

בין הנקה לבחינה

בין "אני נשי" ל"אני אימהי" בסיפורי חיים של סטודנטיות דתיות

ליליאן שטיינר

Between Breastfeeding and Exams
Ontological "I", maternal "I", everything in between
in female religious students' life stories

Dr. Liliane Steiner

כתיבה: ד"ר ליליאן שטיינר, המכללה האקדמית לחינוך חמדת הדרום

הוצאת הספרים של מכון מופ"ת

עורך ראשי: ד"ר דודו רוטמן

עורכת אקדמית: ד"ר שרה שמעוני

עורכת טקסט ולשון: ד"ר אסיה שרון

עורכת לשון אחראית: עדי רופא

עורכת גרפית ומעצבת העטיפה: מאיה זמר-סמבול

ציור העטיפה: "המסכה", ד"ר ליליאן שטיינר

מסת"ב: 1-157-530-965-978

© כל הזכויות שמורות למכון מופ"ת, תשע"ט/2019

טל': 03-6901406 <http://www.mofet.macam.ac.il>

עשינו כמיטב יכולתנו לאתר את בעלי הזכויות של כל חומר ששולב בספר ממקורות חיצוניים. אנו מתנצלים על כל השמטה או טעות. אם יובאו אליה לידיעתנו, נפעל לתקן במהירות הבאות.

דפוס: גסטליט

תוכן העניינים

5	פתח דבר
8	דרך המחקר
9	מאפייני החברה החרדית לאומית (חרד"לית)
11	מבנה הספר
13	מבוא
13	רוחות נושבות: כל כבודה של בת מלך פנימה?
14	בשבילי המהפכה הפמיניסטית
	המימוש העצמי הנשי על פי הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית
16	של סארטר ודה בובואר במאה ה-20
18	מהות תאולוגית מול מהות אקזיסטנציאלית
	שער ראשון: בסבך הבחירה באונטולוגיה הנשית
25	פרק א': בין אני אימהי לבין אני נשי: "אני סטודנטית-אימא"
25	מימוש עצמי בספרה הציבורית
33	"מימוש עצמי למען"
42	דיבור בשני קולות
49	פרק ב': אימוץ המודל הגברי: "אפילו אימא לומדת"
49	שבירת הקונצנזוס - קשר אם-יילוד
55	ההקרבה של האם
58	קולו של האני האימהי - רגשות אשם
62	מערך תמיכה - "בלי עזרה מאימא שלי לא הייתי מצליחה"
	פרק ג': אי-נוחות עצמית - דחיקת האני האונטולוגי: "הייתי שמחה לעשות
68	את התואר ואז להיות אימא"
68	העצמה נשית
71	הנמכת שאיפות - "למדתי להנמיך במידה מסוימת את השאפתנות שלי"...
74	ויתורים
80	ההשוואה לאחר

שער שני: לקראת דיוק אקזיסטנציאלי נשי

פרק ד': טרנסג'נדריות פרונומינלית: אני אימהי גברי: "אתה בהיריון, אתה יולד, אתה מיניק"..... 87

השפה כמפתח לצמיחה של זהות..... 87

פרק ה': הגדרה מחדש של האימהות - אני אונטולוגי "אימהי": "בכל זאת לשאוב בשבילה... כאילו ככה להיזכר בה ולהיות בשיעור"..... 97

העדר פניות מנטלית ללימודים..... 97

הנקה מתווכת..... 101

חיזוק הקשר עם התינוק..... 105

התינוקיה..... 110

הגדרה מחדש של המרחב האימהי לקראת דיוק אקזיסטנציאלי נשי..... 116

פרק ו': לקראת עיצוב מחדש אקזיסטנציאלי תאולוגי נשי:

העצמה נשית: "ואני ממש כאילו גאה בעצמי שעברתי את זה"..... 121

עומס משימות..... 121

העצמה תוך-מגדרית..... 128

"כשאימא מגיעה לכיתה"..... 136

אמונה כמשאב..... 142

שער שלישי: בחינה מבעד להנקה - סיכום

"מרחוק תביא לחמה"..... 151

בשבילי החינוך של הבית היהודי דתי..... 152

אני בהגליה..... 153

פשרה ומחירה..... 154

בין התמודדות להישרדות..... 155

אחוזה נשית והעצמה..... 156

שיח נשי בשלושה קולות..... 156

אפילוג..... 159

מקורות..... 164

תקציר באנגלית..... 172

פתח דבר

רסיסי חוויות נשיות. המקום: מכללה דתית להכשרה להוראה. הנפשות הפועלות: סטודנטיות דתיות צעירות שהן גם אימהות; מרצה המשמשת גם בתפקיד בכיר. דורין, סטודנטית דתית צעירה בת 19, נשואה ואם לתינוק בן שלושה חודשים, מספרת על סדר יומה בסדנה שהנחית: "אני קמה בשש בבוקר, מתארגנת ויוצאת בשש וחצי כדי להספיק להגיע בזמן לשיעור הראשון של שמונה וחצי. בהפסקות אני מצלמת סיכומים או מאמרים שאני צריכה, או הולכת לספרייה לקחת ספרים. בערב אני מגיעה הביתה, אוכלת ארוחה חמה, מכינה את השיעורים שאני צריכה למחרת." שטף דיבורה, שאסף למכלול אחד רצף של פעולות ורגעים שאפיינו יום רגיל בחייה, תיאר עומס רב וניסיון להתמודד בהצלחה עם דרישות אקדמיות, לרבות הגעה בזמן לשיעור הראשון ועמידה בדרישות אקדמיות יומיומיות ואחרות. תוך כדי הקשבה לדבריה, תהיתי אם אני מבלבלת את דורין עם סטודנטית אחרת שילדה לא מזמן. דורין התחילה את שנת הלימודים כשהיא בהיריון מתקדם, וילדה במהלך הלימודים. קיומו של תינוק כלל לא הוזכר בסדר היום שתיארה. שאלתי אותה: "דורין, ילדת לפני כמה חודשים, לא?" "כן", היא ענתה, "אחרי שילדתי עברנו להורים שלי כדי שאימא שלי תעזור לי עם התינוק. מאז אנחנו אצלם. אימא שלי מטפלת בו. אני משחקת איתו אחרי שאני מסיימת להכין את המטלות שלי," הוסיפה. כששאלתי אותה מדוע היא לא חוזרת לביתה עם משפחתה הקטנה, היא פרצה בבכי ואמרה שהיא בסך הכול בת 19, ובעצמה ילדה.

רוחמה, סטודנטית מוכשרת וחרוצה בת 20, אם לשני תינוקות קטנים, בני אחד עשר חודשים ושלושה חודשים, ניגשה אליי באחת ההפסקות וביקשה להתייעץ איתי בעניין אישי. היא סיפרה שאיננה מבינה מה קורה לה. היא אוהבת את בעלה מאוד, אבל מרגישה מתוחה מאוד כשהוא מנסה להתקרב אליה, ואף מרחיקה אותו ממנה. המצב הזה, כך סיפרה, גורם למתח ביניהם, והיא אובדת עצות.

פועה, סטודנטית צעירה אחרת, אם לשלושה ילדים, ביקשה סיוע בלימודים משום חוסר יכולתה לעמוד בעומס. פועה פרצה בבכי וסיפרה שקשה לה מאוד להספיק הכול: לטפל בילדים, לדאוג לבית וגם להגיע ללימודים, ונוסף לכל אלו להכין את המטלות השוטפות. הלימודים הופכים למעמסה כבדה הפוגעת

בזוגיות שלה. תוך שהיא דומעת, שיתפה אותי וסיפרה שכדי להספיק להכין את המטלות או להתכונן למבחנים היא לפעמים דוחה את הטבילה שלה במקווה ללא ידיעת בעלה.

