

# עֲלֵיךָ וְעַל אֵיכָה: נשים קוראות 'איכה' בקהילה רפורמית ביפו

אלעזר בן לולו

## מבוא

חגי ישראל הם מאז ומתמיד צוהר לחשיפת הקודים החברתיים של העם היהודי לדורותיו ושל החברה הישראלית בת זמננו. משום כך, אנתרופולוגים רואים במסורות ובמנהגי החגים מסגרת תרבותית לבחינת הסדר הקהילתי היהודי. לחגים יש משמעות פוליטית בכינון ובהנצחה של המטא־נרטיב הלאומי ושל האתוסים שבהם דבקו יהודים לאורך ההיסטוריה. בימי גלות, כמו בימי ריבונות, היה ריטואל החג מנגנון ללכידות חברתית ולהבניות אתניות, לאומיות ותרבותיות.<sup>1</sup>

ציון החגים מלווה בטקסט, שיש לו מקום מרכזי בחקר מעגל החיים ומעגל השנה היהודית. לזירה הכתובה יש השפעה לא רק על המבנה הטקסי־הריטואלי, אלא גם על דרכי ההפקה של התרבות היהודית ועל כינון הקהילה כ'קהילה פרשנית' (interpretive community).<sup>2</sup> התרבות היהודית מסופרת, מבוצעת ונחגגת באמצעות כתבי הקודש. הטקסטים הם 'סמלי המפתח', כלשונה של אורטנר,<sup>3</sup> מאחר שיש בהם שימוש קבוע במעגל החיים של האדם המאמין

1 ראו למשל: חזקי שוהם, נעשה לנו חג: חגים ותרבות אזרחית בישראל, ירושלים 2014; רחל שרעבי, חג המימונה: מהפריפריה אל המרכז, תל אביב 2009; הנ"ל, התחדשותה של מסורת חגיגות הסהרנה בישראל, תל אביב 2016; Nir Avieli, 'Grilled Nationalism: Power, Masculinity and Space in Israeli Barbeques', *Food, Culture & Society*, Vol. 16, No. 2 (2013), pp. 301–320; André Levy, 'Happy Mimouna: On a Mechanism for Marginalizing Moroccan Israelis', *Israel Studies*, Vol. 23, No. 2 (2018), pp. 1–24

2 Harvey E. Goldberg, *Jewish Passages: Cycles of Jewish Life*, Berkeley 2003; Stanley Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge MA 1980

3 Sherry B. Ortner, 'On Key Symbols 1', *American Anthropologist*, Vol. 75, No. 5 (1973), pp. 1338–1346

ובאמצעותם הוא מאשר את זהותו ואמונותיו ומתחבר מחדש לקהילה ולא־להים. מפגש עם טקסט סמכותי (authoritative text), כפי שכינה זאת סטוק,<sup>4</sup> עשוי לתרום להתגבשות חיי הקהילה הדתית ולקביעת גבולותיה. שטיינר רואה בטקסט את מרחב החיים הבלעדי של היהודים. לטענתו, לאחר שהעם היהודי גלה ממולדתו הפכה הארץ המובטחת לרעיון רוחני בלבד, ומולדתם האמיתית של היהודים היא בטקסטים הדתיים הקנוניים שהם הגורם להישרדותם. הפנייה אל הטקסט, והביצוע שלו, נותנים מענה לצורך עמוק המבקש לשוב אל יסוד רוחני איתן והמשכי בעידן של שינויים ותמורות בעם היהודי.<sup>5</sup>

מאמר זה מוקדש לחקר ביצועו של אחד מהטקסטים הקנוניים ביותר של מועדי ישראל – מגילת איכה. בערב תשעה באב נעשה מנהג שבו מתקבץ קהל עדת ישראל בבתי הכנסת לקריאת קובץ של חמש קינות שחוברו לאחר חורבן ירושלים ושובצו בספר כתובים בתנ"ך. כל קינה היא מסמך תאולוגי בעל תפקיד בשיקומה הרוחני של האומה ובמניעת איבוד התקווה לגאולה,<sup>6</sup> שתכליתו הפחת תקווה ושכנוע בכך שהברית בין האל לעם (או בכינויו 'כנסת ישראל') לא בטלה, ושהחורבן אינו סוף פסוק. פסוקים אחדים מתורגמים כדו־שיח או כהתערבות מידת הדין כדי להצדיק את הדין.<sup>7</sup> לכן כוללות הקינות כמה הסברים לאסון הגלות הכבד, קטעי תפילה ותחינה לגאולה. למרות יחוס המגילה לירמיהו, נביא החורבן והפורענות, החוקרים עדיין חלוקים בשאלת זהותם של המחבר או המחברים, ועומדים על המסרים העמומים שלה. הקינות זכו להתעניינות רבה גם בשל עיצובן הפואטי והמבנה הכיאסטי והתחבירי שלהן.

בניגוד לגישה המחקרית, הרואה במגילה זירה טקסטואלית לשיקוף כאבו של העם הגולה, ובניגוד להתמקדות בפענוח הביטויים התיאולוגיים והלאומיים של תשעה באב, אציע בדיון זה קריאה אנתרופולוגית הרואה במגילה זירה טקסטית לחשיפת תפיסות מגדריות ופוליטיות. הביצוע שבו אדון אינו מתמצה רק בפעולת הקריאה עצמה, אלא גם בעובדה שאישה רבה היא המובילה אותה, ושנשים משתתפות בה. באמצעות ניתוח אתנוגרפי של קריאת המגילה בקהילת דניאל, קהילה רפורמית ישראלית ביפו, אזהה באלו משמעויות מטעניות חברות הקהילה את הקינות, ואברר כיצד התוכן והדימויים המוזכרים בהן, במיוחד אלה הקשורים להיבטים מגדריים וגופניים, זוכים לפרשנויות חיים שונות.

הפרפורמטיביות שבקריאה, לרבות אופן הביצוע הווקאלי והגופני, ניסיונות הפירוק של הטקסט ושילובם של טקסטים נוספים, מחברת בין הטקסט הכתוב לטקסט המבוצע. השתתפות נשים במקרא מגילת איכה רפורמי מאתגרת הן מחוות טקסיות מסורתיות והן

4 Brian Stock, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton 1983

5 George Steiner, *No Passion Spent: Essays 1978–1995*, London 1996, p. 305

6 יעקב קליין, 'בת ציון במגילת איכה והאלה המקוננת בספרות המסופוטמית', *שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום* (להלן: קליין, בת ציון), כד, עמ' 177–207.

7 חיים יצחק חמיאל, 'שפט ודרש בתרגום למגילת איכה', *בית מקרא*, לז, ד (1983), עמ' 360–375.

עמדות חברתיות פטריארכליות. התיאור האתנוגרפי מראה שחברות הקהילה מסתייעות בקינה לבחינת המציאות העכשווית, תוך אימוץ נקודות מבט מגדריות. הן מאתרות במגילה הסברים לחוויות חייהן, ומנהלות דיאלוג פתוח עם הכתוב. כך נעשה הריטואל המסורתי בעל המשמעות הלאומית-תאולוגית לאמצעי פוליטי, המגויס לפענוח רגעים משבריים של כאב ואובדן פרטי.

הרגע שבו הנשים מגלות את עצמן לעצמן ולאחרות, בפרשנותן היצירתית את פסוקי הקינה, מסמן את הקשר בין האישי לחברתי. למשל, מהאתנוגרפיה עולה כי חברות הקהילה חוות את גופן דרך הקריאה כאתר סימבולי החושף הסדרים חברתיים ומוסדות מעגנים המווסתים את יחסי הכוח בחברה. כך, ייצוג העצמי נבנה באמצעות פרקטיקה ביצועית המתגלה ככלי פוליטי יעיל, לנוכח ההשלכות הדרמטיות והרגשיות שהיא יוצרת לצד החריגה מהדרפוסים השגורים של הפעולה עצמה.<sup>8</sup> לפיכך אני סבור שלעצם פעולת הקריאה, כמו בהיגוד (העברת סיפור עם בציבור), יש חשיבות בהפקת החוויה הקהילתית וביצירת פרשנויות תרבותיות, במיוחד כשמדובר במרחב גדוש בנשים המנוהל על ידי רבה. זו אינה רק שיטת קריאה פואטית, אלא מהות פוליטית שבכוחה לקרוא תגר על מגמות של הדרה מגדרית המתקיימות מחוץ לקהילה. הקינה 'מועברת' מהמרחב הטקסטואלי למרחב הטקסי, כך שלביצוע עצמו יש משמעות בשכנוע וברמיון, וחשיבותו אינה פחותה מתוכן הטקסט המוקרא.<sup>9</sup> בהמשך לטענה שלפיה כל היגוד הוא במהותו מעשה חד-פעמי שאי אפשר לחזור עליו,<sup>10</sup> מתגלה חיוניותה של השתתפות החוקר בשדה כשיטה המאפשרת לזהות הקשרים אתנולוגיים ולהכיר בחוקיותם של מופעים שונים, מלבד רבדים בלשניים ורטוריים.

