

## **"קבלות שבת שלום כיתה א": הכרה במגדר ובאימהות בריטואל רפורמי ישראלי**

אלעזר בן לולו

### **תקציר**

קבלת השבת היא אחת הפרקטיקות המזוהות ביותר בליטורגיה היהודית, ובמהלך ההיסטוריה זכתה לתמורות מגוונות. זו אינה רק תפילה כתובה, אלא גם פעולה מעשית הכוללת מרכיבים פרפורמטיביים שונים. במאמר זה, המבוסס על עבודת שדה שביצעתי בשנים 2014-2017 בקהילת יוב"ל (יהדות ומסורת בדרך הלב), קהילה רפורמית הפועלת בגדרה, אציג ניתוח אתנוגרפי של קבלות שבת המוקדשות לציון פתיחת שנת הלימודים.

לטענתי, אומנם מדובר בריטואל המוקדש לילדים, אולם למעשה חברות הקהילה מכוננות אותו כמופע לסימון זהותן המגדרית ולאשרור תפקידן המשפחתי כאימהות. "קבלת שבת שלום כיתה א" זוכה לסידור תפילה שהן עורכות, ובו ברכות חדשות למחוות גופניות שונות ולשימוש "אחר" בסמלים דתיים המערער תפיסות מסורתיות של טומאה וקדושה. בעשייתן זו מאתגרות הנשים לא רק את המבנה הטקסי והטקסטואלי ההלכתי של הריטואל, אלא גם חותרות תחת מאפיינים פטריארכליים שהעלימו את מקומן מן הליטורגיה. בכך שותפה הקהילה הרפורמית לערעור תופעות של אי-שוויון והדרת נשים בשדה הדתי בפרט ובמרחב הציבורי בכלל. עם זאת, במאמר מתברר שגם זירה דתית זו איננה משוחררת מיחסי כוח ומהבניות אורתודוקסיות ממגדרות המשוקעות בחברה הישראלית.

**מילות מפתח:** גדרה, קהילה רפורמית, קבלות שבת, אימהות, מגדר, פרפורמנס

ד"ר אלעזר בן לולו - פוסט-דוקטורנט במרכז כץ למחקרי יהדות מתקדמים באוניברסיטת פנסילבניה,

ועמית מחקר במרכז עזריאלי ללימודי ישראל (מעל"י) במכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות

שבאוניברסיטת בן-גוריון בנגב; [elazar.benlulu@gmail.com](mailto:elazar.benlulu@gmail.com)

## מבוא

קבלת השבת ידועה כאחת הפרקטיקות הדתיות המסורתיות והקבועות בארגון הקהילה היהודית. זהו טקס מעבר בין זמן של חול לזמן של קודש, בין ששת ימי המעשה ליום השביעי. הרעיון "לקבל" את השבת הוזכר עוד בתקופת המשנה והתנאים, אולם במחקר נהוג לציין את מקורו במנהג הקבלי שנקבע על ידי האר"י ותלמידיו, שיצאו לשרות לכושים בגדים לבנים ושרו מזמורי תהילים (Faierstein, 2013; Ginsburg, 2012, p. 187). עם דעיכתו של מנהג זה נהגו המתפללים לצאת אל חצר בית הכנסת, וגם בימינו נשאר זכר לאותו מנהג: באמירת הבית האחרון של "לכה דודי" – פיוט בעל מוטיבים קבליים מובהקים שחיבר ר' שלמה אלקבץ באמצע המאה ה-16 בצפת (קימלמן, 2003) – נהג הקהל לפנות מערבה, לכיוון פתח הכניסה של בית הכנסת. עם התבססותם של בתי הכנסת בישראל והנהגתה של תפילה בציבור, היו מתאספים בכניסת השבת בבתי הכנסת לתפילת ערבית, ובה נאמרה ברכה על קדושת היום בתפילת העמידה (גילת, 1987).

קבלת שבת לא הוזכרה כלל ב"שולחן ערוך", ונשאלו עליה לא מעט שאלות הלכתיות, למשל על זמנה או על מי יכול להובילה (Freundel, 2011, p. 36). רק לקראת המאה ה-17 היא נעשתה שכיחה בקרב קהילות ישראל (Bar-Levav, 2002, p. 71). התפילה היא למעשה לקט של שבעה מזמורי תהילים המכוונים כנגד שבעת ימי השבוע ומשבחים את מלכותו של האל. לפני אמירת "מזמור שיר ליום השבת" (תהילים צב) מושר הפיוט "לכה דודי", ובסיום כל המזמורים נאמר קדיש יתום.

כמו אז, כך גם היום, מדי שבוע מכתתים את רגליהם יהודים באשר הם בדרכם אל עבר בתי הכנסת – לכושים בגדים מהודרים וצחורים וסידוריהם בידיהם. בזמנים שונים קבלות השבת שפכו אור על תהליכים חברתיים, תרבותיים ופוליטיים רחבים יותר שהשפיעו על אורח החיים של הקהילה, לדוגמה: תהליכי קליטה והגירה של יהודים ממזרח אירופה לארצות הברית, או השפעתה של התנועה הפמיניסטית והלהט"בית על מבנה הקהילה והפעילות היהודית בצפון אמריקה (Ben-Lulu, 2020, 2021). הביצוע התאפיין ביצירת ליטורגיה חדשה, בניכוס טקסטים ובפיתוח אובייקטים תרבותיים שונים.

במאמר זה אדגים כיצד קבלות שבת רפורמיות הנערכות מדי שנה לפני פתיחת שנת הלימודים, משקפות ומכוננות את מקומן השוויוני של נשים בריטואל היהודי. להלן אברר כיצד חברות קהילת יוב"ל (יהדות ומסורת בדרך הלב), הפועלת בגררה, מסמנות בקבלות השבת את זהותן המגדרית ואת הסטטוס שלהן בתור אימהות, ואבחן מהם הביטויים הרפורמטיביים להכרה מגדרית, ומה ניתן להסיק מהם על הפוליטיקה המגדרית המתרחשת גם מחוץ למרחב הטקסי.

בניגוד למחקר ההיסטורי, שהתייחס לקבלת השבת כזירה טקטואלית בלבד (חלמיש, 2015; רצהבי, 1981; Berlove, 1986), אציע לבחון את קבלת השבת כזירה טקסטית - ביצוע גדוש במרכיבים ויזואליים, קוליים, חומריים וגופניים. גיוסם של כלל המרכיבים להעברת מסרים חברתיים שונים מכיר בתפילה כמערכת ביצועית, המבוססת על פעולה התנהגותית ויחסי גומלין. בעזרת אימוץ תשתית מחקרית של חקר הביצוע (performance) אבחין בין סוגי התרחשויות שונים המעניקים לפרשנות היבט ממשית-פומבי, ולא רק תיאורי-פנומנולוגי. להשערתי אין ניסיון זה מנטרל בהכרח חוויות רגשיות המתרחשות בזמן התפילה, אלא תורם לפיענוח החוויה הפנימית הנסתר כביצוע חיצוני גלוי, וממנו ניתן להסיק על הקשר בין האישי לחברתי.

על כן, ביצוע קבלת שבת בהשתתפות נשים ובהובלתן מאיר על תפקידו המרכזי של המגדר בעיצוב הפרקסיס הדתי ביהדות זמננו. בניגוד לקריאות היסטוריות של הרחקת נשים מהשתתפות בעשייה הדתית - ההלכה קובעת שגברים מחויבים בתפילה, ואילו נשים פטורות ממנה - בעשורים האחרונים מתחדש הדיון על מקומה של האישה בליטורגיה היהודית (Greenspahn, 2009; Hartman, 2007; Israel-Cohen, 2012; Roll et al., 2001). לאורה של התיאולוגיה הפמיניסטית כתבה ג'ודית פלסקו (Plaskow, 1991) שהפמיניזם דורש הבנה חדשה של התורה, של אלוהים ושל ישראל, הבנה שתשקף הגדרה חדשה של האנושיות היהודית ותתמוך בה.

רעיונות התנועה הפמיניסטית, על כל גליה, הצליחו לחדור לא רק אל כותלי הקהילה היהודית בצפון אמריקה, אלא גם לעצב את העשייה הדתית במרחב האתנו-לאומי (El-Or, 2002, pp. 175, 263; Strum, 1989). לדוגמה, ניתן לזהות מופעים של שילוב נשים בהובלת קבלות שבת במניינים משותפים בירושלים (טיטלכאום, 2011; Fuchs, 2018); של נשים מסורתיות וחילוניות שמחדשות ברכות וחוגגות מחדש את ראש החדש כחג נשי; ושל עוד ועוד ריטואלים הקשורים למעגל החיים הנשי (Rothschild & Sheirdan, 2000), למשל הפרשות חלה (אלאור, 2006, עמ' 58), סעודות אמנים (נריה-בן שחר, 2014) וסדרי פסח לנשים (אקמן, 2012). בנוסף, ליאון ולביא (2014) עמדו על התפתחותה של מנהיגות דתית פמיניסטית גם במרחב האורתודוקסי, וכמה מנציגותיה הן רבניות המעודדות חזרה בתשובה. אלו מתמקמות כשחקניות חברתיות שמחד גיסא מערערות את השיח הדתי המסורתי, המשמר אי-שוויון מגדרי, ומאידך גיסא מערערות את יסודות הפמיניזם הליברלי החילוני. מחוות מגוונות אלו מדגימות כיצד נשים יהודיות מבקשות לראות במסורת היהודית אמצעי להעצמה מגדרית, וכיצד הן ממצבות את עצמן כשחקניות פוליטיות לפירוק הפטריארכיה היהודית המגולמת בה. הדיון שיובא להלן שותף למגמה זו.

ראשית, אפתח בסקירת ספרות שתספק תשתית תיאורטית על חקר הביצוע ותרומתו לניתוח התפילה, ואחר כך אציג את מטרת המאמר, את טענתו העיקרית, את שיטת המחקר ואת שדה המחקר. לאחר מכן בפרק הממצאים אדגים באמצעות כלים אתנוגרפיים כיצד ביטויים ביצועיים שונים ב"קבלת שבת שלום כיתה א'" מסמנים את מקומה של האישה ואת תפקידה כאם. בפרק הדיון אציע לגזור ממקרה הבוחן תובנות תיאורטיות רחבות יותר, הן על מקומה של הקהילה הרפורמית בפוליטיקה המגדרית המקומית, הן על מיצובן של נשים בשדה הדתי בפרט ובחברה בכלל.

