

ותפירנו לעמד לפניה: אתנוגרפיה של ריטואלים לציון הימים הנוראים בקהילה רפורמית

אלעזר בן לולו*

תקציר. קהילות דתיות בנות זמננו מחשבות מסלול מחדש: מגדירות את גבולות הכניסה אליהן והיציאה מהן, מתמודדות עם התרחשויות תרבותיות אוניברסליות, מגיבות ליחסי כוח מקומיים ומבקשות לספק לחבריהן מענים זהותיים משתנים, למשל הכרה בגיוון מגדרי. בישראל, היהדות הרפורמית מהווה כר פורה לבחינת הממשק בין דתיות לליברליות, לנוכח העובדה שמדובר בקהילה לא אורתודוקסית שחורת על דגלה את ערך השוויון המגדרי. מאמר זה, המבוסס על ניתוח אתנוגרפי של שני מעמדים לציון הימים הנוראים – תשליך ותפילת כל נדרי – בוחן כיצד נשים ולהט"ב מבצעים ומפרשים את הריטואלים הללו בקהילה הרפורמית. לטענתי, השתתפותם מגלמת בחירה פוליטית לסימון זהויות מגדריות ומיניות ולכינון פוליטיקה פמיניסטית קווירית במרחב הטקסי היהודי. הנוכחות של רבה לסבית ויצירת תפילות ומחוות טקסיות חדשות מייצרות מגוון רחב של פרשנויות מגדריות, דתיות ופוליטיות לריטואל, המערערות נורמות ודפוסים הטרונורמטיביים. הקהילה הרפורמית מתהווה כך כסוכנות של התנגדות מול תופעות הדרה לא רק על רקע דתי ליברלי, אלא גם על רקע מגדרי ומיני בזירה הדתית בפרט ובמרחב הציבורי בכלל. מילות מפתח: אתנוגרפיה, חגי ישראל, הקהילה הרפורמית, ריטואלים, להט"ב, מגדר

מבוא

הדת בעידן הפוסטמודרני עוברת תהפוכות ושינויים. בניגוד לתחזיות שצפו את ירידת קרנה בארגון החיים החברתיים בראי תזת החילון, קהילות דתיות עדיין ממשיכות למלא תפקיד קיים ונוכח בסדר החברתי, ולפרקטיקות שהן מציעות יש השפעות פוליטיות, תרבותיות ופסיכולוגיות. בספרו *A God of One's Own* מציע הסוציולוג אולריך בק (Beck, 2010) להכיר באתגרי המודרניזם ובהשלכותיו ולבחון את מקומה של האמונה בת זמננו. להערכתו, עם התגברות האוטונומיה של היחיד והפנמת המגמה הזאת בקהילה הדתית נוצר סדק במבנה המונותאיסטי של הדת. כך, מערכת היחסים של הפרט נעשית כזאת שבה ידו על העליונה בעיצוב האמונה ובהטענתה במשמעויות שיהלמו את השקפתו האתיות

* ד"ר אלעזר בן לולו, המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת אריאל בשומרון.

והחברתיות. זוהי הכרה רפלקטיבית באלוהות, שמנוטרלת מתבניות מסורתיות יותר של פיקוח, שליטה וכוח וחותרת להשכנת שלום פנימי וקהילתי (עמ' 164).

אם כן, המודל הקלאסי של הקהילה הדתית עבר טרנספורמציה רעיונית ומבנית, וכעת מתגלות במרחב הישראלי זהויות וקהילות דתיות ורוחניות חדשות (קלין אורון ורוח-מדבר, 2010; Werczberger, 2016), ובהן כאלה שנאלצות להתמודד מול מנגנוני פיקוח ובקרה בירוקרטיים (Fisher, 2013; Kravel-Tovi, 2019). דוגמה לכך הן הקהילות הרפורמיות, הרואות עצמן כאלטרנטיבה לקהילות אורתודוקסיות ומציעות מגוון פרקטיקות דתיות המבוססות על ערכים ליברליים לציבור שאינו מחפש עשייה או הגדרה יהודית הלכתית. אידיאולוגיה זו מתאפיינת בתנועה מלמטה למעלה, הדיינו בעיצוב מדיניות הקהילה, לרבות הפרקטיקות הדתיות שהיא מציעה, דרך זיהוי צורכיהם של החברים בה. הדינמיקה הזאת מדגימה את השינוי ביחסי הכוח בין הפרט ובין המערכת הדתית וממחישה את מיצובה של הקהילה כספקית של שירותים חברתיים (Bielo, 2011).

לעומת המחקר על היהדות האורתודוקסית והמגזרים השונים הנכללים בה, המחקר הסוציולוגי-אנתרופולוגי על היהדות הרפורמית עודנו דל ומצומצם. בין הסוציולוגים הראשונים הבולטים שגילו התעניינות בתנועה היה אפרים תבורי, שסיפק את המחקרים הראשונים עליה ועמד על נקודות הדמיון והשוני בין התנועה הרפורמית הישראלית למקבילתה בצפון אמריקה ועל אתגרי התקבלותה בחברה הישראלית (תבורי, 2000). בעשור האחרון ניכרת התעוררות מסוימת בכתיבה המחקרית על היהדות הרפורמית בישראל, ובמסגרתה נבחנים ההקשרים העכשוויים שמשיעים על התמקמותה. שתי אסופות מקיפות על התנועה התפרסמו בתקופה זו: האחת היא היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה בעריכת אבינועם רוזנק (2014), והאחרת היא אסופת המאמרים התנועה הרפורמית בישראל: מבטים על זהות ועל קהילה בעריכת עופר שיף ובעריכתי (2022). דן פפרמן, בקובץ *Rising streams: Reform and conservative Judaism in Israel* (Feferman, 2018), מציג סטטיסטיקות עדכניות לגבי הפרופיל של הקהילות הרפורמיות בישראל ושל חבריהן. לחקר התנועה הרפורמית הוקדשו גם שתי עבודות דוקטור: עבודתה של עינת ליבל-הס (2016) מספקת מבט ארגוני משווה בין קהילה רפורמית תל-אביבית לקהילה קונסרבטיבית ובוחנת את מקומו הצרכני של בית הכנסת, ועבודתי שלי (2019) בוחנת כיצד קבלות שבת וטקסים במועדי ישראל מובנים כמופעים פוליטיים פמיניסטיים וקווייריים.

במאמר זה אציג ניתוח אתנוגרפי של שני ריטואלים לציון הימים הנוראים, תשליך ותפילת כל נדרי, בקהילה רפורמית שאותה חקרתי במשך שלוש שנים.¹ לטענתי, האופן שבו נשים ולהט"בים מבצעים ריטואלים אלו ומפרשים אותם מעיד על חוויות קוטביות הן של הסתרה והדחקה של זהותם, הן של השלמה והעצמה מגדרית ומינית. המרחב שהריטואל מבוצע בו, הטקסטים החלופיים שנכללו בו (לרבות תפילות חדשות), נוכחותה של רבה לסבית ודיוקן המשתתפים והמשתתפות מאפשרים פרשנות פמיניסטית וקוויירית אישית לעשייה הדתית. הקהילה הרפורמית מתגלה כאכסניה למימוש ולשיקוף אינדיווידואליזציה דתית שמקדמת את חופש הבחירה והיצירה של הפרט ולא טיפוח של מחויבות טרנסצנדנטית

1 חלק מהאתנוגרפיה העוסקת בתשליך מופיע במאמר שפורסם בכתב העת Religions, אך בו מוצג ניתוח השוואתי מול קהילה גאה יהודית אמריקנית. להרחבה ראו Ben-Lulu, 2022a.

או דבקות כלפי הנשגב (Beck, 2010). החירות הפרשנית בביצוע הריטואל משקפת את ריבונות המתפלל על המסורת (Brown, 2003), מהלך המגלה את הרצון להבהיר מי בעל הסמכות באמצעות תיקוף ואשרור ההשתתפות במנהג בהינתן חוויות חיים אישיות. מחקר זה מצטרף למחקרים קודמים שבחנו כיצד קטגוריות של מיניות ומגדר מייחדות את הליטורגיה והתיאולוגיה הרפורמית וכיצד היא מתקבלת על ידי חברי וחברות הקהילות. ג'ון ר' נורמן, שערך עבודת שדה בבית כנסת רפורמי גאה בצפון קליפורניה, זיהה מתח בניסיון להטמיע את ערכי הליברליזם בליטורגיה היהודית (Norman, 2011, p. 1). יקיר אנגלנדר (2014) סבור כי ככל שגוברת נראותה של קהילת הלהט"ב וככל שיש יותר מידע על אודותיה כך התנועה הרפורמית בארצות הברית מאמצת עמדה סובלנית ואוהדת יותר כלפיה, ודליה מרקס מדגישה כי השתתפותן הפעילה של נשים במנהיגות הדתית הרפורמית חשובה לפיתוח ליטורגיה שוויונית (Marx, 2013). מעגל ההשתתפות היהודי הקוירי התרחב עם התפתחות הפוליטיקה הלהט"בית וביסוס מקומן של זהויות חדשות על הקשת המגדרית. שרון קרסנאו (Crasnow, 2017), שחקרה את האופן שבו א־בינאריים מנהלים משא ומתן עם זהותם. היהודית, הסיקה כי בכוחו של הריטואל היהודי, כמו הטבילה במקווה, לאפשר לטרנסים. יות לחגוג את זהותם החדשה בלי להתנתק מחבל הטבור היהודי. הקובץ *Balancing on the Mechitza: Transgender in Jewish Community* מספק פרשנויות נוספות של יהודים. יות מהקשת הא־בינארית על המסורת והאמונה (Dzmura, 2014). מאמר זה נפתח בסקירה תיאורטית של המחקר העכשווי בענייני יהדות, מגדר ומיניות ובדין ביקורתי בהיעדרו של מחקר באנתרופולוגיה הישראלית על יהדות לא אורתודוקסית, בייחוד בהקשריה הלא הטרנסקסואליים. לאחר מכן מוצגים זירת המחקר, השיטה ואתגריה. ליבת המאמר היא ניתוח שני תיאורים אתנוגרפיים של טקסי תשליך וכל נדרי, אך קודם להם מוצג רקע היסטורי-סוציולוגי של הריטואל הנחקר. המאמר נחתם בדין בתפקידה של ההכרה באופן שבו קהילת הרפורמית מהווה זירה פרשנית וביצועית, התומכת בזהויות ובחוויות מגדריות ומיניות שחורגות מהסדר ההטרונורמטיבי.

כשהאנתרופולוגיה יוצאת מארון הקודש

המחקר הסוציולוגי-אנתרופולוגי העוסק בהצטלבות שבין דתיות, מגדר ומיניות מתרחב בשנים האחרונות. בהקדמה ל-*Queering Religion, Religious Queers* (Taylor & Snowden, 2014), איוט טיילור וריאה סנודון מדגישות כי הצטלבותן של זהות ופרקטיקה דתית עם כינון של שיח, אקטיביזם וקהילה קוירית עשויה להאיר על קשר ישיר בין האני ובין האחר, בין הפרט ובין הכלל, הן בהיבט המקומי הן בזה הגלובלי. לפי קתרין דוגן, התפילה היא זירה המאפשרת לבחון את האופן שבו צעירים קתולים מכוננים את זהותם המגדרית (Dugan, 2017). קטרינה תומפסון מתארת גמישות תיאולוגית ויצירתיות ליטורגית בקהילות מוסלמיות; הקוראן מתגלה כטקסט פתוח שמאפשר לזהויות מוסלמיות א־בינאריות וקויריות למצוא בו את עצמן (Thompson, 2023). לפיתוח אמונה דתית, אימוץ גישות רוחניות וביצוע ריטואלים יש תפקיד בפיתוח רווחה, תחושת ביטחון והשלמה בקרב הלהט"ב (Halkitis et al., 2009), וכן במניעת חוויות של דיכאון ובדידות (Gattis et al., 2014; Rosenkrantz et al., 2016).

