

דת אזרחית אורבנית: קדושה ומעורבות חברתית-לאומית בתל אביב

רינה נאמן

במסגרת הדיון הנערך כיום באנתרופולוגיה על הרלוונטיות החברתית והתרבותית של המקצוע בעידן הפוסט-מודרני, ולנוכח המגמה העכשווית לחקור אוכלוסיות חלשות ומקופחות מתוך עמדה של מעורבות פוליטית בשדה כדי להגבירה, מטרתו של מאמר זה היא להראות שגם מחקר לא יישומי ובלתי מעורב פוליטית, הנערך בקרב אוכלוסייה לא חלשה ולא מקופחת, יכול להיות רלוונטי מבחינה חברתית ותרבותית לקהלים שונים, ולא רק מבחינה תאורטית לקהילייה המדעית עצמה.

לשם המחשה אני מציגה מחקר אנתרופולוגי שביצעתי בבית תפילה ישראלי בתל אביב, שהוא גוף מרכזי בתנועה להתחדשות יהודית בישראל וגם גוף חדשני במפה התרבותית של תל אביב. טענתי היא שבמסגרת בית התפילה הולכת ומתעצבת דת אזרחית אורבנית סביב העיר תל אביב, תוך שינוי הדיוקן של העיר המקובל בספרות המקצועית, בתקשורת ואף בציבור הישראלי. במקום הדיוקן החומרני-הדוניסטי של העיר, אופייה הגלובלי והיותה מנותקת מן החברה הישראלית על מצוקותיה, בבית התפילה מוצגת תל אביב כעיר של רוחניות ואף של קדושה, המעורבת באופן אינטנסיבי בבעיות אזרחיות ולאומיות. כמו כן אטען שמפעל זה הרה משמעויות חברתיות ותרבותיות מעשיות לגורמים שונים, ובהם הנחקרים עצמם, תושבי תל אביב, עיריית תל אביב, גופים יהודיים בישראל ובחו"ל, התקשורת הישראלית ואולי גם הציבור הישראלי בכללותו.

* ד"ר רינה נאמן, המכללה האקדמית תל אביב-יפו.
דואר אלקטרוני: rineeman@gmail.com

מילות מפתח: דת אורחית, זהות מקום, קידוש מקום, רלוונטיות מדעית

מבוא

אחת הסוגיות המרכזיות המעסיקות את השיח הפנימי באנתרופולוגיה כיום הוא סוגיית הרלוונטיות של הדיסציפלינה, בין היתר עקב אובדן המונופול שלה על עיסוק בתרבות וברב-תרבותיות או בהפקת אתנוגרפיות למדעים אחרים ואף לאמצעי תקשורת שונים. בתגובה על כך המגמה הרווחת היא "להמציא מחדש" את האנתרופולוגיה ולהופכה לציבורית תוך הנגשת תכניה לקהלים נוספים על הקהילייה המדעית עצמה ותוך הבלטת הממד הפרקטי-פרגמטי שלה לקהלים אלו. במינוח של רילקו-באואר ועמיתיה (Rylko- (Bauer, Singer, & Van Willigen, 2006, p. 179): "אנתרופולוגיה בשימוש". במגמה זו מוצעים צעדים אחדים, כמו להוסיף על מחקרים תאורטיים-מתודולוגיים גם מחקרים הקשורים במישורין לחיי המעשה בתחומים כמו חינוך, ניהול ורווחה; להתמודד עם סוגיות פוליטיות, כלכליות ומקרו-חברתיות; להשתתף בהובלת פרויקטים עם מוסדות המדינה ועם חברות וארגונים ציבוריים ופרטיים; ובכל מקרה, להמעיט עד כמה שאפשר בשימוש בעגה מדעית. בהקשר זה קיימת המלצה גורפת להרבות במחקרים יישומיים המיועדים לסייע לאוכלוסיות מקופחות ופגיעות בהתמודדותן עם בעיות ומשברים תוך נקיטת עמדה של מעורבות (engagement) פוליטית ומוסרית מצד החוקרים. ואכן, קיימת פריחה של מחקרים יישומיים באנתרופולוגיה עכשווית (Akbar & Shore, 1995; Armbruster & Laerke, 2008; Low & Merry, 2010; Rylko-Bauer et al., 2006; Sanford & Angel-Ajani, 2008).

על רקע זה, מטרת המאמר היא להראות שבמקום הבחנה חדה בין אנתרופולוגיה תאורטית-מתודולוגית לבין אנתרופולוגיה יישומית, כנהוג במסד האנתרופולוגי, קיימת אפשרות ביניים – עריכת מחקרים תאורטיים-מתודולוגיים שעם זאת יש להם משמעות חברתית ותרבותית מעשית לנחקרים עצמם וגם לגורמים מגוונים בחברה שהם שייכים אליה. כלומר, מחקרים רלוונטיים גם לקהלים נוספים על הקהילייה המדעית. בתור דוגמה לכך אציג במאמר מחקר שביצעתי ב"בית תפילה ישראלי בתל אביב", אחד הגופים המרכזיים בתנועה להתחדשות יהודית בישראל, כמו גם גוף חדשני במפה התרבותית-חברתית של תל אביב. טענתי היא שבמסגרת בית התפילה מובנית דת אורחית אורבנית סביב העיר תל אביב, תוך שינוי דיוקנה של תל אביב מעיר חילונית, הדוניסטית ומנותקת מן החברה הישראלית על מצוקותיה, לעיר של קדושה ורוחניות, המעורבת בצורה אינטנסיבית בסוגיות אורחיות לאומיות. כן אטען שנוסף על משמעויות תאורטיות חדשניות, יש למפעל זה גם משמעויות תרבותיות וחברתיות מעשיות, שרלוונטיות לקהלים שונים למרות היחשפותו על ידי חוקרת בלתי מעורבת אישית בשדה מבחינה מוסרית ופוליטית ותוך בדיקתו באוכלוסייה שאינה בעייתית או מקופחת. בנקודה זו אני מבקשת להבהיר את המושג "רלוונטיות", הרווח כאמור בשיח האנתרופולוגי ומופיע גם במאמר זה. למושג "רלוונטיות" שני ממדים. הממד הראשון,

שאליו חותרים באנתרופולוגיה, מבוסס על ניחושים מושכלים של החוקרים לגבי צעדים שניתן לנקוט על מנת להגביר את העניין ואולי אף את התועלת של קהלים מגוונים במחקרי הדיסציפלינה מעבר לקהילייה האנתרופולוגית עצמה. בכיוון זה מוצעים, כאמור, צעדים אחדים, כאשר אחד המרכזיים שבהם הוא מחקר יישומי. כל זאת בגדר "שלח לחמך על פני המים", בתקווה שהצעדים המוצעים אכן ימלאו את הציפיות מהם. הממד השני של המושג "רלוונטיות" מבוסס על בדיקה מדעית ביחס למידת ההצלחה של צעדים מסוימים שנקטו בעבודה אנתרופולוגית באוכלוסיות ספציפיות. האם צעדים אלו אכן הגבירו את העניין או את התועלת במחקרים אנתרופולוגיים מנקודת מבטם של קהלים שונים מן הקהילייה המדעית? לדוגמה, האם שימוש בשפה לא מקצועית אכן הגדיל את התפוצה של מאמר כלשהו בכתב עת? או האם מעורבות פוליטית מצד חוקר לטובת אוכלוסייה מקופחת אכן שיפרה את מצבה? אני מבקשת להדגיש שבמאמר זה הנני מתייחסת לממד הראשון של המושג "רלוונטיות", המקובל בשיח האנתרופולוגי סביבו.

תיאור השדה

בית תפילה ישראלי בתל אביב נוסד בשנת 2004 על-ידי שני יזמים – רני יגר ואסטבן גוטפריד – במסגרת תכנית "גוונים" לקידום מנהיגות פלורליסטית בישראל מטעם הפדרציה היהודית של סן פרנסיסקו. זהו גוף שמעוניין לקדם תרבות יהודית ליברלית בישראל ברוח היהדות האמריקנית.

בית התפילה מקיים מגוון פעילויות:

1. קבלות שבת והבדלות שבמסגרתן מתארחים גם אורחים מן החוץ הנושאים דרשות על נושאים דתיים, כמו מהות התפילה, או על סוגיות הקשורות במציאות החברתית בישראל, כמו הפרטת שירותים חברתיים או בעיית הפליטים מאסיה ומאפריקה.
2. טקסי חג ומועד דתיים ולאומיים. מקצת הטקסים מתקיימים באוכלוסיות שוליות ומקופחות מתוך כוונה לשלבן בחברה הישראלית או להקל על מצוקותיהן, כמו סדר פסח לפליטים בגן לוינסקי בתל אביב או טקס ט"ו בשבט במועדון "עמך" ברמת גן לניצולי שואה.
3. פעילויות בעלות משמעות אזרחית-לאומית, כמו איסוף מזון וצעצועים עבור תושבי עוטף עזה או עצרת מחאה ואבל במקום הפיגוע ההומופובי בתל אביב. חלק מפעילויות אלו מתבצעות בשיתוף עם גופים חברתיים אחרים, לדוגמה שיתוף פעולה עם ארגון "במעגלי צדק" לפעילות מול עסקים לטובת שמירה על זכויות עובדים ועל נגישות לבעלי מוגבלויות או שוק קהילתי יחד עם עמותת "שמע" לבעלי ליקויי שמיעה וחירשים, שכל הכנסותיו מיועדות לפרויקט "אמץ ילד" של העמותה.

4. מפגשים קהילתיים לשם דיון על התנהלות בית התפילה, קבלת חברים חדשים, הרחבת הפעילויות או בילוי יחד של סוף שבוע.

במהלך קיומו של בית התפילה נוספו, ועדיין ממשיכות להתווסף, פעילויות חדשות. כמו בית מדרש שלומדים בו טקסטים ממקורות יהודיים בתורותא, תפילה מיוחדת ופעילויות לילדים בשבת בבוקר, חוגים לבני מצווה ולבנות מצווה, קורס בטעמי המקרא, טקסי בר מצווה ובר מצווה, טיולים בארץ ועוד.

הפעילויות התקיימו במשך כמה שנים בבניין "עלמא" ברחוב בצלאל יפה בתל אביב. לאחר מכן עבר בית התפילה למשכן חדש משלו ברחוב לסל בתל אביב. מקצת הפעילויות מתקיימות גם באולמות שונים באזור המרכז, לדוגמה טקס מעבר מיום הזיכרון ליום העצמאות בבית ציוני אמריקה בתל אביב. בחודשי הקיץ מתקיימות קבלות השבת בנמל תל אביב, ובאותה תקופה נערכות הבדלות בגן שרונה בתל אביב, אירוע המובנה כפיקניק משפחתי, בתוספת לימוד משותף של טקסטים מן המקורות. מרבית הפעילויות מלוות בליווי מוזיקלי של קבוצת נגנים חברי בית התפילה – קלידים, צ'לו, כינור ותופים. לעתים מתווספים גם זמרים. הודעות על הפעילויות נשלחות בדואר האלקטרוני לרשימה של למעלה מאלף נמענים, שהביעו את התעניינותם בבית התפילה בהודמנויות שונות.