רסיסי חוויות אלה שהתפרצו פתאום, חברו יחד והפכו לשלם קלידוסקופי מיוחד במינו, שבו כל חלק הדגיש היבט אחר של החוויה הנשית דתית של אימהות צעירות שביקשו להגשים חלום וללמוד. כל אחת מהן ייצגה עבורי תגובת נגד למצב קיצון שהייתה שרויה בו. השלמות החיצונית ששידרה נוכחותן של אימהות דתיות בספרה האקדמית, נסדקה קמעה. רסיסים אלה נגעו בנקודות אקזיסטנציאליות נשיות, ושיקפו מצבים נשיים שהתחדדו בתודעתי כל פעם מחדש במפגש שלי עם סטודנטיות שהן אימהות צעירות דתיות. החשיפה לקשיים של סטודנטיות אלה הנביטה בקרבי את הרצון לחקור שנתיים לאחר מכן את החוויה הנשית של סטודנטיות שהן אימהות.

במכללה דתית תופעת שילוב האימהות והלימודים היא תופעה נורמטיבית. סטודנטיות דתיות נישאות בגיל צעיר ביותר, ויולדות ילדים תוך שהן משלימות את לימודיהן לקראת קבלת תואר ה-B.Ed. לכאורה שני מרכיבי חיים אלה אינם סותרים זה את זה. המציאות מוכיחה כי נשים צעירות אלה אינן נרתעות משילוב של אימהות עם לימודים, ואינן מושפעות "לרעה" מקשייהן של אימהות אחרות הלומדות איתן. המשך קיום התופעה מעיד כי אימהות ולימודים אינם חותרים זה תחת זה. להפך, שני אלה הם בגדר מימוש בו-זמני של העצמי הנשי הדתי.

כמרצה במכללה וכמי שהתמחתה בלימודי מגדר היה חשוב לי לבחון את ההיבט הנשי-האימהי בראייה הפמיניסטית. תהיתי כיצד נשים שאך ילדו מוותרות על זכותן הבסיסית כאימהות לגדל את ילדיהן לתקופה המינימלית שעוגנה בחוק, ושבאות לספסל הלימודים חודש מיום הלידה, ואפילו כשבועיים וחצי אחריה. כאישה, כאם וכמרצה לא יכולתי להתעלם מסימני העייפות שסטודנטיות הפגינו בלא יודעין בכיתה ומחוצה לה. לא נעלם ממני מאבקן לשרוד הן את הלילות ללא שינה והן את הדרישות האקדמיות הרבות, תוך כדי תמרון כמעט בלתי אפשרי בין טיפול בתינוק או בכמה תינוקות לבין חיים סטודנטיאליים על כל המשתמע מכך. מאבק זה דלף במגוון של מבעים מילוליים ואחרים בשיח שלהן כשפנו אליי בבקשה לדחות מועד זה או אחר של חוב אקדמי שרביץ עליהן. נקודות אלו התעצמו בעיניי בעיקר כאשר ראיתי סטודנטית חוזרת לספסל הלימודים בבוקר חורפי אחד עם תינוקת בת שבועיים בסלקל. חיזורונה של הסטודנטית ודאגתה לתינוקת שיקפו היבט אחר, נסתר ואולי אף מושקק.

רסיסי חוויה אלו הבליטו את הסמוי המושתק וצבעו את הגלוי באור אחר, עמוק וסבוך יותר. אלו ועוד הניעו אותי לחקור את החוויה הסטודנטיאלית הנשית הדתית שניבטה לנגד עיניי על בסיס יומיומי, ולהבין כיצד אימהות צעירות אלה תופסות את הווייתן בחיבור שבין הלימודים, המשפחה והקהילה הדתית שהן חיות בקרבה. רקמת החיים הסטודנטיאלית של נשים דתיות שהן אימהות, כפי שנפרסה לפניי במקום עבודתי, הדגישה את המלכוד הנשי בין שתי מהויות מרכזיות: מהות נשית ומהות דתית. כתוצאה מציות למהות הדתית נוצר הקונפליקט בין האני הנשי לבין האני האימהי. סיפורי המאבק היומיומי שלהן בין מאויים שונים חידדו בקרבי את חשיבותה של ההסדרה המגדרית על ידי נישואין, ילדים ומשפחה (Abrams, 2003; Mihelich & Storrs, 2003; Zuckerman, 1997). אלא שאליה התווסף הממד התאולוגי, הנתפס כמדד אבסולוטי בקרב אוכלוסייה זו.

המורכבות הנשית הדתית הזו עוררה בי מחשבות פילוסופיות אקזיסטנציאליות על חירות אונטולוגית הקשורה בשאלות ה"יש" והקיום ועל מהות אקזיסטנציאלית על פי הגותו של ז'אן פול סארטר¹ (Sartre, 1973), פילוסוף צרפתי בן המאה ה-20. תהיתי עד כמה גם אצל הסטודנטיות-האימהות פועמת חירות אונטולוגית, מנתבת ומפלסת דרך למימוש עצמי, שהוא בהגדרה מהות אקזיסטנציאלית, ומסלקת מכשולים העומדים בדרכה. חשתי כי הנוכחות של הסטודנטיות הדתיות, שהן אימהות במרחב האקדמי חרף הקשיים, הנשיים-דתיים-אישיים, היא בבחינת מופע של מימוש עצמי נשי כנגד כל הסיכויים, ביטוי לאונטולוגיה נשית.

מול הנחישות של אימהות צעירות דתיות אלה ללמוד ולממש את עצמן מחוץ לאימהות, לא יכולתי שלא לחשוב על הפילוסופיה הפמיניסטית סימון דה בובואר. דה בובואר שחררה את האישה מן הגורם הביולוגי שהפך לצו חברתי, וקראה למימוש עצמי מתוך הגדרה שוויונית של הנשיות.

הפילוסופיה הפמיניסטית של סימון דה בובואר, ששאבה לא מעט מהפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית של סארטר, חברה לחיים, מיצבה את

1 סארטר דגל בחירות אונטולוגית של היצור האנושי, ושלל הגדרות מכל סוג שהוא. הוא קבע שהיצור האנושי בהגדרה הוא התהוות וסך כל מעשיו, וכי עליו לממש את ההשלך שלו, כלומר לממש את עצמו. כל חריגה ממתווה זה נובעת מהונאה עצמית ומכבלים שהיצור האנושי כובל את עצמו בהם (ראו בהרחבה (Sartre, 1973). במונח "השלך" הכוונה למימוש עצמי בלתי פוסק בפרויקטים אוניברסליים.

האישה כיצור אנושי, ישות אונטולוגית בעלת חירות בדיוק כמו הגבר, ותבעה ממנה להשתחרר מהכבלים שהאימהות מציבה בפניה, כדי לממש את עצמה (Beauvoir, 1949; Neyer & Benardi, 2011; Oganowski, 2013). התפיסה החד-משמעית שלה, שלפיה "אישה לא נולדת אישה, אלא נעשית אישה" (Beauvoir, 1949: 13), עיצבה את המשמעויות הפמיניסטיות המודרניות של המגדר (Haraway, 1991; Oganowski, 2013).

שאלתי את עצמי אפוא כיצד אונטולוגיה נשית מבצבצת ומתהווה בינות לנבכי הדוגמה התאולוגית המגדירה את האישה כאם. ספר זה מתאר מחקר שמטרתו הייתה להאזין לקולות הנשים הללו, ולהבין כיצד הן בונות את עולמן האישי-חברתי. תפוסותיהם האקזיסטנציאליסטיות של ז'אן פול סארטר ושל סימון דה בובואר משמשות בו כפריזמות, אשר דרכן ניתן לבחון את הדרכים שבהן מנהלות המשתתפות במחקר מנהלות את חייהן.