גם בהקשר היהודי-ישראלי מגלה המחקר עניין במפגש בין דתיות ללהט"ביות. אורית אבישי, בספרה החדש *Queer Judaism: LGBT Activism and the Remaking of Jewish Orthodoxy in Israel* (Avishai, 2023), סוקרת את התפתחות הקהילה הדתית הגאה בישראל ואת השתלבותה בפוליטיקה הלהט"בית המקומית. בזיקה לאותו נושא, אחיקם פרבר-צוריאל (2022) עומד על תהליכי הבנייתן של זהות דתית וזהות מינית בקרב הומואים ישראלים אורתודוקסים.

ברם, לעומת מחקרים אלו, המספקים מידע אמפירי חשוב ומשרטטים את המפגש של להט"ביות עם העולם האורתודוקסי, במחקריי אני מבקש לעסוק דווקא בקהילה דתית לא אורתודוקסית. אמנם יש שיגידו שאין טעם בכך מאחר שמדובר ביהדות ליברלית ומכילה, ומכיוון שבאופן אימננטי נעקר מתוכה מרכיב של התנגדות ומאבק, מקומו של השיח הסוציולוגי-אנתרופולוגי נותר עמום ואולי כלל אינו קיים. אולם מבחינה עובדתית, הנחה זו שגויה מן היסוד: התקבלות הלהט"ב בתנועה הרפורמית ידעה תמורות ושינויים לאורך השנים וכללה יחסים של הכלה, אך גם הדרה.²

המחקר האנתרופולוגי בישראל על ההצטלבות בין יהדות ובין מגדר ומיניות נסוב מראשיתו ועד ימינו אנו סביב שני צירים: האורתודוקסי והטרנסקסואלי. אצל יורם בילו (2000), הניתוח על כינון זהויות מגדריות ויחסים משפחתיים במסגרת טקסי מעגל החיים היהודי מניח את קיומה של משפחה אורתודוקסית הטרנסקסואלית. ליאה טרגין-זלר (Taragin-Zeller, 2019) בחנה את הזירה של תכנון משפחה בחברה האורתודוקסית בישראל והתחקתה אחר ההתמודדות עם נורמות הפריזון, המחלוקות לגביהן והביקורת הנלווית להן. מחקרים אתנוגרפיים אחרים שעמדו על האופן שבו נשים וגברים מנהלים משא ומתן עם הטקסטואליות היהודית לאשרור זהותם האורתודוקסית הניחו גם הם הטרנסקסואליות כמובן מאליו (El-Or, 2022; Guzman-Carmeli & Rubin, 2014; Stadler, 2009).

לפי חיים חזן, "גם כשאנתרופולוגים ישראלים כותבים על אחרים, הם כותבים על עצמם. השורשים והזהות הופכים להיות שאלות אנתרופולוגיות" (אצל אבוהב, 2010, עמ' 217). בילו מחזק את קביעתו של חזן וטוען כי מעבר לנטייתם הברורה של אנתרופולוגים ישראלים לחקור את חברתם שלהם, נראה כי שטחה הקטן של המדינה והזרימה המהירה של מידע בתוכה מעלים בעיות של מעורבות, שאנתרופולוגים העובדים הרחק מביתם ומחברתם אינם כה טרודים בהן (בילו, 1998). אבל האם ה"עצמם" של חזן הוא עצמי הטרנסקסואלי חילוני או שמא דתי אורתודוקסי?

כיצד טענתם של חזן ובילו עולה בקנה אחד עם העובדה שאף אנתרופולוג ישראלי לא הצהיר, לכל הפחות בכתביבתו הפומבית, על מעורבות בקהילה לא אורתודוקסית שכתוצאה ממנה מנע מעצמו את האפשרות לחקור אותה? האם מדובר בעיוורון אפיסטמי מקומי של אנתרופולוגים יהודים ישראלים מול יהדותם, בין שהיא חילונית (לכאורה) ובין שהיא דתית מוצהרת? או שמא מדובר בעיוורון של אנתרופולוגים הטרנסקסואלים, ובהנחה כי מיניות היא בהכרח הטרנסקסואלית ומגדר הוא בהכרח בינרי? אני סבור כי אין תשובה

2 לראייה, רק בשנת 1990 קבעה התנועה הרפורמית כי הומואים ולסביות יהיו חברים שווים בקהילות וביטלה את האפליה בהסמכתם לרבנות (Hertz, 2008). רק עשור לאחר מכן הודיע האיחוד של התנועה הרפורמית על הכללתם של ביסקסואלים וטרנסג'נדרים בקהילות (Bourn, 2016, pp. 36–37).

חד-משמעית לתהייה זו, אך מן הראוי לתת עליה את הדעת הן בבחירת זירות המחקר המקומיות ומושאיהן, הן באופן שבו הוסקו ונותחו הממצאים מבעד לאפיסטמולוגיה דתית שבויה וכפויה – פרפראזה על "הטרנסקסואליות כפויה", מושג שטבעה אדריאן ריץ' (Rich, 1980).

נדמה כי היעדר הדין בישראל על יהדות שאינה אורתודוקסית או הטרנסקסואלית משקף את המציאות במרחב האתנו-לאומי המשמר יהדות הלכתית, ואשר מניח הטרנסקסואליות כמובן מאליו ותומך בה. דווקא מעבר לים המפגש בין יהדות התפוצה ובין מגדר ומיניות מניב מחקר על קהילות שאינן אורתודוקסיות ועל זהויות שאינן הטרנסקסואליות. דוגמה לכך היא מחקר האתנוגרפי החלוצי של משה שוקד בבית הכנסת הגאה "בית שמחת תורה" בניו יורק, שחרג מגבולות האורתודוקסיה הטרנסקסואלית (Shokeid, 2002). לא זו בלבד ששוקד התרחק מהנעשה בארץ, הוא גם התרחק מעיון בממשק שבין אורתודוקסיה להטרנסקסואליות, שנתפס כאינהרנטי בקרב עמיתיו בארץ.

אכן, העולם היהודי בצפון אמריקה מאפשר היתכנות של פרויקטים פמיניסטיים קוויריים פורצי דרך. עוד בראשית שנות השבעים הוקמו בארצות הברית בתי כנסת רפורמיים ללהט"ב, שהציעו ליטורגיה המבוססת על התנסויות של הומואים ולסביות (ואחר כך גם של ביסקסואלים וטרנסים). ב-1977 נוסדה בסן פרנסיסקו קהילת שער זהב, שידועה עד היום כאחת הזירות החשובות ביותר לפריחתה של יהדות קווירית (Drinkwater, 2019, p. 179). תל אביב אמנם רחוקה, גיאוגרפית לפחות, מסן פרנסיסקו וניו יורק, אך בשנים האחרונות ניכר בה פעפוע של תרבות קווירית חוצה גבולות. בפרק הבא אציג את קהילת הלב, קהילה תל-אביבית ששימשה לי זירת התבוננות לזיהוי התפתחות יהודית להט"בית זו.

הצגת השדה ושיטת המחקר

מאמר זה מבוסס על עבודת שדה שכללה עשרות תצפיות משתתפות וראיונות שקיימת בשנים 2014-2017 בקהילת הלב, הפועלת במרכז תל אביב זה יותר מעשור. משכנה אינו בית כנסת מוכר, אלא חלל שכור במעון יום לגמלאים. היא צמחה ביוזמת תושבים מקומיים שחיפשו קהילה יהודית שוויגית במרכז המטרופולין. מדי שבוע נערכות בה קבלות שבת, והיא נוהגת לציין את חגי ישראל. מניין המשתתפים בתפילות נע בין 20 ל-50 נפש³, הרוב נשים בגיל 50 ומעלה.

משנתה הדתית-ליברלית של הקהילה מסמנת אותה כאכסנייה בטוחה לחברי וחברות קהילת הלהט"ב. אף על פי שאיננה מוגדרת רשמית קהילה רפורמית להט"בית, יחידים, זוגות ומשפחות להט"ביות פוקדים את הקהילה בשבתות ובחגים, וחלק מן הפרקטיקות שחקרתי בעבודת השדה הוקדשו ללהט"ב, כגון קבלת שבת גאוה וקבלת שבת לציון יום הזיכרון לקהילה הטרנסית (Ben-Lulu, 2021). חלק מן התפילות הועתקו ותורגמו מסידור קהילת שער זהב ומסידור "בכל לבבך" של קהילת בית שמחת תורה בניו יורק (CBST).

3 מספר המשתתפים מצוין כאן משום שמספר חברי הקהילה הרשומים, המשלמים דמי חבר, אינו מייצג נאמנה את ההתרחשות הנחקרת. לא מעט מן החברים הרשומים אינם מגיעים לקבלות השבת בתדירות גבוהה, ומסתפקים בתמיכה מרחוק.

בתקופת מחקרי הנהיגה את הקהילה הרבה אפרת רותם,⁴ פעילה חברתית מוכרת בקהילת הלהט"ב.

אתנוגרפיה של קהילה דתית במרכז תל אביב מלמדת על מיקום היהדות במרחב האורבני ובצירי המפגש שלה עם מקומיות, מסורתיות, ליברליזם ואוניברסליות (נאמן, 2011; Prashizky & Remennick, 2018), בניגוד לתובנות מחקר שנגזרו ממרחב קדוש יהודי (Feldman, 2016; Stadler, 2015) או מאלה שהסיקו על חילוננו של המרחב הציבורי (בן-פורת, 2016). בהיעדר מחקר אתנוגרפי על דתיות עירונית לא אורתודוקסית בישראל (Ben-Lulu, 2022c), מחקר זה עשוי לשקף מגמות חברתיות רחבות המאפיינות את הנעשה גם מחוץ לגבולותיה המוניציפליים של העיר העברית הראשונה.

יתר על כן, לא רק הדת ממוקמת במרחב העירוני, אלא גם המגדר. לא בכדי נוכחותן של קהילות להט"ביות מאפיינת ערים רבות בעולם (Duncan, 1996). המגדר מבוצע במרחב הציבורי בעיר, בהתארגנויות רשמיות ובמפגשים ספונטניים – בטוחים או טראומטיים – ברחובותיה (Hartal & Misgav, 2021). גילי הרטל ואורנה ששון-לוי (2019) זיהו פער בין דימויים ומופעים מערביים המשמרים את התפיסה של תל אביב כמרחב סובלני ללהט"בים ובין האופן שבו המדינה ומוסדותיה משווקות את העיר כיעד ים-תיכוני אקזוטי, מגמה המאפשרת לכוון סובייקטיביות הומואית מזרחית כזהות לגיטימית ונחשקת. בהמשך לטענתן זו, אטען כי כמו בהקשר האתני, גם בהקשר הדתי הגלוקליות שנבראת כאן נותנת אותותיה לנוכח יצירתה של דתיות להט"בית מקומית.