אנתרופולוגים שונים חקרו כיצד קהילות דתיות 'מבצעות' טקסטואליות דתיות. האנתרופולוג האמריקני ג'יימס ביאלו, שחקר את האופן שבו נוצרים מאמינים מפרשים טקסטים קדושים, טוען כי 'משמעות' מושגת בצורה הטובה ביותר ברגע המפגש הבין-אישי עם הכתוב, כלומר דרך תהליך המתפתח בעשייה קהילתית.<sup>11</sup> האנתרופולוגית תמר אלור, שעמדה על משמעות כינונה של אוריינות דתית אצל נשים אורתודוכסיות ישראליות, טוענת שההתדיינות על הטקסט, הכמיהה אליו או החמיקה ממנו, מאירות פרקטיקות של היררכיה, כוח והדרה.<sup>12</sup> נחמיה שטרן הראה, על בסיס עבודת שדה מאוחרת יותר בקרב דתיים לאומיים, כי הטקסט המקראי נחוה אצל הקוראים כמדיום שדרכו מתגלות פרשנויות

Victor Turner, *The Anthropology of Performance*, New York 1986 8

ויקטור טרנר, *אנתרופולוגיה של הביצוע*, תל אביב 1986, עמ' 16-17. 9

תמר אלכסנדר, 'קובץ סיפוריים עם מפי יהודים ספרדיים', *פעמים*, 30 (1987), עמ' 130-134. 10

James S. Bielo, 'On the Failure of "Meaning": Bible Reading in the Anthropology of Christianity', *Culture and Religion*, Vol. 9, No. 1 (2008), pp.1-21 11

Tamar El-Or, *Educated and Ignorant: Ultraorthodox Jewish Women and their World*, Boulder 1994 12

של כוח, פוליטיקה, אלימות ואתיקה.<sup>13</sup> בהמשך למחקרים אלה, אבקש להראות כי עבודת הפרשנות אינה נעצרת בבית המדרש, אלא מתרחשת ממש בזמן ביצוע הריטואל עצמו. לעומת חוקרים שראו בחג אמצעי לכינון אמונה וזהות לאומית או אתנית, בדיון זה אציע כי הוא יכול להאיר גם את מקומו של המגדר במסגרת קהילה שאינה הלכתית, דרך הפקת הפרשנות בזמן ביצוע הריטואל הדתי עצמו.<sup>14</sup> ביצוע זה עשוי לחשוף גניאולוגיה יהודית של הדרה מגדרית מידע ומהון סימבולי דתי,<sup>15</sup> בעיקר בכך שבמסכת סופרים נאמר במפורש כי נשים כלל אינן מחויבות בקריאה או בשמיעה של איכה.<sup>16</sup> בנוסף, מעצם הבחירה להתמקד בקהילה לא אורתודוקסית נוצרת מעין סטייה מההתמקדות המחקרית הרווחת, המתעניינת בעיקר בנעשה בקהילות אורתודוקסיות ומשמרת את מקומה של ההלכה כאסמכתא לביצוע דתי יהודי 'כשר'. מחקרים שונים ניסו לעמוד על הסיבות להדרת התנועה הרפורמית בישראל; יש שהצביעו על החטא ההיסטורי הרפורמי האנטי-ציוני, אחרים טענו לחולשה בזירה הפוליטית, ויש שעמדו על האופן שבו מושרשת התפיסה האורתודוקסית בציבור הישראלי ומונעת כל אפשרות לצמיחת תנועה אחרת בקהלים שונים.<sup>17</sup> ואכן, התנועה הרפורמית עדיין נאבקת להכרה ולקבלת זכויות שוות בכל תחומי מעגל החיים היהודי, מהכרה חוקית במעמד רבניה ובסמכותם לקיים טקסי נישואין, ועד לתקצוב ממסדי של קהילותיה. עם זאת, וחרף העובדות שהתנועה אינה נתמכת על ידי גורמים ממסדיים, ושבחלק לא קטן מהחיים ציבוריים בישראל המילה 'רפורמי' היא אות קלון – נרשמת בעשורים האחרונים תנופה משמעותית בפעילותה; מקרא מגילת איכה ביפו הוא רק דוגמה אחת לכך.

אפתח ברקע היסטורי על תשעה באב ובאופן שבו המועד צוין אז ומצוין כיום בקהילות היהדות הרפורמית. לאחר מכן אציג את השרה הנחקר – קהילת דניאל ביפו, ואת השיטה. לב ליבו של המאמר מבוסס על ניתוח אתנוגרפי של מקרא מגילת איכה, ועל פענוח

13 Nehemia Stern, 'The Social Life of the Samson Saga in Israeli Religious Zionist Rabbinic Discourse', *Culture and Religion*, Vol. 19, No. 2 (2018), pp. 177–200

14 עבודה נוספת שבחנה את המפגש בין המרחב הטקסטואלי למרחב הטקסי: אלעזר בן לולו, 'מ"קווין אסתר לקוויר אסתר': מקרא מגילת אסתר בקהילה רפורמית תל אביבית', *מגמות*, נג, 2 (2018), עמ' 137–162; הנ"ל, *מגדר, תפילה והכרה בקהילות רפורמיות בישראל*, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2019.

15 בהיעדר מערכת לימוד פורמלית לבנות, נשמרו מעמדן החברתי של הנשים והסדר החברתי הקיים שבו נדרשו לעשות את כל עבודות הבית ואף ליטול חלק בפרנסת המשפחה. Edward Fram, *My Dear Daughter: Rabbi Benjamin Slonik and the Education of Jewish Women in Sixteenth-Century Poland*, Cincinnati 2007

16 'אומנם לא נהגו נשים לשמוע את מגילת איכה, אולם אם היא מבינה את פירוש איכה, ראוי שתשב על הארץ ותקרא. לכן, אם אינה יכולה ללכת לבית הכנסת לקריאת איכה, תשב בביתה על הארץ ותגיד את איכה כקניה, ואם היא טרודה ולא יכולה לכוון בקריאת איכה אזי היא פטורה'. הרב שמחה בן ציון א' רבינוביץ ב'פסקי תשובות'. מקור: סימן תקנט. ראו *תשובות והנהגות*, או"ח ב, סימן רנ.

17 Asher Cohen and Bernard Susser, 'Reform Judaism in Israel: The Anatomy of Weakness', *Modern Judaism*, Vol. 30, No. 1 (2010), pp. 23–45

הביטויים המגדריים והגופניים עולים מהתיאורים שבה. באחרית הדבר אעמוד על התמות המרכזיות שנידונו, ובעיקר על ההצטלבות שבין יהדות למגדר ועל המתח שבין טקסט כתוב לטקס מבוצע.

## המדריכה לקריאת איכה

מגילת איכה היא קינה על חורבנם של ירושלים ושל בית המקדש, שהיה המרכז הדתי והתרבותי החשוב ביותר בארץ ישראל בתקופת התנ"ך. הקינה מבכה את הבית הראשון, שנחרב בשנת 586 לפנה"ס על ידי המלך הבבלי נבוכדנצר, שהגלה את רוב העם לבבל; זה היה מאורע טראומטי שחולל משבר אמוני עמוק,<sup>18</sup> ועל רקע זה כתבה ההנהגה הרוחנית של העם את המגילה, בניסיון לתת מענה פייסני ולרכך את התסכול, הכעס והאכזבה מהאל.<sup>19</sup> המגילה הותרה חותם בספרות עם ישראל לדורותיו. מספרות חז"ל, תרגומי המקרא העתיקים, ספרות ימי הביניים, דברי פרשנים ושירת הקודש, דרך יצירות העת החדשה המוסיפות משלהן לקינות העבר,<sup>20</sup> וכלה באופן שבו תשעה באב צוין בתקופות ובמרחבים שונים.<sup>21</sup> למשל – בתקופת הגאונים, אחד מההכרלים הליטורגיים הבולטים בין יושבי בבל ליושבי ארץ ישראל היה הדרך שבה נוספו הרחבות פייטניות לתפילת העמידה של תשעה באב.<sup>22</sup> לפי אליצור, תענית ומחוות של אבלות, לצד סדרי תפילה וקריאה מיוחדים, מבטאים מהלך כפול: הם מלבים את הכאב ומעוררים לבכי תוך ניצול הכוח השירי לשם הפנמת גודל האסון, ובה בעת הם גם מנווטים את רגשות הצער ונותנים להם פורקן.<sup>23</sup> ואכן, האבל והיגון מוצאים ביטוי בעשרות רבות של קינות שכתבו פייטנים ומשוררים לציון המעמד. אחד מהמאפיינים הבולטים של המגילה הוא הקושי לאתר את זהות הדוברת. קול הדוברת עובר מדמות אחת לשנייה, כפי שכתב הרשב"ם בהקדמה לפירושו למגילה: 'כן יסד המקונן הזה את קינתו על ישראל – פעם הוא מדבר במקום כנסת ישראל, ופעמים הוא מדבר אליה ופעמים עליה'.<sup>24</sup> בעזרת הבחנה בין דיבור בגוף שלישי לדיבור ראשון,

18 קליין, בת ציון, עמ' 177-207.

19 בישראל התפתחה סוגה עצמאית של קינות ערים ששימשה מודל למחברי מגילת איכה, הגם שלא נמצאה עד כה קינה מלאה על חורבן עיר ומקדש מחוץ למגילה. ראו: Frederick William and Dobbs Allsopp, *Weep, O Daughter of Zion: A Study of the City-Lament Genre in the Hebrew Bible*, Rome 1993

20 יאיר זקוביץ ואביגדור שניאן, **מגילת איכה: פירוש ישראלי חדש**, ראשון לציון 2017.

21 מיכאל קרופ, 'מדרש איכה' נוסח תימן, **דברי הקונגרס העולמי השניים-עשר למדעי היהדות**, ג 1989(), כרך א, עמ' 109-116; נחום נאור, 'גלויות ירושלים ובעית תשעה באב', **בית מקרא: כתב-עת לחקר המקרא ועולמו**, א, לט (1983) (להלן: נאור, גלויות ירושלים), עמ' 60-66.

22 אבי שמידמן, 'קינות לעשרה בטבת ולשבעה עשר בתמוז', **תרכיץ**, פכ, ב (2014), עמ' 241-268.

23 שולמית אליצור, 'מאבל לנחמה: על מנהג קרוב בתפילת מנחה של תשעה באב', **שם**, עג, א (2003), עמ' 125-138.

