LIBRARY COPYRIGHT NOTICE

www.huc.edu/libraries

Regulated Warning

See Code of Federal Regulations, Title 37, Volume 1, Section 201.14:

The copyright law of the United States (title 17, United States Code) governs the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specific conditions is that the photocopy or reproduction is not to be “used for any purpose other than private study, scholarship, or research.” If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of “fair use,” that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copying order if, in its judgment, fulfillment of the order would involve violation of copyright law.

Permission to Digitally Share Dissertation

First Name Einat

Last Name Libel Hass

Address Patay Yosef 11b

City/State/Zip Tel Aviv, Israel

Home Phone +972-37449284 Cell Phone +972523659684

Email einat.libel@gmail.com

Program, Graduation Year and Campus Jewish History and Contemporary Jewry, Bar Ilan, 2016

I grant the Hebrew Union College Library permission to digitally share my dissertation as follows:

- [x] I give permission to link to library catalog and share as requested.
- [ ] I give permission to share as requested but not link to library catalog.
- [ ] I give permission to share only with HUC students, faculty, and alumni.
- [ ] I do not give permission to share my dissertation digitally.*

*My dissertation is available through the following provider(s):

Signature/Date 03-[illegible]

Author's Comments:

Updated 03-14-23

All digital versions of dissertations are made searchable, and using Adobe software, are protected from editing, printing, and downloading. Dissertations not linked to the catalog are provided via email with an expiring link (45 day access).

Scanned with CamScanner

התפתחות היהדות הליברלית (הרפורמית/ מתקדמת והקונסרבטיבית/ מסורתית) בתל-אביב: דפוסי ארגון וזהויות בקהילות בית דניאל ותפארת שלום (1991-2015)

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת:

עינת ליבל-הס

המחלקה לתולדות ישראל ויהדות זמננו

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר-אילן

רמת גן **אלול, תשע"ה**

התפתחות היהדות הליברלית (הרפורמית/ מתקדמת והקונסרבטיבית/ מסורתית) בתל-אביב: דפוסי ארגון וזהויות בקהילות בית דניאל ותפארת שלום (1991-2015)

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת:
עינת ליבל-הס

המחלקה לתולדות ישראל ויהדות זמננו

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר-אילן

רמת גן **אלול, תשע"ה**

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של

פרופסור אדם ס. פרזיגר

מן המחלקה לתולדות ישראל ויהדות זמננו
של אוניברסיטת בר-אילן

תודות

עבודת דוקטורט זו היא פרי יצירה משותפת שלי ושל רבים וטובים, שהלכו איתי יד ביד לאורך השנים, מתוך אמונה בי ובעבודתי. בראש ובראשונה ברצוני להודות מקרב לב, למנחה שלי פרופ׳ אדם פרזיגר, על תמיכתו, עצותיו המועילות והמחכימות, ורגישותו האנושית. בשיחותינו נחשפתי בכל פעם מחדש לרובד נוסף של הידע העצום שלו ומומחיותו האקדמית שסייעו לי רבות בעבודתי. האמון שנתן בי, עידודו המתמשך, והמילים החמות הניעו אותי להמשיך בעבודתי. השילוב בין היסטוריה, מדעי היהדות וסוציולוגיה בעבודותיו של פרופ׳ פרזיגר שימשו עבורי מודל לכתיבת דוקטורט זה, ועל כל אלה נתונה לו תודתי. ארצה גם להודות לפרופ׳ ג׳ודי באומל-שוורץ, שבעת שכיהנה כראשת התוכנית ליהדות זמננו, קיבלה אותי במאור פנים ללימודי דוקטורט במסגרת התוכנית. ברצוני להודות לה על עצותיה המועילות שסייעו לי רבות בכתיבת הצעת המחקר, וכן על תמיכתה בי לכל אורך הדרך.

תודה מיוחדת אני חבה לאנתרופולוג פרופ׳ גדעון קרסל, מהמכון לחקר המדבר במדרשת שדה בוקר, שמלווה אותי בלימודי כבר מהתואר הראשון, ועודד אותי להמשיך ללימודי תואר שני ושלישי. תגובותיו לגרסאות קודמות של עבודה זו האירו בפניי את הדרך הנכונה לסיומה. אני מודה מקרב לבי גם לסוציולוג פרופ׳ משה שוורץ, ממכללת אשקלון. מומחיותו בסוציולוגיה ארגונית ועצותיו סייעו לי רבות בחידוד טיעוניי בפרק על התפתחות הארגונית והמנהיגותית של קהילות המחקר, וכן בארגון החלק השני של עבודתי. ההומור שהוא שזר בשיחותינו על כתיבת הדוקטורט סייע לי להעלות על פניי חיוך במהלך הכתיבה. למרצים מהמחלקה לסוציולוגיה במכללת אשקלון, ובייחוד לד״ר נעמי גל, ד״ר נעמי סילמן וד״ר שלומי דורון נתונה תודתי על העניין המתמשך שלהם בעבודתי, ועל מילות העידוד החמות שהעניקו לי.

זכות היא לי להודות לרבני הקהילות שחקרתי. בראש ובראשונה הערכתי העמוקה נתונה לרב מאיר אזרי, הרב הראשי של קהילת בית דניאל, על שפתח בפניי את קהילתו והשיב ברצון ובמאור פנים לשאלותיי הרבות לאורך השנים. אין בפי מילים מספיקות להודות לרב אזרי על שנתן לי יד חופשית לחקור כל כיוון שרציתי, ואפשר לי לדבר עם כל אחד מאנשי הצוות. כמו כן, ברצוני להודות לרב אזרי על העניין הרב בעבודתי, ועל מילות התמיכה והעידוד, כל אלה העניקו לי כוח ומוטיבציה לסיים את עבודתי.

תודה מיוחדת לרבה גליה סדן, רבה-עמיתה בבית דניאל. הלימוד עימה במסגרת שיעורים שונים בקהילה לאורך השנים סייע לי להעמיק את ידיעותיי ביהדות. אני מודה לרבה סדן שאפשרה לי להשתתף בקורס לבני מצווה ולהוריהם אותו היא הנחתה. בנוסף, אני מודה לה על הסבלנות, הפתיחות והכנות בהן ענתה לשאלותיי. הסבריה המעמיקים לגבי טקסי מעגל החיים ולימודי הגיור המתקיימים בבית דניאל, סייעו לי רבות בכתיבה על נושאים אלו. שיחותינו הלא פורמאליות, ובייחוד יחסה החם לילדי הקהילה (ובהם בתי) סייעו לי לעמוד על הקשרים ההדוקים בין משפחה, יהדות וקהילה. אני מוקירה את עמידתם של הרב אזרי והרבה סדן לצידי ברגעים שמחים (הולדת בתי) , ועצובים (שנת האבל על מות אבי) במהלך שנות היכרותנו. תמיכתם בי, כמו גם תמיכתם של שאר חבריי בבית דניאל באותם רגעים, הבהירה לי באופן בלתי אמצעי את כוחה של קהילה.

בהזדמנות זו אני רוצה גם להודות לרבה טליה אבנון-בנבנישתי, ולמאיה דובינסקי, שבעת עבודתן במחלקת החינוך של בית דניאל אפשרו לי להשתתף בשיעורים בבתי ספר ובגנים, וענו ברצון ובשמחה על שאלותיי בנושא מעורבותו של בית דניאל במערכת החינוך בתל אביב. תודה מיוחדת גם למירי דניר ולמיכל יניב שבמסגרת עבודתן בבית דניאל סייעו לי רבות.

במהלך השנה האחרונה לכתיבת הדוקטורט נפטר לצערי חברי הקרוב, אהרון הירש ז״ל, שהיה ממייסדי בית דניאל. סיפוריו של אהרון על תולדות בית דניאל, וכן הסבריו המחכימים והמעמיקים על נושאים שונים במדעי היהדות ובמקורות היהודיים עזרו לי מאוד בכתיבת העבודה.
מקום חם בלבי שמור לחברותיי ריקי טנקוס ואיילה רבס-שמחוני אותן הכרתי בבית דניאל, אני מודה לכן על חברותכן, על התמיכה והעידוד , על שסייעתן לי להכיר חברי קהילה נוספים, ובייחוד על שחשפתן בפניי את העיסוק בנושא צדק וצדקה במסגרת בית דניאל. בהזדמנות זו ברצוני להודות גם לשאר חברי קהילת בית דניאל שניאותו להתראיין למחקרי, בזכותכם הצלחתי להשלים את המחקר.
בנוסף, ברצוני להודות לרבנים לשעבר של קהילת תפארת שלום: הרב דוד לזר, והרב ג׳ף צימט, וכן לשאר חברי קהילת תפארת שלום, על שפתחו בפניי את קהילתם, והקדישו לי מזמנם.
תודתי העמוקה נתונה לבעלי- יניב הס. אהבתו, תמיכתו, האמון שלו בי, והימים והשעות האינסופיים שהוא הקדיש לעריכת העבודה ולהדפסתה, איפשרו לי לסיים את הדוקטורט.
אין בפי מספיק מילים להודות לבתי- הילה הס, לאמי- צילה ליבל, ולאחי- ד״ר תמיר ליבל על העמידה האיתנה לצידי, על התמיכה והעידוד.
עבודה זו מוקדשת לאבי היקר – יעקב ליבל ז״ל, שהאמין תמיד ביכולות שלי. זיכרון אהבתו הניע אותי לסיים את העבודה.

תוכן עניינים

תקציר ..... א
חלק ראשון 1
פרק ראשון: מבוא 1
פתח דבר 1
1. קהילות המחקר: בית דניאל ותפארת שלום 4
2. סקירה תיאורטית, היסטורית ומתודולוגית 8
2.1 סקירה תיאורטית 8
2.2 סקירה היסטורית 23
2.3 סקירה מתודולוגית 49
פרק שני: מחזון למציאות – התפתחותן הארגונית והמנהיגותית 63
של קהילות המחקר 63
פתח דבר 63
1. בית דניאל 64
1.1 רקע היסטורי: הקהילות הרפורמיות התל-אביביות שקדמו לבית דניאל 64
1.2 השלב הראשון: גיבושו של בית דניאל 66
1.3 "בית של יהדות, מקום של תרבות": מרכז קהילתי ובית-כנסת 67
1.4 "משרתם של שני אדונים": פנייה מקבילה למגוון קהלים ויצירת מודל תשלום עבור פעילות 69
1.5 "בית דניאל ללא הפסקה" 73
1.6 שינוי עמדתה של עיריית תל-אביב כלפי הנוכחות הרפורמית בעיר והקמת משכנות רות ביפו 80
1.7 הרב אזרי בתפקיד רב-מנהל (**The Rabbi as CEO**) 81
1.8 בית דניאל כחממה לרבנים ולרבות 82
1.9 רבנות נשית רפורמית 83
2. תפארת שלום 91
2.1 התפתחות הקהילה 92
2.2 תקופת הרב לזר 94
2.3 תקופתו של הרב ג'ף צימט 101
3. סיכום 103
פרק שלישי: מסורת של חינוך יהודי ליברלי בתל-אביב: 106
פתח דבר 106
1. הקשרים חברתיים, היסטוריים ותיאורטיים ברקע פעילותו החינוכית 108
של בית דניאל 108
1.1 שליחות דתית-חברתית וארגון דתי 108
1.2 מטרות החינוך היהודי בבית-הספר הממלכתי בישראל 110
1.3 מהו חינוך יהודי? 110
1.4 השלכות דוח ועדת שנהר על בית דניאל ועל ארגונים העוסקים בזהות יהודית
בחברה החילונית 112
1.5 גישתו השיווקית של בית דניאל 113
1.6 מקומו של בית דניאל מול ארגוני זהות יהודית אחרים הפועלים בתל-אביב 115
2. מערך החינוך הפורמלי של בית דניאל 116
2.1 תהליך השתלבות בית דניאל במערכת החינוך הממלכתית בתל-אביב 117
3. חינוך בלתי פורמלי: קורס הכנה לבני ולבנות מצווה ולהוריהם 135
3.1 מאפייניו הכלליים של קורס ההכנה 136
3.2 הגישה השיווקית וקורס ההכנה בבית דניאל 138
3.3 קורס ההכנה וזיקתו להקשר האורבני התל-אביבי 140
4. סיכום 141
פרק רביעי: "מסורת של התחדשות יהודית תל-אביבית"- 145
תפילות ליברליות בתל-אביב 145
פתח דבר 145
1. גישות, תהליכים ומגמות בחקר הריטואל 147
1.1 התהליך הריטואלי ותחושת הקהילתיות (הקומיוניטס) 147
1.2 התחדשותו של הטקס בחברה המודרנית ותהליכים עכשוויים בשדה הדת 148
1.3 הזיקות בין ריטואל חילוני לדתי 149

1.4 הגישה הפרפורמטיבית: ריטואליזציה ופרפורמטיביות 150
2. ההקשר הריטואלי 151
2.1 עקרונות השינויים במנהגי תפילה ובנוסח סידורי תפילה 151
3. תפילות וטקסים מכווני קהלי יעד: "כִּי בֵיתִי, בֵּית-תְּפִלָּה יִקָּרֵא – לכולם!" 156
3.1 אירועים ריטואליים חד-פעמיים בבית דניאל 157
3.2 טקסים המתקיימים מחוץ לבית דניאל עבור הקהל הרחב 159
3.3 טקסים המתקיימים בתוך בית דניאל עבור מגזר ספציפי מקרב הקהל התל-אביבי 161
4. קונפליקט בין מיעוט רפורמי שמרני לרב חדשן 166
4.1 "הילכו שניהם יחדיו?": כנסים הלכתיים רפורמיים בתל אביב 168
5. תפארת שלום 169
5.1 השינויים בתפילת שחרית של שבת בתקופת הרב לזר 169
5.2 השינויים בקבלות שבת בתקופת הרב לזר 170
5.3 סגנון התפילות בשנים שלאחר עזיבת הרב לזר 174
6. סיכום 174
חלק שני: מבקשי פניך - איפיון קהילות ליברליות בתל אביב על פי קהלי היעד שלהן 176
פתח דבר: הפנים האנושיות של קהילות המחקר – ביוגרפיות דתיות של משתתפים בקהילות כאמצעי לפענוח אופיין 176
פרק חמישי: מייסדי הקהילות 179
1. מייסדי בית דניאל: חיפוש אחר מסורת, בית ומשפחה 179
המתבטאים בהקמת קהילה 179
1.1 סיפוריהם האישיים של מייסדי בית דניאל 180
2. תפארת שלום: המייסדים בחיפוש אחר קהילה כתחליף למשפחה 184
2.1 דולי רוזנברג – יושבת ראש לשעבר 185
2.2 נורה וג'ו מילר - החיפוש אחר חינוך יהודי ושייכות לקהילה דמוית משפחה 185
3. השוואת מייסדי בית דניאל ותפארת שלום 187
פרק שישי: פעילים מרכזיים בקהילות המחקר 189
1. פעילים מרכזיים בגילאי 50-70 189
1.1 פעילים מרכזיים בבית דניאל 189
1.2 מעורבות בקהילה 192
1.3 ההשתתפות בתפילה כאתגר 194
1.4 בית דניאל כ"קהילה רזה" 195
2. פעילים בני 40 בקהילות המחקר 196
2.1 פעילים בני 40 שהגיעו דרך פורום הצעירים של בית דניאל 196
2.2 פעילים בתפארת שלום בשנות ה-40 לחייהם 203
2.3 השוואת הפעילים בני ה-40 משתי הקהילות 206
פרק שביעי: מדלגים 208
פתח דבר 208
א. העיסוק בחיפוש רוחני ותרבותי בעולם ובישראל 208
ב. אינדיבידואליזם, מרכזיות העצמי, קהילה ויצירת זהות דתית 209
ג. התעצמות תרבות הצריכה והיווצרותו של סופרמרקט רוחני-דתי 210
1. הגדרת האוכלוסייה הנבחנת, והקושי לספק הערכה מספרית 211
2. רקע ביוגרפי של הנפשות הפועלות 211
3. סקירה כללית על מאפייניהם החברתיים של המדלגים 213
3.1 ניתוח המאפיינים הספציפיים העולים מסיפורי מדלגים ילידי חוץ-לארץ וילידי ישראל 215
3.2 "הכל פתוח וישתנה מחר"? פתיחות, זרימה ושינוי בסיפורי המדלגים 219
3.3 הגדרות הזהות של המדלגים 220
3.4 הגורמים לנדודיהם של המדלגים בין קהילות שונות 225
3.5 השוואת תופעת המדלגים בין קהילות המחקר לתופעות אחרות של דילוג 229
3.6 סיכום 232
פרק שמיני: אוכלוסיית המתגיירים בבית דניאל 234
פתח דבר 234
1. מעמדו הציבורי והמשפטי של הגיור הלא אורתודוכסי בישראל 235
2. הדמיון והשוני בין תהליך הגיור הרפורמי הנערך בבית דניאל ובגופים אורתודוכסיים 235
3. אזרוח ולאומיות וביטוייהם בתהליך הגיור 237
4. מחקר אחר בתחום הגיור הרפורמי 238
5. מאפייני האוכלוסייה המתגיירת בבית דניאל 238
5.1 ניתוח קבוצות המשנה בקרב האוכלוסייה המתגיירת בבית דניאל 239
6. סיכום 254
פרק תשיעי: משפחות בני מצווה 259
1. מאפייני המשפחות 259

2. תיאור הנפשות הפועלות 260
2.1 הורים שערכו לילדיהם טקס בר/בת מצווה בבית דניאל..... 260
2.2 הורים שערכו לצאצאיהם טקס בר/בת מצווה בתפארת שלום..... 260
2.3 הסיבות לעריכת טקס בר/בת-המצווה בתפארת שלום 261
2.4 הסיבות לעריכת טקס בר/בת-מצווה בבית דניאל..... 265
3. קיום טקס בר-המצווה בקהילות המחקר וזיקתו לזהותן היהודית של משפחות חילוניות 268
4. סיכום 270

פרק עשירי: גמלאים וקשישים בבית דניאל 272
פתח דבר..... 272
1. תופעות ותהליכים חברתיים המתבטאים בחיי הקשישים 273
2. תחומי פעילות ועיסוק של קשישים בישראל..... 273
3. הקשישים המשתתפים בפעילויות בבית דניאל: רקע דמוגרפי 274
4. הפעילויות לבני גיל הזהב המתקיימות בבית דניאל..... 274
5. מאפייני הקשישים וניתוח סיפוריהם..... 274
5.1 "מכירים, מתחברים, ומחממים את הלב": ממשתתפת בטעם של פעם לחברת קהילה פעילה 275
5.2 "אני פה בגלל אשתי": מהגעה לפעילות בשל לחצי האישה למשתתף קבוע 276
5.3 שרוליק ורוחמה: זוג משתתפים במפגשי לימוד ובמפגשים חברתיים לבני גיל הזהב
בבית דניאל..... 277
6. סיכום ומסקנות מניתוח סיפוריהם של הקשישים 279
סיכום החלק השני 282
א. המייסדים 283
ב. פעילים בשנות ה-50-70 לחייהם..... 283
ג. פעילים בשנות ה-40 לחייהם 284
ד. מדלגים..... 284
ה. מתגיירות 285
ו. משפחות בני-מצווה..... 285
ז. קשישים..... 285
סיכום 289
רשימת המקורות..... 302
א. מקורות ראשוניים..... 302
ב. מקורות משניים 314
ENGLISH ABSTRACT.....I

תקציר

במחקר זה אני בוחנת את מגמות ההתפתחות ואופני הפעולה של זרמי היהדות הליברליים, בתל-אביב בשנים 1991-2015. לשם כך אני משווה בין שתי קהילות ליברליות הפועלות באותו אזור גיאוגרפי, צפון תל-אביב, אך נבדלות בשיוכן התנועתי: הקהילה הרפורמית (המתקדמת) בית דניאל והקונסרבטיבית (המסורתית) תפארת שלום. אני בוחנת את ההיסטוריה של שתי הקהילות, התפתחות המודלים הארגוניים והמנהיגותיים-רבניים שלהן, וכן את שלל הפעילויות הטקסיות, החינוכיות והתרבותיות שהן מציעות. אני מנתחת גם את מגוון קהלי היעד המגיעים לקהילות, ובייחוד לבית דניאל בהיותו הקהילה הליברלית הגדולה ביותר באזור המרכז. הדבר מאפשר לבדוק עד כמה ההבדלים באידיאולוגיה ובפרקטיס הריטואלי של זרמי היהדות הליברליים משחקים תפקיד בהחלטה של קהלי יעד שונים לפנות לאחת משתי הקהילות. העיסוק בשאלה זו מתבקש לנוכח ההבדלים הברורים בין שני זרמי היהדות, הרפורמי והקונסרבטיבי, שהציבור הרחב אינו ער להם, עקב נטייתו לכלול יחד את שני הזרמים תחת הכותרת של יהדות ליברלית ולהטיל ספק באותנטיות היהודית שלהם לאור שורשיהם בחוץ לארץ ושלילת הלגיטימיות של שניהם על ידי האורתודוכסים.

רוב רובם של המחקרים שבחנו את התנועות הליברליות בישראל התמקדו בניתוח ברמה הארצית (רמת המאקרו), ורק מחקרים מעטים בחנו את התנועות ברמה המקומית. המחקר הנוכחי מתמקד ברמה המקומית, בתל-אביב. ההתמקדות במרחב עירוני זה נובעת מהיותה של תל-אביב המרכז התרבותי של ישראל, עיר עולם שבה נפגשות מגמות גלובליות ולוקליות, כמו גם היהדות הליברלית עם החילוניות הישראלית. אני ממחישה כיצד המרחב התל-אביבי משחק תפקיד מרכזי בכינון קהילות יהודיות חדשות ליברליות, הן מבחינת עיצוב המודלים הארגוניים והמנהיגותיים שלהן, הן מבחינת יצירת הזהויות היהודיות הקהילתיות והאינדיבידואליות במסגרתן.

בנוסף לכך, אני מראה כי ראשי שתי קהילות המחקר ניסו להשריש את היהדות הליברלית בתל-אביב באמצעות התאמת המודל האמריקאי של ה-synagogue center להקשר התל-אביבי. ראשי בית דניאל הצליחו בכך יותר בהשוואה לראשי תפארת שלום, שכן הם שילבו לתוך מודל הפעילות של בית דניאל דפוסים שהתגלו כמוצלחים בפעילותם של ארגונים אורתודוכסיים בישראל. כמו כן, אני מראה כי מאפייני המרחב העירוני התל-אביבי, שיחקו תפקיד מרכזי בהתפתחותו של מודל קהילתי חדש, זה של בית דניאל. לפי מודל זה מתפקד בית דניאל כספק דתי המקדם תכניות שונות עבור מגוון קהלי יעד, דבר הבא על חשבון היחלשות הגרעין הקהילתי המצומצם שלו.

מודל הפעילות של בית דניאל ייחודי מבחינת ההיברידיות שלו. מצד אחד, בית דניאל קהילתי פחות מתפארת שלום, עקב תפקודו כספק דתי. עם זאת, לנוכח צמיחתם של בתי התפילה החילוניים שאינם שייכים לזרם דתי ממוסד, נראה שבית דניאל מחויב יותר מבחינה אידיאולוגית וכפוף יותר לכללים עקב השתייכותו לתנועה הרפורמית. מודל הפעילות שנוצר בבית דניאל ניתן לאפיון כישראלי מבחינת הרקע התרבותי של החברים, הצוות הרבני, סגנון התפילה ותכני הפעילות. לכן ניתוח המודל של בית דניאל מאפשר הבנה מעמיקה של מידת ההשתלבות ודפוסי ההשתלבות של היהדות הליברלית לא רק בתל-אביב, אלא גם בישראל.

בחלק הראשון בעבודה מוצגים ארבעה פרקים שכל אחד מהם מנתח מזווית אחרת את פעילות הקהילות. בפרקים אלו אני מתרכזת בבחינת צד ההיצע (supply side) של הפעילויות והשירותים המגוונים שמתקיימים מטעם קהילות המחקר, ובייחוד מטעם בית דניאל.

בפרק הראשון אני פורסת את הבסיס התיאורטי, ההיסטורי והמתודולוגי למחקר. כמו כן, מוצגות התנועות הרפורמית והקונסרבטיבית שלהן שייכות קהילות המחקר. לאחר מכן מוצגת סקירה תיאורטית שהתמקדה במושג הקהילה ובמודלים שונים של קהילות דתיות. בנוסף לכך, אני מסקרת את ההיסטוריה והסוציולוגיה של העיר תל-אביב. הראיתי כיצד מאפייניה של תל-אביב מקלים ומאפשרים את התפתחותן של קהילות יהודיות ליברליות בתור קהילות יהודיות חדשות, ובפרט משחקים תפקיד מרכזי בעיצוב מודל הפעילות של בית דניאל.

בפרק השני אני מנתחת את התפתחות המודלים הארגוניים והמנהיגותיים-רבניים שנוצרו בקהילות המחקר. מניתוח תפקודם של מנהיגי הקהילות עלה כי הם משחקים תפקיד מרכזי בהתפתחות קהילתם. הסיבה לכך היא שכאשר הרב העומד בראש הקהילה הוא בעל קשרים עם הממסד העירוני, ובעל יכולת ליצור קשרים חברתיים, הוא מעצים את קהילתו. בפרק הסברתי כי ההבדלים ביכולתם של רבני הקהילות לנצל קשרים עם הממסד העירוני והתנועתי לשם קידום קהילתם טמונים, בין היתר, בתכונותיהם האישיות וביחסיהם עם חברי קהילותיהם.

בפרק השלישי אני בודקת את עשייתן הריטואלית של קהילות המחקר. לנוכח ההבדל בהיקפי הפעילות של הקהילות בתחום זה התמקדתי בבית דניאל. השוואת עשייתן הריטואלית של קהילות המחקר הראתה כי אלו מתחבטות בין אימוץ גישה מסורתית, המובילה לכך שהקהילה נותרת מצומצמת, לבין אימוץ גישה ריטואלית דינאמית יותר, במטרה למשוך קהל יעד ישראלי חילוני ולהרחיב את הקהילה.

בפרק הרביעי אני מנתחת את מגוון פעילויות החינוך הפורמליות והלא פורמליות שהתקיימו ברובן ביוזמת בית דניאל, ומיעוטן ביוזמת תפארת שלום. בחינת הפעילות החינוכית של קהילות המחקר מראה כי בית דניאל מתפקד כארגון דתי, השולח זרועותיו לרחבי העיר והמטרופולין, ופונה למגוון קהלים בעלי קשר למערכת החינוך: ילדים, גננות, מורים, הורים לילדי גנים ובתי-ספר, וכן משפחות של בני ובנות מצווה, ובעלי תפקידים בעירייה. לעומתו, תפארת שלום מתפקדת כקהילה דתית העונה בעיקר על צורכי חבריה והאוכלוסייה שבשכונתה, כשזו צריכה לציין את הגעת ילדיה למצוות. לשם פנייה לקהלים נרחבים, ולקידום שלל מטרותיו רוקם בית דניאל מערכת יחסים הדוקה עם גורמים שונים, בעלי ערכים דומים ואינטרסים משותפים, בפרט עם עיריית תל-אביב. שיתוף הפעולה עם העירייה מקנה לו הכרה מצד אוכלוסייה רחבה והנהלות בתי-ספר.

בהקשר התל-אביבי מסתמן כי בית דניאל במכלול עשייתו החינוכית-היהודית פועל כאחד ממגוון גופים במטרה ליזום שינוי תרבותי בזהות היהודית של קהל יעד חילוני. אולם, הוא מתייחד מהם בשותפותו ארוכת השנים עם העירייה, ובוותק שלו בפעילות בתחום החינוך. בית דניאל בהשוואה למקביליו האורתודוכסיים, אינו מחזיק בציפיות מרחיקות לכת שחילונים יצטרפו לזרם הרפורמי. ראשיו מסתפקים בחיזוק הזיקה ליהדות בצורה העולה בקנה אחד עם אורח חיים חילוני. עם זאת, לעומת קהילות ליברליות אחרות בארץ, בית דניאל מתייחד בהיקף הפעילות והמשאבים שהוא מקדיש לעיסוק ברוחניות של ילדים חילונים כבר מגיל הגן.

בחלק השני בעבודה אני מאפיינת את קהילות המחקר באמצעות בחינת קהלי היעד הפונים אליהן כלומר בבחינת צד הביקוש (demand side). לשם כך אני משווה בין קהלי היעד הבאים

בשערי בית דניאל ותפארת שלום תוך הצגת קטעים מסיפוריהם של אינדיבידואלים. אני בוחנת את המניעים לפנייתם לבית דניאל ולתפארת שלום ואת התועלת שהם מפיקים מכך.

פענוח הזהויות היהודיות שיצרו הנמנים עם קהלי היעד השונים במסגרת פעילותם בבית דניאל הראה כי עקב החדשנות, הדינמיות והעכשוויות של זהויות אלו אין בנמצא מושגים מוכרים שיספקו תיאור מדויק דיו, המתקרב לאופן שבו הנמנים עם קהלי היעד השונים (ובפרט המדלגים, הפעילים בשנות ה-40 לחייהם, והמתגיירות ובני זוגן) תופסים את יהדותם. משום כך עליהם לפרום, לתפור, ולעצב מחדש מושגים מקובלים ביחס לדתיות וחילוניות לשם יצירת זהותם היהודית.

ניתוח רוחבי של קהלי היעד השונים הראה כי גורם משיכה מרכזי של בית דניאל הוא הפתיחות והקבלה של כל פרט באשר הוא, מבלי שתיבדק המידה שבה הוא מקיים מצוות ומאמין באל. בנוסף, המשיכה לבית דניאל טמונה בתחושת הנינוחות התל-אביבית שהוא משרה בבאים בשעריו ובזכות היהדות הקלילה שהוא מציע, המקלה בדרישות המופנות לפרט. במקרה של המייסדים ופעילים מרכזיים התגלה כי הם הגיעו לקהילות, בין היתר, בעקבות חבריהם שכבר היו פעילים בקהילות. במקרה של קהלי היעד מדובר בצורך בקבלת שירותי דת, באופן העולה בקנה אחד עם אורח חיים חילוני. ההסתייעות של קהלי יעד שונים בשירותי הקהילות חיזקה את תפיסתם החיובית של זרמי היהדות הליברלית. בתום השימוש בשירותי הקהילות הם בחרו להתרחק מהן. בכך נהגו לפי דפוסים מקובלים בציבור החילוני הרחב של פנייה לקהילות דתיות לציון טקסי מעגל החיים או ציון החגים. צורכיהם הזהותיים, הדתיים, והתרבותיים של קהלי היעד כמו של מרבית החילונים בארץ באו על סיפוקם במסגרת חייהם במרחב הציבורי היהודי-ישראלי, והם לא היו צריכים להפוך לחברי קבע בקהילות המחקר. מבחינה זו נראה כי מודל הפעילות של קהילות המחקר ובפרט של בית דניאל מותאם לצורכי קהלי היעד שלהן.

לנוכח הגיוון והפרגמנטציה של בית דניאל הן מבחינת מאפייני חבריו וקהל היעד שלו, הן מבחינת השתייכותם לקהילות נוספות, הן מבחינת הצרכים השונים של קהלי היעד שעליהם הוא עונה, אפשר לומר שמדובר בקהילה חדשה בת זמננו. היותו קהילה חדשה, בא לידי ביטוי במבנה הקהילתי הגמיש שלו ובתפקודו כבית-כנסת וכמתנ"ס. נראה כי קהלי היעד יודעים שבשל תפקוד ומבנה זה, ובשל העמדת הפרט במרכז, בית דניאל יכול לספק את שלל צורכיהם בהצלחה.

לסיכום, המקרה של בית דניאל מוכיח כי קהילות ליברליות יכולות להצליח גם במדינה עם ממסד אורתודוכסי דומיננטי, מחלוקת ציבורית על כפייה דתית, ומאבק מתמשך של הזרמים הליברליים על קבלת משאבים מהמדינה ועל הפיכתם ללגיטימיים בעיני הציבור הרחב. אולם, הצלחה זו טמונה בעיצוב מודל קהילתי השונה הן מבית הכנסת השגרתי הקהילתי הן ממודל ה-synagogue center האמריקאי. מודל זה צומח מתוך תפיסה של ספק דתי בסביבה רב-תרבותית עם קהלי יעד בעלי זיקה מסוימת לדת וסגנון חיים חילוני.

חלק ראשון

פרק ראשון: מבוא

פתח דבר

מחקר זה בוחן את מגמות ההתפתחות של זרמי היהדות הליברליים בעיר תל-אביב בשנים 1991-2015. פרק זמן זה נבחר למחקר, שכן בתחילת שנות ה-90 הוחל בתכנון הקמת בית הקבע לאחת מהקהילות הליברליות שאבחן במסגרת המחקר הנוכחי, הקהילה הרפורמית בית דניאל. קהילה זו נחשבת לקהילה הליברלית הגדולה ביותר בגוש דן. במטרה לענות על שאלות המחקר ולהוכיח את טענותיו אני משווה בין שתי קהילות ליברליות הפועלות באותו אזור גיאוגרפי – צפון תל-אביב – אך נבדלות זו מזו בשיוכן התנועתי. הקהילות ביניהן נערכת ההשוואה הן הקהילה המתקדמת (הרפורמית) בית דניאל והקהילה המסורתית (הקונסרבטיבית) תפארת שלום.

זרמי היהדות הליברלית (הזרם הרפורמי והזרם הקונסרבטיבי), שהחלו לפעול בארץ בגלגולם האחרון באמצע שנות ה-60, עדיין נאבקים על הלגיטימיות שלהם כזרמים יהודים אותנטיים בקרב הציבור הרחב. עקב מאמציהם המשפטיים לקבלת הכרה חוקית מצד הממסד המדינתי ובעזרת קמפיינים פרסומיים הם הפכו לגורמים מוכרים, אולם עד היום הם סופגים חיצי ביקורת על היותם "יבוא אמריקאי", זר ליהדות במתכונתה המוכרת בישראל, קרי, היהדות האורתודוכסית.[1] יש לציין כי קיימים הבדלים ברורים בין שני זרמי היהדות הליברלית – הרפורמי והקונסרבטיבי. המחקר הנוכחי ידגיש הבדלים אלה ויבחן את המאפיינים הייחודיים של הזרמים כגורם פוטנציאלי המסביר משיכה של אינדיבידואלים לקהילה אחת ולא לשנייה. בכל זאת, יש לציין כי הציבור הישראלי נוהג להבחין בין היהדות האורתודוכסית, מצד אחד, לבין הזרמים האחרים, המשתייכים ליהדות הליברלית, מצד שני.[2]

רוב המחקרים שעסקו עד כה בזרמים הליברליים של היהדות בישראל בדקו את תהליך חדירתם ברמה ארצית,[3] ורק מעטים בחנו זאת ברמה מקומית, ביניהם מחקר שביצעתי לצורך עבודת גמר לתואר שני בנושא הגברת מעורבותן של נשים בתפילות בקהילה קונסרבטיבית ביישוב מכבים.[4] המחקר הנוכחי מתמקד ברמה המקומית – בתל-אביב, כדי לענות לאתגר העכשווי בשיח המחקרי על הדת. שיח זה חותר להבנה מקיפה של תנועות דתיות, תוך שילוב של מחקר רחב-היקף (ברמת המאקרו) ומחקר הממוקד בקהילות ספציפיות (ברמת המיקרו).[5] ההתמקדות בתל-אביב

---

[1] א' תבורי, **היהדות הרפורמית בישראל: הישגים וסיכויים**, רמת גן, המרכז ע"ש שלמה ארגוב לחקר העם היהודי ומדינת ישראל, אוניברסיטת בר- אילן, (2000), עמ' 6; E. Tabory, "The Influence of Liberal Judaism on Israeli Religious Life", *Israel Studies*, *5(1)*, (2000), pp. 183, 200-201.

[2] ההסתייגות של האורתודוכסיה וחלקים נכבדים בציבור הרחב בישראל מהתנועות הליברליות, עומדת בניגוד לאווירה הפוסט-זרמית המקובלת בעשורים האחרונים בין האורתודוכסיה לבין היהדות הרפורמית בארצות-הברית. ראו: A.S. Ferziger, "From Demonic Deviant to Drowning Brother: Reform Judaism in the Eyes of American Orthodoxy", *Jewish Social Studies*, *15(3)*, (Spring/Summer 2009), pp. 56–88

[3] ראו: E. Tabory, *A Sociological Study of Reform and Conservative Movements in Israe*l, Ph.D. diss., Ramat Gan, Bar Ilan University, (1980); idem, "The Identity Dilemma of Non-Orthodox Religious Movements: Reform and Conservative Judaism in Israel", in B. Beit-Hallahmi, and Z. Sobel (eds.), *Tradition, Innovation, Conflict: Jewishness and Judaism in Contemporary Israel*, Albany, State University of New York Press, (1991), pp. 135-152

[4] ר' טל, **אברהם וגם שרה: תהליכי הבניית זהות קולקטיבית בקהילה קונסרבטיבית מקומית בישראל**, עבודת דוקטור, באר - שבע, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, (2004); ע"ב ליבל, **פרשנויות של מסורת: בניית קהילה מסורתית/ קונסרבטיבית בישראל**, באר שבע, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, עבודת גמר לתואר מוסמך, (2004).

[5] ראו: L. Woodhead and P. Heelas, "Conclusion", in L. Woodhead and P. Heelas (eds.), *Religion in Modern Times*: *An Interpretive Anthology*, Oxford, England, (2000), pp. 479-480

נובעת מהימצאותה, מבחינה גיאוגרפית, במרכזה של המדינה וגם מהיותה מעוז חילוני שבו נפגשים זרמי היהדות הליברליים עם החילוניות הישראלית.[6]

שאלות המחקר העיקריות שאבחן במסגרת עבודתי הן:

1. מה מאפיין קהילות יהודיות ליברליות בתל-אביב מבחינת צביונן האורבני וכן מבחינה דתית?
2. מה מבדיל בין היהדות המסורתית (הקונסרבטיבית) לבין היהדות המתקדמת (הרפורמית) בתל-אביב?
3. כיצד מתבטאת הסביבה התל-אביבית והישראלית בהתפתחותן של הקהילות היהודיות הליברליות הנחקרות?
4. כיצד משתקפים השורשים האמריקאיים והאירופיים בהתפתחותן של הקהילות הנחקרות? האם וכיצד הביאה היחלשותם ההדרגתית של מאפיינים אלה לאימוץ מאפיינים 'מקומיים' (תל-אביביים) וישראליים וכיצד הדבר סייע להשתלבותן של קהילות אלו בתל-אביב?
5. מדוע על רקע שפע האופציות התרבותיות והרוחניות שתל-אביב מציעה לתושביה, בוחרים קהלי היעד לפנות דווקא לבית דניאל או לתפארת שלום בחיפוש אחר מענה לצורכיהם?
6. מה המשמעות שפרטים, המשתייכים לקהלי יעד שונים, מעניקים להשתתפותם בקהילה?
7. האם וכיצד ההשתתפות בקהילות המחקר מעצבת את זהותם היהודית של הנמנים על קהלי היעד, ואת זהותה היהודית של הקהילה?

טענות המחקר העיקריות הן:

1. מייסדי בית דניאל ותפארת שלום רצו להשריש בתל-אביב את היהדות הליברלית שמקורותיה בארצות המערב. אני טוענת כי למרחב הרב-תרבותי, הפלורליסטי והחילוני התל-אביבי יש תפקיד מכריע בהתפתחותן ובגיבושן של קהילות המחקר, בכל הנוגע לעיצוב המודל הארגוני שלהן, לתחומי פעילותן, לסוגי קהלי היעד שלהן ולזהות היהודית הנוצרת בהן. באופן ספציפי, אני טוענת כי המרחב התל-אביבי משמש שחקן ראשי בעיצובה של הזהות היהודית הנרקמת בבית דניאל. תופעה זו ניכרת בשילוב הנוצר בזהות זו בין דתיות לחילוניות כמו גם בין המסורת היהודית לבין שוויון מגדרי.
2. אני טוענת כי חדשנותו של בית דניאל מעת הקמתו יסודה בשני גורמים. הגורם האחד הוא העובדה שראשיו חתרו להתאמת מודל ה-synagogue center האמריקאי לנסיבות של תל-אביב. הגורם השני הוא העובדה שראשיו אימצו דפוסי פעולה ומודלים שהוכחו כמוצלחים במקרה של ארגונים אורתודוכסים ישראליים, וסיגלו אותם לצורכיהם ולהקשר התל-אביבי.
3. אני טוענת כי מאפייני המרחב העירוני התל-אביבי מאפשרים ומקלים על התפתחותו של מודל קהילתי חדש של ספק דתי.[7] בית דניאל, למשל, מספק תוכניות שונות עבור מגוון קהלי יעד, ההופכים לרשת "צרכנים". זאת על חשבון היחלשות הגרעין הקהילתי המצומצם של החברים המעורבים ביותר.

---

[6] מ' עזריהו, **תל-אביב העיר האמיתית: מיתוגרפיה היסטורית**, באר-שבע, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, (2005), עמ' 265-271, 339-340.

[7] הצגת פעילותן של קהילות דתיות במונחי שוק, ושל הפונים לשירותיהן כצרכנים, מבוססת על ה- Religious Economic Model, המניח אנלוגיה בין הדת לפעילות המתקיימת בשוק החופשי, ומשתמש בעקרונות כלכליים לניתוח תופעות דתיות ברמת הקבוצה והחברה. לטענת תומכי האנלוגיה, בשוק הדת מתקיימים היצע וביקוש של 'מוצרים דתיים' דוגמת פרקטיקות, המשווקים על ידי ספקים (קהילות דתיות) לצרכנים הבוחרים ב'מוצר' העונה על רצונותיהם, ראו: R. Finke and L.R. Iannaccone, "Supply Side Explanations for Religious Change", *The Annals of the American Academy*, AAPSS, *527*, (1993), p. 29

4. אני טוענת כי מודל הפעילות של בית דניאל הוא ייחודי מבחינת ההיברידיות שלו. מצד אחד, בית דניאל הינו קהילתי פחות בהשוואה לגיבוש החברתי המאפיין את תפארת שלום מרמת אביב. בנוסף, בית דניאל משמש יותר כספק דתי לעומת קהילה זו. מצד שני, על רקע צמיחתם של בתי-התפילה החילוניים שאינם שייכים לזרם דתי ממוסד,[8] בית דניאל נראה כמחויב יותר מבחינה אידיאולוגית וכקפוף יותר לכללים, בהשתייכו לתנועה ליהדות מתקדמת (התנועה הרפורמית).
5. אני טוענת כי מודל הפעילות שנוצר בקהילת בית דניאל הינו "ישראלי" עקב הרקע התרבותי של החברים, הצוות הרבני, סגנון התפילה והתכנים של הפעילויות.

מבירור השאלות והטענות אפשר יהיה ללמוד על הנושאים הבאים: ראשית, על טיבה של מחויבות דתית עכשווית של חברים ומשתתפים בקהילות יהודיות ליברליות תל-אביביות; שנית, על מידת החשיבות של האידיאולוגיה כגורם מבחין בין קהילות שונות בעיני הבאים בשעריהן; שלישית, על מקומן של קהילות המחקר, ובפרט של בית דניאל, בקרב המגוון העצום של חלופות רוחניות, דתיות ותרבותיות בתל-אביב; רביעית, על טיבה של הזהות היהודית הנוצרת בקהילות המחקר; חמישית, על מאפייני המרקם האנושי של קהילות המחקר; שישית, על הזיקה שבין צורת השיווק של כל קהילה את מרכולתה,[9] והאופן שבו כל פרט חווה את השתתפותו בקהילה, לבין הבדלים בתפיסותיהם של קהלי היעד את קהילות המחקר; שביעית, על חשיבות בחינתם של הקשרים מקומיים שונים לשם הסקת מסקנות זהירות ביחס לדפוסי השתלבות היהדות הליברלית בישראל. אמנם להקשר התל אביבי יש מאפיינים הייחודיים לו, עם זאת אפשר ללמוד מהמקרה של בית דניאל על מידת ההשתלבות ודפוסי ההשתלבות של היהדות הליברלית לא רק בתל אביב אלא בישראל. הכוונה היא שבהנחה כי בהיותה של תל אביב, מרכזה התרבותי של ישראל, מגמות המתחוללות בה מסמנות כיווני התפתחות עתידיים עבור כלל החברה הישראלית, באותה מידה אפשר לראות את המאפיינים של המודל של בית דניאל ככאלו העשויים להגביר את הצלחתן של קהילות שיאמצו מודל זה. המודל של בית דניאל משמש כבסיס שההשוואה אליו מאפשרת לפענח את הסיבות להצלחתן או כישלונן של קהילות ליברליות הפועלות במקומות אחרים. כלומר, אפשר לקחת את מודל הפעילות של בית דניאל ובאמצעות השוואה לקהילות הפועלות בסביבות אחרות לראות אילו מאפיינים של מודל זה מסייעים להצלחת קהילה ללא קשר לסביבה החברתית בה היא פועלת, ואילו מאפייני פעילות של קהילות קשורים באופן הדוק לגורם הסביבתי.

במטרה לענות על שאלות המחקר מחולקת העבודה לשני חלקים. **החלק הראשון** נפתח בפרק הנוכחי בו מוצג הבסיס התיאורטי, ההיסטורי והמתודולוגי למחקר. לאחר מכן מובאים פרקי ממצאים. כל פרק מבהיר פרספקטיבה אחת על אודות פעילותן של קהילות המחקר וכולל ניתוח ופרשנות של הממצאים. בחינה נפרדת של כל תחום פעילות מאפשרת לבדוק האם ועד כמה המודל האמריקאי של ה-synagogue center, לעומת מודלים אחרים, רלבנטי להבנת עשייתן של קהילות המחקר באותו התחום. פרקי הממצאים מציגים את תחומי הפעילות השונים של קהילות המחקר מנקודת המבט של ראשי הקהילה, משום שמתוקף סמכותם הריכוזית הם היוזמים והמחליטים לגבי קיומם של פעילויות ושירותים אלה. **הפרק השני** מנתח את ההתפתחות הארגונית של שתי קהילות המחקר ומדגים את הקושי הנלווה לפעילותן של קהילות ליברליות רבות בישראל. קושי זה

---

[8] במידה רבה כל בית תפילה בפני עצמו והיחידים המתפללים בו, בוחרים עבור עצמם את המתאים להם תוך התייחסות אל מקורות סמכות היררכיים בזירת הזהות היהודית ואל הדמויות המובילות בשדה זה כאל "מקורות השראה בלבד". להרחבה בנושא זה ראו: נ' אזולאי וא' תבורי, "מבית מדרש לבית תפילה: התפתחויות תרבותיות-דתיות במרחב החילוני בישראל", **סוגיות חברתיות בישראל**, 6, (2008), עמ' 144.

[9] Einstein, *Brands of Faith: Marketing Religion in A Commercial Age*, London and New York, Routledge, (2008), p. 20

נובע ממעבר התכוף בין מקומות פעילות שונים, כמו למשל בקהילת תפארת שלום הקונסרבטיבית. פרק זה דן גם באופי ההנהגה. לניתוח זה נודעת חשיבות מאחר שמנהיגי קהילה (רבנים וחברי ועד), שהם בעלי קשרים עם הממסד העירוני ובעלי יכולת ליצור קשרים חברתיים, מעצימים את יכולת ההתרחבות של קהילתם. הפרק בוחן את ההבדלים בין יכולת ההנהגה בשתי הקהילות לנצל קשרים עם הממסד לקידום קהילתם וזאת לנוכח השוני במאפייני ההנהגות: הובלתו של הצוות הרבני את הפעילות בבית דניאל לעומת המעורבות הרבה של חברים מהשורה בניהול תפארת שלום. מבחינה זו נראה כי הרחבת הפעילות של קהילות ליברליות בארץ מתאפשרת ביתר קלות בסביבה עירונית רב-תרבותית, המגלה אהדה לקהילות אלו.

הפרק השלישי בוחן את אופייה של הפעילות הדתית ומשווה את מאפייניה בשתי הקהילות. ההשוואה מתמקדת באופן שבו הפעילות הריטואלית מסייעת בעיגון הפעילות של הקהילות בתל-אביב. מוצגת ההתלבטות של הקהילות בין אימוץ גישה ריטואלית דינאמית, במאמץ למשוך קהל יעד ישראלי חילוני לשם הרחבת הקהילה, לבין אימוץ גישה שמרנית הנוטה לשמר קהילה מצומצמת. **הפרק הרביעי** סוקר את הפעילות החינוכית הבלתי-פורמלית והפורמלית של קהילות המחקר.

לאחר מכן **בחלק השני** של העבודה נבחנים קהלי היעד של קהילות המחקר, במטרה להסיק על אפיון בתי-הכנסת הליברליים בתל-אביב. חלק זה בעבודה כולל מספר פרקים, כשכל פרק מוקדש לניתוח אחד מבין קהל היעד הבאים: המייסדים, פעילים מרכזיים, משפחות בני מצווה, מדלגים (אינדיבידואלים הנעים בין קהילות שונות), מתגיירים וקשישים. נערך דיון במניעיהם של מגוון קהלי היעד לפנייה לקהילות המחקר ובתועלות שהם מפיקים מכך. כמו כן, נבחנת השאלה אם קיימת זיקה בין מניעים ותועלות אלו למאפייניהם החברתיים של קהלי היעד השונים. דיון זה מחדד את ההבדלים בין קהלי היעד.

הפרק האחרון המוקדש להערות המסכמות דן בממצאים ובמסקנות העולים מניתוח התפתחותן והסתגלותן של קהילות המחקר הליברליות להקשר התרבותי התל-אביבי לאורך שנות פעילותן. מתוך דיון זה עולה אחת מתרומות המחקר שהיא הצעת קריטריונים לבחינת המודלים הארגוניים של קהילות דתיות ליברליות הפועלות במרחבים עירוניים רב-תרבותיים ופלורליסטיים. בנוסף לכך, מוצגת אחת מתרומותיו של המחקר הנוכחי שהיא הפניית תשומת הלב לתפקיד שמשחק גורם המרחביות בעיצוב קהילות דתיות. כמו כן, עולה הצורך במחקרי המשך שיבחנו כיצד מרחבים עירוניים שונים מעצבים את התפתחותן ותפקודן של קהילות רפורמיות וקונסרבטיביות. מוצג גם הצורך במחקרים עתידיים שישוו בין קהילות אלו לבין קהילות אורתודוכסיות מודרניות, המגלות עמדות ליברליות בשלל סוגיות, ובפרט ביחס למעמד האישה בדת.

כעת אעבור לסקירת הבסיס התיאורטי, ההיסטורי והמתודולוגי למחקר. בתחילה אציג את קהילות המחקר.

1. קהילות המחקר: בית דניאל ותפארת שלום

הקהילות הנבחנות במחקר הנוכחי הן הקהילה המתקדמת (הרפורמית) בית דניאל, והקהילה המסורתית (קונסרבטיבית) תפארת שלום. קהילת בית דניאל היא מרכזה של היהדות הרפורמית בתל-אביב-יפו, ויש לה היכל תפילה ואולמות שבהם נערכים מגוון אירועי לימוד ותרבות בימי חול. כמו כן פועל במתחם גן הילדים של הקהילה.

בית דניאל שוכן ברחוב בני דן בשכונת בבלי, שתושביה באים בעיקר מעשירונים גבוהים יחסית מבחינת הסטטוס הסוציו-אקונומי שלהם. מיקומו של בית דניאל הינו יתרון, שכן הוא נמצא בין מרכז תל-אביב לשכונות הצפון, על ציר מרכזי של תנועה, דבר המקל על הגישה אליו.

בית דניאל הוקם ב-1991 כאשר לקהילת קדם, קהילה רפורמית שיזמה את הקמתו של בית דניאל, הצטרפה הקהילה הרפורמית מרמת אביב.[10] כיום מונה הקהילה כ-300 משפחות רשומות המשלמות מסי חבר. ככזו היא נחשבת לקהילה הליברלית הגדולה ביותר בגוש דן. רוב חברי הקהילה (כ-75%) הם תושבי תל-אביב רבתי, הנוסעים במכונית כדי להגיע אליה. מעטים מגיעים מרחוק. בזמן הקמתו של בית דניאל רוב חבריו היו ממוצא אנגלו-סכסי. כיום, כ-15% מהחברים הם ממוצא זה וכ-70% ילידי הארץ. כ-15% נוספים מוצאם מברית-המועצות לשעבר, מהפיליפינים ומדרום-אמריקה והם מגיעים מקרב המשתתפים בקורסי הגיור הנערכים בבית דניאל.[11] רבים מחברי הקהילה הם אקדמאיים, העוסקים במגוון מקצועות חופשיים ומשתייכים למעמד חברתי-כלכלי בינוני ומעלה. טווח הגילאים של מחצית מהחברים נע בין 25 ל-50 שנים, כאשר הוותיקים שהקימו את הגרעין המייסד הם כיום בני למעלה מ-70. מעטות הן המשפחות הצעירות בקהילה.

מגמות אלה, בשילוב עם הקושי של הקהילה לצרף לשירותיה חברים ומשפחות צעירות, מגבירות את נטיית הקהילה להזדקן עם השנים. סוגיה זו מעסיקה רבות את הצוות הרבני, המקצועי, חברי הוועד והגרעין המצומצם של החברים המתנדבים למען הקהילה, והם מחפשים אחר מגוון דרכים למשיכת חברים חדשים, בפרט צעירים ומשפחות עם ילדים קטנים. זהו אחד מהמניעים העומדים מאחורי הפעלת הצהרונים בגנים עירוניים, העברת מגוון תוכניות העשרה ביהדות לבתי-ספר באזור תל-אביב רבתי והשקעת מאמצים ומשאבים ניכרים במשפחות בני - המצווה.

בתור ארגון מציע בית דניאל מבחר שירותים הן לחברים הן לתושבי תל-אביב רבתי כגון מגוון שירותי דת, ביניהם קורסי גיור ובית-כנסת רפורמי שבו מתקיימות תפילות בערבי שבת, בשבתות, בחגים ובמועדים. מעמד הנשים בתפילה שווה לשל הגברים ואף שפת סידור התפילה שבו נעשה שימוש היא שוויונית. בנוסף, מציע בית דניאל לערוך באמצעות רבניו את מגוון טקסי מעגל החיים. בתור ארגון דתי הוא מספק גם שירותי חינוך פורמליים, כגון שיעורי העשרה ביהדות לבתי ספר באזור תל-אביב רבתי, ושירותי חינוך בלתי פורמליים כמו קורס הכנה לבר-מצווה.

בית דניאל אף משמש כמרכז קהילתי, מעין מתנ"ס (בדומה ל-synagogue center האמריקאי) שבמסגרתו נערכים לימודי יהדות למבוגרים, אירועי תרבות וכן מפגשים חברתיים. אלפים מתושבי גוש דן נחשפים מדי שנה לבית דניאל באמצעות השתתפות בפעילויות ושירותי דת המתקיימים בית-הקהילה עצמו. רבים אחרים נחשפים לבית דניאל באמצעות השתתפות בתכניות מטעמו הפועלות מחוץ למבנה הקהילה.[12] ישנם כמה מועדים בשנה שבהם מגיעים מאות אנשים לבית הקהילה כמו, למשל, קריאת המגילה בפורים ואירועי שמחת תורה. התקשורת המסקרת מדי שנה את תיקון ליל שבועות תרמה למודעות הציבורית הרחבה לקיומו של בית דניאל.[13] בתחום

---

[10] קהילת קדם החלה לפעול ב-1965 בהנהגתו של הרב משה זמר. קהילת רמת אביב החלה לפעול ב-1971. עוד על שתי קהילות אלו, ועל מעברן אל בית דניאל, ראו בפרק 2, בסעיף המתאר את הרקע ההיסטורי לצמיחת בית דניאל.

[11] הנתון מבוסס על היכרותי עם הקהילה ועל דואר אלקטרוני מאהרון הירש ז"ל, ממייסדי הקהילה, מ-21 בינואר, 2012.

[12] הכוונה לפעילויות ואירועים כגון חתונות שעורכים רבני בית דניאל, תוכניות לימוד והעשרה יהודית לבתי ספר יסודיים ותיכוניים ברחבי אזור המרכז ורשת של 20 גני ילדים. ראו: בית דניאל, http://www.beit-daniel.org.il/page.asp?id=26, נדלה ב-18 באוקטובר, 2011.

[13] בית דניאל ומכללת עלמא הם שני המוסדות המרכזים והוותיקים העורכים תיקונים רבי משתתפים בתל-אביב. ראו למשל: מ' פלדמן, "לילה לבן: מדריך לתיקוני ליל שבועות בארץ", **ynet**, (1 ביוני, 2006),

הצדק החברתי (תיקון עולם) מפעיל בית דניאל כמה פרויקטים מתמשכים כתרומה למען תושבי העיר, תוך שיתוף פעולה עם מחלקת הרווחה של עיריית תל-אביב-יפו ועם ארגונים חברתיים, כדוגמת מסיל"ה, אנוש ולתת.[14]

המבנה הארגוני של בית דניאל כולל כמה בעלי תפקידים מרכזיים. הראשון, הוא הרב מאיר אזרי העומד בראש הקהילה ומשמש כמנהיג הדתי והרוחני שלה. לצדו, משמשת הרבה גליה סדן, כאחראית על קורסי הגיור וההכנה לבר-המצווה. בזמן עריכת המחקר הועסקה רבה נוספת בקהילה, הרבה טליה אבנון-בנבנישתי, שעמדה בראש מחלקת החינוך. לבית דניאל יש בעלי תפקידים העוסקים בניהול השוטף של הקהילה עצמה ושל רשת הצהרונים שלה. לצד הרבנים פועל ועד הקהילה, ועדות שונות כדוגמת ועדת תפילה וועדת חברים. בלבה של עשייה זו עומדת קבוצה של כמה עשרות חברים המעורבים מאוד בעשייה למען הקהילה ובשמה. חברי קבוצה זו מקיימים ביניהם אינטראקציות מרובות.

במהלך סוף שנות ה-90 החלה הקהילה לפעול להקמת מרכז נוסף בעיר. הקרקע להקמת המרכז הוקצתה על ידי עיריית תל-אביב-יפו המכירה בחשיבות הפעילות החינוכית והתרבותית של הקהילה בעיר. המרכז החל לפעול ביפו ב-2007 תחת השם משכנות רות דניאל. זהו מרכז חינוך ותרבות המפעיל בין היתר, מרכז סיורים למבוגרים וסמינרים חינוכיים עבור אלפי בני נוער וקהילות מרחבי העולם היהודי והתנועה הרפורמית. המרכז כולל גם בית הארחה וקהילה רפורמית פעילה המקיימת כיום תפילות שבת וחג וקורסי יהדות למבוגרים בהנהגת הרבה מירה רז. קהילה זו מושכת תושבים יהודים מהאזור.[15] מאז הקמתו של מרכז זה הפך למעשה בית דניאל למרכזי דניאל. בדצמבר 2010 הצטרפה גם קהילת הלב למרכזי דניאל. קהילה זו פועלת בלב תל-אביב, ברחוב רש"י בבניין המהווה מרכז יום לקשיש. בקהילת הלב מתנהלות מעת היווסדה קבלות שבת חווייתיות-מוזיקליות ופעילות בחגים.[16] כיום עומדת בראש הקהילה הרבה-הסטודנטית אפרת רותם.

האירוע הקהילתי המרכזי בבית דניאל הוא קבלת השבת המושכת בממוצע בין 180-200 איש מדי שבוע. בית דניאל מקבל תמיכה כספית חלקית מהתנועה ליהדות מתקדמת בישראל, מהסוכנות היהודית, מעיריית תל-אביב וממשרד החינוך עבור פעילויות הנערכות במערכת החינוך.[17] מרבית התקציב של בית דניאל מגיע מהכנסות משירותי דת, מפעילויות תרבות ולימוד המוצעות לקהל הרחב ומגיוס תרומות, בעיקר בחוץ-לארץ.[18]

אמנם שתי קהילות המחקר נמצאות בצפון תל-אביב וקהלי היעד שלהן דומים במאפייניהם אך הן עצמן שונות בצביונן. קהילת תפארת שלום הינה קהילה קונסרבטיבית שהוקמה ב-1974. במהלך השנים כיהנו בה רב-סטודנט ושני רבנים. כיום הקהילה שוכרת על חשבונה חדר בבית השחמט בשכונת נווה אביבים עבור התפילות והפעילויות שלה. למן היווסדה נדדה הקהילה בין מבנים שונים ברחבי רמת אביב. קהילת בית דניאל, לעומתה, פועלת מאז הקמתה במבנה קבוע משלה. תפארת שלום נחשבת לקהילה קטנה שכן מספר חבריה מצומצם. נכון ל-2012 היו חברות

---

http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3256327,00.html, נדלה ב-12 בינואר, 2012; ג' וולוצקי, "ליל כל הקדושים", **גלובס**, (1 ביוני, 2006), עמ' 42-43.

[14] מידע על פעילויות הצדק החברתי מופיע בכל אחת מתכניות הפעילות של בית דניאל היוצאות בקביעות מספר פעמים בשנה למן הקמתו. ראו למשל: בית דניאל, **תכנית פעילות לחודשים דצמבר 2011-פברואר 2012**, (2011), עמ' 24.

[15] משכנות רות דניאל ביפו הוקם ועובד על פי מודל הפעילות של בית שמואל, שהוקם בירושלים במהלך שנות ה-80 על-ידי האיגוד העולמי של היהדות הרפורמית.

[16] הנתון מבוסס על תיאור קהילת הלב המופיע בתוכנית הפעילות של מרכזי דניאל לחודשים דצמבר 2011-פברואר 2012, עמ' 4 וכן על תצפיותיי בקבלות שבת בקהילה זו בשנים 2010-2012.

[17] מידע על הגופים התומכים מופיע בכל פרסום של בית דניאל, דוגמת: לוח אירועים, ובטאון הקהילה באנגלית.

[18] בית דניאל, **קדם - הקהילה ליהדות מתקדמת בתל-אביב - יפו: סקירה כללית**, (2006), מס' סימוכין: 04030.

בקהילה 73 משפחות המשלמות מסי חבר, שמנו כ-90 נפש.[19] אולם, עם עזיבתו של הרב ג'ף צימט את הקהילה במהלך 2012, עברו עימו בערך מחצית מחבריה לקהילה החדשה שהוא הקים.[20] מאותו זמן ועד עתה חברות בתפארת שלום כ-35 משפחות. מרבית חברי תפארת שלום גרים בשכונות שמעבר לירקון ומיעוטם גרים מחוץ לתל-אביב, למשל, בהרצליה. רוב חברי הקהילה אינם נמנעים מנסיעה לתפילות בשבת. בניגוד לכך, הרבנים שכיהנו בקהילה, ומיעוט מחברי הקהילה אינם נוסעים בשבת. עובדה זו, מחייבת שמקום משכנה של תפארת שלום יהיה תמיד בשטח שבין רמת אביב הוותיקה לרמת אביב ג'.

עם היווסדה של הקהילה הרוב המכריע של החברים היו ממוצא אנגלו-סכסי ואף כיום רובם ממוצא זה. מרבית חברי הקהילה הם בעלי השכלה גבוהה; בעלי מקצועות חופשיים ונשואים. גילם הממוצע של החברים הוותיקים בקהילה זו הוא 70 וגילם של חברים צעירים יותר נע בין 30 ל-45. חלק מהמצטרפים לקהילה בשנים האחרונות הם עולים ותיקים וחדשים ממוצא אנגלו-סכסי ומיעוט קטן נוסף הם ילידי הארץ. מעט משפחות צעירות הצטרפו לקהילה, תופעה המצביעה על מגמת ההזדקנות של חברי הקהילה. סוגיה זו מטרידה מאוד את החברים. חברי הקהילה מתנהגים לרוב בפתיחות ובחמימות כלפי אנשים חדשים וכלפי משפחות בר-מצווה המגיעות לקהילה, בתקווה שאלו יצטרפו לקהילה. בפועל, בדומה למתרחש בבית דניאל, מיעוט ממשפחות בני-המצווה ומהמבקרים בה מצטרפים לקהילה.

עבור קהילה זו הגדלת מספר החברים משמעה הגדלת התקציב באופן ניכר. הגדלת התקציב תבטיח את המשך קיומה הקהילה מבחינה כלכלית. כיום, מספר הנוכחים בתפילות עומד על 25 איש בממוצע בקבלות שבת ועל 30-40 בתפילות שחרית בשבת.[21] קהילת תפארת שלום מתבססת בעיקר על דמי חברות, על תשלום של משפחות בני-המצווה העולים לתורה בקהילה, על תרומות החברים ועל תרומות צנועות מחו"ל. תמיכה כספית צנועה של התנועה הקונסרבטיבית עוזרת לכסות חלק ממשכורת הרב. המשאבים הכספיים המוגבלים של קהילה זו מתבטאים בהיצע פעילויות מצומצם שיכולה תפארת שלום להציע לחבריה ולציבור הרחב בסביבתה.

לאורך תקופת המחקר התחלפו שני רבנים בקהילה. אלו נבדלו במידת שיתוף הפעולה עם ועד הקהילה ועם הפעילים המרכזיים שבה בכל הנוגע לניהולה. ההתנדבות של חברים ותיקים בקהילה במשך שנים, יחד עם הצטרפותם של חברים חדשים לפעילות למען הקהילה, תורמת לחיזוק הקשרים הקרובים המתקיימים בין רבים מהחברים.

בתור קהילה דתית, מספקת תפארת שלום לחבריה שירותי דת, כגון תפילות ברוח היהדות הקונסרבטיבית המדגישה תפילות משותפות לנשים ולגברים. הקהילה משתמשת בסידור התפילה "ואני תפילתי" שלשונו שוויונית.[22] הקהילה גם מציעה לחבריה ולתושבי הסביבה אפשרות לקיים טקסי בר-מצווה ובת-מצווה. בנוסף, תפארת שלום גם מספקת שירותי חינוך בלתי פורמליים לגיל הרך, לבני-מצווה ולמבוגרים.[23] כמו כן, הקהילה מקיימת מדי פעם אירועי תרבות.[24] עבור רוב אירועי התרבות נגבה תשלום סמלי.[25]

---

[19] הנתון מתבסס על שיחה עם הרב ג'ף צימט ועם הגזברית של הקהילה מ-20 בינואר, 2012 וכן על דואר אלקטרוני מהרב צימט, מ-23 בינואר, 2012.

[20] קהילה זו הנקראת "הקהילה החדשה של רמת אביב" קיבלה את חסותה של התנועה הקונסרבטיבית. הקהילה החדשה פועלת מעת הקמתה בגן נעמ"ת, הנמצא במרחק הליכה קצר ממקום פעילותה של תפארת שלום במרכז השחמט, בשכונת נווה אביבים.

[21] הנתון מבוסס על שיחה עם גזברית הקהילה מ-20 בינואר, 2012 ועל שיחה עם חברה בקהילה מ-1 ביולי, 2015.

[22] ראו: מ' בלטר, **ואני תפילתי: סידור ישראלי**, ירושלים, התנועה המסורתית בישראל, (2009).

[23] ראוי לציון הוא השיעור במתכונת לימוד משותף ודיון בתלמוד באנגלית המתקיים מזה שנים רבות אחת לשבוע בביתה של אחת ממייסדות הקהילה ובו משתתפים וותיקי הקהילה.

2. סקירה תיאורטית, היסטורית ומתודולוגית

2.1 סקירה תיאורטית

כדי לנתח את תהליך יצירתן של קהילות המחקר, ובפרט את עיצובה של קהילת בית דניאל בדמותה של קהילה דתית חדשה, אציג בתת-פרק זה מבחר הגדרות למושג קהילה. מקורה של המילה קהילה בשורש "קהל" שמשמעותו ציבור אנשים המתקבצים יחד. כאשר מצרפים למשמעות זו של המונח העברי את המונח האנגלי community שמקורו בשורש common שפירושו הוא משותף, מקבלים את אחת מההגדרות הבסיסיות למושג הקהילה: ציבור אנשים בעלי עניין משותף המתקבצים יחדיו.[26] משמעות פרטנית יותר הרומזת לקהילה דתית עולה מהחיבור בין המונחים "קהילה" ו"קהל". אלו מכוונים לקהל המתפלל יחד בימי חול ומועד. משמעות דומה לזו מופיעה במילה האנגלית congregation.

סקירת הספרות המחקרית שלהלן תעסוק בשני היבטים:

א. הגדרות של קהילה שיסייעו לאפיון קהילות המחקר.

ב. מחקרים שהתמקדו בקהילות דתיות (congregations) אורבניות בנות זמננו. ממחקרים אלו עולים מספר מודלים של קהילה שמאפייניהם הבולטים רלוונטים לקהילות המחקר.

2.1.1 הגדרות של קהילה

הקהילה היא נושא למחקר ולהתערבות בתחומי הסוציולוגיה, האנתרופולוגיה, הפסיכולוגיה הקהילתית והסביבתית והתכנון האורבני.[27] המושג "קהילה" היה לאבן פינה בחקר יחידות חברתיות בהקשרים מודרניים,[28] שכן קהילה היא בה בעת רעיון מופשט וישות קיימת. שפע הכותבים על קהילה מעיד על חשיבותה בחיים החברתיים גם במאה ה-21.[29] כמו כן, הכתיבה השופעת מעידה על קיומם של מבחר מיונים למושג, שנערכו מהיבטים סוציולוגיים שונים. חלקם דנים בקהילה באופן כללי, חלקם עוסקים בסוג מסוים של קהילה ואחרים מתייחסים לרצף של סוגי קהילות.[30]

במחקר הנוכחי אבחן את עולם התוכן הקהילתי של בתי-הכנסת בית דניאל ותפארת שלום המכנים עצמם קהילה. מגוון ההגדרות לקהילה, המדגישות היבטים שונים של מושג זה, ישמשו אותי לברר באיזו מידה בית דניאל ותפארת שלום תואמים למאפיינים שונים הגלומים במושג קהילה.

לצורך נוחות הסקירה, אחלק את ההגדרות לשתי חטיבות לפי רצף הזמן. בחטיבה הראשונה מופיעות הגדרות של חוקרים שניסו למצוא את ההגדרה החובקת-כל. משום שמאמץ זה היה מודרניסטי באופיו ומכיוון שהגדרות אלו היו מקובלות עד לשנות ה-90, אכנה אותן הגדרות

---

[24] במסגרת זו נערך, למשל, מופע של ירמי קפלן ודנה ברגר, שתרמו את המופע למען פלורליזם יהודי בתל-אביב וכתמיכה בקהילה. ירמי קפלן הוא בנם של זוג חברים ותיקים בקהילה. המופע נערך ב-18 בדצמבר, 2011. בנוסף גם נערכים מדי פעם סיורים בתל-אביב ובארץ לחברי הקהילה. חלק מהסיורים נוגעים גם ליהדות.

[25] אירועי תרבות נוספים שנערכו בקהילה בתקופת כהונתו של הרב צימט כללו הבדלה על חוף הים, ארוחות קהילתיות והקרנת סרטים בעלי נגיעה ליהדות, דוגמת "יהודי טוב", סרטם של האחים כהן מ-2009.

[26] י' בריק, "הגדרת מושג הקהילה", **חברה ורווחה**, א'(1), (1978), עמ' 18.

[27] א' סדן, **עבודה קהילתית: שיטות לשינוי חברתי**, תל-אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, (2009), עמ' 20-21.

[28] ח' חזן, "שכונת שיקום כקהילה – ניתוח אנתרופולוגי מנקודת הראות של העולם החברתי", **מגמות**, ל"א(4-3), (1988), עמ' 289.

[29] סדן, **עבודה קהילתית**, עמ' 20-21.

[30] ר' שרעבי, **סינקרטיזם והסתגלות: המפגש בין קהילה מסורתית ובין חברה סוציאליסטית**, תל-אביב, צ'ריקובר, (2002), עמ' 27.

מודרניות. בחטיבה השנייה נכללות הגדרות משני העשורים האחרונים והן בעלות מאפיינים פוסט-מודרניים.[31]

2.1.1.1 הגדרות מודרניות לקהילה

קהילה כמוסד חברתי וכמושג שסביבו מתארגנות תפיסות חברתיות שונות זכתה בחברה המודרנית לתשומת לב רבה.[32] חוקרים נחלקו בדעותיהם בנוגע למשתנה המרכזי בהגדרתה של קהילה.[33] היו שהדגישו כי הבסיס החשוב ביותר להגדרת קהילה הוא טריטוריה מוגדרת משותפת. הספרות העוסקת בכך מניחה זהות כלשהי בין ציבור בני אדם האמורים להוות את אוכלוסיית הקהילה לבין מקום ריכוזם הפיזי. כך קהילה יכולה לכלול כפר, שכונה, עיירה ועיר.[34] תובנה זו תסייע לבחון עד כמה מיקומה הטריטוריאלי של תפארת שלום ברמת אביב הוא שיקול בבחירה של תושבי השכונה להשתמש בשירותיה.

עם זאת, כמעט כל מחקרי הקהילה מדגישים את ריבוי המאפיינים החברתיים של חברי הקהילה ומצביעים על כך שאין בהכרח הלימה בין ראיית הקהילה כיחידה חברתית לבין עולמות החיים של החברים בה.[35] באופן דומה גם רובין (Rubin) מתייחס לקהילה כאל מבנה חברתי שאינו קשור דווקא למקום פיזי מסוים. לפי דעתו, הקהילה ממלאת פונקציה של קישור ותיווך בין הפרט לחברה. קהילה כזו נותנת לאדם הרגשת השתייכות למסגרת חברתית שהוא יכול להזדהות איתה ולפתח כלפיה נאמנות.[36]

בדומה לרובין גם חוקרים אחרים הבליטו את הקשר הרגשי עם אחרים בקהילה כמעניק משמעות לחיי החברים וככזה היכול להיות מתורגם לפעולה חברתית קולקטיבית. מבחינת חוקרים אלה, הקהילה היא בעלת מטרה חברתית המהווה ערך בפני עצמו.[37] כך מעוצבת ייחודיות של קהילה המובחנת מסביבתה. עם זאת, הזיקה לסביבה כרוכה ביחסי גומלין שבהם הייחוד של הקהילה יונק את צידוקו וחיוניותו מהיותו חלק בלתי נפרד של מערך ערכי-השתייכותי רחב יותר.[38] משום כך, במחקר הנוכחי תיבחן השאלה אם יש קשר בין תחושת השייכות לאחת מקהילות המחקר לתחושת השייכות לזרם הדתי שאליו היא שייכת ואם כן מה טיבו של קשר זה.

מגמה שונה בהגדרת קהילה הייתה של חוקרים שבחנו טיפוסים שונים של קהילות. כך בסוף המאה ה-19 הסוציולוג הגרמני פרדיננד טוניס (Toennies) עסק בשני מושגים מנוגדים ששימשו מאז בסיס לכל דיון בתחום של חיים קהילתיים, "גמיינשאפט" (Gemeinschaft)

---

[31] א' שחר, **"שערי רצון": מקוצ'ין שבהודו למושב נבטים שבנגב**, עבודת דוקטור, באר-שבע , אוניברסיטת בן- גוריון בנגב, (2008), עמ' 8.

[32] סדן, **עבודה קהילתית**, עמ' 14.

[33] שרעבי, **סינקרטיזם והסתגלות**, עמ' 27.

[34] R.E. Park and E. Burgess, *Introduction to the Science of Sociology*, Greenwood Press, New York, (1924); R.L. Warren, *The Community in America*, Princeton NJ, University Press, (1972); G.A. Hillery, *Communal Organizations: A Study of Local Societies*, Chicago, University of Chicago Press, (1968)

[35] חזן, "שכונת שיקום כקהילה", עמ' 289.

[36] J. Rubin, "Function & Structure of Community: Conceptual and Theoretical Analysis", *International Review of Community Development*, *21*, (1969), pp. 111-119

[37] חזן, "שכונת שיקום כקהילה", עמ' 286-298; R.A. Nisbet, *The Quest for Community*, New York, Oxford University Press, (1953); R. Redfield, *The Little* Community, Chicago, the University of Chicago Press, (1955); S. Gottschalk, *Communities and Alternatives: An Exploration of the Limits of Planning*, Cambridge, MA, Shenkman, (1975) ; A. Hunter, "Persistence of Local Sentiments in Mass Society", in D. Street and R. Shaw (eds.), *Handbook of Contemporary Urban Life*, San Francisco, Jossey-Bass, (1978), pp. 133-162

[38] חזן, "שכונת שיקום כקהילה", עמ' 289.

ו"גזלשאפט" (Gesellschaft). הוא השתמש במילה הגרמנית "גמיינשפט", שפירושה קהילה ראשונית, כדי לציין סוג של חברה שבין אנשיה קיימים קשרי משפחה, שכנות, חברות, השתייכות ומסורת. היחסים בסוג זה של חברה הם הדוקים, שזורים בכל תחומי החיים ומאופיינים במחויבות בלתי מוגבלת לכלל. ההזדהות עם קבוצת השייכות היא המקור לזהות האישית. בדבריו התייחס לאורח החיים הכפרי האירופאי. לרוב, טען טוניס, לא מוצאים גמיינשפט בעיר המודרנית. להיפך, התיעוש, ריכוזיות השלטון וחלוקת העבודה, מעודדים את המבנה של גזלשפט (בגרמנית "התאגדות"), סוג של ארגון חברתי תכליתי שהקשרים בין חבריו ארעיים, פורמליים ותחרותיים. בסיס הקיום בסוג זה של התאגדות הוא אינדיבידואלי ורצוני.[39] לכאורה, הקהילה הראשונית מתאימה יותר לחברה המסורתית והחברה התכליתית מסמלת את המודרניות אך למעשה שני המושגים מבטאים סוגים שונים של יחסים בין-אישיים והתארגנות חברתית המתקיימים בחברה המודרנית עצמה.[40] אסתייע במושגים אלו להבהרת מודל הפעילות של בית דניאל. לטענתי, משום שבית דניאל משלב בין בית-כנסת ומרכז למתן שירותי דת, חינוך ותרבות הוא יכול לשלב בין מאפייני מושגים אלו הנראים סותרים.

הסוציולוג הצרפתי דירקהיים (Durkheim) הושפע מטענותיו של טוניס לגבי הקשרים החברתיים המתקיימים בין תושבי הערים אך ניתוחו מתמקד בדפוסי הסולידריות החברתית. הוא הגדיר חיי כפר מסורתיים כמגלמים סולידריות מכנית. לדידו, מדובר בחברה שבה חלוקת העבודה היא מועטה וכל חבריה עוסקים באותן העבודות. דפוס זה, המושתת על ציות למסורת, דומה דמיון רב לגמיינשפט של טוניס. דירקהיים, בדומה לטוניס, סבר שהעיור שוחק את הסולידריות המכנית, אך לדבריו הוא יוצר סוג חדש של קשר חברתי שכונה בפיו סולידריות אורגנית. סולידריות זו אופיינית לחברה מודרנית, שחלוקת העבודה בה מורכבת וקיים בה היצע נרחב של תפקידים ונורמות, דבר הגורר התמחות מקצועית של האנשים ויצירת תלות הדדית ביניהם.[41] מושג זה, המקביל לגזלשפט של טוניס, משקף הבדל עקרוני בין שני ההוגים. שניהם האמינו שהתרחבות התיעוש והעיור יערערו את הדפוסים החברתיים המסורתיים, אך דירקהיים ראה את התהליך ההיסטורי הזה באור אופטימי יותר. לדבריו, תהליך העיור אמנם גובה מאתנו מחיר, אך יש בצידו גם רווח רב, שכן החברה העירונית היא לרוב סובלנית יותר מהחברה הכפרית ומקנה לחבריה חופש בחירה רב יותר.[42]

בעקבות דירקהיים, אבחן כיצד הפתיחות והסובלנות האופיינית לחברה העירונית התל-אביבית מתבטאת בפעילותן של קהילות המחקר. האכזבה מהעולם הגלובלי, מהניכור, מהאנומיה ומחוסר הערכים המאפיין את העיר הביאו לאכזבה מהגזלשפט של טוניס וכן לאכזבה מהסולידריות האורגנית המתקיימת בעיר לפי דירקהיים. על רקע זה, לקהילה הקטנה הוענק ערך חדש, בהיותה מקלט מפני האנונימיות ומתוקף תפקידה כמעודדת השתתפות חברתית ותמיכה הדדית.[43] לפיכך, עולה השאלה האם ניתן למצוא בקהילות המחקר סימני גמיינשפט, כיצד באים סימנים אלו לידי ביטוי, וכן, באיזו מידה הם מהווים גורם משיכה להשתתפות פעילה בקהילה עבור הפרט הבודד.

---

[39] F. Tonnies, *Community and Association* (Translated and supplemented by C.P. Loomis), London, Routledge and Kegan Paul, (1955)

[40] צ' קיימן, **התיאוריה הסוציולוגית הקלאסית**, תל-אביב, הוצאת דקל, (1979), עמ' 157-170.

[41] E. Durkheim, *The Division of Labor in Society* (Translated by G. Simpson), New York, Free Press, (1964)

[42] ג"ג משוניס, **סוציולוגיה**, תל-אביב, האוניברסיטה הפתוחה, (1999), עמ' 569-570.

[43] סדן, **עבודה קהילתית**, עמ' 22.

2.1.1.2 הגדרות פוסט-מודרניות לקהילה

בשנות ה-80 וה-90 של המאה ה-20 התחולל "המפנה התרבותי" במדעי החברה, שמשמעותו הייתה נתינת מקום נרחב יותר למרכיב התרבותי בהגדרת הקהילה ובהתנהלותה.[44] השפעה נרחבת על המאמץ באותה העת להגדרת המושג קהילה הייתה לעבודתו של האנתרופולוג האנגלי אנתוני כהן (Cohen). כהן טבע את המושג **קהילה סימבולית** וטען שקהילה אינה חייבת להתקיים בגבולות גיאוגרפיים אלא בגבולות בנויים, בחלקם הגדול, באופן סימבולי. לדידו, יש להבין קהילה דרך ניתוח המשמעות הסמלית שהחברים מעניקים לגבולותיה.

אנשים הופכים קהילות למקור ולכלי קיבול של משמעות ולמסגרת התייחסות לזהותם. גישתו הינה פרשנית ורואה בקהילה שדה תרבותי, עם מגוון סמלים שמשמעותם שונה בקרב החברים. לטענתו, פעולת הסימבוליזציה היא היוצרת את תחושת האחדות, מכיוון שהיא מכסה על סתירות פנימיות. פעולה זו מתבצעת באמצעות מערך של פרקטיקות סימבוליות כמו שימוש בשפה, בלבוש, במנהג ובטקס, שבעזרתן קהילות מזהות את עצמן. השתתפות בפרקטיקות סימבוליות אלה והשקעת משמעות בהן, מסייעת לחברי קהילות להגדיר עצמם ככאלו. בתורן, פרקטיקות סימבוליות אלו עוזרות להבדיל בין קהילות.[45]

בעבודתי אסתמך על הגדרת הקהילה של כהן כדי לבחון מהי משמעות החברות בקהילות המחקר וההשתתפות בתפילות עבור הבאים בשעריהן. באופן ספציפי, אדון במשמעויות השונות שמעניקים חברי הקהילות לפרקטיקות סמליות כמו מנהגים וטקסים הנהוגים בקהילות. כמו כן, באמצעות ניתוח המשמעויות האלו אבהיר את תפיסתם של חברי הקהילות את ההבדל בין קהילות המחקר לקהילות וארגונים דתיים שונים הפועלים בתל-אביב כדוגמת בית תפילה ישראלי, בתי-כנסת אורתודוכסיים שכונתיים ומסגרות רוחניות אחרות.

הגדרתו של כהן רומזת על האפשרות שקהילה בעידן הפוסט-מודרני אינה מתבססת רק על חברים המתגוררים בסביבתה המיידית. באופן היפותטי היא יכולה להתרחב ולכלול את כל מי שחולק באותה תחושת השתייכות לזהות הקהילתית. עם זאת, הקהילה, לפי כהן, מבוססת על יחסים של פנים אל פנים בין החברים.

בנדיקט אנדרסן (Anderson) אתגר היבט זה של קהילה בדיונו במושג **הקהילה המדומיינת**.[46] גישתו של אנדרסן משתייכת לספרות המחקרית העוסקת בהבנייה הסימבולית של קהילה. אנדרסן, איש מדע המדינה, ניכס את רעיון הקהילה ככלי להסבר נאמנויות רגשיות המבוטאות בלאומיות. אנדרסן טען כי עם התפתחות המודרניות קהילות היו צריכות לפתח יכולת קוגניטיבית לדמיין את עצמן בגלל הסיבה הפשוטה שהסוגים של קהילה שנוצרים עם המודרניות – כמו האומה – אינם יכולים להחזיק מעמד באמצעים מסורתיים של מפגשי פנים אל פנים. צמיחת הדפוס במאה ה-16 המריצה את התפתחות הלאומיות שנשענה על יכולתם של מספר רב של בני אדם שלעולם לא נפגשו פנים אל פנים, לדמיין עצמם כקהילה באמצעות התיווך של אמצעי תקשורת המונים כגון עיתון. לפיכך, טען אנדרסן כי יש לנטוש את ההבחנות בין קהילות אמיתיות למדומיינות

---

[44] שחר, **"שערי רצון"**, עמ' 9.

[45] A.P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, London, Tavistock, (1985), pp. 11-12, 97-98, 118-132

[46] B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, ,London, Verso, (1983)

ולהפסיק להתייחס ל"מדומיין" כאל מזויף או מומצא, שכן כל קהילה המתרחבת מעבר למיידיות של פנים אל פנים משלבת אלמנט של אחידות (commonality) מדומיינת.

אשתמש בהגדרתו של אנדרסן לקהילה מדומיינת כדי לנתח את מאפייני הקהילה של בית דניאל. אבחן אם וכיצד חברי הקהילה (300 משפחות), שרבים מביניהם אינם מכירים האחד את השני, עשויים לדמיין עצמם כבעלי זהות קהילתית משותפת. כמו כן, אבחן את אמצעי התיווך שבהם משתמשת הקהילה לצורך זה. טענתי היא כי הפרטים הנמנים על מעגלי ההשפעה והחשיפה הנרחבים של בית דניאל הופכים לסוג קהילה חדש כלומר לרשת של צרכני דת, תרבות וחינוך.

2.1.1.3 קהילות חדשות: רשתות

בחברה הפוסט-מודרנית בת זמננו ישנן מגוון קבוצות והתאגדויות. מצב זה הופך את מושג הנאמנות לקהילה אחת פרימורדיאלית לפחות רלבנטי. במילים אחרות, כיום כל פרט חבר בקהילות ובהתאגדויות שונות ועקב כך, הזהויות החברתיות של הפרט שוב אינן קבועות מראש, אלא נבנות מתוך הצטלבות של מגוון חברויות ומחויבויות.[47] באופן דומה יאנג (Young) תופשת את המילייה העירוני כמורכב ממערך נרחב של רשתות, התאגדויות וקהילות קטנות, היכולות להתקיים יחד ולהתערבב מבלי שתיכפה עליהן זהות משותפת.[48]

תפישה זו של קהילה בעידן הפוסט-מודרני מוצאת הד גם בדברי דיי (Day) על אודות השתייכותם של הפרטים לרשתות (networks), השלובות זו בזו והחופפות אחת את השנייה. דיי מסביר מצב זה בכך שהפרט משתייך כיום למגוון רחב של מערכות בעלות צפיפות משתנה של קשרים תרבותיים, חברתיים וכלכליים.[49] קסטלס (Castells) מסביר כיצד מתוך הרשתות נבנות כיום קהילות חדשות. לדבריו הרשתות נבנות בעקבות הבחירות והאסטרטגיות של שחקנים חברתיים כמו אינדיבידואלים, משפחות או קבוצות חברתיות. כך, השינויים הגדולים של צורת החברותיות (sociability) בחברות המורכבות מתרחשים כשקהילות טריטוריאליות מוחלפות ברשתות שהן הצורה העיקריות של חברותיות כיום.[50]

בעוד שבעבר קהילות לבשו אופי טריטוריאלי ופעיליהן באו ממיקום גיאוגרפי מסוים, הרי שבחברה המורכבת העכשווית, קהילות מסוג זה מוחלפות ברשתות, המקשרות יחד אינדיבידואלים, משפחות וקבוצות. כל אלה מרוחקים האחד מהשני אך הם בעלי עניין משותף שסביבו הם רוקמים קהילה חדשה.

בחברה הפלורליסטית בת-זמננו, הכוחות הגדולים כמעמד, משפחה, מקצוע, מקום מגורים ומגדר שעיצבו בעבר את זהותו של הפרט, איבדו את חוזקם, כך שהפרט חופשי לבחור קהילה מקרב מגוון רחב של חלופות.[51] קהילות חדשות אלו מכונות "קהילות רזות" (thin communities) בניגוד

---

[47] G. Day, *Community and Everyday Life,* London and New York, Routledge, (2006), p. 212

[48] I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ, Princeton University Press, (1990), p.236

[49] G. Day, "A Community of Communities? Similarity and Difference inWelsh Rural Community Studies", *The Economic and Social Review*, *29*, (1998), pp. 233-257

[50] M. Castells, *The Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business and Society*, Oxford, Oxford University Press, (2001), p. 127

[51] S. Jones, "Understanding Community in the Information Age", in Steve Jones (ed.) *Cybersociety: Computer –mediated Communication and Community*, London, Sage, (1995)

לקהילות המסורתיות, קהילות עבות (thick communities), שהחברות בהן נקבעה מכוח המעמד או המקצוע והן חבקו את כל תחומי חיי הפרט.[52]

למרות בחירה זו, ישנם תיאורטיקנים המתארים את האינדיבידואל הפוסט-מודרני כאבוד במידה גוברת, משולל קואורדינטות חברתיות שאפשר לסמוך עליהן, מחפש באופן נואש אחר דרכים חדשות לחוות יחסים משמעותיים עם אנשים אחרים. כתוצאה מכך, בני האדם עסוקים כל העת ביצירת קהילות חדשות ומגלים עניין מחודש ברעיון הקהילה. קהילות חדשות אלו כוללות גיוון ופרגמנטציה מבחינת מאפייני החברים והשתייכותם לרשתות קהילתיות נוספות. הן נבחרות במידה רבה לפי טעם ואינטרסים. אי לכך, אנשים יכולים לעצב את זהויותיהם בהתאם למאפייני הקהילות שאליהן בחרו להצטרף ובה בעת הם עשויים לעזוב קהילות אלו אם הנסיבות ישתנו.[53] בעקבות טענה זו, אצביע בחלק השני בעבודה הדן בפרופיל הסוציולוגי של חברי קהילות המחקר על הסיבות הגורמות להצטרפות לקהילות או לעזיבתן.

דיי (Day) מאזכר בספרו את לאש ואורי (Lash and Urry) הטוענים כי מעורבות וולונטרית בקהילות מתאימה לחברה המחשיבה הישגיות אינדיבידואלית והגשמה עצמית. אינדיבידואלים העסוקים בבניית זהותם מעריכים את האופציות העומדות בפניהן בצורה מודעת, במונחים של התגמולים שיינתנו להם.[54] אתייחס לנושא זה בעת שאבדוק אלו תועלות מפיקים קהלי יעד שונים מפעילותם בקהילות המחקר.

בהקשר של קהילות חדשות אלו חוקרים מעלים טענות מנוגדות. מצד אחד, בהיעדר קריטריונים ברורים להשתייכות לקהילה (כגון מעמד), זהויות אינדיבידואליות וקהילתיות נראות כניתנות לערעור בקלות. מצד שני, ניתן לטעון כי אנשים יתמכו בקהילות שהם מעצבים את הגדרותיהן.[55]

2.1.1.4 קהילה וירטואלית

בעידן הנוכחי, טכנולוגיות מידע ותקשורת מסייעות לקיום היחסים הבין-אישיים ללא תלות בזמן ובמקום, תופעה היוצרת ביטויים חדשים של קהילה.[56] על כן ניתן לתפוש קהילה וירטואלית כמקרה פרטי של קהילות חדשות. הקהילות הווירטואליות נוצרו עקב הרעב לקהילות שהתפתח בעקבות התפוררות הקהילות המסורתיות בעולם המודרני.[57] קהילה מסוג זה מלמדת על התרחבות מושג הקהילה החל כעת על ארגונים חברתיים שאופיים שונה במידה רבה ממושג הקהילה הגיאוגרפית, המסורתית.[58]

קהילה ווירטואלית היא מקבץ חברתי, שנוצר ברשת שיש בה מספר מספיק של אנשים המתמידים בהשתתפותם בדיונים ציבוריים, תוך השקעת רגשות אנושיים מספקים.[59] בספרות המחקר על קהילות ווירטואליות עולה הטענה כי קהילות מסוג זה הן אמיתיות באותה המידה כמו קהילות מסורתיות.[60] סדן מאזכרת את מש (Mesch) הטוען כי המפתח להבנת קהילה וירטואלית הוא, בדומה לקהילות בעולם הגשמי, קיומה של תחושת קהילתיות כלומר רגשות של לכידות,

---

[52] G. Delanty, *Community*, London and New York, Routledge, (2003), pp. 168, 171

[53] Day, *Community and Everyday Life*, pp. 214-216

[54] שם, עמ' 215-216.

[55] שם, שם.

[56] Delanty, *Community*, p. 167

[57] סדן, **עבודה קהילתית**, עמ' 38.

[58] ע' גרניט ולי נתן, "קהילות וירטואליות: מבנה חברתי חדש?", **מגמות**, מ(2), 2000, עמ' 298.

[59] שם, עמ' 300.

[60] Delanty, *Community*, p. 168

אחדות ושייכות שחשים חברי הקהילה.[61] אבחן את אופן השייכות של חברי קהילות המחקר לקהילותיהן גם באמצעות ניתוח הודעותיהם בדף הפייסבוק של הקהילה. אשווה בין ביטויי השייכות לקהילה שעלו בריאיונות שערכתי עם החברים לביטויי השייכות העשויים להתגלות באמצעות ניתוח תגובותיהם של אותם חברים בדף הפייסבוק הקהילתי.

קהילות וירטואליות מספקות לחבריהן מספר שירותי תקשורת בסיסיים,[62] כולל רשימות דיוור אלקטרוניות. ברשימות הדיוור של קהילות המחקר מופיע מידע על אודות אירועים עתידיים וזמני תפילות. רשימות דיוור אלו מופנות למי שנרשמו באירועים שונים שנערכו בקהילה כמעוניינים לקבל מידע על פעילויות הקהילה וכן לחברים. כמו כן, לכל קהילה יש אתר אינטרנט ודף פייסבוק.[63] במיוחד פעילים דף הפייסבוק של קהילת הלב, קהילת בת של בית דניאל. כמו כן פעיל דף הפייסבוק של תפארת שלום. בעת כהונתו של הרב ג'ף צימט הוא נהג להעביר דרך דף פייסבוק זה הודעות לחברי הקהילה על אירועים עתידיים ונושאים שהוא חושב שיעניינו אותם. כיום נוהג כך יושב הראש של הקהילה.[64] לכל אחד מהרבנים שפעלו ופועלים בקהילות המחקר יש גם דף פייסבוק אישי שאליו הם צירפו את מי מבין חברי קהילתם שרצה בכך.[65] חלק מהרבנים עושים שימוש ביוטיוב להעלאת צילום הסברים על פרשת השבוע,[66] וכן לצילום קטעים בתפילה שבהם נעשה שימוש במוזיקה.[67]

ישנם חוקרים הטוענים כי עדיף להתייחס לכל הקהילות שאליהן משתייך הפרט כאל רצף, שבו קהילה אחת עשויה להשלים קהילה אחרת.[68] בהקשר של קהילות המחקר ניתן לראות את השימוש של הרבנים באמצעי המדיה הדיגיטלית כמשלים את פעילותה של הקהילה "בעולם האמיתי". מכאן עולה השאלה עד כמה השימוש ברשת האינטרנט מתבטא בלכידותן החברתית של קהילות המחקר.

