

Sobre la ordenación de las mujeres como Rabinas

JOEL ROTH

El 7 de noviembre de 1984, se aprobó una moción por trece votos a favor y dos en contra (13-2) para publicar este documento sin discusión ni voto de aprobación. Votación a favor: Rabinos Kassel Abelson, Isidoro Aizenberg, David M. Feldman, Morris Feldman, David H. Lincoln, Judah Nadich, Mayer E. Rabinowitz, Barry S. Rosen, Joel Roth, Morris M. Shapiro, David Wolf Silverman, Henry A. Sosland y Alan J. Yuter. Votación en contra: Rabinos Phillip Sigal y Gordon Tucker.

La cuestión de la ordenación de mujeres se puede analizar halájicamente, ya sea de forma estrecha o amplia. Un análisis estrecho se limitaría al tema de la ordenación per se, mientras que un análisis amplio consideraría también otras cuestiones que podrían estar involucradas.

Quien emprende un análisis amplio de la cuestión debe abordar dos otras cuestiones cruciales: (1) la condición de la mujer frente a las mitzvot de las que están legalmente exentas, y (2) la condición de la mujer como testigo. Estos temas son cruciales porque involucran asuntos que se consideran en general funciones necesarias o comunes del rabinato moderno. Estos dos temas se aplican a todas las mujeres, no solo a aquellas que podrían buscar la ordenación.

Este documento se dividirá en cuatro partes: (1) Mujeres y mitzvot; (2) Mujeres como testigos; (3) Mujeres y ordenación per se; (4) Conclusiones y recomendaciones a la Facultad del Seminario.

PRIMERA SECCIÓN

Hay muchas mitzvot de las que las mujeres están exentas (legalmente) de forma halájica. Esas mitzvot generalmente se clasifican como "mandamientos positivos que tienen un límite de tiempo" en el sentido de que deben cumplirse en un momento específico del día o en días específicos del año. Sin embargo, esta clasificación es imperfecta. Hay mandamientos positivos con límite de tiempo que las mujeres están obligadas a observar, así como mandamientos positivos sin límite de tiempo de las que están legalmente exentas. La propia Guemará era consciente de los problemas y los resolvió recurriendo al dictum del Rabino Yojanan, *ein lemeidim min hakelalot* - los principios generales no deben entenderse como definitivos.

Sin embargo, la imperfección del principio es legalmente insignificante. Incluso si se pudiera demostrar que el principio es totalmente insuficiente para explicar qué mitzvot deben observar las mujeres y de cuáles están exentas, cada caso específico, ya sea por obligación o por exención, tiene el peso claro del precedente que lo sustenta.

La guemará resuelve plausiblemente la inconsistencia entre el principio enunciado y la ley real al señalar que el estilo literario de la mishná en el que aparece el principio dicta una redacción que será paralela a los otros principios de esa mishná, que son precisos. Para revertir decisiones rabínicas específicas con respecto a ciertas mitzvot de las que ahora están exentas las mujeres, o para abolir el principio en su totalidad, se requiere una presentación en cada caso de los *fundamentos legales* y la

justificación para anular el precedente. Hacerlo únicamente sobre la base de la imperfección del principio sería totalmente insuficiente, ya que los propios promulgadores de las normas reconocieron que los precedentes que estaban sentando no eran absolutamente compatibles con el principio.

La afirmación de que las mujeres están exentas de ciertas mitzvot requiere el análisis de cuatro cuestiones:

1. ¿Pueden las mujeres realizar aquellas mitzvot de las que están exentas y pueden recitar las bendiciones apropiadas? (Estas son dos preguntas distintas. Sin embargo, la mayoría de las fuentes que se citarán tratan ambas preguntas al mismo tiempo. Por lo tanto, las dos se tratarán como una sola pregunta).
2. Si las mujeres pueden observar mitzvot de las que están exentas, ¿su observancia de estas mitzvot se rige por las mismas reglas que la observancia por parte de los hombres de esas mismas mitzvot? Por lo tanto, a los hombres se les permite violar algunas prohibiciones del shabat para observar ciertas mitzvot que son obligatorias para ellos, pero no para las mujeres. ¿Las mujeres que observan tal mitzvá, aunque legalmente exentas de su observancia, también tienen derecho a violar la prohibición del shabat?
3. ¿Puede la observancia voluntaria de una mitzvá llegar a ser religiosamente obligatoria en algún sentido significativo?
4. Sí podría serlo, ¿puede esa obligación autoimpuesta tener el mismo estatus legal que la obligación de los hombres que, legalmente hablando, es "impuesta por otros" ya sea por la Torá o por la autoridad rabínica?

La posición más restrictiva con respecto al derecho de las mujeres a observar las mitzvot de las que están exentas la expresa el Ravad (1125-1198). La Sifra registra un desacuerdo entre el rabino Yose y el rabino Shimon, quienes permiten que las mujeres pongan sus manos sobre el cabeza de la ofrenda de holocausto, y una opinión anónima que prohíbe a las mujeres hacerlo. Ravad atribuye la visión anónima al rabino Meir y al rabino Yehuda. Él declara:

En cualquier caso, la ley no está de acuerdo con el rabino Yose. Porque el rabino Meir y el rabino Yehuda no están de acuerdo con él, y la mishná anónima en Rosh Hashanah refleja la opinión del rabino Meir y el rabino Yehuda. La mishná en Rosh Hashaná dice: "No impedimos que los niños toquen el shofar". Esto implica que no impedimos que las mujeres lo hagan, porque a ellas se les aplica el shevut de hacer sonar el shofar. Por lo tanto, no acordamos con el rabino Yose. Esta opinión también la encontramos en Erubin, capítulo 10. La mishná en Sukkah¹⁴ dice: "Una mujer puede aceptar [el lulav] de su hijo o su esposo [y ponerlo en agua]". Sobre este pasaje la Guemará comenta: "¡Obviamente! ¿Qué habrías pensado? [Uno podría haber pensado que] dado que ella no está obligada [a observar la mitzvá de pronunciar la bendición sobre el lulav], también debería estar prohibida para llevarlo". Si aceptamos la posición del rabino Yose, ella tendría tanto derecho como los hombres a usar el lulav para su función ritual, y si pudiera tener ese derecho, no habría motivos para suponer que debería tener prohibido manipularlo...Por lo tanto, podemos deducir [sobre la base de estas fuentes que aceptamos el punto de vista del rabino Meir y del rabino Yehuda] que una mujer no puede observar las mitzvot de las que está exenta. Como resultado, no hace falta decir que no permitiremos que las mujeres usen un talit cuyos tzitzit [flecos] se componen de especies mixtas, aunque los hombres pueden hacerlo, porque esto implica una prohibición ordenada bíblicamente [Deuteronomio 22:11, Levítico 19:19]. [Por lo tanto, las mujeres

que usan talit están violando un mandamiento bíblico]. Tampoco les permitimos [a las mujeres] ni siquiera recitar la bendición sobre el lulav. Pero sentarse en la sucá o sostener el lulav está permitido a las mujeres ya que no implican una casualidad o contratiempo [kikul] ni denigración de la mitzvá [zizul mitzvá].

El Ravad prohíbe a las mujeres realizar cualquiera de las mitzvot de las que están exentas, excepto aquellas como sentarse en la sucá en la que su presencia física en sí misma es el cumplimiento de la mitzvá. El manejo de los objetos involucrados en el cumplimiento de las mitzvot no está incluido en la prohibición, siempre y cuando ella no los manipule para cumplir con la mitzvá. Por lo tanto, no puede recitar la bendición sobre el lulav, etrog, etc., mientras los sostiene.

Un paso menos estricto es el punto de vista codificado por Maimónides. El escribió:

Las mujeres, los esclavos y los menores están exentos por la ley de la Torá del tzitzit. ... Las mujeres y los esclavos que deseen involucrarse en tzitzit [es decir, en un talit] pueden hacerlo sin recitar la bendición. Y de manera similar, todos los demás mandamientos positivos de los que las mujeres están exentas pueden ser cumplidos por ellas, sin bendiciones, y no se les debe impedir que los cumplan [ein memahin be-yadan].

Maimónides permite la ejecución real de las acciones que constituyen la mitzvá, pero esas acciones deben permanecer libres de cualquier insinuación de que el acto se realiza en calidad de mitzvá. Dado que el acto no podría describirse como el cumplimiento de un mandamiento sin la recitación de las bendiciones requeridas, prohibir la recitación de las bendiciones indica claramente que las mujeres en realidad no están cumpliendo las mitzvot, aunque estén realizando actos que de otro modo podrían ser así interpretados

El pasaje que se cita anteriormente del tratado Sukkah también es citado por Or Zarua (1200-1270). Él interpreta exactamente como lo hace el Ravad, pero agrega el siguiente apéndice:

No obstante, Rashi [1035-1104], de acuerdo con su propio punto de vista que prohíbe a las mujeres recitar bendiciones, interpreta este pasaje así, como he explicado en Hilkhot Rosh Ha-shanah. Pero Rabbenu Tam [ca. 1100-1171], quien les permite recitar las bendiciones, explica este pasaje así: [La hipótesis de la guemará es] que una mujer, que no está obligada a realizar la mitzvá, podría ser considerada prohibida para manejar el lulav excepto por su propia voluntad. necesidad. Por lo tanto, la mishná nos informa que dado que ella tiene derecho a manipularla y recitar la bendición, el lulav adquiere para ella el estatus legal de una vasija. No obstante, la opinión de Rashi [que prohíbe a las mujeres recitar las bendiciones] parece más plausible.

Dos puntos planteados por Or Zarua merecen ser enfatizados: (1) Afirma que la sugúa en la sucá no proporciona una prueba incontrovertible de que las mujeres no puede cumplir las mitzvot, ni siquiera con bendiciones. Aunque él mismo prefiere la opinión de Rashi (que prohíbe a las mujeres recitar las bendiciones), la sugúa no constituye una refutación clara del punto de vista de Rabbenu Tam, que les permite recitar las bendiciones apropiadas. (2) Él cita a Rashi como quien niega a las mujeres el derecho a recitar las bendiciones, haciendo así que la opinión de Rashi sea la misma que la de Maimónides.

Sin embargo, los siguientes pasajes indican que la opinión de que Rashi prohíbe que las mujeres reciten bendiciones no es certero.

El rabino Itzjak Ha-levi ha tomado la decisión de que las mujeres no se le debe impedir recitar las bendiciones sobre la sucá y el lulav. La declaración de que las mujeres están exentas de todos los

mandamientos positivos con límite de tiempo tiene el único propósito de indicar que no están obligadas. Pero, si desean someterse al yugo de los mandamientos, tienen derecho a hacerlo y no se les debe impedir. Porque no deben estar más desfavorecidas que "aquellos que cumplen las mitzvot aunque no se les mande". Y si desean observar las mitzvot, es imposible hacerlo sin la bendición.

Dado que la respuesta no incluye ninguna indicación de que Rashi no está de acuerdo con la decisión del rabino Itzjak Ha-levi, sería justo asumir que él está acordando. Por tanto, hay dos indicios comprobados, pero contradictorios, de la opinión de Rashi sobre el tema. Sea como fuere, este responsum deduce el derecho de las mujeres a observar las mitzvot con límite de duración determinada desde el principio mismo que la mishná usa para designar la categoría general de mitzvot de que están exentas. El principio implica exención, no proscripción. Dada la clase de "los que observan aunque no se les ordena", y la ausencia de una prohibición clara y explícita, no hay motivos para afirmar que las mujeres no pueden observar mitzvot como mitzvot. Además, dado que las bendiciones son parte integral de las mitzvot, no puede haber justificación para negarles el derecho a recitar las bendiciones apropiadas mientras llevan a cabo las mitzvot.

Hasta ahora, entonces, hay tres posiciones: (1) Las mujeres tienen prohibido incluso realizar las mitzvot de duración determinada. (2) Se les permite realizar las mitzvot, pero tienen prohibido recitar las bendiciones apropiadas. (3) se les permite tanto la observancia como la recitación de las bendiciones.

La disputa entre poskim ha persistido hasta los tiempos modernos, con la división generalmente a lo largo de las líneas asquenazí-sefardí. El primero por lo general adoptó la tercera posición, y la última generalmente sigue a la segunda: la posición de Maimónides. Así, afirma Caro (1488-1575) en su código: "Aunque las mujeres están exentas, pueden tocar el shofar...pero no recitar la bendición". Isserles (1525-1572) agregó: "Nuestra costumbre es que las mujeres recitan las bendiciones sobre los mandamientos positivos con plazos determinados. En este caso, también, pueden recitar la bendición por sí mismas".