דרך המחקר

את המחקר ערכתי במתכונת חקר מקרים קולקטיבי איכותני, וכפי שצוין, מתוך פרספקטיבה פמיניסטית ביקורתית. חקר מקרים קולקטיבי הוא מערך מחקר אשר במהלכו בוחן החוקר כמה מקרים (אנשים, אובייקטים, מקומות או אירועים), המשתייכים לאותו עתר (אתר ועת) ומייצגים תופעה כלשהי בתוכו (Creswell, 1998). במסגרת זו ראייתי 20 סטודנטיות הלומדות במכללה הדתית לחינוך שבה אני עובדת, שהן גם אימהות. הסטודנטיות היו בנות 19-32. ראייתי אותן ראיונות עומק נרטיביים, שבהם ביקשתי מהן לספר על חוויית השילוב של אימהות עם לימודים, כפי שהן חוות או חוו במהלך שנות לימודיהן. בחרתי בריאיון נרטיבי ככלי מחקר, משום שהוא מאפשר להבין כיצד אנשים נותנים משמעות לחייהם ולהתנסויותיהם. ברונר (Bruner, 1990) רואה בנרטיב את הדרך הטובה ביותר להעביר משמעויות אישיות וחברתיות. שלסקי ואלפרט (2007) מציינים כי הנרטיבים משמשים את החוקר להבנת עולמו של המשתתף, על בסיס ההנחה שהסיפור נותר בזיכרון - או עובד בזיכרון וסופר - משום שיש לו משמעות עבור המספר. המסורת של חקר מקרים מאפשרת גמישות הן בשימוש בכלי מחקר והן בדרכי ניתוח נתוני המחקר, אשר מושאלים ממסורות אחרות שבהן גובשו (Creswell, 1998). כך יכולתי להשתמש בדרך של ריאיון, המושאלת מן המסורת של חקר הנרטיב, ולנתח את דברי הסטודנטיות מתוך פרספקטיבה ביקורתית פמיניסטית שעיקריה יוסברו בפרק הבא, פרק המבוא.

הסטודנטיות הסכימו להתראיין לאחר שהסברתי להן את מטרת המחקר והבטחתי להן שמירה על פרטיותן. לפיכך הוצאו מתייעוד המחקר פרטים מזהים, גם אישיים וגם מוסדיים, והשמות הוחלפו בשמות בדויים. הראיונות נערכו במקומות שונים במכללה, שבהם התאפשרה שיחה ממושכת ללא צופים ובתנאים של שקט, לנוחות המתראיינות. המדגם היה מדגם נוחות, כלומר, בחרתי לראיין סטודנטיות שגם קודם לכן שוחחו איתי על חייהן מתוך בחירה וראו בי אשת אמון.

מאפייני החברה החרדית לאומית (חרד"לית)

הסטודנטיות שהשתתפו במחקר השתייכו לזרמים חרדיים-לאומיים. החברה הדתית הלאומית בארץ אינה עשויה מקשה אחת. להפך, היא מתאפיינת בהעדר הומוגניות בנוגע ליחס לאדיקות דתית, מרכיב המשפיע משמעותית על תפיסות תרבותיות, חברתיות, רוחניות ואף פוליטיות של הפרט בחברה זו. החברה הדתית עברה ועוברת תמורות רבות במהלך השנים, וכיום ניתן לתארה כנעה בין שני קצוות: דתי-לאומי (חרד"לים) ודתיים ליברליים פוסט-מודרניים המכונים "דתיים לייט". הגדרות אלה מתייחסות כאמור למידת ההיצמדות למצוות התורה ולפרשנותן כבסיס תפיסתי חברתי ותרבותי. אמנון שפירא (תשע"א) מצטט במאמרו "הציונות הדתית בין חרדיות למודרנה" את פרידמן (1990), שמגיע למסקנה ש"בין הקבוצות האורתודוקסיות השונות קיים [...] רצף, שבקצהו ה'מני' ניתן להציב את הקבוצות השמרניות, המבקשות לשמר ככל האפשר את אורח-החיים הדתי-מסורתי, ובקצהו ה'שמאלי', את הקהילות, שעל אף המחויבות המוצהרת שלהן להלכה, הן נוטלות חלק פעיל בחיי החברה וביצירה התרבותית המודרנית".

הקהילה החרדית-לאומית² הפכה בשני העשורים האחרונים לזרם המרכזי בתוך הציבור הדתי לאומי (פפר, 2007).³ היא גיבשה במהלך השנים אידאולוגיה

2 זרם זה נחשב לקיצוני בקרב הדתיים הלאומיים, ואף מוגדר כזרם הממוקם מחוץ למסד הציוני דתי. ראו שוורץ ובאומל-שוורץ (2012).

3 פפר (2007) מצביע על כך ששורש התופעה של החברה החרדית-לאומית נמצא בתנועת פא"י, פועלי אגודת ישראל, שהוקמה ב-1922. הוא מייחס לה את טביעת המושג "חרדי-לאומי" טרם היעלמותה מהזירה הפוליטית. פפר מציין שהתואר הזה הוצמד בשנות השמונים של המאה הקודמת לשמה של תנועת הנוער "עזרא", תנועת נוער דתית תורנית המקבילה לתנועת בני עקיבא אך נבדלת ממנה באידאולוגיה הדתית שלה, למשל ההקפדה על הפרדה מגדרית ברורה בקבוצות התנועה, הפרדה שאינה קיימת בתפיסה האידאולוגית של תנועת בני עקיבא.

תורנית שחולשת על כל תחומי החיים לרבות מערכת החינוך הדתי, המשפחה, תפקידי הנשים והרבנים, התרבות הדתית ועוד. פפר (עמ' 12-13) מצביע על כך שרבני הישיבות של הציונות הדתית לקחו חלק בעיצוב האידאולוגי של בוגריהן, וביקשו להפוך את הצעירים הדתיים הלומדים בין קירות בתי המדרש לגדולים בתורה כמו חבריהם בחברה החרדית.

מהפכה זו הפכה בשנות התשעים של המאה ה-20 למגמה מוצהרת של ראשי ישיבות ההסדר והישיבות הגבוהות,⁴ אשר ביקשו להבטיח את המשך קיומה של האידאולוגיה הדתית חרדית על ידי עיצוב חייהם הבוגרים של תלמידי הישיבות על פיה. הרבנים עודדו את אלה שהיו להם חברות מימי התיכון או אחריו, להינשא מיד עם תום השירות הצבאי במסגרת ישיבות ההסדר או אף לפני כן. גיל הנישואין עמד על 20-21, ולאחר שמגמה זו השתרשה עם השנים והפכה לנורמה, ירד גיל הנישואין בקרב הקהילה הזו אף ל-18-19 בקרב הבנים והבנות. פפר (2007) אף מציין, ש"היו רבנים שעודדו בנות לוותר על השירות הלאומי לטובת הקמת משפחה בגיל צעיר" (עמ' 13).

מעורבותם של ראשי הישיבות הציוניות בעיצוב חייהם של בוגרי בתי המדרש הלכה והתרחבה. הם דאגו לדירור לאברכי הישיבה שנישאו, ובדרך כלל מיקום הדירות היה בסביבה הקרובה גאוגרפית לישיבה שבה למדו. נוסף לכך היה צורך לדאוג למערכת חינוך דתית תורנית לילדיהם, המתאימה לאידאולוגיה שעל פיה חינוכו. מערכת זו התאפיינה בבתי ספר שדגלו בהפרדה מגדרית. בגני הילדים עבדו צוותי מטפלות המשתייכות לזרם התורני-חרדי, והיו דגשים תורניים ברמות גבוהות יותר מאשר בגנים הממלכתיים דתיים. מאוחר יותר קם מיזם "הגרעינים התורניים" בערים הגדולות ובעיירות הפיתוח. אלה הבטיחו ומבטיחים "השתלבות מבוקרת של אוכלוסייה תורנית בסביבה לא תורנית ואף לא דתית" (הרמן ואחרים, 2015).

