

תפילה תל אביבית: בית תפילה ישראלי בתל אביב

רינה נאמן*

תקציר. המאמר מציג ניתוח אנתרופולוגי של בית תפילה ישראלי בתל אביב, שמבוסס על תצפית משתתפת בפעילויות בית התפילה, על ראיונות ושיחות עם יזמיו ופעיליו, ועל ניתוח תוכן של חומר כתוב, בייחוד סידורי תפילה והודעות בדוא"ל. המאמר מתמקד בזהות היהודית המובנית בבית התפילה, שכוללת שילוב של מרכיבים המצוינים בשמו: תפילה, ישראליות, תל אביביות וביתיות. המאמר מקדם שתי טענות מרכזיות: האחת, שקיים קשר בין הזהות היהודית המובנית בבית התפילה ובין הביוגרפיות האישיות והמניעים של יזמיו ופעיליו. מבחינה זאת, האתנוגרפיה המוצגת היא במידה רבה גם ביוגרפית. הטענה השנייה היא שגם הזהות היהודית המובנית בבית התפילה וגם המאפיינים של בעלי התפקידים בו ממחישים מגמות מקובלות בעידן הפוסטמודרני בהקשר דתי.

מבוא

מאז שנות השמונים של המאה הקודמת חל תהליך של חיפוש אחר רוחניות בקרב האוכלוסייה החילונית בישראל בד בבד עם שחיקת האתוס הלאומי-ציוני. דור הבנים מעלה שאלות בדבר התנגדות הוריהם לדת, שהייתה קשורה בדחיית הגלותיות ובאידיאולוגיה הציונית, וכן מעמיד בספק את הדיכטומיה המקובלת על ההורים בין דתיים לחילונים. תהליך זה בא לידי ביטוי ממוסד בתנועה להתחדשות יהודית. במסגרת התנועה הוקמו קבוצות לימוד של טקסטים יהודיים בחברותא שמונעות על ידי עניין אינטלקטואלי ביהדות ומתנהלות על פי הדגם של בית מדרש מסורתי. לדוגמה, המכונים הרטמן ושכטר, המכללות אורנים ועלמא, העמותות קולות, גשר, שורשים ובימות ובתי המדרש יקר ואלול. כמו כן, הוקמו בתי תפילה או בתי קהילה שמתאספים לקבלות שבת ולטקסי חגים ומחזור חיים. נוסף על לימוד טקסטים, קהילות אלה חותרות גם לחוויות משותפות ולמעורבות חברתית ברוח היהדות המסורתית. כאלה הם ניגון הלב בנהלל והקהילות אחיטוב, גן יבנה ושמשית.¹ לכל אחת מהמסגרות הללו אופי ייחודי, אבל המשותף להן הוא פעילות מחוץ למסד האורתודוקסי בישראל, ברוח ניסויית ויצירתית ומתוך דיאלוג בין המסורת היהודית לתרבות הישראלית.

* המכללה האקדמית של תל אביב-יפו, בית הספר לממשל וחברה
המאמר נכתב במסגרת קבוצת דיון מטעם מכון ון ליר בירושלים בנושא קהילות מתפללות. אני מודה לחברי קבוצת הדיון, וכן לסוקרים על הערותיהם המושכלות והמועילות.

1 על אזכור של מסגרות התחדשות יהודית בתקשורת ראו למשל, Kraft, 2009; Rettig, 2008; Spitzer, 2009.

גילויים אלה של התחדשות יהודית מושפעים לא מעט מהחשיפה של ישראלים לתנועות יהודיות ליברליות בארצות הברית, שאינן מחויבות להלכה, דרך פרויקטים משותפים כמו גוונים מטעם הפדרציה היהודית של סן פרנסיסקו, או קשרי הגומלין בין מכללת אורנים לקהילת בני ישרון בניו יורק (גודמן ויונה, 2004; שגיב ולומסקי-פדר, 2007; Azulay & Tabor, 2008; Jaeger, 2009).

מגמה דומה של התעוררות רוחנית-דתית נצפית בכל העולם המערבי מאז שנות השישים של המאה הקודמת, בין היתר עקב תהיות באשר למשמעות גורלו של האדם בעולם, שעולות אצל אנשים חילוניים לנוכח תנאי החיים המודרניים והפוסטמודרניים. בד בבד עם היחלשות הדתות הממוסדות ואובדן המונופול שהיה להן על עיצובם של סמלים ושל טקסים דתיים, חל תהליך של הבניה מחודשת ופרשנות מחודשת של דתות, וכן צמיחה של תנועות רוחניות וזהויות דתיות. פרטים וקבוצות מגלים התעניינות הולכת וגוברת בשורשיהם ההיסטוריים, האתניים והדתיים, ומאמצים אמונות ופרקטיקות דתיות ורוחניות ממקורות מגוונים, ובתוכם המזרח הרחוק, תופעות אלו חלחלו גם לחברה הישראלית, ולא רק בדמותה של התנועה להתחדשות יהודית אלא גם בתנועות רוחניות אחרות, חלקן מיסטיות ומאגיות של "העידן החדש". לדוגמה, תנועת הקבלה היהודית, שמאניזם נשי ויישובים קהילתיים רוחניים כמו הררית שמחויבת למדיטציה טרנסצנדנטלית, או מעלה צביה שחבריו שייכים לאגודת האימן (גארב, 2005; גודמן ויונה, 2004; וקסלר, 2005; שגיב ולומסקי-פדר, 2007; Harvey, 1990; Jaeger, 2009; Lyon, 2000).

על רקע זה, הטענה הרווחת בספרות היא שבעידן הפוסטמודרני חל פיחות בתוקפן ובמהימנות של מטא-תיאוריות המתיימרות לתת הסבר אוניברסלי לחברה, לתרבות ולפרופיל האנושי.² השינוי נובע מהתמורות התדירות בכל היבטי החיים, שמחייבות רפלקסיביות מוגברת ברמה הציבורית והאישית, וכן הבניה מחודשת של זהויות, על מנת להדביק את קצב השינויים ולהקנות משמעות לסדר החברתי-תרבותי ולחיי הפרט. לכן במקום מטא-נרטיבים מתמקד השיח התרבותי והמדעי העכשווי בנרטיבים מצומצמים של קבוצות ושל פרטים, שיש להם רציונל ייחודי שאינו מתיישב בהכרח עם נרטיבים אחרים, ולעתים גם אינו קוהרנטי בתוך עצמו (Harvey, 1990; Lyon, 2000).

גם בהקשר של העצמת הרליגיוזיות בעולם – "רגע פוסט-חילוני", בלשונו של מקלנן (McLennan, 2007, p. 858) – ההמלצה המושמעת בספרות היא להתמקד בנרטיבים קבוצתיים ואישיים, לבדוק את תהליכי היווצרותם, את החומרים שמהם הם מורכבים על היחסים ביניהם, ואת משמעויותיהם להקשר התרבותי הרחב שרלוונטי להם (Hall, Held & McGrew, 1992; Hassan, 1985; Kraidy, 2005).

מתוך הזדהות עם עמדה זאת מתמקד המחקר הנוכחי בהקשר הספציפי של בית תפילה ישראלי בתל אביב, שהוא גוף מרכזי בתנועה להתחדשות יהודית בארץ וגוף חדשני במפה התרבותית של תל אביב. מטרת המאמר היא לפענח את הנרטיב ההולך ונבנה בבית התפילה ביחס לזהות יהודית, על משמעויותיו הן לספרות התיאורטית והן לישראל האורבנית העכשווית. כמו כן, מתוך הנחה ש"גילויים דתיים הולכים ונעשים תוצר של ביוגרפיות

2 דוגמה לחולשתן של מטא-תיאוריות סוציולוגיות ולמוגבלותן במתן הסבר למצב הפוסט-חילוני מצויה אצל McLennan, 2007.

אישיות" (Whutnow, 1989, p. 116), אבדוק את הנרטיבים האישיים של מייסדי בית התפילה ופעיליו, ואת הקשר בין נרטיבים אלה ובין הנרטיב הקולקטיבי שמתעצב בו. אך בטרם אדון בסוגיות אלו אציג את ההקשר הכללי, התיאורטי-תרבותי-חברתי, של השדה הנחקר.

חילוני, דתי ומי שביניהם

התנועות הרוחניות-דתיות בעולם ובישראל מעמידות בספק את תזת החילון ואת ההבחנה הבינארית המתחייבת ממנה בין דתיים לחילונים. לפי תזת החילון (Berger, 1967; Casanova, 1994; Shenhav, 2007), עקב תהליכי מודרניזציה כמו תיעוש, דמוקרטיזציה, התפתחות המדע והטכנולוגיה, רציונליזציה והאדרת ערך האינדיבידואליזם, תוקפן של דתות קורס, ומעמדן נשחק לפחות בתחום הציבורי. בחברה מודרנית שמתנהלת על פי עקרונות לא דתיים, מוסדות דתיים מאבדים את משמעותם, ומעטים מבקרים בהם. הגדרות המציאות של דתות מאבדות את האמינות שלהן כשהגדרות מציאות שונות מתחרות בהן, והפרט נדרש למאמץ מיוחד, לאקט של אמונה, על מנת לקבל אותן. התכנים הדתיים מתפרשים כדעות או רגשות שמותנים בהעדפות של הפרט ולא כאמיתות יסוד שכל אדם שפוי יסכים להן.

תזת החילון גוררת הבחנה בינארית בין דתיים לחילונים. למושג "חילוני" משמעויות רבות, כמו אגנוסטי, רציונליסט, סקפטי, אתאיסט, בעל חשיבה חופשית והומניסט, והמכנה המשותף להן הוא עמדה לא דתית עקב אדישות כלפי הדת או דחייה ממנה בבחינת סמכות אלוהית על טבעית (British Humanist Association, 2009). לכך מצטרפות גם קונוטציות ערכיות: חילוני נתפס כאדם מודרני, רציונלי, מורכב ואוטונומי, ואילו דתי – כאדם לא רציונלי, מסורתי, פשטני, ואף נחשל (גודמן ופישר, 2004).

בשלושת העשורים האחרונים של המאה העשרים גברה הביקורת על תזת החילון ועל ההבחנה הבינארית בין דתיים לחילונים (גודמן ויונה, 2004; גודמן ופישר, 2004; לאטור, 2005; שנהב, 2008א, 2008ב; Shenhav, 2007; Lyon, 2000; Berger, 1967). הטענה המרכזית שמעלה הביקורת היא שתזת החילון אינה מביאה בחשבון את המורכבות, הפוטנטיאל והדינמיות של דתות. לפי המבקרים, דת היא תופעה קולקטיבית ואישית כאחד, רגשית, אינטלקטואלית והתנהגותית, ונתונה בתהליך מתמיד של הבניה מחודשת. יתר על כן, נראה שדווקא תנאי החיים המודרניים מעודדים תחייה של אמונות ושל פרקטיקות דתיות, בייחוד בספרה האינטימית של פרט ומשפחה, עקב צרכים פסיכולוגיים, שאלות של זהות ופוליטיקה של זהויות. אך גם בספרה הציבורית ניכרת מגמה מקבילה בקרב מוסדות פוליטיים, ארגונים ותנועות לאומיות. לדוגמה, הפיגוע במגדלי התאומים עורר שיח גלובלי שמנוסח במונחים של מאבק בין הנצרות לאסלאם. דוגמאות נוספות הן המרכיבים הדתיים בשפה, בטקסים ובאידאולוגיה של התנועה הציונית, או הגדרת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית. מסתבר ששבירת המונופול של דתות ודיפרנציאציה בין דתות מתחרות מחייבות חשיבה מחודשת על החזון, השליחות והאסטרטגיה שלהן, כך שהמצב הפלורליסטי בתנאים של תחרות מניע חיוניות יתרה.

הביקורת נגד תזת החילון מלווה בטענה שהזהויות דתי וחילוני אינן מוציאות זו את זו, כשהחילוני בא בעקבות הדתי, אלא שתיהן הבניות של החשיבה המדעית והתיאולוגית של המאה ה-19. וגם אם ברמה האפיסטמולוגית קיימת עדיין הבחנה ברורה, ואף מחלוקת,

בין שתי הזהויות, הרי שבחיי היומיום המצב היברידי, כלומר מקורות דתיים, היסטוריים, תרבותיים, אתניים וחילוניים משמשים בערבוביה. הגבולות בין שתי הקטגוריות עמומים, וכל אחת מכילה אלמנטים של זולתה: לחילוניות יש גם שורשים תיאולוגיים-היסטוריים, ולקהילות דתיות מחלחלים גם דפוסי התנהגות חילוניים. לכן בני אדם יכולים להיות דתיים וחילוניים כאחד. זאת המשמעות המשותפת לשימושים השונים במושג "פוסט-חילונים".

המצב בישראל מורכב עוד יותר בגלל היעדר הפרדה ברורה בין דת למדינה ובגלל הגדרה רב משמעית של המושג "יהדות", המקיף דת, לאום, עדה, תרבות, היסטוריה ומסורת (גודמן ויונה, 2004; גודמן ופישר, 2004; ינאי וליפשיץ-אורון, 2003; לוי, לויןסון וכ"ץ, 1993; Kopelowitz & Israel, 2004; Liebman & Susser, 1998).

החברה היהודית בישראל מחולקת לשלוש קבוצות: דתיים, חילונים ומסורתיים.³ המסורתיים מאמצים את ההגדרה הרב משמעית של יהדות, אך מפיקים ממנה את המחויבות להלכה ואינם מכירים במקור אלוהי ובהתערבות אלוהית בהיסטוריה היהודית. ליבמן וסוסר (Liebman & Susser, 1998) מכנים גרסה כזאת של יהדות "יהודיות".⁴

בית תפילה ישראלי בתל אביב מזמן זירה לבדיקת הביקורת התיאורטית על תזת החילון ועל ההבחנה הבינארית בין דתיים לחילונים, וכן לבדיקת החלוקה הדתית המשולשת של החברה בישראל.