Una breve respuesta del Rashba (ca. 1235-1310) representa la posición que parece más lógica. Escribió:

Ya conoces la disputa entre los rishonim y sus pruebas. Estoy de acuerdo con quienes afirman que las mujeres pueden observar y recitar bendiciones sobre todos los mandamientos positivos, basadas en el precedente de Mijal bat Shaul, que solía llevar filacterias, y los sabios no la detenían. Más bien, actuó con su aprobación. Y obviamente [ustama de-milleta], si se los ponía recitaba la bendición.

Esa posición tiene incluso la aprobación "celestial". Rab Yaakov Ha-levi, en una de sus Teshuvot Min Ha-shamayim ("Responso del cielo"), escribió:

Pregunté acerca de las mujeres que recitan la bendición sobre el lulav y con respecto a las que recitan la bendición sobre el sonido del shofar para mujeres si hay una transgresión involucrada, y si es una "bendición sin propósito" ya que no están obligados. Y ellos respondieron..."Todo lo que Sara diga, obedecidla" [Génesis 21:12]. Ve y diles: "Vuélvanse a sus tiendas y bendigan a su Señor"....Si desean recitar la bendición sobre el lulav y el shofar, pueden hacerlo.

Por lo tanto, existe un amplio precedente halájico que permite a las mujeres observar los mandamientos positivos de duración determinada y recitar las bendiciones apropiadas.

El otro problema teórico involucrado en la recitación de las bendiciones por las mujeres es lo apropiado de su decir ve-tzivvanu ("y Él nos ordenó"), que es parte integral de las bendiciones recitadas antes de realizarlas mitzvot. Si las mujeres están exentas, ¿cómo se les puede "ordenar"? Ambos, el Ritba

(1250-1330) y el Ran (ca. 1310-1375) se han ocupado de este problema. Curiosamente, cada uno de ellos lo resuelve después de haber "refutado" todas las supuestas pruebas de Rabbenu Tam de que las mujeres pueden recitar bendiciones. Habiendo hecho esto, tanto el Ran como el Ritba están de acuerdo con él para que reciten las bendiciones, y cada uno por la misma razón, es decir, que la afirmación de que "quien es mandado y realiza mitzvot es más grande que uno que cumple aunque no se le ordena" sólo implica que la primera clase es mayor que la segunda. No implican que la última clase no reciba recompensa por la observancia de las mitzvot. Solo implica que recibe uno menor. El Ran luego agrega:

Y no digas: "Ya que no se les ordenó, ¿cómo pueden decirve-tzivvanu?" Eso no es problema. Ya que los hombres fueron comandados, y las mujeres también reciben "recompensa", pueden decir claramente ve-tzivvanu.

El Ritba lo expresa de esta manera:

Y tienen derecho a decir ve-tzivvanu, ya que están incluidas en la clase de "Israel" a la que se le ordena realizar [las mitzvot]. Por tanto, también a ellas, que tienen el derecho [de observar] y recibir recompensa, ve-tzivvanu es aplicable como miembros de la clase de "Israel".

Queda por abordar otro tema relacionado con el derecho de las mujeres a observar mitzvot de las que están exentas. Es cierto que es una ocurrencia poco frecuente. En ocasiones, la observancia de una mitzvá implica la violación de otra mitzvá. Los sacrificios que se ofrecen en Shabat son un ejemplo. Teóricamente se podría argumentar que el derecho a violar mitzvah A en el cumplimiento de otra mitzvá, B, está restringido a aquellos que están obligados a cumplir la mitzvá B y no se extiende a aquellos cuyos la observancia de la mitzvá B es voluntaria.

Una respuesta directa e inequívoca a esta pregunta se encuentra en el Yerushalmi. "El rabino Lazar dijo: 'El sacrificio de pesaj de las mujeres es voluntario, pero tiene precedencia sobre Shabat.'" Aunque las mujeres están legalmente exentas del sacrificio, y aunque puede implicar una violación de Shabat, el sacrificio tiene prioridad sobre Shabat incluso para las mujeres que eligen voluntariamente observarlo.

Una respuesta similar se encuentra en el Ravad. Escribió:

Hay quienes afirman que, según el punto de vista del rabino Yose y el rabino Shimon [quien afirma que nashim somejot reshut- "en un sacrificio traído durante un festival, las mujeres pueden poner sus manos voluntariamente"], incluso semijah gedolah [la imposición de las manos con toda su fuerza] es permisible para las mujeres. [Dado que en este caso] la Torá permite que las mujeres puedan voluntariamente observar de la misma manera que los hombres aquello que los hombres están obligados a observar, por lo tanto, podemos deducir que en lo que respecta a los mandamientos de duración determinada las mujeres pueden observarlos al igual que los hombres, incluso si involucra una violación de un mandamiento bíblico. [Esto entonces permitiría] a una mujer observar voluntariamente la mitzvá de tzitzit [el uso de un talit] a pesar de que el tzitzit viola la prohibición de shaatnez [Deuteronomio 22: 11-12).

El Ravad parece aquí sostener claramente que una vez que la asunción de las mitzvot por parte de las mujeres se reconoce como válida, no se puede hacer distinciones entre hombres y mujeres con respecto a la naturaleza de la observancia. Lo que es obligatorio o permisible para los hombres es permisible para las mujeres también. En la medida en que la observancia obligatoria de un hombre

puede permitir o dictar la violación de otra mitzvá en el proceso, la observancia voluntaria de una mujer permite o dicta de manera similar.

En general, las mujeres se han abstenido de observar la mayoría de las mitzvot de las que están exentas. Esa tendencia es particularmente cierta en mandamientos que requieren la observancia diaria, como talit y tefilín. Los códigos reflejan la idea de que las mujeres que eligen observar la mitzvá de talit puede ser culpable de *yoharra*, "arrogancia". Sin embargo, las fuentes citadas hasta ahora indican con bastante claridad que las mujeres que eligen observar mitzvot tienen un apoyo amplio, aunque no universal, y no deberían ser considerado en violación de la ley.

Las mitzvot que no requieren la observancia diaria no están en la misma categoría como las que sí lo hacen. La mención frecuente, incluso en las fuentes citadas hasta ahora de mitzvot como lulav y shofar ofrece testimonio del hecho de que las mujeres observaron esos mandamientos, y en número suficiente para garantizar que los posekim los traten con seriedad. Como podremos ver, el número de tales mitzvot no se limita a dos. Además, las mitzvot de esta categoría plantean la cuestión de si puede haber algún elemento de *hiyyuv* (obligación) aplicable a las mujeres que voluntariamente observan mitzvot de las que están exentas. Esta pregunta también involucra la pregunta si un estado de obligación puede, en general, ser creado por observancia voluntaria, incluso para los hombres

En el último tercio del siglo XVII el siguiente comentario aparece en los escritos del rabino Abraham ben Hayyim Ha-levi Gumbiner, el Magen Avraham: "Las mujeres están exentas de contar el Omer, ya que es un mandamiento positivo de duración determinada. No obstante, ya que han lo hecho obligatorio para ellas mismas [al haber decidido voluntariamente obsérvalo]."

Casi doscientos años después, tal vez dándonos cuenta del significado potencial de la declaración del Magen Avraham, Joseph Babad, el Minhag Hinukh, reacciona con asombro sorprendido. Escribió:

Las mujeres y los esclavos están exentos de esta mitzvá [contar el Omer], ya que es un mandamiento positivo de duración determinada. Sin embargo, tenga en cuenta que Magen Avraham ha escrito que ahora lo han hecho obligatorio ellas mismas. Esa opinión, de hecho, requiere más investigación. La declaración que las mujeres, si aceptan sobre sí mismas observar un mandamiento del que están exentas, deben considerarse obligadas en virtud de haberlo aceptado sobre sí mismas como una obligación, es un *davar hadash* [visión novedosa]. No he visto tal propuesta en ningún otro lado... Tampoco conozco la fuente que sostiene lo aquí expresado por el Magen Avraham.

En esencia, Babad afirma que la opinión de Gumbiner no tiene precedentes. Pero incluso si Babad estuviera en lo cierto, el hecho permanece que Gumbiner está entre las autoridades halájicas más reconocidas. Su opinión podría en sí sentar un precedente que el posekim posterior podría seguir. Sin embargo, la opinión de Gumbiner no carece de precedentes. Se remonta al menos a la Halakhot Gedolot, que, a su vez, lo atribuyen a la propia Guemará. Las Halakhot Gedolot dicen:

Cuando un individuo se olvida de mencionar Rosh Hodesh durante su recitación de la amidá de la tarde, no debe repetirla, porque Rav Anan dijo en nombre de Rav: "Si uno se equivoca y no menciona a Rosh Hodesh durante la amidá de la tarde, no debe repetirlo, ya que el mes debe ser consagrado durante el día. "Pero si uno se equivoca y se olvida de mencionar Shabat o Yom Tov o Hol Ha-moed durante su recitación de la amidá de la tarde, hacemos que la repita. Incluso aunque hemos establecido claramente que la amidá de la noche es voluntaria, se aplica cuando uno ha decidido no recitarlo. Pero si uno ya hizo el esfuerzo y rezó y así aceptó la recitación de la amidá vespertina como una obligación, si entonces se ha

equivocado al olvidar mencionar [la ocasión especial], debe orar de nuevo. Porque si no fuera así, ¿por qué era necesario ofrecer la razón de que el mes debe ser consagrado durante el día como justificación para no repetir la oración de la tarde en Rosh Jodesh? Esto pudo haber sido deducido del hecho de que incluso los sábados y Yamim Tovim él no debe repetir, ya que la oración de la noche es voluntaria. La conclusión obvia es que la afirmación de que la oración de la noche es voluntaria se refiere a la opción de no recitarla en absoluto. Pero, habiéndolo recitado, lo acepta sobre sí mismo como obligatorio, y le exhortamos a que lo repita porque se había olvidado de mencionar Shabat o Yom Tov.

La idea central del comentario del Halakhot Gedolot es bastante clara. La recitación de la amidá vespertina es reshut, "voluntaria", lo mismo que el estado de la observancia por parte de la mujer de los mandamientos positivos de duración determinada. Aún, una vez que uno comienza a recitarlo, uno ha cambiado su estatus legal de voluntario a obligatorio, con cualquier ramificación legal que pueda resultar del último estado. Incluso el hecho de que uno no repita la amidá de la noche en Rosh Hodesh si se ha olvidado de ya 'aleh veyavo, no refuta esta conclusión, ya que la exención del requisito de repetir la amidá no depende de la naturaleza voluntaria de su recitación, sino en un factor específico concerniente a Rosh Hodesh que hace que la repetición sea injustificada.

La tesis del Halakhot Gedolot se utilizó a finales del siglo XII o principios del siglo XIII por el rabino Eliezer ben Joel Ha-levi (Ravia) en el siguiente pasaje:

En el segundo capítulo del tratado Shabat se plantea la pregunta si debe hacerse o no mención de Hannukah en el agradecimiento después de las comidas. Se resuelve en el sentido de que no es necesario mencionarlo, pero que si uno desea mencionarlo, puede hacerlo. La implicación es que es voluntario. No obstante, dado que nehigei alma [es costumbre generalizada] mencionarlo, y quien está recitando la gratitud está por lo tanto haciéndolo con la intención de mencionarlo, lo acepta como obligación y debe repetir. Y mi prueba es del Halakhot Gedolot, quien decidió que incluso de acuerdo con la opinión que afirma que la amidá vespertina es voluntaria, una vez que uno ha comenzado a orar, debe repita la oración si se olvidó de mencionar Rosh Hodesh, ya que ha aceptado sobre sí mismo como obligatorio. Este caso no parece diferente. Esa es mi opinión.

El Ravia hace aquí lo que siempre han hecho los posekim. Él aplica el principio adoptado por el Halakhot Gedolot a un caso que él considera similar al caso específico estipulado en la fuente anterior. Sobre esa base él hace su juicio final de que la costumbre generalizada de recitar al hanissim durante birkat ha-mazon eleva su recitación de voluntario a obligatorio y, con cualquier ramificación legal que pueda resultar de ese cambio de estatus.

Aunque no se puede ofrecer ninguna prueba absoluta de que el Magen Avraham fue consciente de estos precedentes, es al menos plausible. Pero si era él o no era consciente de ellos, los modernos lo son. Por tanto, es lógico postular que su afirmación vis-a-vis la costumbre generalizada de las mujeres de contar el Omer ya no es más que una extensión más del precedente ya establecido por ambos Halkhot Gedolot y el Ravia. La observancia generalizada de la mitzvá, que, legalmente hablando, es voluntaria, puede efectuar un cambio en su estatuto legal, elevándose al nivel de obligación. Para el Halakhot Gedolot y el Ravia esta elevación de estatus tuvo un significado legal, dictando comportamientos que parecería ser aplicable sólo a asuntos que son halajicos. Tampoco debe el asunto tomarse a la ligera, pues la no aceptación de la amidá o birkat ha-mazon podría implicar la recitación de bendiciones que, desde

un estricto sentido jurídico, eran válidas cuando se recitaban por primera vez, y por lo tanto, su recitación da como resultado la "toma del nombre de Dios en vano.