כתוצאה מהעיצוב התפיסתי של בוגרי הישיבה מסתמנת העדפה להפרדה מגדרית גם בשלב של הלימודים האקדמיים וההכשרה המקצועית, העדפה

4 ישיבת הסדר היא ישיבה המשתייכת לזרם הציוני דתי. היא משלבת לימודים תורניים גבוהים ושירות צבאי. מסגרת הזמן הממוצעת היא חמש שנים, שבהן התלמיד עובר חיול בשנה השנייה, משרת שנה וחצי, וחוזר לישיבה. מרבית תלמידיה מגיעים ממסגרות חינוך דתיות: תיכון דתי או ישיבה תיכונית. ישיבה גבוהה היא ישיבה המשתייכת אף היא לזרם הציוני דתי. תלמידיה לומדים בה שלוש-ארבע שנים, ולאחר מכן מתגייסים לשירות צבאי מלא. יש תלמידים החוזרים לישיבה הגבוהה לאחר השירות הצבאי לפרק של שלוש עד ארבע שנים.

המעצבת את העתיד המקצועי של שני בני הזוג, ולעיתים אף מצמצמת או מכתיבה אותו. בסקר שערך המכון הדמוקרטי בקרב אוכלוסייה דתית לאומית ואוכלוסייה תורנית חרדית לאומית, עלה כי יחסם של רבים מהדתיים התורניים הלאומיים ללימודי חול הוא אינסטרומנטלי: 91% מהנסקרים תומכים בלימוד מקצועות הדרושים בעולם התעסוקה (הרמן ואחרים, 2015: 242).

יתרה מזו, מנתוני סקר זה של המכון הדמוקרטי עולה כי יחסם של החרד"לים הוא "יחס מסויג עד עוין לאלמנטים מסוימים של המודרנה", דבר המשתקף בין היתר בחשיפה נמוכה לתרבות החילונית. כל המשתתפות במחקר השתייכו בתקופת המחקר לציונות החרד"לית. חלקן היו שייכות "גרעינים התורניים" שהוקמו באזור מגוריהן. אלה שלא השתייכו גאוגרפית לאותם גרעינים תורניים, החזיקו בעמדות זהות כלפי אדיקות דתית ואידאולוגיה דתית תורנית. הן נישאו בגיל צעיר וילדו ילדים תוך כדי תקופת לימודיהן. שתיים מבין משתתפות המחקר היו "חוזרות בתשובה", כלומר נשים שניהלו בעבר אורח חיים חילוני ואימצו אורח חיים דתי אדוק. אף הן השתייכו לזרם החרד"לי, החזיקו בעמדות אידאולוגיות זהות, והיו בעלות מאפיינים של הזרם התורני-חרדי, לרבות כסוסי ראש מלא, כלומר מטפחת העוטפת ומכסה את כל שער הראש, סממן וקוד חברתי לאדיקות דתית.

מבנה הספר

המבוא מביא תיאור של הפרספקטיבה הפמיניסטית-ביקורתית, המשמשת מצע לפריסת התמות שעלו מן הראיונות עם הסטודנטיות. בחלק זה ידובר במהפכה הפמיניסטית של המאה ה-20 וראשית המילניום הנוכחי בהדגשת תפיסותיהם האקזיסטנציאליסטיות-פמיניסטיות של סארטר וסימון דה בובואר. תפיסות אלה משמשות ציר מרכזי לבחינת דברי הסטודנטיות תוך כדי מיקוד בהוויית האישה הדתית בישראל בזיקה למהפכה הפמיניסטית. אחר המבוא יוצגו ממצאי המחקר בשלושה שערים:

השער הראשון בוחן את הפרקטיקות ואת הדילמות המתהוות בדרכיהן של הסטודנטיות, המממשות בפועל את האני הנשי הדתי בספרה הציבורית. אני זה, שלפי הגדרתן הוא "אני סטודנטית-אימא", מאגד יחדיו את שני המאויים הבווערים ומבעבעים בליבותיהן של המשתתפות במחקר: ללמוד מקצוע ובד בבד לבנות משפחה. זוהי הגדרה שהיא גם הצהרה המבטאת את שאיפתן לאונטולוגיה (ישות) נשית משלהן.

השער השני מציג את הדרכים הפמיניסטיות שבהן משתמשות הסטודנטיות

בדרך לדיוק אקזיסטנציאלי בהגדרתן העצמית. המדובר בדרכים לשילוב כל הרבדים בהווייתן הקיומית: הרובד האימהי, האקדמי, המשפחתי, החברתי והדתי. **השער השלישי** מציג סיכום של התובנות שעלו מן המחקר, ומנכיח את העוצמה ואת החוכמה הנשיות בדרך לדיוק אקזיסטנציאלי נשי דתי חדש. **אפילוג** יסיים את הספר, ובו התייחסות רפלקטיבית שלי, החוקרת, לכל מהלך המחקר מנקודת המוצא ועד לסימו.

מילות תודה

רגשי תודה והוקרה נתונים לד"ר חיה גולן שליוותה את תחילת המחקר הנוכחי, עודדה אותו ואף נטעה בי את הרעיון לכתיבת הספר. לפרופ' אבי לוי, נשיאה לשעבר של מכללת חמדת הדרום, שתמך בעריכת המחקר והיווה מקור בלתי נלאה של מענה ללבטים ולהיסוסים שליוו את כתיבת הספר; הדיאלוג הפתוח איתו חידד תובנות שבמשק בין מגדר ודת. לפרופ' עירית קופפרברג על העידוד, ולד"ר שרה שמעוני שתרמה רבות לתוצר הסופי של הספר בתובנותיה ובעריכתו האקדמית. לד"ר יהודית שטיימן, לשעבר ראש הוצאת הספרים של מכון מופ"ת, על התמיכה ועל העידוד. תודה גם לצוות ההוצאה לאור על העבודה הקפדנית והטובה. למשתתפות במחקר שפתחו בפניי צוהר להוויה הנשית ולחוויה הסטודנטיאלית שלהן שנפרסה בפניי בכנות ובגילוי לב; ולסטודנטיות של המכללה שבעצם הנוכחות שלהן בספרה האקדמית מחזקות אותי בצדקת הדרך שבהשמעת הקול שלא נשמע, ומלמדות אותי כל יום מחדש פרק מעשי על עוצמה נשית ואימהית.

מבוא

רוחות נושבות: כל נבודה של בת מלך פנימה?

מחקר איכותני פמיניסטי זה הוא חלק מן המאמץ הפמיניסטי הכללי להגדיר מחדש את מעמד האישה בספרה הציבורית בכלל ובספרה הפרטית בפרט. רוחות הפמיניזם לא פסחו על המגזר הדתי ואף לא על החרדי. בשני העשורים האחרונים נתנו רוחות אלה את אותותיהן בתפיסת האישה הדתית האורתודוקסית את עצמה ביחס לספרות הללו, ומצאו ביטוי מעשי בהגדרה מחדש של תפקיד האישה הדתית האורתודוקסית בספרה הפרטית, וכתוצאה מכך בספרה הציבורית.