שאלות המאמר

באתר האינטרנט של בית התפילה,⁵ וכן בדף האחרון של הסידור לקבלת שבת, תחת הכותרת "מי אנחנו", מפורטות מטרותיו של בית התפילה ומצוין הקהל שאלי הוא פונה. שתי מטרותיו המרכזיות כרוכות זו בזו: האחת, להגדיר מחדש את הזהות היהודית, ולשם כך לערוך שינויים במערכות הסמלים הקיימות וליצור שפה ליטורגית יהודית-ישראלית חדשה. שפה זאת אמורה לשלב את סידור התפילות המסורתי עם שירה וספרות מודרנית ועם תפילות אישיות, ובמילים אחרות, לתת פירוש חדש לקונספט התפילה על ידי שילוב רוחניות יהודית עם תרבות ישראלית ועם אורח חיים עכשווי. המטרה השנייה היא ליצור קהילה תל אביבית שתאמץ זהות זאת לא רק כהרפתקה אינטלקטואלית של לימוד ופרשנות טקסטים, אלא גם כהתנסות רגשית-חוויתית דרך תפילות וטקסים במפגשים משותפים. במצע זה מודגש שעל אף האמונה של בית התפילה בפלורליזם ביהדות ויחס הכבוד שהוא רוחש לכל הזרמים הרוחניים בישראל ומחוצה לה, הוא אינו משתייך אף לא לאחד מהם, אלא פועל באורח עצמאי.

מטרות אלו פותחות את בית התפילה לקהל בעל רקע מגוון שמעוניין במסע רוחני – יהודי וישראלי – דרך תפילה ופעילות חברתית-קהילתית, ושלא מצא מענה הולם ומספק במסגרות אחרות שפועלות בארץ. הפנייה המפורשת היא לקהל תל אביבי, הכולל אנשים שמגדירים את עצמם חילונים או מסורתיים, וגם כאלה שאינם מוכנים להגדיר את עצמם על הרצף דתי-מסורתי-חילוני.

3 חלוקה אחרת על הרצף דתי-חילוני בתוספת גורם הלאומיות מצויה אצל Ram, 1999.

4 על יהודיות בקרב יהודי ארצות הברית ראו Neusner, 2003.

5 www.btfila.org

המאמר בודק כיצד מתגשמת בפועל ההצגה העצמית של בית התפילה דרך שתי שאלות: (א) מה הזהות היהודית המובנית בבית התפילה, או במילים אחרות, מהם התכנים התרבותיים הכלולים בפעילויות ובחומרים הכתובים?; (ב) מיהם היוזמים והמבצעים את ההבניה התרבותית המתרחשת בבית התפילה, ומהם המוטיבציות והמאפיינים שלהם? מתוך דיון בשאלות אלו נברר גם את ייחודו של בית התפילה הנדון לעומת בתי תפילה אחרים הפועלים בישראל. אך לפני הדיון בשאלות אלו אקדים את תיאור השדה ואת פירוט המתודולוגיה שעליה מבוסס המאמר.

תיאור השדה

בית תפילה ישראלי בתל אביב נוסד ב־2004 על ידי שני יזמים: רני יגר ואסטבן גוטפריד. שניהם השתתפו בתכנית גוונים לקידום מנהיגות פלורליסטית בישראל מטעם הפדרציה היהודית של סן פרנסיסקו, גוף שמעוניין לקדם תרבות יהודית ליברלית בישראל ברוח היהדות האמריקאית. במסגרת זאת יזמו יגר וגוטפריד עם עוד כמה אנשים פרויקט מעשי, את בית התפילה, ושניהם ממשיכים לשאת בתפקידים ארגוניים ותוכניים־תרבותיים כאחד. לימים הקימו עמותה שיגר הוא היושב ראש שלה, וגוטפריד מכהן בה כמנכ"ל. שניהם גם מובילי תפילה ומנחים בפעילויות.

המבנה הארגוני כולל גם מנהל אדמיניסטרטיבי, ועד מנהל בן שישה חברים, רכות קהילה, אחראי על הפעילות לילדים וועדה מייעצת של לא חברים שאֵתה נפגשים פעם בשנה. אחת לשנה מתקיימת גם אספה כללית של העמותה, שבה מאשרים את המאזן של השנה החולפת ובוחרים ועד מנהל. המנכ"ל, המנהל האדמיניסטרטיבי, רכות הקהילה והאחראי על פעילות הילדים עובדים בשכר. כך גם כמה נגנים שמופקדים על הצד המוזיקלי בפעילויות. יתר הפעילים הם מתנדבים. מדובר בכ־12 חברים, שרובם מלווים את בית התפילה מאז הקמתו ושמתחלפים משנה לשנה בהשתתפות בוועד המנהל על פי אילוצים אישיים. במהלך עבודת השדה התקבלו שתי עובדות חדשות: רכות קהילתית במקום רכות אחת שפרשה מבית התפילה, ורכות חינוך, גם היא בשכר. כמו כן, הוקמו שלוש ועדות חברים: ועדה לעשייה חברתית שעוסקת בפעילויות התנדבותיות של החברים, ועדת שיווק ופרסום וועדת קבלה וקליטה של חברים חדשים. משרד בית התפילה נמצא ברחוב המלך ג'ורג' בתל אביב. בית התפילה נתמך כלכלית על ידי קרן שוסטרמן, הפדרציה היהודית של סן פרנסיסקו, קרן סטולמן, הקרן החדשה לישראל, עיריית תל אביב ודמי חבר.

בית התפילה מקיים מגוון רחב של פעילויות:

1. קבלות שבת והבדלות שבמסגרתן מתארחים גם אורחים מן החוץ שנושאים דרשות על פרשת השבוע או מרצים על נושאים רלוונטיים לבית התפילה (כמו מהות התפילה או ספירת העומר בין פסח לשבועות), וכן על נושאים שקשורים במציאות החברתית בישראל (כמו הפרטת שירותים חברתיים או בעיית הפליטים מאסיה ומאפריקה). אחת לחודש מתקיימת בקבלת שבת סעודת שבת קהילתית.
2. טקסי חג ומועד – חנוכה, ט"ו בשבט, פורים, הימים הנוראים וכדומה.
3. פעילויות בעלות משמעות חברתית כמו איסוף כסף, מזון וצעצועים עבור תושבי עוטף עזה או עבור הפליטים בתל אביב; עצרת מחאה ואבל במקום הפיגוע ההומופובי בתל אביב; שיתוף פעולה עם ארגון במעגלי צדק שפועל מול עסקים לטובת שמירה על זכויות העובדים ונגישות לבעלי מוגבלויות.

4. מפגשים קהילתיים, כגון שיחה על מבצע עופרת יצוקה, דיון על התנהלות בית התפילה, סוף שבוע קהילתי בבית הארחה נווה שלום ומפגש לקבלת חברים חדשים.

בשנה האחרונה נוספו שלוש פעילויות חדשות: בית מדרש לחברים, שבו לומדים טקסטים מהמקורות בחברות, תפילה לילדים בשבת בבוקר וחוגים לבני מצווה ובנות מצווה. הפעילויות מתקיימות בבניין מכללת עלמא ברחוב בצלאל יפה בתל אביב או באולמות אחרים בעיר לפי הצורך. בחודשי הקיץ מתקיימות קבלות השבת בנמל תל אביב, וההבדלות נערכות בגן שרונה במסגרת אירוע שמוכנה כפיקניק משפחתי. חלק מהפעילויות מתקיימות בשיתוף עם גופים אחרים מהתנועה להתחדשות יהודית, כמו סדר פסח לפליטים בגן לוינסקי או תשעה באב באולם צוותא.

הודעות על הפעילויות נשלחות בדוא"ל לרשימת תפוצה של כאלף נמענים שהביעו את התעניינותם בבית התפילה בהזדמנויות שונות.

מספר החברים הוא כשמונים, ויש בהם משפחות ויחידים. לא כל החברים משתתפים בכל אירוע, ולהפך, בכל פעולה משתתפים גם לא חברים. גיל המשתתפים נע בין שלושים לשבעים, אך רובם בגיל הביניים, נשואים והורים לילדים קטנים. מעטים מהם נפגשים מחוץ למסגרת הפעילות בבית התפילה. רובם מגדירים את עצמם חילונים או מסורתיים.

בית התפילה הנחקר מקיים אירועים משותפים וביקורים הדדיים עם בתי תפילה אחרים בישראל.⁶ חלקם אף נוסדו על פי המודל התל אביבי ומקבלים ממנו משוב ורעיונות ליוזמות חדשות. עם זאת, בית התפילה הנדון אינו משקיע ברשת של בתי התפילה שהוקמה ב-2008 משתי סיבות עיקריות: אי רצון להסתגר במסגרת המצומצמת של בתי תפילה בישראל, ואי רצון להתמסד אלא לשמור על מגמה אנטי ממסדית, חדשנית וניסויית.

את העידוד והלגיטימציה למגמה זאת שואבים יזמי בית התפילה ופעיליו מהיהדות הליברלית בארצות הברית, שאחדים מהם גדלו על ברכיה, ושאתה הם מקיימים יחסי גומלין שוטפים במסגרת בית התפילה. קשר מיוחד קיים עם קהילת בני ישורון בניו יורק. הקהילה הוקמה על ידי רב ארגנטינאי, ומשתתפים בה רבנים ארגנטינאים שלחלק מחברי בית התפילה, שהם ממוצא ארגנטינאי, יש קשר קרוב אתם מאז נעוריהם.

לדברי החברים, בית התפילה מושפע מהיהדות הליברלית האמריקאית בתכנים, בסגנון ובמבנה הארגוני, אם כי קיימים גם הבדלים רבים ביניהם. לדוגמה, שלא כמו הקהילות האמריקאיות, המתמקדות בשאלות של דת, בית התפילה עוסק בעיקר בשאלות כלליות של תרבות. זאת משום שבישראל יהדות היא עניין מובן מאליו, ואילו יהודי ארצות הברית ערים למעמדם כמיעוט יהודי ולמאפיינים הייחודיים שלהם לעומת אחרים.

גם עם היהודים האורתודוקסים בישראל מנהלים חברי בית התפילה דו שיח למרות הבדלים עקרוניים ביניהם. רבנים אורתודוקסים מתונים, מהמרכז ושמאלה, מזמינים את יזמי בית התפילה להציג את מפעלם בשיבותיהם, ומקצת הלומדים בשיבות אף משתתפים בקבלות שבת בנמל. ההתרשמות הכללית בבית התפילה היא שקיים "פרגון" מצדם, כלשונם. גם מצד אורתודוקסים קיצוניים יותר לא נשמעת ביקורת מוצהרת כלפי בית התפילה, כנראה משום שאינו נתפס על ידם כאיום, בבחינת תנועה רפורמית ממוסדת ומקיפה.

מתודולוגיה

זהו מאמר אנתרופולוגי איכותני שמבוסס על שלוש שיטות מחקר מקבילות:

1. תצפית משתתפת במשך למעלה משנה, מינואר 2009 עד אפריל 2010, במגוון הפעילויות של בית התפילה.
2. ראיונות ושיחות עם היזמים, בעלי התפקידים והפעילים בבית התפילה. ההתמקדות בקבוצה זאת מתייבשת עם גישה עכשווית באנתרופולוגיה, שבמסגרתה שדות מחקר מועתקים מאוכלוסיות שלמות (אחר מוכלל) לפרטים (אחר אישי). שינוי זה נובע מהשפעתם של תהליכים מודרניים ופוסטמודרניים – כמו הגירה המונית מכל מקום לכל מקום, גלובליזציה ואמצעי תקשורת אלקטרוניים – אשר בגינם אי אפשר למצוא עוד, וודאי לא בחברות מודרניות, אוכלוסיות הומוגניות בעלות מבנה חברתי ותרבותי ייחודי. לשון אחר, בכל אוכלוסייה יכול להיות לפרטים שונים ציוד חברתי ותרבותי ייחודי שמורכב מאלמנטים מגוונים. מכאן שכדי לקבל תמונה נאמנה של המציאות החברתית והתרבותית של קבוצה כלשהי, יש להידרש לביוגרפיות אישיות. תוצר המחקר הוא אפוא אתנוגרפיה ביוגרפית (Cohen, 1990; Gupta & Ferguson, 1992; Shokeid, 2007). כל הנחקרים שביקשתי לראיין, להוציא פעילה אחת שהתחמקה במשך חודשים בתואנות שונות, נענו בחיוב וברצון. חלקם אף אמרו ששאלותיי מסייעות להם להגיע לתובנות מגובשות יותר על עצמם ועל השתתפותם בבית התפילה.
3. ניתוח תוכן של שני סוגי מסמכים: סידורי תפילה לקבלות שבת, הברלות, חגים ומועדים, ופרסומים באתר האינטרנט. לבית התפילה שני סידורים קבועים, לקבלות שבת – "סידור ערב שבת", ולהברלות – "סידור מנחה לשבת". אליהם מצרפים מפעם לפעם דפים עם טקסטים רלוונטיים למפגשים ספציפיים, כגון דף עם שירי חנוכה לקבלת שבת בחנוכה, דף ובו "תפילה לבחור ערב הבחירות" בקבלת השבת שקדמה לבחירות, דפים עם טקסטים שקשורים להרצאות של אורחים מן החוץ או דפים עם טקסטים שמיועדים ללימוד משותף בפינקינים בגן שרוונה. נוסף על כך, סידורים מיוחדים מוצעים באירועים כמו ט"ו בשבט, סדר פסח, טקס הברלה בין יום הזיכרון ליום העצמאות וסידור תפילה לילדים. במסגרת הפרסומים באתר מופיעות הודעות על הפעילויות בצד הודעות ארגוניות ואישיות (ברכות יום הולדת, ברכות להולדת ילדים וכדומה), וכן הודעות מטעם גופים אחרים שמתתפים בתנועה להתחדשות יהודית, כמו תיקון ליל שבועות מטעם מכללת עלמא, תכנית הכשרה למובילים קהילתיים מטעם קהילות או אירועים והרצאות מטעם עמותת טבע עברי.