### לעשות תפילה

אנתרופולוגים וסוציולוגים של הדת רואים את תכליתה של התפילה בפעולה עצמה, וההתמקדות ברגע ביצוע הריטואל חושפת מתחים וסדקים בין הפרט לקדוש ובין הפרט לעצמו ולסביבתו. הפרקטיקה הדתית מקבלת את משמעותה בתוך השדה הביצועי (Mauss, 2003). לכל חלק בתפילה יש תפקיד חיוני בפולחן, ולכל תנועת גוף משמעות משלה (שטיינזלץ, 1994). גם החלל, בין כמרחב קבוע ובין כמרחב זמני, שותף מבחינה חזותית למערכת ההסמלה והדימוי של העבודה הדתית (ריינר, 2000, עמ' 62); לפי ריינר, המהות של בית הכנסת אינה להיות מקדש אלא לייצג מקדש, שכן בבית הכנסת אין קדושה אינהרנטית, וממילא קביעת מקומו אינה אלא הכרעה שרירותית.

במאמר זה אביא ניתוח של קבלת שבת מבעד לפרספקטיבה של חקר הביצוע (performance). לפי ההגדרה המקובלת במחקר, המושג "פרפורמנס" מציג פעולה או סדרת פעולות התנהגותיות הכוללות שימוש בטקסט, בתנועה, בצליל ובחומר, המבוצעות בזמן ובמרחב נתון מול קהל. אני רואה במושג זה כלי פרשני, שתפקידו לסייע בחקר המקרה העומד לדיון. שאלת התהוותו של הפרפורמנס כתחום מחקר בפני עצמו נעשתה בעשורים האחרונים מרכזית, והיא מאתגרת הן גישות מחקר מוקדמות בחקר הדתות (Deal & Beal, 2004), הן קריאות אנליטיות אחרות שהתייחסו אל הפרפורמנס כפרקטיקה של כינון זהות מגדרית (Butler, 1993).

חוקרת הפרפורמנס האמריקאית, דיאנה טיילור, סבורה כי החידוש בחקר הפרפורמנס הוא בחקר האמצעים להעברת הידע: מתרבות כתובה חד-ממדית לתרבות גופנית הכוללת חוויה רב-חושית. טיילור מציעה את המושג "רפרטואר" לתיאור מערכת ביצועית של העברת ידע המגולם בגוף. הרפרטואר מצריך נוכחות ושותפות כחלק מתהליך מסירת הידע, ולכן הוא דינמי ומשתנה (Taylor, 2003). בדיון זה אאמץ את קריאתה, לפיה יש לראות בפרפורמנס תרחיש (scenario) שאינו מכיל רק יסודות מן השיח הכתוב, דהיינו העלילה, אלא גם מאפשר

להתייחס למאפיינים של מרחב ממשי, נוכחות פיזית ומופעים גופניים, באופן שימנע את הגדרתם מחדש במונחים טקסטואליים. כך הביצוע מגולם בגוף, והוא מייצר, מתעד ומעביר מסר חברתי-תרבותי, שלעיתים אינו מצליח לעבור רק דרך הכתוב.

אני מוצא כי קריאתה זו שותפה להדגשת מקומו של הגוף כאתר חברתי-פוליטי, מגמה שהולכת וגוברת בעשורים האחרונים הן בלימודי דתות הן בלימודי מגדר ומיניות. הגוף מהווה מפגש בין מה שנחשב "טבעי" ובין משמעותו התרבותית, בין הפיזיות של העצמי ובין המרחב הפוליטי שבתוכו הוא פועל. הוא סוכן ביצועי, מופע של ממש, שבכוחו לחשוף הבניות תרבותיות ונורמות חברתיות במרחב ובזמן מוגדר. בדיון זה אזהה, בין היתר, כיצד הריטואל היהודי מכונן הכרה בגוף האישה כאתר סימבולי לסימון מגדרי-פוליטי. מטרתי היא לתרום למחקר המועט על הגוף היהודי, זה שנתפס עד עתה כגוף גברי הטרנסקסואלי (Eilberg-Schwartz, 2012; Gilman, 2013; Jacob, 1997), ובכך שחזר את הדיון הפטריארכלי-הלכתי על טומאת גוף האישה בליטורגיה ובטקסונומיה היהודית.

בזמן הביצוע הגוף מקיים יחסי גומלין עם תשמישי קדושה וחפצים המוסיפים לביצוע ממד חומרי-חזותי (Arweck & Keenan, 2006), ומספקים לחלל תנועה, צבע וקול. חוקרי פרפורמנס מדגישים את מקומם החיוני של מרכיבים חומריים אלו, הן כסוכנים לשינוי התרבות הן כסוכנים לשימורה, וכך מתגלה הפער בין חומריותו ה"מתה" של האובייקט ובין הביצוע החד-פעמי המואצל עליו. לא בכדי לעיתים בזמן הביצוע מנתק הפרט אובייקטים חומריים שונים מן הזיהוי המוכר שלהם, ואלו זוכים למגוון פרשנויות חדשות שאין להן כל קשר לשימוש המקורי.

גם השימוש בסוכנים תרבותיים חומריים וגם ההכרה בגוף כשחקן שנוכח-קיים בזמן הריטואל הדתי, מוכיחים עד כמה רגע הביצוע הוא זירת מאבק בין טקסט כתוב לביצוע התנהגותי. בהקשר היהודי טען חוקר התיאטרון יאיר ליפשיץ, שהפרפורמנס היהודי-הלכתי איננו עוד ביצוע של טקסט תלמודי "נעול", אלא הוא קולט כיום משמעויות משדות שיח אחרים וחדשים. ערעור קדימותו של הטקסט ההלכתי לצורך ניתוח הביצוע הדתי הוא חשוב להגדרה מחדש של המבנה הטקסי (ליפשיץ, 2009, עמ' 143). מחד גיסא אני שותף לקריאתו זו ומציע להכיר בתפילה הן כאמצעי לאשרור מערכות הכוח שמעצבות את הסדר החברתי, ולחלופין הן כאמצעי לערעור אותן מערכות. מאידך גיסא, ובניגוד לליפשיץ, אתמקד בקבלות שבת שאינן מחויבות לצו ההלכתי, ושטרם זכו לניתוח מחקרי מעמיק.

בנוסף, אחד מחוקרי הפרפורמנס הבולטים, ריצ'רד שכנר, טוען כי ברגע הביצוע נוצרת התרחשות המחברת בין ערוצים שונים המתווכים ומתרגמים את החוויה הפנומנולוגית למציאות חברתית ממשית, וממחישים אותה ברגע טקסי (Schechner, 2017, pp. 28-30).

גם אם המשמעות של הביצוע ידועה מראש היא תמיד נקבעת תוך כדי הביצוע עצמו, בעקבות תקשורת מאלתרת ומשתנה בין השחקנים, ולנוכח חלל שונה שגם משמעותו עשויה להשתנות במידה ניכרת. על כן, מחד גיסא שיתוף הפעולה שנוצר בין הפרפורמנס ובין המשתתפים עשוי לבטא הפרה פומבית של נורמות חברתיות, אך מאידך גיסא הוא גם יכול ליצור הסכמה ולהשיב את הסדר על כנו. כך המיקוד על הביצועיות מפנה את תשומת הלב להבנת האופן שבו פרטים וקבוצות יכולים לעבור טרנספורמציה המשנה את מקומם בסדר החברתי. הנחה זו מקבלת משנה תוקף כשמדובר על קבוצות שהודרו, ועדיין מודרות, מן הסדר הדתי והמגדרי, כמו נשים.

מעבר לאיתור השינויים בטקסט התפילה עצמו, כך אוכל לחשוף היבטים של גוף וחלל, לזהות טיפולוגיות של גוף במסורת, לאתגר את המטונימיה של ביצועי כוח שונים ולגלות את סידור התפילה בטקסט פתוח. באמצעות ניתוח מקומה של האישה במבנה הטקסי יודגם המתח התיאולוגי בין שימור לחידוש שמולו ניצבת היהדות הרפורמית, וממנו אחתור לנסח אמירה רחבה יותר על ההצטלכות בין יהדות ובין מגדר בחברה הישראלית בת זמננו.

### מטרת המאמר וטענתו המרכזית

מטרת המאמר היא לחלץ את הביטויים המגדריים והגופניים המבוצעים ב"קבלות שבת שלום כיתה א'", ומהם להסיק על האופן שבו נשים מבקשות לחוש חלק מן הריטואליות היהודית. ברצוני לבחון כיצד מחוות ביצועיות שונות מאתגרות את הפרקסיס ההלכתי שהדיר נשים מהשתתפות בפולחן, וכיצד הן מכירות בחוויות ובשיחים מגדריים, לרבות אלו הקשורים להיותן אימהות. להלן אברר: אילו משמעויות יוצקות חברות הקהילה לריטואל המסורתי? אילו ביצועים ליטורגיים כתובים וגופניים הן מטמיעות במבנה הטקסי שנוצר? באילו אמצעי תיווך הן משתמשות, וכיצד האמצעים הללו מסייעים להן לבטא את יחסן למסורת, לגופן ולמגדר? ומה בין חוויה אישית וקהילתית של ערעור הסדר החברתי בזמן הטקס, לבין ערעור הסדר החברתי הלכה למעשה?

טענת המאמר היא, שהביצוע שנוצר מאתגר גם נורמות דתיות הלכתיות, וגם הבניות פטריארכליות המוטמעות בשדה היהודי בפרט ובחברה בכלל. "קבלות שבת שלום כיתה א'" תורמות למיצוב הקהילה הרפורמית כסוכנות מגדרית-פוליטית לסימון מקומן השווה של נשים בספרה הדתית בפרט ובספרה הציבורית בכלל. עם זאת, גם כחלק מן הקהילה הליברלית משועתקים לתוכה יחסי כוח החושפים לא פעם מי נתפסת כסמכות ה"אותנטית" (ההלכה), ומהו מקור הסמכות הראוי לביצוע (הגבר) בפולחן היהודי.

## תיאור השדה ושיטת המחקר

### קהילת יוב"ל

קהילת יוב"ל, הפועלת בגדרה, נוסדה בשנת 2009 על ידי שתי תושבות חוזרות מן העיר שחיפשו מרחב יהודי ליברלי. כיום בקהילה יש כארבעים חברים קבועים, ובהם הורים צעירים, צברים, שאינם בעלי רקע דתי. פעם בשבועיים הקהילה מקיימת קבלות שבת מוזיקליות, ולעיתים אף מציעה טיולים באתרי מורשת המלווים בסיפורי המקרא, וערכי עיון ולימוד של טקסטים מארון הספרים היהודי.