מספר החברים הוא כמאה, ויש בהם משפחות ויחידים. לא כל החברים משתתפים בכל אירוע. מנגד, ברוב הפעילויות משתתפים גם לא חברים. בקבלות שבת בנמל משתתפים מאות אנשים. זה גם ערוץ מרכזי של בית התפילה לגיוס חברים חדשים. ערוצים נוספים – פרסום מפה לאוזן, דואר אלקטרוני ורשתות חברתיות. גיל המשתתפים מגוון – מילדים ומתבגרים ועד קשישים – אך רוב החברים הם בגיל הביניים. רובם מגדירים את עצמם כחילונים או כמסורתיים.

בית התפילה מאורגן כעמותה שרני יגר הוא היו"ר ואסטבן גוטפריד מכהן בה כמנכ"ל. שניהם גם מובילי תפילה ומנחים ברוב הפעילויות. בעלי תפקידים נוספים – מנהל אדמיניסטרטיבי וועד מנהל המונה 12 חברים, וכן בעלי תפקידים לצרכים מיוחדים המשתנים מפעם לפעם, כמו ועדת קבלה של חברים חדשים, ועדה לעשייה התנדבותית, רכות חינוך או אחראי על פעילות לילדים. בית התפילה נסמך כלכלית על ידי קרן שוסטרמן, הפרציה היהודית של סן פרנסיסקו, קרן סטולמן, הקרן החדשה לישראל, עיריית תל אביב ודמי חבר.

בית התפילה הוא חלק בתנועה להתחדשות יהודית בישראל, המיועדת לתת מענה לחיפוש אחר רוחניות יהודית בקרב האוכלוסייה החילונית. התנועה רואה בכך צורך אמתי לנוכח שחיקת האתוס הלאומי-ציוני וכן טשטוש ההבחנה הבינרית בין דתיים לחילונים בקרב ציבור זה, ואולי אף בקרב האוכלוסייה הישראלית בכללותה. במסגרת התנועה הוקמו קבוצות לימוד של טקסטים יהודיים, מכונים, מכללות ובתי מדרש, וכן בתי תפילה וקהילות. על אף האופי הייחודי של כל גוף כזה יש להם מאפייני

משותף – פעילות מחוץ למסד האורתודוקסי, ברוח ניסויית ויצירתית ותוך דיאלוג בין המסורת היהודית לבין התרבות הישראלית. מקצת הפעילויות של בית התפילה מתקיימות בשיתוף עם גופים אחרים בתנועה במקומות שונים בארץ, כמו סדר פסח לפליטים או טקס תשעה באב.

אחדים מבתי התפילה הקיימים בישראל נוסדו על-פי הדגם התל אביבי ומקבלים ממנו משוב ורעיונות ליוזמות חדשות, לדוגמה קהילות ובתי תפילה רוכשים מבית התפילה התל אביבי את הסידור המיוחד שחובר בו לעריכת טקס המעבר בין יום הזיכרון לבין יום העצמאות. עם זאת, בית התפילה התל אביבי אינו משקיע ברשת של בתי התפילה בישראל שהוקמה בשנת 2008 עקב אי-רצון להסתגר במסגרת המצומצמת של בתי התפילה או להתמסד, אלא לשמור על מגמה אנטי-ממסדית, חדשנית וניסויית.

גם עם היהדות האורתודוקסית בישראל מנהלים חברי בית התפילה דו-שיח למרות הבדלים עקרוניים ביניהם. רבנים אורתודוקסים מתונים, מן המרכז ושמאלה, מזמינים את יזמי בית התפילה להציג את מפעלם בישיבותיהם, ומקצת הלומדים בהן אף משתתפים בקבלות שבת בנמל. ההתרשמות הכללית בבית התפילה היא שקיים "פרגון" מצדם, כלשונם. גם מצד אורתודוקסים קיצוניים יותר לא נשמעת בקורת מוצהרת כלפי בית התפילה, כנראה משום שאינו נתפס בעיניהם כאיום בחינת תנועה רפורמית ממוסדת ומקיפה.

לדברי החברים, בית התפילה מושפע גם מן היהדות הליברלית האמריקנית, שממנה הם שואבים לגיטימציה ועידוד לפעילותם ועם מוסדותיה ונציגיהם הם מקיימים קשרי גומלין שוטפים. קשר מיוחד קיים עם קהילת בני ישורון בניו יורק. עם זאת, לדברי החברים קיימים גם הבדלים בין בית התפילה לבין מקביליהם האמריקניים. לדוגמה, שלא כמו הקהילות האמריקניות המתמקדות בשאלות של דת, בית התפילה עוסק בעיקר בשאלות כלליות של אמונה ותרבות, משום שבישראל יהדות היא עניין מובן מאליה, ואילו יהודי ארצות הברית ערים למעמדם כמיעוט יהודי ומטפחים את מאפייניהם הייחודיים לעומת אחרים. נוסף על כך, בית התפילה רואה את עצמו כחלק אינטגרלי בתרבות הישראלית ומעורב בבעיות חברתיות-אזרחיות במדינה.

מתודולוגיה

זהו מאמר אנתרופולוגי איכותני המבוסס על שלוש שיטות מחקר מקבילות:

1. תצפית משתתפת במגוון הפעילויות של בית התפילה משנת 2009 ועד שנת 2014.

2. ראיונות ושיחות עם היזמים והפעילים בבית התפילה וכן עם משתתפים מן השורה. דגש מיוחד הושם על בעלי התפקידים מתוך הנחה שהם הקובעים את מטרות בית התפילה ואת התנהלותו מבחינה מבנית, תכנית ותקשורתית.

3. ניתוח תוכן של שני סוגי מסמכים – סידורי תפילה ופרסומים באתר האינטרנט (www.btfila.org) ובפייסבוק. לבית התפילה שני סידורים קבועים לקבלות שבת – "סידור ערב שבת" ולהבדלות – "סידור מנחה לשבת", ואליהם מצרפים מפעם לפעם דפים עם טקסטים רלוונטיים למפגשים מיוחדים, לדוגמה "תפילה לבוחר ערב בחירות" בקבלת שבת שקדמה לבחירות, דפים עם טקסטים הקשורים להרצאות של אורחים מבחוץ או דפים ללימוד משותף בהבדלות בגן שרונה או בבית המדרש. כמו כן, סידורים מיוחדים חוברו על-ידי בית התפילה ומוצעים לקהל באירועים, כמו ט"ו בשבט, טקס הבדלה בין יום הזיכרון לבין יום העצמאות, וסידור תפילה מיוחד לילדים. במסגרת הפרסומים באתר ובפייסבוק מופיעות הודעות על הפעילויות, הודעות ארגוניות ואישיות והודעות מטעם גופים אחרים המשתתפים בתנועה להתחדשות יהודית.

אני רשומה כחברה בבית התפילה. המשתתפים מקבלים אותי כך, מצפים לנוכחותי השוטפת בפעילויות ואף מטיילים עליי משימות מעת לעת, כמקובל לגבי יתר החברים. על המחקר סיפרתי רק למרואיינים. כולם הביעו התעניינות במחקר ושביעות רצון מכך שבית התפילה הוא נושא למחקר וזוכה להכרה אקדמית בחינת שדה בעל תוכן ומשמעות ציבוריים. גם פרסום מאמר שלי בסוציולוגיה ישראלית (נאמן, 2011) התקבל בשמחה ואף בהתלהבות, ורבים קראו אותו. כאישה המקיימת אורח חיים חילוני והשכלתה ביהדות מוגבלת, נועצתי רבות בנחקרים ושיתפתי אותם בעבודתי. זכיתי ליחס של קשב, סבלנות, רצון לעזור ומאור פנים, ועל כך אני מבקשת להודות לכל חברי ומשתתפי בית התפילה.

נעבור כעת לטענה המרכזית של מאמר זה, שלפיה הולכת ונוצרת בבית התפילה דת אזרחית אורבנית סביב העיר תל אביב תוך שינוי פרופיל העיר. בדומה לנוט (Knott, 2005, pp. 1-2), גם אני סבורה שהבנת דת נתרמת בצורה משמעותית על-ידי בדיקת ההקשר הגאוגרפי שלה (סביבה פיזית ובנויה), וכן בדיקת יחסיה עם המוסדות החברתיים והעמדות האידאולוגיות החולקים את מיקומה. בניתוח הדת האזרחית המובנית בבית התפילה אתייחס להקשרים אלו.

דת אזרחית אורבנית המובנית בבית התפילה

לדת אזרחית (Bellah, 1967, 1981; Bellah & Hammond, 1980; Hughey, 1983; Kapferer, 1988; Wilson, 1979) כמה מאפיינים דומים לאלו של דת מסורתית. היא מציעה מערכת משמעויות הכוללת סמלים, אמונות, מיתוסים, ערכים, פרקטיקות וטקסים, והיא מעוררת את מעורבות חסידיה תוך הטלת מחויבויות עליהם. עם זאת, קיים הבדל מרכזי בין דת אזרחית לבין דת מסורתית. בלב הדת האזרחית עומדת ישות אנושית קולקטיבית, ולא כוח טרנסצנדנטי (Liebman & Don Yehiya, 1983, p. 4; Ungar, 1991, p. 516).

כפוף לכך, מטרת הדת האורחית, כפי שהיא נתפסת על-ידי מרבית החוקרים, היא לקדש את המדינות הפלורליסטיות-מודרניות, המתאפיינות בהפרדה הולכת וגוברת בין מוסדות הדת לבין מוסדות כלכליים, פוליטיים ותרבותיים, ובמקביל לכך – להמציא חזון ויעדים משותפים לאזרחים (Bellah, 1981; Liebman & Don Yehiya, 1982, p. 58). כדי לממש מטרה זו פועלת דת אורחית בשלושה כיוונים: היא מלכדת את החברה על-ידי מעורבות האזרחים בעבר ובגורל משותפים דרך טקסים ומיתוסים, היא מקנה לגיימצייה לסדר החברתי וליעדים חברתיים משותפים, והיא מגייסת את האזרחים למשימות ולמחויבויות משותפות (Liebman & Don Yehiya, 1983, p. 5).

מרבית המחקרים דנים בדת אורחית בהקשר הרחב הזה של מדינה-לאום. דוגמה לדיון כזה מצויה אצל אלמוג (1991), שהסביר את התהוותה של דת אורחית בישראל בעקבות האידאולוגיה הציונית תוך פירוט תכניה והסיבות להיווצרותה. אלמוג התמקד ברכיב אחד של הדת האורחית בישראל – תרבות השכול, והוא בחן את תפקידן של האגדרטאות לחללי צה"ל בתרבות זו. ואולם, מן המחצית השנייה של המאה הקודמת קיימות מגמות חדשות בחברה המערבית, הגורמות לירידה בפוטנטיאל של דת אורחית בהקשר לאומי, לדוגמה תלוקת החברה לקבוצות אינטרס רבות על-פי עיסוק, מעמד, גזע, דת, מוצא עדתי ואידאולוגיה. קבוצות אלו חולקות מעט מטרות וחזון משותפים. מגמה נוספת באותו כיוון היא התעניינות הולכת וגוברת באני ובעצמי תוך אמונה שרק בחיי הפרט ניתן למצוא משמעויות לחיים (Berger, 1979; Liebman & Don Yehiya, 1983, p. 30; Markoff & Regan, 1981; Williams & Demerath, 1991, p. 418).