כניסתי לשדה הייתה פשוטה ונוחה. לאחר ביקורי גישוש אחדים נרשמתי כחברה בבית התפילה, ובתור שכזו הייתה לי גישה חופשית לכל הפעילויות והמסמכים. המשתתפים מקבלים אותי כחברה לכל דבר, מצפים לנוכחותי השוטפת ואף מטילים עליי תפקידים מעת לעת. על המחקר סיפרתי רק ליזמים, לבעלי התפקידים ולפעילים שראיינתי, וגם זאת במונחים כלליים בלבד. כולם הביעו התעניינות במחקר ושיבועות רצון מכך שבית התפילה הוא מושא למחקר וזוכה להכרה אקדמית בבחינת שדה בעל תוכן ומשמעות ציבוריים. כאישה שמקיימת אורח חיים חילוני ושהשכלתה ביהדות מצומצמת למדי, התעוררו אצלי שאלות רבות במהלך עבודת השדה, ולא היססתי לשאול אותן. לשמחתי, קיבלתי

תשובות מלומדות ומפורטות מפי הנחקרים, מתוך יחס של קשב, סבלנות, רצון לעזור ומאור פנים. בהזדמנות זאת אני מבקשת להודות לכל ידידי חברי בית התפילה, ובייחוד לאסטבן גוטפריד, שפתחו בפניי את לבם ואת ביתם, שיתפו אותי בבעיותיהם ובלבטיהם וחלקו אתי את הידע שלהם ואת ניסיונם. זכיתי להכיר בבית התפילה אנשים חמים, רחבי אופקים, בעלי ערכים ומעניינים, שהעשירו מאוד את עולמי, ואני מצפה להמשיך היחסים בינינו גם לאחר תום המחקר.

זהות יהודית לתל אביבים חילונים

בבית התפילה מתבצע פרויקט קבוצתי של עיצוב זהות יהודית, וזו מוצעת לבחירת המשתתפים כחלק מאשכול זהויותיהם. בספרות התיאורטית מוצגת הבניית זהות כפרויקט מרכזי של הפרט ושל הקבוצה בעידן הנוכחי (שגיב ולומסקי-פדר, 2007; Hall et al., 1992; Lyon, 2000; Mathews, 2000; Melucci, 1996; Prentiss, 2003). הטענה היא שכל היבטי הזהות פתוחים לעיצוב, ובכלל זה מגדר, מקצוע, לאום, דת ועדה, תוך בחירה בין מגוון חלופות. זהו פרויקט מתמשך, כי מפעם לפעם חלים שינויים בחלופות הקיימות, וחלופות חדשות נוצרות תדיר. המפעל רפלקסיבי, ומטרתו ליצור נרטיבים אישיים וציבוריים בעלי משמעות שעולים בקנה אחד עם מחזור החיים ועם הזהויות האישיות והחברתיות בתנאים של מציאות משתנה. בשביל הפרט זאת הזדמנות לתמרון חופשי וגמיש באישיותו כמו היה "אני פלסטי", כביטוי של ליון (Lyon, 2000, p. 92).

בספרות מקובלים כמה מונחים הטוענים לאופי המובנה והפיקטיבי של ביוגרפיות אישיות, של היסטוריה קבוצתית ושל זהויות חברתיות-תרבותיות. המושג "הבניה" (Berger & Luckman, 1966) (construction), המקובל גם בעברית, מציין טענה זאת באופן כללי. באנתרופולוגיה, עקב התייחסות לתופעות כאל טקסט או נרטיב (גירץ, 1973), המונח המקובל הוא "פרשנות" (interpretation), והוא מדגיש את תפקיד התרבות, ובעיקר השפה, בהבניית תפיסות מציאות. מחקרים העוסקים באמצעי התקשורת (Baudrillard, 1994; Merrin, 1999) משתמשים במונחים "הדמיות" או "ייצוגים" (simulacra), המדגישים את טשטוש הגבול בין מציאות ריאלית ובין הצגתה בתקשורת, ואילו במחקרי עדתיות (Hobsbawm, 1983; Prentiss, 2003; Roosens, 1989; Sollors, 1989; Stephen, 1996) מופיעים המונחים "יצירה" (creation) או "המצאה" (invention), המדגישים את מרכיב השינוי והחידוש הכרוך בהבניית מסורות חדשות.

במחקר זה אני מעדיפה את המונח "עיצוב" (design) שמתייחס לאקט ההבניה עצמו בבחינת פרויקט שמשקף את המוטיבציות של המעצבים וכרוך בתכנון, בכריה של מרכיבים ובאריגתם לסטרוקטורה חדשה (Julier, 2000; Louridas, 1999). תחום העדתיות משופע במחקרים הערוכים על פי אוריינטציה זאת, ובתוכם גם כאלה שמשתמשים בכותרת "יצירה" או "המצאה" (לדוגמה, Field, 1994; Fisher, 1978; Neeman, 1998; Schneider, 1999; Stephen, 1996), אך לא כך בהקשר דתי. למרות התייחסויות תיאורטיות לשינויים ולחידושים בדת ולהבניית זהויות דתיות כאמור לעיל, חסרים מחקרים אמפיריים הבודקים כיצד תהליכים אלה מתרחשים בפועל. המאמר הנוכחי מבקש להיענות לאתגר זה.

אפתח בהצגת הדגם לקבלות שבת המקובל בבית התפילה. הערב נפתח בניגון ללא מילים, אחד מתוך אחדים לפי בחירת המנחה. את ההצדקה לכך נותן אסטבן גוטפריד: "כוחו של ניגון בלי מילים הוא בכך שהוא נותן לנו כנפיים לעמוד ולקבל את השבת". יש טוענים שצריך לבחור ניגון ייחודי לבית התפילה, שיהיה בגדר המנון. אחרים סבורים שניגון צומח מלמטה ומכה שורשים בחלוף הזמן, ולכן אין להאיץ את התהליך. הניגון מלווה בנגינה על כלים: צ'לו, קלידים, תוף, ולפעמים כינור.

לאחר מכן שרים שניים-שלושה שירים פופולריים פרי עטם של מגוון רחב של משוררים (ביאליק, טשרניחובסקי, גולדברג, אלתרמן, עמיחי, זך, גורי, וולך, ויזלטיר ועוד) או של פזמונאים (נעמי שמר, מאיר אריאל, אהוד מנור, יורם טהר לב, יעקב אורלנד, עלי מוהר, לוי קיפניס, שלום חנוך, נתן יונתן ואחרים). השירים משולבים בכמה פיוטים מהמקורות כמו "ידיד נפש" מאת ר' אלעזר אזכרי, "הנה מה טוב ומה נעים" מתהילים קל"ג (שיר המעלות לדוד), "על אהבתך אשתה גביעי" מאת ר' יהודה הלוי, או "אילו פינו מלא שירה כיס" מתוך תפילת שחרית לשבת. מילות השירים והפיוטים מופיעות בסידור.

לא בכל קבלת שבת מדליקים נרות שבת. אם האירוע מתאחר מעבר למועד כניסת השבת, נמנעים מכך כדי שלא לפגוע במשתתפים שאינם מדליקים אש בשבת. לאחר הדלקת הנרות, או מיד לאחר השירה בציבור, המשתתפים קמים, לוחצים ידיים, מתחבקים ואף מתנשקים אגב אמירת "שבת שלום" אלה לאלה.

אחרי ההתחברות שרים פסוקים נבחרים ממזמורי תהילים ושוב כמה שירים ישראליים וכמה פיוטים מהמקורות. לאחר מכן מתנהלת שיחה על ענייני דיומא. המשתתפים מתבקשים לספר על אירועים שקרו בשבוע שחלף והיו בעלי משמעות עבורם, כגון טיול טבע בארץ, ביקור ברחוב נווה שאנן בתל אביב שהפך מרחוב הנעליים לרחוב של מהגרי עבודה, או דקלום שיר של ברטולד ברכט על סוף החורף. זה גם הזמן להתייחסויות אישיות (כמו ברכות ליום הולדת) ולהתייחסויות למאורעות אקטואליים (כמו ברכה מסורתית לברק אובמה עם היבחרו לנשיאות ארצות הברית). בהמשך שרים באופן קבוע את הפיוט "לכה דודי לקראת כלה" מאת ר' שלמה אלקבץ, בדרך כלל על פי שני לחנים שונים. השירה מלווה במחזאות כפיים סוערות ובריקוד הורה בעידוד המנחים. באופן כללי ניכרת באירוע מגמה להפעיל את המשתתפים דרך סיפורים והבעת דעות ודרך שירה וריקודים.

מכאן עוברים ל"דבר תורה", בדרך כלל דרשה על פרשת השבוע או על חג מתקרב. בדרשות רווחות שתי מגמות עיקריות: ניסיון לקרב את הטקסטים מהמקורות למציאות העכשווית ולחיים האישיים של המשתתפים, וניסיון להימנע מאידיאליזציה של דמויות מהמקורות אלא להציגן כאנושיות, מורכבות ואמביוולנטיות. עד כאן החלק המיועד לקבלת שבת באירוע, וממנו עוברים לתפילת ערבית. בין שני החלקים שרים שיר מחבר, בדרך כלל שיר שעוסק ברצף אמונה-כפירה. לדוגמה, השיר "תפילה" מאת אברהם חלפי בלחן של שלמה בר.

תפילת ערבית כוללת ברכה פותחת ("ברכו את ה' המבורך"); ברכת הזמן; ברכת אהבה; קריאת שמע; ותפילת שמונה עשרה. לפני קריאת שמע מתבקשים המשתתפים להרהר במשך כמה דקות בדומייה בשבוע שחלף: מה היינו רוצים להשאיר מאחורינו, ולמה אנו מייחלים בשבוע הבא. חלק מהטקסט שרים, חלק אומרים בישיבה או בעמידה, וחלק מתפללים בלב או באמצעות שליח ציבור, הוא המנחה. תפילת שמונה עשרה מסתיימת בשירת הפסוק "הוא יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל ואמרו אמן".

מכאן עוברים לתפילת "מי שברך" לחולים, והמשתתפים מתבקשים להכניס לטקסט שמות של קרובים או ידידים שהם חפצים בהבראתם. לאחר מכן תפילת "מי שברך" לחיילים החטופים, ובה התייחסות לגלעד שליט, ובהמשך תפילת "קדיש יתום". אחר כך שרים באופן קבוע את הפיוט "אדון עולם" (מיוחס לשלמה אבן גבירול), והמנחה או אחד המשתתפים עושים קידוש ומחלקים לכל המשתתפים כוסיות יין. כמו כן, בוצעים חלה ומבקשים מהילדים לחלק פיסות לנוכחים. האירוע מסתיים בהודעות שוטפות ובהתחברות נוספת אנגלית ברכת "שבת שלום".

קבלות שבת בנמל תל אביב הן ההפקה הגדולה והיוקרתית ביותר של בית התפילה, אם כי לא כל החברים מסכימים לעצם עריכתן, כפי שיובהר בהמשך.⁷ המעמד אכן מרגש. לעת שקיעה מאות אנשים יושבים על כיסאות ומחצלות כשפניהם לים, ועשרות עובדי אורח עומדים מסביב. התזמורת בהרכב מלא, המוזיקה והשירה רועמות מהרמקולים, והמנחה – אסטבן גוטפריד – מתלהב, מסתובב בקהל ומעודד להצטרף לשירה ולהשמיע תגובות.

גם עריכת הטקס דומה לזה שמקובל במסגרת הקהילתית, בתוספת כמה אלתורים של גוטפריד. לדוגמה, לגבי ניגון: "בקבלת שבת כל הבריא שרה הלל לאלוהים. לכל יצור ניגון משלו, ועלינו לחפש את הניגון שלנו"; לגבי שירה בציבור: "הסידור שבידיכם הוא רק בגדר תווים. מה שהופך אותו למנגינה הוא השירה שלנו. היו משתתפים ולא רק צופים"; וביחס לתפילה: "מה פירוש הדבר להתפלל? ובמיוחד לגבי מי שתפילה אינה מהווה חלק מאורח החיים שלו? להתפלל פירושו לחוש את הפלא בחיים ואת המסתורין בבריאה". בהזדמנויות אלו מקובלות גם ברכות בעלות עניין רחב יותר, כמו ברכה למורים ולתלמידים עם התחלת חופשת הקיץ, או ברכה לאריק איינשטיין במלאות לו שבעים.

השינויים העיקריים בקבלות שבת בנמל הם עמידה בתפילות עם הפנים לים ולא לירושלים, וכן המלצה להתייחס לנוף בעת חשבון הנפש שלפני קריאת שמע: "הביטו על הים ועל השמש ופתחו את האוזניים כדי לשמוע את הקולות מסביב". צעדים אלו קשורים בהתייחסות מיוחדת לתל אביב שמייחדת את בית התפילה ושתיידן בהמשך.

קבלות שבת בנמל נחשבות בבית התפילה פעילות שיוקית ממדרגה ראשונה. בהתאם לכך מציבים ברחבה שבה מתרחש האירוע שולחן עם דפי הרשמה לבית התפילה, דפים שמפרטים את הפעילויות וסידורים שהמשתתפים מתבקשים להחזיר עם תום הטקס. מתנדבים מקבלים את פני הבאים, עונים לשאלות המתעניינים ומציעים להירשם לרשימת התפוצה בדוא"ל. נוהג זה של מקבלי פנים השתרש גם בקבלות שבת קהילתיות, כשבכל שבוע חברים אחרים מקבלים את פני הבאים בתורנות.

כפי שאפשר להתרשם מהדיון עד כה, הזהות היהודית המעוצבת בבית התפילה היברידי בשתי רמות: בהקשר הכולל של פעילויות בית התפילה שמוקדשות למבחר נושאים כפי שתואר במבוא, וכן בהקשר של כל פעילות יחידה דוגמת קבלת שבת, הכוללת תכנים

מגוונים. אבני הבניין שמהן מורכבת הזהות היהודית לפי גרסת בית התפילה כלולות בשמו: תפילה, ישראליות, בית ותל אביביות.⁸

7 קבלות שבת בנמל מושכות גם את תשומת לב התקשורת, וראו למשל רביב 2009.

8 על משמעויות של שמות בתי כנסת ראו גפני, טרם פורסם.