24 להרחבה ראו: מנחם כהן. **מקראות גדולות הכתר**, טז: **חמש מגילות**, רמת גן 2012, עמ' כט. הפירוש ששרד נפסק באמצע פרק א'. לרקע המקור ולעיון בו, ראו: שרה יפת, 'הקדמת רשב"ם לפירושו למגילת איכה' (להלן: יפת, הקדמת רשב"ם), **שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום**, יט (תשס"ט) (להלן: שנתון

ובין צורות יחיד לצורות רבים, מבדילים המפרשים בין כמה קולות שונים במגילה.<sup>25</sup> לאור השינויים הבולטים ביניהם, מבחינה לשונית ותוכנית כאחת, הם מציעים להבחין בארבעה דוברים שונים.<sup>26</sup> גרינשטיין, למשל, סבור כי לעומת ההנחה הרווחת שלפיה הקול הדובר בקטע האחרון (פרק ג') הוא גברי, נראה כי הדוברת היא דווקא דמות נשית, אחת מבנות ירושלים. דבריה מזכירים את דברי הדמות הנשית 'פֶת צִיּוֹן', הדוברת בפרקים א' ו-ב'.<sup>27</sup> מבחינה ספרותית, אחד מהמוטיבים המגדריים הסמליים במגילה הוא זה של ירושלים המואנשת, המכונה בת ציון, הבוכה ומקוננת כאלמנה על חורבן העיר וגלות יושביה; 'אֵיכָה יִשְׁבֶּה בְּדָד הָעִיר רִבְתִּי עִם הָיְתָה כְּאֵלְמָנָה' (איכה א', א). לפי אהוביה, הדגש באיכה הוא על היות הדוברת כאלמנה, כך שהבחירה לפתוח במילה זו משמרת את מבנה האקרוסטיכון ואת התמיהה על החורבן שפקד את העם לא רק מבחינה צורנית, אלא גם מבחינת קונטקסטואלית.<sup>28</sup> קליין רואה במוטיב זה מקבילה לאלה המקוננת על עירה ועל עמה בקינות המסופוטמיות, אך לעומת הקינות הללו, העיר במקרא מוצגת כדמות אנושית והיא זו המקוננת על עצמה. בקינות המסופוטמיות הדוברת היא אלת העיר, ולא העיר.<sup>29</sup> משום כך, המוטיב המסופוטמי הוא רק מטפורה ספרותית ולא מעבר לכך.<sup>30</sup>

חזן-רוקם מדגישה כי בדמות האלמנה מוטבעים באין סוף תמונות האובדן והחולשה, אך היא גם נושאת הסיכוי להפוך את הקול החבוי לכוח אנכי הפונה מלמטה למעלה. לטענתה, הכוח שבחולשה החבויה הוא המפתח לפענוח הקול הנשי הארץ-ישראלי העתיק, באמצעות פרשנות המתייחסת לטקסט המדרשי כמכיל גם את בנות השיח העלומות שבו.<sup>31</sup> הדבר עשוי להסביר את העובדה שאף כי הקינות התחברו בשפה השומרית, הן התבססו על הניב

לחקר המקרא), עמ' 231–243.

25 אליעזר אד גרינשטיין, 'קול האישה במגילת איכה: פרק ג', שם, כד (2016) (להלן: גרינשטיין, קול האישה), עמ' 167–176.

26 Robert Gordis, *The Song of Songs and Lamentations: A Study, Modern Translation and Commentary*, New York 1974

27 גרינשטיין, *קול האישה*, עמ' 167–176. ראו גם: אלן מינץ, *חורבן: תגובות בספרות העברית על אסונות לאומיים*, ירושלים 2003.

28 אברהם אהוביה, 'איכה ישבה בדד העיר רבתי עם (איכה א', א)', *בית מקרא: כתב-עת לחקר המקרא ועולמו*, ד כד (תשל"ט), עמ' 423–425.

29 קליין, *בת ציון*, עמ' 189.

30 יש לציין כי האנשת ירושלים כדמות נשית אהודה ונערצת אינה בלעדית למגילת איכה. מדובר במטפורה פיוטית שכיחה בספרות הנבואה ובספרות המזמורית החל במאה השמינית לפנה"ס. דמות האלה הבוכה והמקוננת מקורה ככל הנראה בנורמה סוציולוגית מיתולוגית, המייחסת את תפקידו של הבכי לדמויות נשיות, ורק במקרים יוצאים מהכלל לדמויות גבריות. אלים זכרים מתוארים בדרך כלל כחזקים וחסרי רגשות, המביאים במו ידיהם חורבן על עירם או מקדשם ברגעי חמה. הם אינם בוכים, אלא מתפללים ומתחננים בפני אלים גדולים מהם. קליין, *בת ציון*, עמ' 198.

31 Galit Hasan-Rokem, 'Bodies Performing in Ruins: The Lamenting Mother in Ancient Hebrew Texts', in: Ilit Ferber and Paula Schwebel (eds.), *Lament in Jewish Thought: Philosophical, Theological, and Literary Perspectives*, Berlin 2014, pp. 33–63

שאפיין את דיבורן של נשים בשפה זו. הקינות נאמרו על ידי כוהנים שכנראה מילאו את תפקיד הנשים המקוננות.

בקהילות היהדות הרפורמית החלה קריאת איכה בתשעה באב להיות מצוינת רק בעשורים האחרונים. בשנותיה הראשונות של התנועה הוחלף הרעיון המשיחי של חידוש עבודת הקורבנות במקדש בתפיסה של דתיות אוניברסלית שיש לבססה בכל מקום אפשרי. על בסיס הנחה זו תוקנו תפילות חדשות לציון המועד, שבהן הוקדש אמנם מקום לאבל על חורבן הבית, אך שולבו בהן גם פסוקי ברכה והערכה לחשיבות החיים בגלות, שהתגלתה בתור אפשרות ראויה ליישום השליחות היהודית להשכנת צדק ומשפט עולמי.<sup>32</sup> עם זאת, לפי פרידלנדר יש עדויות לכך שבסידורים ליברליים אירופיים שהופקו עוד לפני השואה נכללו התייחסויות ותפילות למעמד תשעה באב, וכי הן צוינו כבר במאה ה־19 בקהילות אמריקניות לא־אורתודוקסיות.<sup>33</sup>

ואולם, למרות טראומת השואה, מעמד תשעה באב בקהילות הרפורמיות נותר זניח גם במחצית השנייה של המאה העשרים, ומגילת איכה כמעט שלא נקראה בהן. רק בעשורים האחרונים מתחדשת קריאת המגילה, ונקשרת לדיון רחב יותר על טרגדיות היסטוריות ואסונות המתרחשים גם בימינו.<sup>34</sup> בנוסף, בתנועה הרפורמית הישראלית קוראים להפוך את יום האבל הדתי להזדמנות לחשבון נפש אישי וחברתי, לאור היחס המפלה והמדיר שסופגות הקהילות הרפורמיות בישראל, ובכלל בעקבות תופעות של גזענות וחוסר סובלנות בחברה הישראלית. בריאיון במעריב הסבירה הרבה נעה סתת, שעמדה בראש המרכז הרפורמי לדת ומדינה (הזרוע הציבורית והמשפטית של התנועה הרפורמית), כי 'למרבה הצער, השאלות המהותיות של תשעה באב – עבודה זרה, שפיכות דמים ושנאת חנם – אקטואליות היום יותר מאי פעם. המונופול הרבני שמנסה לכפות את שיטתו הקיצונית מרחיק את הציבור מהיהדות ומביא לידי עימותים מחריפים והולכים'.<sup>35</sup>

## שדה המחקר ושיטת המחקר

### קהילת דניאל ביפו

התנועה הרפורמית היא כיום אחד מהזרמים הבולטים ביותר בעולם היהודי, ורווחת בעיקר בצפון אמריקה אך לא רק שם. בארץ פועלות יותר מחמישים קהילות רפורמיות, הפוזרות מצפון ועד דרום ומאוגדות תחת 'התנועה ליהדות מתקדמת', ארגון הגג של הקהילות

Eugene B. Borowitz, *Explaining Reform Judaism*, Millburn NJ 1985, pp. 87–89 32  
 Eric Lewis Friedland, *The Historical and Theological Development of the Non-Orthodox Prayerbooks in the United States*, Brandeis University, 1981, p. 331 33  
 Jack Wertheimer, *The New American Judaism: How Jews Practice Their Religion Today*, Princeton 2018, p. 103 34  
 כרמית ספיר ויץ, 'תשעה באב הוא הזדמנות לחשבון נפש קיבוצי: משמעותו של היום', מעריב, 13.8.2016. 35

ומוסדות היהדות הרפורמית בישראל.<sup>36</sup> הקהילות מספקות לחבריהן שירותים שהם מעבר לצריכת פולחן דתי, כולל חינוך, תרבות ופנאי. בניגוד לסטיגמה הציבורית הרווחת, רוב חברי הקהילות מזדהים כישראלים צברים, ובסקרים שנעשו בשנים האחרונות נרשמת עלייה במספר הקהילות ובמספר הבאים והבאות בשעריהן. מלבד קבלות שבת וריטואלים בחגי ישראל, רבות התנועה ורבניה עורכים מדי שנה כאלף טקסי חתונה, למעלה מ-3,000 טקסי בר מצווה ובת מצווה, כ-400 גיורים וקרוב לאלף טקסי מעגל חיים נוספים.<sup>37</sup> נתונים אלה מפתיעים נוכח המחקר האקדמי הדל על אודותיה.<sup>38</sup>

אחד מסמלי התנועה הוא ערך השוויון המגדרי. משחר הקמתה הכריזו רבניה על ביטול ההפרדה המגדרית בפולחן ועל הסרת המחיצה בבית הכנסת, הוספת לשון נקבית לתפילות, השמטת קטעים לא שוויוניים מהסידור, שילוב ארבע האימהות ודמויות מקראיות נשיות נוספות בטקסטים, ועוד. אחת מהפעולות המהפכניות שנעשו הייתה הסמכת נשים לרבנות, מהלך שעורר שיח ער בעניין מעמד הנשים במסורת היהודית ובמבנה החברתי והפוליטי, ותרם לפיתוח מנהיגות דתית נשית,<sup>39</sup> ולנשוי (Feminization) של הסמכות הרבנית.<sup>40</sup> בנוסף, הקהילות מציעות ריטואלים לציון טקסי מעבר לנשים.<sup>41</sup>

דיון זה מוקדש לניתוח מקרא מגילת איכה בקהילת דניאל, הממוקמת בלב יפו ופועלת יותר מעשרים שנה. הקהילה מציעה לתושבי תל אביב-יפו וערי גוש דן קבלות שבת, תפילות בחגים ובית מדרש דו-שבועי. רוב הפוקדות את פעילויות הקהילה הן נשים מבוגרות ממעמד ורקע שונים, כשאלה המגיעות לבית המדרש לא בהכרח משתתפות בקבלות השבת, ולהיפך. בסך הכל חברים בקהילה כ-50 איש ואישה, והיא מקיימת את תפילותיה בחלל שכור בבית ההארחה 'משכנות רות דניאל' ולא, כמצופה, בבית כנסת ציבורי. זאת משום שכמו רוב הקהילות הרפורמיות בישראל, גם היא לא זוכה למשכן תפילה בתמיכה מוסדית; ביטוי נוסף לאפליה שממנה סובלת התנועה.