גם בהקשר ישראלי ניתן לצפות במגמות אלו. דוגמה אחת היא מאמרו של דון יחיא (1984–1985) על חגים וטקסים של דת אורחית. דון יחיא התמקד בטקסי יום העצמאות ובחן את השינויים שחלו בהם מאז קום המדינה ועד שנות ה-90 של המאה הקודמת. אחד השינויים שהוא הצביע עליהם הוא התרופפות הזיקה של טקסי החג לממד הקולקטיביסטי-ממלכתי-לאומי של הדת האורחית והמרה של דפוסי טקס בעלי מתכונת אחידה וריכוזית בנוהגי חג פלורליסטיים. לטענתו, התמורות שחלו בחג משקפות את הירידה במעמדה של הממלכתיות כדת אורחית בעלת מערכת מקיפה של ציוויים מחייבים ושל ערכים מוגדרים המוטלים על כלל אזרחי המדינה, וכן את התפתחותה של ממלכתיות פחות תובענית ויותר עממית ופלורליסטית, שבמרכזה שוב אינה עומדת המדינה על מוסדותיה.

לנוכח מגמות אלו כדאי לבדוק את אפשרות קיומן של דתות אורחיות יותר פרטיקולריסטיות מעבר להקשר הרחב של מדינה-לאום, במסגרת התקבוציות חברתיות בתוך המדינה-לאום. ניסיון כזה נעשה על-ידי נאמן ורובין (Neeman & Rubin, 1996) ביחס לדת אורחית-עדתית של אגודת יוצאי רומניה בישראל. באותו כיוון אציג בהמשך גרסה אחרת של דת אורחית פרטיקולריסטית, שאני מכנה "אורבנית", המובנית בבית תפילה ישראלי בתל אביב.

באתר האינטרנט של בית התפילה וכן בדף האחרון של הסידור לקבלת שבת, תחת הכותרת "מי אנחנו", מפורטות מטרותיו של בית התפילה ומצוין הקהל שהוא פונה אליו. שתי מטרותיו המרכזיות שלובות זו בזו. האחת – להגדיר מחדש את הזהות היהודית, ולשם כך לערוך שינויים במערכות הסמלים הקיימות וליצור שפה ליתורגית-ישראלית חדשה. שפה זו אמורה לשלב את סידורי התפילות המסורתיות עם שירה וספרות מודרניות ועם תפילות אישיות. במילים 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 זו לא רק כהרפתקה אינטלקטואלית של לימוד ופרשנות טקסטים, אלא גם כהתנסות רגשית-חוויתית דרך תפילות וטקסים במפגשים משותפים. מטרות אלו פותחות את בית התפילה לקהל בעל רקע מגוון, המעוניין במסע רוחני – יהודי וישראלי – דרך תפילה ופעילות חברתית-קהילתית ולא מצא מענה הולם ומספק במסגרות אחרות הפועלות בארץ. הפנייה המפורשת של בית התפילה היא לקהל תל אביבי הכולל אנשים המגדירים את עצמם חילונים או מסורתיים, וגם כאלה שאינם מוכנים להגדיר את עצמם על הרצף דתי-מסורתי-חילוני.

טענתי היא שדרך קידום המטרות האמורות מובנית בבית התפילה דת אזרחית, שאבני הבניין שהיא מורכבת מהן כלולות בשמו: תפילה, ישראליות, בית, תל אביב. על עקרונות היסוד הללו של הזהות היהודית המובנית בבית התפילה עמדתי במקום אחר (נאמן, 2011). התמקדתי שם בהיבטים האישיים של היוזמים ושל הפעילים המניעים את המטרות האמורות של בית התפילה, וכן במגמות הפוסט-מודרניות בתחום הדת הבאות בהן לידי ביטוי. ואילו בהקשר הנוכחי אני מעוניינת לדון בתרומתם של עקרונות היסוד של בית התפילה להבניית דת אזרחית אורבנית, שרלוונטית לדעתי לא רק כהמשגה תאורטית, אלא גם מבחינה חברתית-תרבותית מעשית לקהלים מגוונים.

הביטויים המרוכזים ביותר הנגזרים ממטרות בית התפילה ותורמים לכינונה של דת אזרחית בו הם לדעתי ההתייחסות לתפילה וההיברידיות הפלורליסטית בתוכני הפעילויות. לפי תפיסת בית התפילה, האמורה כאמור להיות הולמת גם לחילונים, תפילה אינה חייבת להיות מופנית דווקא לאלוהות טרנסצנדנטית, אם יש כזו, וודאי לא כפרסונה המקשיבה לטרוניות ומגשימה משאלות. אדרבה, תפילה היא דיאלוג של הפרט עם הבריאה, עם אנשים אחרים או עם עצמו, ובתור שכזו היא מזמנת חוויה של רוחניות ושל קדושה. היטיב לבטא תפיסה זו 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":

למעלה מ־30 שנה הסתובבתי סביב תפילות ולא התפללתי. היה לי יחס של התנגדות ומשיכה. אני רוצה לשתף אתכם בתחושה זו, ואולי להתחבר עם עוד כמה אנשים שיש להם קושי להתפלל. לימים הגעתי לתוכנה 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 לחלץ 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 גם דרך ניגון.

לפי השקפה זו, תפילה היא תופעה אקזיסטנציאלית ולכן גלובלית, שאינה מבחינה בין דתיים לבין חילונים או בין אנשים המאמינים באמונות שונות. התפילה היא חוויה רליגיוזית אישית וכלל אנושית כאחת. את החוויה הזאת מנסים לעורר בבית התפילה דרך טקסטים וניגונים יהודיים מסורתיים, מתוך הנחה שגם מי שאינו מתחבר אליהם כפשוטם יכול להתבשר מרוח הדברים, מן המאפיינים האסתטיים – ספרותיים ומוזיקליים – וממשמעויותיהם הסמליות.

ביטוי מרכזי נוסף לדת האזרחית המובנית בבית התפילה הוא ההיברידיות של הפעילויות, והיא מצויה בשני ממדים: בהקשר הכללי של תפקוד בית התפילה דרך פעילויות מגוונות הקשורות לשלל נושאים כמפורט בתיאור השדה; בהקשר הספציפי של כל פעילות, כאשר פריטים מן המקורות משולבים עם פריטים חילוניים וחדשים. בין שני סוגי הפריטים קיימת תלות גומלין: החדשים הופכים את המסורתיים לרלוונטיים, והמסורתיים נותנים לגיטימציה לחדשים. הרכבתם יחד מקבלת לגיטימציה מן האמביוולנטיות של תל אביב. בהקשר זה כתב רני יגר (2009), אחד מיוזמי בית התפילה ומנהיגיו: "זכות ואתגר מיוחדים הם ליצור נוסח תפילה שיוצא מתל, כלומר משכבות המסורת, ומאביב, כלומר מפריחת היצירה העכשווית. תפילה, ממש כמו שירה, אינה נדרשת לקוהרנטיות" (עמ' 44).

לשם המחשה אתאר את טקס "ברכת החמה"¹ שנחגג על-ידי בית התפילה ביום ד', 8 באפריל 2009, עם הזריחה. הטקס נערך בקומת מנחת המטוסים בבניין עזריאלי בתל אביב. לכבוד האירוע חובר במיוחד "סדר ברכת החמה", ובו שילוב של טקסטים דתיים מסורתיים עם טקסטים חדשים-חילוניים, כלומר פסוקים מן המקורות המתייחסים לשמש – מתהילים, בראשית, קהלת, התלמוד הבבלי, מדרשים ופיוטים; תפילות – שמע ישראל, שמונה עשרה, קדיש, ברכת החמה, יחד עם שירים ישראלים חדשים, כמו שיר של אלתרמן מתוך "כוכבים בחוץ" על העיר תל אביב מוצפת השמש; השיר "חופשי ומאושר" (מילים: דודו ברק, לחן: בועז שרעבי); והשיר "לעולם בעקבות השמש" (מילים: אהוד מנור, לחן: רוני וייס). מובילי הטקס התעטפו בטליתות, דיברו במיקרופון ולוו על-ידי נגנים – קלידים, צ'לו, תוף. אחד המובילים חזר ואמר שאין הכוונה לעבוד את השמש ולהשתחוות לה, אלא להתפעל ממעשה הבריאה – וואו – וכן להרהר במערכת היחסים של המין האנושי עם השמש. הוא הדגיש את הרלוונטיות האקולוגית

1 לפי חז"ל, אחת ל-28 שנה חוזרת השמש למקום ולזמן המדויקים שעמדה בהם עת היבראה. חגיגת תופעה זו מכונה "ברכת החמה", והיא נחגגת ברציפות מאז ימי התלמוד ועד היום.

העכשוויות של השמש בהקשר התחממות כדור הארץ או החיפוש אחר מקורות אנרגיה חלופיים לאלו של כדור הארץ. עם הזריחה נדרשנו לרגע של דומייה "כדי לחשוב איפה היינו לפני 28 שנה, והיכן נהיה בעוד 28 שנה" כדברי אחד המובילים. אחר כך נאמרה "ברכת החמה" המסורתית על-ידי כל הקהל, ולאחר מכן נוגן השיר "here comes the sun" של הביטלס והקהל הצטרף עם מילות השיר באנגלית. הטקס הסתיים בריקוד הורה לשירים ישראליים.

אני מבקשת להדגיש שבשדה שלפנינו אין מדובר בהיברידיזציה מקרית או כאוטית בחינת "הכול הולך", אלא בנרטיב יזום, שקול ויצירתי המשלב רכיבים התואמים את מטרות בית התפילה. כתוצאה מכך, השילובים הנוצרים בפעילויות בית התפילה הנדון שונים משילובים המקובלים בגופים אחרים של התנועה להתחדשות רוחנית-יהודית בישראל. יש בהם רכיבים ישראליים מובהקים להבדיל מן הנהוג בתנועה הרפורמית והקונסרבטיבית; יש בהם דגש על תפילה ועל קהילתיות להבדיל מן המקובל במסגרת קבוצות לימוד בבתי מדרש ובמכללות; ונעדרים בהם רכיבים מיסטיים ומאגיים הרווחים בתנועות רוחניות של "העידן החדש".