2.1.1.5 קהילות דתיות חדשות

---

[61] סדן, **עבודה קהילתית**, עמ' 38.

[62] גרניט ונתן, "קהילות וירטואליות", עמ' 300.

[63] אתר האינטרנט של בית דניאל, http://www.beit-daniel.org.il/page.asp?id=26, נדלה ב-18 באוקטובר, 2011; דף הפייסבוק של בית דניאל, http://www.facebook.com/daniel.centers, נדלה ב-18 באוקטובר, 2011; אתר האינטרנט של תפארת שלום, http://www.masorti.org.il/tiferetshalom, נדלה ב-8 בפברואר, 2012; דף הפייסבוק של תפארת שלום,http://www.facebook.com/daniel.centers , נדלה ב-18 באוקטובר, 2011.

[64] דף הפייסבוק של קהילת הלב, http://www.facebook.com/groups/202557889107, נדלה ב-18 באוקטובר, 2011.

[65] דף הפייסבוק של הרב ג'ף צימט, שכיהן כרב של תפארת שלום, http://www.facebook.com/cymet, נדלה ב-19 באוקטובר, 2011. ב-29 ביולי, 2011, הציג הרב אזרי לראשונה את דף הפייסבוק האישי שלו באמצעות מקרן לקהל המתפללים בגמר התפילה בשישי בערב. הוא ציין שבאמצעות דף הפייסבוק שלו ישתפר הקשר בין הקהילה לחברים. הרב אזרי הסביר שבכל פעם שהוא מעדכן את הדף שלו רואים את העדכון לא רק חברי הקהילה אלא גם חבריהם וכך גוברת החשיפה ליהדות הרפורמית ולבית דניאל. הוא הראה בהזדמנות זו את ההודעה שהוא העלה יום קודם: "עונת החתונות - חוזר עכשיו מטקס רפורמי שוויוני שערכתי בדרום תל-אביב למירה ואמיר, ממשיך מחר לפני שבת ליפו לעוד זוג נחמד. העם בוחר באלטרנטיבה יהודית לממסד האורתודוכסי." הודעה זו פורסמה על רקע הפלתה של הצעת חוק בכנסת לאפשר נישואים אזרחיים בישראל. הרב גם הראה כי 12 אנשים סימנו Like למקרא הודעתו בפייסבוק. באמצעות דוגמא זו הוא ניסה למשוך את קהל הנוכחים להיכנס ולהגיב על דבריו. מלבד זאת הוא מפנה לכתבות בעיתונות העוסקות ביחסי דת ומדינה. ראו: http://www.facebook.com/profile.php?id=1790188582, נדלה ב-30 ביולי, 2011.

[66] הרבה מירה רז, הרבה של משכנות רות דניאל, שולחת למי שלומדים איתה בשיעורים שהיא מעבירה על רוחניות וקבלה בבית דניאל ובמשכנות רות מייל שבו היא מפנה לדרשה מצולמת על הפרשה וההפטרה שלה שהיא העלתה ל-Youtube. ראו למשל: על פרשת 'תולדות' וההפטרה שלה: http://www.youtube.com/watch?v=6Kxv9YmCQ-A, נדלה ב-1 ביולי, 2011.

[67] הרב הראשון של קהילה הלב, הרב אור זוהר, נהג להעלות קטעים מתוך קבלות השבת המוזיקליות של הקהילה ל-Youtube, ראו: http://www.youtube.com/user/OrZohar1?blend=21&ob=5#p/u, נדלה ב-16 בפברואר, 2011. גם מחליפתו, הרבה-סטודנטית אפרת רותם נוהגת להעלות סרטונים מקבלות השבת לדף הפייסבוק של הקהילה, ראו: https://www.facebook.com/KehilatHaLev, נדלה ב-28 ביוני, 2015.

[68] סדן, **עבודה קהילתית**, עמ' 40.

אני טוענת כי ניתן לראות בבית דניאל קהילה דתית חדשה. משום כך אציג להלן סקירה של מונח זה במסגרת תזת הדתיות המודרנית. גודמן ופישר מציינים כי דתיות מודרנית נוצרת באורח פעיל ומודע, דווקא מתוך תנאי החיים המודרניים. הם מציעים לראות במציאות המודרנית מקורות של התחדשות דתית. לדידם, המודרניות, על מימדיה הגלובליים והקשריה המקומיים, יוצרת סוגים של דתיות מתוך עצם המבנים החברתיים וצורות הקיום המאפיינים אותה. נוכח תופעות אלו ניתן לכנות את החברה המודרנית גם במושג "פוסט-מסורתית", כי מתרחש בה תהליך מודרניזציה לצד שמירה על קודים תרבותיים ודתיים קיימים.[69]

על רקע זה צומחות קהילות דתיות חדשות המאתגרות את הקיטוב המקובל במערב ובישראל בין דתיות לחילוניות. פטנאם (Putnam) במחקרו על ירידת ההון החברתי בארצות הברית, מדגים תופעה זו, בין היתר באמצעות דיון במעמדן של קהילות דתיות בארצות הברית. הוא מציין כי פועלות בארצות הברית קהילות דתיות בעלות מאפייני ארגון מודרניים, פחות אורתודוכסיות, המשלבות בין הנרטיב החילוני לדתי. הוא מצא כי, מצד אחד, מתחילת שנות ה-70 ירד מספר האנשים הרשומים כחברים בקהילות דתיות, אך מצד שני, לקראת סוף המאה ה-20, ניכרה מגמה של חזרה לקהילות הדתיות בקרב אנשים המגדירים עצמם כ"מאמינים" אך לא דתיים.[70]

בדומה לפטנאם כך גם וואטנו (Wuthnow) עוסק בשינוי בפעילותן של קהילות דתיות אמריקאיות. לדבריו, רוחניות מסורתית הממוקדת במקומות קדושים פינתה את מקומה לרוחניות המאופיינת בחיפוש. בהקשר זה, אנשים מנווטים במידה גוברת בין תפיסות שונות של קדושה המציעות ידע חלקי ופרקטי. הם נחשפים למגוון דרכים לפולחן וביניהן לזו המוצעת במסגרת ארגונים דתיים ממוסדים שעבורם קהילה מתפקדת כספק של טובין (religious goods) ושירותים דתיים.[71] בעבודתי אטען כי ניתן לאפיין את בית דניאל כקהילה דתית חדשה עקב מגוון השירותים הדתיים המוצעים לקהלים שונים.

נסים לאון מציין כי ניתן למצוא מגמות דומות גם בישראל. לדידו, תהליך החילון המודרני, לצד היותו מקור לנסיגה בכוחן של קהילות דתיות מסורתיות, משמש גם מקור להתחדשותן ולצמיחתן של קהילות דתיות חדשות. חברי הקהילות הללו מבקשים להשתתף בחוויה דתית, אולם במסגרות פחות כובלות, המתאימות לרוח התקופה. המחויבות לקהילה דתית הפכה אפוא לכזו הנשענת על בחירתו של היחיד ועל מידת רצונו להשתייך למסגרת דתית-קהילתית פעילה. העובדה שהיחיד בוחר באופן וולונטרי אם לפעול בתחומי קהילה דתית, הפכה את הקיום הדתי למצוי בתנאים של תחרות, במצב של שוק.[72]

---

[69] י' גודמן ושי' פישר, "להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תזת החילון וחלופות מושגיות" בתוך י' יונה וי' גודמן (עורכים), **מערבולת הזהויות – דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל**, תל-אביב, הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, (2004), עמ' 381, 387.

[70] R.D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New-York Simon and Schuster, (2000), יש לשים לב כי משמעות המושג 'מאמינים' היא בעלי אמונה רוחנית ודתית. מושג זה שונה מהמושגים 'דתיים' או 'אורתודוכסים' הכוללים בנוסף לאמונה רוחנית, גם אורח חיים יומיומי פרקטי ולפעמים גם לבוש מיוחד. בדומה לפטנאם גם בישראל יהודה גודמן ויורם בילו תיארו קהילות דתיות בתור קהילות מודרניות, המערערות על הנרטיב החילוני והחרדי ופתוחות לאוהדים מכל גווני החברה הישראלית. ראו: י' גודמן וי' בילו, "בחמש הדקות האלה שמתפללים – מנווטים את הטיל: חרדה, חרדיות וישראליות בדרשות של רבנים על מלחמת המפרץ", בתוך יונה וגודמן (עורכים), **מערבולת הזהויות**, עמ' 165-215.

[71] R. Wuthnow, *After Heaven: Spirituality in American since the 1950s*, Berkeley, University of California Press of, (1998), p. 15

[72] נ' ליאון, "על מודרניות, חילון וניעות דתי" לשאלת התחדשות ההנהגה הרבנית הקהילתית ביהדות המזרחית", **סוגיות חברתית בישראל**, 4, (2007), עמ' 7-10. במאמר אחר ליאון מזכיר את תנועת התשובה המהווה מקור ליצירה של אופציות דתיות קהילתיות חדשות. אלו רלבנטיות לקיום יומיומי בעולם חילוני שהחיכוך עימו הולך וגובר. ראו: נ' ליאון, "כנס התשובה ההמוני בחרדיות המזרחית", בתוך ע' סיון וק' קפלן (עורכים), **חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה?**, תל-אביב, הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, (2003), עמ' 82 - 99.

בפרקטיקה דומה לזו של הקהילות הדתיות החדשות שמתארים פטנאם וליאון משתמשת קהילת מבקשי הנס שהוקמה סביב יעקב ישראל איפרגן, המכונה 'הרנטגן' מנתיבות. חברי קהילה זו מאמינים בכוחות העל-טבעיים של איפרגן ועיקר פעילותם הוא השתתפות בפולחנים המיסטיים שהוא מקיים במרכז הפולחן בבית הקברות בנתיבות. פלדמן טוענת כי מאמינים אלו מהווים קהילה דתית חדשה, שכן הם אינם חברים רק במסגרת דתית-חברתית זו אלא גם במגוון רשתות חברתיות וקהילות דתיות אחרות בו-זמנית.[73] בכך, מצביעה פלדמן על המאפיין החשוב של קהילות דתיות חדשות שבעצם קיומן הן מאתגרות את הדיכוטומיה המקובלת בין דתיים לחילוניים, שכן הן פועלות במקביל לקהילות דתיות ותיקות וממסדיות ולא בוחרות להתעמת איתן בגלוי.

בעבודתי אראה כי בית דניאל מהווה קהילה מסוג הקהילות הדתיות החדשות שתוארו לעיל. יתר על כן, בחלק המוקדש לפרופיל הסוציולוגי של הבאים בשערי בית דניאל אנתח את הפעילות של חלק מהחברים בקהילות דתיות ליברליות נוספות במקביל לחברותם בבית דניאל. יש לציין כי גם מיעוט מבין חברי תפארת שלום מגיעים לקהילות אחרות. לתפארת שלום יש פחות מאפיינים של קהילה דתית חדשה מאשר לבית דניאל ועל כך ארחיב בעבודה עצמה. כדי לעמוד על ייחודיותן של כל אחת מקהילות המחקר בהשוואה לקהילות דתיות אחרות, אסקור בתת-הפרק הבא מודלים של קהילות דתיות, הן תיאורטיים והן כאלו המתקיימים בפועל.

2.1.1.6 מודלים של קהילות דתיות

כל אחת מקהילות המחקר פועלת במרחב ארגוני לצד קהילות דתיות וגופים נוספים. לכן אציג להלן מודלים של ארגונים וקהילות דתיות, שלאורם יתבלטו המאפיינים הייחודיים והמשותפים לקהילות המחקר ולמקבילותיהם בארץ ובעולם. בפרט, מכיוון שבית דניאל נתקל בשלל תחומי פעילותו לא רק בקהילות דתיות אלא גם בארגונים שלא למטרת רווחי בעלי זהויות דתיות מגוונות אפנה כעת להצגת הגדרה כללית של ארגון דתי (faith based organization).

ארגונים מסוג זה מבוססים על רעיון השליחות לשם הפצת האמונה שבה הם דוגלים. לכן כחלק ממגמת האקטיביזם הדתי שלהם הם משמשים כספקי שירותי דת, חינוך ושירותים נוספים במטרה לגרום לשינויים דתיים, ולעיתים אף פוליטיים בקרב לקוחותיהם. ב-20 השנים האחרונות ספקי שירותים דתיים (ביניהם תנועות פוליטיות בעלות זהות דתית) משגשגים ברחבי העולם המערבי והמזרח התיכון. בישראל הדוגמא הבולטת ביותר היא תנועת ש"ס ורשת החינוך שלה מעיין החינוך התורני.[74] פעילות אקטיבית דתית נוספת, הכוללת את תחום החינוך גם באמצעות פעילות במערכת החינוך הממלכתית היא זו של שליחי חב"ד.[75] אקטיביזם דתי וחברתי נובע גם מרציונל כלכלי של הגדלת המימון הציבורי והפרטי המוקצה לארגונים דתיים. כידוע, הביקוש לשירותים חברתיים גדל עקב היישום הגלובלי של מדיניות כלכלית נאו-ליברלית, שלוותה בצמצום הקצאת תקציבים ציבוריים למערכות החינוך והרווחה. הנאו-ליברליזם גם דחף ארגונים דתיים לגלות התמצאות טובה בכלכלה ולאמץ חשיבה עסקית, שכן רק כך הם יכולים להתחרות על מימון, ועל לב צרכניהם מול ספקי שירותים אחרים.[76]

---

[73] ע' פלדמן, "קהילות אמונה חדשות – חוץ ממסדיות, יזמות דתית ופלורליזם אמוני: המקרה של קהילת מבקשי הנס", בדפוס.

[74] ע' חן, **מכוונויותיה ומטרותיה של רשת החינוך של ש"ס, כפי שהן משתקפות במציאות היומיומית של תלמוד תורה ובית ספר לבנים**, עבודה לתואר מוסמך, תל-אביב, אוניברסיטת תל-אביב, (1995), עמ' 1-3.

[75] לסקירה של שלל פעילויות חב"ד ראו: http://www.chabad.org.il. על השליחות החב"דית ראו למשל: S. Fishkoff, *The Rebbe's Army: Inside the World of Chabad-Lubavitch*, New York, Schocken, (2003)

[76] ראו: ס' בודי ור"א כנען, "תפקידם של ספקי שירותים חברתיים מבוססי דת בהרחבת ההפרטה בארצות הברית", **ביטחון סוציאלי**, 70, (2005), עמ' 110-136. וגם: קול קורא למושב על ההשפעה של רעיונות, פרקטיקות, ומדיניות ניאו-

ספקי שירותים דתיים מוגדרים כיום בצורות שונות. את אחת ההגדרות הציגו החוקרים רולנד-אנרו וסיידר (Rolland-Unruh and Sider). הם מציעים את שבעת המישורים הבאים להערכת "דתיות" של ארגון: הזהות העצמית של הארגון, בחירת המשתתפים בארגון (צוות, מתנדבים, תורמים ולקוחות), מקורות המתנדבים והמימון, יעדים מוצרים ושירותים, תהליך קבלת ההחלטות (לדוגמא הסתייעות בתפילה ומושגים דתיים לשם הנחייה), פיתוח וחלוקת הכוח הארגוני ושותפי הארגון. עבור כל מישור, הארגון יכול להיות ממוקם לאורך ספקטרום מהכי פחות דתי לדתי ביותר.[77] בהמשך העבודה אראה כי מאפיינים דתיים אלו צובעים בגוון ייחודי את הפעילות של בית דניאל, קרי, את התכניות שהוא מפעיל לקהלי יעד שונים. משום שקהילות המחקר פועלות לצד קהילות דתיות נוספות, אפנה כעת להצגת מודלים של קהילות דתיות.

הסקירה הבאה מבוססת על מחקרה של בקר (Becker) שהשוותה בין 23 קהילות דתיות: שני בתי-כנסת, שתי קהילות קתוליות ו-19 קהילות פרוטסטנטיות מזרמים שונים.[78] קהילות הוגדרו ליברליות או קונסרבטיביות לפי האופן שבו איש הדת ורוב החברים מהשורה אפיינו את האוריינטציה הדתית של הקהילה. בקר מצאה ארבעה מודלים קהילתיים בסיסיים: בית פולחן (house of worship), מודל של משפחה (family), מודל של קהילה (community) ומודל של מנהיג (leader).[79] המודלים עוזרים להסביר כיצד בקהילות שונות מתקבלות החלטות, קונפליקטים נוצרים ונפתרים וכיצד קובעים מטרות ומפתחים תוכניות.[80] אפנה כעת לתיאור קצר של ארבעת המודלים:

המודל הראשון הוא **בית פולחן (house of worship)**.לפי מודל זה ניתן לחשוב על קהילה כספקית של טובין דתיים (religious goods) ושירותים לאינדיבידואלים כמו פולחן, חינוך דתי וטקסי מעגל החיים. קהילות אלו באות בדרישות מועטות כלפי החברים, שמעורבותם הדתית נשארת נפרדת מתחומים אחרים של חייהם. החלטות נקבעות בידי אנשי הדת, צוות שכיר או ועדות. המודל השני הוא **משפחה (family)**, מקום שבו פולחן, חינוך דתי ויצירת קשרים מלוכדים ותומכים בין החברים הן משימות הליבה. חברים בקהילות הפועלות לפי מודל זה מכירים היטב ודואגים האחד לשני. הקהילה מנוהלת למעשה על-ידי קבוצה קטנה של מנהיגים מהשורה החברים בקהילה זמן רב.

המודל השלישי הוא **קהילה (community)** של קשרים קרובים וערכים משותפים. מודל זה מבוסס על הדגשת הפולחן והחינוך הדתי וכן על מתן תחושת השתייכות משפחתית לחברים. מודל זה גם מתאפיין בכך שהמדיניות והתכניות של הקהילה צריכים לבטא את הערכים והמחויבויות שלה ביחס לנושאים חברתיים (social issues). קהילות אלו פועלות בצורה דמוקרטית לפי רוטינות גלויות של קבלת החלטות שבהן נוטלים חלק כל החברים. המודל הרביעי מתייחס לקהילה כ**מנהיג (leader)**. גם במודל זה הפולחן, החינוך והביטוי של ערכי החברים נתפסים כחשובים. אולם, קהילות של מנהיג שונות

ליברלית על ארגונים דתיים, שנערך במסגרת הקונגרס העולמי לסוציולוגיה ב-13-19, ביולי, 2014, http://www.isa-sociology.org/congress2014/rc/rc.php?n=RC22, נדלה ב-2 באוקטובר, 2014.

[77] H. Rolland-Unruh and R.G. Sider, *Saving Souls, Serving Society: Understanding the Faith Factor in Church-Based Social Ministry*, New York, Oxford University Press, (2005), p. 105

[78] P.E. Becker, *Congregations in Conflict: Cultural Models of Local Religious Life*, Cambridge, Cambridge University Press, (1999), p. 3-4

[79] שם, עמ' 7.

[80] שם, עמ' 12.

מ-community congregations בשלושה מובנים. ראשית, הערכים שהן מבטאות נובעים במישרין מעקרונות רשמיים של הזרם הדתי שאליו הן שייכות ; שנית, הן אקטיביסטיות ; שלישית, הענקת תחושת שייכות לחברים נמצאת נמוך בסדר העדיפויות של קהילות הפועלות לפי מודל זה.[81] ארבעת המודלים הקהילתיים שנמצאו מגדירים דרכים שונות שבהן הקהילות פונות למימוש משימות הליבה המוסדיות-דתיות כיום.[82] ניתן לזהות את המודל הדומיננטי בקהילה הדתית בשיח, בסמלים, במדיניות ובתוכניות, בנושאי הדרשות ובאינטראקציה החברתית, בצורות של הפולחן והטקס, כשכל אלו משתלבים יחד כדי לספק את התחושה הכוללת של הזהות והמגמה של חיי קהילה.[83]

הצגת תפיסת המודלים הקהילתיים תשמש אותי כרמה מתווכת של ניתוח בשתי דרכים. ראשית, הם מתווכים בין "משתנים בסיסיים", כגון, גודל הקהילה והמבנה הפורמלי שלה לבין תהליכים קבוצתיים. שנית, מודלים אלו גם מתווכים בין צורות תרבותיות רחבות יותר – מסורות, אידיאולוגיות ושיחים – ופעולה חברתית ברמה הקהילתית מקומית.[84] המודלים ישמשו כלי עזר לאיתור תכונות האופי והדגשים המרכזיים של קהילות המחקר. לצד מודלים אלו הפועלים בקהילות השייכות לדתות שונות, יש לשים לב גם לאופן שבו השייכות של הקהילה לדת מסוימת מעצבת את פעילותה. בעבודתי איעזר במחקרים על קהילות יהודיות דתיות מזרמים שונים.

2.1.1.7 ספרות על קהילות דתיות יהודיות

בסקירת ספרות זו אציין את תפקידיו העיקריים של בית-כנסת ; אציג את המודל של בית-כנסת כמרכז קהילתי שהתפתח בארצות-הברית ואדון במחקרי קהילה השוואתיים, שבדקו את אופי פעילותן של קהילות יהודיות קונסרבטיביות בארצות-הברית. בנוסף, אסקור את מאפייניה של קהילה קונסרבטיבית ישראלית, כפי שאלו עולים מעבודת דוקטור על הקהילה הקונסרבטיבית בבאר-שבע. אתאר גם מחקר שבדק את אופי הפעילות של קהילה רפורמית אמריקאית. לאור מחקרים אלו אנתח את אופני הפעילות של קהילות המחקר. יש לציין כי רוב המחקרים שיוצגו להלן נערכו בחוץ לארץ שכן בישראל נערכו מחקרים מועטים שהתמקדו בקהילות ליברליות ספציפיות.

בית-כנסת משמש כמקום לפולחן, לימוד והתכנסות. על תפקידים אלו עמד היילמן (Heilman) בעבודתו הידועה *Synagogue Life* על קהילה אורתודוכסית מודרנית בארה"ב. לדברי היילמן מחייבת בחינתו של בית-כנסת לבדוק את שלושת סוגי הפעילויות המתרחשות בו. בעבודה זו איישם את הצעתו ואבחן כל אחת מפעילויות אלו בקהילות המחקר וכן כיצד פעילויות אלו מתקיימות יחד באותו המקום.[85]

בית דניאל מציג עצמו בפרסומיו כבית-כנסת וכמרכז קהילתי. לפיכך אפנה כעת לדון במודל של בית-הכנסת כ-"synagogue center", שנוצר בארצות הברית בתור שילוב ייחודי בהיסטוריה היהודית בין בית-הכנסת למרכז קהילתי. במוסד זה נוספו מעבר לטקסים הדתיים גם פעילויות חברתיות וחינוכיות נרחבות. על כן המבנה הפיזי כולל מקום מרכזי לתפילה, אולם תפילה קטן יותר, אולם לפונקציות חברתיות וספורטיביות, כיתות לימוד, ספריה ומשרדים. למרות הנוסחה המסורתית לכאורה, בית-הכנסת כמרכז קהילתי הינו הסוג הראשון של בית-כנסת ללא תקדים בעבר האירופאי, שכן הוא במקורו ובמהותו אמריקאי. כינוי נפוץ למרכז מסוג זה הינו "shul with a

---

[81] שם, עמ' 13-14.
[82] שם, עמ' 14.
[83] שם, עמ' 16-17.
[84] שם, עמ' 18.
[85] S.C. Heilman, *Synagogue Life*: *A Study in Symbolic Interaction*, Chicago, The University of Chicago Press, (1976), p. x

"pool (בית-כנסת עם בריכה).[86] אבחן כיצד מודל זה משתקף בפעולת בית דניאל, שכן מייסדי הקהילה מכירים את האופן שבו מודל זה מיושם בקרב היהדות הרפורמית האמריקאית. בנוסף, אבדוק כיצד חשיפתם של מייסדי קהילות המחקר ורבניהן לקהילות ליברליות בחוץ-לארץ משתקפת בפעילותן. מסיבה זו אסקור כעת את עבודותיהם של סמואל היילמן וריב אלן פרל, שביצעו, בנפרד, מחקרים השוואתיים בשני בתי-כנסת קונסרבטיביים, במסגרת פרויקט מחקר לבחינת בתי-כנסת קונסרבטיביים בארצות הברית ולבדיקת מאפייני חבריהם.

במחקרו מצא היילמן כי המשפחה היא הגורם המרכזי להשתייכות לבית-כנסת ולמעורבות בו. אנשים נוכחים בבית-הכנסת יחד עם ילדיהם, עם הוריהם או לזכר הוריהם.[87] בעקבות הבחנה זו אבדוק כיצד קהילות המחקר מנסות לענות על צורכי משפחות עם ילדים בגיל הרך או טרם הגיעם לגיל מצוות. המבנה של אחת מהקהילות שהיילמן חקר הכיל חדרים רבים שבהם התקיימו סוגי תפילות עבור קהלים שונים כגון נוער וילדים. חלוקה זו לתפילות שונות מאפשרת לאותה קהילה להחזיק בשתי זהויות היכולות לסתור זו את זו. מצד אחד, קהילה זו הינה קהילה גדולה. מצד שני, קיומן של מגוון תפילות מאפשר לחברים הפעילים להרגיש שהם חלק מהתארגנות קטנה, התפורה לצורכיהם האישיים.[88] לאור תובנה זו אבחן כיצד תופסים המשתתפים בבית דניאל במעגלי הפעילות השונים את הקשר שלהם לקהילה.

המחקר של היילמן מצא שיש בשתי קהילות המחקר חברים המשתייכים לליבה וכאלה המשתייכים לפריפריה. קבוצת הליבה מורכבת מאלה שבאים באופן קבוע ומעורבים מאוד בחיי הקהילה. אנשיה משתתפים בהנהגת המוסד, מעצבים את חייו החברתיים וקובעים בתיאום עם הצוות הרוחני והחינוכי את האוריינטציה היהודית של המוסד. קבוצה זו קטנה לעומת חברי קבוצת הפריפריה, שמחד גיסא מגיעים אך לסירוגין לבית-הכנסת ומאופיינים בפסיביות ביחס לנעשה בו אך, מאידך גיסא, חברותם הכרחית לגורל המוסד והם מזוהים כחלק לגיטימי של הקהילה הגדולה.[89] בעקבות היילמן אתחקה אחר קבוצות הליבה והפריפריה בקהילות המחקר ואבדוק מהם מאפייניהם החברתיים של הפרטים הנמנים עם כל קבוצה ומהו גודלה של כל קבוצה. לגבי קבוצת הליבה אבחן את תפקידיה בקהילה, את הנסיבות שבהן אנשיה הפכו למעורבים בקהילה ועד כמה חבריה מעורבים בפעילות הוועדות והוועד המנהל של הקהילה. אבדוק גם מהו יחסם לחברי הפריפריה וכיצד הם מנסים למשוך אותם למעורבות בקהילה. בנוסף, לגבי קבוצת הפריפריה אבחן את נסיבות הגעתם לקהילה וכן את תדירות הגעתם. כמה פעמים בשנה הם נוכחים בקהילה? האם הם מגיעים רק לתפילות בימים הנוראים או גם לפעילויות תרבותיות ולימודיות המוצעות בקהילות? בנוסף, אנתח את טיב זיקתם לקהילה ולחברי קבוצת הליבה.

פרל (Prell) ערכה מחקר השוואתי נוסף נערך בשני בתי-כנסת קונסרבטיביים אמריקאיים במטרה לתאר את בתי-הכנסת דרך עיניהן של אוכלוסיות שונות החברות בו ולנתח את נקודות המפגש בין החיים הארגוניים של בית-הכנסת, מנהיגותו וחבריו.[90] ממחקר זה אדלה קריטריונים

---

[86] D. Kaufman, *Shul with a Pool: The "Synagogue-Center" in American Jewish History*, Hanover, University Press of New England, (1999), pp. 1-4

[87] S.C. Heilman, "Holding Firmly with an Open Hand: Life in Two Conservative Synagogues", in J. Wertheimer (ed.), *Jews in the Center: Conservative Synagogues and Their Members*, New Jersey, Rutgers University Press, (2000), p. 97

[88] שם, עמ' 100-101.

[89] שם, עמ' 101, 181.

[90] R.E. Prell, "Communities of Choice and Memory: Conservative Synagogues in the Late Twentieth Century", in Wertheimer (ed.), *Jews in the Center*, (2000), pp. 271-272

לאפיון קהילות.[91] פרל שמה לב לנטייה הדתית של בית-הכנסת. אחד מבתי-הכנסת הקונסרבטיבים שהיא חקרה, נחשב כבית-כנסת מתקדם עקב היותו מבתי-הכנסת האמריקאיים הראשונים, שעודדו נערות לחגוג את טקס הבת-מצווה והכינו אותן לטקס זה באופן דומה לשל הבנים. לאור מחקרה אבחן את נטייתן הדתית של קהילות המחקר בהשוואה ליתר הקהילות המשתייכות לתנועות הליברליות בארץ. פרל גם אפיינה את מגוון קהלי היעד המגיעים לבתי-הכנסת.[92] בדומה לה, אבדוק את מאפייני האוכלוסיות המגיעות לקהילות העומדות במוקד המחקר הנוכחי. היא התייחסה אף להבדלים בין צורת תפקוד הרבנים בתחומים שונים,[93] וכן לגודלו של צוות בית-הכנסת, למגוון התפקידים שהוא ממלא ולאופן שבו אנשי הצוות עונים על הצרכים של קהלי יעד שונים.[94] בעקבותיה אבחן אילו בעלי תפקידים נמנים על הצוות של בית דניאל וכיצד הם מנסים לענות על צורכיהם של מגוון קהלי היעד של הקהילה.

פרל העלתה טענה ייחודית בנוגע למניעי החברים לפעול בבית-הכנסת. החברים בבית-הכנסת הפרברי שהיא חקרה, נראים כמאתגרים את ההגדרה של יהדות המכוונת לילדים, שכן יותר ממחציתם ציינו שהם משתתפים בתפילות מסיבות רוחניות.[95] אי לכך, אבחן את שלל המוטיבציות להגעה לקהילה בקרב מגוון הקבוצות של קהילות המחקר. בית-הכנסת השני שפרל חקרה נוצר כאיחוד של שני בתי-כנסת, שאנשיהם היו חלוקים בשורת נושאים וכן ניהלו טקסים ותפילות באופן שונה.[96] הסיפור על קשיי האיחוד של שתי קבוצות בבית-כנסת אחד יוכל לשפוך אור על סיפור הקמתה של קהילת בית דניאל באמצעות שילוב שתי קהילות רפורמיות שפעלו קודם לכן בתל-אביב. פרל בחנה את האופן שבו הגידול במספר החברים בא לידי ביטוי בשינוי המטרות של הקהילה ובמידת ההיכרות והזרות השוררות בה.[97] תובנותיה בסוגיה זו, תסייענה בפענוח תהליך הגידול במספר החברים שהתרחש בבית דניאל וכן בהבהרת תפישותיהם ותחושותיהם ביחס לקהילה זו.

לאחד מבתי-הכנסת שאותם חקרה פרל לא היה חזן והחברים הם שארגנו את הקריאה בתורה. בדומה לכך, גם בתפארת שלום אין חזן קבוע.[98] בהקשר זה מחקרי בוחן את מעורבותם של חברי הקהילות בניהול התפילות. פרל בחנה גם את ההיבט של החיים הארגוניים ומצאה הבדלים רבים בין הקהילות שחקרה. מכך היא הסיקה שחרף ההשתייכות לאותו זרם דתי, קהילות אינן מאורגנות לפי מודל אחד ויחיד. היא מצאה כי לכל קהילה יש חזון משלה הנוגע ליצירת חיים יהודיים.[99] כך היא גילתה כי קהילה אחת מאלו שהיא חקרה נשענה על זיכרון ומסורות היסטוריות שעיצבו בעבר את המוסד כדי לענות על אתגרים חדשים.[100] לעומתה, הקהילה השנייה התבססה על חשיבות ההשתתפות והשוויון. אף מחקרי עוסק בבדיקת החזון של כל אחת מקהילות המחקר, בשינויים שחלו בו ובדרכי מימושו לאורך שנות קיומן של הקהילות.

---

[91] חוקרים שונים מכנים את המושג "קריטריונים לאפיון קהילות" בשמות שונים. פרל מציינת כי כלל החוקרים בוחנים אמות מידה דומות, קרי, את המטאפורות, הסמלים והדימויים המקנים ל"תרבות" קהילתית את ייחודה. ראו: Prell, "Communities of Choice and Memory", p. 292

[92] שם, עמ' 273-274.

[93] שם, עמ' 275.

[94] שם, עמ' 267-277.

[95] שם, עמ' 279.

[96] שם, עמ' 280.

[97] שם, עמ' 283-284.

[98] שם, עמ' 287.

[99] שם, עמ' 291.

[100] שם, עמ' 289.

אעבור כעת לתיאור מחקר שביצעה פורמן-קרנר (Furman-Kerner) בקהילה רפורמית אמריקאית שכן זהו אחד המחקרים הבודדים המתמקדים באופן ספציפי בקהילה רפורמית.[101] פורמן-קרנר בחרה לחקור קהילה המשתייכת לזרם דתי זה עקב עיסוקו בדילמות שהמודרניות הטילה על הזהות היהודית.[102] היא בחנה את הריטואלים, את נוסחי התפילות ואת המחויבויות האידיאולוגיות של קהילה זו כדי לברר מהם ערכיה, האתוס שלה וזהותה. הייחוד במחקר זה טמון בעיסוק באידיאולוגיה של קהילה, קרי, באמונות, בערכים ובגישות שבהן מחזיקה הקהילה. האידיאולוגיה משמשת לטפח את נאמנויות הקבוצה, שכן ערכים משותפים ורעיונות עוזרים ליצור הגדרות קולקטיביות חברתיות ולמקד מחויבות. אידיאולוגיה יכולה לבוא לידי ביטוי בכמה אופנים שאותם היא בדקה, כגון, בדברי הרבנים, בהצהרות כתובות לגבי אמונותיו של המוסד ובעמדות שחברי קבוצות שונות בקהילה משמיעים בנושא מסוים ובדיונים לא רשמיים. הצהרות אלו הן בעלות השלכות חשובות עבור הזהות היהודית של המוסד והזהות של חבריו.[103] בצורה דומה, אבדוק כיצד האידיאולוגיה של בית דניאל מכוונת את צעדי הקהילה בפועל.

המחקר הנוכחי עוסק בקהילות ליברליות ישראליות. משום כך אדון כעת בעבודת דוקטורט שהיא אחד המחקרים הבודדים שנכתבו בארץ על קהילה קונסרבטיבית ספציפית. בעבודתו בדק רועי טל כיצד הקהילה הקונסרבטיבית בבאר-שבע, בונה את זהותה הקולקטיבית מבחינה דתית ושוויונית בזמן, במרחב ובמשמעות.[104] הוא סקר את הרכב הקהילה מבחינת ארץ המוצא של חבריה וכן את רמת ההשכלה, הגיל והמצב משפחתי שלהם ומצא כי עד היום שוררת בה הגמוניה אנגלו-סכסית. בנוסף, הוא בחן את המבנה הארגוני של הקהילה ואת מערך היחסים בין הרב ועד הקהילה והמזכירות.[105] עריכת השוואה בין הקהילה בבאר-שבע לבין תפארת שלום, הקהילה הקונסרבטיבית שבה מתמקד המחקר הנוכחי, תסייע לפענח גם את המאפיינים המייחדים את תפארת שלום וגם את אלה המשותפים לה ולקהילות קונסרבטיביות אחרות בארץ.

כדי להתגבר על היעדר מחקרים הבוחנים קהילות ליברליות ישראליות, אסתייע בעבודות על קהילות שנוצרו אמנם במרחב החילוני-ישראלי, אך עיצובן שאב השראה מזרמי היהדות הליברליים. מדובר בבתי-תפילה חילוניים, שקמו החל משנות ה-90 כחלק מתופעת ההתחדשות היהודית בקרב הציבור החילוני.

מצאתי לנכון לתאר את בתי-התפילה החילוניים לשם פענוח המודל של בית דניאל, שכן חוקרים בחנו את חולשת הזרמים הליברליים לעומת צמיחת בתי-התפילה החילוניים, בין היתר, באמצעות התייחסות לבית דניאל כבית-הכנסת המוכר ביותר של התנועה הרפורמית. בהקשר זה אשר כהן טען כי אם נציגים בולטים של הציבור החילוני, דוגמת יאיר לפיד, הפוקדים מעת לעת את בית דניאל מבטאים אי נחת ביחס למאפיינים אמריקאיים בפעילותו וביחס לשילוב של שירה עברית בתפילה, הרי סביר להניח שהציבור החילוני הרחב לא ינהר בהמוניו לקהילות ליברליות.[106] אבדוק בהקשר למחקר הנוכחי מה הם פני הדברים בפועל.

---

[101] בניסיוני לבחון עד כמה מודל הפעילות של בית דניאל הוא ייחודי לעומת קהילות ליברליות אחרות, אני נאלצת להתמודד עם העובדה שאין כמעט מחקרים על קהילות רפורמיות שאליהן אוכל להשוות את בית דניאל. עם אתגר דומה מתמודדת גם קרנר-פורמן. ראו: F. Furman-Kerner, *Beyond Yiddishkeit: The Struggle for Jewish Identity in a Reform Synagogue*, Albany, State University of New York Press, (1987), p. 6-7

[102] שם, עמ' 3.

[103] שם, עמ' 41.

[104] טל, **אברהם וגם שרה**, עמ' 3.

[105] שם, עמ' 53-56.

[106] א' כהן, "חולשת התנועה ליהדות מתקדמת בישראל: ניתוח חברתי-תרבותי", בתוך א' רוזנק (עורך), **היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה**, ירושלים ותל-אביב, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, (2014), עמ' 420-421.

ההשוואה תסייע לברר כיצד ראשי קהילות המחקר וקהלי היעד שלהן תופסים את בתי-התפילה החילוניים. בנוסף, תסייע ההשוואה לברר אם וכיצד עובדת הקמתם של בתי-התפילה ופעילותם במרחב התל-אביבי והישראלי, נקשרת לשינויים שחלו במבנה הארגוני ובתחומי הפעילות של קהילות המחקר, להיקף המשתמשים בשירותיהן, ולקבוצות האוכלוסייה הפונות אליהן.

נעמה אזולאי בחנה את תופעת בתי-התפילה באמצעות התמקדות בארבעה תחומים: הראשון, ניסיון להבין את המטרות המניעות חילונים ללימוד אורייני של המקורות היהודיים, וכן בירור הסיבות והמנגנונים שיצרו את המעבר מלימוד אורייני לביצוע של ריטואל יהודי; השני, בדיקת האופנים שבהם מעצבים לעצמם אנשים שאינם מורגלים בתפילה המסורתית את תפילתם היהודית הקבוצתית; השלישי, מידת ההנכחה של ה"ישראליות" בפולחן שהוא בעיקרו פולחן יהודי מסורתי; הרביעי, המתח שבין מסורת לחידוש בטקס.[107] משום שקהילות המחקר הנוכחי פונות לאותו קהל יעד חילוני שאליו פונים בתי התפילה, ומשום שאלו כמו גם אלו, שאבו השראה ממודלים קהילתיים יהודיים ליברליים, בחרתי ללכת בעקבות אזולאי ולבחון את קהילות המחקר בעזרת התחומים שבהם התמקדה. בנוסף, אזולאי טוענת כי בתי-התפילה מנתקים את הקשר בין זהות דתית לאמונה, ובין אמונה באל לפרקטיס ריטואלי, כדי להגדיר מחדש את שדה הזהות היהודית-תרבותית בישראל. טענתה זו רלבנטית עבור המחקר הנוכחי, שכן בית דניאל מכוון את פעולתו בעצם לקהל יעד של בתי-תפילה, קרי, לציבור החילוני הרחב. לכן אבחן אם גם בבית דניאל מתרחש ניתוק הדומה לזה שאליו מתייחסת אזולאי.

אזולאי זיהתה את קיומן של שלוש מגמות בקרב הפעילים בבתי-התפילה החילוניים, ביחס להגדרות הזהות היהודית שלהם. מגמה אחת עניינה זיהוי והצגה של זהות חילונית מגובשת לשם התבדלות מגופים אחרים הפעילים בזירת הזהות היהודית, ובעיקר מהתנועות הליברליות. זהו שימוש בזהות לביסוס המעמד של בתי-התפילה, ולא עיסוק בעיצוב זהות הנובע מנקודת מבט אישית. מגמה שנייה עניינה בפעילים בבתי-תפילה חילוניים המחזיקים בהגדרת זהות מורכבת, מעורפלת, נזילה, במטרה ליצור מרחב ביניים בין קטיגוריות הזהות היהודית המוכרות בחברה הישראלית. מגמה שלישית מאופיינת בשמירה מכוונת על טשטוש, ערפול ועמימות ביחס להגדרת זהותם. מכאן עולה הצורך לבדוק אם סיבות דומות או אחרות מניעות את הנמנים על קהלי היעד השונים של קהילות המחקר לעסוק בהגדרת זהותם היהודית, ומהן סיבות אלו. בנוסף, עולה הצורך לבחון את טיבה ואת מאפייניה של הזהות היהודית הנרקמת על-ידי המשתתפים בקהילות המחקר.

בגלל המשקל המרכזי שיש להקשר התל-אביבי בגיבושן של קהילות המחקר, ראוי לשים לב לבית תפילה חילוני בשם בית תפילה ישראלי הממוקם בעיר. בהקשר זה יש לציין כי קהילות רפורמיות פעלו בתל-אביב שנים רבות לפני שבית תפילה חילוני נוסד בתל-אביב. לכן ניתן להניח שמייסדי בית תפילה זה שאבו השראה מהמודל הארגוני של בית דניאל, ומשלל תחומי הפעילות שלו. לדברי נאמן שחקרה את בית התפילה המדובר, ראשיו אינם מסתפק בפעילות בתל-אביב, אלא מדגישים את המרחב התל-אביבי כמרכיב עיקרי של הזהות היהודית הנבנית בו.

בהקשר זה אציין כי בחלק העוסק במאפייניהם החברתיים של קהלי היעד של קהילות המחקר אבחן את היקף האינדיבידואלים הפוקדים מעת לעת הן את בית התפילה הזה הן את בית דניאל. נאמן הראתה כיצד בבית תפילה ישראלי הולך ונוצר פרופיל של חילוני-מתפלל, יהודי, ישראלי, תל-אביבי.[108] כאן המקום להזכיר כי אברר אם וכיצד נוצרת זהות דומה של חילוני-מתפלל בפרק הדן במאפייניהם החברתיים של הפוקדים את קהילות המחקר.

---

[107] ראו: אזולאי ותבורי, "מבית מדרש לבית תפילה", עמ' 127.

[108] ר' נאמן, "תפילה תל-אביבית: בית תפילה ישראלי בתל-אביב", **סוציולוגיה ישראלית**, יב(2), 2011, עמ' 427.

הבנה מעמיקה של קהלי היעד ושל קהילות המחקר דורשת גם לתת את הדעת על לתפקיד שהמרחב העירוני משחק בעיצוב מאפייניהם. לכן, אעבור כעת לסקירה קצרה אודות המרחב התל-אביבי.

2.2 סקירה היסטורית

2.2.1 היסטוריה וסוציולוגיה של תל אביב

תל-אביב הוקמה ב-1909 והייתה העיר העברית הראשונה שנוסדה במסגרת מפעל ההתיישבות היהודית החדשה בארץ-ישראל. למן היווסדה הצטיינה תל-אביב בחיי חברה תוססים. חשיבות מיוחדת הייתה בשנות ה-30 וה-40, לבתי הקפה של המשוררים והסופרים,[109] שהמחישו את שאיפתה של תל-אביב להידמות לערים אירופאיות מפורסמות. ההשוואה לאירופה שימשה עדות להצלחתה של העיר החדשה להעתיק את הדגם היוקרתי להקשר המקומי. לאחר הקמת המדינה התאפיינה תל-אביב כעיר מודרנית המחוברת ל"עולם הגדול".[110]

כבר בשנות ה-20 וה-30 התגלעו חילוקי דעות בין דתיים לחילוניים בעיר סביב עניין שמירת השבת. התפתחות העיר חיזקה את מגמות החילון והשבת לא נשמרה גם בפומבי. עיריית תל-אביב הייתה קרועה בין תביעותיהם של הדתיים לבין האינטרסים הכלכליים של החילוניים ושלה עצמה.[111] כנגד חילול השבת בפרהסיה ובמגמה לאמץ את מקורות היהדות כבסיסה של התרבות הלאומית המתחדשת, יזם ביאליק ב-1926 את מפגשי עונג שבת, שבהם התכנסו מידי שבת אלפים מתושבי העיר כדי להאזין להרצאות מגוונות בתחומי היהדות וארץ-ישראל מפי מיטב המרצים.[112] בהקשר של המחקר הנוכחי, ניתן לראות ביטוי עכשווי למורשתו של פרויקט עונג שבת בהרצאות על אודות נושאים שונים ביהדות, שמציעות הקהילות הליברליות התל-אביביות לקהל החילוני (בחלקו).

היהדות הליברלית החלה לפעול באופן מאורגן בישראל בראשית שנות ה-70, לכן התפתחויות שחלו במהלך עשרים השנים לאחר מכן בעיר תל-אביב הן בעלות חשיבות מכרעת עבור המחקר הנוכחי. עד אמצע שנות ה-80 נתפסה תל-אביב, מצד אחד, כעיר מלאת חיות ואינטנסיביות, נהנתנית ומתירנית. במקביל היא החלה להיתפס כעיר מתנכרת, מוזנחת, מזדקנת, שתושביה המבוססים והצעירים נוטשים אותה. מסוף שנות ה-80 החלו תהליכי התחדשות אורבנית, שהתבטאו גם בכניסה של אוכלוסייה מבוססת לשכונות שבצפון הישן. אוכלוסייה זו מהווה חלק מקהל היעד של הקהילות הנחקרות.[113] בשנים אלו התגלו ניצני ביקורת על התעצמות הקיטוב בין העילית התרבותית-כלכלית הגרה בצפון העיר, לבין קבוצות חלשות מבחינה סוציו-אקונומית הגרות בדרום העיר.[114] באותה תקופה, התחילו הקהילות הליברליות לפנות לאוכלוסייה התל-אביבית, בפרט זו שבצפון העיר. ב-1989 עברה תל-אביב תהליך מיתוג של "עיר ללא הפסקה", המציעה

---

[109] עזריהו, **תל-אביב העיר האמיתית**, עמ' 37-38, 41-42, 122-124, 254-255; ראו גם: ש' טנאי, "בתי קפה של סופרים", **עת-מול**, י"ד (2), (1988), עמ' 11-13.

[110] מ' עזריהו, "תל-אביב: בין מרכז לפריפריה", בתוך ע' היילברונר ומ' לוין (עורכים), **בין שדרות לשדרות רוטשילד**, תל-אביב, רסלינג, (2007), עמ' 175-178.

[111] ע' הלמן, "תורה, עבודה ובתי קפה: דת ופרהסיה בתל-אביב המנדטורית", **קתדרה**, 105, (תשס"ג), עמ' 85, 98-99.

[112] ש' אבנרי, "איך חשמל 'עונג שבת' של ביאליק את היישוב? תרפ"ז-תשס"ז: שמונים שנה ל'מפעלו השלישי' של המשורר הלאומי", **מים מדליו**, 18, (2007), עמ' 357-370; י' שביט וג' ביגר, **ההיסטוריה של תל-אביב: משכונות לעיר (1909-1936)**, תל-אביב, הוצאת רמות, (2001), עמ' 315-316.

[113] שם, **ההיסטוריה של תל-אביב: עיר מטרופולין (1974-1993)**, תל-אביב, הוצאת רמות, (2002), עמ' 12-14.

[114] עזריהו, **תל-אביב העיר האמיתית**, עמ' 246.

פעילויות תרבותיות 24 שעות ביממה.[115] אבחן מה מניע את המגיעים לקהילות המחקר לבחור לפעול במסגרתן וזאת על רקע שפע האופציות התרבותיות בתל-אביב.

מאז שנות ה-80 התחזקה התפיסה כי תל-אביב וירושלים מייצגות שני קטבים הפוכים בהוויה הישראלית. לעומת תל-אביב המייצגת את הנאורות הישראלית, את החילוניות והמתינות הפוליטית, מייצגת ירושלים חרדיות ומצוקה כלכלית. הדגשת הניגוד הבינארי בין שתי הערים עוררה את התחרות הסמלית ביניהן.[116] הרב אזרי, רבה של קהילת בית דניאל, הדגיש בפניי מספר פעמים את הניגוד והתחרות הקיימת גם בתנועה הרפורמית בין ירושלים הנתפשת עדיין כמרכז רוחני של התנועה לבין תל-אביב.[117]

במאמרה מביאה נאמן את טענתם של גורביץ' וארן, העורכים השוואה בין ירושלים ("מקום גדול") לתל-אביב ("מקום קטן") ומציינים את המרכזיות של בני האדם בתל-אביב, בניגוד לירושלים שהיא בגדר רעיון קולקטיבי, מקום שמעבר למקומות לוקליים ולמציאות עכשווית, טעונה זיכרונות עבר. הם מדגישים גם את הקשר בין תל-אביב לישראליות ילידית, לעומת היהודיות הלא ילידית שמאפיינת את ירושלים.[118] הניגוד בין תל-אביב לירושלים הועצם בין היתר גם עקב תהליכי הגלובליזציה שהחלו להשפיע על ישראל. לעומת ירושלים, המתנהגת כ'עיר לאום', עד כדי כך שרשויות המדינה עוסקות באופן שוטף בניהול ענייניה העירוניים, תל-אביב היא 'עיר עולם', הממלאת תפקיד מרכזי בתעשיית ההייטק והשירותים העסקיים המתקדמים והגלובליים.[119]

את המונח "עיר עולם" (עיר גלובלית) Global City טבעה הסוציולוגית והכלכלנית ססקיה סאסן (Sassen) ב-1991.[120] על פי הספרות המחקרית, קיימים בתל-אביב תנאים להיווצרות תפקידים גלובליים. ביוורסטוק (Beaverstock) ועמיתיו סבורים כי השירותים העסקיים המתקדמים בתל-אביב, ניחנים ביכולת לקיים פעילות גלובלית.[121]

בעשרים השנים האחרונות המועסקים בהייטק ובעלי מקצועות החופשיים נטו לעבור מירושלים לתל-אביב. זאת משום שהאחרונה מציעה תרבות ואווירת פנאי, התואמת יותר לאורח חייהם וקרבה למקומות עבודתם.[122] כאשר אוכלוסיה זו עוברת לתל-אביב מירושלים ומערים נוספות בישראל, אנשיה נוטים לגור בשכונות במרכז ובצפון העיר ליד מוקדי הבילוי ומרכזי התרבות. לכן, עולה הצורך לבחון כיצד מנסות הקהילות הליברליות לפנות לאותה אוכלוסייה.

---

[115] שביט וביגר, **ההיסטוריה של תל-אביב: עיר מטרופולין (1974-1993)**, עמ' 24.

[116] עזריהו, **תל-אביב העיר האמיתית**, עמ' 249, 339-341, 344.

[117] ובמילותיו: "על פי הניסיון שלי, כמנכ"ל התנועה הרפורמית... הייתי בכל פינה בעשייה...הרפורמית מלמעלה עד למטה... התזה שלי מלפני 15, 16 שנה ורצו להרוג אותי כשאמרתי אותה שהיהדות הליברלית תתפתח כאן באזור המרכז ולא באזור ירושלים... וזה בדיוק מה שניסינו לעשות פה, כמעט בלי תקציב... כמעט בלי הבנה של התנועה הרפורמית." הציטוט נלקח מריאיון עם הרב אזרי, מה-22 בספטמבר 2008. בראיון נוסף שערכתי עימו ב-20 ביוני 2011, הוא ציין באותו עניין "אני מאוכזב מזה שהתנועה הרפורמית... הם לא מבינים שצריך לצאת מהקופסא של ירושלים... בעוד עשר שנים... יגיעו בקיץ רבנים מחוץ לארץ וישבו שבועיים בתל-אביב וילמדו על תרבות יהודית ועל מוסיקה ועל אמנות יהודית וישירו את הרוחניות היהודית שלהם בקול ישראלי, תרבותי, תל-אביבי".

[118] נאמן, "תפילה תל-אביבית", עמ' 416.

[119] נ' אלפסי וט' פנסטר, "העיר הלאומית והעיר העולמית: ירושלים ותל-אביב בעידן של גלובליזציה", **סוציולוגיה ישראלית**, ו(2), (2005), עמ' 267, 269.

[120] מחקריה של ססקיה ססן (Sassen), משרטטים את תוואיה הגיאוגרפיים של הגלובליזציה ומסבירים את חשיבות הערים בתהליך זה. כיום ישנן ערים שנוטלות חלק מרכזי בתהליך הגלובליזציה ומתפקדות כאתרים אסטרטגיים של הגלובליזציה עקב תפקידן בתעשיית השירותים העסקיים המתקדמים. ערים אלה מוגדרות "ערי-עולם". ראו למשל: S. Sassen, *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton, Princeton University Press,(1991); idem "On Concentration and Centrality in the Global City", in P.L. Knox and P.J. Taylor (eds.), *World Cities in a World System*, Cambridge, Cambridge University Press, (1995), pp. 63-78; idem, "Global Financial Centers", *Foreign Affairs*, *78(1)*, (1999), pp. 75-87

[121] ראו: ג' מנחם, "תל-אביב-יפו: העיר לפתחה של המאה החדשה - בין משילות לגלובליזציה", **מחקרי תל-אביב-יפו**, 3, תל-אביב, דיונון, (2005), עמ' 32.

[122] נ' אלפסי, "ערים יצירתיות" ירושלים, תל-אביב והכלכלה החדשה", **סוציולוגיה ישראלית**, ח(1), (2006), עמ' 29, 45.

בדומה למהגרים ממדינה למדינה, שאחד מהקשיים שעימם הם נאלצים להתמודד בתהליך ההגירה הינו השינוי ב"זהות המקום", כך גם "המהגרים" לתל-אביב צריכים להבנות מחדש את "זהות המקום" שלהם. מונח זה עוסק במשמעות שאדם מקנה לסביבתו כדי לעצב את זהותו וליצור תחושת שייכות למקום. בדומה ל"מהגרים" לתל-אביב, גם רבים מתושבי תל-אביב תופשים עצמם באמצעות המקום שבו הם חיים, מתגוררים, עובדים ובמקרה של חברי הקהילות המחקר, גם מתפללים. זהות זו מתעצבת כחלק מתהליך הבניית ביתיות (homemaking), שבמסגרתו האדם מתחיל לחוש רגשות של נינוחות, נעימות ושייכות כלפי המקום שבו מתנהלים חייו.[123] נאמן טוענת, כי זהות מקום היא גם סמל סטטוס במסגרת הדימויים של אדם וקבוצה ביחס לעצמם וגם במסגרת התדמית שהם שואפים לשדר לזולת.[124] לפיכך, אני יוצאת מנקודת הנחה כי תושבי תל-אביב רבתי, מאמצים לעצמם את התדמית הרווחת על אודות תושבי "עיר עולם", כאוכלוסייה מתוחכמת, סובלנית, התומכת בחופש הפרט ובאינדיבידואליזם. אם כן, הרי שהם "חשים בבית" במרחב התל-אביבי, המתאפיין בפתיחות למגוון סגנונות חיים ורעיונות. אני משערת שמרחב תרבותי זה הוא שמאפשר לקהילות המחקר לשמש כזירה פומבית, שבה יכולים תושבי תל-אביב רבתי, הבוחרים להגיע לקהילות להתנסות ביצירת זהות יהודית מורכבת ונזילה. זו משלבת בצורה חדשנית ויצירתית בין דתיות לחילוניות.

נאמן מצאה כי פעיליו של בית תפילה ישראלי ניכסו לעצמם את תל-אביב כמקום רלבנטי לזהותם היהודית. היא מציינת כי בגלל מאפייני העיר שהוזכרו לעיל, האוריינטציה התל-אביבית של בית תפילה ישראלי נתפשת בעיני חבריו כמחייבת אותם לעסוק בסוגיות וליזום פעילויות בעלות משמעות חברתית בייחוד בהקשר של פליטים, מהגרי עבודה, בעלי מוגבלויות וחד- מיניים.[125] בדומה לה , מחקרי עוסק בין היתר, במידה שבה חברי קהילות המחקר והבאים בשעריהן תופשים את המרחב התל-אביבי כמשמעותי להגדרת זהותם היהודית בכלל ולפעילותם בקהילות המחקר בפרט. יש לציין כי בית דניאל ועוד לפני כן הקהילות הרפורמיות שקדמו לו פעלו בתל-אביב שנים רבות לפני שבית תפילה ישראלי קם. קהילות אלו ובית דניאל בפרט עסקו במסגרת אירועי לימוד ותרבות בדיון בסוגיות חברתיות בעלות משמעות עבור החברה הישראלית כולה כמו, למשל, גיור, יחסי דת ומדינה, מעמדם של הערבים אזרחי ישראל ומהגרי עבודה. בנוסף, חברי הקהילות יזמו שלל פעילויות התנדבות למען אוכלוסיות חלשות בחברה הישראלית. בדומה לנאמן, אבחן אם ועד כמה, מנקודת המבט של חברי בית דניאל, פעילויות ההתנדבות של הקהילה משקפות את האוריינטציה התל-אביבית שלה.

בנוסף למרחב התל-אביבי, גם ההשתייכות התנועתית של קהילות המחקר והאידיאולוגיה של כל תנועה עשויות לשחק תפקיד בפעילותן של הקהילות, ובהחלטה של קהלי יעד שונים לפנות אליהן, לכן אפנה כעת לדיון בתנועות הרפורמית והקונסרבטיבית מפרספקטיבה היסטורית וסוציולוגית.

---

[123] קיימת ספרות עשירה העוסקת ב"זהות מקום", בחלקה גם בהקשר של מחקרי הגירה. ראו: L. Cuba and D.M. Hummon, "A Place to Call Home: Identification with Dwelling, Community and Region", *The Sociological Quarterly*, *34(1)*, (1993), pp. 111-131; J. Macgregor Wise, "Territory and Identity", *Cultural Studies*, *14(2)*, (2000), pp. 295-310; H.M. Proshansky, A.K. Fabian and R. Kaminoff, "Place Identity: Physical world Socialization of the Self", *Journal of Environment Psychology*, *3*, (1983), pp. 57-83

[124] נאמן, "תפילה תל-אביבית", עמ' 416-417.

[125] שם, עמ' 417.

2.2.2. יהדות ליברלית: התנועה הרפורמית והתנועה הקונסרבטיבית בראי הסוציולוגיה, ההיסטוריה ושוק הדת הישראלי

ליברליזם דתי מבטא ניסיון לשלב בין מסורת דתית לבין חשיבה רציונלית וביקורתית. מדובר בגילוי סובלנות למגוון השקפות ורצון לחירות אינטלקטואלית. לרוב, גישות דתיות ליברליות מותחות ביקורת על מסורות, מוסדות וטקסים דתיים, המורים על ציוויים דוגמטיים בנוגע לאופן בו הפרט מחויב לנהוג ובנוגע לאמונות בהן הפרט מחויב להחזיק.[126] התנועות הרפורמית והקונסרבטיבית, הם זרמים דתיים, המדגימים כיצד באופנים שונים הדת, במקרה זה היהדות, עולה בקנה אחד עם ערכים אמריקניים ליברליים, דוגמת: מורליזם, אוניברסליזם, פלורליזם, וולונטריזם.[127]

כל התנועות הדתיות ביהדות בת זמננו, כולל היהדות הרפורמית, נוצרו בתגובה לאתגרי האמנסיפציה והמודרנה.[128] לכן אציג בקצרה תיאוריות מתחום הסוציולוגיה של הדת, שעסקו בזיקה שבין המודרנה לבין הדת. סקירה זו תאפשר להבין ראשית את מאפייני שוק הדת האירופאי והאמריקאי בו התהוו התנועות הרפורמית והקונסרבטיבית כזרמים יהודיים ליברליים, ושנית, את דפוסי פעילותן בשוק הדת המקומי-הישראלי. לשם כך אפנה כעת להסבר של הגישות הבאות מתחום הסוציולוגיה של הדת: תזת החילון וחלק מהגישות המנוגדות לה, כגון: גישת מבני השוק הדתיים.

2.2.2.1 תזת החילון ודעיכתה

עד למחצית הראשונה של המאה ה-20 מדעני החברה סברו כי אין ספק כי החברה המערבית עתידה להפוך לחילונית, וכי הדבר קשור להתפתחות תהליכי המודרניזציה.[129] תזת החילון מושתת על שתי הנחות בסיסיות: האחת, גורסת את קיומו של הבדל ברור בין דתיות; והשנייה, גורסת כי התפתחותם של תהליכים בעלי זיקה למודרנה מסמנת ששלל תחומי חיים פסקו מלהתנהל לפי חשיבה והתנהגות דתיות, ועברו להתנהל לפי חשיבה והתנהגות חילוניות.[130]

ביסודה של תזת החילון ניצבת הטענה לגבי הקשר בין חילון לתהליכי האינדיבידואליזציה. מאפיין ידוע של החברה המודרנית המערבית הוא התעצמות כוחו של הפרט הבודד המחליט לבד לגבי אורח חייו וערכיו, כשבמקביל נחלש כוחה של הדת וכוחם של ערכים חברתיים. התייחסות

---

[126] טל, **אברהם וגם שרה**, עמ' 11; ראו גם: E.S. Ahlstorm, *A Religious History of the American People*, New Haven and London, Yale University Press, (1972); L. Woodehead and P. Heelas, *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology* , Oxford, UK, Blackwell, (2000)

[127] אודות האופן בו ערכים ליברליים מתפקדים כמרכיבים משמעותיים בעבור יהודים אמריקאיים, בייחוד רפורמים וקונסרבטיביים, ראו: M.S. Cohen and A.M. Eisen, *The Jew Within: Self, Family and Community in America*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, (2000), pp. 7, 36, 68-69, 97, 103, 105-107, 128-129, 177-178, 188, 202, ראו גם: י' סרנה, **היהדות באמריקה**, ירושלים, מרכז זלמן שזר, (2005), עמ' 46, 60, 62-63, 74, 84, 97, 154.

[128] ראו: E. Kopelowitz, *Shifting Boundaries of Religious Authority: A Comparative Historical Study of the Role of Religious Movements in the Conflict Between Jews in Israel and the Unites States*, Doctoral Thesis, Jerusalem, The Hebrew University, (2000), p. 7, לדיון בתגובתה של האורתודוכסיה לאתגר המודרניות, ראו: ד' זוהר, **מחויבות יהודית בעולם המודרני: הרב חיים הירשנזון ויחסו אל המודרנה**, ירושלים, ורמת גן, מכון שלום הרטמן, הפקולטה למשפטים - אוניברסיטת בר אילן והקיבוץ המאוחד, (2003), עמ' 40-43.

[129] ראו: ר' ורצברגר, **כשהעידן החדש נכנס לארון הספרים היהודי: התחדשות רוחנית יהודית בישראל**, עבודת דוקטור, ירושלים, האוניברסיטה העברית, (2011), עמ' 13. עם התהליכים ההתפתחותיים הקשורים למודרנה נמנים: התחזקות החשיבה הרציונאלית והמדעית, ההתמקצעות והדיפרנציאציה לתחומי חיים מובחנים, צמיחת מדינת הלאום, התחזקות הקפיטליזם ותרבות הצריכה, וכן תהליכי דמוקרטיזציה וביורוקרטיזציה. כל התהליכים הללו תרמו לאיבוד אחיזתה המוסדית והפרשנית של הדת בתחומים המרכזיים של המציאות חברתית והפוליטית. ראו: מ' הלינגר, "אינדיבידואליזם, דתיות ורוחניות בעידן הפוסט-מודרני", **אקדמות**, יד, (2004), עמ' 1

[130] ראו: י' פישר, "מבוא: חילון וחילוניות – מצע תיאורטי ומתודולוגי", בתוך: י' פישר (עורכת), **חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים**, ירושלים, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, (2015), עמ' 13.

לזיקה שבין תהליכי האינדיבידואליזציה והמודרנה ניתן למצוא גם אצל החוקר פיטר ברגר, שזוהה בעבר כאחד מהתומכים הגדולים בתזת החילון.[131]

ברגר הסביר שעם המעבר מחברה מסורתית למודרנית, החופה הקדושה (sacred canopy) ששמרה על יציבותם של החיים החברתיים, והייתה המקור למשמעות משותפת פסקה מלהתקיים. בעקבות זאת, התערערה הזהות המשותפת, והדת הפכה לפרטית. בנוסף, בחברה המודרנית הדת מתחרה על לב הפרט מול אפשרויות אחרות במסגרת שוק חופשי ופתוח של רעיונות.[132] ברגר ראה את קיומם של זרמים דתיים ליברליים כביטוי נוסף לתהליכי החילון המתעצמים בחברה המודרנית. לדידו רק מובלעות דתיות שיתבצרו בתוך מבנים חברתיים מובחנים ולא יצטרפו למשחק של יוזמה דתית חופשית יצליחו לנהל "קרב תוך נסיגה" למול המודרניות.[133]

אך בניגוד לתחזיותיהם של חוקרים רבים, תהליך החילון לא התממש במלואו.[134] בעשורים האחרונים ניתן להבחין בתחייה דתית באסלאם, ב"חזרה לדת" באפריקה ואסיה, באוונגליזם חדש בדרום אמריקה, בהיווצרותן של דתות חדשות בעולם, ובסכסוכים דתיים המשחקים תפקיד מרכזי בזירות הפוליטיות והתרבותיות באיראן, בסרי-לנקה, בהודו, בפקיסטן, בערב הסעודית ובארץ.[135]

לפיכך חוקרים החלו בשני העשורים האחרונים למתוח ביקורת על תזת החילון.[136] הטענה הביקורתית הרווחת היא שאינטלקטואלים מערביים הפריזו בתיאורה של החברה המודרנית כחברה חילונית בעוד שלמעשה הדת מעולם לא חדלה להיות נוכחת במודרניות.[137] חלק מהחוקרים לא וויתרו לגמרי על תזת החילון, אלא התאימו אותה, כך שיהיה בכוחה להסביר את תהליכי החילון וההדתה בימינו, ובכללם את הישרדותם של הזרמים הדתיים הליברליים.[138] לעומתם, חוקרים אחרים החליפו את תזת החילון בגישות חדשות הכוללות,[139] בין השאר, את פרויקט הפונדמנטליזם,[140] הגישה הכלכלית לחקר הדת,[141] רב מודרניות,[142] ועידן צירי חדש.[143]

אפנה כעת להצגת התיאוריה הכלכלית לחקר הדת כדי להסביר ברמת המאקרו את צמיחת התנועות היהודיות ליברליות ופעילותן בשווקי דת שונים. לאחר מכן, אתאר גישות אחרות שביקרו את תזת החילון, בהן אעשה שימוש לאורך העבודה כדי להסביר את תהליכי ההדתה והחילון

---

[131] הלינגר, "אינדיבידואליזם, דתיות ורוחניות בעידן הפוסט-מודרני", עמ' 1.

[132] P. Berger, *The Sacred Canopy*, New York, Doubleday, (1967), pp. 6-7 ראו גם: P. Berger, "A Market Model for the Analysis of Ecumenicity", *Social Research 30*, (Spring 1963), pp. 77-93

[133] Ibid., *The Heretical Imperative, Garden City*, N.Y., Anchor Press, (1979)

[134] ורצברגר, **כשהעידן החדש נכנס לארון הספרים היהודי**, עמ' 13.

[135] י' שנהב, "הזמנה למתווה פוסט חילוני לחקר החברה בישראל", **סוציולוגיה ישראלית**, י(1), (2008), עמ' 162.

[136] מעניין לציין כי גם ברגר עצמו, עקב המציאות האמפירית בסוף המאה ה-20, העביר ביקורת על תזת החילון, ראו: P. Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI, Ethics and Policy Center, (1999)

[137] שנהב, "הזמנה למתווה פוסט חילוני לחקר החברה בישראל", עמ' 161-188; ראו גם: י' גודמן וש' פישר, "להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תיזת החילון וחלופות מושגיות," בתוך: יונה וגודמן (עורכים), **מערבולת הזהויות**, עמ' 390-346.

[138] ראו: טל, **אברהם וגם שרה**, עמ' 13. ראו גם: S. Bruce, *Religion in the Modern World*, Oxford and New York, Oxford University Press, (1996); R. Wallis and S. Bruce, (eds.), *Sociological Theory, Religion and Collective* Action, Belfast, Queen's University Press, (1986)

[139] את שפע הגישות החדשות לגבי השיח הנוכחי על חילוניות ודתיות אפשר לסווג בדרכים אחרות, למשל לפי שתי הפרדיגמות הבאות: הפרדיגמה הפרשנית-תרבותית והפרדיגמה המושגית. שתי הפרדיגמות הללו אינן מנוגדות לחלוטין, ומתפקדות ככלי אנליטי בלבד. ראו: פישר, "מבוא: חילון וחילוניות – מצע תיאורטי ומתודולוגי", עמ' 11-43.

[140] M. Marty and S. Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed: The Fundamentalism Project*, vol. 1, Chicago, The University of Chicago Press, (1991)

[141] R. Stark and R. Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley and Los Angeles, California, University of California Press, (2000)

[142] S.N. Eisenstadt, "The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of Multiple Modernities", *Millenium: Journal of International Studies 29(3)*, (2000), pp. 591-611

[143] Y. Lambert, "Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Form?", *Sociology of Religion 60(3)*, (1999), pp. 303-333

המורכבים המתקיימים בישראל של היום, ואת הזהויות היהודיות ההיברידיות שתהליכים אלו מייצרים. בעבודה אנתח את הביטוי של תהליכי ההדתה והחילון העכשוויים אותו ניתן לראות בהקשר התל-אביבי בפנייתם של חילונים לשירותי קהילות המשתייכות לתנועות דתיות ליברליות. כאמור, אציג עתה את התיאוריה הכלכלית לחקר הדת כדי להסביר בעזרתה ראשית, את התפתחותן ופעילותן של התנועות היהודיות הליברליות בשוק הדת האמריקאי, שנית, את התמודדותן של התנועות הללו עם הקשיים בהן הן נתקלות בשוק הדת המוסדר בישראל, ושלישית את פעילותן של קהילות המחקר בשוק הדת התל אביבי על רקע התחרות המתקיימת בו על נתח שוק של חילונים המחפשים מסגרת שתענה על צרכיהם.

2.2.2.2 התיאוריה הכלכלית לחקר הדת: מודל הבחירה הרציונאלית ותיאוריית מבני השוק הדתיים

ניתוח פעילותן של תנועות וקהילות דתיות במונחי שוק ושל הפונים לשירותיהן כצרכנים מבוססת על מסגרת פרדיגמטית של הגישה הכלכלית לחקר הדת, והתיאוריות הנגזרות ממנה: המודל הכלכלי הדתי ותיאוריית מבני השוק הדתיים. המודל הכלכלי הדתי (Religious Economic Model) מניח אנלוגיה בין הדת לפעילות המתקיימת בשוק החופשי ומשתמש בעקרונות כלכליים לניתוח תופעות דתיות ברמת החברה, הקבוצה והפרט.[144] לטענת תומכי האנלוגיה, בשוק הדת קיימים היצע וביקוש של 'מוצרים דתיים' דוגמת דוקטרינות ופרקטיקות,[145] שמשווקים ספקים (קהילות דתיות) לצרכנים הבוחרים במוצר העונה על רצונותיהם.[146]

תיאורית מבני השוק הדתיים שמה דגש על תפקיד השלטון כגורם הקובע מעורבות דתית החוקרים המשתמשים בתיאוריה זו טוענים כי שוקי דת לא מוסדרים מחזקים השתתפות דתית, ולהיפך, הסדרה חזקה של שוק הדת על ידי שלטונותיה של מדינה מתבטאת ברמות נמוכות של השתתפות בחיים הדתיים. אנקונה (Iannaccone) מציג מספר מודלים של מבני שוק. במודל הראשון, מודל השוק החופשי, המאופיין בהיעדרו של מונופול ובהיעדר וויסות של המדינה, הספקים מתחרים ביניהם ביעילות על סיפוק צרכיו הדתיים של הפרט, שכן אין ביכולתו של ארגון דתי אחד לספק את הדרישה של כלל צרכני הדת.[147] דוגמא בולטת לכך מוצאים בשוק הדתי האמריקאי. הפלורליזם הדתי והחופש המאפיינים אותו גורמים, בניגוד לנבואותיה של תזת החילון, ללהט דתי רב יותר מצד הצרכנים, וליוזמה רבה בקרב הספקים.[148] הרלבנטיות של מודל זה לענייננו תתברר בהמשך כאשר אראה כיצד אופיו של שוק הדת האמריקאי עיצב את התפתחותן של התנועות היהודיות הליברליות בארצות הברית.

בניגוד למודל השוק החופשי עומד מודל השוק המוסדר, המכונה גם שוק מעורב. במודל זה מתקיים מונופול של מוסד דתי אחד השולט על השוק וממומן על ידי משלמי המסים בזמן שבפריפריה מתחרות תנועות דתיות אחרות על לב הצרכנים. למרות שניתן להן החופש לפעול, תנועות שוליות אלו עשויות להיתקל במכשולים המקשים עליהן למשוך חברים. פינקה וסטארק

---

[144] Stark and Finke, ראו הערה 141 לעיל.

[145] S.R. Warner, "Work in Progress: Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", *American Journal of Sociology 98*, (1993), pp. 1044-1093

[146] R. Finke and LR. Iannaccone, "Supply Side Explanations for Religious Change", *The Annals of the American Academy, AAPSS, 527,* (1993), pp. 27-39

[147] L.R. Iannaccone, "The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion," *Rationality and Society* 3, (1991), pp.157-177

[148] ראו: טל, **אברהם וגם שרה**, עמ' 16. ראו גם: R. Stark and W.S. Bainbridge. *A Theory of Religion,* New York, Peter Lang, (1987)

(Finke and Stark) טוענים כי בשוק שזהו אופיו, נתח השוק של התנועה הדתית קטן יותר ולכן היא תצטרך לעבוד קשה מאוד כדי למשוך חברים.[149] בהמשך דברי אתאר את התאמת מודל השוק המעורב לשוק הדת בישראל וכיצד הדבר מתבטא בפעילותן של התנועות הליברליות בארץ.

בהקשר זה יש לציין כי בניגוד לתזת החילון שתופסת את כניסת הרעיונות הליברליים לדת בתור שלב המוביל לדעיכת הדת בחברה החילונית, הרי שמבחינת תיאוריית מבני שוק הדת בשוק מתקיים ביקוש קבוע, במסגרתו קיימות נישות מצומצמות של קהל המעדיף מוצר דתי ליברלי. ספק דתי המתקרב יותר מדי לצד האולטרה-ליברלי, גורם לירידת הביקוש למוצר שלו מצד הצרכנים, קרי: לצמצום ניכר של נתח השוק שלו. דבר זה, דוחף אותו לפנות לכיוון ההפוך. כלומר, להציע מוצר דתי שעשוי לענות על רצונותיהם של קהלים רחבים יותר..[150]

מדיון זה, עולה הצורך לבחון קהילות רפורמיות וקונסרבטיביות בהקשר הישראלי והתל אביבי בו הן מתקיימות. בנוסף, כזכור, התנועות הרפורמית והקונסרבטיבית שגשגו באמריקה ושבו בשנית לישראל בשנות ה-60 של המאה ה-20. כלומר, היבט משמעותי בזהותן הוא השילוב הנוצר בין מורשתן התרבותית-האמריקאית לבין מאפייניהן הישראליים.[151] לכן אתאר בהמשך את מאפייני שוק הדת האמריקאי. אעבור כעת לסקירה קצרה של תולדות התנועות הרפורמית והקונסרבטיבית, הכוללת את תיאור ראשית צמיחתן האירופאית ואת המשך התפתחותן בארצות הברית. הכוחות החברתיים שסייעו לשגשוג התנועות בארצות הברית יוזכרו כדי להנגידם לכוחות בישראל המקשים על התפתחות התנועות. כמו כן, אתייחס להקשרים רעיוניים ששיחקו תפקיד בהתפתחות התנועות. הפניית תשומת הלב לאידיאולוגיה בה כל תנועה דוגלת מתבקשת לאור עיסוקו של המחקר הנוכחי בשאלה האם, ובאיזו מידה קהלי היעד של הקהילות פונים אליהן בשל האידיאולוגיה שלהן.

2.2.2.3 התפתחותן של התנועות הליברליות

א. ראשית צמיחתן של התנועות: קרקע הגידול האירופאית

התנועות הליברליות (הרפורמית והקונסרבטיבית) התגבשו, כאמור, על רקע אתגרי המודרנה, והתקופה שלאחר האמנסיפציה. המשותף לשתי התנועות הליברליות הוא היותן תוצר של המאמץ לשלב בין המסורת היהודית לבין צרכים חברתיים מודרניים. ההבדלים ביניהן נעוצים קודם כל בהתפתחותן הראשונית בשווקי הדת הגרמני והאמריקאי, הנבדלים זה מזה בצורת המעורבות של השלטון בחיי הדת. כמו כן, ההבדלים בין התנועות טמונים, בין היתר, גם בקהלי היעד שלהן, ובתשובות התיאולוגיות והפרקטיות-ריטואליות אליהן הן הגיעו בניסיון להתאים את המסורת לזמנים החדשים.

תנועת הרפורמה צמחה במאה ה-19, כשיהודים משכילים הכניסו שינויים מעשיים ורעיוניים ביהדות כדי להתאימה לתרבות המודרנית.[152] ברקע צמיחתה של התנועה הרפורמית עומדים תהליכי האמנסיפציה הפוליטית של היהודים במערב ומרכז אירופה, וכן מגעיהם החברתיים הגוברים של יהודים משכילים עם לא יהודים. המצב היה בשל ליצירת מחלוקת בין

---

[149] R. Finke and R. Stark, "Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities", *American Sociological Review 53,* (1988), pp. 41-49

[150] טל, **אברהם וגם שרה**, עמ' 17;, ראו גם: Stark and Finke הערה 141 לעיל, בייחוד עמ' 193-203.

[151] טל, **אברהם וגם שרה**, עמ' 21.

[152] מ' מאיר, **בין מסורת לקדמה: תולדות תנועת הרפורמה ביהדות**, ירושלים, מרכז זלמן שזר, (1989), עמ' 12-13, 122, 167-261.

יהודים שרצו לדבוק בצורות מסורתיות של יהדות, לאלו שביקשו להחדיר בה שינויים מהותיים כדי להתאימה לזמנים החדשים, ובפרט למוסדות חדשים של החברה הכללית.[153]

בהקשר זה יש לציין כי הרפורמה בגרמניה צמחה בשוק דתי, שאופיין בפיקוח של הממשלה בחיי היהודיים. לשם הקלת הפיקוח על היהודים הממשלה התאמצה לשמור על המבנה הקהילתי היהודי המשותף (בגרמנית Gemeinde).[154] גוף זה ניהל את החיים היהודיים המקומיים בכל אזור, הוא גבה מסים מהיהודים המקומיים בתמורה לאספקת מגוון שירותים חברתיים ודתיים, דוגמת מינוי רבנים לכל בית כנסת שנכלל בקהילה. מדובר היה בגוף מנהלי-פוליטי, ולא דתי.[155] לא רק הממשלה אלא גם היהודים עצמם, ובכללם מי שרצו ברפורמות, העדיפו לפעול במסגרת קהילתית מאוחדת זו. הם לא רצו לשלם את מחיר הבידוד שגוררת היפרדות מהמסגרת הקהילתית המאוחדת.[156] כמו כן, מי שרצו ברפורמות, נזקקו למימון פעילותם. היות והם לא יכלו להסתמך על משאביהם בלבד, הם פעלו כסיעה אחת במסגרת הקהילתית המאוחדת לשם השגת מימון ממנה. התוצאה הייתה שראשוני הרפורמים במאה ה- 19 התחשבו בדעותיהם של האורתודוכסים, שותפיהם במסגרת הקהילתית היהודית המקומית, ולכן פעמים רבות הם הכניסו חידושים דתיים מתונים.[157]

כאמור, קיימת זיקה בין תמורות חברתיות כלליות, ורצון לעלייה בסולם המעמדי, לבין חידושים דתיים. זהו ההקשר לתחילת הרפורמה במעשיהם של יהודים גרמנים, משכילים מהמעמד הגבוה, שהוטרדו מהיותם בה בעת יהודים וגרמנים, וששאפו להפוך לחברים בלאום הגרמני המלוא מובן המילה. הם ראו כשוליים את ההיבטים הלאומיים-אתניים ותרבותיים ואתניים של היהדות, והחלו להגדיר את היהדות כדת בלבד. במקביל, הם מצאו את האופי המסורתי של הטקסים היהודיים, כמחסום בפני השתלבות מלאה בחברה ובלאום הגרמניים. המשמעות מבחינתם הייתה שיש לשנות או לוותר על פרקטיקות דתיות מסורתיות, דוגמת: השימוש בטליתות, בכיפות, ובשפה העברית כשפת התפילה.[158]

יהודים גרמנים אלו בנו מבנים חדשים ומרשימים לקהילותיהם. מטרתם הייתה להתחרות בקתדרלות, ולעורר הדרת קודש, ואווירת מכובדות המנוגדות לחוסר הרשמיות של בית הכנסת הקדם-מודרני.[159] בבתי הכנסת הללו הוחדרו חידושים, כגון: הצבת הבימה לקריאת התורה לא באמצע בית הכנסת אלא לפני ארון הקודש, , הורדת המחיצה שלפני עזרת הנשים, אמירת דרשה בשפת המקום (בגרמנית), קיצור ניכר של התפילה, ושירת מקהלה בליווי עוגב. מיכאל מאיר, חוקר תולדות הרפורמה, מדגיש ביחס להעמדת עוגב בבית הכנסת כי זהו "חידוש פחות נפוץ, שעורר תמיד חילוקי דעות.... העוגב הפך להיות לסימן ההיכר המובהק שהבדיל בין האורתודוכסים

---

[153] E. Tabory, "Pluralism in the Jewish State: Reform and Conservative Judaism in Israel," in S.A. Cohen and E. Don-Yehiya (Eds.), *Conflict and Consensus In Jewish Political Life*, Ramat Gan, Bar Ilan University Press, (1986), pp. 172-173

[154] מאיר, **בין מסורת לקדמה**, עמ' 261.

[155] A.S. Ferziger, "Abraham Geiger and the Denominational Approach to Jewish Religious Life", in C. Wiese (ed.), *Jüdische Existenz in de Moderne: Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums,* Berlin, Walter De Gruyter, (2013), pp. 179-192

[156] מאיר, **בין מסורת לקדמה**, עמ' 261.

[157] Kopelowitz, *Shifting Boundaries of Religious Authority*, pp. 70-71

[158] Tabory, *A Sociological Study of the Reform and Conservative Movements in Israel*, pp. 21-22

[159] מ' מאיר, "תמורות בסדרי התפילה ובאופיים של בתי הכנסת הרפורמיים בארצות הברית", בתוך: א' רוזנק (עורך), **היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה**, ירושלים ותל אביב, מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, (2014), עמ' 289-290.

לרפורמים״.[160] כמו כן, ראשוני הרפורמים המירו את חיי הדת, שהתבססו עד לתקופתם, על קיום מצוות בכל מסגרות החיים (הן בבית והן מחוצה לו), בהתמקדות בתפילות שנערכו בבית הכנסת הרפורמי בשבת. בעקבות זאת בית הכנסת הפך למוקד חיי הדת היהודיים למן ראשית ימיה של הרפורמה בעשורים הראשונים של המאה ה-19 בגרמניה.[161] דפוס זה של הפיכת בית הכנסת למוסד המרכזי והבולט ביהדות התחדד עוד יותר בארצות הברית.

לצד החידושים במבנה בתי הכנסת, ובריטואלים, הופיעו שלל זרמים רעיוניים יהודיים. הרפורמה לא אופיינה באחידות רעיונית, אלא כללה תחת כנפיה זרמים רעיוניים יהודיים שונים.[162] חשיבות רבה יש בהקשר זה לרעיונותיו של אברהם גייגר, שכן הוא נחשב לאחד מהאבות המייסדים של הרפורמה.[163]

גייגר, שהיה רב רפורמי וחוקר ביקורתי של המקרא דגל ב״יהדות נבואית״. לדידו המסר של נביאי ישראל הוא המרכיב המשמעותי ביותר ביהדות. האידיאלים של הנביאים כללו לדעתו דאגה לעניים ולדלת העם, הסתייגות עזה מהתמקדות בפולחן עצמו ללא תשומת לב להיבטיו המוסריים, חזון של שלום כלל-אנושי, ואמונה באל אחד. גייגר סבר כי למרות קיומם של חידושים טקסיים, אפילו התמורות החברתיות המודרניות לא ישנו את האידיאלים של הנביאים, המהווים את היסודות הנצחיים של היהדות.[164]

החידושים הרעיוניים-תיאולוגיים קיבלו ביטוי בסידורי התפילה, שערכו רבנים רפורמים בני המאה ה-19. רבנים אלו הורידו מנוסח הסידור תפילות, שלא עלו בקנה אחד מבחינה רעיונית או מוסרית עם שינוי העיתים. מדובר בתפילות המתייחסות, בין השאר, להקמתו מחדש של בית המקדש, לחידוש עבודת הקורבנות, לשיבת ציון וקיבוץ גלויות, לציפייה לבוא המשיח ולתחיית המתים.[165] כמו כן, דליה מרקס חוקרת התפילה הרפורמית, מציינת שבסידורים במאה ה-19 הדגש הושם גם על טשטוש הרעיון של בחירת ישראל, על הורדת קטעי תפילות שחזרו על עצמן, והוספת תפילות ששיקפו את שינוי העיתים.[166] על רקע זה היהדות הרפורמית נדחתה על ידי תומכי האורתודוכסיה, שתפסו את הרפורמה כדחייתה המוחלטת של ההלכה.[167]

---

[160] מאיר, **בין מסורת לקדמה**, עמ׳ 213, ראו גם: F. Furman-Kerner, *Beyond Yiddishkeit: The Struggle for Jewish Identity in a Reform Synagogue*, Albany, State University of New York Press, (1987), p. 16

[161] מאיר, ״תמורות בסדרי התפילה ובאופיים של בתי הכנסת הרפורמיים בארצות הברית״, עמ׳ 289-290.

[162] A.S. Ferziger, *Jewish Denominations: Addressing the Challenges of Modernity*, Jerusalem, The Florence Melton Adult Mini-Course Institute, (2009), p. 55, כך למשל: פרזיגר מציין כי בשנות ה-40 של המאה ה- 19 בקרב הרבנים הגרמנים הצעירים נפוצו חילוקי דעות לגבי השאלה באילו תחומים ובאיזו מידה יש לשנות את הפרקטיקות והמנהגים המסורתיים או לדחותם כליל. חלקם נקטו בגישה מתונה להלכה, שזיהתה את הצורך בשינוי תחומים מסוימים לאור שינוי הנסיבות ההיסטוריות. חלקם הפסיקו לראות את היהדות במונחים הלכתיים, ודיברו על שביעות רצון סובייקטיבית רוחנית כמטרתה העיקרית של החוויה הדתית. המחלוקות באו לידי ביטוי בכנסים של רבנים רפורמיים באותן שנים, ונסובו סביב סוגיות הקשורות לשינוי בחיי בית הכנסת, וביחס לשבת.

[163] מאיר, **בין מסורת לקדמה**, עמ׳ 110. גייגר ראוי לדיון, גם משום שהוא עיצב מודל רבני-פרקטי במהלך כהונתו כרב, מודל שתרם לקידום הרפורמה בגרמניה במאה ה-19. מודל זה מבוסס על הכרה בכך שבשל הנסיבות המודרניות בגרמניה הכרחי מבחינה רשמית-מנהלית שמבנה קולקטיבי יהודי מקומי אחד בלבד (בגרמנית Gemeinde) יכלול בתוכו מגון סיעות/ קהילות בעלות אידיאולוגיות שונות. זאת ועוד, גייגר הבין כי מבחינה פרקטית הוא יוכל לקדם בצורה הטובה ביותר את רעיונות הרפורמה כשיתפקד כמנהיג הרבני-דתי של הסיעה/ הקהילה הרפורמית במסגרת מבנה קולקטיבי יהודי מקומי שזהו אופיו. המודל הרבני של גייגר מחדד את ההבדל בין צמיחת הרפורמה, בתוך שוק דת עם מסגרת מבנית יהודית מאוחדת מבחינה רשמית-מנהלית בלבד לצד חלוקה פנימית-רעיונית, לבין שגשוגה של הרפורמה בשוק הדת האמריקאי המאופיין בחופש וגיוון דתי, בו לתקדים האירופאי הרפורמי יש השפעה מוגבלת. לדיון מורחב בנושא, ראו A.S. Ferziger, "Abraham Geiger and the Denominational Approach to Jewish Religious Life", pp. 179-192

[164] לדידו התפילה היא ביטוי ליכוד פנימי של קהילה דתית ודבק רוחני שמאחד את חבריה ולכן הוא לא הציע תיקונים בתפילה העלולים לערער על אחדות זו. הוא עמד על כמה עקרונות, המהווים עקרונות יסוד של הרפורמה עד היום, וביניהם: השמטת קטעים בסידור המדברים על תקוות המתפללים לשיבת ציון וחידוש עבודת הקורבנות. ראו: מאיר, **בין מסורת לקדמה**, עמ׳ 110-121.

[165] מאיר, ״תמורות בסדרי התפילה ובאופיים של בתי הכנסת הרפורמיים בארצות הברית״, עמ׳ 290.

[166] ראו: ד׳ מרקס, ״התפילה הרפורמית לדורותיה ולמרכזיה״, בתוך: **היהדות הרפורמית**, עמ׳ 311. התפילות שהוצאו מהסידור ואלו שהוספו, מבטאות למעשה את העקרונות שהנחו את הסידורים הרפורמיים של המאה ה-19. פטוחובסקי דן בעקרונות אלו בהרחבה בספרו, ראו: J.J. Petuchowski, *Prayerbook Reform in Europe: The Liturgy of*

הרפורמה אמנם התפתחה תוך מחלוקת עם האורתודוכסיה.[168] אך בהשוואה אליה הזרם היהודי שהתפתח במידה הרבה ביותר כתגובת נגד להשקפות יהודיות אחרות הוא הזרם שלימים ייקרא התנועה הקונסרבטיבית.[169] קיימת מחלוקת בין חוקרים לגבי ראשיתה והתפתחותה של התנועה הקונסרבטיבית. יש חוקרים, דוגמת: משה דיוויס (Davis) וניל גילמן (Gillman),[170] המזהים את שורשיה של תנועה זו בהחלטתו של זכריה פרנקל, רב ליברלי גרמני, לפרוש מכנס הרבנים הרפורמים ב-1845 בפרנקפורט, בשל הרעיונות שנשמעו בו.[171] פרנקל ניסה למצוא את דרך האמצע בין הרפורמה לאורתודוכסיה, דבר שניכר בעמדותיו. מצד אחד הוא נקט בגישה מסורתית לשמירת מצוות, כאשר מצד שני הוא החזיק בגישה היסטורית-ביקורתית ללימוד המקורות היהודיים.[172] למעשה הוא חיפש דרך לשלב בין הרצון בשינוי לבין האפשרויות לקידמה הטבועות, על פי תפיסתו, במסורת היהודית. תפיסתו זכתה לכינוי "האסכולה הפוזיטיבית היסטורית", בנוסף הוא ייסד בית מדרש לרבנים בברסלאו. בתפיסתו ובהקמת בית המדרש הוא יצר דפוס פעולה אידאולוגי וארגוני שהיווה תקדים שימושי עבור היהדות הקונסרבטיבית, שהתפתחה מאוחר יותר בארצות הברית. יחד עם זאת, התנועה הקונסרבטיבית היא יצירה יהודית אמריקאית ייחודית לארצות הברית.[173]

התנועה הרפורמית ומקבילתה הקונסרבטיבית הן תוצר המאמץ להתאים את היהדות המסורתית, כך שתעלה בקנה אחד עם צרכים חברתיים מודרניים. מה שהבדיל ביניהן היו הצרכים של החברים בכל תנועה, והסיטואציה שהתקיימה בשוק הדתי בעת שצרכים אלו נוצרו.[174] בעוד שראשית התפתחותה של הרפורמה התרחשה באירופה, ובהמשך בקרב מהגרים יהודים גרמנים בארצות הברית, הרי שעיקר התפתחותה של היהדות הקונסרבטיבית התרחש בארצות הברית, בקרב מהגרים יהודים ממוצא מזרח אירופאי.[175]

ב. הסביבה האמריקאית

בסעיף הנוכחי, אבהיר את הניגוד במאפייני שוק הדת האירופאי בו צמחה הרפורמה, מאפיינים שהצרו את התפתחותה, לבין מאפייני שוק הדת האמריקאי בו היא שגשגה. תיאור המאפיינים של שוק הדת האמריקאי, יסייע בידי בהמשך להבהיר כיצד מאפייניו המנוגדים של שוק הדת הישראלי מקשים ומעצבים את דרכן של התנועות הרפורמית והקונסרבטיבית בארץ. הסקירה שלהלן תציג בקווים כלליים בלבד את התפתחות התנועות.

European Liberal and Reform Judaism, New York, World Union for Progressive Judaism, (1968) [Berlin, 1872].

[167] E. Tabory, "The Identity Dilemma of Non-Orthodox Religious Movements: Reform and Conservative Judaism in Israel," in Z. Sobel and B. Beit-Hallahmi (eds.), *Tradition, Innovation and Conflict: Jewishness and Judaism in Contemporary Israel,* Albany, State University of New York Press, (1991), pp. 137-138

[168] מאיר, **בין מסורת לקדמה**, עמ' 12, 24-79.