לא מעט נכתב באנתרופולוגיה של אחרי משבר הייצוג על החשיבות הרבה של מיצוב החוקר בשדה. כל חוקר ממוקם בשדה, ומיקומו משפיע על הבניית התיאוריה, על גישתו המתודולוגית, על הקול הנרטיבי ועל הכתיבה הרב-קולית. זהות החוקר והרקע הביוגרפי שלו הם חלק בלתי נפרד מחילוץ הידע. הבניית הזהות החוקרת מתרחשת תוך כדי האתנוגרפיה ואף לאחריה; עבודת השדה היא עבודת זהות ממש (Coffey, 1999). אלן לוין וויליאם ליפ, בהקדמה לספרם *Out in the Field* (Lewin & Leap, 1996, pp. 2–3) מדגישים כי אנתרופולוגים להט"בים מאתגרים שאלות אפיסטמולוגיות של ייצוג ורפלקציה. בחירתית לערוך מחקר אתנוגרפי המוקדש לחקר ריטואלים ובוחרן הקשרים מגדריים מיניים חושפת את עצם התעסקותי הן עם זהותי היהודית הן עם זו ההומואית, עיסוק המלווה אותי משחר ילדותי ועד ימי אלו (Ben-Lulu, 2022b).

אתנוגרפיה של הימים הנוראים

תשליך

"והַשְּׁלִיכִי לְמַצּוֹלוֹת הַיָּם אֶת כָּל מַעֲשֵׂי הָרָעִים"

מנהג התשליך הוא מנהג אשכנזי מאוחר מימי הביניים שבמשך הדורות התפשט גם לקהילות ספרדיות (הלוי, 1981, עמ' 153). המבנה הטקסי של התשליך אינו נזכר בתלמוד ואף לא בספרי הגאונים והפוסקים הראשונים (זלמן אריאל, 1975, עמ' 183). הרב יעקב

4 שמה המלא של הרבה מצוין כאן מאחר שאישרה זאת. כל שאר שמות המרואיינות והמרואינים הם בדויים.

מולין מציין בכתביו את התפשטות המנהג והפיכתו לשכיח בתוך זמן קצר בכל קהילות מזרח אירופה (Goodman, 1970). מקורו בחיקוי מנהג נוצרי שרווח בעיר קלן שבגרמניה במאה הארבע-עשרה (שפרבר, תש"ן, עמ' קיט).

ריטואל זה מתקיים ביום הראשון של ראש השנה בשעות אחר הצהריים על שפת ים או נהר, אלא אם היום חל בשבת, ואז הריטואל מתקיים ביום הבא לאחר תפילת מנחה. במקומות שבהם אין מקווה מים סמוך היו כורים בור מים מיוחד בחצר בית הכנסת. אחרי קריאת הפסוק "וְתִשְׁלַיְךָ בְּמַצְלוֹת יָם כְּל־חַטָּאתָם" (מיכה ז, יט), נוהגים המתפללים לנער את שולי בגדיהם כסמל להתנערות מעוונות ומחטאים והשלכתם למצולות (Sherbondy, 2003, p. 144). ביצוע התשליך גדוש בסמליות: תנועת הגוף, חשיפת כפות הידיים והצגת כיסי המכנסיים הריקים. לפי הקבלה, מים ודגים מסמלים שינוי, היטהרות ושמירה נגד עין הרע. בני ישראל, הנשפטים בראש השנה על מעשיהם, נמשלים לדגים הנלכדים ברשת הדייג. הקשר בין האדם לאלוהים מדומה למים חיים (Frankel & Teutsch, 1992).

במהלך הדורות התעצב התשליך כמנהג שכיח בקהילות ישראל וספג אפיונים מקומיים. בכורדיסטאן נהגו לקפוץ למים, בגליציה השליכו ענפים לנהר, ובהודו נעשה המנהג לטקס שידוכין. היו קהילות שהביעו התנגדות לעצם קיומו של המנהג בשל הקשרים מיסטיים שיוחסו לביצועו. רבנים הזהירו כי מדובר באמונה טפלה ולא במחילה על עוונות ולכן ראוי שתיפסל (Kozodoy, 1997; Stone, 1939). ככלל, המתח בין אימוצו של המנהג ובין דחייתו, פרשנויותיו המתנגשות והשוני באופני ביצועו חושפים עד כמה הובנה באמצעות תפיסות תרבותיות ויחסי גומלין שניהלו הקהילות במרחבי הקיום שלהן. על כן לביצוע תשליך רפורמי במרחב הציבורי בישראל יש משמעות פוליטית, והוא מסמן את הנראות והייצוג הקהילתי בהקשר סוציו-פוליטי סבוך.

בתיאור הבא אדגים כיצד דרך ביצוע המנהג מעצימות חברות הקהילה את זהותן המגדרית, ואפילו בוחנות את מקומן במערכות יחסים זוגיות. הוא כולל תפילות חדשות שנסוחו על ידי נשים, וחברות הקהילה לא רק שומעות קול שופר אלא אף תוקעות בו בעצמן. הביצוע מכוון את הקהילה הרפורמית כמרחב דתי-מגדרי שווינוני המייצר תנאי ביצוע ליציקת פרשנויות שמשדכות בין מסורת העבר ובין חוויות חיים נוכחיות.

בקול שופר תשמיע ישועה מגדרית

הרבה רותם, מוקפת בחברי וחברות הקהילה, התייצבה מסביב למזרקה שבכניסה למבנה שאותו שוכרת הקהילה. מעין מעגל אנושי; יש העוצמים עיניהם, קופצים אגרופיהם העמוסים פירורי לחם ומצפים בקוצר רוח לשאת תפילה, התוודות ובקשה. לפני כן התפזרו באופן חופשי בחצר, כיוונו מחשבותיהם לדינו של יום, לסיכומה של שנת תשע"ד. דגי הזהב המתינו למשאלותיהם הכמוסות לשנה הקרובה ולזיכרונותיהם מזו שחלפה. אחד הילדים הקטנים לא התאפק, פתח ידיו והחל להאכיל את הדגים. אביו נעמד לצידו והסביר לו את משמעות המנהג. הרבה רותם פתחה את התשליך: "אני מזמינה אתכם לעצום את העיניים. נתחיל מאלול בשנה שעברה. כך נעבור עכשיו חודש וחודש ונזכר בימים שעברו, שחלפו. לאחר מכן אתם מוזמנים.ות לגשת למזרקה, לקחת דקת התייחדות ולפזר את פירורי

הלחם. ואז, כולנו נברך ביחד את התפילה לתשליך. זה התשליך האישי שלכם, שאותו אנחנו נתחיל כאן, ביחד:

”אֱלֹהֵי וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתַי וְאֲמוֹתַי, סְלַחְי לְכֹל חַטָּאֵי, וְהַשְׁלִיכֵי לְמַצּוּלוֹת הַיָּם אֶת כָּל מַעֲשֵׂי הַרְעִים. אֲנָא אֱלֹהִים, כְּמוֹ הַלָּחֶם הַנֶּמֶס בַּמַּיִם, הַמֵּס מִלְפָּנַי אֶת הַכָּאֲבִים וְהַפִּישְׁלוֹנוֹת שֶׁל הַשָּׁנָה הַחוֹלְפֹת. כְּמוֹ הַמַּיִם הַזּוֹרְמִים וְהוֹלְכִים, תֵּן בִּי אֶת הַכּוֹחַ לְהַתְחַדֵּשׁ בְּעוֹלָמְךָ בְּכָל יוֹם תְּמִיד. וּבְרַב רַחֲמֶיךָ תֵּן לִי חַיִּים אֲרָפִים, חַיִּים שֶׁל שְׁלוֹם, חַיִּים שֶׁל טוֹבָה, חַיִּים שֶׁל בְּרָכָה, חַיִּים שֶׁל פְּרִנְסָה טוֹבָה, חַיִּים שְׂאִין בְּהֵם בּוֹשָׁה וּכְלָמָה. חַיִּים שֶׁל עוֹשֶׁר וְכַבוֹד לְעַבּוֹדְתְּךָ, חַיִּים שֶׁתֵּהָא בִּי אֶהְבֵּת תּוֹרָה וְיִרְאַת שְׁמַיִם, חַיִּים שֶׁתִּמְלֹא כָּל מַשְׁאָלוֹת לְבִי לְטוֹבָה וְזַכְרָנִי לְחַיִּים מְלֹךְ חֶפֶץ בְּחַיִּים, לְמַעַנְךָ אֱלֹהִים חַיִּים. בְּרוּךְ אַתָּה ה' שׁוֹמֵעַ תְּפִלָּה”⁵.



ציילום: אלעזר בן לולו

אף על פי שתשליך בקהילת הלב נעשה כבר למסורת, הקהילות הרפורמיות כלל לא ציינו את המנהג בראשית דרכן, ורק בעשורים האחרונים הוא הפך שכיח למדי. עם זאת, המבנה הטקסי אינו קבוע; הריטואל זוכה לנוסחים שונים וכל קהילה מבצעת אותו אחרת. התשליך בקהילת הלב נפתח בתפילה חדשה שמשקפת באופן מובהק את תהליך האינדיווידואליזציה של יהדות זמננו. המסר בה אוניברסלי ורלוונטי לכל אדם הבוחר בטוב שלו, והוא אינו מקדש את הבורא או את העם הנבחר (Beck, 2010). מייד לאחר התפילה השמיעו הרבה רותם, חברת קהילה וחברת קהילה תקיעות שופר, והרבה רותם סיפקה הסבר רוחני לתקיעה; היא אמרה כי קול השופר הוא "הזדמנות לבירור העצמי. השופר מסמל את הישועה, את הגאולה, את היציאה מהמיצר, מהמקום הצר והתקוע, אל המקום הפתוח, שבו הצרות שלנו נפתרות".

רגע לפני התרועה הכריזה חברת קהילה על תחרות נשיפה מול חבר קהילה שניצב לצידה ובידו שופר מסולסל. השניים החלו בנשיפה ארוכה עד רגע תרועת הניצחון. אני רואה בתחרות זו מעין קריאה סמלית לשינוי הסדר המגדרי המובנה בחלוקת התפקידים שבפולחן הדתי ובמערכות אחרות בכלל. על אחת כמה וכמה כששתי נשים תוקעות בשופר, תסריט תרבותי שפחות רווח בקהילות דתיות בישראל, שבכוחו לאתגר פרשנויות גבריות ופטריארכליות שהוענקו למנהג. התקיעה בשופר היא זכר לייצוג של "פולחן גברי", קרי סימון קדושת החיים של יצחק, ככתוב "ועקידת יצחק לזרעו היום ברחמים תזכור" (חתימת ברכת זיכרונות). בכלל, הסוגיה של נשים השומעות קול שופר או תוקעות בו הייתה מושא לפולמוס חז"לי מתמשך. היו חכמים שהתירו תקיעת נשים בשופר אך לא בפרהסיה, והיו שראו בכך עברה חמורה. התקדמות ההלכה במתן האפשרות לשמיעת קול שופר סיפקה מענה לדרישותיהן של פמיניסטיות יהודיות אמריקניות (Pianko, 1974). ההתרה נעשתה בהבנה שהדבר אינו בגדר מצווה; המצווה נותרה ועמדה בחזקתו של הגבר. על כן, לא מן הנמנע כי נוכחותה של רבה שמובילה את התפילה מעודדת את חברי וחברות הקהילה לקחת חלק בתקיעת שופר, ובכך להתחבר למסורת ולבצע אותה; זהו אמצעי לסימון רצונן של נשים להשמיע קול ולהסיר כל ספק בדבר ההיתר לנשים לבצע את המנהג.