בהמשך אטען שהדת האזרחית המובנית בבית התפילה היא אורבנית, כלומר קשורה קשר הדוק עם העיר תל אביב, שהתייחסות אליה קיימת כמעט בכל הפעילויות. גם בסידור לקבלת שבת מופיעים השירים "תפילה תל אביבית" מאת עלי מוהר ו"העיר הלבנה" מאת נעמי שמר. לטענת הפעילים, ניכוס תל אביב כמקום רלוונטי לזהותם היהודית והישראלית של משתתפי בית התפילה מיועד להקנות להם זהות מקום.

זהות מקום

על-פי הספרות הדנה במושג "זהות מקום" (ברגר, 1998; Cuba & Hammon, 1993; Wise, 2000; Harvey, 1990; Proshansky, Fabian, & Kaminoff, 1983), המושג מציין את אחת הזוויות באשכול הזוויות של הפרט, והיא עונה על השאלה מי אני דרך התשובה היכן אני מתרחש – גר, לומד, עובד, מבלה, ובמקרה שלפנינו – מתפלל. זהות מקום קשורה בערכים וברגשות של נינוחות, נעימות ושייכות, והיא נוצרת בתהליך דינמי של הבניית ביתיות (home making). בהקשר זה הבחינה ברגר (1998) בין "מרחב" שהוא סתמי ולא שייך לאנשים מסוימים, לבין "מקום" השייך לפרטים ספציפיים המזוהים אתו והרואים בו את ביתם. זהות מקום היא גם סמל סטטוס במסגרת הדימויים של פרט או של קבוצה על עצמם, וכן בהצגה העצמית שלהם ובתדמית שהם מבקשים לשדר לזולת. ניכוס תל אביב כבית תמוה לנוכח העובדה שרבים ממשתתפי בית התפילה אינם גרים בתל אביב, וגם רובם של מי שגרים בה הם חדשים יחסית בעיר. ההסבר הרווח לכך בשיחותיי עם הנחקרים הוא שאנשים מרגישים שייכות לתל אביב עקב הזדהותם עם "המנטליות" (בלשונם) התל אביבית. מהי אפוא מנטליות זו לדעתם? הנה מבחר מדברי הנחקרים בתשובה על כך:

באף מסגרת בחיי לא הרגשתי שייכות. לא בקיבוץ ולא בערד, שבה חייתי רבע מאה מחיי, גידלתי שם ילדים, התפתחתי מבחינה מקצועית, הקמתי חברה, אבל לא הרגשתי שייכות. וברגע שהגעתי לתל אביב זה קרה! הרגשתי בבית! יש משהו במרחב התל אביבי-חילוני שמאפשר ניסויים וחיפוש. העיר כל הזמן משתנה. כך גם באופנה ובמוזיקה. וזה מתאים לי.

הגעתי לתל אביב פעמיים. פעם כבן 20. הייתי בנח"ל, גרתי בקומונה והדרכת בתל אביב. פעם שנייה בגיל 30, לאחר שחייתי כעשר שנים בקיבוץ ברמת הגולן. מרבית החברים שלי לא נמצאים כאן, אבל אני אוהב את תל אביב ומרגיש בה בבית. תל אביב מסמלת סוג של מולטי. אתה יכול להיות בה גם וגם. קבלת שבת עם נגינת מוזיקה בפרהסיה אפשרית רק פה. יש בתל אביב משהו מאוד מאפשר, חופשי, סובלני. פתוח ואפילו בין-לאומי. אין בה היסטוריה רחוקה ומחויבות לעבר. אני מוצא בה את עצמי.

אני לא גר בתל אביב, אבל כל היום אני בתל אביב. אני מרגיש שתל אביב מתאימה לי ואני מתאים לה. אורבניות, תיירות, אנשים באים ויוצאים. משהו פתוח, בין-לאומי, חיי לילה...

ניסוח קולע להתייחסות הנחקרים לתל אביב, שבאה לידי ביטוי לא רק בדבריהם, אלא גם בטון דיבור נלהב ובשפת גוף נרגשת, ניתן למצוא אצל וולטר (Walter, 1988) במאמרו על הסביבה האנושית המתמקד בערים. הוא טבע את המושג "sopistics" המבטא תפיסה הוליסטית ביחס למקום, המבוססת על מראות, קולות, סיפורים, רגשות, תחושות ומושגים. לדעתו, עיר שמהווה בית אינה רק אתר גאוגרפי, אקולוגי או אדריכלי, אלא גם מבנה תודעתי הנותן תמיכה לא רק לגוף, אלא גם לרוח ולנפש. התנסות רב-ממדית כזאת מאפיינת את הנחקרים ביחס לתל אביב, לכן חלקם יכולים לגור במקומות גאוגרפיים אחרים ולאמץ את תל אביב כמבנה תודעתי.

גם המדיניות של בית התפילה היא לעגן את הדת האורחית המובנית בו סביב העיר תל אביב. וכך מסבירים פעילי בית התפילה בחירה זו:

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.

המיקום שלנו בתל אביב הוא מרכזי לגבינו, לגבי הזהות התרבותית שלנו. מצד אחד זה אתגר רציני לפעול בתל אביב, להתמודד עם הקונטקסט הכי תוסס בישראל ולהתחרות עם חלופות אחרות המוצעות על ידי גופים אחרים. מצד שני, יש משהו במרחב החילוני הזה שמאפשר ניסויים. יש כאן אפשרות לעבוד, להכניס בתפילה את הזמן הזה, את המציאות.

כפי שהובהר למעלה, "המנטליות" התל אביבית, שלדעת הנחקרים היא פתוחה, סובלנית, דינמית ופולורליסטית, מתאימה הן למשתתפי בית התפילה כפרטים והן לעיצוב יוזם וחדשני של דת אורחית אורבנית במקום זה דווקא.

הדת האורחית המובנית בבית התפילה מהווה מקרה יוצא דופן בספרות הדנה בדתות אורחיות אורבניות. ההתייחסות המקובלת בספרות היא לדתות אורחיות המתגבשות על-ידי מהגרים ממוצאים שונים בהגיעם למרחבים עירוניים רב-תרבותיים. דתות אורחיות כאלו קשורות לעצם ההוויה העירונית ולתהליכים המתרחשים בה, ללא העדפה רגשית או אידאולוגית לעיר ספציפית. דוגמה לכך היא האוסף של אורסי (Orsi, 1980), שדן בתהליך העיור באמריקה במאה ה-20, במהגרים המגיעים אליה עם מסורות דתיות מגוונות, וכן בפרשנות מחדש שהם מבצעים במסורותיהם על מנת להתאימן לתנאי החיים החדשים. לעומת זאת, במקרה שלפנינו מדובר באוכלוסייה ישראלית ילידית ברובה, המעצבת דת אורחית תוך זיקה לעיר תל אביב באופן ספציפי.

טענתי היא שהדת האורחית שנדונה בפרק זה, מהווה את התרומה הייחודית של בית התפילה במסגרת התנועה להתחדשות יהודית בישראל. מפעל זה מקדם, נוסף על הדיאלוג בין יהדות לבין תרבות ישראלית וחילונית, גם את הקשר בין יהדות לבין מחויבות אורחית מעשית, כאשר הבסיס המקומי לכך הוא תל אביב. במסגרת מפעל זה ניתן אפיון חדש לעיר תל אביב, השונה הן מן המאפיינים המיוחסים לה בספרות והן מן הסטראוטיפים המקובלים ביחס אליה בציבור. במסגרת זו מתפרש מחדש מעמדה הדתי-רוחני של תל אביב וכן מיקומה האורח-לאומי בחברה הישראלית. לכך נידרש בפרק הבא.

תל אביב של בית התפילה

בספרות הישראלית על תל אביב (סופר וביסטרוב, 2006; קיפניס, 2005, 2009) מוצגת העיר כמטרופולין בעלת שליטה גורפת על מדינת ישראל מכל הבחינות: שליטה כלכלית – בתל אביב מרוכזים ההון, המוסדות הפיננסיים והפעילות הכלכלית של שירותים יצרניים מתקדמים, מפעלי תעשייה עתירת ידע וחברות הזנק; שליטה חברתית – בתל אביב מרוכזות האליטות הצרכניות והתקשורתיות, "בעלי המאה ובעלי הדעה" (קיפניס, 2005); שליטה תרבותית – תל אביב היא מרכז תרבותי ומרכז תרבות הפנאי של ישראל, ובה מצויים תאטרות, בית אופרה, תזמורת, אולמי הופעות, מוזאונים, מרכזי ירידים, מרכזי ספורט ומסעדות גורמה. הוא הדין ביחס לרוב בסיסי התקשורת הישראלית – רדיו, טלוויזיה, עיתונות יומית ושבעונים. גם ה"הון היצירתי" (קיפניס, 2005, עמ' 281) מרוכז בתל אביב. אנשי אקדמיה, מדענים, סופרים ומשוררים, מוזיקאים, שחקני במה, ציירים-פסלים-צלמים, רקדנים, בדרנים, אדריכלים ומעצבים, שפעילותם מסתייעת על-ידי אוירת הסובלנות והפתחות של העיר. כל אלו מעצימים

את מגוון ההזדמנויות שתל אביב מציעה והופכים אותה ליעד נחשק להגירת פנים של צעירים אליה וליוממות של מועסקים.

בזכות מאפיינים אלו מוצגת תל אביב בספרות כמעוז תהליך הגלובליזציה בישראל, כפי שהדבר בא לידי ביטוי במונחים "עיר עולם" ו"עיר ללא הפסקה" (קיפניס, 2009). בה שוכנות נציגויות של חברות רב-לאומיות ושל חברות הפועלות במשק הכלכלי הבין-לאומי, וסביבן פריחה של ענפי בנקאות, ראיית חשבון, עריכת דין, פרסום ושיווק, וכן חברות היי-טק, תקשורת וטכנולוגיות מידע ואינטרנט. תהליך הגלובליזציה מלווה גם בביטויים אדריכליים, כמו היווצרות אזורים מתמחים (קרית עתידים), מגמת בנייה לגובה והקמת מרכזים רב-תכליתיים (מרכז גולדה, מרכז סוזן דלאל), שלידם בנייני מגורים, מוקדי בילוי ומשרדים.

לפי סופר וביסטרוב (2006), מעמדה המרכזי של תל אביב מן הבחינות האלה משפיע גם על פרופיל ייחודי של האוכלוסייה התל אביבית, המורכבת ברובה ממעמד בינוני וגבוה. לדעתם, תרבות קוסמופוליטית עשירה, אווירה של עושר כלכלי ושל נהנתנות ותחושה ש"הכול בסדר" יוצרות השקפת חיים הדוניסטית ומנותקת מן המציאות הישראלית. אמנם זאת גם השקפה אינטלקטואלית, פתוחה וסובלנית, אבל אטומה לפערים ההולכים וגדלים בין המרכז לבין הפריפריה וגם לעובדה שעצם מקום המגורים בארץ קובע את היכולת של אזרחי המדינה להתקדם, לרכוש השכלה נאותה ולהיות בעלי אמצעים כדי להבטיח לילדיהם הצלחה בחיים.