[169] Ferziger, *Jewish Denominations*, p. 162

[170] מ' דיוויס, **יהדות אמריקה בהתפתחותה: תולדות האסכולה ההיסטורית במאה ה-19**, ניו-יורק, בית המדרש לרבנים באמריקה, (תשי"א); N. Gillman, *Conservative Judaism: The New Century,* New Jersey, Behrman House, (1993)

[171] Ibid., p. 5

[172] Ibid., pp.18-21

[173] Tabory, "Pluralism in the Jewish State: Reform and Conservative Judaism in Israel", p. 174

[174] הרפורמה בגרמניה צמחה כאמור, בסיטואציה של שוק דתי שבו בכל עיר היה גוף קהילתי מרכזי יהודי שמינה רבנים עבור בית הכנסת של הקהילה. השלטון הכיר בגופים אלו, ובמקרים רבים השלטון אף פיקח והתערב בצורת הפולחן (התפילה) בבתי הכנסת. ראו: N. Glazer, *American Judaism*, Second edition, revised, Chicago and London, The University of Chicago Press, (1972), pp. 33-34,

[175] Tabory, "The Identity Dilemma of Non-Orthodox Movements", p. 138

מאמצע המאה ה-19 (בשנים 1840-1885), התחיל מעבר המוני של יהודים מאירופה לאמריקה. יהודים גרמנים שהיגרו לאמריקה החל מ-1836 הביאו יחד עימם את הרפורמה.[176] רק בארצות הברית הפכה הרפורמה לתנועה דתית מובחנת, והגיעה למלוא התפתחותה,[177] שכן בארצות הברית הוסרו המחסומים שהקשו על התפתחות הרפורמה באירופה.[178] בהקשר זה יש לציין כי ההיסטוריון יונתן סרנה מונה חמישה עקרונות יסוד של שוק הדת האמריקני שהוכחו כחשובים במיוחד עבור התפתחות היהדות, על זרמיה השונים (כולל הרפורמה), וביניהם: חופש הדת, הפרדה בין דת למדינה, כיתתיות (denominationalism), וולונטריזם (בחירה חופשית), פטריוטיות (אהבת המולדת). זאת ועוד, סרנה מדגיש כי המאפיין ששיחק את התפקיד המרכזי בעיצוב דמותה של היהדות על זרמיה השונים, ובכללם הזרם הרפורמי והקונסרבטיבי, וממשיך לעצב את דרכם העכשווית, הוא הרבגוניות, קרי: קיומן של דרכים רבות ושונות להתייחסות לדת ולשמירת ציווייה.[179]

האופן בו פעולתם המשולבת של מאפיינים אלו הפכה את אמריקה לבית הגידול הטוב ביותר עבור הרפורמה עולה גם מתיאורו הבא של חוקר תולדות הרפורמה מיכאל מאיר:

> לא היה פיקוח ממשלתי... או ממסד כנסייתי שמרני שיכתיבו את מהלך החיים הדתיים. שפע גדול של זרמים וכיתות דתיות התחרו ביניהם בשוק חופשי של דתות... לא היו קהילות רשמיות מוכרות, ועל כן לא היה בנמצא מכשיר שיוכל לאכוף צייתנות דתית... יהודי אמריקאי לא נולד בתוך מסגרת של קהילה כוללת, כבאירופה, אלא השתייך – אם רצה בכך – לבית כנסת מסוים. הדת לא הייתה כל מבחינת מורשת, העוברת מדור לדור, אלא יותר עניין לבחירה רצונית ומודעת.[180]

דברי מאיר, משקפים את הניגוד החד בין בית הגידול הגרמני של הרפורמה שהצר את צעדיה לבין סביבתה האמריקאית החדשה, בה היא פרחה. ניגוד זה, והעובדה שמודלים קהילתיים רפורמיים גרמניים שיחקו תפקיד שולי בעיצוב דמותן של קהילות רפורמיות אמריקאיות מתבהר לעומקו לאור הסברו של ההיסטוריון אדם פרזיגר. לדבריו "בעוד ביהדות מרכז אירופה המודרנית היה מקובל מבנה קהילתי מאוחד (משותף) שניהל את החיים היהודיים המקומיים, ושאלת הפרישה ממבנה זה הייתה משמעותית, הרי שבאמריקה הייתה סביבה דתית חדשה, שאופיינה בגיוון, והטרוגניות רבה של קהילות יהודיות, ובה לתקדימים האירופאים הייתה השפעה מועטה".[181]

את התפתחות הרפורמה בארצות הברית יש לראות לא רק על הניגוד בין הסביבה האירופאית והאמריקאית, אלא גם על רקע רצונם של המהגרים היהודים הגרמנים להשתלב בחברה האמריקאית ולעלות בסולם המעמדי. רצון זה גרם להם להתרחק עוד מהמסורת ומדפוסים ריטואליים דתיים מגבילים. התרומה של רבנים גרמנים, שהיגרו לארצות הברית, הייתה שבאמצעות האידיאולוגיה והפרקטיקה הרפורמיות הם סיפקו משמעות דתית לתהליך ההסתגלות לארצות הברית.[182] הרבנים גם יצרו את התשתית של התנועה הכוללת: זרוע קהילתית, בית מדרש

---

[176] Gillman, *Conservative Judaism*, p. 23

[177] Tabory, *A Sociological Study of the Reform and Conservative Movements in Israel*, p. 23

[178] מאיר, **בין מסורת לקדמה**, עמ' 261.

[179] סרנה, **היהדות באמריקה**, עמ' 40, 50.

[180] מאיר, **בין מסורת לקדמה**, עמ' 262.

[181] Ferziger, "Abraham Geiger and the Denominational Approach to Jewish Religious Life", pp. 179-192

[182] Tabory, *A Sociological Study of the Reform and Conservative Movements in Israel*, p. 24; Furman-Kerner, *Beyond Yiddishkeit*, p. 19

להכשרת רבנים,[183] הם אף ניסו לגבש את הקוהרנטיות הרעיונית של התנועה, קרי: לנסח את ה"אני מאמין" שלה בסדרת כנסים.[184]

ההסתגלות לחברה האמריקאית גרמה גם לאימוץ של דפוסי פעילות דתיים מקובלים ברמת הקהילה וברמת הזרם הדתי.[185] בתי כנסת רפורמיים נהגו לפי מודל הפעילות של הקהילה הדתית (congregation) הפרוטסטנטית.[186] בקהילות רפורמיות הונהגו חידושים ריטואליים,[187] ששיקפו הן השפעות נוצריות, והן את אופיו של שוק הדת האמריקאי, שלא הציב מחסומים בפני תיקונים בדת.[188]

החידושים הרדיקליים הללו לא עלו בקנה אחד עם צרכיהם של יהודים ממזרח אירופה שהיגרו בהמוניהם לארצות הברית בשנים 1875-1925. בנוסף, הרפורמה שראתה ביהדות בעיקר דת, לא יכלה לענות כראוי על הצרכים של יהודי מזרח אירופה, שתפסו את היהדות גם כלאום ותרבות.[189]

על רקע זה באותה תקופה, בסוף המאה ה-19, צמחה קבוצה של רבנים דוברי אנגלית, הנתפסים כיום על ידי חוקרי יהדות אמריקה כמייסדי תנועה דתית יהודית חדשה-התנועה הקונסרבטיבית. אולם, יש להדגיש כי רבנים אלו לא ראו עצמם כיוצרי תנועה חדשה,[190] אלא כמי שמעוניינים לחדש את יהדות אמריקה במסגרת המסורת. בה בעת, הגעתם לאמריקה של מהגרים יהודים ממזרח אירופה העניקה דחיפות למאמציהם של רבנים אלו, והם ראו אתגר בשימור קרבתם של המהגרים וצאצאיהם ליהדות.[191] לרבנים צעירים אלו, חברו מספר רבנים "מסורתיים", מבוגרים יותר, שהגיעו זה מקרוב לאמריקה.[192] חלק מקבוצת רבנים זו, התבססה על רעיונות ה"אסכולה הפוזיטיבית-היסטורית", המזוהה עם זכריה פרנקל. קרי: הם תמכו בהתאמת המסורת לתנאי החיים המודרניים, אך הדגישו כי כל שינוי מותנה ברצון העם, בשיתוף הרבנים, בזיקה להלכה ועליו להיות מבוסס על התפתחותה ההיסטורית של המסורת.[193]

---

[183] הזרוע הקהילתית הוקמה ב-1873 וקרויה The Union of American Hebrew Congregations (האיחוד ליהדות מתקדמת באמריקה), הסמינר להכשרת רבנים הוקם ב- 1875 וקרוי The Hebrew Union College. ראו: מאיר, **בין מסורת לקדמה**, עמ' 300, 302.

[184] Gillman, *Conservative Judaism*, pp.24-25, כנס הרבנים עומד בבסיס המודל של הסמכות הדתית בתנועה הרפורמית האמריקאית.

[185] Furman-Kerner, *Beyond Yiddishkeit*, p. 19

[186] שם, שם; י' סרנה, "היהדות הרפורמית בת זמננו: ניתוח היסטורי", בתוך: רוזנק (עורך), **היהדות הרפורמית**, עמ' 500.

[187] עם חידושים אלו נמנים: שינויים באסתטיקה של התפילה – דרשה באנגלית או בגרמנית, שירת נעימות לא-מסורתיות על ידי מקהלה בליווי עוגב. מטרת השינויים הייתה לייפות את התפילה, ולהפוך אותה למכובדת. ראו: Gillman, *Conservative Judaism*, p. 24

[188] שוק הדת האמריקאי היווה אקלים אינטלקטואלי ומעשי נוח בהרבה לתיקונים בדת בהשוואה לתנאים בהם פעלה הרפורמה בגרמניה. ראו: מאיר, **בין מסורת לקדמה**, עמ' 262.

[189] Furman-Kerner, *Beyond Yiddishkeit*, p. 20, ההיסטוריון אדם פרזיגר מסביר כי היהודים ממוצא מזרח אירופאי חשו שהרפורמה זרה מדי לשורשיהם המסורתיים, יחד עם זאת הם גם חשו אי נוחות בסביבה יהודית אורתודוכסית, ששמה דגש על קיום קפדני של מצוות, ועל אחידות התנהגותית. הם חיפשו יהדות שתענה על צורכיהם מבלי לפגוע בהשתלבותם בחברה האמריקאית, ראו: Ferziger, *Jewish Denominations*, p. 162

[190] Gillman, *Conservative Judaism*, p. 32

[191] סרנה, **היהדות באמריקה**, עמ' 142.

[192] דוגמא לרב ששיתף פעולה עם רבנים אלו הוא הרב ההונגרי חנוך יהודה (אלכסנדר) קוהוט. הוא הושפע מרעיונותיו של זכריה פרנקל, כי הוא למד בסמינר הרבנים שפרנקל ייסד בברסלאו. בהתאם לכך כבר בהונגריה קוהוט מיצב עצמו באמצע הדרך בין הרפורמה לאורתודוכסיה. סרנה מדגיש כי תפיסתו היהודית של קוהוט הייתה קונסרבטיבית (שמרנית), ראו: סרנה, **היהדות באמריקה**, עמ' 150-151.

[193] מ' דיוויס, **יהדות אמריקה בהתפתחותה: תולדות האסכולה ההיסטורית במאה ה-19**, ניו-יורק, בית המדרש לרבנים באמריקה, (תשי"א), עמ' xxiii-xx, 218-238. ראו גם: N. Gillman, *Conservative Judaism*, pp. 34

בתגובה לאירועים שהתחולל באותה העת בתנועה הרפורמית,[194] רבנים אלו הקימו ב-1886 בניו יורק סמינר חדש, מסורתי ודתי יותר מההיברו יוניון קולג',[195] שנקרא הסמינר התיאולוגי היהודי (The Jewish Theological Seminary), הידוע בראשי התיבות של שמו כ-JTS. לרבנים אלו חברו לשם ייסוד ה-JTS יהודים בעלי מאפיינים חברתיים שונים, שנחלקו בדעותיהם ביחס לסוגיות הנוגעות למסורת ולשינויים בה. נכללו ביניהם אף רבנים אורתודוכסים, שומרי תורה ומצוות, שהיו פתוחים לתרבות האמריקאית הכללית.[196] לכן ניתן לומר כי תפיסת היהדות שלימים תיקרא התנועה הקונסרבטיבית אופיינה בהטרוגניות רעיונית, ובחילוקי דעות, ואלה הם מאפייניה הבולטים עד לימינו.[197]

מייסדי ה-JTS, נודעו אמנם בשונותם הרבה, אך הם היו מאוחדים ברתיעתם מהשינויים הרדיקליים של הרפורמה, וברצונם לעצב יהדות, של "אמצע הדרך" מבחינת יחסה לשינויים במסורת. תפיסה זו זכתה לכינויים שונים, כגון: "קונסרבטיבית" ו"היסטורית".[198] הכינויים הללו, ובייחוד הכינוי "קונסרבטיבית", מבטאים השוואה ויחסיות, קרי: שתפיסה יהודית זו הגדירה עצמה לעומת התפיסה הרפורמית שנמצאת משמאלה. הם גם קיוו כי הסמינר ישרת כמרכז האקדמי והמוסדי של הצד הימני (המסורתי) של יהדות אמריקה.[199] מסתבר כי מייסדי הסמינר עיצבו מסגרת רעיונית רחבה למדי, ונמנעו במוצהר מהצבת סטנדרטים אידיאולוגיים ברורים, כדי לא להתכחש לחלק כלשהו מהעם היהודי, שאינו מסכים עימם.[200]בנוסף, כאמור, מייסדי ה- JTS, היו מאוחדים בתקווה כי תפיסת היהדות שעוצבה בסמינר, תהיה בעלת כוח משיכה בעיניי יהודי מזרח אירופה, תסייע לחיזוק יהדותם, ותימנע את התבוללותם.[201] בהקשר זה יש לציין ששיקול פרקטי חשוב בפנייה ליהודים ממוצא מזרח אירופאי היה הרחבת האוכלוסייה שאת צרכיה היהודיים-רוחניים יכל הסמינר לספק, ושבתורה יכלה לתמוך בסמינר כספית.[202]

---

[194] מדובר ב"משתה הטרפה" שהתרחש בטקס ההסמכה לרבנות, שהתקיים בהיברו יוניון קולג' בסינסינטי ב-1883, וכן במצע הרדיקלי שהתקבל בכנס הרבנים הרפורמי בפיטסבורג ב-1885. ראו: סרנה, **היהדות באמריקה**, עמ' 150, 153. ראו גם: Ferziger, *Jewish Denominations*, p. 163.

[195] סרנה, **היהדות באמריקה**, עמ' 150.

[196] סרנה מציין כי ביניהם נכללים רבנים-חזנים ספרדים ידועים דוגמת: שבתאי מוראיס (Sabato Morais), שהיה המנהיג הראשון של ה-JTS, וחיים (הנרי) פרירה מנדס; רבנים כמו: אלכסנדר קוהוט ומרקוס יסטרוב, שתפסו עצמם כמצויים ב"מרכז", ב"דרך האמצע" מבחינת תפיסתם את המסורת; רבנים אורתודוכסיים צעירים ילידי אמריקה שקיבלו את הכשרתם בגרמניה, וכן עסקני קהילות ממוצא ספרדי, גרמני, ומזרח אירופאי. ראו: סרנה, **היהדות באמריקה**, עמ' 183. סרנה מציין כי ב-1898 חברו מנהיגי הסמינר למנהיגים אורתודוכסיים מקרב יהודי מזרח אירופה, ול-47 קהילות מסורתיות של יהודים מזרח אירופאיים, לשם יצירת קואליציה אורתודוכסית אמריקאית רחבה, מסורתית מבחינת שמירת מצוות ההלכה, ויחד עם זאת מודרנית מספיק, וככזו "מושכת" בעיניי יהודים צעירים ממוצא מזרח אירופאי. ראו גם: Gillman, *Conservative Judaism*, p. 40.

[197] Ferziger, *Jewish Denominations*, pp. 163, 169, 173

[198] סרנה, **היהדות באמריקה**, עמ' 183-184.

[199] הם הרגישו כי עליהם לשמור על רוב האמונות והפרקטיקות היהודית המסורתיות. הם זיהו את הצורך בהכנסת שינויים, אך הם התעקשו שהשינויים יהיו מתונים, או אסתטיים. הם סברו שהשינויים צריכים להיעשות לאט ובהדרכת רבנים. מבחינת יחסם ללימוד המקורות היהודיים, שכן יש לזכור שהם הקימו סמינר רבני, הם אימצו גישה מודרנית, ביקורתית ופתוחה, כזו שאפיינה את מדעי היהדות בגרמניה. ראו: Gillman, *Conservative Judaism*, p. 34.

[200] Kopelowitz, *Shifting Boundaries of Religious Authority*, pp. 77-78; Gillman, *Conservative Judaism*, p. 31

[201] סרנה, **היהדות באמריקה**, עמ' 184.

[202] Gilman, *Conservative Judaism*, p. 38, שיקול פרקטי של הגדלת בסיס התמיכה הרעיונית והכספית הנחה כאמור (ראה הערה 195 לעיל), חלק ממנהיגי הסמינר ב-1898 לחבור למנהיגים אורתודוכסיים ממוצא מזרח אירופה, ולקהילות מסורתיות של יהודים ממוצא מזרח אירופאי, ולהקים איחוד קהילתי ("איחוד הקהילות היהודיות האורתודוכסיות של אמריקה"), שיתחרה במקבילו הרפורמי, ובדומה לו יספק תמיכה כספית קבועה לסמינר. ראו: סרנה, **היהדות באמריקה**, עמ' 184-185, ראו גם: Gillman, *Conservative Judaism*, p. 40

לאחר מות המנהיג הראשון של הסמינר, מוסד זה נותר ללא מנהיגות, ונקלע למשבר כספי חמור סביב שנת 1902, ולכן עבר ארגון מחדש.[203] מנהיגו החדש היה הרב זלמן שכטר, גדול חוקרי היהדות דוברי האנגלית בזמנו.[204] הוא נחשב בעיניי היסטוריונים, לדמות המרכזית שתרמה להפיכת הגישה היהודית המסורתית שנוסחה בסמינר לכדי תנועה יהודית מובחנת – התנועה הקונסרבטיבית. שכטר במאמריו הרבים גיבש תפיסת יהדות הדומה לתפיסת היהדות המסורתית של זכריה פרנקל בכל הנוגע להכרה בהתפתחות היסטורית של הרעיונות והסטנדרטים הדתיים.[205] בנוסף, בכדי להסביר את הבנתו ביחס לטיבו של העם היהודי הוא טבע את המונח "ישראל הקתולית" (Catholic Israel), שמשמעותו המילולית היא "כלל ישראל".[206] האחריות ל"כלל ישראל" – לכל העם היהודי – הפכה בהמשך למוטו של התנועה הקונסרבטיבית.[207]

שכטר אכן קיווה כי התפיסה היהודית שגובשה בסמינר - יהדות של "אמצע הדרך" תלכד סביבה את האוכלוסייה היהודית שגדלה באותה תקופה במהירות.[208] למרות שאיפתו של שכטר לאיחוד היהדות, הוא יזם את הקמתו של איגוד נפרד שקיבץ את הקהילות, שהונהגו על ידי רבנים בוגרי הסמינר.[209] איגוד זה הפך לימים לזרוע הקהילתית של התנועה הקונסרבטיבית.[210] הקמת האיגוד משקפת את חיזוק המבנה של "מלמעלה-למטה", קרי: של תנועה בה המנהיגות הרבנית והסמינר היו הגורמים ששרטטו את כיוון התפתחות התנועה הקונסרבטיבית מראשיתה.[211]

בנוסף, בהחלטה להקים את האיגוד המדובר מתגלה שוב השיקול הפרקטי של הרחבת בסיס התמיכה הכספית בסמינר. זו עדות לתפקיד ששוק הדת החופשי שיחק בעיצוב היהדות הליברלית באמריקה, ובגיבוש היהדות הקונסרבטיבית לכדי תנועה דתית אמריקאית הנבדלת ממתחרותיה. כמו כן, הקמת האיגוד הגיעה בעקבות חילוקי דעות בין קהילות של רבנים בוגרי הסמינר ביחס לאפשרות להכניס שינויים בריטואלים היהודיים, ולמידת השינוי הרצויה.[212] זהו ביטוי לחילוקי דעות רעיוניים, המלווים את התנועה הקונסרבטיבית מראשיתה, ומסתכמים לעיתים בפרישה של קהילות, או בפיצולן.[213]

תפיסת היהדות שגובשה בסמינר, והפכה במהלך העשורים שלאחר מכן למזוהה עם התנועה הקונסרבטיבית, אופיינה אם כן בהטרוגניות, מורכבות ועמימות רעיונית.[214] יחד עם זאת, כפי שההיסטוריון אדם פרזיגר הסביר, עקב שינויים בחברה האמריקאית, והתפתחויות פנים-תנועתיות,

---

[203] קבוצה קטנה של יהודים עשירים, רובם רפורמים, הזרימו כספים לסמינר וארגנו אותו מחדש. הם נהגו כך, שכן הם הבינו שמהגרים יהודים ממזרח אירופה לעולם לא יפנו לרפורמה. הם סברו שתפיסת היהדות שטופחה בסמינר תתאים יותר לשורשיהם המסורתיים של המהגרים ממזרח אירופה, ותסייע להם במאמציהם להשתלב באמריקה. ראו: Gilman, *Conservative Judaism,* pp. 42-43

[204] סרנה, **היהדות באמריקה**, עמ' 185.

[205] Ferziger, *Jewish Denominations*, pp. 174-177, הדומה בין תפיסת היהדות של שכטר ופרנקל נוגע לנאמנות למסורת, ובה בעת תמיכה בצורך בשינויה לאור תנאים סביבתיים חדשים. ראו: ציטוט מדברי יהודה מאגנס בעניין זה אצל סרנה, **היהדות באמריקה**, עמ' 188.

[206] פרזיגר מסביר כי שכטר קישר בין המונח של "ישראל הקתולית", ל"תודעה הדתית של האומה". קרי: הרוח של היהדות המסורתית נטועה בעם, לפיכך, לכל להעם- יש סמכות לפרש מחדש את המקורות היהודיים, להכתיב סטנדרטיים התנהגותיים דתיים, ולהחדיר שינויים הנתפסים בעיניו כמחוייבי המציאות. ראו: Ferziger, *Jewish Denominations*, p. 177

[207] Tabory, *A Sociological Study of the Reform and Conservative Movements in Israel*, p.26

[208] Ferziger, *Jewish Denominations*, p. 177

[209] איגוד זה נקרא The United Synagogue of America

[210] Gillman, *Conservative Judaism*, p. 45

[211] ראו: Ferziger, *Jewish Denominations*, p. 181; Gillman, *Conservative Judaism*, p. 31

[212] Ferziger, *Jewish Denominations*, p. 180

[213] ראו: Ibid., p. 163, כך למשל התרחש פיצול בתנועה הקונסרבטיבית בארצות הברית לאחר שהתקבלה ב-1983 ההחלטה שתמכה בהסמכת נשים לרבנות. ראו: ד' גולינקין, **מעמד האשה בהלכה: שאלות ותשובות**, ירושלים, מכון שכטר, (2001), עמ' 4.

[214] Gillman, *Conservative Judaism*, pp. 62, 117

התנועה הקונסרבטיבית קיבלה לאורך השנים מספר החלטות,[215] שהבהירו וחידדו את ההבדלים הרעיוניים בינה לזרמים היהודיים האחרים: האורתודוכסיה והתנועה הרפורמית.[216] בהקשר זה יש גם לציין כי לעומת התנועה הרפורמית, שמראשית דרכה באמריקה פרסמה מצע אידיאולוגי די ברור, שעודכן מדי פעם, במסגרת הכנסים של רבניה, הרי שהתנועה הקונסרבטיבית פרסמה לראשונה בתולדותיה נוסח מגובש יחסית של עקרונות (מצע) רק ב-1988.[217] מסמך עקרונות זה מבחין בין מצוות, שהן בגדר חובה שאינה ניתנת לשינוי, לבין חוקים, שניתן לשנות. בנוסף, מסמך זה משקף את המנעד הרחב הקיים בתנועה הקונסרבטיבית ביחס למחויבות למצוות.[218]

אם כן, כיום, התנועה הקונסרבטיבית מפגינה פתיחות כלפי פרטים וקהילות, הנעים בין גישות מסורתיות ועד לגישות רפורמיות ליהדות.[219] אפשר להבין פתיחות זו, בין היתר, כמאמץ לענות על רצונות הפרט בעידן בו הדת הופרטה, והפכה לענייננו של הפרט.[220] הדבר מתבקש על רקע התחרות המתחזקת בעשורים האחרונים (מאמצע המאה ה-20) בין זרמי היהדות הליברליים לבין האורתודוכסיה, על לבו של אותו קהל יעד, במאמץ להגדיל את כוחן בקרב יהדות אמריקה. אמנם עד שנות ה-70 של המאה ה-20 התנועה הקונסרבטיבית הייתה בעלת מעמד הבכורה ביהדות אמריקה. אך כבר מאמצע המאה ה-20 מתחריה של היהדות הקונסרבטיבית, קרי: האורתודוכסיה והתנועה הרפורמית החלו להתחזק.[221]

סרנה טוען כי במסגרת התחרות בין זרמי היהדות, התנועה הרפורמית אימצה במהלך המאה ה-20 דפוסי הפעולה, שהוכיחו עצמם כיעילים בעבור מתחריה הדתיים. מטרתה הייתה להרחיב את חלקה בקרב יהדות אמריקה, ובייחוד מקרב יהודים ממוצא מזרח אירופאי. לכן משנות ה-30 של המאה ה-20 היו קהילות רפורמיות, ששבו לערוך טקסים שנזנחו בעבר, כמו: טקס בר המצווה. בנוסף, באותה תקופה התנועה הרפורמית החלה לתמוך בגלוי בציונות, צעד שתרם עוד לכוח המשיכה שלה בעיניי קהל היעד המדובר. מאותו עשור ואילך, התנועה הרפורמית הכניסה חידושים משמעותיים בחינוך היהודי, בתנועת הנוער, במעמד הנשים, ובמעמדם של חד-מיניים, בכדי למשוך אליה צעירים יהודים. שינוי מרכזי נוסף, שהמריץ את הגידול בכוחה של התנועה הרפורמית מאז שנות ה- 40 היה הכרה ותמיכה (שגברו במרוצת הזמן) "בשונות של האמונות והמנהגים של היהודים הרפורמיים". עקרון השונות מסביר, בין היתר, את הדרך בה נקטה ונוקטת, התנועה הרפורמית ביחס לאימוץ המסורת,[222] ואת הגיוון הרווח כיום בקרב חבריה ביחס לקיום

---

[215] מדובר בהחלטות הקשורות ברובן לסוגיות מגדריות, כגון: מעמדן של נשים עגונות, ישיבה מעורבת, הרחבת מעורבותן של נשים בתפילה, הסמכת נשים לרבנות ולחזנות, וכן ההחלטה מ-1950 על מתן אפשרות לנהוג בשבת.

[216] Ferziger, *Jewish Denominations*, p. 223

[217] Gillman, *Conservative Judaism*, pp. 155-156

[218] ראו: טל, **אברהם וגם שרה**, עמ' 22-25.

[219] שם, שם, עמ' 25, ראו גם: N. Ammerman, "Organized Religion in a Voluntaristic Society", *Sociology of Religion, 58(3)*, (1997), pp. 203-215

[220] מדובר על תהליך שמתחולל בחברה האמריקאית ובכלל זה מתבטא גם בקרב רבים מהיהודים האמריקאיים הליברליים. הפרטת הדת משתקפת למשל בכך שהפרט בוחר בעצמו בטקסים ובמצוות, שברצונו לקיים, מפרש אותם מחדש, וכך הופך אותם למשמעותיים עבורו. בהקשר זה סרנה מדגיש כי "בשלהי המאה ה-20... יהודים רבים חשו חופשיים לבחון אפשרויות רבות בתהליך החיפוש אחר משמעות, ובחרו את דרכם ב"סגנון הכל-בו" בין אלמנטים מהמסורת...מצוות... והמנהגים השונים. ראו: סרנה, **היהדות באמריקה**, עמ' 313-314; ראו גם: Cohen and Eisen, *The Jew Within*, pp.73-99

[221] Gillman, *Conservative Judaism*, pp. 155-156

[222] סרנה, "היהדות הרפורמית בת זמננו: ניתוח היסטורי", עמ' 499-508. עקרון זה מתבטא בסידורים רפורמיים חדשים המכילים את שפע העמדות והתפיסות של כל המתפללים. כיום התפילות השתנו ומספקות את צרכיהן של קבוצות מיעוט, דוגמת חד-מיניים, משפחות מעורבות, מתגיירים, משפחות חד-הוריות, בעלי צרכים מיוחדים. ראו: מרקס, "התפילה הרפורמית לדורותיה ולמרכזיה", עמ' 340.

ריטואלים ומצוות.[223] לשגשוגה של התנועה הרפורמית תרמה אף מדיניות "הושטת היד" (outreach) כלפי נישואים עם לא יהודים, וכן ההחלטה משנת 1983 להגדיר יהדות גם לפי האב (patrilineal descent). לטענת סרנה התנועה הרפורמית כיום, בדומה לתנועה הקונסרבטיבית בעבר, מתמודדת עם הקושי להחזיק תחת כנפיה קהל יעד גדול ומגוון.[224]

קיימים קווי דמיון ושוני בין התנועות, אך ההבדל הבולט בינן לאורתודוכסיה נוגע למקומה של האישה בתפילה. בהמשך העבודה אבחן את המעורבות הריטואלית של נשים בקהילות המחקר. התנועה הרפורמית החליטה כבר בשלבים הראשונים של התפתחותה בגרמניה על יישום שוויון מסוים בין המינים בחינוך היהודי ובתפילה. זאת ועוד, קהילות רפורמיות היו הקהילות היהודיות הראשונות באמריקה שתמכו ויישמו ישיבה מעורבת כבר באמצע המאה ה-19.[225] בתנועה הקונסרבטיבית בתקופה שבין שתי מלחמות העולם סוגיית הישיבה המעורבת עוררה חילוקי דעות,[226] זאת למרות שבהרבה קהילות נשים ישבו לצד גברים בתפילה. לבסוף, בשנות ה-50 של המאה ה-20, הישיבה המעורבת הפכה לנוהג שזוהה עם התנועה וקהילותיה. כמו כן, באותו עשור צורה כלשהי של טקס בת מצווה הפכה לנפוצה ברוב הקהילות הקונסרבטיביות.[227]

אולם, עד לשנות ה-60 של המאה ה-20 הן בתנועה הרפורמית והן בתנועה הקונסרבטיבית באמריקה הגברים היו אלו שניהלו את בתי הכנסת. הדבר שיקף את הנורמות המקובלות דאז בחברה האמריקאית הלא יהודית. בשנות ה-60 החלה להישמע ביקורת פמיניסטית על התפקידים המסורתיים שנשים מילאו בכל תחומי החיים. נשים יהודיות רפורמיות וקונסרבטיביות רבות היו פעילות פמיניסטיות, שדחפו לשוויון גובר בנגישות של נשים לחינוך דתי ולתפקידי הנהגה בתפילה. פירות מאמציהן ניכרו ב-1972 כשלראשונה הוסמכה אישה לרבנות רפורמית בארצות הברית.[228] בהדרגה קיבלה גם התנועה הקונסרבטיבית החלטות ביחס להרחבת מעורבותן הריטואלית של נשים בתנועה הקונסרבטיבית: ב-1973 התקבלה החלטה שאפשרה את ספירתן של נשים למניין, ובאמצע שנות ה-80 התקבלה החלטה על הסמכת נשים לרבנות ולחזנות.[229] את היחס למעמד האישה בקהילות המחקר יש לראות, לא רק לאור הדפוסים הרווחים לגבי מעורבות ריטואלית של נשים בתנועות הרפורמית והקונסרבטיבית האמריקאיות, אלא גם לאור מאפייני שוק הדת הישראלי.

2.2.2.4 "אנו באנו ארצה לבנות ולהיבנות בה": התפתחותן של התנועות בישראל

התערותן המשמעותית של התנועות הרפורמית וקונסרבטיבית, בישראל החלה באמצע שנות ה-60 של המאה ה-20, עם עלייתם לארץ של יהודים אמריקאים רבים. אולם, כבר בארץ ישראל של שנות ה-30 הקימו עולים יהודים מגרמניה שלוש קהילות רפורמיות, שפעלו בקנה מידה קטן בחיפה, ירושלים ותל אביב.[230] לאחר מלחמת העולם השנייה, הפעילות של שתיים מהן דעכה, בעוד

---

[223] הכוונה היא שכל יהודי רפורמי כיום בוחר בעצמו את הריטואלים והמצוות שהוא מעוניין לקיים.. לכן אפשר למצוא היום בתנועה יהודים מסורתיים (שחלקם שומר על כשרות ושבת), לצד כאלו המרוחקים מכל שמירת מצוות, ראו: סרנה, "היהדות הרפורמית בת זמננו", עמ' 505.

[224] שם, שם, עמ' 507.

[225] Ferziger, *Jewish Denominations*, p.342; J. Sarna, "The Debate over Mixed Seating in the American Synagogue", in J. Wertheimer (ed.), *The American Synagogue: A Sanctuary Transformed*, Cambridge, Cambridge University Press, (1987), p. 379

[226] Ibid., p. 379

[227] Gillman, *Conservative Judaism*, p. 128

[228] D.E. Kaplan, *American Reform Judaism: An Introduction*, New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, (2003), pp. 189-192; Ferziger, *Jewish Denominations*, p. 366

[229] Gillman, *Conservative Judaism*, p. 128

[230] מאיר, **בין מסורת לקדמה**, עמ' 396, 400; י' שלג, **הדתיים החדשים**, ירושלים, כתר, (2000), עמ' 271; תבורי, **היהדות הרפורמית בישראל**, עמ' 8-9

שהקהילה הרפורמית הירושלמית הפכה ב-1949 לקהילה קונסרבטיבית.[231] אולם, בשנים שלאחר מכן גם פעילותה פסקה. [232] ב-1955 נוסדה בחיפה קהילה קונסרבטיבית בשם קהילת "מוריה", שהקמתה היוותה את הפעילות הקונסרבטיבית היחידה שהתקיימה בארץ עד לשיבתה המאוחרת יותר של התנועה לארץ.[233] במקרה של התנועה הרפורמית נותרה לה נוכחות מוסדית אחת קבועה לכל אורך השנים בדמותו של בית הספר החיפאי ע"ש ליאו בק, שהוקם בסוף שנות ה-30 ופועל עד היום בחסות התנועה. האקט שסימן את שיבתה של התנועה הרפורמית בשנית לארץ הוא הקמתה של קהילת הראל ב-1958 בירושלים.[234]

את התפתחותן "החדשה" של התנועות בארץ יש לבחון הן על רקע מאפייני שוק הדת הישראלי, וההתנגדות האורתודוכסית החריפה והמתמשכת בה התנועות נתקלות, והן על רקע המגמות המקובלות בקרב יהודים ביחס למסורת, וביחס להגדרה עצמית יהודית.

א. שוק הדת הישראלי, פוליטיקה של הסדרה והרחקה

בארצות הברית התנועות הליברליות צמחו בשוק חופשי, ופתוח מבחינה אידיאולוגית, המתאפשר בזכות הפרדת דת ומדינה. בישראל הן פועלות בשוק דתי בעל אופי מנוגד בתכלית, בו מתקיים מונופול חוקי-רשמי של הממסד הדתי-אורתודוכסי בתחומי המעמד האישי, כשרות, וגיור.[235] לשם הבנת דפוסי פעילותן של התנועות בשוק הדת הישראלי יש לעמוד על הפוליטיקה של הסדרה, שהתפתחה בתחום יחסי דת ומדינה, ויחסי דתיים וחילוניים (השסע הדתי-חילוני), ועיצבה את אופיו של השוק הדתי בארץ.[236]

מערכת פוליטית זו, התקיימה בישראל מקום המדינה ועד לשנות ה-90 של המאה ה-20. ייחודה של המערכת נעוץ ביישומה למאבק שבין המחנות היריבים: המחנה הדתי-אורתודוכסי והמחנות הלא-דתיים (שהיו הרוב בחברה).[237] עקרון מרכזי לפיו המערכת פעלה היה מאמץ להתרחק מקבלת החלטה מוגדרת בסוגיה שתחת מחלוקת, ומאפייניה היו פשרות, ויתורים, הסדרה והשלמה.[238] קיימות דוגמאות רבות להסדרים שהתקבלו לאורך השנים בנוגע לסוגיות מרכזיות של השסע הדתי-חילוני. אחת מהדוגמאות היא למעשה יצירתו של מונופול מוסדי דתי-אורתודוכסי במימון ובחסות המדינה. בישראל כידוע האורתודוכסיה נתפסת על ידי רוב הציבור היהודי, כיהדות

---

[231] בהקשר זה ראוי להזכיר את הסברו של תבורי ביחס לצעדים שנקטה התנועה הרפורמית העולמית (האיגוד העולמי ליהדות מתקדמת) בתגובה לקהילות שהשתייכו בעבר לתנועה והצטרפו מאוחר יותר לזרם יהודי אחר. לדבריו האיגוד העולמי החליט שבכדי למנוע איבוד מסוג זה של קהילותיו או מוסדותיו, יש צורך שהקהילות, שבנייתן מומנה מכספו, יהיו חתומות על חוזה המסדיר את השתייכותן ומחויבותן כלפיו. ראו: תבורי, **היהדות הרפורמית בישראל**, עמ' 8.

[232] מאיר, **בין מסורת לקדמה**, עמ' 396, 400; שלג, **הדתיים החדשים**, ירושלים, כתר, (2000), עמ' 271; תבורי, **היהדות הרפורמית בישראל**, עמ' 8-9.

[233] H. Meirovich, *The Shaping of Masorti Judaism in Israel*, Ramat Gan and New York, The Argov Center of Bar Ilan University and the American Jewish Committee, (1999), p. v

[234] מאיר, **בין מסורת לקדמה**, עמ' 396; תבורי, **היהדות הרפורמית בישראל**, עמ' 9.

[235] א' כהן, "חולשת התנועה ליהדות מתקדמת בישראל: ניתוח חברתי-תרבותי", בתוך: רוזנק, **היהדות הרפורמית**, עמ' 423. בהקשר זה יש לציין כי מוצאם של מקימי המדינה הוא מארצות מזרח אירופה, ארצות בהן לא פעלה הרפורמה. לכן מקימי המדינה לא חשבו כלל לשתף את מנהיגי היהדות הרפורמית והקונסרבטיבית בהסדרים בתחום הדתי. ראו: א' דון-יחיא, **הפוליטיקה של ההסדרה: יישוב סכסוכים בנושאי דת בישראל**, ירושלים, מכון פלורסהיימר, (1997), עמ' 15.

[236] "פוליטיקה של הסדרה" היא דפוס של קביעת מדיניות ויישוב סכסוכים המסביר את קיומה של דמוקרטיה יציבה בחברה עם מחלוקות רבות סביב אידיאולוגיה ודת. הכוונה היא לנכונותם של מנהיגי קבוצות החלוקים בדעותיהם לשתף פעולה, להידבר, ולהגיע לפשרה, ולהסכמים כדי להסדיר מחלוקות קשות בדרכי שלום. למעשה הדבר מתבצע באמצעות הימנות מהגעה להחלטות חד צדדיות, וכן באמצעות שיתוף נציגים מהקבוצות המרכזיות בשלטון ובקביעת מדיניות. ראו: א' דון-יחיא, **הפוליטיקה של ההסדרה**, עמ' 7-8.

[237] א' כהן וב' זיסר, **מהשלמה להסלמה: השסע הדתי-חילוני בפתח המאה העשרים ואחת**, ירושלים ותל-אביב, שוקן, (2003), עמ' 163-164.

[238] כהן וזיסר, **מהשלמה להסלמה**, עמ' 24.

האותנטית "והאמיתית".[239] זהו הרקע להרחקתם המתמשכת של הרפורמים והקונסרבטיבים ממערכת הפשרות וההסדרים.[240]

הממסד האורתודוכסי מתנגד לתנועות הרפורמית והקונסרבטיבית, שכן משמעות ההכרה בהן היא סיכון הכספים שמקצה המדינה למגזר האורתודוכסי ומוסדותיו.[241] בנוסף, הממסד האורתודוכסי ראה באידיאולוגיה הרפורמית והקונסרבטיבית סיכון רב יותר לעצם המשכיותה של היהדות המסורתית ולעצם יהדותה של המדינה בהשוואה לאי קיום מצוות. בעיניי הממסד האורתודוכסי ניתן להסביר את אי ההקפדה על קיום מצוות מצד החילונים כהתנהגות שיסודה בטעות. אך, הכרה ציבורית ביהדות הרפורמית והקונסרבטיבית מסכנת את ראיית היהדות האורתודוכסית כיהדות האותנטית בעיניי הציבור הרחב שאינו שומר מצוות. ממנהיגי האורתודוכסים אינם יכולים לשאת זאת.[242]

תפיסתם זו של מנהיגי האורתודוכסים את התנועות הליברליות באה לידי ביטוי, בין היתר, באזהרה שהוציאה המועצה הדתית בירושלים מדי שנה לקראת חגי תשרי מפני תפילה בבתי כנסת קונסרבטיבים. תפיסה זו גם מתבטאת בעיתונות החרדית בכינויים קשים בהם מתוארות התנועות הרפורמית והקונסרבטיבית, דוגמת: "המתייוונים של דורנו נלחמים לעקור את הכל".[243] פוליטיקאים ורבנים אורתודוכסיים מכנים רבנים הרפורמים והקונסרבטיבים במונח האנגלי "ראביי" (rabbis), גם כשהם מדברים בעברית, בכדי להדגיש שהרבנים הליברליים ותנועותיהן הם ייבוא מחוץ לארץ, הזר לחברה הישראלית.[244] התייחסות עוינת זו שונה מצורת ההתייחסות של האורתודוכסיה האמריקאית כלפי רפורמים וקונסרבטיבים בארצות הברית החל משנות ה-90 .[245] בהקשר זה יש לציין כי בישראל, באופן עקבי בשיח הפנים אורתודוכסי נעשה שימוש במונח "רפורמי" כדי להשמיץ יריבים אידיאולוגיים ולהעמידם מחוץ לגבולות חיי הדת הנורמטיביים.[246]

לאור אופיו של שוק הדת הישראלי, ועוינותו של הממסד האורתודוכסי כלפי התנועות הליברליות אין לתמוה כי התנועות חוות הפליה, שמתבטאת, בין השאר, באי הכרה במעמדם של רבניהן בענייני נישואין, גירושין וגיור; באי שילובם של נציגי התנועות בממסד הדתי המוכר על ידי המדינה, באי ייצוגם במשך שנים במועצות דתיות; באי הכרה של המדינה במשך שנים בגיור לא-אורתודוכסי שנערך בארץ, במימון הממשלתי המועט המוקצה לתנועות,[247] וכן באי מתן אפשרות לקיים תפילות לא-אורתודוכסיות בכותל המערבי.[248] חשוב להדגיש כי למרות קיומו של מונופול אורתודוכסי, עדיין התנועות יכולות להקים קהילות, ולהפיץ את מסריהן.

---

[239] דון-יחיא, **הפוליטיקה של ההסדרה**, עמ' 15.

[240] כהן וזיסר, **מהשלמה להסלמה**, עמ' 164. אמנם בניגוד לערבים, הרפורמים והקונסרבטיבים כלולים בחברה הלאומית-היהודית, אך הם אינם שותפים לתהליכי ההידברות בתחום הדתי, ראו: דון יחיא, **הפוליטיקה של ההסדרה**, עמ' 15.

[241] E. Tabory, "The Israel Reform and Conservative Movements and the Market for Liberal Judaism", in U. Rebhun and C.I. Waxman (eds.), *Jews in Israel: Contemporary Social and Cultural Patterns*, (2014), p. 292

[242] א' תבורי, **היהדות הרפורמית בישראל: הישגים וסיכויים**, רמת גן, המרכז ע"ש שלמה ארגוב לחקר העם היהודי ומדינת ישראל, אוניברסיטת בר- אילן, (2000), עמ' 7-8.

[243] כהן וזיסר, **מהשלמה להסלמה**, עמ' 164.

[244] Tabory, "The Identity Dilemma of Non-Orthodox Religious Movements," p. 140

[245] ראו: A.S. Ferziger, "The Role of Reform in Israeli Orthodoxy", in M. Meyer and D.N. Myers (eds.), *Between Jewish Tradition and Modernity*, Detroit, Wayne State University, (2014), p. 54

[246] כך למשל במחלוקות פנים אורתודוכסיות בעלי עמדות שמרניות מבקרים את בעלי העמדות הליברליות באמצעות כינוים במונח "רפורמיים". ראו: Ferziger, "The Role of Reform in Israeli Orthodoxy", p. 52

[247] תבורי, **היהדות הרפורמית בישראל**, עמ' 27-33.

[248] יש משמעות סמלית רבה מבחינת האותנטיות והלגיטימיות הדתית של התנועות ביכולת לערוך תפילות בכותל המערבי, או בסביבתו ('בקשת רובינסון'). המשמעות היא הכרה בכך שגם להן יש "חלק ונחלה" בעם ובמדינה. לדיון נרחב יותר, ולהירתמותן של התנועות בהקשר זה למאבקן של 'נשות הכותל', ראו: י' רייטר, **פמיניזם בהיכל: נשות הכותל ומאבקן בסטטוס-קוו**, ירושלים, מכון ירושלים לחקר ישראל, (2016).

מנהיגי התנועות הסבירו בעבר את ההתפתחות המועטה של התנועות בהפליה דתית ופוליטית כלפיהן, שחסמה בפניהן את הדרך אל הציבור הישראלי-יהודי הרחב.[249] אך בשנות ה-90 המצב החל להשתנות וסוגיית ההכרה בתנועות הפכה לבולטת מאוד בשיח הציבורי.. לשם שינוי ההסדרים המשמרים את מעמדה המועדף של האורתודוכסיה, ולשם השגת הכרה משפטית וציבורית בהן, הן החלו לפעול במישור המשפטי באמצעות פנייה לבית המשפט העליון.[250] בנוסף, הן החלו להסתייע גם כעת בפנייה למנהיגי הרפורמים והקונסרבטיבים האמריקאיים להפעיל לחץ על הממשלה הישראלית בעניינן. בעוד שהשינוי במעמד התנועות במישור הכלל-לאומי (קרי: מצד מוסדות השלטון) נוטה להיות איטי, הרי שמשנות ה-90 ואילך במישור המקומי-עירוני חלו שינויים בקצב מהיר יותר ובקלות רבה יותר לטובת התנועות.[251] דוגמא לכך, ניתן למצוא בפרק על חינוך בעבודה זו הממחיש את השינוי שחל ביחסה של עיריית תל אביב כלפי בית דניאל. תוצאת שינוי זה הייתה היווצרות הסדר בלתי פורמאלי ביחס למעורבות בית דניאל במערכת החינוך. הסדר זה אינו מעוגן בחוק מפורש, אלא הוא נוהג שהתפתח במהלך השנים. יחד עם זאת, עד היום יש גילויי עויינות רבים ומגוונים כלפי התנועות וקהילותיהן.[252] במאבקן של התנועות כיום להטות את דעת הקהל הישראלית והיהודית-אמריקאית לטובתן הן משתמשות בשלל ערוצי התקשורת הדיגיטלית והכתובה.

את דפוסי פעילותן של התנועות, ושל קהילות המחקר הנוכחי, יש להבין גם לאור המגמות בחברה הישראלית ביחס למסורת היהודית ולזהות יהודית. סקירה זו תשמש כרקע לחלק הראשון בעבודה המתמקד בהיצע השירותים והפעילויות של קהילות המחקר. קרי: הסקירה תאפשר להבין את ההתאמה שיוצרות התנועות והקהילות בין מאפייני קהלי היעד לסוגי השירותים המוצעים לו. בנוסף, הסקירה תשמש כרקע שיסייע גם להבנת החלק השני של העבודה. קרי: מדוע קהלי יעד, שנהוג לכנותם חילונים, פונים לקהילות המחקר, ואת מגוון הזהויות היהודיות הנוצרות במסגרת פעילותם בקהילות המחקר.

ב. המגמות בתחום ההגדרה העצמית היהודית, והיחס למסורת בחברה היהודית

בשיח הציבורי הפופולרי מצטיירת החברה הישראלית היהודית של תחילת המאה ה-21, כמחולקת לרוב לארבע קבוצות מרכזיות: חרדים, דתיים, מסורתיים וחילוניים.[253] חלוקה זו מבוססת על עיצובן של הזהויות החילונית והדתית בארץ כקטיגוריות מנוגדות, המוציאות האחת את השנייה במסגרת תהליכי הדרה הדדיים.[254] על בסיס חלוקה זו ביצעו החוקרים לוי, לוינסון וכ"ץ סקרי עמדות לגבי זהויות יהודיות במהלך שני העשורים האחרונים.[255]

---

[249] קהילות רפורמיות וקונסרבטיביות ניסו לשכור מקומות לקיום תפילות ונענו בשלילה בגלל איומים דתיים ופוליטיים, שהופנו לבעלי המקומות. הקהילות התקשו גם לקבל מרשויות מקומיות חלקות אדמה להקמת בתי כנסת. ראו: תבורי, **היהדות הרפורמית בישראל**, עמ' 27.

[250] לתיאור הזרוע המשפטית של התנועה הרפורמית, שלמאבקיה המשפטיים מצטרפת לעיתים קרובות התנועה הקונסרבטיבית, ראו: תבורי, **היהדות הרפורמית בישראל**, עמ' 33-36. פנייתן של התנועות לבית המשפט מבטאת את התמורות שהתחוללו באותן שנים ביחסי דת וחברה, ואת המעבר מפוליטיקה הסדרית לפוליטיקה משברית, המאופיינת בניסיונות להשיג הכרעה חד-צדדית וחד משמעית, בניסיונות לבטל הסכמים מהעבר, במשברים חדשות לבקרים, ובהחרפה ראו: כהן וזיסר, **מהשלמה להסלמה**, עמ' 24-25, 165.

[251] רשויות מקומיות שניהלו מאבקים משפטיים עם התנועות, שינו את יחסן לחיובי. כך למשל, ב-2008 הוקם במודיעין מבנה עבור בית כנסת רפורמי, עיריית מודיעין השקיעה עשרות אלפי שקלים בפיתוח השטח שסביב המבנה, ראו: י' אטינגר, "הגבעות יתמלא ורפורמים", **הארץ**, ה-7 במאי, 2008.

[252] דוגמא לכך היא בהשחתה נשנית של בית הכנסת הרפורמי ברעננה, ראו: ק' נחשוני, "בית כנסת רפורמי ברעננה הושחת: זו רק ההתחלה", **ynet**, נדלה ב-12 באפריל 2016, http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4056911,00.html

[253] ב' וינהבר, **החברה ההסדרית: ארגוני החברה האזרחית וניסיונות לישוב השסע הדתי-חילוני**, עבודת דוקטור, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, (2007), עמ' 5.

[254] ראו: ר' ורצברגר, "רוחניות של חיפוש ויהדות של בחירה: נרטיב הזהות של אנשי ההתחדשות הרוחנית היהודית בישראל", בתוך: י' ידגר, ג' כ"ץ, וש' רצבי, **מעבר להלכה: מסורתיות, חילוניות ותרבות העידן החדש** בישראל, באר-

למעשה, הן הציבור הרחב והן החוקרים המשיגו את הקטגוריה של "דתיות" כמידת השמירה על אורח חיים המבוסס על קיום מצוות. לכן, הגדרה עצמית כדתי, מבטאת שמירה מדוקדקת על אורח החיים האמור, תפיסת הפרט את עצמו כמסורתי משקפת שמירה של חלק מהמצוות, וחילוני כביכול אינו שומר על אף מצווה.[256] אולם, הגדרת דתיות וחילוניות לפי מידת קיום המצוות על ידי האדם או הקבוצה היא בעייתית.[257] הבעייתיות באה לידי ביטוי, בין היתר, בכך שהתנהגותם של החילונים נתפסת על פניה כלא עקבית, שכן רובם אינם חברים בבתי כנסת, ובכל זאת תופסים את עצמם כחלק מהקבוצה היהודית. בנוסף, למעשה רבים ממי שמזדהים כחילונים שומרים על חלק מהמצוות, ומקיימים טקסים המבוססים על המסורת, בפרט טקסים המציינים את ממעגלי הזמן והחיים (חגים, נישואים, ברית מילה ושבעה). אך בשונה ממגזרים אחרים, החילונים מתייחסים למצוות ולטקסים כמנהג תרבותי-אתני, או משפחתי. קרי: הם לא מעניקים לטקסים ולמצוות משמעות דתית. נראה איפוא, כי הזהות החילונית היא רב-גונית, גבולותיה אינם ברורים, וקיימת חפיפה בינה למגזרים אחרים.[258]

משנות ה-80 של המאה ה-20 התרחשו בארץ תהליכים חברתיים המאתגרים את התפיסה הרווחת בקרב הציבור הרחב כי חילוניות ודתיות הן זהויות המנוגדות זו לזו. תהליכים אלו אפשרו את צמיחתן של זהויות חדשות, היברידיות, ששורשיהן אינם מוגדרים בבירור כדתיים או כחילוניים.[259] דוגמאות לזהויות אלו הן: זהותם של מחזירים בתשובה ומתחזקים, שאינה חרדית ואינה חילונית, אלא ייחודית לעולם התשובה;[260] זהותם של עולים מברית המועצות לשעבר, שאינם יהודים לפי ההלכה, היוצרים בתהליך התערותם בארץ את זהותם בתור "יהודים-לא יהודים",[261] זהותם של יהודים מסורתיים,[262] זהותם של הפעילים בתנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני.[263] בחלק השני במחקר הנוכחי יוצגו הזהויות שיוצרים פרטים הנמנים עם קהלי היעד השונים של קהילות המחקר בתור זהויות יהודיות חדשות.[264]

שבע, הוצאת מכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן גוריון, (2014), עמ' 558-559. ראו גם: י' גודמן וי' יונה, "מבוא: דתיות וחילוניות בישראל – אפשרויות מבט אחרות", בתוך: יונה וגודמן (עורכים), **מערבולת הזהויות**, עמ' 18.

[255] ראו: ש' לוי, ח' לוינסון, א' כ"ץ, **אמונות, שמירת מצוות, ויחסים חברתיים בקרב היהודים בישראל**, ירושלים מכון גוטמן למחקר חברתי שימושי, (1993); הנ"ל, **יהודים ישראלים: אמונות, שמירת מסורות וערכים של יהודים בישראל 2000**, ירושלים, קרן אבי חי והמכון הישראלי לדמוקרטיה, (2002); א' אריאן וא' קיסר-שוגרמן, **יהודים ישראלים: דיוקן: אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל**, (2009), ירושלים, המכון הישראלי לדמוקרטיה, (2011).

[256] א' יפה ות' רפופורט, "על חינוך וחילוניות – קבלת שבת בגן הילדים הלא דתי בישראל", בתוך: ב' אלפרט וש' שלסקי (עורכים), **הכיתה ובית הספר במבט מקרוב**, תל אביב, מכון מופ"ת, (2013), עמ' 236.

[257] הבעייתיות של ההבחנה המקובלת בין קבוצות דתיות וחילוניות, עולה גם בבירור ממחקרים העוסקים ביחסם של החילונים לשמירת מסורת, ראו: ר' פרומן, "מה עושים בחגים? החילונים והחגים היהודיים", בתוך: א' קליינברג (עורך), **לא להאמין: מבט אחר על דתיות וחילוניות**, ירושלים ותל-אביב, כתר והוצאה לאור של אוניברסיטת תל-אביב, (2004), עמ' 205-263; ש' דשן, "ישראלים-חילונים בליל הפסח: צלה של משפחתיות על סמלים דתיים", **מגמות**, ל"ח(4), (1997); הנ"ל, "יום כיפור, בין בריחה לחיפוש תוכן חילוני", **פנים**, 7, (1998).

[258] יפה ורפופורט, "על חינוך וחילוניות – קבלת שבת בגן הילדים הלא דתי בישראל", עמ' 236; ה' להב, "מעבר ל'אלוהי אבותינו'? תיאולוגיה פוסט חילונית והשיח היהודי-פמיניסטי בישראל", בתוך: ידגר, כ"ץ ורצבי, **מעבר להלכה**, עמ' 213-185.

[259] ראו: גודמן ויונה, "מבוא: דתיות וחילוניות בישראל – אפשרויות מבט אחרות", עמ' 18, ראו גם: ורצברגר, "רוחניות של חיפוש ויהדות של בחירה: נרטיב הזהות של אנשי ההתחדשות הרוחנית היהודית בישראל", עמ' 558-559.

[260] י' גודמן, "החזרה בתשובה וזהויות דתיות חדשות בתחילת שנות האלפיים", בתוך: קליינברג, **לא להאמין: מבט אחר על דתיות וחילוניות**, עמ' 99.

[261] א' כהן, **יהודים לא יהודים: זהות יהודית ואתגר הרחבת הלאום היהודי בישראל**, ירושלים ורמת גן, מכון שלום הרטמן ואוניברסיטת בר אילן, (2006), עמ' 44-61.

[262] י' ידגר, **המסורתיים בישראל: מודרניות ללא חילון**, ירושלים ורמת-גן, מכון הרטמן, אוניברסיטת בר אילן וכתר, (2010).

[263] נ' אזולאי, **"עברים אנו ואת לבנו נעבוד": תנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני בישראל**, עבודת דוקטור, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, (תש"ע), עמ' 147-163.

[264] הזהויות היהודיות שלעיל, כולל הזהויות היהודיות שיוצרים קהלי היעד המשתתפים בבית דניאל ותפארת שלום, הן בבחינת הכלאות מורכבות בין דתיות לחילוניות. תפיסה זו של ההגדרות היהודיות החדשות, יכולה להתפענח על בסיס פרספקטיבה מחקרית חדשה במדעי החברה, הפרספקטיבה הפוסט-חילונית, המערערת על הנחות היסוד של תזת החילון. לפי פרספקטיבה חדשה זו חילוניות ודתיות אינן קטיגוריות מנוגדות, אלא הן פועלות האחת על השנייה במגוון צורות, ומעצבות שלל מרחבים וזהויות מוכלאות של חילוניות ודתיות. ראו: להב, "מעבר ל'אלוהי אבותינו'? תיאולוגיה

שורשי התהליכים שאפשרו את צמיחת הזהויות היהודיות החדשות ואת הערעור על התפיסה הבינארית של דתיות וחילוניות, נעוצים בהשלכותיהן של מלחמת ששת הימים ויום הכיפורים על החברה הישראלית ובעליית הליכוד לשלטון ב-1977. התוצאה הייתה שינוי ביחסי הגומלין שבין חילוניות לדתיות בחברה הישראלית. שינוי זה התבטא בכניסת המגזר הדתי-ציוני אל מרכז הבמה הציבורית, ובהתחזקות יסודות דתיים בהגדרת הקולקטיב הישראלי-יהודי.[265]

סוציולוגים ואנתרופולוגים ישראלים הבוחנים את עיצובן של זהויות יהודיות חדשות משלל סוגים, טוענים כי יש לפענח את כינונן של זהויות אלו, הן על רקע תמורות מקומיות-ישראליות והן על רקע תמורות גלובליות, שהתחוללו משנות ה-70 ומשתקפות בחיי הדת. החוקרים כוללים בין תמורות אלו, בין היתר, את הפחתת כוחם של ארגונים דתיים ממוסדים בכל הנוגע ליצירת זהויות דתיות, ואת התעצמות החיפוש אחר חוויות רוחניות באמצעות התמקדות הפרט בפנימיותו, (בעצמי שלו). לדברי החוקרים תמורות אלו מבנות את אופייה הדינמי, והמשתנה של המציאות בימינו. בשל אופייה זה של המציאות, נדרשים פרטים וקבוצות לעצב בעצמם מערכות משמעות, המשמשות אותם למציאת מקומם במציאות משתנה זו.[266] לאור התמורות הללו, ולאור מרכזיות הפרט ביצירת חייו הדתיים והחברתיים, טען אסף שרעבי, חוקר תנועת התשובה הישראלית, כי לא רק הזירה הדתית והרוחנית האמריקאית מתפקדת כ'סופרמרקט רוחני', אלא כך מתפקדת גם מקבילתה המקומית. כלומר: לטענת שרעבי, גם בישראל מתקיים סופרמרקט רוחני-דתי, במסגרתו הפרט יכול לרכוש סל רוחני המספק את צרכיו.[267] לפיכך, בחלק השני של המחקר הנוכחי אראה כי חלק מקהלי היעד של קהילות המחקר (בייחוד אלו הפונים לבית דניאל), ערכו 'סקר שוק' בסופרמרקט הרוחני-דתי התל אביבי, שכלל ביקורים בקהילות דתיות, והסתכם בבחירתם באחת מקהילות המחקר. כמו כן, אראה כי בדומה לחוזרים בתשובה, אותם חקר שרעבי, גם חלק מהפוקדים את קהילות המחקר, ובפרט את בית דניאל, מגמישים הגדרות זהות קיימות או מייצרים תמהיל זהותי אקלקטי, המסרב להתמיין לפי הגדרות מקובלות.

בהקשר זה יש להזכיר את התהליך הגלובלי המתחולל החל משנות ה-70 במסגרתו מתחזקת הדרישה המופנית לפרט למצוא בעצמו עוגני זהות, מבין מגוון אפשרויות, הכוללות גם את מקורותיו התרבותיים.[268] במקביל לטענת נעמה אזולאי, חוקרת תנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני, באותן שנים נחלש האידיאליזם הציוני, ששימש בעבר מוקד מרכזי בזהותם של חילונים ישראלים רבים, הללו נשארו לפיכך ללא קשר מתווך בינם ליהדותם.[269] במקרה זה התהליך הגלובלי והתהליך המקומי עלו בקנה אחד, ותוצאתם הייתה עניין גובר של הציבור החילוני הרחב בזהות

פוסט-חילונית והשיח היהודי-פמיניסטי בישראל", עמ' 188. לסקירה מורחבת של הפרספקטיבה הפוסט-חילונית, וליישום שלה לישראל, ראו גם: י' שנהב, "הזמנה למתווה פוסט-חילוני לחקר החברה בישראל", עמ' 161-188.

[265] ראו: גודמן ויונה, "מבוא: דתיות וחילוניות בישראל – אפשרויות מבט אחרות", עמ' 16-17. בהקשר זה יש לציין כי בשנים האחרונות מתרחש, בעיקר בקרב אליטות של המחנות (הדת והחילוני), מאבק סביב סוגיות פוליטיות שנויות במחלוקת, במקביל לשיתוף פעולה דתי-חילוני, למשל במסגרת ארגונים שקמו לאחר רצח רבין לצורך פתרון המשבר ביחסי המחנות באמצעות דיאלוג ולמידה משותפת של המקורות היהודיים, ראו: וינהבר, **החברה ההסדרית**, עמ' 53-52; A.S. Ferziger, "Religion for the Secular: The New Israeli Rabbinate", *Journal of Modern Jewish Studies, 7(1)*, (March 2008), p. 80

[266] ראו: נ' אזולאי ור' ורצברגר, "התחדשות יהודית במרחב החילוני בישראל: מתופעה לתנועה חברתית חדשה", **פוליטיקה**, 18, (2008), עמ' 141; ט' שגיב וע' לומסקי-פדר, "מהלכה למעשה: מאבק סמלי על הון תרבותי בבתי מדרש חילוניים", **סוציולוגיה ישראלית**, ח(2), (2007), עמ' 271, א' שרעבי, "דתיות רכה ודתיות קשיחה: המקרה של תנועת התשובה בישראל", בתוך: י' דגר, כ"ץ ורצבי, **מעבר להלכה**, עמ' 434.

[267] שם, שם, עמ' 434; ראו גם: W.C. Roof, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, Princeton University Press (1999)

[268] אזולאי, **עברים אנו ואת לבנו נעבוד**, עמ' ב'.

[269] נ' אזולאי וא' תבורי, "מבית מדרש לבית תפילה", **סוגיות חברתיות בישראל**, 6, (2008), עמ' 142. חוקרים אלו מסבירים כי לאחר מלחמת יום כיפור, במקביל לירידת כוחו של הצבר המיתולוגי, הזהות הישראלית מתחילה לקבל גם מימדים יהודיים, בייחוד בקרב הדרגים הפוליטיים, הדרגים המנהלים את מערכת החינוך, וחברי קיבוצים. הם מתארים זאת כראשית של תהליך ההתחדשות היהודית במרחב החילוני. בהמשך רעיונות שקראו להשבת את הזהות היהודית חילונית למוקד השיח הציבורי התפשטו מהקיבוצים לעיר.

יהודית. ביטוי בולט לכך הוא הקמת "ועדת שנהר" על ידי משרד החינוך, במטרה לבחון את מצב לימודי היהדות בחינוך הממלכתי, ולהתמודד עם בעיות של ניכור מן היהדות ושל בורות מצד תלמידים לגבי נושאים יהודיים. ביטויים נוספים לשינוי בדעת הציבור החילוני הרחב ביחס לזהות יהודית אפשר למצוא בעיסוק של חלק מציבור זה בלימוד אינטלקטואלי-חווייתי של המקורות היהודיים, וכן בהשתתפותו בקהילות (בתי תפילה) חילוניים המקיימות של ריטואלים יהודיים.[270] חלק אחר מהציבור החילוני פנה לקהילות רפורמיות וקונסרבטיביות, במניעיהם לנהוג כך, ובזהותם אעסוק במחקר הנוכחי.

לאור תהליכים ושינויים אלו בשדה הזהות היהודי בישראל, יש לראות את פנייתן של התנועות וקהילות המחקר לחלקים מסוימים באוכלוסייה היהודית-ישראלית. ישראל-שמסיאן במחקרה על חדירת התנועות לשוק הדת הישראלי, הסבירה כי התנועות מנסות להגדיל את הנתח שלהן בשוק הדת הישראלי, על ידי פנייה לקבוצות הבאות: 1. ישראלים המחפשים רוחניות, אך אינם מרגישים מחויבות לשמירת ההלכה בפרשנותה האורתודוכסית. 2. ישראלים חילונים המעוניינים שצאצאיהם יחגגו טקס בר/בת מצווה, וייחשפו להשקפה דתית על המסורת היהודית, אך מסתייגים מהאורתודוכסיה. 3. נשים ישראליות המעוניינות לקיים מצוות נוספות, דוגמת: עלייה לתורה, שביצוען על ידי נשים אינו מתאפשר לרוב במסגרת אורתודוכסית. לטענתה של ישראל-שמסיאן התנועות חוו גידול מסוים בהצטרפות, שמקורו קודם כל בהצטרפות ישראלים חילונים הנמנים עם המעמד הבינוני ומוצאם אשכנזי. לקהילות מסוימות בתנועה הקונסרבטיבית הצטרפו מי שנמנו בעבר עם המגזר הדתי-לאומי, ומרגישים שהממסד האורתודוכסי הפך לשמרני.[271] השאלה באיזו מידה קהלי היעד של קהילות המחקר באים מקרב הקבוצות שתוארו לעיל, תזכה למענה בחלק השני של מחקרי העוסק במאפייניהם החברתיים ובצרכיהם של קהלי היעד.

חוקר נוסף שהתייחס לקבוצות בעלות הפוטנציאל להצטרף לתנועות הוא אשר כהן. בדומה לישראל-שמסיאן גם כהן מציין כי הסבירות הרבה ביותר היא שמצטרפים חדשים לתנועה יגיעו מקרב הציבור החילוני המחפש אחר קשר למסורת, אך מסתייג מהאורתודוכסיה. כהן מדגיש שבפועל ציבור זה אינו מגיע לקהילות התנועה. הסיבה היא שהציבור החילוני הרחב אינו מרגיש צורך להזדהות ולהשתייך לאף תנועה דתית, שכן קיומו של רוב יהודי במדינה משמעותו מבחינת הציבור החילוני שאין הוא ניצב בפני התבוללות או היחלשות זהותו היהודית.[272]

באופן ספציפי כהן מתייחס לשלוש קבוצות יהודיות-ישראליות העשויות היו להצטרף לתנועות, אך לא נוהגות כך. הקבוצות הן: חילונים החשים קרבה מסוימת למסורת, מסורתיים השומרים במידות משתנות על המסורת (החל ממידה חלקית וכלה במידה רבה), ודתיים ליברליים התומכים בהכנסת שינויים במסורת היהודית, אולם מגדירים עצמם כאורתודוכסים. כהן סבור שהקבוצות הללו יכולות למצוא מענה לצרכיהן באמצעות פעילות במסגרת שתי תנועות של התחדשות יהודית ליברלית, שהתפתחותן התגברה בתחילת המאה הנוכחית. מדובר בתנועת התחדשות דתית פנים-אורתודוכסית, וכן בתנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני.[273]

לדבריו קבוצות אלו מיישמות בפועל את המודל הרפורמי, קרי: מאמצות ומקיימות אלמנטים מסוימים במסורת, ומתרחקות מאלמנטים אחרים שלה. נוהגם זה סותר את האופן בו האורתודוכסיה תופסת את המחויבות למסורת וכלליה. אולם, כהן מדגיש כי למרות שכביכול נראה

---

[270] אזולאי, **עברים אנו ואת לבנו נעבוד**, עמ' 2-3, אזולאי ותבורי, "מבית מדרש לבית תפילה", עמ' 121-123.

[271] Y. Israel-Shamsian, *The Israeli Religious Market and the Penetration of the Conservative and Religious Movements*, M.A. Thesis, Tel-Aviv, Tel-Aviv University, (2004), pp. 86-87

[272] א' כהן, "חולשת התנועה ליהדות מתקדמת בישראל: ניתוח חברתי-תרבותי", בתוך: רוזנק, **היהדות הרפורמית**, עמ' 420-421.

[273] כהן, "חולשת התנועה ליהדות מתקדמת", עמ' 421.

שקיים דמיון רב בין הנוהג המקובל בקרב קבוצות אלו לבין הנוהג המקובל בתנועה הרפורמית, בכל זאת דמיון זה אינו מצביע על תמיכה או השתייכות לתנועה הרפורמית. הסיבה היא שקבוצות אלו מחויבות באופן עקרוני יש לאורתודוכסיה. המסורתיים והדתיים-הליברליים, מחדירים בפועל שינויים במסורת, אולם כדי לנהוג כך הם אינם צריכים לפנות לתנועה הרפורמית.[274] בנוסף, בארץ מקובלת הסברה בקרב הציבור הרחב והחוקרים כי ישראלים -יהודים ממוצא מזרחי נוטים להזדהות כמסורתיים. כהן סבור כי ייתכן והבדלים תרבותיים עומדים ביסוד הימנעותם של יהודים מסורתיים ממוצא מזרחי מלהצטרף לתנועה. כלומר, שורשיה של התנועה הרפורמית בגרמניה, ושגשוגה לאחר מכן בארצות הברית, עשויים לגרום ליהודים מסורתיים ממוצא מזרחי לחוש כי תנועה זו זרה להם מבחינה תרבותית.[275]

ייתכן כי התמונה ששרטט אשר כהן אכן משקפת את חולשת התנועה הרפורמית ברמה הכלל-חברתית, אך כפי שאראה במחקר, המצב במישור המקומי, בערים מסוימות בישראל, עשוי להיות שונה. רוצה לומר: במחקר תוך שימת לב למאפיינים הייחודיים של המרחב התל-אביבי אדגים שאינדיבידואלים , היכולים להיתפס כמסורתיים או כחילוניים, פונים לקהילות המחקר למילוי צרכיהם. בעבודתי אבדוק מדוע הם נוהגים כך, וכיצד אופני השתתפותם השונים בקהילות המחקר מתבטאים בעיצוב זהות יהודית המגמישה ומרחיבה הגדרות קיימות ביחס לחילוניות ודתיות. הסקירה של המגמות ביחס לזהות יהודית ולמסורת וכן ביחס לשוק הדת הישראלי, משמשת כרקע להבנת כניסתן של התנועות הרפורמית והקונסרבטיבית לארץ.

[274] שם, שם, עמ' 423
[275] שם, שם, עמ' 432.

2.2.2.5 חדירת והתפתחות התנועות הליברליות בישראל: התנועה ליהדות מתקדמת והתנועה המסורתית

התנועות הרפורמית והקונסרבטיבית, שבו לישראל בשנית והחלו להשתרש בה מאמצע שנות ה-60 של המאה ה-20, שנים בהן עלו לארץ יהודים אמריקאים רבים. לשיבתן המחודשת של התנועות לישראל קדם ניסיון ראשוני שלא צלח, שכן כבר בשנות ה-30 נוסדו בארץ שלוש קהילות רפורמיות על ידי עולים יהודים מגרמניה. הפעילות של קהילות אלו נפסקה לאחר מלחמת העולם השנייה.[276] התנועה הקונסרבטיבית נוסדה רשמית בישראל ב-1979.[277] כיום קיימות בישראל 57 קהילות קונסרבטיביות, וכן ב-14 מקומות יישוב נוספים מתכנסים מניינים לתפילות בחגים לבד. בנוסף, פועלות בארץ 46 קהילות רפורמיות וב-4 מקומות יישוב מתקיימות תפילות בחגים.[278] עם הקמתן של התנועות בארץ התברר להן שקיימת בציבור סטיגמה שמתייגת אותן כ"יבוא אמריקאי". על כן, ולאור ההעמדות המגוונות המקובלות ביחס למסורת, התנועות בחרו לעצמן שמות חדשים שייקלו על שיווקן לקהל הישראלי. התנועה הרפורמית הפכה ל"תנועה ליהדות מתקדמת" והתנועה הקונסרבטיבית הפכה ל"תנועה המסורתית".[279] אך כאמור שינוי שם התנועות לא הועיל במשיכת ישראלים ותיקים לשורותיהן.

על כן במהלך שנות ה-70 וה-80 התאמצו התנועות לצייר עצמן כישראליות תוך נקיטת אסטרטגיות נוספות. הן יצרו קשר עם התנועה הקיבוצית לשם הקמת קיבוצים שישתייכו לתנועות. התנועות ביקשו לעשות שימוש במוסד הנתפס בבירור כישראלי (קיבוץ) לשם ביטוי האידיאולוגיה שלהן.[280] בהתאם לכך התנועה הרפורמית הקימה את הקיבוצים יהל ולוטן בערבה, והתנועה הקונסרבטיבית הקימה את קיבוץ חנתון בצפון הארץ.[281] כמו כן, התנועות הפכו את שפת הדיבור הנהוגה במשרדיהן הראשיים ובקהילותיהן מאנגלית לעברית, והוציאו לאור סידורי תפילה בעברית.

במרוצת שנים אלו התברר למנהיגים ולפעילים בתנועות ופעילים כי הזהות היהודית של ילידי ישראל אינה מבוססת על השתתפות קבועה וחברות בקהילה דתית. כלומר, הם הגיעו לתובנה שכדי למשוך אליהן את הציבור הרחב עליהן להציע פעילויות חינוכיות ותרבותיות שיקלעו לטעמיו של ציבור זה, זאת לצד המשך הפעלתן של קהילות קיימות וייסוד קהילות חדשות. בעקבות זאת, התנועה הקונסרבטיבית ייסדה שתי מסגרות חינוכיות.[282] אחת מהן היא מכון שכטר בירושלים שנוסד באמצע שנות ה-80 והפך למרכז אקדמי ישראלי מוכר ללימודי יהדות.[283] המסגרת השנייה שהתנועה הקימה היא הזרם החינוכי של תל"י (תגבור לימודי יהדות). זרם זה פועל בחסותה, ובשיתוף משרד החינוך, בבתי-ספר ממלכתיים חילוניים המעוניינים להעמיק בלימודי יהדות. לצד

---

[276] י' שלג, **הדתיים החדשים**, ירושלים, כתר, (2000), עמ' 271, ראו גם: מאיר, **בין מסורת לקדמה**, עמ' 396, 400.

[277] שלג, **הדתיים החדשים**, עמ' 271.

[278] ראו: התנועה הרפורמית, **אתר האינטרנט של התנועה**, http://www.reform.org.il/Heb/Community/Community.asp, נדלה ב-1 במאי, 2016; התנועה הקונסרבטיבית, **אתר האינטרנט של התנועה**, https://www.masorti.org.il/page.php?pid=23, נדלה ב-1 במאי, 2016.

[279] Tabory, "The Identity Dilemma of Non-Orthodox Religious Movements", p.145; Israel-Shamsian, *The Israeli Religious Market*, pp. 56-57

[280] מאיר, **בין מסורת לקדמה**, עמ' 403.

[281] Israel-Shamsian, *The Israeli Religious Market*, p. 59

[282] שלג, **הדתיים החדשים**, עמ' 274.

[283] ממוסד שהוקם באמצע שנות ה-80 כבית מדרש לרבנים קונסרבטיביים ותפקד בתחילה כשלוחה של "הסמינר התיאולוגי היהודי" (בית המדרש הקונסרבטיבי בניו יורק), הפך מכון שכטר למרכז אקדמי ידוע לתואר שני במדעי היהדות, המושך תלמידים חילונים לצד דתיים אורתודוכסיים.

מסגרת זו התנועה מקיימת במסגרת קהילותיה לימודי יהדות המכוונים לציבור הרחב.[284] במקביל התנועה הרפורמית החלה להפעיל בירושלים, באותו מתחם בו פועל ההיברו יוניון קולג' (שלוחה של הסמינר להכשרת רבנים רפורמים), את "בית שמואל", המשמש כבית הארחה וכמרכז תרבותי וחינוכי המכוון לציבור הרחב.[285]

אסטרטגיה חשובה נוספת הייתה להעביר את הנהגת התנועות מידי עולים דוברי אנגלית לילידי הארץ. לכן התנועה הרפורמית החלה לקיים מאמצע שנות ה-70 תכנית ללימודי רבנות המכוונת ספציפית לישראלים בשלוחת ההיברו יוניון קולג' בירושלים. מספרם המועט בתחילה של רבנים, שנולדו בארץ, זירז את התנועה לפרסם את לימודי הרבנות בקרב הציבור הרחב.[286]

בשנות ה-90 חל גידול מסוים במספר המצטרפים לתנועות מקרב ישראלים חילונים ממוצא אשכנזי הנמנים עם המעמד הבינוני.[287] באותן שנים התרחשו שינויים חברתיים משמעותיים בארץ. כך למשל, התחזקות המודעות לשוויון בין המינים תרמה לפנייה גוברת של ישראלים לתנועות הרפורמית והקונסרבטיבית לשם ציון אירועי מחזור החיים, כגון: טקסי בר מצווה או בת מצווה, וחתונות . בנוסף, עלייתם לארץ של מיליון עולים ממדינות חבר העמים הביאה לכך שמאות מקרבם בוחרים מדי שנה לעבור גיור במסגרת התנועה הרפורמית ומקבילתה הקונסרבטיבית, חרף התנגדות הממסד האורתודוכסי לגיורים אלה.[288]

בישראל, כאמור, מתאפיין השוק הדתי גם בקיומו של מונופול אורתודוכסי בתחומים מסוימים. יחד עם זאת, ההתארגנות במסגרת קהילות (בתי-כנסת) היא די חופשית. לכן זרמי היהדות הליברליים יכולים אמנם לייסד קהילות ולפרסם ברבים את מסריהם. אולם, המציאות העכשווית בשוק הדת הישראלי מציבה קשיים בדרכן, והן נדרשות להסתפק בגידול אטי במספר המצטרפים אליהן.[289] לאור האמור לעיל, המחקר הנוכחי ישמש כמקרה מבחן להתערותן של התנועות בארץ, באמצעות ניתוח ברמת המיקרו של השתלבות הקהילות הליברליות בתל-אביב.

בהקשר זה כדאי לשים לב להבדלים בהתפתחותן הארגונית של התנועות הליברליות הישראליות, בפרט ליחסי המטה המנהל עם הקהילות החברות בתנועה, שכן בהמשך אראה כי דפוסים מקבילים מוצאים במודל הארגוני של קהילות המחקר וביחסי רבניהן עם החברים. הסוציולוג אפרים תבורי, שחקר את התפתחות היהדות הליברלית בישראל, מצא כי בתקופה הראשונית של התפתחותה המחודשת בישראל התנועה הקונסרבטיבית צמחה "מלמטה" ביוזמת חברי הקהילות עצמם.[290] לעומת זאת, בתקופה הראשונה של התפתחותה המחודשת של התנועה הרפורמית הכוח שהניע את צמיחת התנועה נבע יותר מ"למעלה", מיוזמה של רבני התנועה, מאשר מקרב חברי התנועה עצמם.[291]

---

[284] שלג, **הדתיים החדשים**, עמ' 274-275.

[285] במסגרת בית שמואל מוצעים לציבור הרחב מגוון רחב של חוגי העשרה, הכוללים לימודי יהדות לצד תחומי דעת שונים. בנוסף, נערכים בבית שמואל מופעי בידור וזמר.

[286] תבורי, **היהדות הרפורמית בישראל**, עמ' 11-12.

[287] Israel-Shamsian, *The Israeli Religious Market*, p 87

[288] Ferziger, "Religion for the Secular: the New Israeli Rabbinate", p. 78. פרזיגר מציין בהקשר זה כי בממוצע מדי שנה במהלך שנות ה-2000 מתגיירים 200 אנשים באמצעות התנועה הרפורמית, וכן 900 זוגות בממוצע מדי שנה נישאים בטקסי חתונה רפורמיים. רבים מבין הזוגות הללו טסים לאחר מכן לחוץ לארץ לצורך עריכת טקס נישואים אזרחי.

[289] כהן, "חולשת התנועה ליהדות מתקדמת בישראל", עמ' 423.

[290] תבורי מצא כי בתחילת דרכה המחודשת של התנועה הקונסרבטיבית בארץ, קהילה אחת בלבד נוסדה על ידי רב. שאר הקהילות הוקמו ביוזמת חברים מהשורה- עולים מארצות הברית, שעוד בארץ מוצאם היו חברים בתנועה הקונסרבטיבית, ראו: Tabory, *A Sociological Study of Reform and Conservative Movements*, p. 105

[291] E. Tabory, "Reform and Conservative Judaism in Israel Today and Tomorrow", *Judaism*, *31(4)*, (1982), pp. 397-399; idem., *A Sociological Study of Reform and Conservative Movements*, pp. 104-105 באופן ספציפי, תבורי מציין כי אמנם בקהילות אחדות הוקמו ביוזמת חברים מהשורה (laymen), שהיו מעוניינים בכך. אולם, הוא מוסיף כי שאר הקהילות צמחו ביוזמת רב של התנועה.

דפוס של ניהול ריכוזי מאפיין את התנועה הרפורמית הישראלית. הדבר נובע, בין היתר, מהעובדה שהנהלת התנועה בארץ מקבלת משאבים כספיים רבים מתנועת האם שלה בארצות הברית, ובתורה היא זו שמעבירה תקציבים לקהילותיה. לשון אחר: מצב זה משמר את התלות הכספית של הקהילות בהנהלת התנועה. בהקשר זה יש לציין כי התנועה הרפורמית בארץ זוכה ביותר תמיכה כספית מהאיגוד העולמי ליהדות מתקדמת (תנועת האם שלה), בהשוואה לתנועה הקונסרבטיבית הישראלית. לנוכח היעדר התמיכה הכספית המספקת של התנועה הקונסרבטיבית מחוץ-לארץ במקבילתה הישראלית, הבינו חברי קהילות קונסרבטיביות בארץ, שאין הם יכולים להישען רק על תמיכה כספית מהתנועה בארץ,[292] ולכן חלקם נשענים על יוזמתם הם.[293] בהמשך אבחן כיצד הדבר בא לידי ביטוי בקהילת תפארת שלום הקונסרבטיבית בעת כהונתו של הרב דוד לזר.

הקהילות הרפורמיות בארץ נבדלות באופיין, במועד הקמתן, במידת הזדהותן עם האידיאולוגיה הרפורמית, במידת ההטרוגניות או ההומוגניות של הרקע התרבותי של מייסדיהן וחבריהן. בהקשר זה יש לציין גם כי חשיבות המרחב התרבותי התל אביבי להבנת אופיו של בית דניאל תתברר על רקע תיאור קצר של שתי קהילות הפועלות בהקשרים אחרים: בחיפה וירושלים. כך למשל שורשיה של קהילת אוהל אברהם החיפאית טמונים באמצע שנות ה-30 של המאה ה-20, כשלחיפה הגיע הרב הגרמני הליברלי מקס (מאיר) אלק, ובהתבסס על המתכונת היהודית הרפורמית הגרמנית ייסד קהילה בשם "בית ישראל". כלל חברי הקהילה היו עולים מגרמניה. קהילה זו הפכה אמנם בשנים שלאחר מלחמת העולם השנייה לאורתודוכסית. יחד עם זאת, מאמציו של הרב אלק להשרשת הרפורמה בקרקע הישראלית הצליחו שכן בשנת 1939 הוא הקים בית ספר, שהמשיך לפעול בקביעות לכל אורך השנים, ומתפקד גם כיום כמרכז חינוך על שם ליאו-בק.[294] בהקשר זה יש לציין כי אחדים מהרבנים הראשונים ילידי הארץ, שלמדו לרבנות רפורמית בישראל, הגיעו מקרב בוגרים של מרכז חינוך ליאו-בק. עימם נמנה גם הרב הראשי של בית דניאל, הרב מאיר אזרי.

ב-1978 הקים מרכז חינוך ליאו-בק את קהילתו, קהילת אוהל אברהם מתוך רצון להציע אלטרנטיבה יהודית רפורמית לתושבים הגרים באזור המכונה הכרמל הצרפתי. לתושבי הסביבה צעירים ומבוגרים כאחד הציעה הקהילה להשתתף בפעילויות לימוד, טקסים ותפילות בשבתות ובחגים.[295] כיום קהילה זו מקיימת באופן קבוע קבלות שבת מוזיקליות (בשילוב כלי נגינה), פעילויות צדק חברתי (פעילויות התנדבות שונות), תפילות למשפחות צעירות אחת לחודש, קורס לבני מצווה המשותף להורים ולנערים ולנערות, פעילויות נוספות לנוער, ועוד מגוון פעילויות תרבותיות. כיום הרקע התרבותי והעדתי של חברי הקהילה ורבניה, ושל המשתתפים בתפילות ובפעילויות הוא מגוון, ונכללים בהם הן ילידי הארץ והן עולים.[296]

בירושלים יש לתנועה הרפורמית מספר קהילות, וביניהן קהילת הראל, שנוסדה ב-1958. הקמתה מציינת את שיבתה המחודשת של התנועה הרפורמית לישראל. קהילת הראל נוסדה על ידי

---

[292] Idem, "The Conservative and Reform Movements in Israel", *Midstream*, *29*, (1983), p. 32

[293] להיסטוריה המורכבת של ניסיונותיהם של רבני הקהילות ושל מנהיגי התנועה הקונסרבטיבית הישראלית לגייס כספים בארצות הברית, ולאופן בו ראשי הסמינר התיאולוגי התערבו במהלך השנים במאמצים אלו, ראו: Meirovich, *The Shaping of Masorti Judaism in Israel*, pp. 2-8

[294] מאיר, **בין מסורת לקדמה**, עמ' 395-397.

[295] ס' שקד (עורך), **מחזון למציאות: יהדות, לימוד ומנהיגות במרכז חינוך ליאו בק**, חיפה, מרכז חינוך ליאו בק, (2006), עמ' 20. ספר זה מפרט את תולדות מרכז חינוך ליאו בק, והתפיסות הרעיוניות המנחות אותו.

[296] תיאור עדכני של קהילה אוהל אברהם , על שלל פעילויותיה אפשר למצוא באתר האינטרנט שלה: http://leobaeck.org.il/page.asp?category=2121, נדלה ב-3 במאי 2016.

קבוצה קטנה של אינטלקטואלים.[297] חברי הקהילה התבססו על הסידור הרקונסטרוקציוניסטי לשם יצירת סידור משלהם. שפת הסידור המדובר הייתה עברית, ובהתאם לכך שולבו בו קטעים מהשירה העברית החדשה, והוסרו ממנו אזכורים דוגמת עבודת הקורבנות. מייסדי הקהילות המדוברות, בדומה לחברים בקהילות אחרות בתנועה שהוקמו באותן שנים, עלו ברובם מארצות המערב, קצת מעל עשרה אחוזים נולדו בארץ, ומעטים היו יהודים ממוצא מזרחי. מייסדי וחברי הקהילות היו בעלי השכלה גבוהה, ורבים מהם עסקו במקצועות חופשיים. הרבנים הראשונים של הקהילות היו עולים אמריקאיים.[298] בדומה לקהילת אוהל אברהם גם מוצאם העדתי והתרבותי של החברים כיום בקהילת הראל הוא מגוון מבחינה אתנית ותרבותית, נמנים עמם ילידי הארץ ועולים. בנוסף, בין החברים רבים הם אנשי האקדמיה והאומנים. התפילות מתקיימות בקביעות בליווי מוזיקלי. את התפילות מובילים משנת 2004, הרבה העומדת בראש הקהילה, הרבה עדה זבידוב, בשיתוף עם החזן אבן כהן. בקהילה זו מתקיימות בקביעות גם פעילויות של לימוד יהדות, חגיגות בר/ בת מצווה, פעילות בין-דתית (בשיתוף עם נוצרים ומוסלמים), הרצאות בשלל נושאים וקונצרטים. כמו כן, הקהילה מפעילה גן ילדים עבור תושבי הסביבה.[299]

2.3 סקירה מתודולוגית

2.3.1 מסגרת מתודולוגית: שיטת המחקר ועבודת השדה

בתת-הפרק להלן אתאר את העקרונות התיאורטיים של הגישה המתודולוגית שבה השתמשתי. בנוסף, אסקור את דרכי איסוף הנתונים ואת כלי המחקר.

שיטת המחקר שבה נעשה שימוש בעבודה זו יסודה בפרדיגמת המחקר האיכותני.[300] במשך שנים נערכו מחקרים במדעי החברה לפי המסורת הכמותנית תוך שימוש בכלי מדידה אובייקטיביים, כלומר, סקרים או מבחנים. אולם "החבר הממוצע בקהילה הדתית" הינו דגם מופשט, שאינו מאפשר להבין את עולמו של חבר הקהילה המוחשי. בעשרים השנים האחרונות הפכה פרדיגמת המחקר האיכותני למקובלת יותר בתחומי הסוציולוגיה, האנתרופולוגיה והחינוך לשם פענוח השאלות המעסיקות שדות אלו.[301] גישה זו למחקר מבוססת על ההנחה כי אין מציאות אחת מוחלטת ונכונה, נטולת הקשר וזמן אלא ישנן פרשנויות רבות לאותה המציאות. לפיכך, מטרת המחקר הינה להסביר את המשמעויות המורכבות ורבות הפנים של המציאות הנחקרת. החקירה

---

[297] ביחס למייסדיה של קהילת הראל מיכאל מאיר מציין כי אחד ממייסדי הקהילה ששמו מוכר עד היום בקרב חברים וותיקים בתנועה הרפורמית, בזכות מאמציו לייסד קהילות נוספות, הוא שלום בן-חורין, שהיה עיתונאי ממוצא גרמני. ראו: מאיר, **בין מסורת לקדמה**, עמ' 400.

[298] מאיר, **בין מסורת לקדמה**, עמ' 395-397.

[299] מידע עדכני על הקהילה ופעילויותיה, מצוי באתר האינטרנט שלה:
http://kharel.org.il/index.asp?idc=22&idsc=0, נדלה ב-3 במאי 2016.

[300] נ' צבר-בן-יהושע, "מבוא: ההיסטוריה של המחקר האיכותי, השפעות וזרמים", בתוך נ' צבר-בן-יהושע (עורכת), **מסורות וזרמים במחקר האיכותי**, תל-אביב, דביר, (2001), עמ' 14.

[301] ע' ליבליך, "פתח דבר", בתוך א' שקדי, **מילים המנסות לגעת: מחקר איכותני – תיאוריה וישום**, תל-אביב, הוצאת רמות, (2003), עמ' 11. עם החסרונות של הגישה הכמותנית עליהן יכולה לפצות הגישה האיכותנית נמנים היעדר שימת לב לקונטקסט (context stripping), התעלמות מהמשמעות ומהמטרה של פעולות הנחקרים (exclusion of meaning and purpose), פער בין תיאוריות גדולות לקונטקסט המקומי (disjunction of grand theories with local contexts), חוסר אפשרות ליישום המידע הכללי עבור מקרים בודדים (inapplicability of general data to individual cases), הדרת ממד הגילוי בחקירה (exclusion of the discovery dimension in inquiry), ראו: E.G. Guba and Y.S. Lincoln, "Competing Paradigms in Qualitative Research", in N.K. Denzin and Y.S. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research*, London, Sage Publications, (1994), pp. 105-106 גם שיטת המחקר האיכותני אינה חפה מבעייתיות ועם הביקורות המופנות כלפיה נמנות הביקורות הנוגעות לסוגיות הבאות: מדעיותו של המחקר, יכולת הכללה, אובייקטיביות וסובייקטיביות, השפעת החוקר/הצופה, מהימנות ותוקף. עוד בנושא זה ראו: נעמה צבר בן-יהושע, **המחקר האיכותי בהוראה ולמידה**, תל-אביב, מודן, (1990), עמ' 27-31.

האיכותנית מתאפיינת גם ביחסה ההוליסטי לתופעות. במילים אחרות, חוקרים איכותניים שואפים להבין תופעות בשלמותן וסבורים כי ידיעת ההקשר של התופעה חיונית להבנתה.[302]

[302] M.Quinn Patton, *Qualitative Evaluation and Research Methods*, (2nd Ed.), Newbury Park, California, Sage Publications, (1990), pp. 49-52

2.3.1.1 פנומנולוגיה

המחקר האיכותני כולל מסורות מחקריות השונות זו מזו וביניהן פנומנולוגיה, שהמחקר הנוכחי נכתב מתוך זיקה אליה.[303] המסורת הפנומנולוגית שואפת להבין את משמעותן של תופעות ואת האופן שבו יחידים תופשים את עולמם. שורשיה נמצאים בעמדותיו הפילוסופיות של אדמונד הוסרל (Husserl). הפנומנולוגיה מתמקדת בחקר התופעה או האירוע, כפי שהוא נחווה על ידי הסובייקטים הנוטלים בו חלק. החוקר הפנומנולוגי מלקט את המידע בדרכים פורמליות בעזרת ריאיונות עומק וגם תוך הנחיית המודיעים שלו להיות רפלקטיביים.[304]

המסורת הפנומנולוגית רואה בחוקר חלק בלתי נפרד מהמחקר וככזה ערכיו ורגשותיו משפיעים באופן בלתי נמנע על המחקר. אי לכך, על החוקר להיות מודע לתהליכים העוברים עליו במהלך המחקר ולשתף בהם את קוראיו, כדי שיוכלו להעריך את האופן שבו תהליכים אלו השפיעו על המחקר.[305] שמרתי על מודעות זו בנוגע להשפעת תחושותיי על עבודתי באמצעות רישום קפדני של מה שאירע בקהילות המחקר לאחר כל פעם שחזרתי מביקור בהן. בהקשר זה יש לציין כי עקב הסתמכותי על הגישה הפנומנולוגית הייתי משוחררת מאשליית האובייקטיביות.[306] המסורת הפנומנולוגית תואמת את מטרת המחקר הנוכחי, שכן היא מאפשרת לתפוש מנקודת המבט של חברי הקהילות עצמם את המשמעות שהם מקנים לפעילותם בקהילה.

2.3.1.2 קונסטרוקטיביזם

השיטה האיכותנית מבוססת גם על הגישה ההבנייתית (constructivism), המניחה כי אנשים מבנים את המציאויות שבהן הם משתתפים. על כן, חקירה מפרספקטיבה זו מתחילה בשאלה כיצד אנשים מבנים את חוויותיהם. חוקרים אלו מודים כי פרשנותם את התופעה הנחקרת היא בעצמה הבנייה (construction).[307] התמקדותו של המחקר הנוכחי בשתי קהילות תואמת את הפרספקטיבה הקונסטרוקטיבית העוסקת בביאור ההתנסויות המורכבות של בני האדם באמצעות בחינה מקרוב של חייהם וכן בתהליכים הקורים בחיי היומיום וביחידות מיקרו-חברתיות.[308] במקורה זו תפישה רלטיביסטית של המציאות הטוענת כי אין אמיתות אוניברסליות וכי פרקטיקות חברתיות, כולל השקפות ואמונות, הן ייחודיות למקום ולזמן.[309]

2.3.2 איסוף הנתונים וכלי המחקר

בחלק הזה של תת-הפרק אפנה לתיאור כלי המחקר: תצפיות משתתפות, ריאיונות עומק חצי מובנים וניתוח מסמכים.

---

[303] ראו: צבר בן-יהושע, "מבוא: **ההיסטוריה של המחקר האיכותי**", עמ' 22.

[304] שקדי, **מילים המנסות לגעת**, עמ' 63-65.