תפילה

לפי תפיסת בית התפילה, שהולמת כאמור גם אנשים לא דתיים, תפילה אינה חייבת להיות מופנית דווקא לאלוהות טרנסצנדנטית, אם יש כזאת, וודאי לא לפרסונה שמקשיבה לטרונות ומגשימה משאלות. לפי גישה זו, תפילה היא דיאלוג של הפרט עם הבריא, עם אנשים אחרים או עם עצמו, ובתור שכזו היא מזמנת חוויה של רוחניות ושל קדושה. היטיב לבטא תפיסה זאת אחד האורחים בבית התפילה, ארי אלון, סופר, מורה ודרשן נודד, המלמד בסמינר אפעל, במכון הרטמן ובישיבה החילונית בינה. בשיחתו עם המשתתפים על הנושא "לעולם יתפלל אדם בבית שיש בו חלונות: מתפילת Dos לתפילת Windows" אומר אלון:

למעלה משלושים שנה הסתובבתי סביב תפילות אך לא התפללתי. היה לי יחס של התנגדות ומשיכה. אני רוצה לשתף אתכם בתחושה זאת, ואולי להתחבר עם עוד כמה אנשים שיש להם קושי להתפלל. לימים הגעתי לתובנה שקיים צורך אנושי קיומי להתפלל, והעובדה שיש התנגדות לזה שאליו מתפללים לא צריכה להפריע לכך. גם הטקסט של תפילות לא מחייב. יש לנו צורך להתפלל כדי לממש את עצמנו, והאם יש או אין אלוהים – זאת לא שאלה רלוונטית. אני מבקש לחלן את התורה, התלמוד, המדרש. לפתוח להם חלונות. כי בסופו של דבר תפילה היא בגוף ראשון יחיד. ואני מוצא את עצמי לעתים קרובות מתפלל תוך דיבור עם עצמי, ולא תמיד מילולית אלא דרך ניגון.

עם תום דבריו מתחיל אלון לזמר ניגון שלמד מסבו, ואט אט מצטרפים אליו משתתפים מהקהל.

לפי השקפה זאת, תפילה היא תופעה אקזיסטנציאלית ולכן גלובלית, שאינה מבחינה בין דתיים לחילונים, או בין אנשים שמאמינים באמונות שונות, אלא היא חוויה רליגיוזית אישית וכלל אנושית כאחד. את החוויה הזאת מנסים לעורר בבית התפילה דרך טקסטים וניגונים יהודיים-מסורתיים, מתוך הנחה שגם מי שאינו מתחבר אליהם כפשוטם יכול להתבשר מרוח הדברים, מהמאפיינים האסתטיים – ספרותיים ומוזיקליים – וכן ממשמעויותיהם הסמליות. במילים אחרות, התוצר המצופה הוא עיצוב פרופיל של חילוני מתפלל.

בהקשר זה קיימת מחלוקת בבית התפילה באשר לקבלות שבת בנמל. אחדים טוענים שתפילה המונית אינה מאפשרת חוויה אישית עמוקה, ואילו אחרים סבורים שמיקום התפילה על שפת הים והמספר הרב של משתתפים בה דווקא מעצימים את החוויה.

ישראליות

אחד המאפיינים המרכזיים של בית התפילה, המייחד אותו לדעת חבריו מזרמים אחרים ביהדות הליברלית, הוא התכוונות ישראלית. זהו מרכיב לוקאלי שגלום בתכנים הקשורים להווי התרבותי-חברתי בישראל. בכיוון זה חוגגים חגים לאומיים ומשלבים בפעילויות שירים, סיפורים ופזמונים ישראליים, התייחסויות להיסטוריה של היישוב בארץ ושל מדינת ישראל, וכן התייחסויות נרחבות לאירועי השעה בארץ ולסוגיות בעלות משמעות חברתית-ציבורית. בכך מבקשים יזמי בית התפילה לחזק את המחויבות הישראלית של המשתתפים במסגרת הזהות היהודית שלהם. כדברי אסטבן גוטפריד: "אנחנו באים למלא תוכן את

השאלה העמוקה למה אנחנו בישראל מבחינת השייכות. כי קשה לחיות בארץ, ובלי סיבות מאוד משמעותיות אולי זה לא יחזיק מעמד.

בית

מושג זה מציין את הפן הקהילתי של בית התפילה, המשמש זירה לעיצוב הזהות היהודית. המצב בפועל הוא שהפעילות הקהילתית מצומצמת למדי ומתמקדת בשירה בציבור ובמשפחתיות תוך שיתוף פעיל של הילדים בפעילויות. על רקע זה קיים ויכוח עקרוני בבית התפילה בדבר המשקל היחסי של תפילה וקהילתיות בפעילויות, ולכך אדרש בהמשך. חיוזק הפן הקהילתי כרוך בבעיה שנתפסת בעיני כולם כמכריעה, והיא המספר המצומצם של חברים ושל פעילים, ובעיקר היעדר צעירים בתוכם. בתנאים אלה מדובר בקהילה שהיא קטנה מאוד, אך עם זאת יקר לתחזק אותה, וודאי להרחיב את פעילותה. גם בהקשר זה קיימת מחלוקת באשר לקבלות שבת בנמל. יש הסבורים שפעילות זאת היא בגדר חלון הראווה של בית התפילה, שיסייע לצאת החוצה ולהגדיל במידה ניכרת את מספר החברים, ואילו אחרים מתרעמים על כך שהפעילות בנמל אנונימית ולא אינטימית. אמנם משתתפים בה מאות אנשים, אבל הם זרים אלה לאלה ואינם מחויבים לבית התפילה, וגם הקהילה שמתהווה בבית התפילה הולכת לאיבוד בהמון.

תל אביביות

תל אביביות היא מרכיב מרכזי בזהות היהודית המתעצבת בבית התפילה, והיא נוכחת בכל הפעילויות בצורה זו או אחרת. למשל, בסידור לקבלת שבת מופיעים השירים "תפילה תל אביבית" מאת עלי מוהר ו"העיר הלבנה" מאת נעמי שמר. התרפקות מיוחדת שמורה למרכז תל אביב, שם גם ממוקמים מפגשי בית התפילה והמשרד, וכן לסופרים, משוררים והוגי דעות שפעלו בתל אביב במאה הקודמת, כמו ביאליק, אחד העם, גורדון, אלתרמן וגולדברג. רני יגר, שמתגורר כיום בירושלים אבל נולד וגדל בתל אביב, אומר בהקשר זה:

תל אביב היא עניין מרכזי לגבינו בזהות התרבותית שלנו. אנחנו רוצים להתחבר לנרטיב של ביאליק וחבריו, לטפח תרבות עברית-יהודית בעיר העברית הראשונה, שהיא גם העיר היהודית הגדולה ביותר בעולם. אנו מעוניינים בלוקאליות הזאת. נכון שההווה הישראלי התל אביבית והחילונית מאפשרת לאדם להיות בה סתם יהודי, לחיות בלי להרגיש שאתה יהודי. אבל שבת קיימת גם ברחוב שינקין בתל אביב, ואנחנו מרגישים צורך לחגוג אותה.

דברים דומים משמיעה אחת הפעילות:

תל אביב היא מרכזית לבית התפילה. הרחוב התל אביבי, שדרות רוטשילד, רחוב ביאליק, הים. הרי השבת נכנסת גם לתל אביב. גם בתל אביב יש קודש. העיר עוברת לפאזה אחרת. והמסר שלנו הוא שהקדושה והתפילה וספר התורה אינם רק של הדתיים, אלא גם חילונים בתל אביב יכולים לחוות קדושה.

ההתייחסות לתל אביב התעצמה בשנת המאה לייסוד העיר. מאורע זה נחגג פעמיים על ידי בית התפילה: בקבלת שבת בשבת הגדול שלפני פסח במעון בית התפילה, ובאירוע שנקרא "שירת הים" בערב שביעי של פסח על חוף הים.⁹ הראשון הוגדר חגיגת יום הולדת, והשני – מעמד תפילה לכבוד העיר.

לסיוד קבלת השבת צורף דף ובו "תפילה לשלום העיר תל-אביב-יפו במלאת מאה שנה להיווסדה" מטעם המועצה הדתית של תל אביב-יפו. התפילה חוברת במקורה על ידי הרב אונטרמן זיכרוננו לברכה, שהיה הרב הראשי של תל אביב-יפו, לכבוד יובל החמישים ועודכנה לקראת שנת המאה. מצוין בתפילה שהיא תיאמר בשבת הגדול לפני הכנסת ספר התורה להיכל. ואכן, בבית התפילה קראו אותה עם פתיחת הארון שבו נמצא ספר התורה וחשיפתו. כמו כן, בשני האירועים שרו וקראו שירים על תל אביב, כמו "אנו החלוצים בתל אביב" מאת לוי קיפנסי; "לא נרדמת תל אביב" מאת דני רובס; ו"רנדו בתל אביב" מאת יורם טהר לב, וכן סיפרו סיפורים הקשורים בתל אביב, למשל מתוך הספר בית הניצוץ: מראות ואגדות מאת אברהם רגלסון (1972). השירים והסיפורים שולבו בתפילות, מזמורים ופיוטים של קבלת שבת, תפילת ערבית ושירת הים.

ההתייחסות הנרחבת לתל אביב תמוהה לנוכח העובדה שרבים מהמשתתפים אינם גרים בתל אביב, וגם אלה שגרים בה הם חדשים יחסית בעיר. ההסבר הרווח לכך הוא שאנשים מרגישים שייכות לתל אביב עקב הזדהותם עם המנטליות התל אביבית. מהי אפוא מנטליות זאת? הנה מבחר מדברי הנחקרים בתשובה על כך:

יש משהו במרחב התל אביבי חילוני שמאפשר ניסויים וחיפוש. העיר כל הזמן משתנה. כך גם באופנה ובמוזיקה.

תל אביב מסמלת סוג של מולטי. אתה יכול להיות גם וגם. קבלת שבת עם נגינת מוזיקה אפשרית רק פה.

בעיר הזאת יש משהו מאוד מאפשר, חופשי וסובלני, פתוח ואפילו בינלאומי. אין בה היסטוריה ומחויבות לעבר.

בתל אביב יש מספיק אנשים כדי שיהיו לך שותפים לכל שיגעון, כולל השיגעון שלנו.

אפיון דומה של תל אביב מצוי אצל מן (Mann, 2006). לדבריה, תל אביב היא מקום חדש – להבדיל ממקום במובן של אלוהים, בבחינת המקום הטרוסצנדנטי והאולטימטיבי – עיר שנבנית על ידי בני אדם, מקום ריאלי שמסונכרן להווה, משקף תערובת תרבויות ומצטיין בסגנון חיים של עיר נמל.

9 שבת הגדול – כינוי לשבת שלפני פסח; שירת הים – אחת משלוש השירות בתורה (שמות ט"ו), לצד שירת הבאר (במדבר כ"א) ושירת האזינו (דברים ל"ב). על פי המסורת, השירה נאמרה על ידי בני ישראל לאחר קריעת ים סוף, שבו טבעו המצרים ובני ישראל ניצלו.

מאפיינים אלה של תל אביב נתפסים כמיטיבים עם עיצוב זהות יהודית יצירתית והיברידיט בבית התפילה, אך גם כאתגר מורכב. אחד האתגרים הכרוכים בכך הוא התחרות מול חלופות אחרות לבילוי זמן בתל אביב, שנחשבת האתר האורבני התוסס ביותר בישראל. "איך אתה בונה פעילות אטרקטיבית לתל אביבים?" שואל רני יגר, "הלוא אנחנו גוף זר בסצנה התל אביבית". אתגר נוסף הוא לשמש מודל ליתר בתי התפילה בישראל, אשר "אינם נמצאים בחזית הבמה כמונו", לדבריו.

המאפיינים של תל אביב שנתפסים כנוחים לפעילותו של בית התפילה מונגדים לאלה של ירושלים. ההשוואה בין שתי הערים אינה רק של נוף – עיר של הר ועיר של חוף – אלא גם תרבותית. כותב בהקשר זה רני יגר (2009, עמ' 44):

יש משהו בתפילה בתל אביב שמושך אותי עד כדי כך שאני מוכן לצאת מתחום השבת הפרטי שלי ולרדת מההר אל החוף [...] אני נוסע אל החול של תל-אביב לא כדי לברוח מן הקודש אלא כדי להגיע לרגע שיש בו קודש שאינו נובע מהמקום אלא מהאדם, מקהילת האנשים שממנה בוקעת התפילה [...] אין על מי לסמוך אלא על עצמנו. זה קשה, זה להתחיל כמעט מאפס. אבל זה גם היופי והכח שבדבר.¹⁰

גם גורביץ' וארן (2007), בהשוואתם בין ירושלים ("מקום גדול") לתל אביב ("מקום קטן"), מציינים את המרכזיות של בני האדם בתל אביב, בניגוד לירושלים שהיא בגדר רעיון קולקטיבי, מקום שמעבר למקומות לוקאליים ולמציאות עכשווית, טעונה זיכרונות עבר ומשאלות עתיד. הם מדגישים גם את הקשר בין תל אביב לישראליות ילידית, לעומת היהודיות הלא ילידית והילידיות שאינה ישראלית שמאפיינות את ירושלים. לדעתם, תל אביב מגשימה שאיפה ללוקאליות פשוטה, לבית שקשור ברחובות מוכרים, בחברים, בנוף ילדות. שאיפה זאת נובעת בחלקה מתופעת ההגירה ומתהליך הגלובליזציה, שגורמים ל"תודעה חסרת בית" (Berger, Berger & Kellner, 1973).