הסיבה שהקהילה מתכנסת לקבלות שבת רק פעמיים בחודש איננה נובעת משיקולים תיאולוגיים, אלא משקפת מדיניות של אפליה מקומית שעימה היא מתמודדת. לא פעם הקהילה מוצאת את עצמה במאבק משפטי מול המועצה המקומית, שמקשה על פעילויותיה השוטפות (ראו את ההערה בתחתית איור 1 להלן). התפילות מתקיימות במרחב הזמני שהוקצה לקהילה באחת המבואות בבית הספר העירוני, וכך התנאים לביצוע "מלא" של התפילה אינם רצויים כלל: חסרים ארון קודש ומקומות לאחסון הסידורים, ויש בעיית אקוסטיקה להנחיית התפילה ומחסור בכיסאות ובציוד בסיסי נוסף. לכן, חברי הקהילה נאלצים בדרך כלל לקיים חלק מן הריטואלים במקומות אחרים, בקהילות רפורמיות שכנות או אפילו בחצרות בתיהם שלהם, כמו במקרה המבחן במאמר זה.

**שבת שלום כיתה א'**  
קבלת שבת קיצית מוסיקלית לכל המשפחה

נקבל פני שבת המלכה  
בשירים עבריים ובתפילות עתיקות,  
בנרות ובקידוש, בחלילים ובגיטרות,  
ונקבל פני הילדות והילדים  
העולים לכיתה א' בברכה מיוחדת

ביום שישי,  
אור ליד באלול תשע"ה  
26.8.15 בשעה 17:30  
עקבו אחר הפרסום  
לעדכון מקום ההתכנסות

יוב"ל - קהילת גדרה יהדות ומסורת בדרך הלב  
התנועה הרפורמית טל: 054-7791037  
gederagroup@gmail.com | www.reform.org.il  
הפשו אותנו כפייסבוק

יוב"ל

התנועה הרפורמית  
יהדות פתוחה בישראל

פעילות זו מתקיימת בחוצות גדרה באישור משטרת ישראל כחמאה  
על כך שמועצת גדרה מונעת סמיכתו לקיים את הפילותינו במשכן ראוי

איור 1: דוגמה להזמנה ל"קבלת שבת שלום כיתה א'"

מצבה של הקהילה הוא עדות לקשיי ההתקבלות שחווה התנועה הרפורמית בישראל. במרחב האתנו-לאומי מעוגנת ההלכה, המיוצגת על ידי האורתודוקסיה, כסמכות דתית בלעדית הן מבחינה משפטית הן מבחינה תרבותית (Cohen & Susser, 2010; Tabory, 2004). התנגדות וערעור על יסודותיה נתקלים בגינויים של אפליה והדרה במרחב הציבורי. בצל מציאות עגומה זו, כיום פועלות בישראל חמישים קהילות רפורמיות מצפון הארץ ועד לדרומה. היצע השירותים המקומי שקהילות אלו מספקות לחבריהן הוא הרבה מעבר לצריכת פולחן דתי, והוא כולל חינוך, תרבות ופנאי. אף על פי כן, ההדרה הרשמית של הקהילות נמשכת, הן אינן נהנות מתמיכה מוסדית, ורבות ורבנים רפורמיים מגונים על ידי נבחר ציבור. "מחיקה" זו מאפיינת גם את דלות הכתיבה האקדמית בישראל על התנועה הרפורמית (בן לולו, 2018, 2019א, 2019ב; ליבל-הס, 2016).

בניגוד לסטיגמה הרווחת, רוב חברי הקהילות הם ישראלים ולא אמריקאים, ובסקרים שנעשו בשנים האחרונות נרשמת עלייה בהיקף הקהילות ובמספר הבאים והבאות בשעריהן, עד שבשנת 2018 כ-13% מכלל היהודים בארץ הגדירו את עצמם רפורמים או קונסרבטיבים (פפרמן, 2018, עמ' 17-21). מלבד קבלות שבת וטקסי חג, מדי שנה מקיימים רבני ורבות התנועה כ-1,000 טקסי חתונה, יותר מ-3,000 טקסי בר מצווה וכת מצווה, כ-400 גיורים וקרוב ל-1,000 טקסי מעגל החיים, לרבות לוויות וטקסי ברית מילה (שם, עמ' 5). נתונים אלו עשויים לערער את תפיסת התנועה הרפורמית הישראלית כשלוחה אמריקאית מקומית ושולית.

### שיטת המחקר

מאמר זה מבוסס על מחקר אתנוגרפי שביצעתי בקהילת יוב"ל בשנים 2014-2017. הממצאים המנותחים בו מבוססים על שלוש תצפיות משתתפות בשלוש "קבלות שבת שלום כיתה א'". במהלך התצפיות ולאחריהן ערכתי שיחות קצרות עם חברי וחברות הקהילה, והקלטתי אותן בטלפון הנייד כדי להשלים את ההבנה החסרה, זו שאיננה נגלית לעינו של האתנוגרף הצופה-משתתף בהן.

בנוסף לממצאים ששולבו משיחות אלו, שזרתי גם קטעים מראיונות עומק לא פורמליים שקיימתי עם מי שכינה באותן שנים בתור רבת הקהילה, מירה חובב, ובנוסף עם החברות בה; כל השמות שמוזכרים במאמר זה הם אנונימיים - מלבד שמה של הרבה חובב, לאור היותה דמות ציבורית מוכרת - כמקובל במחקרים איכותניים בכלל ובמחקר אתנוגרפי בפרט. הראיונות נמשכו בין 45 דקות ל-90 דקות, וכמה מהם התקיימו פעמיים: פעם אחת לפני קבלת השבת ופעם נוספת לאחריה, מתוך כוונה לאתר שינוי בעמדות המשתתפות בעקבות חוויות שונות שחוו חלק מן המרואיינות לאחר מכן. השיחות התקיימו באופן חופשי ופתוח,



ולא פעם "גלשנו" לתכנים אחרים העוסקים בענייני חול ולא בקודש; בהקשר זה יש לציין שגם באמירות אגב מצאתי הזדמנויות ל"קריאה" רחבה יותר של דפוסי חיי היום-יום של המרואיינות. לעומת זאת, הראיונות והשיחות עם הרבה חובבי התמקדו בעיקר במבנה הטקסי עצמו, כלומר בניסיון לפענח את הבחירות הריטואליות ולזהות את גבולות היצירה, החידוש וההתאמה של הביצוע המסורתי.

מעט מן הראיונות התקיימו בבתיהן של חברות הקהילה, ולא מעט מהם נערכו בשיחות טלפון בשעות הערב, לאור בקשותיהן. בחירת מיקום הריאיון אינה עניין טכני גרידא, הנעשית על פי שיקולו של החוקר בשדה, אלא יש בה ייצוג לשיקוף היבטים פוליטיים של זהות, מרחב ושייכות המאפיינים את עולמן של הנחקרות (Herzog, 2005). ייתכן שהעובדה שקהילת יוב"ל אינה שוכנת במשכן קבע מוכר היא אחת הסיבות שבגללן בחרו המרואיינות להתראיין בבתיהן, אולם אין זו הסיבה היחידה. אינני סבור שהחלטה זו נובעת מטעמי נוחות בלבד, אלא היא מעין אסמכתה תיאורטית החושפת את סדר היום העמוס של אימהות צעירות (Ribbens, 1994). התפקיד המגדרי מייצר הן את הכלי הן את שיטת המחקר, והוא חושף עד כמה לא רק התיאוריה מעוגנת בשדה, אלא גם שיטת המחקר עצמה.

פילוח הנתונים בוצע על פי חלוקה לארבע קטגוריות שונות: טקסט, חומר, חלל וגוף. גם בחירה זו אינה שרירותית, אלא מושתתת על התיאוריה עצמה של חקר הביצוע, המזמינה להתמקד במרכיבים אלו כיצרנים להפקת תמונה הוליסטית של המציאות הנחקרת. ההכרעה להציג בניתוח המובא להלן דוגמאות מכל אחת מן הקטגוריות הללו, נבעה מכך שאלו הופיעו תדיר בכל קבלות השבת.

כמו כן, יש לציין שבמאמר זה מובאים קולותיהן של חברות הקהילה בלבד (ולא של הגברים החברים בה). החלטה זו נבעה מן הרצון לחשוף את האופן שבו נשים מבנות ומפרשות את קבלות השבת, ולהעניק למבט המגדרי חשיבות יתרה בניתוח האתנוגרפי. זהו איננו דיון ברמת המאקרו הבוחן את האופן שבו נוצרת "קבלת השבת הרפורמית", אלא דיון ברמת המיקרו החותר לפענח את הפרשנויות של נשים ישראליות לטקס ייעודי זה, המוקדש לילדיהן או לעצמן, וממנו לנסח מסקנות תיאורטיות רחבות יותר.

## ממצאים

### סידור מגדרי חדש

מחצלות פרוסות בחצר ביתה הפרטי של דקלה, אחת ממייסדות קהילת יוב"ל. כמה כיסאות מפלסטיק, עמדת ציור, עמדת הכנת תיקים, פינת משחקים, שולחן ועליו מיץ פטל ושתייה קלה. חברי הקהילה, הורים צעירים, בעיקר אימהות, ניצבות בפתח החצר ומקבלות זו את זו. "היום הייתה לו פגישה עם המחנכת", מספרת אחת האימהות לאחרת שלצידה. אורנה, חברת קהילה פעילה ומעורבת, העניקה למתיישבים הראשונים את סידור התפילה הקבוע וחוברת תפילה נוספת, לא לפני שהסבירה: "אנחנו נשלב היום בין הסידור לחוברת. זה חוברת שהילדים עשו. יש פה איורים ותפילות חדשות במיוחד לתלמידים החדשים ולמורות" (יומן השדה, אוגוסט 2016).

תיאור כזה חוזר על עצמו מדי שנה בשנה, כאשר בשבוע האחרון של החופש הגדול מקיימת קהילת יוב"ל את "קבלת שבת שלום כיתה א'" - תפילה הכוללת ברכות ומחוות טקסיות חדשות לציון תחילת שנת הלימודים. הרעיון להפקת קבלות שבת אלו נוצר בקהילת "בית דניאל" שבצפון תל אביב, ושתיים ממייסדות קהילת יוב"ל העתיקו את הריטואל לגדרה לאחר שעזבו את העיר הגדולה.

"קבלות שבת שלום כיתה א'", וכן שאר קבלות השבת בקהילה, מתקיימות בשעות הערב המוקדמות כדי לאפשר למשפחות לקיים את הארוחות המשפחתיות בהתאם ללוחות הזמנים שלהן. תנאים אלו מעודדים השתתפות בריטואל המסורתי ובפעילויות הקהילה, בלי לפגוע במחויבויות משפחתיות כלשהן. מדי שנה אחת ממשפחות הקהילה מנרכת את חצר ביתה לביצוע התפילה. הישיבה על מחצלות הפרוסות על הדשא, כשברקע רעש משחקי הילדים וצעקותיהם הנשזרות בין "מלאכי השרת" ובין "עושה שלום", מחברים בין קודש לחול.