[305] M. Hammersley and P. Atkinson, *Ethnography: Principles in Practice*, (2nd Ed.), London, Routledge, (1995), p. 237

[306] להסבר מפורט יותר על רצונה של המסורת הפנומנולוגית לשחרר את בני האדם מאשליית האובייקטיביות ומראיית האדם כמסוגל להגיע להכללות וניבויים על בסיס הנצפה, ראו: A. Schutz and T. Luckman, *The Structures of the Life-World*, London, Heinemann, (1974)

[307] K. Charmaz, *Constructing Grounded Theory*, London, Sage Publications, (2006), p.187

[308] הסבר דומה נותן איתן שחר במחקרו. ראו: שחר, "**שערי רצון**", עמ' 46-47.

[309] ש' שלסקי ומ' אריאלי, "מהגישה הפרשנית לגישות פוסט-מודרניסטיות בחקר החינוך", בתוך צבר בן-יהושע (עורכת), **מסורות וזרמים במחקר האיכותי**, עמ' 54.

2.3.2.1 ראיונות

א. סוגי ראיונות: ריאיון עומק חצי-מובנה

ראיונות הם כיום מקור המידע העיקרי במחקר במדעי החברה.[310] מטרת הריאיון היא לאסוף מידע.[311] ראפליי (Rapley) מגדיר ריאיון כמפגש חברתי ובלשונו:

> Interviews are, by their very nature, social encounters where speakers collaborate in producing retrospective (and prospective) *accounts* or *versions* of their past (or future) actions, experiences, feelings and thoughts.[312]

המחקר הנוכחי התבצע בחלקו באמצעות ריאיון עומק חצי מובנה, שהינו כלי מתודולוגי מרכזי במחקר הפנומנולוגי פרשני. באמצעות ריאיון זה מנסה החוקר לתאר ולהבין את התופעה הנבדקת לעומקה.[313] במילים אחרות, בשורשו של ריאיון העומק עומד הרצון להבין את החוויה של אנשים אחרים ואת המשמעות **שהם** (ההדגשה במקור) מייחסים לחוויה זו. הריאיון מספק גישה גם להקשר של התנהגות האנשים ובכך הוא מעניק לחוקרים דרך להבין את משמעותה של ההתנהגות.[314]

זהו סגנון של ריאיון המעודד את המרואיינים לספק "תיאורים גדושים".[315] המרואיינים מקבלים עידוד מצד המראיין לספק תשובות הנושאות אופי סיפורי, מצטיינות בריבוי פרטים, במורכבות המצבים המתוארים וברוחב יריעה. לפיכך ניתן להפיק מהן מגוון משמעויות.[316]

המראיין במחקר האיכותני מעוניין לשאול את השאלות באופן שיאפשר לו לשמר את המשמעויות שהמרואיינים נתנו לסיפוריהם. לפיכך, במקום לנסח את שאלותיו כמו במחקר כמותני תוך שימוש בטרמינולוגיה של התחום הנחקר, הרי שבמחקר האיכותני המראיין משתמש בשפת המרואיינים. בנוסף, נעזר המראיין במסגרת ריאיון עומק חצי מובנה ברשימה מוכנה מראש של נושאים ושאלות מחקר, המנוסחות כשאלות פתוחות בלתי מובנות. שימוש זה מאפשר חופש תגובה רב למרואיין. הסדר שבו נשאלות השאלות הינו גמיש ומשתנה בהתאם להתקדמות הריאיון.[317]

ב. הראיונות בקהילות המחקר

במחקר זה נבחנו שתי קהילות שונות, לכן אפרט תחילה את הנתונים לגבי המרואיינים בכל קהילה בנפרד. הראיונות נערכו ב-2008-2011. מועד הריאיון נקבע בתיאום עם המרואיין וכל ראיון ארך בממוצע כשעה וחצי. הריאיון נפתח בבקשה לקבלת פרטי רקע כמו גיל, עיסוק והשכלה. נהגתי לשאול כל מרואיין על תפיסתו את זהותו היהודית ולא על תפיסתו את זהותו הדתית. הסיבה לבחירה זו הייתה רצוני שלא להכפיף את התשובות שאקבל להגדרות דיכוטומיות הנפוצות בציבור הרחב על אודות זהות דתית לעומת חילונית.

---

[310] P. Atkinson and D. Silverman, "Kundera's Immortatlity: The Interview Society and the Invention of the Self", *Qualitative Inquiry*, 3(3), (1997), pp. 304-325

[311] Patton, *Qualitative Evaluation and Research Methods*, p. 354

[312] T. Rapley, "Interviews", in S. Clive, G. Gobo, J.F. Gubrium, and D. Silverman (eds.), *Qualitative Research Practice*, London, Sage, (2004), p. 16

[313] קיימות חלוקות שונות של סוגי ראיונות. ראו: צבר-בן-יהושע, **המחקר האיכותי בהוראה ובלמידה**, עמ' 63-67. ראו גם: H.R. Bernard, *Research Methods in Cultural Anthropology*, Newbury Park, California, Sage Publications, (1988), pp. 204-205

[314] ראו: שקדי, **מילים המנסות לגעת**, עמ' 69.

[315] על תיאור גדוש ראו: ק' גירץ, **פרשנות של תרבויות**, ירושלים, כתר, עמ' 17.

[316] Rapley, "Interviews", p. 15

[317] Bernard, *Research Methods*, pp. 204-205; צבר-בן-יהושע, **המחקר האיכותי בהוראה ובלמידה**, עמ' 63-66.

בקהילת תפארת שלום ראיינתי 40 אנשים, כ-17 גברים ו-23 נשים. לשם בחירת המרואיינים השתמשתי בשיטה של מדגם מכוון (purposeful sample). בשיטה זו, נבחרים מרואיינים המייצגים באופן הטוב ביותר את אוכלוסיית המדגם. מדובר באנשים המייצגים את שלל קבוצות המשנה שמהן מורכבת הקהילה ואת מגוון התפישות והערכים המתקיימים בה.[318]
השתדלתי לראיין אנשים הנמנים על קבוצות שונות המרכיבות את הקהילה: מייסדים וותיקים המשתתפים בה מעל שלושים שנה, חברים שהיו פעילים בקהילה בעבר ועזבו אותה, משפחות צעירות עם ילדים, רווקים מעל גיל 25, חברים המגיעים רק לעיתים רחוקות והורים לבני-מצווה. ערכתי ראיונות עם הרב הקודם שכיהן בקהילה, עם מזכירתו ועם הרב הנוכחי וכן עם מנכ"ל התנועה הקונסרבטיבית כיום כדי לשמוע את דעתו על התנהלות הקהילה ואופייה מתוך השוואה ליתר הקהילות בתנועה. רוב הראיונות בקהילה זו נערכו בעברית כאשר בראיונות עם ותיקי הקהילה היה שילוב של עברית ואנגלית. המעבר לאנגלית התבצע, לרוב, כשהמרואיין רצה לחדד ולהבהיר לי נושא כלשהו. שלושה ראיונות נערכו בשלמותם באנגלית שכן המרואיינות לא שלטו בעברית.

רוב משפחות בני-המצווה שראיינתי היו ילידי הארץ. רק חבר קהילה אחד מהדור הצעיר הגדיר עצמו ממוצא ספרדי, כשחברת קהילה אחרת ציינה שאביה הוא ממוצא ספרדי. מבין המשפחות שערכו בת-מצווה בקהילה זו רק במשפחה אחת האב היה ממוצא תימני. כעשרה מהראיונות נערכו עם חברים הנמנים על הדור הצעיר בקהילה, כולל משפחות צעירות ורווקים. כ-11 ראיונות נערכו עם חברים ותיקים בקהילה. בכל המקרים שאלתי את המרואיינים היכן הם מעדיפים להיפגש. ב-17 מהמקרים הראיונות נערכו בבית קפה, שלושה ראיונות נערכו במשרדו של המרואיין ויתר הראיונות נערכו בביתם של המרואיינים. שני ראיונות נערכו בביתי שכן הייתי בחופשת לידה.

בקהילת בית דניאל נערכו כ-96 ראיונות פנים אל פנים וכן כ-7 ראיונות טלפוניים עקב אילוצים שונים של המרואיינים. ריאיון אחד התקיים במסגרת שיחה רבת משתתפים של פורום הנשים של בית-הכנסת עם נשיאת הקהילה. במהלכה הפניתי אליה שאלות על חלקה בהתפתחות הקהילה. סך הכל ראיינתי כ-107 אנשים הקשורים לקהילה זו, מתוכם כ-30 גברים והיתר נשים. בארצות הברית נמצא כי רוב החברים והפעילים בקהילות קונסרבטיביות ורפורמיות הן נשים. מספרן הרב של המרואיינות, כ-77 נשים, מאשש שזהו המצב גם בבית דניאל ומחייב את בדיקתו בקהילות ליברליות אחרות.[319]

את רוב ההורים לבני ובנות המצווה ראיינתי זמן קצר לאחר עליית ילדיהם לתורה. אולם, כדי לקבל מידע על ההשלכות שיכולות להיות לעריכת בר-מצווה בקהילה על ההשתתפות בה בשנים שלאחר מכן ועל הזיקה ליהדות הליברלית, וכן בכדי ללמוד על ההבדלים בהכנה לבר- מצווה לאורך השנים בקהילה ראיינתי שתי נשים, שחלפו כמה שנים מאז שבניהן חגגו בר-מצווה בבית דניאל. יש לציין כי שתי נשים אלו הן גיסות והדבר מדגים הלכה למעשה את יעילותה של שיטת "כדור השלג" (הגעה למרואיינים באמצעות אנשים המכירים אותם) לשם השגת מרואיינים.

בחרתי לראיין אנשים הנמנים על קבוצות שונות המרכיבות את הקהילה. בנוסף לנקיטה בשיטה של מדגם מכוון (לעיל) השתמשתי בשלבים מאוחרים במחקר אף בשיטת 'הדגימה התיאורטית'. זה אחד ממושגי המפתח בשיטת ה'תיאוריה המעוגנת בשדה' (Grounded Theory)

---

[318] שקדי, **מילים המנסות לגעת**, עמ' 52.

[319] L. Davidman and S. Tenenbaum, "Toward a Feminist Sociology of American Jews", in L. Davidman and S. Tenenbaum (eds.), *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, New Haven (Conn.), Yale University Press, (1994), p. 157

שפיתחו גלזר ושטראוס (Glaser and Strauss).[320] פירושו של מושג זה הינו שהנתונים שהחוקר אוסף וכן הניתוח והפרשנות הראשוניים שלהם מכוונים אותו למרואיינים נוספים שעימם ניתן לשוחח, לאירועים שניתן לצפות בהם ולחפצים או מסמכים שירצה לחקור.[321] כך, לגבי בית דניאל, לא חשבתי שאראיין מורים והורים מבית ספר אוסישקין שבו בית דניאל מפעיל תוכנית העשרה בלימודי יהדות. אולם, לאחר שיחה עם הרבה האחראית על מחלקת חינוך, הבנתי שרצוי לשמוע גם את דעתה של אוכלוסיית ה"לקוחות" ועל התכנים המוצעים במסגרת שיעורי היהדות.

כמו כן, לקראת סיום שהותי בשדה המחקר חלו התפתחויות בשתי הקהילות הנחשבות כשלוחות של בית דניאל. לשלוחה של בית דניאל ביפו, הקהילה במשכנות רות, מונתה רבה כריזמטית שסחפה אחריה אנשים חדשים לפעילות במסגרת הקהילה. מינוי זה חייב שאערוך ריאיון עם אותה רבה וחמש מהנשים הפעילות בקהילה זו. בנוסף, בית דניאל פרשו את חסותם על קהילת הלב, קהילה במרכז תל-אביב. משום כך, ערכתי חמישה ראיונות עם חברים באותה קהילה. השימוש בשיטת 'הדגימה התיאורטית' כיוון אותי לראיין גם אנשים נוספים בקהילת תפארת שלום. כך בתחילה לא חשבתי שאראיין חברים לשעבר בקהילה זו. אך במהלך ריאיון עם אחת מוותיקות הקהילה היא המליצה שאראיין אישה שהיא ובעלה נמנו על וותיקי הקהילה ועזבו אותה. בידי אישה זו היה מצוי מידע על תחילת דרכה של הקהילה, שוותיקי הקהילה זכרו רק מידע חלקי עליה.

רוב הראיונות שערכתי הקשורים לבית דניאל התקיימו בבתי קפה ומיעוטם בבתיהם של המרואיינים ובמשרדיהם. כל הראיונות נערכו בעברית למעט הריאיון עם ג'רי דניאל שנערך באנגלית. גילאי המרואיינים הנמנים על מייסדי הקהילה והוותיקים בה נע סביב גיל שבעים ומעלה. גילאי המרואיינים הבאים באופן קבוע ומזדמן לקהילה נעו בין 25-50 שנה. גילאי המתגיירים ומיעוט המשפחות הצעירות שרואיינו נעו בין 25-35 שנה. מוצאם של המרואיינים היה מגוון. מיעוטם היו ממוצא אנגלו-סכסי, רבים מהם היו ילידי הארץ ונטו להיות ממוצא אשכנזי. רוב המרואיינים השתייכו למעמד הביניים מבחינה סוציו-אקונומית ורבים מביניהם היו בעלי השכלה אקדמית.

אל רוב המרואיינים בשתי קהילות המחקר הגעתי בכוחות עצמי, אל חלק קטן מהם הגעתי באמצעות חברים אחרים בקהילה או דרך הרבנים. השתמשתי בשיטת "כדור השלג" כדי להגיע למתגיירים ולמשפחות של בני-מצווה. שיטת כדור השלג פעלה גם כאשר חברים בתפארת שלום הפנו אותי לקרובי משפחתם וחבריהם שערכו לילדיהם בר-מצווה בבית דניאל או התגיירו באמצעות קהילה זו. כלי מחקר מרכזי נוסף שבו השתמשתי, בנוסף לראיונות, היה תצפיות משתתפות.

2.3.2.2 תצפיות

כיום עושים חוקרים ממגוון תחומים במדעי החברה שימוש נרחב בתצפית משתתפת (participant observation) במחקריהם. ראשיתה של התצפית המשתתפת באנתרופולוגיה הקלסית, כשהחוקרים "עזבו את כורסאותיהם" ויצאו לערוך מחקרי שדה בקרב הילידים. בכדי להפוך את הזר למוכר, היה עליהם להיות בקשר קרוב עם הנחקרים למשך תקופה ארוכה, להשתתף בחוויות חייהם היומיומיות ולהסביר כיצד הנחקרים תופשים עצמם.[322] בעידן הנוכחי כאשר חוקרים רבים מבצעים את מחקריהם בעולם המערבי, עליהם להפוך דווקא את המוכר-כביכול, הווה אומר את עצמם, לזר, שכן רק בהסתכלות חיצונית השומרת על מרחק רגשי יוכלו לחקור אוכלוסיות הדומות להם

---

[320] הסבר על שיטת 'התיאוריה המעוגנת בשדה' ראו: K. Charmaz, *Constructing Grounded Theory*, London, Sage Publications,(2006)

[321] ד' גבתון, "תיאוריה מעוגנת בשדה: משמעות ניתוח הנתונים ובניית התיאוריה במחקר האיכותי", בתוך צבר בן-יהושע (עורכת), **מסורות וזרמים במחקר האיכותי (מהדורה שנייה)**, (2002), עמ' 195-227.

[322] B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, London, Routledge, (1922)

במאפייניהן.[323] למעשה, טוען חזן, הזר נמצא בקרבנו, משום שהפלורליזם התרבותי בתוך החברה שלנו יוצר גם ניכור בין בני אדם וחיץ של תקשורת ביניהם.[324]

בעת תצפית בסביבת המחקר החוקר מסגל לעצמו תפקידים משתנים שניתן לסדרם על רצף. בקוטב אחד של הרצף מצוי תפקיד החבר או המשתתף הטהור (complete participant) בחברה הנחקרת. בקוטב השני נמצא תפקיד הזר, שאינו שותף בחברה הנחקרת ומשמש כצופה טהור (complete observer). בין שני הקטבים הללו נמצאים כמה תפקידי ביניים, הנבדלים זה מזה במידת המעורבות של החוקר בחברה. תפקידי ביניים אלו כוללים את המשתתף כצופה ואת הצופה כמשתתף.[325] בעת ביצוע התצפיות בשדה נעתי בין שני קצוות הרצף והמעורבות שלי השתנתה בהתאם לאופי האירוע ולהרכב הנוכחים.

לרוב נעתי בין תפקידי הביניים. תנועה זו אפשרה לי, מצד אחד, לבטא את נטייתי להשתתפות בשדה ומצד שני, לשמור על מידה מספקת של ריחוק רגשי מהשדה הנחוצה לשם תיעוד המתרחש בו. כאמור, ביצעתי תצפיות בין השנים 2008-2011. העובדה שביצעתי תצפיות במשך תקופה כה ארוכה אפשרה להפחית את בעיית התגובתיות (reactivity) המתרחשת כשאנשים משנים את התנהגותם בעת שהם יודעים שצופים בהם. לרוב, ככל שהחוקר שוהה זמן ארוך בשדה, הסקרנות לגביו פוחתת. תגובתיות נמוכה משמעותה רמות גבוהות יותר של תקפותו של המידע הנאסף.[326]

2.3.2.3 סוגי מודיעים: מודיעי מפתח ומודיעים מקריים

בשתי קהילות המחקר הסתייעתי באינפורמנטים (מודיעים), אנשים מהחברה הנחקרת, שאיתם יכולתי לשוחח בקביעות כדי לקבל מידע. היו לי מספר מודיעי מפתח (key informants), שעימם פיתחתי בהדרגה מערכת יחסים קרובה, הדדית וידידותית שנמשכה לאורך שנות המחקר. מודיעים מסוג זה הם נחקרים זמינים ונגישים בעלי כושר ביטוי, המספקים מידע רב הנוגע ישירות לנושא המחקר.[327] כמו כן, הם בעלי יכולת לפרש את המידע שהם מספקים לחוקר.[328] בתחילת המחקר פגשתי באיילה, שהפכה להיות מודיעת מפתח שלי. איילה, עלתה בילדותה המוקדמת לישראל ממזרח אירופה, אלמנה, אם לבן, בשנות החמישים לחייה, מורה, בעלת השכלה אקדמית. מיקומה בשדה המחקר היווה יתרון, שכן היא יכלה לספק לי מידע על שתי קהילות המחקר שבשתיהן היא הייתה פעילה באותו הזמן. איילה נחשבה בשתי הקהילות לחברה מוערכת, מתנדבת ויוזמת. היא הסבירה לי על מנהגים הקשורים לתפילה בקהילה זו. איילה ספקה לי מידע רב על טיב מערכת היחסים בין החברים המתנדבים במסגרת הוועדות לבין הצוות המקצועי והרבני וכן על התחושות של חברים מהשורה כלפי האופן שבו הצוות הרבני והמקצועי מנהל את הקהילה. יתרון נוסף היה שעקב פעילותה בשתי קהילות המחקר נודע לי ממנה על מספר חברי קהילה נוספים שאגדיר כמדלגים, הנוטלים גם הם חלק בשתי הקהילות ועל חששם שהדבר יוודע ברבים.

---

[323] עוד על הטשטוש בין שדה המחקר והבית והפיכת עבודת השדה לעבודת בית, ראו: ת' אלאור, **בפסח הבא: נשים ואוריינות בציונות הדתית**, תל-אביב, עם עובד, (1998), עמ' 49-47.

[324] ח' חזן, **השיח האנתרופולוגי**, תל-אביב, משרד הביטחון ההוצאה לאור, (1992), עמ' 17, 27.

[325] מ' אשכנזי, **שיטות מחקר במדעי החברה: עקרונות המחקר וסגנונותיו**, רמת אביב, ההוצאה לאור של האוניברסיטה הפתוחה, (1986), עמ' 22-27.

[326] Bernard, *Research Methods*, p. 150

[327] אשכנזי, **שיטות מחקר במדעי החברה**, עמ' 37-40.

[328] דוגמא קלאסית לאינפורמנט מפתח שכזה הוא דוק, שסיפק לוויט תובנות רבות ופרשנויות על אירועים שהתרחשו בשדה המחקר. ראו: ו"פ וייט, "התפתחותו של מחקר חבורת קרן הרחוב" בתוך מ' שוקד וש' דשן (עורכים), **החוויה הבין התרבותית**, ירושלים ותל-אביב, שוקן, (1998), עמ' 357-372.

כדי לקבל מידע על הקהילה מנקודות מבט נוספות נעזרתי בשני מודיעים נוספים. הראשונה הייתה ריקי, בת 40, נשואה, עוסקת בתחום המסעדנות, בעלת השכלה תיכונית, חברה ותיקה, פעילה, מוערכת ומקובלת מאוד בקהילה. ריקי הייתה חברה בוועד המנהל של הקהילה, בעזרתה התוודעתי לחברי קהילה נוספים ושמעתי על הפעילויות ההתנדבותיות של הקהילה והתנועה. לעובדה שדמות אהודה בקהילה כריקי קיבלה אותי לחיק הקהילה הייתה השפעה חיובית על האופן שבו רבים בקהילה התייחסו אליי.

מודיע מפתח נוסף היה אהרון, שגילו בעת שנפגשנו לראשונה היה 85, יליד גרמניה, סוכן ביטוח לשעבר, חבר ותיק בקהילה, אלמן, שעוד השתייך לקהילה הרפורמית שקדמה לבית דניאל. אהרון סיפק לי מידע רב על תהליך האיחוד בין שתי הקהילות הרפורמיות שחברו יחד לפעול במסגרת בית דניאל.

בתפארת שלום איילה שימשה כמודיעת מפתח, אך לאחר שהתחלף הרב, איילה הפסיקה לבוא לתפילות בקהילה זו. למעשה בקהילה זו לא היה לי מודיע מפתח אחד מרכזי. במקום זאת, התחזקו קשריי עם כמה מהחברים הוותיקים והצעירים יותר.

בנוסף נעזרתי רבות במודיעים מקריים (random informants), שסיפקו לי במגוון הזדמנויות מידע על נושאי המחקר. בחרתי אותם באקראי לפי צורכי הזמן והאפשרויות שעמדו בפניי באותה הסיטואציה. כך לדוגמא, בעת קבלת ספר תורה לתלמידי כיתה ב׳ שנערך בבית דניאל התפרץ אחד האבות בכנס על המנהלת כשגילה שאת הטקס תנחה רבה. כדי לוודא את זהותו של אדם זה בתור הורה לילד מבית הספר שוחחתי עם כמה אמהות שישבו לידי.

2.3.2.4 תצפיות בקהילות המחקר

בראיונות שוחחתי עם מספר אנשים מכל קבוצת יעד שאליהם פונה בית דניאל. משום כך רציתי גם לצפות באירועים שבהם נוטלים חלק פעיל אנשים מאותה קבוצת יעד. מטרתי הייתה לבחון אם ומדוע ההצהרות של המרואיינים באוזניי על אודות האירועים שבהם הם משתתפים בקהילות המחקר תואמות או סותרות את תגובותיהם, שבהן צפיתי במהלך אירועים שהתקיימו בקהילה. כדי לבדוק שאלה זו צפיתי ברוב התחומים שבהן הקהילות פועלות, כאשר באופן מכוון צפיתי הן באירועים חד פעמיים הן בפעילויות קבועות הנערכות עבור קבוצות מסוימות. מטרה נוספת בביצוע תצפיות במגוון תחומי הפעילויות הייתה לפענח מה מאפיין את פעילותה של הקהילה באותו התחום וכן לעמוד על מאפייניהם של הקהלים שעבורם הקהילה מייעדת אותו תחום פעילות.

לכל אורך המחקר הייתי צריכה להתמודד עם המגבלה הטמונה במחקר השוואתי של שתי קהילות, מגבלה שאינה מאפשרת להקדיש זמן מספיק לתצפיות באף אחת מהקהילות או בתחום פעילות מסוים. בבחירתי להתמקד בתחומי פעילות מסוימים ובמספר אירועים בכל תחום פעילות בקהילות המחקר הלכתי בעקבות ריב-אלן וסמואל היילמן. חוקרים אלה השוו (כל אחד מהם בנפרד) בין שתי קהילות קונסרבטיביות על פני מגוון תחומים, כאשר בתוך כל תחום פעילות שחקרו, הם בחרו אירועים ספציפיים לצפייה. בדומה להם גם אני הייתי חייבת לנקוט בשיטה של מדגם מכוון (purposeful sampling), כדי שאוכל לצפות בפעילויות המשקפות את מגוון תחומי הפעילות בכל קהילה.[329] היילמן הסביר את הסיבה העומדת מאחורי דגימתם של אירועים מסוימים לצפייה כך:

---

[329] שקדי, **מילים המנסות לגעת**, עמ׳ 52. התמודדתי עם אתגר שבו התנסתה גם ריב אלן פרל (Riv-Ellen Prell) במחקר ההשוואתי שביצעה בקרב שתי קהילות קונסרבטיביות אמריקאיות. פרל הסבירה כי למחקר השוואתי יש יתרונות, אולם הוא מלווה גם בחסרונות הנובעים מהצורך בחלוקת הזמן בין שתי הקהילות. בדומה לי גם היא נאלצה, הלכה

> I offer a series of thick and detailed interpretive descriptions of a variety of cultural performances, events and activities at which synagogue members reveal themselves to themselves and to the careful observer. These are opportunities to see heaven in a grain of sand, to discover the essence of the culture of synagogue life in a particular moment.[330]

לשם פענוח מאפייני החיים הדתיים בקהילה נכחתי בקביעות בתפילות בערבי שבת (הפעילות המרכזית השבועית) שנערכו בבית דניאל. בתפארת שלום החברים נחלקים לאלה המגיעים בקביעות לתפילת השחרית בשבת בבוקר – רובם נמנים עם ותיקי הקהילה שגילם מעל 65 שנה – לעומת יתר החברים המשתתפים לרוב בקבלות השבת בערבי שבת. לכן, כדי לפגוש את שתי האוכלוסיות התמדתי בהשתתפות בקבלות השבת שרוב משתתפיהן היו משפחות צעירות ובודדים שגילם נע בין 25 ל-50 שנה וכן מעט ותיקים. בנוסף, השתתפתי מעת לעת בתפילות שחרית בשבת.[331] בשתי הקהילות הקפדתי להשתתף הן בתפילות שחרית של שבת קהילתיות, שבמהלכן לא התקיימו טקסי מצווה הן בתפילות שבמהלכן בנים ובנות עלו לתורה. בתפארת שלום השתתפתי גם בקבלות שבת שהנחה הרב וגם בכאלו שנערכו בהנחיית חברי קהילה כשהרב נעדר. נכחתי בקבלות שבת מסוגים שונים כדי לעמוד על הבדלים בסגנונות התפילה. כמו כן, בשתי הקהילות נטלתי חלק בתפילות שהתקיימו בחגי תשרי ובפרט ביום כיפור כדי לבחון את מאפייני הקהל המגיע לתפילות רק בזמן הזה בשנה. כל ערב שבת נכחתי בקהילה אחרת, כשלרוב לא נכחתי שבועיים רצוף בקבלות שבת באותה הקהילה, אלא אם כן הייתה תפילה מיוחדת.[332] אם בשנה מסוימת הייתי בחג אחד בקהילה מסוימת, דאגתי בשנה שלאחר מכן להיות נוכחת באותו החג בקהילה השנייה. על מנת להבין לעומק את המרקם הקהילתי כולל מאפייני החיים החברתיים ואת טיבה של זיקתם של החברים האחד לשני ולקהילתם נכחתי גם באירועים קהילתיים שנערכו בשתי הקהילות.[333]

מתוך רצון להכיר את הפעילויות שהציע בית דניאל לצעירים בגילאי 30-20, השתתפתי מיד עם תחילת המחקר בבית דניאל בפעילויות של פורום הצעירים הסטודנטים.[334] נכנסתי לשדה המחקר של קהילת בית דניאל דרך ההשתתפות בפעילויות של קבוצה זו, שכן חבריה תאמו לי ברבים ממאפייניהם הן מבחינת הגיל והן מבחינת תחומי העיסוק בחיים.

לאירועי הלימוד החד-פעמיים ולבתי המדרש המתמשכים הגעתי לבדי, כאשר לפעילויות שכללו גם מרכיב של מפגש חברתי, כגון קבלות שבת לצעירים, הגעתי לעיתים יחד עם בעלי. יש לציין כי בתחילת המחקר נכחתי ברוב התפילות והאירועים בשתי הקהילות יחד עם בעלי, מתוך מחשבה שרבים מבין המשתתפים מגיעים עם בני זוגם וכך בהגיעי עם בעלי, אהיה דומה להם לפחות מבחינה

למעשה, לדגום באופן מכוון אירועים ופעילויות בשתי הקהילות. ראו: Prell, "Communities of Choice and Memory", p.272

[330] Heilman, "Holding Firmly with an Open Hand", p. 96

[331] בהמשך נודע לי מפי רבני הקהילות וחברים אחרים כי בקהילות רפורמיות רבות בארץ התפילה המרכזית הקבועה מבחינת חברי הקהילות הינה קבלת שבת. לעומת זאת, במרבית הקהילות הקונסרבטיביות התפילה המרכזית הקבועה מבחינת החברים הינה תפילת שחרית בשבת בבוקר.

[332] תפילה מיוחדת היא, למשל, קבלת שבת מוזיקלית בסגנון קרליבך בתפארת שלום. בבית דניאל תפילה מיוחדת היא למשל "שבת תקומה", הנערכת בין יום השואה ליום הזיכרון לחללי צה"ל ומוקדשת למשאלה לקירוב לבבות בחברה הישראלית ובעם היהודי. מה שמייחד את התפילה הוא שהיא נערכת במספר רב של שפות. בהשתתפות חברי הקהילה, משפחות בני-המצווה וקבוצות העולים והמתגיירים בקהילה.

[333] כך למשל, לקראת סוף 2011, השתתפתי בסעודת ערב שבת קהילתית בבית דניאל, שעמדה בציון חגיגות 30 השנה לקהילה ובה השתתפו מעל 100 איש. במהלכה סיפרו חברים שונים מהקהילה ליתר המשתתפים את סיפור הגעתם לקהילה. בתפארת שלום בעלי ואני השתתפנו לאורך השנים במספר ארוחות קהילתיות שנערכו לאחר קבלות השבת.

[334] נכחתי הן בפעילויות חד פעמיות, כגון סדר ט"ו בשבט שהיה משותף לפורום הצעירים ולקבוצת המתגיירים בבית דניאל וגם בסדרות לימוד בהנחיית הרבה גליה סדן (ששימשה כרבה המלווה של פעילויות הפורום).

זו. דבר זה הקל על כניסתי הראשונית לשדה ועל התקבלותי.[335] כמו כן, רציתי להימנע מתחושת הבדידות של זרה בשדה מחקר בלתי מוכר.[336]

תחום פעילות נוסף שבו צפיתי היו קבלות שבת המיועדות למשפחות צעירות. הרגשתי נוח להשתתף בפעילויות אלו רק מעת שדמיתי במצבי המשפחתי לקהל היעד של פעילות זו. מאז שמלאה לבתי שנה, התחלתי להשתתף איתה ועם בעלי בפעילויות אלו. ניסיונם של אנתרופולוגים רבים, מצביע על הקשיים של תרבויות שונות בקבלתו של חוקר הבא ללמוד על אודותם.[337] לעומת זאת, לחברי הקהילה קל יותר לקבל משפחה צעירה שבה האם, לצד היותה חוקרת, גם מביעה התעניינות בפעילויות הקהילה.[338]

ערכתי גם מספר תצפיות במסגרות חברתיות ובמסגרות ללימודי יהדות לבני גיל הזהב מתוקף התעניינותי בפעילויות הצדק החברתי שיוזם בית דניאל.[339] צפיתי גם במגוון פעילויות ללימודי יהדות למבוגרים כדי לפענח את המאפיינים והמניעים של אוכלוסיית האנשים המשתתפים בפעילות זו. בפרט, התעניינתי אם נוצרת זיקה בינם לבין הקהילה ובבחינת טיבה של זיקה זו.[340]

תחום פעילות נוסף שבו התעניינתי היה העיסוק בגיור, שבזכותו בית דניאל והתנועה הרפורמית עלו לכותרות פעמים רבות במהלך השנים.[341] כדי לעמוד על אופי והיקף הפעילות של בית דניאל בתחום זה ועל מאפייני האוכלוסייה הנעזרת בשירותיו בתחום וכדי לבחון את מהות הקשר שנוצר בין המתגיירים לקהילת בית דניאל בפרט וליהדות הרפורמית בכלל, השתתפתי פעמים אחדות בשיעורים בקורסי גיור שנערכו בעברית ובאנגלית.

תחום נוסף שהיקף הפעילות של בית דניאל מתרחב במסגרתו מדי שנה הינו לימודי יהדות במערכת החינוך הממלכתית. במסגרת בחינת מעורבותו של בית דניאל בתחום זה צפיתי מספר פעמים בפעילויות ושיעורי העשרה ביהדות שמתקיימים בגנים עירוניים,[342] ובבית-הספר היסודי אוסישקין השוכן בסמוך לבית דניאל. כמו כן, צפיתי במגוון טקסים שערך הצוות החינוכי של בית

---

[335] בני ובנות זוגם של חוקרים מפורסמים באנתרופולוגיה מתלווים אליהם פעמים רבות למחקר בשטח. ידוע, למשל, הסיפור על כניסתם לשדה של קליפורד גירץ (Geertz) ואשתו הילדרד (שהייתה גם אנתרופולוגית) בעת בריחתם מהמשטרה שפשטה על קרב התרנגולים שאינו חוקי בבאלי. ראו: ק' גירץ, "משחק עמוק: הערות על קרב התרנגולים הבאלינזי", **פרשנות של תרבויות**, ירושלים, כתר, (1990), עמ' 273-305. בדומה לכך, גם בישראל לביקוריו של האנתרופולוג שלמה דשן בבתיהם של עיוורים, לצורך מחקרו עליהם, התלוותה לעיתים אשתו, ראו: ש' דשן, "מבוא", **במקל מתקפל**, תל-אביב, שוקן, (1998), עמ' 24.

[336] זכרתי את תחושת הבדידות שליוותה אותי בתחילת המחקר שערכתי בקהילה הקונסרבטיבית במכבים לצורך עבודת הגמר לתואר השני שלי באנתרופולוגיה, ראו: ע"ב ליבל, **פרשנויות של מסורת: בניית קהילה מסורתית/ קונסרבטיבית בישראל**, באר שבע, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, עבודת גמר לתואר מוסמך, (2004), עמ' 24-26.

[337] לדוגמא ראו: וייט, "התפתחותו של מחקר חבורת קרן הרחוב", עמ' 357-372.

[338] על סיטואציה דומה שבה המשפחה ובפרט התינוקת היו לחוקרת מקור לגיטימציה כבעלות תפקיד חברתי ראו: ע"א סיקורל, **"אנשים טובים": הבניית זהות כאמצעי להתמודדות עם מרגינליות-סיפורו של מושב קראי בישראל**, עבודת דוקטור, באר שבע, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, (2005), עמ' 29-30. בנוסף, ראו: M. Nichter and M. Nichter, "A Tale of Simeon: Reflections on Raising a Child While Conducting Fieldwork in Rural South India", in J. Cassell (ed.), *Children in the Field*, Philadelphia, Temple University Press, (1987), pp. 65-90

[339] תצפתתי מספר פעמים בפעילויות של מועדון "טעם של פעם" שבמסגרתו נערכות הרצאות במגוון נושאים (כולל יהדות) ומפגש חברתי עבור קשישים תושבי האזור. כמו כן, נכחתי כמה פעמים בקורס "מדפדפים בשבילי היצירה היהודית" שרוב משתתפיו הם פנסיונרים תושבי האזור וכן מספר חברי קהילה מעל גיל שישים.

[340] כך למשל, צפיתי ב"עיון יצירתי בפרשת השבוע", דהיינו, בלימוד משותף של פרשת השבוע המתקיים מדי שבת בסיום תפילת השחרית. כמו כן, צפיתי ב במפגשים אחדים בקורס בשם "להפשיט את התנ"ך ולגלות את עצמך" שמעבירה הרבה מירה רז בבית דניאל. במסגרתו דנים בפרשת השבוע תוך התייחסות גם לקבלה ולזוהר. בנוסף, צפיתי מדי פעם גם בסדרות של הרצאות שהתקיימו בשעות הערב, כגון סדרה בהנחיית מרצים משלל תחומי ההיסטוריה והסוציולוגיה שנערכה בעקבות הופעת האנציקלופדיה **זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני**.

[341] בסוגיית ההכרה בגיורים רפורמיים ראו: תבורי, **היהדות הרפורמית בישראל**, עמ' 40-46. עוד בנושא הגיור ראו: התנועה הרפורמית, http://www.reform.org.il/Heb/Services/Giur/GiurReformi.asp, נדלה ב-3 בפברואר, 2012.

[342] בית דניאל מפעיל 20 צהרונים ברחבי תל-אביב, הפועלים בגנים עירוניים ובפיקוח משרד החינוך, כשבנוסף לפעילות הצהרון מתקיימת בגנים גם תכנית להעשרה יהודית מטעם מדריכים בבית דניאל.

דניאל עבור בתי הספר.[343] התצפיות אפשרו לי לבדוק את התכנים והמסרים המועברים בשיעורים ובטקסים ואת אופני התקבלותם בקרב ילדים ומוריהם.

תחום פעילות משגשג בבית דניאל הוא טקסי מעגל החיים. לשם בחינת המוטיבציות של הורים וילדיהם לבחור לקיים את טקסי המצווה בבית דניאל ועל מנת לבחון את התכנים והמסרים המועברים במסגרת קורס ההכנה לטקס זה ואת האופן שבו הם נתפשים על ידי ההורים וילדיהם, צפיתי בפגישות של קורס ההכנה של בני-המצווה.[344]

במהלך שנות המחקר התרחבה פעולתו של בית דניאל לאזורים נוספים בתל-אביב-יפו, ונפתחו שתי קהילות המסונפות אליו, משכנות רות דניאל ביפו וקהילת הלב ברחוב רש״י בתל-אביב. לשם בחינת מאפייני האנשים המגיעים לקהילות אלו ועל מנת לעמוד על הצביון של הפעילות הדתית בקהילות אלו, צפיתי בכמה קבלות שבת בכל אחת מהקהילות. כמו כן, ביצעתי תצפיות אף באירועים אחדים של התנועה הרפורמית הארצית.[345] צפיתי באירועים אלו על מנת לבחון אלו סוגיות עומדות על סדר יומה של התנועה מבחינה דתית, ציבורית וארגונית וגם כדי לבדוק אם וכיצד הסוגיות הללו משתקפות בפעילות של בית דניאל. בנוסף, התצפיות באירועים התנועתיים חיזקו את המימד ההשוואתי של המחקר, קרי, אפשרו לבחון כיצד מתמודדים בקהילות אחרות עם נושאים המעסיקים את הצוות המקצועי, הרבני ואת חברי קהילת בית דניאל.

קהילת תפארת שלום קטנה בהרבה במספר חבריה בהשוואה לבית דניאל, דבר המתבטא במשאביה הכספיים המצומצמים יותר ואי לכך גם בהיקף פעילויות צנוע בהרבה מאשר של בית דניאל. נסיבות אלו הכתיבו עריכת תצפיות רבות יותר בפעילויות בבית דניאל מאשר בתפארת שלום. למרות זאת, לאורך כל שנות פעילותה נערכו בתפארת שלום טקסי בר-מצווה. אי לכך ועקב התעניינותי בחינוך יהודי הניתן במסגרת הקהילות, עקבתי אחר מפגשים אחדים של קורס הכנה לבר מצווה, שערך הרב צימט ב-2010 בביתו לקבוצת נערים, שעמדו לציין את הגיעם למצוות בקהילה. מטרתי הייתה לברר מהם המסרים והתכנים שהרב של קהילה קונסרבטיבית תל-אביבית בוחר להעביר לבני הנוער בהזדמנות זו וכיצד בני הנוער תופשים מסרים אלו. התצפיות הללו אף חידדו את המימד ההשוואתי במחקרי, שכן יכולתי להשוותן לתצפיות שערכתי במסגרת קורס ההכנה לבני-מצווה בבית דניאל.

למן הקמתה של תפארת שלום התקיימו בה שיעורי יהדות למבוגרים. לכן, השתתפתי במספר פגישות של חוג התנ״ך באנגלית המתקיים מזה שנים ארוכות, בבתיהם הפרטיים של החברים הוותיקים. רציתי לבדוק את מניעי החברים להשתתף בשיעורי יהדות שהקהילה עורכת. באמצעות מעקב אחר הדיונים שעלו במפגשים קיוויתי גם לפענח את האופן שבו הם תופשים את פעילותם בקהילה וזהותם הדתית. רציתי גם לבחון את סוגי הקשרים המתקיימים בין חברים.[346]

במהלך כל התצפיות התלבשתי בפשטות, במכנסיים ולא בחצאית, בדומה לצורת הלבוש של רוב הנשים שבהן פגשתי במהלך תצפיותיי. רק מיעוט מקרב נשים אלו חבשו כיפה. מרבית אלו שנהגו כך היו נשים רבות (women rabbis), סטודנטיות לרבנות או אורחות מחוץ לארץ שהגיעו

---

[343] צפיתי, לדוגמא, בטקס קבלת ספר תורה לכיתות ב׳ וכן במספר טקסי בנות-מצווה כיתתי שנערכו בבית דניאל עצמו וגם בטקסי ראש חודש לילדים והוריהם שערכו רבות מבית דניאל בבית הספר אוסישקין עצמו.

[344] צפיתי בקורס אחד הן בפגישות משותפות להורים ולילדים, הן בפגישות של הילדים בלבד הן בפגישות של ההורים בלבד. בנוסף, השתתפתי בקורס אחר רק בחלק מהפגישות וכך יכולתי לבחון אם ומדוע נערכים שינויים והתאמות בתכנים ובאופן העברתם לילדים ולהורים בהתאם לאוכלוסייה המשתתפת בקורס במועדים שונים.

[345] ביצעתי תצפיות הן באירועים שנערכו מחוץ לבית דניאל, כמו, הוועידות הי״ח והי״ט של התנועה הרפורמית שנערכו בשפיים במאי בשנים 2008 ו-2010 הן באירועים שנערכו בבית דניאל עצמו, למשל, ״ערב עיון, לימוד ושיח לקראת ראשית השנה החדשה ומועדיה״ שנערך ב-3 בספטמבר 2009 בבית דניאל.

[346] השתתפתי בשיעורים שנערכו הן בתקופה שבה הרב דוד לזר שימש כרב הקהילה הן בשיעורים שהעביר מחליפו, הרב ג׳ף צימט.

לקהילות במסגרת ביקור פרטי או לבית דניאל כחלק ממשלחת. בתפארת שלום חברות הקהילה אינן נוהגות לחבוש כיפה. רק מיעוט מבין החברות הקבועות בבית דניאל חובשות כיפה על ראשן. בבית דניאל, במהלך תפילות השבת כשנשים מתכבדות בעלייה לתורה, הגבאי מציע להן תמיד טלית, אולם רבות מהן, גם מקרב אורחות בטקסי המצווה וגם מקרב חברות הקהילה לא עוטות טלית.

בקהילות ליברליות אין זה מקובל לכתוב בשבת, על כן לא רשמתי דבר במהלך התפילות בערבי שבת ובשבתות. לאחר שובי לביתי רשמתי מזיכרוני את שאירע במהלכן. התפילות נערכות תמיד בשפה העברית בשתי הקהילות. אולם כמעט תמיד נוכחים הן חברים הן אורחים שאינם בקיאים בשפה העברית על בוריה, על כן נעשה מעת לעת שימוש גם בשפה האנגלית. על הדו- לשוניות הרווחת בקהילות אדון בפרק העוסק באופי החיים הדתיים של הקהילות.

2.3.2.5 שילוב בין ראיונות לתצפיות

בעבר הדגישו חוקרים איכותניים את הניגוד בין מה שאנשים עושים בפועל לבין מה שהם אומרים שהם עושים ועל כן הייתה עדיפות לשיטת התצפית על פני שיטת הריאיון. החוקרים הניחו כי מעשיהם של הנחקרים הם אמיתיים יותר דבריהם. לעומת זאת, המחקר הנוכחי סובר כי אין עדיפות לשיטת מחקר אחת על פני רעותה. ריאיון ודיבור של הנחקרים הם פעולה בפני עצמה שאינה פחותה בחשיבותה מהתנהגותם בפועל. החוקר לומד על התנהגות זו באמצעות ביצוע תצפית משתתפת וניסיונו להסביר את ההתנהגות שבה צפה. מתוך הנחות אלו עולה תפיסה המעריכה את הצורך בשתי שיטות המחקר כמקורות המספקים סוג שונה של מידע וההכרחיים להשגת הבנה עמוקה יותר של התופעה הנחקרת.[347] בנוסף לשימוש בתצפיות ובראיונות נעזרתי גם בניתוח מקורות ממגוון סוגים.

2.3.2.6 ניתוח מקורות כתובים ודיגיטליים

בעבודה זו ניתחתי מאגר נרחב של מגוון מקורות כתובים ודיגיטליים שעזרו לי באפיון קהילות המחקר. המקורות הכתובים נחלקים למספר סוגים. עם הסוג הראשון נמנות כתבות שהצלחתי למצוא על אודות הקהילות בארכיונים של העיתונים הארציים הגדולים וכן במקומונים התל-אביביים ומעיתונות באנגלית בארץ ובחו״ל.[348] כתבות אלו סיפקו רקע כללי על אודות תדמית הקהילות בקרב הציבור הרחב ועל אודות פעילותן בתחומים המושכים את העיתונאים לכתוב עליהן כגון, נישואים, גיור, מעורבות במערכת החינוך, בר-מצווה לילד החריג וטקס בת- מצווה. הסוג השני של המקורות שבהם נעשה שימוש הינו סריקת אתרי האינטרנט של הקהילות ושל התנועות שאליהן הן שייכות. נרשמתי לרשימת התפוצה בדואר האלקטרוני של שתי הקהילות וניתחתי את הדואר שהגיע אליי מרשימות אלו.

סוג שלישי של המקורות שבחנתי היה מגוון פרסומים של הקהילות והתנועות והזמנות לאירועים כמו למשל חוברות המספקות מידע על אודות מאפייניה של היהדות הרפורמית. כמו כן, ניתחתי עלונים המציגים את מגוון תחומי הפעילות של הקהילות והתנועות: נישואים, גיור, טקסי מעגל החיים, פעילויות מחלקת חינוך, תנועת הנוער, פורום הצעירים, פעילויות לקשישים ופעילויות העוסקות בצדק חברתי. ניתוח פרסומים אלה מאפשר לעמוד על התפישות והמסרים שכל אחת

---

[347] אי פרשיצקי, **טקסי חתונה בחברה הישראלית: מחקר השוואתי של ריטואליזציה ופרפורמטיביות**, עבודת דוקטור, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, (תשס״ו), עמ׳ 62; P. Atkinson and A. Coffey, "Revisiting the Relationship Between Participant Observation and Interviewing", in J.F. Gubrium and J.A. Holstein (eds.), *Handbook of Interview Research: Context & Methods*, Thousand Oaks, Sage Publications, (2002), pp. 801-814

[348] מדובר בארכיונים של עיתון **מעריב**, **ידיעות אחרונות** **והארץ**. כמו כן, אל חלק נוסף מהכתבות הגעתי בעצמי באמצעות חיפוש בארכיון של בית דניאל וברשת האינטרנט. את חלקן נתן לי הרב אזרי עצמו.

מקהילות המחקר והתנועה שאליה היא משתייכת מבקשות להעביר ולהפיץ בקרב חברי הקהילות בפרט והציבור הרחב בכלל.

המקורות הכתובים והדיגיטליים היוו אמנם רק מקורות משלימים לתצפיות ולראיונות, אולם הם עזרו בהשלמת פערים במידע על אודות קהילות המחקר ובהשגת מבט רחב עליהן. כל כלי מחקר יוצא מנקודת מבט שונה על המציאות וחושף היבט אחר של התופעות. משום כך רצוי לשלב בין כמה שיטות מחקריות. שילוב זה מעניק יתרון של טריאנגולציה (triangulation). יתרון זה כרוך בהצלבת נתונים המתקבלים משיטות שונות ואימותם; שילוב כלי המחקר יוצר מהימנות ומסייע להגיע להבנה מעמיקה יותר של הנושא הנחקר. בנוסף, השימוש בכמה כלי מחקר בו זמנית מגביר את יכולת החוקר להציע שלל פרשנויות לתופעה הנחקרת.[349]

2.3.2.7 דילמות במהלך עריכת המחקר

בעקבות המפגשים עם אנשים בשדה המחקר התמודדתי עם מספר דילמות שאציג להלן. התמודדתי עם דילמה שהתעוררה על רקע קיומם של הראיונות ונקשרה בשאלה כיצד עליי לנהוג בנוגע למוסכמה המקובלת במחקר האיכותני. מוסכמה זו מחייבת שמירה על פרטיותם של המרואיינים באמצעות מתן שמות בדויים. בכל אחד מהראיונות שערכתי הקפדתי לשאול את המרואיין האם הוא מעוניין שאשאיר את שמו המלא ופרטיו המזהים בעבודה או שאכנה אותו בשם בדוי. הפניתי שאלה זו למרואיינים מתוך מחשבה שהתגבשה במהלך המחקר כי חלקם גאים בפעילותם בקהילה והיו רוצים שדברים יצוטטו בשמם. כמו כן, היו מרואיינים שציינו באוזניי שגם אם לא אזכיר את שמם, הרי שחברי הקהילות שיקראו את העבודה יזהו אותם בגלל מעורבותם הפעילה בקהילה.

מרואיינים רבים ציינו כי הם מוכנים להיות מצוטטים בשמם כאשר הדבר נוגע לתיאור התפתחותה של הקהילה ופעילותה בתחומים שונים. עם זאת, כשבמהלך הריאיון חשפו בפניי את דעתם או ביקורתם על אופן התנהלותו של הצוות הרבני והמקצועי ושל חברים בקהילה במצבים שונים הם ביקשו לרוב לא להיות מזוהים בשמם. חלק קטן אף דיברו עימי על נושאים אלו תוך בקשה שכלל לא אצטט את דבריהם בעבודה.

המרואיינים המזוהים בשמם המלא ובתפקידם במחקר זה הינם הרבנים ואנשי הצוות המקצועי. מודעותם של חלק מהמרואיינים כי הם יהיו מזוהים בשמם עוררה את חששותיי שחלקם לא יחשפו בפניי קשיים. כמו כן, בכל עת ששוחחתי עם בעל תפקיד, שידע כי יזוהה בשמו בעבודה, הייתי ערה לאפשרות כי ייתכן ויציג בפניי את קהילתו בצורה הטובה ביותר האפשרית, דבר העשוי לטשטש את המידע שיהיה בידיי על אודות התנהלותם של הדברים בפועל. אולם, הגישה הפנומנולוגית שבה נקטתי המדגישה את הבנת המשמעות של האירועים, הרעיונות והתפישות מנקודת המבט של המרואיין ולא את קיומם האובייקטיבי הקלה עליי להתמודד עם סוגיה זו.[350] יש לציין כי הרב העומד בראש בית דניאל, הרב אזרי, דיבר בפתיחות גם על קשיים ואתגרים. הרב אזרי אף חשף בפניי את ביקורתו על יחסה של התנועה הארצית והעולמית כלפי הפעילות הרפורמית בתל-אביב והדגיש שאין לו כל חשש להיות מצוטט בשמו.

דילמה נוספת עלתה לנוכח הסירוב שבו נתקלתי מצד אחד מהבכירים בבית דניאל לחלוק איתי מידע הנחוץ לעבודתי. אדם זה שקיוויתי שישמש עבורי כמודיע מפתח המחיש לי את החשיבות

---

[349] נ' אזולאי, **"עברים אנו ואת ליבנו נעבוד": תנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני בישראל**, עבודת דוקטור, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, (תש"ע), עמ' 63; פרשיצקי, **טקסי חתונה בחברה הישראלית**, עמ' 60 ,Bruce L. Berg; *Qualitative Research Methods for the Social Science,* (1998), London, Viacom, pp. 1-6

[350] שקדי, **מילים המנסות לגעת**, עמ' 64. נעמה אזולאי התמודדה בעבודתה עם דילמה דומה, ראו: אזולאי, **עברים אנו ואת ליבנו נעבוד**, עמ' 64.

המכרעת שיש ביצירת קשרים עם מודיעים מסוג זה. הוא אמר לי בגלוי כי לא יחשוף בפניי מידע מסוים. הוא אף ציין באוזניי שלדעתו הרב אזרי יצטרך לקרוא את המחקר לבסוף ולאשר אותו. אדם זה הוסיף ואמר שהוא לא ייתן לי את המידע שביקשתי ממנו ושאם הרב אזרי רוצה לספק לי מידע זה הדבר תלוי בו. יש להדגיש כי אדם זה בקיא ברזי האקדמיה ויודע שלא נהוג לבקש מנחקרים אישור לפרסם מאמר על קהילתם. על כך השבתי שאני שמחה על כל גילוי עניין בעבודתי מצד אנשים מהקהילה ופתוחה לשמוע את דעתם על נושאים שעליהם כתבתי. ציינתי גם שחוקרים נעזרים בתגובות קוראים של עבודתם. בנוסף, ציינתי שהרב אזרי קרא את הצעת המחקר ושוחח איתי עליה. הוספתי שעבודות אקדמיות עוברות ביקורת מעמיקה של מנחים, מומחים וקולגות. העדפתי לספק תשובה זו שמשתמעת לשתי פנים ולא לפצוח בעימות חזיתי שלא היה מועיל להתקדמות המחקר.

פרק שני: מחזון למציאות – התפתחותן הארגונית והמנהיגותית של קהילות המחקר

פתח דבר

עבודה זו עוסקת בהתפתחותה של היהדות הליברלית בתל-אביב, על היבטיה שונים. הפרק יעקוב אחר המודלים הארגוניים והמנהיגותיים של קהילות ליברליות שצמחו בתל-אביב באמצעות בחינה והשוואה של המודלים שהתגבשו בקהילות המחקר. ההשוואה תראה כי אמנם מייסדי שתי הקהילות שאבו השראה מאותו מודל ארגוני של ה-synagogue center האמריקאי, וכן מאותו מודל מנהיגותי של הרב כמנכ״ל, שגם מקורו בארצות-הברית. למרות דמיון זה, מסיבות שיפורטו בפרק, התפתחו בהן מודלים ארגוניים שונים. בעוד שבבית דניאל התגבש מודל של ספק שירותי דת, חינוך ותרבות למגזרים רחבים בחברה, הדומה מבחינה זו לארגונים דתיים (faith based organizations) ברחבי העולם, הרי שבתפארת שלום התמסד מודל אחר, המזכיר ברבים ממאפייניו את המודל האמריקאי של קהילת משפחה. ההשוואה תאפשר ללמוד כיצד מודלים שצמחו בהקשר תרבותי אחד – אמריקאי – משתנים בעת יישומם בהקשר תרבותי אחר – תל-אביבי. כמו כן, בחינת התפתחות המודל הארגוני של בית דניאל תמחיש מדוע וכיצד ראשיו מאמצים בכל פעם מודל ארגוני שונה ומתאימים אותו לצורכיהם ולנסיבות המשתנות. בנוסף לכך, השוואת שתי הקהילות תבהיר מדוע הצליח המודל המנהיגותי האמריקאי של הרב כמנכ״ל בבית דניאל, בעוד שהתגלו בעיות במימושו בתפארת שלום.

לשם ההשוואה בין המודלים הארגוניים והמנהיגותיים של קהילות המחקר, אתאר ראשית את ההיסטוריה הארגונית של כל אחת מהקהילות. שנית, אשווה בין היסטוריות ארגוניות אלו. שלישית, אשווה את המודלים הארגוניים של בית דניאל ותפארת שלום, לעומת המודל שבהשראתו עוצבו, מודל ה-synagogue center האמריקאי. רביעית, אשווה בין המודלים של מנהיגות רוחנית-דתית שגובשו בקהילות המחקר לבין המודל האמריקאי של הרב כמנכ״ל, שהיווה את הבסיס לגיבושם. חמישית, לשם חידוד ההבדלים בין דגמי המנהיגות שהתגבשו בקהילות המחקר, ומשום שמתחילת שנות ה-2000 מכהנת אישה כרבה-עמיתה לצד הרב הראשי של בית דניאל, אדון באופן שבו היא עיצבה את תפקודה הרבני. דיון זה יבהיר אם ועד כמה מגדר שיחק תפקיד בעיצוב המנהיגות הרבנית בבית דניאל. לבסוף, אסכם את הסיבות להצלחתו של בית דניאל לעומת דעיכתה של תפארת שלום. סיכום זה יאפשר לי לאפיין מודלים ארגוניים ומנהיגותיים מוצלחים של קהילות ליברליות בהקשר התל-אביבי. כמו כן, הסיכום יסייע לי להסיק מסקנות לגבי החשיבות שיש למגדר ביצירת תפקיד רבני בקהילות ליברליות ישראליות, הפועלות בערים גדולות ופונות לציבור החילוני הרחב, הנתפס כתומך בערך השוויון.

יש לציין כי קהילות המחקר לא אספו באופן שיטתי במהלך השנים נתונים סטטיסטיים על מספר המשתתפים בפעילויותיהן והגיוון בפעילויות אלו. לכן בניתוח התבססתי על המצאי המצומצם של נתונים סטטיסטיים, שהקהילות אספו בצורה אקראית למטרות שונות והוזכרו במסמכים ארכיוניים. השלמתי את הניתוח בעזרת ריאיונות, שיחות ותצפיות שערכתי בקהילות המחקר.

הקמת קהילת בית דניאל ב-1991 סימנה את השלמת האיחוד של שתי קהילות רפורמיות תל-אביביות בעלות זהות נבדלת. מדובר היה בתהליך איחוד לא פשוט, עקב חילוקי דעות אישיים בין חברי שתי הקהילות. מפאת קוצר מקום לא אוכל לדון כאן במורכבותו של תהליך זה.

1. בית דניאל

1.1 רקע היסטורי: הקהילות הרפורמיות התל-אביביות שקדמו לבית דניאל

1.1.1 קהילת קדם

קהילת קדם הוקמה באמצע שנות ה-60 לאחר שהרב משה זמר הגיע למסקנה שמי שחפץ להשפיע על הציבוריות הישראלית חייב לפעול בתל-אביב.[351] הרב זמר עלה מארצות-הברית, שנתיים קודם לכן, כדי לשמש רב רפורמי בקהילת השרון בכפר שמריהו. הוא היה ממייסדי התנועה ליהדות מתקדמת בארץ ונאבק שנים בממסד האורתודוכסי והפוליטי למען הכרה בגיורים רפורמיים ולגיוס קרקע להקמת בניין קבע לקהילתו.[352]

שתי תופעות אפיינו את הקהילה במהלך השנים. הראשונה הייתה נדודים ממקום למקום, עקב חששם של בעלי אולמות מתגובת הממסד האורתודוכסי אם יתגלה שהשכירו אולם לקהילה. השנייה היא ההסתמכות על כספם של פעילים מרכזיים למימון פעילותה של הקהילה. שתי התופעות מאפיינות עד היום (2015) את תחילת דרכן של קהילות ליברליות תל-אביביות. השם "קדם" הוצע על ידי חבר הקהילה, עיתונאי **הארץ**, אריה גלבלום, כי שם זה רמז לדעתו הן על הקדום הן על הקִדמה, והוא גם ראשי התיבות של המילים קהילה דתית מתקדמת. ב-1967 שכרה הקהילה מרתף ברחוב קרליבך ופעלה בו עד שעברה לבית דניאל. מימון השכירות היה מתרומות שהרב זמר גייס מקהילות רפורמיות בצפון אמריקה. הסתמכות זו על תורמים למימון חלקי של פעילות הקהילה נמשכת עד היום. הקהילה מנתה אז כ-120 משפחות, ששילמו מסי חבר וקיימו ביניהן יחסים הדוקים. היא הורכבה מילידי הארץ, ילידי ארצות-הברית, עולים מגרמניה, עולים ממזרח אירופה ומעט בני עדות המזרח. הרב זמר השתדל שהקהילה לא תהפוך לאמריקאית, ולכן הקפיד ששפת הדיבור תהיה עברית. בקהילת קדם יזמו את תיקון ליל שבועות ותפילה בשביעי של פסח. ציון מועדים אלה הפך למסורת בקהילה זו והועצם בבית דניאל (ראה בהמשך).[353] קהילת קדם נוסדה בזכות חזונו של מייסדה, הרב זמר, והייתה חיל החלוץ של התנועה הרפורמית בתל-אביב. הרב זמר וחבריו התאימו את סגנון הפעילות הדתי, התרבותי והחינוכי של הקהילה לסביבה התל-אביבית. אי לכך הייתה קהילת קדם לבית הגידול לרעיונות ולפעולות שהבשילו לימים בבית דניאל.

1.1.2 קהילת רמת-אביב

הקהילה הנוספת שהצטרפה לקהילת קדם לשם הקמת קהילת בית דניאל, הייתה קהילה שהוקמה ב-1971 בשכונת רמת-אביב. יש לציין כי קהילה זו הוקמה על-ידי קבוצה שנפרדה מקהילת קדם עקב חילוקי דעות אישיים. בתחילה התפללה קבוצה זו בחגי תשרי באולם של מועדון ויצ"ו ברמת-אביב

---

[351] ריאיון עם אילנה זמר, אשתו של הרב זמר ז"ל, בתאריך 8 ביולי, 2010.

[352] א' דרומי, "פורץ דרך רפורמי", **הארץ**, (11 בנובמבר, 2011). ראו גם: **הבלוג** של חנן כהן, "הרב משה זמר ז"ל", http://webster.co.il/2011/11/04/2617, נדלה ב-4 בנובמבר, 2011.

[353] ריאיון עם אהרון הירש ז"ל, חבר קהילה ותיק, מתאריך 14 ביולי, 2010.

הוותיקה.[354] קהילה זו, בדומה לקהילת קדם, התאפיינה בנדודים ממקום פעילות אחד למשנהו. רק ב-1984, בזכות הקשר האישי שהיה בין יושבת ראש הקהילה, ברוריה בריש, לראש עיריית תל-אביב דאז, שלמה להט, קיבלה הקהילה אישור זמני להשתמש בגן-ילדים נטוש ברחוב לויטן 5.[355] ההסתייעות בקשרים אישיים עם גורמים בעיריה לקידום ענייני הקהילה, מאפיינת את התנהלותו של בית דניאל עד ימינו אלה.

בתחילת שנות ה-80, התמנה החזן פרדי פאר לחזן קבוע של הקהילה ובאמצע שנות ה-80 התמנתה כִּנרת שריון לרבּת הקהילה.[356] בשנים אלו חל גידול משמעותי במספר המשפחות בקהילה, שהגיע ל-100, בעיקר בזכות פעילותה במבנה-קבע.[357] קצת יותר ממחצית המשפחות היו ממוצא אמריקאי והשאר ממוצא ישראלי.[358]

ב-1984 בעקבות קבלת כספים מהסוכנות היהודית, החלה הקהילה לנסות ולהתקרב לתושבי השכונה בפעילות יזומה (outreach).[359] פעילות זו התבצעה לפי המודל של בית-הכנסת כמרכז קהילתי, שהיה מוּכּר למייסדיה מארצות-הברית.[360] חברי קהילת רמת-אביב ראו ייעוד בהפיכת תושבי השכונה לקהילה באמצעות ייזום פעילויות משותפות. לכך התייחס אחד החברים בעלון הקהילה: "אנו קהילה ללא מרכזים קהילתיים. קיים קשר מינימאלי... בין תושבי השכונה. זו הסיבה מדוע החליטה קהילת רמת-אביב להפוך לגרעין לפעילות משותפת... אנו רואים את עצמנו כגורם מזרז ומעורר בחיי הרוח, התרבות, החינוך והחברה של הקהילה".[361]

הצהרה זו מצביעה על כך שקהילת רמת-אביב לקחה על עצמה את הדאגה לצרכים התרבותיים של כלל תושבי השכונה, גם אם אלה לא ביקשו זאת ממנה. הדאגה לתושבי השכונה העולה ממנה מזכירה את הפעולות היזומות שחב"ד מבצעת בקרב חילונים מבלי שיבקשו זאת ממנה. חב"ד עושה זאת מתוך רצון להפיץ את היהדות וערכיה וקהילת רמת-אביב עושה זאת מתוך רצון לעשות נפשות ליהדות הרפורמית. למטרה זו, הרחיבה הקהילה בסוף שנות ה-80 את הפעילות לתושבי השכונה בני כל הגילים, ואף הציעה להם מגוון שירותי דת.[362] כמו קהילות ליברליות אחרות בישראל, לא נהנתה קהילה זו ממימון המדינה והתבססה על תמיכה כספית מתמשכת של חבריה, על תרומות של יהודים מארצות-הברית ועל תמיכה צנועה של התנועה הרפורמית בארץ. מאמצי הקהילה להתרחב נשאו פרי, שכן בשנים 1989-1990 הצטרפו יותר מ-200 משפחות חדשות לפעולותיה. אולם בינואר 1990 זימן ראש העיר להט את ועד הקהילה ודרש ממנה לפנות את המבנה שהוקצה לה תוך שבוע ימים בלי להציע לה מקומות חלופיים. הקהילה פנתה לבית המשפט והשיגה צו ביניים נגד הפינוי. הדיון המשפטי לגופו לא היה אמור להתחיל לפני ספטמבר 1991.[363] בינתיים החלו ראשי התנועה בארץ ללחוץ על חברי קהילת רמת-אביב שיצטרפו לקהילת קדם בביתה החדש בבית דניאל, וכך היה.[364]

---

[354] איטה ושי (שם משפחתם לא צוין), "לאסתר ונתן וידידינו בקהילה", **בימתנו**, 10 שנים לקהילת "רמת-אביב", (1982), עמ' 3.

[355] בית דניאל, "להתחיל מחדש: אתגר מיוחד" **בית דניאל – עלון חדשות**, 1, (פברואר-מרץ 1992), עמ' 1.

[356] א' אביטל, "רק בישראל אלפי יהודים נעשים גויים", **כוכב צפון תל-אביב**, (2 בפברואר 1988), עמ' 10. לאחר הקמתו של בית דניאל עבר פרדי פאר לשמש כחזן הראשי שלו ואילו הרבּה כנרת שריון עברה לפעול בעיר מודיעין.

[357] שם, שם.

[358] שיחת טלפון עם רותי קליינשטיין, בתאריך 2 ביולי, 2012.

[359] כ' שריון, "מהגיון לבי – דברי רבנית הקהילה", **ידיעון קהילת רמת-אביב**, (יוני 1984), עמ' 3.

[360] באותה תקופה לא היו מתנ"סים ברמת-אביב.

[361] א' עדן, "גרעין לפעילות קהילתית", **בימתנו**, (חנוכה, 1987), עמ' 2.

[362] י' מילר, **בימתנו**, 10 שנים לקהילת רמת-אביב, (1982).

[363] א' ליטווין, "מהיושב-ראש", **בימתנו**, (יוני-אוגוסט 1990), עמ' 1.

[364] ראו: מחבר לא ידוע, **בימתנו**, (ינואר ויוני 1990).

1.1.3 המאבק להשגת קרקע לבניית משכן-קבע לרפורמים בתל-אביב

המאבק על משכן הקבע החל עוד ב-1968, כשבתום ועידה עולמית של היהדות המתקדמת בירושלים כינס הרב משה זמר, רבה של קהילת קדם, את ראשי היהדות המתקדמת בעולם למפגש עם ראש עיריית תל-אביב דאז, מרדכי נמיר. הרבנים דרשו מנמיר שיקצה מגרש לקהילה בתל-אביב. בכך נפתח המאבק המשפטי להשגת קרקע מהעירייה, לבניין קבע לקהילה. כדי לדחות את העניין הציעה העירייה לקהילה בכל פעם מגרש אחר. ב-1969 עתר הרב זמר נגד העירייה לבית המשפט הגבוה לצדק באמצעות עו"ד חנן מלצר, בטענה שהקהילה הרפורמית זכאית לקרקע כמו הקהילות האורתודוכסיות. ב-1971 שבו התנועה והקהילה ופנו לעירייה בעניין זה. בינתיים נפטר מרדכי נמיר ונבחר שלמה להט. לפני הבחירות נפגש להט עם הרב זמר והבטיח כי אחרי הבחירות יינתן לקהילה מגרש.[365] אך משהפך להט לראש העיר ב-1974, הוא לא עמד בהתחייבותו, כנראה מחשש שהדבר יעורר את קצפם של שותפיו מהסיעות הדתיות. במאי 1978 נתן בית המשפט הגבוה לצדק צו על תנאי נגד להט ומועצת העירייה, ובו הורה לעירייה לנמק תוך 20 יום מדוע לא תמומש החלטה קודמת של העירייה, להעניק לתנועה את המגרש המבוקש. התנועה טענה כי אין סיבה להפלותה לרעה לעומת מוסדות דת אחרים בתל-אביב, שלהם הקצתה העירייה מגרשים לבתי-כנסת ומוסדות ציבור.[366]

בהחלטה תקדימית קבע בג"ץ ב-1982 כי לרפורמים מגיע מגרש כמו לקהילות יהודיות אחרות. בשלב זה החליטה התנועה כי בית-הכנסת שיוקם בתל-אביב יהיה בית-הכנסת הייצוגי שלה באזור המרכז.[367] לבסוף, ב-1987 קיבלה קהילת קדם את המגרש ברחוב בני דן, והוא ששימש לבניית ביתה.[368] ב-6 באוקטובר 1991 נחנך בית הקבע של הקהילה, שנקרא בית דניאל, על שם האחים ויליאם וג'ררד (ג'רי) דניאל וכן רות (אשתו של ג'רי), תעשיינים יהודים אמריקאים, מראשי התנועה הרפורמית העולמית, אשר הרימו את התרומה שאפשרה להקים את הבניין.[369] הרב אזרי הסביר ב-1993 את רצונה של משפחת דניאל לעזור להקים קהילה רפורמית דווקא בתל-אביב, כי "הם הבינו...שיהדות רפורמית תשגשג באווירה הפתוחה, הפלורליסטית של תל-אביב".[370]

1.2 השלב הראשון: גיבושו של בית דניאל

בית דניאל היה המבנה הראשון שנבנה עבור קהילה רפורמית באזור המרכז. הרפורמים אמרו כי "זו פריצת דרך משמעותית – בהקמת בית זה בעיר היהודית הגדולה בעולם אנו משרישים את עצמנו באדמתה ובנשמתה של ישראל".[371] הרב אזרי ראה בהקמת בית דניאל "מהפיכה אמִתית, שכן זו הפעם הראשונה שהתנועה יצרה קהילה רפורמית בסגנון ישראלי אמִתי בארץ".[372]

---

[365] ריאיון עם אילנה זמר, בתאריך 8 ביולי, 2010.

[366] מחבר לא ידוע, "התנועה ליהדות מתקדמת השיגה צו על תנאי נגד עיריית תל-אביב", **הארץ**, (2 במאי 1978), עמ' 4.

[367] ריאיון עם אהרון הירש ז"ל, חבר קהילה ותיק, בתאריך 14 ביולי, 2010. באותה שנה, במאי 1982, כתב להט כי פנה אל ג'רי דניאל, נשיא האיגוד העולמי ליהדות מתקדמת, והודיע לו כי שוחח עם מתכנן הוועדה המחוזית ותיאם אתו את יוזמת העירייה לשינוי ייעוד הקרקע שהעירייה הקצתה לבית-הכנסת "קדם", כדי שיוכל לשמש להקמת בית-כנסת ומרכז קהילתי. להט התנצל על העיכובים בקידום הפרויקט. ראו: ש' להט, **החכרת מגרש בקרן הרחובות בני דן וועידת קטוביץ' לקהילה ליהדות מתקדמת בתל-אביב**, (24 במאי 1982). המכתב נמצא בארכיון עיריית תל-אביב.

[368] מ' דרורי, "הרפורמים נועצים טלפים בתל-אביב", **המודיע**, (20 בנובמבר, 1987), עמ' ד.

[369] באותה עת שימשו ג'רי דניאל ואשתו רות, בהתאמה, כנשיא האיגוד העולמי ליהדות מתקדמת וכגזברית האיגוד. לאחר שבני הזוג צברו את הונם בארצות הברית, הם שבו לביקור בישראל. רות ראתה את המרתף שבו התפללה אז קהילת קדם וסברה שהגיע הזמן להחליפו בבית-קבע. עלות הבנייה הסתכמה ב-2.5 מיליון דולר ומומנה ברובה על-ידי משפחת דניאל. ראו: מידע אודות משפחת דניאל, http://www.beit-daniel.org.il/page.asp?id=22, נדלה ב-11 באפריל, 2012.

[370] ראו: S. Fishkoff, "Welcome to Beit Daniel", *Reform Judaism, 23(3)*, (Spring 1995), p. 82

[371] דרורי, "**הרפורמים נועצים טלפים בתל-אביב**", הערה 18 לעיל.

[372] ראו: Fishkoff, "Welcome to Beit Daniel", p. 82

כדי לחזק את בית דניאל כפו ראשי האיגוד העולמי והתנועה ליהדות מתקדמת בישראל על שתי הקהילות הרפורמיות של תל-אביב לפעול יחד במקום החדש, לאחר שפעלו באותה עת כ-3.5 קילומטר זו מזו. נוספה לכך סיבה מעשית: קהילת רמת-אביב נאלצה אז לעזוב את המבנה שבו פעלה. לשם מיזוג הקהילות הוקמה ועדה עם נציגים משתיהן. מטרת הוועדה הייתה להכין תכנית לקהילה המאוחדת. נוכח ריבוי הבעיות שנתגלעו בוועדה, חבריה כמעט נואשו.[373] עקב הצורך באיחוד, עמדה קהילת רמת-אביב על סף פילוג. מצד אחד דרשה ממנה העירייה לפנות את המקום, ומצד שני סירבו חלק מהחברים לעבור לבית דניאל, כי לדידם הייתה הקהילה הקטנה מקום נעים, ביתי וחמים. חלק מאלה שסירבו לעבור לבית דניאל העדיפו להצטרף לתפארת שלום, הקהילה הקונסרבטיבית שפעלה ברמת-אביב.[374]

בבית דניאל התפללו תחילה בשבתות ללא רב, שכן כשנבחר הרב מאיר אזרי לשמש כרב של בית דניאל, הוא שהה עם משפחתו בארצות-הברית, לרגל שירותה של אשתו בסגל הדיפלומטי של ישראל. הרב אזרי הוסמך אמנם רק זמן קצר קודם לכן, אך רכש ניסיון כמזכ"ל התנועה מגיל צעיר.[375] במקביל עבר הרב משה זמר, שנודע כחוקר הלכה, ללמד ב"היברו יוניון קולג', הסמינר להכשרת רבנים של התנועה, בירושלים.[376] עד לסיום שליחותה של אשתו בתחילת 1992, הגיע הרב אזרי ארצה מספר פעמים כדי להיפגש עם הוועדה המארגנת של בית דניאל בעניינים הקשורים לפיתוח המרכז הקהילתי ובית-הכנסת.[377] מינויו של אזרי ושילובן של שתי הקהילות לקהילה אחת בעלת בית קבע משותף, אפשרו להרחיב את היקף הפעילות של התנועה ליהדות המתקדמת בתל-אביב ולִפנות אל קהלי יעד חדשים.

1.3 "בית של יהדות, מקום של תרבות": מרכז קהילתי ובית-כנסת[378]

בית דניאל נועד לשמש מוקד לפעילות התנועה באזור המרכז בכלל ובתל-אביב בפרט. החידוש המרכזי בו היה יעודו כבית-כנסת ומרכז קהילתי בעת ובעונה אחת. בצד היותו מרכז דתי, הוא נועד להציע מגוון פעילויות חולין לרווחת הקהילה. בתכנון המודל של בית דניאל שאבו מייסדי הקהילה, הרב אזרי וראשי התנועה הארצית, השראה ממודל ה-synagogue center שהכירו מארצות-הברית. עיקרו מוסד רב-תכליתי שבו נערכים טקסים דתיים לצד פעילויות חברה וחינוך. מודל זה מבוסס על הדיאלקטיקה היהודית המודרנית, שבמסגרתה הספֵרה הדתית נעה לעבר חילוניות ופעילות חברתית, בעוד שהספֵרה החילונית נעה לעבר היהדות המסורתית.[379]

בהתייחסו לבית-הכנסת כאל מרכז קהילתי, אמר הרב אזרי: "המרכז שלנו בנוי בסגנון שאינו מוכר, שילוב של בית-כנסת ומתנ"ס, שהוא מודל חדש של בית-כנסת שאינו מיועד לשמש בית-תפילה בלבד אלא להוות בית שבו מתכנסים יהודים גם לענייני תרבות וחברה".[380] יצוין כי אחדים מחברי התנועה מתחו ביקורת על מודל פעילות זה. אחת מהן ציינה כי "בית דניאל הוא...לפני הכול בית-כנסת... ויש דברים שהם מתחת לכבודו". ביקורתה כוונה למשקל הרב שניתן לפעילויות תרבות

---

[373] בית דניאל, "להתחיל מחדש! אתגר מיוחד", **בית דניאל – עלון חדשות**, 1, (פברואר-מארס , 1992), עמ' 1.

[374] ריאיון עם ברוריה בריש, בתאריך 21 במארס, 2011.

[375] ריאיון עם אהרון הירש, בתאריך 14 ביולי, 2010.

[376] ריאיון עם ברוריה בריש, בתאריך 21 במארס, 2011.

[377] בית דניאל, "מאיר אזרי נבחר כמנהל ורב", **בית דניאל – עלון חדשות**, 1, (פברואר-מארס, 1992).

[378] הביטוי בגרשיים בכותרת תת-הפרק הנוכחי, נלקח ממאמרה של ב' דבורי, "בית של יהדות, מקום של תרבות", **דבר**, (14 בדצמבר, 1994), עמ' 12.

[379] לדיון מעמיק בהיסטוריה של התפתחות מודל בית-הכנסת כ-synagogue-center ראו: Kaufman, *Shul with a Pool*, pp. 1-4

[380] ב-1994, כשבית דניאל פעל כבר שלוש שנים, הקדיש לו העיתון "דבר" כתבה. הכתבת ניסתה לעמוד על מהותו של הבית באמצעות ריאיון עם הרב אזרי, שצוטט לעיל. ראו: דבורי, "**בית של יהדות, מקום של תרבות**", הערה 28 לעיל.

על חשבון תפקודו של הבית כבית-כנסת.[381] טענתה דומה במידה רבה לביקורת שהושמעה בארצות-הברית בעשור השני של המאה ה-20 מפי רבנים מכל הזרמים כלפי ה-synagogue center עקב מגמות החילון של מה שנחשב בעיניהם מוסד דתי ביסודו. לטענתם, הרצון לשוות נופך של בית-כנסת לפעולות חילוניות, הביא לחילוון בית-הכנסת.[382]

אפשר לומר כי מודל זה, שפועל בשני כיוונים – אל הקהילה והחוצה – סובל מקונפליקט מובנה בין הרצון להנחיל את היהדות המתקדמת לכמה שיותר בני אדם מחוץ לקהילה, לעומת הצורך לשמור על אווירה קהילתית אינטימית. כל אחד משני צרכים אלה עלול לבוא על חשבון השני והפתרון לקונפליקט הוא שמירה על איזון עדין בין השניים, שאם לא כן הקהילה עלולה להיטלטל בין שני הקטבים. הקונפליקט הטמון במודל ה-synagogue center בין תפקוד בית-הכנסת כבית תפילה לבין תפקודו כמתנ"ס, נחשף בבירור עוד בתחילת פעילותו של בית דניאל בקרב תושבי שכונת בבלי הסמוכה. בעיניהם היה זה מרכז קהילתי-חברתי, ולכן ביקשו רבים מהם מן הקהילה שתציע פעילויות שיענו על צורכיהן של אוכלוסיות ספציפיות, כגון ילדי הגיל הרך וקשישים.[383] ראשי בית דניאל נענו לבקשה זו בחיוב ובתחילת שנות ה-90 הנהיגו פעילויות למשפחות צעירות ולקשישים ואף שיתפו את תושבי השכונה בקביעת תכניות אלו.[384] במקרה של תושבי שכונת בבלי אכן הייתה אמת בכך שתַפקודו של בית דניאל כמרכז קהילתי האפיל על תפקודו כבית-כנסת.

מודל הפעילות של בית דניאל שאב אמנם השראה מהדגם האמריקאי של בית-הכנסת כמרכז קהילתי, אך ברבות השנים הוא קיבל גוון ישראלי. טענה זו עלתה במסגרת ריאיון של המגזין *Reform Judaism* בקיץ 2012 עם הרב אזרי, שבו הצהיר המראיין בפני אזרי כי "בית דניאל, בית-הכנסת הרפורמי הראשון בתל-אביב עם בניין משלו, הוקם בלי לאמץ מודלים קהילתיים צפון-אמריקאיים, תוך יצירת מודל ייחודי". הרב אזרי אישר זאת והוסיף כי הציפיות והצרכים של הישראלים שונים מאלה של יהודים בצפון-אמריקה, כך שמקימי בית דניאל נדרשו להמציא מודל מתאים לקהילה ישראלית מודרנית. בניגוד ליהודים בצפון-אמריקה, הישראלים אינם זקוקים לבית-ספר דתי כדי ללמוד עברית לפני טקס המצווה ואינם זקוקים לבית-כנסת כמקום מפגש יהודי.[385] בריאיון התייחס הרב אזרי לכך שבעוד שבארצות-הברית ה-synagogue center משמש לחיזוק האתניות היהודית תוך התמקדות בתרבות וחינוך יהודיים ופתיחות ליהודים מכלל הזרמים ביהדות,[386] אין בכך צורך בישראל, בהיותה מדינת היהודים. עם זאת, קיים צורך בבית דניאל לחשיפת המבקרים ליהדות במתכונתה הרפורמית.

לסוגיה זו התייחסו מייסדי בית דניאל עוד בתחילת דרכה של הקהילה: "רוב הישראלים אינם מודעים כלל לקיומה של צורת יהדות אחרת, מלבד האורתודוכסית...[ו]אינם מעוניינים באורח החיים המגביל של היהדות האורתודוכסית".[387] נראה שהם לא התכוונו לצאת נגד היהדות האורתודוכסית אלא לספק לקהל התל-אביבי חלופה לחילוניות.[388] הם פנו אל אותו חלק בציבור החילוני בתל-אביב רבתי שמציין בביתו את ליל שבת באופן יהודי כלשהו, אך רק מיעוטו פוקד בתי-

---

[381] ראו: א' קאהן, **מכתב אל הרב מאיר אזרי**, (1 בינואר 1995).

[382] Kaufman, *Shul with a Pool*, pp. 273-277

[383] ראו: מ' אזרי, **תכניות תרבות וחינוך בשיתוף – האגף לקהילה, נוער וספורט – עיריית תל-אביב ובית דניאל**, (4 בדצמבר 1992). מכתב שהופנה אל מנהל מחלקת מתנס"ים בעיריית תל-אביב.

[384] M. Osherov, *Beit Daniel – Newsletter, 2*, (April 1993)

[385] R. Orkand, "Transcending Walls in Tel Aviv", *Reform Judaism* Retrieved August 8, 2012 from http://reformjudaismmag.org/Articles/index.cfm?id=2411 *Online*, (Summer 2012),

[386] Kaufman, *Shul with a Pool*, p. 3

[387] בית דניאל, "רעיון חדש ליהדות מתקדמת בישראל", **בית דניאל - עלון חדשות**, 1, (פברואר-מרץ 1992), עמ' 2.

[388] ראו: Unknown Author, *Overview of Special Beit Daniel Programs and Projects*, (1997-1998)

כנסת אורתודוכסיים. בלשונו של הרב אזרי מדובר בציבור "הצמא לערכים יהודיים". רובו הגדול מורכב מילידי הארץ.

באותו הקשר ציין הרב אזרי כי "בארץ שבה בתי-כנסת נתפסים רק כמקומות תפילה, בית דניאל והמרכז הקהילתי שלו מראים לאנשים כי בית-כנסת יכול להיות מוקד של חיים יהודיים".[389] בהזדמנות אחרת הוסיף אזרי כי "ניסינו ליצור את התחושה שבית-כנסת הוא לא מקום מפחיד ומאיים".[390] הוא הסביר "פיתחנו כלים שמאפשרים לישראלי לא לפחד להיכנס אלינו, לא רק להתפלל, אלא גם לשם חוויות נוספות, שאינן רק בין אדם לאלוהים". מצד אחד, קיום שלל פעילויות תרבות וחינוך אכן ממחיש שבית דניאל אינו רק בית-תפילה. מצד שני, באמצעות מגוון שירותי דת שהוצע לציבור הרחב, ראשי בית דניאל רצו לחשוף בפניו את העקרונות המוסריים והאידיאולוגיים של היהדות המתקדמת ואת הפן הפולחני שבה.[391]

ראשי בית דניאל הציבו לעצמם מטרה נוספת והיא לגייס חברים לקהילה מקרב המשתמשים השונים בשירותיו. מטרה זו מצאה ביטוי בדברי צביקה טימברג, מנכ"ל התנועה דאז: "אנו עדים לראשיתו של תהליך שיהפוך גם קהל חדש לקהילה רחבה... ואל הבית יצטרפו כל העת מעגלי אוכלוסייה חדשים שילכו ויגדלו ותחומי העשייה ייעשו מגוונים".[392] טימברג חזה כי קהל מקבלי השירותים של בית דניאל הפך לקהילה מסוג חדש. רשת צרכנים זו שנוצרה סביב בית דניאל, מדגימה כי בקהילה פוסט-מודרנית עסקינן. בית דניאל ממחיש למעשה את טענתו של קסטלס (Castells) כי מתוך רשתות חברתיות נבנות קהילות חדשות.[393] הרשת, במקרה זה, נוצרה מבחירתם של פרטים רבים שאינם חיים במקום אחד, להשתמש במגוון שירותים שמציע אותו מוסד דתי. בדרך זו מהווה בית דניאל סוג חדש של קהילה דתית אל-מקומית הפועלת בניגוד לקהילות הדתיות המוכרות יותר, המשרתות לרוב את תושבי השכונה שבה הן פועלות. מאז ייסודו הפעילו ראשי בית דניאל חשיבה שיווקית, כדי למצב את מעמדו בציבור הישראלי ובעיקר בקהל החילוני בתל-אביב רבתי.

1.4 "משרתם של שני אדונים": פנייה מקבילה למגוון קהלים ויצירת מודל תשלום עבור פעילות

ייחודיות המודל של בית דניאל בולטת, לטענת הרב אזרי, גם על רקע ההבדל בינו לבין בתי-כנסת ליברליים אחרים, בפרט בחוץ-לארץ, שאותם ניתן להגדיר כקהילה סגורה שבמרכזה עומד רב. לקהילות אלו מצטרפים כחברים ברגע שמשלמים מסי חבר, ולכן הרב נתפס בהן כמי שמשרת רק את חברי הקהילה המשלמים את משכורתו. לעומת זאת, עם הקמת בית דניאל הגיעו מייסדיו להחלטה אסטרטגית שלא לשרת רק את חברי הקהילה, אלא לפנות גם החוצה, אל הקהל הרחב.[394] גישה כזו הסתמנה עוד בסוף המאה ה-19 בגרמניה, לאחר שרבנים אורתודוכסים איבדו את סמכותם בקרב כלל האוכלוסייה היהודית, וחשו כי עליהם להגדיר מחדש את קהל היעד שלהם ולכלול בו גם יהודים שאינם שומרי מצוות. היכולת להנהיג ספקטרום רחב של אוכלוסייה יהודית

---

[389] ראו: Fishkoff, "Welcome to Beit Daniel", p. 82

[390] בית דניאל, **סיכום שנת הפעילות הראשונה**, (1992).

[391] ראו: בית דניאל, **"רעיון חדש ליהדות מתקדמת בישראל"**, הערה 37 לעיל.

[392] צ' טימברג, "ובטרם חלפה שנה ראשונה... דבר מנכ"ל התנועה ליהדות מתקדמת בישראל", **בית דניאל – עלון מס' 1 טיוטה**, (10 במאי 1992).

[393] ראו: Castells, *The Internet Galaxy*, p. 127

[394] ריאיון עם הרב אזרי, בתאריך 22 בספטמבר, 2008.

מודרנית, נתפסת כמאפיין אקסקלוסיבי של הרבנים האורתודוכסיים.[395] ברם, הרבנים הרפורמים הפועלים במסגרת בית דניאל אימצו תפיסת תפקיד דומה ביחס למחויבותם לשרת קהל יעד רחב ככל האפשר ולחזק את קשריו עם היהדות הרפורמית.

בהסבירו את המודל של בית דניאל, השתמש הרב אזרי בשני דימויים. הראשון הוא "משפך פעילות" המתרחב והולך מקצהו הצר, קרי, מהתפילות בבית דניאל לעבר הפעילויות הנערכות מחוץ לו, כמו קיום חתונות ברחבי אזור המרכז. הדימוי השני הוא מעגלים. מבחינתו המטרה היא בראש וראשונה למשוך את המזדמנים, כלומר להחזיר לבית-הכנסת את מי שהזדמנו אליו פעם אחת. כך לדוגמא, אדם שהזדמן לבר-מצווה עשוי לחזור כדי להשתתף בשיעור או בתיקון ליל שבועות. המעגל השני מורכב מאלה שניתן לכנותם משתמשים או משתתפים באופן תדיר ומשלמים רק עבור הפעילות שאליה הם באים, כמו המשתתפים הקבועים בבתי המדרש או בפעילויות לקשישים. המעגל המצומצם ביותר הוא הגרעין המוביל של הקהילה, המורכב מפעילים שמחויבותם לקהילה היא העמוקה ביותר.[396] דימוי זה של מערכת מעגלים קונצנטריים, שבמרכז עומד הרב, יכול להמחיש את הקונפליקט המובנה שבית דניאל סובל ממנו בהיותו גם בית-כנסת וגם ספק שירותים לקהל הרחב.

מאפיין נוסף המייחד את מודל הפעילות של בית דניאל קשור למימון. בעוד שבקהילות ליברליות בארצות-הברית, החברים הם אלה המממנים את רוב הפעילות, בבית דניאל חלק ניכר מן התקציב ממומן מ"צרכנים" של פעילויות ספציפיות, כגון שיעורים למיניהם, המשלמים עבורן מחיר סמלי.[397] מאפיין זה בולט על רקע העובדה שבישראל הציבור מצפה לקבל שירותי דת חינם, לנוכח העובדה שהמדינה משקיעה משאבים רבים בבתי-כנסת וברבנים אורתודוכסיים. לכן המושג "דמי חבר" נחשב מוזר בעיני הישראלים. זו הסיבה לכך שבית דניאל אינו מרשה לעצמו להישען רק על דמי חבר למימון פעילותו, והנהיג מודל של תשלום עבור פעילויות לציבור הרחב.[398] ואכן, תכניות רבות שערך בית דניאל כיסו את מחצית עלותן מדמי הכניסה. יודגש כי תכניות ואירועים לא יכלו מעולם לכסות את כל עלותם, כי בבית דניאל אין גובים כסף בחגים ובשבתות.[399] ההחלטה לגבות תשלום שירותים התגלתה כנבונה מבחינה כלכלית, לאחר שהתברר שהישראלים מוכנים לשלם ברצון עבור השירותים שהם בוחרים, כל עוד אין לוחצים עליהם לקבל מחויבות קבועה ולהצטרף לקהילה. מעניין שבריאיון עם הרב אזרי בגיליון הקיץ של כתב העת *Reform Judaism* מוצג המודל של תשלום עבור שירות (fee-for-service model) הנהוג בבית דניאל כדגם פעילות עכשווי, הראוי לחיקוי בקהילות בארצות-הברית, בין היתר עקב השינויים הכלכליים שהשפיעו לרעה על מוסדות הפועלים שלא למטרת רווח, כמו בתי-כנסת. באותו ריאיון הודגש כי החשיבה העסקית לניהול בית-

---

[395] A.S. Ferziger, "Constituency Definition: The Orthodox Dilemma", in *Jewish Religious Leadership: Image and Reality 2*, J. Wertheimer (ed.), New York, Jewish Theological Seminary, (2004), pp. 535-538, 566

[396] ריאיון עם הרב מאיר אזרי, בתאריך 22 בספטמבר, 2008.

[397] לאורך השנים מימן בית דניאל את תכניותיו באמצעות שילוב הכנסות מאירועים לקהל הרחב, דמי-חברות ושכר-לימוד בגני-ילדים. בנוסף קיבל בית דניאל תרומות מאנשים פרטיים מישראל ומחוצה לה, וכן מקרנות מחוץ לארץ, כולל מ"ידידי בית דניאל", ארגון המוכר בארצות הברית כארגון ללא מטרת רווח. קיום תכניות להעשרה תרבותית וחינוך מותנה בגיוס כספים מוצלח המיועד לתכניות ספציפיות. כמה תכניות כאלו נערכו ב-2005 הודות למענקים שהתקבלו בין היתר מהסוכנות היהודית, מקרן תל-אביב ומפדרציית לוס-אנג'לס, ראו: I. Nesher, *Crossroads: Jaffa as Microcosm of Israeli Society*, (2005) זהו מסמך של בקשה לקבלת תקציב מקרן כלשהי.

[398] ראו: בית דניאל, "רעיון חדש ליהדות מתקדמת בישראל", (1992), הערה מס' 37 לעיל.

[399] I. Nesher, *Proposal for the Religious Pluralism Subcommittee of United Jewish Communities of Metrowest New Jersey*, (January 2007)

הכנסת ולהרחבתו, שהרב אזרי למד מג׳רי דניאל, התורם העיקרי להקמת בית דניאל, היא העומדת בבסיס מודל הפעילות של הקהילה.[400]

1.4.1 דיון בחזון בית דניאל ודרכי יישומו: שילוב מסגרת קהילתית עם פנייה לקהל הרחב

כדי לפתור את הקונפליקטים שליוו את בית דניאל, בניסיונו לשמש הן כקהילה והן כספק שירותי דת, חינוך ותרבות לציבור הרחב, נפגש הוועד המנהל ב-1999 עם יועצים ארגוניים. באותו מפגש נוסח החזון הבא:

״בית דניאל פועל:

א. כמסגרת פעילות מקומית רב-ממדית המשלבת

- **מסגרת קהילתית** שעונה על צרכים ערכיים, חברתיים ואישיים של חבריה;
- **מרכז תרבות וחינוך** יהודי ברדיוס השפעה מקומי (תל-אביב);
- **ספק שירותי-דת** באותו רדיוס.

ב. כחממה לפיתוח וביסוס מסגרות-פעילות חדשות של היהדות המתקדמת בתחומים הבאים:

- מערך **בתי-כנסת בגוש דן;**
- מערך **גופי-חינוך** (רב-גילי).״[401]

באותו מפגש הסכימו המשתתפים שאין טעם להבחין בין חבר לבין מי שאינו חבר, שכן קבוצת החברים (המשלמים מסי חבר) מורכבת מתמהיל הקבוצות (המעגלים) הפוקדות את בית דניאל ונעזרות בשירותיו.[402] כך, למשל, משפחה שבִּתה חגגה בת-מצווה בקהילה ומבקשת לבטא את תמיכתה האידיאולוגית בבית דניאל, עשויה לשלם מסי חבר מדי שנה ולהיות מוגדרת ״משפחת חברים״, אף שבפועל ייתכן שתגיע לקהילה לעיתים נדירות בלבד.

