

נלי אגסי, מתוך 'חלום בו שתיקה עשניה זהב', 2005, וידאו וידאו  
באדיבות גלריה דביר, תל אביב אביב



**מגדר | כתב עת אקדמי רב תחומי למגדר ופמיניזם**

**גיליון שלישי | דצמבר 2014**

**גלית ינאי-ונטורה | זהויות פמיניסטיות אורתודוקסיות בישראל – מבט חדש על פמיניזם ומבט חדש על אורתודוקסיה**

### **תקציר**

המאמר עוסק בהצגת זהויות פמיניסטיות אורתודוקסיות בישראל. מטרתו ללמוד כיצד מייצרות נשים זהות פמיניסטית אורתודוקסית, ואילו משמעויות הן מייחסות לפמיניזם ואורתודוקסיה כמרחב משותף. לצורך כך ראינו 44 נשים, כולן הצהירו בגלוי שהן פמיניסטיות ואורתודוקסיות. הריאיון נסב על התפתחות הזהות הפמיניסטית דתית ועל התפיסות, האמונות, הנוהגים, החוויות והלבטים שהזהות הזו מייצרת. התברר שההסברים השונים שהעלו הנשים הם צוהר להבנת זהותן הכוללת; השוני הפרשני בין הנשים התפרש בהתאמה על כל תחומי החיים. למשל, הדרך שבה פירשה אישה אי-שוויון במקורות, נקשרה לתפיסותיה ביחס לרבנים וטקסי החיים. גם קריירה, אימהות ולימוד תורה זכו למשקלים שונים בקרב הנשים. שש זהויות יוצגו: מסורתית, פורשת, קרייריסטית, מפרשת, להטוטנית ורבנית. כל אחת מהן מספקת השקפה אחרת ותשובה ייחודית לדרך שבה ניתן להיות פמיניסטית ודתית. זהויות אלה אינן מתמקמות על ציר בינארי (פמיניזם מול דת; פמיניזם או דת); הן יוצרות שיזור מפולש בין פמיניזם לדת, שיוצר פמיניזם דתי ללא מקף.

גלית ינאי-ונטורה, פמיניסטית ופסיכולוגית חברתית, חוקרת מגדר, התנדבות וארגוני מגזר שלישי, מרצה בחוג לשירותי אנוש, המכללה האקדמית עמק יזרעאל.

**מילות מפתח:** זהות, פמיניזם, דתיות, ניתוח נרטיבים, אורתודוקסיה מודרנית, פוסט-מודרניזם

## מבוא

כתיבה פמיניסטית רבה, במיוחד בשנות השישים והשבעים, בתקופה הראשונה של הפמיניזם הרדיקלי, ראתה בדת שדה דומיננטי לאי-השוויון בין המינים. כתבות רבות התמקדו והבליטו את התפיסה המפלה של האישה בדת והדגישו את הניגוד בין פמיניזם ופרקטיקה דתית (Stanton, 2002). התפיסה הדומיננטית דאז גרסה, שאם אישה מגדירה עצמה כפמיניסטית היא גם תגדיר עצמה במנותק מהדת (Brasher, 1998; Dillon, 1999; Stocks, 1997). אם היא בכל זאת מגדירה עצמה כדתית הרי שמודעותה הפמיניסטית לוקה בחסר או שהיא בקונפליקט מתמיד (Ali, 2005; Chong, 2006; Connell, 1987; Cott, 1986; Weigert, 1991; Yadgar, 2006). תפיסה זו היתה אבן דרך במחקרים על פמיניזם דתי והעלתה שאלות רבות לדיון תיאורטי: מה עומד ביסוד הבחירה להיות גם פמיניסטית וגם דתית, וכיצד חשות נשים פמיניסטיות דתיות נוכח הפערים בין השיחים? האם הן תופסות את הדת והפמיניזם כפרקטיקות מנוגדות, ואם לא, מהן תפיסותיהן השונות וכיצד הן מסבירות זאת? כיצד הן מצליחות להכיל את מה שנתפס על ידי עמיתותיהן הפמיניסטיות החילוניות כקונפליקט?

אשר לשאלה כיצד מכוננת הזהות הפמיניסטית דתית, התפתחו בספרות התיאורטית מספר טיפולוגיות שמנסות למפות גישורים שונים, כמו גם סוגי משא ומתן. גישורים אלה, שנועדו לכוון את הזהות בין ממדים שלכאורה נתפסו כמנוגדים, הדגישו ניסיונות להאחדה של שני השיחים: התאמת הפמיניזם לדת (באמצעות פירוש מחדש של המושג פמיניזם), התאמת הדת לפמיניזם (באמצעות פירוש מחדש של הדת) והפרדה בין פמיניזם לדת (ללא ניסיונות פירוש או גישור בין הקטגוריות) (Ali, 2005; Ali, Mahmood, Moel, Hudson and Leathers, 2008; Ammerman, 1987; Ecklund, 2003; Fine, 1995; Gallagher & Smith, 1999; Manning, 1999; Yadgar, 2006). אותה תפיסה של המרה באה לידי ביטוי גם בצפייות לשינויים: ציפיה לשינויים רדיקליים בדת; ציפיה לשינויים רדיקליים בפמיניזם; ציפיה מוגבלת לשינויים, בדרך כלל כלפי הדת, בתקווה לשינויים שיבואו בעתיד (Dufour, 2000; Stocks, 1997; Winter, Lummis, 1994).

כך למשל, תארה אליין אקלאונד (Ecklund, 2003) כיצד נשים שפירשו מחדש את הפמיניזם איתרו ומיינו במושג פמיניזם משמעויות שסייעו להן לשמור על דתיותן. כאשר עלו פערים בין שני השיחים הן הגדירו מחדש את הפמיניזם בדרך שתהלום את המבנה הדתי. לחלופין, כשנשים פירשו את הדת מחדש לאור הפמיניזם, איתרו הנשים מאפיינים שוויוניים בדת והדגישו אותם בתוך האחרים. הן נטו לייחס משקל שונה לסמלים הדתיים, זנחו סמלים מפלים והעצימו סמלים דתיים שוויוניים. לבסוף, בדפוס השלישי, שבו אסטרטגיה של הפרדה, יצרו הנשים שתי זהויות אינדיבידואליות שאינן מאוימות או תלויות זו בזו. את הפערים בזהות קיבלו כבלתי נמנעים, ובחרו שלא להזדהות עם אחד מהשיחים באופן מיוחד (אם נבחן את סוגי הגישורים הללו, נראה שכינונה של הזהות הפמיניסטית דתית מוצג כהסתגלות בין ערכים: אימוץ נקודת המבט של הפמיניזם ושינוי

של הדת בהתאמה, אימוץ נקודת מבט של הדת ושינוי של הפמיניזם בהתאמה. החוקרות נוקטות כאן עמדה תיאורטית האומרת, שבמצבי קונפליקט הזהות הדומיננטית פותרת את הקונפליקט על ידי הענקת הבכורה לזהות הדומיננטית על חשבון הזהויות האחרות (Calhoun, 1994). תפיסה זו בולטת גם אצל חוקרות שתיארו נשים שנטשו את דתן בשל השקפתן הפמיניסטית (Dillon, 1997; Plaskow, 1990; Stocks, 1997; Brasher, 1998; Griffith, 1997). גם כאן, התפיסה השלטת היא שהזהות הדומיננטית מניעה את השינוי של הזהות המשנית בתנועה אל הזהות הראשית.

גישה אחרת טוענת שדווקא באותם מצבי קונפליקט עשויה הזהות הדומיננטית להוות גורם ממתן המאפשר את קידומן של זהויות המשנה. כך, הראייה הפמיניסטית של אי-הצדק עשויה לפתח את הראייה ביחס לדתיות ולעורר בתוך כך תיקון של שתי האפוליות גם יחד (Collins, 1990). פירוש הדבר, לאור תפיסה זו, שמרגע שמתחילה הדיאלקטיקה בין הקטגוריות, הגבולות ביניהן מיטשטשים וקשה לדעת מי מהן דומיננטית ומי משנית. ואמנם, מודלים היברידיים יותר תיארו את יצירתה של הזהות הפמיניסטית דתית כפעולה של המרה הדדית (Kubicek, 2009; Neitz, 1987; Ozrak, 1996; Thumma, 1999). הליך זה מתרחש, כשטענה או הנחת יסוד חדשה נבחנת ומפרשת מן היסוד ערכים ופרקטיקות מרכזיים בחייה של האישה. כך, למשל, תיארו תומה ומקדוויט ועמיתיה את יצירתה של זהות דתית הומוסקסואלית אוונגלית (Thumma, 1991; McDavitt et al. 2009). דאפור, שעסקה בפמיניזם דתי יהודי, תיארה המרה זו כמכונת "פילטר" שלתוכה "מעובדים" השיחים פמיניזם ודת, ובאמצעות קני מידה אישיים ("פילטרים"), נדחים פרקטיקות וערכים מסוימים, ואילו אחרים מאומצים. תהליך זה של עיבוד מידע נובע מצרכיהן הדתיים, האישיים והרוחניים של הנשים. היא הדגימה, למשל, שכאשר יש לאישה צרכים דתיים ייחודיים, ה"ממברנה הדתית" מסננת תכנים קונפליקטואליים של הפמיניזם, ולהפך (Dufour, 2000). תרומתה של דאפור במודל ההמרה שפיתחה הוא החקירה של ההליך המקדים לגישורים: הבחינה של הגורמים, הצרכים (או קני המידה) הקובעים את סוג הדפוסים (Shifting Processes). הליך כזה, כפי שמתארת דאפור, אינו מאפשר לקבוע אחידות בין הנשים בסוגי הגישורים, שכן, הצרכים השונים מייצרים "פילטרים ייחודיים" הקוראים לנו להכיר בשונות ובגיוון האסטרטגיות של יצירת הזהות. עם זאת, גם דאפור, כשתיארה את מודל הגישורים שפיתחה, השתמשה בייצוגים המשקפים התאמה והסתגלות: קונפורמיזם (היענות לדת) טרנספורמיזם (היענות לפמיניזם) ורפורמיזם (היענות מוגבלת לדת בציפייה לשינויים בעתיד). ניסוח כזה מדמה גם הוא תנועה חד-כיוונית אל הפמיניזם או אל הדת, ומוביל לתפיסה של הטמעת קטגוריה אחת בשנייה. השאלה שנשאלת היא, כיצד נוכל לתאר את ייצורה של זהות פמיניסטית דתית שאיננה הרסנית לאחת הקטגוריות? מדוע, למרות ההיברידיות המתוארת במודלים הללו, הייצוגים נותרים ברובם הומוגניים ובעלי תנועה חד-כיוונית? ייצוגים דומים מוצגים גם במחקרים שעוסקים בפרקטיקה הפמיניסטית דתית. כפי שמציגה זאת אורית אבישי (Avishay, 2008), בספרות התיאורטית מוצגות שלוש אסטרטגיות נפוצות של נשים בקיום הפרקסיס הפמיניסטי דתי: אסטרטגיה של נשים הנענות לפרקטיקות הדתיות ומועצמות מהן (Brasher, 1998; Chen, 2005; Davidman, 1991; Griffith, 1997);

(Kaufman, 1991; Longman, 2007), של נשים שלא נענות לפרקטיקות ודוחות אותן ומתוך שיקולים אסטרטגיים (Chong, 2006; Gallagher, 2007; Hartman and Marmon, 1990; Stancey, 2004). ההיענות החלקית שונה בעניין זה משני הסוגים הראשונים ומבטאת דיאלקטיקה דו-כיוונית: תחומים שבהם יש היענות לדת ותחומים שבהם יש היענות לפמיניזם, וההפך, כאשר ההיענויות השונות נבחנות מתוך שיקולים אישיים, ציבוריים, משפחתיים ואחרים. ההיענות החלקית מבקשת לצאת מהבינאריות של היענות ואי-היענות ולהכיר בדפוסים הרבים, הייחודיים והלא עקיבים שבהם בוחרות הנשים (Avishay, 2008; Hartman and Marmon, 1997; Yanay and Rapoport, 2004; Longman, 2007).