הפסיכואנליטיקאי תיאודור רייק מציע לראות בקול השופר שריד קולי מדמותו המקורית של האל. מבחינה היסטורית, יותר משתקיעת השופר התפרשה כמעשה סמלי היא פעלה כמופע הזדהות. קול השופר לא רק מזכיר אירועים מן העבר המשותף ומסמל את העתיד המתוקן, אלא גם מנכיח את קול האל באופן ממש. הוא מזעזע את נפש המאמין מכיוון שהוא מעורר משקעים נפשיים קדומים. לפיכך אציע כי כאשר אישה מפיקה קול שופר יש בכך מעין מעשה הזדהות האל עם נשים שהודרו במהלך ההיסטוריה, אובייקט סמלי שיש לו משמעות מעברית מכוחה של הפטריארכיה לעולם אוטופי של שוויון מגדרי.

נוסף על כך, קול השופר הוא תזכורת למעמד הר סיני, שבו התכנס העם כולו והכריז "נעשה ונשמע" (Knobel, 1983, p. 42). אולם מיהו העם? האם העם הוא הגברים? האם נשים עמדו במעמד הר סיני? בפרשת יתרו, בהנחיות שנותן משה לעם לקראת המעמד הגדול, כתוב: "וַיֹּאמֶר אֶל הָעָם הֲיִו נְכַנְיִים לְשִׁלְשֵׁת יָמִים אֶל תִּגְשׁוּ אֶל אִשֶׁה" (שמות יט, טו). מכאן שהנשים הן בלתי נראות, הזיכרון היהודי הוא גברי, ורגע מתן תורה מכונן למעשה כרגע הכרזתה של ההפרדה המגדרית בעם ישראל. התיאולוגית הפמיניסטית ג'ודית פלסקו מציעה להכיר בכך שחרף נוכחותן של נשים במעמד היסטורי זה, עבור התורה נוכחותן אינה משמעותית (Plaskow, 1991).

כיצד פרשנות זו נעשית תקפה לרגע שבו אישה היא זו שתוקעת בשופר ולא גבר? האם זו הזדמנות לצקת משמעות שוויונית מגדרית חדשה באתוס המקראי? אם כן ואם לאו, בכוחו של התשליך הרפורמי להטיל ספק באתוס, אם לא לשנותו. כך למשל, בתפילת שחרית לראש השנה סיפקה הרבה רותם פרשנות מגדרית רוחנית לשופר:

חז"ל מספרים לנו על סיבה נוספת לכך שתוקעים בשופר, והיא הבכי של שתי האימהות: הבכי של הגר, שהוא תוצאה לבקשתה של שרה, והבכי של שרה, שנגרם בשל החשש שלה לחיי בנה. ויש גם בכי של אם נוספת. בכי אימו של סיסרא, המצביא שלחם בבני ישראל ונרצח על ידי יעל. גם האם הזו בוכה על בנה שלא

ישוּב יותר הביתה. רק במקום הזה בתנ"ך מופיעה המילה יבבה, והמלה יבבה היא תרגום של המילה תרועה.

קול השופר מטרטו אינו רק להעיר אותנו ולעודד אותנו לקבל את מלכותו של אלוהים עלינו, אם המטפורה הזו של אלוהים כמלך מדברת אליכם. לקול השופר יש גם צד נשי יותר, שקט יותר, שמהדהד את הכאב של האימהות, שלא מבדיל בין צד לצד, שלא מבדיל בין אויב לאוהב, ומזכיר לנו שבין אויב לאוהב מבדילה רק אות אחת, האות ה', קיצור שמו של אלוהים. חז"ל רוצים שביום הזה נפתח באמת את כל השערים של גופנו; לשמוע את השופרות הרבים שקוראים לנו להתעורר, להעיר את ליבנו. (ההדגשה שלי)

בדרשה זו ניכר עד כמה בעיני הרבה רותם המנהג המסורתי של התשליך הוא פרפורמנס פוליטי ולא רק בחירה פולקלוריסטית. השופר, המזוהה כאובייקט המשמיע את נשית הגבר, משמש עתה כלי ברשות האישה שנשפחה היא קול כאבה השווה לכל כאב, ללא הצדקה אתית נורמטיבית כלשהי. זהו קול שיוצק קריאה מוסרית הממוטטת את ההבחנה בין אויב לאוהב. בפרשנותה זו ממקמת הרבה את הגוף כסוכן לשינוי המציאות, ואת השופר – כאמצעי להפעלת תגובה התנהגותית ממשית העשויה להתאים לכל איש ואישה, לכל אדם באשר הוא.

"מה לי ולה?": תשליך פוסט-רומנטי

תנאי הביצוע של התשליך בקהילת הלב, הכוללים ליטורגיה נשית, דרשה עם מסר מגדרי ונשים המשתתפות בניהול הטקס, תומכים בפירוק תפיסות מסורתיות המעצבות לא רק את השדה הדתי אלא גם את השדה המגדרי. עדנה, אחת מחברות הקהילה, עצמה את עיניה בזמן תקיעת השופר ושילבה ידיים במעין חיבוק עצמי, כאילו אוספת מתוך שמלתה המקושטת בפרחים צהובים את כותרות מחשבותיה. באופן מטפורי, הפרחים הסגירו את אהבתה שהייתה ותמה. בריאיון שקיימנו כמה חודשים לאחר התשליך היא תיארה את הביצוע כנקודת ציון שבה השלימה עם מערכת יחסים רומנטית שחוותה בשנה החולפת. "תשליכי את המונוגמיה, אמרתי לעצמי", היא סיפרה:

היה משהו משחרר ממש בתשליך, כי הייתה לי שנה מורכבת מבחינה זוגית. סיימתי מערכת יחסים לא פשוטה שהייתה לי. הרגשתי ממש רע בעקבותיה. לא הייתי שלמה איתה, לא הייתי שלמה עם עצמי. ידעתי שזה לא באמת מתאים לי. אז התוודיתי ואמרתי לו שלמרות שאני אוהבת אותו, אני חושבת שזה לא מספיק. לא ידעתי בכלל מה זה אומר באותו רגע, האם אני פוליאמורית או לא? אבל הרגשתי רע עם מה שזה היה. הרגשתי לא פעם כאילו אני בוגדת בו, למרות שבתוכי ידעתי שאני לא בוגדת, ואין שום קשר לבגידה. אני אוהבת אחרת.

בתשליך נעמדתי ליד המים ואמרתי את הברכה והשלכתי את פירורי הלחם. וכשאמרתי את הברכה הרגשתי כאילו אני מקדישה אותה לעצמי, ממש תפילה עצמית. אני מבקשת סליחה מעצמי. היה גם בנוסף לתפילה שיר של יונה וולך "איילה". כאילו נכתב עליי, נשבעת. נזכרתי במערכת היחסים הזו שלא נגמרה. איך נמרח חודש וחודש ועוד חודש. יש גם זיכרונות טובים, חודש לפני הפרידה היינו

בחול"ל יחד. אבל בדיעבד מרחנו ת'זמן, וזה גם הרחיק אותי מלהכיר אנשים כמוני, פתוחים יותר. עד שהצלחנו לסיים את זה. אז התשליך בשבילי היה משחרר, סוג של סליחה מעצמי וסליחה ממנו, זו שאולי אף פעם לא באמת אמרתי בצורה מפורשת. זו הייתה פרידה גם רחבה יותר במובן מסוים, פרידה מקונספט של זוגיות שלא התאימה לי. אחרי הפרידה יצאתי עם מישהו פוליאמורי, הייתי בת זוג משנית שלו. אבל אנחנו כבר לא ביחד... איך אומרים, "זה היה ריבאונד"? כנראה גם אצל פוליאמורים זה ככה, כמו אצל כולם. אגב, אתה יודע שביהדות אין בעיה עם פוליאמוריה, נכון?

עבור עדנה, התשליך הוא מעין טקס מעבר המחבר בין זיכרון הזוגיות המונוגמית שחוותה ובין ההשלמה עם תומה. המבנה הטקסי, רגע השלכת פירווי הלחם למים והתפילה שנלוותה לכך יצרו עבורה אפשרות ביצוע של חמלה עצמית. התשליך סייע לה להכיר באובדן מערכת היחסים, ואף תרם ליציאה מארון הפוליאמוריה ששהתה בו. התפילה נתגלתה כאמצעי לחוויית השחרור שעדנה ביקשה לעצמה. הפנייה לאלוהים בלשון נקבה ("סלחי", "השליכי") אפשרה לה לבקש סליחה עצמית, ולא רק כזאת שדורשת התכוונות מול כוח עליון המסומן כזכרי. מהמבט "הרגשתי כאילו אני מקדישה את זה לעצמי, ממש תפילה עצמית" נראה כי כיוון התפילה הוא אל העצמי, כך שהבחירה בלשון נקבה אכן סייעה לכינון החוויה. המילה "מקדישה" חיונית בעיני להבנת התמקדותו של הביצוע בקידוש העצמי ולא בהכרח בקידוש הבורא. שפת התפילה ומאפייניה הביצועיים משרטטים את התשליך כטקס מעבר בעל מאפיינים תרפויטיים, המאשרר החלטות משמעותיות בחייה של חברת הקהילה. הדבר מתכתב עם טענתה של האנתרופולוגית יוליה לרנר, שהתמקדה בעולות דוברות רוסית, כי בכוחה של דתיות לייצר חוויית תרפויטיות בהקשר של זהות מגדרית (Lerner, 2019); בהמשך לכך, המעבריות לא באה לידי ביטוי רק בהגירה גיאוגרפית אלא גם בהגירה רעיונית של חוויה שהייתה ואיננה, של זרות שמתרככת דרך הריטואליות היהודית. ההיתר שעדנה מספקת לפוליאמוריה מן היהדות מסייע לה לתקף מסגרת זו באופן דתי והיסטורי, חרף העובדה שביהדות מדובר בהיתר לגברים ולא לנשים והוא אפיין בעיקר את יהודי מדינות ערב (פרידמן, 1985, עמ' 3). נקודה זו נעלמת מעיניה, והבחירה ביהדות כבאסמכתא לאישור הפרקטיקה שלה משקפת הלכה למעשה את מעמדה של הדת כחותמת המאשררת את התפיסה הזוגית. מכלול התנאים הללו מאפשר לעדנה לחוות את התשליך כמעין ידוי אישי על חוסר הנאמנות הרומנטית והמחויבות המונוגמית שידעה. לא בכדי היא מתייחסת למילותיה של וולך, יוצרת שעוררה מחלוקת רבה בניסיון ההתכתבות שלה עם הקנון היהודי (לידובסקי כהן, 2000).

בנדיק נסתר בצוקים איילה שותה מים מה לי ולה, אלא צוקי ליבי, אלא מעיין חיי, אלא נסתר; איילה מה לי ולה? מה לי ולה? אלא אהבתי. יונה וולך

עדנה, כמו רבים שהתנסו במערכות יחסים פוליאמוריות, התמודדה עם שאלות ערכיות המוכיחות כי המושגים אמון ובגידה הם הבניות חברתיות משתנות (Cook, 2005). לפי דבורה אנפול (Anapol, 2010), הגבולות והדפוסים המחייבים משתנים, ותהליך יצירתם כולל סייגים ואי-הסכמות ובעיקר התנסויות במהלך גיבוש מודל מותאם. בכך מאתגרת מערכת היחסים

הפוליאמורית לא רק את המבנה החברתי, אלא גם את תפיסת העצמי של הסובייקט. מתיאורה הרפלקסיבי של עדנה, ניכר כי התפילה נעשתה שותפה לפענוח אתיקה זו.