קבלת השבת בקהילת יוב"ל שונה מן המבנה הטקסי המסורתי. ששת המזמורים מספרת הילים אינם נקראים בהכרח בשלמותם, וחלקים אחרים מושמטים, כגון "עלינו לשבח" או הפרשה השנייה והפרשה השלישית של "שמע ישראל". עם זאת, "לכה דודי", תפילת העמידה והקדיש כן נאמרים בשלמותם. בנוסף, "אדון עולם" ו"עושה שלום" מושרים בגרסאות הישראליות המוכרות בלחניהם של עוזי חיטמן ונורית הירש, כפי שתוארה רבת הקהילה מירה חובב: "זה הגרסא דינקותא של חברי וחברות הקהילה. אני רוצה להביא את המוכר לתפילה, במיוחד שמדובר באנשים שלא צמחו בקהילות דתיות".





### מי שברך למורות ולמורים

אלהינו ואלהי אבותינו, אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה, חנו מאתך חכמה בינה ודעת ולמדנו להורות. פתח לבנו אל תלמידינו, ואל תורתך הנשמעת בכל קול וקול. שמחנו בלמוד, כחטך, בגילוי ובחינוך, וזשרה עלינו רוח טובה, ככתוב:

בהפילת השחרית:

**"תן בלבנו בינה להבין. להשכיל. לשמוע. ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד ותורתך באהבה"**

למען נרבה תלמידים בעולם כמאמר חכמינו במסכת אבות

**"והעמידו תלמידים הרבה"**

מי שברך אבותינו אנבהם יצחק ויעקב ואמותינו שרה רבקה רחל ולאה, ואת דורי הדורות של מחנכים ומחנכות יהודיים, הוא יברך את המחנכות והמחנכים של ילדינו, המתחילים שנת לימודים חדשה...

ברוך אתה ה' שומע תפילה.



איור 2: מי שברך למורות ולמורים

התנועה בין הקבוע ובין המתחדש מתבטאת גם בדפדוף בין הסידור הרפורמי הקבוע ("העבודה שבלב") ובין הסידור החד-פעמי שנוצר במיוחד ל"קבלות שבת שלום כיתה א'", ובו תפילות המיועדות לקראת החזרה לבית הספר וציורים שציירו ילדי הקהילה. רבת הקהילה רואה בסידור קורפוס פתוח ולא נוסח קבוע ונעול:

כל סידור רפורמי נוכחי הוא למעשה טיוטה לסידור הבא. כל דור חייב לחדש את הסידור שלו. פעם קורבנות, היום מילים. אם הסידור רק יספר עבר מאז ועד היום, אז רק נשחזר את ההיסטוריה. למשל, אנחנו הופכים את סדר האימהות והאבות [בתפילת ה]עמידה.

דבריה של הרכה חובב מציעים לראות לא רק את קבלת השבת כטקס מעבר, אלא את הסידור עצמו כטקסט מעבר, כזה שחוצה זמנים, מרחבים וגבולות. אמירתה הרדיקלית "כל סידור רפורמי נוכחי הוא למעשה טיוטה לסידור הבא", מכירה במסורת כיצירה השייכת להווה, ואפילו לעתיד לבוא (Sagi, 2008). כך גם הרב הרפורמי וחוקר התפילה יעקב יוסף פטוחובסקי, שחקר לא פחות מ-171 סידורי תפילה רפורמיים, טען שהסידור הרפורמי מביא לידי ביטוי את ההנחה שלכל דור יש זכות לשנות את החומר הליטורגי שהגיע אליו כמורשת העבר (Petuchowski, 1968, p. 349).

בסידור יש לא רק תפילות חדשות אלא גם שירים ישראליים מוכרים, למשל שירה של להקת הברירה הטבעית "אצלנו בכפר טודרא" (מילים: יהושע סובול; לחן: שלמה בר). בחירה זו מסמנת את קבלת השבת כטקס מעבר השונה במקצת מן המתואר בשיר. ראשית, השיר, כמו שירים אחרים בזמר העברי, נפתח במילה "אצלנו", כניסיון להכיל בטקסט את הקולקטיב הישראלי כולו (אלירם, 2005). אולם למעשה בכפר טודרא שבלב הרי האטלס, ה"אצלנו" רחוק מלייצג את הצבר יליד הארץ. המיקום הגיאוגרפי הרחוק מזהה את הדובר כמי שיש לו קהילה אחרת שאליה הוא משתייך, השוכנת מעבר להר ולים, ושונה מן הקהילה הציונית הישראלית. באופן אירוני למדי תסריט תרבותי זה אינו רחוק מן המציאות הפוליטית המפלה שעומתה מתמודדת קהילת יוב"ל - ובמידה מסוימת גם התנועה הרפורמית הישראלית כולה - בניסיונותיה לזכות למקום תפילה קבוע.

בנוסף, אומנם השיר מתאר טקס מעבר של ילד בן חמש, אך במקום להיכנס לכיתת הלימוד בבית הספר, כמו ילדי גדרה, הילד בשיר נכנס ככל הנראה לחדר ללימוד תורה. התיאור מרמז על מאפייניה של מסורת יהדות המזרח, שהתמקדה בהעברת הידע הדתי לא באמצעות מסמכים כתובים, אלא באמצעות התורה שבפה והתורה שבגוף, וזו המשמעות של מסורת המונחלת אל הילד בפעולה פרפורמטיבית רב-חושית. אולם במקרה הנחקר טקס המעבר ב"קבלות שבת שלום כיתה א'" איננו רק מסמן את המעבר של הילדים מגן הילדים לבית הספר - גם ללא דבש ואותיות, והסתפקות במיץ פטל ובבמבה - אלא גם מייצג את המעבר של האימהות עצמן מן המרחב הביתי למרחב הטקסי, וכך הן מעצבות את מבנה התפילה ואת מחוותיה. מחוות דתיות מגדריות המוכרות כפרקטיקה ביתית-נשית, למשל הדלקת נרות שבת, עוברות כך לקדמת הבמה וזוכות לביצוע קהילתי.

שילוב מחוות מוזיקליות וטקסטואליות בקבלות השבת הקהילתיות הוביל לכך שתפילות קנוניות הנחשבות חלק בלתי נפרד מן המבנה הטקסי של קבלת השבת, הושמטו כלא היו, למשל שתי הפרשות ב"קריאת שמע", ואפילו תפילת העמידה. לעומתן, הקדיש התקבל ב"אמן" קהילתי.

הרבה חובב: מי רוצה לומר את הקדיש?

"אני אשמח", השיבה שני בהתלהבות והמשיכה, "לא יודעת אם 'אשמח' זו המילה המתאימה. אני מבקשת להקדיש את התפילה לזכר אבא שלי שנפטר לפני 26 שנה [סופרת באצבעות ידיה]. אחרי מותו הבנתי עד כמה הוא היה איש מיוחד, מלא נתינה ואהבה".

שני סיפרה על אישיותו של אביה המנוח, כשהיא מפצירה בבנה הקטן לעמוד על רגליו, לאחר שזה התיישב על המחצלת. הקטן סירב, והיא הסבירה לקהל עד כמה חשוב לה שיקום משום שנקרא על שם אביה. אזכור זה חושף כי עצם נוכחותו של הילד בריטואל נעשית סיבה מוצדקת בבחירתה לומר את הקדיש ולהקדישו לאביה. הזאטוט העקשן נשאר במקומו, והיא החלה לקרוא ברעד: "יִתְגַּדֵּל וְיִתְקַדַּשׁ שְׁמֵהּ רַבָּא". בזמן הקריאה ניכר כי הארמית זרה בפיה. במילים המסוככות התחמקה מן המיקרופון ובלעה את ההברות כדי שאיש או אישה לא ישמעו אותה. לרגעים אף התנצלה במבוכה על שגיאות בהגייה. "העיקר הכוונה", אישרה בלחש הרבה חובב את קריאתה המשתדלת של חברת הקהילה. מלבד קולה הרועד – הכול "קול דממה דקה". תגובתה של הרבה חובב ודממת הקהל מוכיחות עד כמה רגע הביצוע איננו מופע בלתי תלוי בהשתתפות הצופים, אלא מופע המקבל את משמעותו ברגע התרחשותו, בין בקול ובין בשתיקה (Schechner, 2004).

מבוכתה של שני מסמנת את זרותה בשפה העתיקה. הקושי בהגיית הקדיש איננו רק מכשלה פרוטוקולרית שעיימה התמודדה חברת הקהילה, אלא זו בעיה שידועה כבעיה חברתית-היסטורית במשך הדורות. אומנם התפילה נוצרה בארמית (שפתם של המוני העם בכבל ושל היושבים בארץ ישראל), אולם היא הייתה כמשלב ספרותי שאפיין את תרגומי המקרא. אף על פי כן, לשון התפילה הייתה מוכרת יותר לציבור מאשר העברית (Charney & Mayzlish, 2008).

באופן כללי לשפה בזמן הביצוע הריטואלי יש כוח לשקף ולהבנות מציאות חברתית. למילה "כוונה" שאמרה הרבה חובב כדי לרכך את המבוכה, או לכל הפחות למנוע את הפסקת התפילה בפתאומיות, יש גם משמעות פוליטית, ולא רק תיאולוגית. היא משחררת את שני מהפגנת בקיאות מוחלטת בליטורגיה היהודית. הרבה חובב עודדה את שני לסלוח לעצמה על טעויות בהגייה. התקבלותה של התפילה היא בהפקת החיבור הרגשי בין הבת ובין אביה המנוח, ולא בהכרח בהפקת הצליל הנכון. זהו רגע המדגים עד כמה המפגש עם הטקסט היהודי מזמין את הפרט לא רק להיכרות עם מסורת ישראל, אלא גם להיכרות עם העצמי ממש (גוזמן-כרמלי, 2020).

בנוסף, בריאיון בכיתה הדגישה שני כי מבחינתה אמירת הקדיש מעוגנת בזיכרונות מגדריים שונים של גברים ושל נשים מהשתתפותם בריטואלים יהודיים במהלך חייהם:

בקבלות שבת שלנו אני יודעת שאני יכולה להגיד קדיש בלי שאחטוף על הראש. גם אם טעיתי או לא, אני יכולה לומר קדיש. יש לזה עוצמה מטורפת מבחינתי, במיוחד בגלל שגדלתי עם ההנחה הזו שרק גברים יכולים לומר קדיש, ולנו אסור. לאישה אין זיכרונות מבית הכנסת, לא חווינו את זה. בעזרת נשים את לא חווה כלום, לא מרגישה את זה באמת. אצל הגברים זה אחרת: הם אומרים קדיש, הם ליד ארון הקודש, התפאורה יפה. פה סוף סוף יש אפשרות להתקרב לדת, להחזיק סידור, ולהרגיש נוח עם זה. וזה שוויוני כי יש משמרות מתחלפות על הילדים. לא תמיד האישה היא זו שצריכה לשמור עליהם בשביל שהבעל יתפלל.