התפיסה שיש לצאת מהבינאריות של פמיניזם-דת/היענות-התנגדות בולטת גם בקרב החוקרות המדגישות את דפוס הפרדה בזהות (Fine, 2005; Gallagher & Smith, 1999; Manning, 2006; Yadgar, 1999). בדפוס זה, ייצורה של הזהות הפמיניסטית דתית מתאפשר, כאמור, באמצעות הפרדה בין קטגוריות הזהות ואי-קיום קשר הכרחי ביניהן. דפוס זה שונה משאר הגישורים שהוצגו עד כה בכך שאינו מציע תנועה (דומיננטית או חלקית) בין פמיניזם ודת. פירוש הדבר, על פי תפיסת ההפרדה, שנשים יכולות להיות גם דתיות וגם פמיניסטיות כשתי מובלעות של הזהות, בלי שאחת תלויה, מושפעת או משפיעה על האחרת. למשל, כפי שמציגות זאת מנינג, גלזר וסמית' (Gallagher & Smith, 1999; Manning, 1999) הן יכולות לקיים בחיי היומיום פרקטיקות שוויוניות עם בני זוגן, אך לקבל היררכיה בין המגדרים בבית הכנסת; הן יכולות לפתח קריירה הישגית שמתבססת על שוויון בין המגדרים, ובחיי הדת להסכים לכך שהמגדר ישמש חסם לתפקידי מנהיגות דתית. השאלה התיאורטית שעולה בקשר לכך היא, כיצד אפוא מכוננות הנשים הדתיות האלה זהות פמיניסטית, ובה בעת מוותרות בתחום הדת על תפיסתן הפמיניסטית המחייבת שוויון? במענה על הפערים, מסבירות החוקרות, הקשר בין פמיניזם לדת לא חייב להיות דיאלקטי. אסטרטגיית ההפרדה מסמלת את העובדה שהדת לא בהכרח משפיעה על התודעה הפמיניסטית, וזו אינה בהכרח מעצבת את מסגרת הדת. הדיסהרמוניה שנוצרת בין הצד הרטורי (שמירת הגבולות הסימבוליים בדת) לצד הפרגמטי (קיום פרקטיקות שוויוניות בתעסוקה ובחיים האישיים) מסייעת להן להתנהל בקונפליקט שנגזר עליהן – להשתלב בחברה הכללית במקביל לשמירת מרחק ממנה (Gallagher, 2004a; 2004b; Gallagher & Smith, 1999).

במאמר זה אבקש להציע הסתכלות חדשה על ההליך, כפי שהוא בא לידי ביטוי אצל נשים אורתודוקסיות מודרניות שראייתן. אטען, שלא ניתן להבין את ההליך ייצורה של הזהות כהתאמות בין פמיניזם לדת, וגם לא באמצעות הפרדה בין הקטגוריות פמיניזם ודת. הענקת ה"בכורה" לאחת הזהויות – הפמיניסטית או הדתית – נעה כל הזמן בין הנושאים ומחליפה את המוקדים תדיר. לא ניתן גם להצביע על דפוס שבו מסתיימת הקטגוריה של הדת ומתחילה זו של הפמיניזם – למשל, אם הרצון לקדש בליל שבת תוך חלוקה עם בן הזוג נובע מהאידיאולוגיה הפמיניסטית של שוויון בין המינים, או מהצורך הדתי לקדש בליל שבת. קשה לעקוב אחר הדיאלקטיקה הפנימית, כיוון

שהיא דינמית, משתנה, רבת מוקדים ונושאים, והדיון בה הוא חי, נמשך כל הזמן, תלוי הקשרים ולא דוגמטי.

בהתבסס על עבודתה של ג'ודית באטלר (Butler, 1990) אציע לקרוא את הזהות הפמיניסטית דתית ללא מקפים, כביטוי לתהליך דיאלקטי של יצירת זהות חדשה, שאיננה דיכוטומית, חד-כיוונית או דו-כיוונית, אלא רבת-חיבורים וממדים באופנים אינטימיים וסובייקטיביים. זהות שאיננה תלויה בדיכוטומיה שבין פמיניזם ודת, אלא נמצאת בתרגום מתמיד של המציאות הקיומית, שבה דת ופמיניזם משמשים אמצעי פעולה והחלטה לפעולה. הורדת המקף אפוא איננה שינוי לשוני או סמנטי. השקפה זו מבקשת לקרוא את הדינמיקה של הזהות הפמיניסטית דתית כתהליך ייצור היברידי שאינו מובן בהכרח. המשמעות הרחבה יותר של הליך זה היא שהזהות הפמיניסטית דתית איננה חיבור מכאני ואף לא שילוב בין פמיניזם ודת; הדיאלקטיקה בין פמיניזם לדת מרחיבה את הקטגוריות, מערערת על ההבחנות ביניהן ויוצרת קטגוריה תיאורטית חדשה שהיא פמיניסטית דתית כמרחב משותף.

### פמיניזם אורתודוקסי בישראל

פמיניזם אורתודוקסי קשור ברצון למעורבות ועשייה מוגברת בחיי הדת. לאור הרציונל כי "לנפש אין מגדר", הנשים הדתיות מבקשות ללמוד תורה, להתפלל כדרך חיים, לעטות על עצמן טלית ולקדש על השבת. בהיותן פמיניסטיות, הן מקבלות על עצמן עול דתי נוסף המעניק להן קרבה וחיזוק לאמונתן. בהיותן אורתודוקסיות, הן מקבלות את ההלכה במלואה, מקדשות אותה כדבר ה' ומקבלות, מתוך בחירה, את המגבלות האורתודוקסיות. בראשיתו, אופיין הפמיניזם האורתודוקסי בלימוד תורה וגמרא של נשים ב"חברותות" בדומה לבית המדרש הגברי המסורתי (אלאור, 1998). הלימוד הזה הצמיח נשים אורייניות וביקורתיות, שבמהלך לימודיהן למדו לבדוק את התכנים, לשאול על הרלוונטיות שלהם, לקרוא מחדש את הטקסטים ולהציע דרכי פרשנות משלהן על הקורפוס הגברי (קרן, 2001). הואיל והלימוד מעורר שאלות – הן חיפשו לו מענה בבית הכנסת, בפסיקה בבתי הדין, בשולחן האוכל המשפחתי וכיוצא באלה (אלאור, 2001). לאחר מכן הופיעו גם קבוצות התפילה לנשים. בקבוצות האלה קוראות הנשים מתוך ספר התורה, כשהנשים קרובות קרבה פיזית אל ספר התורה. מקצתן מקבלות על עצמן את מצוות הציצית ומתפללות כשהן עטופות בטלית. מחויבותן להלכה האורתודוקסית מתבטאת בכך שהן שומרות על הפרדה בין גברים לנשים ונמנעות עקרונית מלומר דברים שבקדושה, המצריכים מניין של עשרה גברים. מגמת הנשים היא להסמיק את התכנסותן לראש חודש, משום שראש חודש הוא יום מיוחד לנשים, יום שבו הנשים נמנעות מלעסוק במלאכה יותר מגברים, אולם בחלק מהקבוצות התפילות נערכות בשכיחות גבוהה יותר: בשבת בבוקר, בחגים ובימים נוראים (ברנשטיין, 2001; פרידמן, 2009). חידוש הטקסים שמהם "פטרו" את הנשים במקור הוא מאפיין נוסף בפמיניזם אורתודוקסי. הטקס הבולט ביותר הוא בשמחת תורה, בו נשים רוקדות עם ספר התורה ועורכות "הקפות" סביב בימת ספר התורה בדומה לטקס הגברי (ויגודה, 2001). גם בשולחן השבת מקדשות חלק מהנשים על ליל שבת ובוצעות את החלה בחלוקה לסירוגין עם בני זוגן (ינאי-ונטורה, 2011). בטקס זבד הבת, המנהג המקובל הוא שאבי התינוקת מקבל עלייה לתורה בבית הכנסת, ומכריז את שמה של הילדה ללא

השתתפותה של האם. כיום, הנשים משתתפות בתפילה ומתן השם לבת. לעתים נערך קידוש לכבוד הבת בבית הכנסת והאם אומרת דבר תורה (הוכשטיין-גורלין, 2001). יש נשים שאומרות קדיש, אך בנושא זה קיימת מחלוקת. בפסיקה ההלכתית קיימות עדויות התומכות לצד עדויות המתנגדות לכך. בפועל, נהוג שאישה תאמר קדיש תוך הצטרפות אל הקהל. לעתים תאמר קדיש מעזרת הנשים, ובדרך כלל עם מתפלל נוסף (ליון, 2004). גם בכל הנוגע לבית העלמין הדעות חלוקות. בדרך כלל הנשים יבקשו לומר הספד בעת הקבורה, או אחריה, אם לא יותר להן לומר הספד בעת הקבורה (לוביץ, 2007).

זאת ועוד, תפקידי מנהיגות דתיים נשיים החלו להופיע בשני העשורים האחרונים. החל ב-1997 הוסמכו נשים לשמש טוענות רבניות ותפקידן מקביל לטוען בבית הדין הרבני. הטוענות הרבניות מייצגות לקוחות בבית הדין הרבני, במקביל לעורכי דין (ובמקומם) על יסוד שליטתן בדין העברי (גורדין, 2005). החל מ-1997 הוסמכו נשים גם לתפקיד "יועצות הלכה", תפקיד נשי שאינו משתווה באופן פורמלי לתפקיד הגברי "פוסק הלכה", אך עוסק בתחומים נשיים משיקים (גנזל, 2005). יועצות הלכה משיבות לנשים בנושאי אישות וטהרה, והדין באשר לסמכותן העתידית עודנו פתוח. יש נשים רבות תלמידות חכמות שלמדו במשך אותו מספר שנים כמו הגבר הרב, וכמה מהן סבורות שהכינוי המתאים לידע ההלכתי שלהן הוא "רבה" (המקביל ל"רב") (קהת, 2010). דגם נוסף של הנהגה נשית, קשור בהנהגה שוויונית של רב קהילה עם זוגתו. כך, בעוד הרב הגבר דורש דרשה לקהילת בית הכנסת בראש השנה הרבנית, האישה דורשת בפני כל בית הכנסת ביום השני של החג. הרבנית תיתן שיעורים לנשים וגברים יחד בשבת בצהריים, וכך הלאה, וככלל הם מנהיגים את הקהילה בשיתוף פעולה (כהן, 2006). לבסוף, ראשות מדרשה מבטאות מנהיגות חינוכית הדומה באופייה לתפקידו של הגבר ראש הישיבה. תפקיד זה פורץ את הגבולות לתפקיד של ראש קהילה, כשראשות המדרשה מנהיגות קריאות מגילה, לימודים לבת המצווה, ומהוות מוקד להתייעצות בקהילה (כהן, 2006). בשונה מקבוצות התפילה וחידוש הטקסים על ידי הנשים, נושא המנהיגות, בכל הקשור לפמיניזם הדתי, הוא מעט חמקמק. נשים לוקחות יותר תפקידי מנהיגות דתית, אך לא ברור אם מניעיהן פמיניסטיות בהכרח. יש מנהיגות המעידות שגישתן פוליטית פמיניסטית ומתוך מוטיבציה לחולל שינוי בקהילה (גורדין, 2005) ואחרות שהאוריינטציה הפמיניסטית אינה מוזכרת אצלן כלל (שמיר, שטראי ואליאס, 1997). לכן, כדי למקם את העבודה הנוכחית במסגרת התיאורטית הנכונה, רואינו רק נשים שהצהירו בגלוי על היותן פמיניסטיות ואורתודוקסיות.