צפדיה ויעקובי (Tzfadia & Yacobi, 2011) רואים בכך גילוי של קולוניאליזם פנימי מטעם המרכז, ההופך גם מגורים של החברה הדומיננטית בישראל לקהילות פריפריאליות. מאפיינים אלו של תל אביב המקובלים בספרות הולמים במידה רבה גם את הסטראוטיפים הרווחים בציבור הישראלי ביחס לעיר ולתושביה. טענתי היא שבבית התפילה הנדון מוצע דיוקן שונה של תל אביב ומתבצעות פעילויות מגוונות לקידומו. בניגוד לדימוי ההדוניסטי-חילוני-חומרני של העיר שתואר למעלה, בית התפילה משדר פן רוחני-רליגיזי-יהודי של העיר, וכן יחס של מעורבות עמוקה בסוגיות אזרחיות לאומיות של מדינת ישראל. דגשים אלו מרכזיים באוריינטציה של בית התפילה ובאים לידי ביטוי באלמנטים הכלולים בשמו: תפילה וישראליות.

עיר קדושה

אחת המטרות המרכזיות של בית התפילה היא לנכס את תל אביב כמקום של תפילה ושל קדושה. ראויה לציון בהקשר זה התוספת ללוגו של בית התפילה מאז חגיגות המאה לעיר – "תל אביב עיר הקודש". עם זאת, כפי שהוסבר למעלה, התפילה שבית התפילה מציע אינה אורתודוקסית, אלא היברידית ומיועדת לתת מענה לחיפוש אחר חוויות יהודיות-רוחניות גם אצל אנשים חילוניים. על מנת לתת עומק תרבותי, היסטורי ומקומי לפריטים החילוניים והחדשים בתפילה קיימת אפוא בבית התפילה התרפקות

על לב תל אביב. זה אזור הכולל את השכונות הוותיקות של העיר, ובו ממוקם גם מעון בית התפילה. אזור זה ממותג מבחינה אדריכלית "העיר הלבנה".² ההתייחסות למרכז תל אביב מלווה גם בחיבור מיוחד לסופרים, למשוררים ולהוגי הדעות שפעלו בעיר במאה הקודמת, כמו ביאליק, אחד העם, גורדון, אלתרמן וגולדברג. רני יגר, מיוזמי בית התפילה ומנהיגיו, אמר 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 בלוקליות הזאת. נכון שההוויה הישראלית התל אביבית מאפשרת לאדם להיות בה סתם יהודי, אבל שבת קיימת גם ברחוב שינקין בתל אביב, ואנחנו מרגישים צורך לחגוג אותה.

דברים דומים השמיעה 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. המסר שלנו הוא שהקדושה וספר התורה אינם רק של הדתיים, אלא גם חילוניים בתל אביב יכולים לחוות קדושה.

הנה מספר דוגמאות לפעילויות בית התפילה בתהליך ניכוס מרכז תל אביב כמקום קדוש:

1. ערב "מלווה מלכה" והבדלה בבית ביאליק, שהוגדר כ"עונג שבת" – דברי תורה בסלון של ביאליק", ובו אירות קבוצת מחנכים מלוס אנג'לס ומתל אביב.
2. קבלת שבת בבית "הישג" – שדרות רוטשילד 46, לשעבר בית השגרירות הרוסית ובית סות'ביס. "אחד הבתים הכי יפים בתל אביב" כהגדרת בית התפילה במודעה לקראת האירוע. לאירוע הוזמנו אנשי קרן "הישג" וכן קבוצת סטודנטים המקבלים מלגות מן הקרן.

2 בהתייחסות של הספרות מתחום האדריכלות ל"עיר הלבנה" מודגשים היבטים שונים מאלו של בית התפילה. לדעת נצן-שיפטן (2000), תופעת ההלבנה של בתי הבאוהאוס במרכז תל אביב מעידה על השפעת הפונקציונליזם והאוניברסליזם המודרניסטיים על אדריכלים ישראלים שפעלו בתל אביב. המחברת ראתה בכך סממן של גלובליזציה ושל נסיגה דווקא מן הסגנון הילידי, הים תיכוני וההיסטורי של העיר. אמנם תחוקה וקלוש (2005) דיווחו על תהליכי ג'נטריפיקציה במרכז לשם שימור ושחזור העבר, אך לדעתן יש לכך השפעה חברתית ותרבותית של הדרת השונה והאחר מאזור זה. גם רוטברד (2005) סבר כך וכינה את השכונות הדרומיות של תל אביב בשם "העיר השחורה". לעומת זאת, מגמת החייאת העבר האדריכלי בתל אביב הולמת את ההתרפקות הלוקלית של בית התפילה, אך לא כך ההבחנה בין מרכז לשוליים המלווה כביכול מהלך זה. כפי שאראה בהמשך, פעילויות רבות של בית התפילה נערכות גם מחוץ למרכז תל אביב.

3. טקס קבלת ספר תורה לכיתות ב בבית ספר לאמנויות במרכז תל אביב
4. מסיבת רחוב ברחוב בצלאל יפה בט"ו בשבת
5. תהלוכת חנוכה בשדרות רוטשילד³

מוקד נוסף שמתרחש בו תהליך קידוש העיר על-ידי בית התפילה הוא נמל תל אביב, מרכז בילויים שוקק המשופע בבתי עסק, מועדונים, מסעדות ובתי קפה. פה נערכת ההפקה הגדולה ביותר של בית התפילה – טקסי קבלת שבת בקיץ. המעמד אכן מרגש. לעת שקיעה, מאות אנשים, חלקם משתתפי בית התפילה וחלקם עוברי אורח, ישובים על כיסאות ומחצלות או צובאים מסביב, סידורים שחולקו להם בידיהם, ופניהם לים. התזמורת של בית התפילה בהרכב מלא, המוזיקה והשירה רועמות ברמקולים, והמנחה – אסטבן גוטפריד – מתלהב, מסתובב בקהל ומעודד אנשים להצטרף לשירה. דגם עריכת הטקס דומה לזה שמקובל במסגרת הקהילתית במעון בית התפילה, בתוספת אלתורים של גוטפריד כמו: 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 כבריאה". בהזדמנויות אלו מקובלות גם ברכות בעלות עניין עירוני רחב, כמו ברכה למורים ולתלמידים עם תחילת חופשת הקיץ ועם סיומה או ברכה לזמר אריק איינשטיין התל אביבי במלאות לו 70. השינויים העיקריים בקבלת שבת בנמל הם נגינה בכלים ושימוש ברמקולים גם לאחר כניסת השבת בפרהסיה העירונית, עמידה עם הפנים לים ולא לירושלים והמלצה להתייחס לנוף בעת חשבון הנפש שלפני קריאת "שמע ישראל": "הביטו על הים ועל השמש ופיתחו את האוזניים כדי לשמוע את רחש הגלים".

ההתייחסות של בית התפילה לים היא שילוב של ים כסמל דתי-מסורתי, כנהוג למשל בתפילת "תשליך",⁴ וגם כסמל של חירות ויצירתיות, התחדשות תרבותית ויחס פעיל

3 התפיסה של מן (Mann, 2006, p. 73) לגבי לב תל אביב הולמת את דימוי העיר המשודר על-ידי בית התפילה כשילוב של עבר והווה, ישן וחדש. במינוח של מן, "רחובות שהם גם אתרי הנצחה". המחברת ממחישה שניות זו על-ידי שדרות רוטשילד, שיש בהן פסלי חוצות חדשים לצד תהליך שימור וחינוך בניינים היסטוריים. לדעתה, השניות מופיעה גם ביצירות תרבות המתחייחות לתל אביב: בשירה – אלתרמן ושלונסקי, בסיפורת – עגנון, בציור – נחום גוטמן, ובצילום – אברהם סוסקין. לעומת זאת, במחקרים ישראליים של אתרים ספציפיים במרכז תל אביב (ברגר, 1998, ביחס לדיזינגוף סנטר; לוטן, 2001, לגבי רחוב שינקין, פייגה, 2005, על רחוב דיזינגוף) רווחים הסטראוטיפים המקובלים ביחס לעיר כמקום של נהנתנות, חי הווה, צרכנות מוגברת ואף של שטחיות ורדידות בניגוד לדימוי הדתי-רוחני-היסטורי המשודר על-ידי בית התפילה.

4 תפילת "תשליך" נאמרת בראש השנה ליד מקור מים, והיא נקראת כך בשל הפסוק "ותשליך במצולות ים כל חטאתם" המופיע בתחילתה.

לטבע. התייחסות זו הולמת את האידאולוגיה של בית התפילה המבוססת על מסורת יהודית יחד עם אלמנטים חדשים וחילוניים ושונה מאוד הן מאווירת הנופש והבילויים באזור נמל תל אביב והן מתיאורים של התנהגות בים המקובלים בספרות. דיקן ולוצן (Diken & Lautsen, 2004), למשל, שבדקו נופשים באיביזה, תיארו את האתר כ"עמורה של הים התיכון" (p. 2). זהו מקום של הדוניזם מוחלט, של מוזיקה רועמת, שמש, סמים ואלכוהול בול, וסקס זמין. מקום נעדר חוקים, שהחיים בו מעורטלים מכל צורניות, היחסים החברתיים נטולי כל מחויבות, והאנשים נעדרים סטוסים, תפקידים וזהות. גם ליבליך (2008) בספרה על בית קפה "רחמני" על שפת הים של בת ים כינתה אותו "הבועה" (עמ' 10), משום שהמבלים בו, שמרביתם מבוגרים, רואים בו מפלט מקשיי החיים, שאין בו מקום לחדשות רעות ברדיו או לחולי וסבל הקשורים בזקנה, אלא רק לפעילות גופנית, שתייה ואכילה, משחקים, צחוקים ושחה על נושאים קלילים הקשורים בחיי רגע כאן ועכשיו.

הפעילות הדתית של בית התפילה מתרחשת גם מעבר ללב העיר ולנמל תל אביב כחלק מתהליך ניכוס העיר כולה כמקום של קדושה ושל תפילה, לדוגמה סדר פסח לפליטים בגן ליונסקי בדרום העיר, טקס קבלת שבת בבית ספר ברמת החייל, טקס הבדלה בין יום הזיכרון לבין יום העצמאות בבית ציוני אמריקה. התכוונות עירונית כוללת זו היא שמייחדת את בית התפילה יחסית למקרים הנדונים בספרות בנושא קידוש מקומות חדשים וחילוניים.

הגישה המקובלת בספרות לטיפול בנושא זה היא מצבית-פרגמטית. הטענה היא ששום מקום אינו קדוש או חילוני כשלעצמו, אלא ניתן להפוך כל מקום לכזה על-ידי קיום או אי-קיום פעילויות דתיות בו (Knott, 2005; Smith, 1987). מתוך פרספקטיבה זו נבדקים בספרות חללים אורבניים ההופכים למקודשים, החל מחללים פרטיים בבית פנימה ועד חללים במרחב הציבורי, דוגמת בתי קברות. גישה זו מתאימה לבית התפילה, המקדש מקומות חילוניים ברחבי תל אביב דרך פעילויות דתיות בהם. להבדיל מן המקובל בספרות, העוסקת בעיקר בחללים לקונטמפלציה מבודדת או במקדשי הנצחה למתים (לדוגמה, Post, 2010), השאיפה של בית התפילה היא לקדש עיר שלמה.