אמירת הקדיש בקהילה הרפורמית מאפשרת לשני לפרוץ את מחסום הכניסה המגדרי אל הליטורגיה היהודית ולחוש חלק בלתי נפרד ממנה. זהו רגע לבחינה מחודשת של השתתפות נשים במחוות טקסיות יהודיות בעת אבלות, ולא רק בהתעסקויות לוגיסטיות (לוביץ, 2007). לפי מילן (Millen, 1990, p. 192), קדיש הנאמר על ידי נשים איננו מערער רק את הסדר הדתי אלא גם את הסדר המגדרי. אומנם לאמירת הקדיש על ידי בתו של המנוח יש משמעות אישית־משפחתית, אולם יש לה גם משמעות פוליטית־חברתית: ביסוס מעמדה השווה של האישה בקהילה היהודית, דהיינו בספרה הציבורית. בנוסף, מדבריה של שני עולה כי התפילה מתכוננת כמרחב שוויוני לנשים לא רק מתוקף ההיתר הרפורמי לביצוע הריטואל ה"אסור", אלא מעצם חלוקת התפקידים שנוצרת בין בני הזוג. תסריט זה, על אף שהוא מתרחש באופן זמני ובמרחב מוגדר, עשוי לתמוך בניפוץ נורמות מגדריות המקבעות תפקידים הוריים.

### והטְלִית עַל פְּלָנָה: <sup>1</sup> ניכוס מגדרי של הסמל הדתי

פרקטיקה שהפכה למסורת קהילתית ב"קבלות שבת שלום כיתה א'" היא ברכת הילדים. לקראת סיום "קבלת שבת שלום כיתה א'" בשנת 2016 הזמינה הרבה חובב את כל הילדים להגיע אל קדמת החצר, ואז היא שלפה טלית וביקשה את עזרתם של כמה הורים כדי לפרוס אותה מעל לראשי הקטנטנים. אל הרבה חובב הגיעו שלושה אבות ואימא אחת, שאחזו בכל אחד מקצות הטלית. הרבה חובב הזמינה את ההורים לעמוד לצד הילדים, להניח את כף ידם על ראשם של הילדים ולחזור אחריה: לבנים - "ישימך אלוהים כאפרים וכמנשה"; ולבנות - "ישימך אלוהים כשרה רבקה רחל ולאה".



איור 3: ברכת הילדים

תפילה זו מוכרת כברכת הילדים, הנהוגה בליל שבת ובערב יום הכיפורים בחלק מקהילות ישראל, ומתועדת לראשונה בתקופת האחרונים במאה ה־17 (יעקובסון, 1964). במהלך הברכה המסורתית מניח האב את ידיו על ראשי בניו ובנותיו ומברך אותם. מחווה זו מסמלת את האופן שבו הצטווה משה לברך את עם ישראל (ראו במדבר ו, כב-כז), ובאופן דומה את הדרך שבה הכוהנים מברכים את הקהל. בקהילת יוב"ל התכסו הילדים לא רק בידי הוריהם, אלא גם על ידי בד הטלית. שני תיארה את רגע הברכה בהתרגשות רבה:

ברכת הילדים כל כך מרגשת אותי כל פעם מחדש. איך שמירה ביקשה מתנדבים להחזיק בטלית קמתי. אני יודעת שהרבה היו רוצות אבל הן נבוכות לגעת בטלית, ולכן לא קמו. אני ישר קמתי, שבעקבותיי יקומו עוד. זה לא שבכל קבלת שבת אני נוגעת בטלית. מי קבע שרק גברים יכולים? אז עמדתי והילדים נכנסו מתחת לטלית והראש שלהם נגע בטלית כמו באוהל. פרסנו את הטלית ממש כמו אוהל, בגינה של מיכל. אוהל לָבָן שמגן עליהם ומברך אותם שיהיו לתלמידים טובים, ואותנו שנהיה להורים טובים, למשפחה טובה.

בדבריה ניכרת ההתרגשות הרבה מן המגע הפיזי עם הטלית. מבחינתה, אחיזה בטלית היא הצהרה פמיניסטית, הואיל והיא מכירה במשמעות החברתית של הפרקטיקה ברשות הרבים, וביכולתה לעורר שינוי תודעתי בקרב שאר נשות הקהילה. השתתפותה בריטואל ממקמת את הטלית כסוכנת חומרית-תרבותית לביטוי של אקטיביזם מגדרי במרחב הדתי. במגע אצבעותיה עם הטלית ובהצהרתה הנחרצת "מי קבע שרק גברים יכולים?" היא מגייסת את הסמל היהודי למאבק באי-שוויון מגדרי.

בהקשר זה יש להזכיר את דבריהם של ג'ובאני ופרז (Jobani & Perez, 2017), שבחנו את פועלן של "נשות הכותל" והדגישו שהפומביות של נשים עטופות טלית ותפילין במרחב הקדוש מערערת את יחסי הכוח באתר הקדוש ומאתגרת הבניות של קדושה וטומאה. בהמשך לכך אטען כי מגע יד אישה ישראלית בטלית אינו רק מסמן את מאבקן של נשים לשחרור מכבלי הפטריארכיה, אלא גם משקף באופן סמלי את מאבקן של זהויות יהודיות ליברליות הקוראות להשתחרר מהבניות אורתודוקסיות מוסדיות המשוקעות בחברה הישראלית.

התרגשותה של שני ממגע ידה בטלית בפרט, ומברכת הילדים בכלל, חושפת את הגנאלוגיה של השימוש בטלית כפעולה המותאמת למציאות החברתית המשתנה. הטלית מחברת בינה לבין ההווה המתרחש ובינה לבין שאר חברי הקהילה, ומתווכת באופן פרפורמטיבי את רצונה להיות אימא טובה. בנוסף, בחירתה לדמות את הטלית לאוהל תומכת בנרטיב המקראי של האוהל כמרחב של ביטחון, ברוח דברי ישעיהו: "הֲרַחֲבֵי מְקוֹם אֶהְלֶךְ וִירֵעוּת מִשְׁכְּנֹתַי: שְׁטוֹ אֵל תַּחֲשֹׁכֵי הָאָרֶץ מִיַּתְרֶיךָ וִיתַדְתֶּיךָ חֲזָקִי" (ישעיהו נד, ב).

## כוראוגרפיה של חלה: פרפורמנס של הַכְּלָה

מלבד ברכת הילדים, שנהפכה למעין מסורת קהילתית, הכנסת הילדים למרחב התפילה אפשרה ליצור מחוות חדשות נוספות ששולבו גם ב"קבלות שבת שלום כיתה א'". מחוות יצירתיות אלו תורמות לעידוד השתתפות הילדים בריטואל, וכך מבססות את מקומן של חברות הקהילה במבנה הטקסי. אחת מהן הייתה "שרשרת חלה": רגע לפני ברכת "המוציא" המסורתית - אחת מברכות הנהנין החשובות, שמברכים לפני אכילת לחם - אחזה הרבה חובב בחלה והזמינה את הילד הצעיר ביותר שנכח בתפילה להגיע אליה ולגעת ראשון בחלה. חברי וחברות הקהילה התקבצו בצפיפות ונגעו זה בגבו של זה, וכך נוצרה מעין שרשרת אנושית הרבה חובב ראתה ב"שרשרת החלה" אסטרטגיה להפעלת המתפללים:



זה מנהג שראיתי במקום אחר. אפשר כמוכן להסתכל על עניין של שותפות במצוות הקידוש, אבל אין לי הסבר דתי עמוק, אלא רק כדרך טובה להשאיר את כולם בעניינים ומעורבים.

המגע שנוצר בין חברי הקהילה מנכיח את מקומו של הגוף ברגע האמת כשותף וכמתווך אל הריטואל המסורתי ואל המשתתפים עצמם. הגוף אינו עוד אובייקט הממושמע לחוקי החציצה ושמירת הנגיעה והטהרה ביחס לאובייקט המתקדש, אלא הוא סוכן המשקף את החיבור למסורת ולחברי הקהילה. נטילת הידיים, אחת משבע המצוות שתיקנו חכמים והקפידו עליה מאוד<sup>2</sup> כפרקטיקת ההכנה המוכרת לפני ברכת "המוציא", מומרת עתה לשרשרת ידיים המונחות זו על זו. דווקא החיבור בין גוף לגוף, ולא המגע בין הגוף למים, הוא זה שמעניק את ה"הכשר" לאכילת החלה. כך, באופן אירוני, מריטואל שמתבצע על ידי בציעה וחיתוך מובנה ריטואל חדש של חיבור ואיחוד.

אומנם ניתן לראות במעבר של המחווה משולחן השבת הביתי למרחב הקהילתי מעין חיזוק למעמדה החברתי של הברכה במבנה הטקסי, אולם לדעתי מעבר זה איננו נובע מהעצמה פולחנית, אלא מן העובדה שחברי הקהילה אינם בהכרח מקיימים את מצוות ה"קידוש" בבתיהם, ולכן זהו רגע שמחליף את הריטואל הדתי המסורתי שנעדר משולחן השבת שלהם. הילדים הם שחקנים דומיננטיים בכיצוע הריטואל הקהילתי - על ידי המצאתו, כמו במקרה זה - והם מעודדים את השתלבותן של נשים במרחב הטקסי. לעומת המרחב הביתי, שבו נוהג אב המשפחה לברך את ברכת "המוציא", במרחב הקהילתי לאישה יש מקום לברך את הברכה ולבצע את החלה. לכן, כמוכן רחב יותר "שרשרת החלה" היא דוגמה להיבט של חתירה תחת נורמות דתיות ממוגדרות.

לפי נורית, חברת קהילה ואם לשניים, ביצוע "שרשרת החלה" בהשתתפות ילדיה מהווה הצהרה על ההכרה בהיותה אימא:

אחת הסיבות שאני רואה את עצמי הולכת לקבלות שבת זה בגלל הילדים. פה זו חוויה שלמה לילדים. אני מגיעה איתם. כשמקבלים את ההתנהגות הילדותית של הבן שלי, אז מקבלים אותי, מקבלים את המשפחה שלי. אני יודעת שזה מקום שמכבד את האימא שאני. אני לא באה רק להתפלל, אני באה גם כדי שהילדים שלי יספגו חינוך יהודי. ואז כשאני רואה אותם נוגעים בחלה, ושכולם שמים יד אחד על השני, והם מברכים וכולם עונים להם אמן, אז אני כל כך מתרגשת. זה נוגע בי. זה חלק בלתי נפרד מההכרה של העולם בזה שאני אימא.