## מתודולוגיה

עבודה זו מתמקדת בחקירת זהויות פמיניסטיות אורתודוקסיות מודרניות בישראל ובהבנה כיצד מכוננת הזהות הפמיניסטית אורתודוקסית כתהליך דיאלקטי. איסוף הנתונים התמקד בנשים פמיניסטיות אורתודוקסיות מודרניות חברות הארגון "קולך" – ארגון בעל אוריינטציה פמיניסטית

מוצאת של הקהילה האורתודוקסית המודרנית בישראל. 44 נשים רואינות, כולן הצהירו בגלוי שהן פמיניסטיות ואורתודוקסיות. מרבית המרואיינות בגיל שבין 30 ל-60 והן מהוות שני שלישים מן המרואיינות. השליש הנותר מורכב ברובו מנשים בגילים 67-73 ורק מיעוטן שלוש נשים מתחת לגיל 30. רובן המכריע נשואות (76%) מיעוטן רווקות (7%) ומיעוטן גרושות (7%). כל המרואיינות הן בעלות השכלה אקדמית גבוהה – מרביתן בוגרות תואר שני (37%) ושלישי (30%) והשאר (33%) בוגרות תואר ראשון. מרבית המרואיינות (60%) ילידות הארץ; רובן המכריע (80%) ממוצא אירופי ("אשכנזיות") ומיעוטן מארצות ערב ("מזרחיות") ומעורבות (20%). בקרב אלה שלא נולדו בארץ (40%) יש רוב בולט לילידות ארצות-הברית (75%) והשאר ילידות אירופה (20%) וארצות ערב (5%). שיעור ניכר של המרואיינות מתגוררות ביישובים עירוניים, מבוססים ובמרכז הארץ; האזור השכיח ביותר היה ירושלים (35%).

איסוף הנתונים נעשה באמצעות הראיון הנרטיבי. ראיון זה מבקש להציג שאלות פתוחות המזמינות את המרואיינות לספר סיפורים על עצמן ועל חייהן (Chase, 2005). דרך הסיפורים מתאפשרת קבלת תמונה על אירועים, פעילויות ומצבים חברתיים שלא ניתן לצפות בהם באופן ישיר (Denzin & Lincoln, 1994). יתרונה של המתודה בחשיפת נושאים כגון זהותה של המרואיינת, עמדותיה, תפיסותיה, הקונפליקטים שהיא חווה, מאפייני הסביבה וחייה (תובל-משיח וספקטור-מרזל, 2010). הראיונות התמקדו בכינונה של הזהות הפמיניסטית דתית, והנשים התבקשו על ידי לספר כיצד התפתחה זהותן הפמיניסטית דתית תוך התייחסות למגוון האירועים, האנשים, הדילמות, החוויות, המאבקים, הערכים, טקסי החיים והתפיסות הקשורים בזהות זו. בחלק הזה אימצתי את גישתה של גבריאלה רוזנטל (Rosenthal, 1993) להיות פאסיבית ככל האפשר ולסכם את תפקידי בהצגת השאלה הפותחת. כך נתקבלו סיפורים שונים מהמרואיינות ובהם השתלשלות של אירועים ותובנות בהתפתחות הזהות הפמיניסטית דתית לצד אורחות החיים הנהוגים. לאחר מכן התמקדתי בראיון בפרקטיקות הפמיניסטיות דתיות ובאופן שבו הן מיושמות במעגלי החיים. בחלק הזה שאלתי כל מרואיינת על קידוש בשישי, בציעת החלה, הנחת תפילין, לבישת טלית, כיסוי ראש, אמירת קדיש וכיוצא באלה. על כל פרקטיקה שאלתי אם המרואיינת תומכת בביצועה ואם היא מיישמת אותה. גם כאן הושם דגש על קבלת תיאורים גדושים ככל הניתן, המחברים לסיפורים של המרואיינות תוך בקשה לפרט ככל האפשר את שיקוליהן השונים. אם התגלעו פערים בין האידיאולוגיה למעשה (היא תומכת אך אינה מיישמת), שאלתי לגורמים המעכבים את היישומים ולשיקוליה. הראיונות התקיימו אצל המרואיינות על פי בקשתה. רוב הראיונות התקיימו בבית המרואיינת ומיעוטם בבית קפה או במקום עבודתה. כל הראיונות בוצעו על ידי כותבת המאמר. ניתוח הנתונים נעשה לפי התיאוריה מעוגנת השדה (Glaser & Strauss, 1967).

שש זהויות פמיניסטיות דתיות עלו: "מסורתית", "פורשת", "קרייריסטית", "מפרשת", "להטוטנית" ו"רבנית". כל זהות מייצגת סדר יום שונה ותפיסה נבדלת של פמיניזם דתי. כדי לאפשר תמונה רוחבית של הזהויות, הזהויות יוצגו בתמציתיות רבה ומתוך דגש על ההבדלים ביניהן. כל השמות שיוצגו בדו"ח; הציטוטים, לשון המרואיינות והפרשנויות שלי.

## המסורתית

"המסורתית" היא הדמות שעשויה להתפרש למביט מבחוץ כמי שאימצה במידה המועטה ביותר את הפמיניזם. היא מציגה דימויים מסורתיים של גברים ונשים ונוהגת לפתור את הדילמות שעולות דרך מה שנראה כהזדהות עם נקודת המבט האורתודוקסית. היא מקבלת את נקודת הראות של האורתודוקסיה לגבי סדר המגדרים ונהנית מן הסדר המסורתי המכונן בה. על כן יראה לעתים שהבחירה של המסורתית במסורת היא בבחינת "ויתור" על הפמיניזם, אך אם נימנע מקריאה של הנרטיבים בתנועה שבין פמיניזם לאורתודוקסיה, אפשר לראות שהבחירה של המרואיינות בפמיניזם המסורתי קשורה קשר הדוק לאהבתן למסורת האורתודוקסית כפי שהיא, ועל אף העיוותים שהן מוצאות בה.

להלן דוגמה מרחל (שם בדוי), אישה שסיווגתי בטיפוס המסורתית,

פמיניזם זה... זה עצמאות מחשבתית ומעשית שאישה חופשיה לחשוב, חופשיה להחליט, חופשיה א... לקבל מה שמגיע לה, ולהיאבק על דברים שמגיעים לה, על שוויון, על זכויות, על... הכול. שהקול שלה יישמע. זה פמיניזם. עכשיו, פמיניזם דתי, זה לא פשוט בגלל שהדת היא... היא בנויה על זה שהגברים הם אלה שמחליטים. להיות אישה פמיניסטית הלכתית שהולכת לפי ההלכה זה... כמעט אי אפשר להיות מאה אחוז פמיניסטית ומאה אחוז הלכתית. עכשיו, זה איזושהי שניות שאני חיה בה. ונשים סביבי חברות שלי שהן פמיניסטיות דתיות חיות בה. אנחנו מדברות על זה הרבה. זה משהו שהוא לא פשוט, זה גם קשור בהרבה מאוד דברים רגשיים ש... הדת עבורנו היא משהו מאוד חם, של חוויה מאוד יפה, שגדלנו אתה, חוויה מאוד טובה, ש... ללכת עד הסוף עם הפמיניזם זה אומר לוותר על משהו מאוד חם ועוטף. ולא תמיד א... את רוצה לנתק הכול, אפילו שאת יודעת שזה... והצעידה בשניות הזאת זה... בבית הכנסת נגיד, לשבת אחרי וילון, אחרי מחיצה, לצפות בהתרחשות שנעשית אצל הגברים ואת בעצם רק צופה מהצד בזה. זה משהו שאם היה קורה בעולם בחוץ הרי היינו נזעקות (צוחקת צחוק רם) ואני חלק מזה. וזה לא רק בגלל צייתנות, זה בגלל שאני אומרת לך שאני רוצה את זה. למה? זה יפה בעיני, זה יפה בעיני. אם אני הולכת לבית כנסת שיש שמה שוויון מוחלט אני מרגישה זרות. אני מרגישה זרות בגלל ש... זה לא היתה שגדלתי בו וזה... כאילו מה זה זר, זה מנוכר. יש משהו בדת שהוא מאוד מערסל כזה, מאוד מזכיר לך את הילדות וטוב לך עם זה. ואת לא רוצה להרוס כל דבר גם אם הוא לא במאה אחוז לפי הערכים שלך. ברמה הרגשית, לשמוע אישה קוראת בתורה מבחינתי זה כאילו... זה לא אמיתי. זה... זה כמו ש... לא יודעת, כשאישה קוראת בתורה רגשית כשאני שומעת את זה, זה מעורר איזה משהו של: רגע, לאן נקלענו?

רחל מספרת באריכות מהו פמיניזם דתי עבורה ומתארת אותו כתפיסה מורכבת ומרובת שניות. היא מספרת למשל על העוול הקיים בבית הכנסת; העובדה שנשים נמצאות בעזרת הנשים זועקת בעיניה אי-צדק. בכל סיטואציה אחרת, היא אומרת, היתה מתקוממת. עדיין, בחיי הדת, כשהיא נמצאת בבית הכנסת השוויוני, היא מרגישה זרות. חלוקת התפקידים החדשה מעוררת בה תחושה של כאוס פנימי וניכור. בעיניה, יש במסורת משהו מערסל. יש בה אחדות, חום ביטחון וזיכרון של



ילדות, שעליהם איננה רוצה לוותר. על כן, קראתי לרחל ולנשים שכמותה מסורתיות, כי הפמיניזם הדתי שהן ייצרו נקשר בקשר רציף לאהבתן למסורת האורתודוקסית כפי שהיא, ועל אף העיוותים. גישה דומה היתה למסורתיות ביחס לחידוש הטקסים על ידי נשים. בכל אחד מהנושאים הן הביעו אי-נכונות לשנות את המנהג הקיים וחשו אובדן בשינוי הסדר הטבעי. על כן, יהיו מי שיאמרו, שהמסורתית אינה פמיניסטית מספיק; שהבחירה של המסורתית במסורת האורתודוקסית היא בבחינת "ויתור" על הפמיניזם.