"El rabino Shimon bar Zadok, alumno del rabino Meir de Rothenburg (ca.1215-1293) también habla de un tipo de obligación para las mitzvot que son, de hecho, voluntarios. Escribió:

Las mujeres están exentas tanto de tefilín como de tzitzit, porque ambos son mandamientos limitados en el tiempo...No obstante, no se les impide usar tzitzit y recitar la bendición, porque ellas pueden obligarse a sí mismas como se demuestra en Kidushin. Sin embargo, no deben ponerse tefilín, ya que no saben cómo mantenerse "en pureza".

A finales del siglo XVI, Isaac Di Molina (d.ca. 1580) escribió:

Las mujeres están exentas de la oración musaf. Porque este servicio sirve como conmemoración de la obligación de realizar sacrificios, en la que las mujeres no participaron ni habían participado en sacrificios comunales. Pero ya están acostumbrados a rezar todo, y tienen obligación de comprometerse a cumplir todas las mitzvot.

Como mínimo, la declaración del Magen Avraham y sus antecedentes históricos en el Halakhot Gedolot y el Ravia, el Tashbetz y Di Molina, demuestran dos cosas: (1) El asombro del Minhag Hinukh no está garantizado. (2) El término "obligación" no es totalmente inaplicable a la observancia autoimpuesta de las mitzvot.

Dado que es seguro que las leyes de aninut ("duelo antes del entierro") puedan plantearse como posibles contraejemplos hasta el punto que se ha señalado, una pequeña digresión para indicar los motivos para rechazar aninut como contraproducente sigue a continuación.

La fuente principal de la que podría derivarse el contra ejemplo puede encontrarse en la baraita citada en la Guemará que estipula que uno debe comer en la forma más privada que sus circunstancias lo permitan. Uno obtiene la impresión de que si fuera factible la baraita insiste en que no coma nada. En cualquier caso, la baraita concluye:

No necesita recitar ha-motzi, ni necesita recitar birkat ha-mazon, ni necesita que otros le reciten ha-motzi, ni puede ser contado entre los tres requeridos para zimmun.

Esta traducción refleja la explicación de Rashi, ad locum. Como el nota de Tosafot, la explicación de Rashi exime a uno de estos requisitos pero no le prohíbe observarlos. Sólo la última categoría marca una excepción a este principio, ya que Rashi implica que no puede ser contado para un zimmun incluso, aparentemente, si deseaba ser contado. Eso, aparentemente, implica que incluso si deseara obligarse a sí mismo, podría no hacerlo de una manera que pueda entenderse públicamente como una obligación. Para fortalecer aún más el punto, los Tosafot continúan:

No obstante, el Yerushalmi afirma que incluso si quiere ser estricto consigo mismo, no le prestamos atención. Por tanto, parece plausible que no puede recitar ha-motzi. Y el Yerushalmi explica por qué no puede hacerlo "por el honor debido a los muertos" o, alternativamente, porque "no hay nadie que lleve su carga".

El mismo rigor que aplica el Yerushalmi niega la posibilidad que el caso del onen podría ser un ejemplo contrario a nuestra tesis. El onen es prohibido incluso en la aceptación voluntaria de una obligación porque existen otros factores involucrados que lo hacen inapropiado, no porque la gente quienes están exentos no pueden aceptar voluntariamente la obligación. El caso del onen es comparable a la afirmación de la Halakhot Gedolot con respecto a la falta de la mención de Rosh Hodesh en la amidá

de la noche. Nótese también la declaración de Maimónides: "Cualquiera que esté exento de recitar el Shemá puede ser estricto sobre sí mismo y recitarlo, siempre que su mente esté lo suficientemente libre para concentrarse en ello." Si su mente está tranquila, puede aceptar voluntariamente la obligación. Algunos posekim han extendido la implicación de la prohibición de contabilizar un onen para un zimmun para incluir una prohibición de contarlo en un minyan, incluso si está presente y rezando. El Hida (1724-1806) responde a esa afirmación. Escribió:

Aharonim ha escrito acerca de un onen que no puede ser contado en un minyan. Y el Peri Hadash trajo pruebas de ese hecho de Siman #199, que prohíbe que se lo cuente en el zimmun. Pero, si esos son los motivos, ciertamente se pueden negar. Porque el caso de zimmun es muy diferente. Porque cualquier judío que no coma no puede ser contado en el zimmun, y, por lo tanto, el estatus legal de un onen debe ser considerado como quien no ha comido. Pero vis-a-vis se contó en un minyán uno podría afirmar que, dado que todavía es un judío de pleno derecho ... e incluso ahora obligado a cumplir con todos los mandamientos negativos, e lverso "Seré santificado en medio de los Hijos de Israel" puede ser aplicado a él.

El Hida reafirma la afirmación de que las circunstancias especiales justifican la prohibición de contar un onen por zimmun, pero para minyan él seguramente se contará ya que esas circunstancias especiales no son aplicables. Aún, está claro, el onen está exento de oración. Por tanto, debe seguirse que algunos grados de obligación se aplican a él si elige obligarse voluntariamente.

Permítanme concluir esta digresión con la reafirmación de la afirmación de que el término "obligación" es aplicable a la observancia autoimpuesta de mitzvot de las cuales uno está legalmente exento. Ahora debemos proceder a determinar si el estado de obligación voluntariamente aceptado puede o no ser considerado el mismo que el de alguien que es metzuvveh ve-oseh, uno que es "ordenado y realiza".

Cabe destacar que la cuestión del estatuto de obligación autoimpuesta comparada con la obligación impuesta por otros es tanto de naturaleza teológica como de significado legal. Como veremos, los dos aspectos de la pregunta no pueden estar siempre separados unos de otros. Para los propósitos de este documento, la principal preocupación es el significado legal del estatus, aunque algunos comentarios sobre la cuestión teológica serán inevitables. Teológicamente, la pregunta involucra lo siguiente: Aquel cuyas obligaciones impuestas por otros (es decir, quién es "ordenado") y no cumple su obligación es un pecador. ¿Puede suceder lo mismo con alguien cuya obligación proviene de la autoimposición voluntaria? Teológicamente, por tanto, la aplicación se aplica a todos los mandamientos. La naturaleza de la mitzvá específica no es relevante para la cuestión teológica. Frente a la mujer, la pregunta aplica igualmente a cualquier mandamiento positivo de duración determinada que ella acepta sobre sí misma voluntariamente. Si una mujer acepta sobre sí misma la obligación de usar tefilín, si no lo hace en un día cualquiera ¿es un pecado o es una reversión al estado no obligatorio?

Legalmente, por otro lado, la cuestión del estatus de autoimpuesto, la obligación tiene una importancia muy limitada. Sea o no el fracaso de una mujer llevar tefilín es un pecado, ya se ha tenido suficiente precedente que puede usarlos si lo desea. De hecho, parece que solo hay dos áreas en las que el estado de obligación autoimpuesta es legalmente significativo. La primera área involucra la cuestión de la agencia. En un número de casos en que la halajá permite a alguien que está obligado a realizar una mitzvá determinada para nombrar a otra persona que esté igualmente obligado para actuar como su

agente. El shatz, el sheliah tzibbur, es "el agente de la congregación" para dirigir la oración y actuar como su agente en el cumplimiento de la obligación para rezar. La pregunta halájica que surge así es si uno cuya obligación de observar una mitzvá es autoimpuesta ¿puede servir como agente a través del cual aquel cuya obligación de observar la misma mitzvá es otro-impuesta cumple su obligación? Para ser específico, ¿puede una mujer que aceptó sobre sí misma la obligación de rezar tres veces al día, en horas designadas, servir como shatz para un grupo que contiene personas cuyas obligación de orar es impuesta por otros? Dado que uno no puede observar las mitzvah de tefilín a través de un agente, la cuestión del estado de la versión voluntaria y su obligación impuesta por otros en relación con los tefilín no es relevante.

La segunda área, relacionada con la primera, implica la elegibilidad de una cuya obligación de observar una mitzvá es autoimpuesta para ser contados hacia un quórum que podría ser necesario para la debida observancia de la mitzvá.

Hay una fuente primaria que parece indicar una respuesta negativa a la pregunta planteada anteriormente. La Mishná dice: "Este es la regla: Cualquiera she-eino mehuyyav [sobre quien no incumbe una obligación] no puede cumplir esa obligación en nombre de la mayoría". Si se asume que la Mishná al usar el término mehuyyav ("obligado") tiene la intención de referirse sólo a "alguien cuya obligación es impuesta por otro", por supuesto, sigue que las mujeres no pueden servir como agentes para otros en el cumplimiento de mandamientos positivos sujetos a plazos. Sin embargo, parece que el significado del principio no es tan claro. En primer lugar, la palabra utilizada en mehuyyav ("obligado"), un término que ya se ha demostrado que es aplicable a la aceptación voluntaria de mitzvot. En segundo lugar, el principio es precedido por la siguiente cláusula: "Un sordomudo, imbecil o menor puede no servir como el agente a través del cual muchos cumplen con sus obligaciones." Dos cosas se destacan inmediatamente cuando se considera el principio junto con su prefacio. Las mujeres no se mencionan específicamente en el prefacio. Eso por sí solo no sería suficiente para indicar que estaban excluidas del principio. Pero la omisión de la mujer gana mayor importancia cuando se nota que las tres categorías que se mencionan específicamente son tales que incluso la aceptación voluntaria de la observancia de las mitzvot por parte de ellas no tendría ningún elemento de obligación que se le atribuye, sobre la base de que esas tres clases son, por tanto, legalmente incompetentes. Seguramente, no se puede decir lo mismo de mujeres. Había leído el principio metzuvveh ("ordenó") en lugar demehuyyav ("obligado"), o se incluyeron mujeres en los ejemplos del prefacio, la respuesta a las preguntas planteadas anteriormente habría sido claras e inequívocas. Sin embargo, dado que ninguno de los dos es el caso, la claridad de la respuesta está abierta a dudas significativas.

Además, no se puede afirmar que las mujeres estén incluidas en los principios alegando que su cumplimiento voluntario de las mitzvot está limitado de alguna manera. Ya hemos demostrado que las mujeres pueden observar mitzvot exactamentecomo lo hacen los hombres, ⁷² incluso si la observancia de una mitzvá implica la violación de otro. Si existiera alguna limitación sobre el voluntariadola observancia de las mitzvot, seguramente se reflejaría en tales casos. Es muy probable que cualquier respuesta definitiva a la pregunta deba serdepende del significado de la declaración del rabino Hanina: "Mayores uno a quien se le ordena y realiza que uno a quien no se le ordenay realiza " ⁷³ Por lo tanto, la atención debe dirigirse ahora al significado deese dictum. Ya se ha hecho referencia casual a ese dictamen en otras consideraciones. Textos / 4 indicando que se trata, en esencia, de "recompensa" y no