גם שיר, חברת קהילה אחרת, הדגישה כי קבלת השבת הקהילתית היא מרחב בטוח לאימהות, המאפשר להן לספק חינוך יהודי לילדיהן ולחוש בנוח עם התרחשויות ספונטניות מביכות ושכיחות:

קבלת השבת הזו מחברת את היותי אימא במשרה מלאה בערך, לבין היותי ישראלית, יהודייה, שחשוכה לה התרבות היהודית, שחשוכה לה המשפחה שלה. זה כאילו המקום שמחבר את זה אחד לשני, כשאנחנו מברכים את הילדים, שמברכים את המורים ואת ההורים. זו רק דוגמה אחת. פה בקהילה אני מגיעה למקום שמספק לי תרבות יהודית תוך הכרה מלאה בתפקיד שלי כאימא, אם זה בעובדה שהתפילה לא כל שבוע, והזמנים נוחים לארוחות ערב - אנחנו אוכלים פעם בשבועיים אצל ההורים של בעלי - וזה לא מתנגש. ובכלל, אני לא צריכה להתנצל על זה שיש לי ילד קטן שבוכה ומפריע לפעמים, ואני לא צריכה לדאוג לבייביסיטר. הם פשוט באים איתי לתפילה. הילדים הופכים את החברות שלי בקהילה לקבועה יותר, כי הקהילה מאפשרת לזה לקרות.

בחירתה של נורית להשתמש בפועל "מתרגשת" איננה מקרית. המחוות הטקסיות שנוצרו עבור הילדים, כמו "ברכת הילדים", לא רק שזכו לשיתוף פעולה מצד האימהות, אלא אף עוררו בהן תחושות שאינן אופייניות למחוות או לקבלות שבת רגילות. קבלות השבת הקהילתיות בכלל, ו"קבלות שבת שלום כיתה א'" בפרט, מאשררות את תפקידן האימהי של חברות הקהילה ותומכות בו. הקהילה מתגלה כמרחב שמתווך מחדש בין הילדים ובין התרבות היהודית, ובכך האם זוכה להיות שותפה לביצוע החוויה הדתית לא רק בשבילם, אלא גם בשביל עצמה. בעשייתה זו היא מערערת מסורת הלכתית פטריארכלית שדוגלת בהרחקת גופה מן הסמל המקודש ומן המרחב הקדוש.

### ליבה במערב והוא במזרח

מחוות חדשות אלו אינן מנותקות מן המרחב הפיזי שבו מתבצעת התפילה, ולמעשה הן אף מתאפשרות בו, בייחוד כאשר לא מדובר בבית כנסת. סוציולוגים ואתרופולוגים ישראלים הכירו בחשיבות המרחב לביצוע עשייה דתית ציבורית, בייחוד לאור התחדשותם של מופעים ציבוריים המוגדרים כקבלות שבת (אזולאי ותבורי, 2008, עמ' 126; נאמן, 2011). לביצוע הריטואל במבנה שאינו משכן תפילה אין רק השלכות אינסטרומנטליות, אלא גם היבטים ליטורגיים ופוליטיים החושפים היבטים של כוח, אותנטיות וסמכות. קבלת השבת המסורתית אכן מתקיימת בבית הכנסת, המקום שתפקידו להיות המוסד שמעצב את סדרי הפולחן לסימול

המקדש שחרכ. אולם מכיוון שקבלת השבת לא הותקנה כתפילה מחייבת (כמו שחרית, מנחה וערבית) אלא היא מנהג מחודש, ומכיוון שאינה כוללת שימוש בספר תורה, הרי שנחיצות ארון קודש כלל איננה הכרחית בתפילה זו.

אומנם בקהילת יוב"ל התנאי ההלכתי המגביל מתמוסס, בייחוד בחלל שאינו בית תפילה, אך נדמה כי יחסי הכוח בין המגדרים עדיין רחוקים מלהיעלם. רגע לפני ביצועו של "לכה דודי" פנתה הרבה חובב לגברים שבקהילה והפנתה אליהם בקשה הדורשת כישורי ניווט: "כל הנוטים מוזמנים לכוון אותנו בבית האחרון מערבה". הרצון לפיענוח ה"מערב" משקף את כוחו של המאפיין הסמלי שבביצוע הפיוט, שזוכה למנהגים שונים בכל קהילה וקהילה, ואת החשש להעלים אותו; מקור המנהג הוא או בהנחה שהשכינה שרויה במערב, והואיל ובאירופה פניהם של בתי הכנסת היו לכיוון למזרח, הפנייה מערבה הייתה לכיוון פתח בית הכנסת, או כדימוי של קבלת השבת כאורחת שנכנסת אל פתחו של המקום. על אף שכיום המנהג הרווח הוא לפנות לכיוון פתח בית הכנסת באמירת הבית האחרון, גם במקומות שבהם הפתח אינו בצד מערב, הקריאה לאיתור המערב חושפת לא רק את כוחה של ההסמלה, אלא אף את קיבועו של הרגל מוכר שעדיין נתפס כ"אותנטי".

אחד מחברי הקהילה שנעמד בכניסה לחצר ועל כתפיו בנו הקטן, הכריז "מערבה" והצביע לכיוון העץ שלצידו, אך מיטל, חברת קהילה מוכרת, תיקנה אותו: "זה לכיוון היציאה הדרומית, אתה לא רואה?". לרגע נוצר דיאלוג, ספק עצבני ספק מחויך, בין איש חיל האוויר ובין קצינת החינוך הקהילתית על אופני זיהוי ארבע רוחות השמיים. בשיחתי עם מיטל לאחר מכן היא הסבירה מדוע התקוממה בפומבי:

מיטל: לא בשביל משהו. אני הייתי קצינה בצה"ל, יש לי חוש כיוון, וחוצץ מזה - באמת זה היה המערב. זה מעצבן אותי שיש עניינים שחושבים שרק גברים מבינים בהם. אז מה אם הוא איש קבע [...] וגם מירה, מה זו היציאה הזו "הנוטים מוזמנים"? מה, אין נשים טייסות היום?! טוב, לא יודעת, אולי אני סתם קטנונית ונשמעת כמו עוד איזה פמיניסטית מרוגזת, אבל באמת מה שהיה לי חשוב שפשוט נעשה את "לכה דודי" כמו שצריך ונפנה לכיוון הנכון. זו קבלת שבת לכל דבר ועניין. נקודה.

מראיין: אבל זו לא קבלת שבת שמתרחשת בבית כנסת?

מיטל: מה זה בכלל קשור אם זה לא קורה בבית כנסת? בדיוק הפוך, דווקא בגלל שזה לא בבית כנסת, עוד יותר צריך להקפיד על הסדר של התפילה ועל הכיוונים ועל הכול. עוד יבואו ויגידו שלא מספיק שאנחנו לא עושים בבית כנסת, אז עכשיו אנחנו גם משנים את התפילה. כבר קראו לי בסופר: "את מנשות הכותל" [...]

אנחנו לא משנים, אנחנו מוסיפים. מו-סי-פיים. וגם אם כן משנים פה ושם, זה כל הרעיון של קבלת השבת הזו, וזה הכרחי, ואני לא מתכוונת להתנצל על זה. או שעושים את זה באמת מתוך כוונה או שלא. ואנחנו עושות את זה מתוך כוונה ולא "בכוונה".

בדבריה של מיטל ניכרת הרגישות לשוויון מגדרי מלא גם בזמן התפילה וגם בזמנים אחרים. סוגיית המרחב שבו תבוצע התפילה איננה רק עניין לוגיסטי או בחירה פולקלוריסטית לאיתור המערב. זו סוגיה פוליטית החושפת את יחסי הכוח בין מיטל ובין ה"גבר" המחליט, בינה ובין אלו המגנים את השתתפותה בקהילה הרפורמית. ייתכן שבמרחב דתי אחר מיטל כלל לא הייתה "רשאית" להציג ויכוח כזה בפרהסיה, בייחוד אם היה מדובר במקום שבו המערב קל לאיתור ולא בחצר בית פרטי. תקרית זו מגלה שעצם הביצוע של קבלת השבת במרחב שאינו בית תפילה משקף ומכונן ביטויים של כוח, פיקוח ודומיננטיות.

בנוסף, לא ניתן להתעלם מכך שתקרית זו מהדהדת את העובדה שהתרבות הצבאית אינה פוסחת על המתרחש בקהילה הרפורמית - השפה הצה"לית מועתקת למרחב הדתי, המוכר לישראלי כמרחב המזוהה תחת שליטה גברית (קימרלינג, 1993). זו גם הוכחה נוספת לישראליותם של חברי וחברות הקהילה הרפורמית, ובכך היא מסייעת לפירוק תדמיתה האמריקאית השכיחה של היהדות הרפורמית.

מכאן שמרחק המשמעות בין כוונה ל"בכוונה" הוא כמרחק בין התמיכה האידיאולוגית ותחושת ההכלה במרחב הקהילתי ובין הדה-לגיטימציה והדחייה המגיעות מן הרחוב הישראלי. מרחק זה עשוי להסביר את רצונה של מיטל לערוך את קבלת השבת בסדר קבוע ומוכר, בייחוד כי מדובר בריטואל שאינו מתבצע בכותלי בית הכנסת. אומנם היא מכירה בכוחו של שינוי הריטואל המסורתי והחלת שוויון מגדרי בו, אך ניכר שתגובתה לשימור ה"מערב" חושפת את ההכרה במקור הסמכות האורתודוקסי - ממנו היא תזכה לכאורה לקבל אישור על כשרות התפילה. נראה כי תודעתה הפמיניסטית של מיטל רחוקה מלאמץ את קריאתה של המשוררת הפמיניסטית אודרי לורד, ולפיה "כלי האדון לעולם לא יפרקו את ביתו של האדון" (Lorde, 2003), כלומר תפקידן של הנשים הוא לאתר אסטרטגיות לפירוק הפטריארכיה באופן יצירתי, שאינו רואה בגבר מקור השראה ומקור לחיקוי. על כן, יותר מאשר ביטוי לפער בין התיאוריה לבין המעשה, זו דוגמה לאופן שבו עשויות קריאות לשוויון מגדרי להיתרגם בדרכים שונות, ואולי אף מנוגדות, במרחב הדתי.

## דיון: "חַכְמוֹת נְשִׁים בְּנֵתָה בֵּיתָה" (משלי יד, א)

במאמר זה הדגמתי כיצד קבלות שבת רפורמיות לציון פתיחת שנת הלימודים מהוות זירה להנכחת מקומן השווה של נשים בתפילה ולהוקרת תפקידן כאימהות. ניתוח קבלת השבת כפרפורמנס, כפעולה ביצועית, ולא כתפילה כתובה בלבד, הראה כיצד חברות הקהילה מבקשות לנכס מחדש את הטקס ואת הטקסט היהודיים, ולראות בהם אמצעי להכרה בזהות ובסטוס מגדריים. הן מבטאות בגופן ממש - לרבות שימוש בתשמישי קדושה למשל - את מקומן השווה של נשים במסורת. ברכות ומחוות שנשים הודרו מהן, כגון אמירת קדיש או מגע בטלית, נעשו אפשריות לכל המתעניינות בכך.