לפי גישת ההתאמות, ניתן אולי לטעון שרחל מבצעת "התאמה של הפמיניזם אל הדת" כלומר, מאמצת את נקודת הראות האורתודוקסית ומפרשת את הפמיניזם כך שיתאים למסורת. העמדה כזו תהיה טעות בעיני. רחל הדגישה את העוול הקיים בסדר המינים, היא איננה מתעלמת מהקונפליקט או מכחישה אותו בהתפתלויות רטוריות, והדבר מלמד שלא את נקודת המבט של הדת היא מאמצת. ברטוריקה שלה, זו השהות במניין השוויוני שאיננה נסבלת. גם העובדה שרחל הלכה למניין שוויוני מאתגרת את ההסבר השכיח. פירוש הדבר שהשקפתה הפמיניסטית הביאה אותה לידי התנסות, אך ההתנסות שלה שינתה את תובנותיה. כשהגיעה למניין שוויוני סלדה מהשינוי והרגישה אובדן של משהו יקר לה. החוויה הזו לימדה אותה כיצד היא מעדיפה לחיות כפמיניסטית דתית, גם אם זה לא "במאה אחוז לפי הערכים שלה". לא מן הנמנע שהעבר האורתודוקסי של הנשים משפיע על תפיסתן הפמיניסטית, אך לא בהכרח בדרך של "קריסה" של הזהות הפמיניסטית. ייתכן שההתנסות והחוויה של להיות אישה אורתודוקסית משנה את המשמעויות של הפמיניזם בהקשרים דתיים, ושל הדת בהקשרים פמיניסטיים. ככלל, ה"מקף" שאותו אני מציעה להסיר מציע להימנע מלסמן את המרואיינות על סקלה שבין דת לפמיניזם ולקרוא את הזהויות השונות ללא הפרדה, כשיזור דיאלקטי של עצם החיים בצל ה"גם וגם".

## הפורשת

"הפורשת" מייצגת עמדה ביקורתית מאוד של פמיניזם דתי המכוונת כלפי הקהילה האורתודוקסית. לעומת המסורתית, שמיקדה את הפמיניזם הדתי שלה במסורת האורתודוקסית, מיקדה הפורשת את השיח הפמיניסטי דתי בביקורת על הקהילה האורתודוקסית. בעיניה, כללי לבוש, צניעות והפרדה בין המינים אינם חלק ממהות הדת, אלא השתקפות אנדרוצנטרית של החברה ושל תקופות אנכרוניסטיות מבחינה תרבותית. היא איננה מבינה מדוע חברי הקהילה האורתודוקסית ממשיכים לאמץ אותם חוקים אנכרוניסטיים בידעם שחוקים אלה מפלים בין המינים. היא מפרשת את היענותם כנובעת מפחד, כניעה לרטוריקה רבנית וסימן לחוסר רציונליות דתית שחדרה אל הקהילה האורתודוקסית. על כן, בוחרת הפורשת במנגנון של ריחוק: כדי למצוא את הגבולות הנכונים, היא מנווטת את עצמה בין ניכור לקרבה, סלידה לשותפות, שייכות לפרישה. הנה דבריה של שרי (שם בדוי):

הכיסוי... זה כמו... של הטאליבן, בדיוק באותו מקום, רק במקום רעלה שחורה ומכסה זה רעלה צבעונית, יותר ידידותית לסביבה, יש להן יכולת לשפר את הצבע, את הצורה ואת ה... אבל זה יושב על אותו מקום. זה יושב על המקום של צניעות, יושב על המקום של "כבוד בת המלך פנימה", את רכושו של הגבר, א... את צריכה להישאר צנועה כדי לא לגרות את הגבר, א... הכל מכוון לתחושות

של הגבר ולרגשות שלו ואיך הוא ירגיש עם זה. וככל שהוא ירגיש יותר מוגן כך את צריכה לכסות את עצמך.

ניתן לראות אצל שרי זעם גדול. הזעם מופנה אל התפיסה שהאישה צריכה לשאת בעול של צניעות שאינו כולל אחריות על עצמה, אלא לתכלית גברית, "כדי לא לגרות את הגבר". בדבריה ישנה הקצנה בולטת בהקבלה של כיסוי הראש ל"רעלה צבעונית" והקצנה נוספת במונח "טאליבן". גם מהנשים היא אינה חוסכת שבטה ואומרת: "יש להן יכולת לשנות את הצבע, הצורה...". כשהיא משתמשת במונח הזה מתבקשת השאלה: מי הן הנשים שאליהן התכוונה במונח "להן", והאם קיימת חלוקה פנימית של נשים אורתודוקסיות על פי מידת הסכמתן לכסות את ראשן? אם כן, מה החלוקה הזו באה לבטא? כאן החל להסתמן, שהפמיניזם הדתי של הפורשת טמון בייצור קבוצות הזדהות חדשות בתוך הקהילה האורתודוקסית, שמאפשרות לה להיות ביחד ולחוד; שייכת, אבל ייחודית בקהילה האורתודוקסית. הנה גם נילי, שסיווגתי בטיפוס הפורשת:

אני מתביישת אפילו במעמד של אישה דתית בפני החברות שלי החילונית לעבודה. את מבינה? ... כשחברות חילוניות נגיד מהעבודה יעשו בר מצווה לילד אז הן יבואו ויגידו, מי שעושה בר מצוות בכללים דתיים... נגיד, הילד עולה לתורה אז היא אומרת: זה די בושה וחרפה שהילד עולה ואני מאחורי המחיצה במרחק כזה. עכשיו, אני מבינה אותן. זאת אומרת, אני... היום אני רואה את זה ואני אומרת: וואלה, זה... זה... על הפנים. זה לא מתחבר לרציונל שלי. בא לי למות באותו רגע. זאת אומרת, אני עומדת יחד עם אחיותי ואני אומרת להן אתן שמות לב שאנחנו דני דין, שבצעם אנחנו הרואה ואינו נראה? כשאת קוראת את הסיפורים שמתפרסמים באינטרנט, בטלוויזיה על כל מסורבות הגט, את.. את מתביישת. זאת אומרת, אני מתביישת בזה שאני יהודייה בקטע הזה, מתביישת בזה עוד יותר שאני בחורה דתייה כאילו. יש פער בין ה... הרציונל שלי לבין... כאילו אני אומרת איפה אני ואיפה זה. אני רוצה להתנער בכלל מכל המקום הזה.

נוכל לראות גם אצל נילי את הקושי להבין ולהשלים עם התפיסות המקובלות בקהילה האורתודוקסית. "זו בושה וחרפה" היא אומרת ומדגישה את האיום והניכור הרב שיוצר בה הקונפליקט בין עמדותיה לפרקטיקות המקובלות בקהילה. גם נילי מייצרת קבוצות הזדהות חדשות, ואצלה מוצגת קבוצת החוץ החילונית כקבוצת התייחסות. הנקודה הזו היתה מעניינת מאוד בראיונות. ראיתי שמעבר להבדלים הבין-אישיים, ישנם מרכיבים משותפים בולטים בין כמה נשים. הן התייחסו באופן דומה לפערים שעולים, העניקו הסברים משותפים, החלישו וחיזקו מוטיבים דומים. אצל ה"פורשות" – הקונפליקט המרכזי אינו בין פמיניזם לדת, אלא בין פמיניזם לאנשים בקהילה המייצגים לדעתן את הדת היהודית בצורה לא נכונה. מכאן גם דפוס ה"פרישה" המרכזי – יציאה מקבוצות השתייכות קודמות וסימון כ"אחרים" בזהות.

אמנם, בכל הקשור לפרקטיקות הפמיניסטיות דתיות, גם הפורשת איננה בעד חידוש המצוות שמהן פטרו את הנשים במקור. בכעס שנבנה בעמדתה היא לא חשה רוחניות בביצוע טקסים דתיים, ואף סבורה, לגבי רובם, שהם בבחינת מנהג ולא חלק מההלכה היהודית. כאן אפוא נוכל

לראות שגם המסורתית וגם הפורשת אינן מחדשות טקסים, אך משתי הבניות שונות לחלוטין של פמיניזם דתי. האם הפורשת מתנכרת לדת ומבכרת את הפמיניזם? נשמע מפתה לחשוב כך, אך גם כאן העמדה כזו תהיה טעות בתפיסת. הפרדוקס של הפורשת הוא שעל אף הביקורת הקשה, היא לא באמת פורשת ולא פורמת את כל החוטים שלה בקהילה. היא סולדת ממוסדות החינוך אך שולחת את ילדיה אך ורק אליהם; מחפשת פתרונות מבפנים, כמו למשל מסגרות של "פלך" (מסגרת חינוך פמיניסטית דתית) אך באין כאלה שולחת את ילדיה, למרות הביקורת, לחינוך בקהילה. בסופו של דבר, גם בעיניה, פרישה לא באה בחשבון. כדי לשמור על הגבולות הנכונים היא מנווטת את עצמה בין ניכור לקרבה, סלידה לשותפות, שייכות לפרישה. הפתרון של הפורשת הוא טמפורלי ואליפטי, אין לו מרכז ואין לו מוקד.

### הקרייריסטית

הקרייריסטית היא אישה המחוברת בראש ובראשונה לקריירה שלה. הפמיניזם הדתי שלה צומח בעיקר על רקע דיאלקטיקה בין שאיפתה הגבוהה למימוש עצמי ובין מכשולים אישיים ודתיים, המקשים עליה להיות גם אישה דתית וגם קרייריסטית. הידיעה שקרייריסטית אמורה לוותר על הקריירה מיד עם נישואיה מעוררת אצלה קונפליקט חריף: היא לא מבינה מדוע וכיצד השתנו האנשים הקרובים לה ועל איזה בסיס? מדוע הם מניחים שעליה בהכרח מוטלת החובה לוותר על הקריירה למספר שנים, לטובת טיפוח המשפחה הדתית? בד בבד, עם התפתחות התודעה הפמיניסטית, מופיע קונפליקט נוסף. על התשתית של הזהות המקצועית והשפה הפמיניסטית שפיתחה, מתעוררות שאלות הנוגעות לדת. הפמיניזם הדתי הקרייריסטי עוסק בנושאים שונים, אך מדגיש ביתר שאת נושאים הנוגעים למקומה של האישה בציבור, ליכולתה לרכוש השכלה תורנית שוויונית, ולזכותה למימוש ולבולטות גם בחיים הציבוריים הדתיים. המפתח להבנת שאיפתיה הדתיות כמו גם הפתרונות הייחודיים בהם בוחרת, טמון בהתפתחות הראשונית של הפמיניזם הדתי אצלה ובמוטיבציה הגבוהה והמעצימה עבורה להתפתחות מקצועית.

כשהתחנתני ... פתאום נפלו עלי הילדים ולא הבנתי מאיפה זה בא, פתאום הבנתי איזה שקר היה או איך תחמנו אותה ב"פלך". אמרו שהכול אפשרי, נתנו לנו את ההרגשה של הכוח שלנו של היכולת שלנו בלי בנים בסביבה. זה היה מאוד מאוד חזק, והאליטיזם הזה. ופתאום, כולנו, כשפתאום ילדנו ופתאום נשאבנו הביתה זה היה משבר א... משבר קשה שעורר איזה מין מחשבה: רגע, רגע, איך פתאום זה קרה לי? לא אמרו לנו שאנחנו צריכות לחזור הביתה ל... ולהיות אחרי הצהריים בגני שעשועים ... ולוותר לטובת הקריירה של בני הזוג.