deobligación. No hay una lógica inherente que dicte que diferentes Los grados de "recompensa" implican diferentes grados de obligación. Los comentaristas clásicos han ofrecido una variedad de explicaciones de Dictum del rabino Hanina. Primero se citarán tres explicaciones y se tratarán con nosotros. Los Tosafot ofrecen dos explicaciones. Primero, afirman: 75 Parece que el razonamiento detrás del dicho "que alguien que es mandado y cumple "es preferible [adifl es que se preocupa y es preocupado no sea que transgreda mucho más que uno que no está comprometido mandado y cumple. Porque este último tiene pat besalo [un "as en la manga "] que si lo desea puede renunciar a la observancia. En otro lugar escribieron: 76 Porque él está continuamente preocupado por superar su inclinación a fin de para cumplir el mandato de su Creador. Finalmente, un comentario atribuido a Ri ha-zaken (d.ca. 1185) dice: 77 Aquel que es mandado y cumple tiene una gran recompensa porque es ordenó y acepta la autoridad de las mitzvot sobre sí mismo. Aunque redactados de manera diferente entre sí, la idea central de los tres Las explicaciones son las mismas. El incumplimiento de la mitzvá no es una solución viable alternativa para quien es mandado. Por lo tanto, sus esfuerzos deben ser constantes: dirigido a evitar esa posibilidad. ¿Por qué la inobservancia ¿inconcebible? Dado que la autoridad de las mitzvot y su origen divino hacer del incumplimiento un pecado, el mandado no tiene ninguna viabilidad alternativa. El no comandado, sin embargo, puede renunciar a su propia voluntad. Aceptación tardía de las mitzvot sin culpa ni remordimiento. Es el quien se impuso la obligación, y es él quien puede renunciar a la obligación. Habría algo de razonabilidad en la afirmación del rabino Hanina, Según estas explicaciones, si se estuviera dirigiendo a una distinción entre judíos y no judíos. Dado que los no judíos no están acostumbrados a pensando en categorías de "mandamiento", su observancia de las mitzvot es en última instancia, egoístas, y podían "tomarlo o dejarlo". Mujeres judías por otro lado están sujetos a muchos mandamientos y se acercan a la observancia de los mandamientos no sujetos a plazos con la misma falta de opciones viables frente a esos mandamientos como los hombres frente a todos los mandamientos. La mentalidad de "mandamiento" ya existe en los judíos mujeres. Por tanto, ¿es irrazonable suponer que aplicarían que mentalidad preexistente a las mitzvot que eligieron observar voluntariamente? De hecho, la experiencia histórica valida la opinión de que las mujeres observan mitzvot voluntarias al menos tan meticulosamente como lo hacen los hombres que están obligados a observarlos. Si alguien les hubiera dicho a nuestras madres o abuelas que podría "tomarlo o dejarlo" en cuanto a recitar la bendición sobre el lulav, o escuchar el sonido del shofar, o contar el gomer, o recitar el yizkor, o escuchar birkat ha-hodesh estaban preocupados, habrían sido asombrados. Ellos "sabían" que estaban "mandados". De hecho, uno de los argumentos frecuentemente utilizados en contra de la decisión del Comité de Asuntos Judíos Ley y Normas de la Asamblea Rabínica para contar mujeres en el minyan era el argumento de que las mujeres son mucho más puntillas en su observancia de las mitzvot de que contarlas en el minyan daría como resultado en una disminución radical en el número de hombres que asistirían? Sin emitir un juicio sobre la reclamación en sí, debe tenerse en cuenta que niega la afirmación de que las mujeres se toman a la ligera una obligación autoimpuesta. Sin embargo, sobre todo, la máxima del rabino Hanina no puede ser la fuente de la base para distinguir legalmente entre las obligaciones impuestas por uno mismo y por otros, ya sea porque nunca se aplicó a las mujeres judías, o porque, incluso si lo hizo, todos debemos admitir que nishannu ha-zemannim ("los tiempos han cambiado"). Las mujeres judías que aceptan la obligación legal de observar Por lo general, no lo haga sobre la base de "tómalo o déjalo". Dado que solo un "tómalo o déjalo" actitud podría posiblemente justificar una distinción entre un yo y

unobligación impuesta por otros, se sigue que una mujer que voluntariamente acepta la obligación de la oración diaria en los tiempos señalados, y que entiende que el incumplimiento de la obligación es un pecado, puede ser contada en un minyan y sirven como shatz?

El requisito de minyan para una boda birkat hatanim se basa en el Tal-barro en dos versículos bíblicos diferentes. entonces (1) Rav Nahman lo deriva del verso "Y él [Booz] tomó diez hombres de entre los ancianos de la ciudad" (Rut 4: 2). Esa derivación aparentemente excluiría a las mujeres. (2) Rabino Abahu deduce el requisito del verso Be-makhelot ("En asambleas bendiga Dios, el Señor ") mi-mekor Yisrael (" de la fuente de Israel ") (Salmos 68:27). Rashi, ad locum, explica así el Midrash: "Para la bendición referido por 'de la fuente' [es decir, las bendiciones de la boda] S 1 a kahal[montaje] ". Rashi procede a definir kahal como igual a edah yedah como igual a diez, basado en "¿Cuánto tiempo más ese malvado edah[comunidad] sigue murmurando contra ti?" (Números 14:27) .8 2 Que versículo, a su vez, es la fuente de Bavli para el quórum de oración. La interpretación de Rashi de la declaración del rabino Abahu, por lo tanto, cualquiera que puede contarse para un quórum de oración también puede contarse para un minian para las bendiciones de la boda. 4 Desde el desacuerdo entre Rav Nahmany Rabbi Abahu sigue sin ser resuelto por el Talmud, no hay mayor razón para aceptar el punto de vista de Rav Nahman que para aceptar el punto de vista del rabino Abahu. ss Y como hemos indicado anteriormente que las mujeres que aceptan la obligación de la oración diaria puede contarse para un minian para una oración servicio, ahora llegamos a la conclusión de que esas mujeres también pueden contarse para un minian en un servicio de bodas.

Finalmente, el análisis anterior se basó en la suposición de que el rabino El dicho de Hanina de que "quien recibe órdenes y realiza es mayor que uno que no es comandado y realiza "fue universalmente afirmado. Y de hecho lo es, en el Bavli, que tiene un sistema sistémico de larga data primacía sobre el Yerushalmi. Sin embargo, otra dimensión significativa La opinión se suma a nuestro análisis anterior mediante una opinión expresada en el Yerushalmi, que implica la suposición de que "quien no es mandado y realiza es mayor que uno que es mandado y cumplido formas ". Lee: 86 Rabí Elazar dijo: [Aquellos que regresaron de Babilonia] voluntariamente aceptaron sobre sí mismos la obligación de los diezmos [Nehemías 10:38] .8 7 ¿Cuál es la fuente de esta afirmación? [Es el pasaje:] ss "Para todos de lo siguiente hacemos un compromiso por escrito, atestiguado por nuestros líderes, Levitas y sacerdotes "[Nehemías 10: 1] .89 ¿Qué hace Rabí Elazar? con "Y el primogénito de nuestras vacas y rebaños" [Nehemías 10:37]? 90 Dado que aceptaron sobre sí mismos cosas por las que no estaban obligados, incluso aquellas cosas por las que estaban obligados son consideraron como si los hubieran aceptado voluntariamente. El pasaje es obviamente de tono complementario. Los retornados son alabado por aceptar como obligatorias aquellas cosas de las que eran realmente exento. Tan digno de elogio es ese acto que se les atribuye Escritura con la aceptación voluntaria de cosas que eran, en realidad, no voluntariamente aceptado, pero obligatorio. Seguramente el pasaje implica que su aceptación de las obligaciones voluntarias no estaba en un "tómalo o vete que "base, y, lo que es más importante, que la aceptación de los voluntarios obligaciones era ms loable que su expresin intencin de comprometerse cumplir con las normas obligatorias, lo que implica que "Mayor es aquel que no es mandado y realiza que uno a quien se le manda y cumple ".

Concluimos la Sección Uno señalando que es posible suponer que Podría haber cuatro categorías potenciales de mujeres:

1. Quienes reafirmen la tradicional exención de los mandamientos de duración determinada y, en general, abstenerse de observar esos mitzvot de las cuales las mujeres están legalmente exentas.

2. Quienes reafirmen la tradicional exención de los mitzvot con límite de tiempo, pero elige esporádicamente observar algunas de ellas o todas de ellos sin ver su propia observancia como obligatoria de ninguna manera.

3. Aquellos que reafirmarían su exención de las mitzvot, pero voluntariamente aceptar seriamente ciertas mitzvot sobre sí mismas como obligatorias, sin cumplir con aquellas mitzvot consideradas como pecado. Si una mujer adoptara tal práctica, pero sin la condición de que no observar es un pecado, ella sería miembro de la categoría 2.

4. Quienes, aunque reconociéndose legalmente exentos, aceptarían sobre sí mismos como obligatoria la observancia de todas las mitzvot de la cual las mujeres están legalmente exentas, con el incumplimiento de cualquiera de esas mitzvot deben ser consideradas como pecado. ¿Debería una mujer elegir hacerlo, pero rechazar la noción de pecado como consecuencia del incumplimiento, ella también, se ubicaría legalmente en la categoría 2.

Esperamos haber dejado muy claro que el estatus obligatorio de observancia voluntaria debe tomarse muy en serio si se quiere tener el estado legal de la obligación. Esa seriedad se refleja en el reconocimiento que, para esa mujer, no existe una opción viable para el cumplimiento de las normas. Eso, en términos tradicionales, significa el reconocimiento del pecado como la consecuencia de incumplimiento.

SECCIÓN DOS

Las cuestiones relacionadas con la cuestión del derecho de la mujer a ser testigos son a la vez mucho más simples y mucho más complejas que las cuestiones involucradas en la cuestión de su derecho a observar resultados positivos de duración determinada mandamientos. Las fuentes halájicas son inequívocas al prohibir a las mujeres como testigos. Además, aunque la forma específica de la derivación de la prohibición puede variar de una fuente a otra, todas las fuentes asumen que la prohibición es de oraita ("bíblica"). Sifrei Devarim 9:1 deriva la prohibición recurriendo al principio de gezerah shava.⁹² Dice: ¿Podría una mujer también estar en condiciones de servir como testigo? Escritura aquí [Deuteronomio 19:17] usa la palabra shenei [dos],⁹³ y allí [ibid., V.15] usa la palabra shenei [dos].⁹⁴ Al igual que en el caso del versículo 17, ella referencia es claramente a los hombres y no a las mujeres; así también, en el versículo 15, ella referencia es a los hombres y no a las mujeres. Según esta fuente, la palabra anashim, que aparece en el versículo 17, es debe entenderse como una referencia a los hombres únicamente, y no debe entenderse como un término genérico que significa "personas", es decir, tanto hombres como mujeres. Más-752

Página 18

Roth Ordenación de mujeres más, midrash halajá ("hermenéutica legal") considera irrelevante si la palabra anashim ("hombres") en el versículo 17 se refiere a testigos, jueces o litigios. gants. Es la aparición de la palabra shenei en ambos contextos lo que permite la deducción de que, dado que se refiere claramente a los hombres en un contexto, también así que en el segundo contexto. Así, el estatus

bíblico se atribuye claramente a la prohibición de que las mujeres actúen como testigos. La gemara⁹⁵ cita tres baraitot, cada uno de los cuales busca demostrar que la frase shenei ha-anashim ("dos hombres") del versículo 17 se refiere a los testigos, a pesar del sentido literal del versículo, que habla de "las partes en la disputa". En cada baraita, esa afirmación va seguida de una contraafirmación de que tal vez la frase se refiere a los litigantes, no a los testigos. En cada baraita se refuta la contrademanda. Sin embargo, cada baraita con- incluye la afirmación de que, "si lo prefiere", la prueba de que shenei ha-anashim ("dos hombres") se refiere a los testigos que se pueden deducir por gezerah shavah. Tomado al pie de la letra, los baraitot afirman que por la lógica interna del versículo se puede demostrar que el shenei ha-anashim se refiere a los testigos y que esa lógica puede ser apoyada por una gezerah shavah. El Tal-barro, sin embargo, interpone una objeción en cada baraita indicando que no podría cuestionar la supuesta "lógica interna" del verso y podría "probar" que shenei ha-anashim no se refiere a testigos. De ahí la necesidad para que la gezerah shavah sirva como una fuente alternativa desde la cual derivar la prohibición. Citar uno de los baraitot con su amplificación talmúdica será suficiente para demostrar la naturaleza de todo el pasaje. Comentando sobre el estado-mención de la Mishná que el juramento de los testigos se aplica sólo a los hombres y no a las mujeres, ⁹⁶ el Talmud pregunta: ¿Cuál es la fuente de la opinión? Como han enseñado nuestros rabinos: frase ve-amedu shenei ha-anashim ["Y los dos hombres estarán de pie"] [con el que comienza el versículo 17] se refiere a los testigos. ¿Estás seguro de que se refiere a testigos? ¿Quizás se refiere a los litigantes! ¡No! Desde el verso [más tarde] contiene la frase asher lahem ha-riv ["las partes en la disputa"], aquí se menciona específicamente a los litigantes. ¿La frase inicial del verso, ve-amedu shenei ha-anashim ["y los dos hombres estarán de pie"] se refiere? Se refiere a los testigos. Si prefieres [es decir, si lo anterior no te satisface, entonces ten en cuenta que] la Torá en este verso [17] emplea el término shenei así como en el verso ¹⁵. Así como el versículo 15 se refiere a los testigos, también el versículo 17 se refiere a testigos. Entonces, ¿cuál es el propósito de [la alternativa] "Sifer, etc. "? Se podría argumentar que, dado que el versículo no se lee va-asher lahem ha-riv ["Y las partes en la disputa"], todo el versículo se refiere a los litigantes.⁹⁷ La gezerah shavah, por lo tanto, viene a indicar que shenei ha-anashim ["los dos hombres"] se refiere a testigos.⁷⁵³