"הכֹּחַ לְהַתְחַדֵּשׁ בְּעוֹלָמָךְ"

כפי שעולה מן התיאור האתנוגרפי, התשליך בקהילת הלב מבוצע על ידי נשים ומובנה כפרפורמנס המעצים את מקומן בזירה הדתית ובסדר החברתי בכלל. המבנה הטקסי הרפורמי פתוח ונתון לשינויים ולתוספות, וכולל תפילה חדשה שנכתבה על ידי רבה ושיר של משוררת שעוררה בשעתה מחלוקת קשה. רבת הקהילה מכירה במקומן השווה של חברות הקהילה בניהול הטקס ומאפשרת להן להתנסות בתקיעה בשופר, ואף מספקת פרשנות מגדרית רוחנית לפרקטיקה זו. הטקס לא התקיים במרחב ציבורי זר או ברצועת חוף הומה אדם, אלא בכניסה למבנה שבו מקיימת הקהילה את תפילותיה. ואולם התשליך אינו רק מופע של העצמה מגדרית; יש לו גם תרומה תרפויטית ומשחררת ממש. עבור עדנה, התפילה התגלתה כאמצעי לכינון תהליך רגשי רפלקסיבי לבחינת מערכת יחסים פוליאמורית. לשון הפנייה הנקבית לאלוהים ולעצמה חיזקה את תחושת החיבור לרגע ההתרחשות של הטקס וסייעה ליצוק בו פרשנות אישית. ביצוע הריטואל הזמין את עדנה להתחבר למסורת ארוכת שנים, והמרחב הקהילתי אפשר לה לטעון אותו במשמעות אישית ורלוונטית, לשחרר חוויה של אוברדן ולפתח חמלה הן כלפי בן הזוג לשעבר, הן כלפי החברה והן כלפי העצמי.

כל נדרי

על חטא שחטאנו לפניך בקוויריות

תפילת כל נדרי היא אחת התפילות הידועות ביותר במעגל השנה היהודי. היא נאמרת לפני תפילת ערבית של ליל יום הכיפורים ומתירה נדרים ושבועות. במהלכה נהוג שהחזן ניצב במרכז משכן התפילה, ספרי תורה מימינו ומשמאלו, והקהל עומד על רגליו עד שהתורה שבה להיכלה. נוסח התפילה נקבע בתקופת הגאונים, ועל כן לשונה בארמית. מקורה בתלמוד: "הרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה, יעמוד בראש השנה ויאמר: 'כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל', ובלבד שיהא זכור בשעת הנדר" (נדריים כג, ב). התפילה מתייחסת לנדריים שאדם נודר מרצון, בינו ובין האל; מי שנדר או שהבטיח דבר מה לחברו, אין נוסח התפילה מתיר לו את נדרו. חרף מעמדה המיתי של התפילה, חוקרים עדיין תוהים באשר לאופן היווצרותה (מלאכי, 1973, עמ' 271-274; Idelsohn, 1931). לפי משה דוד הר (1979, עמ' 66), אף שהרוב רואים בה נוסחה הלכתית, אחרים רואים בה מופע לא אותנטי וטוענים כי אי אפשר להתעלם מן הדמיון הרב שבין לשון ההשבעות המאגיות הבבליות ולשון כל נדרי. בשל מחלוקת ליטורגית זו, חוקרים מייחסים לתפילת כל נדרי "אנטומיה של קונפליקט" הגדושה במסרים מנוגדים ומעורפלים (Weinberg Gershon, 1994; Hoffman, 2011).

6 מהלך זה של שאילה תרבותית הוא חלק מהתפתחות ליטורגית דומה שבה מנהגים חלחלו בין מועדי ישראל – במקרה הנדון, מנהגים שעברו מראש השנה ליום הכיפורים מחמת קדושתו ומרכזיותו של המועד.

האנתרופולוג שלמה דשן ביקש לפצח את "חידת כל נדרי", כשם מאמרו, ותהה כיצד ייתכן כי תפילה הנאמרת ביום הקדוש ביותר במחזור השנה היהודי עוררה התנגדות עזה מצד חכמי ההלכה וברבד הפכה מקובלת על כל הזרמים ואף קיבלה מעמד ייחודי (Deshen, 1979). לטענתו, אף שהחכמים ביקשו להגביל את התפילה, רצון העם והציבור היה דווקא להשתתף בה. המתח בין הטקסט ההיסטורי המסורתי לנוסחים חלופיים משתנים מבנה את התפילה כזירה פתוחה המספקת מענה לצורכי הקהילה וכרגע גדוש בחשש ובציפייה עבור המתפלל, שאינו יודע אם תפילתו תישמע ועוונותיו יכופרו. רבנו תם (רבי יעקב בן מאיר, מבעלי "התוספות") שינה את נוסח התפילה כך שתתייחס אך ורק לנדרי העתיד ולא לנדרי העבר.⁷

גם ליהדות הרפורמית יש היסטוריה של יחסי הדרה והכלה עם תפילת כל נדרי. במאה התשע-עשרה הרבנים במזרח אירופה ביטלו באופן גורף את התפילה והציעו תחתיה נוסחים חלופיים, בהשפעת המחלוקת היהודית-נוצרית שבמסגרתה הואשמו היהודים כי נדריהם חסרי חשיבות מאחר שהתפילה אינה מתירה התחייבויות שבין אדם לחברו אלא רק כאלה שבין אדם לאלוהיו (Hoffman, 2011, p. 40). רק באמצע המאה העשרים מצאה התפילה המסורתית את מקומה במחזור התפילה הרפורמי בארצות הברית ואחר כך גם בזה שבאירופה, אך ללא הפיט של עשרת הרוגי מלכות ובהשמטת השורות בווידיאו על ארבע מיתות בית דין ומיני פיוטים נוספים. במחזור התפילות הרפורמי הישראלי לימים הנוראים, כוונת הלב (תשמ"ט), מוצעות שתי גרסאות של תפילת כל נדרי בעברית – האחת של זאב פלק והאחרת של הרב פאול רייגר.

מלבד כל נדרי, גם תפילות אחרות במחזור יום הכיפורים זכו לרפורמה. הרבה דליה מרקס (Marx, 2012) בחנה נוסחים שונים של הווידיאו המוכר "על חטא" והראתה כיצד גרסאות סמי-ליטורגיות חדשות שלו חושפות עמדות פוליטיות ותרבותיות שונות, מן המאבק בהתבוללות ועד קידום שיח זכויות אדם. גם "אבינו מלכנו" הוא בעל מבנה אלסטי וזכה לגרסאות חלופיות בסידור הרפורמי כוונת הלב, למשל בתצורתו הנשית "שכינה מקור חיינו" (שכתב הרב יורם מזור, עמ' 161). הפנייה לשכינה ולא לאב הרחמים מדגימה כיצד הליטורגיה הרפורמית שותפה לערעור יסודות פטריארכליים, שכן השכינה מוכרת כביטוי פסיבי להתגלות האל ונמשלת לדמות נשית (תשבי, 1969, עמ' 130); פנייה כזאת עשויה לאפשר המשגות חדשות לתפיסת האלוהות בקרב המתפלל והמתפללת.

בתיאור הבא אראה כיצד תפילת כל נדרי בקהילת הלב, נוסף על קטעי תפילה נוספים בתפילת ערבית של ליל יום הכיפורים, מתגלה על ידי אחד מחבריה כפעולה לסימון ולאשרור נטייתו המינית ההומוסקסואלית. קטעי תפילה חדשים, הובלת התפילה על ידי רבה, ביצועה במרחב שאינו בית כנסת, השתתפותם של להט"ב, ציון מחוות גופניות שונות, ואף העובדה שבאותו יום התקיים גם היום הבינלאומי לציון היציאה מהארון – כל אלה שימשו תנאים לכינונם של ביצוע ופרשנות יהודית גאים.

קול נדרי של יגאל: להיגאל ביום היציאה מהארון הבינלאומי

הרגשתי שייך. הייתי עם עוד שני חברים שלי שהם גם גייז. באופן מוזר, התפילה שתמיד חשתי בה כל כך טמא וחוטא פתאום הרגישה לי כמעצמיה. אבל עם כל העוצמה אני קורא על חטא, ולא יכולתי גם שלא להיזכר בכל אותם רגעים שביקשתי להיות משהו אחר, שבהם הבטחתי לעצמי להפסיק לחשוב על בנים. [...] מבקש סליחה על זה שאני רוצה לעשות עם הגוף שלי דברים אחרים. אתה אומר לעצמך, מה, הגוף שלי לא בסדר? איזה מין גבר אני? איך התחננתי בפני אלוהים שיהפוך אותי לסטרייט. כל כך כעסתי עליו. כל פעם ב"אשמנו, בגדנו" הייתי מתמלא כעס ופחד. נכון שהתפילה בכלל לא עוסקת בזהות מינית, אבל הרגשתי שהכל מתחיל ונגמר אצלי בחטא ההומואי שלי. ועוד יותר הזוי זה שאתה קולט שאתה מתפלל בקהילה שתופסים אותה ואת מה שהיא עושה גם כחטא. החברים שלי אמרו לי "מה אתה הולך לרפורמים? זה כיפור!"

[...] ביום כיפור בקהילת הלב הרגשתי אחרת. פתאום אתה אומר לעצמך: תראה מה קורה פה! רבה לסבית מולך מנחה את התפילה, ואתה יודע שאתה מתפלל במקום שכולם יודעים עליך, והם בסדר עם זה, ושחברים שלך לידך, ושהם גם הומואים. תקשיב, אין ספק, זה נותן כוח. האגרוף הזה על החזה הפך לאגרוף של כוח וניצחון. סורי שאני נשמע קיטשי, אבל זה נכון.

אלה דבריו של יגאל, הומו בעשור הרביעי לחייו, חבר קהילת הלב. אף שאינו פוקד בקביעות את מפגשי הקהילה בשבתות ובחגים, את תפילת כל נדרי הוא לא מחמיץ. בערב יום הכיפורים השתתפו בתפילה כמאה איש, לא כולם חברי וחברות קהילה מן המניין. מתיאורו של יגאל ניכר כי התפילה נחוותה כהזדמנות לווידוי עצמי חוזר על נטייה מינית הומוסקסואלית, בתמיכת הקהל המשתתף בתפילה והרבה שמובילה אותה. הקישור שעשה יגאל ל"חטא המיני" שלו משקף את רגשות האשמה והבושה המכוננים את מה שג'ודית באטלר מכנה "מלנכוליה מגדרית" – תחושת הלקאה עצמית שחווים להט"ב במהלך חייהם (Butler, 2004).⁸ כך פעל וידוי "על חטא" כתזכורת לחוסר ההשלמה שחש יגאל עם נטייתו המינית. התחושות שחווה בעבר בזמן התפילה חשפו תגובה של "הומופוביה מופנמת", הפנמה של תפיסות עצמי שליליות כתוצאה מההכרה בנטייה המינית ה"חורגת" (Meyer & Dean, 1998, pp. 162–164). מבחינה ביצועית, תנועה זו של הכחשה והשלמה מתבטאת בווידוי "על חטא", אחד הצירים המרכזיים של תפילת יום הכיפורים. הווידוי מבטא הכרה והתוודות אישית וציבורית, הן באופן פומבי ובקול רם הן באופן אינטימי וחרישי. הכרתו של יגאל על נטייתו המינית כעל חטא שעליו ביקש מדי שנה סליחה וכפרה משקפת סוגיה שניצבה במחלוקת תנאים מורכבת,⁹ שממנה נגזרת השאלה מדוע אין לחזור

8 מלנכוליה זו היא תוצר של שלילת הזדהויות מיניות ומגדריות והתקשרויות הומוסקסואליות בתרבות של "הטרוסקסואליות כפויה" (Rich, 1980).