חנה קהת, פמיניסטית דתית ומייסדת ארגון "קולך" כתבה במאמרה "לשבור את המעגל הפטריארכלי" (2002) שבנות דתיות, הגדלות בצל מורים גברים, בסגנון גברי ובעולם שהדימויים האידיאליים שלו הם גברים, מגלות רק בבגרותן שהזהות הנשית שלהן דוכאה. שאלות כגון קריירה מול משפחה, הגשמה עצמית דתית אחרי הנישואין, מעמדן בציבור הדתי, מהות הנשיות וכיצא באלה, לא מעוררות עניין ציבורי ולא משמשות נושא לשיחה עמן. גם לימוד המקורות מנקודת מבט גברית ותוך שלילת האישה לא נתקל בתגובות של כעס או הסתייגות מצדן. הזהות הנשית מתגלה

כזהות מקופחת בגיל מבוגר יותר, בדרך כלל מיד אחרי הנישואין. אצל מקצתן מתעורר הצורך במימוש עצמי, והזהות המודחקת מתאוששת ומתחילה לחפש את מקומה. אבל אז, ההלם הנחוה גדול כל כך שהוא מטביע עליהן את חותמו בתחושת כאב ועלבון שהופכת אחר כך לזהות פמיניסטית מוצהרת. תובנותיה של קהת מתאימות מאוד למה שסיפרו לי הנשים. הן סיפרו שלאורך הילדות והנעורים הן תוגמלו על הישגיהן וטופחו במסגרת החינוכית והמשפחתית. הן התגייסו לצבא ורכשו השכלה גבוהה לאור שאיפותיהן למעורבות פעילה ושווה בחיים הציבוריים. לפתע, בהגיען לגיל הנישואין, בין אם בתקופת האוניברסיטה או מיד לאחריה, הן חוות נסיגה חריפה בציפיות הסביבה ובהתייחסות לתפקידי המגדר שלהן. כעת, ציפיותיהן להגשמה עצמית מנווטות דרך תפקידן כרעיות ואימהות. קשה להן להבין מדוע, שלא כבעבר, מחזיקים ההורים בעמדות פשרניות לגבי שאיפותיהן ומתמקדים ביתרונות הנסיגה מן השאיפות הקרייריסטיות לטובת גידול הילדים. בתוך כך, מתעורר כעס גדול על המחנכות ש"השלו", ההורים "המפלים", בני הזוג "קהי החושים" וקבוצת השווים ה"לא חברית". כך גם ליאת (שם בדוי):

התחתנו כשאני הייתי... בהתמחות, אחר כך א... נכנסתי להיריון כשכבר הייתי עורכת דין והוא היה ב... בבנייה. שנינו היינו בבנייה. וזה היה קטע מאוד א... קשה, מאוד קשה. זה היה קרב אבוד מראש ודי היה לי ברור שאני מדברת באוויר באיזשהו מקום. הקטע הכי חד של זה כמובן היה כשהייתי בהיריון ואז הייתי מוכרחה להתמודד עם הסוגיה. אני זוכרת את עצמי תופסת את בעלי לשיחה ואומרת לו: תשמע, בוא נראה מה קורה אחרי הלידה. לי יש קריירה, לך יש קריירה, מה עושים? (צוחקת קלות). התוצאות היו ברורות מראש. והחברה גם נורא עוזרת, לא על חשבוננו ואין מצב שגבר... לתפיסתו, קשה מאוד למצוא משרות אטרקטיביות לגברים שעובדים פחות. גם לנשים (צוחקת). אז ניהלנו את השיחה. התוצאות היו ברורות מראש.

נוכל לראות את המלכוד וחוסר האונים שבהם שרויה ליאת. לה אמנם מותר להתקדם, אבל לא על חשבוננו. הוא מבין אותה אבל לא יכול לסייע. סיכויי הקידום שלה פוגעים בטובתו. הוא טוען ש"קשה מאוד למצוא משרות אטרקטיביות לגברים שעובדים פחות" וכך אומרת גם החברה שסביבה, ותומכת בו לעומתה. כעת, גם המערכת הזוגית בסכנה אם לא תנווט נכון. ואמנם, כאשר רשתות רבות כל כך (קהילה, משפחה, חברים, בן הזוג) אחוזות באותה עמדה ומייצגים את אותה תמונה חברתית, גם היא נסוגה לאחור ומבקשת להשלים עם המציאות הקונפליקטואלית. היא בוחנת האם וכיצד תוכל לשלוט בשני העולמות; להיות גם וגם – גם אשת משפחה וגם אישה המגשימה את עצמה. גם פמיניסטית ששאיפותיה חריגות ומתנגשות עם ציפיות הליבה המגדריות וגם דתית – מסורה לערכי הדת ולא ממעיטה, למרות הקריירה, מן הציפיות המגדריות המופנות אליה:

ישבתי בבית ובאיזה שהוא שלב (צוחקת קלות) ממש התמרמרת נגד זה שאני תקועה בבית והוא יוצא לו להתקדם והולך לעבודה ו... אחרי שלושה חודשים, לא הארכתני אפילו לא ביום. מצאתי מטפלת וחזרתי לעבודה. כן, אני עבדתי במשרד יוקרתי גדול בתל אביב. הייתי האישה הראשונה שעבדה במשרד הזה כעורכת דין למעט בנות של... ו... כן, הם הסכימו שאני אעבוד כל יום עד

שלוש, פעם בשבוע עבדתי עד הערב. נכנסתי ל...מסלול הזה של ה... המירוץ הקשה של לעשות גם וגם. לא לוותר לא על זה ולא על זה.

כאן אנו מתחילים לראות את התנועה האליפטית שהקרייריסטית עושה. ההחלטה לעשות "גם וגם" משחררת אותה, במידת מה, מההתנגדות העזה שעורר בה גיל העשרים על חובותיו וציפיותיו המגדריים. האידיאולוגיה הקרייריסטית נסבה סביב החירות לפתח קריירה אישית תוך הדגשת המחויבות לתפקידים הדתיים. הבחירה של הקרייריסטית בדרך של "גם וגם" קבעה גם את המחירים שעליה לשלם: היא קיבלה על עצמה את האחריות העיקרית לגידול הילדים ומשק הבית למרות הקריירה, והתפשרה גם כשהזוגיות שלה היתה לא שוויונית. אף ששאפה לשוויון בחיי העבודה, כשנתקלה בחוסר שיתוף פעולה מצד בן זוגה היא נקטה דפוסים לא שוויוניים. בפתרון שבחרה, "קריירה לצד דתיות", עמדה השאיפה לטפח קריירה תוך שמירה מרבית על חיי המשפחה הדתית. בהסברים שהעניקה טענה שהקריירה נותנת לה די רווחה המאפשרת לה לקבל בסלחנות רבה יותר חוסר שוויון דתי. עוד אמרה, שהקריירה מהפכנית דיה למשפחה ולקהילה הדתית, וגובה מחיר מילדיה ובן זוגה, לכן היא מעדיפה לוותר ולהימנע ממאבקים נוספים. במבט על הקרייריסטית נראה, שלא הפמיניזם ולא הדתיות מהווים את מוקד הזהות שלה. הקריירה היא שמטלטלת את הזהות ומייצרת שאלות על פמיניזם ודת.

## המפרשת

המפרשת היא דמות למדנית החוקרת את הדיאלקטיקה בין פמיניזם לדת דרך התמודדות עיקרית עם המקורות. בעיניה, הכתבים המקראיים מעוררים השראה עמוקה, נועזות, חוכמה, ומשום כך, היא מתמלאת זעם וייאוש כשהיא נתקלת בכתבים מיזוגיניים כלפי נשים. הקונפליקט שנוצר אצלה חריף: כיצד יכולים חכמי חז"ל להתייחס באופן מבזה לנשים? מדוע הם דוחים את נוכחותן של הנשים, ומה מלמדים דימוייהם השגויים עליהם עצמם כפוסקי הדור? גם כאן נקשרה האידיאולוגיה ללבו של הקונפליקט: המפרשת מחליטה להתמודד עם כל מה שמייצרים הכתבים המקראיים. היא מביטה בהם בביקורת ובריבוי פנים. עיקרו של הפמיניזם הפרשני הוא להכיר בקונפליקט. להשלים עם דת שאיננה שלמה. לראות שלעתיים קיימת סתירה בין פמיניזם לדת, ולהשלים אתה. בעמדתה היא מביאה גישה פייסנית אל הדת, ומבקשת למקם את הנשים במצוות, בבית הכנסת, בתורה ובתפילה מתוך ראיית הקהילה כמורכבת ומתוך קבלה של האיזונים העדינים הנדרשים בה. היא רואה כשליחות את יכולתה לשמש מנוף של הפמיניזם בקהילה האורתודוקסית, ומייחסת ערך רב לשינוי הקהילה מבפנים:

אני רוצה לתת לך כל מיני דוגמאות כדי לנסות להסביר שלכל רגע קטן יש איזה אפשרות לראות אותו איך הוא יכול להכיל את הכול, איך אני מעניקה לו את הכוח להכיל משהו יותר גדול ממנו, שהוא לא יהיה דחייה של אחד אלא שהוא יינשא. זה לא מין עוגה כזו ש... אם יהיה לגברים, לא יהיה לנו, יש איזה אפשרות לעשות משהו ש... שיכיל את הכול. אני מחפשת את המקומות שבהם אני לא אצטרך לדחות דמות אחת של אלוהים מזאת שנטמעה בי, שהיא דמות מורכבת, היא אלוהים של רמב"ם כזה, אין לו גוף ואין לו דמות, והוא גם אלוהים חז"לי כזה ש"קצותיו תלתלים שחורים"

והוא צו אליהו הנביא וכל מיני דברים כאלה. אני מחפשת את המקומות והם נראים לי הכי ראויים, אלה המקומות שבהם אפשר גם וגם.

נוכל כאן לראות מהי עמדת המפרשת. בעיניה הפמיניזם הדתי הוא מהלך פרשני שתכליתו בשתי נקודות מבט. היא מבקשת להימנע מהכרעה (פמיניזם או דת) ומחפשת את המקומות שבהם ניתן להבין את הטקסט המקראי "גם וגם" – גם דרך הממד הדתי אורתודוקסי ובלי לשנות את הטקסט המקודש לה, וגם דרך הממד הפמיניסטי שבמרכזו נמצאת חוויית האישה ועולמה. כאן בא לידי ביטוי הצורך בפמיניזם משתלב, שאינו דוחה את המבנה הקיים. כך גם ביחס לדמות האלוהים: קיימת דמות האלוהים בעיני אליהו הנביא ודמות של אלוהים בעיני חז"ל עם ה"תלתלים השחורים", בעיניה, זו עדות לכך שדמותו של אלוהים נמצאת בלבו של המאמין והיא נטולת מגדר.