מפגש ועד הקהילה עם היועצים הארגוניים הניב מסמך חזון ותכנית פעולה לעתיד, שכללו הן את הרחבתן של כל הקבוצות הפוקדות את בית דניאל הן את חיזוקו והרחבתו של גרעין החברים המצומצם.[403] המאמץ העיקרי היה לחשוף את המשתמשים בשירותי הבית לקיומה של היהדות הרפורמית, ואז, אם גילו בה עניין עמוק יותר, להפוך אותם לחברים.

במסמך הנזכר פורטו גם המכשולים בדרך להשגת היעדים. אלה כללו: א. היעדר פתיחות לשינויים; ב. היעדר תפיסה אחידה של המושגים ״מתנדב״ ו״חבר״ בבית דניאל; ג. היעדר דיון משותף בערכים של בית דניאל; ד. מיעוט מתנדבים וחוסר הפעלה מכוונת שלהם; ה. נתק בין חברי הקהילה לבין המשימות של בית דניאל והנהלתו; ו. ליקויים בזרימת המידע בין ההנהלה לחברי קהילה. הקושי העיקרי שהוזכר היה מציאת האיזון בין היות בית דניאל קהילה לבין היותו ארגון דתי רב מימדי, המספק שלל שירותים וביניהם שירותי דת.[404] קושי זה נבע משתי סיבות. הראשונה הייתה שככל שתחומי הפעילות של בית דניאל הסתעפו, התקשה גרעין החברים המצומצם לטפל בהם ונאלץ להעביר את הטיפול במקצתם לצוות מקצועי שכיר. השנייה, הדאגות של חברי הגרעין

---

[400] ראו: "Orkand, "Transcending Walls in Tel Aviv, הערה 35 לעיל.

[401] ע׳ נינארי וב׳ שטיין, **פגישת ועד מנהל 27/1/99 – סיכום**, מכתב אל הרב אזרי וחברי הוועד המנהל של בית דניאל, (31 בינואר 1999).

[402] באופן ספציפי דובר על ארבע הקבוצות הבאות: הגרעין, פוקדים קבועים, פוקדים מזדמנים ומקבלי שירותים.

[403] נינארי ושטיין, **פגישת ועד מנהל 27/1/99 – סיכום**.

[404] ראו הערה קודמת לעיל.

היו שונות מאלו של הצוות המקצועי. בהקשר זה סיפר לי הרב אזרי כי "אנשים [חברי הגרעין] עסוקים בשאלה מי מדליק את הנרות ביום שישי, מי יקבל את הכבוד לפתוח את ארון הקודש". לעומת הראייה המצומצת של חברי הקהילה ודאגותיהם ה"קטנות", השגרתיות, הציב הרב אזרי את הנושאים השונים בתכלית ואת הראייה הנרחבת שלה נדרשים בעלי תפקידים שונים בבית דניאל, כגון, המנהל של בית ההארחה משכנות רות ביפו, השייך לבית דניאל, שעסוק בניהול עובדים, התמודדות עם ספקים וקבוצות מבקרים וניהול תקציב של מיליוני שקלים. בדבריו אלה של הרב אזרי שוב מבצבץ הקונפליקט בין הקהילה לבין הפעילות המקצועית הרחבה של בית דניאל. הקהילה היא הגרעין שעליו נסמך הכול, אבל מי שמנהל את ה"עסק" עלול לשכוח את צרכיה המיוחדים ולזנוח אותם, בהיותו נתון ללחצים השיווקיים הנרחבים של המפעל המתרחב שהוא מנהל מול הציבור הרחב.

ב-2002, לאור הגידול והגיוון במשימות של בית דניאל, בוצעה הערכה חוזרת של החזון.[405] במסגרת זו, הותוו שני נתיבים למימוש החזון. נתיב אחד נגע לתפקוד בית דניאל כספק דתי, חינוכי ותרבותי לציבור הרחב. הנתיב השני התייחס לתחום הקהילתי, קרי, לצורך בהעצמת "תחושת הקהילה", השייכות והרגשת ה"יחד" של החברים, כדי להתמודד עם הקושי שמעורר השילוב בין פעילות בית-הכנסת לזו של המרכז הקהילתי. התברר שחיוני לחזק את התשתית הקהילתית כדי לאפשר את המשך הפעילויות המיועדות לציבור הרחב. קיומה של הקהילה הוא היתרון הייחודי של בית דניאל בהשוואה למוסדות המתחרים בו בתל-אביב בתחום לימודי היהדות כמו עלמא ובינ"ה. ראייה זו משתקפת בשני העקרונות הבאים שעמדו בבסיס השינוי הארגוני של בית דניאל ב-2002:

1. הקהילה ובית-הכנסת הם מוקד הפעילות של בית דניאל;
2. בית דניאל שואף להמשיך ולפתח את מערך שירותי הדת והתרבות.

מכאן שנדרש שינוי במבנה החברות בקהילה, ולשם כך הוצע להקים שני מעגלים, מעגל חברים ומעגל אוהדים.[406] בנוסף לכך, לשם חיזוק המערך הקהילתי, הוצע להתמקד בהפיכת משפחות המצווה מקהל של מקבלי שירותים לחלק מהקהילה, שכן משפחות אלו כבר בחרו בחלופה הרפורמית לטקס המעבר של ילדיהן, וביכולתן לתרום לבית דניאל מבחינה חברתית, תקשורתית וכספית.[407]

כל המהלכים הארגוניים שהוזכרו לעיל מעידים כי בית דניאל מנסה להתמודד שוב ושוב עם הקונפליקט שמתגלה בין טיפוח הקהילה מצד אחד, לבין הרחבת פעילותו כספק של שירותי דת, תרבות וחינוך לקהל הרחב מצד שני, ואף להשיג איזון בין שני תחומי הפעילות. פרק זה מבקש לפענח את מודל הפעילות של בית דניאל כדי להבין את הדרך שבה ארגון דתי רב-ממדי מתמודד עם דרישות סותרות שמפנים אליו הקהלים שהוא משרת. לשם פענוח המודל של בית דניאל אפנה תחילה לניתוח מִגוון הפעילויות שהציע לציבור הרחב בתקופה הראשונה לקיומו. בהמשך אשווה את מודל הפעילות שלו למודל הפעילות הקלסי והשמרני יותר של קהילת תפארת שלום הקונסרבטיבית.

---

[405] ר' לחמן וש' נחמן, **סיכום דיון לגיבוש אסטרטגיה לבית דניאל 7-8/6/2002 אכסניית בני דן**, (10 ביוני 2002).
[406] ראו: בית דניאל, **תכנית-עבודה לשנת הפעילות תשס"ג – קווים מנחים**, (23 ביוני 2002).
[407] ראו: בית דניאל, **הצעה לתכנית "מִקהל לקהילה" למשפחות בני-מצווה**, (2003).

1.5 "בית דניאל ללא הפסקה"[408]

1.5.1 היקף הפעילויות והגיוון בשנים הראשונות

בלוח האירועים לתקופה שבין דצמבר 1991 לינואר 1992 הופיעו כ-36 פעילויות לקשישים, ילדים, נוער, למשפחות, מתגיירים ועולים, וכן ערבי לימוד למבוגרים ואירועי תרבות. הפעילויות והתכניות בבית דניאל מעת ייסודו, התנהלו במתכונת רבעונית מחזורית על-פי לוח השנה העברי.[409] הרצון להגיע לקהל הרחב משתקף בחלוקתו של לוח האירועים לחודשים אוקטובר-נובמבר 1991, ל-6,000 בתי אב בשכונות הסמוכות לבית דניאל.[410]

בשנה הראשונה לקיום בית דניאל השתתפו בפעילויותיו 5000 איש,[411] ובכל שנה נחשפו לפעילויות קהלים הולכים וגדלים. לפי מסמך שכתבה האחראית על קשרי החוץ בבית דניאל, נחשפו לקהילה 100,000 איש בשנת 2000 לבדה באמצעות טקסי מעגל החיים ותכניות לימוד במערכת החינוך. גם אם יש הפרזה במספר זה הרי סביר שבכל שנה נחשפים כמה אלפי אנשים לשלל הפעילויות שיוזם בית דניאל.[412]

1.5.2 גידול בהיקף ובגיוון הפעילויות

לקראת שנת 2000 החליטה הנהלת בית דניאל להרחיב את הגדרת קהל היעד שאליו היא פונה ולכוון את פעילותה ל-400,000 תושבי העיר ול-1,000,000 תושבי המטרופולין.[413] כחלק מפעילויות המכוונות לציבור זה, הוחלט להרחיב את סוג הפעילות ואת מגוון התחומים. בהמשך הפרק, אראה כיצד התאמצו בבית דניאל לספק מענה ספציפי לצרכים של קהלי יעד שונים. הניתוח שלהלן ימחיש את ניסיונם של ראשי בית דניאל להצדיק את קיומו של בית-כנסת שרוב באיו מגיעים לפעולות תרבות ולימוד, לא לתפילות.

1.5.2.1 אירועי חגים: דוגמת תיקון ליל שבועות

בחלק מחגי ישראל, כגון פורים ושמחת תורה, נערכים בבית דניאל אירועים רבי משתתפים. בשנים הראשונות לקיומו של בית דניאל עריכת אירועים אלו נועדה לחשוף חילונים לקהילה דתית, בדגם שלא היה נפוץ בישראל, קרי, קהילה הכוללת בית כנסת לצד מרכז קהילתי. מטרת האירועים הללו הייתה למשוך את הקהל התל-אביבי החילוני אל בית-הכנסת המצוי במרכזו של בית דניאל. בנוסף לכך, אירועים אלו היו ניסיון של ראשי בית דניאל לקרב את הקהל התל-אביבי החילוני, ליהדות בגרסתה הרפורמית. באותה תקופה מעמדה היה יותר שולי מהיום.

דוגמא לאירועי חג מסוג זה הוא תיקון ליל שבועות הנערך בבית דניאל מאז 1993 כמעט באותה מתכונת. בית דניאל היה הקהילה הראשונה בתל-אביב שהפכה חג זה למסורת של אירוע רב משתתפים. כך לדוגמא תיארו שניים ממשתתפי התיקון בשנת 2002 את חווייתם:

> בבית דניאל... נערך תיקון ליל שבועות עם לימוד חווייתי... המרכז היה מלא עד אפס מקום. הקהל השתוקק לתוכן יהודי ולחיבור מקורי למקורות. הרב מאיר אזרי ביקש לבדוק איזה

---

[408] הביטוי לקוח ממכתבו של צביקה טימברג, מנכ"ל התנועה. הביטוי מבקש לקשור את בית דניאל לדימוי שהמציאו פרסומאים לעיר תל-אביב בשנות ה-80: "עיר ללא הפסקה". ראו: טימברג, "ובטרם חלפה שנה" הערה 42 לעיל.

[409] א' לנדאו, **בית דניאל – מערך תכניות תרבות, קהילה וחינוך**, (2003).

[410] בית דניאל, "תכניות חדשות: בזינוק קדימה!", **בית דניאל – עלון חדשות**, 1, (פברואר-מרץ 1992).

[411] ראו: Unknown Author, *Beit Daniel and Progressive Judaism in Tel Aviv*, (1995-1996)

[412] R. Heiges, *Fast Facts About Beit Daniel*, (March 5, 2001)

[413] Unknown Author, *Beit Daniel and Progressive Judaism in Tel Aviv*, (1995-1996)

דיבר היית בוחר, שלמה בר שיתף את הקהל מלבו המוסיקלי והרבּות הרבה מירה רז ועדנה טופס העבירו מדיטציה על הדיבר הראשון.[414]

מקורו של תיקון ליל שבועות במנהג קבלי עתיק של לימוד ודיון בדברי תורה, מִשנה וזוהר במשך לילה תמים. תיקוני שבועות, בגרסתם התל-אביבית בבית דניאל כוללים האזנה להרצאות מפי אנשי רוח, ציבור ותקשורת מפורסמים, כמו רוני סומק, שלמה ארצי, אשרת קוטלר, יוסי שריד ויוכי ברנדס, שהשתתפו בתיקון ליל שבועות של בית-דניאל ב-2006. באותו לילה נכחו בבית-דניאל למעלה מ-1500 משתתפים.[415] לאורך השנים, חל גיוון בתכנים של תיקון ליל השבועות בבית-דניאל. ב-2006 החלו להינתן הרצאות גם באנגלית.[416] בכל שנה הכניסה חופשית אך המשתתפים יכולים לתרום לכיסוי עלות האירוע לפי רצונם. עם השנים התרחב היקף הפרסום לאירוע. ב-2009 התקיים לראשונה גם תיקון ביפו, במשכנות רות דניאל. בשנים 2010 ו-2011 התרחב היקף ומְגוון הפעילויות בתיקון שנערך במשכנות-רות והן כללו גם הרצאות באנגלית. ברם, בניגוד לשנים קודמות, חל ב-2012 צמצום במספר הפעילויות במשכנות-רות, שכן באותה שנה נערך לראשונה תיקון בקהילת הלב, המסונפת לבית-דניאל והפועלת ברחוב רש"י שבמרכז תל-אביב. מאותה שנה ועד היום מתקיימים תיקוני ליל שבועות גם בבית דניאל וגם בשתי שלוחותיו.

במטרה למשוך את הקהל הרחב אל בית-הכנסת המצוי במרכזו, יוזם בית דניאל פעילויות שבסיסן יהודי דתי, כמו חג השבועות, אך מקנה להן נופך תרבותי ואינטלקטואלי, והופך אותן ל"חוויה" באמצעות שילוב מוזיקה ושירה. זהו נסיון ליצור חוויית חג ישראלית באמצעות ערב שירה, מוסיקה ולימוד המקורות, תוך שימת דגש על פרשנות מודרנית. כך מתערבבת הספֵרה הדתית של בית-הכנסת עם הספֵרה החילונית של המרכז הקהילתי, בדרך האופיינית לבית דניאל. במילים אחרות זהו ביטוי אחד, ספציפי, למאמץ המתמשך של ראשי בית דניאל למזג בין דתיות לחילוניות ברבות מהפעילויות בתחומי החינוך והתרבות שיוזם בית דניאל, מתוך מחשבה ששילוב זה הוא המפתח לליבם של החילונים.

זאת ועוד, המיזוג בין חילוניות לדתיות, והניסיון להקנות גוון חוויתי לאירועים דתיים, משמשים את ראשי בית דניאל ליצירת זהות במחשבתם של התל-אביבים החילונים בין ישראליות, תל-אביביות ויהדות רפורמית. הדבר מסתכם ביצירת יהדות רפורמית ישראלית נוסח תל-אביב. ארחיב בנושא זה בפרק העוסק בפעילות ריטואלית.

1.5.2.2 פעילויות לעולים דוברי רוסית

בית דניאל והתנועה הרפורמית עמדו על פוטנציאל חיזוק הקהילות הרפורמיות הטמון בעולים מחבר העמים, וסברו כי אלה יגיעו אליהם בחיפוש תשובה לשאלה "מי אני כיהודי" ומתוך כוונה לחזק את שייכותם אל העם היהודי. בברית-המועצות לשעבר הגדירה המדינה את היהדות כלאום. במילים אחרות, לאומיות זו נקבעה לא בהסתמך על דת, אלא על לאומיות ההורים בלבד.[417] קיסר-שוגרמן מצטטת בספר **יהודים-ישראלים** – **דיוקן** את החוקרים חן ברם ויוליה לרנר, המסבירים כי לא ניתן לתאר את העולים כחילונים אנטי-דתיים. לטענתם, אדם שהתחנך בברית-המועצות לשעבר נוטה לחפש אחר האמת האבסולוטית, ונטייה זו דווקא מקרבת אותו במקרים רבים למסורת היהודית

---

[414] ס' פירחי וא' קורנהנדלר, "מניתוק לתיקון", **חיים אחרים**, (יוני 2002).

[415] ראו: מ' פלדמן, "לילה לבן: מדריך לתיקוני ליל שבועות בארץ", **ynet**, (1 ביוני 2006), נדלה ב-12 בינואר 2012, http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3256327,00.html, ג' וולוצקי, "ליל כל הקדושים", **גלובס**, (1 ביוני 2006), עמ' 42-43.

[416] ראו: מחבר לא ידוע, **תכנית ההרצאות והשיעורים של תיקון ליל שבועות**, 1 ביוני 2006.

[417] Z. Gitelman, *Immigration and Identity*, Los Angeles, The Wilstein Institute, (1995), pp. 23-24

ולדת.[418] להערכתי, חיפושם של העולים אחר האמת האבסולוטית בהקשר לזיקתם ליהדות, הוביל את חלקם להגיע לפעילויות לימוד בעלות אופי רציונלי, שכלתני וביקורתי, שתוכננו עבורם בבית דניאל. במאמץ להיטמע בחברה הישראלית-יהודית, ביקשו חלק מהם ללמוד על מִנהגים יהודיים ומסורת יהודית, והעדיפו לשם כך את בית דניאל, משום שאפשר להם להשתתף בפעילויות לימוד מבלי לכפות עליהם את האידיאולוגיה שלו.

ב-1991 כללו הפעילויות לעולים אולפנית, חוגי מנהיגות וחוגי לימוד למבוגרים. עם השנים גדל היקף הפעילות בחסות משרד הקליטה.[419] אחד האירועים המרכזיים שהתקיימו בבית דניאל מ-1996 היה פסטיבל ימי תרבות ואמנות ליוצאי רוסיה, שכלל שלושה ימים של מופעי אמנות מגוונים, הרצאות ושיעורים ביהדות, בהשתתפות עשרות יוצרים ואנשי רוח עולים חדשים. לפסטיבל הגיעו עולים דוברי רוסית מכל הארץ והוא עורר הדים בתקשורת הרוסית. בכתבה ב**הארץ**, שהוקדשה לפסטיבל, הסבירה הרבה מאיה ליבוביץ, האחראית דאז לקשר עם עולי חבר המדינות מטעם התנועה ליהדות מתקדמת, כי "זה [הפסטיבל] מבטא את הניסיון שלנו להציג בפניהם יהדות חווייתית ולא רק אינטלקטואלית. לקרב ליהדות דרך מוסיקה ואמנות זו דרך חדשה".[420]

קירוב חווייתי ליהדות עולה בקנה אחד עם דעתו של הרב אזרי כי בית-הכנסת אינו רק בית תפילה אלא גם זירה לפעילויות פנאי ותרבות בעלות זיקה ליהדות. עם השנים צברו הפעילויות לעולים תנופה וב-2001 הגיע מספר המשתתפים בהן ל-5000 איש.[421] לאכזבתם של ראשי בית דניאל רק מעטים מהם הצטרפו לקהילה.[422] ב-2003 צומצם במידה ניכרת היקף הפעילויות לעולים מחבר העמים, בגלל הירידה הדרסטית במימון גורמים ממשלתיים.[423] אולם, במקביל, התרחבו מ-2003 ואילך קורסי הגיור לעולים חדשים. מניתוח האירועים לעולים שתוארו לעיל, ומהמעבר מקיום אירועי תרבות לקיום קורסים לגיור, ניתן להסיק כי בבית דניאל ערים לצרכים המִשתנים של קהלי היעד, ומגיבים בהתאם כדי לקרבם לקהילה.

1.5.2.3 " ...והעמידו תלמידים הרבה":[424] פעילויות חינוך

ב-2002 נחשפו לפעילות של בית דניאל יותר מ-10,000 ילדים, מחנכים והורים, והם ממשיכים בכך מדי שנה, בהיקף דומה. חשיפה זו התבצעה במסגרת פרויקט החינוך המורחב שלו – "School & Shul" בגנים ובבתי-ספר יסודיים ותיכוניים – פרויקט שכלל לימוד בנושאי חגים, זהות יהודית וקיום טקסי מעגל החיים בבית דניאל עצמו, כמו למשל, טקסים כיתתיים של עלייה לתורה.[425] בשנת 2002 פעל בית דניאל ביותר מ-40 בתי-ספר בתל-אביב ובגוש דן.[426] הוא אף מקיים שיתוף פעולה הדוק במיוחד עם שלושה בתי-ספר ממלכתיים בתל-אביב-יפו.[427]

בשנת 2000 החל בית דניאל להפעיל רשת של שישה גני ילדים לגילאי 3-6 בשיתוף מלא עם עיריית תל-אביב-יפו ומשרד החינוך. בגנים אלה ניתנות תכניות חינוך והעשרה ייחודיות ברוח

---

[418] א' קיסר-שוגרמן, **יהודים-ישראלים – דיוקן: אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל**, ירושלים, מרכז גוטמן לסקרים, המכון הישראלי לדמוקרטיה, (2009), עמ' 18.

[69] ד' דגני- פלג, **תכניות לתקצוב מחוץ לארץ**,(24 באוקטובר 1999).

[420] א' שפירו, "קלינקה מיה, הנוסח הרפורמי", **הארץ**, גיליון יום שישי, (3 ביולי 1998).

[421] מ' ענברי, "עשור לקהילת בית דניאל", **בתל"ם**, 5, (2001), עמ' 9.

[422] ו' בן יעקב (רכז קליטה), "עולים חדשים בבית דניאל", **דף מידע לחבר**, (מאי 1994), עמ' 5.

[423] א' פילץ, **דוח קהילת בית דניאל לסוכנות היהודית עבור חודשים אפריל-יוני**, (2003).

[424] פרקי אבות פרק א', משנה א'. השם שאול מן המסמך שחיברה טליה אבנון-בנבנישתי, מנהלת מחלקת החינוך של בית דניאל, אשר תיאר מדי שנה את החזון, האתגרים והתכניות שעמדו בפני מחלקת החינוך של בית דניאל.

[425] ראו: מחבר לא ידוע, **בית דניאל – סקירת פעילויות המרכז**, (תשס"ב).

[426] לנדאו, **בית דניאל – מערך תכניות תרבות, קהילה וחינוך**, הערה 59 לעיל.

[427] ראו: ט' אבנון-בנבנישתי, "**והעמידו תלמידים הרבה": חזון, אתגרים ותכניות**, (2010-2011).

היהדות המתקדמת, לצד תכנית המסגרת של משרד החינוך.[428] כיום מתקיימים בבית דניאל פעמיים בשנה אירועים משותפים לילדים ולהוריהם מכל גן, סביב חוויית השבת או חג כלשהו.[429] בכל הגנים אחראי בית דניאל רשמית רק להפעלת הצהרונים. ב-2012, מנתה הרשת 18 גני ילדים, וכיום היא מונה 20 גנים. המעורבות במערכת החינוך וקיומה של רשת הגנים, מאפשרים לבית דניאל להגיע לקהל רחב. עם התרחבות רשת הגנים החלו ב-2002 לראות במשפחות ילדי הגנים קבוצה שעשויה לשקול הצטרפות לקהילה ופיתחו עבורן תכניות ייחודיות לאירועי חגים וקבלות שבת צעירות.[430] אף שרוב המשפחות לא הפכו לחברות בקהילה, נראה כי חשיפתן הנרחבת לפעילות מעלה את הסיכוי שבבוא השעה הן יפנו לבית דניאל כדי לערוך את טקסי מעגל החיים שלהן. ההתמקדות בקהל יעד זה מתחילת שנות ה-2000, מצביעה על מאמצי הצוות המקצועי לגייס חברים מתוך שלל האלפים המקבלים ממנו שירותי דת וחינוך.

1.5.2.4. פעילויות לצעירים במסגרת "פורום הצעירים והסטודנטים"

ב-1997 החל בית דניאל בפעילות בקנה מידה מצומצם לצעירים, תחת השם "פורום הצעירים והסטודנטים".[431] בחלוף השנים התרבו פעילויות אלו.[432] חברי הפורום ערכו אירועים רבי משתתפים בט"ו בשבט, בסוכות ובליל שבועות. פעילות הפורום הגיעה לשיאה בתחילת שנות ה-2000, כשהגרעין המצומצם של המשתתפים הקבועים התבגר והפך לחלק מגרעין החברים-מתנדבים הנאמן של הקהילה. חברי הפורום דאז היוו מחצית מהסטודנטים לרבנות בהיברו יוניון קולג'.[433] עם זאת, רוב שתתפי הפורום לאורך השנים לא הפכו לחברים. בכל פעם שהגיע לפורום רכז חדש, הוא משך אנשים חדשים לפעילות, אך אלה עזבו מְשסיים את תפקידו.[434]

בתחילת העשור השני של שנות ה-2000 הפסיק הפורום לפעול, עקב הפניית משאביה הכספיים של הקהילה לתחומי פעילות אחרים, כגון הקמה ומימון של שני סניפים של בית דניאל ביפו ובמרכז תל-אביב. פורום הצעירים הוא עדות נוספת למתח בין היות בית דניאל קהילה להיותו ספק שירותי תרבות יהודית להמונים. ההחלטה להפסיק את מימון הפורום נבעה מההנחה שרוב חבריו יעזבו לבסוף. ראשי בית דניאל העדיפו להתחיל לממן שלוחות נוספות של הקהילה, ובכך להבטיח הצטרפות חברים חדשים ותוספת מסי חבר.

1.5.2.5 פעילויות לנשים

אחד הערכים מרכזיים שבית דניאל חרת על דִגלו מיום ייסודו, הוא החתירה לשוויון בין המינים בכל התחומים. נעשו ניסיונות להציע פעילויות לנשים בלבד אך רוב נשות הקהילה נמנעו מכך, כנראה כדי שלא לבודד עצמן מהגברים. מאז 1992 הוצעו לנשים מפגשים קבועים בראשי חודש בהשתתפות

---

[428] ראו: ד' דגני-פלג, ע' סגל ומ' קונפורטי (צוות חינוך בית דניאל), "קהילת בית דניאל – פעילות חינוכית ענפה", **בתל"מ**, 7, עמ' 12.

[429] אבנון-בנבנישתי, **"והעמידו תלמידים הרבה"**, ראו הערה 77 לעיל.

[430] ראו: בית דניאל, **מערך תכניות לשנת 2000-2001**, (19 ביולי 2000).

[431] ראו: בית דניאל, **מערך תכניות התרבות לשנת 1997 – מגמות מרכזיות**, (ינואר-פברואר 1997).

[432] התכניות כללו בתי-מדרש, טיולים, קורסים, אירועי חגים ייחודיים ופעילויות למען נזקקים, ראו, פילץ, הערה 73 לעיל.

[433] ראו: Heiges, *Fast Facts About Beit Daniel*, הערה 62 לעיל.

[434] ריאיון עם מיטל שחר (רכזת פורום הצעירים בין השנים 2001-2004), בתאריך 16 באוגוסט, 2010.

הרבנים והרבות של התנועה.[435] בחירה זו מושרשת במסורת היהודית שבה נחשב ראש החודש לחג נשי, שבו נהגו נשים לשבות ממלאכה.[436] ב-2001 בוטלו מפגשים אלה מסיבות כלכליות, אך התחדשו בספטמבר 2009, ביוזמת אחת מחברי הצוות המקצועי. תחילה נשאו המפגשים אופי של מעגלי נשים בסגנון העידן החדש, אך משחברות הקבוצה לא שבעו רצון מאופי המפגשים, לבשו אלו אופי לימודי אינטלקטואלי. במרוצת השנים החלו חברות הקבוצה לצאת יחד לטיולים וכן ליזום מעת לעת פעילויות צדק חברתי בשם בית דניאל.

1.5.2.6 פעילויות לגיל הזהב

במסגרת פעילותו של בית דניאל כספק שירותי תרבות וכמרכז קהילתי לתושבי הסביבה, הוא פנה לקהל יעד נוסף: בני גיל הזהב המתגוררים בסמיכות אליו. בתכניות אלו משתתפים גם חברי קהילה שגילם עולה על 60 שנה. פעילות זו מאפשרת לראשי הקהילה להציג את בית דניאל כפעיל בתחום הצדק החברתי, וכך לצבור נקודות בקרב הציבור הרחב ובעיני תורמים פוטנציאליים. עם זאת, פעילות זו מבטאת את המחויבות של היהדות הרפורמית ל"תיקון עולם" או עיסוק בפעילויות של צדק חברתי וצדקה.

לדברי הרב אזרי:

> יהדות היום...זה לא רק בית-כנסת ותפילה, שמתקיים פה חוג לבני גיל הזהב...זה פעילות תרבותית שתביא אנשים...הם...יעשו שעה של כיף. בשבילי זה יהדות לא פחות מאשר. ששמונה אנשים ילמדו דף תלמוד. יהדות זה לקחת את קשישי העיר, שהם רבע מתושבי העיר ואין להם לאיפה ללכת ומה לעשות, ולתת להם משהו נוסף. זו יהדות פר-אקסלנס.[437]

מבחינת עיריית תל-אביב הנקודה החשובה היא שיש בעיר גוף שמוכן לפעול למען קשישים וההערכה שהיא מייחסת ליוזמה זו של בית דניאל, משתקפת בסיוע למימונה.[438] המגמה שמאחורי התכניות לקשישים דומה לזו שמאחורי הפנייה לקהלי יעד אחרים, והיא להציע תכנים הקשורים הן לעולמו של קהל היעד הן ליהדות. הכוונה היא לקרב את קהל היעד אל בית-הכנסת באמצעות פעילות "חילונית". לדוגמא, משנות ה-90 מתקיימת התכנית "בוקר של זהב", המציעה הרצאות בנושאים רלבנטיים הנושקים ליהדות לבני 60+, וכן חוג העוסק בפרשת השבוע.[439] אחדים מהקשישים התחילו להגיע בקביעות לתפילות בקהילה. בשנים שבהן ערכתי את המחקר השתתפתי כמה פעמים בפעילויות לקשישים. חלקם סיפרו לי שהצטרפו לקהילה כחברים, כי חשו שבית דניאל הפך עבורם לבית. חלקם ציינו שהוצע להם להצטרף לקהילה בנימוק שתוספת חברים משמעה תוספת תקציב מגורמים שונים, וכן שחברות בקהילה מעניקה להם הנחות בתשלום עבור פעילויות. לדבריהם, יש בכך גם הכרת תודה לקהילה על הפעילויות שיזמה עבורם.

1.5.2.7 "ללמוד וללמד, לשמור ולעשות":[440] פעילויות לימוד למבוגרים

---

[435] ראו: בית דניאל, **לוח פעילות - דצמבר-ינואר**, (1992); בית דניאל, **תכניות ואירועים - יוני-אוגוסט**, (1995), עמ' 4; בית דניאל, **תכניות ואירועים**, (אביב 1996); בית דניאל, **תכנית ואירועים - ספטמבר-נובמבר**, (1999).

[436] אזכור ראשון למנהג זה נמצא בתלמוד הירושלמי ברשימת המועדים שבהם נהגו נשות ישראל להימנע ממלאכה: "**נשייא דנהיגין למיעבד עובדא. יומא דירחא מנהג**" (ירושלמי, פסחים, ד, א. תענית ו, א), ובעברית: "הנשים שנוהגות שלא לעשות מלאכה.... בראש חודש מנהג". חכמים הסבירו את ציונו של ראש חודש על-ידי נשים על שום סירובן ליטול חלק בחטא העגל.

[437] ריאיון עם מאיר אזרי, בתאריך 20 ביוני, 2011.

[438] התכניות מתקיימות בשיתוף סיעת הגמלאים בעיריית תל-אביב. ראו: Heiges, הערה 62 לעיל. ב-2001 כללו הפעילויות מועדון חברתי, קבוצות-לימוד וכן רסיטלים של מוזיקה קלאסית בבקרים.

[439] ראו: תכניות ואירועים של בית דניאל משנת 1995 ואילך.

[440] פרקי אבות ד', משנה ה'. כותרת זו לקוחה מכותרת המשנה שניתנה לתכנית הפעילות השנתית בתשס"ח (2007/8) עבור החלק המתאר את פעילויות הלימוד והעיון בבית דניאל.

בסוף 1966, לאחר חמש שנות פעילות, חשו הרב אזרי וועד הקהילה כי בית דניאל ביסס את מעמדו כמרכז רוחני ותרבותי בקרב תושבי תל-אביב.[441] גם תחושה זו, וגם פריחתם של בתי-מדרש שהתחרו בבית דניאל על אותם קהלי יעד, המריצו את ראשי הקהילה להרחיב את פעילויות הלימוד לקהל הרחב.[442] בית דניאל השתלב גם במגמה שרווחה בעקבות רצח רבין, מגמה של הקמת בתי-מדרש לקהל החילוני, במטרה לאחות את השסע הדתי חילוני.[443] כדי למשוך את הציבור ללמוד דווקא בבית דניאל, שובצו כמנחים לבתי המדרש שלו מרצים פופולריים מהאקדמיה.[444] ב-1997 החל לפעול בית-מדרש,[445] שעסק בנושאים שונים של יהדות ועבריות והצליח למשוך קהל רב ומגוון. לאורך השנים התקיימו סדרות קצרות ומפגשים חד-פעמיים בהשתתפות אנשי רוח, פוליטיקאים ויוצרים מבוקשים.[446]

לראשונה בספטמבר 2009 צומצמה מתכונת בית המדרש ועברה ממפגש אחת לשבוע למפגש אחת לחודש. כמו כן, החלה הרבּה מירה רז לקיים ביזמתה מפגשי לימוד שבועיים. מספטמבר 2010 החל לפעול בית-מדרש במתכונת סמסטריאלית בשיתוף פעולה עם מכון גנדל להשכלה יהודית. באותה עת, נערכו במקביל מפגשי לימוד שבועִיים גם במשכנות רות. אחד מעובדי בית דניאל, שביקש להישאר בעילום שם, אמר לי, כי חלה ירידה במספר המשתתפים בבית המדרש, ובמקביל צומצמה היכולת של בית דניאל לשלם שכר גבוה למרצים מן החוץ, ולכן הוחלט להקטין את היקף הפעילות. לדבריו, היה בית דניאל חייב לקצץ בהוצאות כי באותה עת החל לממן גם את שלוחותיו ביפו ובמרכז תל-אביב, ובפרט את תכניות הלימוד שלהן. עובד זה הדגיש כי היחידה שמצליחה למשוך קהל רב למפגשי לימוד היא הרבּה מירה רז, המעבירה לימודי קבלה ותורה בסגנון ניו-אייג'. אלה נחשבים לפופולריים בקרב הקהל הרחב.[447] הקיצוץ במימון בתי המדרש מהווה עדות נוספת לקונפליקט המובנה בתפקודו של בית דניאל, עקב היותו קהילה וגם ספק של שירותי תרבות יהודית. יתר על כן, קיצוץ זה מדגיש כי ברגע שהמשאבים הכספיים הזמינים מצטמצמים, תפקודו של בית דניאל כמתנ"ס הוא הראשון שנפגע. זו עדות לכך שבעשור האחרון חלה הרחבה בתפקודו ששל בית דניאל כבית-כנסת על חשבון צמצום פעילותו כמתנ"ס.

1.5.3 הגידול במספר המשתמשים בשירותי הדת של בית דניאל

בשנות ה-90 חל גידול מרשים במספר המשתמשים בשירותי הדת של הקהילה. הרב אזרי ראה בגידול זה חלק ממגמה מקיפה יותר של חיפוש קשר ליהדות שלא במתכונתה האורתודוכסית.[448] מיום הקמתו הציע בית דניאל קורסי הכנה לגיור. מ-20 מתגיירים שפנו אליו ב-1991 הגיע מספרם

---

[441] מ' אזרי, **פנייה אישית אל חברי וידידי בית דניאל**, 7 באוגוסט 1996, אוגוסט 1997.

[442] שם, שם, 7 באוגוסט 1996. מדובר בבתי-מדרש כמו "עלמא", בינ"ה ועוד.

[443] ט' שגיב וע' לומסקי-פדר, "מהלכה למעשה: מאבק סמלי על הון תרבותי בבתי-מדרש חילוניים", **סוציולוגיה ישראלית**, ח (2), (2007), עמ' 269.

[444] ראו: בית דניאל, **פיתוח תכניות-לימוד בדגם "בית-מדרש" – שנת הלימודים תשנ"ח**, (29 במאי 1997). מדובר במרצים כגון: הפרופסורים אביגדור שנאן ויאיר זקוביץ מהאוניברסיטה העברית.

[445] אזרי, ראו הערה 91 לעיל.

[446] לכל מפגש הגיעו בממוצע 80-100 בני-אדם. למעלה מ-50% מן המשתתפים היו עובדי הוראה או השתייכו (כצוות חינוכי או כהורים) לרשת הגנים של בית דניאל. ראו: פילץ, **דוח קהילת בית דניאל לסוכנות היהודית עבור חודשים אפריל-יוני**, הערה 73 לעיל.

[447] דיון נרחב בתופעה זו ניתן למצוא בספרו של י' גארב, **יחידי הסגולות יהיו לעדרים: עיונים בקבלת המאה העשרים**, ירושלים, מכון שלום הרטמן והוצאת כרמל, (2005).

[448] בית דניאל, **נתונים על ירידה במספר הנישואים ברבנות**, (אוגוסט, 1997), מס' סימוכין: 00267. מסמך זה מזכיר מחקר שכתבה ג' אטנר-לבקוביץ, חברת בית דניאל, שמצאה כי קיימת ירידה בפנייה לרבנות לצורך הסדרת נישואין ועלייה במספר הנישואין האלטרנטיביים והאזרחיים. ראו: ג' אטנר-לבקוביץ, **הפוליטיקה של הנישואין: משברי לגיטימציה והרבנות בישראל**, עבודת גמר לתואר שני, החוג למדע המדינה, תל-אביב, (1997).

ל-100 ב-2004.[449] מספר זה משקף גם את מספר המתגיירים בשנים האחרונות. רבים מהמתגיירים נמנים עם עולי חבר העמים. כחלק מהמגמה לקרב את מקבלי שירותי הדת אל הקהילה, החלו ב-2005 בחיזוק הקשר בין המתגיירים והגרים לבין הקהילה, למשל, באמצעות אירועים משותפים עם פורום הצעירים.[450] בית דניאל הפך עם השנים למקום פופולארי לעריכת טקסי בר ובת מצווה בקרב האוכלוסייה החילונית של תל-אביב. די לציין כי מאז 2001 נדרשים הנרשמים להזמין לעצמם מקום כשנתיים מראש. בהשוואה ל-60 טקסי מסוג זה ב-1992, הגיע מספרם ל-230 בשנת 2001, ומאז ועד היום זהו ההיקף השנתי הממוצע של טקסים אלה.[451] לדברי הרב אזרי, טקסי בר ובת מצווה הם אחד האמצעים היעילים ביותר של בית דניאל לחשוף את היהדות המתקדמת לקהל הרחב.

מאז 2001, לשם מימוש הפוטנציאל הטמון במשפחות בני ובנות המצווה החלו לפתח בבית דניאל תוכניות לשילוב אוכלוסייה זו במערך הקהילתי. לשם כך הורחבו הפעילויות לבני ובנות המצווה ולהוריהם במסגרת קורס ההכנה לטקס.[452] מדי פעם עולה מחדש הרעיון להעניק למשפחות אלו חברות חינם בקהילה לשנה אחת. רעיון זה נתקל בעבר בהתנגדות חלק מחברי הקהילה על רקע טענתם שהם שילמו מסי חבר ואי לכך מוטל על משפחות שצאצאיהן עלו לתורה בקהילה והחפצות להצטרף אליה לשלם על כך מכספן.[453] דוגמא זו ממחישה שוב את המתח בין הניסיון לפנות לקהל מקבלי השירותים לבין הרצון לשמר את קהל החברים הוותיקים. הרעיון עלה שוב ב-2011 והוא מיושם בפועל, בתקווה שיביא משפחות אלו להאריך את חברותן בקהילה. הרציונל שמאחורי הצעת החברות למשפחות אלו היה שלאחר שנה קל יותר לעודדן לחבור לקהילה, שכן בפרק זמן זה הן חשות כבר חלק ממנה. בשנות המחקר, לא נתקלתי, ולו פעם אחת, בפעולות שמטרתן לקרב לקהילה את הזוגות שנישאו באמצעותה. הדבר בולט על רקע העובדה שמשנות ה-90 חלה עלייה דרמטית במספר הזוגות החילוניים שפנו לבית דניאל לעריכת טקס נישואין רפורמי. מ-90 החתונות שהתקיימו בבית דניאל ב-1995, הגיע מספרן בשנים 1999-2002 ל-249.[454] ב-2005 הגיע מספרן הכולל של החתונות שבית דניאל תיאם באותה שנה באזור המרכז ליותר מ-500.[455] מאז נותר מספר הפְּנִיות לחתונה בבית דניאל יציב.

הרב אזרי מעריך כי בית דניאל מסדיר כיום מחצית מטקסי החתונה שעורכים רבני התנועה בכל הארץ.[456] לשם השוואה, למעלה מ-60% מהפְּנִיות לארגון צוהר מגיעות מאזור תל-אביב, בעוד שבכל הארץ נישאים דרך הארגון למעלה מ-3000 זוגות בשנה.[457] ברבנות תל-אביב לבדה נרשמים לנישואין 3000 זוגות בשנה.[458] ב-2006 נקטו בבית דניאל יוזמה ושלחו איגרת לגברים ולנשים שערכו את טקס המצווה שלהם בקהילה בשנים 1991 ו-1992 במטרה לעודדם לחשוב על חתונה שוויונית, העונה על תפיסת עולמם הערכית.[459] כיום מגיעות לבית דניאל פניות רבות מאזור המרכז בנושאי גיור, טקסי בר ובת מצווה וחתונות, והוא מטפל בהן באמצעות רבניו או מפנה אותן לקהילות אחרות של התנועה בארץ.

---

[449] ראו: בית דניאל, **סיכום שנת הפעילות הראשונה**, (1992); מ' אזרי וא' לנדאו, **מכתב לחברים**, (8 באוגוסט, 2004).
[450] בית דניאל, **מטרות, יעדים ותכניות-פעולה: מתווה**, (תשס"ה).
[451] Heiges, ראו הערה 62 לעיל.
[452] ראו: ד' דגני-פלג (מנהלת התכניות דאז), **הצעה לשלוש תכניות חדשות לשנת תשס"א**, (11 ביולי 2000).
[453] ריאיון עם מאיר אזרי, בתאריך 16 במאי, 2011.
[454] Heiges, ראו הערה 62 לעיל.
[455] Nesher, ראו הערה 49 לעיל.
[456] תכתובת דואר אלקטרוני עם מאיר אזרי, (1 במאי, 2012).
[457] תכתובת דואר אלקטרוני עם ארגון רבני צוהר, (23 ביולי, 2012).
[458] תכתובת דואר אלקטרוני עם דורון מאירי (מזכיר המועצה הדתית של תל-אביב), (23 ביולי, 2012).
[459] ראו: מ' אזרי, **מכתב פנייה לבוגרי טקסי בר/בת מצווה בנושא נישואים אלטרנטיביים**, (18 בספטמבר, 2006).

1.5.4 התייצבות מספר החברים בבית דניאל ומספר הנוכחים בתפילות

מספר המתפללים בבית דניאל בערב שבת בשנות ה-90 נע בין 180 ל-250. כמעט שלא עברה אז שבת ללא טקס מצווה, ולרוב נכחו בטקס כעשרה חברי קהילה לצד אורחי המשפחות החוגגות. בחגים היה אולם בית-הכנסת מלא עד אפס מקום, הרבה מעל ליכולת קיבולו (350-400 כיסאות). ב-1991 לבדה הצטרפו 40 משפחות חדשות ונוספו ל-60 החברים שמנתה הקהילה עם ייסודה. עם השנים חל גידול במספר החברים, שהגיע ב-1998 ליותר מ-300. עקב מספרם הרב של החברים, לא יכלה עוד הקהילה להבטיח לכל חבר מקום לתפילות הימים הנוראים, אחת ההטבות החשובות שנלוו לחברות בקהילה.[460] המחסור במקומות ישיבה לחברים בימים הנוראים נמשך עד היום.

משנות ה-90 ועד אמצע שנות ה-2000, נלוותה אל החברות בבית דניאל שורת זכויות והטבות, כגון הנחות משמעותיות במגוון תכניות חינוך ותרבות והנחות בטקסי מעגל החיים.[461] אך בעיני הרוב הייתה חברותם בקהילה ביטוי לתמיכתם ביהדות הרפורמית בארץ. בשנות ה-2000 התייצב מספר חברי הקהילה על 300 משפחות.[462] מספר זה אינו כולל את מקבלי השירותים מבית דניאל, כמו משפחות רשת הגנים של הקהילה. כשהוקם בית דניאל היה גילם של רוב החברים מעל 50 ומוצאם היה לרוב אנגלו-סקסי. עם השנים ירד ממוצע הגילים ובשנת 2000 היה בקהילה שיעור גבוה של חברים בני 40 ומטה. באותו זמן היו גם אחוז ניכר של החברים ילידי הארץ.[463] לאחר שבית דניאל ביסס את מעמדו בקרב הציבור הרחב בתל-אביב, החלו ראשי הקהילה לחשוב על הקמת מרכז נוסף.

1.6 שינוי עמדתה של עיריית תל-אביב כלפי הנוכחות הרפורמית בעיר והקמת משכנות רות ביפו

מסוף שנות ה-90 החל בית דניאל לפעול להקמת מרכז שני בעיר. ראשיו פנו לעירייה בבקשה להקצות לכך קרקע, וראש העיר דאז, רוני מילוא, הציע להם לפעול ביפו. זו עדות לשינוי ביחסה של העירייה לבית דניאל ולתנועה הרפורמית בהשוואה לתקופתו של שלמה להט כראש עיר, שבמהלכה ניהלה העירייה משפטים עם התנועה הרפורמית לגבי הקצאת קרקע לפעילותם בעיר. את שינוי הגישה הסביר הרב אזרי בכך שראש העיר ראה שזהו מוסד המשרת בהצלחה אלפים, ולכן רצה לתמוך בו. בנוסף לכך, בית דניאל בתור קהילה פתוחה וליברלית משמש לדבריו ככלי בידי העירייה לחיזוק דימויה של תל-אביב כעיר עולם, עיר פלורליסטית ופתוחה.[464]

כמו כן, תמכו ראשי העיר מילוא וחולדאי בהקמת המרכז הרפורמי (משכנות רות) כי היה זה הבניין הציבורי הראשון שנבנה ביפו בהשקעה כספית עצומה. בנייתו עודדה כניסת יזמים, קבלנים והשקעות לחלק זה של העיר. מבחינת ראשי העיר, הם השקיעו בחיזוק יפו ולאו דווקא בחיזוק הרפורמים. מכל מקום, הקמת משכנות רות התגלתה עם השנים כצעד עסקי נבון. על רקע המצב הכלכלי הקשה בעולם, המתאפיין בניסיונן של עמותות לממן את עצמן, בית ההארחה במשכנות רות מעניק בסיס כלכלי איתן לבית דניאל ומאפשר לו לממן חלק ניכר מפעילותו בכוחות עצמו.

מודל הפעולה שתוכנן למשכנות רות התבסס על המודל של בית-שמואל בירושלים, שהוא מִתחם לחינוך, תרבות והארחה, השייך לאיגוד העולמי ליהדות מתקדמת. משכנות רות היה אמור

---

[460] בית דניאל, **סיכום שנת הפעילות הראשונה**, (1992); ל' סמולר, **מכתב אל מנחם ליבוביץ'**, (3 במארס, 1998).
[461] אזרי, **פנייה אישית אל חברי וידידי בית דניאל**, ראו הערה 92 לעיל.
[462] ריאיון עם מאיר אזרי, מתאריך 20 ביוני, 2011.
[463] בית דניאל, **עובדות ומספרים**, (2001).
[114] ריאיון עם מאיר אזרי, מתאריך 23 בדצמבר, 2013.

גם לפעול כמרכז קהילתי לתושבי יפו, שרבים מהם חיים בעוני וסובלים מבעיות חברתיות קשות. הציפייה הייתה שלמשכנות רות יגיעו אלפי בני נוער וכן קהילות מרחבי הארץ והעולם, שעבורן נועד המרכז לשמש גם מקום לינה, תפילה ולימוד. ב-2005 גויס מלוא הסכום לבניית המרכז מהקרן של משפחת דניאל, עיריית תל-אביב ואגודת אכסניות הנוער בישראל,[465] וב-2006 נפתחו משכנות רות דניאל. בשנתיים הראשונות לפעילות (2007-2009) התקיימו במקום אירועי תרבות רבים, כדי לתת לקהל הרחב "טעימה", אך עקב משבר הכלכלי שפרץ ב-2009 קוצץ תקציב בית דניאל, והדבר כפה צמצום ניכר בהיקף הפעילות ובמספר האירועים בשנה.[466] כיום מציע המקום לקהל הישראלי ולקבוצות מחוץ-לארץ בעיקר סיורים ברחבי יפו ותל-אביב.[467] בנוסף לכך, פועלת במקום קהילה רפורמית בהנהגת הרבּה מירה רז, הבקיאה בקבלה ומתבלת את התפילה באזכורים מספר הזוהר. התפילה מלווה בנגינת גיטרה ושירה והופכת לחוויה. עם הקמת משכנות רות הפך בית דניאל למעשה למרכזי דניאל.[468] באוקטובר 2010 הצטרפה גם קהילת הלב אל מרכזי דניאל. קהילה זו פועלת ברחוב רש"י בלב תל-אביב, בבניין של מרכז יום לקשיש. בקהילת הלב מתקיימות קבלות שבת מוסיקליות חווייתיות וכן פעילות בחגים. סגנון התפילה הוא ייחודי ומשלב גישה יהודית רפורמית עם רוחניות בסגנון העידן החדש.

1.6.1 מרכזי דניאל: השראה אמריקאית ויישום ישראלי?

היכרותו של הרב אזרי עם קהילות ליברליות ברחבי העולם סיפקה השראה לתכנית ההתרחבות של בית דניאל. תכנית זו התבססה בחלקה על היכרותו עם קהילת ווילשיר בוליוורד בלוס אנג'לס, המפעילה שני מרכזים גדולים. הוא ביקר במרכזים אלו, ראה כיצד מתפקד מודל זה של קהילה וכיצד ניתן לבנות שני מרכזים ולהפעילם, כך שכל מרכז נותן שירות לאזור שונה ועונה על צרכים אחרים. מודל זה של פעילות קהילתית שונה מן הדגם של רוב הקהילות בתפוצות, שלהן יש מרכז אחד, המשמש בית-כנסת סגור, כלומר משרת רק את צורכיהם של חברי הקהילה.[469] בדומה לכך, לכל הקהילות הליברליות בישראל, חוץ מבית דניאל, יש מרכז אחד בלבד. בנוסף לכך, בשונה מן הקהילות האחרות בתנועה, בבית דניאל הרב אזרי משמש הן כרב הן כמנכ"ל.

1.7 הרב אזרי בתפקיד רב-מנהל (The Rabbi as CEO)

מרגע שמאיר אזרי החל לשמש כרב של בית דניאל, הוגדר תפקידו הן כרב הן כמנכ"ל, כדי לענות על הצרכים הייחודיים של הארגון שהוא גם קהילה דתית וגם מרכז לשירותי דת, תרבות וחינוך. הרב אזרי הגיע לבית דניאל בראשית שנות השלושים לחייו. הוא הספיק לצבור ניסיון ניהולי של שנים אחדות, כמזכ"ל התנועה הרפורמית בישראל, אולם בית דניאל היה הקהילה הראשונה שבה שימש רב. כך, במרוצת שנות כהונתו בקהילה, התעצבה מנהיגותו בהשפעת התמורות שפקדו את הארגון. פעילותו בכל תחומי עיסוקו, תואמת את מודל הרב-מנהל שיצרה שושלת רבני לוקשטיין בעת כהונתם בקהילת ישורון בניו-יורק. לתפקיד הרב-מנהל יש פנים רבות. מעבר לעיסוקם של הרבנים לבית לוקשטיין בהנהגה רוחנית, חינוך יהודי וייעוץ רוחני, הם היו מעורבים מאוד בהיבטים

---

[465] Nesher, ראו הערה 47 לעיל.

[466] ראו: בית דניאל, **תכניות פעילות**, (2007-2012); ריאיון עם הרב אזרי, מתאריך 20 ביוני, 2011.

[467] ראו: Unknown Author, *The Daniel Centers: Building Bridges in Israel and in the Jewish World*, (2008), זו חוברת באנגלית המתארת את מכלול הפעילויות של בית דניאל ומחולקת למבקרים מחוץ לארץ.

[468] בית דניאל, **דיון צוותי 2008 – שניים שהם אחד**, (2008).

[469] ריאיון עם הרב מאיר אזרי, מתאריך 26 באוקטובר, 2010. ראו גם את אתר האינטרנט של בית דניאל, http://www.wilshireboulevardtemple.org/pages/about_centers, נדלה ב-23 במאי, 2012.

היומיומיים של ניהול הקהילה, כגון טיפול באחזקת הבניין ובגיוס כספים.[470] בדומה להם מילא הרב אזרי את תפקידו בתל-אביב, כפי שעולה מתיאור סדר יומו, בעת הריאיון עמו:

> היום שלי מורכב מזה שאני הולך לבקר חולים או מדבר בטלפון עם חברי קהילה.זה ללכת לשבת עם מישהו בבית-חולים, להיפגש עם משפחות באבל, להיפגש עם זוגות לפני חתונה, להתעסק בניהול גני-ילדים והרשת הגדולה שלנו; זה להכין את התפילה. הדרשות; להכין לכל ילד. בר-מצווה. היום שלנו מורכב מעיסוק באלף דברים. זה אתגר מאוד מאוד קשה.[471]

כדי לנהל את בית דניאל היה על הרב אזרי להתמצא בפרטי פרטים של התנהלות הקהילה בנושאי כספים ומנהל. משום כך, פגישות הוועד נקבעות בתיאום אתו והוא נוכח בהן. פיקוחו ההדוק בנושאים אלה, אִפשר לו לפתח את תחומי הפעילות של הארגון לפי חזונו. על ניהול העניינים הכספיים של בית דניאל מופקד הוועד, שחלקו אנשי מקצוע בתחום הפיננסים. כמו רבני שושלת לוקשטיין, שמימשו את מודל הרב-מנהל במלואו בזכות מילוי הצרכים הרוחניים של קהילתם,[472] כך מממש הרב אזרי את מנהיגותו הרוחנית. חבר קהילה ותיק שביקש להישאר בעילום שם, אמר לי כי לעיתים, בשעת ויכוח על אופן ניהול התפילות, הוא חולק על אזרי בפניו, אך חש לעיתים שאין בכך טעם, שכן בסופו של דבר ההחלטה נתונה בידי הרב.

במונחיו של מקס וּבר, שדן בסוגים שונים של סמכות,[473] מנהיגותו של הרב משלבת סמכות מסורתית המעוגנת במורשת היהודית והמורה לכבד רבנים, עם סמכות רציונלית המבוססת על תפקידו במערך הביורוקרטי ארגוני של בית דניאל. חלק מסמכויותיו נובעות מהמִשרה של רב הקהילה. בנוסף יש בו גם סמכות כריזמטית שמקורה בתכונותיו האישיות. מנהיגותו של אזרי מבטאת אפוא צירוף של תפקידי רב ומנהל, צירוף ההולם קהילה דתית המשמשת גם ספקית של שירותי דת, חינוך ותרבות.

ניתן ללמוד עוד על מנהיגותו כרב-מנהל ועל צד נוסף במודל הארגוני של בית דניאל, הפעם בהקשר לתנועה הרפורמית כולה, באמצעות עיון במעורבותו של הרב אזרי ושל בית דניאל בהכשרת פרחי רבנות ישראלים. נראה כי בתור מי ששימש בעבר כמזכ״ל התנועה בארץ, ועד היום מחזיק בחזון לגבי כיוון ההתפתחות שלה, מאמין הרב אזרי שחלק מתפקידו כרב המנהל של בית דניאל הוא לדאוג לעיצוב פני דור המנהיגות הבא של התנועה. תפקיד המנטור לפרחי רבנות שהרב נטל על עצמו, מבטא את יחסו לבית דניאל כקהילה המתווה דפוסים ארגוניים ומנהיגותיים עבור כלל התנועה. כמו כן, כפי שאציג בהמשך תפקודו כמנטור לפרחי רבנות מבהיר את המשקל השולי שהוא מעניק למגדר בעיצוב מנהיגות רבנית.

1.8 בית דניאל כחממה לרבנים ולרבות

התפקיד שבית דניאל נטל על עצמו בהכשרת רבנים עבור התנועה קרם עור וגידים החל משלהי שנות ה-90. בשנים אלו ועד 2003 שימש הרב אזרי באופן רשמי כרב היחיד של בית דניאל. אולם באותן שנים שימשו לצדו כעוזרים קבוצה של עשרה סטודנטים לרבנות, שעבדו בבית דניאל פרקי זמן שונים כחלק מהכשרתם. אזרי כיהן כמנטור עבורם. נראה כי אחת הסיבות שאזרי נטל תפקיד זה על עצמו הייתה העובדה שהוא ראה בסטודנטים, שרכשו בפועל את פרקטיקת התפקוד המקצועי שלהם בבית דניאל, ושתפיסתם היהודית הרפורמית עוצבה בו, שליחים שיכולים להמשיך את חזונו של בית

---

[470] A.S. Ferziger, "The Lookstein Legacy: An American Orthodox Rabbinical Dynasty?", *Jewish History*,*13(1)*, (1999), p. 133

[471] ריאיון עם הרב אזרי, מתאריך 16 במאי, 2011.

[472] Ferziger, "The Lookstein Legacy", p. 136

[473] ראו: ג״ג משוניס, **מבוא לסוציולוגיה**, תל-אביב, האוניברסיטה הפתוחה, (1999), עמ׳ 424-425.

דניאל ברמת התנועה הארצית. רבנים אלו נחשפו מקרוב לשילוב שנוצר בבית דניאל בין חילוניות, לישראליות, ל"רוח" תל-אביבית ולדתיות ליברלית. הם אף הפנימו שילוב זה ויכלו להפיץ "יהדות רפורמית נוסח תל-אביב" ברחבי התנועה הרפורמית הארצית.

השוויון המגדרי שהוא עיקרון יסודי ביהדות הרפורמית, התבטא בכך שנשים היו מחצית מקבוצת הסטודנטים שקיבלה את הכשרתה בבית דניאל באותה תקופה. זאת ועוד, תמיכתו של הרב אזרי בשוויון מגדרי בדת, והמשקל שיש בעיניו למגדרו של איש הדת בכל הנוגע לתפקודו הרבני השתקפו בעידוד הנשים בקבוצת פרחי הרבנות להוביל תפילות בקהילה. השוויון המגדרי מתבטא גם בעובדה שבראש שתי השלוחות של בית דניאל עומדות רבות כמו גם בעובדה שלצדו של הרב אזרי מכהנת בתפקיד מפתח בבית דניאל הרבה גליה סדן.

לצד תמיכתו של הרב בכהונת נשים כרבות, עד היום אזרי הוא הרב הראשי של בית דניאל. לכן יש לבחון איזה תפקיד יש למגדר בעיצוב המודלים הרבניים בקהילה זו. לשם כך, אפנה לדון במנהיגותה של הרבה סדן. דיון זה גם יסייע להאיר צדדים נוספים בתפקודו של הרב אזרי, וילמד על המימד המגדרי של יחסי הכוחות המתקיימים בין רבני הקהילה. כאן המקום לציין כי מפאת קוצר היריעה, והעובדה שבית דניאל הוא הקהילה העיקרית של מרכזי דניאל, אתמקד להלן בבדיקת מנהיגותה של הרבה סדן, ואשאיר למחקר עתידי את העיסוק ברבנותן של הנשים המנהיגות את השלוחות של בית דניאל.

אבדוק את מנהיגותה של הרבה סדן, הן לאור שייכותה לזרם הרפורמי, הן לאור עלייתו של דפוס מנהיגות חדש בשלל ארגונים וביניהם קהילות דתיות. כמו כן, אתייחס לאופן שבו מגמות חברתיות בארץ – ביניהן תפיסות מקובלות ביחס לחלוקת תפקידים מגדרית בדת, נטייה למסורתיות, ושמרנות לצד אינדיבידואליזם גובר – מעצבות את מנהיגותה. לדיון בתפקודה הרבני אקדים סקירה קצרה לגבי סוגיות הקשורות למנהיגות דתית נשית. תחילה, אתייחס למספר עקרונות העומדים ביסוד פעילותו של כל אדם הנושא בתפקיד הנהגה דתית. לאחר מכן, אציג דגם מנהיגות חדש שלפיו פועלות מנהיגות דתיות כיום. בהמשך, אסקור את השינויים שחלו בעשורים האחרונים בתחום הרוחניות הנשית היהודית ואת השאלות המתעוררות בעקבות זאת בקרב רבות ליברליות. כמו כן, אציג בקצרה את מעמדן של הרבות בתנועה הרפורמית האמריקאית והישראלית. לאור סקירה קצרה זו אטען כי דגם המנהיגות הרבנית הנשית הצומח בבית דניאל הוא בבחינת ביטוי נוסף להיותו מעבדה יצירתית וחדשנית הנוטלת מודלים ארגוניים ומנהיגותיים קיימים, ומתאימה אותם לצרכיה, ולהקשר העירוני.

1.9 רבנות נשית רפורמית

1.9.1 הגדרות ומאפיינים

מנהיגות רבנית של נשים היא תופעה מוכרת ביהדות הליברלית בעולם המערבי. תופעה מקבילה מתפתחת אף באורתודוכסיה המודרנית בשנים האחרונות.[474] כמו מנהיגים בתחומים אחרים, כך גם

[474] לאורך 20 השנים האחרונות היו כמה מקרים של רבות שקיבלו הסמכה לרבנות מידי רבנים המשתייכים לקוטב הליברלי באורתודוכסיה המודרנית האמריקאית. חלקן נושאות את התואר מהרת (מנהיגה הלכתית, רוחנית, תורנית) וחלקן מבכרות להיקרא רבה. מיעוט מהן מכהנות לצד עמיתיהן בבתי-כנסת אורתודוכסיים ליברליים אמריקאים. יש לציין כי בישראל, במדרשה התורנית לנשים, לינדנבאום בירושלים לומדת קבוצת נשים לקראת "היתר הוראה", בענייני הלכה מטעם הרב שלמה ריסקין (רב ההתנחלות אפרת). ראו: י' אטינגר, "הרבות האורתודוכסיות החדשות שברו עוד טאבו, ומותקפות גם מהעורף", **הארץ**, (13 ביוני, 2015); ת' פרסיקו, "רבנות בנות (עשו חיל) – עידן חדש בתולדות היהדות האורתודוכסית", http://tomerpersico.com/2015/06/21/rabot_banot/, נדלה ב-21 ביוני, 2015. בנוסף לכך, גם בארץ בדומה למתרחש בארצות-הברית, מקצת מהנשים שסיימו לימודי הכשרה לרבנות ממלאות תפקידי הנהגה רבנית, דוגמת ד"ר חנה פרידמן, העומדת בראש בית הכנסת האורתודוכסי הליברלי "יחד" בתל-אביב. ראו: ת' רותם, "על מדרגות הרבנות: הנשים שבחרו במסלול התורני", **הארץ**, (27 בינואר, 2013).

מנהיג דתי מוביל את מונהגיו להשגת מטרות משותפות מתוך הפעלת השפעה על המוטיבציה שלהם. אולם, ייחודו של המנהיג הדתי מתבטא במטרותיו הדתיות ובעיקר במקור סמכותו. גם בחברות דמוקרטיות סמכותו של המנהיג הדתי אינה נובעת רק מהציבור, אלא גם מכוח ידיעת התורה, קרי, בקיאות בתלמוד וידע בפסיקה הלכתית.[475] כל האמור לעיל נכון לגבי נשים בתפקידי הנהגה דתית בין אם באורתודוכסיה המודרנית, בין אם ביהדות הליברלית הרפורמית והקונסרבטיבית. אולם, בניגוד לנשים אורתודוכסיות המשמשות בתפקידי הנהגה רבנית ונמנעות מעיסוק במספר תחומים בשל האיסור המוטל על נשים לעסוק באותם תחומים, הרי שביהדות הליברלית המנהיגות הרבנית של נשים דומה באופן בסיסי לשל גברים. כאן המקום להזכיר כי ביהדות הרפורמית נשים כמו גם גברים אינם פוסקים הלכה ומנהיגים את שני המינים. בנוסף לכך, ראוי לציין כי בניגוד לנשים הממלאות תפקידי הנהגה רבנית באורתודוכסיה המודרנית והמובילות ציבור הרגיל מילדותו להישמע למנהיגות רבנית, הרי שרבות רפורמיות פונות לציבור הנתפס כחילוני, וככזה אינו מורגל בפנייה למנהיגות רבנית, ונחשף לכך לרוב בבגרותו.

עם זאת, ככלל, נשים בתפקידי הנהגה רבנית פועלות לפי דגם מנהיגות חדש המתואר בספרות במושגים שונים, ביניהם, מנהיגים חדשים, מנהיגות מקשרת, ומנהיגות מעצבת. מדובר בדגם המחליף את דגם המנהיגות המסורתי האוטוריטטיבי שהיה נפוץ בשלטון ובארגונים עד לפני דור, ואופיין ביחסים היררכיים בין מנהיג למונהגים, באינדיבידואליזם ותחרותיות. מאפייניו של דגם ההנהגה המעצבת כוללים החלשה או ביטול של הסולם ההיררכי, מעבר לשיתוף דמוקרטי יותר של המונהגים בהחלטות, יצירת קשר אישי בין המנהיג למונהגים, הדגשה של הדוגמא האישית והאותנטיות יוצרת האמון של המנהיג, וראיית המנהיג כמורה דרך ומנחה ופתיחות לרעיונות חדשים. תפיסה חדשה זו של מנהיגות מקלה על כניסתן של נשים לתפקידי הנהגה דתית משתי סיבות. ראשית, מנהיגות מסוג זה מאופיינת גם בנכונות לקבל שונות, וכך מאפשרת כניסת מנהיגים שאינם חלק מהתרבות ההגמונית, וביניהן נשים וחד-מיניים. שנית, נשים, בייחוד אלו שאינן רוצות לחקות אופני התנהגות "גבריים", עשויות להרגיש נוח יותר עם סוג מנהיגות זה, שמאפייניו – פעולה משותפת, יחסים בינאישיים, אחריות וטיפול אישי – נתפסים כתואמים לדפוסי מנהיגות נשית.[476]

דגם מנהיגות נשית דתית יכל להיווצר, בין היתר, בזכות תהליך שינוי המנהיגות הדתית עצמה כלומר מעצם המעבר ממנהיגות של רבני קהילות מקומיות ("מרא דאתרא") למנהיגות של רבני קהילות וולונטריות.[477] שינוי מקביל התרחש בהגדרת הקהילה. תוצאת שינויים אלו היא שכיום קהילות אינן מוגדרות בהכרח לפי מיקומן הגיאוגפי אלא גם על בסיס בחירתם החופשית של חברי הקהילה.[478] כלומר מדובר בקהילות המתארגנות סביב מאפיינים דתיים ספציפיים, כגון, תמיכה מוצהרת בשוויון מגדרי בתפילה. כך נוצרה ההזדמנות לכניסת נשים להנהגה הדתית. תהליכים חברתיים אלו עולים בקנה אחד עם נוהגן של קהילות רפורמיות עכשוויות להעמיד את סיפוק צרכיו החברתיים, הרוחניים-דתיים והזהותיים של הפרט במרכז.[479] השאלה שיש לשאול בהקשר זה היא כיצד העמדת צורכי הפרט במרכז, בצירוף לתפקוד לפי דפוס המנהיגות החדש מכוננים את מנהיגותן של רבות רפורמיות.

---

[475] ט' כהן, "מנהיגות דתית נשית: האורתודוכסיה המודרנית בישראל כמקרה מבחן", **תרבות דמוקרטית**, 10, (2006), עמ' 252.

[476] כהן, "מנהיגות דתית נשית", עמ' 259-261.

[477] לדיון נרחב בתהליך זה מתחילתו ועד לימינו ראו: E. Kopelowitz, "Who Has The Right to Change Tradition? Evolving Conceptions of Religious Authority and Their Implications for the Jewish People", *Studies in Contemporary Jewry*, *XI*, (1995), pp. 14-33

[478] לחוקרים הטוענים כך ראו בפרק הראשון את הסעיף העוסק בהגדרות פוסט מודרניות לקהילה.

[479] ראו: מ' מאיר, "תמורות בסדרי התפילה ובאופיים של בתי הכנסת הרפורמיים בארצות הברית", בתוך רוזנק, **היהדות הרפורמית**, עמ' 292.

1.9.2 נשים רבות ורוחניות יהודית – מנהיגות רבנית נשית כדרך לתיקון העולם?

על פניו נראה כי עצם תפקודן של נשים כרבות הוא ערעור על תפיסות מקובלות מזה דורות ביחס לרוחניותן של נשים יהודיות. חוקרות פמיניסטיות הדנות בתפיסה המקובלת במסורת היהודית ביחס לתפקידה של האישה ורוחניותה טוענות כי בעבר חייה של האישה היהודייה נסובו סביב אובייקטים פיזיים – בישול, ניקוי, גידול ילדים, ומתן מענה לצורכיהם הפיזיים. עקב כך, כביכול, לא התאפשר לה לנהל חיים רוחניים עצמאיים, והיה זה אך טבעי כי גברים יהודים יתחילו לזהות נשים עם גשמיות ואת עצמם עם עיסוקים רוחניים.[480] חוקרות אלו מוסיפות כי תפיסה הרואה בלימוד ותפילה ציבורית את לב היהדות המסורתית, הופכת את פעילויותיהם של גברים, לכאלו המייצגות את הרוחניות היהודית בכללה ובכך מפחיתה מחייהן הרוחניים של נשים.[481]

בהקשר זה יש להזכיר כי לאור ערעורו של המחקר הפמיניסטי על ההנחה של פיצול בין גוף לרוח, המכוון אותנו לחשוב על הגוף עצמו כתוצר של הבניה חברתית, ועל המגדר עצמו כאקט ביצועי, ולא כדבר מהותני, הרי שהעיסוק ברוחניות נשית יכול להיראות כמבוסס על יסודות סותרים. במילים אחרות, דווקא כדי לקדם עשייה רוחנית נשית, נעשה לעיתים שימוש בתפיסות מקובלות ביחס לרוחניות יהודית. כך לדוגמא נשים יהודיות ליברליות בארצות-הברית,שפעלו בהשראת הגל הראשון של התנועה הפמיניסטית, גל שהתמקד בפמיניזם ליברלי, ביקשו ליהנות מהפריבילגיות הנורמטיביות שמהם נהנו גברים. לכן הצעד הראשון ביצירת רוחניות נשית מחודשת היה לנכס לעצמן אובייקטים ריטואליים כמו טלית.[482]

1.9.3 מעמדן של רבות בתנועה הרפורמית, ורבות רפורמיות בישראל

בראשית התנועה הרפורמית בישראל, שינויים שנגעו למעמד האישה לא התקבלו בעקבות החלטה מודעת לקדם שוויון זכויות, אלא במסגרת הכללית יותר של ההחלטה מרחיקת הלכת של התנועה להפנות עורף לסמכותה של ההלכה המסורתית ובייחוד לזנוח פרקטיקות שעמדו בסתירה לתפיסות מודרניות. הרבנים ראו שינויים כמענה לצרכים חברתיים, ולאו דווקא כצעד אידיאולוגי.[483] עד שלב מאוחר יחסית במאה ה-20 התחמקו מוסדות רפורמיים ברחבי העולם מההחלטה להסמיך נשים לרבנות. הרבות כיום, מרוצות מהישגי הדור הקודם אך הבעיות נותרו בעינן. רבות משתכרות פחות מעמיתיהן הגברים, מנהיגות קהילות קטנות או לחלופין עובדות במשרה חלקית ו"תקרת הזכוכית" היא עדיין חלק מחוויות הקריירה שלהן.

בישראל נשים מהוות כמחצית מהמוסמכים והסטודנטים במכון ללימודי יהדות, ההיברו יוניון קולג', השייך לתנועה הרפורמית.[484] הרבות פועלות להעברת מסר השוויון באמצעות חינוך, ומשמיעות את דעותיהן מפעם לפעם בכלי התקשורת.[485] בנוסף לכך, הרבות עוסקות בחיבור יצירות ליטורגיות המציעות תפיסות חלופיות של לשון בעלות רגישות מגדרית גם ביחס לאל. הן חשות חופשיות לעשות כך בשל מעמדה השולי של תנועתן.[486]

---

[480] R. Adler, "The Jew Who Wasn't There; Halakhaha and the Jewish Woman", in S. Heschel (ed.), *On Being a Jewish Feminist,* New York, Schocken, (1995), p. 15

[481] E.M. Umansky, "Spiritual Expressions: Jewish Women's Religious Lives in the Twentieth-Century United States", in J. Baskin (ed.), *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit, Wayne State University Press, (1998), pp. 265-266

[482] L. Lefkovitz and R. Shapiro, "Ritualwell.Org – Loading the Virtual Canon, Or: The Politics and Aesthetics of Jewish Women's Spirituality", *NASHIM*, *9*, (2005), p. 105

[483] פ"א היימן, "פמיניזם ומעמדן של הנשים בתנועה הרפורמית", בתוך: רוזנק, **היהדות הרפורמית**, עמ' 509.

[484] D. Marx, "Women Rabbis in Israel", *CCAR: The Reform Jewish Quarterly*, (2012), p. 184

[485] היימן, "פמיניזם ומעמדן של הנשים בתנועה הרפורמית", עמ' 517.

[486] שם, עמ' 516-517

1.9.4 הרבה סדן כמנהיגה דתית-רוחנית וקהילתית בבית דניאל

בקרב חוקרי תחום המנהיגות קיימת הסכמה כי למרות שקיימות השפעות מגדריות על הנהגה, הרי שאופי ההנהגה תלוי גם בתפקיד (role) ובדרישות הסביבה והארגון.[487] לכן אבחן אם וכיצד השפעות מגדריות, המודל הארגוני של בית דניאל ומאפייני קהל היעד שלו, מעצבים את סגנון המנהיגות של הרבה סדן. בנוסף לכך, אבדוק אם הרבה פועלת בשונה מהרב אזרי במתן מענה לצורכי הפונים לקהילה. זאת לאור הדגש ששמות קהילות יהודיות ליברליות על העמדת צורכי הפרט במרכז, ולאור הטענות העולות מהספרות המחקרית לגבי תפקודן של רבות לפי דפוס מנהיגות חדש (מנהיגות מקשרת/מעצבת), המתמקד בחשיבותם של יחסים בינאישיים.[488] לשם דיון במנהיגותה של הרבה סדן איעזר בהבחנה המתבצעת בספרות המחקר בין תפיסת התפקיד הרבני בעיני הפרט עצמו לבין האופן שבו מונהגיו מקבלים את מנהיגותו.[489] עקב קוצר היריעה הניתוח שאביא בהמשך מסתמך על ראייתה של הרבה סדן את מנהיגותה.

גליה סדן, מכהנת כרבה עמיתה (Associate Rabbi) בבית דניאל מאז הסמכתה לרבנות מטעם ההיברו יוניון קולג׳ בירושלים ב-2003. בעוד הרב אזרי משמש כרב הראשי, האחראי על הניהול הכולל של בית דניאל, הרבה סדן מנהלת את תוכנית בני ובנות המצווה ואת בית-הספר לגיור. כמו כן, לצד הרב אזרי היא משמשת כרבת הקהילה עבור 300 המשפחות החברות בקהילת בית דניאל. בנוסף לכך, היא עורכת טקסי נישואים רפורמיים, ומכהנת כרכזת מועצת הרבנים הרפורמים בישראל.[490]

סדן נולדה ב-1967, בת 48 ואם לבן. הוריה עלו מארגנטינה וגידלו אותה ביחיעם, קיבוץ של השומר הצעיר. בגיל 17 עזבה סדן את הקיבוץ והצטרפה לקומונה עירונית בירושלים, בעקבות אכזבתה מאי-השוויון המגדרי ומהדבקות בסטריאוטיפים ישנים ששררו בקיבוץ.[491] בעת שהותה בקומונה היא עבדה עם ילדים בשכונת עוני. לפיכך, הצטרפותה לקומונה מסמנת את תחילת התעניינותה בסוגיות של שוויון מגדרי ושל צדק חברתי. התעניינות זו מוצאת הד בשלב מאוחר יותר בחייה בערכים של תיקון עולם ושל שוויון מגדרי בדת – ערכי יסוד ביהדות הרפורמית, שאותה אימצה ללבה.

בתקופת הקומונה נחשפה סדן לראשונה ליהדות בגרסתה הרפורמית, במסגרת סמינרים שהדריכה בנושא ציונות ויהדות. החשיפה העמיקה והתרחבה במהלך שנת השירות שהעבירה במכון הציוני באורנים, הודות להיכרותה עם מדריכים מהתנועה הרפורמית וביקוריה בקיבוץ הרפורמי, לוטן, שבערבה. ב-1989 עזבה סדן את הקיבוץ ועברה לתל-אביב. באותה תקופה למדה ספרות עברית ובלשנות. במקביל למדה רבנות בהיברו יוניון קולג׳ בירושלים.

1.9.4.1 זהות דתית

סדן מגדירה את זהותה היהודית כך: ״אני אישה דתייה... זה אומר שאני מחויבת למסורת מתוך חיוב. העולם של המסורת ושל המצוות הוא חלק מהשיקולים שאני לוקחת, וחלק מהחינוך שאני נותנת לאיתמר [הבן שלה]״.[492] במילים אחרות, היא מגדירה את דתיותה בהתאם לאחת מהתפיסות

---

[487] כהן, ״מנהיגות דתית נשית״, עמ׳ 279.

[488] מאיר, ״תמורות בסדרי התפילה ובאופיים של בתי הכנסת הרפורמיים בארצות הברית״, עמ׳ 292-294.

[489] ראו: א׳ פרשיצקי, ״מרב לחבר לידוען: סמכותם החדשה של מנחי טקסי נישואים אלטרנטיביים בישראל״, **מגמות**, מ״ט(1), (2013), עמ׳ 36.

[490] ראו: תיאור הצוות של מרכזי דניאל, http://www.beit-daniel.org.il/daniel-centers/staff/, נדלה ב-6 ביולי, 2015.

[491] ראו: א׳ לורי, ״התפוח והעץ: ראיון עם בתיה וגליה סדן״, **הארץ**, מוסף השבת, (17 בפברואר 2012), עמ׳ 62-63.

[492] כל הציטוטים המובאים בדיון אודות מנהיגותה הרבנית של גליה סדן לקוחים מריאיון שערכתי עמה בתאריך 24 ביוני, 2010.

המקובלות ביהדות הרפורמית. הדבר המתבטא ביחסה למצוות, קרי, בבחירתה באילו שברצונה לקיים. לצד זה, הביצוע בפועל של המצווה משמש עבורה ליצירת קשר עם המסורת, כפי שעולה מדבריה הבאים: "הפרקטיקה מאוד חשובה. היה לי חשוב לשבת בסוכה בערב הראשון, לפחות פעם ביום לאכול בסוכה. פרקטיקה זה עשייה, מה את עושה ולא עושה. המעשה חשוב לי לכשעצמו במסורת היהודית ואני מתחברת מאוד לרעיון הזה".

סדן אינה רואה סתירה בין גישה סלקטיבית לקיום מצוות לבין המחויבות לקיומן בפועל. בנוסף לכך, בתור אישה פמיניסטית, המערערת בעצם תפקודה כרבה על החלוקה המגדרית המקובלת ביחס לתפקידי הנהגה דתית, היא לא התמקדה רק בתיאור דתיותה, אלא בחרה להבהיר את דתיותה והקשר שלה למסורת, באמצעות הנגדתם לאלו של הרב המכהן לצדה, הרב אזרי. לשם כך היא אף השתמשה בהבחנה מוכרת שלפיה חיי הדת של נשים הממוקדים במטריאליות, לעומת חיי הדת של גברים הממוקדים ברוח ומערבים את הרציו (ההיגיון).[493] לדבריה: "למאיר [הרב אזרי] יש גישה אחרת משלי למסורת... ולצד הפרקטי שלה. מאיר הדברים האלה פחות מדברים אליו... הדת שלו, התפישה שלו היא... יותר רציונליסטית, יותר ברמה של... פילוסופיה, של דעות מאשר ברמה של הפרקטיקה".

נראה כי סדן, בדומה לרבות שנקטו בפרקטיקה פמיניסטיות ליברליות, נעזרת במונחיםמקובלים ביחס לדתיות כדי להגדיר מחדש דתיות נשית. בנוסף לכך, נראה כי סדן יכולה להציג את תפקידה הרבני בעיקר כמשלים את זה של הרב אזרי, עקב היותו הרב הראשי, וזאת למרות שמדובר בקהילה רפורמית הקוראת תיגר על תפיסות מסורתיות ביחס לתפקידי נשים וגברים בדת.

1.9.4.2 הסיבות לפנייה לרבנות ותפיסת התפקיד הרבני

בתור רבה, בת סמכא, היא מבטאת את הפלורליזם הרעיוני המקובל בתנועה, ובלשונה: "איש באמונתו יחיה, אנחנו לא כופים על אף אחד הגדרה". נראה כי היא מבינה שבתור מנהיגה של קהילה עליה לענות על צורכי פרטים הנבדלים בתפיסותיהם וגישותיהם ביחס לאמונה, לאל, לקיום מצוות ולהגדרת זהותם היהודית. אפשר לומר כי סדן מציבה דגם אחד אידיאלי של התנהגות דתית, מבין מספר דגמים אפשריים, עבור חברי הקהילה.

את הסיבות שהניעו אותה לבחור במקצוע הרבנות, ואת דרכה לרבנות היא תיארה כך:

> התפקיד הרבני כולל בתוכו גם ביטוי לעולם הפנימי הרוחני הדתי שלי, [את] הקשר שלי לאלוהים, וגם משלב חינוך, וגם משלב ייעוץ וליווי של אנשים... ממילא הייתי עוסקת במשהו שכרוך בקשר של אנשים ובניהול ...העניין של הרבנות התלבש על זה והוסיף לזה עוד פן. ממילא חשוב לי בית-הכנסת, אז הנה האפשרות לעשות את כל מה שאני רוצה לעשות... זה מקצוע לחיים... זה נתן אפשרות לשלב את הכל באיזה שהוא אופן שהוא גם מתאים לסוג הקריירה שחיפשתי, וגם מעגן אותי בתוך עולם רוחני שחיפשתי, כנראה דרך להשתייך אליו באופן יותר פורמלי, בלצמוח בתוכו, ואז הכל הסתדר ביחד.

הרב-תחומיות המאפיינת את תפקיד הרב, ושלל התחומים שבהם רב עוסק משכו אותה לבחור במקצוע זה. במקביל היא נמשכה לרבנות, שכן היא ראתה בתפקיד הזדמנות לעסוק במקצוע המשלב שירות לציבור ובה בעת מספק את צורכיה שלה, הרוחניים-דתיים והחברתיים. סדן הדגישה את המרכיבים הבאים בתפקודה כרבה: "אני לא חושבת שתפקיד הרב הוא להיות פוסק הלכה.... מרכיב מאוד גדול הוא מרכיב המורה, במידה רבה אנחנו מלמדים, אנחנו סמכות של ידע, מקור של ידע".

כזכור התנועה הרפורמית אינה מחויבת להלכה, על כן נדירים המקרים שחברי הקהילה או עוברי אורח פנו לרבה בשאלות הלכתיות-דתיות. לעומת זאת, לדידה של סדן חלק ניכר מעיסוקה הרבני נסוב על הוראה ומסירת ידע. בפרט הדבר בא לידי ביטוי בהנחייתה את קורסי ההכנה לטקס בר/בת המצווה ואת קורס הגיור. בעיני משפחות בני המצווה והמתגיירים, כמו גם בעיני קהלים נוספים הפונים לבית דניאל

[493] Adler, "The Jew Who Wasn't There: Halakhaha and the Jewish Woman", p. 15

לקבלת שירותים, ובעיני חברי הקהילה מהווה סדן מומחית לענייני דת. מדובר בציבור חילוני ברובו, החסר בקיאות במקורות היהדות, ומשום כך קשוב להנחיותיה של הרבה. פן זה של תפקידה הרבני משקף מצד אחד את היותה בעלת סמכות מסורתית, המבוססת על היכרות עם כתבי הקודש וסדרי הטקס הדתי. מצד שני תפקודה כמומחית לענייני דת מבטא מגמה נפוצה בחברה המערבית העכשווית של הסתייעות במומחים בתחומי חיים שונים.[494]

מרכיב נוסף בתפקידה הרבני הוא ייעוץ. בהקשר זה ציינה סדן כי משפחות של בני מצווה ומתגיירים נוהגים להתייעץ עמה בעניינים הרלוונטיים להליך שהם מצויים בו. באופן ספציפי היא התייחסה לתפקידה כאל מפשרת ומגשרת בין הצדדים, בין אם מדובר בהורים גרושים העומדים בפני טקס בר/בת המצווה של צאצאם ובין אם מדובר במתגייר/ת העוברים גיור והופכים למסורתיים יותר מבן/בת זוגם הישראלי-יהודי. מתברר כי תפקידי המורה, היועצת והמגשרת העומדים בלב תפקידה הרבני, ומאופיינים בקשרים בינאישיים ושיתוף מבטאים את התנהלותה בהתאם לדפוס המנהיגות החדש, המכונה "דפוס מנהיגות נשי".

בהתייחסה לפן נוסף של התפקיד הרבני ציינה סדן כי תפקידה הרבני כרוך גם בלשמש "כסוג של...מקור להשראה רוחנית" לדבריה:

> האנשים מצפים שכשהם מגיעים לתפילת ערב שבת, הם יצאו בתחושת התעלות, הם יצאו... בתחושה שהם חושבים על דברים חדשים... על החיים שלהם. על כן, הם מצפים שהדרשה תהיה כזאת. יש רבנים שבאופן אידיאולוגי לא מוכנים להיות מן רב כזה. לי זה חשוב כי אני חושבת שחלק מהתפקיד הוא להיות מנהיגה רוחנית.

ניכר כי את מנהיגותה הרוחנית היא בונה סביב צורכי הפרט המבקש לחוש בהתרוממות רוח והתעלות במהלך התפילה. בנוסף לכך, כמי שנמשכה לרבנות מתוך רצון לשרת את הציבור כמו גם מתוך רצון לענות על צורכיה שלה, עולה כי היא מבינה את הצרכים הרוחניים של קהל שומעיה בזכות מרכזיותם של צרכים אלה עבורה. דבריה מבטאים מודעות לצורך בהתאמת טקסים ציבוריים ומרכיביהם, דוגמת דרשות, לצרכים האישיים של אינדיבידואלים בני זמננו. אני סבורה שהיא מעצבת את מנהיגותה הרוחנית כדי לענות על צורכי הפרט הנגזרים ממספר מגמות חברתיות, ביניהן, חיפוש גובר אחר משמעות לחיים, הפיכת שאלת הזהות למרכזית ביותר ועליית האינדיבידואליזם.[495]

היא מעצבת את תפקודה כמנהיגה רוחנית הן בניהול התפילה הן בנשיאת הדרשה, בהתאם לדרישות הנובעות מצמיחת העצמי הריבוני והתחזקות סמכות העצמי, ומכך שהסובייקטיביות של הפרט כלומר הרגשות, התחושות, החוויות והתודעה שלו הפכו למקור הסמכות והמשמעות העיקרי עבורו.[496] היא מבינה שהטקס שהיא עורכת והדרשה שלה צריכים "לדבר", אל הפרט, כלומר להיות משמעותיים עבור התפתחותו הרוחנית, ול"רגש" אותו, שכן הוא מחפש אחר חוויות דתיות שאליהן הוא "מתחבר". בהתאם לכך, נראה שסדן שופטת את הצלחתה במילוי תפקיד המנהיגה הרוחנית לפי מידת ההזדהות והרגש שהטקס והדרשה בהנחייתה עוררו אצל הקהל. כדי להבהיר את תפיסתה בנוגע לתפקיד הרב כמנהיג רוחני, היא הנגידה בין עשייתה לנוהגם של רבנים, המסתפקים בביצוע הטקס כלשונו מבלי להתייחס לצרכים הרגשיים והרוחניים של קהלם.

---

[494] ראו: פרשיצקי, "מרב לחבר לידוען", עמ' 34-35.

[495] פרשיצקי מציינת חלק מהמגמות החברתיות שהזכרתי לעיל, כסיבות המניעות בני זוג ישראלים לבחור בעלי סמכות חלופית, התופסים את מקום הרב האורתודוכסי, לשם עריכת טקס נישואיהם. ראו: פרשיצקי, "מרב לחבר ולידוען", עמ' 29.

[496] ורצברגר, **כשהעידן החדש נכנס לארון הספרים היהודי: התחדשות רוחנית יהודית בישראל**, עבודת דוקטור, ירושלים, האוניברסיטה העברית, (2011), עמ' 21-22; סוציולוגים כמו ארנולד אייזן וסטיבן כהן, משתמשים לשם תיאור סמכות העצמי המתעצמת בעידן הנוכחי במונח ה"עצמי הריבוני" ("the sovereign self"). הם עוקבים אחר ביטויי סמכות העצמי המתחזקת בקרב יהודים אמריקאיים בני דורנו. ראו: A.M. Eisen, and S.M. Cohen, *The Jew Within, Self, Family, and Community in America*, University Pres Bloomington Bloomington, IN, Indiana, Indiana University Press, (2000), pp. 13-42

1.9.4.3 מגדר

תודעה פמיניסטית עיצבה את הקשר של סדן עם התנועה הרפורמית. לדבריה:

> אני לא הייתה מתחילה את כל ההרפתקה שלי עם התנועה הרפורמית אם זאת לא הייתה תנועה שוויונית. הדבר היחיד שמבחינתי היה שער הכניסה זו העובדה שיש שוויון מלא בין גברים לנשים, לא הייתי יכולה להתחבר לעולם דתי שאין בו שוויון בן גברים לנשים.

כאמור, סדן אחראית על תחום טקסי בר/בת המצווה בבית דניאל. בהקשר זה היא סיפרה על חששות שהיו לגבי אופן קבלתה על-ידי חברי הקהילה ועל-ידי משפחות בני ובנות המצווה. אולם לדבריה "בסופו של דבר מה שקובע, בטח לחברי קהילה, זה מידת הכשירות של האדם, ומידת ההתאמה הפרסונלית שלו לקהילה ... לאנשים החיצוניים המגדר הוא יותר עניין, כשם שזה עניין בחברה הישראלית עדיין, בהרבה מקרים".

התייחסות זו לסדן תואמת להערות המדירות המופנות בהתמדה לנשים רבות מצד הורים של בני מצווה, לגבי הפרתן את החלוקה המגדרית המקובלת ביהדות בין המינים. בהקשר זה סיפרה סדן כי במקרים שבהם ההורים באים מרקע מסורתי, ומתעקשים על רב, בית דניאל נאלץ לשכור רב חיצוני. זאת משום שאלו הבאים מרקע מסורתי, בדומה למגזרים רחבים בחברה הישראלית, מחזיקים בתפיסה המקובלת ביחס לתפקידים מובחנים ומנוגדים של גברים ונשים בדת. מבחינתם להיתקל באישה רבה במהלך הקורס, ואף לדמיין שאישה רבה תערוך טקס בר/ בת מצווה הינו דבר יוצא מגדר הרגיל, שלא מתקבל על הדעת, אותו סדן הקבילה ל"פרה עם כנפיים". למרות חילוקי הדעות בין הרבה סדן לבין הרב אזרי בנושא, היא נאלצת לקבל את מדיניותו זו של הרב אזרי. אך היא אינה מסתירה את חוסר שביעות רצונה מצעד זה המנוגד מבחינתה לשוויון מגדרי.

מצד שני, הרבה סדן מספרת על נוהגו של הרב אזרי לומר כי "ככל שיראו את הרבות יותר ירצו אותן יותר. זהו עניין פרסונלי. אם מכירים אותך ונעים להם איך שאת עושה את הטקס הם יבקשו אותך. אלא אם אכפת להם מה סבא יגיד". אכן היו מספר מקרים שבהם משפחות שרצו בתחילה רב הסכימו לאחר היכרותם עם סדן שהיא תערוך את בר המצווה לבנם. הדבר מאשש את טענתה של דליה מרקס כי במקרים רבים דעות קדומות וחוסר סובלנות כלפי רבות נעלמים לאחר שנוצר עמן קשר אישי, שכן כידוע האישי הוא פוליטי.[497] נראה כי סדן סבורה בדומה לטענת חוקרת התיאולוגיה הרבה דליה מרקס כי תגובתן של רבות לא תשנה רק את דעתו של הפרט הבודד שבו הן פוגשות אלא שלעשייתן יש פוטנציאל לשנות את כל החברה.[498] מודעותה לכוח שבחשיפה ציבורית לחולל שינוי תודעתי מניעים אותה להשתתף באירועים הנערכים מחוץ לקהילה כגון חתונות, דיונים בנושאי יהדות ותוכניות טלוויזיה. היא אינה מעוניינת רק בקידום התנועה הרפורמית, אלא בייחוד בחשיפת השוויוניות המגדרית של התנועה לציבור הרחב. עצם נוכחותה הפיזית בשלל אירועים והצגתה כרבה, מסמלת שוויוניות זו.

1.9.4.4 קהל היעד

עיקר עבודתה מתנהל מול קהל שאינו מעוניין בחברות פעילה בקהילה, אלא נזקק לשירותיה לשם ציון טקסי מעגל החיים או כדי להתגייר. בשל כך היא סבורה שעבורם עליה להוות כתובת לכל עניין יהודי. כאן מתגלה שוב הדפוס של גמישות המאפיין את רבני בית דניאל, ללא קשר למגדרם. רבנים אלו מתאימים עצמם למגוון קהלים שונים. דפוס זה נובע מהמודל הארגוני של בית דניאל, שבהיותו ארגון דתי רב מימדי, נדרש מרבניו להתמודד עם המתח שבין פעילות המכוונת פנימה לפעילות המכוונת לציבור הרחב. לאור זאת, עולה הצורך לדון בתפיסתה של סדן את מבנהו הארגוני המורכב של בית דניאל, ואת מקומם של קבוצת החברים הקבועים, המהווים למעשה את קהילת בית דניאל, במבנה זה.

---

[497] Marx, "Women Rabbis in Israel", p. 187

[498] שם, שם.

1.9.4.5 תפיסתה את הקהילה

גליה סדן בונה מודל של רבנות קהילתית עירונית עכשווית, לאור תפיסותיה את מידת הקהילתיות הנוכחית של בית דניאל ולאור התפתחותו הארגונית. מצד אחד היא מחזיקה בתפיסה אידיאלית של קהילה רפורמית, התואמת לתפיסה קובלת של קהילה דתית ליברלית ככזו שבה שוררים יחסים הדוקים בין החברים, המחליטים יחד, באופן דמוקרטי לגבי התנהלות קהילתם. אולם היא מבינה שאידיאל זה אינו ישים בבית דניאל שכן עקב מאפייני המרחב העירוני בית דניאל מתפקד בעיקר כארגון דתי המספק את צורכיהם של קהלי יעד שונים, ופחות כקהילה דתית עבור גרעין חבריו הקבועים. היא מדגישה שעקב תפקודו זה בית דניאל "הפך לאייקון משמעותי בהווי התל-אביבי", ל"מרכזי דניאל", לארגון גדול וממוסד עם תחומי פעילות נרחבים, כשמרכיב אחד בו הוא הקהילה על גרעין החברים הקבועים שלה. היא מודעת למחיר שהתפתחותו הארגונית של בית דניאל גובה מחבריו הקבועים, הן מבחינת פגיעה באינטימיות של יחסיהם, הן מהבחינה שלא כל צורכיהם נענים בבית דניאל. תפיסתה זו את בית דניאל תואמת להגדרת קהילה דתית חדשה, המהווה קהילה פוסטמודרנית. כפי שהצגתי במבוא, מדובר בקהילה הפונה לאינדיבידואלים החיים בעיר הגדולה ולכן לובשת צביון של ארגון דתי ופחות של קהילה דתית, במובן הקלסי של המילה. היא נאלצת להסכים לכך שבשם היא נקראת אמנם "רבת קהילה", אך בפועל עקב מאפייניו הארגוניים של בית דניאל לא יהיה בכוחה למלא את החוסר של חבריו בתחושת "קהילתיות".