דיונים בודדים על קידוש ערים שלמות מצויים אצל רוג'רס (Rogers, 1997) ושלדרייק (Sheldrake, 2007), אך הם מצרים דווקא על העדר מהלך זה בערים בנות זמננו עקב תהליכי דיפרנציאציה, קלסיפיקציה והיררכיה חברתית. הצעתם היא להתייחס אל ערים כאל ישויות שלמות ולטפח תחושת קרבה רוחנית בין התושבים על-ידי חיבור נרטיבים עירוניים יצירתיים ופלורליסטיים וכן הקצאת חללים ציבוריים פתוחים לכול לשם חגיגתם. לדעתם, מדיניות זו הולמת את יעדן של ערים פוסט-מודרניות, שתפקידן כספקיות הגנה מפני אויבים או כמוקדים כלכליים הולך ונעלם. כמו כן, מדיניות זו עתידה, לדעתם, להוסיף לערים ממד חיוני, הומני ואסתטי. לקראת הגשמת חזון כזה, שלפיו עיר שלמה הופכת מקודשת לתושביה, פועל בית התפילה ביחס לתל אביב.

מן הראוי להדגיש שאחד התנאים המסייעים לקידום מאמץ קידושה של תל אביב טמון באווירת הגיוון, הפתיחות והסובלנות של העיר. בזכות מאפיינים אלו תל אביב היא מוקד "המעמד היצירתי" (Kipnis, 2005, p. 7) ונוחה למניפולציות יצירתיות חדשניות על דמותה. זה גם הייחוד של תל אביב לעומת ירושלים. וכך כתב בהקשר זה רני יגר, שגר כיום בירושלים אך נולד וגדל בתל אביב:

יש משהו בתל אביב שמושך אותי עד כדי כך שאני מוכן לצאת מתחום השבת הפרטי שלי ולרדת מן ההר 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 והכוח שבדבר (יגר, 2009, עמ' 44).

גם גורביץ' וארן (2007) ציינו בהשוותם בין ירושלים ("מקום גדול") לתל אביב ("מקום קטן") את המרכזיות של בני האדם בתל אביב, בניגוד לירושלים שהיא בגדר רעיון קולקטיבי, מקום שמעבר למקומות לוקליים ולמציאות עכשווית, טעונה וזכרונות עבר ומשאלות עתיד. המחברים הדגישו גם את הקשר בין תל אביב לבין ישראליות ילידית, לעומת היהודיות הלא ילידית או הילידיות שאינה יהודית, המאפיינת את ירושלים. לדעתם, תל אביב מגשימה שאיפה ללוקליות פשוטה, לבית הקשור ברחובות מוכרים, בחברים, בנוף ילדות. שאיפה זו נובעת בחלקה מתהליכי הגירה וגלובליזציה, הגורמים ל"תודעה חסרת בית" (P. Berger, B. Berger, & Kelner, 1973). עם זאת, בית התפילה כופר בהבחנה בינרית בין תל אביב לבין ירושלים ומציג, כאמור, את תל אביב כעיר של רוחניות, קדושה והיסטוריה (על ההשוואה בין ירושלים לבין תל אביב ראו גם מרקון, 2009; Mann, 2006; Liebman & Susser, 1998).

נוסף על השאיפות הלוקליות ביחס לתל אביב, שצעדים להגשמתן תוארו למעלה, בבית התפילה מודעים למעמד המרכזי של תל אביב במפה התרבותית והחברתית בישראל. כתוצאה מכך, אוריינטציה תל אביבית נתפסת על-ידי חברי בית התפילה כמכשירה ואף מחייבת אותם להפיץ את הדת האורחית המובנית על-ידם גם במחוזות אחרים ברחבי הארץ במגמה להשפיע על הפרופיל התרבותי של המדינה כולה. בכיוון זה נערכות מגוון פעילויות, לדוגמה:

1. טקס בת מצווה קבוצתי עבור תלמידות בית ספר תיכון בהרצליה
2. טקסי קבלת שבת לקציני צה"ל במקומות שונים בארץ
3. הפצת מודל לעריכת קבלות שבת במתנ"סים
4. הפצת סידורי תפילה שחברו בבית התפילה לכל דורש
5. הרצאות ותכניות הנחיה למשלחות של בתי ספר תיכון הנוסעות לקהילות יהודיות בחו"ל
6. הבניית טקסי בר מצווה ובת מצווה וכן טקסי חתונה על-פי הזמנה אישית

יתר על כן, להבדיל מבתי תפילה ובתי קהילה אחרים בארץ, הפועלים בזירתם המקומית בלבד, ובגלל מחויבותו התל אביבית בחינת מטרופולין בישראל, נדרש בית התפילה לשפץ של פעילויות בעלות משמעות אזרחית-לאומית, כפי שיובהר בסעיף הבא.

עיר לאומית ומעורבת אזרחית

בהשוואתן בין ירושלים לבין תל אביב טענו אלפסי ופנסטר (2006) שירושלים היא עיר לאומית-מקומית, ואילו תל אביב היא עיר כלל-עולמית. הראיות לטענתן לקוחות מתחום היחסים בין עיר לבין מדינה ובין האזרחים לבין הרשויות. בשני הממדים קיימת, לדעתן, מעורבות המדינה בירושלים, החוסמת תהליכי גלובליזציה, ואילו בתל אביב מעורבות המדינה כמעט שאינה קיימת והעדרה מעודד פתיחות גלובלית. הטענה מלווה בדוגמאות רבות מתחום הדיור, החינוך, הרווחה והבריאות וכן הטיפול במהגרי עבודה ופליטים ובקהילה ההומו-לסבית. המסקנה המתבקשת מכך לדעת המחברות היא שירושלים מתאפיינת באוריינטציה לאומית כוללת ובקשרים מסועפים לעבר, ואילו בתל אביב קיימת אווירה של חופש, פתיחות ואוניברסליות ללא שורשים לאומיים.

גם אם נקבל את האבחנה של אלפסי ופנסטר ביחס לתל אביב, הרי שהיא מבוססת על קריטריון אחד בלבד – יחסים פורמליים בין האזרחים, העיר והמדינה. קריטריון זה אינו מכסה את הפרופיל העשיר והמגוון של תל אביב, שתיארתי למעלה. ברור שייתכנו קריטריונים נוספים להשוואה בין תל אביב לבין ירושלים, כפי שלמדנו למשל מגורביץ וארן (2007). בכיוון זה של חשיפת פנים נוספות של תל אביב אציג פן אזרחי-לאומי שלה, כפי שהוא מובנה בבית התפילה. במסגרת מפעל זה מודגשת המעורבות של העיר בסוגיות ישראליות לוקליות וכן סולידריות של אזרחים תל אביביים עם החברה הישראלית בכללותה. בהקשר זה המונח "אזרחות" המופיע בשם המאמר, אין פירושו אזרחות עירונית או לחלופין אזרחות עולמית, אלא אזרחות לאומית ישראלית רחבה שבמרכזה תל אביב.

אוריינטציה ישראלית לאומית היא אבן יסוד באידאולוגיה של בית התפילה, המייחדת אותו, לדעת הנחקרים, מזרמים אחרים של היהדות הליברלית. כפוף לכך חוגגים בבית התפילה חגים לאומיים ומשלבים בפעולות שירים, פזמונים וסיפורים ישראליים ישנים וחדשים. בפעילויות רווחות התייחסויות להיסטוריה של היישוב בארץ לפני קום המדינה ולאחר מכן; התייחסויות נרחבות לאירועי השעה בארץ, כמו מלחמת המפרץ, בחירות כלליות, חזרתו של גלעד שליט הביתה או אזכרה ליצחק רבין. בכך מבקשים פעילי בית התפילה לחזק את המחויבות הישראלית של המשתתפים במסגרת זוהות 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 זה לא יחזיק מעמד".

ואולם, גם מעבר להשתתפות כללית כזאת בזירה הלאומית מתבצעות על-ידי בית התפילה מגוון פעולות התנדבותיות המעידות על מעורבות מעשית בסוגיות אזרחיות-לאומיות ספציפיות, כמו עזרה לניצולי שואה ולקשישים, טיפול במהגרי עבודה ופליטים, תמיכה במתן זכויות שוות לקהילה ההומו-לסבית והשגת הקלות למוגבלים. הנה דוגמאות אחדות לכך:

1. סדר ט"ו שבט לקבוצה של ניצולי שואה במועדון "עמך" ברמת גן
2. פעילות התנדבותית שוטפת בגן של ילדי מהגרי עבודה באזור התחנה המרכזית בתל אביב, במסגרת ארגון "מסילה"
3. השתתפות בעצרת מחאה על הרצח ההומופובי בגן מאיר בתל אביב
4. משלוחי מנות בפורים לדיור מוגן של ותיקי העיר, למשפחות המאושפזים בבית חולים תל השומר ולילדים במעון לנשים מוכות
5. עריכת קבלות שבת במועדון "רעות" ברמת גן לנשים עם פיגור שכלי

עיצוב הדיוקן של תל אביב בבית התפילה כעיר מעורבת מבחינה אזרחית-לאומית קיבל תנופה מתנועת המחאה החברתית בקיץ 2011, תנועה שצמחה בתל אביב והניפה את דגל הסולידריות של אזרחי ישראל כולה. בית התפילה נרתם לתנועה בהתלהבות ואף ניסה לתת לה לגיטימציה יהודית-דתית דרך שלל פעילויות. דגש מיוחד הושם בהקשר זה על מצוקת הדיור בישראל וכן על הצורך באמפתיה כלפי השכבות החלשות תוך קיום הערך של ערבות הדדית. לדוגמה, במוצאי שבת, 6 באוגוסט 2011, נערך טקס הבדלה במאהל רוטשילד, ובמודעה לקראתו נכתב: "הבדלה בין שבת ליום חול, בין אדישות ללקיחת אחריות, בין אטימות לסולידריות, ובין מה שהיה למה שיהיה. בית תפילה ישראלי בתל אביב מצטרף למחאה ולמאבק לצדק חברתי, המאבק היהודי ביותר שידענו".

ב-8 באוגוסט 2011, ערב תשעה באב וחורבן המקדש, זאת כותרת הטקס שנערך על-ידי בית התפילה באולם צוותא בתל אביב: "על ביתו של אדם: חורבן, גאולה, משכנתא. שילוב טקסטים מסורתיים עם מחאת האוהלים והכמיהה לבית ראוי".

ב-14 בנובמבר 2011 נערכה קבלת שבת בסוכה בבית העם, שדרות רוטשילד 69. במודעה לקראת האירוע נכתב: "יום אחרי שהפקח האחרון פרק את האוהל האחרון בשדרה, בא לוח השנה העברי ומפציר בנו לצאת מהבית, להקים מבנה זמני ורופף, ולהרגיש כולנו הומלסים למשך שבוע הסוכות".