Página 19

Respuesta 1980-1990 Hoshen Mishpat: Jurisprudencia En cualquier caso, el Bavli afirma que las mujeres no pueden actuar como testigos, y que la prohibición es de-oraita ("bíblica"). Puede basarse únicamente en la lógica del verso, sobre la lógica del verso respaldada por una gezerah shavah, o solo en la gezerah shavah. Maimónides codifica la ley de la siguiente manera: ⁹⁸ Las mujeres están descalificadas como testigos de la Torá, como dice: "Por el testimonio de shenei edim - [dos testigos] "[Deuteronomio 17: 6], masculino y no femenino. Según él, también, la prohibición es inequívoca y claramente definida oraita ("bíblica"). ⁹⁹ Para algunos, no se necesitan más comentarios o análisis. La prohibición es clara, y su estatus bíblico es universalmente reconocido. De ahí que para ellos cualquier intento de explicar por qué los sabios consideraron adecuado interpretar la Torá excluir a las mujeres de testificar sería pura conjetura, sujeto a error humano y, por tanto, legalmente irrelevante. Según los que deducen la prohibición de la gezerah shavah, ninguna búsqueda de la razón es apropiada, ya que cada gezerah shava es en última instancia sináutica (divinamente ordenada). Otros se sienten obligados a profundizar más en el tema. Las fuentes citadas arriba no hay excepciones a la prohibición. De hecho, si la prohibición fueron clasificados como un gezerat ha-katuv (un bíblico intrínsecamente

inexplicable mandato judicial), uno no esperaría encontrar ninguna excepción en absoluto, a menos que ellas excepciones mismas fueron detalladas en las Escrituras. Sin embargo, es bien conocido que existen excepciones a la prohibición. Ciertos tipos de testimonio son incluso referido como *edut she-ha-isha ke-sherah lah* ("testimonio de que una mujer puede dar legalmente"). IOO Las excepciones a una prohibición general piden alguna explicación del motivo subyacente de la prohibición. Dado que no es el propósito de este trabajo es ser un análisis definitivo de las excepciones a la prohibición, nos referiremos a las excepciones solo cuando sea necesario para respaldar la plausibilidad de la explicación propuesta de las razones subyacentes de la prohibición. La descalificación de una clase como testigos sólo se explica si uno podría afirmar que la clase posee alguna característica que la convierte en no fidedigno. Los imbeciles no pueden servir como testigos porque el nivel de su competencia mental los hace poco fiables. Los familiares de un acusado pueden no servir como testigos porque su cercanía al imputado les hace sospechar que mienten a su favor. Pecadores, la naturaleza de cuyo pecado indica una inclinación por la ganancia ilícita, están descalificados porque son sospechosos de aceptar sobornos por testificar falsamente. Sin embargo, la descalificación de toda la clase de parientes, por ejemplo, no excluye la posibilidad que podría haber algunos parientes cuyo sentido de la justicia y el derecho impulsarlos a decir la verdad, incluso si esa verdad fuera perjudicial para el caso.⁷⁵⁴

Página 20

Roth Ordenación de mujeres de su pariente. Afirma, más bien, que, como clase, hay suficientes sospechas para justificar la descalificación de toda la clase que una clase. Un individuo imbecil podría dar una explicación precisa y veraz de lo que vio, pero hay suficiente sospecha de que, como clase, la percepción de los imbeciles de la mundo hace improbable una descripción veraz y precisa de un evento. Sim-Análogamente, si se pudiera demostrar una imagen estereotipada de la mujer en general, suficiente para justificar la exclusión de toda la clase como no confiable para testificar en un juicio, no afirmaría que toda mujer siempre se ajusta a cada uno de los elementos del estereotipo. Sin embargo, el hecho de que algunas mujeres varían del estereotipo no refutaría que los sabios pudieran haber considerado el estereotipo suficientemente extendido como para justificar la descalificación de toda la clase debido a la sospecha de falta de fiabilidad. Es bien sabido que hay muchas declaraciones muy elogiosas en la literatura rabínica sobre las mujeres como clase. Su influencia familiar estabilizadora y su devoción a Dios y *mitzvot*,¹⁰² y su sensibilidad¹⁰³ son todos reflejados en la literatura. Pero, por muy elogiosas que sean estas declaraciones puede ser, no niegan la percepción rabínica de la naturaleza de la mujer en general. Tanto las características positivas como las negativas coexisten en la percepción rabínica de la naturaleza de la clase de mujeres. Así, los rabinos encontraron apoyo para su opinión de que el papel del ideal La mujer no está en el mundo de la corte, ni del comercio, ni de los académicos, pero es básicamente restringido al hogar, en el verso, "Todo glorioso es el rey hijo dentro del palacio" (Salmos 45:14)¹⁰⁴ Eso no significa que los rabinos no conocían mujeres que estuvieran familiarizadas con "el mundo". Eso sólo significa que, en términos generales, no lo fueron. No se puede negar que los rabinos percibieron que había importantes diferencias características entre las mujeres, como clase, y los hombres como una clase. "Las mujeres", dijeron los rabinos, "*da 'atan kalah aleihen*" ("no son fiables", voluble).¹⁰⁵ Las mujeres son conversadoras, y la locuacidad lleva a embellecer el lirio. "Se dieron al mundo diez medidas de conversación. Las mujeres se apropiaron de nueve de esas medidas, y se dejó una para el resto del mundo".¹⁰⁶ El siguiente pasaje deja pocas dudas de que los rabinos eran de la opinión de que las mujeres

poseen suficientes rasgos caracterológicos que despotrican sobre su exclusión de testificar. Los sabios dicen que cuatro rasgos se aplican a las mujeres: son codiciosas, espías, perezosos y celosos ... Rabí Yehoshua bar Nahman añade: que jumbroso y locuaz. El rabino Levi agrega: ladrones y artilugios. 107 La clase de mujeres, como todas las demás clases descalificadas, fue descalificada por lo que se suponía que era la naturaleza general de las mujeres, que les hizo no conversar con el mundo de la sala de audiencias, y poco fiables capaces como testigos. 755

Página 21

Respuesta 1980-1990 Hoshen Mishpat: Jurisprudencia Los menores también están descalificados como clase, sin embargo, las mishnahs enumeran una variedad de áreas en las que su testimonio 109 se considera confiable. ¿Por qué son estos? ¿Se aceptan excepciones a su descalificación general? Obviamente, porque provienen de escenarios que causan una impresión duradera en los jóvenes, y sus informes de los cuales se puede suponer que son generalmente confiables. No si uno podría mostrar uno o dos casos en los que se podría decir lo mismo sobre el testimonio de las mujeres, reforzaría el argumento de que su descalificación fue por causa y no por *gezerat ha-katuv*. Dada la realidad de que ser mujer soltera se consideraba un estado lamentable, y dar la empatía que las mujeres tienen por los demás en ese lamentable estado, y dado particularmente el hecho de que incluso los más incorregible y bella de gible no mentiría si pensara que quedaría atrapada en la mentira, la abrogación rabínica de la prohibición de que las mujeres testifiquen - permitir que una mujer testifique sobre la muerte del marido de otra mujer y, sobre la base de ese testimonio, permitir que la viuda se vuelva a casar, tiene perfecto sentido. 11 Las características que generalmente descalifican a la clase de mujeres no son sobresalientes en este tipo de casos. Dado eso, los sabios renunció a la prohibición. 112 Más interesante aún, y una prueba más de *latisis*, es la excepción a la regla. Cinco categorías de mujeres 113 son tan susceptibles de sentir celos de otra mujer que incluso su empatía femenina por la difícil situación de una mujer soltera, e incluso la posibilidad de ser sorprendido en una mentira, no puede superar su naturaleza "celosa", y no se les permite testificar sobre la muerte de su esposo. Bastará con un ejemplo más. Como ocurre con los menores, hay áreas que caen dentro del "mundo" de las mujeres, al menos en parte debido al "entrometido" naturaleza de las mujeres en general, como darse cuenta de la ropa, las joyas, etc. Los menores, las mujeres también son aceptables como testigos en tales áreas, porque se puede confiar en ellos en tales asuntos. 114 Es cierto que no existe una fuente primaria que atribuya directamente a su naturaleza la descalificación de la clase de mujeres para testificar. Pero, dado el hecho de que todas las demás clases descalificadas pueden entenderse racionalmente se puso de pie, y dado que si la descalificación de las mujeres fuera un *gezerat ha-katuv* (un mandato bíblico intrínsecamente inexplicable) sería difícil de justificar cualquier excepción, y dado que las excepciones no existen, y dado que las fuentes revelan un estereotipo general de mujeres que justificarían su exclusión como clase, y dado el hecho de que las excepciones a la prohibición son fácilmente comprensibles si la el estereotipo general es la causa de la descalificación de clase, la cuestionable naturaleza de la explicación que hemos ofrecido para la exclusión de las mujeres desde enanos testigos hasta proporciones infinitesimales. Por lo tanto, es plausible afirmar que hubo motivaciones subyacentes que llevaron u obligaron a los sabios a interpretar como ellos pasajes bíblicos sobre la base de los cuales descalificaron a las mujeres 756

Página 22

Roth Ordenación de mujeres justificante. De hecho, el pasaje de Shevuot 115 en el que la descalificación de mujeres como testigos está relacionado con un texto bíblico, en sí mismo refleja al menos dos otros posibles entendimientos del versículo bíblico que podrían argumentar contra la tesis de que se pretendía excluir a las mujeres. La primera es que la frase shenei ha-anashim ("las dos personas") puede entenderse como refiriéndose a los litigantes y no a los testigos. Y el segundo es que incluso si se refiere a testigos, puede ser genérico y se expresó en el masculino no para excluir a las mujeres, sino simplemente como un reflejo de la realidad de la época. De hecho, todas las actividades de la abrumadora mayoría de las mujeres se limitaban al hogar, y las mujeres rara vez participaban en cualquier tipo de procedimiento judicial. Sin embargo, nadie debería entender que cualquiera de los anteriores implica que la prohibición de las mujeres que sirven como testigos no es de-oraita ("bíblico"). Por tradición canónica de interpretación, tiene estatus bíblico. Llegados a este punto, no podemos evitar emitir algún juicio sobre la aplicabilidad del retrato rabínico de la mujer a la mujer en las sociedades modernas, incluso suponiendo que se aplicara a las mujeres de su propio tiempo. ¿Es el argumento halájicamente válido de shinnui ha-ittim ("tiempo ha cambiado") aplicable a la supuesta "naturaleza" y condición jurídica de mujeres o no? Una variedad de respuestas a la pregunta y a las implicaciones de las posibles respuestas, son concebibles. Indicaremos las posibilidades.

1. La naturaleza de la mujer no ha cambiado y la descripción rabínica todavía es precisa. Si ese es el caso, la conclusión es evidente. Los mismos rasgos caracterológicos que subyacen a la prohibición original siguen siendo aplicables, y la prohibición se reafirma en su totalidad.
2. La mujer moderna no parece ser como la describen los sabios, pero como los sabios han descrito a las mujeres, son los modernos quienes malinterpretan y perciben su naturaleza y son ellos los que se equivocan. Tal respuesta niega la idoneidad de una afirmación de shinnui ha-ittim ("los tiempos han cambiado"). De ser así, la prohibición se reafirmará en su totalidad.
3. Las mujeres modernas, de hecho, no son como la imagen retratada por los sabios y, si ese estereotipo fuera la única justificación de la prohibición, una afirmación de que "los tiempos han cambiado" estaría en orden. Pero el error es la afirmación de que el estereotipo es la única justificación de la prohibición. Existen otras razones suficientes para descalificar a las mujeres de testificar. Una de esas razones podría ser la afirmación de un precedente de larga data. Otro, la afirmación de que una afirmación de "los tiempos han cambiado" sería rechazada por grandes segmentos de la comunidad judía mundial, lo que resulta en un potencial cisma dentro del pueblo judío, con posibles ramificaciones nefastas afectando áreas como el derecho de familia. El resultado neto de este tipo de argumento dejaría intacta la prohibición por motivos como el derecho de familia. El resultado neto de este tipo de argumento dejaría la prohibición.

Página 23

Respuesta 1980-1990 Hoshen Mishpat: Jurisprudencia intacta por motivos como halájá kedivrei hem ve-lo mi-ta'amam ("ella ley es como dicen, pero no por su razón").