היא מודעת לאופן שבו הנסיבות הארגוניות מדריכות את תפקודה ולמצופה ממנה, לכך ש"קיים איזשהו קונצנזוס שבהרבה מובנים הרבנים הם, כאילו, ייקחו את ההחלטות". למרות שהיא יודעת שמצב עניינים זה גוזר כי מעורבותם של החברים תהיה מוגבלת וחלקית, באמצעות השתתפות בוועדות, דוגמת ועדת תפילה וועדת כספים, הרי שהאידיאל המנחה את תפקודה כרבה קהילתית הוא להגביר את מעורבותם של חברי הקהילה. בהקשר זה היא התייחסה למספר יוזמות של חברי קהילה, שזכו לתמיכת הרבנים, דוגמת השיעור השבועי בנושא פרשת השבוע המתקיים בעברית בהנחיית חברי הקהילה. אך עם זאת, מסתבר שלעיתים תפקידה הוא להמריץ חברים לפעול, להציע להם יוזמה, כמו קיום שיעור על פרשת השבוע בספרדית, ולתמוך בהם עד שיוכלו להמשיך ביוזמה בו בעצמם. מצד שני ישנם רעיונות העולים מתוך הקהילה וזוכים להיענות כדוגמת שיעורי פרשת השבוע בשבת בעברית שיזמו חברי הקהילה. פעילותה בהקשר זה היא ביטוי למאפיין מגדרי של מנהיגותה, להתנהלותה בהתאם לדפוס של מנהיגות משותפת, המתאפיין בהעצמת המונהגים, ובפעולה בדרך הגורמת להם לחוש בכוחם וביכולתם.[499]

1.9.4.6 מודל רבנות נשית עבור קהילה רפורמית עירונית

מודל המנהיגות של הרבה סדן הוא המודל המוכר מקהילות ליברליות בעולם של רבה עמיתה, האחראית על תחומי פעילות מרכזיים של הקהילה. תפקידה משלים את זה של הרב הראשי, שבמקרים רבים הוא עודנו גבר. נראה כי הרבה סדן אכן מתפקדת כעזר נגד הרב אזרי. אנו עדים למודל רבנות נשי הנוצר הן לאור צורכי בית דניאל כמוסד דתי, המבקש להפוך את הרפורמה ללגיטימית בתל-אביב ובארץ, הן לאור ההיכרות של העומדים בראשו עם התפיסות המקובלות בציבור הרחב ביחס לחלוקה המגדרית בדת.

רבנותה של סדן ממזגת חדשנות עם שמרנות, והיא מעין חדשנות מוגבלת. מצד אחד החידוש נובע ממגדרה, מכך שאישה מתפקדת כדמות רבנית ייצוגית, ומכך שהיא משלבת דפוסים אחדים המשויכים לסוג מנהיגות חדש, נשי. מצד שני, בפועל, אין בדרך התנהלותה קריאת תיגר או ערעור כולל על דפוסי מנהיגות מקובלים של רב-עמית. היא אינה מחדירה שינויים מרחיקי לכת באופן שבו היא מבצעת בפועל את תפקידה. מודל הרבנות שלה תואם איפוא את הזרם הפמיניסטי

---

[499] א' פרידמן, **באה מאהבה: אינטימיות וכוח בזהות הנשית**, תל-אביב, הקיבוץ המאוחד, (1996), עמ' 60.

הליברלי, הרווח בישראל, שעניינו בשוויון זכויות, ולא בשינוי רדיקלי. אף אם רצתה בכך לא היה באפשרותה ליצור מודל רבנות נשית המהווה חידוש מרחיק לכת, בשל הצורך לבסס את מעמדו של בית דניאל בקרב הציבור התל-אביבי, ציבור שחרף דימויו כליברלי בדעותיו ודוגל בשוויון מגדרי, עדיין נרתע מנשים הממלאות תפקידי הנהגה דתית. אם כן, בזכות שילוב מסויג זה של חדשנות ושמרנות, יכולים קהלים שונים לראות בסדן דמות מנהיגה.

העמדתה את צורכי הפרט במרכז עשייתה הרבנית נובעת ממספר הקשרים ומגמות חברתיות. ההקשר העירוני של עשייתה ניכר בכך שהיא בנתה מודל רבנות קהילתית רפורמית נשית המתמקד ברווחת הפרט התל-אביבי, שבדומה לבני זמנו החיים בערים הגדולות במערב, תר אחר תחושת קהילתיות, ומימוש צורכיו הרוחניים והדתיים. מאפיין נוסף של ההקשר העירוני המעצב את עשייתה הוא ההטרוגניות של אוכלוסיית תושבי העיר המשתקפת במגוון קהלי היעד הפונים לבית דניאל לקבלת שירותים. הטרוגניות זו גורמת לכך כי כרבה עליה לפעול מול קהלים שונים, הן מול אינדיבידואלים חילונים המעוניינים בשירותי דת, הן מול גרעין החברים הקבוע שהגיע לבית דניאל בחיפושו אחר קהילה דתית. בפראפרזה על דבריה היא יוצרת רבנות קהילתית עירונית נשית עבור חברי קהילה "שאינה קהילתית".

ההקשר הארגוני של פועלה משתקף בין היתר, בכך שתפקודה כרבה עולה בקנה אחד עם דפוס ארגוני בסיסי של בית דניאל שעניינו התכוונות לצורכי הפרט. דפוס זה מנחה, כאמור, את מכלול עשייתו של בית דניאל, וכן את תפקודם של רבניו, ללא קשר למגדרם. עם זאת, דפוס זה של העמדת הפרט במרכז בולט יותר בפועלה של הרבה סדן מאשר בפועלו של הרב אזרי, שכן תחומי אחריותה מחייבים קשר ישיר, קרוב ומתמשך עם ציבור מקבלי השירותים של בית דניאל. לשון אחר, מגדרה צובע את עשייתה, קרי, הרבה סדן יותר מהרב אזרי מאמצת דפוסים של דגם הנהגה חדש, נשי.

כמו כן, מודל רבנותה מתעצב לאור מגמות חברתיות הרוחשות בעולם המערבי כיום ובייחוד בקהילות דתיות, וביניהן, ההתאמה של האמונה, הטקס והמחשבה הדתיים לצורכי הפרט; הגדרה מחודשת של דפוסי הנהגה וסמכות דתית בשל הפרטת הדת והפיכתה לעניין של בחירה אישית. מדובר במודל רבנות נשי קהילתי שהינו ביטוי ספציפי, מקומי בהקשר הקהילתי-הרפורמי התל-אביבי למגמות חברתיות גלובליות. התרגום והניסוח המחודש שהיא מציעה למגמות חברתיות אלו מבליט דפוס נוסף המאפיין את בית דניאל, דפוס של נטילת מודלים ארגוניים ומנהיגותיים ממקורות שונים בארץ ובעולם, סיגולם לצרכיו, וצביעתם בגוון הרפורמי-תל-אביבי המזוהה עימו.

עם זאת סדן תפרה את רבנותה לא רק בהתאם לאופיו הארגוני של בית דניאל אלא גם לפי אישיותה ותפיסותיה הנוגעות ליהדות ולמנהיגות רבנית. חשיבות מודל הרבנות הנשי שעיצבה נובעת מכך שלאורו ובהתאם לרוחו עשויות לפעול מנהיגות של קהילות ליברליות אחרות בארץ הרואות בבבית דניאל וברבה שלו מקור השראה. יש מקום למחקר עתידי שיבחן כיצד הנסיבות הארגוניות השוררות בשלוחות של בית דניאל מכתיבות מודלים מנהיגותיים אחרים של נשים רבות.

מודל הפעילות שנוצר בבית דניאל יתבהר לעומקו בחלקו השני של פרק זה, עם הצבתו מול מודל הפעילות השמרני יותר של קהילת תפארת שלום.

2. תפארת שלום

בחלק זה של הפרק אראה שבשלב מסוים העומדים בראש תפארת שלום, בדומה לראשי בית דניאל, שאפו לממש בקהילתם את המודל של בית-כנסת כספק דתי, חינוכי ותרבותי לציבור הרחב. אולם,

שאיפה זו התממשה רק חלקית בתפארת שלום. הדיון להלן יעסוק בגורמים לכך, ביניהם, מאפייני הקבוצה העיקרית של החברים והמתח בינם למנהיגות הדתית, חילופים במנהיגות הדתית, החיפוש המתמיד אחר מבנה קבע לקהילה וקשיים פיננסיים.

2.1 התפתחות הקהילה

2.1.1 מעברי מקומות וחילופי רבנים

ב-1974 מייסדי הקהילה, משפחות וולדמן, מילרד ושרן, שהיו ממוצא אנגלו-סכסי וגרו ברמת אביב, הקימו קהילה קונסרבטיבית כדי להעניק לילדיהם חינוך יהודי שידמה לזה שהם קיבלו בארץ מוצאם. נעמי וולדמן יצרה קשר עם בן דודה, הרב מיכאל גרץ, שגר בעומר והקים שם קהילה קונסרבטיבית, והוא שהוביל אותם בצעדיהם הראשונים. אליהם הצטרפו כמה משפחות שהיו קודם לכן חברות בקהילה הרפורמית של רמת אביב. עד 1977 התפללו חברי הקהילה בביתה של משפחת מילרד ברחוב הרב אשי בשכונת נווה אביבים.[500] לאחר עזיבת ביתה של משפחת מילרד עברה הקהילה אחת למספר שנים בין מבנים שונים ברחבי רמת אביב. מכיוון שמבנים אלו שימשו למטרות אחרות, הרי שקושי היה טמון בהכרח לסדר לפני התפילה את כל הדרוש להתנהלותה, כגון, ארון קודש וכסאות, ובסיום התפילה להשיב את הסדר למקום. אי לכך, כפי שהסבירה חברה וותיקה, התעוררה בחברים התחושה ש"אין לנו בית שאנחנו יכולים לבוא אליו",[501] ואילו חבר וותיק אחר בקהילה התייחס למעברים התכופים ממקום פעילות אחד למשנהו באומרו: "We are the wandering Jews".[502] השכירות ששילמה הקהילה במשך השנים עבור מקומות פעילותה העיקה מאוד על תקציבה וגרמה לכך שאחת לכמה שנים עמדה הקהילה בפני סגירה עקב מצבה הפיננסי. בנסיבות אלו תרמו חברי הקהילה כסף והחליטו להמשיך להפעיל את הקהילה לפרק זמן נוסף. מקום משכנה הנוכחי של הקהילה הוא במרכז השחמט (מרכז קהילתי בשכונת נווה אביבים).

במשך השנים התאפיינה הקהילה גם בחילופי המנהיגות הרוחני שלה. בהמשך הפרק אדון בתקופת כהונתם של הרבנים דוד לזר שהיה רב הקהילה בשנים 2003-2010 והבא אחריו הרב ג'ף צימט, ששימש בה בשנים 2010-2012. הבעייתיות שבמעברים בין מקומות ובחילופי הרבנים, מצאה ביטוי בדבריה של חברת קהילה וותיקה שאמרה כי "אני מרגישה שלא הצלחנו לבנות בית כנסת, כי אין רצף... גם מנהיגים רוחניים [רבנים] התחלפו, גם משתתפים וגם בניין התחלף הרגשתי כמו אדם באוהל".

משום שמוצאם של מרבית החברים בתפארת שלום בארצות דוברות אנגלית, ניתן להגדיר את הקהילה כ"אתנית". קביעה זו מתבססת על הגדרתו של תבורי את התנועות הליברליות בישראל כתנועות "אתניות", משום שרוב חבריהן בשנות ה-70 היו עולים חדשים ממוצא צפון אמריקאי.[503]

מרגע הקמת הקהילה, ניסו מנהיגיה להקים בית קבע עבורה, כדי שיוכלו לקיים פעילויות בהיקף רחב ובאופן קבוע עבור הקהל הרחב ובכך להבטיח את הישרדותה.[504] אך הדבר לא הסתייע. על רקע זה, בתחילת שנות ה-90 פנתה הקהילה בתמיכת ראשי התנועה הקונסרבטיבית בארצות-הברית ובארץ, לעיריית תל-אביב בבקשה לקבל קרקע לבניית מרכז קהילתי שיכלול מרכז תרבות

---

[500] ראו: תפארת שלום, "איך הכל התחיל?", www.tiferetshalom.org.il, נדלה ב-10 באוגוסט, 2008.
[501] ריאיון עם נ"ו, חברה וותיקה שביקשה להישאר בעילום שם מתאריך 16 בספטמבר, 2010.
[502] ריאיון עם א"ק, חבר קהילה וותיק שביקש להישאר בעילום שם, מתאריך 10 באוגוסט, 2010.
[503] ראו: Tabory, *A Sociological Study of Reform and Conservative Movements*, Hebrew abstract
[504] ראו: תפארת שלום, **בית-כנסת כמרכז תרבות וחינוך**, (1996). לא צוין תאריך מדויק בו פורסם המסמך.

ובית-כנסת. מרכז זה אמור היה להיות מוקד הפעילות של התנועה בתל-אביב.[505] בזכות התערבות ראשי התנועה הקונסרבטיבית התקבל בסוף 1995 מכתב ממהנדס העיר תל-אביב שאישר הקצאת מגרש ציבורי ברחוב בויאר, במיקום עם נראות גבוהה ברמת אביב ג'.[506] הבנייה ותחזוקת המבנה היו אמורות לעלות 4.5 מיליון דולר,[507] אך הקהילה התקשתה לגייס את הכסף הדרוש. אמנם נשיא הקהילה וחברים נוספים פעלו רבות להקמת הבניין אך הורגש מאוד היעדרו של רב, שינהל במקצועיות את גיוס הכספים והקשרים עם העירייה. למול מקרה זה עומד ההישג של בניית בית דניאל ותפעולו, בין היתר בזכות מעורבותו של הרב משה זמר ובהמשך הרב מאיר אזרי. הרב אזרי אף השכיל לקרוא את הפוליטיקה העירונית ולרתום את העירייה לתמיכה כספית בפעילויות של בית דניאל, בשעה שהקהילה הקונסרבטיבית לא הייתה מוכרת לעירייה, עד כדי כך שנדרשה פנייה של התנועה הארצית לעיריית תל-אביב לטובת הקהילה.

ב-2002 הצעת העירייה לקרקע ברמת אביב ג' בוטלה כיוון שעל-פי שהחוזה אמור היה מבנה הקהילה להיבנות תוך שישה חודשים, אך שום פעולה לא ננקטה מצד הקהילה. ההבנה כי כוחם של מנהיגים מהשורה לפעול מול העירייה הוא מוגבל, והחלטת העירייה לקחת בחזרה את הקרקע דחפה להבאת הרב לזר לקהילה. ב-2008 ביקשה הקהילה בראשות הרב לזר מהעירייה לקבל בשנית את הקרקע .[508] הגשת הבקשה הסתמכה על יכולת גיוס הכספים המרשימה של הרב וכן על תפקודו בפועל כרב-מנהל של הקהילה שהיה מחויב לפיתוח הקהילה. להערכתי, העובדה שבית הקהילה לא נבנה לבסוף תרמה להחלטת הרב לצאת לשנת שבתון ובהמשך להחלטתו שלא לחזור לקהילה. מאז ועד עתה לא חלה התקדמות בקבלת מגרש עבור הקהילה. רק לאחרונה הייתה העירייה מוכנה לשוחח עם נציג מהקהילה בתנאי שהקהילה תראה את רצינות כוונותיה ותמציא תיעוד המורה שיש ברשותה כ-2 מיליון דולר המיועדים למטרת הקמת בית קבע.[509] נראה כי שאיפתם העקבית של החברים להשיג קרקע לבניין ביתם, דחפה אותם להגדיל את מספר החברים, דבר שלהערכתם היה עשוי לסייע להם לקבל קרקע מהעירייה.

2.1.2 ניסיונות קירוב (outreach) עד לתקופת הרב לזר

האתגר הרציני שעמד בפני הקהילה מהקמתה היה לפנות לתושבי השכונה ילידי הארץ דוברי העברית ולמצוא דרכים לערב אותם בפעילויות דתיות, תרבותיות וחברתיות. בהקשר זה ציין חבר קהילה כי הדבר מהווה ביטוי לדאגה לרווחה הרוחנית של דוברי העברית שחיו בסביבת הקהילה.[510] אולם, מגוון הפעילויות שהקהילה קיימה לתושבי הסביבה היה מצומצם הן בהיקף הן בתכנים, עקב מגבלות התקציב. משום כך, מעט מאוד מתושבי הסביבה הצטרפו במהלך השנים לקהילה,[511] שכן רבים אינם זקוקים לחברות בבתי-כנסת ליברליים כדי להזדהות כיהודים וישראלים.

במהלך השנים רכשה קהילה זו מאפיינים של קהילה מסוג "גמיינשאפט" קהילה מקומית שהיחסים בין חבריה הדוקים.[512] תפארת שלום מגלמת את הקהילה הקטנה, שלדברי סדן משמשת

---

[505] ראו: מ' גרינפילד, **מכתב אל הרבי פנחס (פיל) ספקטור** (מנכ"ל התנועה הקונסרבטיבית בארץ דאז), (יוני 1987).

[506] ראו: תפארת שלום, **קהילת תפארת שלום - עלון**, (דצמבר 1995).

[507] ראו: שם, **ישיבת ועד**, (אפריל 1999).

[508] ראו: מחבר לא ידוע, **טופס בקשה להקצאת מקרקעין בעיר תל-אביב – יפו**, (30 בינואר 2008).

[509] מידע שמסרו חברי הוועד במסגרת אסיפת חברים, (אפריל 2012).

[510] ראו: תפארת שלום, **סיכום ישיבה של ועדה לבחירת רב: ריאיון עם הרב דוד לזר**, בתאריך 20 במאי 2002.

[511] פעולה לקירוב הייתה ב-2000. מדובר בסדרת הרצאות שעסקה במגוון היבטים של התנועה הקונסרבטיבית. ראו: תפארת שלום, **פרוטוקול ישיבת ועד**, (3 בנובמבר 2000).

[512] F. Tönnies, *Community and Association* (Translated and supplemented by Charles P. Loomis), London, Routledge and Kegan Paul, (1955)

כמקלט מפני הניכור והאנונימיות של החיים בעיר, ומבטאת ערכים של השתתפות חברתית ותמיכה הדדית.[513]

הפנייה אל הקהל דובר העברית חייבה את הרחבת השימוש בעברית בפעילויות הקהילה בפרט בתפילות, שכן השיחות בין החברים והפעילות החברתית התנהלו באנגלית.[514] מצד אחד דוברי העברית חשו חוסר שייכות, כששפת השיחה העיקרית של הנוכחים הייתה אנגלית. אולם, מצד שני, השימוש החלקי שעשו החברים הוותיקים באנגלית עזר להם להרגיש בבית בקהילתם. סוגיית הדו-לשוניות בקהילה מדגימה את המתח שהתעורר בקרב חברי הקהילה בין שאיפתם להגיע ללב ילידי הארץ לבין רצונם לשמור על תחושת שייכותם לקהילה שעונה על צורכיהם. מתח זה בין שמירה על מאפייני הקהילה הקטנה כ"משפחה מורחבת" לבין רצון להגדיל את מספר החברים מלווה את הקהילה לאורך שנותיה, ומעורר בכל פעם מחדש קונפליקט, המתבטא בין היתר בחילופי רבנים.

2.2 תקופת הרב לזר

2.2.1 מספר החברים בקהילה

עד להגעתו של הרב לזר נחשבה הקהילה לקטנה. ב-1996 היו בה 100 איש.[515] ב-2003, כשהרב לזר הגיע לקהילה היו בה 38 משפחות, כשהמוצא של שני שליש מתוכן היה אמריקאי וגילם מעל 60 שנה. בסוף 2004, כשנה לאחר שהרב לזר עבר לגור ברמת אביב, הכפילה הקהילה את מספר חבריה והגיעה ל-65 משפחות חברות. ב-2006 גדל מספר חבריה פי 4 ל-160 משפחות שכ-80% מהן היו ישראליות. מספר חברי הקהילה נשמר עד לסיום כהונתו של לזר. אפשר לייחס את העובדה שהקהילה לא גדלה להיעדר בית קבוע, שהיה עשוי למשוך חברים נוספים.[516]

2.2.2 נוכחות בתפילות

עד לתקופתו של הרב לזר, בשבתות בבוקר לא תמיד התקבץ מניין לתפילה.[517] ניכר היה גם מיעוט משתתפים בתפילות ערבי שישי.[518] בתקופתו של הרב לזר, נכחו חברים ילידי הארץ בקבלות השבת, כשלתפילות שבת בבוקר הגיעו החברים ממוצא אמריקאי. מצד אחד, הרב לזר הסתייג מקביעת מדדים כמותיים בתור קריטריונים לבחינת הצלחתה של קהילה, וטען שבמדדים כמותיים משתמשות בעיקר קרנות מארצות-הברית. אולם, מצד שני, אף הוא הסכים כי כדי שהקהילה תתפקד דרושה מסה קריטית של משפחות. כשהקהילה התייצבה על 160 משפחות קרה לעיתים שבקבלת שבת נכחו רק 10-12 חברים. בפעמים אחרות, כשהרב לזר טס לחוץ-לארץ, היו גם קבלות שבת שבהן השתתפו רק חמישה מתפללים, תופעה שעוררה תחושה לא נוחה בקרב הנוכחים. לרוב, נכחו בקבלות בשבת כ-20-40 איש ואילו בקבלות שבת מיוחדות, כמו בחנוכה, הגיע מספר המשתתפים ל-120-150 איש.[519]

---

[513] ראו: סדן, **עבודה קהילתית**, (2009), עמ' 22.
[514] ראו: תפארת שלום, **פרוטוקול האסיפה הכללית**, (20 באוקטובר 1991).
[515] ראו: תפארת שלום, **פרוטוקול ישיבת ועד**, (25 בספטמבר 1996).
[516] ראו: ריאיון עם הרב דוד לזר, בתאריך 1 בינואר 2009.
[517] ראו: תפארת שלום, **פרוטוקול ישיבת ועד**, (13 באוקטובר 1994).
[518] ראו: שם, **פרוטוקול ישיבת ועד**, (29 בפברואר 1992); תפארת שלום, **קהילת תפארת שלום - עלון**, (מרץ 1992).
[519] ריאיון עם הרב דוד לזר, בתאריך 1 בינואר, 2009.

2.2.3 "על שלושה דברים העולם עומד: על התורה, על העבודה ועל גמילות חסדים":[520] תפיסת הקהילה לפי הרב לזר וחזון ארגוני לקהילה

במסגרת ריאיון שערכתי עם הרב לזר הוא ציין כי:

> יש שלושה יסודות לקהילה רוחנית. חלק צריך להיות מוגדר לתורה... חלק לעבודה, אנחנו בתור קהילה מסורתית קונסרבטיבית חלק גדול מוקדש לתפילה, אבל גם מדיטציה או יוגה. חלק מוקדש לגמילות חסדים. קהילה מוצלחת, ומנהיג קהילתי מוצלח, יודע לנווט בין שלושת העמודים הללו שעליהם העולם עומד. שהם מזינים אחד את השני. זה אומר שבתפילה שכתוב מכלכל חיים בחסד, מחיה מתים ברחמים, סומך נופלים ורופא חולים... אני רוצה שהתפילה תדחוף אותי לפעול. על ידי הפעילות שלי בשטח, לקבל גם משמעות אחרת לתפילה.[521]

בהתאם לתפיסה זו של הרב לזר, נוסח עם תחילת כהונתו חזון לקהילה. במסגרת החזון הודגשה חשיבות הפנייה הן כלפי חוץ, לציבור הרחב של תושבי השכונות שמצפון לירקון, הן כלפי פנים, לחברים הקיימים.[522] הרצון של הרב לזר לפנות לשני הקהלים, מזכיר את הניסיון שעימו התמודדו רבנים אורתודוכסיים בגרמניה החל מסוף המאה ה-19. מצד אחד, עסקו בטיפוח חברי קהילתם. מצד שני, עמלו על יצירת קשר עם הציבור היהודי הרחב.[523] הרב לזר הכיר את מודל הפעילות של בית דניאל ואת התמודדותו של הרב מאיר אזרי עם מתן מענה לכמה קהלים בו- זמנית. ניתן לשער שהרב לזר חש שאימוץ דרך פעולה הדומה לזו של הרב אזרי יגדיל את הסיכוי של תפארת שלום להתפתח לקהילה בסדר הגודל של בית דניאל. לפי התיאוריה הארגונית"new institutionalism" לארגונים ולקבוצות הפועלים באותו שדה ארגוני, למשל, השדה הדתי הליברלי, יש מאפיינים משותפים ודרכים דומות לפתרון דילמות.[524]

כעבור שנתיים, נוסח החזון מחדש לאור רצונם של הרב לזר והחברים להשיב לקהילה את המגרש שהבטיחה לה העירייה. במסגרת חזון זה הוגדר קהל היעד של הקהילה כציבור החילוני הרחב החש מנוכר מהיהדות האורתודוכסית, אך שיש לו צרכים רוחניים שהוא רוצה למלא בסביבה יהודית. במסמך החזון נכתב כי הרב לזר סבר שבהינתן המסגרת המתאימה, באמצעות תכניות המיועדות לצרכים של יהודים חילונים אלו, הם יוכלו להיחשף למגמות פלורליסטיות. לראייה הובא הגידול העצום במספר החברים שקרה גם ללא מבנה קבע, אלא עקב פעילותו הנמרצת של הרב לזר שעבד במשרה מלאה. האזור שהקהילה התכוונה לשרת בזכות מבנה הקבע, כלל ברדיוס של שלושה קילומטר אוכלוסייה של יותר מ-25,000 משפחות המשתייכות לאליטה התרבותית, האקדמית, הפוליטית והכלכלית של ישראל.[525]

בריאיון ציין הרב לזר כי קהל היעד הוא למעשה אנשים מאזור תל-אביב וגוש דן, המחפשים תפילה ייחודית שתשלב מוזיקה ומדיטציה, באופן שלא דומה לזה המתבצע באף קהילה אחרת והמוכנים לנסוע רחוק למטרה זו. לדבריו, קהל היעד הינו חילוני, וסיבות הגעתו לקהילה אינן אידיאולוגיות. הרב הדגיש כי הוא קורא תיגר על ההנחה שיובאה מצפון אמריקה, שלפיה התנועה הקונסרבטיבית אוחזת באידיאולוגיה ברורה, המהווה גורם משיכה לציבור המגיע לקהילותיה. הוא הוסיף שההבחנות בין קהילות רפורמיות לקונסרבטיביות הן יותר סגנוניות מאידיאולוגיות.[526]

---

[520] ראו: פרקי אבות א, משנה ב.

[521] ריאיון עם הרב דוד לזר, בתאריך 1 בינואר, 2009.

[522] ראו: תפארת שלום, **רמת אביב לקראת העתיד: מטרות ויעדים**, (28 בינואר 2003).

[523] ראו: Ferziger, "Constituency Definition," p. 538

[524] ראו: Becker, *Congregations in Conflict*, p. 11

[525] Tiferet Shalom, *The Vision of Kehilat Tiferet Shalom: A Model for Jewish Life in Contemporary Israel*, (January 22, 2005)

[526] ראו: ריאיון עם הרב דוד לזר, בתאריך 1 בינואר, 2009.

2.2.4 הרב לזר כרב-מנהל והפנייה לייעוץ ארגוני על רקע יחסי הרב והקהילה

הרב לזר החשיב עצמו כבר-סמכא בפיתוח קהילה רוחנית, הודות לניסיונו כרב הקהילה הקונסרבטיבית בשכונת רמות בירושלים והמהפך שעברה מקהילה המבוססת על עולים וותיקים לכזו המורכבת מציבור ילידי הארץ. יתר על כן, הוא העביר מניסיונו לרבנים אחרים במסגרת פעולתו בארגון **רקמה** העוסק בפיתוח מנהיגות קהילתית רוחנית.[527] מרגע הגיעו לתפארת שלום, תפקד כרב-מנהל. הכלי העיקרי שעזר לו בביסוס מנהיגותו היה השגת שליטה ניהולית ופיננסית על הקהילה. לשם ביסוס שליטתו הוא הביא רכזת שעזרה לו בניהול ענייני היומיום והמעקב אחר הכספים שהגיעו לקהילה. בנוסף לכך, במשך מרבית שנותיו בקהילה, שימש כמגייס הכספים העיקרי שלה. מעבר לתפקידיו המרובים כרב, הוא דאג גם להיבטים יומיומיים בניהול הקהילה. שליטתו הניהולית והפיננסית של הרב לזר על הקהילה, צמצמה מאוד את יכולתם של חברי הקהילה לפקח על כוחו. בדומה לתפקודו של הרב אזרי בבית דניאל, תפקודו של הרב לזר דמה במידה רבה למודל הרבנות המשלב אחריות של מנכ"ל ושל רב שיצרו רבני שושלת לוקשטיין בקהילת ישורון בניו-יורק, זאת על אף קיומם של הבדלים אידיאולוגיים עמוקים בין היהדות הקונסרבטיבית לאורתודוכסיה המודרנית.[528] כפי שבקהילת ישורון לא הייתה פוליטיקה, שכן כל ההחלטות סוכמו מראש בין הרבנים לבית לוקשטיין לבין נשיא הקהילה, כך גם בתפארת שלום הייתה ציפייה מהוועד לשמש כ"חותמת גומי" ולאשר את מה שסוכם בין הרב לזר לנשיא הקהילה. הרב לזר בדומה לרבני שושלת לוקשטיין לא ראה עצמו כרב טיפוסי המועסק על ידי הקהילה, אלא כנציגה ושליחה של הקהילה לציבור הרחב שמחוצה לה. כך הצליח הרב לזר, בזכות הצלחתו בגיוס כספים, ליצור זיהוי בין תפארת שלום לבינו.

בסעודת שבת בביתו שאליה הוזמנתי עם בעלי, העלה הרב את הסברה, שאם במהלך שנת השבתון שאליה התכוון לצאת בסוף 2009 תיכנס הקהילה להקפאה, הוא יוכל עם חזרתו לארץ לנסות להקים קהילה חדשה בשם תפארת שלום שתפעל מחוץ לרמת אביב. רעיון זה הבהיר שמבחינתו של הרב לזר עשייתו למען הקהילה בשבע שנותיו בה יצרה זיהוי מלא בינו לקהילה, עד כדי כך שהוא חש שביכולתו לעשות שימוש עתידי בשם הקהילה לפי רצונו בלבד. הרושם שקיבלתי על אודות הזיהוי המלא שנוצר מבחינת הרב לזר בינו לקהילה, התחזק כשבמהלך ריאיון עימו שבו שאלתי מי יוזם את הפעילויות בקהילה והוא ענה: "כמעט כל מה שקורה כאן אני יוזם. מי זה הקהילה? אני ומור [רכזת הקהילה]". מהמשך הראיון עלה שהרב לזר לא הסתפק בהיותו מנהיגה הרוחני של הקהילה ותפס את עצמו גם כמנהל, ובלשונו: "זאת קהילה שהיא מנוהלת על ידי המקצועיים יותר מאשר המתנדבים. המתנדבים יותר פסיביים. יש קהילות שמתנדבים יותר אקטיביים... זה שיטות שונות של ניהול, של ארגון".[529] בדבריו העמיד את מודל הניהול המקצועי שלו כסיבה המרכזית להצלחה שנחלה הקהילה במשיכת חברים חדשים, זאת בהשוואה לעבר שבו מתנדבים מחברי הקהילה ניהלו אותה.

בנוסף לשינויים בדרך ניהול הקהילה, יזם הרב לזר גם חידושים בתפילות, ביניהם הכנסת מנגינות חדשות ושימוש בכלי נגינה בקבלת שבת. שינויים אלו נעשו במטרה להפוך את התפילה והקהילה לאטרקטיביות בעיני האוכלוסייה החילונית בשכונות מצפון לירקון. אך בקרב רבים מהחברים הוותיקים, השינויים הללו עוררו אי-נוחות. למעשה, הרב לזר ניצב בפני סיטואציה

---

[527] ארגון "רקמה" הוא ארגון חינוכי שעוסק כאמור בחיזוק קהילות באמצעות הדרכה ותמיכה במנהיגיהן. לשם כך הארגון קיים תוכנית עמיתים עבור רבנים. ראו: www.rikma.org.il, נדלה ב-23 במאי, 2012.

[528] ראו: Ferziger, "The Lookstein Legacy," pp. 133-140

[529] ריאיון עם הרב דוד לזר, בתאריך 1 בינואר, 2009.

שהזכירה במידה רבה את זו שעימה התמודדו רבנים גרמניים אורתודוכסיים במאה ה-19. רבנים אלו רצו לפנות לקהל היהודי הרחב שלא שמר את המצוות. לעיתים נתקלו בהתנגדות למעשיהם מצד דמויות מפתח בקהילתם. בדומה לרבנים אלו, התמודד הרב לזר עם קונפליקט מובנה שנבע משאיפתו לשרת שני קהלים. כפי שבקביעת מדיניות הלכתית וקהילתית רב אורתודוכסי בגרמניה במאה ה-19 היה צריך להתמודד עם השאלה את מי הוא ביקש להנהיג, כך בכל החלטה שקיבל הרב לזר על אודות שינוי בדרך ניהול הקהילה וחידושים בתפילות, היה עליו לחשוב את מי מקהלי היעד שלו משרתת החלטה זו.[530]

על רקע תחושת המצוקה שהתעוררה בחברים הוותיקים למול ניסיונותיו של הרב לזר לפנות לקהל הרחב, קיימו ועד הקהילה והרב לזר ישיבה עם יועצת ארגונית. מטרת הפגישה הייתה בירור ציפיות ביחס לרב לזר כמנהיג הקהילה וביחס לעתידה של הקהילה.[531] במהלך הישיבה התברר כי מצד אחד, הרב לזר וחלק מהחברים היו בעד פעולות לקירוב (outreach) הציבור הרחב, כפי שביטא זאת אחד מהחברים: "אנו קבוצה של זקנים... רואים סיכוי בהרחבה". מצד שני, חלק אחר של החברים ביקש שבמקביל ישמור הרב לזר על תחושת שייכותם לקהילה. לדברי אחד החברים: "הקהילה נעימה לנו". חבר אחר הוסיף: "מי שמגיע מארגון **רקמה**, צריך להיות רגיש ולא לקרוע את הרקמה הבינאישית הקיימת כאן". היו שחשו שבמחויבותו הרבה לשינוי הרב לזר אינו מקשיב מספיק לחוששים ממנו, מתעמת עימם, וימשיך בשינוי גם במחיר עזיבת חלק מהוותיקים את הקהילה.[532]

דברי החברים לעיל מראים כי הפנייה לציבור הרחב לוותה במתח שהתעורר בגרעין המצומצם של הוותיקים. הם שאפו לשמור על צביון קהילתם כקהילה קטנה. מתח דומה התעורר, כזכור, גם בבית דניאל. סוג זה של מתח הוגדר על ידי בקר (Becker) בתור בעיה של "שימור ארגוני" (organizational maintenance). בעיה זו מאפיינת לדבריה קהילות משפחה (family congregations) , שמטרותיהן העיקריות הן קיום תפילות, מתן חינוך דתי וקיום יחסים קרובים ותומכים בין חברי הקהילה.[533] תפארת שלום משתייכת לקהילות מסוג זה, עקב היותה קבוצה קטנה, כמעין משפחה, שבין חבריה מתקיימים קשרים קרובים. בקר מצאה כי בקהילות-משפחה חברי קהילה רבים והמנהיג הדתי מצהירים כי המטרה היא "צמיחה". אולם, למעשה קיימת בקהילות אלו אמביוולנטיות בנוגע לצמיחה. אמביוולנטיות שכזו עלתה גם מדבריהם של חברי תפארת שלום. אמנם חברים רבים בקהילות משפחה רוצים במשאבים שמצטרפים חדשים יביאו עימם, כמו כספים וזמן שיוקדש לעבודת הוועדות. אולם, מצד שני, חברי קהילות מסוג משפחה חשים אי נוחות ביודעם שבואם של מצטרפים יגרום לשינוי אופייה של הקהילה. חשש כזה ביטאו, כאמור, גם חברים מתפארת שלום.

במהלך השיחה עם היועצת הארגונית, עלו גם תהיות סביב סגנון מנהיגותו של הרב לזר ואופי התקשורת שלו עם חברי הקהילה. מצד אחד, חברי הקהילה הביעו הערכה למקצועיותו של הרב בניהול אירועים והעברת שיעורים. הם ציינו כי כמנהיג כריזמטי הרב לזר סוחף אחריו אנשים, משווק מצוין את הקהילה ויוכל לגייס את דור ההמשך שלה. אולם, מצד שני הם חשו שהרב לזר אינו משתף ואינו מאציל סמכויות. הדיון בתפקוד של הרב לא נותר ענייני אלא גלש לפסים אישיים: החברים אפיינו את כישוריו כמנהיג גם באמצעות התייחסויות לתכונות האופי שלו. בעניין זה אמרו

---

[530] Ferziger, "Constituency Definition," pp. 536-538

[531] א' נוה, **סיכום ישיבה עם ועד בית-הכנסת תפארת שלום ברמת אביב**, (2006).

[532] שם, שם, וכן מבוסס על דבריהם של רבים מהמרואיינים שביקשו להישאר בעילום שם.

[533] Becker, *Congregations in Conflict*, pp. 13, 98-99

מספר חברים: "הרב אוהב לנהל בהתאם לסטנדרטים שלו. לא שואל אותנו. מתקדם בלי לקחת בחשבון את הציפיות שלנו". במהלך השיחה הם שטחו במפורש בפני הרב את ציפייתם שהוא ישתף פעולה עם חברים נוספים מלבד חברי הוועד. בנושא זה ציין חבר קהילה: "זו הזדמנות לערב צעירים". נושא נוסף שעלה במהלך השיחה עם היועצת הארגונית היה שכניסתו של הרב לזר לקהילה לוותה בהיווצרות מחנות, קליקות ופירוד. אמנם המקור למצב זה נעוץ במידה רבה, בניסיונו של הרב לזר לפנות בה בעת לשני קהלים, שלעיתים צורכיהם מתנגשים. אולם, הסיעתיות והסכסוך הקהילתי בין הרב לחברים מהשורה אינם מייחדים את תפארת שלום. תופעה זו רווחה לכל אורך ההיסטוריה היהודית.[534] החברים הוותיקים שאפו לפיכך לחזרתה של ההרמוניה לקהילה, ולקיום תקשורת זורמת ואפקטיבית בינם לבין עצמם, ובינם לרב לזר.

התהיות שהעלו החברים ביחס לתפקודו של הרב לזר כרב-מנהל וסגנונו הבינאישי ובפרט הגלישה של הדיון לפסים אישיים מזכירים את הוויכוחים המתקיימים בקהילות מסוג משפחה (family congregations), אותן חקרה בקר.[535] בקהילות מסוג זה, קונפליקטים שהתרכזו במנהיג הדתי מוסגרו כאישיים, ועירבו עיסוק בשאלות על יכולותיו וסגנון התקשורת הבינאישית שלו. אולם, למעשה בבסיס הוויכוח עמדו הבדלים בסגנון המנהיגות המועדף על המנהיגים מהשורה לעומת זה של המנהיג הדתי. כמו כן, גם כשחלק מהקונפליקטים עלו סביב נושאים העשויים ליצור וויכוח ענייני – למשל הבדלים ביעדי הקהילה, הרי שהם תורגמו למונחים אישיים. הבעיה זוהתה כנעוצה באישיות ובטמפרמנט של המנהיג הדתי, ולא ברעיונות ובאידיאולוגיה.[536]

במקרה של תפארת שלום ניתן לייחס חלק מהקונפליקטים בין הרב לזר לחברי הקהילה להבדלים בתפיסתם את האידיאולוגיה של התנועה הקונסרבטיבית. כך למשל, בעוד ששימוש בכלי נגינה בקבלת שבת נתפס על-ידי החברים כשינוי בעל משמעות הלכתית רבה, הרי שהרב לזר טען שזה אינו עניין אידיאולוגי. הוא הסביר כי בבית-הכנסת הקונסרבטיבי שבו הוא גדל בקליפורניה בשנות ה-60 היו כלי נגינה גם בקול נדרי, ושככלל היהדות הקונסרבטיבית בחוף המערבי הייתה ליברלית. לעומת זאת, לדבריו מייסדי הקהילה בתפארת שלום באו ברובם מהחוף המזרחי של ארצות-הברית, והביאו עימם את היהדות הקונסרבטיבית השמרנית יותר. התייחסותו של הרב לזר לאידיאולוגיה התנועתית כחסרת חשיבות ניכרת בדבריו הבאים: "גם אני שייך לארגון [לתנועה הקונסרבטיבית], אבל זה שייכות ארגונית לוגיסטית, טכנית הרבה יותר משייכות אידיאולוגית". בסיסו האידיאולוגי של הקונפליקט בין הרב לחברים, נעוץ בכך שחלק מהחברים מייצגים את הקוטב הימני-שמרני בתנועה הקונסרבטיבית, לעומת הרב לזר המייצג את הקוטב הרדיקלי-ליברלי ביותר בתנועה. הבדל אידיאולוגי זה התבהר בעת ריאיון עם אחת מוותיקות הקהילה שבמהלכו סיפרה לי בזעזוע כי הרב לזר העלה לתורה בשבת זוג חד-מיני שנישאו בקנדה, מבלי שהכין לכך את הקהילה. לעומת זאת, ציין הרב לזר בריאיון שערכתי עימו כי הצהיר במפורש בפני הוועדה של חברי הקהילה, שריאיינה אותו למשרת רב שהוא מזוהה עם הקהילה ההומוסקסואלית ומתכוון להמשיך ולעזור לה.[537]

בסיום אותו המפגש הדגישה היועצת הארגונית כי בית-הכנסת שנוהל עד כה על-ידי מתנדבים, הגיע למגבלה מבחינת יכולת הצמיחה שלו. לשם הבטחת צמיחת הקהילה דרוש שינוי שמשמעותו הרחבת הקהילה ומעבר למנהיגות ולניהול מקצועיים. היועצת ציינה כי סגנון המנהיגות

---

[534] Ferziger, "Constituency Definition", p. 536

[535] Becker, *Congregations in Conflict*, p. 86

[536] שם, עמ' 86, 93.

[537] ריאיון עם הרב דוד לזר, בתאריך 1 בינואר, 2009.

הדרוש קרוי מנהיגות יזמית ובעלת מעוף. מנהיגים מסוג זה הם בעלי צורך להיות מחדשים, נעים קדימה ולא תמיד משתפים, שכן שיתוף יתר בשלב זה עלול לגרום לביטול הרעיונות עוד לפני שיצאו לדרך. מנהיג מהסוג שהיא תיארה היה הרב לזר, ותיאור מאפייני מנהיגות זו עזרו לחברי הקהילה להבין אותו טוב יותר באותו שלב. האתגר שעמד בהמשך בפני הרב לזר והחברים היה כיצד להכניס חידושים מבלי לאבד את רקמת הקשרים הבינאישיים והחום הקיימים בקהילה.[538]

2.2.5 פעילויות: היקפן והמגוון שלהן בתקופת הרב לזר

למול עיניו של הרב לזר עמד מודל הפעילות של בית דניאל כספק שירותי דת, חינוך ותרבות. לדבריו "בית דניאל הראה כי גיאוגרפיה אינה חשובה, אם יש לך משהו להציע".[539] הרב ביסס את דבריו על כך שחלק מהמשתתפים בקבלות השבת בבית דניאל הגיעו ממרחקים כדי לאפשר למשפחתם חוויית ערב שבת משמעותית. לפיכך, טען כי תפארת שלום לא יכלה להרשות לעצמה להמשיך ולהתרכז רק במשיכת תושבי רמת אביב.[540] להערכתי, הוא התכוון לכך שבאימוץ דרך פעולה דומה לשל בית דניאל גם תפארת שלום תוכל להגיע ללב האוכלוסייה התל-אביבית. מודל נוסף לחיקוי שאליו התייחסו הרב לזר וראש הוועד כמודל שרצוי כי הקהילה תנהג לפיו, הוא מודל הפעילות של קהילת בני ישורון מניו-יורק, כדוגמא לאופן שבו יש לבנות קהילה המבוססת על חוויה רוחנית יהודית ליברלית.[541]

כדי למשוך את הציבור החילוני הרחב לקהילה, הקדיש הרב לזר תשומת לב רבה לנושא המיתוג והשיווק של תפארת שלום. החברים בוועדת השיווק של הקהילה מתחו קו ישיר בין מאמצי השיווק לבין הגידול במספר המתפללים החדשים שהגיעו לקבלות שבת, בפרט לאלו המוזיקליות. מאמץ רב הושקע במיתוג המאפיינים המבדילים את תפארת שלום מקהילות אחרות.[542] למרות זאת, חברי הוועד הדגישו את חשיבות ההיכרות עם קהילות שאופיין היהודי ליברלי דמה במידת מה לזה של הקהילה.[543]

החשיבה והשימוש בשפה השיווקית והעסקית החלו אמנם בדיון בנושא שיווקה של הקהילה, אולם הם חלחלו למגוון תחומי העשייה הקהילתיים. בהתאם לתפיסה זו הנהיג הרב חידושים בטקסים, כולל קבלות שבת מוזיקליות בליווי כלי נגינה. אלה משכו אליהן צעירים וזוגות עם ילדים קטנים. התפיסה גם קיבלה ביטוי בבחירת נושאים לחוגי הלימוד וסדרות הרצאות שקיימה הקהילה.[544] חשיבה שיווקית זו אף הכתיבה את בחירת השמות לפעילויות הלימוד. כך לדוגמא ניתן השם "בלי עין הרע" לפעילות לימוד בנושא קמעות שהעביר הרב לזר במתנ"ס רמת החייל בשנת 2004. להרצאות שכוונו לציבור הרחב, הגיעו מעטים מתושבי השכונה, ביניהם בלטו תושבים הידועים כמשתתפים קבועים בהרצאות במוסדות שונים.[545] לנוכח זאת, עלתה השאלה, עימה התחבטו גם בבית דניאל לאורך השנים, עד כמה תורמות ההרצאות לגידול במספר החברים בקהילה ובהשתתפותם במגוון פעילויותיה של הקהילה.

---

[538] א' נוה, **סיכום ישיבה עם ועד בית-הכנסת תפארת שלום ברמת אביב**, (מאי-יוני 2006).

[539] תפארת שלום, **פרוטוקול ישיבת ועד**, (3 באוקטובר 2002).

[540] שם, **פרוטוקול ישיבת ועד**, (14 בנובמבר 2004).

[541] שם, **פרוטוקול ישיבת ועד**, (19 בדצמבר 2004). הקשר בין קהילת בני ישורון ובין תפארת שלום נוצר במסגרת פגישות שארגנו ראשי קהילת בני ישורון בין קהילות ישראליות החולקות בסגנון תפילה דומה, המשלב מדיטציה ומוזיקה.

[542] ראו הערה 190 לעיל.

[543] מדובר הן בקהילות רפורמיות כגון: קהילת "קול הנשמה" הירושלמית, וכן בבתי תפילה חילוניים, כמו: בית-תפילה ישראלי, ראו: תפארת שלום, **פרוטוקול ישיבת ועד**, (19 בדצמבר 2004).

[544] כך לדוגמא התקיימה בקהילה סדרת הרצאות על ישו מנקודת מבט יהודית. בנוסף לכך, בשנת 2008-2009 החל להתקיים בקהילה חוג על אקולוגיה ויהדות, ראו: תפארת שלום, **פרוטוקול ישיבת ועד מנהל**, (11 בספטמבר 2008).

[545] ראו הערה 190 לעיל.

הקהילה בהנהגת לזר ערכה אף אירועים בחגים, בפרט בפורים ובחנוכה, שאליהם נהרו תושבי השכונה עם ילדיהם הצעירים. רק מיעוט מהחברים הוותיקים נכחו באותם אירועים. היה זה ביטוי לניסיונו של הרב לזר לפנות לשני קהלים בעלי צרכים המתנגשים לעיתים. מצד אחד, הצליח הרב לזר למשוך לקהילה את קהל היעד שבו חפץ, תושבי השכונה ובייחוד משפחות צעירות, שהיו המצטרפים הפוטנציאליים הרצויים ביותר בעיניו. מצד שני, דווקא נוכחותם הרועשת של המוני ילדים קטנים ואי הסדר הנלווה לכך, הרחיקו את הוותיקים מאירועי החגים. כדי למנוע מצב זה, מונו ב-2004 שני חברי קהילה לתאם בין הדרישות הסותרות. בנוסף לכך, בפורים אותה השנה, נעשה מאמץ לשתף גם את הילדים, ובמקביל לאפשר לוותיקים ליהנות מקריאה מסורתית של המגילה. תחת הנהגתו של הרב לזר הלכה השפה העברית ותפסה מקום נכבד בהתנהלות הקהילה במטרה לקרב את ילידי הארץ לקהילה.[546] אמנם, במקביל להמשך פעילויות הקירוב (outreach), התקיימו גם פעילויות לחברים הוותיקים, כגון, הרצאות באנגלית וביידיש.[547] אולם, משום שפעילויות אלו הוגדרו באחת מפגישות הוועד כשירות לדוברי האנגלית בקהילה מתחזק הרושם כי את מחיר הפנייה לציבור הרחב שילמו הוותיקים, בדמות צמצום בהיקף ובגיוון הפעילויות עבורם, בהשוואה לתקופות שקדמו להגעתו של הרב לזר לקהילה.

הרב לזר ניסה להפוך את הקהילה לפופולרית גם באמצעות פעילותו בגני-ילדים ובתי-ספר בשכונת רמת אביב ומחוצה לה. בפעילות זו, נהג בזהירות ושיקול דעת לגבי מוסדות החינוך שבהם בחר לפעול, עקב פעילותו של בית דניאל בחלק מבתי-הספר וגני-הילדים העירוניים בעיר. מבחינתו האתגר הגדול לא היה פעילותו של בית דניאל בתחום החינוך, אלא היעדר בית קבע לקהילה, שהקשה עליו לחזק את הקשר בין מוסדות החינוך בשכונה לתפארת שלום.[548] חרף קושי זה פעילותו של הרב לזר בבתי-הספר נשאה פרי, והביאה לגידול משמעותי במספר טקסי המצווה שנערכו בקהילה מ-2006.[549] בנוסף לכך, בשנותיו של לזר בקהילה המשיכו חברי הקהילה לנסות ולהשאיר את משפחות בוגרי המצווה מעורבות בקהילה.[550]

הגידול במספר המתפללים שהגיעו לקהילה נבע במידה רבה מאישיותו הכריזמטית של הרב לזר. אולם משתתפים חדשים אלו לא שילמו דמי חבר. קטגוריה חדשה זו של חברות מאתגרת את הקטגוריה המוכרת בקהילות ליברליות בעולם ובארץ של משלמי מסי חבר, ומזכירה את סוגי האוכלוסיות הפוקדות את בית דניאל בחיפוש אחר שירותי דת, חינוך ותרבות. כך התחלקה הקהילה לשתי קבוצות נפרדות: של המשתתפים החדשים בקבלות שבת ושל הוותיקים שהתפללו בשבת בבוקר.

2.2.6 הקהילה בסכנת סגירה: סיום תקופתו של הרב לזר ותקופת ההתארגנות מחדש

בתחילת 2009 הצהיר הרב לזר על החלטתו לצאת לשנת שבתון. הרב ניסה למצוא מחליפים לשלל תפקידיו.[551] בשיחות ההיערכות לשנת תש״ע לא התקיים דיון בנוגע לאפשרות של התגייסות והתנדבות החברים למען קהילתם שנמצאה במשבר רציני. הדבר מעיד על תפיסתם של הרב לזר

---

[546] תפארת שלום, **פרוטוקול ישיבת ועד**, (3 באוקטובר 2002).

[547] שם, **פרוטוקול ישיבת ועד**, (10 באוקטובר 2004).

[548] שם, **פרוטוקול ישיבת ועד**, (13 בפברואר 2005).

[549] בשנת 2005 התקיימו כ-9 טקסים, ומספרם קפץ ל-15 טקסים בשנת 2006 ונותר יציב עד לסיום כהונתו של הרב לזר בקהילה. ראו: תפארת שלום, **פרוטוקול ישיבת ועד**, (3 בפברואר 2005).

[550] במסגרת מאמצים אלו התקיים חוג עבור בוגרי מצווה. ראו: תפארת שלום, **פרוטוקול ישיבת ועד**, (10 באוקטובר 2004).

[551] שם, **פרוטוקול פגישה שנייה לקראת תש״ע**, (5 בפברואר 2009).

וחלק מחברי הוועד את חברי הקהילה כלקוחות שרק מצפים לקבל מהצוות המקצועי שירותי דת וחינוך ואינם מסוגלים לעשות דבר בכוחות עצמם. באותו הזמן ניצבה הקהילה בפני צורך דחוף בתרומות נוכח דלדול קופתה, עקב צמצום התרומות מחוץ-לארץ ומישראל.[552] באמצע 2009 עמדה הקהילה בפני סכנת סגירה או הקפאת פעילותה לתקופה מסוימת. קבוצת חברים צעירים התנדבה לפתח תכנית לארגון מחדש של הקהילה. באסיפה הכללית שהתקיימה בסוף יוני 2009 הוסבר לחברים כי בשנים הקודמות התקיימה הקהילה על תקציב שהיה טוב לחודשיים-שלושה והתחדש לאחר שהרב לזר נסע לחוץ לארץ לגייס כספים חדשים. כספים אלו לא היו עוד זמינים. חברי הוועד ידעו כל השנים כי זהו המצב, אך לא שאר החברים. לנוכח זאת, הבינו חברי הקהילה בחודשים שקדמו לעזיבתו של הרב לזר כי יש מחיר לאי-התמצאותם בענייני המצב הכספי והניהולי של הקהילה. לבסוף, הוחלט כי העמותה לא תיסגר, אלא פעילותה תוקפא.[553]

עם עזיבתו של לזר לאחר חגי תשרי 2009 עזבו את הקהילה רבים מהחברים שהגיעו רק בזכות ההיכרות עימו. בשלב זה הפעילים בארגון המחודש של הקהילה הסיקו על סמך תהליך עזיבתו של הרב, כי תפקידו אינו לנהל את הקהילה אלא למלא את חייה בתוכן יהודי, לערוך טקסים, ולשמש כשליח היהודי שלה. חברים אלו שיתפו פעולה עם התנועה, שהסכימה להשתתף במימון שכרו של הרב החדש, ג'ף צימט, יליד ארצות-הברית, שגדל ברמת אביב והתגורר בה מאז חזרתו לישראל מלימודי רבנות בארצות-הברית.[554]

2.3 תקופתו של הרב ג'ף צימט

הצטרפותו של הרב צימט באמצע 2009 לקהילה סימנה את תחילתה של מגמת ההתרחבות המחודשת. הרב התגלה כאיש ארגון מעולה, היוזם פעילויות ומשקיע את כל מרצו בקידום הקהילה, ומחויב לה. היעדר אנשי צוות פרט לרב צימט ותחושת האחריות והרצון של גרעין החברים הוותיקים שקהילתם תמשיך ותפעל, דירבנה אותם וכן כמה משתתפים חדשים בקהילה, להתנדבות בהיקף נרחב יותר מאשר בתקופת לזר. אולם, מכיוון שלא הייתה רכזת לקהילה, הרי שמרגע הגיעו לתפארת שלום ניסה הרב צימט לרכז את עבודת הוועד. מצב זה אינו תקין, שכן כפי שציינו כמה חברים באוזניי, אין זה מתפקידו של רב להטיל על חברי הוועד משימות. בנוסף לכך, הדבר עשוי ליצור חיכוכים מיותרים בין הרב לחברים. בפועל, בשנתיים הראשונות התקיים שיתוף פעולה הדוק בין הרב צימט לחברי הוועד. אך לתחושת החברים ששוחחו עימי כשמבצעים תפקידים בחוסר רצון, מפני שאין בנמצא אחרים שמוכנים ליטול על עצמם מחויבות, נוצר מצב שאינו טוב להתנהלות הקהילה. יתר על כן, חברי הוועד באותה התקופה ידעו להצביע על צורכי הקהילה, אולם לעיתים לא נקטו יוזמה להוצאת רעיונותיהם לפועל.

בתקופתו של הרב צימט גדל מספר הנוכחים בתפילות.[555] כמו כן, לאחר קצת יותר משנה מרגע כניסתו לתפקיד, גדל באופן מרשים מספר החברים ל-140 איש.[556] הרב צימט המשיך בניסיונות לקירוב הציבור הרחב, אך התמקד בתושבי השכונה בלבד. מדי שנה התקיימו אירועים בחגים והרב גם יזם לראשונה במסגרת הקהילה את עריכתם של טקסי הבדלה ושירה בציבור בחוף הים. כקודמיו בתפקיד, המשיך הרב צימט במסורת של פעילויות שכוונו פנימה לקהל החברים

---

[552] שם, **פרוטוקול ישיבת ועד**, (22 בפברואר 2009).

[553] שם, **פרוטוקול האסיפה הכללית**, (28 ביוני 2009).

[554] שם, **פרוטוקול ישיבת ועד**, (18 באוקטובר 2009).

[555] בתחילת כהונתו בתשס"ט נכחו 8-12 איש בקבלות שבת. בתום כהונתו הגיע מספרם ליותר מ-30 איש. במקביל, באותן שנים גם בשחרית של שבת גדל מספר הנוכחים מ-12-17 איש ל-30-35 איש, וכן מספר טקסי מצווה שהתקיימו בקהילה עלה מ-4 טקסים ל-17. ראו: ג' צימט, **תמונת מצב ותוכנית עבודה – תשע"ב**, (5 ביולי 2011).

[556] ראו: י' פלדמן, "אנחנו החלופה היחידה ליהדות אורתודוכסית באזור", **צפון העיר תל-אביב**, (2 בדצמבר 2010).

הוותיק, כגון קיום ארוחות קהילתיות. בנוסף לכך, הוא המשיך בהנחיית חוגים לבני כל הגילאים כולל במסגרות לימוד שיצרו קודמיו בתפקיד. מבחינת הרב צימט, האתגר המרכזי לשנים 2013-2012 היה משיכת ילדים לקהילה באמצעות הצעת מגון פעילויות עבורם. הרב צימט, כקודמו, גילה רצון רב לפנות לקהל שמעבר לקהילה, אולם בשונה מהרב לזר, שחלק מהפעילויות שבהן היה מעורב התבצעו מחוץ להקשר המקומי של השכונה והעיר, התרכז הרב צימט בענייני הציבור בשכונה.

לעומת תקופתו של הרב לזר שהתאפיינה בגיוס כספים מתמשך בקנה מידה רחב ובהתאמה ביכולת לקיים מגוון רחב של פעילויות, הרי שתקופתו של הרב צימט מתאפיינת בגיוס כספים בקנה מידה מצומצם, בהתבססות על תקציב שנתי צנוע, ולפיכך בהיצע פעילויות קטן. כמו כן, לעומת הרב לזר שנודע כרב הליברלי ביותר בדעותיו בתנועה הקונסרבטיבית, גישתו של הרב צימט תואמת יותר לזרם הרעיוני המרכזי בתנועה. אי לכך שינה הרב צימט חידושים ריטואליים שהרב לזר החדיר לתפילות, בשיתוף ועדת התפילה.[557]

2.3.1 חילוקי דעות בין הרב צימט לחלק מהחברים ועזיבתו את הקהילה

הרב צימט הציע לחברים חדשים בקהילה להצטרף לוועד, ודווקא הם התעמתו עימו בעימות שגלש לפסים אישיים. במקביל, זוג חברים שהצטרף לקהילה בסוף תקופתו של הרב לזר, החליטו שהגיע העת לחשוב על החזון של תפארת שלום. כשהחלו לשאול חברי קהילה על דעותיהם לגבי הקהילה, שמעו כי חלק מהחברים לא היו מרוצים מסגנון התפילה של הרב צימט, שהוגדר כשמרני. חברים רבים נטו לכיוון ליברלי יותר, שהתבטא, למשל, ברצונם לשלב כלי נגינה בתפילה. חברים אלו גם טענו כי הרב אינו יודע לדבר בצורה מרשימה בפני קהל. הרב צימט, לדעת חלק מהחברים, היה חלש בדברים שמבקרים בבית-הכנסת רואים, למשל, בניהול התפילה, והיה חזק בדברים שחברי הוועד החדש לא רצו שיעסוק בהם, כארגון אירועים.

הפיצוץ בין הצדדים הגיע כשחברים בוועד הקהילה חשבו שהרב צריך להיות אחראי רק על התפילות, אך מכיוון שלא מדובר בצד החזק שלו, הם למעשה השביתו אותו מפעילות. בנוסף החברים שלקחו על עצמם לנסח חזון מחודש לקהילה ושוחחו בנושא זה עם חברים רבים, לא עדכנו את הרב צימט בתוצאות שיחותיהם. הרב החל לחוש שעוקפים אותו, והדברים הגיעו לידי פיצוץ. היו גם סיבות כלכליות לסכסוך עם הרב צימט, שנגעו לכך שחברים בוועד רצו לצמצם את תפקידו כי טענו שאין כסף לשלם לו, והיו שטענו שאפשר להסתדר בלי רב. במקביל אותם חברים שיתקו את עבודת הוועד ולא נתנו לרב ולחברים אחרים בוועד לגייס כספים.

מוקד המחלוקת המרכזי בין הרב צימט לחלק מהחברים סבב סביב השאלה היכן על הקהילה להשקיע את מאמציה, כלפי חוץ במשיכת הקהל הרחב או כלפי פנים בדאגה לחברים הוותיקים. מחלוקת זו עימה התמודד הרב צימט, דומה לדילמה שבפניה ניצבו רבנים אורתודוכסיים בגרמניה החל מהמאה ה-19. דילמה זו עסקה במתח בין הרצון להגביל את מאמציהם לשימור קהל היעד הטבעי שלהם לבין הפנייה להמוני היהודים שמחוץ לקהילתם.[558] הרב צימט ותומכיו הצעירים התמקדו במשיכת הקהל הרחב לקהילה. לעומת זאת, מתנגדיו, שרובם היו מבין החברים הוותיקים, התייחסו לקהילה כאל משפחה ולכן דאגתם הופנתה פנימה, לקשרים החברתיים ביניהם. הם לא פסלו צמיחה אפשרית של הקהילה, אך לא על חשבונם. בעוד שבתקופת לזר החברים הוותיקים הביעו לפחות בגלוי תמיכה עזה בצמיחה, הרי שבמרוצת הזמן דעכה תמיכה זו, עד כדי כך שבסוף שנותיו של צימט הם הצהירו בגלוי על רצונם להתמקד בשימור הקהילה במתכונת הנוחה עבורם.

---

[557] ראו: תפארת שלום, **פרוטוקול ישיבת ועד**, (18 באוקטובר 2009).

[558] Ferziger, "Constituency Definition," p. 538

בכך דמתה עמדתם של הוותיקים בסוגיית הצמיחה לזו הרווחת בקרב חברי קהילות מסוג משפחה. חברי אותן קהילות מצהירים על רצונם בגידול מספר החברים, אך למעשה חוששים שגידול זה ייצור אווירת ניכור וריחוק בקהילה.[559]

מתברר אם כן, כי הן בתקופת צימט הן בשנים של קודמו, נושא הצמיחה עורר רגשות עזים בחברים. בשני המקרים לא הצליחו הרבנים להשאיר את הסכסוך ברמה העניינית והוא גלש לפסים אישיים. יתר על כן, במקום לדבר על המחלוקת במונחים של הבדל בגישה, החלו גם הרבנים לתפוס את הסכסוך במונחים של הבדלים בינאישיים בינם לחברי הקהילה. הוויכוח הסתיים עם פרידתם של הרבנים מהקהילה. בכל המאפיינים הללו דמה הסכסוך בתפארת שלום לדפוס הסכסוך המקובל בקהילות משפחה שבהן, כשפורצת מחלוקת חריפה סביב נושא עקרוני בין איש הדת לחברים, היא מסתיימת בעזיבתו.[560]

למחלוקת בין החברים הוותיקים לרב צימט ותומכיו היה גם בסיס אידיאולוגי. בעוד שגישתו של הרב צימט תאמה את הזרם המרכזי בתנועה הקונסרבטיבית, הרי שמתנגדיו דגלו בגישה ליברלית יותר לסגנון תפילה. הם ביקשו לבצע שינויים בתפילות כדי שהמתפללים ייצאו עם חוויה של ערך מוסף מהתפילה, למשל, לקיים דיון לאחר קריאת התורה במחצית מהזמן ודרשה בשאר הזמן.[561] אמנם, בזמנו התנגדו חברי הקהילה לשינויים החדשניים של הרב לזר. אך מסתבר ששנותיו בקהילה הותירו את רישומן על החברים. למעשה, כל רב שהיה מגיע לקהילה לאחר הרב לזר היה מתקשה להיכנס לנעליו, שכן לזר היה דמות כריזמטית ביותר.

כיום ניצבת תפארת שלום על פרשת דרכים, אולם בנסיבות שונות מאלו שנוצרו ב-2009 עם עזיבתו של לזר. באותה שנה הייתה קבוצת צעירים שנטלה על עצמה לדאוג להמשך תפקודה של הקהילה. לעומת זאת, כיום התפצלה תפארת שלום לשתי קהילות. האחת ממשיכה לשאת את השם תפארת שלום ופעילים בה החברים הוותיקים. השנייה היא קהילה מסורתית חדשה ברמת אביב שהחלה לפעול באמצע אוגוסט 2012 ביוזמת הרב צימט ותומכיו. בנוסף לכך, חלק מהחברים הוותיקים שעזבו בעקבות המחלוקת עם הרב צימט, חזרו לפעול בה מיד עם עזיבתו. הדבר אופייני לחברי קהילות מסוג משפחה. כשחברים אלו עוזבים בעקבות ויכוח עם איש הדת, הם מתקשים להחליף את הקשרים החמים המתקיימים ביניהם בהצטרפות לקהילות אחרות, ולכן מיד עם עזיבתו של איש הדת הם חוזרים לקהילתם המקורית.[562]

3. סיכום

מייסדי בית דניאל ותפארת שלום, על בסיס היכרותם עם החברה הישראלית, ומתוך רצון שיהדות ליברלית תהיה מקובלת ונפוצה בארץ, הסיקו כי כדי להשריש סוג זה של יהדות בתל-אביב עליהם לאמץ את מודל ה-synagogue center, המוכר להם מארצות-הברית, ולהתאימו להקשר התל-אביבי. תבורי טען כי זיהויו של מוצר כאמריקאי, משמש כדרך אפקטיבית לשיווקו לציבור הישראלי, למשל, המבורגרים ומסעות בחירות. אולם, לדבריו, המוצר היחיד שלא נקלט היטב בישראל, ולא נחשב כאותנטי, דווקא בגלל אפיונו כאמריקאי, הוא היהדות הליברלית.[563] לעומת טענתו של תבורי, אני טוענת כי בדומה לחברת מקדונלד'ס שסיגלה את המוצר שלה לחיך הצרכן הישראלי, כך גם קברניטי בית דניאל, על בסיס היכרותם עם ההקשר התל-אביבי, השכילו להעניק

---

[559] Becker, *Congregations in Conflict*, pp. 98-99

[560] שם, עמ' 91.

[561] ע' גזית, **פרוטוקול ישיבת ועד תפארת שלום**, (29 במאי 2012).

[562] Becker, *Congregations in Conflict*, p. 79

[563] Tabory, "The Influence of Liberal Judaism on Israeli Religious Life", p. 183

גוון ישראלי למודל בית-הכנסת כמתנ"ס.[564] בשני המקומות יישומו של המודל לווה במתחים פנימיים בין התומכים בתפקודו של בית-הכנסת כבית לתפילה ולימוד, לבין הרבנים וחברים אחרים שסברו כי על בית-הכנסת לשמש גם כמתנ"ס. אולם, בעוד שבבית דניאל נחלו הצלחה בהתגברות על המתחים האלו, הרי שבתפארת שלום התקשו בכך. עולה השאלה מדוע?

הסיבה הראשונה היא שלשם הקמת בית קבע לקהילת קדם נמצא תורם, שעד היום ממשיך לעזור במימון פעולתה. בניגוד לכך, בתפארת שלום חרף תרומות גדולות שהרימו החברים, והתגייסות של התנועה הארצית לעניינם, לא נמצאו הסכומים והתורמים הגדולים להקמת משכן קבע לקהילה. משכן קבע מאפשר לקהילה להרחיב את היקף ומגוון פעילויותיה ולפרוץ דרך לליבם של קהלים חדשים. אציין שתקציבה של התנועה הרפורמית הארצית למן תחילת פעילותה בארץ היה גדול יותר מאשר של התנועה הקונסרבטיבית. זאת בגלל הבדל בשיעור התרומות מחוץ-לארץ, המגיע לכל אחת מהתנועות.[565]

הסיבה השנייה היא מעורבותה השונה של התנועה הארצית בחיי הקהילות. התנועה הרפורמית הארצית והתורם ג'רי דניאל הפעילו לחץ רב על שתי הקהילות הרפורמיות התל-אביביות להתאחד להקמת בית דניאל ואף קבעו במידה רבה את זהותו של הרב המנהל של בית דניאל, הרב מאיר אזרי. לעומת זאת, התנועה הקונסרבטיבית הארצית לא גילתה מעורבות רבה בענייניה של תפארת שלום וראשיה ניווטו אותה כראות עיניהם. התנועה הקונסרבטיבית בארץ הוקמה על-ידי חברים מהשורה, והמדיניות הרשמית שלה היא לאפשר עצמאות מירבית לכל קהילה בניהול ענייניה.[566] מנגד, בתנועה הרפורמית, על אף שיתוף פעולה של חברים מהשורה עם הצוות המקצועי בתפעול השוטף, הרי שגם ברמה המקומית-הקהילתית מי שקובעים במידה רבה את דרך ניהול הקהילה הם ראשי התנועה הארצית.

הסיבה השלישית היא המנהיגות הרבנית של שתי הקהילות. אמנם לכאורה הן הרב אזרי הן הרב לזר שימשו כרבנים-מנהלים וריכזו בידם עוצמה ארגונית רבה. אולם, הרב אזרי התגלה כבעל חושים פוליטיים מחודדים, ויכולת גבוהה לרקום קשרים בינאישיים בקלות. יכולות אלו אפשרו לו לרתום את הפוליטיקה התל-אביבית העירונית, הרפורמית הארצית והתוך-קהילתית לצורכי קידום חזונו עבור בית דניאל. כמו כן, הרב אזרי התגלה כאיש ארגון מוצלח, ויצר מערך ארגוני מסועף. לעומתו, הרב לזר אמנם היה בעל כריזמה, אך הוא ומחליפו, הרב צימט, לא השכילו לשתף פעולה עם דמויות מפתח בקהילה והתקשו בפענוח הפוליטיקה העירונית.

בנוסף לכך, יש לציין כי לצדו של הרב אזרי נושאת בנטל הניהול של בית דניאל הרבה סדן. למרות היותה שותפה להנהגת קהילה רפורמית, הדוגלת בשוויון מגדרי בדת, התברר כי בעיקר שיקולים ארגוניים, ופחות מגדריים, הם שעיצבו את מנהיגותה. הסיבה לכך נעוצה בצורך לבסס את מעמדו של בית דניאל כמוסד מוכר בקרב הציבור התל-אביבי, הנחשב לתומך בשוויון מגדרי בכל תחומי החיים, אך בפועל מסתייג ממימוש השוויון המגדרי בחיים הדתיים. נסיבות אלו הכתיבו הכנסת חידוש מוגבל ביותר בהנהגה הרבנית של הקהילה מבחינה מגדרית. במילים אחרות, אף שסדן פועלת בהקשר התל-אביבי-הרפורמי, הרי שמפאת תהליך המיסוד שעובר בית דניאל היא פועלת לפי מודל מוכר של רבה עמיתה, ואין ביכולתה לעצב מודל רבני נשי חדשני.

---

[564] עוד על תופעת הגלוקליזציה (העולמקומיות), קרי: שילוב בין השפעות גלובליות ללוקליות, ראו: א' רם, "בין הנשק והמשק: ישראל בעידן העולמקומי", **סוציולוגיה ישראלית**, ב(1), (1999), עמ' 99-101.

[565] E. Tabory, "Reform and Conservative Judaism in Israel: A Social and Religious Profile," *American Jewish Year Book*, (1983), p. 45

[566] ריאיון עם יזהר הס (מנכ"ל התנועה הקונסרבטיבית), מתאריך 24 באוגוסט, 2010.

זאת ועוד, את מודל המנהיגות הקהילתית שלה היא מעצבת תוך התמודדות עם דרישות ונסיבות נוספות, הנראות כסותרות. מאפיין זה של מנהיגותה בולט לאור ההקשר העירוני שבו היא פועלת. ניתן לומר בזהירות שמודל הרבנות שלה מתאים לעיר שנתפסה מראשיתה ככזו הבנויה על יסודות מנוגדים, ושאף כיום מתחולל בה מפגש בין מגמות חברתיות שאינן מתיישבות בקלות זו עם זו. הדימוי של תל-אביב כ"עיר גדולה", "עיר עולם גלובלית", שהאינדיבידואליזם רווח בה, דווקא מדגיש את החיפוש של תושביה אחר קהילתיות באמצעות חברות בקהילה דתית ליברלית. כמו כן, תפיסתה של העיר כמעוז החילוניות הישראלית מדגיש את הרצון של חלק מתושביה החילוניים לציין שלבי מעבר בחיים, בצורה יהודית, לא אורתודוכסית, העולה בקנה אחד עם אורח חייהם. רצון זה מוביל אותם לקבל שירותי דת מקהילה שבראשה עומדת רבה אישה. מתברר כי העובדה שאימצה רק באופן סלקטיבי דפוסים של דגם הנהגה חדש (נשי) בתפקודה הרבני, כגון היכולת להתמודד עם דרישות וצרכים מנוגדים של קהלי יעד שונים, והימנעותה מיצירת רבנות נשית הניכרת בחדשנותה הם שסייעו להופכה לדמות רבנית לגיטימית בעיני הציבור התל-אביבי. בנוסף לכך, תפקודה כרבה-עמיתה, לצד הרב אזרי, סייע להפיכת בית דניאל לאייקון תל-אביבי ולארגון דתי רב-ממדי, בזמן שתפארת שלום נותרה במידה רבה קהילה אתנית.

אחד מתחומי הפעילות בבית דניאל הוא תחום החינוך הפורמלי והלא-פורמלי, שבו אעסוק בפרק הבא. אראה כי גם בתחום פעילות זה של בית דניאל באים לידי ביטוי דפוסים ארגוניים שעלו בפרק הנוכחי, ביניהם, אימוץ מודלים משלל מקורות והתאמתם להקשר התל- אביבי ויצירת קשרים הדוקים עם העירייה. היישום המוצלח של דפוסים ארגוניים אלו לתחום החינוך הוא המבחין בין פעילותו המתמשכת של בית דניאל בתחום לפעילות החינוכית המינימלית של תפארת שלום בתחום זה.

פרק שלישי: מסורת של חינוך יהודי ליברלי בתל-אביב: פעילויות חינוך פורמליות וא-פורמליות

פתח דבר

פרק זה עוסק בפעילויות חינוך פורמליות ולא פורמליות שרובן מתקיימות ביוזמת בית דניאל ומיעוטן נערכות מטעם תפארת שלום. המודל החינוכי של בית דניאל שאשרטט בפרק הנוכחי הוא ביטוי נוסף להיותו ארגון דתי (faith-based organization) רב-ממדי ייחודי הן בהקשר העירוני התל-אביבי, הן בהקשר של פעילותם של ארגונים אחרים העוסקים בחינוך יהודי, הן בהקשר של התנועה הרפורמית הישראלית. אטען כי כארגון דתי, בית דניאל רואה שליחות דתית וחברתית בעיסוק בחינוך. אדגיש כי בניגוד לקהילות ליברליות בחוץ-לארץ ובארץ, ובפרט לעומת תפארת שלום, ראשי בית דניאל לא הסתפקו באימוץ מודל בית-הכנסת כמרכז קהילתי, ובהצעת מגוון תוכניות לימוד יהדות ובתי מדרש לחבריו ולקהל הרחב אלא הקימו רשת חינוך לגיל הרך במסגרת מערכת החינוך הממלכתית בשיתוף עיריית תל-אביב, כדי לפנות, ככל הניתן, לקהל יעד גדול. אבהיר כי בעוד שקהילות רפורמיות וקונסרבטיביות אחרות בישראל הקימו גני ילדים, חלקם פרטיים וחלקם בשיתוף עם העירייה, אף לא אחת מהן הפעילה בו זמנית עשרים גנים בכמה אזורים באותה העיר כפי שעושה בית דניאל. אדגיש כי תהליך השתלבותו של בית דניאל במערכת החינוך העירונית לא תוכנן מראש אלא צמח מהשטח בצורה הדרגתית. בכל פעם בעקבות תגובות חיוביות של הורים וצוותים חינוכיים, אפשרה העירייה לבית דניאל להשתלב במוסד חינוכי נוסף, תחילה בגנים ולאחר מכן בבתי-ספר. עם זאת, לכל אורך התהליך נמנעה העירייה מקבלת החלטה רשמית בנושא.[567] בהקשר זה אציין שעד היום עקב שלל גורמים ונסיבות שידונו בפרק, עשייתו החינוכית של בית דניאל נושאת אופי דינמי ומשתנה.

הדיון בפעילותו החינוכית של בית דניאל ישמש להבלטת הניגוד בינו לבין תנועות דתיות דוגמת חב״ד וש״ס. בעוד שאלו מצהירות בגלוי שפעילותן החינוכית בקרב חילונים וילדיהם מכוונת להחזרתם בתשובה ולשינוי אורחות חייהם, לבית דניאל אין יומרות מרחיקות לכת כאלו, לפחות בגלוי. אראה כי ההבדל בין בית דניאל לגופים מתחרים העוסקים אף הם בזהות יהודית במערכת החינוך הפורמלית, דוגמת בינ״ה וקרן תל״י,[568] נעוץ בכך שבית דניאל מציע ביקור בבית הכנסת שלו, דבר שמתחריו אינם יכולים להציע, שכן אין ברשותם בית כנסת. כמו כן, אסביר כי ההבדל בין בית דניאל לארגונים מסוג אלו המצוינים לעיל, נעוץ בשיוכו המוצהר לתנועה דתית, הצובע בגוון ייחודי את פעולותיו, בהשוואה לעמותות הנמנעות מזהות דתית ברורה.

בפרק זה אראה כי ייחודיות המודל החינוכי של בית דניאל נובעת מצירוף תהליכים חברתיים ונסיבות תקופתיות הנוגעות לכלל החברה הישראלית, וכן לגורמים הקשורים למערכת החינוך הממלכתית הארצית והמקומית, ובפרט לקשר שיצר הרב אזרי עם עיריית תל-אביב. הנסיבות התקופתיות נוגעות לרצח ראש הממשלה יצחק רבין ב-1995, שהגביר את ההתעניינות

---

[567] ע׳ גואטה, **חדירתה של התנועה ליהדות מתקדמת למערכת החינוך הממלכתית בשכבת גני הילדים בעיר תל-אביב**, עבודת סמינריונית בקורס העולם היהודי ממלחמת העולם השנייה עד ימינו, התוכנית ביהדות זממנו, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, (2009).

[568] בינ״ה (״בית יוצר נשמת האומה״) הוא מרכז לימוד לזהות יהודית ולתרבות ישראלית המציע שלל פעילויות חינוך פורמליות ובלתי פורמליות. ראו: http://www.bina.org.il/about, רשת תל״י (תגבור לימודי יהדות) הפועלת במערכת החינוך הפורמלית, ראו: http://www.tali.org.il.

בזהות יהודית בקרב הציבור החילוני הרחב ובמערכת החינוך הממלכתית.[569] בה בעת התעצם תהליך הגלובליזציה המעודד חיפוש אחר ייחוד תרבותי. בישראל חיפוש זה מוביל, לעיתים קרובות, להתעוררות העיסוק במסורת ובזהות יהודית.[570] למגמה זו נלוותה ירידה באידיאליזם ציוני ששימש מוקד זהות של חילונים בארץ.[571] הירידה באידיאליזם הציוני דחפה אף היא חלק מהציבור החילוני לעסוק באופן פעיל בזהותו היהודית במסגרת בתי מדרש ובתי תפילה חילוניים.[572]

ייחודיות המודל החינוכי של בית דניאל נעוצה גם בגורמים הקשורים לגיבוש מדיניות החינוך הממלכתי בארץ, כולל ההפרטה בחינוך, מעבר של בתי-ספר לניהול עצמי, ותהליך החיפוש אחר ייחודיות בחינוך שהחל בשנות ה-80.[573] המודל החינוכי של בית דניאל עולה בקנה אחד עם המלצות וועדת שנהר בעניין לימודי היהדות בחינוך הממלכתי, ובפרט עם ההמלצה לחשוף את התלמידים לקיומם של זרמים דתיים ורעיוניים שונים.[574] לכלל הגורמים הללו יש לצרף את הקשר המתמשך בין ראשי העירייה לבין הרב אזרי, ואת מקומו של פרויקט שותפות תל-אביב-לוס-אנג'לס בחיזוק קשר זה. לגורמים שלעיל נלווים גם ביטוייה של האידיאולוגיה והמדיניות הניאו-ליברלית בישראל,[575] המעודדת ארגונים דתיים, דוגמת בית דניאל לאמץ חשיבה עסקית, ולראות במערכת החינוך הממלכתית צרכן פוטנציאלי, ומקור הכנסה נוסף.

אחלק את הפרק לשתי חטיבות. הראשונה תעסוק בפעילותו של בית דניאל במסגרת מערכת החינוך הממלכתית בעיר, והשניה בפעילותו החינוכית הבלתי פורמלית. במסגרת החטיבה הראשונה אסקור את ההקשרים החברתיים והתרבותיים של פעילותו החינוכית הפורמלית. כמו כן, אדון בשותפות החינוכית שנרקמה בין בית דניאל לעירייה, בהקשר לפעילותו בגנים, ובעיקר בהקשר לפעילותו בבתי-ספר. אעמוד על טיבה של השותפות של בית דניאל והעירייה הן באמצעות בחינת מעורבותו המוצלחת בבית-ספר אוסישקין, הן באמצעות בחינת כשלון מעורבותו בבית-ספר וייצמן. אדגים את עשייתו של בית דניאל במערכת החינוך הפורמלית באמצעות הבאת דוגמאות מייצגות לפעילות בגן ולשיעור בבית-ספר. ניתוחן של דוגמאות אלו ימחיש את האופן שבו בית דניאל מיישם גישה שיווקית בעשייתו החינוכית ואת נטייתו לשלב מאפיינים חווייתיים ובלתי פורמליים במסגרת פעילותו החינוכית במערכת החינוך הפורמלית. בחטיבה השנייה אציג את פעילותו החינוכית הבלתי פורמלית באמצעות בחינת קורס הכנה לטקס בר/בת המצווה, תוך הנגדתו לקורס צנוע יותר הנערך בתפארת שלום. יש להזכיר כי היקף הפעילות החינוכית בתפארת שלום הוא מצומצם למדי. לכן ההשוואה בפרק מוגבלת.

אראה כי הפעילות החינוכית של בית דניאל היא אחד מעמודי התווך של ארגון זה, בעוד שזהו שדה פעילות שולי ביותר בקהילת תפארת שלום. בעיקר יסתבר שבפעילות החינוכית מתבטאת התפיסה המערכתית של ראשי בית דניאל, הרואים קהילה יהודית ככזו המהווה מכלול של עשייה חינוכית, חברתית ודתית, במטרה להתערות בסביבתה תוך מתן מענה לשלל צרכיה. זאת ועוד,

---

[569] ב' וינהבר, **החברה ההסדרית**, עבודת דוקטור, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, (2007), עמ' 52-53; Ferziger, "Religion for the Secular", p. 80

[570] וינהבר, **החברה ההסדרית**, עמ' 7; G. Mathews, *Global Culture/ Individual Identity*, London, Routledge, (2005), pp. 183-184

[571] ע' אלמוג, **פרידה משרוליק**, חיפה, הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה, (2004), עמ' 20-21.

[572] אזולאי ותבורי, "מבית מדרש לבית תפילה", עמ' 121-156.

[573] ש' סבירסקי ונ' דגן-בוזגלו, **בידול, אי שוויון ושליטה מתרופפת: תמונת מצב של החינוך הישראלי**, תל-אביב, מרכז אדוה, (2009), עמ' 5-7, 11.

[574] הוועדה לבדיקת לימודי היהדות בחינוך הממלכתי, **"עם ועולם" - תרבות יהודית בעולם משתנה: המלצות הוועדה לבדיקת לימודי היהדות בחינוך הממלכתי**, ירושלים, משרד החינוך, (1994), עמ' 18.

[575] סבירסקי ודגן-בוזגלו, **בידול, אי שוויון ושליטה מתרופפת**, עמ' 5-7.

יתברר כי הפעילות החינוכית של בית דניאל מתייחדת בשילוב בין שורשים אמריקאיים, יוזמה ישראלית ורוח תל-אביבית המעודדת התנסויות גם בתחום החינוך.

1. הקשרים חברתיים, היסטוריים ותיאורטיים ברקע פעילותו החינוכית של בית דניאל

1.1 שליחות דתית-חברתית וארגון דתי

פעילותו החינוכית של בית דניאל היא למעשה שליחות שמניעה הוא דתי, קרי, לחשוף את הציבור הרחב ליהדות בנוסח הרפורמי שלה באמצעות תוכניות חינוך. רעיון השליחות לשם הפצת אמונה מקורו בנצרות הקדומה. החל מהמאה ה-19 נקשר רעיון זה לקיום פעילויות חברה ורווחה, בריאות, חינוך ותרבות בידי שליחים נוצרים (מיסיונרים) בקרב חברות נחשלות לשם קירובן לנצרות.[576] המחקר הסוציולוגי מזהה את גלגולו העכשווי של רעיון השליחות עם שגשוגם של ספקי שירותים דתיים – למשל תנועות פוליטיות בעלות זהות דתית – ברחבי העולם המערבי והמזרח התיכון, בעיקר בעשרים השנים האחרונות. כחלק ממגמת האקטיביזם הדתי שלהם, נוטים ארגונים אלו לספק ביעילות שירותי חינוך, לצד שירותים חברתיים נוספים, כשמטרתם היא לגרום לשינויים דתיים ופוליטיים בקרב לקוחותיהם.[577] בישראל הדוגמא הבולטת ביותר כיום בהקשר זה היא תנועת ש"ס ורשת החינוך שלה, מעיין החינוך התורני.[578] פעילות דתית נוספת, הכוללת עשייה במערכת החינוך הממלכתית היא זו של שליחי חב"ד. במסגרת פעילות זו מקימים שליחי חב"ד גנים פרטיים לילדים חילונים בתל-אביב.[579]

סגנון הפעולה האקטיבי של חב"ד שימש מודל לחיקוי עבור גרעינים תורניים שהקים הציבור האמוני בציונות הדתית.[580] לדברי דומברובסקי, בעבודתה על הגרעינים התורניים, באמצעות הקמת גרעינים וישיבות בתל אביב, רצו מנהיגיהם למתן את הניכור לדת במרכז התרבות החילונית של המדינה, ובעיקר להשפיע על מוקדי הכוח בחברה הישראלית, כלומר על קבוצות האליטה. הגרעינים באזור תל-אביב מציעים שיעורי תורה, מארגנים תפילות לקהל הרחב בחגים, ופועלים בבתי-ספר ממלכתיים חילוניים לאחר השגת הסכמת המנהלים, בעיקר סביב שנת בר-המצווה.[581] נראה על פניו כי פעילותו של בית דניאל מזכירה בעיקר את זו של הגרעינים התורניים, הן מבחינת ההעדפה לפעול במסגרת מערכת החינוך הממלכתית, הן מבחינת הבחירה לפעול בתל-אביב מתוך

---

[576] על פעילות המסיונרים ראו למשל: A. Motley Hallum, *Beyond Missionaries: Toward an Understanding of the Protestant Movement in Central America*, Lanham, Md, Rowman & Littlefield Publishers, (1996)

[577] זהו המצב במצרים, לבנון, טורקיה, והרשות הפלסטינית. ראו: על לבנון למשל: A. Saad-Ghorayeb, *Hizbullah: Politics and Religion*, Sterling, VA, Pluto Press, (2002), לגבי המצב בעולם המערבי, ראו: H. Rolland-Unruh and R.J. Sider, *Saving Souls, Serving Society: Understanding the Faith Factor in Church Based Social Ministry*, New York, Oxford University Press, (2005)

[578] ע' חן, **מכוונויותיה ומטרותיה של רשת החינוך של ש"ס, כפי שהן משתקפות במציאות היומיומית של תלמוד תורה ובית ספר לבנים**, עבודה לתואר מוסמך, תל-אביב, אוניברסיטת תל-אביב, (1995), עמ' 1-3.

[579] לסקירה של שלל פעילויות חב"ד, ראו: http://www.chabad.org.il. על השליחות החב"דית ראו למשל: S. Fishkoff, *The Rebbe's Army: Inside the World of Chabad-Lubavitch*, New York, Schocken, (2003)

[580] מ' דומברובסקי, **מהסתגרות למעורבות? תופעת הגרעינים התורניים כביטוי לתמורות בתפיסה החברתית והתרבותית של הציונות הדתית**, עבודת דוקטור, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, (תשע"א). גרעינים תורניים הם מסגרות חברתיות של משפחות צעירות המגדירות עצמן "תורניות ולאומיות" ומתיישבות כדרך קבע ביישובים ברחבי הארץ הן בפריפריה והן במרכז, כדי לחזק אותם מבחינה דתית וחברתית.

[581] ראו: הערה 14, עמ' 165-166. ראו גם: הגרעין התורני ברמת אביב "רוח אביב", http://ruachaviv.co.il/about.asp, והגרעין שהקים ארגון "ראש יהודי", http://roshy.org, נדלה ב-19 בינואר, 2014.

רצון לחולל שינוי במעוז החילוניות בישראל,[582] תוך השתלבות בסביבה. אולם, ההבדל ניכר במימון הציבורי שלו זוכים הגרעינים, ושממנו בית דניאל כמעט ואינו נהנה, ובגישה השונה ליהדות. בנוסף, בית דניאל מציע לכלל הציבור מגוון רחב בהרבה של פעילויות חינוך ותרבות בהשוואה לגרעינים התורניים. כמו כן, אף אחד מהגרעינים התורניים הפועלים בתל-אביב אינו מעורב בהיקף כה רחב כשל בית דניאל בגנים העירוניים. אולם, אקטיביזם דתי וחברתי אינו מונע רק מרצון לחולל שינוי ערכי באוכלוסיות נרחבות, אלא גם מרציונל כלכלי של הגדלת המימון הציבורי והפרטי המוקצה לארגונים דתיים. כידוע, הביקוש לשירותים חברתיים גדל עקב מדיניות כלכלית ניאו-ליברלית, המקצצת בתקציבי החינוך והרווחה. הניאו-ליברליזם גם דחף ארגונים דתיים לאמץ חשיבה עסקית, המתבטאת בתכנון אסטרטגי, בהתאמה לדרישות האינדיבידואל ובהסתייעות באנשי ייעוץ ושיווק. רבים מהפרויקטים נהנים גם מתמיכה של הסקטור הציבורי. למעשה, לספקי שירותים דתיים לא נותרה ברירה אלא לאמץ חשיבה עסקית, שכן רק כך הם יכולים להתחרות על מימון ועל לב צרכניהם מול ספקי שירותים אחרים.[583]

ספקי שירותים דתיים מוגדרים כיום בצורות שונות. רולנד-אנרו וסיידר (Unruh & Sider Rolland) מציעים את שבעת המישורים הבאים להערכת "דתיות" של ארגון: הזהות העצמית של הארגון, בחירת המשתתפים בארגון (צוות, מתנדבים, תורמים ולקוחות), מקורות המתנדבים והמימון, יעדים מוצרים ושירותים, תהליך קבלת ההחלטות (לדוגמא הסתייעות בתפילה ומושגים דתיים לשם הנחייה), פיתוח וחלוקת הכוח הארגוני ושותפי הארגון. עבור כל מישור, הארגון יכול להיות ממוקם לאורך ספקטרום מהכי פחות דתי לדתי ביותר.[584] בחינתו של בית דניאל לפי מישורים אלו מעידה על חשיבותו של הגורם הדתי בזהותו. השיוך העצמי של בית דניאל לזרם היהדות הרפורמית מצביע על זהותו הדתית. מקורות המימון מגיעים כולם ממקורות יהודיים, אך חלקם מגיעים מקרנות ותורמים, שאינם דווקא מזוהים כרפורמים, כמו הפדרציות היהודיות באזורים מסוימים בארצות-הברית. גם חלק מהצוות המעורב בהפעלת תוכניות חינוכיות אינו מזדהה כרפורמי, למרות שהצוות המנהל, והמפעילים העיקריים של תוכניות החינוך (שחלקם רבנים) מזדהים כרפורמים. המוצרים והשירותים, בפרט בתחום החינוך, קשורים עקרונית לזהות דתית. בתהליך קבלת ההחלטות יש מעמד מיוחד לרב אזרי, וגם מעמד נכבד ליתר הרבנים שבצוות של בית דניאל.

הרב אזרי מקפיד למקם את הממד החינוכי בשליחותו של בית דניאל בהקשר התל-אביבי. זאת ועוד, לצורך מתן לגיטימציה לשליחות זו הוא רותם את מייסדי העיר, כפי שעולה מדבריו הבאים:

> סוף סוף הולך ומתפתח החזון של בוני העיר תל-אביב, מתפתחת תרבות עברית...אחרי האנטי תזה ליהדות...העיר או תושביה מתחילים לגלות את הצורך של הזהות היהודית הייחודית שלהם. רוב החילונים...תשאלי אותם אז חינוך יהודי חשוב להם, בר מצווה [הם] רוצים לעשות.

מאפיינים דתיים אלו צובעים בגוון ייחודי את השליחות של בית דניאל, בפרט את התוכניות שהוא מפעיל במערכת החינוך הממלכתית.

---

[582] עזריהו, **תל-אביב העיר האמיתית**, עמ' 265-271, 339-340.

[583] ראו: בודי וכנען, "תפקידם של ספקי שירותים חברתיים מבוססי דת", עמ' 110-136. ראו גם: קול קורא למושב על ההשפעה של רעיונות, פרקטיקות, ומדיניות ניאו-ליברלית על ארגונים דתיים, שנערך במסגרת הקונגרס העולמי לסוציולוגיה ב-13-19 ביולי, 2014, http://www.isa-sociology.org/congress2014/rc/rc.php?n=RC22, נדלה ב-2 באוקטובר, 2013.