- 
- 36 אלעזר בן לולו, 'מגמות של ישראליוציה בתנועה הרפורמית: טיפולוגיה של התמקמות בצל הדרה ומאבק להכרה ציבורית', בתוך: אלעזר בן לולו ועופר שיף (עורכים), *התנועה הרפורמית בישראל: מבטים על זהות ועל קהילה*, קריית שדה בוקר 2022 (להלן: בן לולו ושיף, מבטים), עמ' 204-228.
- 37 לפי פפרמן, כ-13% מכלל היהודים בישראל מגדירים את עצמם כרפורמים או קונסרבטיבים. Dan Feferman, 'Rising Streams: Reform and Conservative Judaism in Israel', Jerusalem 2018.
- 38 ניקולא יוזגוף-אורבך, *התנועה הרפורמית בישראל*, תל אביב 2017; עינת ליבל-הס, *התפתחות היהדות הליברלית (הרפורמית)/מתקדמת והקונסרבטיבית/מסורתית) בתל-אביב: דפוסי ארגון וזהויות בקהילות בית דניאל ותפארת שלום (1991-2015)*, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן 2016; בן לולו ושיף, *מבטים; אבינועים רוזנק, 'מבוא: היהדות הרפורמית', בתוך: הנ"ל (עורך), היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה*, ירושלים 2014 (להלן: רוזנק, היהדות הרפורמית).
- 39 Rita J. Simon and Pamela Nadell, 'Teachers, Preachers, and Feminists in America: Women Rabbis', *Shofar*, Vol. 10, No.1 (1991), pp. 2-10.
- 40 Dalia Marx, 'Women Rabbis in Israel', *CCAR Journal*, 2012, pp. 182-190.
- 41 דליה מרקס, 'התפילה הרפורמיות לדורותיה ולמרכזיה', בתוך: רוזנק, *היהדות הרפורמית*, עמ' 334.



משנת 2009 ועד לקיץ 2020 הנהיגה את הקהילה הרבה מירה רו. בימות השבוע היא העבירה שיעורי תורה קהילתיים, לצד הנחיית קבלות שבת וריטואלים לציון חגי ישראל או מעגל החיים. באמצעות שימוש בפרשנויות קבליות ביקשה הרבה רו לתת המשגה חדשה למסורת, ולקשור אותה למוסר ולשלל תופעות חברתיות בנות זמננו.<sup>42</sup> גישתה זו מאפיינת את העשייה הקהילתית עד היום: לא רק בבית המדרש הקהילתי מוטמע הידע הקבלי, אלא גם באופן שבו מובנים העשייה והשיח המכונן סביבה על ידי חברי וחברות הקהילה. יתר על כן, חלק מהפרקטיקות אינן מנותקת מהמרחב היפואי הטעון בנרטיבים פוליטיים מתנגשים, וחלקן משותפות עם האוכלוסייה הערבית. אלה מתרחשות מחוץ לחדר שבבית ההארה, כדי לסמן את המרחב הציבורי כשותף לערעור מגדרי ופוליטי.<sup>43</sup>

הממצאים שלהלן מבוססים על עבודת שדה שערכתי בקהילת דניאל בין השנים 2014-2017, שכללה תצפיות משותפות בקבלות שבת ובטקסי חג, ביניהם מקרא מגילת איכה. בנוסף, ערכתי ראיונות עומק ושיחות בלתי פורמליות עם חברי וחברות הקהילה.<sup>44</sup> במהלך עבודת השדה הייתה התנועה בין צופה למשתתף ובין מראיין למרואיין – נזילה. חתרתי לטשטוש יחסי הכוח ביני, האתנוגרף בשדה, לבין בנות שיחי חברות הקהילה. יש לציין כי הקהילה איננה כוללת רק נשים, אך יש בה רוב נשי ועד לשנת 2020 היא הונהגה, כאמור, על ידי רבה. בנוסף, נשים מחזיקות בתפקידי מפתח בעשייה הקהילתית ומתנדבות בתחומים שונים למען תפקודה השוטף.

מחקר אתנוגרפי זה מבוסס על הגישה הפרשנית שאינה מכירה בקיומה של מציאות אובייקטיבית אחת, ומאפשרת רב-קוליות וגילוי של מגוון רחב של משמעויות.<sup>45</sup> אמנם גישה זו עלולה להקשות על מהימנות המחקר, משום שכל פרשנות שונה ממקבילתה, אך מכלול רחב של פרשנויות עשוי לקשור בין האישי לפוליטי ולהאיר על שבריריותה של המציאות החברתית, בייחוד בהצטלבות של מגדר ודתיות.

### 'לשבת? לקום? לשבת או לקום?'

מקרא מגילת איכה ממוסגר בקהילה מדי שנה תחת נושא אחר, התואם את אווירת החג ותכני הקינה. המתח בין החזרתיות של המעמד לבין החד-פעמיות של הנושא הנבחר הוא

42 Elazar Ben-Lulu, "We are Already: ראו: הרבה רו, 'Dried Fruit': Women Celebrating a Tu BiSh'vat Seder in an Israeli Reform Congregation", *Contemporary Jewry*, Vol. 40, No. 3 (2020), pp. 453-469

43 בין הריטואלים גם טקסי חג בסימן שכנות טובה או קבלות שבת בנמל יפו למען דו-קיום יהודי-ערבי. ראו: Elazar Ben-Lulu and Jackie Feldman, "Reforming the Israeli-Arab Conflict? Interreligious Hospitality in Jaffa and its Discontents", *Social Compass*, Vol. 69, No. 1 (2022), pp. 3-21

44 השמות מובאים במאמר זה בעילום שם כמקובל במחקרים אתנוגרפיים.  
45 Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln (eds.), *The Sage Handbook of Qualitative Research*, Texas 2011

מרחב פורה ליצירת רפלקסיה, התנגדות ובחינה מחדש של גבולות הביצוע הקולי.<sup>46</sup> ערב ט' באב של שנת 2015 קיבל בקהילת דניאל ביפו את הכותרת 'קינה, מדרש תפילה ודרך חדשה'. כ-35 נשים וחמישה גברים בלבד נכחו באולם שבו מתכנסת הקהילה דרך קבע, והם תפסו את אט את מקומותיהם ואחזו בידיהם דף מצולם של פרקי הקינה. במרכז החלל הוצב שולחן עטוף במפה לבנה ועליו שבעה נרות. לפני שהרבה רז פתחה את הריטואל היא הדליקה את הנרות, והצדיקה את האפשרות להריגה ממנהגי האבלות המסורתיים המאפיינים את החג, כמו ישיבה על הקרקע, באומרה:

המספר שבע זה שלמות של הבריאה. בגלל שאנחנו במציאות שהיא אנטיזה לשלמות הזאת. מהקריאה של מגילת איכה צריכה לבוא בריאה חדשה. בזמן שקוראים איכה ורואים שבע נרות דולקים, שזה מנורה (נר הוויה נשמת אדם) אז מבינים שצריך לקרוא את מגילת איכה בשביל לחזור ולהאיר את האור בעולם. הגענו היום לקרוא מגילת איכה. בעקרון, צריכים לשבת על הארץ, אבל אנחנו במקום אחר היום. תסתכלו על המגילה ותשימו לב איך בנוי הטקסט, זה נקרא אקרוסטיכון. השורות מסודרות ככה שזכור [...] פעם אי אפשר היה לזכור כי לא היה דפוס. היום, ברוך השם, אפשר להדפיס'. (לפתע נזרקה הערה היתולית מאחת מנשות הקהל: 'גם היום אנחנו כבר לא זוכרות כלום'). הרבה הוסיפה: חלק שואלים אותי 'כן צמים או לא צמים?' אל תשאלו אותי מה הרפורמים עושים (מדגישה את ה' הידוע). הרפורמים מאמינים בבחירה חופשית. אז, יש כאלו שצמים או לא נוסעים בשבת, זה בין אדם למקום. אבל, בין אדם לחברו זה יותר חמור. הבית נחרב כי השם שלו נחרב קודם. צריך שנבין איפה צריך לשים את הדגש; הדת היא מהות קיומנו כבני אדם, זה קודם כל בין אדם לחברו. תזכרו ותפנימו טוב טוב: עליונות המוסר על הפולחן. לכן תשעה באב זה מסר אוניברסלי. הוויה אחת יצרה את כל מה שיש בין שמים לארץ. הכל מקור אחד.