המגמה המסתמנת בבית התפילה היא אפוא לנכס את תל אביב כמקום לתפילה ולקדושה. מעניינת בהקשר זה תוספת למודעות הדוא"ל של בית התפילה, שנוספה בהודעה על קבלת השבת בשבת הגדול לכבוד תל אביב ונשארה מאז. בעבר הופיעה במודעות תמונת החצר והבניין של מכללת עלמא, שם מתקיימות פעילויות בית התפילה, ובצד התמונה כיתוב: "בית תפילה ישראלי"; מאז חגיגות המאה נוסף לתמונה הכיתוב: "תל-אביב עיר הקודש". לטענתם של הפעילים, ניכוס תל אביב כמקום רלוונטי לזהותם היהודית והישראלית של משתתפי בית התפילה מיועד להקנות להם זהות מקום. על פי הספרות הדנה במושג זה (Cuba & Hummon, 1993; Harvey, 1990; MacGregor Wise, 2000; Proshansky, 1983; Fabian & Kaminoff, 1983), זהות מקום היא אחת הזהויות באשכול הזהויות של הפרט, והיא עונה לשאלה מי אני דרך התשובה היכן אני מתרחש – גר, לומד, עובד, מבלה – ובמקרה שלפנינו, מתפלל. זהות מקום כרוכה בערכים וברגשות של נינוחות, נעימות ושייכות, והיא נוצרת בתהליך דינמי של הבניית ביתיות (homemaking). זהות מקום היא

10 על ההשוואה בין ירושלים עיר הקודש ובין תל אביב החילונית ראו גם מרקון, 2009; Lieberman & Susser, 1998.

גם סמל סטטוס במסגרת הדימויים של פרט וקבוצה על עצמם, וכן בהצגה העצמית שלהם ובתדמיות שהם שואפים לשדר לזולת. לדוגמה, לפי תדמית רווחת, תושבי ערים נחשבים מתוחכמים, סובלניים ודוגלים בחופש הפרט ובאינדיבידואליזם.

אומרת בעניין זה אחת הפעילות: "כדי שאנשים ירגישו שייכות לבית התפילה הוא חייב להיות מקומי. כך גם צריך שיכירו אותנו. והמקומיות צריכה לבוא לידי ביטוי בשירים ובמנגינות שאנו בוחרים, אשר ימחישו את המרחב שלנו. והמקום שבית התפילה מציע הוא תל אביב". ההתייחסות לתל אביב כה מרכזית בעיצוב הזהות היהודית בבית התפילה, עד שאפשר אולי לראות בה ניצנים ליצירת דת אורחית עירונית, בהמשך לדת אורחית ברמה הלאומית וברמה העדתית (Neeman & Rubin, 1996).

האוריינטציה האורבנית התל אביבית היא גם אחד המאפיינים הייחודיים של בית התפילה הנחקר לעומת בתי תפילה אחרים הפועלים בארץ. יתר על כן, בגלל המיקום המרכזי של תל אביב במפה התרבותית, הפוליטית, הכלכלית והחברתית בישראל, אוריינטציה תל אביבית נתפסת בעיני חברי בית התפילה כמכשירה ואף מחייבת אותם להידרש לסוגיות חברתיות ותרבותיות כלליות המעסיקות את החברה הישראלית. מכאן שפע פעילויות בעלות משמעות חברתית שמאורגנות על ידי בית התפילה התל אביבי ולא על ידי בתי תפילה אחרים, בייחוד בהקשר של פליטים ומהגרי עבודה, בעלי מוגבלויות והומוסקסואלים.

בית תפילה פוסטמודרני

טענתי היא שמלאכת העיצוב של הזהות היהודית בבית התפילה כפי שתוארה לעיל ממחישה תהליכים מודרניים ופוסטמודרניים שנדונים בספרות בהקשר דתי (Bauman, 1998; Berger, 1967; Hassan, 1985; Heelas, 1998; Kopelowitz & Israel, 2003; Lyon, 2000). תהליכים אלה הם:

הפרדת הדת – נראה שלמרות דעיכתם של מטא-נרטיבים דתיים, הצורך בחיפוש משמעות לחיים, ברוחניות ובאמונה ממשיך להתקיים גם בעידן שלנו, ואולי אף ביתר שאת. בתשובה על צורך זה מועתקת הדת מהרשות הציבורית לרשות הפרט. היא אינה נדרשת עוד לפענוח הקוסמוס או ההיסטוריה החברתית, אלא לתובנות ביחס לעולמות פרטיים ולביוגרפיות אישיות. סובייקט אוטונומי בוחר באופן וולונטרי חוויות דתיות, מתוך רפלקסיה על מבחר חלופות ועל פי אבני בוחן אישיות: מה ש"עובד" בשבילי ומה שנתפס בעיניי כהולם, מספק ואינטנסיבי. וכשם שאפשר לאמץ חוויות, כך אפשר גם לזנוח אותן כשמיצו את עצמן בעיני החווה. הפיכתה של הדת לפרטית יוצרת מצב של בידוד רוחנית, של אמונה נטולת שייכות (Davie, 1994) (Believing without Belonging), ובתגובה לכך נוצרת מגמה לקיים פעילות רוחנית-טקסית במסגרות אינטימיות של משפחה או של קהילה, גם אם המפגשים זמניים וחולפים.

הפרדת הדת באה לידי ביטוי בבית התפילה בתפיסה הרווחת בו לגבי תפילה כחוויה אישית נעדרת כתובת ברורה, ערוץ מקובל ונוסח קבוע, שמותנית במצב רוחו של המתפלל ברגע נתון ובצרכים הרוחניים הייחודיים לו. מכאן גם המטרה לגבש בבית התפילה קהילה מתפללת, על מנת לספק למשתתפים זירה אינטימית לתפילה משותפת, וכך למנוע בידוד רוחנית. על התייחסויות פרטניות לאלוהים ועל צרכים אישיים בתפילה נשמע בהמשך, בדיון על בעלי התפקידים בבית התפילה.

הדת כמוצר צריכה – כתוצאה מתהליך ההפרטה הפכה הדת למוצר צריכה של הפרט, למשאב תרבותי המספק צרכים רוחניים ומייצר תפוקות מוסריות או פסיכולוגיות: תובנות, ריגושים והנאה. צריכת דת, כמו צריכה של מוצרים אחרים בעידן שלנו, מתרחשת בהקשר של שוק חופשי פלורליסטי, של סופרמרקט רוחני, שבו קבוצות רוחניות-דתיות נמצאות בתחרות אלו עם אלו על כיבוש לקוחות, ואילו הצרכן מצוי בעמדה של בוחר ורוכש. מאחר שנוכחות הלקוחות וולונטרית ואינה מובטחת, נאלצים ספקי הדת ליצור הפקות אטרקטיביות מבחינה קונגניטיבית, רגשית, חושית ואסתטית ולהתמודד עם בעיות הפצה, שיווק וקידום מכירות. כמספורה למצב זה מציע ליון (Lyon, 2000) את ישו בדיסנילנד.

תפיסת הדת כמוצר צריכה כוללת בדיונים הפתוחים שמתיימים בבית התפילה ביחס להתנהלותו, למבנה הפעילויות שלו ולכיווניו העתידיים, וזאת מתוך כוונה להיענות לצורכי המשתתפים ולהגביר אטרקטיביות בעיני מצטרפים פוטנציאליים. תפיסת הדת כמוצר צריכה באה לידי ביטוי גם במאמצים השיווקיים של בית התפילה לגייס חברים חדשים ולקבלם בסבר פנים יפות ומתוך הסברים מפורטים על פעילות בית התפילה ועל הרציונל שלו. גיוס מצטרפים חדשים הוא גם מדד מרכזי להערכת הצלחות וכישלונות של בית התפילה בעיני בעלי התפקידים בו.

היברידיות – זהו מושג שאול מתחום הביולוגיה, ולעתים הוא כה רב משמעי, עד שהוא נעדר כוח מסביר. אני משתמשת במושג זה כהגדרתו על ידי קנקליני (Canclini, 1995) וקריידי (Kraidy, 2005), שהולמת את הגדרת מעשה העיצוב שהצגתי לעיל. לפי קנקליני, המושג מציין תהליכים סוציו-תרבותיים שבהם אובייקטים, מבנים ופרקטיקות שהתקיימו קודם לכן בצורה מובחנת זה מזה, הופכים לאובייקטים, מבנים ופרקטיקות חדשים. זהו מאמץ יזום ומתוכנן, פרי של יצירתיות אישית או קולקטיבית. התוצרים המורכבים בדרך כלל אינם אותנטיים-מקוריים כשלעצמם אלא מופקים דרך היברידיוזיה קודמת. לכן יש לראות בשינוי מהמובחן להיברידיוזיה תהליך מחזורי של בחירת גורמים ממגוון תקופות היסטוריות וארטיקולציה שלהם לנרטיב קוהרנטי. זאת תפיסה סינתטית של תרבות, שלפיה כל מוצר תרבותי הוא היברידיוזי.

קריידי משתמש בהקשר זה במושג "קונטרפונקט" הלקוח ממוזיקה קלאסית. לטענתו, המאפיין המרכזי של היברידיות הוא סידור ותזמור של צורות ושל סגנונות שונים שמופיעים יחד, כשכל מרכיב תלוי במרכיבים האחרים ומקבל מהם את משמעותו.

היברידיות במובנים הללו מאפיינת גם את הדת בעידן הנוכחי, כשדתות עוברות תהליכי שינוי, בדרך כלל בכיוון של הוצאת רוב המרכיבים העל טבעיים מהמסורת או דחיקתם לשוליים, ומתן לגיטימציה למרכיבים חילוניים. השינוי כרוך גם בטשטוש גבולות של הבחנות בינאריות כגון אלוהים-אדם, אלוהים-טבע ורליגיוזיות-חילונית, כך שהדת נעשית דתית פחות והחילונית חילונית פחות.

תהליכי השינוי כה רווחים וכה תדירים, עד שתכנים דתיים הופכים לאופנות מתחלפות. הדבר קורה עקב הפרטת הדת והפיכתה למוצר צריכה אישי, שהרי לפרטים בעלי צרכים וטעמים שונים מתאימים קונסטיילציות שונות של תכנים. לכן צריכה סלקטיבית מחייבת את ספקי הדת לבריקולו' של אמונות ופרקטיקות השאולות ממערכות סמליות מגוונות, ולעתים התוצר הוא אקלקטי ורווי אי התאמות (Beckford, 1992).

כפי שנוכחנו עד כה, עיצוב זהות היברידית שהיא יהודית, ישראלית ותל אביבית הוא

בגדר אידיאולוגיה של בית התפילה; גם בהקשר כללי של פעילויות מגוונות בשלל נושאים, וגם במסגרת כל פעילות, כשפריטים מהמקורות משולבים עם פריטים חילוניים וחדשים. בין שני סוגי הפריטים קיימת תלות גומלין: החדשים הופכים את המסורתיים לרלוונטיים, המסורתיים נותנים לגיטימציה לחדשים, והרכבתם יחד מקבלת לגיטימציה מהפרדוקסליות של תל אביב. בהקשר זה כותב יגר (2009, עמ' 44): "זכות ואתגר מיוחדים הם ליצור נוסח תפילה שיוצא מתל, כלומר שכבות המסורת; ומאביב, כלומר מפריחת היצירה העכשווית. תפילה, ממש כמו שירה, אינה נדרשת לקוהרנטיות".¹¹

ברצוני להדגיש שבמקרה שלפנינו אין מדובר בהיברידיות מקרית או כאוטית בחינת "הכול הולך", אלא בנרטיב יוזם ויצירתי שמשלב מרכיבים התואמים את תפיסת הזהות היהודית שמקדם בית התפילה. השילובים הספציפיים הבאים לידי ביטוי בפעילויות בית התפילה שונים משילובים אחרים המקובלים בגופים אחרים של התנועה להתחדשות רוחנית-יהודית בישראל: יש בהם מרכיבים ישראלים מובהקים, להבדיל מהנהוג בתנועה הרפורמית ובתנועה הקונסרבטיבית; יש בהם דגש על תפילה ועל קהילתיות, להבדיל מהתמקדות בלימוד בקבוצות לימוד, בבתי מדרש ובמכללות; ונעדרים מהם מרכיבים מיסטיים ומאגיים הרווחים בתנועות רוחניות של "העידן החדש". בהמשך הדברים אראה שהמרכיבים המעצבים את הזהות היהודית בבית התפילה נבחרים על ידי מייסדיו ופעיליו על פי המאפיינים והצרכים האישיים שלהם.

גלוקליזציה – המושג מבטא התנסות סותרת של הפרט בעידן הפוסטמודרני. מצד אחד, תהליכי גלובליזציה מגבירים את המודעות לאחר ואת הדמיון בין בני האדם, ומצד שני, ולעתים גם בתגובה לגלובליזציה, נוצרות מחויבות ושייכות לוקאליות הקשורות בתודעת ייחוד ושונות בין פרטים ובין מקומות (שגיב ולומסקי-פדר, 2007; Hall et al., 1992; Kearney, 1995; Tomlinson, 1999). התנסות דומה מציע גם בית התפילה: מצד אחד, מרכיב התפילה מוגדר כפעילות אנושית כללית וכפעילות מרכזית של העם היהודי בכל תפוצותיו. זהו אפוא מרכיב גלובלי שמאחד את בני העם היהודי הן בתוך עצמם והן עם המין האנושי כולו. מצד שני, מודגש גם הפן הלוקאלי – הישראלי, התל אביבי, הקהילתי. לאחר שהתוודענו לזהות היהודית המתעצבת בבית התפילה, נעבור להיכרות עם מעצביה ומפעיליה, התורמים למפעל זה ביוזמתם, בכישוריהם ובהשקעתם המופלגת בו.

המעצבים: מאפיינים, מוטיבציות, לבטים

בפרק זה ברצוני לקדם שתי טענות שכרוכות זו בזו: האחת, שקיים קשר הדוק בין הזהות היהודית המתעצבת בבית התפילה והפעילויות המתקיימות בו ובין הביוגרפיות, הצרכים והכישורים האישיים של מקימיו ושל פעיליו. האחרת, שמגמות פוסטמודרניות הבאות לידי ביטוי בבית התפילה ניכרות גם במאפיינים ובאופני הפעולה של בעלי התפקידים בו. נפתח בביוגרפיות.