4. El estado bíblico de la prohibición no nos deja otra opción que la reafirmación de la prohibición en su totalidad, aunque implique postular que la imagen de la mujer que subyace debe ahora ser considerada una ficción jurídica, es decir, aplicable legalmente, independientemente de su factibilidad real.
5. La imagen de la mujer ha cambiado, pero el cambio no es deseable. Eso no es cierto hoy que "toda gloriosa es la hija del rey dentro del palacio", pero ojalá lo fuera. La afirmación de "los tiempos han cambiado" ser válida halájicamente, pero en este caso no debe invocarse porque sólo serviría para promover un proceso que debería

revertirse! Por eso, se deben reafirmar las normas existentes.⁶ La justificación original para prohibir a las mujeres actuar como testigos es la única justificación concebible. Pero esa justificación ya no es válida solo porque la condición de la mujer ha cambiado, sino también porque la concepción de la llamada naturaleza de la mujer ha cambiado. Ese cambio es no solo irrevocable, también es deseable. Por lo tanto, el fracaso en intentar algún remedio halájicamente justificable a una situación insostenible refleja una falta de seriedad sobre la halajá en lugar de un compromiso con ella. Los que afirman esta posición, y yo estoy entre ellos, y que se consideran comprometidos con la halajá, por lo tanto, están obligados a deletrearlo que ellos consideran remedios halájicamente justificables. Deben lidiar particularmente con la objeción de que la prohibición es "bíblica" y con el efecto que esta posición puede tener sobre el problema de mantener la unidad de kelal Israel ("todo el pueblo judío"). No dedicaré tiempo a justificar mi opinión de que la imagen rabínica de las mujeres es la única justificación para la observancia del presente halájico normas relativas al testimonio de mujeres, ni defender mi punto de vista de que la imagen moderna de la mujer no justifica las normas ni prueba que el cambio en la imagen es deseable. El análisis anterior sobre la justificación para prohibir a las mujeres actuar como testigos, creo, valida mi opinión de que es la imagen rabínica de la naturaleza de la mujer que es la única justificación de la prohibición. Considero la opinión que la imagen moderna de la mujer no justifica la prohibición, y que este cambio de la imagen rabínica de la mujer es deseable, para ser autoevidente. Procedo, por tanto, a abordar el problema planteado por el estado de la prohibición. Hay tres posibles enfoques del problema, cada uno con sus fortalezas y debilidades, y serán tratados en orden ascendente de dificultad sistémica. Es decir, el segundo enfoque requiere mayor atrevimiento que el primero, y el tercero requiere mayor atrevimiento halájico que el segundo.⁷⁵⁸

Página 24

Ordenación de mujeres¹. Dejar la prohibición teóricamente intacta, continuando afirmando que las mujeres no pueden servir como testigos. Sin embargo, dado que ya existen excepciones a la prohibición, los sabios de hoy no harán nada pero agregue dos categorías adicionales de testimonio a la lista de excepciones, es decir, presenciar una ketubah (contrato de matrimonio) o un get (el documento para un divorcio). Estas son las principales áreas en las que testificar de acuerdo a la ley judía sigue siendo muy relevante. La justificación de estas dos excepciones adicionales serían las mismas que las dadas para las anteriores excepciones, a saber, que las mujeres ahora pueden ser consideradas confiables en tales asuntos porque son "milleta de-atya le-igaloyei" (es decir, "asuntos que son más probable que se haga conocido", ya que las oficinas gubernamentales registran todos los matrimonios y divorcios). La ventaja obvia de tal enfoque sería que la norma básica permanece intacta. Las mujeres seguirían siendo prohibido de-oraita ("bíblicamente") para servir como testigos, por ejemplo, en casos tal. No sería necesario ningún cambio en los principios jurídicos de larga data. Eso, sin embargo, también es una desventaja. Deja intacta la premisa de que las mujeres, por su naturaleza, generalmente no son confiables como clase. Sumando dos más excepciones no niega la premisa, y es el fracaso de esa premisa para reflejar las realidades presentes que motivaron la búsqueda de un remedio en primer lugar. Idear un remedio que deje intacta la premisa es una extraña resolución al problema. Pero, además, este enfoque no puede ser aplicado a presenciar un compromiso. Los testigos pueden ser de dos tipos diferentes. Si dos personas realizan una transacción en presencia de testigos, la

función de los testigos es servir de verificación de que se tramitó el trato. Sirven como protección legal para ambas partes. Pero si dos personas hacen un trato sin testigos presentes, y ambos admiten ante el tribunal que el trato se ha realizado, la ausencia de testigos no impedirá que el tribunal obligue al cumplimiento de lo negociado. En este sentido, los testigos no son más que verificadores de una validez y acto vinculante. En el segundo tipo de testimonio, los testigos no son simplemente verificadores de un acto que es válido de todos modos, pero también son los validadores de la actuación en sí mismo. Es decir, el acto no puede ser considerado legalmente válido, ni siquiera por la admisión de las partes, sin testigos. En tal caso, el reclamo de milta de- atya le-igaloyei es inaplicable, ya que ningún acto podría ser independiente-verificado como acto jurídico cuando la legalidad del acto en sí era contingente ante la presencia de testigos. Por tanto, si el testigo fuera un testigo inválido, todo el acto es inválido, incluso si las partes lo admiten. Un acto inválido no se puede verificar de forma independiente. Ser testigo de un compromiso es del segundo tipo. Basado en Guemará, ll6 ambos Rambam y Shulhan Arukh codifican la ley: 117 El compromiso de alguien que se casa sin testigos, o incluso con un testigo, es inválido, incluso si ambos admiten que tuvo lugar. 759

Página 25

Respuesta 1980-1990 Hoshen Mishpat: Jurisprudencia Por tanto, el intento de ampliar la lista de excepciones a la descalificación de la identificación de mujeres como testigos no funcionaría para una de las pocas áreas en cuyo testimonio sigue siendo muy relevante. 1182. El segundo enfoque es muy diferente y utiliza una declaración de Maimónides como base. Maimónides escribió: 119 Si el Tribunal Superior ofreciera una exégesis de un verso sobre la base de uno de los principios exegéticos aceptables 120 que parecían apropiados para ellos, y una corte posterior 121 vio alguna razón para revocar esa exégesis, el tribunal posterior puede hacerlo y puede explicar lo que crea conveniente. Sobre la base de este pasaje del Rambam se puede postular que el talmud-Los sabios interpretaron Deuteronomio 19:17 para excluir a las mujeres de testificar invocando un principio exegético reconocido como mejor les pareciera. Desde lo que "consideraban adecuado" se basaba en la precisión general de una imagen de mujeres que abrazaron, y dado que esa imagen ya no se considera para ser exacto en general, el "tribunal" de hoy ve "algunas razones válidas" para revocar esa exégesis. Esa razón válida es shinnui ha-ittim ("el cambiar ese tiempo" ha traído a nuestra concepción del carácter de mujeres). Por tanto, la "corte" de hoy puede interpretar ese versículo en unner que no prohíbe a las mujeres actuar como testigos. Este enfoque es atractivo y tiene distintas ventajas: (1) Invoca el derecho rabínico a sustituir la norma de-oraita ("bíblicamente arraigada") que descalificaba a las mujeres de actuar como testigos de otro "bíblicamente arraigada" que les permite actuar de esa manera. El estatus de cada norma, en su tiempo, es de-oraita ("bíblico"). (2) Elimina los problemas derivados de los diferentes tipos de testigos. (3) El motivo para anular el anterior La interpretación es el reconocimiento de la total inaplicabilidad de los sabios vista de las mujeres a las mujeres de nuestro tiempo y lugar. El segundo enfoque, sin embargo, también tiene sus desventajas: (1) Se basa en una declaración del Rambam que no parece tener una amplia aceptación entre posekim. En otras palabras, es un da'at yahid ("una opinión"). (2) El derecho implícito en el Rambam nunca ha sido considerado invocado conscientemente por cualquiera. (3) Invocar lo funcionaría bien solo según el significado superficial del Bavli 122 o según la opinión del propio Rambam. 123 Según el primero, interpretaríamos la frase shenei ha-anashim ("las dos personas") como refiriéndose a los litigantes, y no a los testigos. Con respecto a la opinión de Rambam, entendería

edim ("testigos") como un término genérico, en lugar de como refiriéndose exclusivamente a los hombres. Pero, muchos podrían argumentar que de acuerdo con el Sifrei o de acuerdo con la explicación de Bavli del baraitot, 124 incluso la posición del Rambam es inaplicable. Dado que una gezerah shavah es fundamental-En el Sinaí, la prohibición de que las mujeres actúen como testigos no es basado en una exégesis rabínica, pero en la exégesis divina que los sabios⁷⁶⁰

Página 26

Roth Ordenación de mujeres simplemente transmitido, pero no se originó. (4) Algunos argumentarían que si un "tribunal" de hoy invocó tal derecho, abriría una compuerta resultado-en el uso imprudente de este poder en último detrimento de la halajá.³ El tercer enfoque tiene similitudes con el segundo, aunque es diferente en algunos aspectos significativos. Este enfoque basaría su afirmación en el principio de que yesh ko ' ah bi-dei hakhamim la' akor davar min ha-torah be-kumva-aseh 125 ("los sabios pueden derogar a sabiendo una norma que es de-oraita[bíblico]). Aunque el precedente general permite la abrogación rabínica de normas sólo pasivamente, es decir, be-shev ve-al ta 'aseh ("absteniéndose de hacerlo que se ordena"), existe un acuerdo generalizado entre los posekim de que la abrogación "activa", es decir, permitir un acto contrario a la Torá, es permisible cuando lo consideren justificado por las autoridades correspondientes. Uno de tales pasajes será suficiente. El registro de Tosafot: 126 "Aunque generalmente los sabios no tienen el derecho a derogar un asunto de la Torá activamente [es decir, al permitir que la realización de un acto prohibido,] pero be-makon she-yesh panim ve-ta 'am ba-davar ['cuando hay una buena causa y una razón suficiente para ello'], todos están de acuerdo en que tienen ese derecho ". Curiosamente, la prueba final del Tosafot desconectado con el tema en discusión. El derecho de una mujer atestiguar sobre la muerte de su marido ¹²⁷ es universalmente reconocido. Que el derecho es en sí mismo una abrogación activa de una norma bíblica que descalifica a las mujeres de todo testimonio. Los proponentes de este enfoque afirmarían que el cambio de estatus de la mujer en nuestra sociedad en general y el cambio radical en nuestra concepción de la naturaleza de la mujer es "buena causa y suficiente" razón científica" para justificar la derogación de la norma. Ellos refuerzan su posición haciendo hincapié en su convicción de que la adherencia a una norma, el único motivo por el cual ya no es aplicable, no fortalece la halajá, pero se burla de ello. El enfoque tiene todas las ventajas del segundo enfoque, sin algunas de las desventajas de ese enfoque. Se basa en un principio que es respaldada por la Guemará y reafirmada por muchos posekim. No es un da 'enyahid ("la opinión de un hombre"). No solo ha recibido afirmaciones teóricas, en realidad se ha invocado. Además, el derecho a derogar la norma en lugar de intentar reinterpretar el verso que fue la base de la norma, se aplica incluso a las normas que se conciben como halajá leMoshe mi-Sinai ("revelado a Moisés en el Sinaí"). Este tercer enfoque no está exento de desventajas. Obviamente, si se le aplica el problema del síndrome de la compuerta. Además, algunos pueden afirmar que los estudiantes de hoy de la halajá ya no poseen el derecho de abrogación de una norma bíblica, incluso si los sabios del pasado lo hicieron. Esta afirmación es respaldada por el hecho de que este derecho de "abrogación" no ha sido invocado por mucho tiempo. Finalmente, algunos pueden afirmar que el cambio que ha tenido⁷⁶¹

Página 27

Respuesta 1980-1990 Hoshen Mishpat: Jurisprudencial lugar en la condición de la mujer en general y en nuestra concepción de su "naturaleza" no es "buena causa y razón suficiente" para invocar el derecho sistémico, incluso si todavía existe. En el análisis final, ninguno de los tres enfoques posibles es simple,

ytodos implican una gran preocupación por el impacto que cualquiera de ellos pueda tener sobre Klal Yisrael, el ideal de la unidad del pueblo de Israel, para indudablemente cualquier acción provocaría una vigorosa oposición en ciertos círculos.