9 "תנו רבנן: עבירות שהתוודה עליהן יום הכפורים זה – לא יתוודה עליהן יום הכפורים אחר, ואם שנה בהן – צריך להתוודות יום הכפורים אחר, ואם לא שנה בהן וחזרו והתוודה עליהן – עליו הכתוב אומר (משלי כו) 'ככלב שב על קאו כסיל שונה באוולתו'. רבי אליעזר בן יעקב אומר: כל שכן שהוא משובח, שנאמר (תהילים נא) כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד" (יומא פו, עב).

ולהתוודות על חטא. מדוע במעשה הווידי יש משום חזרה אל החטא – "ככלב השב על קיאו כסיל שונה באיוולתו"? הלוא לכאורה, בעצם הווידי יש משום גינוי החטא והוקעתו, חרטה וצער על שנעשה. ובכן, יש שחששו שמא זיכרון החטא יביא את האדם לתחושת ייסורים ולצער עמוק. מנגד, אחרים סברו כי לאחר שהתוודה על חטאו, עליו למקד מאמציו ביושר דרכו בעתיד ולשכוח את אשר היה. אלה שתי גישות שונות המייחסות חשיבות רבה לממד הזמן בכינון אשמה והודאה כלפי העצמי. נראה כי הארון של יגאל לא נשכח; הוא סוחב אותו על גבו גם לאחר שיצא ממנו.

יתר על כן, גופו נעשה שחקן דומיננטי בביצוע הווידי וזוכה לתזכורת בכוח האגרוף המכה בחזהו. משאלותיו הרטוריות של יגאל, בעלות הטון המאשים, ניכר כי הוא תפס את הגוף "האחר", קרי ההטרנסקסואלי, כהוכחה לחריגותה של ההומוסקסואליות שלו במרחבים ציבוריים. בלשונו של קפקא, שראה בגוף אתר שבו צרובה הטראומה ההיסטורית והאישית של האדם, "כך חי לו האדם בן זמננו בגופו: הוא מתנכר לו, נעשה לו זר" (אצל גלילי, 2016, עמ' 29). אבל האגרוף הסימבולי מתפרש כיום לא רק כאות להכרה על חטא, אלא גם כאות ניצחון. לפי המסורת, חבטת האגרוף על החזה ממחישה פיזית את השתתפות הגוף ואבריו בביצוע התפילה ואת סימונו כשותף מלא ל"עבודה שבלב" ולעבודה לשינוי חברתי.¹⁰

התפילה בערב יום הכיפורים בקהילה הרפורמית מסתמנת עתה כניצחון האישי של יגאל. הווידי וההכרה בזהותו המינית כהומו עוררו בו תחושות כעס, ייאוש ואכזבה בשל האשמה המופנית הן כלפי עצמו הן כלפי האל. מדבריו אפשר לגזור כי גם סליחה היא שאלה של כוח במערכת היחסים בין האדם ובין האל. הסולח הוא בעל הכוח, כפי שמזכיר דרידה: "אם ניתן לסלוח רק היכן שניתן לשפוט ולהעניש, משמע להעריך, אזי הקביעה מהיסוד של ערכת שיפוט מניחה שלטון, כוח ריבונות" (Derrida, 2003, p. 143). הביצוע בקהילת הלב הוא צעד נוסף בדרך להשלמה עצמית, תזכורת על כך שיגאל סלח לעצמו על "חטא" ההומוסקסואליות.

יתר על כן, לא זו בלבד שהתפילה התקיימה במרחב שאינו בית כנסת – דבר המסייע להפקת פרשנות שונה לעשייה הדתית – אלא גם, באופן סמלי, ביום הבינלאומי לציון היציאה מהארון (*National Coming Out Day*), יום מודעות שנתי המצוין ב-11 באוקטובר. כך מתאר יגאל את הרגע שבו הבין שהתפילה נפלה בעיתוי זה:

כשהגעתי הביתה, פתחתי את הפייסבוק וראיתי שחבר עשה לייק לפוסט של איגי [ארגון הנוער הגאה] שכתוב בו "היום יום היציאה מהארון הבינלאומי. צאו ממנו, העולם גדול"... יש יותר אירוני מזה!?! שזה קורה דווקא ביום כיפור... פתאום כל התפילה צפה לי. המחשבות, הזיכרונות, הכל התחבר. רק רציתי לצאת לרחוב ולצעוק צאו מהארון. אבל זה תל אביב, זה פתטי להציע פה לאנשים לצאת מהארון. אז בסוף החלטתי לכתוב פוסט בפייסבוק. לא היה לי כוח להשתפכיות, כתבתי

10 ר' חיים, אחיו של המהר"ל מפראג, כתב שמכים ביד מפני שנאמר "פְּיֵד כָּל אָדָם יְתוּם" (איוב לו, ז), שהידיים הן עדות על כל מעשי האדם, ולכן "יֵד הַעֲדִים תְּהִיָּה בּוֹ בְּרֵאשִׁיטָה" (דברים יז, ז). ואכן, בכתבי האר"י ובפוסקים נאמר שבשעת הווידי יש להכות באגרוף על החזה – על כל מילה הכאה אחת (אשמנו, בגדנו וכולי).

משפט אחד שאני זוכר אותו כל כך כי זה גם היה המורל שלנו ביחידה, היינו צועקים "שריונר מקול הלב – בקול הנשמה" (לא כל עם כ', קול עם ק', זה הקטע), אז שיניתי וכתבתי "הומו מכל הלב – בקול נדרי. צאו מהארון!". חבר מהצבא עשה לי לייק. אני בכלל לא חושב שהוא הבין ת'הקשר, אבל עשה לייק. ככה זה היום, לייק זה גם משהו.

ה"תוספת" של יום היציאה מהארון הבינלאומי העצימה את חוויית הביצוע של יגאל וחיברה בין מעגל השנה היהודי למעגל החיים של להט"ב. ניכר כי התפילה, גם לאחר שנעלה, היא אמצעי להפקת תודעה חברתית פוליטית. השתתפותם של להט"ב בתפילה, הצביון הליברלי של הקהילה ותפיסתה כמרחב בטוח מגדרית גרמו ליגאל לצאת בקריאה חשופה ברשת החברתית. מכאן שהתפילה מסייעת לשינוי הסדר החברתי באמצעות כינון תחושת ביטחון אצל חברי וחברות הקהילה.

הבחירה של יגאל לכתוב פוסט בפייסבוק ממחישה כיצד המרחב המקוון גם הוא כלי לביטוי עצמי ואמצעי התמודדות עם הדרה מגדרית ועם תהליך היציאה מהארון (מרציאנו, 2009). הקישור האסוציאטיבי לקריאת המורל הצה"לית הוא דוגמה לאופן שבו הבניות של גבריות ישראלית ספוגות במיליטריזם.¹¹ שינוי המורל הצבאי למורל להט"ב מראה כיצד גם יגאל עצמו ביצע הלכה למעשה מהלך רפורמי, המתבטא בבחירה לערוך שינוי בטקסט קבוע. מכאן שהתפילה הקהילתית לא רק מזכירה חוויות עבר של הדרה על רקע מיני או מגדרי ומתוך כך מעצימה קבלה עצמית; בכוחה גם לתרום להפקת תגובת המשך הקושרת בין החוויה האישית בזמן הביצוע לזו החברתית, המתרחשת מחוץ לקהילה לאחר שהטקס תם ונשלם.

על דעת הקהל, על דעת המקום, על דעת העצמי

מניתוח חווייתו האישית של יגאל אפשר להסיק כי תפילת הערבית ביום הכיפורים בקהילת הלב מסייעת באישוש זהות להט"בית ובכינון חוויות עכשוויות של הכלה, לצד היזכרות בחוויות של הדרה. מעמד כל נדרי מתגלה כמופע של חוויות סותרות: גאווה לצד בושה, רגעי הכרה והפנמה לצד רגעי הכחשה והאשמה, שינוי ויצירתיות לצד המשכיות ומסורתיות. המבנה הטקסי והטקסטואלי וביטויי הגוף המתפלל, במיוחד ב"וידוי", העלו ביגאל זיכרונות עבר של גילוי הזהות המינית, תודעת האיסור, תשוקות מושקקות ושבועות אישיות. גם העיתוי החד-פעמי של יום היציאה מהארון תרם ליצירת פרשנות הקושרת בין הפרט למסורת, בין המסגור הנושאי של המועד ליומיום של חיי הפרט (Orsi, 1997).

התפילה הזמינה שאלות רפלקטיביות וחשפה הבניות חברתיות המעצבות זרות והסתרה. הפוליטיקה של הבושה בקרב להט"ב מתגלה במערומיה גם לאחר היציאה מהארון (Munt, 2008). הוידוי – בתפילה ובפייסבוק – מעמיד את המושגים הנורמטיביים כבוד ובושה כתוצרים של הבניה חברתית-תרבותית הקובעת סדר ומנרמלת מגדר

11 למשל, דני קפלן עומד על הקשר בין גבריות לזהויות צבאיות ומציע את המושג "לאומיניות" (sexuality). הוא רואה ברגשות גבריים מרחב רגשי לאומי, מערכת תרבותית קולקטיבית של הבניית רגשות המונעת על ידי אידיאולוגיה לאומית (קפלן, 2003, עמ' 49).

סיג'נדררי הטרוסקסואלי. "על חטא" הציף ביגאל זיכרונות ראשוניים של הכרתו בזהותו המינית, אך בתפילה הקהילתית הומר חטא ההומוסקסואליות לחטא הארון, קרי לאיסור על ההכחשה. לפי הרמב"ם, על הווידי לכלול לא רק הודאה בחטא אלא גם תיאור של כל תהליך התשובה. מכאן שאם התשובה היא ההכרה המפורשת של יגאל בזהותו, ודאי שההכרה הזאת – הווידי מול עצמו – התקיימה עוד בטרם הצהיר עליה ברבים. בדבריו יגאל גם מעמת את השדה הדתי והצבאי עם תפיסת הגבריות ההגמונית הראויה,¹² זו הנאמנה לנטייה המינית ההטרוסקסואלית, למשל בעצם בחירתו לנכס ייצוג כוחני – המורל הצבאי – כדי לענות על הצורך להכיר בזהותו. הביצוע הטקסי והמורל החדש שנוצר בו תורמים למשבר הייצוג ההומוסקסואלי. התפילה מגויסת לא רק לביצוע של וידי עצמי, אלא אף לביצוע של וידי חברתי; מכל נדרי לקול נדרי.

דיון: אפיסטמולוגיה של הכרה מגדרית

הניתוח האתנוגרפי של ריטואלים של הימים הנוראים כגון תשליך ותפילת כל נדרי מאיר את אופני ההשתלבות של נשים ולהט"בים בעשייה הדתית העכשווית. הקהילה הרפורמית, בהיותה קהילה דתית ליברלית שחורתת על דגלה שוויון מגדרי, מעמידה לרשות נשים ולהט"ב את כלל התנאים הארגוניים, הניהוליים והליטורגיים הנחוצים להפקת מרחב תפילה בטוח. ג'וליה בראוך ואנה ליפרדט (Brauch & Lipphardt, 2016, pp. 16–19) מבחינות בין מרחב יהודי, שהוא מרחב שבו מתקיימות פעילויות יהודיות, ובין מקום יהודי, שהוא אתר הממוקם גיאוגרפית. הגדרתן זו מתאימה למתרחש בקהילת הלב, המקיימת את פעילותיה במבנה שכור ולא בבית כנסת. הביצוע מנטרל את המרחב הקדוש מכל משמעות אונטולוגית ומפנה את הזרקור אל המשתתפים עצמם; רגע ההתרחשות הוא שמתקדש, הפרט המבצע את מלאכתו הדתית, ולא המרחב או הייצוגים המיוחסים לו.