הרבה רז לא מיהרה לקדש את מנהג האבלות היהודי, המבקש מהאדם להתקרב ככל הניתן לקרקע המסמלת את החורבן,<sup>47</sup> וזאת בכסות האידיאולוגיה הרפורמית הנאמנה למנהג ההווה ולא בהכרח למסורת העבר, ולבחירתו החופשית של הפרט באורח חייו. האמירה 'אנחנו במקום אחר היום' ביטאה קיטוע בין העבר לבין ההווה שראוי להתחדש ולהשתנות. היהדות הרפורמית נוטה להדגיש את האוניברסליות העומדת מאחורי רעיון התשעה באב. היא אינה מתמקדת בהכרח בתקומת המקדש, אלא בקדושת האדם וביחסיו החברתיים.

Peggy Phelan, 'Performance, Live Culture and Things of the Heart', *Journal of Visual Culture*, 46  
Vol. 2, No. 3 (2003), pp. 291–302

Saul M. Olyan, *Biblical Mourning: Ritual and Social Dimensions*, Oxford 2004 47

ואולם, בניגוד למשמעות החברתית-מוסרית שהציעה הרבה רוז לתשעה באב ולמנהגיו, נדמה שבפועל השיקול לאפשר חריגה מהמנהג המסורתי של הישיבה על הארץ היה דווקא יותר פרגמטי ופחות פוליטי או תיאולוגי. צילה, חברת קהילה ותיקה, הסתפקה בהסבר 'נוח' יותר:

בקהילה ישבנו על כסאות. לא ישבנו על הרצפה כי זה לא מתאים. אנחנו נשים מבוגרות [צוחקת]. גם מירה [הרבה רוז] לא ישבה על הרצפה. וגם נגיד והיא הייתה יושבת בעצמה, אני לא הייתי יושבת. ככה, זה לא מתאים. שאלה: חשבתי שלא ישבתן על הרצפה כי אתן לא מתפללות בבית כנסת. אולי. לא יודעת, לא חשבתי על זה ככה. אני בטוחה שגם אחרות לא. אבל עכשיו שאני חושבת על זה – אז בדיוק ההיפך. דווקא בגלל שזה לא בית כנסת אז זה בהרבה יותר קל לשבת על הרצפה. כי אין אצלנו ספסלים שצריך להזיז או כסאות שדבוקים ברצפה. אצלנו תמיד יש בעיית כיסאות, אז יותר נפוץ שנשב על הרצפה, אפילו בסתם קבלת שבת. אבל, מה זה משנה אם אני קוראת את המגילה בבית כנסת או בחדר. העיקר זה הקריאה ביחד, המשותפת, האנרגיה שעוברת בין כולנו. נכון שזה חשוב שיהיה לנו בית כנסת ושנתפלל כמו שצריך ולא באיזה חדר מצ'וקמק.

מדבריה ניכר שהחלטה האם להקפיד על המנהג המסורתי – ישיבה על הארץ בעת קריאת איכה – לא הושתתה על מחויבות דתית כלשהי או על תפיסה של מרחב קדוש, אלא נגזרה משיקולי גיל ומגדר. למרות שהיא לא הגדירה במפורש את הישיבה על הארץ כנורמה לא-הולמת לנשים, אוכל להסיק שאמירתה 'זה לא מתאים', ההתנגדות לישיבת הרבה על הארץ וההכרזה 'אנחנו נשים מבוגרות', היו רמיזות לכך. הצטלבות הקטגוריות גיל ומגדר מכוננת תודעה של משטור גופני, שהופנמה כאן בעצם בחירתה של צילה.<sup>48</sup> אינני סבור שגברים קשישים היו נותנים להימנעות משיבה על הארץ הסבר הנובע מזהותם הגברית. מחד גיסא, זה ביטוי שממחיש את המידה שבה נשים מבוגרות מנהלות עם גופן המתבגר משא ומתן כואב, המשמר תפיסות מגדריות מפלות,<sup>49</sup> אך מאידך גיסא – הבחירה להישאר ישובות על כיסא בזמן הקריאה עשויה להתפרש גם כפעולה של התנגדות, לא רק צייתנות וכניעה בשם הפטריארכיה. בנוסף, צילה הדגישה כי הקריאה המשותפת בנוכחות קהל היא המכוננת את העשייה הדתית ומעניקה לה עוצמה ו'אנרגיה', כלשונה. היא מכירה בחשיבותו של מקום תפילה קבוע, במיוחד בגלל חוויות ההדרה שעמן מתמודדת הקהילה הרפורמית חדשות לבקרים.

48 Angela King, 'The Prisoner of Gender: Foucault and the Disciplining of the Female Body', *Journal of International Women's Studies*, Vol. 5, No. 2 (2004), pp. 29–39

49 יעל זילברמן, "כמעט הייתי מתה רק אלוהים שלח לי את אליהו הנביא": מעמד גוף ומיניות בסיפור חייהן של נשים מזרחיות מבוגרות מאר שבע', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, כט (2015), עמ' 143–181.

דרך נוספת לערער על המבנה הטקסי ההלכתי הייתה הוספת שירי ארץ ישראל שקטעו את רצף הקריאה. ככלל, מוסיקה תורמת לביצוע הקינה ולהעברת המסר החברתי המשוקע בין פסוקיה. למשל, בתקופה הבבלית העתיקה התקיימו ההקראות בציבור שלוו בנגינת נבל, תוף או כל כלי נגינה אחר שבו ניגנו הכוהנים.<sup>50</sup> במקרא איכה בקהילת דניאל הושרו בין פרק לפרק ובין הסבר להסבר גם שירים, לרבות שירי נשמה (שירי סעודה שלישית) ושירי ארץ ישראל. לטענתי, בחירה רפרטוארית זו הייתה לא רק מעין אתנחתא מוסיקלית, אלא גם ביטוי פוליטי שתרים לעיצוב תדמיתה הצברית של הקהילה הרפורמית הישראלית, הנתפסת לא פעם במרחב הציבורי כשלוחה אמריקנית זרה. אחד מהמוכרים שבשירים שהושרו היה **אין לי ארץ אחרת**, למילותיו של אהוד מנור. מיד לאחר שהסתיים הרימה יהודית, חברת הקהילה, את ידה וסימנה לרבה רז שיש לה משהו לומר. כשניתנה לה רשות הדיבור אמרה יהודית:

'השיר הזה הוא קינה בפני עצמה. אני שומעת את גלי עטרי ואומרת לעצמי "יהודית זה אישה שמבכה על עצמה". הארץ היא אנחנו, כל אחת מאתנו. כל השיר הזה הוא איברי הגוף, עורקים, גוף כואב, לב רעב, אוזניים עיניים'. הרבה רז: אבל, שכחת את הנשמה! תקראי את כל מה שכתוב – 'רק מילה בעברית חודרת, אל עורקיי, אל נשמתי'. אין פשט בלי דרש, ואין גוף בלי בית: 'כאן הוא ביתי'. קם בית המקדש השלישי, זה הבית הלאומי והרוחני. לא סתם בישעיהו יש לנו 'כי ביתי בית תפילה לכל העמים'. אנחנו צריכים לשאוף לשלום. אני מזכירה לכם את עמוס, החורבן לא היה פיזי. הוא היה רוחני. רויחני! (מדגישה בדבריה כל הברה והברה).

בסוף הערב ניגשתי אל יהודית כדי לברר את מדרש השיר שלה. היא הדגישה:

'מבחינתי השיר עוסק באישה ששרה על הגוף שלה. בדיוק כמו שכל הקריאה של המגילה עוסקת בזה. מי שכתב את זה משתמש בגוף של אישה כדי לדבר על המצב החברתי. על ירושלים'.

מה פירוש 'משתמש בגוף של אישה'? שאלתי.

'משתמש בגוף של אישה. כמו שזה נשמע, השתמשו בגוף של נשים כי זה ויזואלי, זה ציורי. אבל לא רק התפלספות ספרותית והסברים רוחניים. גברים ממש משתמשים בגוף של אישה לכל מיני מטרות, להביא ילדים או סתם לעשות סקס. ונשים משתמשות בגוף שלהן לכל מיני מטרות, לעשות כסף או לעשות אהבה. זה בסדר, וזה בסדר'.

אז, זנות היא בסדר?

'תראה, בתקופת התורה זה בסדר, אז למה שהיום זה לא יהיה בסדר? מתאבלים בתשעה באב לא בגלל זונות שהשתלטו על הגברים בירושלים. חוץ מזה, שהיום זונות לא עושות את זה מבחירה, אין להן יותר מדי ברירה, זה נשים שצריכות להתקיים. אני עולה אחרי הקבלות שבת מהקהילה פה לרחוב סלמה, פה חמש דקות באוטו ואתה רואה מה הולך בתחנה המרכזית. אם כבר ירושלים, אולי מתישהו חברי הכנסת שלנו יבינו שצריך לעשות סדר בכל העניין הזה במקום להפקיר נשים ולהאשים אותן.'

הקריאה היצירתית של יהודית את הקינה הגדושה בדימויים גופניים התבטאה במתן פרשנות חדשה לשיר המוכר. הקישור המטפורי בין הארץ המדממת לבין גוף האישה, והזיהוי החדש של הזמרת כמקוננת, כוננו את הפרשנות ההרמנויטית ואת ההקשרים החברתיים הנוטעים בה. חרף תגובתה של הרבה רוז, שהציעה קריאה רוחנית יותר, יהודית הסתפקה דווקא בתיאור אנטומי. היא התעקשה שלפני יציקת הפרשנות הסמלית לטקסט צריך להכיר בכבודו של הכתוב, ממש במילים כלשונו. השיר, המבוצע על ידי זמרת, מתמזג בקולה של הדוברת הבוקע משורות הקינה ומסייע בקביעת פרשנות מגדרית. סוגיות כמו הדרת נשים, ארגון המרחב הציבורי וזונות לא נתפסו בעיניה כעובדות חברתיות ארכאיות מתקופת המקרא, אלא כרלוונטיות מתמיד, ממש 'חמש דקות באוטו'. על כך, היא ביקרה בחריפות את התנהלות הרשויות ואת פועלן למתן מענה מותאם לנשים אלה.<sup>51</sup> מכאן, שהקריאה הרוחנית של הרבה לא הניחה את דעתה של יהודית, שגזרה מהקינה את התיאוריה והפרקטיקה הגופנית של נשים כיום.