SECCION TRES

El número de fuentes que se refieren directamente a la cuestión de la ordenación de mujeres es pequeña. Evidentemente, en la medida en que la ausencia de instancias de ordenación de mujeres constituye un precedente legal, el peso de ese precedente seguramente no favorece su ordenación. Existe, como es bien sabido, una fuente que parece negar explícitamente a las mujeres el derecho de ordenación, o de cualquier otro tipo de nombramiento. Maimónides, parafraseando a los Sifrei Devarim, 128 escribió: 129 Ninguna mujer puede reinar como soberana ... Y, de manera similar, nadie más que un hombre puede ser designado para cualquier mesumot [cargo público] entre los judíos. Por tanto, parece que, según el Rambam, la ordenación de las mujeres estarían bíblicamente prohibidas. Sin embargo, cabe señalar que la última mitad de la declaración de Maimónides parece ser su propia extrapolación de la Sifrei, que restringe su prohibición al nombramiento de una mujer como reina. El argumento de Maimónides no es confirmado por otros posekim, y no está registrado en los otros códigos. Además, en la medida en que Maimónides que podrían haber sido motivado para ampliar el de Sifre pro-Por su propia visión de las competencias mentales de las mujeres, la afirmación de shinnui ha-ittim ("los tiempos han cambiado") no sólo está justificada, es absolutamente necesario. El Rambam afirma 130 que las mujeres no deben enseñarse Torá porque convertirían las palabras de la Torá en divrei havi ("trivialidades") y debido a aniyut da 'atan ("su inteligencia inferior"). Incluso si esto fuera cierto para las mujeres de la época del Rambam, una persona informada podría seguir afirmando seriamente su verdad hoy. Esclara y abrumadoramente contradicha tanto por la experiencia como por toda evidencia científica. Incluso si pudiera o pudiera haber desacuerdo entre nosotros sobre los rasgos caracterológicos de las mujeres que podrían descalificarlos del testimonio, es difícil concebir que alguien afirmara que las mujeres son intelectualmente inferiores a los hombres. Dado que el Ram-La expansión de Bam del Sifrei no tiene una fuente conocida en la actualidad en rabínicos literatura, lo más probable es que fuera su propia percepción de las capacidades de las mujeres que motivaron sus palabras. Por tanto, las mujeres no

Página 28

Roth Ordenación de mujeres y no debe ser descalificado de la ordenación ni siquiera por razones de seguridad. de-oraita - que "posiblemente podría ser una violación de una norma bíblica". La prohibición bíblica está restringida al ejercicio del poder soberano por mujeres. Ese tema, aunque en sí mismo es digno de análisis halájico, es tan teórico. En la actualidad, es retórico que no sea necesario abordarlo en la investigación. Hay otra fuente que podría entenderse que proscribió la ordenación de mujeres. El Midrash comenta las palabras de Manoa: 131 "Y Manoa dijo [al ángel]" 'Ahora que vengan tus palabras'. Manoa le dijo: "Hasta ahora he tenido noticias de una mujer, y las mujeres son benot hora 'ah [' calificado para tomar decisiones '], ve-ein lismokh al divrei hen [y no se debe confiar en sus palabras]'. Pero deja que tus palabras vengan" Quiero escuchar de tu boca. "Si la declaración de Manoa

sobre las mujeres se saca de contexto, y las palabras (particularmente la palabra hora 'ah) se entienden en su habitual sentido, su declaración debe traducirse: "Las mujeres no son competentes para tomar decisiones, y sus palabras [por lo tanto] no se debe confiar ". Sin embargo, en contexto, esa comprensión del pasaje es imposible. ¿Qué tipo de decisión había tomado la mujer? Ella no había hecho nada más que informar a su esposo lo que el ángel le había dicho en su ausencia. Pero, teniendo en cuenta que Manoa había solicitado la aparición del ángel con las palabras "que venga de nuevo a nosotros ve-yorenu [e instruirnos] cómo el niño que va a nacer debe ser tratado ", el significado de la declaración de Manoa en el Midrash se vuelve claro. Ni el ángel ni la mujer fueron a tomar decisiones de cualquier tipo. Ambos estaban transmitiendo instrucciones. Por lo tanto, Manoa afirmó: "Las mujeres einan benot hora 'ah [no sé cómo tomar instrucciones], y no se puede confiar en sus palabras ". Dado que las mujeres no sé cómo tomar instrucciones, se le pidió al ángel que volviera y dígame a Manoa directamente cómo se debe tratar al niño. El registro bíblico de la respuesta del ángel pone a Manoa en su lugar. El ángel repite dos veces: "Haz lo que le dije a la mujer". Él nunca repite el manera en que se va a criar al niño. Repite solo las precauciones la esposa debe tomar durante su embarazo. Más allá de estas dos fuentes, no parece haber otras que, sin importar cuán libremente se aplicaría cualquiera de los principios hermenéuticos rabínicos, posiblemente podría interpretarse en el sentido de afirmar explícitamente que las mujeres pueden no ser ordenado. De las funciones que un rabino moderno desempeña como rabino, sólo dos pueden ser halájicamente abierto a cualquier pregunta, y sólo a una seriamente. Uno implica el derecho de las mujeres a enseñar Torá, y el otro, el derecho a servir como juez. Nos ocuparemos principalmente de este último, en el curso de que también se abordará el primero. 763

Página 29

Respuesta 1980-1990 Hoshen Mishpat: Jurisprudencia La pregunta se basa en una mishná que dice: "Quien esté en forma para juzgar también es apto para testificar, aunque algunos son aptos para testificar aunque no son aptos para juzgar ". 1 3 2 Si la primera cláusula de la mishná significa: "Solo aquellos que son aptos para ser testigos podrían ser aptos para juzgar", las mujeres están obviamente excluidas, ya que no están en condiciones de ser testigos, y, por lo tanto, nunca podría ser apto para juzgar. 1 3 3 De hecho, ese entendimiento El significado de la cláusula es el significado prima facie que los rishonim atribuyen a eso. Pero fueron desafiados por el hecho de que la Biblia registra que Debo-rah, que era una profetisa, "juzgó a Israel en ese momento ... y ella Los israelitas acudirían a ella para pedirle decisiones " (Jueces 4: 4-5). El Tosafot ofrecer tres soluciones al problema. Estas resoluciones son relevantes para nuestro tema. Primero, sugieren que Deborah en realidad no juzgó, sino que solo sirvió como maestro de la ley a otros para que pudieran juzgar. 13 4 Esta respuesta afirma la prohibición de que una mujer actúe como juez. En el proceso, Sin embargo, plantea como virtualmente incontestable el hecho de que una mujer puede enseñar la ley, aunque no pueda juzgar. Por lo tanto, la pregunta menor que tenía que ser abordado se resuelve. En segundo lugar, sugieren que la cláusula de la mishná puede no significarlo que hemos dicho que significa. Más bien, la mishná puede estar postulando la contingencia de juzgar y testificar solo para aquellos para quienes testifican-ing es una posibilidad real. Para aquellos para quienes no es una posibilidad real no existe la contingencia. Por lo tanto, la cláusula de la mishná debe entenderse: "Aquellos y sólo aquellos hombres que son aptos para ser testigos podrían alguna vez ser aptos para juzgar. "Las mujeres, sin embargo, pueden juzgar aunque nunca estén en forma para ser testigos. De acuerdo con esta respuesta, entonces, no hay prohibición entodo sobre el derecho de las mujeres a

desempeñarse como jueces. Finalmente, sugieren que la gente pudo haberla aceptado como juez, a pesar de que técnicamente estaba descalificada. 135 Como se desprende de la confusión no, 136 los litigantes tienen derecho a aceptar como juez incluso a alguien que de otra manera descalificado. Por tanto, Débora tenía derecho a juzgar porque los israelitas la aceptó como tal. En el análisis final, entonces, no hay objeción legal a la técnica concesión del título de "rabino" a una mujer. La única función rabínica que podría ser cuestionable es el de juzgar. En cuanto a juzgar hay puerto por la idea de que las mujeres no están descalificadas. Incluso si eso es rechazado, un rabino sirviendo a una comunidad sería aceptable como juez en el motivo que la han aceptado, ya que los rabinos de hoy son seleccionados por el comunidades a las que sirven. Cabe señalar que el área de juzgar está relacionada con el área detestificar. Así, la resolución de la cuestión de testificar, que fue la tema de la sección anterior de este artículo, adquiere importancia frente a este problema también. Si alguno de los enfoques potencialmente viables discutidos

Página 30

Roth Ordenación de mujeres se adoptaron, la cuestión del derecho de la mujer a juzgar sería convertirse en un problema.

SECCION CUATRO

La exención de las mujeres de los mandamientos positivos de duración determinada ha sido diversamente racionalizado. Algunos han afirmado que la exención se pretendía enfatizar la centralidad del papel de la mujer en relación con el marido, el hogar y la familia. Esa función es tan central que la observancia de las mitzvot que pudieran entrar en conflicto con ella se suspende debido a eso. Otros sostienen que las mujeres han sido eximidas de tales mitzvot porque tienen una sensibilidad religiosa innata que hace que su observancia sea innecesario. Si alguna de estas racionalizaciones es correcta es de pequeño momento para nuestra presente investigación. Baste decir que cualquiera que sea el motivo de la exención tradicional de las mujeres, la exención en sí tenía el peso de un precedente de larga data que lo respaldaba. Para resolver las dificultades halájicas que estas exenciones presentan en relación con la cuestión de la ordenación rabínica de mujeres, postulé al final de la Sección Uno, la existencia de cuatro categorías en las que las mujeres podrían clasificarse¹³⁷ Insto a la Facultad a que conste en acta que acepta las cuatro categorías como opciones defendibles y viables para que las mujeres las adopten. Me opongo a dos alternativas que a menudo se proponen. El primero alternativa recomienda la adopción de una takkanah que obligue a todas las mujeres para observar todas las mitzvot de las que están exentos. La segunda alternativa recomienda un pronunciamiento afirmando que las mujeres deben abstenerse de la observancia de aquellas mitzvot de las que están exentos, incluso si puede tener el derecho legal de observarlos. Me opongo a la emisión de un takkanah debido a la imposición de la obligación legal por takkanah haría hacer pecaminoso el incumplimiento de los dictados de esa takkanah. Eso podría resultar en la creación de una gran clase de pecadores donde ahora no existe ninguno. Itemer la idea de que la Facultad del Seminario, o cualquier otro segmento del Movimiento Conservador, debe buscar imponer un conjunto de obligaciones ya no reconocido por la tradición a ninguna mujer que esté

satisfecha con el status quo. Por otro lado, hay un número cada vez mayor de mujeres judías que ven sus roles de manera diferente, si no durante toda su vida, al menos por segmentos importantes de sus vidas. Si tales mujeres ven el tradicional exención basada en la afirmación de la centralidad familiar de la madre, ellos pueden anhelar mucho ser participantes más activos en la vida religiosa judía durante los años que no son activamente "maternas". De hecho, muchos pueden encontrar posible permanecer igualmente activo religiosamente incluso durante el período picos de "maternidad". Si las mujeres son capaces de ocupar a tiempo completo y responder trabajos posibles sin una invasión grave de sus responsabilidades familiares, 765

Página 31

Respuesta 1980-1990 Hoshen Mishpat: Jurisprudenciano hay razón para creer que la "responsabilidad" de la observancia de los mandamientos de duración determinada se convertirían en la "gota que colmó el vaso lomo de camello". Si esas mujeres ven la exención tradicional basada en sensibilidad religiosa femenina innata, pueden optar por acatar la tradición patrón tradicional. Pero muchas mujeres no se perciben a sí mismas como más sensible religiosamente que sus homólogos masculinos. En el análisis final, es su propia percepción de su necesidad de mitzvot, que es la más importante. Las mujeres que deseen cumplir las mitzvot deben recibir todo el estímulo posible: para hacerlo, ya que existe suficiente precedente legal para permitirles hacerlo. En la actualidad, lamentablemente, estas mujeres están sometidas a las más virulentas prestado tipo de difamación por parte de dos grupos muy diferentes. Los hombres observadores tienen miró con recelo a las mujeres que han adoptado la observancia de las mitzvot de la que están exentos, que dan la impresión de que su comportamiento debe estar prohibido. La misma gente a la que estas mujeres se dirigen para asegurarse de que su comportamiento cae dentro de los parámetros legales, ya que es una gran preocupación de muchos de ellos, dan la impresión opuesta simplemente errar su comportamiento, incluso si no intentan activamente desalentarlo. Estas mujeres también son a menudo castigadas por mujeres que aceptan su trato exención provisional de las mitzvot. Se les dice que lo están intentando ser como los hombres o que están permitiendo que los hombres dicten lo que las mujeres debiera ser. Según mi conocimiento y observación, estas mujeres son motivados, en general, por motivos puramente religiosos. Eso no implica que no fueron afectados en absoluto por el espíritu que anima los diversos movimientos de mujeres o feministas. Se debe permitir que las mujeres aumenten sus patrones de observancia religiosa. Vence sin obstáculos de hombres u otras mujeres. De hecho, dado que su La observancia de las mitzvot está permitida, no hay razón por la que deban No se animen en su búsqueda, si ese es el camino que han elegido. Sin duda, debe quedar absolutamente claro para todas las mujeres que adoptan la observancia de las mitzvot que a menudo implica más que la observancia avance solo. Eso es particularmente cierto cuando se necesita un minian o donde está involucrada la cuestión de la agencia. Deben entender que solo los individuos obligados constituyen un quórum y solo uno que está obligado puede servir como agente para otros. Solo porque una mujer acude a los servicios, o se pone talit y tefilín, o recibe una aliá no significa que tenga el derecho a ser contado para un minian o actuar como agente en nombre de alguien que está obligado a realizar una mitzvá. Las mujeres pueden contarse en un minyan o servir como shatz solo cuando han aceptado sobre sí mismos la obligación voluntaria de orar según sea necesario por la ley, y en los tiempos requeridos por la ley, y solo cuando reconozcan y afirmar que el incumplimiento de la obligación es pecado. Entonces ellos pueden ser contados en el quórum y

servir como agentes para los demás. Este es el puesto que recomendaría a la Facultad para su adopción.766