"קבלת שבת שלום כיתה א" מתגלה הן כזירה לערעור הסדר הדתי (ההלכתי), הן כזירה לערעור הסדר המגדרי (הפטריארכלי), המוטמעים היטב בחברה הישראלית. למעשה, יוזמה ריטואלית זו שותפה למהלך "מגדור היהדות", כלשונוה של רחל אדלר (Adler, 1998): לטענתה, נשים יהודיות נדרשות לכתוב את הנרטיב שלהן, ולנסות לעצב מחדש את המסורת בהתאם למציאות חייהן. בעיני עשייתן של חברות קהילת יוב"ל מדגימה קריאה זו הלכה למעשה. כמו כן, העובדה שקבלות השבת מתקיימות בחצרות בתים פרטיים משקפת כיצד נשים קושרות את זהותן עם הבית ועם הספרה הפרטית. "ביות הדת", כהגדרתה של סוזן סרד (1998), הוא תהליך שבאמצעותו נשים הופכות את הטקסים, את המוסדות או את התיאולוגיה של המערכת הדתית לאישיים, כדי להגן על בריאותן, על אושרן ועל ביטחונן שלהן או של בני משפחתן. העובדה שנשים מופקדות על טקסי דת ביתיים מאפשרת את המפגש בין השדה הרוחני-דתי ובין השדה המגדרי, לרבות משימת האימהות.

בהמשך לטענה שביצוע טקסי מעבר לילדים מסייע לחזרתו של הפרט אל הקהילה הדתית ואל המסורת שממנה התרחק במשך השנים (Shoham, 2015), אני סבור כי הקדשתה של אחת הפרקטיקות המזוהות ביותר בליטורגיה היהודית לילדי הקהילה, תומכת במקומן של נשות הקהילה במבנה הטקסי. לדוגמה, הנשים זכאיות לברך על החלה, לבצוע אותה ולחלק חתיכות ממנה אחת לשנייה, לעומת הקידוש הביתי, שברך כלל מתבצע על ידי אב המשפחה בלבד. העברת הריטואל מן המרחב הביתי אל המרחב הקהילתי משקפת אפוא באופן סימבולי את מעברן של הנשים בין המרחבים הללו.

כניסת הילדים למרחב התפילה מסייעת למקם את הנשים בריטואל ובקהילה, ובכך היא מעודדת יצירה של מחוות חדשות הממצבות את גופן כסוכן דומיננטי ומתווך אל "המבורך" (למשל החלה המבורכת או הילד המבורך בברכת הילדים). בהמשך לברנר, שטענה כי שילוב פעילויות לא אורייניות בזמן הריטואל מסייע לבטא רעיונות מופשטים ומהווה חלופה לממד

הטקסטואלי שבתפילה (ברנר, 2013, עמ' 205), אני דווקא מוצא כי מחוות אלו אינן רק גירוי להעברת הזמן ולקיומה התועלתני של התפילה, אלא יש בהן גם כוח פוליטי ליצירת שותפות להטמעת נורמות חברתיות חדשות, כגון שוויון מגדרי. בכך קבלת השבת נעשית ביצוע פוליטי-תרבותי, גדוש באמצעים חושיים מגוונים, החושף באופן גלוי ופומבי את רצון המשתתפים לקבוע סדר חברתי חדש (Schechner, 1993).

מכאן אוכל להסיק שבחירתן של חברות הקהילה להשתייך לקהילה דתית המכבדת את זהותן המגדרית, מבטאת את רצונן לפורר את העליונות ואת הסמכות הגברית בשדה היהודי. הקהילה הרפורמית מהווה עבורן, גם אם באופן זמני, מרחב דתי-מגדרי בטוח. קבלת השבת מספקת את אמצעי התיווך הנחוצים להן כדי לחדש את המסורת באופן פרפורמטיבי, וכך לחבר בין האישי לפוליטי, ובין העבר להווה. כך למשל ניתן להבין את ההסבר שהעניקה שני לקדיש האישי שלה – עצם הבחירה לאומרו בפומבי מפגינה מהלך של ניכוס התפילה הקנונית, שבמהלך הדורות יוחסה לגבר בלבד (וייס-גולדמן, 1999).

עם זאת, ישנם מתחים בדרך להשגת החזון הפמיניסטי החושפים בקיעים ערכיים בין ההשקפה הליברלית להשקפה הרדיקלית. בקיעים אלו באים לידי ביטוי באופן שבו מגע עם הטלית או קריאת קדיש עשויים לעורר מבוכה המנציחה פטריארכליות אורתודוקסית מופנמת, או לחלופין באופן שבו העקשנות לאיתור ה"מערב" לפני אמירת הפיוט "לכה דודי" חושפת את ההכשר המוענק ל"אותנטי", דהיינו ל"מדיר". זהו ביטוי לזיהוי עומקן של הבניות אורתודוקסיות המשוקעות היטב בחברה הישראלית, וראי לנככי פוליטיקת הזהויות היהודיות בה.

אם כן, אומנם "קבלות שבת שלום כיתה א'" אכן מסמנות את הקהילה הרפורמית כאתר לסימון ולהכרה במקומן השווה של נשים במרחב הדתי, אולם קבלות שבת אלו אינן מרחב המשוחרר מתפיסות חברתיות פטריארכליות ואורתודוקסיות, או מהתנגשויות אידיאולוגיות ופמיניסטיות; יש לציין שמתחים אלו מאפיינים גם זירות דתיות-אורתודוקסיות שבהן מתקיימת פעילות של סובייקטיביזציה ופרפורמנס דתי-פמיניסטי (ינאי-ונטורה, 2011). באופן אירוני כך גם מתגלה הקהילה בישראליותה, קרי בספיגתה דפוסי התנהגות פטריארכליים מדירים בכסות ההלכה או הצבא. לרגעים אף נדמה ש"קבלות שבת שלום כיתה א'" שותפות או מגיבות לתופעות מוכרות יותר של הנחלת המסורת היהודית בקונצנזוס הישראלי דרך מוסדות החינוך הממלכתיים, למשל טקסי "אבא ואימא של שבת", המקובלים משכבר הימים בגני ילדים.

בנוסף, הריטואלים שנידונו כאן תורמים לטשטוש הדיכוטומיה בין המרכז לפרiferיה ככינון פוליטיקה מגדרית בישראל (Hartal, 2015), מכיוון שהם אינם מציגים עשייה דתית

נשית במרכז תל אביב אלא במרכז גדרה. בנוסף, אפשר ללמוד מכך על ההתרחבות של מגמת ההתחדשות היהודית המאפיינת את העשורים האחרונים בקרב קבוצות שונות בחברה (ורצברגר ואזולאי, 2008). מחקרי המשך שיתמקדו באופן שבו פריפריאליות דתית ושוליות מגדרית מצטלבות עשויים להמשיך ולהרחיב על תופעה זו, שבאופן כללי מאירה על דתיות בת זמננו. המקרה שהובא לדיון כאן אינו רק מעיד על מקומה של המסורת היהודית בסימון חוויות חיים שונות, אלא גם מבטא את האופן שבו הדת נתפסת כמקור להשגת כוח והכרה בקרב זהויות וקהילות הנאבקות לביסוס מעמדן במציאות הפוסטמודרנית.

## הערות

- 1 פרפרזה לפסוק המקורי מן השיר "אשת חיל", שחותם את ספר משלי: "רבות בנות עשו חיל ואת עולית על פלגה" (משלי לא, כט).
- 2 כך נאמר למשל בתלמוד הבבלי: "כל המזלזל בנטילת ידים נעקר מן העולם" (בבלי, סוטה ד ע"ב).

## מקורות

- אזולאי, נ', ותבורי, א' (2008). מבית מדרש לבית תפילה: התפתחויות תרבותיות-דתיות במרחב החילוני בישראל. סוגיות חברתיות בישראל, 6, 121-156.
- אלאור, ת' (2006). מקומות שמורים: מגדר ואתניות במחוזות הדת והתשובה. עם עובד.
- אלירם, ט' (2005). בוא שיר עברי: שירי ארץ ישראל - היבטים מוזיקליים וחברתיים. הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה.
- אקרמן, ח' (2012). עושות סדר: סדר פסח לנשים - מבט מגדרי. רסלינג.
- בן לולו, א' (2018). מ"קווין אסתר" ל"קוויר אסתר": מקרא מגילת אסתר בקהילה רפורמית תל אביבית. מגמות, נג(2), 137-162.
- בן לולו, א' (2019). אתנוגרפיה של סיגד אתיופי בקהילה רפורמית ישראלית. עיונים בתקומת ישראל, 32, 165-191.

- בן לולו, א' (2019). מגדר, תפילה והכרה בקהילות רפורמיות בישראל (עבודת דוקטור). אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- ברנר, ט' (2013). ילדים בבית הכנסת ובטקסי החיים בראשית העת החדשה באשכנז. ציון, עח(ב), 183-205.
- גודמן, י', ויונה, י' (2004). מערכולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל. מכון ון ליר.
- גוזמן-כרמלי, ש' (2020). מפגשים מסביב לטקסט: אתנוגרפיה של יהדות. פרדס. גילת, י"ד (1987). ליל התקדש שבת. סידרא, ג, 19-42.
- גירץ, ק' (1990). פרשנויות של תרבויות. ירושלים: כתר.
- וייס-גולדמן, ר' (1999). אני רוצה לכרוך אותך בתפילין: נשים במצוות של גברים. בתוך ד' אריאלי, מ' ליבוביץ וי' מזור (עורכים), ברוך שעשני אישה? האישה ביהדות - מהתנ"ך ועד ימינו (עמ' 105-121). משכל.
- ורצברגר, ר', ואזולאי, נ' (2008). התחדשות יהודית במרחב החילוני בישראל: מתופעה לתנועה חברתית חדשה. פוליטיקה: כתב עת למדע המדינה וליחסים בינלאומיים, 18, 141-172.
- זיו, א' (2008). בין הכפפה להתנגדות: הדיאלקטיקה של מנגנוני הבושה. תיאוריה וביקורת, 32, 99-128.
- חלמיש, מ' (2015). על הפיוט אנא בכוח. דעת, 78, 55-75.
- טייטלבוים, נ' (2011). מעבר למחיצה: שותפות נשים במרחב בית הכנסת ומשמעותה בחברה הציונית-דתית בישראל (עבודת מוסמך). אוניברסיטת בר-אילן.
- ינאי-ונטורה, ג' (2011). בין שני עולמות ואל שני עולמות: פמיניזם אורתודוקסי בישראל (עבודת דוקטור). אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- יעקובסון, ש' (1964). נתיב בינה: על סידור התפילה. סיני.
- כהן, א' (2014). חולשת התנועה ליהדות מתקדמת בישראל: ניתוח חברתי-תרבותי. בתוך א' רוזנק (עורך), היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה (עמ' 420-439). מכון ון ליר.
- לוביץ, ר' (2007). השתתפות פעילה של נשים בטקסי הלוויות. להיות אישה יהודייה, 4, 357-380.