דוגמה אחת נניח של פרשנות. פתאום אני קוראת אצל אילנה פרדס על קריעת ים סוף. אנחנו רגילים לחשוב על קריעת ים סוף כעל עשרת המכות, האלוהים המיליטנטי הזה "ביד חזקה ובזרוע נטויה" ופתאום היא אומרת: יציאת מצרים זה סיפור על אנשים שהיו סגורים בתוך הבית. הפתח של הבית היה חסום בדם. וברגע הזה, שהיתה סכנה לבכורות נפרצה הדלת והפתח שהיה חסום בדם שהיה טבוע בדם נפרץ. הם יצאו ועברו בתוך מעבר צר שכולו היה מים מכל הצדדים. והם עברו לצד השני ואז הכול היה פתוח והם הפכו להיות עם. זה כמו התמונה של הרחם וכמו תמונה של לידה. אני מבינה שזה לא דרש, זה פשט. זה לגמרי, זה לא אפולוגטי. וזה עומד לצד האלוהים הזה של "ביד חזקה..." ולצד המלחמה במצרים והם טבעו וזה וזה... האפשרות לראות את שני הנרטיבים ביחד. גם את זאת וגם את זאת ולהכיל אותם – זה בשבילי המודל האופטימלי. אלו הפרשנויות שאותן אני מחפשת.

תמר (שם בדוי) ממשיכה באותה חתירה לחשיבה חדשה. לדבריה, לפתע מצאה נחמה. הפירוש של אילנה פרדס היה כזה שהעצים אותה. בשני הנרטיבים נשקפת סכנה לבכורים, בשניהם מתרחשת גאולה שהפכה את בני ישראל לעם. ההבדל בין הסיפורים מצוי בדמיון של המפרש, בזווית הראייה ובדרכים להשגת המטרה: באחד, קריעת ים סוף כמלחמה וטביעה, ובשני כחילוף מהבית ולידה. הפרשנות השנייה הולמת יותר את הדמיון שלה. ממקום אינטימי כזה, הטקסט נהפך שוב למקור יניקה. דבריה אלה של תמר חיזקו אצלי את התפיסה שחשוב להימנע מלהפריד בין הקטגוריות פמיניזם ודת בחקירת הדיאלקטיקה. קשה לאמוד אם פרשנות יציאת מצרים היא "פמיניסטית" או "דתית" ונראה שיהיה נכון יותר לומר שזו פרשנות פמיניסטית דתית. מכאן, שכדי להבין את הזהות הפמיניסטית דתית של תמר ושל מפרשות נוספות במחקר, יש לקרוא את הזהות כפי שהן עושות זאת בעצמן – פמיניסטית דתית כמרחב משותף.

## הרבנית

הרבנית היא הדמות הרדיקלית ביותר לפמיניזם דתי ללא מקף. לרוב היא אישה צעירה, למדנית ו"תלמידה חכמה". זו אישה שרכשה השכלה גבוהה בגמרא (במדרשות לנשים) ובדרך כלל

המשיכה ללמוד לתארים מתקדמים בתלמוד. במהלך לימודיה היא חווה העצמה וגילוי מחדש של היהדות האורתודוקסית. הידע הרב שלה בצד יכולותיה האנליטיות מעניקים לה כלים חדשים לחשיבה: היא מבינה את הדרך ואת השיטה לחקור אם דבר מה אסור או מותר על פי ההלכה, ואינה נרתעת מחיפוש מייגע או מלמידה. היא משיבה תשובות מלומדות לכל דבר בצירוף רשימה ענפה של מקורות וציטוטים התומכים בעמדתה. למעשה, וכאן מתחיל התהליך המשמעותי שלה, היא מתחילה להיות "הרב של עצמה". היא מודעת למגבלות המחייבות של האורתודוקסיה, לרבות המגבלה המונעת ממנה להיות רבה, אך בצד ההשלמה היא איננה רואה עצמה פחות מתאימה או פחות בקיאה. היא מפתחת יחס אמביוולנטי כלפי הרבנים ובוחנת בקפידה אם פסיקתם נובעת מגישתם הישירה למקורות, או שמא מטעמים של מטא-הלכה (סוציולוגיה ומוסר). היא נעשית פחות סובלנית לגישות "סוציולוגיות" (הקשורות בעתיד הקהילה) ודורשת מבעלי הסמכות להציג את ההלכה כפי שהיא, פתוחה הרבה יותר לשוויון האישה.

אני לא עושה פרשנות ולא הולכת על מקורות בעייתיים, שזקוקים לפרשנות. אני מביאה לך מקור שכתוב שאישה יכולה לעשות את זה. זה הדבר היפהפה ביהדות. יש לנו דורות על דורות של רבנים ופוסקים החל מהתלמוד, שהיה להם זמן, ושזה הדבר היחיד שהם עשו מן הבוקר עד הלילה ולכן הם שאלו כל שאלה עלי אדמות. מתוך... שום דבר פרקטי – כל דבר שהגיע אליהם הלכתית הם ישר שאלו. גם חירש יכול לעשות את זה? גם ילד יכול לעשות את זה? גם אישה יכולה לעשות את זה. כל דבר ודבר נדון מבחינת האישה, דיון תיאורטי לחלוטין. [...] אנחנו כבר לא חוששים ואני אומרת את זה בזהירות רבה, מי שמקבל את זה, מי שלא לא, אבל אנחנו החלטנו שאנחנו כבר לא זקוקים לסמכות הזו, שתיתן חותמת וגושפנקה לדברים. מכיוון שאנחנו דנים במקורות שגם אתם דנים בהם, כולנו ניזונים מאותו מקור, אני לא הולכת וממציאה לי מקורות אחרים או אומרת "ההלכה היא דבר מתפתח". אני עושה אותו מהלך. אבל אני מביאה אתי תפיסת עולם אחרת ואני אומרת – סליחה, מכיוון שתפיסת העולם שלי אחרת, אני לעולם לא אוכל להסתכל על האישה רק כאובייקט, אני רוצה את האישה כסובייקט.

כיוון שכך, הנשים בקבוצה הזו חותרות לשוויון מלא, ככל שניתן. הן מתמידות בלימוד ובתפילה, מקצתן מניחות תפילין או חובשות כיפה. הן בדרך כלל חיות בזוגיות שוויונית וחולקות עם בן זוגן את תפילות השבת, החג, קידוש ליל שבת ובציעת החלה. הפרקטיקות של הרבנית מעוררות ביקורת והתנגדות של מאמינים רבים הרואים במעשיה מתיחה בלתי אפשרית של גבולות האורתודוקסיה. על כן, יהיו מי שיאמרו שהרבנית היא הדמות הפמיניסטית ביותר במרואיינות, שהשינויים הרדיקליים שהיא מייצרת מרחיקים אותה מהדת ומקרבים אותה אל הפמיניזם החילוני. גם כאן, אינני מסכימה עם הצגה זו, שמתייחסת בצורה בינארית אל המציאות המורכבת של הנשים. גם כאן, קשה לשים את האצבע מתי מתחילה הזהות הפמיניסטית לגזור את אורחות החיים ומתי מסיימת הזהות של הדת להשפיע. נראה, שהגבולות בין הקטגוריות בתהליך הדיאלקטיקה מיטשטשים. האם הקידוש בליל שבת הוא מהלך פמיניסטי, הנובע מתפיסת השוויון בין המגדרים, או שמא מהלך דתי שנובע מצרכיה כאדם דתי?

הנה פנינה, עומדת על מדוכה זו:

אני לוקחת את הדברים האלה ברצינות. זאת אומרת, שום דבר בחיים שלי לא מצפה שמישהו יעשה במקומי. אני לוקחת אחריות על החיים שלי, על הבחירות שלי... ואני גם לא רוצה במקום הזה של המצוות שמישהו יעשה במקומי כל הזמן. הכהן הגדול נאמר עליו "וכיפר בעדו ובעד ביתו". ביתו זאת אשתו. הוא מתפלל גם בשבילה. לא מפללים בשבילי. לא מדבר אלי אפילו בפרומיל הדבר הזה. הוא מתפלל בשביל עצמו וזה לא עוזר לי. ברור שאם הוא במקום טוב יותר עם עצמו, במקום יותר הרמוני ומחובר, אז זה גם משפיע עלי. אבל כאילו מישהו יגיד לי מספיק שהוא הולך לטיפול פסיכולוגי וזה ישפיע גם עלייך? זה ישפיע עלי אבל לא את ההשפעה שאני מחפשת.

פנינה מסבירה את המוטיבציה שלה. היא קוראת לנו להכיר בצרכיה הדתיים והנשיים כאחד. בעיניה, הזהות הפמיניסטית והדתית הן שני פנים של אותו הדבר; היא רוצה לקדש ולהתפלל ולבצע את החלה מתוך צורך בהתעלות רוחנית ואישית כאדם שווה זכויות בדת ובחברה. במילים אחרות, בעיניה ובעיני רבניות נוספות שפגשתי, אין הבדל בין המשמעות של להיות אישה דתית למשמעות של להיות אישה פמיניסטית. בעיניהן הזהות הפמיניסטית והזהות הדתית הן היינו-הך.

### הלהטוטנית

לבסוף, בין המרואיינות היו נשים שהציגו את מחשבותיהן והפעולות שלהן בצורה להטוטנית. נשים אלה היו מתוחכמות מאוד; לעתים דבריהן נשמעו שמרניים ולעתים רדיקליים, והן הצליחו לנוע בין העמדות בגמישות מפליאה ובהרמוניה. דעותיהן היו לא נורמטיביות ורובן נאמרו בקריצה. היה ברור שלנשים אלו יש הבנה עמוקה של החברה הדתית שהן חיות בה. גם הן תלמידות חכמות, בקיאות בגמרא, עוסקות ומלמדות נשים תלמוד. לבושן צנוע מאוד, אדיקותן במצוות גדולה, ובתוך כל אלה הן יוזמות מהלכים פמיניסטיים בשקט יחסי ובלי שהדבר יתפרש כמרידה. כך אמרה לי אסתר (שם בדוי) בתחילת הראיון: "עד שהגברים לא יהיו שותפים למשימות שלי (צוחקת), אני לא אעשה את שלהם".

אסתר פתחה את הראיון בקריצה. היא התייחסה, כמו מרואיינות אחרות, לכך שנשים אינן מחויבות במצוות שהזמן גרמן. היא ניסתה להסביר לי מה עמדתה ואם היא תומכת או אינה תומכת בהשתתפות של נשים בחידוש המצוות. תחילה נשמעו דבריה שמרניים. היא טוענת שאינה מעוניינת בחידוש המצוות על ידי נשים, עמדה יסודית בפמיניזם הדתי, אך נימוקיה רדיקליים – היא אינה מעוניינת בהמרת תפקידים חד-צדדית של הנשים, ודורשת שוויון כתנאי מקדים לקיום המצוות הדתיות. היא אינה שוללת כניסה של נשים לתפקידים גבריים, אך גם אינה מאשרת אותם. דפוס הפעולה שלה ציני. כך המשיכה אסתר:

כשהחליפו את הווילונות אצל הגברים [בבית הכנסת] השאירו את הישנים אצל הנשים. הרי זה לא אנשים עניים. התירוץ היה שלא היה מספיק בד. אז קונים עוד בד. זה קרה בקיץ, אני אמרתי לבעלי



שהוא יגיד ל... לגבאים, שאם לא מחליפים את הוילונות אצל הנשים עד ראש השנה, הרבנית לא באה. וזה עזר.