עשייה דתית פוסטמודרנית זו מציגה ליטורגיה יהודית שהיסוד המגדרי הוא בליבה. התפילה מוצעת כפעולה חיונית להשגת הכרה עצמית וקהילתית הנוגעת לזהויות ולחוויות מגדריות או מיניות לא הטרונומרטיביות. הביצוע הרפורמי אמנם נתקל לא פעם בקשיים ובסתירות פנימיות במתח שבין שימור לחידוש, אולם תנועתו הדו-קוטבית הזאת אינה עוד ביטוי פוסט-מודרני אלא חלק אימננטי מאופייה של המסורת היהודית עצמה (שגיא, 2006). כמו כן, בהמשך לדנה קפלן ורחל ורצברגר (Kaplan & Werczberger, 2017), שטענו כי הרוחניות העכשווית הופכת אצל מעמד הביניים הישראלי לאתר מועדף שבו היהדות מוגדרת מחדש כאמצעי למימוש עצמי, נוכחנו כאן כי תהליך אינדיבידואליזציה של הדת יכול להתרחש לא רק בקהילות רוחניות בעידן החדש אלא גם בקהילות דתיות. מעמד סוציו-אקונומי אינו הקטגוריה היחידה והבלעדית המהווה זרז למימוש אותנטיות עצמית באמצעות פרקטיקה דתית; גם לקטגוריות זהות כמו מיניות ומגדר יש מקום בעיצוב חוויה זו.

12 ריוון קונל מזכירה שכל גבריות מתכוננת ביחס למופעי גבריות אחרים ולמבנה הכולל של היחסים המגדריים. היחסים בין הגבריות ההומוסקסואלית ובין הגבריות ההגמונית והגוף המבצע מיניות הטרוסקסואלית היו כרוכים בהפלתו של המין ההומוסקסואלי ובאלימות מחוץ לחוק (Connell, 1992, p. 744).

יציקת הפרשנות לריטואלים נוצרת תוך הכרה בלוקליות של הקהילה הרפורמית, המתאפיינת ביחסים של הדרה והכלה: היא ממוקמת במרחב הריבוני היהודי, המפלה את היהדות הרפורמית, והיא ממוקמת גם במרחב התל-אביבי, המאפשר הכלה של מגוון זהויות מגדריות ומיניות שסובלות אף הן מגילויי אפליה, כמו קהילת הלהט"ב. עולה השאלה אם למופעים דתיים ליברליים כאלה יש מקום גם מחוץ לעיר הגדולה. האם גם בקהילה הרפורמית בראש העין, או אפילו בקהילה ביפו, יכולות להתקיים פרקטיקות שכאלה? האם יכולות להיווצר בהן פרשנויות קוויריות מקבילות? אני סבור כי התשובה איננה חד-משמעית, אך לא מן הנמנע כי ניסיונות של להעתיק את המקרה המתואר למקומות אחרים יחטאו בזיהוי כלל המשתנים במרחבים המיועדים. טענתי זו מזהדה את מסקנתם של הרטל ועמיתיה (2023), שלפיה מצעדי גאווה שמתקיימים בערים שונות בארץ מוכנים לפי המצעד התל-אביבי ואינם מכירים במאפיינים היישוביים הפרטיקולריים.

אף על פי שמדובר במחקר מיקרו המבוסס על מקרי בוחן ספציפיים וסיפורים אישיים, אפשר לזהות מגמה חברתית שחורגת מגבולות ה"יצירה העצמית" ולומר כי עקרונות פמיניסטיים וקוויריים מהווים תשתית חברתית, תרבותית ואפילו שיווקית בעשייה הרפורמית הישראלית. זהו גם מאפיין מובהק של הנעשה בתנועה הרפורמית שמעבר לים, אך במרחב האתנו-לאומי יש מורכבות אחרת; הוא ספוג בהבניות מקומיות (כדוגמת המורל הצבאי של יגאל) ומאפיין ביחסי כוח שמייצרים תודעת מיעוט ולא תודעת רוב (למשל, נשים תוקעות בשופר בישראל הן מחזה נדיר במרחב המקדש את האורתודוקסיה כאוטוריטה הבלעדית).

כותרתו של מאמר זה, "יִתְפַּיְרוּנוּ לְעַמְד לְפָנֶיךָ", היא פרפרזה על פסוק מתפילת נעילה, "יִתְפַּיְרוּנוּ לְעַמְד לְפָנֶיךָ". לפי הרמב"ן, בכל מקום שבו נאמר "לְעַמְד לְפָנֶיךָ" הכוונה לתפילה, והדבר מצביע על חשיבות הביצוע של המעשה הדתי מתוך דבקות ובחירה עצמאית. בניתוח אתנוגרפי זה, ההכרה מקבלת משמעות בהקשר המגדרי או המיני דרך ביצוע שמתכוון בתנאים קהילתיים התומכים בשוויון של נשים ולהט"ב בפולחן ואף בהנהגתו. זו בחירה פוליטית בגיוס המסורת ובניכוסה לטובת קידום אג'נדה של שוויון מגדרי, כפי שניכר בשינויים בתפילה הכתובה והמבוצעת ובהענקת פרשנות מחודשת לסמלים ולייצוגים דתיים. מכאן שההכרה היא לא רק באל או במסורת, אלא בעצמי ממש.

ואם לא די בכך, באנגלית ההכרה מיתרגמת לשני מושגים: consciousness, המתאר מצב קוגניטיבי נתון, ו-¹recognition, הנושא משמעות פוליטית לנוכח יחסי הכוח הפועלים במרחב ובזמן מוגדרים. הקהילות הרפורמיות בישראל אינן מוכרות על ידי הממסד והן עדיין נאבקות על מקומן, אולם המאמץ הממשלתי לשמר את אפלייתן מייצר בקרבן דווקא מגוון אסטרטגיות יצירתיות המקדמות את ההכרה בפועל. לפיכך אני מציע לראות את המסע אל ההכרה לא ככניעה פסיבית, אלא כתגובה אקטיבית להמסת האחרות. כך נוצרת דיאלקטיקה של הכרה; הרגע שבו הקהילה מבקשת הכרה במקומה השווה בחברה הוא הרגע שבו היא מכוננת את עצמה.

צ'רלס טיילור, במאמרו "הפוליטיקה של ההכרה" (2003), מדגיש כי הכרה היא תוצר של מפגש וטוען כי זהותו של הפרט מובנית ביחסי גומלין עם אחר משמעותי, דרך האחר ובעזרת ההכרה של האחר בו. להכרה יש משמעות הן במקומו של ערך השוויון הן בכינון פוליטיקה של הבדל. השיח הרב-תרבותי נוצר מתוך ההכרח לעדכן את תפיסת

הצדק החברתי ולהתאימה למציאות שבה מדינת הלאום אינה יכולה עוד לדמיין את עצמה כהומוגנית, ונדרשת להתמודד עם מגוון קהילות. בהקשר הנדון כאן, במציאות הסוציו-פוליטית שבצילה מתקיימות הקהילות הרפורמיות, ההכרה היא מרכיב קריטי בעבודת הקהילה: הכרת הקהילה בצורכי הזהות המשתנים של החברים והחברות בה, הכרה במי שהודרו במרוצת השנים מהפולחן היהודי, והכרה בכך שעשייה רפורמית יכולה לשמש פלטפורמה לתיקוף ולאשרור של זהות וחוויה מינית ומגדרית אחרת.

רשימת מקורות

- אבוהב, אורית. (2010). קרוב אצל אחרים: התפתחות האנתרופולוגיה בישראל. רסלינג. אנגלנדר, יקיר. (2014). תפיסת המיניות החד-מינית בקרב איגוד הרבנים הרפורמים בארצות הברית במאה העשרים והשפעתו על פסיקתו: ביקורת קווירית. אבינועם רוזנק (עורך), היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה (עמ' 228-261). מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- בילו, יורם. (1998). "חקר התרבות העממית בעידן הפוסט-מודרני: סיפור אישי". אורית אבוהב, אסתר הרצוג, הרוי גולדברג ועמנואל מרקס (עורכים), ישראל: אנתרופולוגיה מקומית (עמ' 655-680). צ'ריקובר.
- בילו, יורם. (2000). ממילה למלה: ניתוח פסיכו-תרבותי של הבניית זהות גברית בטקסי ילדות בחברה החרדית. אלפיים, 19, 46-16.
- בן לולו, אלעזר. (2019). מגדר, תפילה והכרה בקהילות רפורמיות בישראל [חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב].
- בן לולו, אלעזר, ועופר שיף. (2022). התנועה הרפורמית בישראל: מבטים על זהות ועל קהילה. מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות ואוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- בן-פורת, גיא. (2016). הלכה למעשה: חילונו של המרחב הציבורי בישראל. פרדס. גלילי, שחר. (2016). גופים ושמות: קריאות בספרות יהודית חדשה. עם עובד.
- הלוי, אלימלך אפשטיין. (1981). ערכי האגדה וההלכה לאור מקורות יוניים ולאטיניים (כרך ב). דביר.
- הר, משה דוד. (1979). ענייני הלכה בארץ-ישראל במאה הששית והשביעית לספירת הנוצרים. תרביץ, מט, 62-80.
- הרטל, גילי, ואורנה ששון-לוי. (2019). אתניות ומיניות: סובייקטיביות מזרחית-הומואית חדשה ותיירות גאה בתל אביב. סוציולוגיה ישראלית, כ(2), 34-58.
- הרטל, גילי, עדי מורנו ויוסי דוד. (2023). צועדות אל עבר העתיד: טמפורליות קווירית ומצעדי גאווה בעיר ישראלית. קריאות ישראליות, 3, 138-173.
- זלמן אריאל, שלמה. (1975). לכסיקון לתודעה יהודית: הווי ומנהגים. מסדה.
- טיילור, צ'רלס. (2003). הפוליטיקה של ההכרה. אוהד נחתומי (עורך), רב-תרבותיות במבחן הישראליות (עמ' 21-52). מאגנס.
- ליבל'הס, עינת. (2016). התפתחות היהדות הליברלית (הרפורמית)/מתקדמת והקונסרבטיבית/ מסורתית) בתל אביב: דפוסי ארגון וזהויות בקהילות בית דניאל ותפארת שלום (1991-2015) [חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן].