[584] Rolland-Unruh and Sider, *Saving Souls, Serving Society*, p. 105

1.2 מטרות החינוך היהודי בבית-הספר הממלכתי בישראל

ראשי מערכת החינוך הממלכתית, שרוב תלמידיה חילוניים, מבינים שכדי לטפח בתלמידים אחריות לעתידה של המדינה, עליהם לעצב את התייחסותם לעברו של העם היהודי ולתרבותו.[585] מאז ראשית שנות ה-70 ישנה במערכת החינוך מודעות לבעיה של היעדר הזדהות של נוער חילוני יליד הארץ עם יהדותו. בהקשר זה ראוי להזכיר ממצאי מחקרים שהצביעו על כך שבני הנוער רואים את עצמם בעיקר כ"ישראלים" והרבה פחות כ"יהודים". תפיסת ראשי מערכת החינוך וחוקרים היא כי ככל שזהות יהודית מבוססת על הקשר לישראל בלבד, וככל שהאדם פחות "דתי" הרי שזהותו היהודית רופפת יותר. משום שזיקה לדת ולמסורת היא מרכיב בזהות היהודית, הרי שלדידם האתגר הניצב לפתחה של מערכת החינוך הממלכתית, הוא מורכב וגדול מזה של מערכת החינוך הדתית.[586] אתגר זה מתעצם בתל-אביב, הנחשבת לבירת התרבות החילונית של ישראל.[587] נראה כי במציאות זו עולה הצורך בארגונים יהודים פלורליסטיים דוגמת בית דניאל, העוסקים בחיזוק זהותו היהודית של התלמיד, באופן העולה בקנה אחד עם אורח חיים חילוני.

1.3 מהו חינוך יהודי?

העיון בשדה הרעיוני של "מחשבת החינוך היהודי", מעלה שישנה אי-הסכמה גורפת על הגדרתה של הזהות יהודית ועל תרגומו של מושג זה לכלל תחום דעת בשם "חינוך יהודי".[588] אולם מכיוון ששדה החינוך היהודי הוא שדה פרקטי במהותו, הלובש בסופו של דבר צורה של תוכנית לימודים, נעשים כל העת ניסיונות מעשיים למפות את הידע היהודי, שמצופה כי תלמיד ירכוש במערכת החינוך הממלכתית החילונית. בשנים האחרונות הסתבר לחוקרי החינוך היהודי כי השיח על התכנים של לימודי יהדות הנוגע להעשרת הידע או לשינוי היקף הידע שעל התלמיד לרכוש, אינו יכול להחליף את השיח הרפלקטיבי על זהות יהודית ומשמעותה האישית עבור התלמיד.[589]

אי לכך, לצורכי פרק זה אאמץ את הגדרתו של חוקר החינוך דוד זיסנויין, המשייך את החינוך היהודי לתחום החינוך הערכי בכלל, שכן לדידו על החינוך היהודי ליצור עמדות חיוביות של התלמיד, בפרט זה החילוני, כלפי ערכי היהדות. מבחינתו, החינוך היהודי אמור לשלב בין "המרכיב הקוגניטיבי" ל"מרכיב הרגשי" בעמדות של התלמידים כלפי יהדותם, בציפייה שכתוצאה מכך יהיה "המרכיב ההתנהגותי" בעמדות אלו חיובי אף הוא, ויתבטא בקיום מנהגים ומצוות כלשהם על-פי המסורת היהודית.[590] לטענתי, תפיסתו החינוכית של בית דניאל תואמת לגישה שלעיל, למעט העובדה שבבית דניאל יש תפיסה שונה של המרכיב ההתנהגותי. תפיסה זו מבטאת את האידיאולוגיה הרפורמית שלפיה, לאחר צבירת הידע על הפרט להחליט בעצמו אילו מנהגים ומצוות ברצונו לקיים, אם בכלל.

---

[585] א' ידלין, "יהדות כתרבות בחינוך הממלכתי", בתוך י' רובינשטיין (עורכת), **עלי עשור ועלי נבל**, באר שבע, משרד החינוך, התרבות והספורט – בית יציב, (2004), עמ' 162-168.

[586] מ' פוזנר, **מה יהא על התנ"ך ועל התושב"ע? על מעמדם המתחזק, אך עדיין בלתי יציב של לימודי היהדות בבתי הספר הממלכתיים בתל-אביב**, עבודת גמר לתואר מוסמך, תל-אביב, אוניברסיטת תל-אביב, (2005), עמ' 7.

[587] להסבר אודות הדבקת התווית "בירת התרבות החילונית בישראל", ראו: ו' וניצקי-סרוסי, "זיכרון במחלוקת: בין ירושלים לתל-אביב: הנצחתו של יצחק רבין ושיח הזהות הלאומית בישראל", בתוך ל' גרינברג (עורך), **זיכרון במחלוקת: מיתוס, לאומיות ודמוקרטיה**, באר שבע, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, (2000), עמ' 20-21.

[588] מ' שנר, "שיח החינוך היהודי – תעייה בין מושגים סותרים", בתוך: נ' חמו וי' דרור (עורכים), **שבילים בחינוך יהודי פלורליסטי: דרכי נעמ[ה]**, תל-אביב, אוניברסיטת תל-אביב ומכון מופ"ת, (2012), עמ' 33.

[589] ראו: נ' חמו, "זהירות שביר: הורים ושיח החינוך היהודי", בתוך: חמו ודרור (עורכים), **שבילים בחינוך יהודי פלורליסטי**, עמ' 176-177.

[590] ד' זיסנויין, "מדיניות החינוך היהודי בישראל מימי היישוב ועד ימינו", בתוך: י' דרור, ד' נבו ור' שפירא (עורכים), **תמורות בחינוך: קווים למדיניות החינוך בישראל לשנות האלפיים**, תל-אביב, רמות, (2003), עמ' 152.

1.3.1 חינוך יהודי פלורליסטי, חינוך יהודי רפורמי (מתקדם)

הקניית חינוך יהודי פלורליסטי במסגרת בית-הספר מהווה את אחד האתגרים המרכזיים העומדים בפני מערכת החינוך הממלכתית בארץ. המושג פלורליזם עצמו סובל מאי בהירות, הנובעת בחלקה מכך שהשותפים לשיח החינוכי הפלורליסטי, הן החוקרים הן אנשי ההוראה, מתבססים על מגוון נקודות מבט חינוכיות, פילוסופיות, פסיכולוגיות, סוציולוגיות ואחרות.[591] לצורכי פרק זה אאמץ את ההגדרה הרואה פלורליזם כגישה למגוון ולהבדלים בין אנשים, רעיונות, אמונות ופרקטיקות. גישה זו התופסת את קיומם ומפגשם של אנשים שונים כדבר חיובי והכרחי, הן עבור קידומם האינטלקטואלי והרוחני, הן עבור היצירה והתיקון של הקהילה, החברה והעולם. כדי לבחון אם תוכנית לימודים היא פלורליסטית, יש לשאול אם במסגרתה נלמדות מגוון פרספקטיבות ופרקטיקות יהודיות, ואם היא מקדמת התייחסות מכבדת כלפי אידיאולוגיות שונות.[592] דוגמא לבתי-ספר פלורליסטיים בישראל היא רשת בתי-הספר של תל"י, והקמתם של בתי-ספר, שתלמידיהם באים הן מרקע חילוני הן מרקע דתי, דוגמת רשת בתי-ספר מיתרים.

בסביבה המחנכת לפלורליזם האתגר הגדול ביותר הוא אתגר המחויבות, שכן על פניו דומה כי חינוך לפלורליזם, המכיר בערכן של העמדות המנוגדות, אינו יכול לדרוש מחויבות ומסירות מחניכיו.[593] אתגר זה גדול שבעתיים עבור התנועה הרפורמית, שכן כפי שמסביר חוקר ההיסטוריה והחינוך של התנועה הרפורמית מיכאל מאיר, יהדות זו מחויבת במידה שווה הן למסורת היהודית הן לליברליזם, ובלשונו:

> מתוקף מחויבותה [של היהדות הרפורמית] לליברליות, היא מייחסת חשיבות עליונה לאוטונומיה אישית. לפיכך, משימתה החינוכית אינה להנחיל "תורה משמיים", נורמטיבית... בדומה לאורתודוקסיה, אלא לגרום ליחיד שישלב בחייו יסודות מן המסורת שיעצב לו. בד בבד, היא אינה מבקשת רק להציג חלופות באובייקטיביות מפוכחת, כי אם להשפיע על הבחירה באמצעות חינוך לערכים יהודיים כפי שהם מובנים על ידה.[594]

השפעה על בחירת התלמיד מתבצעת בפועל על-ידי מורה המשמש כנציג של גישה יהודית מסוימת.[595] לדידו של מאיר, המורה אינו צריך ללמד שכל זרמי היהדות הם בעלי ערך שווה מבחינה תיאולוגית ומוסרית, אלא להציג את עליונות האמונה היהודית הליברלית[596].אי לכך בבתי-ספר יהודים רפורמיים בארצות-הברית רוב המורים ליהדות מזדהים כרפורמים. לעומת זאת, רוב הגננות, ומפעילות החוגים בגנים המועסקות בבית דניאל, וכן מרבית המורות בבתי-הספר שעימן בית דניאל עובד אינן רפורמיות. נשות הצוות החינוכי של בית דניאל המזוהות כרפורמיות הן בעיקר הרבות (women rabbis) המעבירות חוגי יהדות בגנים ובבתי-הספר. לנוכח עובדות אלו ביחס לזהות

---

[591] ראו: קול קורא לכנס על חינוך יהודי פלורליסטי: מגמות ואתגרים, שנערך באוניברסיטה העברית בירושלים בתאריכים 27-28 ביולי 2009, http://melton.huji.ac.il/index.php/he/academic-activities/conferences/conference-on-pluralistic-jewish-education , נדלה ב-10 באוקטובר, 2013.

[592] H. Miller, "Changing the Landscape: Pluralist Jewish Education in the UK", in N. Chamo and Y. Dror (eds.), *Paths in Pluralistic Jewish Education*, Section Two, Tel Aviv, Mofet Institute, (2012), p. 72

[593] ג' זיון, "פלורליזם ומחויבות: שאלות יסוד", הרצאה בכנס בנושא חינוך יהודי פלורליסטי, שנערך מטעם ההיברו יוניון קולג' ומרכז מלטון, באוניברסיטה העברית בירושלים, בתאריך 27 ביולי 2009.

[594] מ"א מאיר, "הרהורים על בן תרבות יהודית מנקודת המבט של היהדות הרפורמית", בתוך: ש' פוקס, י' שפלר וד' מרום (עורכים), **מדברים חזון: הזמנה לדיון בתכלית החינוך היהודי**, ירושלים, כתר, (2006), עמ' 167.

[595] שם, שם, עמ' 170-172.

[596] M.A. Meyer, "A Liberal Argument against Pluralistic Jewish Education", Unpublished paper delivered at a Conference on Pluralistic Jewish Education, The Hebrew Union College and Melton Center, The Hebrew University in Jerusalem, (July 27-28, 2009)

הדתית של הצוות החינוכי המעביר תכנים יהודיים בגנים ובבתי-הספר מטעם בית דניאל, עולה השאלה עד כמה תפיסת היהדות הרפורמית משתקפת בבחירת התכנים הנלמדים ובאופן העברתם.

מנהלות מחלקת החינוך של בית דניאל אימצו את גישתו של מיכאל מאיר לחינוך יהודי רפורמי. אולם בעוד שהן מכירות באורח חיים יהודי חילוני כבחירה לגיטימית, וכמציאות חייהם של רוב תלמידיהן, הרי שמאיר טוען כי הדגם החילוני אינו מסוגל כיום להיות בעל מעמד מרכזי בחייהם של יהודים כיחידים או כקולקטיב, הן בארץ הן בתפוצות. בפרט, לגבי ההקשר הישראלי, הוא טוען כי חינוך יהודי חילוני רוצה להקנות לילד יכולת שיפוט וביקורת של המסורות היהודיות שהוא לומד מתוך רעיון חירות ההכרעה כערך עליון, ולכן בחירה של אחת הגישות היהודיות מתוך המגוון שנחשף אליו התלמיד בחינוך החילוני, אינה מחייבת אותו. ניתן לומר כי הצוות החינוכי של בית דניאל אינו שותף לתפיסה ביקורתית זו של מיכאל מאיר את החינוך היהודי המיועד לתלמידים חילונים. משום כך, הצוות מסתפק בחשיפת התלמידים למגוון הזרמים האידיאולוגיים והדתיים הקיימים ביהדות זמננו, כשבניגוד למאיר אין לו ציפיות מרחיקות לכת שהתלמידים יאמצו את אורח החיים היהודי הרפורמי בפועל. יתר על כן, מכיוון שהצוות החינוכי מכיר את האוכלוסייה החילונית של התלמידים הוא יודע כי כל קריאת תיגר מצד הצוות על אורח החיים החילוני רק יעורר כלפי בית דניאל והיהדות הרפורמית אנטגוניזם וקריאות להוציאם ממערכת החינוך העירונית.

1.4 השלכות דוח ועדת שנהר על בית דניאל ועל ארגונים העוסקים בזהות יהודית בחברה החילונית

ועדת שנהר מונתה ב-1994 על-ידי שר החינוך זבולון המר, שביקש לקדם את החינוך היהודי בבתי-ספר ממלכתיים. מבחינה חינוכית קבעה ועדת שנהר כי יש לאמץ גישה פלורליסטית ללימודי יהדות, מתוך כוונה לעורר דיון ערכי ותחושת מעורבות חברתית.[597] דוח ועדת שנהר הכיר בתפקידם של ארגונים העוסקים בזהות יהודית כקבלני חוץ המספקים שירותים לבתי-ספר ממלכתיים בתחום טיפוח החינוך היהודי. בדוח הוועדה נכתב כי הצורך לפנות לארגונים חוץ בית-ספריים נעוץ בחלקו במחסור הגדול במורים מתאימים למקצועות היהדות בחינוך הכללי.[598]

לבית דניאל ניתנה ההזדמנות להשתלב במערכת החינוך העירונית בעקבות המלצות ועדת שנהר. למעשה כניסת בית דניאל לפעילות בבתי-הספר הממלכתיים בעיר ביטאה שילוב גורמים, ביניהם, קבלת ההמלצה של ועדת שנהר לעודד לימודי יהדות בבתי-ספר ממלכתיים, והעניין המחודש של חלקים בציבור החילוני התל-אביבי הרחב בלימוד מקורות יהודיים, שאליהם רצו לחשוף גם את צאצאיהם. תפקודו של בית דניאל, לעומת ארגונים אחרים לקידום חינוך ליהדות הפועלים במערכת החינוך העירונית, בולט על רקע ההקשר התל-אביבי. האנתרופולוג חיים חזן, מאפיין את תל-אביב כזירה המעודדת התחדשות ויצירה תרבותית העוסקת במתחים חברתיים בסיסיים,[599] למשל, בין דתיים לחילוניים. בהקשר זה, בית דניאל, מתפקד ככוח היוזם שינוי תרבותי בציבור החילוני, שכן בפעולותיו החינוכיות הוא מעודד זיקה ליהדות העולה בקנה אחד עם אורח חיים חילוני מובהק. בכך עשויה פעילותו החינוכית של בית דניאל לשמש מודל לקהילות ליברליות אחרות, ולארגונים העוסקים בזהות יהודית בחברה החילונית.

בעקבות דוח הוועדה, ולאחר רצח ראש הממשלה יצחק רבין גדל מספרם של הארגונים העוסקים בחיזוק זהות יהודית בחברה החילונית, וכיום הוא מגיע לחמישים ארגונים. המכנה

---

[597] הוועדה לבדיקת לימודי היהדות בחינוך הממלכתי, **"עם ועולם" - תרבות יהודית בעולם משתנה**, עמ' 10.

[598] שם, שם, עמ' 23, 49, 51.

[599] ח' חזן, "ככה היינו: היחיד, החברה והקולקטיב בתל-אביב של 'בלוז לחופש הגדול'", בתוך: ד' נחמיאס וג' מנחם (עורכים), **מחקרי תל-אביב-יפו, תהליכים חברתיים ומדיניות ציבורית**, תל-אביב, (1993), עמ' 262-263, 161-279.

המשותף לכלל הארגונים העוסקים בתחום זה ונחשבים לפלורליסטיים, בין אם הם דתיים או חילוניים, הוא השקפת עולם בסיסית הומניסטית, המציבה את הפרט במרכז, וממנה משתמעת מחויבות לפלורליזם, לצדק חברתי ולדמוקרטיה.[600] עדיין, צביונם האידיאולוגי והדתי השונה של הארגונים מעצב במידה רבה את הכיוון החינוכי היהודי שבוחרים בתי-הספר שבמסגרתם הם פועלים. הארגונים פועלים בבתי-הספר באופן ישיר מול התלמידים, בפיתוח מקצועי של צוות בית-הספר עם המורים, ובפיתוח תוכניות לימודים בנושאים כמו מחזור השנה היהודי ומעגל החיים היהודי.[601] הארגונים משתמשים בשיטות לימוד לא קונבנציונליות, משתפות (participatory) המדגישות אספקטים חווייתיים, למשל, דינמיקה קבוצתית. סגנון למידה זה נחשב כמתאים לחיבור חומר הלימודים לפעילות חברתית וקהילתית. בכך הם מיישמים את אחת מהמלצותיה של ועדת שנהר בדבר העמקת הקשר בין בתי-הספר לקהילה הסובבת.[602]

בין הארגונים מתקיימת תחרות על לב צרכניהם, מנהלי בתי-ספר ומורים, שלהם הם מציעים את מרכולתם החינוכית. תחרות זו מתעצמת בעידן הנוכחי של ביזור סמכויות שבמסגרתו רשאי בית-הספר לבחור את התכנים שבהם ישקיע מאמצים מיוחדים במסגרת משאביו החומריים.[603] פעמים רבות בתי-ספר בוחרים בארגון המציע לממן בעצמו את החלק הארי של פעילותו. אולם, המשבר הכלכלי העולמי כיום, מציב את עשרות הארגונים הללו, בפני תחרות קשה בתחום גיוס משאבים למימון פעילותם.[604]

1.5 גישתו השיווקית של בית דניאל

בית דניאל, כמו גם הארגונים האחרים הפועלים בתחום, נחשבים לחלק מארגוני המגזר השלישי. עקב המשבר הכלכלי הנוכחי ארגונים אלו נאלצים להתחרות על מימון מצד קרנות פילנתרופיות רבות.[605] בקרנות אלו מעורבים אנשי עסקים, המבקשים להעתיק התנהלות מוכוונת מטרות, גם להתנהלות הארגונים. עמדה דומה גם מציג הציבור הרחב ומשרדי ממשלה התומכים חלקית בארגונים. הצורך לחזק את ארגוני המגזר השלישי מוביל ליצירת שותפות קרובה ומתמשכת עם המגזר העסקי אשר כוללת דיאלוג ופיתוח ידע משותף.[606] מגמה דומה בולטת בתחום החינוך היהודי הלא פורמלי בארצות-הברית, שהשתנה עקב האינטראקציה שלו עם פילנתרופיה יהודית. דוגמא מוצלחת לכך היא תוכנית Birthright Israel. בזכות הדיאלוג עם אנשי העסקים הבינו מנהיגים חינוכיים כי הכישורים העסקיים של שיווק, שירות ללקוח, וגיוס כספים משרתים את הצורך של חשיפתם של ילדים יהודים רבים יותר לחוויה יהודית מעשירה.[607] בסעיף זה אראה כיצד החשיבה

---

[600] Posen Foundation, *A Decade Since the Israel Government's Shenhar Commision Report – Study Papers*, Lucerne, Switzerland, Posen Foundation, (2003), pp. 9, 19, 22

[601] פוזנר, **מה יהא על התנ"ך ועל התושב"ע?** עמ' 20.

[602] Posen Foundation, *A Decade Since the Israel Government's Shenhar Commision Report*, p. 9

[603] א' שטיין ונ' צבר בן יהושע, "מגמות בדת הלאום ו"דור היהדות החילונית" במערכת החינוך של תל-אביב יפו", **מדור לדור**, ל"ד, (2009), עמ' 64.

[604] מימון לארגונים מגיע מגופים פרטיים וציבוריים בעיקר בצפון אמריקה, ובחלקו מגופים מקבילים בישראל, מעט תקצוב ממשלתי, הכנסה עצמית ועוד. ראו: עוזי ארד ומאיר יפה, **המקום, התקומה והתפקיד של ארגוני המגזר השלישי (NGO'S), בתחום החינוך ליהדות כתרבות במערכת החינוך הממלכתית-כללית בישראל, ובמרחב הקהילתי שלה**, קרן פוזן, (2003), www.panim.org.il/p-120, נדלה ב-14 באוקטובר, 2013.

[605] ארגוני המגזר השלישי הם ארגונים הפועלים שלא למטרת רווח (ולכן אינם ארגוני שוק המכונים "מגזר שני"), ואינם שייכים למגזר הממשלתי ("מגזר ראשון"). ראו: שטיין וצבר בן יהושע, "מגמות בדת הלאום ו"דור היהדות החילונית", עמ' 64-65.

[606] ר' עמית ומ' קריינדלר, "ניהול המשפיע על שיפור הביצועים במגזר השלישי: מה ניתן ללמוד ממנהלים מצליחים במגזר העסקי", **חברה אזרחית ומגזר שלישי בישראל**, ג(1), (2010), עמ' 33-65.

[607] J. Reimer, "Informal Education; The Decisive Decade - How Informal Jewish Education Was Transformed in Its Relationship with Jewish Philanthropy", in H.A. Miller, L.D. Grant and A. Pomson (eds.), *International Handbook of Jewish Education*, New York, Springer, (2011), pp. 805-823

העסקית שאימץ בית דניאל בפעילותו החינוכית מקנה לו יתרון על פני ארגונים אחרים הפועלים בשדה החינוך היהודי.

בית דניאל נרשם כעמותה שלא למטרת רווח, מנהל את כספיו תחת פיקוח של רואה חשבון, מגיש דוחות כספיים לפי דרישות רשם העמותות, ומגיש בקביעות ובצורה מסודרת בקשות לתמיכה ציבורית. כך למשל, מנהלת מחלקת חינוך של בית דניאל שולחת מדי פעם דוח הערכה לגוף הציבורי או הפרטי המשתתף במימון פעילויות החינוך. דוחות אלו מתארים את התוכניות לפי מדדים קבועים מראש של מטרות, תוכן, ומעקב אחר ביקוש גובר. בית דניאל אכן זוכה לתמיכה כספית צנועה מעיריית תל-אביב, ומתחרה, כפי שנראה בהמשך מול עמותות אחרות העוסקות בחינוך יהודי. ביטוי נוסף לחשיבה העסקית של בית דניאל היא השותפות רבת השנים שנרקמה בין הסקטור הציבורי, במקרה זה עירית תל-אביב ובפרט מנהל החינוך שלה, לבין בית דניאל.

בית דניאל מתייחד מארגונים אחרים הפועלים במערכת החינוך בתל-אביב. קודם כל בכך שג׳רי דניאל ומשפחתו, התומכים בבית דניאל למן הקמתו ונמצאים בקשר קרוב ורציף עם ראשיו, מעודדים אותם כל העת ליישם עקרונות מפתח עסקיים בתחום החינוך.[608] יתרה מזאת, בבית דניאל החליטו ליישם חשיבה עסקית כבר בעת ניסוחה הראשוני של תוכנית חינוכית. על בסיס גישה זו פיתחה מחלקת החינוך של בית דניאל באמצע שנות ה-90 תוכנית הנקראת ״סקול ושול״ (״בית כנסר״), התפורה לפי צורכי הלקוחות. תוכנית זו משווקת בתור סל פעילויות הבנוי באופן מודולרי, כשכל כיתה או בית-ספר מוזמנים לבחור וליצור את התמהיל הרצוי להם. באופן זה ניתן במסגרתה לקיים הן תוכניות חינוך בנות מספר מפגשים, הן מפגשי לימוד חד-פעמיים וטקסים. בית דניאל הפעיל תוכנית זו בבתי-ספר ברחבי גוש דן. לאור הצלחת התוכנית, נוסחה חוברת הדרכה, המשקפת את המודל החינוכי של בית דניאל. זה משלב חשיבה עסקית במטרה שקהילות רפורמיות נוספות יאמצו מודל זה. החוברת מציגה מודל המבוסס על אסטרטגיה מקיפה החל משלב התכנון ועד לביצוע בפועל וכוללת מיפוי צרכנים, הכרת הסביבה החינוכית-עסקית, פרסום התוכנית ושיווקה. בפרט מודגש בחוברת ההדרכה שיש להכיר את המתחרים – הארגונים הפועלים בקרב בתי-הספר ביישוב בתחום היהדות ככלל, כולל בתי כנסת ורבנים שכונתיים. בנוסף, נאמר שיש לברר מהם תנאי התשלום הנהוגים באזור עבור פעילות בתחום היהדות, שכן כיום גופים רבים מציעים לבתי-הספר סל פעילויות בנושאי זהות יהודית במחיר מסובסד או ללא תשלום. מודגש בהקשר זה שיש לדרוש תשלום עבור כל פעילות, ולו גם סמלי, שכן דרישת תשלום, מבטאת את האמונה באיכות ובייחודיות התוכנית.[609]

מסקר שערכה מרים פוזנר לבחינת מצב החינוך היהודי במערכת החינוך הממלכתית בתל-אביב בתשע״ד עולה כי היקף ההסתייעות בארגונים חוץ בית-ספריים לצורך הכשרת מורים ופיתוח תוכניות למידה הוא משמעותי. עוד נמצא כי מרבית בתי-הספר נעזרים ביותר מארגון אחד. שמו של בית דניאל אוזכר כארגון ש-31% מכלל 13 התיכונים הממלכתיים שהשתתפו סקר (4 תיכונים) הסתייעו בשירותיו. בנוסף, נסקרו 17 בתי-ספר יסודיים מתוך 45 שפעלו בעיר באותה שנה. לפי הסקר בית דניאל היה פעיל ב-12% מבתי-הספר שנסקרו (סך הכל שני בתי-ספר יסודיים). מלבד בית דניאל הגופים שבשירותיהם הסתייעו יותר מבית-ספר אחד היו, למשל, גשר, תאיר, מדרשת אורנים, מיתר, רעות, ילד לילד ובינ״ה.[610] יש הבדל משמעותי בין הנתונים מסקר זה בין נתונים מבית דניאל

---

[608] R. Orkand, "Transcending Walls in Tel Aviv", *Reform Judaism Magazine,* (Summer 2012), Retrieved August 8, 2012 from http://reformjudaismmag.org/Articles/index.cfm?id=241

[609] ד׳ דגני-פלג, **בית כנסר – תוכנית ״סקול & שול״: המדריך המעשי**, אגף החינוך – התנועה ליהדות מתקדמת, ירושלים, (תשס״ד), עמ׳ 3-5.

[610] פוזנר, **מה יהא על המורשת ועל התושב״ע?** עמ׳ 23, 45-46.

על 41 בתי-ספר שונים שבהם היה מעורב במסגרת תוכנית "סקול ושול" באותה שנה.[611] ב-2007 במסגרת אותה תוכנית היה בית דניאל מעורב ב-30 בתי-ספר, בנוסף לפעילות מוגברת בשלושה בתי-ספרי יסודיים.[612]

1.6 מקומו של בית דניאל מול ארגוני זהות יהודית אחרים הפועלים בתל-אביב

אמנם בית דניאל נמנה עם הארגונים הראשונים שפעלו במערכת החינוך באזור המרכז, אולם עם השנים התרבו מתחריו בשדה החינוך היהודי. סוגיה זו הדאיגה את הרבה מיכל קונפורטי, כששימשה כמנהלת מחלקת החינוך של בית דניאל, והיא בחרה לעסוק בה במסגרת עבודה בקורס ייעוץ ארגוני למערכות חינוך באוניברסיטת תל-אביב. הקטעים של הדוברים המופיעים בהמשך הסעיף מצוטטים מעבודה זו.[613] הרבה קונפורטי מצאה כי בעבר יתרונו של בית דניאל על פני מתחריו היה נעוץ בתכני התוכניות שהציע. אולם, יתרון זה פחת עד שהמתחרים תפסו את מקומו בחלק מבתי-הספר שעמם עבד בקביעות. לעניין זה נדרשה הרבה טליה אבנון-בנבנישתי, שעבדה בבתי-ספר מטעם בית דניאל. היא אמרה כי:

> אחד הדברים שיצאנו איתם למערכת החינוך הוא עריכת טקסים... סביב לוח השנה העברי בבתי-הספר, ונוצרו תוכניות לימודים קצרות מכינות לטקסים. זה עבד יפה שנה, שנתיים, בתי-הספר מאוד התלהבו. בשנה האחרונה (2007) את אותן תוכניות מציעים לפחות עוד חמישה גופים. היום, אנחנו כבר לא מציעים דברים ייחודיים, אנחנו לא בטוחים שאנחנו אטרקטיביים (טובים וזולים) יחסית לשאר.

מדבריה עולה שלפי שני הפרמטרים של ייחודיות התוכן החינוכי ועלות התוכניות איבד בית דניאל את יתרונו. הוא התקשה להתחרות בארגונים אורתודוכסיים, שכן כפי שציינה מנהלת מחלקת החינוך הרבה מיכל קונפורטי "התחרות... היא עם **רעות**, שהוא ארגון אורתודוכסי והם גובים מכל תלמיד שקל לשנה". היא התייחסה לכך שהמדינה, באמצעות תקציבים שונים, כולל זה של משרד החינוך, מעניקה תקצוב נרחב יותר ובקלות רבה יותר לארגונים אורתודוכסיים בשעה שארגונים פלורליסטיים, זוכים לתמיכה מצומצמת בהרבה.[614]

לנוכח זאת, עולה השאלה מהו בכל זאת הערך הייחודי שיש לפעילותו החינוכית של בית דניאל בהשוואה לזה של מתחריו. בהקשר זה ציינה קונפורטי כי: "היתרון היחסי הגדול שיש לנו הוא בית-הכנסת, כי אנחנו יכולים להביא את הילדים... (למשל לשבת) ולאפשר להם לחוות את החוויה ולא רק 'לדבר על'". מכאן מובן שהיתרון היחסי של בית דניאל היה קיומו של בית-כנסת פעיל במסגרתו. בית-כנסת זה אפשר לבית דניאל לכלול בו ביקור ולקיים טקסים במסגרת תוכניותיו. פעילויות אלו ביטאו את ההשקפה החינוכית של בית דניאל המדגישה התנסות חווייתית, כעיקרון בסיסי בחינוך יהודי. אך יתרונו זה פחת כאשר בתי-ספר בעיר החלו לפנות לבתי הכנסת בשכונותיהם, במטרה להגיע אליהם בחגים ולקיים בהם טקסים. זאת ועוד, היתרון של בית דניאל כבית-כנסת שוויוני גם הוא פחת, כאשר בתי-כנסת אורתודוכסיים החלו לאפשר ישיבה משותפת של בנים ובנות בטקס קבלת ספר תורה בכיתה ב', ואף היו מוכנים לקיים טקסי בת מצווה.

לכך נוסף קושי הנובע מהדימוי השלילי שממנו סובל הזרם הרפורמי, גם בקרב חלק מהחילונים התל-אביבים. לדברי קונפורטי, "ההורים שומעים 'רפורמי' – זה מאיים עליהם יותר

---

[611] מ' אזרי, **מכתב למנכ"ל תל"ם דאז אירי קסל בנושא התוכנית "סקול ושול"**, מתאריך 4 במרץ, 2003.

[612] Unknown Author, *The Daniel Centers: Building Bridges in Israel and in the Jewish World*, (2008)

[613] מ' קונפורטי, **תרגיל בקורס ייעוץ ארגוני למערכות חינוך**, אוניברסיטת תל-אביב, (2007).

[614] משרד החינוך מקצץ בתקציבים המיועדים ליישום דוח וועדת שנהר, זאת בשעה שמתחילת שנות ה-80 הוא מקצה מאות מיליונים בשנה לחינוך החרדי, ובאופן חלקי גם לחינוך הממלכתי-דתי לשם חיזוק זהות יהודית. **פנים**, ארגון הגג של הארגונים הפלורליסטיים, פועל להבטיח ניצול יעיל ואופטימלי של המדיניות והתקציבים של משרד החינוך בתחום יישום שנהר. ראו: אתר פנים, http://www.panim.oeg.il/p-131, נדלה ב-20 באוקטובר, 2013.

מאשר בנות שירות לאומי שעושות "לייט". להדגמת דבריה סיפרה קונפורטי על מקרה שבו מנהלת בית-ספר אמרה שהורים לא רצו לבוא לבית דניאל לקבלת ספר תורה בכיתה ב', והם מצאו תוך יומיים בית-כנסת אורתודוכסי, שהסכים להושיב גברים ונשים יחד.

לנוכח הנסיבות שבהן בית דניאל נאלץ לפעול מול מתחריו מתברר כי יתרונו נעוץ בחשיבה העסקית של ראשיו שתוארה לעיל, ובפרט דאגתם לשימור לקוחות וותיקים. בעניין זה אמרה הסמנכ"לית דאז של בית דניאל, ששימשה גם כמנהלת תוכניות התרבות: "צריכים לשלוח תמיד מכתב – "תודה שהשתתפתם בטקס", לפני פסח להתקשר, לשלוח ברכה לחג. ברגע שיוצרים קשר אישי יותר עם מנהלת בית-ספר, מורים והורים אז אחר כך...". בהקשר זה ברור כי מספר העובדים המצומצם של בית דניאל מציב בפניו קושי להתמודד גם בתחום שימור לקוחות קיימים מול ארגונים אורתודוכסיים בעלי צוות נרחב. לכן מבינים בבית דניאל כי אין טעם לנסות להתחרות עם ארגונים אורתודוכסיים באמצעות פעילות במספר רב של בתי-ספר, ושעדיף ליצור שיתוף פעולה הדוק עם מספר מצומצם של בתי-ספר, שעמם יש לבית דניאל היכרות מוקדמת. לפני שאפנה לדון בשיתוף הפעולה עם בתי-הספר, אביא תיאור כללי של מערך החינוך של בית דניאל. לאחר מכן אדון בתהליך השתלבותו במערכת החינוך הפורמלית בעיר. לשם כך אציג את הסיבות שהניעו את ראשיו להשתלב במערכת החינוך הפורמלית בעיר. לאחר מכן אסקור את צמיחתה ההדרגתית של מעורבותו במערכת החינוך העירונית, שראשיתה בפעילותו בגנים והמשכה בפעילות בבתי הספר.

2. מערך החינוך הפורמלי של בית דניאל

בית דניאל שותף להפעלת גני ילדים עירוניים (באמצעות הפעלת הצהרונים בגנים). ב 2011-2010 פעל בית דניאל ב-17 גנים שאליהם רשמו את ילדיהן 550 משפחות.[615] מאז עלה ל-20 מספר הגנים שבהם פועל בית דניאל. מספר המשפחות שרשמו ילדיהם לגנים אלו נותר יציב יחסית, ועמד בשנת הלימודים 2015-2014 על 510 משפחות.[616] בית דניאל נהג להעניק לגננות ליווי חינוכי-יהודי אישי, וכן קבוצתי במהלך שנת הלימודים. אך השנה לראשונה ניתן הליווי החינוכי בעיקר לגננות הצהרונים. אתייחס לכך בהמשך.[617] בנוסף, מציע בית דניאל תוכניות שונות לבתי-ספר באזור המרכז. במסגרת התוכניות הקצרות (הכוללות פגישות אחדות) מגיעים תלמידים, הורים ומורים לבית הכנסת עצמו לצורך פעילות חד-פעמית, כגון טקס קבלת ספר תורה וסדר ט"ו בשבט. כמו כן, מציע בית דניאל תוכניות ארוכות הכוללות מספר מפגשי לימוד בכיתות במהלך השנה לקראת חגים שונים או סביב סמינרים לזהות יהודית, למשל כהכנה לקראת יציאת משלחות כחלק משותפות תל-אביב-לוס-אנג'לס. בכל התוכניות השונות לבתי-הספר השתתפו 4000 ילדים, הורים ומורים נכון ל 2011-2010.[618] מאז הצטמצם מספר ההורים, מורים ותלמידים המשתתפים בכלל התוכניות החינוכיות של בית דניאל, והוא עומד נכון ל-2015 על 2000 איש.[619] הסיבה היא שבשנתיים האחרונות התחלף כוח האדם שמילא תפקידי מפתח במחלקת החינוך של בית דניאל. המשמעות

---

[615] ט' אבנון-בנבנישתי, **"והעמידו תלמידים הרבה": חזון, אתגרים ותוכניות של מחלקת החינוך של בית דניאל לשנת 2011-2010**, (2010).

[616] תכתובת דואר אלקטרוני עם ענת סגל, מתאריך 27 ביולי, 2015.

[617] ריאיון עם שרון אבולעפיה, מתאריך 30 ביוני 2015.

[618] ראו: אבנון-בנבנישתי, **"והעמידו תלמידים הרבה"**, הערה 49 לעיל.

[619] ריאיון עם שרון אבולעפיה, מתאריך 30 ביוני 2015.

היתה פגיעה ברציפות הקשר עם בתי-ספר שנהגו להגיע לבית דניאל, והתוצאה מתבטאת בצמצום האוכלוסייה הנוטלת חלק בכלל פעילותו החינוכית של בית דניאל.[620]

עד לשנת 2012 קיים בית דניאל שיתוף פעולה הדוק עם שלושה בתי-ספר יסודיים בעיר: אוסישקין הממוקם בקרבה לבית דניאל, צהלה, ווייצמן הפועל ביפו.[621] באותה שנה הסתיימה השותפות שלו עם בית-ספר צהלה ובית-ספר וייצמן. אדון בקצרה בנסיבות סיום השותפות בהמשך הפרק. במקביל נמשכה השותפות ארוכת השנים שלו עם בית-ספר אוסישקין. בשנת 2015 החל בית דניאל לפעול גם בבית-הספר היסודי משגב, שבשכונת רמת החייל.[622]

אפנה כעת לניתוח תהליך השתלבות בית דניאל במערכת החינוך הממלכתית בעיר. לשם כך אתאר מנקודת המבט של ראשי בית דניאל את הסיבות שהניעו את השתלבותם במערכת החינוך בעיר. לאחר מכן אבחן את תהליך יצירת שותפותו החינוכית עם העירייה, בתחילה בהקשר לפעילותו בגנים ובהמשך בהקשר לפעילותו בבתי ספר.

2.1 תהליך השתלבות בית דניאל במערכת החינוך הממלכתית בתל-אביב

2.1.1 הסיבות לפנייה להשתלבות במסגרת מערכת החינוך הפורמלית

החלטתם של ראשי בית דניאל לפעול במערכת החינוך הפורמלית משקפת את הממד החינוכי בשליחותו של בית דניאל כארגון דתי. כמו כן, החלטה זו עלתה בקנה אחד עם המלצות דוח שנהר, הנוגעות להענקת חינוך יהודי פלורליסטי לילדים ממשפחות חילוניות. עם זאת, ההחלטה לפעול במערכת הציבורית נבעה גם מסיבות מעשיות, כפי שעולה מדברי הרב אזרי:

> במדינת ישראל, בניגוד לתפוצות אין סיכוי לפתח מערכת חינוך פרטית גדולה ומשמעותית. גם אם נקים בית-ספר פרטי, ניקח את תל-אביב אז נגיע ל- 100-200 תלמידים. עיקר התכנים ביהדות שיגיעו לתלמידים מקורם במערכת החינוך הממלכתית, אז תפקידנו להיות שם ממש כמו שהארגונים האורתודוכסים עושים... בהקשר התל-אביבי... אני לא רואה מישהו אחר חוץ מבית דניאל והתנועה הרפורמית שמלמד יהדות פלורליסטית, שמכניס תכנים יהודים מודרניים לבתי-הספר.[623]

מהדברים הללו עולות הסיבות להעדפת השתלבות בית דניאל במערכת החינוך הממלכתית על פני יצירת מסגרת חינוך פרטית. ראשית, ההבנה כי רוב התלמידים החילונים עוברים בשערי המערכת הציבורית. לכן אם רוצים לחשוף אותם לגרסה רפורמית של היהדות ולא רק לגרסת היהדות האורתודוכסית שאליה הם נחשפים במערכת החינוך, אין מנוס מלהשתלב במערכת הממלכתית. שנית, השיקול הפרקטי של חוסר היכולת הכלכלית והארגונית של בית דניאל לעמוד בעלות הקמתה של רשת חינוך עצמאית ופרטית. סיבה זו מסבירה מדוע השותפות החינוכית ההדוקה של בית דניאל לא התרחבה עד ימינו מעבר לשלושה בתי-ספר. שלישית, גם אם בית דניאל יקים בית-ספר פרטי למסיימי הגנים שלו, לא מובטח שמספיק הורים תל-אביבים חילונים ירצו לשלוח את ילדיהם לבית-

---

[620] מבוסס על תכתובת דואר אלקטרוני עם שרון אבולעפיה, מתאריך 27 ביולי, 2015. בשנתיים האחרונות התחלפו שתי נשות צוות שעמדו בראש מחלקת החינוך של בית דניאל, ושימשו במשך תקופה ארוכה כנשות הקשר עם בתי-הספר והגנים. השנה נכנסה ראשת מחלקת חינוך חדשה לתפקיד.

[621] ראו: M. Wolf, *The Daniel Center for Progressive Judaism's Jewish Soul Overhaul Program: Discovering One's Jewish Self*, (Aughust 2013) זה דוח הערכה על התוכניות החינוכיות שהפעיל בית דניאל בשנים 2012 ו-2013. הדוח נכתב לבקשת אחת מהקרנות שמִמְנה את הפעילויות האלה.

[622] מנהלת בית ספר משגב היא שיזמה את מעורבותו של בית דניאל בבית-הספר. במשך למעלה מעשור 'רעות', עמותה יהודית אורתודוכסית, פעלה באותו בית ספר. אולם מנהלת בית-הספר רצתה להכניס חידוש בתכנים הנלמדים, ולכן פנתה לבית דניאל. בנוסף לבית-הספר המדובר, בדומה לבתי ספר אחרים שבהם בית דניאל מעורב, היה אינטרס כלכלי בשיתוף פעולה עם בית דניאל, המתבטא בתוספת שעות לימוד, שאותן מממן בית דניאל. השנה, בשנת הפעילות הראשונה של בית דניאל בבית-הספר, המעורבות הייתה מצומצת. מורים מטעם בית דניאל לימדו שעתיים שבועיות בכיתות ד'-ה', שעה אחת של לימוד עיוני בנושא מורשת ישראל ושעה שנייה של יצירה בתחום האמנות והדרמה. מדובר באותו היקף שעות שמורים מטעם בית דניאל מלמדים בבית-ספר אוסישקין. במספר חגים גם רבני בית דניאל, הרב אזרי והרבה סדן ערכו טקסים בבית-הספר. מבוסס על ריאיון עם שרון אבולעפיה, מתאריך 30 ביוני, 2015.

[623] ריאיון עם מאיר אזרי, מתאריך 23 בדצמבר, 2013.

ספר כזה. סיבה נוספת שלא עלתה בדברי הרב אזרי היא הרצון שלא להצטייר כגוף אליטיסטי, שלמסגרות החינוך שלו יכול להתקבל רק מי שהפרוטה מצויה בכיסו.

תהליך החדירה למערכת החינוך העירונית לא תוכנן מראש לשלביו השונים על-ידי ראשי בית דניאל, ואף לא לווה בהחלטה עירונית רשמית בנושא. אני מתבססת באופן חלקי על טענתה של ענת גואטה, שחקרה את כניסת בית דניאל לגני הילדים העירוניים. היא מצאה כי רשת הגנים שמפעיל בית דניאל בעיר (שבהם הוא אחראי באופן רשמי רק להפעלת הצהרון), היא יוצאת דופן בכך שבמהלך כל שנות פעילותה, היא לא נדרשה מצד אף גורם חינוכי רשמי ברמה העירונית או הארצית להגדיר עצמה כרשת עצמאית או פרטית. יתר על כן, מנהל החינוך העירוני הושפע מתגובותיהם החיוביות של ציבור ההורים והגננות, ופתח בכל שנה גני ילדים נוספים בשיתוף עם בית דניאל. התבססותה של רשת הגנים של בית דניאל היא תהליך שצמח מהשטח, ולא נבע מהחלטה פורמלית של העירייה.[624]

אעבור כעת לבחון את התוכן היהודי שהעביר בית דניאל בגנים, שכן שביעות רצונם של ההורים והעירייה ממעורבותו של בית דניאל בגנים סללה עבורו את הדרך למעורבות בגנים נוספים, ובהמשך בבתי-הספר בעיר. הדוגמאות שאביא להלן מתוך תוכניות לימוד שבית דניאל מציע לגנים הן ביטוי מייצג לגישתו החינוכית הדוגלת בשילוב ממדים של חינוך לא פורמלי במסגרת חינוכית פורמלית.

2.1.2 חינוך יהודי מתקדם בגן ילדים תל-אביבי: גישות ותוכניות

בגנים שבהם מעורב בית דניאל מתקיימת תוכנית הלימודים העיקרית שהיא "תוכנית המסגרת" המומלצת על-ידי הפיקוח של משרד החינוך, ולצדה פועלת תוכנית יהודית מתקדמת. תוכנית זו מורכבת ממגוון נרחב של תוכניות משנה, כגון סיפורי חז"ל ו"אלף בית של יהדות". במסגרתה מקבלים הילדים מדי שבוע מילה אחת מהתורה ומעמיקים בה. לדברי מיה דובינסקי, ראש מחלקת החינוך של בית דניאל כיום, התוכניות האלו מבוססות על ההנחה ש"להורים ממשפחות חילוניות אין כלים להעביר זהות יהודית לילדים". היא הדגישה שמצב זה בולט בייחוד אצל "תל-אביבים הידועים בהיותם חילונים קיצונים".[625]

ייחודה של הפעילות החינוכית של בית דניאל, בהשוואה לפעילות חינוכית רפורמית במקומות אחרים בארץ, נעוצה בהקשר התרבותי העירוני, המתבטא באופיו של שוק החינוך שבו נאלצות התוכניות של בית דניאל להתחרות במוצרים חינוכיים אחרים של העשרה, כגון ביקור בחווה חקלאית. על רקע הקשר זה בולטת הגישה השיווקית והחשיבה העסקית שנאלץ בית דניאל ליישם בתחום החינוך כדי שיוכל להמשיך ולפעול בו. על בית דניאל לטפח את תוכניותיו החינוכיות בתור מותג, ולדאוג לתחזק את נאמנות הצרכנים אל מותג זה. במילים אחרות, בבית דניאל מקפידים לשמור על האטרקטיביות של התוכניות מבחינת איכות וייחודיות בעיני ה"לקוחות": הגננות וההורים. התוכניות אטרקטיביות עקב היכולת של בית דניאל לאפיין את הצרכים של כל לקוח ולתפור לו תוכנית מותאמת אישית. הדבר מתבצע כשאשת צוות ממחלקת החינוך נפגשת עם כל גננת לחוד, ועל בסיס היכרות קודמת עם טעמיה עוזרת לה לבחור באחת מתוכניות החינוך של בית דניאל, בתור חוג נוסף לגן. באופציה זו בוחרות רוב הגננות. יתר על כן, בית דניאל גם משאיר בידי הגננת את היכולת לקבוע את היקף התוכן היהודי שיועבר בגן, וכן את היקף הליווי שהיא

---

[624] ראו: גואטה, **חדירתה של התנועה ליהדות מתקדמת**, הערה 1 לעיל.

[625] ריאיון עם מיה דובינסקי, בתאריך 24 באוקטובר, 2013.

מעוניינת לקבל בתחום היהדות.[626] מכיוון שמדובר בתהליך אישי וגמיש, מעטות הפעמים שגננות סירבו לכל קשר עם בית דניאל. נראה כי הממדים הצנועים של התוכן היהודי המועבר בגנים על-ידי בית דניאל הם ההיקף המקסימלי של העשרה יהודית, שניתן להגיע אליה בגנים עירוניים ממלכתיים בתל-אביב.

ההקשר התל-אביבי משתקף בייחודיותה של ההעשרה היהודית שמציע בית דניאל בהיבט נוסף, והוא שדווקא בעיר הנחשבת לחילונית ביותר בישראל, מתעקשים בבית דניאל לעסוק בפיתוח רוחניות בגיל הרך. חוקרים טוענים כי בחברה החילונית המודרנית, הורים ומורים אמביוולנטיים לגבי זהותם הדתית, לא כל שכן ביחס להעברתה לדור הבא. לפיכך, בחברה שכזו קשה לקדם במסגרת תוכנית הלימודים עיסוק באופייה של החוויה הדתית עצמה ובשאלות הנוגעות להתפתחות הרוחנית בגיל הרך.[627] אולם, דווקא בהקשר התל-אביבי, ובניגוד לציפייה כי בית דניאל יצמצם את העיסוק ברוחניות כדי שהורים חילונים לא יאשימו אותו במיסיונריות, הרי שהצוות החינוכי הפועל מטעמו, מתעקש לעסוק בדיוק בנושא זה. יתר על כן, בבית דניאל לא משאירים את הדיון בשאלות על אלוהים ואמונה ביד הגורל, וכותבים מראש תוכניות באופן המזמין את הילדים לדון בשאלות אלו. בהקשר זה הביאה ראש מחלקת החינוך של בית דניאל ב-2010, מיה דובינסקי, את הדוגמא של תוכנית "אלף בית של יהדות" שבמסגרתה כל שבוע מוצגת לילדים מילה אחת מהתורה, למשל, אדם, אל ותפילה. לדבריה התוכנית "מנצלת את היכולות הרוחניות שיש לילדים בגיל הרך", ואת זה שהם נורא סקרנים ונוגעת בשאלות שמעניינות אותם, ואנחנו פיתחנו חסמים לגביהן".[628]

הצוות החינוכי של בית דניאל יודע כי הצרכנים, הורים ומורים, תופסים חווייתיות המשולבת בתוכניות חינוכיות כראייה להיותן איכותיות. לכן כדי לשווק לצרכנים תוכנית העוסקת גם בפיתוח רוחניות מובלט ההיבט החווייתי, ולאחר מכן מוזכר העיסוק בהיבט הרוחני. בית דניאל פועל למעשה כמו חברות עסקיות רבות המדגישות בפרסומיהן לצרכנים את החוויה המהנה שתיגרם עקב השימוש במוצר. דוגמא לתוכנית שבה מובלט הממד החווייתי היא "ארץ אדם ומטר", המבוססת על לוח השנה העברי, כשבכל חודש מתמקדים בתכנים אקולוגיים הנקשרים אליו. בתיאור התוכנית הושם דגש רב על ההיבט החווייתי המשולב בה באמצעות עיסוקם של הילדים ביצירה, במוזיקה, בדרמה ובתנועה. רק לאחר מכן הוסבר הממד הרוחני של התוכנית באמירה כי "יופיו של הטבע, מאפשר... לחוש את המופלא והנעלה שבקיומנו", קרי, רוחניות.[629]

בנוסף, לטענתי, בית דניאל מנסה לגרום לקהל לקוחותיו, הורי הגנים והגננות, לתפוס את תוכניות ההעשרה היהודית כאטרקטיביות תוך הדגשת ההתאמה בין היסודות ההומניסטיים במסורת ישראל, העומדים בבסיס התוכניות, לבין השקפת עולמו הליברלית של קהל זה. השקפה זו כוללת שמירה על איכות הסביבה (ראו הדוגמא לעיל), ומחויבות לצדק חברתי (תיקון עולם). תוכנית המדגימה זאת בבירור נקראת "כי חסד חפצתי ולא זבח". היא בנויה סביב לוח השנה העברי, ומקשרת לכל אחד מחודשי השנה את ערכי הצדק והנתינה הבולטים באותו מועד. תוכנית זו נכתבה על-ידי גננת יחד עם רבה מהצוות החינוכי. מבחינה זו מדובר בדוגמא בולטת לאופן שבו בית דניאל מפעיל חשיבה שיווקית, וכמו חברות עסקיות רבות במגוון תחומים כיום, הוא הגדיל את נאמנות הלקוחה (הגננת) למותג שלו באמצעות שילובה הפעיל בעיצוב המוצר (כתיבת התוכנית).

---

[626] מבוסס על מידע שסופק לי בריאיון עם ענת סגל, בתאריך 18 באוגוסט 2010 ובריאיון עם מיה דובינסקי, בתאריך 24 באוקטובר 2013.

[627] M.J. Shire, "Spirituality: The Spiritual Child and Jewish Childhood", in Miller, Grant and Pomson (eds.), *International Handbook of Jewish Education*, (2011), p. 306

[628] ריאיון עם מיה דובינסקי, בתאריך 16 בספטמבר 2010.

[629] מתוך תיאור תוכנית הלימודים "ארץ אדם ומטר" ביום עיון לגננות בגני התנועה הרפורמית, בית דניאל, בתאריך 22 במרץ, 2010.

כמו כן, העובדה שהורים עסקו בצדק חברתי במסגרת הגן, ענתה הן על הצורך של הורים רבים להיות מעורבים בחינוך ילדיהם, הן על רצונם ליטול חלק במעורבות ונתינה חברתית. לדברי הגננת שכתבה את התוכנית "בשנים האחרונות כל ראש חודש הורים אוספים מוצרי מזון ושולחים לנזקקים. לדבר כזה הורים לא מתנגדים יש להם חיבור טבעי".[630] דבריה מחזקים את הרושם כי אחת מהמטרות של בית דניאל בפעילותו החינוכית בגנים היא קירוב ההורים אליו. באמצעות ההשתתפות בפרויקט של נתינה, שאינו נתפס כלל כפעילות דתית, אלא ככזה הקשור לחינוך הילדים, ובסביבה ידידותית (במסגרת הגן), שאינה קשורה ישירות ליהדות הרפורמית, מקווים בבית דניאל שההורים יבינו כי ערכים הקרובים לליבם, כמו, צדק חברתי ומעורבות בקהילה הרחבה מקורם ביהדות, ובפרט בזרם הרפורמי.

בשנתיים האחרונות, הצטמצם היקף תוכנית ההעשרה היהודית בגנים שבהם בית דניאל מפעיל צהרונים, בשל קיצוץ ניכר של התקציב שמעבירה התנועה הרפורמית הארצית עבור פעילותו החינוכית של בית דניאל בגנים.[631] כך קרה שב-2015, מתוך 20 הגנים שבהם בית דניאל מפעיל צהרונים, רק ב-10 מהם זכו הילדים ליהנות מתוכנית העשרה יהודית בהיקף מצומצם לעומת העבר.[632]

מתברר כי הפעילות החינוכית של בית דניאל, ובפרט בגנים, **נושאת אופי דינמי.** פעילות זו תלויה לא רק בשותפות עם העירייה, אלא גם בשינויים במדיניות משרד החינוך ובמשאבים הכספיים שלו. כמו כן, קשרים אישיים מעצבים את העשייה החינוכית. כלומר, כפי שברמת המאקרו פעילותו של בית דניאל בתחומים שונים תלויה בקשרים האישיים שרקם הרב אזרי עם ראשי העירייה במהלך השנים, כך גם ברמת המיקרו הפעילות החינוכית בגנים תלויה ביחסים הקרובים שיצרו נשות הצוות החינוכי של בית דניאל עם הגננות. במרוצת השנה הנוכחית עם כניסתן של נשות צוות חדשות למחלקת חינוך, הן יזמו שינוי בקונספט החינוכי שלו, שנבע מהאופן שבו הן תופסות את הסיבה לפעילותו בגנים. כפי שראש מחלקת החינוך כיום הסבירה "העברת תוכן יהודי בגנים זה המנדט שלנו". כדי להבטיח שהאג'נדה החינוכית של בית דניאל תועבר, מתמקדות נשות מחלקת החינוך בעבודה עם הגננות המפעילות את הצהרונים, שבתור עובדות של בית דניאל מחויבות לו. במקביל קוצצה העבודה מול הגננות המפעילות את הגן בבוקר, שבתור עובדות משרד החינוך אינן מחויבות לקדם את האג'נדה של בית דניאל בגן.[633] כיום הגננות של הצהרונים מעבירות בעצמן חלק מתוכניות ההעשרה היהודית בגנים, לכן בית דניאל מכוון את ההשתלמויות בנושאי יהדות עבורן.

לאחר שתיארתי את עשייתו בגנים, אעבור לבחינת מעורבותו בבתי ספר. לשם כך אדון כעת בגורמים ספציפיים שהקלו על כניסתו לבתי הספר ובטיבה של שותפותו עם העירייה.

---

[630] ריאיון עם ישראלה רביד, בתאריך 19 בספטמבר, 2010.

[631] כך סיפר לי הרב אזרי, בתאריך 24 ביולי, 2015.

[632] מבוסס על ריאיון עם שרון אבולעפיה, מתאריך 30 ביוני, 2015, ועל תכתובת דואר אלקטרוני עם ענת סגל, מנהלת הצהרונים של בית דניאל, מתאריך 26 ביולי, 2015. בעשרת הגנים שבהם בית דניאל מפעיל צהרונים הילדים מקבלים שני חוגים בנושא יהדות. אחת לשבוע מדריכה מטעם בית דניאל מעבירה חוג הקרוי "מילת השבוע". בנוסף, אחת לשבועיים היא מעבירה במשך שעה חוג תפילה, שבמסגרתו היא מלמדת בכל פעם שיר חדש לפי מבנה התפילה וכן מספרת על ערכים, כגון, נתינה וחברות, תוך ניסיון לקשרם לפרשת השבוע.הגננות עצמן עורכות טקס קבלת שבת, טקס הבדלה, וחלקן עורכות גם טקס ראש חודש. הן גם מעבירות חוג על סיפורי בראשית. בנוסף, כל תלמידי הגנים מבקרים בבית-הכנסת פעם עד פעמיים בשנה, לצורך מפגש סביב שבת או חג.

[633] מבוסס על ריאיון עם שרון אבולעפיה, מתאריך 30 ביוני, 2015.

2.1.3 גורמים שהקלו על השתלבות בית דניאל בבתי-ספר הממלכתיים בתל-אביב

2.1.3.1 שותפות תל-אביב – לוס-אנג׳לס

פעילות חינוכית יהודית ייחודית בעיר מתרחשת כחלק מתוכנית השותפות בין העיר תל-אביב לקהילה היהודית בלוס-אנג׳לס. תוכניות השותפות ברחבי הארץ נולדו ביוזמת הסוכנות היהודית וארגון הפדרציות היהודיות בצפון ארצות-הברית. התוכניות פועלות בתחומי התרבות, הבריאות והחינוך.[634] חלק ממטרות התוכנית הן חיזוק הזהות היהודית הפלורליסטית והציונית של בני הנוער בארץ ובתפוצות, וטיפוח הזיקה והאחריות ההדדית בין ישראל לתפוצות. בתל-אביב מיושמת התוכנית בתחום החינוך החל מ-1997, כשבמסגרתה, נכון להיום, היו קשורים סך הכל 25 בתי-ספר יסודיים ועל יסודיים בתל-אביב לבתי-ספר יהודיים יומיים או למסגרות ללימודי יהדות אחר הצהריים בלוס-אנג׳לס.[635] רבים מבתי-הספר היהודיים בלוס-אנג׳לס המשתתפים בתוכנית מזוהים עם היהדות הרפורמית. זה הפרויקט הרווח ביותר במערכת החינוך בעיר בהקשר לחינוך יהודי. תוכנית זו כוללת שיח בין תלמידים, בין הורים ובין צוותי חינוך משתי הערים.[636]

לתוכנית זו יש תפקיד מכריע בשילובו של בית דניאל במערך החינוכי העירוני. ראשית כל, מכיוון שרוני מילוא, בעת שהיה ראש עיריית תל-אביב, ביקר בבית-ספר יהודי רפורמי יומי בארצות הברית הוא ביקש להחדיר מאפיינים של החינוך היהודי הליברלי למערכת החינוך בתל-אביב. על רקע זה הוא סייע לבית דניאל להרחיב את פעילותו בגנים ולהיכנס לבתי ספר בעיר.[637] שנית, כהכנה לנסיעת משלחות של תלמידים תל-אביביים לביקור אצל יהודים ליברליים בלוס-אנג׳לס, נבנתה תוכנית עם מחלקת החינוך של בית דניאל, המועברת על-ידי הצוות החינוכי שלו בשמונה מתוך 19 בתי-ספר בעיר (יסודיים ותיכוניים) הנוטלים חלק בשותפות.[638] גולת הכותרת של תוכנית הכנה זו היא ביקור בבית דניאל בשעת התפילה, כדי שהתלמידים ייחשפו לתפילה הרפורמית. פעילות מעין זו דווקא מחזקת את הקשר והדימוי האמריקאי שהתנועה ליהדות מתקדמת מנסה להתנער ממנו.

2.1.4 בית דניאל ועיריית תל-אביב

כיום בני המעמד הבינוני והגבוה בארץ מחפשים אחר חינוך איכותי וייחודי לילדיהם. במקביל, מערכת החינוך נעזרת בכספי הורים לשם הגדלת המשאבים העומדים לרשות מוסדות חינוך. משום כך הורים רבים חשים כי הדרישות שהם מפנים למערכת החינוך הציבורית לספק לילדיהם חינוך איכותי הן מוצדקות.[639] בהקשר זה ניתן לטעון כי תמיכתו של ראש העיר דאז רוני מילוא, של מנהל החינוך העירוני, ושל ציבור ההורים בכניסת בית דניאל למערכת החינוך, מקורה בתפיסתם את בית דניאל כגורם המסייע למסגרות חינוך הן בעיצוב תוכניות לימוד ייחודיות הן במימונן. יש לזכור כי קודם כל ביסס בית דניאל את אחיזתו בגנים העירוניים, ורק אחר כך המשיך לפעילות בבתי-הספר הממלכתיים בעיר. נראה כי כניסתו הראשונית של בית דניאל למערכת החינוך דרך פעולה בגנים

---

[634] שטיין וצבר בן יהושע, ״מגמות בדת הלאום ו״דור היהדות החילונית״, עמ׳ 61.

[635] שיחת טלפון עם לורה (שם בדוי), האחראית על תוכנית זו מטעם הסוכנות היהודית, מתאריך 22 באוקטובר, 2013.

[636] פוזנר, **מה יהא על התנ״ך ועל התושב״ע?** עמ׳ 39.

[637] ריאיון עם מאיר אזרי, בתאריך 23 בדצמבר 2013. ראו גם: ג׳ בן פורת, ״פוליטיקה, רפורמים, כסף ומילוא״, **העיר**, בתאריך 14 בספטמבר 1994, עמ׳ 24. בכתבה זו מועלית הסברה, כי ייתכן שרוני מילוא סייע לבית דניאל לא רק עקב תפיסה חינוכית ורעיונית דומה, אלא גם משיקול כלכלי, שכן חלק מהתורמים הגדולים שתרמו הן לשותפות והן לעיריית תל-אביב תורמים גם לתנועה הרפורמית האמריקאית.

[638] ריאיון עם מנהלת מחלקת החינוך בבית דניאל, מיה דובינסקי, בתאריך 24 באוקטובר, 2013. התכתבות בדואר האלקטרוני עם רחל באור, סגנית מנהלת המחלקה לחינוך על יסודי בעיריית תל-אביב, בתאריך 4 בנובמבר, 2013.

[639] הוועדה לייחודיות בית ספרית, **דוח בנושא ייחודיות בית ספרית – מרחבי חינוך**, ירושלים, (2002), עמ׳ 4.

מקורה בעובדה שמנהל החינוך מצא בבית דניאל שותף המוכן לשאת בנטל האחריות הכספית והארגונית להפעלת חלק מהגנים העירוניים. לפנינו ביטוי של יצירת שותפות והעברת סמכויות חלקית מהרשות המקומית לידי ארגון דתי, לפי דפוס מקובל שהוצג בתחילת הפרק, של יצירת שותפות בין רשות ציבורית לארגון דתי, המתפקד כספק שירותים.[640]

ראשי בית דניאל היו מעוניינים מצדם למסד את השותפות החינוכית עם העירייה. עיריית תל-אביב נמנעת מחתימה על מסמכים מחייבים משפטית עם מספר ארגונים המעורבים במערכת החינוך העירוני, החל מוויצ״ו, ונעמ״ת מעונות יום לגיל הרך, וכלה בארגונים כמו מכון הרטמן, המספקים תוכן יהודי לבתי-ספר. העובדה שהעירייה לא חתמה על מסמך מחייב נגרמה עקב כמה סיבות: הראשונה, החשש שלה מתגובות הציבור. בהקשר זה ציין הרב אזרי שהעירייה מוכנה לעבוד עם ארגונים רבים בשדה החינוך, כאשר מבחינתה כל יוזמה חינוכית חדשה היא בבחינת בלון ניסוי, ולנוכח תגובות הציבור היא מחליטה על המשך הקשר עם הארגון.[641] סיבה שנייה היא התנגדותו של ראש העיר חולדאי, המכהן כראש העירייה ב-15 השנים האחרונות, לחתום על מסמך מחייב עם ארגון הפועל בתחום החינוך, מתוך מחשבה שזהו פתח לצמיחתן של מסגרות חינוך פרטיות או ייחודיות (כדוגמת גנים ובתי-ספר אנתרופוסופיים) שיהרסו את המערכת הציבורית כיוון שימשכו את תלמידיה למערכת הפרטית.[642] לכן, רוב הגופים העוסקים בחינוך, כולל אלו שעיסוקם בטיפוח זהות יהודית, ושואפים לתמיכה של העירייה, מעדיפים להשתלב במערכת החינוך הקיימת, ולא לפתוח במאבקים משפטיים מול העירייה. בהקשר זה הסביר הרב אזרי כי ״הבנתי שממשפטים [מול העירייה] לא נקבל לא כסף, ולא מעמד ולא זכויות... האינטרס שלי עם עיריית תל-אביב הוא להיות בשקט, ברוח טובה״.[643] הרב אזרי אכן טיפח לאורך השנים שותפות עם העירייה, שעדות לה היא העובדה שהעירייה נוהגת מעת לעת לבקש מבית דניאל לנהל גנים נוספים באזורים ובשכונות מסוימות לפי צרכיה, מתוך ידיעה כי בית דניאל מעונין להרחיב את רשת הגנים שלו. להערכתי כל פתיחה של גן חדש על-ידי בית דניאל בתיאום עם העירייה, מהווה חיזוק נוסף של שותפות אינטרסים זו.

עם זאת, יש לשים לב שההשלכה של אי מיסוד השותפות החינוכית בין העירייה לבית דניאל היא שבית דניאל נאלץ להסתגל לפעולה בחוסר ודאות מתמשך. מעניין לציין שהרב אזרי מצא יתרון במצב זה. לדידו אי קיומו של מסמך רשמי הממסד את הקשר עם העירייה, משמעו שבשנה שבה בית דניאל מתקשה בגיוס משאבים למימון פעילותו החינוכית במערכת העירונית הוא יכול לצמצם את היקף מעורבותו, ולהרחיבה מחדש מרגע שגייס משאבים נוספים.[644] לאלמנט חוסר הוודאות הטמון בשותפות החינוכית עם העירייה נלווית גם העובדה שתמיכת מנהל החינוך העירוני אינה מובטחת ותלויה בגורם האנושי. עם התחלפותם של בעלי תפקידים במנהל החינוך העירוני, בפיקוח החינוכי הארצי או בצוות הגנים שבהם פועל בית דניאל הוא נדרש להוכיח את עצמו מחדש, ולזכות באמונם של בעלי התפקיד החדשים. יתר על כן, אם בעיתוי זה (למשל, משנכנסת מנהלת חדשה לאגף הגנים העירוני), מגיעה תלונה אחת לרשויות מצד מי מבין מאות המשפחות השולחות את ילדיהן לגנים של בית דניאל, מספיק הדבר להעמיד בסכנה את המשך קיומה של רשת הגנים של בית דניאל. הסיבה לכך היא שתלונה בנוגע למעורבות רפורמית בגני ילדים, מגיעה מהעירייה, אל המפקחת מטעם

---

[640] ראו: בודי וכנען, ״תפקידם של ספקי שירותים חברתיים מבוססי דת״, עמ׳ 110-136.
[641] מבוסס על ריאיון עם מאיר אזרי, בתאריך 23 בדצמבר, 2013.
[642] ראו: דברי רון חולדאי המופיעים בפרוטוקול מס׳ 92 מישיבת הנהלת העירייה, מתאריך 27 בפברואר, 2012.
[643] ריאיון עם הרב מאיר אזרי, בתאריך 20 ביוני, 2011.
[644] ריאיון עם הרב מאיר אזרי, בתאריך 23 בדצמבר, 2013.

משרד החינוך על גנים בעיר, ועד לשר החינוך.[645] למזלו של בית דניאל הוא זוכה לגיבוי העירייה מול רשויות החינוך הארציות בזכות היחסים הטובים שרקם העומד בראשו עם העירייה.

מערכת היחסים בין ראשי בית דניאל לעירייה מזכירה את יחסי הגומלין המורכבים שנוצרו בין משרד החינוך לבין רשת בתי-ספר תל״י. במסגרת יחסים אלו, בתקופות מסוימות, העניק משרד החינוך לרשת חסות רשמית ופעל נמרצות להצמחתה מתוך אינטרס להעמיק חינוך יהודי. בהמשך הצר את צעדיה. אמנם במקרה של תל״י מדובר במערכת יחסים ברמת המאקרו, עם משרד ממשלתי, וברשת בתי-ספר הפרושה ברחבי המדינה, לעומת הדוגמא של בית דניאל המתנהלת ברמת המיקרו, בזירה העירונית-חינוכית המקומית. אולם אני מוצאת כי בהיבט הארגוני המאפיינים של קשרי הגומלין עם הגורם הרשמי דומים. עם זאת, יש לזכור כי בעוד שמשרד החינוך התנער מחסות רשמית לתל״י בשלב מסוים, הרי שהעירייה, גם אם לעיתים באופן מסויג, תומכת בפעילות של בית דניאל.[646] לאור זאת, עמידה על התפקיד שהעירייה מילאה בצמיחת המעורבות החינוכית של בית דניאל, תאפשר להבהיר את תולדותיה של המעורבות החינוכית של בית דניאל עם כמה בתי-ספר יסודיים בעיר.

בהתקדמות איטית השתלב בית דניאל במערכת החינוך היסודית בתל-אביב. השתלבות הדרגתית זו מקורה בעיקר במדיניות העירייה בתחום החינוך, המהווה ניסיון לאזן בין דרישות של מגזרים שונים בעיר, לבין הדרך שבה ראש העיר מנסה לקדם את חזון תל אביב כ׳עיר עולם׳.[647] אין לי דרך לאשר את ההשערה במלואה שכן שאלות שהפניתי בנושא לגורמים שונים במחלקת החינוך של עיריית תל-אביב לא נענו. עם זאת, מצאתי לנכון להעלות השערה זו, משום שסימוכין חלקיים לה מצאתי בפרוטוקולים של ישיבות של מועצת העיר תל-אביב, ודברים שאמר לי הרב אזרי בריאיונותיי עמו.

נראה כי העירייה מוכנה לתמוך בהשתלבותו של גוף בעל זהות דתית ליברלית כדוגמת בית דניאל בבתי-ספר ממספר סיבות שהראשונה ביניהן היא חיזוק התדמית הליברלית והסובלנית של תל-אביב. בהקשר זה אמר הרב אזרי:

> בית דניאל נותן לעירייה כסות להציג את תל-אביב כ׳עיר עולם׳, עיר פלורליסטית, שכולם יכולים לחיות בה: הומואים, סטרייטים, חרדים ורפורמים. נכון אי אפשר לומר אין רפורמים, לכן העירייה תומכת גם בכניסה [של בית דניאל] לגני ילדים ובתי-ספר.

הסיבה השנייה לתמיכה העירונית בבית דניאל היא שהעירייה לוקחת ככל הנראה לתשומת לבה את זהותם החילונית של רבים מתושביה, ויוצאת מנקודת הנחה, כי לימודי יהדות מטעם גוף יהודי ליברלי כמו בית דניאל יעוררו פחות את קצפם של הורים חילונים, מאשר פעילות חינוכית שיעבירו גופים חרדים. כאן המקום לציין שמרגע שהתקבלו המלצות דוח ועדת שנהר, נדרשה עיריית תל-אביב, כמו רשויות מקומיות אחרות בארץ, לדאוג שבתי-הספר הממלכתיים בעיר יכללו לימודי יהדות בתוכנית הלימודים שלהם, בהתאם לדרישות משרד החינוך.

בנוסף, ייתכן כי מכיוון שבית דניאל כמוסד סיפק לעירייה שירותים טובים בתחומים נוספים שבהם היא פועלת מלבד חינוך (למשל, ייזום פעילויות חברה ותרבות לקשישים הגרים

---

[645] מבוסס על ריאיון עם ענת סגל, מנהלת הצהרונים של בית דניאל, בתאריך 18 באוגוסט, 2010.

[646] א׳ שיקלי, **חינוך תל״י (תגבור לימודי יהדות): התפתחותו ומימושו של רעיון חינוכי בתנאי מציאות משתנה**, המכון ללימודים מתקדמים,The Jewish Theological Seminary, ירושלים, (תשס״ד), עמ׳ 4-5.

[647] מדובר ביוזמה שהחלה ב-2010 במטרה למצב בדעת הקהל העולמית והישראלית את תל-אביב בתור ׳עיר עולם׳, עיר המשמשת מרכז עסקים גלובלי וחדשני, עיר ליברלית וטולרנטית, מתוך מחשבה שתדמית זו תגרור את פיתוחה הכלכלי והתיירותי של העיר. ראו: http://www.tel-aviv.gov.il/TheCity/Pages/GlobalCity.aspx, נדלה ב-27 בינואר, 2014.

בסביבתו), הרי שבעיריה הבינו כי רוב הסיכויים שבית דניאל יספק שירות טוב גם בתחום החינוך היהודי.

אולם, העירייה שמה סייגים לתמיכתה בבית דניאל. ראשית, משום שהיא אינה רוצה לעורר את התנגדותם של תושבים דתיים ואחרים כלפיה עקב תמיכתה בחינוך יהודי רפורמי. שנית, מכיוון שמבחינה תדמיתית וחוקית היא אינה יכולה להיתפס כמקדמת אג׳נדה דתית מסוימת על-ידי מתן העדפה לארגון מסוים הפועל במערכת החינוך הפורמלית. לכך מצטרפת העובדה, שהוצגה מוקדם יותר בפרק, שעם העברת חלק מאחריות המדינה על שירותי חינוך ורווחה לידי הרשויות המקומיות, מבחינה מעשית נאלצה העירייה להסתייע בגופים או עמותות ציבוריים. לכן נראה כי בפועל העירייה נאלצת להסכים שמגוון גופים יקדמו את האג׳נדה שלהם במערכת החינוך הממלכתית, כל עוד הדבר אינו מושך תשומת לב ציבורית רבה מדי. בית דניאל, עקב מגבלותיו התקציביות, אינו יכול להיות הגוף היחיד הפועל לקידום חינוך יהודי לציבור החילוני במסגרת המערכת הממלכתית. לכן חרף העובדה שלאורך שנים בית דניאל מעורב בבתי-ספר בעיר, וכל כמה שגורמים בעירייה ירצו לקדם את פעילותו במערכת החינוך, בפועל הם פונים גם לגופים אחרים.

התוצאה היא שהעירייה תומכת במעורבותו העמוקה של בית דניאל בבית-ספר יסודי, אך בנקודה שבה יש סיכוי שבית-הספר ייהפך בהדרגה לבית-ספר ברוח רפורמית נעצרת תמיכתה. בתשובה לשאלתי בעניין זה ענה הרב אזרי כי ״העירייה לא רוצה בית-ספר המזוהה עם הרפורמיים... בית-ספר רפורמי יעורר שאלות״.[648] משתמע כי גם באווירה הסובלנית כביכול השוררת בתל-אביב, נמנעת העירייה מתמיכה מוצהרת בהפיכת בית-ספר ממלכתי למזוהה עם בית דניאל, מחשש שהתואר ׳רפורמי׳, השנוי במחלוקת ידבק בה. לנוכח זאת, העירייה מציבה בפני בית דניאל מכשולים שונים המנומקים בהסברים מעשיים וביורוקרטיים.

טענתי זו מקבלת אישוש מסיפור מעורבותו של בית דניאל בבית-הספר היסודי אוסישקין אותו אסקור בהרחבה בהמשך פרק זה. ב-2004 בית-ספר זה עמד בסכנת סגירה. מסיבה זו עודדה העירייה את בית דניאל לפנות להורים של מסיימי רשת גני הילדים שלו, ולהציע להם להצטרף אל ״כיתת המשך ברוח בית דניאל״.[649] בבית דניאל ראו בכך סימן שבשלב מסוים תושג הסכמה של מנהל החינוך העירוני שבית-ספר אוסישקין יהפוך בשלבים לבית-ספר תל״מ (של התנועה ליהדות מתקדמת). אולם, מרגע שסכנת הסגירה מעל בית-הספר חלפה, בחלקה בזכות בית דניאל, הרי שמשנת 2007 העירייה לא אפשרה לרוב מסיימי גני דניאל להירשם לבית-ספר אוסישקין, מסיבות שהיא נימקה כהיעדר מקומות פנויים בבית-הספר. יתר על כן, העירייה לא אפשרה גם למסיימי גני בית דניאל, שהוריהם פנו אליה בבקשה לאפשר לילדיהם להתחנך במסגרת חינוך ברוח יהודית מתקדמת, ללמוד בבית-ספר אוסישקין.[650] עם זאת, יש לציין שהעירייה אפשרה לבית דניאל להמשיך במעורבותו החינוכית באוסישקין לאורך השנים.

2.1.4.1 חקר מקרה של פעילות במערכת החינוך: בית דניאל ובית-ספר אוסישקין

ב-2004 נוצר שיתוף הפעולה המקיף של בית דניאל עם בית-ספר ראשון בעיר. היה זה בית-ספר אוסישקין שעמו הייתה לבית דניאל היכרות קודמת. משנת 2006 פעל בית דניאל בבית-הספר היסודי בשכונת צהלה, והחל משנת 2009 גם בבית-הספר היסודי וייצמן ביפו. פתיחת שערי בית-ספר אחד בפני בית דניאל העניקה לו לגיטימציה ציבורית שהקלה בכל פעם על המנהל, ההורים והמורים של

---

[648] ריאיון עם מאיר אזרי, בתאריך 23 בדצמבר, 2013.

[649] מ׳ קונפורטי, **הזמנה להצטרף לכיתת המשך ברוח בית דניאל**, (פברואר 2004).

[650] ד׳ זוננשטיין, ט׳ פרנקל ונ׳ אוסמן, **דרישה ללמוד בבית-הספר אוסישקין ובמסגרת החינוך של בית דניאל מתוך שיקולים אידיאולוגיים**, מכתב ללאה זיידה, מנהלת המחלקה לחינוך יסודי בעיריית תל-אביב, מתאריך 10 ביוני, 2007.

בית-ספר נוסף לקבל את השותפות עמו. הדבר מזכיר את המעמד המועדף, שמשרד החינוך העניק לתוכנית תל״י בזמן כהונתו הראשונה של זבולון המר כשר החינוך. בתחילת דרכה של רשת תל״י מעמד זה דרבן בתי-ספר נוספים להצטרף אליה.[651]

לעומת בתי-הספר שחברו לרשת תל״י על בסיס רעיוני משותף, הרי שבפועל לא נוצר קשר משמעותי בין בתי-הספר שבהם הייתה לבית דניאל מעורבות עמוקה. למעשה, השותפות של בית דניאל עם כל בית-ספר נראתה אחרת. הדבר נבע גם מכך שראשי בית דניאל, ככל הנראה, רצו להרחיב את פעילותם לבתי-ספר נוספים עד שהיו מוכנים לאפשר לכל בית-ספר להחליט בעצמו לגבי מידת ההעמקה בתכנים היהודיים הרצויה לו. יתר על כן, הגישה השיווקית של בית דניאל המצדדת בהתאמת ה״מוצר החינוכי״ באופן ספציפי לצורכי כל בית-ספר, מקשה על יצירת אחידות בצביון היהודי של בתי-הספר שעמם הוא משתף פעולה. כמו כן, התנגדותו הידועה של ראש עיריית תל-אביב לבתי-ספר ייחודיים ריפתה את ידי בית דניאל מלנסות ולהפוך את בתי-הספר שעמם היו לו שיתופי פעולה עמוקים לחלק מרשת המזוהה עמו.

בעוד ששיתוף הפעולה עם אוסישקין הוגדר מבחינת בית דניאל כהצלחה מתמשכת, הרי שב-2012 הסתיימה המעורבות של בית דניאל בצהלה מסיבה טכנית לכאורה. למעשה, התחלפה מנהלת שלא גילתה תמיכה רבה במעורבות של בית דניאל בבית-הספר.[652] לרוב, חילופים של מנהלת מעמידים בסימן שאלה את המשך שיתוף הפעולה החינוכי עם בית דניאל. על רקע זה, מתייחד שיתוף הפעולה של בית דניאל עם אוסישקין, בהתמדתו לאורך תשע שנים, שבהן התחלפו שלוש מנהלות. בחרתי להציג בסעיף הבא את המודל החינוכי שעוצב במסגרת שיתוף הפעולה של בית דניאל עם אוסישקין, כדוגמא לשיתופי הפעולה של בית דניאל עם בתי-ספר.

א. תהליך יצירת הקשר עם אוסישקין

אפנה ראשית לתיאור הנסיבות שהובילו ליצירת שותפות חינוכית בין בית דניאל לבית-ספר אוסישקין, דבר שיסייע להבהיר את מאפייניו של המודל החינוכי היהודי שנוצר באוסישקין. בית-ספר זה נבחר על-ידי בית דניאל כיעד לשיתוף פעולה בגלל קרבתו הגיאוגרפית לבית דניאל ולכמה מגני הילדים שלו. בבית דניאל סברו כי עובדה זו תאפשר להמשיך בקשר עם משפחות של מסיימי הגנים שלו. מבחינה רעיונית ופדגוגית שיתוף הפעולה אפשר לבית דניאל להציע להורי הגנים שלו, רצף חינוכי בנקודת זמן קריטית של מעבר לכיתה א׳.[653] בנוסף, העקרונות של ״כבוד, סובלנות ונתינה״ שבהם דוגל בית-הספר, ושילובם של ילדים עם צרכים מיוחדים בו,[654] הבהירו לראשי בית דניאל כי בית-הספר מושתת על תפיסה ערכית דומה לשלהם.[655]

השותפות התבססה אמנם על השקפת עולמם הערכית הדומה של שני הצדדים, אך היה זה גם מפגש אינטרסים. המנהלת של אוסישקין, ענת גואטה, שבזמנה נוצר הקשר עם בית דניאל, נאלצה כמו מנהלים רבים נוספים בעיר, לשלב בין שיקולים כספיים לפדגוגיים. זאת על רקע העובדה שב-15 השנים האחרונות עברו בתי-הספר בעיר לניהול עצמי, המאפשר, מצד אחד, לבית-ספר לפעול כארגון עצמאי מבחינה פדגוגית, ארגונית וכלכלית, אך מחייב, מצד שני, את המנהלים לפעול כיזמים

---

[651] שיקלי, **חינוך תל״י**, עמ׳ 117.

[652] המנהלת של בית-הספר בצהלה ציינה שעקב הכנסת מקצוע הלימוד החדש בנושא ״מורשת ישראל״, אין באפשרותה להפנות מספיק שעות לתוכנית של בית דניאל. למעשה היה נראה למורה העיקרית שלימדה מטעם בית דניאל בצהלה כי המנהלת החדשה שהגיעה לבית-הספר ב-2011, לא הקנתה שום עדיפות לתוכנית של בית דניאל, עד כדי כך שטקסים שונים החלו להיערך בבית הכנסת האורתודוכסי השכונתי. לבסוף המנהלת החליטה לסיים את שיתוף הפעולה עם בית דניאל. ראו: Wolf, *The Daniel Center for Progressive Judaism's Jewish Soul Overhaul Program*, pp. 8-12

[653] מ׳ קונפורטי, **מכתב למשפחות הגנים לקראת הרשמה לכיתה א׳**, (פברואר , 2004).

[654] צוות בית-הספר, **בית ספר אוסישקין – כרטיס ביקור**, (2007).

[655] Beit Daniel, *Reform Judaism in Tel Aviv Goes to School: Ussishkin School Program*, (2008)

עסקיים המגייסים כספים לבית-ספרם.[656] אי לכך מובן כי מבחינתה של המנהלת יצירת שותפות חינוכית עם בית דניאל הייתה עסקה מנצחת, שכן בית-הספר קיבל תוספת שעות שלא מומנה על-ידו לשם מטרה שבה רצתה: חיזוק זהותם היהודית של התלמידים.[657] נראה כי רציונל דומה עמד ביסוד יצירת השותפות ההדוקה של בית דניאל עם בתי-ספר נוספים.

המנהלת של אוסישקין פעלה לפי שיקולים נוספים. הראשון, רצונה לקיים לימודים בנושא מורשת ותרבות עברית, בחיבור לחברה ולמציאות הישראלית, במטרה לסייע לתלמידים, להורים ולמורים להגדיר את זהותם היהודית-ישראלית. השני, הרגשתה שהחינוך הממלכתי ויתר על עיסוק בחינוך לזהות יהודית בין היתר מחשש להתערבות באורחות חיי ההורים, והבנתה כי בתל-אביב חילונים המעוניינים בחינוך יהודי לילדיהם נותרים ללא מענה. השלישי, ידיעתה כי אמנם בישראל קיימת האופציה של בית-ספר משלב (דתי-חילוני), אך לשם כך נחוצה הסכמה של שני שלישים מההורים,[658] דבר שלא ייתכן במקרה של אוכלוסיית הורים חילונית תל-אביבית. מכלול שיקולים זה הוביל את הצוות באוסישקין למסקנה כי לשם טיפוח זהות יהודית בתלמידיהם, באווירה המעודדת ריבוי דעות ואפשרויות בחירה, והמכבדת שוויון בין המינים, האופציה היחידה שנותרה בפניהם היא לפנות לארגון יהודי פלורליסטי דוגמת בית דניאל.[659]

הרב אזרי הסביר כי ההיכרות הראשונית עם בית-ספר אוסישקין נוצרה כשבית דניאל נענה לפנייתו ליטול חלק בניהול טקס קבלת ספר תורה.[660] לאחר ששני הצדדים הסכימו על שיתוף פעולה ביניהם, הם קיבלו את הסכמתם של העירייה ומשרד החינוך במחוז תל-אביב ליצירת השותפות.[661] יצירת השותפות לוותה מצד המורים וההורים בהתלהבות, כמו גם בדאגה והתנגדות, שאותם השכילה המנהלת לצמצם למינימום.[662] כמו במקרה של הגנים, כך גם השותפות של בית דניאל ואוסישקין לא מוסדה מעולם במסגרת מסמך רשמי ומחייב. עם זאת, הקשר עם בית דניאל הוזכר לאורך השנים במסמכים שונים המתארים את בית-הספר, כמו תוכניות העבודה השנתיות שלו. עם התהדקות הקשר בין הצדדים החלה העירייה לבטא את תמיכתה בשותפות זו גם באמצעות הענקת תמיכה כספית צנועה.[663]

היוזמה למעורבות החינוכית של בית דניאל באוסישקין לא הגיעה מצד ההורים. הדבר עומד בסתירה לעובדה שבמקומות אחרים בארץ היוזמה ליצירת מסגרת חינוכית שתעניק חינוך יהודי פלורליסטי באה מההורים. בהקשר זה מוכר המהלך שיזמה באמצע שנות ה-70 קבוצת הורים ירושלמים, עולים מארצות-הברית וילידי הארץ, שרצו ליצור חלופה הן למערכת החינוך הממלכתית הכללית הן לזו הממלכתית-דתית, והקימו את בית-ספר תל"י הראשון.[664] בירושלים ובמודיעין קיימים אמנם בתי-ספר המזוהים עם התנועה הרפורמית, ופועלים רשמית כחלק מרשת תל"י.[665] אך בניגוד לכך, נראה כי ראשי בית דניאל והצוות החינוכי של אוסישקין הבינו כי בתל-אביב, בירת

---

[656] א' קשתי, "מנהל בית ספר, מנהל עסקים", **הארץ**, עמ' 15, מתאריך 8 בנובמבר, 2013.

[657] ריאיון עם מיה דובינסקי, בתאריך 24 באוקטובר, 2013.

[658] ראו: משרד החינוך, **חוזר מנכ"ל- החינוך הממלכתי המשלב**, http://cms.education.gov.il/EducationCMS/Applications/Mankal/EtsMedorim/3/3-1/HoraotKeva/K-2012-8-1-3-1-42.htm, נדלה ב-9 בדצמבר, 2013.

[659] מבוסס על ניתוח שלי את דברי ענת גואטה בריאיון שערכתי עימה.

[660] מבוסס על דואר אלקטרוני ממאיר אזרי, מתאריך 24 בנובמבר, 2013.

[661] ע' גואטה, **תוכנית עבודה מנהלת**, תל-אביב, בית ספר יסודי אוסישקין, (2005), עמ' 1-2.

[662] שם, מכתב למנהלת מחוז תל-אביב במשרד החינוך, ולמנהלת מנהל החינוך של עיריית תל-אביב, מתאריך 10 ביוני, 2007.

[663] מבוסס על דואר אלקטרוני ממאיר אזרי, מתאריך 24 בנובמבר, 2013.

[664] ראו: ד' זיסנויין, "מדיניות החינוך היהודי בישראל: מימי היישוב ועד ימינו", בתוך ד' יובל, ד' נבו ור' שפירא (עורכים), **תמורות בחינוך**, תל-אביב, רמות, (2003), עמ' 156.

[665] בירושלים פועל למשל בית ספר תל"י בית חינוך, ראו: http://www.schooly2.co.il/talibh; במודיעין פועל בית ספר יזמ"ה - תל"י http://www.yozma.org.il/heb/4school/1main.htm, נדלה ב-28 בינואר 2014.

החילוניות הישראלית, לא ייתכן כי בית-הספר יקבל על עצמו השתייכות לרשת תל״י, שבה לימודי יהדות תופסים מקום מרכזי ביותר וכחלק מהשגרה מתקיימות תפילות.[666] בהקשר זה ציינה אחת המורות הוותיקות כי ״הם [בבית דניאל] היו רוצים שיהיה יותר דתי, אבל הם מבינים שזה לא יהיה פה בסביבה הזאת [שהיא], מאוד חילונית, שמאלנית, צפון תל-אביב״.[667] נראה כי ראשי בית דניאל היו שמחים להעמקת לימודי היהדות בבית-הספר, אך הם מבינים כי דבר זה לא ייתכן בהקשר התל-אביבי.

בנוסף, ראשי בית דניאל סיכמו עם הנהלת בית-הספר כבר בתחילת השותפות כי שיתוף הפעולה של בית-הספר עם בית דניאל והתנועה הרפורמית בתחומי היהדות והתרבות העברית הוא בלעדי.[668] יש לציין שלא מדובר בסיכום מחייב מבחינה משפטית אלא בסיכום של כבוד. המניע לסיכום היה רצונו של בית דניאל למנוע ממתחריו בשוק החינוך היהודי הפלורליסטי אפשרות להיכנס לבית-הספר. כמו כן מעורב פה שיקול פיננסי: הרצון של בית דניאל להבטיח שהשקעתו בבית-הספר לא תרד לטמיון.

כדי להרגיע את החששות מכך שתוכניות ההעשרה היהודית באוסישקין יהיו בעלות צביון דתי בולט הבטיחו ראשי בית דניאל לצוות המורים של אוסישקין שותפות מלאה בעיצוב דרך חינוכית-יהודית. הם גם הדגישו כי המעורבות החינוכית של בית דניאל באוסישקין תתגבש בתהליך איטי ששנתו הראשונה תוקדש להיכרות של המורים וההורים עם השקפת העולם היהודית-חינוכית של בית דניאל.[669] במקרה שבו עסקינן ניכרת פעם נוספת יישומה של גישה שיווקית ממוקדת-לקוח לתחום החינוך. זו מבטיחה לבית-הספר חליפה חינוכית יהודית הנגזרת לפי צרכיו. כעת אעבור לתיאור המודל החינוכי שנתפר עבור בית-ספר אוסישקין.

ב. המודל החינוכי היהודי המתקדם בבית-הספר היסודי אוסישקין

ב.1. מבוא: האמנם מודל ייחודי או שמא מימושה של שליחות דתית-חינוכית בלבד?

המודל החינוכי שנוצר באוסישקין יכול להיחשב על פניו כייחודי ולו בשל ההקשר התרבותי-העירוני שבמסגרתו הוא נוצר, ומפאת הגוון היהודי הליברלי של התכנים היהודים המועברים בו, המשולבים בלימוד נכסי צאן ברזל של התרבות העברית. יתרה מזאת, מנהלת מחלקת החינוך לשעבר של בית דניאל, טליה אבנון-בנבנישתי, שמילאה תפקיד מרכזי בהידוק הקשר עם אוסישקין סברה כי יש לראות את חלקו של בית דניאל ביצירת המודל החינוכי שנבנה בבית-ספר זה בהקשר רחב יותר של כלל החברה הישראלית, לדבריה:

> כניסה של תנועה דתית לבית-ספר ממלכתי זה משנה שיח על זהות יהודית...השינוי מתבצע בדפוסי חשיבה. זה מאוד חדש. זה מאתגר שיטה הטוענת שיש שני זרמים [בחינוך] ממלכתי וממלכתי דתי. זה מאתגר יסודות חברתיים וחינוכיים של המדינה.[670]

ניתן להתרשם מדבריה כי ייחודיות המודל החינוכי שנרקם בעזרת בית דניאל באוסישקין טמונה בהשלכות הכלל חברתיות הנובעות ממנו. קרי, ייחודיות של מודל ספציפי זה, בהיותו מקרה מבחן לאופן שבו שיתוף פעולה עם קהילה, שהיא שליחה של תנועה דתית, יוצר לא רק שינוי תודעתי, אלא מסמן את הדרך שבה עשייה חינוכית מעודדת כינון של זהויות יהודיות מורכבות ודינמיות,

---

[666] מבוסס על דואר אלקטרוני ממאיר אזרי, מיום ה-24 בנובמבר 2013. ראו גם, מחבר לא ידוע, **עקרונות מנחים לחינוך תל״י**, http://www.tali.org.il/what1.asp, נדלה ב-9 בדצמבר, 2013.

[667] ריאיון עם נ״ג שביקשה להישאר בעילום שם, מתאריך 14 ביולי, 2010.

[668] מ׳ קונפורטי, **סיכום שיחה עם ענת גואטה**, מנהלת בית ספר אוסישקין, מתאריך 5 ביולי, 2004.

[669] שם, **הצעה לשיתוף פעולה בין בית דניאל לבית ספר ״אוסישקין״**, 16 במאי, 2004.

[670] ריאיון עם טליה אבנון-בנבנישתי, מתאריך 8 בפברואר, 2010.

המטשטשות את הדיכוטומיה המקובלת בין הדתי לחילוני. לדידה רק ארגון דתי ליברלי, החותר ליזום שינוי בזהות היהודית של החילונים התל-אביבים, עשוי לשמש כזרז לעשייה חינוכית שכזו.