במסגרת הפעולות האלה ואחרות הדומות להן נכללו תכנים התואמים את הכותרות והמודעות.

כמובן, גם ביחס לבית התפילה, כמו גם לגבי תנועת המחאה החברתית בכללותה, עולות שאלות ביקורתיות. כמו האם הסולידריות החברתית אכן מכסה את כל השכבות בחברה הישראלית? או כיצד משתלבים בה האזרחים הערבים בישראל? אך דיון בשאלות אלו חורג מן המטרות של מאמר זה. לענייננו, וכפי שעולה מן הנתונים (החלקיים כמובן) שהצגתי, תל אביב של בית התפילה היא עיר של קדושה ושל תפילה, וכן של

מעורבות אזרחית-לאומית ושל סולידריות עם החברה הישראלית. וזאת בניגוד לדימוי ההדוניסטי-חילוני של העיר, המלווה ביחס של ניכור בינה לבין אזורים אחרים בארץ, דימוי הרווח בספרות על תל אביב וגם בתקשורת ובציבור הרחב. לשם המחשת הדת האזרחית-אורבנית המובנית בבית התפילה סביב העיר תל אביב, על כל היבטיה שנדונו למעלה, אתאר בהמשך את טקס סדר פסח לפליטים, שנערך בגן לוינסקי בתל אביב ביום שישי שלפני פסח 2009, החל משעות הצהריים ועד שעות הערב. האירוע הופק בשיתוף עם כמה גופים נוספים, בין היתר אמנסטי ישראל, הישיבה החילונית "בינה", קו לפליט ותנועת הקיבוצים. מנחה הטקס בכל מהלכו היה אסטבן גוטפריד מבית התפילה, וגם ההגדה המיוחדת לסדר חוברת על-ידי בית התפילה.

טקס סדר פסח לפליטים

בגן לוינסקי מוקצה מתחם לסעודת הסדר עם שולחנות ערוכים, שעליהם מפות לבנות, צלחות פסח, כלי אוכל חד-פעמיים, פרחים ומכלי מים. לידו מתחם לילדים עם פעילויות עבורם. מסביב למתחם כולו דוכנים מטעם הגופים המשתתפים באירוע, המאוישים על-ידי מתנדבים מטעמם, ובהם מחלקים חוברות הסברה שונות לפליטים, תמונות ומזכרות. מסביב צובאים הרבה צלמים מטעם התקשורת, וכן עוברי אורח.

לאירוע חוברת על-ידי בית התפילה הגדה מיוחדת, שחולקה לכל המשתתפים, כתובה בעברית ובאנגלית, ובתוכה אירועים וצילומים של אישים רלוונטיים לעולמם של הפליטים, וגם צילומים של משפחות אחדות מתוכם. ההגדה כוללת: מבוא על מספרם וזהותם של הפליטים בישראל, תוך הצגה ביקורתית של מצבם כאן ומתן ביטוי לשאיפותיהם לחופש ולהשתלבות בחברה הישראלית; הסבר על צלחת הפסח והכוס לאלהיו הנביא; הסבר על ארבע הכוסות ששותים מהן במהלך הסדר; הסבר על תכנים נוספים בטקס, כמו ארבעת הבנים, מה נשתנה וברכות שונות; והסבר על מנהגי החג, כמו חציית מצה או נטילת ידיים. ההגדה כוללת גם מילים של שירים שיושרו במהלך הטקס. בעמוד האחרון של ההגדה מופיעות ארבע כותרות – "מעבדות לחירות" – בעברית, אנגלית, צרפתית וערבית. מתחת לכותרות מצוי הכיתוב הבא בכל השפות: "סדר פסח משותף לישראלים ולפליטים אפריקאים בישראל". וכן ציטוט של פסוק מהתורה, גם הוא בכל השפות: "כאזרח מכם יהיה לכם הגֵר הגֵר אתכם ואהבת לו כמוך כי גרים הייתם בארץ מצרים" (ויקרא יט).

מהלך הטקס: גוטפריד מזמין את האורחים לשבת ליד השולחנות ופותח באנגלית (בתרגומי כאן): "אנו חוגגים את הפסח, שהוא אמנם חג יהודי, אבל הערכים שלו הם בין-לאומיים. אנו חוגגים את היותנו חופשיים". הוא מספר על העבדות במצרים ועל יציאת מצרים, ולאחר מכן מונה את הארצות שמהן באו הפליטים לישראל ומסכם: "יחד, יהודים, נוצרים, מוסלמים, אזרחי קבע בישראל, תושבים ארעיים ופליטים, נשב לאותו שולחן, נאכל ונתפלל לעולם טוב יותר עבורנו ועבור ילדינו. אנו מודים

לאלוהים על האפשרות שניתנה לנו לחלוק את הסיפורים שלנו ולפעול יחד למען רפואה שלמה וחירות". הוא מסיים בברכת "שהחיינו".

בהמשך מסביר גוטפריד את האבירים המונחים על השולחנות ואת המנהגים הנהוגים בטקס, כאשר הוא מורה על ההסברים הכתובים בהגדה וגם מוסיף פרשנויות משלו המתאימות את הטקסט למצבם של הפליטים, לדוגמה: הוא מבקש מכל הנוכחים לקחת מצה ולחלקה לשניים באומרו: "זה מסמל את המצב שלכם. חלק מהמשפחות שלכם כאן וחלק רחוק מכאן". את הטקסט "מה נשתנה" מארגן גוטפריד יחד עם הילדים, ולפני שתיית כל כוס מארבע הכוסות הוא מזמין נציג מכל קהילה לברך על היין ולספר את סיפור "יציאת מצרים" של אותה קהילה. לאחר מכן "שולחן ערוך". האוכל מוגש על-ידי מתנדבים מבית התפילה. תוך כדי הסעודה משלב גוטפריד סיפורים מפי הפליטים. הם נעמדים בקדמת המתחם ומספרים על ארץ המוצא שלהם, על מצבם הקשה בארץ ועל תקוותיהם לשיפורו. מרביתם דוברים אנגלית.

את הטקס מלווה להקה מוזיקאית של פליטים – זמר, תופים וקלידים – המלווה שירה בציבור של הנוכחים בכל מהלכו. מקצת השירים הם ישראלים – חילוניים ודתיים, כמו "הללויה", "הנה מה טוב ומה נעים" (תהלים קלג), "עבדים היינו" ו"דיינו" (מתוך ההגדה). חלק אחר של השירים באנגלית: "Let my people go" – ספירטואל של שחורים אמריקנים המתייחס לעבדות ישראל במצרים וליציאת מצרים בהנהגת משה (שמות ה); ו"We shall overcome" – שיר מחאה אמריקני שהפך לאחד מהמנוני התנועה לזכויות האזרח בארצות הברית. לצד זמר הלהקה מצטרפים זמרים נוספים מתוך הקהל. הזמרים הפליטים מוסיפים לרפרטואר גם שירים מארץ מוצאם ובשפתם, שמילותיהם אינן כתובות בהגדה.

גם העיר תל אביב מוזכרת מפורשות בטקס, נוסף על האתר שהוא מתקיים בו. יעל דיין משתתפת מטעם עיריית תל אביב, ובדבריה באנגלית מאחלת לפליטים בשמה ובשם ראש העיר חג שמה. היא מציינת חג נוסף שצמוד לפסח – 100 שנה להולדת תל אביב – ומודיעה שממועד זה והלאה כל ילד וילדה של הפליטים זכאי לרישום לגן או לבית ספר בעיר.

סיכום: משמעויות תאורטיות, חברתיות ותרבותיות של המחקר

במאמר זה הצגתי דת אזרחית אורבנית ההולכת ומתעצבת בבית תפילה ישראלי בתל אביב. מפעל זה ממחיש את המגמה העכשווית בספרות ביחס לדתות אזרחיות פרטיקולריסטיות, המתגבשות מעבר להקשר הרחב של מדינה-לאום על-ידי קבוצות חברתיות בתוך המדינה-לאום.

מטרת הדת האזרחית המובנית בבית התפילה היא להגדיר מחדש את הזהות היהודית עבור אנשים חילוניים ומסורתיים, הצמאים לחוויות רוחניות-יהודיות בסגנון שונה מן המוצע על-ידי הזרמים האורתודוקסי, הרפורמי והקונסרבטיבי. שני מהלכים מקדמים

מטרה זו. האחד – תפיסה אקזיסטנציאלית של תפילה כחוויה רליגיוזית אישית וכלל-אנושית, שאינה קשורה לישות טרנסצנדנטית, אלא לקהילה אנושית מתפללת; והשני – שילובים של אלמנטים מן המקורות היהודיים-מסורתיים יחד עם שירים, סיפורים וזמר חילוניים מן התרבות העברית והכללית בעבר ובהווה, ויחד עם התייחסויות לאירועים אקטואליים במדינת ישראל ובעולם. גרסה זו של דת אורחית ממוקדת על מוקד עירוני, להבדיל מהקשרים אחרים הקיימים בספרות, כמו מוקד טקסי או עדתי.

בבדיקת המיקום של הדת האורחית המופקת בבית התפילה אני מצטרפת לשתי מגמות עכשוויות בספרות על דת: התייחסות לקטגוריית המקום ביחס לדתות (Knott, 2005) והתייחסות למקומות חילוניים המנוכסים על-ידי דת, ולא למקומות המוגדרים מראש כדתיים (Smith, 1987). ואולם, יחסית לספרות על דתות אורחיות אורבניות ועל קידוש מקומות חילוניים, הדת האורחית המובנית בבית התפילה חדשנית מכמה בחינות. ראשית, היא ממוקמת על עיר ספציפית – תל אביב – ולא על מרחבים עירוניים באופן כללי. שנית, היא מנסה לקדש את העיר בשלמותה, ולא רק אתרים בודדים בה. ושלישית, היא נוצרת על-ידי הארץ וותיקיה ולמענם, ולא על-ידי מהגרים חדשים, המפרשים מחדש את תרבויות המוצא שלהם כדי להתאימן להקשר עירוני רב-תרבותי.

מעבר למסרים התאורטיים המנויים למעלה, גם בהתייחסות הספציפית לתל אביב מפגין בית התפילה מגמות חדשניות. מגמה אחת – לנכס את תל אביב כמקום של רוחניות, של תפילה ושל קדושה בסגנון הייחודי לבית התפילה, סגנון האמור לשמש מודל חיקוי לגופים נוספים בתנועה להתחדשות יהודית בישראל ואף להשפיע על הזירה הלאומית כולה. ומגמה שנייה – להציג את תל אביב כעיר מעורבת באופן פעיל בסוגיות אורחיות-לאומיות, תוך הפגנת אחריות ומחויבות חברתית ותוך סולידריות עם הציבור הישראלי בכללותו. דרך מגמות אלו משנה בית התפילה את הדימוי של תל אביב, המקובל בספרות, בתקשורת וגם בציבור, כמעוז של נהנתנות חומרית, המלווה בהעדר אחריות וסולידריות לאומית. שינוי זה רלוונטי ביותר לפרופיל החברתי-תרבותי של מדינת ישראל. תל אביב מוצגת כאלטרנטיבה רוחנית לירושלים, והחלוקה הגאוגרפית-חברתית-תרבותית בין תל אביב ואזור המרכז לבין יתר אזורי הארץ מיטשטשת. בלי לכפור בהיבטים הגלובליים של תל אביב ובמעמדה כמטרופולין כלכלי וטכנולוגי, בית התפילה מעשיר את הדיוקן של העיר בפנים נוספות ומשמעותיות.