הון דתי ורליגיוזיות

אסטבן גוטפריד נולד בארגנטינה וגדל במשפחה מסורתית ברוח היהדות הקונסרבטיבית. עם זאת, הוא למד בבית ספר חילוני-עברי עד כיתה י"ב, ובו חי במציאות "כמעט ישראלית" כדבריו. "אני זכיתי שגדלתי כיהודי בשתי מערכות שמסלמות זו את זו", הוא אומר. "הבית היה מסורתי-עדידי, ובית הספר נתן לי חינוך חילוני-עברי. הרגשתי צורך לשלב ביניהם. לפעמים כעסתי שאין תפילות בבית הספר, ובבית הכנסת חסר היה לי הפן העברי. כך שעלייה לישראל הייתה עבורי צעד מובן מאליו". גם במשפחה שהקים מקפיד גוטפריד על כיוונים אלה. הוא נשוי לאישה ששותפה לתשתית היהודית שלו, ושניהם חשים חובה לתת לילדיהם חינוך יהודי וציוני. בד בבד הוא מקיים אורח חיים "כמעט דתי" כדבריו, כלומר "שומר מצוות בדרך שלי. אני נוסע בשבת, אך לא לצורך עבודה או קניות וסידורים".

גם המנהל האדמיניסטרטיבי נולד וגדל בארגנטינה, בבית שניהל אורח חיים מסורתי במסגרת קהילה קונסרבטיבית. הוא למד בבית ספר יהודי, ומגיל ההתבגרות החל להיות פעיל בקהילה, בין היתר בעניין זכויות אדם בהקשר של נעלמים והרוגים. לימים שימש גם חזן הקהילה. הוא חי בזוגיות עם בחורה ישראלית שהכיר בבית התפילה.

רני יגר, יליד תל אביב, הוא "עוף מוזר" כהגדרתו. "בבית הייתה שניות שלילד קשה לעמוד בה. אבא חזר בתשובה לפני שנולדתי, ואימא היא חילונית מודעת. אין לה דיבור עם אלוהים. הוא אינו חלק מהעולם שלה. בזמנו קשה היה לזוגות מעורבים כאלה לחיות יחד. ואכן, נפרדו לכמה שנים. עכשיו יש ביניהם הגמשה הדדית מסוימת". יגר למד בבתי ספר חילוניים שרחשו כבוד רב למסורת והנחילו שירים וטקסים מסורתיים לתלמידיהם. "בבית הספר קיבלתי חינוך מסורתי, ובבית מעורבב", הוא אומר. "הייתי יהודי של שבת. בבוקר הלכתי עם אבא לבית הכנסת, ואחר כך לבשתי חולצה כחולה והלכתי לתנועת הנוער. אבל קיבלתי מאבי את ההתלהבות הדתית שלו". גם רעייתו של יגר באה מבית "מעורבב", אבל לדבריו היא מסורתית יותר ממנו בגישתה הכללית לחיים. הבנות שלהם לומדות בבית ספר דתי-חילוני שמכבד דיכטומיה. "זה אומר שיש לנו חג ושבת, אבל איננו שומרים מצוות במובן האורתודוקסי המקובל אלא מקיימים אורח חיים לא דתי".

גם אחת הרכוזות הקהילתיות, ילידת הארץ, באה מבית קונסרבטיבי, שבו האב דתי ממוצא אמריקאי והאם חילונית שהלכה לקראת בעלה בעניין זה. לכן בבית שומרים שבת וכשרות והולכים לבית כנסת בעקביות. היא למדה בבית ספר ממלכתי עם תכנית תל"י (תגבור לימודי יהדות) והייתה חברה בתנועת הנוער המסורתית-קונסרבטיבית נועם. היא נולדה בירושלים אך גרה זמנית בתל אביב וחיה בזוגיות עם מושבניק חילוני שמתוודע ליהדות דרכה.

להבדיל מהם, רוב הפעילים ילידי הארץ נעדרים "הון דתי" (Iannacone, 1990), כלומר חסרי ידע דתי, היכרות עם מקורות ועם מסורות והתנסות בטקסים ובדוקטרינה של בית כנסת. אלה נרכשים בדרך כלל בילדות ובהתבגרות במסגרת המשפחה או מוסדות חינוך, ואילו רוב הפעילים גדלו במשפחות שניהלו אורח חיים חילוני ולמדו במוסדות חינוך חילוניים. מלבד טקס חלקי של בר מצווה לא חגגו טקסים אחרים של מחזור חיים, ואף לא חגים יהודיים. המבוגרים שבהם, שהקימו משפחות משל עצמם, נהגו כך גם בהן ולא הנחילו לילדים חינוך יהודי כלשהו.

פעילים אחדים ממוצא מזרחי גדלו במשפחות מסורתיות שהצטיינו ביהדות פתוחה. חלקם הפכו עם התבגרותם לחילונים ונישאו לבני זוג ובנות זוג חילונים, אך המשיכו לחגוג

מועדים בקפדנות – ליל שבת, חנוכה, פסח, יום כיפור וסוכות – אך לא מתוך מחויבות דתית אלא מתוך רצון לחוות חוויות יהודיות. אחרים ממשיכים לקיים אורח חיים מסורתי, אך בסגנון פתוח דומה לזה של משפחות המוצא שלהם, דהיינו מדליקים נרות שבת, עורכים ארוחת שבת וקידוש, אך נוסעים בשבת ולא שומרים כשרות.

למרות הגיוון הרב במידת הדתיות ובסגנונה, לכל בעלי התפקידים בבית התפילה כמה מאפיינים משותפים: רליגיוזיות עמוקה המתבטאת גם ביחס פעיל ואינטימי לאלוהים וחיפוש אחר מסגרות וחוויות יהודיות-רוחניות שאינן דתיות אורתודוקסיות. אצל כל הנחקרים קיימת הפרדה בין דת לאמונה, ולכן התקשו לענות על השאלה כיצד הם מגדירים את עצמם על הרצף דתי-מסורתי-חילוני. יש כאלה שאף כעסו על עצם הצגת השאלה, שלדעתם אינה מעניינת ואינה רלוונטית. כולם הגדירו את עצמם כאנשים בעלי אמונה שאינם מקבלים עול מצוות באופן סוחף, אלא מפרשים את הדת היהודית בסלקטיביות על פי מה שנתפס כנכון ומתאים מבחינתם. לדוגמה, נשמע שלושה מהם שמייצגים את המנעד בעמדה זאת:

אני לא מגדיר את עצמי בהגדרות. התרגלתי לבחון את עצמי ואת האחרים אחד-אחד ובמכלול האישיות. אבל אם את עומדת על כך, הרי שאני מגדיר את עצמי כדתי בנפש וכחילוני בגוף.

אני שונא את השאלה הזאת, כי אני מגדיר את עצמי בכמה הגדרות שאולי סותרות האחת את השנייה. הייתי מגדיר את עצמי כמסורתי, אבל אני לא אוהב את ההגדרה הזאת כי בה אתה אומר בעצם מה אתה לא: לא דתי ולא חילוני. גם חילוני אני לא אוהב. אני לא מרגיש שחילוניות היא אידיאולוגיה. וגם נורא משעמם להיות חילוני. אפשרות נוספת היא להגדיר את עצמי כדתי, אבל אני מבחין בין דתי לבין שומר מצוות. אני דתי בצורת החשיבה, בצורת ההתייחסות אל העולם, אך לא בהתנהגות היומיומית שלי. בעצם אני רליגיוזי, לא דתי.

מבחינה מעשית אני יותר דתייה מרוב האנשים בבית התפילה. אני לא מרגישה שההלכה היהודית מחייבת אותי, אבל יש דברים שאני עושה ולא עושה בשבת. אני לוקחת על עצמי איזשהו תרגול. זאת ההלכה שלי. לדעתי לכל יהודי יש זכות להיות יהודי איך שהוא רוצה. ויש המון אופציות שאינן לפי ההלכה. מותר לשנות, להיות יצירתיים, כמובן בעדינות ומתוך אהבה.

הביטוי הבהיר ביותר לרליגיוזיות של הנחקרים הוא יחסם לאלוהים. וכך הם מעידים על עצמם:

אלוהים הוא מלווה צמוד, חלק מחיי היומיום שלי. הוא מרגיש חלק ממני. הוא נותן לי ביטחון ונחמה. זה מזרז גדול שתמיד אפשר ליפול עליו בדרך פחות כואבת. לכן אין לי שאלה של להאמין או לא. אני מאמין בו.

אני רואה אותו בכל מקום. מלוא כל הארץ כבודו. גם בחוץ וגם בפנים. אנחנו בו והוא בנו. אין אפשרות להגדיר אותו מילולית, אבל אנחנו משתמשים במילים כדי להתייחס אליו. זה הכלי שלנו.

אני פוגשת את אלוהים בכל מיני מרחבים, במיוחד בהזדמנויות של קבלת החלטות, כאשר אנשים עוסקים בשליטה על פרטי פרטים וחושבים שהכול יקרה לפי התכנית שלהם. אני סבורה שאין לנו שליטה בחיים אלא רק אשליה של שליטה. משהו אחר מכון את הדברים, ואז אלוהים נמצא שם.

אצל אחדים היחס לאלוהים מהול בתהיות: "אני שואל אותו הרבה שאלות, ואני די ביקורתית כלפיו"; או בחרדות: "אלוהים בשבילי הוא משהו בתוכי, במקומות שאני די פוחדת לגעת בהם. אולי אני לא מספיק פתוחה לפגוש אותו".

הפעילים שלא גדלו בסביבה דתית הפכו מודעים לרליגיוזיות שלהם בעקבות מאורע מכונן בצעירותם, כמו טיול להודו ומפגש עם הבודהיזם, טקס סדר פסח בקיבוץ או לימוד במדרשת אורנים. מכאן גם תמיהתם מדוע צעירים שיש להם התנסויות דומות אינם מצטרפים לבית התפילה. מאותו רגע החל אצלם תהליך של חיפוש אחר מסגרת שתאיים לצרכים הרליגיוזיים שלהם, ולאחר שניסו בתי כנסת אורתודוקסיים ורפורמיים, וכן כמה גופים בתנועה להתחדשות יהודית, הם מוצאים בבית התפילה מענה לחיפושיהם: תפילה יצירתית במסגרת קהילתית.

המניעים של היוזמים שהקימו את בית התפילה דומים לאלה של הפעילים שהצטרפו אליו. אומר רני יגר:

היה לי חור תרבותי. רציתי לנהל דיאלוג עם המסורת היהודית מבלי להרגיש שאני לא בסדר על פי ההלכה האורתודוקסית. רציתי ליצור מרחב של תפילה שיתאים לי, ולא היה לי עם מי לחוות את זה. אז הקמתי את בית התפילה, שבו אני יכול להתחבק עם אחרים כמוני. זה הבייבי שלי.

וכך גם אסטבן גוטפריד:

המניע שלי להקמת בית התפילה היה ליצור מעבדת תפילה לא אורתודוקסית, בית כנסת שאני ארגיש בו נוח, מה שלא הרגשתי במשך כל השנים בביקוריי בבתי כנסת אורתודוקסיים, וגם לא בבתי כנסת רפורמיים שהם מאוד אמריקאיים. והדבר הסתייע כשמצאתי את האנשים הנכונים, שהצורך שלי דומה לצרכים שלהם.

ואכן, על פי מפתח זה גויסו הפעילים על בסיס היכרות אישית עם היוזמים או עקב פגישה בפעילויות של אחד הגופים של התנועה להתחדשות יהודית.

אוריינטציה פתוחה ויצירתית ביחס לתפילה ומסגרת קהילתית ישראלית לחוויות רוחניות, ששונה ממסגרות רוחניות אחרות שפועלות בארץ, אלו הן התפוקות שמציעים בעלי התפקידים למצטרפים חדשים שחשים בצרכים דומים לשלהם. מבחינה זאת אפשר

לראות בהם "יועצים לבעיות זהות" (Bauman, 1998) שמספקים מידע על אפשרות אחרת של צריכה דתית, וכן הזדמנויות מגוונות לנצל אותה עם אחרים דומים. האפשרות היא יהדות חילונית פעילה שאינה מתמצה רק בחיים במדינת ישראל, אלא מחייבת הכרעות יומיומיות של בחירת בני זוג ובנות זוג, חינוך הילדים, ציוני דרך במחזור החיים ואופני בילוי פנאי (Iannacone, 1990; Kopelowitz & Israel, 2003).

המניעים של היוזמים ושל הפעילים ואסטרטגיות הגיוס שלהם ממחישים תהליכים פוסטמודרניים בהקשר דתי שנידונו בפרק הקודם. הנחקרים תופסים את הדת כמוצר צריכה שהם בוחרים מתוך ההיצע המגוון של השוק הרוחני בישראל, ושמועד לספק את הצרכים האישיים שלהם. כמו כן, בחירת המוצר מתבצעת בחברותא, מתוך טשטוש ההבחנה בין הזהות הפרטית לזהות הקולקטיבית-קהילתית, הבחנה בינארית שהולכת ומתמסמסת בעידן הנוכחי (Hall et al., 1992; Weintraub & Krishan, 1997).

נעשה ונשאל

היוזמים ערים לכך שלהבדיל מהם, רוב הפעילים, וכמוהם המצטרפים הפוטנציאלים, חסרים הון דתי ביהדות. לכן הם מאמצים בפעילויות אסטרטגיות דידקטיות כמו הפעלת המשתתפים וקירוב טקסטים מהמקורות למציאות העכשווית ולסוגיות שמעסיקות את הנוכחים בחייהם האישיים. גם הפעילים מודעים לחסכים שלהם, ומקצתם ממשיכים להתעדכן ביהדות בקבוצות לימוד מטעם מכונים, מדרשות ובתי מדרש בעלי אוריינטציה דתית בד בבד עם השתתפותם בבית התפילה.