מרכזיות המשפחה בחיי האישה הדתית האורתודוקסית מחדדת את נחיצותה של ההגדרה מחדש של האישה הדתית. האישה היהודייה מוגדרת על פי ההגמוניה התאולוגית באורח א-פריורי כאם. יתרה מזו, היא נולדת אם. משחר ילדותה מברכים את הילדה הדתית לפחות פעם בשבוע, בערב שבת, שתדמה לארבע האימהות: "ישימך אלוהים כשרה, רבקה, רחל ולאה" (סדר תפילת ערב שבת, סידור תפילה). כל חייה וחינוכה מנותבים למימוש ייעודה זה. ניתן לשער שתפיסת עולמה מותווית על בסיס הגדרה זו.

האישה הדתית האורתודוקסית דומה מאוד בתפיסתה את עצמה לאחיותיה הלא דתיות והלא יהודיות של טרום המהפכה הפמיניסטית. אולם בשונה מהן, נשללת ממנה מראש אפשרות הבחירה לדחות או להשיל מעצמה את האחריות להמשכיות המין האנושי או המשכיות העם היהודי. זאת בגלל הממד התאולוגי המרכיב את התפיסה הזו, ומשום הזיקה האמונית לסמכות הבלתי מעוררת של אלוהים.

האישה הדתית המקבלת עליה עול מלכות שמיים מתקשה לצאת כנגד הצו האלוהי. לפיכך האימהות היא המהות האקזיסטנציאלית, התאולוגית והדתית שלה. מרכזיותה וחשיבותה של האימהות בתפיסה האישית, החינוכית-דתית והחברתית במגזר זה מעצימות את המאמץ הנשי הנדרש בחתירה למימוש עצמי מחוץ לאימהי אף לפי מודל כללי, שאיננו דתי.

המהפכה הפמיניסטית שהחלה כבר בסוף המאה ה-19, זעזעה את עולמן של נשים בעולם כולו, ובעשורים האחרונים החלה לגעת גם בעולמן של נשים

דתיות. בפרק זה תתואר הפרספקטיבה הפמיניסטית-ביקורתית שהמחקר מעוגן בה, תוך שימת דגש על תפיסותיהם האקזיסטנציאליסטיות של סארטר ודה בובואר ודיון בשינויים בעולמן ובתפיסות העצמי של נשים דתיות בעולם ובישראל בעשורים האחרונים, בזיקה לפילוסופיות הללו.

בשבילי המהפנה הפמיניסטית

באמצע המאה ה-19 באירופה ובסוף המאה ה-19 באמריקה החלה להתרחש המהפכה הפמיניסטית, אשר פתחה בתביעה למתן שוויון זכויות לנשים. במסגרת מהפכה זו נעשו בעולם ניסיונות רבים להתוות דרך חדשה, שבה תחוש האישה שהיא ממצה את עצמה. ניתן למקם ניסיונות אלו על הרצף שבין שני קצוות. מחד גיסא חזרו ועלו הקולות בקצה הרדיקלי, אשר קראו לוויטור על האני האימהי כצו חברתי-פטריארכלי למימוש עצמי ולהתמקדות ב"אני" האונטולוגי (מימוש עצמי), כפי שהציעה סימון דה בובואר (Beauvoir, 1949). זאת תוך כדי חיקוי של המודל הגברי האולטימטיבי למימוש עצמי של האישה כבעלת מקצוע, ובעיקר כבעלת חירות לבחור את דרכה ולהשפיע כבוחרת במסגרת החברה כמכלול. מאידך גיסא עלו שוב ושוב הקולות המשתקפים בקריאתה של וורנר (Warner, 2006), אשר יצאה נגד הטירוף שבו חיה האישה בת זמננו, המנסה בכל דרך לשלב בין אימהות לבין קריירה, והמשלמת מחיר אישי-נשי כבד כדי לממש את עצמה. קולות אלו ביטאו מצוקה נשית, אך לא בלמו את דרישתן של נשים לחירות ולמימוש עצמי בבניית קריירה, ואף לא צמצמו אותה.

בין שני הקצוות האלה ייצרה התנועה הפמיניסטית מודלים שונים, שניסו לתת מענה לגישור ולמימוש בו-זמני של שני המרכיבים של האני הנשי, לרבות אני אימהי ואני אונטולוגי. אם בתחילה הייתה קריאה לנשים לזנוח את הנשי המיתית, שהביולוגיה שלהן הכתיבה, דהיינו מימוש האני בגידול הילדים ובטיפול בבית ובעל (Beauvoir, 1949; Friedan, 1963), מאוחר יותר נוספה הקריאה שתבעה מעקרות הבית להקשיב לקול הפנימי שלהן, שזעק לדבר-מה אחר מלבד בעל וילדים. נשים שהבינו שלא יוכלו יותר, אם לצטט את ג'ין-בייקר מילר (Baker-Miller, 1976) "לעשות טוב ולהרגיש רע" (doing good and feeling bad), יצאו לעבוד ולממש את עצמן בספרה הציבורית.

הקריאה לדבר-מה אחר אמנם הלהיבה רבות, אך יצרה גם תופעה של מצוקה בקרב אותן נשים שייצאו בהמוניהן לרעות בשדות שעד אז היו שמורים רק לגברים. בטי פרידן (Friedan, 1963) הצביעה על הסיבה האמיתית למצוקה של

הנשים: אותו מתכון לאושר, שקשה היה לעמוד בפניו - המימוש העצמי של נשים בספרה הציבורית. הנשים יצאו לעבוד בספרה הציבורית, אך נדרשו לתפקד ללא כל הנחות בספרה הפרטית במשרה מלאה של ניהול משק הבית וטיפול בילדים ובצורכי הבעל. מכאן שבעל-כורחן נשאו בשתי משרות. היה זה מצב שתבע מן הנשים כוחות כמעט על-אנושיים וגרם לעייפות מתמדת ולמצוקה. לכאורה היה בכך מימוש עצמי, אך למעשה נשים בחרו ובוחרות עד היום בנוסחת הפשרה המתאימה להן. נוסחה זו שומרת על האיזון בין האני האימהי והאני האונטולוגי: נשים רבות עובדות, אך במשרה חלקית, ואילו רבות אחרות במשרה מלאה אך בעבודה מן הבית.

מחקרים מצביעים על כך כי משנות התשעים של המאה הקודמת נרשמה עלייה במספר הנשים והאימהות שבחרו למזג בין הספרה הציבורית לבין הספרה הפרטית דווקא במרחב הפרטי, כלומר הבית, על מנת להשיב את האיזון לחייהן הנשיים. מטרתן הייתה להיות קרובות לילדיהן ולהרוויח את לחמן בעת ובעונה אחת. ניסיון זה לאיזון בין אני אימהי לבין אני אונטולוגי, מראה כי האני האימהי לא השלים עם תובענות המסגרת שאפשרה את מימוש האני האונטולוגי, אך בד בבד דרשה את החלשתו של האני האימהי (Ericksen & Jurgens, 2008; Garey, 1995; Kelley, Kelley, Kelley, & Kelley, 2009; Lovejoy & Stone, 2012; Weathley, 2012). נשים אלה ביקשו להשיב למרכז את האני האימהי שלהן, שנדחק לשוליים בספרה הציבורית.