כאן נוקטת אסתר עמדה ברורה: היא מודיעה שלא תגיע לבית הכנסת בראש השנה אם לא יוחלפו הוילונות בעזרת הנשים. היא בוחרת תגובה חזיתית ומגייסת לצדה את בעלה. היא מצביעה באופן ברור על השרירותיות של הגבאים ועל האפליה בהתייחסות לנשים בבית הכנסת ובזמן התפילה. המעברים בין העמדות עוררו בי הפתעה: שאלתי מהי עמדתה הכוללת, וכיצד היא מתנהלת בצורה שונה בין הסוגיות השונות?

התכונה שלי בהרבה תחומים א... זה לראות את הדברים ראייה אחרת ולהתחיל. א... למשל, אני נותנת, שלושים שנה פלוס מינוס, שיעור בגמרא. זה התחיל כשה... היו נשים ש... לי היה רקע אבל נשים רצו שיעור אז, רצו ללמוד גמרא. קודם שנה אחת בחרנו איש. באותו דור לאיש להיכנס ל... למנטליות של נשים מתחילות א... אז "במקום שאין איש השתדל להיות אדם". אבל זה היה מאוד לא מקובל אז. אני לא פרסמתי את זה בשום מקום. א... אלא אמרתי שאם יש שלוש נשים שרוצות ללמוד, יש להן מורה ואתן תביאו את החברות. והחשבון שלי היה שאם עשר שנים אשתו של הרב נותנת שיעור בגמרא אז זה כבר לא אסור (צוחקת). עכשיו יש גישה אחרת והיא גם גישה נכונה. וזה א... אם לא פרסמת לא עשית.

אסתר מספרת לי על גישתה לפעולה. היא הולכת נגד הזרם ומלמדת נשים תורה בביתה. כיוון שגבר לא הצליח ללמד את הנשים תורה, היא חושבת שהיא צריכה ללמד את הנשים, וזה לא בהכרח "פמיניזם", זה קודם כל "להיות אדם", כך לפחות היא מנסחת זאת. היא מודעת למעמדה כאשת הרב וכרדיקלית ומחליטה לא לפרסם את השיעור, אבל פותחת את דלתה בפני נשים שרוצות ללמוד וחושבת ש"אם עשר שנים אשת הרב מלמדת" אז זה כבר יהפוך לנורמה. כלומר, אסתר שולחת זרועות באופן גמיש ולפי הקונסטלציה שהיא מצליחה ליצור. היא פועלת מחוץ לדת ובתוכה, מחוץ לפמיניזם ובתוכו, כל פעם לפי אפשרויות השיבוש העומדות בפניה. מנקודת מבט ראשונית, הדיאלקטיקה שלה נראית כחוסר עקביות. המעברים בין העמדות מעלים את התהייה, מהי עמדתה הכוללת ומדוע היא מתנהלת בין הסוגיות בצורה 'זיגזגית'? קראתי לה ולנשים כמותה הלהטוטניות על שום היכולת לבחון כל נושא בהתאם למצב, כאילו אינן מחויבות לשום דבר במידה מוחלטת, ועם זאת, הן פועלות מתוך מחויבות מלאה. על כן, אף שכל המרואיינות הציגו גישה רב-ממדית, הדיאלקטיקה של הלהטוטניות מתעתעת יותר מכל שאר הדמויות ומדגישה את התפיסה שהדיאלקטיקה בזהות הפמיניסטית דתית מורכבת, גמישה ורב-הסתעפויות.

## דין

סיפורן של המרואיינות במחקר הנוכחי עוסק בהשפעות הגומלין שבין זהות, פמיניזם ודת. הוא משקף את התופעה שזהויות ופרקטיקות אינן משתבצות בקלות לקטגוריות מובנות, ומציג את הדרכים שבהן הן מאתגרות בו-זמנית את השיח הפמיניסטי והשיח הדתי-אורתודוקסי. עיקר העבודה הוא הניסיון להבין את הכוח המתעתע של המסורת (הפמיניסטית והדתית) בהגדרת

הזהות של הנשים, כשהן עצמן חוות אינספור דרכים חדשות להבנה והגדרה. ההנחה התיאורטית בעבודה היא שהזהות אינה הכלאה בין שני עקרונות נפרדים, אלא רקמה חדשה ובה מרחב של תנועה בין פרדוקסים וניגודים. נשות "קולך" במחקר הנוכחי הזדהו באופן מוצהר כפמיניסטיות. הן לא ראו קונפליקט בסיסי בין פמיניזם לדת, אבל הכירו את הטענה של הקונפליקט והפרדוקסים. הן דיברו על כך ששני מיקומים אלה תובעים מהן התנהלות גמישה וארטיקולציה חדשה, גם רעיונית וגם מעשית. הן רצו להמשיך ולהאמין באל, להיות חלק מקהילה דתית, להיות אימהות שנותנות דוגמה לילדיהן, להיות שוות לבעליהן במשפחה ולשנות את המקום שלהן בדת. גם כשאירוע נשאר בגדר משאלה, מחשבה, ביקורת, או רעיון, וכשהתוואי החדש הוא בלתי נראה, הנשים יצרו רשת שלמה של רעיונות ופעולות בתפר בין פמיניזם ודת. מתוך צורת דיבורן והתכנים שהעלו החלטתי לא להתייחס אל הדת והפמיניזם במונחים של מבנים מנטליים (Bourdieu, 1977) אלא כריבוי של אפשרויות. התייחסתי אל המחשבות, הרעיונות והפעולות של הנשים כשבירה ופירוק של הדומינציה הדתית או הפמיניסטית. קראתי את כינונה של הזהות הפמיניסטית דתית כתהליך דיאלקטי של יצירת זהות חדשה (Butler, 1990) שאיננה דיכוטומית, חד-כיוונית או דו-כיוונית, אלא רבת-חיבורים וממדים באופנים אינטימיים וסובייקטיביים. המשמעות הרחבה יותר שעולה מכך היא שהזהות הפמיניסטית דתית איננה קטגורית "בת" של פמיניזם או של דת; הדיאלקטיקה בין פמיניזם ודת מייצרת תפיסה חדשה הבוחנת ומעצבת מנעד של יחסים בין פמיניזם לדת. כך אולי ניתן לטעון גם לגבי זהות אתנית בזירה של התרבות הישראלית. למשל, מחקרה של גלית סעדה אופיר (Saa'da-Ofir, 2007) מדגים כיצד שילוב בין מזרח ומערב יוצר קטגוריה מוזיקלית חדשה שמאתגרת את המוזיקה המזרחית והמוזיקה הישראלית גם יחד. הקטגוריה הזו אינה חצי ישראלית וחצי מזרחית, אלא מרחב חדש מבחינה מוזיקלית. לעתים, כאשר קשה לסווג התנהגויות ובחירות בתוך מסגרות תיאורטיות מוכרות, או בשל חסרונה של שפה המתייחסת לריבוי, אנו נוטים לחרוץ משפט על צד מוכר כזה או אחר: אישה זו (או אחרת) אינה מספיק פמיניסטית או אינה מספיק דתית (Ali, 2005; Chong, 2006; Cott, 1986; Stocks, 1997). אנו שופטים את המציאות לפי סכמות או קטגוריות קיימות ונתונות, ומתקשים להציג ממצאים מתוך מילים שאינן קיימות (פוקו, 2005). אבל הנשים ידעו לספר על דרכים רבות של פעולה השוברות את כללי הדת ועוקפות את הצורך להחליט בין פמיניזם לדת, או להחליט על שילוב תוך הכפפה של הפמיניזם לדת, ולהיפך. הן היו פמיניסטיות דתיות ללא מקף, ללא הפרדה, לא מתוך האחדה, התאמה או ביטול של התחומים. קשה למקם אותן בקטגוריות מובחנות משום שנוצרת קטגוריה תיאורטית חדשה, פמיניסטית דתית מרובה, שגם בה יש מורכבות וגוונים – מסורתית, פורשת, קרייריסטית, מפרשת, רבנית ולהטוטנית. זהות זו מאפשרת מבט חדש הן על הפמיניזם והן על האורתודוקסיה וקוראת לנו להכיר ביחסים המרובים הקיימים ביניהם. יחסים אלו מקורם בקונפליקט הבסיסי בין פמיניזם לדת (בין שמכירים בו ובין שלא) שמציב בפני הנשים אתגרים מרובים, אסטרטגיות פעולה ודרכי חשיבה מרובות. תמר אלאור כותבת במבוא לספרה השלישי בטרילוגיה שהנשים המזרחיות החרדיות שהיא חוקרת אינן בהכרח "נשות ש"ס" כפי שגם החרדיות האשכנזיות שחקרה אינן

בהכרח "נשות יהדות התורה", וכפי שהנשים בציונות הדתית לא היו "נשות מפד"ל". צירי הזהות הם רבים ומורכבים משיומם בקטגוריה אחת, ולבה של עבודת השדה ביכולת לתאר אותם על מורכבותם (אלאור, 2006). לכן, אין לראות בזהות של נשות "קולך" זהות המורכבת משני רכיבים, או זהות הבנויה על מנגנוני גישור בין הממד הפמיניסטי לבין הממד האורתודוקסי. זוהי זהות חדשה, שהקונפליקט, ההתחבטות וחיפושי ההקשר הם במהותה, ולא איזשהו חריג; זהו תהליך מתמיד של יצירת זהות הנעה בין דת במושגים פמיניסטיים לפמיניזם במושגים דתיים, ללא דומיננטיות. זהות פמיניסטית דתית או דתית פמיניסטית, ללא מרכאות וללא מקפים.

## סוף דבר

מאמר זה מסכם שש זהויות לפמיניזם דתי של הנשים שעמן שוחחתי. הזהות הנפוצה בין הנשים היתה הרבנית (25%) ואחריה בסדר יורד המפרשת (20%) המסורתית (20%), הקרייריסטית (15%) הלהטוטנית (11%) והפורשת (9%). ובכל זאת, המודלים הם אנליטיים והגבולות אינם דיכוטומיים, יש זליגה בכל מודל לכל עבר ומרואיינת אחת יכולה להזדהות עם יותר מזהות אחת. בבחירת מודל זהויות ביקשתי לחשוף את הדמיון הקיים בין הנשים אך גם את השוני ואת מקורותיו. הפמיניזם הדתי אינו עשוי מקשה אחת. התמה המרכזית המעסיקה את האישה, כמו גם הפתרון הייחודי שאליו היא חותרת, הם גם מקור להבנה אמפטית של צרכיה והשקפת עולמה.

## מקורות

- אלאור, ת' (1998). בפסח הבא – נשים ואוריינות בציונות הדתית. תל אביב: עם עובד.
- (2001). "מה אני מחפשת בלימוד – חיטוט במחסן העודפים של 'בפסח הבא'". בתוך: מ' שילה (עורכת), להיות אישה יהודיה ירושלים: הוצאת אורים. עמ' 83-94.
- ברנשטיין, ד' (2001). "נשות הכותל וקבוצות תפילה אחרות". בתוך: מ' שילה (עורכת). להיות אישה יהודיה. ירושלים: הוצאת אורים. עמ' 189-198.
- גורדין, ר' (2005). "התמורות התרבותיות והחברתיות עם כניסתן של נשים לשדה השיח ההלכתי" (חיבור לשם קבלת תואר דוקטורט לפילוסופיה) לימודים בין-תחומיים, התוכנית ללימודי פרשנות. רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- גלמן, י' (2001). "הפמיניזם הדתי והאתגר התיאולוגי". בתוך: מ' שילה (עורכת). להיות אישה יהודיה. ירושלים: הוצאת אורים. עמ' 39-44.
- גנזל, ט' (2005). " (לא) פוסקות הלכה", דעות, 8, עמ' 15-17.
- הכשטיין-גורלין, נ' (2001). "וייקרא שמה בישראל". בתוך: מ' שילה (עורכת). להיות אישה יהודיה. ירושלים: הוצאת אורים. עמ' 217-222.
- הנקין, י' (2001). "פמיניזם, הלכה ולימוד תורה". בתוך: מ' שילה (עורכת). להיות אישה יהודיה. ירושלים: הוצאת אורים. עמ' 73-77.