Página 32

Roth Ordenación de mujeres Anticipo que se plantearán objeciones de diversa índole contra esta recomendación, y me gustaría responder de antemano a esas objeciones que preveo. ¿Cómo puedo exigir que las mujeres acepten una obligación voluntaria y reconozcan la consecuencia del incumplimiento como pecado cuando los hombres rara vez mencionan la nación "y el pecado"? ¿Cómo puedo contar a los hombres en un minyan si se presentan esporádicamente en los servicios, sin rezar nunca de otra manera, y seguramente sin ver su falta regular de orar como pecado de ninguna manera, sin embargo negarme a contar para un minyan a cualquier mujer que venga todos los días en para decir kadish, o incluso sin decir kadish, pero se niega a reconocer? Reconoce la naturaleza pecaminosa de su incumplimiento si alguna vez deja de orar? Respondo que soy plenamente consciente de estas realidades, pero mi preocupación es por el estado halájico de los comportamientos, no por los conceptos erróneos comunes del estado halájico de esos comportamientos. Si no hemos logrado educar a nuestros constituyentes que, desde nuestra perspectiva, la obediencia a la ley judía es estorbo y no voluntario, eso no niega que sea, de hecho, obligatorio. Al hombre está obligado a orar, reconozca o no esa obligación. Cada vez que reza, cumple con la obligación y puede ser contado hacia el quórum. Cuando no reza en los momentos requeridos, peca si reconoce o no ese fracaso como pecado. El estado halájico de la oración de una mujer es muy diferente. Ella puede ser considerada obligada, y cuenta para el minyan, solo cuando acepta el estado de obligación sobre ella misma. Su obligación es autoimpuesta, y no impuesta por otros. Requiere el reconocimiento del estado obligatorio, y que, a su vez, exige el reconocimiento consciente de las consecuencias de la falta de cumplir con la obligación. Las consecuencias se llaman pecado. Sólo cuando esos elementos están presentes se puede considerar legalmente obligada. Si una mujer reza sin considerarse obligada, ejerce un derecho de ella, pero no cumple con una obligación. Un quórum de oración requiere personas que están obligados, no personas que ejercen un derecho. Siempre que los hombres reza para que estén cumpliendo una obligación; las mujeres, sin embargo, pueden orar como ejercicio de un derecho, en contraposición al cumplimiento de una obligación. Por lo tanto, los hombres siempre cuentan para un minyan, pero las mujeres pueden no. Sospecho que algunos objetarán la distinción entre obligados y mujeres no obligadas por motivos prácticos, incluso si admiten la distinción por motivos halájicos. La objeción puede expresarse en términos teóricos. Términos como hakhamim lo natenu et divreihem le-shi'urin ("los sabios formularon que sus normas fueran aplicables indistintamente"), pero la objeción realmente será bastante práctica. ¿Cómo podría uno contar algunas mujeres y no otros, en la práctica? No encuentro la objeción en absoluto pellizcar. En la gran mayoría de los casos, cuando hay diez hombres presentes, la pregunta será enteramente académico. El problema será real sólo cuando el diez por ciento de los presentes incluyen tanto hombres como mujeres, y se debe determinar767

Página 33

Respuesta 1980-1990 Hoshen Mishpat: Jurisprudencia si hay o no un minyan. Incluso entonces, la distinción entre categorías Las historias de mujeres no serán tan complejas como podría parecer. Si las mujeres son de sus comunidades de origen, es probable que se les conozca como "obligados" o mujeres "no obligadas", de la misma manera que los jóvenes en sus comunidades de origen se conocen como

"bar mitzvah" o "no bar mitzvah". El problema se vuelve problemático solo en el raro caso en que una mujer en una comunidad extraña es necesario completar el quórum. Es aún más impracticable en esas circunstancias preguntarle si se considera a sí misma obligada que preguntar a un joven, en circunstancias similares, si está un bar mitzvah? Yo creo que no. Valdría la pena crear una ceremonia religiosa para celebrar una aceptación por parte de la mujer de las mitzvot como obligatorias. Tal ceremonia tiene múltiples funciones. Marcaría la ocasión como religiosa. Sería importante psicológicamente tanto para la mujer como para su comunidad. Sería una guía práctica para la determinación del estatus de la mujer. En la Sección Dos, expresé mi convicción de que no intentar alguna rectificación de la condición testimonial de la mujer refleja una falta de seriedad acerca de la halajá en lugar de un compromiso con ella.¹³⁸ Obviamente, uno podría intentar resolver el problema y fallar. Es sólo el fracaso en intentar lo que refleja una falta de seriedad, no un fracaso en el éxito. Ambos por su estado universalmente aceptado de-oraita ("bíblico") y debido a sus implicaciones para la unidad del pueblo judío, el asunto de las mujeres y el testimonio es extremadamente difícil. Antes de ofrecer una propuesta específica para su consideración, me gustaría enfatizar tan fuertemente como pueda que la cuestión de la igualdad entre hombres y mujeres juega ninguna parte en mi pensamiento sobre el tema. No encuentro ninguna objeción ética a la discriminación contra toda una clase, cuando la discriminación está justificada y defendible. He dejado muy claro, espero, que me opondría a cualquier argumento a favor de los derechos rituales de las mujeres que se basara en una priori afirman que hombres y mujeres deben ser iguales. Igualdad testimonial entre hombres y mujeres puede ser el resultado de lidiar con la cuestión de mujeres y testificar, pero no es su motivación subyacente. Reitero que para mí la motivación subyacente para la lucha difícil es la firmeza y convicción de que los motivos para la inhabilitación de mujeres como testigos-es, cuyos motivos son, en mi opinión, la única posible justificación de la norma proscriptiva, ya no son aplicables. Es sencillo e inconcebible para mí que alguien pudiera argumentar convincentemente que las mujeres generalmente no son confiables como testigos, que toda la clase de las mujeres deben ser descalificadas. Si alguna vez un reclamo de shinnui ha-ittim ("veces han cambiado") es apropiado, seguramente lo es con respecto a la percepción del carácter de la mujer. Recomiendo, por tanto, el ejercicio por parte de la facultad de la última instancia de los eruditos que están comprometidos con la halajá a⁷⁶⁸

Página 34

Roth Ordenación de mujeres y derogar a sabiendas la prohibición de que las mujeres sirvan como testigos. Este es el acto supremo justificado halájicamente. No es un acto no halájico. Hemos demostrado en la Sección Tres de este documento que no hay insuperables objeciones halájicas a la concesión de la ordenación per se a mujeres. Las secciones uno y dos estaban destinadas a aplicarse a todas las mujeres, una gran mayoría de las cuales nunca buscaría la ordenación como rabinos. Qué queda por discutir es la relación de las Secciones Uno y Dos con el problema de la ordenación. La Opinión de la Minoría del informe de la Comisión ha demostrado contundentemente que la ordenación no debe considerarse como una cuestión restringida, sino como una amplia. ¹³⁹ Sin duda, los problemas abordados en las dos primeras secciones de este documento "fluyen de él [la cuestión de la ordenación] casi inexorablemente". ¹⁴⁰ Si se puede decir sobre temas que algunos fluyen más inexorablemente y otros fluyen menos inexorablemente, los problemas de las mujeres en el minyan y como shatz pertenecen a la primera categoría y el tema de las mujeres como testigos pertenece a la

segunda categoría. La Opinión de la Minoría limita su preocupación a las cuestiones de minyan, aliyyot, y shatz. Mi preocupación va más allá de estos temas. Esperaría que un rabino debe servir a su comunidad como un ejemplo por excelencia de compromiso al estudio de la Torá y la observancia de las mitzvot. Eso debería ser no menos cierto para las rabinas que para los rabinos. Recomiendo, por tanto, que el Seminario admita mujeres como candidatas a la ordenación, con la condición de que aceptan la observancia de todas las mitzvot como una obligación. ¿Debería un rabino renuncie a su estado obligatorio, se le exigirá dejar de funcionar como rabino. Si mi recomendación sobre las mujeres en general y el problema de testificar, eso obviamente se aplicaría no menos a mujeres rabinas que a otras mujeres. La pregunta que queda, sin embargo, es si el rechazo de esa propuesta sería razón suficiente para negar la ordenación de mujeres como rabinos. Dado que una mujer actuando como rabino estaría muy tentada a actuar como testigo de una ketubah o un get, y sería difícil explicar a sus feligreses por qué no puede hacerlo, ¿Seríamos, ordenando mujeres, mesayye'in li-dvar averah ("cómplices a una transgresión")? La respuesta negativa que se escucha con frecuencia a esta preguntación se basa en el hecho de que el Seminario no se abstiene de ordenar kohanim como rabinos a pesar de que las funciones del rabinato incluyen oficios en funerales y entierros, y el kohen-rabino podría encontrarse en una posición "comprometida". Encuentro esa respuesta, como se entiende generalmente, ser inadecuado. Si un kohen-rabino oficia en un funeral, peca. Pero el funeral es completamente válido. Nadie afirma que el fallecido no haya sido "legalmente" elogiado o enterrado. Pero si uno es descalificado para servir como testigo fuera a presenciar un compromiso, la pareja prometida no sería comprometida legalmente. 769

Página 35

Respuesta 1980-1990 Hoshen Mishpat: Jurisprudencia No obstante, soy de la opinión de que incluso si la propuesta relativa a edut es rechazada, no se debe negar la ordenación a las mujeres. Aunque el caso de la mujer-rabino no es una analogía exacta con la del kohen-rabino, hay un aspecto en el que los dos casos son iguales. Funcionamos en la presunción de que todo graduado de la Escuela Rabínica está comprometido a la observancia de la halajá. Rabinos individuales violan uno u otro del halakhot. Lo hacen por diferentes motivos. A menudo, aunque raramente verbalizada como tal, la "violación" se deriva de la convicción de que la halajá "violada" no debería ser la ley. Muchos kohen-rabbi Quien oficia en los funerales lo hace debido a la fuerte convicción de que muchas o incluso todas las leyes que tratan con el sacerdote ya no deberían ser consideradas como válidas. No estoy de acuerdo con ellos. Sin embargo, no estoy dispuesto a reclamar que tales rabinos no tienen ningún compromiso con la halajá. Si la facultad de la Seminario, actuando como sínodo, afirmó que una mujer aunque ordenada no puede servir como testigo, el número de estudiantes de Seminario y graduados que ignorarían el juicio halájico expresado por ella facultad sería insignificante. Además, es una práctica generalizada entre los estudiantes de seminario y miembros de la Asamblea Rabínica para considerar los intereses de aquellos a quienes sirven y no meramente a sus propias convicciones personales. Por lo tanto, las parejas contemplando Aliyyah están generalmente impulsados por rabinos conservadores utilizar una Ketubah reconocida por el rabinato israelí, o tener un get escrito por un rabino reconocido por ellos, con el fin de prevenir cualquier posible complicación cuando en realidad van a aliyyah. No importa qué tan "liberal" un estudiante de Seminario o un graduado puede ser, no ejerce su "liberalidad mentalidad" a expensas de aquellos que podrían verse afectados negativamente por esto. Uno de mis profesores más venerados me ha

recomendado en privado debate que se debe alentar a las mujeres a adoptar la observancia de mitzvot y que la cuestión de la ordenación se posponga por una generación, hasta que ese comportamiento de las mujeres se vuelva común. 141 Debo respetuosamente estar de acuerdo con esa recomendación. Ya he expresado mi punto de vista de que solo las mujeres que han aceptado la obligación de observar todas las mitzvot deben ser considerados candidatos para la ordenación. Si esta posición es afirmada, entonces el Comité de Admisiones buscaría pruebas de que las mujeres que solicitan han cumplido con ese requisito. En ese caso, sin duda, el primer grupo de mujeres solicitantes serían las cuya observancia de las mitzvot ya refleja la aceptación voluntaria de todas las mitzvot. Serán las mujeres que han tenido la entereza de ser pioneros en caminos previamente no señalizados. No puedo ver por qué el precursor se debe negar a los miembros el derecho que tendrá su propia conducta. legado a quienes los siguen