### קול אישה וכל אישה: חריגות טקסטואליות וטקסיות

שנה אחר שנה, צורת הקריאה במקרא מגילת איכה הקהילתי לא הייתה רצופה. לעיתים הרבה רוז קראה לבדה, ולפעמים הציעה לחברי ולחברות הקהילה שיצטרפו אליה לקריאה בצוותא. אך בעוד שקריאתה שלה הייתה מהוקצעת וניכר היה שהשפה, הטעם והצליל המקראי שגורים היטב על לשונה, לחברות הקהילה זו הייתה משימה לא פשוטה. עד כדי כך, שהיו מי שוויתרו מראש על הקריאה והחליטו להאזין בלבד. כאמור, זו לא רק מכשלה לינגוויסטית, אלא המחשה להרחקת נשים מארון הספרים היהודי ומהשתתפות בחיי הקהילה במהלך הדורות. חוויה זו העניקה לביצוע איכה בקהילת דניאל משמעות שונה. שרי, חברת קהילה ותיקה, תיארה זאת כך:

51 בישראל אין איסור על מתן שירותי מין בתשלום, אבל שידול לזנות אינו חוקי. חוק 'איסור צריכת זנות' נחקק ב־31.12.2018, נכנס לתוקף ב־10.7.2020 ואכיפתו החלה בינואר 2021. הוא קובע כי צריכת זנות היא עבירה מנהלית, וכי על צרכן זנות שנתפס יושב קנס של 2,000 שקלים. יש הרואים בכך התערבות בוטה בחופש הפרט של הלקוח ושל האישה העוסקת בזנות, ומהלך שיפגע בנשים עצמן. להרחבה ראו: Shulamit Almog, 'Prostitution as Exploitation: An Israeli Perspective', *Georgetown Journal of Gender and the Law*, Vol. 31, No. 3 (2010), p. 711

אני לא קראתי, ולא רק בגלל שיש לי בעיות ראייה, פשוט יש משהו עוצמתי רק בלהקשיב. פתאום שומעים בחדר הקטן הזה את כל העוצמה הזו. יש כאילו הד גדול של נשים שקוראות ביחד. זה משהו שקשה לי לתאר במילים. זה הרגשה כזו, במיוחד שזה קריאה, זה לא כמו בבית כנסת רגיל שם גברים שרים לעצמם. פה זה קריאה אחרת, זה עוצמתי. קריאה שיש בה מילים קשות. תיאורים שלא הכי נעים לשמוע. דרך אגב, אתה יודע שיש מחקרים שמראים שזה יותר קשה רק להקשיב מסתם לקרוא?

מדבריה של שרי ניכר כי הבחירה שלא לקרוא בקול את הטקסט הכתוב לא העלימה את אפשרותה לחוות אותו בדרך אחרת. בעבורה, זו לא הייתה החלטה הנובעת רק משיקולי נוחות, אלא דרך נוספת לביצוע מיטבי של המסורת המתמשכת. השימוש החוזר שלה בשם התואר 'עוצמתי' שיקף עד כמה הקריאה הווקאלית של הרבה רז ושל חברות הקהילה ריגשה אותה, לעומת הקול המוכר של תפילת גברים בבית כנסת אורתודוכסי. היא לא ראתה בהאזנה ביצוע פסיבי, וניכר שהבדילה בין קריאה 'רגילה' לבין כזו המדגישה את טעמי המקרא. הבחנה זו המחישה כי צורת ההגשה של הטקסט מייצרת חוויה שונה בקרב המשתתפת, וגם – באופן אירוני – הכרה בהתכנסות התפילה הרפורמית כבמאורע ש'אינו רגיל'. בכך, באופן לא מודע ובלשונה ממש, חשפה שרי מכניזם של כוח ופיקוח הלכתיים שהופנמו היטב בשפתה ובתודעתה.

בנוסף לשרי, גם דיתי סיפרה עד כמה החזנות של רבת הקהילה הצליחה לחבר אותה לקינה באופן נוגע וכואב. היא אמרה כי הקריאה בקול רם העבירה את איכה מהרובד הכתוב אל הרובד המבוצע, ובכך סייעה לה ליצור קישור אישי לסטטוס שלה כאלמנה:

הרגשתי כאילו יש רגעים בטקסט שכאילו מדברים עלי, על החיים שלי. כשבעלי נפטר, מניתוח פשוט, כל הזמן אמרתי 'איך זה קרה?' 'איך יכול להיות שממשהו פשוט ממש, שהבטיחו לנו שהוא יצא מזה הוא בסוף נשאר בבית החולים?' 'איך יכול להיות שאלוהים עושה לי את זה, אחרי כל מיני דברים לא פשוטים שעברתי בחיים'. ה'איך' הזה שיגע אותי כל השבעה, וגם כל התקופה. כל היום הייתי בוכה, הולכת ושואלת איך זה קרה, איך זה קרה. מנסה לחפש תשובות, איזה היגיון, אבל אין כלום. אז כשמירה [הרבה רז] הסבירה את המשמעות של האובדן זה ישר קפץ לי. לא יכולתי לקרוא, זה ממש חנק אותי בגרון. כל הקריאה הזאת של מירה את המגילה, פשוט הרגשתי שהיא מקוננת בשבילי. את הכאב שלי. האמנתי לה וזה הפתיע אותי. למה הפתיע? שאלתי, מופתע.

כי לרוב אני לא מאמינה לה [צוחקת]. תמיד אני מתווכחת איתה בשיעורי תורה. יש דברים שאני פשוט לא מצליחה להסכים איתה עליהם. היא נאיבית. אבל הפעם, האמנתי לה.

אם כך, למרות שעלילת איכה אינה עוסקת כלל באירוע הקשור לאובדן בן זוג – הביצוע הדרמטורגי של הרבה רז והפרשנות שלה לטקסט גרמו לדיתי לראות בקינה הלאומית קינה פרטית המוקדשת לה. ייתכן שהמבנה הלשוני של הקינה, כשכל פרק מתחיל במילה 'איכה' להבעת צער ותמיהה (צורה מוארכת של 'איך' המעניקה עוצמה פואטית לקריאה),<sup>52</sup> הציג בה את השאלות הקשות שעמן התמודדה בתקופת האבל.

החוויה הרפלקסיבית של דיתי אימתה אפוא את סברתו של הרשב"ם, כי הקינות אינן נאמרות על ידי האלמנה עצמה אלא על ידי המקוננות שהוזמנו על ידה כדי לבכות את מר גורלה. האנתרופולוגית טובה גמליאל מדגישה כי לקינה יש כוח להתקבל כמופע דרמטורגי ליצירת 'קהילת רגש' ולניהול רגשי.<sup>53</sup> הפרפורמנס הזמני שלובשות המקוננות מבקש לשכנע ככל הניתן בכאבה של האלמנה, כאילו היא הדוברת, אך זו מתכוננת ספרותית ותו לא.<sup>54</sup> במקרה המדובר הפכה דיתי את הרבה רז ואת חברות הקהילה למקוננות הפרטיות על אבלה שלה. הדבר מלמד גם על החיבור שחשה אליהן, לא רק על השפעת תנאי הביצוע של הריטואל, וזאת למרות שלדבריה – לא תמיד היא משתכנעת מדרשנותה של הרבה.

### הקינה כקורפוס לביטויי התנגדות מגדרית ופוליטית

במהלך קריאת המגילה התעוררו לא פעם מחלוקות בין חברות הקהילה, שחשפו את יחסן לתוכן הקינות. אמנם לטקסט יש מעמד מחייב למטרת ביצוע ההקראה, אך זה אינו האמצעי הבלעדי לציון הנרטיב של תשעה באב. אורנה, חברת קהילה ותיקה, אמרה שלצד החשיבות של קריאת המגילה, 'צריך לזכור שבקהילה הרפורמית כל דבר נגמר עם סימן שאלה, כי לא קוראים כמו תוכי':

יש בעיות ב'איכה', במסר האלים שלה, בפוליטיקה, ביחסים בין בני האדם. אז מישהי אמרה, 'למה בכלל צריך לקרא את המגילה?' אמרתי לה, 'לא צריך לוותר, אבל לא חובה לקרא את כל המגילה'. אנשים לא באים בשביל המגילה, אנשים באים בשביל להיות ביחד, לשמוע, להתחבר אחת לשנייה. מה עדיף להישאר עוד ערב לבד בבית?! לקרוא את המגילה זה לא בשביל לתמוך באלה שרוצים לבנות בית מקדש שלישי, אבל זה כן לחפש את הרלוונטיות ל'מינו אנו', כמו שאומרים. למצוא במסורת משמעות היום.

בדברים אלה הציעה אורנה קריאה ספקנית של הכתוב מתוך גישה ביקורתית, אך לא בהכרח כיוונה לויתור על הטקסט בשל משמעויותיו הקשות. היא הצדיקה את הביצוע הטקסי לא

52 בתנ"ך יש עוד קינות הנפתחות ב'איכה': 'אֵיכָה נִהְיִתָּה הָרַעַה הַזֹּאת' (שופטים כ, ג), 'אֵיכָה הִיְתָה לְזוֹנָה קְרִיָּה נְאֻמָּה' (ישעיהו א, כא). יש גם צורה מוארכת עוד יותר, 'איככה', המופיעה במגילת אסתר.