ויגודה, א' (2001). "שמחת תורה – חג של גברים?" בתוך: מ' שילה (עורכת). להיות אישה יהודיה. ירושלים: הוצאת אורים. עמ' 198-201.

ינאי-ונטורה, ג'. (2011). "בין שני עולמות אל עולם חדש: פמיניזם אורתודוקסי בישראל", (חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה), המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

כהן, ט' (2006). "מנהיגות דתית נשית: האורתודוקסיה המודרנית בישראל כמקרה מבחן". תרבות דמוקרטית, 10, עמ' 251-295.

לוביץ, ר' (2007). "השתתפות פעילה של נשים בטקסי הלוויות". בתוך: ט' כהן (עורכת) להיות אישה יהודיה. ירושלים: דפוס גרפית. עמ' 357-380.

ליון, י' (2004). "נשים ואמירת קדיש ב'שו"ת באינטרנט", עמודים, 678, 2-3, עמ' 18-23.

ליאון, נ' (2009). "בין 'האישה העלומה' ל'יד הנעלמה' – פמיניזם, פוסט-אורתודוקסיה ותהליכי הפרטה בישראל – על הספר 'תפילת נשים'". בתוך: ט' כהן (עורכת). להיות אישה יהודיה. ירושלים: דפוס גרפית. עמ' 281-309.

מנצורה, ש' (2007). "גן הילדים כמראה חברתית: 'תקרת הזכוכית' בגן הדתי". בתוך: ט' כהן (עורכת). להיות אישה יהודיה. ירושלים: דפוס גרפית. עמ' 207-219.

פוקו, מ' (2005). סדר השיח. מצרפתית: נעם ברוך. תל אביב: בבל.

פיקאר, א' (2009). "ביקורת השיח הפמיניסטי-אורתודוקסי". בתוך: ט' כהן (עורכת). להיות אישה יהודיה. ירושלים: דפוס גרפית.

פרידמן, ח' (2009). "למדני אלוהי ברך והתפלל: על קבוצת תפילת הנשים בנווה דניאל". בתוך: ט' כהן (עורכת). להיות אישה יהודיה. ירושלים: דפוס גרפית. עמ' 335-341.

קהת, ח' (2010). "נשים ומנהיגות רוחנית". דעות, 47, עמ' 37-41.

קרן, ר' (2001). "נשים למדניות – מאין ולאן?" בתוך: מ' שילה (עורכת). להיות אישה יהודיה. ירושלים: הוצאת אורים. עמ' 77-83.

שגיא, א' ושוורץ, ד' (2003). מאה שנות ציונות דתית – אישים ושיטות, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.

שמיר, ר', שטראי מ' ואליאס נ' (1997). "שליחות, פמיניזם ופרופסיונליזם: טוענות רבניות בקהילה הדתית-אורתודוקסית". מגמות לח (3), עמ' 313-348.

תובל-משיח ר' וספקטור-מרזל, ג' (2010). "מחקר נרטיבי: הגדרות והקשרים". בתוך: ר' תובל-משיח וג' ספקטור-מרזל. (עורכות). מחקר נרטיבי: תיאוריה, יצירה ופרשנות. ירושלים: מכון מופ"ת והוצאת הספרים ע"ש י"ל מאגנס. עמ' 7-42.

Ali, S. R. (2005). "Global feminist connections: Muslim feminist: An oxymoron?" Woman View, 13-15.

- Ali, S.R, Mahmood, A., Moel, J., Hudson, C., Leathers, L. (2008). "A Qualitative Investigation of Muslim and Cristian Women's Views of Religion and Feminism in their Lives". *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 14(1), 38-46.
- Ammerman, N.T. (1987). *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World*. New Brunswick, NJ: Rutgers University.
- Avishai, O. (2008). "'Doing Religion' in a Secular World: Women in Conservative Religions and Question of Agency". *Gender & Society*, 22, 4, 409-433.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Brasher, B. (1998). *Godly Women: Fundamentalism and Female Power*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble*. New York: Routledge.
- Calhoun, C. (1994). "Social Theory and the Politics of Identity". In C. Calhoun, (ed.) *Social Theory and Politics of Identity*. (9-36). Cambridge, Mass: Blackwell.
- Chase, S.E. (2005). "Narrative Inquiry: Multiple lenses, Approaches, Voice. In: N.K. Denzin & Y.S. Lincoln (Eds.), *The Sage handbook of qualitative research* (3rd ed.) (651-680). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Chen, C. (2005). "A Self of One's Own: Taiwanese Immigrant Women and Religious Conversion". *Gender & Society* 19, 336-357.
- Chong, K. H. (2006). "Negotiating Patriarchy: South Korean Evangelical Women and the Politics of Gender". *Gender & Society*. 20, 697-724.
- Collins, P. H. (1990). *Black feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Boston, Mass: Unwin Hyman.
- Connell, R.W. (1987). *Gender and Power*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Cott, N. (1986). "Feminist Theory and Feminist Movement: The Past Before Us". In J. Mitchell & A. Oakley (eds.) *What is Feminism?* (49-62). Oxford: Blackwell.
- Davidman, L. (1991). *Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism*. Berkeley: University of California Press.
- Denzin, N.K., & Lincoln, Y.S. (Eds). (1994). *Handbook of Qualitative Research*, London: Sage Publications.
- Dillon, M. (1999). *Catholic Identity: Balancing Reason, Faith and Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dufour L. (2000). "Sifting through Tradition: The Creation of Jewish Feminist Identities". *Journal for the Scientific Study of Religion*. 39, 90-106.

- Ecklund E. H. (2003). "Catholic Women Negotiate Feminism: A Research Note". *Sociology of Religion*, 64, 515-524.
- Fine, W.W. (1995). "Modern Orthodox Judaism as an Option for Professional Women". *Journal of Jewish Communal Service*. Winter/Spring, 153-164.
- Gallagher, S.K. (2003). *Evangelical Identity and Gendered Family Life*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Gallagher, S. K. (2004)a. "The Marginalization of Evangelical Feminism". *Sociology of Religion*, 65, 3, 215-237.
- Gallagher, S. K. (2004)b. "Where Are the Antifeminist Evangelicals? Evangelical Identity, Subculture Location and Attitudes toward Feminism". *Gender & Society*, 18, 451-472.
- Gallagher, S. K. (2007). "Agency, Resources and Identity: Lower-Income Women's Experiences in Damascus". *Gender & Society* 21, 227-249.
- Gallagher, S.K., Smith, C. (1999). "Symbolic Traditionalism and Pragmatic Egalitarianism: Contemporary Evangelicals, Families and Gender". *Gender & Society*. 13, 2, 211-233.
- Glaser, B., Strauss, A.L (1967). *The Discovery of Grounded Theory*, Chicago: Aldine.
- Griffith, R.M. (1997). *God's Daughters: Evangelical Women and the Power of Submission*. Berkeley: University of California Press.
- Hartman, T., & Marmon, N. (2004). "Lived Regulations, Systemic Attributions: Menstrual Separation and Ritual Immersion in the Experience of Orthodox Jewish Women". *Gender & Society* 18, 389-408.
- Kaufman, D.R. (1991). *Rachael's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Kubicek, K., McDavitt, B., Carpineto, J., Weiss, G. (2009). "God Made Me Gay for a Reason – Young Men Who Have Sex with Men's Resiliency in Resolving Internalized Homophobia from Religious Sources". *Journal of Adolescent Research*, 24(5), 601-633.
- Lieblich, A., Tuval-Mashiach, R., & Zilber, T. (1998). *Narrative Research: Reading, Analysis and Interpretation*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Longman, C. (2007). "'Not Us But You Have Changed!' Discourses of Difference and Belonging among Haredi Women". *Social Compass*, 54, 77-95.

- Manning C. (1999). *God Gave Us the Right: Conservative Catholic, Evangelical Protestant and Orthodox Jewish Women Grapple with Feminism*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- McDavitt, B., Iverson, E., Kubicek, K., Weiss, G., Wong, C.F., & Kipke, M.D. (2009). "Strategies Used by Gay and Bisexual Young Men to Cope with Heterosexism". *Journal of Gay & Lesbian Social Services*, 20, 354-379.
- Neitz, M. J. (1987). *Charisma and Community*. New Brunswick, NJ: Transaction Press.
- Ozorak, E. W. (1996). "The Power but not The Glory: How Women Empower Themselves Through Religion". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35, 17-29.
- Peshkin, A. (1986). *God's Choice: The Total World of a Fundamentalist Christian School*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pevey, C., William, C.L., & Ellison, C.G (1996). "Male God Imagery and Female Submission: Lessons from a Southern Baptist ladies' Bible Class". *Qualitative Sociology*, 19, 173-193.
- Plaskow, J. (1990). *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*. San Francisco: Harper & Row.
- Rosental, G. (1993). "Reconsideration of Life Stories: Principles of Selection in Generating Stories for Narrative Bibliographical Interviews". In L. Josselson. & A. Lieblich (Eds). *The Narrative Study of Lives* (59-91). Washington : American Psychological Association.
- Sa'ada-Ofir, G. (2007). "Mizrahi Subaltern Counterpoints: Sderot's Alternative Bands". *Anthropological Quarterly*, 80(3), 711-736.
- Stacey, J. (1990). *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late Twentieth Century America*. New York: Basic Books.
- Stanton, E.C. (2002). *The Woman's Bible*. Mineola, N.Y: Dover Publications. Original published: New-York: European Pub. Co., 1895, 1898.
- Stocks, J. (1997). "To Stay or Leave? Organizational Legitimacy in the Struggle for Change among Evangelical Feminist". In: P, Edgell-Becker, N. L. Eiesland (eds). *Contemporary American religion: An ethnographic reader* (99-118). Walnut Creek: Alta Mira Press.
- Thumma. S. (1991). "Negotiating a Religious Identity: The Case of the Gay Evangelical". *Sociological Analysis*. 52, 333-347.
- Weigert, A.J. (1991). *Mixed Emotion – Certain Steps toward Understanding Ambivalence*. Albany: State University of New York Press.

- Winter, M. T., Lummis, A. and Stokes. A. (1994). Defecting in Place Women Claiming Responsibility for Their Own Spiritual Lives. New York: Crossroad Publishing.
- Yadgar, Y. (2006). "Gender, Religion and Feminism: The Case of Jewish Israeli Traditionalists". Journal for the Scientific Study of Religion. 45,3, 353-370.
- Yanay, N. & Rapoport, T. (1997). "Ritual Impurity and Religious Discourse on Women and Nationality". Women's Studies International Forum 20, 651-663.