ליאון, נ', ולביא, ע' (2014). להגדיל את היש: פמיניזם דתי בשיח רבניות מחזקות בישראל. סוגיות חברתיות בישראל, 18, 30-60.

ליבל-הס, ע' (2016). התפתחות היהדות הליברלית (הרפורמית/מתקדמת והקונסרבטיבית/ מסורתית) בתל אביב: דפוסי ארגון וזהויות בקהילות בית דניאל ותפארת שלום, 1991-2015 (עבודת דוקטור). אוניברסיטת בר-אילן.

ליפשיץ, י' (2009). המלאכים והבמבה: הלכה ותאוריות של פרפורמנס. בתוך א' רוזנק (עורך), ההלכה כמחוללת שינוי: עיונים ביקורתיים בפילוסופיה של ההלכה (עמ' 134-174). מאגנס.

מרקס, ד' (2014). התפילה הרפורמית לדורותיה ולמרכזיה. בתוך א' רוזנק (עורך), היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה (עמ' 307-346). מכון ון ליר.

מרקס, ד' (2015). "אארוג, כי אליך נפשי תערוג": הפרוכת במקדש, אורגותיה וסמליותה. קרתא, 1, 5-21.

נאמן, ר' (2011). תפילה תל אביבית: בית תפילה ישראלי בתל אביב. סוציולוגיה ישראלית, 1(2), 403-431.

נריה-בן שחר, ר' (2014). אסטרטגיות של נשים ביצירת ריטואלים דתיים ובחידושם. עיונים בתקומת ישראל, 24, 258-282.

סולה, מ"ז (1985). בין נרות שבת לנרות חנוכה. בית מקרא, 30(ג), 416-418.

ספראי, ש' (1963). האם היתה קיימת עזרת נשים בבית הכנסת בתקופה העתיקה? תרכיץ, 1(בד), 329-338.

סרד, ס' (1998). ביות הבית: השמירה הרוחנית של קשישות מזרחיות. בתוך ש' שוקד וש' דשן (עורכים), החוויה הבין-תרבותית: מקראה באנתרופולוגיה (עמ' 289-304). שוקן.

פרמון, ד' (2018). זרמים בעלייה: היהדות הרפורמית והקונסרבטיבית בישראל. המכון למדיניות העם היהודי. <http://jppi.org.il/wp-content/uploads/2018/10/RisingStreamsHE.pdf>

קימלמן, ר' (2003). לכה דודי וקבלת שבת: המשמעות המיסטית. מאגנס.

קימלינג, ב' (1993). מיליטריזם בחברה הישראלית. תיאוריה וביקורת, 4, 123-140.

ריינר, א' (2000). חורבן, מקדש ומקום קדוש: משהו על שאלות של זמן ומקום בימי הביניים. קתדרה, 97, 47-64.

רצהבי, י' (1981). עיונים בהתפתחות מחזור-תימן. *עלי ספר*, ט, 99–114.  
שטיינזלץ, ע' (1994). *הסידור והתפילה*. ספרי חמד.

- Adler, R. (1972). The Jew who wasn't there: Halacha and the Jewish woman. *Off Our Backs*, 2(6), 16–17.
- Adler, R. (1998). *Engendering Judaism: An inclusive theology and ethics*. Jewish Publication Society.
- Arweck, E., & Keenan, W. J. (Eds.). (2006). *Materializing religion: Expression, performance and ritual*. Ashgate.
- Avishai, O. (2008). "Doing religion" in a secular world: Women in conservative religions and question of agency. *Gender and Society*, 22(4), 409–433.
- Bar-Levav, A. (2002). Ritualisation of Jewish life and death in the early modern period. *The Leo Baeck Institute Yearbook*, 47(1), 69–82.
- Ben-Lulu, E. (2020). "Who will say Kaddish for me"? The American Reform Jewish response to HIV/AIDS. *Journal of Modern Jewish Studies*. <https://doi.org/10.1080/14725886.2020.1763070>
- Ben-Lulu, E. (2021). "Let us bless the twilight": Intersectionality of traditional Jewish ritual and queer pride in a Reform congregation in Israel. *Journal of Homosexuality*, 68(1), 23–46.
- Berlove, M. (1986). Musical and ritual practices in the German synagogue. *Journal of Jewish Music and Liturgy*, 9, 12–21.
- Butler, J. (1993). Critically queer. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 1(1), 17–32.
- Charney, L. H., & Mayzlish, S. (2008). *The mystery of the Kaddish: Its profound influence on Judaism*. Barricade Books.
- Cohen, A., & Susser, B. (2010). Reform Judaism in Israel: The anatomy of weakness. *Modern Judaism*, 30(1), 23–45.

- Deal, W. E., & Beal, T. K. (2004). *Theory for religious studies*. Routledge.
- El-Or, T. (2002). *Next year I will know more: Literacy and identity among young Orthodox women in Israel*. Wayne State University Press.
- Eilberg-Schwartz, H. (Ed.). (2012). *People of the body: Jews and Judaism from an embodied perspective*. SUNY Press.
- Faiersstein, M. M. (2013). *Jewish customs of Kabbalistic origin: Their history and practice*. Academic Studies Press.
- Freundel, B. (2011). Kabbalat Shabbat: Recited by the community, but is it communal? *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, 44(2), 35–51.
- Fuchs, O. (2018). Innovative ordinariness and ritual change in a Jerusalem Minyan. *Journal of Modern Jewish Studies*, 17(4), 397–415.
- Gilman, S. (2013). *The Jew's body*. Routledge.
- Ginsburg, E. K. (2012). *The Sabbath in the classical Kabbalah*. SUNY Press.
- Greenspahn, F. E. (Ed.). (2009). *Women and Judaism: New insights and scholarship*. New York University Press.
- Hartal, G. (2015). Becoming periphery: Israeli LGBT "Peripheralization". *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies*, 14(2), 571–597.
- Hartman, T. (2007). *Feminism encounters traditional Judaism: Resistance and accommodation*. University Press of New England.
- Herzog, H. (2005). On home turf: Interview location and its social meaning. *Qualitative Sociology*, 28(1), 25–47.
- Israel-Cohen, Y. (2012). *Between feminism and Orthodox Judaism: Resistance, identity, and religious change in Israel*. Brill.
- Jacob, L. (1997). The body in Jewish worship: Three rituals examined. In S. Coakley (Ed.), *Religion and the body* (pp. 71–89). Cambridge University Press.
- Jacobson, B. S. (1981). *The Sabbath service: An exposition and analysis of its structure, contents, language and ideas*. Sinai.

- Jobani, Y., & Perez, N. (2017). *Women of the wall: Navigating religion in sacred sites*. Oxford University Press.
- Lorde, A. (2003). The master's tools will never dismantle the master's house. In R. Lewis & S. Mills (Eds.), *Feminist postcolonial theory: A reader* (pp. 25–28). Edinburgh University Press.
- Mauss, M. (2003). *On prayer: Text and commentary* (edited by W. S. F. Pickering). Berghahn Books.
- Millen, R. L. (1990). Women and Kaddish: Reflections on responsa. *Modern Judaism*, 10(2), 191–203.
- Nudell, T. R. (2016). *Does this Tallit make me look like a feminist? Gender, performance, and ritual garments in contemporary Conservative/Masorti Judaism* (MA Thesis). University of Oregon.
- Plaskow, J. (1991). *Standing again at Sinai: Judaism from a feminist perspective*. HarperCollins.
- Ribbens, J. (1994). *Mothers and their children: A feminist sociology of childrearing*. Sage.
- Roll, S. K., Methuen, C., Berlis, A., Esser, A., & Probst, B. E. (Eds.). (2001). *Women, ritual and liturgy*. Peeters.
- Rothschild, S., & Sheridan, S. (Eds.). (2000). *Taking up the timbrel: The challenge of creating ritual for Jewish women today*. SCM Press.
- Sagi, A. (2008). *Tradition vs. traditionalism: Contemporary perspectives in Jewish thought*. Brill.
- Schechner, R. (1993). *The future of ritual: Writings on culture and performance*. Psychology Press.
- Schechner, R. (2004). *Performance theory*. Routledge.
- Schechner, R. (2017). *Performance studies: An introduction*. Routledge.
- Sered, S. S. (1999). Woman as symbol and women as agents. In M. M. Ferree, J. Lorber & B. B. Hess (Eds.), *Revisioning gender* (pp. 193–221). Sage.

- Sharma, S. (2016). *Women and religion in the west: Challenging secularization*. Routledge.
- Shoham, H. (2015). "A birthday party, only a little bigger": A historical anthropology of the Israeli Bat Mitzvah. *Jewish Culture and History*, 16(3), 275–292.
- Strum, P. (1989). Women and the politics of religion in Israel. *Human Rights Quarterly*, 11(4), 483–503.
- Tabory, E. (2004). The Israel Reform and Conservative movements and the market for liberal Judaism. In U. Rebhun & C. I. Waxman (Eds.), *Jews in Israel: Contemporary social and cultural patterns* (pp. 285–314). University Press of New England.
- Taylor, D. (2003). *The archive and the repertoire: Performing cultural memory in the Americas*. Duke University Press.

## על המחבר

ד"ר אלעזר בן לולו הוא אנתרופולוג המתמחה בחקר ריטואלים יהודיים עכשוויים מבעד לפרספקטיבה מגדרית מינית. כיום הוא תלמיד פוסט-דוקטורט במרכז כץ ללימודי יהדות באוניברסיטת פנסילבניה, ועוסק באתנוגרפיה השוואתית של טקסי מעגלי חיים בקרב משפחות יהודיות להט"ביות אמריקאיות וישראליות. במקביל הוא גם תלמיד פוסט-דוקטורט באוניברסיטה הפתוחה, ועמית מחקר במכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות במרכז ללימודי ישראל באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. את עבודת הדוקטורט שלו, "מגדר, תפילה והכרה בקהילות רפורמיות בישראל", כתב במחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטת בן-גוריון בנגב בהנחייתו של פרופ' ג'קי פלדמן; עבודתו זכתה בפרס "סאלו בארון" ללימודי יהדות לשנת 2019-2020 מטעם אוניברסיטת קולומביה ואוניברסיטת פורדהם. לצד פעילותו המחקרית, הוא גם עיתונאי, עורך ומגיש בגלי צה"ל סדרת תוכניות המוקדשות לחקר תופעות חברתיות ותרבותיות בישראל.