בהקשר השיח האנתרופולוגי על הרלוונטיות של הדיסציפלינה שהצגתי במבוא, ברצוני להביע ניחוש מושכל לגבי הרלוונטיות של המסרים שהפקתי מבית התפילה לכמה גורמים, שהיה לי קשר אתם במהלך המחקר. ואלו הם: הנחקרים עצמם, שהצגה מפורשת כמחקרי על הדת האורחית-אורבנית המתעצבת על-ידם מספקת להם משוב, מעודדת אותם לרפלקציה על פעילותם ואולי גם פותחת אפשרויות לשפרה. תל אביבים חילוניים הרוצים לנהל אורח חיים יהודי, שעם זאת אינו כפוף להלכה, במסגרת קהילתית ותוך מעורבות חברתית, מקבלים אופציה שלא הייתה מוכרת להם.

גופים ישראליים המגויסים למען רווחה וצדק חברתיים עבור אוכלוסיות מקופחות ומוגבלות, המשתפים פעולה עם בית התפילה ובכך גם מעגנים את פעילותם בערכים יהודיים-מסורתיים, עשויים להגביר את קשריהם עם בית התפילה. ואולי גם גופים נוספים בעלי אוריינטציה דומה יצטרפו אליהם. בתי תפילה וקהילות בארץ עשויים להגביר את קשריהם עם בית התפילה הנדון, ואפשר גם שאחרים יצטרפו אליהם. עיריית תל אביב המעוניינת בפעילות של בית התפילה בנמל ובעשייה החברתית בו ומוכנה מפעם לפעם להשקיע בבית התפילה משאבים. התקשורת הישראלית המתעניינת בבית התפילה ומייחדת לו סקירות בעיתונות, ברדיו ובטלוויזיה, עשויה לתת לבית התפילה חשיפה גדולה יותר ולהציג לציבור הישראלי פנים נוספות של תל אביב שאינן מוכרות לרבים. הזרמים הליברליים היהודיים בארץ ובעולם שיכירו את בית התפילה ואולי ישתפו אתו פעולה.

ניתוח הדת האזרחית-אורבנית שהתעצבת בבית התפילה מוכיח אפוא שגם מחקר אנתרופולוגי תאורטי ולא יישומי, הנעשה בקרב באוכלוסייה לא חלשה ולא מקופחת ועל-ידי חוקרת בלתי מעורבת פוליטית בשדה, יכול להיות רלוונטי ובעל משמעות לקהלים מגוונים.

מקורות

- אלמוג, ע' (1991). אנדרטות לחללי מלחמה בישראל: ניתוח סמילוגי. מגמות, לד(2), 179-210.
- אלפסי, נ' ופנסטר, ט' (2006). העיר הלאומית והעיר העולמית: ירושלים ותל-אביב בעידן של גלובליזציה. סוציולוגיה ישראלית, ו(2), 265-293.
- ברגר, ת' (1998). דינויסוס בסנטר. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- גורביץ', ז' וארן, ג' (2007). על המקום: אנתרופולוגיה ישראלית. בתוך ז' גורביץ' (עורך), על המקום (עמ' 23-73). תל אביב: עם עובד.
- דון יחיא, א' (1985-1984). חג ותרבות פוליטית: חגיגות יום העצמאות בישראל בשנים הראשונות לקיום המדינה. מדינה, ממשל ויחסים בינלאומיים, 23, 5-28.
- חתוקה, ט' וקלוש, ר' (2005). ייצוג. בתוך ר' קלוש וט' חתוקה (עורכות), תרבות אדריכלית: מקום, ייצוג, גוף (עמ' 119-135). תל אביב: רסלינג.
- יגר, ר' (2009). תפילה תל-אביבית. ארץ אחרת, 49, 43-45.
- לוטן, ר' (2001). התחדשות עירונית ב"לב העיר" תל אביב: הדגמה על רחוב שינקין (עבודת מ"א). חיפה: הטכניון.
- ליבליך, ע' (2008). ערק לארוחת בוקר. ירושלים ותל אביב: שוקן.
- מרקון, ד' (2009). בין שתי ערים. ארץ אחרת, 47, 62-65.
- נאמן, ר' (2011). תפילה תל-אביבית: בית תפילה ישראלי בתל-אביב. סוציולוגיה ישראלית, יב(2), 403-431.

נצן-שיפטן, א' (2000). בתים מולבנים. תיאוריה וביקורת, 16, 227-232.
 סופר, א' וביסטרוב, י' (2006). מדינת תל-אביב: איום על ישראל. חיפה: אוניברסיטת חיפה.
 פייגה, מ' (2005). "זה סיפור על מקום וזה המקום": דיוניסוס בסנטר ומבט נוסף על ההיסטוריוגרפיה הישראלית. תיאוריה וביקורת, 26, 201-234.
 קיפניס, ב' (2005). הגאוגרפיה של בעלי המאה ובעלי הדעה: תל אביב רבתי כעיר עולם. אופקים בגאוגרפיה, 64-65, 227-260.
 קיפניס, ב' (2009). תל אביב רבתי כ"עיר עולם": מוקד ברשת גלובלית ו"ראש ענק" במרחב הישראלי. בתוך ב' קיפניס (עורך), תל אביביפו מפרבר גנים לעיר עולם: מאה השנים הראשונות (עמ' 227-260). חיפה: פרדס.
 רוטברד, ש' (2005). עיר לבנה, עיר שחורה. תל אביב: בבל.

- Akbar, A. S., & Shore, C. S. (Eds.). (1995). *The future of anthropology: Its relevance to the contemporary world*. London, England, & Atlantic Highlands, NJ: Athlone.
- Armbruster, H., & Laerke, A. (Eds.). (2008). *Taking sides: Ethics, politics and fieldwork in anthropology*. New York, NY, & Oxford, England: Bergham Books.
- Bellah, R. N. (1967). Civil religion in America. *Daedalus*, 96, 1-21.
- Bellah, R. N. (1981). Religion and legitimation in the American republic. In T. Robbins & D. Anthony (Eds.), *In gods we trust* (pp. 35-49). New Brunswick, NJ: Transaction.
- Bellah, R. N., & Hammond, P. (1980). *Varieties of civil religion*. New York, NY: Harper & Row.
- Berger, P. L. (1979). *The heretical imperative*. Garden City, NY: Anchor.
- Berger, P. L., Berger, B., & Kellner, H. (1973). *The homeless mind*. Harmondworth, England: Penguin.
- Cuba, L. & Hammon, D. M. (1993). A place to call home: Identification with dwelling, community and region. *The Sociological Quarterly*, 34(1), 111-131.
- Diken, B., & Laustsen, C. B. (2004). Sea, sun, sex... and biopolitics. *Lancaster University, Department of Sociology*, pp. 1-13 (online).
- Harvey, D. (1990). *The condition of postmodernity: An enquiry into the origins of cultural change*. Oxford, England: Blackwell.
- Hughey, M. (1983). *Civil religion and moral order*. Westport, CT: Greenwood.
- Kapferer, B. (1988). *Legends of people, myths of state*. Washington, DC: Smithsonian Institution.

- Kipnis, B. A. (2005). The spatial agglomeration of a knowledge-based economy and the elite: Tel Aviv on the verge of being a full-scale world city. *GAWC Research Bulletin*, 163, 1-17.
- Knott, K. (2005). *The location of religion: A spatial analysis*. London, England: Equinox.
- Liebman, C. S., & Don-Yehiya, E. (1982). Israel's civil religion. *The Jerusalem Quarterly*, 23, 57-69.
- Liebman, C. S., & Don-Yehiya, E. (1983). *Civil religion in Israel: Traditional Judaism and political culture in the Jewish state*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Liebman, C., & Susser, B. (1998). Judaism and Jewishness in the Jewish state. *Annals AAPSS*, 555, 15-25.
- Low, S. M., & Merry, S. E. (2010). Engaged anthropology: Diversity and dilemmas, introduction. *Current Anthropology*, 51(2), 203-233.
- Mann, B. E. (2006). *Place in history: Modernism, Tel-Aviv, and the creation of Jewish urban space*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Markoff, J., & Regan, D. (1981). The rise and fall of civil religion: Comparative perspectives. *Sociological Analysis*, 42, 333-354.
- Neeman, R., & Rubin, N. (1996). Ethnic civil religion: A case study of immigrants from Rumania in Israel. *Sociology of Religion*, 57(2), 195-212.
- Orsi, R. A. (Ed.). (1999). *Gods of the city: Religion and the American urban landscape*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Post, P. (2010). Place of action: Exploring the study of space, ritual and religion. In P. Post & A. L. Molendijk (Eds.), *Holy ground: Reinventing ritual space in modern western culture* (pp. 17-54). Leuven, Belgium, Paris, France, & Walpole, MA: Peeters.
- Proshansky, H. M., Fabian, A. K., & Kaminoff, R. (1983). Place identity: Physical world socialization of the self. *Journal of Environment Psychology*, 3, 57-83.
- Rogers, R. (1997). *Cities for a small planet*. London, England: Faber & Faber.
- Rylko-Bauer, B., Singer, M., & Van Willigen, J. (2006). Reclaiming applied anthropology: Its past, present, and future. *American Anthropologist*, 108(1), 178-190.
- Sanford, V., & Angel-Ajani, A. (Eds.). (2008). *Engaged observer: Anthropology, advocacy, and activism*. New Brunswick, NJ, & London, England: Rutgers University Press.
- Sheldrake, P. (2007). Placing the sacred: Transcendence and the city. *Literature and Theology*, 21(3), 243-258.

- Smith, J. Z. (1987). *To take place: Toward theory in ritual*. Chicago, IL, & London, England: The University of Chicago Press.
- Tzfadia, E., & Yacobi, H. (2011). *Rethinking Israeli space: Periphery and identity*. London, England, & New York, NY: Routledge.
- Ungar, S. (1991). Civil religion and the arms race. *Canadian review of sociology and anthropology*, 28, 503-525.
- Walter, E. V. (1988). *Placeways: A theory of the human environment*. Chapel Hill, NC, & London, England: The University of North Carolina Press.
- Williams, R. H., & Demerath, J. III (1991). Religion and political process in an American city. *American Sociological Review*, 56, 417-431.
- Wilson, J. F. (1979). *Public religion in America*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Wise, Mac-Gregor, J. (2000). Territory and identity. *Cultural Studies*, 14(2), 295-310.