אחד הביטויים למגמת ההברות שקיימת בבית התפילה הוא פתיחת כל פרסום בדוא"ל בפסוק מהמקורות, גם כשמדובר בפעילויות חברתיות או ארגוניות שאין להן שום משמעות דתית. בהקשר זה יש לציין גם את לימודי הדוקטורט של רני יגר באוניברסיטת בר אילן ואת לימודי הרבנות של אסטבן גוטפריד בבית מדרש לרבנים מטעם התנועה הרפורמית. שניהם חשים שבד בבד עם פיתוח בית התפילה הם חייבים להמשיך ולהתפתח בעצמם כדי לשמש סמכות מנהיגותית. גם אחת הרכוזות הקהילתיות לומדת לרבנות במסגרת רקונסטרוקטיביסטית,¹² והיא וגוטפריד ערכו טקסי נישואין לזוגות אחדים.

אך כישורי היוזמים והפעילים אינם נמדדים רק על פי ההיבט הדתי אלא גם על פי היבטים נוספים שרלוונטיים להפעלת בית התפילה. לדוגמה, גוטפריד עסק בעבר בבימוי, משחק, כתיבת מחזות ומוזיקה; ויגר בקיא בספרות ובשירה העברית לדורותיה. לפעילים ניסיון בעבודה סוציאלית, בחינוך, בניהול, בכתיבה ובעריכה. מאפיינים אלה מנוצלים בתפקוד השוטף של בית התפילה, ובעיקר בהפקות גדולות שפתוחות לקהל הרחב ולתקשורת, כמו

12 היהדות הרקונסטרוקטיביסטית, שנוסדה על ידי מרדכי קפלן, היא קבוצה פרוגרסיבית שמאלנית שהתפלגה מהתנועה הקונסרבטיבית-אמריקאית. היא כופרת בסטטוס החוקי המחייב של ההלכה ודוגלת בשינוי ההלכה על פי תנאי החיים המשתנים. היא רואה ביהדות תרבות יותר מאשר דת ודוגלת בערכים מודרניים של קדמה, דמוקרטיה, שוויון בין המינים והגשמה עצמית של הפרט.

קבלות שבת בנמל, טקס "ברכת החמה" על מגדל עזריאלי¹³ או טקס ההבדלה בין יום הזיכרון ליום העצמאות בבית ציוני אמריקה.¹⁴

אירועים אלה מבטאים מגמה פוסטמודרנית בתחום הדת לארגן פסטיבלים (happenings) פרפורמטיביים והצגות דרמטיות שמותירות רושם חושי ואסתטי חזק. הם פונים לרגש יותר מאשר לאינטלקט, מספקים חוויה ריגושית מהנה, ובכך מחזירים לדת את הקסם (re-enchantment) שלה (Bauman, 1998; Harvey, 1990; Heelas, 1998; Lyon, 2000). גם התפקוד השגרתי של היזמים והפעילים בבית התפילה, ולא רק בהקשר של אירועי ראווה, מתנהל על פי המאפיינים והביוגרפיות שלהם ומשקף מגמות עכשוויות. כל בעלי התפקידים מכוונים לעשייה בהווה ולהפקת לקחים תוך כדי העשייה, בגדר "נעשה ונשאל", ביטוי שטבע רני יגר: "אנחנו עושים עכשיו מה שנראה לנו נכון לעכשיו", הוא אומר. "המהלך הכי חשוב שלנו הוא שהפסקנו לחפש ולקטר והתחלנו לעשות". מדיניות של ניסוי וטעייה נתפסת כדרך היחידה האפשרית להפעיל מסגרת יצירתית וחדשנית, כשהחלופה היא "שב ואל תעשה". התמקדות בעשייה בהווה אופיינית לעידן הפוסטמודרני (Harvey, 1990; Kraidy, 2005; Lyon, 2000) והולמת את הנחקרים מכמה בחינות.

מבחינה אישיותית מדובר באנשים דינמיים, אקטיביסטים, בעלי אוריינטציה פרגמטית, כדרוש בעשייה שיווקית (Berger, 1967). הם מצטיינים בתעוזה ובאומץ אינטלקטואליים, תכונות הדרושות על מנת להתעמת עם סתירות ופרדוקסים לא פתורים במקורות, וגם עם דעות קדומות ועכבות, נחלתם של אורתודוקסים מצד אחד ושל חילונים מצד שני (יגר, 2009). כמו כן, בצד ערכים הומניסטיים כמו פמיניזם או סובלנות כלפי הומוסקסואליות, אחד הערכים המרכזיים המקובלים עליהם הוא ערך החיפוש, השינוי והחדידוש. ערך זה, שמניע אותם בכל מהלך הביוגרפיה שלהם, ממקד אותם בכל פעם בהווה נתון ומונע מהם תכנון מרחיק לכת לעתיד. אחד הפעילים שגילו מעל ארבעים אמר לי: "עוד לא החלטתי מה אעשה כשאהיה גדול", והוא מייצג אחרים בגיל דומה. גם גוטפריד והרכות הקהילתית שלומדים לרבנות אינם יודעים עדיין אם יעסקו בזה בעתיד, ואם כן, באילו מסגרות ובשילוב עם אילו עיסוקים או תכנים אחרים.

ההתמקדות בהווה גורמת לכך שהביוגרפיה של הנחקרים היברידית, לא קוהרנטית ומורכבת מהתנסויות מבודדות שאין ביניהן קשר. וכך לא רק בהקשר של הזהות הדתית כפי שנוכחנו לעיל, אלא גם בזהויות אחרות. במסגרת משפחות המוצא חוו נחקרים רבים גירושין של ההורים ומגורים לסירוגין עם אחד מהם, ונחשפו לתרבויות מוצא שונות של ההורים; הם למדו שלל נושאים במסגרות מגוונות; עבדו במהלך חייהם במבחר מקומות עבודה בעיסוקים ובתפקידים שונים; והחליפו תדירות את מקום מגוריהם. היברידיות ביוגרפית, המטפחת זהות נזילה שנוצרת בכל פעם מחדש – שהיא מנת חלקם של רבים בעידן הפוסטמודרני

13 לפי חז"ל, אחת ל-28 שנה חוזרת השמש למקום ולזמן המדויקים שבהם עמדה בעת שנבראה. חגיגת מאורע זה מכונה "ברכת החמה" ומתקיימת ברציפות מאז ימי התלמוד ועד היום. ברוח מסורת זאת נחגג המאורע גם על ידי בית התפילה ביום רביעי, 8 באפריל 2009, עם הזריחה.

14 זהו טקס חדש שהומצא על ידי בית התפילה (Grimes, 2000) לציון השלב הלימני (Turner, 1967) שבין יום הזיכרון ליום העצמאות. האירוע מעוצב בתבנית של הבדלה מסורתית בין שבת לחול עם תוספות מהספרות ומהשירה העברית בנות זמננו.

(Hall et al., 1992) – היא שמכשירה אותם לעצב במתכונת דומה גם את הזהות היהודית הקולקטיבית בבית התפילה.

עיצוב בית התפילה והפעלתו כמאמץ מתמשך של ניסוי וטעייה כרוכים בלבטים רבים בשני הקשרים. הקשר אחד הוא העקרונות הבסיסיים שמנחים את המוסד, כגון כיצד לתמרן את בית התפילה בכיוונים של תפילה ושל קהילתיות. "אנחנו מתלבטים", אומרת אחת הפעילות, "האם הצורך להיות משמעותי לפרהסיה התל אביבית ולחדש סגנון תפילה לחילונים הוא הדבר שאנחנו צריכים להשקיע בו, או שצריך להשקיע בהתכנסויות שלנו, לטפח את הטקסים שלנו ולגבש את עצמנו בתור קהילה". סוגיה נוספת קשורה בגיוס מובילי תפילה ומנחי פעולות: האם יש לפתוח את הבמה ולשתף כל מי שמוכן לעשות זאת, או שמא מוטב להקפיד על ידע דתי ועל כושר עמידה בפני ציבור מתוך אחריות כלפי קהל המשתתפים?

הקשר אחר של לבטים הוא עיצובן של פעולות ספציפיות, ובייחוד קבלות שבת וטקסי חג ומועד. הסוגיה המרכזית שמעסיקה את היוזמים ואת הפעילים בהקשר זה היא המידתיות של תפילה מסורתית לעומת חדשנות ויצירתיות בשיבוץ שירים וסיפורים עכשוויים. בעניין זה הקו המנחה הוא משפט של ביאליק, שגם רשום בדף האחרון של הסידור לקבלת שבת: "חוגו את חגי אבותיכם והוסיפו עליהם קצת משלכם, לפי כוחכם, לפי טעמכם, ולפי מסיבתכם. העיקר שתעשו את הכל באמונה ומתוך חיה וצורך נפשי, ואל תתחכמו הרבה".¹⁵ בהתאם לכך מגבילים המעצבים את עצמם לשניים-שלושה שירים חדשים בכל פעולה, מתוך רתיעה מליצור מעמד של שירה בציבור בליווי מחיאות כפיים כמקובל בחברה הישראלית. כמו כן, הם מקפידים שלא לשנות מאומה בטקסטים מהמקורות אלא לכלול אותם כלשונם, בניגוד למקובל בתנועה הרפורמית. אך מעבר לכך נשאלות שאלות כמו מי יחליט לגבי הטקסטים החדשים, ועל פי אילו קריטריונים. המצב בפועל הוא שהיוזמים מחליטים על כך בשיתוף כמה פעילים, אם כי כל החלטה מוגדרת כזמנית. לגבי השירים הישראליים הכלולים בפעולות הקריטריונים הם: נושא מתאים לאירוע (מחזור השנה, חגים, המציאות הישראלית, שירי תפילה עם פנייה לאלוהים), ערך ספרותי אסתטי ופופולריות. לעתים נבחרים דווקא שירים לא ידועים כדי ללמד אותם. בין כך ובין כך, הבחירה היא במידה רבה פרי אינטואיציה והעדפות אישיות, משום שלהבדיל מהמקורות, לטקסטים חדשים אין מכלול מסודר, וההתוודעות אליהם פרטנית.

שאלה נוספת בהקשר זה היא אם צריכים להיות מרכיבים קבועים בקבלות שבת ובחגים, ואם כן, אילו הם, או שאפשר לשלב בכל פעם מרכיבים אחרים הן מהמקורות והן מהטקסטים המודרניים. רבים נוטים למידה מסוימת של קביעות, כדברי אחד הפעילים: "לדעתי צריכים להיות בקבלת שבת כמה דברים שלא משתנים, בניגוד למציאות היומיומית שמשתנה לבקרים. זה מקום של רוגע ושל ביטחון, לגביו אנו יודעים מה יהיה".

כדי להתמודד עם שאלות אלו הוקמה קבוצת דיון של פעילים, אבל לאחר ארבעה מפגשים היא גוועה ללא הכרעות אופרטיביות. הסוגיות סבוכות, והדעות מגוונות ואף מנוגדות. יתר

15 המשפט נאמר בתשובה לשאלה שנשאל ביאליק על ידי אנשי קבוץ גניגר עד כמה הם רשאים לסטות מהמסורת בחגיגת סדר פסח שלהם.

על כן, היוזמים ומקצת הפעילים סבורים שמצב של לבטים הוא בריא ורצוי לבית התפילה, בבחינת יצור בהתהוות, וגם מתאים אישית למשתתפים בו, ולכן יש להמשיך בו. ואמר אחד הפעילים:

המקום המתלבט הזה הוא שמחזיק כאן רבים מאתנו, כי גם כל אחד מאתנו מתלבט. אנחנו מתפללים לאלוהים, אבל מאמינים בו או לא? זה מתאים לי או לא? אנחנו שולחים את המילים לרוח, לא יודעים אם זה פוגש ואת מי, ואם להתייחס לזה בכלל.

ומהלבים של המעצבים נעבור ללבטים של החוקרת.

סוף דבר והמשכו...

אחת הדילמות הרווחות בקרב אנתרופולוגים קשורה בהחלטה מתי לסיים את עבודת השדה. גם אם אחרי פרק זמן מסוים את מרגישה שהדברים חוזרים על עצמם ושאת קרובה לפענוח התנהגותם ותרבותם של הנחקרים, עדיין את חרדה שמא תחמיצי משהו בעתיד שעוד לא התנסית בו, וכתוצאה מכך הניתוח שלך יהיה לוקה בחסר או מעוות. ואז את מחליטה להמשיך את עבודת השדה, את איסוף הנתונים ואת פרשנותם.

העניין הולך ומסתבך כשעבודת השדה מתבצעת "בבית", בחברת האם שלך, להבדיל מחברות רחוקות ואקזוטיות, כשהפסקת עבודת השדה אינה כרוכה בפרידה גיאוגרפית חדה בין החוקר לנחקרים, אלא הם ממשיכים להיפגש לפחות מפעם לפעם. על אחת כמה וכמה במקרה שלפנינו, שבו קשרתי קשרי ידידות עם הנחקרים, שאיני רוצה לוותר עליהם, וגם פיתחתי סקרנות רבה לגבי מורשתי היהודית, שבה עוסקים בבית התפילה.

במהלך המחקר התחוויר לי שיש לי חסך גדול בעניין זה ושהוא השפיע במידה רבה על אורח החיים בביתי ועל חינוך ילדיי. ואני מצרה על כך. למדתי רבות מהנחקרים על הזהות החילונית שלי, ואני מתכוונת להמשיך ולהתעדכן בתרבות היהודית, בין היתר במסגרת בית המדרש שהוקם בבית התפילה. אז אם ממילא אמשיך לבקר בו, מדוע להפסיק את עבודת השדה? ואם להמשיך – עד מתי?

ההתלבטות מחריפה עוד יותר כשמדובר בשדה שנמצא בתהליך של התפתחות והשתנות מתמדת מתוך אידיאולוגיה של ניסוי וחינוך כמו בית התפילה. ואכן, במהלך עבודת השדה נוספו פעילויות חדשות: קבלת שבת מיוחדת לילדים במקביל לזאת של המבוגרים ותפילת ילדים בשבת; התנדבות בגן של עובדים זרים בתל אביב במסגרת ארגון מסיל"ה; שתילת גינה קהילתית בחצר עלמא וטיפוחה כביטוי לאחריות סביבתית על סביבת המגורים הקרובה; חניכת מועדון הסרט הטוב שבמסגרתו נפגשים לצפות בסרטים ולשוחח עליהם; טיולים ברחבי הארץ; ומפגשים בבתים של חברי הקהילה לשם העמקת ההיכרות ההדדית וקיום שיח על בית התפילה. בד בבד נערכו גם כמה פעילויות בחוצות תל אביב, כמו תהלוכת חנוכה והדלקת נרות בשדרות רוטשילד וחגיגת ט"ו בשבט ברחוב בצלאל יפה.