החזרה לספרה הפרטית נעשתה מתוך בחירה ולעיתים מתוך אילוץ, אך מכל מקום לא הייתה כבעבר איום על האני האונטולוגי, ומעל לכול סכנת המצוקה לא ריחפה כבעבר מעל אותן נשים. באופן פרדוקסלי נעשתה התנועה בחזרה לספרה הפרטית כאקט פמיניסטי. נשים אף זנחו קריירה כדי לחוות ביתר עוצמה את האני האימהי שלהן, וזאת כאמור מתוך מניעים פמיניסטיים. אחרות נאלצו לבחור באני אימהי על פני אני אונטולוגי, דהיינו ויתרו על עבודה ועל קריירה בגלל העדר גמישות בספרה הציבורית (Crittenden, 2002). מחקרים רבים הצביעו על ההשפעות השליליות של הלחצים שבהם נתונות נשים עובדות בניסיון לתמרן בין הספרה הפרטית לבין הספרה הציבורית בגין אי-שוויוניות בחלוקה של התפקידים האינסטרומנטליים בספרה הפרטית (Asher, 2011; Bertrand, 2008; Duberley & Cohen, 2010; Maher, 2013; O'Neil & al., 2013). על רקע זה דיווחה מאהר (Maher, 2013) על מסלול מקוטע של התפתחות מקצועית של נשים כאסטרטגיית הישרדות נשית. עם זאת וחרף הקשיים הולך וגדל באמריקה

ובאירופה מספר הנשים שלא ויתרו על קריירה (Hardill & Wheatly, 2013) ומתפשטת, ועדיין מבלי ליצור שוויון בנטל בכל הקשור לטיפול בילדים ובבית (Wheatley, 2009). יתרה מזו, תופעת זוגות שבהם האישה כפולת קריירה הולכת ומתפשטת, ועדיין מבלי ליצור שוויון בנטל בכל הקשור לטיפול בילדים ובבית (Wheatley, 2013). מאז המהפכה הפמיניסטית ניתן לראות שהאני האימהי אף הוא לבש ופשט צורה, ומכל מקום בגרסתו הפוסט-מודרנית הוא אינו נגזר עוד מהביולוגיה כלומר אינו נתפס כגורל ביולוגי, אלא הוא אני אימהי באינטראקציה ובדיאלוג עם האני האונטולוגי.

מגוון הגישות לשילוב בין אימהות לבין קריירה ואף הצעות ליעוץ לנשים בתחילת דרכן כאסטרטגיה למניעת משברים בקרב נשים עובדות (Mainiero, & Sullivan, 2005) מצביעים על בעיה אינהרנטית להוויה הנשית ועל הניסיונות הנשיים לפתור אותה. בעוד בטי פרידן (Friedan, 1963) כינתה את הבעיה הזו כבעיה ללא שם (a problem that has no name), הרי שקריטנדן (Crittenden, 2002), וורנר (Warner, 2006) ומיליוני נשים נוספות בעולם כינו אותה בשם: בעיית האימהות. גם לאחר הגל השלישי של המהפכה הפמיניסטית, כלומר משנות התשעים של המאה הקודמת והלאה, במצב שבו נשים רבות בעולם המערבי כבר יכולות לממש את האני האונטולוגי שלהן עם האני האימהי שלהן, נחווית חוויית האימהות בעיני נשים כבעיה ואף לעיתים כנטל. רגשות האשם בנוגע לילדים (Bertrand, 2013; Megan Hyland Tajlili, 2014) הם מנת חלקן של נשים גם בימינו. רגשות אלה, המלווים את החוויה הנשית והרודפים את האני האונטולוגי של האישה המודרנית והפוסט-מודרנית, והפתרון הפוסט-מודרני של "שעות איכות" עם הילדים משקפים ולו במעט את מורכבות הבעיה של החוויה הנשית.

המימוש העצמי הנשי על פי הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית

של סארטר ודה בובואר במאה ה-20

הפילוסוף הצרפתי האקזיסטנציאליסט ז'אן פול סארטר (1905-1980), ראה באדם יצור שנגזר עליו להיות חירותי. משמעות תפיסה זו היא נישול האדם מכל תירוץ בנוגע לאחריותו על חייו ומעשיו, הנתפס כהונאה עצמית. יתרה מזו, סארטר האמין שהקיום קודם למהות. במילים אחרות, האדם עצמו הוא זה שמגדיר את המהות שלו על ידי מעשיו ותכנון חייו. זאת מכיוון שהאדם הוא הַשְׁלֵךְ (projet), כלומר בן אנוש עילאי שנגזר עליו להמציא את עצמו, דהיינו לבחור את המהות שלו בעצמו. סארטר לא התעלם מהנסיבות שלתוכן נולד

האדם, שנקבעו מראש. אולם הוא סבר שבכוחו ובאפשרותו של האדם להתגבר עליהן על ידי הפיכתן ל"אין", בכך שהוא נלחם בהן ומצמצם עד אפס את השפעתן על חירותו ועל ההשלך שלו.

סימון דה בובואר (1908-1986), בת זוגו של סארטר במשך שנים רבות, ביססה את התאוריה הפמיניסטית שלה על יסודות האקזיסטנציאליזם של סארטר. דה בובואר פנתה למהות האונטולוגית (ה"יש") של נשים וביקשה לעורר בהן תודעה כללית נשית בדומה לזו הגברית. היא פתחה בפניהן צוהר לחירות נשית שדרשה אחריות אנושית ותבעה מהן התנערות מוחלטת מהונאה עצמית ולקייחת אחריות על גורלן. היא עימתה את האישה עם האימננטיות שלה כלומר עם החשיבה והקיום לפי המהות הפנימית, הטבועה והכלולה בעולם, ובעיקר עם הנוחות שבתלות שלה בגבר ובפסיביות שהיא שוקעת בה. שחרור האישה מכבליה לדידה היה צעד אישי-נשי נדרש שקשיים מרובים בצידו, משום שהוא מצריך חשבון נפש נשי נוקב ושינוי תפיסה עמוק כמו הגדרה עצמית מחודשת. סימון דה בובואר ביטלה את המדרג שאפיין את הגדרת בני שני המינים, לרבות הגדרת האישה ביחס לגבר כ"אחר", ומיצבה את האישה כשווה בהגדרתה לגבר, כלומר יצור אנושי חירוטי בדיוק כמו הגבר, סובייקט בדיוק כמוהו (Beauvoir, 1947). לתפיסתה, החירות מאפשרת לגלות את ההווה.

סימון דה בובואר התייחסה גם לחסמים או לקשיים הנקרים בדרכו של האדם, גבר או אישה, למימוש חירותו. קשיים אלה, שהחירות האנושית נתקלת בהם בדרכה למימוש, אין בהם כדי למנוע את החירות, משום שהחירות תמיד אפשרית; הם מסיטים מהחירות, אך אין הם מבטלים אותה. על האדם לקבל את העובדה שהוא חייב להיאבק כדי להשיג את המטרה הסופית שלו. עם זאת גם אם האדם צריך להיות במאבק תמידי, אסור לו לקבל מצב של שעבוד, אף כאשר מצב זה נותן לו מנוחה או הפוגה מהמאבק. דה בובואר העמידה זו מול זו את הביולוגיה של האישה מול החירות האונטולוגית שלה והבליטה את המתח ביניהן מבלי לפטור את האישה מחירותה. היא התייחסה לאימהות כפרויקט שהוא מלכוד נשי, וקראה להיכנס אליו בצלילות הדעת מתוך בחירה ומתוך חירות ברמת ההחלטה כדוגמת החלטה ברמה חברתית-כלכלית (Beauvoir, 1949: 361).

בניגוד למה שניתן לחשוב היום בעידן הפוסט-מודרני, שבו מצב הנשים כביכול השתנה לאין ערוך מאז קריאתה של סימון דה בובואר לנשים למימוש עצמי, דה בובואר רלוונטית היום יותר מתמיד למצב הנשי (feminine condition). חרף

כל השינויים וההתפתחויות בכל מה שקשור למעמד האישה, הנשים היום עדיין לא הגיעו למצב שבו האימהות בחייהן היא אפשרות, ולא נתון, כדברי דה בובואר. ג'וליה קריסטה ציינה בכנס שנערך לכבוד 100 שנה להולדתה של סימון דה בובואר, בפריז בשנת 2008, שכל הנושאים הנדונים ביצירתה הכוללת של סימון דה בובואר לרבות ביולוגיה וחירות, גבר ואישה, מצב נשי קולקטיבי וגאונות נשית פרטית, כל אלה נמצאים בלב האלף השלישי.