53 Tova Gamliel, "Here's Your Dinner, Jews": Yemenite-Jewish Lamentation in Israel as a Commemoration of Shame', *Religion*, Vol. 44, No. 1 (2014), pp. 46–71

54 יפת, הקדמת רשב"ם, עמ' 231–243; נאור, גלויות ירושלים, עמ' 60–66.

כפרקטיקה דתית מחייבת המבוססת על אמונה או תקווה לבניין הבית השלישי, אלא כאמצעי נוסף לחיבור למסורת, אחד משלל השירותים הקהילתיים המוצעים לה. למרות שאיננה 'בעיות' בפסוקי הקינה, אורנה החליטה שלא לוותר על הקריאה ולצקת בה פרשנויות רלוונטיות לחייה. גם הרצון להיפגש עם חברות הקהילה התגלה כסיבה לחידוש המשותף של המנהג המסורתי. הזכרת האפשרות החלופית 'להישאר עוד ערב לבד בבית' רמזה על בדידותה כגמלאית, כך שהמסגרת הקהילתית מתגלה גם כמרחב תרפויטי.

'אם תאכלנה נשים פָּרִים עַלְלֵי טַפָּחִים'

(איכה ב, כ)

'יְדֵי נָשִׁים רַחֲמָנִיּוֹת בְּשָׁלוֹ יִלְדִיָּהוּן'

(איכה ד, י)

גם שרה, חברת קהילה אחרת, מצאה חריגות וחריקות אידיאולוגיות בעלילה, שהקשו עליה את הקריאה. בזמן קריאת פרקים ב' ו-ד' הבחנתי שהיא אחזה בלחייה והחלה להתלחש עם חברה שישבה לצידה. בסוף הערב התקבצו כמה חברות והמשיכו את השיחה ביניהן. בעודן אוספות את דפי התפילה שנותרו מקופלים על הכיסאות, שרה הסבירה עד כמה התקשתה בשמיעת תיאור הקניבליזם הנשי במגילה:

זה הטריף אותי. ברגע שהגענו לזה בקריאה, אני מבחינתי סיימתי לקרוא. שנשים אוכלות את הילדים שלהם. ממש הזדעזעתי. מה אנחנו, אוגרים? אני לא יכולה לדמיין את זה. אני שומעת את מירה ואת החברה שלי שלידי קוראות את זה בכאב. ראיתי עד כמה קשה להן להמשיך. גבר בחיים לא היה קורא את זה ככה.

'למה? תהיתי. 'לגברים יש מוסר אחר?'

'לא. זה בכלל לא קשור ל"מוסר שמוסר". זה קשור לזה שלגברים אין רחם. אצלי ישר צפו מחשבות על הנכדים הקטנים שלי. זה מחשבה שעושה לי צמרמורת בכל הגוף קודם כל בתור אישה שעברה לידה אחת או שתיים. בכלל השימוש בגוף של האישה במגילה הזו עושה עוול לכל הנשים. מוציאים אותנו כמו חיות טורפות או מי שאחראיות על כל הרוע בעולם. הגזמה! בינתיים מה שקורה בחוץ זה שנשים לא רוצות – הן נרצחות. כל יומיים כתבה אחרת בעיתון. פה, ממש פה ביפו, ביוני האחרון היה רצח.'

מדבריה ניכר היה כי קריאת המגילה על ידי נשים עשויה לעורר תגובה רגשית וגופנית שונה. התוכן הקשה מקבל חיות כשהוא מושמע בקולן של חברות הקהילה, ואף מקשה על הביצוע שלהן. החיבור של שרה בין התוכן לבין הגוף התגלה הן ברגע שבו אחזה בלחייה והן ברגע הפנומנולוגי שבו מחשבות על נכדיה החלו להתרוצץ בראשה. היא חשה ש'תעודות הלידות' שצברה בחייה הן מעין הצדקה של התגובה הרגשית שחוותה כשהפסוקים הצטיירו



לה כתמונות חיים. רגע זה המחיש עד כמה המסורת מאשררת ומעודדת רפלקסיה עצמית וביקורת חברתית. לא הייתה זו פרשנות אינדיווידואלית שהתקיימה רק בדמיונה של סבתא שרה, אלא הזדמנות לביקורת על מעמדן של נשים כיום. שרה תיארה את המציאות המדממת של יפו כ'כתב תביעה' נגד האופן שבו הנשים במגילה מתוארות כטורפות, מול המציאות שמחוץ למגילה, שבה גברים הם אלה הגוזלים חיי נשים.

בתום הערב ניסתה הרבה רז 'לאוורר' את הקריאה ולהציע פרשנות אופטימית יותר לעלילה הכואבת, אך ניסיונה נתקל בהתקוממות של כמה חברות שגלשו לניתוח היסטורי-פוליטי של המגילה:

הרבה רז: 'החורבן הגיע כי כנראה אי אפשר לעשות את השינוי אחרת, זו הזדמנות לחידוש. תסתכלו על הסוף, איזו אירוניה, אבל איזה יופי, שהמגילה הכי עצובה שיש לעם היהודי מסתיימת בתקווה, באופטימיות 'הַשִּׁיבֵנו יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְנִשׁוּבָה חֲדָשׁ יִמְיָנוּ כְּקֶדְמָם'. לא סתם זה מנחם אב. בט' באב נולד המשיח. ט"ו באב גם באותו חודש'.

– 'מירה, אני לא מבינה, מה זה "אי אפשר לעשות את השינוי אחרת"? רק חורבן זה הפתרון? רק הרס יביא שלום? אז נמחק את כל עזה וזהו – יהיה שלום', הגיבה אחת מחברות הקהילה בנימה כעושה.

הרבה רז: 'זה לא מה שאני אמרתי. אני מציעה ברגעים שכבר החורבן קיים, ההרס מול העיניים שלך גברת ואין לך מה לעשות, אז להבין שזה לא הסוף. אין סוף. זה התחלה של משהו חדש. יש תמיד מקום לתיקון. גם מגילת העצמאות שנוצרה אחרי התופת באירופה, שהעולם חרב עלינו, בסוף היא הוכחה לאופטימיות. לשיבה של העם היהודי לארץ המובטחת'.

חילופי דברים אלה הוכיחו עד כמה הטקסט עצמו, ולא רק הטקסט, נקרא ומתפרש דרך צירים של זמן ומרחב. מיקום הקהילה ביפו נקשר לא רק לרצח נשים, אלא גם לנרטיב של הסכסוך הישראלי-פלסטיני. הקריאה האקטואלית את המציאות הפוליטית מבעד לפסוקי הקינה לא נותרה מחוץ למבנה הטקסי, אלא קיבלה ביטוי בפרשנויותיהן של הרבה ושל חברות הקהילה: המסר אינו מנותק מטרגדיות שפקדו את העם היהודי ואת מדינת ישראל במאה הקודמת, או מהטרגיות של הסכסוך בין העמים כיום. העימות בין הפרשנויות השונות חשף את האופן שבו בני אדם משתכנעים מסיפור שהם מספרים לעצמם או שסופר להם, כדי להתמודד עם מציאות של אנומליה וכאב. קריאתה של הרבה רז לאמץ מחשבה חיובית עמדה מול מציאות הנחוות לא פעם כבלתי אפשרית. כך קרס ניסיונה להקפיא את התבונה והרציונליות ולאמץ שכנוע דרשני-רוחני זמני. לאותה חברת קהילה, ההתמקדות ביסודות האמונה או ההצעה לתיקון התקבלו כעוד רטוריקה 'קבלית' מבית היצר של הרבה רז, ולא כאמצעי קונקרטי לשינוי המציאות הסבוכה בין העמים. בנוסף לכך, עצם ההתנגדות לדברי הרבה הרדים עד כמה המנהיגות הרבנית הרפורמית לא נתפסת עדיין כמקור סמכות

בלעדי שאינו ניתן לערער. הקהילה הרפורמית מאפשרת לא רק כינון של מנהיגות דתית נשית,<sup>55</sup> אלא מהווה גם זירת התנגדות לנשים שהודרו מעשייה דתית במרוצת הדורות.

### דיון: 'תם עונך בת ציון לא יוסיף להגלותך'<sup>56</sup>

ההיסטוריון שלמה דב גוייטן סבר שהאווירה במגילת איכה 'היא נשית', הן בגלל השימוש בגוף ראשון נקבה והן נוכח שלל הדימויים המכריזים על ירושלים כ'בתולה'.<sup>57</sup> בהמשך לטענה זו, בקהילת דניאל ביפו כונן המפגש בין הנשים לבין הטקסט המקראי טרנספורמציה של 'האווירה הנשית' מהזירה הכתובה אל זו המבוצעת; לא רק שהמגילה היא טקסט נשי, אלא שביצועה הוא טקסט נשי שבמהלכו מטעינות הרבה והחברות את הקינות במגוון של משמעויות מגדריות, דתיות ופוליטיות.

ניכר היה שרגישותן של חברות הקהילה למילים כמו 'איכה' ו'אלמנה', או לתיאורים הגופניים (אכילת הנשים את ילדיהן), מעוגנת בחוויות חיים כמו לידה או מוות. חמש הקינות הן קרקע פורייה לפרשנויות מגדריות שונות מכוח המבנה הפואטי והתוכני שלהן, לצד הביצוע הדרמטי עצמו. כך יצרו הרבה חברות הקהילה בפרשנותן תנועה דיאלקטית שחיברה בין הממד האישי לממד הפוליטי: קריאה מהטקסט הקדום אל החיים העכשוויים, ומהחיים חזרה אל הטקסט. קריאת הקינה התגלתה כפרקטיקה שיחנית הנעה לא רק בין קטבים בינאריים של חיימת, עצמי-אחר,<sup>58</sup> אלא גם בין אז להיום, ומכוננת את המפגש עם הכתוב כמפגש עם העצמי המוכלל.<sup>59</sup> מקרא המגילה הוא רגע סינכרוני שמתקיים עם מפגשן של הנשים, חלקן לראשונה, עם מילות הקינה. מכאן, שהפרקטיקה הקהילתית הזמינה אותן להתבונן בצורות ובהקשרים רחבים של מגדר, גופניות, דתיות ועוד.