במקרה כזה אין לחוקרת אפשרות עקרונית להדביק את המציאות ההולכת ונוצרת בכל פעם מחדש, ואחת היא כמה תבחר להאריך בעבודת השדה. על כן נדרשת החלטה שרירותית

אם כי שקולה להפסיק את תהליך המחקר ברגע כלשהו. וכך נהגתי. בחרתי ברגע משמעותי לבית התפילה שאפשר לראות בו סגירת מעגל ביניים, טקס הבדלה בבית ביאליק בתל אביב, שמוגדר במודעה לקראתו "עונג שבת בסלון של ביאליק". זה האירוע היחיד שהתקיים בבית ביאליק מאז תחילת עבודת השדה, ולנוכח שאיפתם של המעצבים לחדש בבית התפילה את המסורת התרבותית של ביאליק וחבורתו, אפשר לראות בו אירוע משמעותי מבחינתם. הפכתי את הטקס למשמעותי גם בעיניי, בחינת הבדלה בין קודש לחול, בין עריכת המחקר לסיומו.

כפי שאפשר להבין מהאמור לעיל, ההתרשמויות והפרשנויות שלי ביחס לבית התפילה נוגעות להווה האתנוגרפי, כלומר לפרק הזמן שבו התבצע המחקר. זאת מגבלה אינטרינסיט לכל מחקר, איכותני או כמותני. כמו כן, זאת מגבלה רלוונטית בייחוד לעידן הפוסטמודרני, שמצטיין באוריינטציה הווית לחיים ובקומפרסיה של זמן ושל מקום (Hall et al., 1992; Harvey, 1990). אך גם במסגרת זאת לא מיציתי את כל הסוגיות הקשורות בבית התפילה. בחרתי להתמקד בזהות היהודית המתעצבת בבית התפילה ובקשר בינה לבין יומי בית התפילה ופעיליו המעצבים אותה. בדקתי נרטיבים "קטנים", של קבוצה מצומצמת, של פרטים מסוימים ושל "מקום קטן" (גורביץ' וארן, 2007). הראיתי כיצד במסגרת זאת הולך ונוצר פרופיל של חילוני מתפלל – יהודי, ישראלי, תל אביבי. פרופיל זה מתקשר לשיח התיאורטי בדבר הבניית זהויות דתיות-רוחניות בעידן הפוסטמודרני, וכן בדבר תחיית רליגיוזיות פוסט-חילונית. כמו כן, הוא בגדר תופעה חדשה, דינמית ויצירתית במפה החברתית בישראל, המעמידה בספק את הקטגוריזציה המשולשת הרווחת בארץ לגבי זהויות דתיות לדתיים, מסורתיים וחילונים.

לא עסקתי במשתתפים מן השורה, במוטיבציות שלהם ובתפוקות שהם מפקים בבית התפילה. כמו כן, לא עסקתי בהתייחסות של בית התפילה לילדים, כלומר מהם התכנים שהוא מנחיל להם וכיצד, הן בפעולות המשותפות עם המבוגרים והן באלו המיועדות רק להם. ולבסוף, לא בדקתי את הפן המוזיקלי של הפעולות. היבטים אלה, ואולי גם נוספים, פתוחים למחקר עתידי. מסקרנת במיוחד האוריינטציה התל אביבית של בית התפילה. האם היא תבשיל לכדי דת אזורית אורבנית? ימים יגידו.

מקורות

- גארב, י' (2005). הטשטוש מתחיל בתוכי. ארץ אחרת, 26, 30-34.
- גודמן, י', ויונה, י' (2004). מבוא: דתיות וחילוניות בישראל – אפשרויות מבט אחרות. בתוך י' יונה וי' גודמן (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל (עמ' 7-45). ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
- גודמן, י', ופישר, ש' (2004). להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תיזת החילון וחלופות מושגיות. בתוך: י' יונה וי' גודמן (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל (עמ' 346-390). ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
- גורביץ', ז', וארן, ג' (2007). על המקום – אנתרופולוגיה ישראלית. בתוך: ז' גורביץ' על המקום (עמ' 22-73). תל אביב: עם עובד.

- גירץ, ק' (1973). פרשנות של תרבויות. ירושלים: כתר.
- גפני, ר' (טרם פורסם). ובשמות יקראו: זיכרון, מחוייבות ואידיאולוגיה בשמות בתי כנסת בירושלים. ואלה שמות 5.
- וקסלר, פ' (2005). המהפכה הרוחנית צומחת מלמטה. ארץ אחרת, 26, 26-29.
- יגר, ר' (2009). תפילה תל-אביבית. ארץ אחרת, 49, 43-45.
- ינאי, נ', וליפשיץ-אורון, ר' (2003). "צו פיוס" – השיח האלים של מתינות. סוציולוגיה ישראלית, ה(1), 161-191.
- לאטור, ב' (2005). מעולם לא היינו מודרניים: מסה באנתרופולוגיה סימטרית – מבחר פרקים. תאוריה וביקורת, 26, 43-73.
- לוי, ש', לוינסון, ח', וכ"ץ, א' (1993). אמונות, שמירת מצוות ויחסים חברתיים בקרב יהודים בישראל. ירושלים: מכון גוטמן למחקר חברתי שימושי.
- מרקון, ד' (2009). בין שתי ערים. ארץ אחרת, 49, 62-65.
- רביב, ז' (2009). המושלים בכיפה. ידיעות אחרונות, 10 ביולי 2009.
- רגלסון, א' (1972). בית הניצוץ: מראות ואגדות. תל-אביב: דביר.
- שגיב, ט', ולומסקי-פדר, ע' (2007). מהלכה למעשה: מאבק סמלי על הון תרבותי בבתי מדרש חילוניים. סוציולוגיה ישראלית, ח(2), 269-299.
- שנהב, י' (2008א). הזמנה למתווה פוסט-חילוני לחקר החברה בישראל. סוציולוגיה ישראלית, י(1), 161-188.
- (2008ב). האם יש בכלל תרבות יהודית חילונית. אויזר ב-19 באוגוסט 2010 מתוך: הארץ, www.haaretz.co.il/hasite/pages/903215.html
- Azulay, N., & Tabory, E. (2008). "A house of prayer for all nations": Unorthodox prayer houses for nonreligious Israeli Jews. *Sociological Papers*, 13, 22–41.
- Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and simulations*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bauman, Z. (1998). Postmodern religion? In P. Heelas, D. Martin, & P. Marris (Eds.), *Religion, modernity and postmodernity* (pp. 55–78). Oxford: Blackwell.
- Beckford, J. (1992). Religion, modernity and postmodernity. In B. R. Wilson (Ed.), *Religion: Contemporary Issues* (pp. 11–27). London: Bellew.
- Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday and Company.
- Berger, P. L., B. Berger & H. Kellner (1973). *The homeless mind*. Harmondworth: Penguin.
- Berger, P. L. & Luckman, T. (1966). *The social construction of reality*. London: Allen Lane, Penguin Press.
- British Humanist Association (2009). Non-religious beliefs, retrieved 19.8.10 from: www.humanism.org.uk/humanism/humanism-today/non-religious-beliefs.
- Canclini, N. G. (1995). *Hybrid cultures: Strategies for entering and leaving modernity*. Minneapolis, London: Minesota University Press.

- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: Chicago University Press.
- Cohen, A. P. (1990). Self and other in the tradition of British anthropology. *Anthropological Journal of European Cultures* 1(1), 35–63.
- Cuba, L. & Hummon, M. (1993). A place to call home: Identification with dwelling, community and region. *The Sociological Quarterly*, 34(1), 111–131.
- Davie, G. (1994). *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*. Oxford: Blackwell.
- Field, S. J. (1994). Becoming Irish: Personal identity construction among first-generation Irish immigrants. *Symbolic Interaction*, 17(4), 431–452.
- Fisher, M. P. (1978). Creating ethnic identity: Asian Indians in the New York city area. *Urban Anthropology*, 7(3), 271–284.
- Grimes, R. L. (2000). *Deeply into the bone: Re-inventing rites of passage*. Berkeley and Los Angeles: California University Press.
- Gupta, A., & Ferguson, J. (1992). Beyond culture: Space, identity, and the politics of difference. *Cultural Anthropology*, 7(1), 6–23.
- Hall, S., Held, D., & McGrew, T. (Eds.). (1992). *Modernity and its futures*. Cambridge: Polity Press.
- Harvey, D. (1990). *The condition of postmodernity: An enquiry into the origins of cultural change*. Oxford: Blackwell.
- Hassan, I. (1985). The culture of postmodernism. *Theory Culture and Society*, 2(3), 119–131.
- Heelas, P. (1998). Introduction: On Differentiation and dedifferentiation. In P. Heelas, D. Martin, & P. Marris (Eds.), *Religion, modernity and postmodernity* (pp. 1–18). Oxford: Blackwell.
- Hobsbawn, E. (1983). Introduction: Invented traditions. In E. Hobsbawn, & T. Ranger (Eds.), *The invention of tradition* (pp. 1–14). Cambridge: Cambridge University Press.
- Iannacone, L. R. (1990). Religious practice: A human capital approach. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29(3), 297–310.
- Jaeger, R. (2009). A song for many voices: The soul of secular Israel. *Havruta* June 15, 1–10.
- Julier, G. (2000). *The culture of design*. London: Sage.
- Kearney, M. (1995). The local and the global: The anthropology of globalization and transnationalism. *American Review Anthropol*, 24, 547–565.
- Kopelowitz, E., & Israel, Y. (2004). Why has a sociology of religion not developed in Israel? Paper presented at the annual meeting of the Association for the Sociology of Religion, Atlanta, Georgia.
- Kraft, D. (2009). Secular Israelis forge new ways to connect with Judaism. *The*

- Jewish Telegraphic Agency*, March 3:1–4.
- Kraidy, M. M. (2005). *Hybridity, or the cultural logic of globalization*. Philadelphia: Temple University Press.
- Liebman, C., & Susser, B. (1998). Judaism and Jewishness in the Jewish state. *Annals, AAPSS* 555, 15–25.
- Louridas, P. (1999). Design as bricolage: Anthropology meets design thinking. *Design Studies* 20, 517–535.
- Lyon, D. (2000). *Jesus in Disneyland: Religion in postmodern times*. Cambridge: Polity Press.
- MacGregor Wise, J. (2000). Territory and identity. *Cultural Studies* 14(2), 295–310.
- Mann, B. E. (2006). *Place in history: Modernism, Tel-Aviv, and the creation of Jewish urban space*. Stanford: Stanford University Press.
- Mathews, G. (2000). *Global culture, individual identity: Searching for home in cultural supermarket*. London: Routledge.
- McLennan, G., (2007). Towards postsecular sociology? *Sociology*, 41(5): 857–870.
- Melucci, A. (1996). *The playing self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Merrin, W. (1999). Crash, bang, wallop! What a picture! The death of Diana and the media. *Mortality*, 4(1), 41–62.
- Neeman, R. (1998). Invented ethnicity as collective and personal text. In E. Leshem, & J. T. Shuval (Eds.), *Immigration to Israel: Sociological perspectives* (pp. 423–449). New Brunswick: Transaction.
- Neeman, R., & N. Rubin (1996). Ethnic civil religion: A case study of immigrants from Rumania in Israel. *Sociology of Religion* 57: 195–212.
- Neusner, J. (2003). Jew and Judaist, ethnic and religious: How they mix in America. In C. R. Prentiss (Ed.), *Religion and the creation of race and ethnicity: An Introduction* (pp. 85–100). New York: New York University Press.
- Prentiss, C. R. (2003). Introduction. In C. R. Prentiss (Ed.), *Religion and the creation of race and ethnicity: An Introduction* (pp. 1–12). New York: New York University Press.
- Proshansky, H. M., Fabian, A. K., & Kaminoff, R. (1983). Place identity: Physical world socialization of the self. *Journal of Environment Psychology*, 3, 57–83.
- Ram, U. (1999). The state of the nation: Contemporary challenges of Zionism in Israel. *Constellations*, 6, 325–338.
- Rettig, H. (2008). Seeking an independent path to Jewish spirituality. *Jerusalem Post*, May 6, 1–2.

- Roosens, E. E. (1989). *Creating ethnicity: The process of ethnogenesis*. London: Sage.
- Schneider, J. A. (1999). Defining boundaries, creating contacts: Puerto-Rican and Polish presentation of group identity through ethnic parades. *Journal of Ethnic Studies*, 18(1), 33–57.
- Shenhav, Y. (2007). Modernity and the hybridization of nationalism and religion: Zionism and the Jews of the middle East as a heuristic case. *Theory and Society*, 36, 1–30.
- Shokeid, M. (2007). From the Tikopia to polymorphous engagements: Ethnographic writing under changing fieldwork circumstances. *Social Anthropology*, 15(3), 305–319.
- Sollors, W. (1989). Introduction: The invention of ethnicity. In W. Sollors (Ed.), *The invention of ethnicity* (pp. IX–XX). Oxford: Oxford University Press.
- Spitzer, M. (2009). Fostering Jewish pluralism in Israel. *Jerusalem Post*, March 1, 1–2.
- Stephen, L. (1996). The creation and re-creation of ethnicity: Lessons from the Zapotec and Mixtec of Oaxaca. *Latin American Perspectives*, 23(2), 17–37.
- Tomlinson, J. (1999). *Globalization and culture*. Cambridge: Polity Press.
- Turner, V. (1967). Betwixt and between: The liminal period in rites de passage. In V. Turner, *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual* (pp. 93–111). Ithaca: Cornell University Press.
- Weintraub, J., & K. Krishan (Eds.). (1997). *Public and private in thought and practice*. Chicago: Chicago University Press.
- Whutnow, R., (1989). *The struggle for America's soul*. Grand Rapids: Eerdmans.