הקריאה של דה בובואר להשלך נשי, כלומר לתפיסה של האישה את עצמה כיצור עילאי הנדרש לבחור ולקחת אחריות על מהלכי חייו, טבעה דפוס למימוש עצמי הזהה לדפוס הגברי, דפוס שאינו לוקח בחשבון את האימהות, ולמעשה מבקש לנתק את האימהות מהנשי. ואולם נשים צעירות דתיות אינן מתנתקות מהאימהי. בד בבד הן אינן מוותרות על המימוש העצמי האישי-נשי. אסטרטגיה זו יוצרת מעגלים של שינוי חברתי ואישי-נשי עם בחינה מחודשת של הגדרה נשית דתית והיסוס בין האימהי לאני הנשי. נשים אלו בוחרות מחדש את המהות שלהן, ומנסות בדרכן המיוחדת לצמצם עד מאוד את השפעת הנסיבות התרבותיות שלהן על החירות ועל ההשלך שלהן.

מהות תאולוגית מול מהות אקזיסטנציאלית

עבור האישה הדתית בת זמננו הצורך לבחור בין האני האימהי לבין האני הנשי יוצר דילמה מורכבת מזו של האישה החילונית. התפיסה היהודית שעליה היא התחנכה, המגדירה את האימהות כמהות אונטולוגית ואקזיסטנציאלית (דתית), ואת הילודה כזכות נשית גדולה במאמץ לקיום העם היהודי, שוללת מראש את האפשרות לתכנון המשפחה כאסטרטגיה נשית, ומגדירה את האימהות כמימוש עצמי (self-actualization, Maslow, 1964).⁵ מימוש עצמי מתייחס למימוש פוטנציאל כלשהו, לא בהכרח קוגניטיבי או יצירתי, הקיים באדם. לפיכך המימוש הנשי באימהות נכלל בהגדרה זאת.

ההגדרה של האימהות כמימוש עצמי על ידי מאסלו, קריטנדן ואחרים, שאינם משתייכים לדוקטרינה התאולוגית הדתית-יהודית, ומתן לגיטימציה להגדרה

5 מצוות פרו ורבו המופיעה בבראשית א, כח היא מצווה חשובה מאוד, שבה נצטוו האיש והאישה. אף כי יש דעה (ראו בהרחבה יבמות סח, כ), שלפיה מצווה זו חלה על האיש בלבד, פרשנים (רבי יוחנן בן בורקא, ראו יבמות סח, כ) משייכים אותה לגבר ולאשה. הם לומדים זאת מהכתוב "ויברך אתם אלוקים ויאמר להם אלוקים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ". גדולתה וחשיבותה של מצווה זו מתבטאות בדירוגה כמצווה הראשונה בתרי"ג מצוות בתורה. מכל מקום, על האישה ועל גופה מוטלת ומתקיימת מצווה זו.

זו על ידי נשים פוסט-מודרניות ברחבי העולם שבחרו בתור אקט פמיניסטי באימהות כמימוש עצמי (Crittenden, 2002), לא הצליחו לחזק ולהאדיר בעיני האישה הדתית הפוסט-מודרנית את התפיסה הדתית המסורתית, הרואה באישה אם ועקרת בית, כלומר עיקר הבית, ולשמר בעיניה את התוקף התאולוגי של תפיסה זו. רוחות הפמיניזם נשבו וממשיכות לנשוב גם במגזר הדתי, והן יוצרות גלים ותזוזות ארכיטקטוניות בהגדרת המימוש העצמי הנשי הדתי ובתפיסה של האישה הדתית את עצמה (אלאור, 1998; קהת, תשס"ג). הפמיניזם הדתי, שיובא מארצות הברית עוד בשנות השישים של המאה שעברה בידי מהגרות יהודיות, ביקש לבחון את מעמד האישה ביהדות בכלל ואת התפקידים המסורתיים של האישה ביהדות בפרט, ולהגדירם מחדש, וערער על הסמכות המונוליתית הרבנית האורתודוקסית.

השפעתן של נשים פמיניסטיות אורתודוקסיות על התמורות שחלו במעמד האישה הייתה גדולה ומשמעותית משום היצמדותן של אלה לפסיקות ההלכה בד בבד עם היצמדותן לאג'נדה שלהן, שדרשה שוויון זכויות מלא לנשים. הן דרשו בין היתר גישה שוויונית ללימוד התורה ולארון הספרים היהודי, ובכך ביקשו לנתץ את הפרדיגמה היהודית דתית המגבילה, אשר לפיה "ודרכה של אישה יושבת בתוך ביתה ודרכו של איש להיות יוצא לשוק ולמד בינה מבני אדם" (בראשית רבה יח). האישה הדתית ביקשה אף היא ללכת בעקבות האישה ולצאת לשוק כדי ללמוד בינה מבני אדם ומן הסתם גם מבנות אדם (אלאור, 1998; גרוס, 2006; כהן, 2001; קהת, תשס"ט).

אחת הנשים הבולטות בהשפעתה על פריצת הגבולות של עולם הלימוד הגברי על ידי נשים היא פרופ' נחמה לייבוביץ', שפירשה את התורה ופרסמה את פרשנותה לכל פרשות השבוע בסדרת ספרים כמו "עיונים בספר בראשית" (לייבוביץ', תשל"ח). עולם לימוד התורה, שהיה במשך הדורות נחלת הגברים בלבד, נפרץ, ובתי מדרש לנשים נפתחו בארץ ובעולם (Golinkin, 2011). בבתי המדרש הללו נבחנו מחדש הכתובים היהודיים בידי נשים אורתודוקסיות ורפורמיות כאחת. בעקבות כך נשמעה דרישה פמיניסטית להתייחסות לחוויה הנשית, הנעדרת מהם. כתבים אלה הוגדרו על ידי פמיניסטיות ככתובים שנכתבו מתוך ראייה פטריארכלית, שהעלימה מהם את האישה ואת החוויה הנשית ובכך דחקה את האישה היהודית לשוליים (Plaskow, 1991). יתרה מזו, פלסקו קראה לרה-קונסטרוקציה של ההיסטוריה היהודית המובאת בכתובים ולשילובה של החוויה הנשית בהם. בפרפרזה על התביעה הפמיניסטית של וירג'יניה וולף לחדר

משלה, היא תבעה "תורה משלה". רחל אדלר (Adler, 1998) קראה לרתום את הסוגיה הנשית כדי לשנות את ההבנה של ההלכה היהודית, ואף טענה שההלכה היא "פיל בסלון" עבור נשים פמיניסטיות יהודיות (Adler, 1998).