מהלך זה, של ניכוס הקינה הקדומה למציאות העכשווית, מאפיין מחקרים קודמים שעסקו בניסיון של זהויות יהודיות להשתמש בארון הספרים היהודי ובמקרא לשם השגת הון, נרטיב וסימון חברתי.<sup>60</sup> ההנחה כי כתבי הקודש מסייעים בשימור ובחידוש המסורת כאחת,<sup>61</sup> אומתה בדרך שבה התנהל השיח בקהילה הרפורמית – בין חזרתיות לחדר-פעמיות

Elazar Ben-Lulu, 'Reform Israeli Female Rabbis Perform Community Leadership', *The Journal of Religion & Society*, Vol. 19 (2017), pp. 1–19

איכה, ד, כב.

שלמה דב גוייטין, עיונים במקרא, תל אביב 1957, עמ' 273–277.

טובה גמליאל, אסתטיקה של הצער: תרבות הקינה של נשות תימן בישראל, ירושלים 2010.

שלמה גוזמן-כרמלי, מפגשים מסביב לטקסט: אתנוגרפיה של יהודיות, חיפה 2020, עמ' 114.

טלי שגיב ועדנה לומסקי-פדר, 'מהלכה למעשה: מאבק סמלי על הון תרבותי בבתי מדרש חילוניים',

סוציולוגיה ישראלית, ח (2007), עמ' 269–299. ראו גם: Naama Azulay and Ephraim Tabory,

“A House of Prayer for All Nations”: Unorthodox Prayer Houses for Nonreligious Israeli Jews”, *Sociological Papers*, Vol. 13 (2008), pp. 22–42

Harvey E. Goldberg, 'The Zohar in Southern Morocco: A Study in the Ethnography of Texts', *History of Religions*, Vol. 29, No. 3 (1990), pp. 233–258; Jonathan Boyarin, 'Voices Around the Text: The Ethnography of Reading at Mesivta Tifereth Jerusalem', *Cultural Anthropology*,

ובין פרשנות לכוונה. הפרשנות האינטואיטיבית של חברות הקהילה את פסוקי הקינה, הקושי מול קטעים מסוימים והביקורת הנוקבת עליהם, והבחירה למסגר מדי שנה את תשעה באב תחת נושא אחר – כל אלה ממקמים את איכה כטקסט פתוח השואב את חיוניותו מ'הכאן ועכשיו', ונכתב ומתפרש שוב ושוב בזמן הווה.<sup>62</sup> החירות הפרשנית כלפי הקינה שיקפה את ריבונות הקוראות על הטקסט,<sup>63</sup> במהלך שנבע מרצון להבהיר מי בעל הסמכות בעזרת תיקוף ואשרור של הטקסט, ולא בהכרח מתוך ביקורת הנובעת מהיכרות עימו. גאדמר מזכיר לנו שהתורה מיצבה את הקורא המודרני בסיטואציה של מיווג אופקים הרמנויטי, כשהטקסט ועולמו של הקורא יוצרים ביחד את הפעילות הפרשנית.<sup>64</sup>

חברות הקהילה לא רק שהטעינו את הטקסט המקראי באזכורים אינטימיים שנקשרו לחוויות של בדידות ואובדן, אלא גם השמיעו ביקורת על תופעות קשות בו, כמו רצח נשים או יחסו של הממסד לזנות. בהמשך ליפת, שטענה כי העיקרון ששימש את הרשב"ם להצגת המתכונת של חיבור המגילה הוא האנלוגיה – השוואה בין תופעות דומות,<sup>65</sup> אני טוען כי האנלוגיה אפיינה באופן אימננטי גם את עבודתן הפרשנית של חברות הקהילה ושל הרבה רז. המלאכה של פרשנות הכתובים, נוכח המפגש בין הכתוב למבוצע (הנקרא), אינה שמורה רק לבית המדרש,<sup>66</sup> אלא מתרחשת ממש בזמן ביצוע הריטואל הדתי. חברות הקהילה הדגימו זאת הלכה למעשה בפענוח האקטואלי והאישי של העלילה, גם במחיר ניתוק מההקשר 'המקורי' שלה.

בנוסף לממד הכתוב, גם לממד הווקאלי יש חשיבות בעיצוב הפרשנות המגדרית. למרות שטעמי המקרא אינם מורגלים על לשונן של חברות הקהילה, ואף שקריאתן הייתה שונה מהנוסח החזני ההלכתי, העובדה שקולן נשמע בחלל החדר המירה בזמן אמת את דמות הדוברת הכתובה לדמות הדוברת המבצעת. הביצוע החי, דהיינו הגשת הטקסט על ידי קבוצת נשים, השפיע רגשית ותרם לקישור הקינה לחוויות חיים אישיות. גם שירי ארץ ישראל ששולבו בקריאה נותקו מכוונת המשוררים ונטענו במשמעויות מגדריות וגופניות שונות. מלבד הפרשנויות שנבעו ממשמע קולן של נשים המקוננות איכה, גם מחוות אחרות זכו להצדקה מגדרית, בין אם במפורש או באופן מעומעם יותר. כאמור, לעומת המנהג המסורתי של ישיבה על הארץ בזמן קריאת המגילה, בקהילת דניאל החליטו לקרוא אותה בישיבה על כסאות, לא רק מטעמים רפורמיים מתחדשים אלא גם מסיבות של גיל ומגדר. בחירה

Vol. 4, No. 4 (1989), pp. 399–421

Roland Barthes, 'Criticism as Language', *The Critical Moment: Essays on the Nature of Literature*, London 1964, pp. 123–129 62

Gavin Brown, Theorizing Ritual as Performance: Explorations of Ritual Indeterminacy', *Journal of Ritual Studies* (2003), pp. 3–18 63

Hans-Georg Gadamer, 'Aesthetics and Hermeneutics', *The Continental Aesthetics Reader*, 1960, pp. 181–186 64

יפת, הקדמת רשב"ם. 65

Samuel C. Heilman, *Synagogue Life: A Study in Symbolic Interaction*, London 2017 66

זו, שניתקה את המנהג הפרפורמטיבי המסורתי המזוהה כל כך עם קריאת איכה, אישררה קריאות פוסט מודרניות המציעות להכיר בגוף כאתר חתרני המשחרר מכבלי עבר.<sup>67</sup> גופן של חברות הקהילה התגלה לא כסוכן צייתן של מנהגי המסורת, אלא גם כסוכן חופשי של בחירות המעוגנות בשיקולים התנהגותיים מגדריים.

יצירת הפרשנות המגדרית והשמעתה בפרהסיה חשפו את הקהילה הרפורמית כזירה פוליטית בטוחה לנשים, המאפשרת התנגדות לרעיונות תיאולוגיים (בניית הבית השלישי), מגדריים (יחס לגוף של נשים) או פוליטיים (הסכסוך הישראלי-פלסטיני), גם אם הדבר כרוך בהתקוממות מול עמדת הרבה שחתרה להסברים רוחניים יותר. תגובה זו המחישה כי המשא ומתן הספונטני שנוצר בזמן הריטואל בין הרבה לחברות הקהילה ובין החברות עצמן, משקף מנעד רחב של נקודות מבט שדרכן נשים חוות את העולם והאמונה. בהמשך לפוקס – שטענה כי באמצעות טיפוח הילה של טרגדיה השתמשו אנשי חינוך יהודים במעמד התשעה באב ככלי חינוכי טרנספורמטיבי לחיזוק ערכים קולקטיביים<sup>68</sup> – בדיון זה ראינו כי פרשנות הנשים את הכתוב חושפת תנועה הפוכה – מאבל לאומי לאבל פרטי, ובין אחריות אישית לאחריות קהילתית על עוולות חברתיות.

מקרא מגילת איכה בקהילה רפורמית ביפו מוכיח עד כמה מסורת ישראל אינה קופאת על שמריה, אלא מתגלה כיצירה נזילה המתחדשת לפי רוח התקופה ורוח המקיימים והמקיימות אותה. חדשנות המסורת אינה כרוכה דווקא בהמצאתה מחדש או במחיקתם של מנהגים קודמים, ודי בהטענתה בפרשנות חדשה על ידי יוצריה. בכוחה של עשייה זו אשררה הקהילה הרפורמית ביפו את האידיאולוגיה הדתית הליברלית שלה, המבקשת לחדש ולהתחדש אך גם לשמר את מנהגי העבר ולהישמר מוויתור דרמטי מדי עליהם. בנוסף, ולמרות שמדובר במקרה בוחן פרטיקולרי שנידון במאמר זה, הוא עשוי להדגים עשייה דתית הכוללת התנגדות לתפיסות תרבותיות דכאניות ופטריארכליות. באמצעות טקסט, צליל והתמקמות במרחב, חברות הקהילה והרבה רז מיצבו את הקהילה הרפורמית כסוכנות חברתית במאבק לשוויון מגדרי, ולימדו כי מקומו של מאבק זה אינו שמור למרחבים ולמועדים חילוניים בלבד או לזירות מקוונות בכסות ה-#metoo: הוא חי, נוכח וקיים גם בעשייתן של קהילות דתיות בנות זמננו.

Mark Mossman, 'Acts of Becoming: Autobiography, Frankenstein, and the Postmodern Body', 67  
*Postmodern Culture*, Vol. 11, No. 3 (2001), p. 5

Sandra F. Fox, 'Tisha B'Av, "Ghetto Day" and Producing "Authentic" Jews at Postwar Jewish 68  
Summer Camps', *Journal of Modern Jewish Studies*, Vol. 17, No. 2 (2018), pp. 156–172