- לידובסקי כהן, צפריה. (2000). יונה וולך כגיבורת תרבות ישראלית. מאזנים, עד(9), 41-45. מלאכי, צבי. (1973). לחקרם של פיוט "עבודה" ליום-כיפור שנתגלו בגניזה. דברי הקונגרס העולמי השניים-עשר למדעי היהדות, ג, 271-274.
- מרציאנו, אבי. (2009). תפקיד הפורומים הווירטואליים בהתמודדותם של נערים הומואים עם תהליך היציאה מהארון. מסגרות מדיה, 4, 1-28.
- נאמן, רינה. (2011). תפילה תל אביבית: בית תפילה ישראלי בתל אביב. סוציולוגיה ישראלית, יב(2), 403-431.
- פרידמן, מרדכי עקיבא. (1985). ריבוי נשים בחברה היהודית – מקורות חדשים מן הגניזה: מצב המחקר. פעמים, 25, 3-11.
- פרבר-צוריאלי, אחיקם. (2022). הילכו שניים יחדיו בלתי אם נועדו? הבניית זהות דתית וזהות מינית בקרב הומואים אורתודוקסים בישראל [חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב].
- קלין אורון, אדם, ומריאנה רוח-מדבר. (2010). חילוני להלכה, רליגיוזי למעשה: יחס הנייר-אייג' הישראלי להלכה. סוציולוגיה ישראלית, יב(1), 57-80.
- קפלן, דני. (2003). הבניית רגשות של לחימה כאתר מרכזי של "לאומניות". סוציולוגיה ישראלית, ה(1), 49-73.
- רוזנק, אבינועם. (2014). היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה. מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- שגיא, אבי. (2006). אתגר השיבה אל המסורת. מכון שלום הרטמן, אוניברסיטת בר-אילן וכתר.
- שפרבר, דניאל. (תש"ן). מנהגי ישראל: מקורות ותולדות (כרך ג). מוסד הרב קוק, תבורי, אפרים. (2000). היהדות הרפורמית בישראל: הישגים וסיכויים. המכון ליחסי יהדות ארצות הברית-ישראל ואוניברסיטת בר-אילן.
- תשבי, ישעיה. (1969). פרקי זוהר: מבחר מאמרי זוהר מתורגמים עברית בצירוף מבואות וכיורים (כרך א). מוסד ביאליק.
- Avishai, Orit. (2023). *Queer Judaism: LGBT activism and the remaking of Jewish orthodoxy in Israel*. NYU Press.
- Anapol, Deborah. (2010). *Polyamory in the 21st century: Love and intimacy with multiple partners*. Rowman & Littlefield.
- Beck, Ulrich. (2010). *A God of one's own: Religion's capacity for peace and potential for violence*. Polity.
- Ben-Lulu, Elazar. (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.
- Ben-Lulu, Elazar. (2022a). "Casting our sins away": A comparative analysis of queer Jewish communities in Israel and in the US. *Religions*, 13(9), Article 845.
- Ben-Lulu, Elazar. (2022b). The sacred scroll and the researcher's body: An auto-ethnography of reform Jewish ritual. *Journal of Contemporary Religion*, 37(2), 299-315.

- Ben-Lulu, Elazar. (2022c). Who has the right to the city? Reform Jewish rituals of gender-religious resistance in Tel Aviv-Jaffa. *Gender, Place & Culture*, 29(9), 1251–1273.
- Bielo, James S. (2011). Purity, danger, and redemption: Notes on urban missional evangelicals. *American Ethnologist*, 38(2), 267–280.
- Bourn, Drew. (2016). Struggles in body and spirit: Religion and LGBTQ people in US history. In Megan E. Springate (Ed.), *LGBTQ America: A theme study of lesbian, gay, bisexual, transgender, and queer history*, Article 21.
- Brauch, Julia, & Anna Lipphardt. (2016). *Jewish topographies: Visions of space, traditions of place*. Routledge.
- Brown, Gavin. (2003). Theorizing ritual as performance: Explorations of ritual indeterminacy. *Journal of Ritual Studies*, 17(1), 3–18.
- Butler, Judith. (2004). *Undoing Gender*. Routledge.
- Coffey, Amanda. (1999). *The ethnographic self: Fieldwork and the representation of identity*. Sage.
- Cook, Elaine. (2005). *Commitment in Polyamorous Relationships* [Doctoral thesis, Regis University].
- Connell, Robert William. (1992). A very straight gay: Masculinity, homosexual experience, and the dynamics of gender. *American Sociological Review*, 57(6), 735–751.
- Crasnow, Sharon J. (2017). On transition: Normative judaism and trans innovation. *Journal of Contemporary Religion*, 32(3), 403–415.
- Derrida, Jacques. (2003). *On cosmopolitanism and forgiveness*. Routledge.
- Deshen, Shlomo. (1979). The Kol Nidre enigma: An anthropological view of the Day of Atonement liturgy. *Ethnology*, 18(2), 121–133.
- Drinkwater, Gregg. (2019). Creating an embodied queer judaism: Liturgy, ritual and sexuality at San Francisco's congregation Sha'ar Zahav, 1977–1987. *Journal of Modern Jewish Studies*, 18(2), 177–193.
- Dugan, Katherine. (2017). Gendering prayer: Millennial-Generation Catholics and the embodiment of feminine genius and authentic masculinity. *Religion and Gender*, 7(1), 1–17.
- Duncan, Nancy (Ed.). (1996). *BodySpace: Destabilizing geographies of gender and sexuality*. Psychology Press.
- Dzmura, Noach (Ed.). (2014). *Balancing on the Mechitza: Transgender in Jewish community*. North Atlantic Books.
- El-Or, Tamar. (2002). *Next year i will know more: Literacy and identity among young orthodox women in Israel*. Wayne State University Press.
- Feferman, Dan. (2018). *Rising streams: Reform and conservative Judaism in Israel*. Jewish People Poilicy Institute.

- Feldman, Jackie. (2016). *A Jewish guide in the Holy Land: How Christian pilgrims made me Israeli*. Indiana University Press.
- Fisher, Netanel. (2013). A Jewish state? Controversial conversions and the dispute over Israel's Jewish character. *Contemporary Jewry*, 33(3), 217–240.
- Frankel, Ellen, & Betsy Platkin Teutsch. (1992). *The encyclopedia of Jewish symbols*. Rowman & Littlefield.
- Gattis, Maurice N., Michael R. Woodford, & Yoonsun Han. (2014). Perceived interpersonal discrimination and depressive symptoms among sexual minority youth: Is religious affiliation a protective factor? *Archives of Sexual Behavior*, 43(8), 1589–1599.
- Goodman, Philip (Ed.). (1970). *The Rosh Hashanah anthology*. Jewish Publication Society of America.
- Guzmen-Carmeli, Shlomo, & Nissan Rubin. (2014). Tikkun (divine repair) and healing in a Kabbalistic yeshiva: Using sacred texts as healing devices. *Contemporary Jewry*, 34(3), 217–241.
- Halkitis, Perry N., Jacqueline Mattis, Joel K. Sahadath, & Dana Massie. (2009). The meanings and manifestations of religion and spirituality among lesbian, gay, bisexual, and transgender adults. *Journal of Adult Development*, 16(4), 250–262.
- Hartal, Gilly, & Chen Misgav. (2021). Queer urban trauma and its spatial politics: A lesson from social movements in Tel Aviv and Jerusalem. *Urban Studies*, 58(7), 1463–1483.
- Hertz, Amy B. (2008). *One in every Minyan: Homosexuality and the reform movement* [Masters Thesis, Hebrew Union College].
- Hoffman, Lawrence A. (Ed.). (2011). *All these vows: Kol Nidre*. Jewish Lights Publishing.
- Idelsohn, Abraham Zebi. (1931). The Kol Nidre Tune. *Hebrew Union College Annual*, 8/9, 493–509.
- Kaplan, Dana, & Rachel Werczberger. (2017). Jewish New Age and the middle class: Jewish identity politics in Israel under neoliberalism. *Sociology*, 51(3), 575–591.
- Knobel, Peter S. (1983). *Gates of the seasons: A guide to the Jewish year*. CCAR Press.
- Kozodoy, Ruth. (1997). *The Book of Jewish Holidays*. Behrman House.
- Kravel-Tovi, Michal. (2019). Jews by choice? Orthodox conversion, the problem of choice, & Jewish religiopolitics in the Israeli state. *Ethnography*, 20(1), 47–67.
- Lerner, Julia. (2019). Saving the Post-Soviet soul: Religion as therapy in the narratives of Russian-speaking migrant women. In Suvi Salmenniemi, Johanna Nurmi, Inna Perheentupa, & Harley Bergroth (Eds.), *Assembling therapeutics: Cultures, Politics and Materiality* (pp. 74–91). Routledge.

- Lewin, Ellen, & William Leap. (1996). *Out in the field: Reflections of lesbian and gay anthropologists*. University of Illinois Press.
- Marx, Dalia. (2012). Al Chet in Israeli culture: Israeli confessions over everything. In Lawrence A. Hoffman (Ed.), *We have sinned: Sin and confession in Judaism* (Vol. 3, pp. 60–87). Jewish Lights.
- Marx, Dalia. (2013). "A female Rabbi is like an orange on the Passover plate": Women and the rabbinate – challenges and horizons. In Walter Homolka & Heinz-Günther Schöttler (Eds.), *Rabbi pastor priest: Their roles and profiles through the ages* (pp. 219–240). De Gruyter.
- Meyer, Ilan H., & Laura Dean. (1998). Internalized homophobia, intimacy, and sexual behavior among gay and bisexual men. *Stigma and Sexual Orientation: Understanding Prejudice Against Lesbians, Gay men, and Bisexuals*, 4, 160–186.
- Munt, Sally R. (2008). *Queer attachments: The cultural politics of shame*. Ashgate.
- Norman, Jon R. (2011). Congregational culture and identity politics in a lesbian, gay, bisexual, and transgender synagogue: Making inclusiveness and religious practice one and the same. *The Journal of Religion & Society*, 13, 1–19.
- Orsi, Robert. (1997). Everyday miracles: The study of lived religion. In David D. Hall (Ed.), *Lived religion in america: Toward a history of practice* (pp. 3–22). Princeton University Press.
- Pianko, Arlene. (1974). Women and the Shofar. *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, 14(4), 53–62.
- Plaskow, Judith. (1991). *Standing again at Sinai: Judaism from a feminist perspective*. Harper and Row.
- Prashizky, Anna, & Larissa Remennick. (2018). Celebrating memory and belonging: Young Russian Israelis claim their unique place in Tel-Aviv's urban space. *Journal of Contemporary Ethnography*, 47(3), 336–366.
- Rich, Adrienne. (1980). Compulsory heterosexuality and lesbian existence. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 5(4), 631–660.
- Rosenkrantz, Dani E., Sharon S. Rostosky, Ellen D. B. Riggle, & Jennifer R. Cook. (2016). The positive aspects of intersecting religious/spiritual and LGBTQ identities. *Spirituality in Clinical Practice*, 3(2), 127–138.
- Sherbondy, Maureen A. (2003). Tashlich. *European Judaism: A Journal for the New Europe*, 36(2), 144.
- Shokeid, Moshe. (2002). *A Gay synagogue in New York*. University of Pennsylvania Press.
- Stadler, Nurit. (2009). *Yeshiva fundamentalism: Piety, gender, and resistance in the ultra-orthodox world*. NYU Press.
- Stadler, Nurit. (2015). Appropriating Jerusalem through sacred places: Disputed land and female rituals at the tombs of Mary and Rachel. *Anthropological Quarterly*, 88(3), 725–758.

- Stone, Earl Stanley. (1939). *Tashlich: A chronological arrangement of rabbinical utterances on the rite from early Talmudic sources up to the present day* [Doctoral Thesis, Hebrew Union College].
- Taragin-Zeller, Lea. (2019). Towards an anthropology of doubt: The case of religious reproduction in orthodox Judaism. *Journal of Modern Jewish Studies*, 18(1), 1–20.
- Taylor, Yvette, & Ria Snowdon (Eds.). (2014). *Queering religion, religious queers*. Routledge.
- Thompson, Katrina Daly. (2023). *Muslims on the margins: Creating queer religious community in North America*. NYU Press.
- Weinberg Gershon, Stuart. (1994). *Kol Nidrei: Its origin, development, and significance*. Jason Aronson.
- Werczberger, Rachel. (2016). *Jews in the age of authenticity: Jewish Spiritual renewal in Israel*. Peter Lang.