באקדמיה ברחבי העולם וגם בארץ נפתחו מגמות ללימודים פמיניסטיים דתיים. סוגיית מעמד האישה ביהדות נבחנה ונבחנת גם היום על ידי כל הזרמים הרפורמיים והאורתודוקסיים. בין הזרמים השונים נוצר דיאלוג ואף פולמוס, שמטרתו לאתגר בין היתר את מעמד האישה כפי שהוא מותווה בהלכה, ולהגדיר אותו מחדש על פי תפיסות פמיניסטיות (Avishai, 2008; Ferziger, 2009; Irshai, 2010; Israel-Cohen, 2012; Leon & Lavie, 2013; Traitler, 2008 ועוד). תמר רוס (Ross, 2004) בוחנת את האתגרים שמציגה המהפכה הפמיניסטית דתית להלכה וליהדות, ויוצאת נגד הפמיניזם הדתי הרדיקלי. היא מציעה פתרונות מגשרים, שימנעו חתירה נגד אושיות ההלכה היהודית, המתגלמות באמונה בהתגלות האל, ופגיעה בהן. לעומת גישה, המוגדרת על ידי הפמיניזם הדתי הרדיקלי כפמיניסטית פסיבית, התארגנו נשים דתיות שבחרו בהתנגדות פעילה ופעלו לשנות תכתיבים דתיים, שהן תופסות כפטריארכליים. נשים אלה הקימו מרחבים דתיים המותאמים לתפיסתן. דוגמה למהלך חתרני אקטיבי זה היא קהילת "שירה חדשה" בירושלים, המקיימת מניין שוויוני שבו נשים לוקחות חלק פעיל ושווה בתפילה ובקריאת התורה (Golinkin, 2011; Israel-Cohen, 2012).

כשברקע המהפכה הפמיניסטית הדתית, העצמי של האישה הדתית עובר שינוי קונספטואלי ועיצוב מחדש. ההגדרה האקזיסטנציאלית הדתית התוחמת אותה ל"אימה" בלבד נסדקת (אלאור, 1998; קהת, תשס"ט). העצמי שלה מרחיב את הקטגוריות של התפיסה העצמית (self-concept), שעל פי הגדרתו של קרל רוג'רס (Rogers, 1980) מתמקדת במה שאדם מסוגל לעשות. הגדרה זו כוללת אפוא את שני המרכיבים של העצמי הנשי: אני אימהי ואני אונטולוגי. ההערכה העצמית של האישה הדתית אף היא מוגדרת מחדש, ואולי שואפת להתבסס על הגדרתו של נוזיק (Nozick, 1989), שלפיה ההערכה העצמית נגזרת מהנעה, משביעות רצון ומהישגים אישיים, ולא מתפקיד נתון בחברה.

נוסף למהפכה הפמיניסטית הדתית ולתמורות שחוללה בחברה הדתית, ייבאה המוביליות התאולוגית שמאפיינת חברה זו בשלושת העשורים האחרונים (Leon & Lavie, 2013) מושגים חדשים, שהיו זרים לאג'נדה שלה, והגדירה מחדש תחומים שהוגדרו בחברה הדתית במשך דורות כמוקצים מחמת מיאוס, כמו

תיאטרון וקולנוע (רוטלינג-ריינר, 2007; שלג, 2000).⁶ בכך נוצרה דיאלקטיקה מעניינת בין סטטיות לבין שינוי, שהרחיבה אגב כך לחלוטין את היריעה ופרצה את גבולות תחומי המימוש העצמי של האישה הדתית. שבירת המוסכמות וניתוחן הגבולות נעשו כאקט פמיניסטי דתי. אקט זה צמח משאיפה של נשים שעברו מגזר כתוצאה ממובילות תאולוגית, ודרשו לאחר הטמעתן הרעיונית והתאולוגית בסביבתן החדשה המשך מימוש עצמי בתוככי גבולות עולמן החדש ובמגבלותיו. הן סירבו להיפלט לחלוטין מעברן וממעגל המימוש העצמי בעבר הלא דתי ולהקפיא אותו בשם הדת. הן צבעו את המודלים למימוש עצמי הקיימים בחברה הלא דתית בצבעים דתיים המותאמים למגבלות החוק הדתי.⁷ בכך הן הכשירו את ה"שרץ" כביכול, והנכיחו את הכישרון הנשי הדתי לאומנויות הבמה ולאומנויות אחרות, שעד כה הושקו או הוכחש משום אי-התאמתו לרוח היהדות או לדרישת ההלכה מהאישה לצניעות מגדרית.

נוסף לכך, מתחילת המאה הנוכחית שברו בוגרות אולפנות דתיות פרדיגמות חברתיות והחלו להתגייס לצבא. הנוכחות של נשים דתיות בצבא הולכת וגדלה, ומגמה זו אף הובילה להקמת מכינה קדם-צבאית דתית בשנת 2007, שמנתה 20 תלמידות (Levy, 2010). תמורות אלה מצטרפות למגמת ההתחזקות שסחפה אליה אלפי נשים דתיות ומסורתיות, שביקשו הנהגה נשית רוחנית והלכתית

6 התיאטרון נחשב לפי ההלכה למקום פסול ולא ראוי ליהודי, קל וחומר לאישה יהודייה, ונחשב ל"הליכה לטרטיאות ולקרקסאות של עובדי כוכבים". לאיסור זה מתווספת דרישת ההלכה מהאישה לצניעות מגדרית, דרישה המבטלת א-פריורי עבור האישה הדתית את האפשרות לקחת חלק פעיל בו. נשים דתיות חוזרות בתשובה ונשים הגרות בגושי ההתיישבות היהודית הדתית יזמו תיאטראות שבהן הציגו בפני קהל של נשים דתיות ואף חרדיות. תיאטרון זה פועל מתוך היהדות ובתוכה. נציין שיוזמה זו פרצה את חומות הבמה, שהרחיקו ונידו את הנשים הדתיות במשך דורות, וסללה את הדרך לאומנויות הבמה שהיו בהגדרה פסולות וחסומות בפניהן מתוקף ההלכה. נשים דתיות בעלות כישרונות במה שונים, שנאלצו עד כה להדחיק אותם או להשתיקם, מצאו את עצמן עומדות על במה מול קהל נשים, וחולקות איתן את כישרונן האומנותי. כישרונות נשיים דתיים ואף חרדיים מצאו סוף כל סוף ביטוי, וביטוי פומבי. בין הכישרונות שניתן להם דרוו, היה השירה. נשים דתיות וחרדיות, שבמשך אלפי שנים נאסר עליהן לשיר מתוקף היות קולן "קול באישה ערווה", אחזו במיקרופון ושרו בפני חברותיהן בערבי שירה לנשים בלבד. הן הרחיבו אגב כך את מרחב הפעולה שלהן מחוץ לספרה הפרטית, ויצרו חרף ההלכה תרבות בילוי רווחת בקרב נשים ומרחב תרבותי הולך וגדל מבין גדרי הצניעות וגדרי ההלכה.

7 דוגמה לכך היא "עזות שבקדושה: תיאטרון נשים בישראל" (רוטלינג-ריינר, 2007).

מרבניות אורתודוקסיות מובילות כמו הרבנית בת שבע קנייבסקי (Leon & Lavie, 2013). תמר אלאור (2006) הגדירה את התופעה הזו כהכשרה של נשים דתיות ללקיחת חלק פעיל בחברה הדתית ולקיחת אחריות על המציאות הדתית. נשים דתיות מכל הזרמים, כולל הזרמים האורתודוקסיים, שאפו לקחת חלק פעיל בהווייתן הדתית וביקשו להיות אקטיביות ואורייניות תאולוגית והלכתית (Golinkin, 2011). מגמה זו לא פסחה על בתי הדין הרבניים, שבשנות התשעים של המאה הקודמת, לאחר פנייה לבית הדין הגבוה לצדק, ראו בין כותליהם טוענות רבניות, שייצגו נשים לראשונה נאמנה (חדד, 2013).

השיח הפמיניסטי הדתי הייחודי, שבו נרשם השילוב בין לימודים לבין אימהות, הוא יצור כלאיים של אינדיווידואליזם נשי מודגש של נשים צעירות דתיות ומחויבות גדולה לבית ולמשפחה, והוא תוצאה ישירה של הגדרה מחדש של גבולות המימוש העצמי בחברה הדתית. על רקע הדברים דלעיל יוצגו ויפורשו בשלושת שערי הספר דברי הסטודנטיות-האימהות הדתיות אשר ראיינתי לעומק במחקר זה.