בניגוד לתפיסה מרחיקת הלכת לגבי שליחותו החינוכית-דתית של בית דניאל העולה מהדברים שלעיל, הרי שבפועל מתצפיותיי בבית-הספר, ומשיחותיי עם מורים והורים, מצאתי כי המודל החינוכי שעוצב בסיוע בית דניאל תרם בעיקר לשינוי בדפוסי חשיבה. כלומר, המעורבות של בית דניאל סייעה לקהילת בית-הספר להיכנס לדו-שיח עם היהדות, ולהכיר את היהדות הרפורמית. ברם מעטים מאוכלוסיית בית-הספר מימשו את השינוי התודעתי באופן פרקטי, למשל, באמצעות השתתפות בתפילות בחגים. אישוש להתרשמותי התקבל גם מתיאורו של הרב אזרי את חלקו של בית דניאל בעיצוב המודל החינוכי באוסישקין. לדבריו: "אני לא בא לנסות להפוך ילד ליהודי רפורמי דרך התוכניות... אנחנו מנסים ליצור מודעות גם לגישה הרפורמית." בהתבסס על דבריו אלו של הרב אזרי, וכן על אמירתו מוקדם יותר בפרק ביחס לכניסת בית דניאל למערכת החינוך, נראה כי בהקשר התל-אביבי, המרב שבית דניאל, וייתכן שכל ארגון יהודי פלורליסטי אחר, יכול להשיג הוא שינוי תודעתי ביחס ליהדות בקרב קהל היעד שבו הוא פועל.[671]

ב.2. ההקשר התל-אביבי של המודל החינוכי

מטרת המודל החינוכי מבחינת מנהלת בית-הספר ענת הייתה ראשית כל "חיזוק תחושת השייכות של ילדינו לעם היהודי והזיקה לארץ ישראל כבית הלאומי". בבית-הספר ניסו להשיג זאת במשך שנים על-ידי חינוך לערכים הומניסטיים אך ללא הצלחה. לנוכח זאת, היא בנתה תוכנית לימודים נוספת עם בית דניאל. תוכנית הלימודים שנוצרה שימשה כגורם נוסף למשיכת תלמידים חדשים לבית-הספר. זאת על רקע התחרות שנוצרה בין בתי-ספר בתל-אביב עקב המעבר לניהול עצמי, שחייב אותם לבדל עצמם מאחרים על-ידי בניית תוכנית לימודים שתדגיש את ייחודיותם.[672]

להערכתי, המנהלת הבינה כי יצירת תוכנית בנושא תרבות עברית וחוויה יהודית, בפרט כזו שמדגישה את הזיקה לתל-אביב, ושנוצרה יחד עם בית דניאל, המהווה מותג תל-אביבי ידוע, היא הזדמנות פז לחזק את ייחודיות בית-הספר.

אישוש לחשיבות ההקשר התל-אביבי בעיני המנהלת מצאתי באמירתה כי:

> חשוב היה לי להכניס את התוכנית להקשר של תל-אביב, העיר העברית הראשונה". לדבריה התוכנית פועלת במרחב של שלושה מעגלים. "הראשון הוא המעגל של הזהות היהודית. השני מתייחס לזהות ותרבות עברית- לאתוס הציוני של הקשר שלנו לארץ, שנותן לילדים גם היסטוריה של ההתפתחות פה בארץ, של אבות האומה ומנהיגים. המעגל השלישי מתייחס להיבט הלוקלי של תל-אביב, בהקשר של האתוס הציוני הכוונה לעיר העברית הראשונה. לכן התוכנית נקראה תרבות עברית וחוויה יהודית.[673]

עולה כי המנהלת אוחזת בתפיסה שתל-אביב מראשיתה הייתה המרכז והבית היוצר של התרבות העברית. היא מסכימה ככל הנראה עם חלק מהחוקרים הטוענים כי מאפייני התרבות העירונית כולל החופש מכבלי מסורות העבר, הגיוון, הפתיחות, הדינמיות והחדשנות שאפיינו את חיי התרבות בעיר, וכן השפעתה של התרבות המערבית, אפשרו לעצב בה תרבות לאומית עברית, היונקת באופן סלקטיבי מהמורשת היהודית. יש לציין שדווקא מאפיינים אלו גררו את מבקריה של העיר לומר כי היא מנותקת מההוויה הלאומית.[674] נראה כי על ברכי תרבות לאומית עברית, המבוססת על גישה סלקטיבית למסורת, מבקשת המנהלת לחנך את תלמידיה. היא מצאה בבית דניאל שותפים לתפיסותיה אלו ועל כן יצרה שיתוף פעולה עם בית דניאל.

---

[671] ריאיון עם מאיר אזרי, בתאריך 23 בדצמבר, 2013.
[672] קשתי, "מנהל בית ספר, מנהל עסקים", עמ' 15.
[673] ריאיון עם ענת גואטה, בתאריך 25 בדצמבר 2008.
[674] שביט וביגר, **ההיסטוריה של תל-אביב: משכונות לעיר**, עמ' 312, 314.

ב.3. היקף ותוכן לימודי היהדות מטעם בית דניאל

בבית-הספר עסקו בבנייתה המחודשת של המסורת היהודית ככזו המהווה מיזוג בין תרבות יהודית מסורתית לתרבות עברית. הניסיון לחנך על ברכי תפיסה זו של המסורת התבצע באמצעות פעילות חינוכית מטעם בית דניאל, שכללה הן העברת ידע במסגרת שיעורים, הן קיום ריטואלים. שיעורי היהדות היו בני שלוש שעות לכל כיתה, וכללו עיסוק במגוון נושאים ומושגי יסוד בעולם היהודי תוך היכרות עם ארון הספרים היהודי (לדוגמא, לימוד של ספר בראשית, אגדות חז"ל ופרקי אבות), וערכי יסוד ביהדות (כמו, צדק חברתי ואחריות). הריטואלים כללו טקסי חג ומועד כגון, תשליך בבית-הכנסת, סדר ט"ו בשבט, סדר פסח, קבלת ספר תורה לכיתות ב' ועוד.[675] המטרה הייתה שדרך הריטואלים ייהפך הידע שנרכש בשיעורים לרלבנטי עבור בניית זהותו היהודית האישית של התלמיד, ושתפיסת המסורת שבה דגל בית-הספר תיהפך למוחשית.

ב.4. שילוב ריטואלים בעשייה החינוכית

העובדה שבאוסישקין נערכו יותר טקסים מאשר בבתי-ספר ממלכתיים אחרים בעיר, ממחישה מאפיין ייחודי נוסף של המודל החינוכי שנוצר בו. הייחודיות נובעת מכך שבהקשר תל-אביבי חילוני במובהק, ובפרט במסגרת ממלכתית המיועדת לתלמידים חילונים, מתקיים לאורך שנת הלימודים רצף של טקסים שחרף פרשנותם המחודשת הם דתיים בבסיסם. בעריכת רבים מהריטואלים בבית-הספר היה ניסיון להעביר שמץ מהחוויה הריטואלית המתרחשת בבית-כנסת (במקום קדוש) גם לשגרת חיי היומיום ולסביבה חילונית, קרי, לבית-הספר. הפן הריטואלי בעשייה החינוכית מבהיר את העדפתה של המנהלת לשתף פעולה עם בית דניאל שהוא ארגון דתי בעל בית-כנסת פעיל, ולא עם ארגון יהודי פלורליסטי חילוני או כזה הנעדר זיהוי דתי ברור.[676] התקווה הייתה שבאמצעות קיום הריטואלים התלמידים יקבלו את השילוב המוצע על-ידי בית-הספר בין תרבות יהודית מסורתית לבין תרבות עברית כאפשרי, למרות הבעייתיות הכרוכה בשילוב זה שתוצג בהמשך. בהקשר זה יש לזכור כי חלק מהחוקרים סבורים כי עירובם של רבים מחושי הפרט בעשייה הריטואלית מסייעת לו להתחיל להאמין במסרים המועברים במהלך הריטואל,[677] חרף העובדה שחלק מהמסרים הללו מנוגדים לדעתו. השתתפות בריטואלים, בפרט אלו הנקשרים למעגל החיים, גם מספקת לדעת חוקרים רבים את החוויה המשמעותית ביותר עבור הגדרת זהותו היהודית של הפרט.[678] לאור זאת מובן כי גולת הכותרת והחוויה הרלבנטית ביותר להגדרת הזהות היהודית של תלמידי אוסישקין הייתה ההשתתפות בטקס בנות המצווה הקבוצתי לתלמידות כיתה ו' שנערך בבית דניאל.

"החוויה הריטואלית" הייתה אפוא הרכיב החינוכי המשמעותי ביותר שהיה חסר בתוכנית הלימודים באוסישקין, שכן ההשתתפות בריטואלים אפשרה לתלמידים לספוג חוויה יהודית, שהשלימה את הידע שאותו רכשו בשיעורים, ויצרה בפועל את השילוב בין החוויה היהודית לתרבות העברית. קביעה זו מוצאת את אישורה בהסברה של המנהלת ענת גואטה, שיצרה את הקשר הראשוני עם בית דניאל, כי

---

[675] ט' אבנון-בנבנישתי, **חזון, אתגרים ותוכניות של מחלקת החינוך של בית דניאל לשנת 2010-2011**, עמ' 5.

[676] ריאיון עם טליה אבנון-בנבנישתי, בתאריך 8 בפברואר, 2010.

[677] B. Myerhoff, "A Death in Due Time: Construction of Self and Culture in Ritual Drama", in Rite, Drama, Festival, Spectacle, J.J. MacAloon (ed.), Philadelphia, Institute for the Study of Human Society, (1984) p. 151

[678] H. Deitcher, "Life Cycle Education: The Power of Tradition, Ritual and Transition", in Miller, Grant and Pomson (eds.), *International Handbook of Jewish Education*, p. 541

> ההבנה שהתגבשה [בקרב השותפים לתוכנית היא] כי טקסים המשלבים מרכיבים מסורתיים המותאמים לאורחות חיינו ולתפיסות חינוכיות הומניסטיות משלימים את החוויה החסרה בתוכנית הלימודים.[679]

אולם, הטקסים שבהם השתתפו התלמידים באוסישקין לא נערכו באופן המסורתי המקובל, אלא עברו פירוש ובנייה מחודשת כדי להעביר דרכם את המסרים שבהם דגל בית-הספר. לטענתי, דווקא עיבוד מחודש זה, חשף לעיני כל המעורבים בעשייה הריטואלית-החינוכית את המתחים, המחלוקות והמורכבות שנלווים אליו, בפרט כשהוא מוכפף למטרות חינוכיות מהסוג שבו דגלו באוסישקין.

ב.5. פרשנות מחודשת למסורת: שילוב החוויה היהודית והתרבות העברית בטקס ראש חודש

העיסוק בעיבוד מחודש למסורת חושף דילמה בסיסית בחברה הישראלית הנוגעת ליחס לתרבות היהודית המסורתית. מדובר בדילמה המעוררת עד היום מחלוקות בין מגזרים שונים, ובולטת על רקע ההקשר התרבותי-החילוני התל-אביבי שבו פועל בית-הספר, ועל רקע שיתוף הפעולה שרקם בית-הספר עם קהילה דתית רפורמית. דילמה זו ליוותה את התנועה הציונית מתחילתה, ואת מדינת ישראל כממשיכתה. לשם ההתמודדות עם הדילמה המדוברת הן התנועה הציונית הן המדינה לצורכיהן הפוליטיים-לאומיים פירשו מחדש ויצקו תכנים חדשים במושגים, בחגים, באמונות, ובסמלים יהודיים מסורתיים. פרשנות מחודשת זו השתקפה בדרך שבה נהגה הציונות הסוציאליסטית לחוג חלק מחגי ישראל (למשל, פסח וחנוכה), וכן באופן שבו ראשיה (ובהמשך מנהיגי המדינה) יצרו חגים לאומיים חדשים כדוגמת יום העצמאות, שהוקבל לחג הפסח, לשם עידוד שילובו בקרב חגי ישראל המקובלים. בתהליך זה של פרשנות ועיבוד שולבו מרכיבים מהמסורת הדתית עם מרכיבים חילוניים, כשהתקווה הייתה שהציבור הרחב יקבל עם השנים את שילוב המרכיבים הללו כדבר טבעי ומובן מאליו. אך כפי שהראו חוקרים לאורך ההיסטוריה הציונית והישראלית אופני שילוב שונים בין מרכיבים דתיים עם חילוניים עוררו שאלות.[680]

לטענתי, בבית-ספר אוסישקין ננקטת דרך פרשנית דומה במטרה להפוך את 'החוויה היהודית' ואת 'התרבות העברית' למקשה אחת, שאותה יקבלו התלמידים כטבעית, נכונה ומובנת מאליה. אך כפי שהסתבר מהעבר הציוני ומההיסטוריה של המדינה, כך גם באוסישקין עיבודה המחודש של המסורת מעורר שאלות ומחלוקות. השאלות מתמקדות, כפי שאראה, באופי הקשרים בין מרכיבים דתיים וחילוניים. אולם, ניכר כי על רקע ההקשר האורבני, המודרני והמחולן של תל-אביב, שאלות אלו מודגשות ביתר שאת. בנוסף, הבעייתיות והמורכבות הנלוות לעיסוק בעיבודה המחודש של המסורת מובלטות עוד עקב הבחירה של הצוות החינוכי באוסישקין לשתף פעולה עם ארגון דתי, בעל זהות רפורמית המעוררת לכשעצמה מחלוקת בישראל. בהשלכות ההקשר התרבותי-העירוני ובמעורבות של בית דניאל טמונה ייחודיות העשייה החינוכית הנידונה.

בנוסף, לטענתי, מתוך כוונה להפחית את הבעייתיות והמורכבות הכרוכות בפרשנותה המחודשת של המסורת, ניסתה הנהלת בית-הספר לשלוט במינון ובגוון הדתי של התכנים המועברים במסגרת פעילותו החינוכית של בית דניאל בבית-הספר (בשיעורים לתלמידים, בהשתלמויות למורים, ובטקסים בית-ספריים שונים). ניסיון זה משתקף בבירור בתיאור טקס ראש חודש שיוצג בהמשך. בבית-ספר אוסישקין לקחו טקס יהודי מסורתי (טקס ראש חודש), ולמעשה את לוח השנה העברי המסורתי, ועיבדו אותו מחדש כך שישמש לחיזוק הקישור בין המסורת היהודית לתרבות

---

[679] ע' גואטה, מכתב למנהלת מחוז תל-אביב במשרד החינוך, ולמנהלת מנהל החינוך של עיריית תל-אביב, מתאריך 10 ביוני, 2007.

[680] א' דון-יחיא וי' ליבמן, "הדילמה של תרבות מסורתית במדינה מודרנית", **מגמות**, כ"ח (4), (1984), עמ' 461-485. כך למשל, בשנות ה-20 חג שבועות עבר התחדשות ברוח ערכי תנועת העבודה, ועל רקע שינוי בתכניו המסורתיים התגלה קונפליקט בין ראשי הציונות הדתית לבין מנהיגי ההתיישבות העובדת. ראו: מ' זעירא, **קרועים אנו: זיקתה של ההתיישבות העובדת בשנות ה-20 אל התרבות היהודית**, ירושלים, יד בן צבי, (2002), עמ' 167-184.

העברית. למעשה, יישמו בבית-הספר טקטיקה פרשנית זהה לזו שהפעילו מנהיגי היישוב וראשי המדינה, וגילו כמוהם כי כל כמה שמנסים לשלוט במינון המרכיבים הדתיים, תהליך עיצובם של טקסים מחודשים המבוססים על הטקסים המסורתיים מעורר בעייתיות, מורכבות ומתח.

טקסי ראש חודש התקיימו בבית-הספר עצמו, כמעט לכל אורך שנת הלימודים. יש לזכור בהקשר זה שלרוב אין מקובל לקיים טקסים אלו בבתי-ספר ממלכתיים. באוסישקין עמד כל טקס ראש חודש בסימן הערך שנקשר אליו במסורת. כך למשל, ציינו את חודש אדר בהקשר של שמחה. בטקסים הוזכרו גם אירועים שקרו באותו החודש, הן בעבר הרחוק של העם היהודי הן במאה האחרונה, למשל, הקמת המדינה. שילובם באותו טקס של אירועים היסטוריים רחוקים, המזוהים עם המסורת הדתית ושל התרחשויות קרובות יותר בזמן, הנתפסות כחילוניות, הוא דוגמא לניסיון לשלב בין חוויה יהודית לתרבות עברית. בנוסף, הוזכרו גם אירועים ללא קשר בולט לעם היהודי, כגון, יום כדור הארץ וערכי האחריות לסביבה הנקשרים אליו. ציונם של אירועים כאלו במסגרת טקס ראש חודש הוא ניסיון לתת להם גוון יהודי, ולהרחיב את תכולתה של התרבות היהודית והעברית.

במסגרת מהלכים פרשניים אלו העומדים בבסיס עיצוב טקסי ראש חודש באוסישקין, התבצע כאמור מאמץ לכוון ולבקר את היקף ואופי התוכן הדתי שייכלל בטקסים. לדברי ענת גואטה, בהתחשב בחילוניותם של רוב ההורים, היא "שמה גבולות" [בפני בית דניאל]... לפיהם תפילות לא תשמענה [בבית-הספר] חוץ מפעם בחודש בראש חודש". האופן שבו הובנה טקס ראש חודש נועד להפיג חששות של הורים חילונים מכפייה דתית, העשויה כפי שחלק מהם סוברים לנבוע מפעילותו החינוכית של בית דניאל כארגון דתי במסגרת חינוכית ממלכתית. מצד אחד המנהלת גואטה הדגישה כי בטקס ראש חודש "אין ססן של תפילה, והברכה [הנאמרת על-ידי הרבה] מבודדת מכל הססן של התפילה, הברכה מלמדת, לא שרים".[681] אך מצד שני היא כן ציינה שהרבות מביאות דבר תורה ובלשונה, מדרש "חכם" לילדים.

גואטה הבהירה שאמנם טקס ראש חודש דומה לתפילה, מבחינת ההתקהלות של תלמידי הכיתה, האחראים על עריכת הטקס באותו חודש יחד עם הוריהם. התפילה היא היוצרת את תחושת הקרבה. אך, במקום מזמורי תפילה, נבחרו שירים של שלום ותקווה, אותם היא כינתה "תפילה של זמר עברי". כך למשל: נבחר השיר "יבוא יום, יבוא אלינו" ששר מוטי גלעדי, כי לדבריה הוא "אינו שחוק בתודעה הישראלית, אין לו צבע דתי, והוא לא גויס למטרה כלשהי". מדבריה עולה רצונה העז לרקום בעזרת בית דניאל שילוב, שייראה טבעי ומובן מאליו, בין מורשת יהודית לתרבות העברית, ולהיעזר לשם כך ביצירת מסורות בית-ספריות כגון טקסי ראש חודש. במקביל, האופן שבו מובנה הטקס מראה את רצונה להבטיח שהגוון הדתי שיוענק לו יהיה מינורי מאוד. אולם, מעצם העובדה שבהנחיית הטקס משתלבת רבה, וכן שהטקס נקרא טקס ראש חודש מראה כי חרף קיומו בבית-הספר ולא בבית-הכנסת, מוענק לו גוון דתי, גם אם ליברלי. טקס ראש חודש מדגים אם כן כיצד מתרחש בפועל שיתוף פעולה מעשי וערכי בין בית-הספר לבית דניאל.

ההקפדה על כך שתפילות לא תאמרנה בבית-הספר מבליטה את העובדה כי במסגרת השותפות החינוכית שנוצרה נענו מגוון הצרכים של הנהלת בית-הספר ושל בית דניאל, שלרוב עלו בקנה אחד, אך לעיתים סתרו אלו את אלו. מצד אחד במסגרת מודל זה היה כפי ששאפה המנהלת עיסוק משולב ביהדות ובתרבות עברית, באופן שבמכוון עמעם במידה רבה את המחויבות הדתית, להערכתי עקב ההקשר התל-אביבי והחילוני שבו פועל בית-הספר. מצד שני בבית-הספר הבינו שיש

[681] ריאיון עם ענת גואטה, בתאריך 25 בדצמבר, 2008.

להיענות למקצת מרצונותיו של בית דניאל, ולכן לצד לימודי היהדות, נחשפו התלמידים, בצורה מבוקרת לחוויות ריטואליות בעלות גוון דתי-ליברלי.

הדגש על השתתפות בריטואלים כדרך ליצור חוויות חינוכיות משמעותיות לתלמידים משותף למודלים החינוכיים של בית דניאל ושל רשת תל״י. אך חרף העובדה שבאוסישקין ילדים נחשפים ליותר ריטואלים מאשר תלמידים בבתי-ספר ממלכתיים, הרי שברשת תל״י נחשפים התלמידים לטקסים בהיקף ובתדירות גבוהה יותר מאשר באוסישקין. לאור זאת מובן כי האמונה המדריכה את בתי-הספר של תל״י היא שחשיפת התלמיד במסגרת ריטואלים לערכי המסורת היהודית, מבטיחה שכאשר הוא יתבקש לבחור בינם לבין ערכים אחרים של החברה המודרנית, הוא יבחר בערכי המסורת.[682] לעומת זאת, לצוות החינוכי של בית דניאל אין יומרה שכזו כנראה עקב היכרותו עם חילוניותה הבולטת של האוכלוסייה התל-אביבית. דמיון נוסף בין אוסישקין לבין בתי-הספר של תל״י מתגלה בתפקיד שממלא רב בית-הספר. בעוד שבתל״י חלק קטן מלימודי היהדות מועבר על-ידי רבנים ואת רובם מלמדים אנשי חינוך,[683] הרי שבאוסישקין שיעורי היהדות הפרונטליים הועברו על-ידי רבות (women rabbis).

ב.6. רבת בית-הספר והממד הרוחני

האופן שבו בית דניאל פועל כארגון דתי ליברלי בבית-ספר ממלכתי, בעיר הנחשבת למעוז החילוניות, מתגלם בתפקודן של רבות בית-הספר. הרבות סמלו והדגימו ערכים שהצדדים לשותפות החינוכית בחרו להעצים וביניהם, שוויון בין המינים ובין בני האדם. לנראותן של הרבות בבית-הספר תרמה גם השתלבותן בהנחיית טקסים. כמו כן, הן שימשו כמקור לידע יהודי, כמלוות לחיים עבור המורות וחלק מההורים, וכיועצות רוחניות-דתיות שתמכו ברגעי משבר והתלבטויות במגוון אירועים הקשורים למעגל החיים.[684]

הרבה טליה אבנון-בנבנישתי, שהייתה אחראית לקשר בין בית דניאל לאוסישקין, ושהעבירה שיעורי יהדות והנחתה ריטואלים באוסישקין טענה לגבי תפקיד הרב בהקשר החינוכי כי ״בבית-ספר מתייחסים לממד התנהגותי, רגשי וקוגניטיבי, אך מה עם ממד רוחני? מורה לא מתעסק עם זה, רב מביא את שאר הרוח״.[685] היא הדגישה את הפן של מתן הנחייה רוחנית כדבר המבדיל בין מחנך לרב-מחנך. לחוקרים המעטים שעסקו בבחינתו של תפקיד זה נאמר על-ידי רבנים ליברליים בארצות-הברית ובארץ כי זהו פן מרכזי בעבודתם. רבנים אלו ראו את חשיבות תפקידם לא רק בהיותם מורים פעילים אלא בעיקר בתפקודם כמדריכים רוחניים עבור אוכלוסיית בית-הספר. פן זה בתפקידם התגלה לא רק במסגרת תוכנית הלימודים הרשמית אלא גם בהקשרים לא פורמליים שבהם הם עסקו בייעוץ רבני-רוחני וסייעו לפתור אתגרים אישיים. פדגוגיות מסוימות שימשו אותם לשם כך, כגון הדרכה, והיכולת לתרגם תובנות העולות מהמקורות היהודיים להקשרים עכשוויים.[686]

---

[682] ראו: שיקלי, **חינוך תל״י**, עמ׳ 14.

[683] ראו: על תפקיד הליווי הרבני בבתי ספר תל״י http://www.tali.org.il/rabanim.asp, נדלה ב-15 בדצמבר, 2013.

[684] ראו: ע׳ גואטה, **תיאור השותפות החינוכית בין בית ספר אוסישקין לבית דניאל**, הרצאה במסגרת יום עיון בבית דניאל, תל-אביב, ינואר, 2009.

[685] ריאיון עם טליה אבנון-בנבנישתי, מתאריך 31 במרץ, 2011.

[686] L.D. Grant and M. Muszkat-Barkan, "Rabbis as Educators: Their Professional Training and Identity Formation", in Miller, Grant and Pomson (eds.), *International Handbook* (2011), p.1005

הרבה אבנון-בנבנישתי ציינה כי בשיעורי היהדות "מדברים גם על רוח, שאלות פילוסופיות ואודות האל". היא הדגישה כי לעיתים מתעוררות בקרב התלמידים חששות ותחושות חוסר ודאות, ונתנה כדוגמא את מלחמת לבנון השנייה ומבצע "עופרת יצוקה". באותן התקופות היא פתחה כל שיעור בתפילה לשלום חיילי צה"ל, שכן לדבריה "זה כלי של רב לשמוע מה קורה, לפתוח סידור ולהגיד תפילה עוזר". התפילות שימשו בידיה ככלי חינוכי-רוחני לעודד תלמידים לשתף ברחשי לבם, ולסייע להם בהתמודדות הרגשית. דוגמא זו שימשה אותה לחיזוק קביעתה שיש מקום בחברה חילונית לעיסוק ברוח בתהליך החינוכי, בפרט לאור תפיסתה את החברה החילונית-הישראלית. לדבריה "היום מרגישים שהחברה מבקשת למצוא עוגנים רוחניים לא רק בתוך היהדות, ומצד שני [החברה] הולכת למקומות שאין רוח."

דבריה של אבנון-בנבנישתי מצביעים על ייחודיות המודל החינוכי שיצר בית דניאל הן בבית-ספר אוסישקין הן בגניו, שאחת ממשמעויותיו המרכזיות היא הבאת רוחניות יהודיות מפרספקטיבה ליברלית לבתי-ספר ממלכתיים בבירתה החילונית של ישראל. נראה כי רק בית דניאל יכול להכניס ממד רוחני לבית-הספר. הסיבה היא שלהערכתי, אוכלוסיית בית-הספר הייתה מזדעקת מיד על כל ניסיון לפנות לארגון דתי או לרבנים המזוהים כאורתודוכסיים, שכן החדרת גרסה זו של יהדות לבית-הספר הייתה נתפסת ככפייה דתית מובהקת. לעומת זאת, ארגון חילוני המזוהה כמטפח זהות יהודית פלורליסטית דוגמת בינ"ה, היה יכול להעניק ידע, ולחזק מיזוג בין תרבות עברית למורשת יהודית, אך מכיוון שאינו בעל צביון דתי, הוא לא היה יכול להוסיף לחינוך היהודי בבית-הספר את הממד הרוחני.

הסתבר כי מערכת היחסים בין העירייה לבין בית דניאל היא בחלקה מפגש אינטרסים, שבמסגרתו בית דניאל, מתוך רצון להרחיב את מעורבותו החינוכית, ולזכות בתמיכת העירייה, נעתר פעמים רבות לבקשותיה. זהו הרקע לכניסתו של בית דניאל לבית-ספר היסודי וייצמן ביפו.

2.1.4.2 כישלון ידוע מראש? מעורבותו החינוכית של בית דניאל בבית ספר וייצמן ביפו

כזכור, ב-2007 החל בית דניאל החל להפעיל את מרכזו ביפו (משכנות רות), כחלק מהרצון להתרחב ליפו, ובעיקר למשוך אל היהדות הרפורמית שכבות אוכלוסייה, שרחוקות ממנה, דוגמת יהודים ממוצא מזרחי ועולים מחבר העמים. כמו כן עמד לנגד עיניהם הרצון לתרום לדו-קיום בין תושבים יהודים וערבים, והצורך להפגיש בין הילדים של משפחות יהודיות מהמעמד הבינוני שזה מקרוב עברו ליפו לבין ילדי עולים חדשים וערבים.[687]

ראשי בית דניאל שאפו אם כן להרחיב את פעילותם ליפו, גם באמצעות מעורבות חינוכית. אך העירייה, כמו במקרה של אוסישקין, הציבה מגבלות לפעולתו של בית דניאל ביפו, ולא אפשרה לו לבחור בבית-הספר שבו הוא מעוניין לפעול אלא הציבה בפניו כאופציה היחידה את בית-ספר וייצמן הפועל בשכונת לב יפו, שכונת מגורים יהודית-ערבית מעורבת. באופן רשמי היה זה בית-ספר ממלכתי יהודי, אולם בפועל שירת בית-ספר בעיקר את האוכלוסייה הערבית, וכן ילדים למשפחות מעורבות (שבהם הורה אחד יהודי והשני בן לאום אחר), ילדי עובדים זרים, ועולים מברית-המועצות לשעבר ומזרח אירופה.[688] לאורך שנות פעילותו המתחים בין התלמידים בבית-הספר שיקפו את השסעים החברתיים האופייניים ליפו, הנוגעים ליחסי יהודים-ערבים, ולהבדלים סוציו-אקונומיים

---

[687] ש' הליי, "הרפורמה החדשה של התנועה הרפורמית", **הארץ**, (27 באוקטובר, 2002).

[688] ריאיון עם טליה אבנון בנבנישיתי, מתאריך 31 במרץ, 2011.

בין התושבים.[689] המתחים התעצמו בשנות ה-2000 בשל תהליך הג׳נטריפיקציה שבמסגרתו נכנסו משפחות יהודיות מהמעמד הבינוני לעיר, וכן בשל גידול בשיעור התושבים הערבים בשכונה שבה פועל בית-הספר.[690] כדי להתמודד עם השילוב שנוצר בשטח בין יהודים לערבים, ולא מתוך רצון לקדם עוד את השילוב ביניהם, החל מ-2007 יזמה העירייה הכנסת תוכניות חינוכיות רב תרבותיות, שיהוו גשר בין תלמידים יהודים לערבים. אך ניסיון זה התגלה ככישלון.[691] על סמך העזרה שבית דניאל העניק לעירייה בהתמודדות דומה בעבר, התמודדות עם איום הסגירה של בית-הספר אוסישקין, וכדי למשוך תלמידים מקרב המשפחות היהודיות מהמעמד הבינוני, היא פנתה ב-2009 לבית דניאל. גורמים בעירייה נהגו כך מפני שביכולתו של בית דניאל להציע תוכניות חינוך בעלות גוון רב-תרבותי. במילים אחרות, גורמים בעירייה, סברו שהעשייה החינוכית של בית דניאל, המקדמת ערכים של שוויון, רב תרבותיות וסובלנות לאחר, תיטיב עם בית-ספר שעם תלמידיו נמנים ערבים ויהודים, ותתרום לטיפוח הדימוי של העיר כפתוחה וסובלנית. ייתכן כי גורמים אלו לא שטחו בפני ראשי בית דניאל את כל המידע הרלבנטי הנוגע לכשלונן של יוזמות חינוכיות קודמות להתמודד עם הקונפליקטים שמהם סובל בית-הספר. הסקתי זאת על סמך דבריה של הרבה טליה אבנון בנבנישתי שציינה ״בבית דניאל מצטערים שהתחילו בלי לדעת למה בדיוק נכנסים״.[692] עם זאת, נראה לי כי גם אם העירייה הייתה נוהגת כך, רצונם העז של ראשי בית דניאל להרחיב את פעילותם ביפו היה מכריע את הכף לטובת מעורבותם בבית-הספר. ייתכן כי הם רצו לפעול בקרב האוכלוסייה הוותיקה כדי למתן התנגדות אפשרית לפעילות של משכנות רות העשויה להעצים את תהליך הג׳נטריפיקציה ואת הקונפליקט על רקע סוציו-אקונומי הנלווה אליו בין משפחות יהודיות אמידות לתושבים הוותיקים.

ראשי בית דניאל מצידם שאפו לקרב את הציבור היהודי ביפו באמצעות פעילותם החינוכית בווייצמן. לכן בתמיכת העירייה הם הקימו מסלול ייחודי עם תוכניות לימודי יהדות משלו, תוך נקודות ממשק עם כלל בית-הספר והקהילה הרחבה ביפו.[693] מסלול זה אמנם משך בעיקר יהודים, אך גם 30% תלמידים ערבים השתלבו בו בשנתו הראשונה. ראשי בית דניאל ראו את שנת הפעילות הראשונה כהצלחה.[694] בשנה השנייה והשלישית של הפרויקט הם התאמצו לסגל את תוכניותיהם החינוכיות לכלל אוכלוסיית בית-הספר. כך למשל, הופעלה תוכנית של ״ערכים באמצעות אמנויות״, המעבירה ערכי דו-קיום לאוכלוסיית התלמידים כולה באמצעות שיעורי מוזיקה, אמנות, דרמה וסיפור.[695] אולם, לאור הבטחתה של העירייה שלמסלול יוקצה בניין נפרד, קמה התנגדות למסלול מצד ועד ההורים, המורים, ומנהל בית-הספר שראו בקיומו הנפרד יצירת סגרגרציה גיאוגרפית, חינוכית וכלכלית בין תלמידי בית-הספר.[696] במפתיע, ההתנגדות לבית דניאל יצרה שותפות בין

---

[689] S. Payes, "Separate Education and Hegemonic Domination: Civil Society Challenges in the Arab-Jewish City of Jaffa", *Intercultural Education*, *24(6),* (2013), p. 553

[690] נ׳ לוי וי׳ שביט, ״כרוניקה של אכזבה: אינטגרציה בין ערבים ליהודים בבית ספר יסודי״, **סוציולוגיה ישראלית**, ט״ז(2), (2015), עמ׳ 7.

[691] Payes, "Separate Education and Hegemonic Domination", p. 554

[692] ריאיון עם טליה אבנון בנבנישיתי, בתאריך31 במרץ, 2011.

[693] שם, שם. מורי המסלול כולם היו יהודים. תוכנית לימודי ההעשרה במסגרתו נשאה אופי יהודי רפורמי, וכללה בין היתר עריכת תפילות מוזיקליות ועיסוק משולב ביהדות ואקולוגיה. הצפיפות בבית-הספר, ושיתוף הפעולה המצומצם עם הכיתה המקבילה, שתלמידיה היו ערבים בלבד, תרמה מנקודת המבט של הורים ומורים להתרחשות תקריות אלימות בבית-הספר. תושבי יפו, ראו זאת כביטוי לשסע היהודי-ערבי. מורים והורים בבית-הספר ראו את השקעת הכספים של בית דניאל במסלול שלו בבית-הספר, כחלוקה לא צודקת של משאבים כלכליים, זאת למרות שבית דניאל העביר תרומות גם לשאר בית-הספר. ראו: Payes, "Separate Education and Hegemonic Domination", p. 553

[694] שם, שם.

[695] Beit Daniel, "School is Out! Highlights of This Year at the Daniel Center's Education Department", *Beit Daniel Journal*, (2013), p. 3

[696] Payes, "Separate Education and Hegemonic Domination", p. 553

ערבים לבין תושבים יהודים ותיקים ביפו. במילים אחרות, הבדלים סוציו-אקונומיים ולאוו דווקא לאומיים עמדו בבסיס הקונפליקט שנוצר בבית-הספר וייצמן סביב מעורבותו החינוכית של בית דניאל.[697]

לקראת שנת הפעילות השלישית העירייה התמהמה בקבלת ההחלטה. לאור זאת ראשי בית דניאל הפסיקו ב-2012 את מעורבותם בבית-הספר.[698] בכך מתגלה החיסרון שבהיעדר הסכם חתום בין בית דניאל לבין העירייה, מצב שהותיר את ראשיו בחוסר ודאות לגבי עתידם בבית-הספר. למרות שהמעורבות החינוכית של בית דניאל ביפו כשלה, ראשיו בחרו לראות את הסיבה לכך בשסעים קיימים ביפו, ולא באופי שותפותו עם העירייה. בעניין זה ראש מחלקת החינוך של בית דניאל דאז הרבה טליה אבנון-בנבנישתי ציינה "בהקשר הרב-תרבותי והדו-לאומי של יפו קהילת בית-הספר התקשתה לקבל את קיומו של המסלול של בית דניאל".[699]

יש אכן הצדקה לתפיסתם זו שכן כפי שטוענים לוי ושביט, הכישלונות של כלל הניסיונות החינוכיים שיזמה העירייה בבית-הספר נובעים מנסיבות חברתיות הנוגעות למתח שבין הגדרת המדינה כיהודית להגדרתה כדמוקרטית. מתח זה הוא שייצר את חוסר החלטיותה של העירייה לגבי אופיו של בית-הספר, וגרם לשטח לנהל את עצמו.[700] כישלון הניסוי של בית דניאל לא נעוץ בו אלא בהיקלעותו לנסיבות מורכבות שלא באשמתו. עם זאת, חוסר החלטיותה של העירייה במקרה זה אפיינה גם את התנהלותה ביחס למעורבות החינוכית של בית דניאל במסגרות חינוכיות אחרות בעיר. במקרים רבים, לחיוב ולשלילה, היא נותנת לשטח להכתיב את דרכן של מסגרות חינוכיות, ובית דניאל משלם על כך מחיר. או במקרים רבים, העובדה שהשטח קובע את התנהלות העירייה פורסת בפני בית דניאל את הדרך להיכנס עימה לשיתוף פעולה.

עם זאת, ראשי בית דניאל העדיפו לאמץ ראייה אופטימית והדגישו את התמיכה הכספית שהעירייה העניקה לפרויקט לאורך שנותיו, ואת המשך תמיכתה במעורבות של בית דניאל בבית ספר אוסישקין.[701] יתר על כן, בבית דניאל בחרו להציג את שותפותם החינוכית עם העירייה כמודל להשראה עבור קהילות ליברליות אחרות בארץ מבחינת קשרים עם רשות מקומית.

לאחר שניתחתי את עשייתו החינוכית של בית דניאל במערכת החינוך הפורמלית, אעבור לבחינת עשייתו החינוכית הלא פורמלית, באמצעות בחינת קורס הכנה לבני ובנות מצווה והוריהם.

3. חינוך בלתי פורמלי: קורס הכנה לבני ולבנות מצווה ולהוריהם

כל החוגג את הגעתו למצוות בבית דניאל מחויב לא רק בשיעורי לימוד קריאת הטעמים, אלא גם בהשתתפות בקורס הכנה לבני ובנות מצווה. הקורס מתקיים בימי שישי אחרי הצהריים לפני התפילה הקהילתית, אורכו חודשיים, ובו שמונה מפגשים שבחלקם הגדול משתתפים ההורים יחד עם ילדיהם. מפגשי הקורס עוסקים במשמעותה של היהדות עבור המשתתפים, בקשר בין בר/בת מצווה להתבגרות, ובהיכרות עם מושגי יסוד. הקורס שמציע בית דניאל הוא חלופה אחת מבין שפע האפשרויות המוצעות להורים במסגרת שוק ההכנה לטקס.[702] בהקשר זה ציין הרב אזרי כי בית

---

[697] לוי ושביט, "כרוניקה של אכזבה", עמ' 7.

[698] Payes, "Separate Education and Hegemonic Domination", p. 553

[699] ריאיון עם טליה אבנון בנבנישתי, מיום ה-31 במרץ, 2011.

[700] לוי ושביט, "כרוניקה של אכזבה", עמ' 7.

[701] Beit Daniel, "School is Out!", p. 3

[702] בשוק זה פועלים גורמים אורתודוכסיים, רבנים, עמותות וגרעינים תורניים, המציעים שיעורים פרטיים וקבוצתיים ללימוד קריאה בטעמי מקרא בשילוב עם היכרות מושגי יסוד ביהדות במחיר מוזל. הגורמים היהודים הליברליים והחילונים בשוק פונים הן לבנים הן לבנות מצווה, ביניהם קהילות ורבנים קונסרבטיביים וגופים חילוניים, כגון, הוויה - מרכז טקסי חיים ישראלי, בית תפילה ישראלי ורבנים חילוניים. בנוסף, קורסים המיועדים רק לבנות מצווה מועברים

דניאל היה הקהילה הרפורמית הראשונה בארץ, שעיצבה קורס הכנה עבור הציבור החילוני, שעקב מאפייניו משמש מודל השראה עבור שאר הקהילות הרפורמיות בישראל.

3.1 מאפייניו הכלליים של קורס ההכנה

הרב אזרי ציין שלושה מאפיינים המייחדים לדעתו את קורס ההכנה של בית דניאל. המאפיין הראשון הוא העובדה שמדובר בקורס משותף להורים ולילדיהם, ולא בקורס הנערך עבור בני הנוער בלבד, כפי שנהוג עד היום ברוב הקהילות הרפורמיות בישראל. הנוכחות ההורית בקורס ההכנה של בית דניאל מזכירה כי גם בארצות-הברית חגיגות בר/בת המצווה ידועות בכוחן לערב משפחות במגוון תוכניות חינוכיות, כולל בצורה של למידה של בני המשפחה יחד. הדבר מסביר את ניסיונותיהם של בתי כנסת לקדם את חגיגתם של טקסים אלו ואת מסגרות ההכנה עבורם. אראה בהמשך כיצד ניסיונות לשיווק וקידום קורסי ההכנה נעשים גם בבית דניאל.[703]

בבית דניאל סבורים אפוא שדווקא לקראת בר-המצווה של ילדיהם, ההורים יהיו מוכנים ליטול חלק בקורס הכנה. למעשה זו הזדמנות פז לערב הורים בעיסוק בשאלות כגון משמעות קיומה של פרקטיקה מסורתית כמו טקס בר מצווה בחברה בת ימינו, ודרך כך לצאת לדיון על זהותם היהודית. בהקשר זה יש לציין כי בקורס שבו צפיתי שנערך בתפארת שלום רק מעט הורים השתתפו בשתיים או שלוש פגישות של הקורס, והדבר נעשה ביוזמתם, ולא ביוזמת הרב צימט. בניגוד לכך, הרב אזרי הדגיש את חשיבות השתתפות בקורס עבור אמהות, שרובן לא הכירו מושגי יסוד, כגון, הפטרה, פרשה ותורה. זאת משום שמיעוט זעום של אמהות בישראל ציינו במסגרת יהודית דתית כלשהי את הגיען למצוות בהיותן בנות 12, או מגלות רצון לחגוג בת מצווה בגיל מבוגר. הדבר עומד בניגוד למגמה הגוברת כיום בארצות-הברית של נשים המציינות את טקס בת-המצווה בגיל מאוחר.[704]

המאפיין השני של קורס ההכנה בבית דניאל הוא קיומו של טקס הנחת תפילין. זהו טקס מונחה, המשותף לכל ילדי הקורס והוריהם ונערך כחלק מתפילת שחרית. ניסיון דומה של שיתוף הורים וילדים בפעילות ששילבה אלמנטים ריטואליים, ושנועדה לגרום להם הנאה והתרגשות במטרה לקרבם ליהדות, נעשה במסגרת תוכניות חינוך שמפעיל בית דניאל בגנים ובבתי-הספר. הנחת התפילין המונחית היא סוג של למידה פחות מובנית מסוג enculturation, הנחווית כמגע ישיר עם הדת היהודית וערכיה באמצעות השתתפות בפעילות ריטואלית. סוג למידה זה מסתמך במידה רבה על הרגש המתעורר בפרט במהלך ביצוע הריטואל,[705] במקרה זה בטקס הנחת תפילין. בהקשר זה דפנה, שכירה, אקדמאית מגבעתיים, שבנה חגג בר מצווה בבית דניאל, ציינה:

> הרגשתי טוב להניח תפילין לראשונה בחיי. התרגשתי מזה שלראשונה אני נמצאת במסגרת דתית המתייחסת אליי בניגוד לאחרות המתעלמות מקיומי רק בגלל שאני אישה... זו תרומה גדולה לזהותן היהודית של הבנות.[706]

מדבריה משתמע כי נטילת חלק פעיל בריטואל, הנחשב עד היום לנחלה גברית, נתפסת כמשמעותית ומרגשת עבור אמהות ובנותיהן, ומחברת אותן באופן בלתי אמצעי לזהות יהודית ליברלית, כפי שרצו ראשי בית דניאל. יתר על כן רבה-אישה מדריכה את כלל הנוכחים כיצד להניח תפילין,

---

על-ידי עמותות אורתודוכסיות, כגון, מת"ן. כמו כן, קהילות רפורמיות ברחבי הארץ, כולל בבית דניאל, מציעות קורס קצר לבנות ולאמהותיהן, שבסיומו ניתן לקיים טקס קבוצתי לציון הגעה למצוות.

[703] B.A. Kosmin, "Coming of Age in the Conservative Synagogue", in Wertheimer (ed.), *Jews in the Center*,(2000), pp. 235, 242-243

[704] Deitcher, "*Life Cycle Education*" (2011), p. 549

[705] שם, שם, עמ' 543.

[706] ריאיון עם דפנה בתאריך 18 ביולי, 2010. המרואיינת ביקשה ששם משפחתה לא יצוין.

ומשמשת אגב כך כמודל לחיקוי יהודי עבור בני ובנות המצווה והוריהם. ההתייחסות השוויונית לבנות המצווה ואמהותיהן מתקיימת לכל אורך הקורס בבית דניאל ולא מצריכה הקדשת פגישה נפרדת לנושא. התייחסות זו דומה למגמה המקובלת במסגרות הכנה לבר/ בת מצווה המופעלות על-ידי בתי כנסת ליברליים בארצות-הברית.[707] יש לציין כי כלל מאפייניו של טקס הנחת התפילין, שהוצגו לעיל, מראים כיצד במסגרת קורס ההכנה בבית דניאל מאותגר הסדר המגדרי-דתי הקיים בארץ, ומוצע סדר אלטרנטיבי ושוויוני יותר. מסתבר כי כדי להפיץ את הסדר המגדרי-דתי החליפי, ומטרות נוספות מתעורר הצורך בבית דניאל לשווק ולקדם את מסגרות ההכנה לבני המצווה בקרב הקהל הרחב.

מאפיינו השלישי של הקורס הוא מספרם הגדול של משתתפיו, המחייב עבודה מסודרת. כיום מתקיימים מדי שנה 160-200 טקסי בר מצווה בבית דניאל, וארבעה מחזורים של קורס ההכנה, כשבכל מחזור משתתפים 30 בני ובנות מצווה והוריהם. היקפים אלו מצריכים את הפעלתו של קורס מובנה היטב, כולל סדר הנושאים, תאריכי הפגישות, וזהותם של מנחי הקורס. בהקשר זה יש לציין כי מתצפיותיי בקורס הכנה לבני ובנות מצווה בתפארת שלום, שנערכו בעת כהונת הרב צימט, מצאתי כי תהליך ההכנה היה גמיש יותר ופחות מאורגן, ככל הנראה בשל המספר המצומצם יותר של הפונים לקהילה זו לשם ציון טקס בר/בת המצווה שלהם. בחודשים שבהם בתפארת שלום חגגו רק מספר ילדים בר מצווה לא נערך קורס קבוצתי. במקום זאת, הרב צימט הגיע לפגישות אחדות בביתו של כל נער/ה. בפגישות אלו שילב גם את לימוד הטעמים. יש לציין שבני ובנות המצווה שהרב צימט לימד זכו ליותר תשומת לב אישית כשביקר בביתם בהשוואה לבני גילם שערכו את הטקס בבית דניאל. רק כאשר לפחות עשרה בני נוער עמדו לחגוג בר מצווה נהגו בתפארת שלום לקיים קורס הכנה קבוצתי. כל המפגשים נערכו בבית הרב, באווירה לא פורמלית, עם השתתפות לא עקבית של הנערים, שמנעה מהרב צימט לנהל את המפגשים לפי סדר נושאים קבוע מראש. באופן כללי, בקורס מטעם תפארת שלום דנו באותם מושגי יסוד שבהם דנו בקורס בבית דניאל.

השתתפותם של רבים בקורסי ההכנה מטעם בית דניאל, בפרט בהקשר התרבותי התל-אביבי, אפשרה גם את יצירתו של מפגש בין משתתפים מרקע שונה. נוצר מפגש בין ילידי הארץ לבין עולים ומתגיירים, בין מעמדות סוציו-אקונומיים שונים, בין חילונים שאינם מאמינים באל לאלו המאמינים בו, וכן בין הורים שהגיעו מרצונם לקורס לבין אלו שילדיהם גררו אותם אליו. במגוון אנושי זה נתקלים גם בני הנוער. מפגש כזה אינו מתרחש בקורסים המתקיימים בתפארת שלום או במסגרות וביישובים אחרים בארץ. בהקשר זה ציין ג'וש, ד"ר לחינוך, אמריקאי במוצאו כי "הייתה פריסה מעניינת של החברה הישראלית... כמעט אף פעם לא ישבתי עם קבוצה כזו של חברים שלנו או של חברים של הילדים שמדברים על יהדות ומשמעות".[708] דברי ג'וש מחזקים את הסברה כי הדיאלוג הנוצר בין משתתפים השונים זה מזה במאפייניהם החברתיים מעודד את פיתוחו של שיח רפלקסיבי ומעמיק על זהות. שיח זה משקף את הפנים האנושיות המגוונות במטרופולין תל-אביב. עם זאת, עובדה אחת שקישרה בין מגוון המשתתפים הייתה בחירתם לציין את הגעת צאצאיהם למצוות בבית דניאל. הם הגיעו לבחירה זאת הודות למאמצי השיווק של בית דניאל.

---

[707] בעוד שהתנועה הרפורמית חרתה על דגלה את השוויון בין המינים, הרי שקיים שוני בין קהילות קונסרבטיביות בארצות הברית ובישראל לגבי היחס הניתן לבנים ובנות במסגרות הכנה לטקס בר/ בת המצווה. לגבי המתרחש בהקשר זה בתנועה הקונסרבטיבית בארצות-הברית, ראו: Kosmin, "Coming of Age in the Conservative Synagogue", pp. 249-253

[708] ריאיון עם ג'ון והגר, מיום ה-13 באוקטובר 2010. לבקשתם ניתן להם שם בדוי.

3.2 הגישה השיווקית וקורס ההכנה בבית דניאל

לטענתי הקורס מתייחד ביישומה של גישה שיווקית הזוכה בו לביטוי מובהק. זאת הן בהשוואה למכלול פעילותו החינוכית הפורמלית של בית דניאל הן בהשוואה לאפשרויות הכנה המוצעות על-ידי ספקי דת אחרים. לטענתי, מודעותם של קברניטי בית דניאל לכך שקורס ההכנה הוא שירות, קרי, מוצר צריכה חינוכי-דתי, מכתיבה את תכני הקורס ואופן הצגתם.

הסיבה לנקיטה בגישה השיווקית ביחס לחילונים התל-אביבים המעוניינים לקיים בר מצווה לילדיהם בבית דניאל מובנת לאור אמירותיה של הרבה גליה סדן האחראית על העברת קורס ההכנה לבני מצווה. לדבריה הם "רוצים שירותי דת ולא דת". היא הדגישה כי מבחינתו של ציבור זה קורס ההכנה הוא "שירות עם בונוס, אך בונוס ש[ההורה] לא ביקש".[709] ראייה מפוכחת זו מבוססת בחלקה על ניסיונו של בית דניאל עם הורים בגנים ובבתי-הספר, שרובם תפסו את תוכניות ההעשרה היהודית, המועברות מטעם בית דניאל, כמוצר חינוכי איכותי וייחודי. רק בדיעבד חלקם גילו התעניינות בתכנים עצמם.

טענתי מבוססת על העובדה שעקב הצרכנות הגואה במדינות המערב חינוך יהודי החל להיתפס כסחורה ומשפחות מתפקדות למעשה כצרכנים. לנוכח זאת בעשרים השנים האחרונות חל גידול ניכר במספר ובמגוון תוכניות הכנה משפחתיות לטקס הבר מצווה בארצות-הברית,[710] ובישראל. בנסיבות אלו "נגזרות" התוכניות לפי דרישות הצרכן. דוגמא לכך היא העובדה שמשום שהצרכנים, במקרה זה קהל ההורים שהשתתפו בקורס ההכנה נמנים על הציבור הנחשב לחילוני ביותר בישראל, הדבר חייב את בית דניאל להשתמש ב"שפה" שתובן להם, בפרט בעת העיסוק בתכנים יהודיים. בהקשר זה הדגיש הרב אזרי:

> חייבים להתחשב ברוח החילונית, חילוני מפחד ממילים ומסטיגמות... מהמילה תפילה. [יש לגלות] זהירות מטרמינולוגיה דתית, צריכים לדבר בשפה של תל-אביבי חילוני, שפה שוויונית, מודרנית, ישראלית מאוד.[711]

זאת ועוד, בקורס ההכנה לטקס בר/בת המצווה בחרו בבית דניאל להדגיש אלמנטים מסוימים, כגון, יכולת הבחירה החופשית של הפרט באלמנטים מהמסורת הרלבנטיים עבורו, והשוויון בין כל בני האדם וכן בין המינים. הבחירה להדגיש אלמנטים אלו נובעת ראשית, מהמחשבה של ראשי בית דניאל כי מדובר באלמנטים העולים בקנה אחד עם תפיסת עולמם של הורים חילונים. שנית, בחירה זו נובעת מהרצון של בית דניאל לבדל עצמו מהאורתודוכסיה. כלומר, אני סבורה כי בבית דניאל "תפרו" קורס הכנה כך שיקלע לטעמי קהל היעד החילוני התל-אביבי.[712] עיסוק בנושאים אלו התרחש גם במסגרת תוכניות העשרה יהודית לגנים ולבתי-ספר מטעם בית דניאל. הצגתם של נושאים אלו נועדה לאותת להורים חילונים כי תפיסת העולם היהודית הרפורמית עולה בקנה אחד עם הערכים הליברליים הקרובים לליבם.

ראשי בית דניאל, כפי שעלה מהראיונות שערכתי עם הרב מאיר אזרי והרבה גליה סדן, סבורים שהמחשת ההתאמה בין תפיסת העולם של ההורים לזו של בית דניאל, תתקבל אצל ההורים

---

[709] ריאיון עם גליה סדן, מיום ה-24 ביוני 2010.

[710] Deitcher, "Life Cycle Education" (2011), pp. 543-544

[711] ריאיון עם מאיר אזרי, בתאריך 23 בדצמבר 2013.

[712] כך לדוגמא נערך מחקר שבחן את קורס ההכנה לבנות מצווה שמציע הארגון הדתי מת"ן. נמצא כי בניגוד למצע האידיאולוגי של מת"ן, המעודד אוריינות נשית ושינויים במעמד האישה, הרי שבפועל במפגשי ההכנה שלטה בחוזקה תפיסת עולם פטריארכלית, המשעתקת את מעמדה המסורתי של האישה והנערה בעולם הדתי. ראו: ש' סורקיס-ווייל, "בת-מצווה כזירה לכינון זהות נשית דתית", בתוך: ט' כהן (עורכת), **להיות אישה יהודייה**, קובץ רביעי, ירושלים, קולך-פורום נשים דתיות, (2007), עמ' 235-236. יש לשים לב כי בכל קורס הכנה בבית דניאל משתתפות בנות אחדות והוריהן, שבחרו לא ליטול חלק בקורס הכנה בדגש "נשי", המיועד רק לאמהות ובנות. אי לכך הבנות נחשפות לכל תכני הקורס לצד הבנים.

באהדה, בשל בחירתם לחיות בעיר המציגה עצמה כפלורליסטית, ושבה חיים זה לצד זה מגזרים הנבדלים בזהות דתית או העדפה מינית. בהקשר זה ציינה הרבה סדן שהדגש המושם בקורס על השוויון בין כל בני האדם קוסם במיוחד לזוגות חד-מיניים, ולזוגות שאחד מבני הזוג התגייר, המתעתדים לערוך לילדיהם טקס בר/בת מצווה בבית דניאל.

3.2.1 "רק היום אמא יהודייה": גישה שיווקית במסגרת מפגש לבני מצווה

הגישה השיווקית ניכרת בייחוד במפגשים שבהם משתתפים רק בני נוער. לנוכח הפיכתה של הדת בימינו למוצר צריכה שנועד לספק הנאה וריגושים, ולא רק צרכים רוחניים, נאלצים ספקי דת לארגן אירועים והפקות מושכים מבחינה חושית ורגשית.[713] ביטוי למגמה זו ניכר באווירת ההפנינג והשוק, שיצרה המנחה מיה דובינסקי סביב משחק שעסק במושגי יסוד ביהדות, שבו נטלו חלק בני נוער בלבד במסגרת אחד ממפגשי הקורס. האטרקטיביות של העיסוק במושגי יסוד ביהדות גברה, שכן לצורך המשחק המנחה רתמה מאפיינים של החברה הצרכנית כדוגמת רצון להתחרות ורצון לרכוש. לשם המחשת טענותיי אביא להלן את תיאור המשחק שבו צפיתי.

> ב- 16 אפריל 2010 מאיה המנחה, בוגרת תואר ראשון בחינוך ומקרא, בעלת ניסיון בהוראה בלתי פורמלית, פנתה למשתתפים בשאלה "מה לדעתכם 4 דברים מרכזיים לכם בקטע של יהדות?" המשתתפים קנו ומכרו תמורת כסף של מונופול פתקים שעליהם רשמו את מה שהחשיבו כמושגי יסוד ביהדות. בקול רם צעקו בני הנוער את מה שרשמו על הפתקים, כך המשחק הפך ל"שוק זהות יהודית ססגוני", כפי שהוא הוצג להורים באותו היום. אחד הנערים נכנס כולו למשחק, ו"מכר" מושגי יסוד ביהדות. הוא אמר "אני חם היום, יש לי מלא רעיונות" והכריז "רק היום אמא יהודייה, רוצה? תביא כסף, תביא עשרים... אין לי את כל היום". משתתף אחר צעק "מי רוצה אבא יהודי במחיר טוב", אחת מבין שלוש הבנות שהשתתפו בקורס אמרה "עלייה לתורה" והפציר בבת אחרת "תקני להאמין בה', תקבלי כניסה חינם לכותל, ואבן [מאבני הכותל] משלך עם השם שלך עליה". אחד המשתתפים שרגע לפני כן ניסה למכור לי נתינת צדקה אמר לי "תראי כמה הרווחתי, ככה זה מי שטוב בכלכלה." את מושגי היסוד שהילדים קנו הם הדביקו על כרטיס שעליו היה רשום "מסע לזהות יהודית: מה אני לוקח למסע." מאיה סיכמה את המשחק באומרה: "היו לכם הרבה רעיונות מעולים, אני בטוחה שהרווחתם יפה".

מיה שילבה בין גישה שיווקית לבין אסטרטגיה של תרגום תוכן דתי נושן לעולמם העכשווי של בני נוער חילונים. דרך הפעולה שבה היא נקטה מזכירה את סוג החיבור שמבצעים מורים יהודים לתנ"ך בארצות-הברית המנסחים מחדש את הסיפור התנכ"י, כדי לגשר בין שני העולמות המתחרים – היהודי והאמריקאי העכשווי.[714] בעזרת דרך פעולה דומה ניסתה מאיה להפוך מושגי יסוד ביהדות למשמעותיים לבני הנוער.

מאיה השתמשה בניסיונה בעבודה במחנות קיץ ותנועות נוער יהודיות בארצות-הברית כדי ליצור התרחשות ואווירה של "שוק זהויות ססגוני ותוסס" במסגרת מפגש בקורס ההכנה בבית דניאל. חוקרים טוענים כי האווירה במחנות הקיץ מאפשרת משחק, הומור ולצון, התורמים לקיום דיונים פתוחים וביקורתיים בקרב המשתתפים ביחס לדברים החשובים עבורם לשם בניית זהותם היהודית. בנוסף, אווירה זו מאפשרת להביע עוינות, תסכול, מתח, שאותם חווים בני נוער ביחס לזהותם היהודית.[715] באופן דומה, גם במפגש בבית דניאל המתואר לעיל נוצרה אווירה בטוחה שאפשרה למשתתפים להביע בחופשיות ספקות והסתייגויות כלפי האמונה באל והקשר שלה לזהות יהודית. דוגמא לכך ניתן למצוא בתיאורה של מיה את הדיון שהתפתח בינה למשתתפים, לדבריה:

---

[713] נאמן, "תפילה תל-אביבית", עמ' 418.

[714] Deitcher, "Life Cycle Education", p. 552

[715] S. Charme and T. Zelkowicz, "Jewish Identities for Multiple and Moving Targets", in Miller, Grant and Pomson (eds.), *International Handbook of Jewish Education*, (2011), pp. 175-176

"כמה ילדים אמרו שהם לא מאמינים בה"'. בתשובה היא ענתה: "אז מה הטקס הזה אומר לכם... במה אתם מאמינים?". לסיכום היא אמרה: "איפה עוד היו מדברים על דבר כזה?"

מדברי מאיה ומתצפיותיי בפגישות שונות במהלך מספר מחזורים של קורס ההכנה עולה כי הקורס, ובפרט המפגשים לבני נוער בלבד, משמשים כבמה לגיטימית עבורם להתמודדות עם שאלות על אמונה וזהות. את ההתמודדות הכנה מצד בני הנוער הנוצרת בקורס יש להעמיד כנגד השתתפותם בתוכניות לימודים במסגרת בתי-הספר המתרכזות בשנת בר-המצווה. בפעילותן של תוכניות אלו משתקפים המאפיינים החינוכיים הפורמליים של בית-הספר, המפחיתים את הסיכוי להיווצרות אווירה פתוחה וחופשית דיה לעיסוק בשאלות אידיאולוגיות ודתיות טעונות.[716] לאור הגורמים הללו, להערכתי קורס ההכנה בבית דניאל הוא בין הזירות הבודדות בתל-אביב, שבהן נוצרת אווירה המזמינה את בני נוער חילונים והוריהם ליטול חלק מרצונם החופשי בשיח ביקורתי, רפלקטיבי ומעמיק על זהות יהודית.

3.3 קורס ההכנה וזיקתו להקשר האורבני התל-אביבי

את העיסוק בזיקתם ליהדות של בני הנוער והוריהם במסגרת קורס ההכנה יש לראות גם על רקע שינוי משמעותי בחברה הישראלית, הנעוץ בלגיטימציה גוברת של הפרדת הזירה הפרטית והשיקולים הפרטיים, מהזירה הציבורית.[717] שינוי זה, בולט בייחוד בתל-אביב, ה"עיר הגדולה" בישראל. לפי גיאורג זימל, בעיר גדולה, המתאפיינת בין היתר בקיום יחסים משניים בין בני אדם, והיעדר תחושת קהילה, האדם יכול להגיע להגדרה עצמית ברמה חסרת תקדים, עד כדי שאמונה דתית וסגנון חיים הופכים ליסודות שבבחירה.[718] כלומר, מאפייני העיר הגדולה מסייעים בידי הפרט לאתגר הבנות מסורתיות של אמונה והתנהגות דתיות. לפיכך מאפייניה של תל-אביב בתור עיר גדולה, מסייעים להבין כי דווקא בה סביר להניח שמשפחות חילוניות יבחרו לקחת חלק בקורס הכנה לבר-מצווה, הפועל באופן שונה מדרך ההכנה האורתודוכסית המקובלת.

במקביל יש לזכור כי בישראל, בחירה של האדם לפי שיקולים פרטיים, אין פירושה כי מתבטלת זיקתו למסגרות חברתיות והנחות יסוד תרבותיות נורמטיביות, שאליהן הוא מתייחס בחשיבה ובעשייה.[719] כלומר, תושבי תל-אביב, כישראלים אחרים, פועלים במרחב ציבורי יהודי, עקב חייהם במדינה יהודית. בנקודת זמן שבה צאצאיהם מתבגרים, בייחוד עם הגיעם לגיל 12-13, גם הורים תל-אביבים חילונים וילדיהם ייתקלו במוסדות החינוך בתוכניות לכבוד שנת המצווה, ובחגיגות וטקסים לציון הגעה למצוות. כך שחייהם בעיר גדולה, אמנם עשויים לסייע בידיהם לערער על תהליך ההכנה המקובל לטקס בר-המצווה, אך עקב היותם חלק מהחברה הישראלית הם בכל זאת ישתתפו בקורס הכנה.

---

[716] מיעוט של מחקרים בארץ מתרכז בבחינתן של תוכניות לשנת בר המצווה המתקיימות במערכת החינוך הפורמלית. במסגרת אחד המחקרים התגלו מספר בעיות בתוכנית שיועדה לתלמידים חילונים. הבעיה הראשונה הייתה טיפול לוקה בסוגיה המגדרית, שהתבטא, למשל, בהתעלמות מקיומו של טקס בת-מצווה לבנות 12. הבעיה השנייה הייתה העובדה שכחלק מהצגת מושג "המצווה", נזכר אמנם המתח בין האופי המחייב של המצווה לפי המסורת לבין אוטונומיה אישית, אך לא הוצגה אלטרנטיבה חילונית למושג אחריות קהילתית, הכרוך באופן מסורתי בהפיכתו של הפרט לבן-מצווה. ראו: B. Bacon, "Reading Three Israeli Bat/Bar Mitzvah Curricula as Gender, Theological and Autobiographical Texts", *Journal of Jewish Education*, 74, (2008), pp. 168-170 ניתן לשער שתוכניות נוספות לשנת בר המצווה המועברות בבתי הספר הממלכתיים סובלות מבעיות דומות לאלו שהוצגו לעיל.

[717] ל' רוניגר, "האינדיבידואליזם בקרב הציבור היהודי בישראל של שנות התשעים", בתוך: ע' בשארה, **בין האני לאנחנו: הבניית זהויות וזהות ישראלית**, תל-אביב, הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, (1999), עמ' 109.

[718] ע' מנדה-לוי", הקדמה", בתוך: ע' מנדה-לוי (עורך), **אורבניזם: הסוציולוגיה של העיר המודרנית**, תל-אביב, רסלינג, (2004), עמ' 24-40.

[719] רוניגר, "האינדיבידואליזם בקרב הציבור היהודי בישראל", עמ' 109.

בנוסף, בשלבי מעבר בחיים, כדוגמת התבגרות הנער/ה, חלק ניכר מהמשפחות היהודיות בישראל, כמו גם בארצות-הברית, מנסות להתמודד עם המעבר, ולהופכו למשמעותי באמצעות יצירת קשר עם שורשיהן ההיסטוריים. העובדה שקיימת דרך יהודית מסורתית לציון שלבי מעבר בחיים (באמצעות חגיגת טקסי מעגל החיים), העשויה לסייע לפרט למצוא משמעות בחייו, מושכת כיום במידה גוברת משפחות יהודיות לא אורתודוכסיות לחפש אחר מסגרות הכנה לטקסים אלו.[720] ההקשר התל-אביבי, על שלל מאפייניו, והיותה של העיר מעוז החילוניות הישראלית, דווקא מבליטים את העובדה שחלק מהציבור החילוני הגר בה מחפש אחר קשר למסורת. אך במקביל ציבור זה מוכן להשתתף רק בקורסי הכנה לבר-המצווה, המציגים את המסורת לא בצורתה האורתודוכסית המחייבת, אלא באופן שיעלה בקנה אחד עם אורח חייו.

שיקול נוסף שראשי בית דניאל לקחו בחשבון בעת תכנון הקורס נובע מהיכרותם הקרובה עם דרך החיים האורבנית, שעל רקע ההקשר הישראלי היא באה לידי ביטויה המלא בתל-אביב. לפי הסוציולוג גיאורג זימל, המחיר שאותו משלם האדם האורבני על פיצול הנאמנות שלו בין דרישות רבות וסותרות, הוא הרגשה עמוקה של עייפות ואדישות. תחושות אלו מונעות מהפרט החי בעיר הגדולה להגיב ברעננות והתלהבות. יתר על כן, בסביבה אורבנית דחוסה טוען זימל, הפרט נתון תחת הפגזה של גירויים ודימויים מנוגדים, המשתנים במהירות, כשלמעשה ביכולתו להגיב בצורה עמוקה רק למספר מצומצם של התרשמויות.[721] סביבה אורבנית דחוסה שכזו, התהוותה גם בתל-אביב. בעת יצירת קורס ההכנה ראשי בית דניאל התחשבו בהתרגלותו של הפרט להגיב רק למעט גירויים בצורה מעמיקה. ראייה לכך משמשים דבריה של רותי, אחות במקצועה שציינה כי: "בקורס נתנו נגיעות של מסורת, touch לא מאיים, משהו מאוד סמלי".[722] אם כן המנחים של הקורס נוגעים במכוון ברפרוף במושגי יסוד ביהדות, ובשלל שאלות סביב זהותם היהודית של המשתתפים. דרך פעולה זו משרה בקורס אווירה נינוחה, ונתפסת בעיני רבים מהמשתתפים כמכבדת את אורח חייהם החילוני. יש לציין כי מבחינת חלק מהמשפחות עריכת הטקס בבית דניאל היא האופציה היחידה לציון הגעת ילדיהם למצוות בדרך יהודית.

מסתבר שבתל-אביב, בירתה החילונית של ישראל, קורס הכנה בן חודשיים לבר-מצווה, המתקיים במסגרת חינוכית בלתי פורמלית בשעות אחר הצהריים ביום שישי, והמחייב השתתפות של הורים לצד ילדיהם הוא ככל הנראה ההתחייבות המקסימלית שמוכנים לקחת על עצמם הורים חילונים.

4. סיכום

בחינת הפעילות החינוכית של קהילות המחקר מראה כי בית דניאל מתפקד כארגון דתי, השולח זרועותיו לרחבי העיר והמטרופולין, ופונה למגוון קהלים בעלי קשר למערכת החינוך: ילדים, גננות, מורים, הורים לילדי גנים ובתי-ספר, וכן משפחות של בני ובנות מצווה, ובעלי תפקידים בעירייה. לעומתו, קהילת המחקר השנייה תפארת שלום מתפקדת כקהילה דתית העונה בעיקר על צרכי חבריה והאוכלוסייה שבשכונתה, כשזו צריכה לציין את הגעת ילדיה למצוות. לשם פנייה לקהלים נרחבים, ולקידום שלל מטרותיו רוקם בית דניאל מערכת יחסים הדוקה עם גורמים שונים, בעלי ערכים דומים ואינטרסים משותפים, בפרט עם עיריית תל-אביב. שיתוף הפעולה עם העירייה מקנה לו הכרה מצד אוכלוסייה רחבה והנהלות בתי-ספר.

---

[720] Deitcher, "Life Cycle Education", pp. 542-543

[721] מנדה-לוי, "הקדמה", עמ' 24-40.

[722] ריאיון עם רותי ויורם, נערך בתאריך 23 בנובמבר 2010. המרואיינים ביקשו שלא אציין את שם משפחתם.

אולם, העירייה אינה חותמת על מסמך המאשר רשמית את שיתוף הפעולה בינה לבין בית דניאל, ומסייגת שיתוף זה ממגוון סיבות. בתנאי אי-ודאות אלו בית דניאל שכלל את יישומה של גישתו השיווקית לתחום החינוך היהודי, ובצירוף יכולתו של הרב אזרי לרקום קשרים, נוצר שיתוף פעולה עם העירייה ועם בתי-ספר. אולם, כאמור זהו שיתוף לא ממוסד, הנתון לשינוי לפי חילופי ראשי עירייה ובעלי תפקידים אחרים במערכת החינוך העירונית, ולפי היקף המשאבים הכספיים של בית דניאל. סביבה ארגונית שאלו מאפייניה מחייבת אופן פעולה של התבססות חינוכית איטית בשטח, בסגנון של עקב בצד אגודל. בנקיטת אופן פעולה זה מסמנים ראשי בית דניאל את הדרך עבור כלל התנועה הרפורמית של השתלבות בארץ דרך עשייה בשטח, ולא באמצעות מאבקים משפטיים.

השותפות החינוכית בין העירייה ובית דניאל נמשכת, חרף הסייגים ששמה העירייה, עקב האינטרסים שבהם מחזיק כל צד לשותפות. העירייה זקוקה לבית דניאל לקידום תדמיתה הליברלית של העיר, מילוי הפער בידע יהודי של תלמידי העיר, ובהסרת אחריות חינוכית מעל כתפיה, דבר המתבטא בייחוד בכך שבית דניאל לקח על עצמו את הפעלת הצהרון ב-20 גנים בעיר. גם בתי-ספר משתמשים בשיתוף הפעולה עם בית דניאל למטרותיהם וביניהם פיתוח תוכניות ייחודיות למשיכת תלמידים וקבלת מימון להפעלתן. בית דניאל מצדו משתמש בשותפות זו לביסוס אחיזתו בעיר, הגעה לקהל נרחב, קבלת לגיטימציה נוספת וחיזוק המותג שלו.

במהלכים שבית דניאל נוקט במסגרת שותפותו החינוכית עם העירייה ניכרת דרך פעילות האופיינית לארגונים ותנועות דתיות, דוגמת ש״ס. ארגונים אלו מקרבים אליהם את הציבור הרחב באמצעות הענקת שירותי חינוך ורווחה, זאת משום שהמדינה העבירה מקצת מאחריותה בתחומים אלו לידי עמותות פרטיות וציבוריות, חילוניות ודתיות. כך נוצר פתח עבור תנועות דתיות להשתלב בחברה הישראלית ולדרוש ממנה הכרה ציבורית. בית דניאל ממחיש תהליך זה במישור המקומי של תל-אביב.

המודל החינוכי של בית דניאל התעצב גם לאור פעילותו מול ארגונים אחרים העוסקים בהעשרה חינוכית משלל סוגים, וכן מול ארגונים העוסקים בטיפוח זהות יהודית במערכת החינוך. לכן, בית דניאל נאלץ לאמץ גישה שיווקית, עד כדי כך ששימוש יעיל בה הפך לאחד מסימני ההיכר של מכלול פעילותו החינוכית. גישה שיווקית זו משתקפת בבחירת התכנים של לימודי היהדות, ובאופן העברתם המבטא בנוסף גישה חינוכית א-פורמלית יחד עם שימת דגש על חווייתיות.

מאפיין החווייתיות מעודד עיסוק ברוחניות באמצעות עריכתם של ריטואלים המבוססים על פרשנות ליברלית למסורת היהודית, בבתי-הספר המצויים בשותפות קרובה עם בית דניאל. בבתי-הספר הללו נערכים ריטואלים רבים יותר, בהשוואה לבתי-ספר אחרים בעיר. עצם קיומם של ריטואלים המבוססים על פרשנות ליברלית למסורת היהודית, במסגרת מערכת החינוך הממלכתית העירונית, הוא חידוש.

מן מהפרק עולה כי ההקשר התרבותי של תל-אביב, הנתפסת כבירתה החילונית של ישראל, מעניק בולטות רבה למרכיבים במודל החינוכי של בית דניאל. אחד מממרכיבים אלו הוא יכולתו של בית דניאל להביא ילדים חילונים והוריהם לעסוק ברוחניות יהודית, מבלי לעורר אנטגוניזם, ותוך קירובם לתפיסתו היהודית. לשם כך מדגיש בית דניאל כי תפיסת עולמם הליברלית דומה לערכים שהוא מקדם, ערכים הנשענים על יסודות הומניסטיים של מורשת ישראל.

שדה פעולה חינוכי נוסף הוא העברת קורסי הכנה למשפחות בני ובנות מצווה, המתאפיינים בדגש על חווייתיות, א-פורמליות, וגישה שיווקית המתבטאת למשל בדוגמא המובאת בפרק של שוק זהויות יהודי תוסס. קורס ההכנה מאופיין בתפיסות דתיות ליברליות, ונבנה מתוך התכוונות לטעמיה של אוכלוסייה חילונית, ובמטרה שהיא תרצה לשוב לבקר בבית דניאל. כלומר, בית דניאל

מיישם גם לקורס ההכנה חשיבה שיווקית, וזאת כדי לקדם את מסריו, וכן כדי לשרוד בשוק תחרותי זה של הכנה לבר מצווה.

היתרון של בית דניאל הוא שהרב אזרי הבין את הצורך ביישומה של חשיבה שיווקית לתחום החינוך כבר מתחילת פעילותו של בית דניאל בשטח זה. ראשית כל, הרב אזרי הגיע להבנה זו הודות לשותפות עם משפחת דניאל שעד היום מדרבנת אותו ליישם גישה שיווקית בפעילותו החינוכית. בהקשר זה מתגלה הבדל בין פעילותו של בית דניאל לזו של גופים פלורליסטיים אחרים העוסקים בחינוך יהודי, שלא מובטחת להם תמיכה כספית קבועה, גם אם בהיקפים משתנים, מצד תורמים קבועים, ובפרט מצד תורם בסדר הגודל של משפחת דניאל. ההבנה העסקית שגילו ראשי בית דניאל אפשרה להם בעצם למפות את השוק עד ליצירת פלח שוק משלו: גננות והורים לילדי גנים שבהם הוא מפעיל צהרונים. כמו כן, יישומה של הגישה השיווקית ניכר בדגש על מאפיין החווייתיות בלימודי היהדות המוצעים, ושיתוף הצרכנים, במקרה זה הגננות והנהלות בתי-הספר, בעיצוב ובהתאמת המוצר החינוכי לדרישותיהם. כך פעילות חינוכית הפכה לנדבך מרכזי בכלל הפעילות של בית דניאל מבחינת היקף הפעילות הזו לעומת תחומי פעילות אחרים, וכן לעומת המשאבים המוקצים למימונה.

בהקשר התל-אביבי מסתמן כי בית דניאל במכלול עשייתו החינוכית-היהודית פועל אמנם כאחד מבין מגוון גופים במטרה ליזום שינוי תרבותי בזהות היהודית של קהל יעד חילוני. אולם, הוא מתייחד מהם בשותפותו ארוכת השנים עם העירייה, ובוותק שלו בפעילות בתחום החינוך. בית דניאל בהשוואה למתחריו האורתודוכסיים, אינו מחזיק בציפיות מרחיקות לכת מבחינת קירוב חילונים ליהדות, עד להצטרפותם לזרם הרפורמי. ראשיו מסתפקים בחיזוק הזיקה ליהדות בצורה העולה עם אורח חיים חילוני. עם זאת, לעומת קהילות ליברליות בארץ, בית דניאל מתייחד בהיקף הפעילות והמשאבים שהוא מקדיש לאורך שנים לעיסוק ברוחניות של ילדים חילונים כבר מגיל הגן.

פרק רביעי: "מסורת של התחדשות יהודית תל-אביבית"- תפילות ליברליות בתל-אביב

פתח דבר

בפרק זה אשווה את הפעילות הריטואלית המתקיימת בשתי קהילות המחקר. אציע כי ייחודן של התפילות בבית דניאל הוא עצם קיומן. אטען כי המרחב התרבותי של תל-אביב הוא שאפשר להתחיל בקיום התפילות בבית דניאל לפני כ-22 שנה ומתבטא עד היום בעיצובן.[1] תל-אביב כ"עיר הגדולה" בישראל, "עיר עולם בהתהוות",[2] עיר קוסמופוליטית, מאופיינת בטולרנטיות, בפלורליזם ובפתיחות,[3] כמו גם בבדידות, בניכור, בצרכנות ובמסחור של תחומי חיים שונים, כולל הדת. יתרה מזאת, זוהי עיר מודרנית שהוקמה על יסודות מנוגדים, האופייניים אך לה. בתור ה"העיר העברית הראשונה", היה רצון לייסד בה מרחב פומבי "יהודי", אך ברבות הימים היא הפכה ל"עיר ישראלית לדוגמא", המגלמת את האתוס החילוני של הציונות. בנוסף, יצירתה של תל-אביב עיצבה וביטאה אידיאלים של זהות קולקטיבית.[4] לצד שרידיה העכשוויים של זהות זו יש בתל-אביב ביטוי חזק של אינדיבידואליזם.[5] אראה כי התפילות בבית דניאל משלבות מגמות מנוגדות אלו. אם כן, סיפורה של קהילת בית דניאל ובפרט סיפורן של תפילותיה, שזור בסיפורה של העיר. לכן אשבץ בפרק זה התייחסויות להיסטוריה ולאדריכלות של תל-אביב.

כמו כן, מאפיינים אלו הפכו את תל-אביב למקום המתאים ביותר בארץ גם לפעילותו של הרב דוד לזר, שכיהן בשנים 2003-2009 בתפארת שלום. אראה כי פתיחותה הידועה של תל אביב לניסויים בתחומי תרבות שונים, כולל בדת, הקלה על התרחשותו של מצב, הנראה על פניו פרדוקסלי, שבו התפילות והטקסים שהתקיימו בתקופת הרב בתפארת שלום, קהילה השייכת לתנועה הקונסרבטיבית המסורתית, היו חדשניים יותר מאלה שהתקיימו באותו הזמן בבית דניאל.

בית דניאל הוא הקהילה הרפורמית הראשונה בארץ שנוצרה מתחילתה בסגנון ישראלי, דבר המתבטא הן בכך שהרב והחזן הם ילידי הארץ, הן בסגנון התפילה המתקיים בקהילה. סגנון תפילה זה מהווה מודל לחיקוי עבור שאר הקהילות הלא אורתודוכסיות בעיר, ביניהן אלו שהוקמו אחריה, כולל בית תפילה ישראלי. סגנון התפילה שהתהווה בבית דניאל, והטקסים שיצרו רבניו, אומצו ברבות השנים גם על-ידי שלל קהילות רפורמיות ברחבי הארץ.

ההטרוגניות של אוכלוסיית תל-אביב משתקפת במגוון הקהלים הפוקדים את התפילות בבית דניאל למן הקמתו. רב-גוניות של אוכלוסיית המתפללים הינה המאפיין המרכזי המייחד את בית דניאל לעומת קהילות ליברליות נוספות בתל-אביב ובארץ. בין המתפללים ניתן למצוא מתגיירים, משפחות של בני/בנות מצווה, משפחות צעירות, קשישים, משלחות של יהודים מרחבי העולם, ואנשים בודדים בני גילים שונים. ניתוח התפילות המתקיימות בבית דניאל יבהיר את תפקיד הגישור שהתפילה הציבורית ממלאת בין הצרכים המנוגדים של קהל המתפללים המגוון; את

---

[1] מבחינה זו העבודה הנוכחית משתלבת בספרות המחקר העוסקת בזיקות הגומלין בין המרחב והתרבות העירוניים לבין התפתחותן של קהילות דתיות ורוחניות, ראו למשל: A.L. Molendijk, J. Beaumont and C. Jedan (eds.), (2010) *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban*, Leiden and Boston, Brill

[2] ערי עולם מהוות אתרים אסטרטגיים של תהליך הגלובליזציה, עקב תפקידן המרכזי בתעשיית השירותים העסקיים המתקדמים. תל-אביב מוגדרת נכון להיום כ"עיר עולם בהתהוות". ראו: מנחם, "**תל-אביב-יפו: העיר לפתחה של המאה החדשה**", עמ' 26, 32.

[3] אלפסי, "**ערים יצירתיות**", עמ' 35.

[4] B.E. Mann, *A Place in History: Modernism, Tel Aviv, and the Creation of Jewish Urban Space*, Stanford, CA, Stanford University Press, (2006), p. xi

[5] רוניגר, "**האינדיבידואליזם בקרב הציבור היהודי בישראל**", עמ' 109.

הדרך שבה מובנית התפילה ליצירת תחושת קהילתיות ושותפות בין האוכלוסיות השונות המתפללות בו ואת מציאות החיים בעיר וסגנון החיים הנלווה אליה המשתקף בתפילות.

אטען כי בית דניאל מתייחד לעומת קהילות אחרות בעיר ובארץ בכך שהמאמץ לקלוע לטעמם של קהלים שונים מקרב קהל המתפללים המגוון מתקיים במהלך התפילות הקהילתיות, ולא רק באמצעות טקסים המתקיימים בנפרד מהתפילה הקהילתית. כמו כן, מאמץ זה נמשך לאורך כל ימות השנה.[6] אציג דוגמאות מייצגות לטקסים המיועדים לקבוצות מסוימות של מתפללים. הדוגמאות לטקסים נבחרו לפי הקריטריונים הבאים: הקבוצה שלה מיועד הטקס – קבוצה ספציפית מקרב הקהל התל-אביבי הרחב הבא מחוץ לקהילה או קבוצה מקרב קהל המתפללים הקבוע; הזמן שבו נערך הטקס – בנפרד מהתפילה הקהילתית או במסגרת התפילה הקהילתית; התדירות שבה מתקיים הטקס – אירוע חד-פעמי או רב-פעמי; המקום שבו מתקיים הטקס – מחוץ למשכן הקבע של בית דניאל או בתוכו. הטקסים שאנתח הם טקס סיום קורס גיור, טקס בר מצווה המתקיים בשעות אחרי הצהריים, טקס אזכרה לחללי האיידס, טקס הכנסת ספר תורה על שם רבין ושירת הים.

התפילות הקהילתיות בבית דניאל מתייחדות גם במתח הנוצר בהן בין הצרכים של מגוון אוכלוסיות המתפללים לבין צורכי המעגל המצומצם של החברים הקבועים. אמחיש כי בניסיון לפתור מתח זה וליצוק במשתתפים הזרים תחושת שייכות לקהילה אחת, נאלצים רבני בית דניאל לבצע שינויים בתפילה. לשם מטרה זו הם משלבים בין אלמנטים דתיים לחילוניים (למשל, שירה עברית), ובין אלמנטים סגורים, קבועים, החוזרים על עצמם (כגון, מחוות גופניות, מזמורים ובקשות) למרכיבים מאולתרים ופתוחים (כמו דברי הסבר) בריטואל התפילה.[7]

כדי לבחון את השינויים שעורכים הרבנים כשהם מקיימים את התפילות אתבסס על גישה לטקסים המתמקדת בפרקטיקה, בבדיקת הביצוע (performance) עצמו של הטקס. בכך אלך בעקבותיה של ריב-אלן פרל (Prell) חוקרת "תנועת החבורה האמריקאית", ובדרכם של אנתרופולוגים רבים, שהחל משנות ה-90 בחנו את ביצועו המעשי של הריטואל, כדי להבין איזו השפעה יש לו על מבצעיו ועל קהלו.[8] ההתבססות על גישה זו תאפשר גם להסביר כיצד הרב לזר העניק לתפילות בתפארת שלום גוון של "רוחניות בסגנון העידן החדש", במטרה לפנות לקהל יעד שהוזנח על-ידי קהילות ליברליות, קרי, משפחות צעירות ורווקים תל-אביביים "רוחניים". בהקשר זה יש לציין גם כי החל מ-2010 החלו להתקיים בשלוחותיו של בית דניאל תפילות בעלות צביון רוחני, כדי לענות על צורכי אותו קהל יעד "רוחני" צעיר שאליו פנה לזר. הקמתן של השלוחות חיזקה את בית דניאל כ"ספק דתי", המשמש למעשה כ"סופרמרקט רוחני". הפרק יציע כי השואפים לציין את טקסי מעגל החיים באופן יותר מסורתי, ממוסד, מאורגן, ומתוזמן יפנו לבית דניאל. לעומתם הרוצים בתפילה יותר חופשית, המשלבת גם רוחניות יהודית בסגנון העידן החדש יפנו לרבני השלוחות של בית דניאל. לאור האמור לעיל, אסביר כי למאפייני הרבנים, למאפייני קהל היעד, ולגודל הקהילה יש משקל רב יותר כגורמים המסבירים נטייה לחדשנות ריטואלית בהשוואה לגורם ההשתייכות לזרם דתי. מפאת קוצר היריעה ובשל העובדה שלאורך רוב שנותיו של בית דניאל

---

[6] מחויבות זו עלתה מדברי הרב אזרי שהסביר לי שבית דניאל מחויב גם לקשישים שבין מתפלליו, המגיעים לתפילה גם כשבחוץ יורד גשם זלעפות. לעומתן, התפילות ההמוניות של בית תפילה ישראלי, מושכות אמנם שלל אוכלוסיות, אך מתקיימות רק בחודשי הקיץ, כשביתר חודשי השנה קהילה זו מתפללת לרוב רק בסופי שבוע בין היתר משום שאין בבעלותה בניין משלה.

[7] אני משתמשת כאן במונחים לניתוח טקסים שטבעה האנתרופולוגית ברברה מיירהוף, ראו: B.G. Myerhoff, "We Don't Wrap Herring in a Printed Page: Fusions, Fictions and Continuity in Secular Ritual", in S.F. Moore, & B.G. Myerhoff (eds.), *Secular Ritual*, Assen, The Netherlands,Van Gorcum, (1977), pp. 200-203

[8] R.E. Prell, *Prayer and Community: the Havurah in American Judaism*, Michigan, (1989), p. 23

התקיימו התפילות במשכן הקבע של הקהילה אנתח בפרק את התפילות שהתרחשו בבית דניאל ולא בשלוחותיו. הייחוד של התפילות בבית דניאל טמון בצירוף של גורמים המתגלם בו. בין הגורמים נמנים ההקשר התרבותי התל-אביבי, שיתוף הפעולה ארוך השנים המתקיים בין הרב הראשי לחזן, מספר האנשים הרב הנוכח בתפילות, מגוון האוכלוסיות המשתתפות בתפילות, המאמץ המתמשך של הרב לנהל את התפילה תוך קליעה לטעמיו של הקהל המגוון, והמיסוד שעבר בית דניאל ב-24 שנותיו. בית דניאל הוא "מעבדה ריטואלית" תל-אביבית שבה מתמזגים זה בזה המסורת והמודרנה, הנושן והחדש, הדתי והחילוני, התל-אביביות, הישראליות והמורשת הרפורמית האמריקאית לכדי יצירה חדשנית, דינמית וייחודית.

בחלקו הראשון של הפרק אסקור גישות ומגמות השייכות לשדה הדת, כדי לנתח בהמשך את הפעילות הריטואלית בשתי קהילות המחקר. שנית, אציג את ההקשר הריטואלי המשתקף בתפילות ובטקסים בקהילות. שלישית, אנתח טקסים ותפילות מכווני קהלי יעד ספציפיים שמציע בית דניאל. רביעית, אראה את הקונפליקט המתעורר בין הוותיקים בקהילת בית דניאל, שחלקם שמרנים ביחס לאורחות תפילה, לבין הרב אזרי, הנוטה לחדש את פני התפילה. חמישית, אציג את הפעילות הריטואלית בתפארת שלום, ואתרכז בשינויים שהחדיר הרב לזר לתפילות השבת. שישית, אסכם את הפרק.

תחילה אפנה להצגת גישות קלסיות לחקר הריטואל, ואתמקד בגישות העוסקות בקשר שבין ריטואל דתי לחילוני.[9] כמו כן, אציג גישות שבוחנות את הקשר בין החלקים הפתוחים (הפרפורמטיביים) והסגורים (קבועים) בריטואל.[10]

1. גישות, תהליכים ומגמות בחקר הריטואל

ניתוח ריטואל, כגון תפילה ציבורית, מאפשר לבחון מהם התפקידים שהוא ממלא עבור המשתתפים בו, ומהו חלקו בעיצובה של קהילה. להלן אתאר מספר גישות מחקריות, תהליכים ומגמות שנדונו בספרות בהקשר דתי. אלו יסייעו לי לפענח את התנהלות התפילות הציבוריות בקהילות המחקר.

1.1 התהליך הריטואלי ותחושת הקהילתיות (הקומיוניטס)

לצורך ניתוח ריטואל התפילה הציבורית אשתמש בגישה שפיתח האנתרופולוג ויקטור טרנר בדיונו בטקסי מעבר. לדידו ריטואלים הם זירה שבה רוחשות מגמות סותרות במסגרת תהליך טרנספורמטיבי, המחולל ומניע מימדים של יצירתיות, חופש, ופתיחת אפשרויות לארגון מחדש של הסדר החברתי.[11] טרנר הסביר כי בריטואל המתרחש במצב לימינאלי, מצב של "בין לבין", רגע בתוך הזמן ומחוצה זו, המתקיים בשולי היומיום, יכול להופיע קומיוניטס (communitas) – רגשות חזקים של אנושיות, אחווה ושוויון המבטלים הבדלי מעמדות יומיומיים. בזכות התנסות האנשים בקומיוניטס זוכה המבנה החברתי לרוח חיים מחודשת. לענייננו חשובה טענתו של טרנר כי בעת המפגש הישיר, הבלתי אמצעי והטוטלי של זהויות אנושיות נוטה להתפתח קומיוניטס הומוגני ובלתי מובנה, שהוא דגם של חברה, שגבולותיו משיקים באופן אידיאלי לגבולות המין האנושי. אך

---

[9] ראו: S.F. Moore and B.G. Myerhoff, "Secular Ritual: Forms and Meanings", in S.F. Moore and B.G. Myerhoff (eds.), *Secular Ritual* , pp. 3-24; B. Myerhoff, "Rites of Passage: Process and Paradox", in V. Turner (ed.), *Celebration: Studies in Festivity and Ritual*, Washington, D.C., Smithsonian Institution Press, (1982), pp. 109-137

[10] S. Rostas, "From Ritualization to Performativity: The Concheros of Mexico", in F. Hughes-Freeland (ed.), *Ritual, Performance, Media*, London, Routledge, (1998), pp. 85-103

[11] א' לוי, "אחרית דבר", בתוך ו' טרנר, **התהליך הטקסי: מבנה ואנטי-מבנה**, תל-אביב, רסלינג, (2004), עמ' 183.

הספונטניות והבלתי אמצעיות של הקומיוניטס לא יכולות להתקיים לאורך זמן, ואז מתפתח קומיוניטס נורמטיבי, קרי, בסיס לפעילות קהילתית מאורגנת וארוכת טווח.[12] היו שהעבירו ביקורת על מושג הקומיוניטס, והראו שבעת הפעילות הטקסית יכולות להתארגן קבוצות חדשות המובדלות זו מזו.[13]

1.2 התחדשותו של הטקס בחברה המודרנית ותהליכים עכשוויים בשדה הדת

עם התפתחות הסוציולוגיה במאה ה-20, החלו חלק מהחוקרים לנתח את תהליך החילון שבמסגרתו השקפות דתיות פינו מקומם לנקודות מבט מדעיות-ביקורתיות וערכים ארציים יותר. לטענתם, בעוד שהריטואל בחברות מסורתיות נטה להיות מאורגן וקהילתי, ביטא ערכים קולקטיביים וביסס השקפות משותפות לגבי מסורת וקהילה, הרי שבחברות החילוניות בנות זמננו במערב, הריטואל נסוג מהזירה הפומבית לפרטיות היחסית של קבוצות דתיות ובתי התפילה שלהן.[14]

היו חוקרים שכינו את התהליך הזה בשם **הפרטת הדת**. במסגרתו יצירתה של משמעות וזהות דתית הופכת לפרויקט אישי, הבא לענות על הצרכים הרוחניים הייחודיים לפרט. מדובר בהסתמכות הפרט על רצונותיו ותחושותיו, בבואו לבחור להשתתף בחוויות ריטואליות הנחשבות בעיניו כמספקות. במקביל להפרטת הדת פוחתת ההשתייכות לקהילה דתית ממוסדת,[15] דבר המעצים את בדידותו הרוחנית של הפרט, החש גם כך בודד על רקע החיים החברתיים המנוכרים בעיר הגדולה. לנוכח מצב זה ניתן להסתכל על הריטואלים, דוגמת אלו שמתקיימים בבית דניאל, כפגישות ארעיות בין זרים הנמצאים במצב דומה של בדידות רוחנית, ומנסים להפיגה ולו לשעה קצרה במסגרת תפילה קהילתית.

התהליך הפרטת הדת גורר את **הפיכת הדת למוצר צריכה**. בעידן הצרכני הנוכחי הקניונים הפכו לקתדרלות של צריכה ולחגים הדתיים נלווית צריכה מסיבית. לנוכח זאת, קהילות דתיות הרוצות להישאר רלבנטיות מבחינה תרבותית נאלצות לפעול כ"ספקיות דת", ולהשתמש באסטרטגיות שיווקיות של מיתוג כדי לבדל את שירותיהן ומוצריהן משל מתחריהן. מטרתן למשוך קהל הצרכנים גדול יותר, ולפתח בקרבם נאמנות ל"מותג". בתהליך זה נאלצים ספקי הדת לשנות את מוצריהם ושירותיהם כדי להתאימם להעדפות אינדיבידואליות של הצרכנים. כך הופכת הדת ל"דת לייט", דת ידידותית לצרכן, הגורמת לו לחוש טוב עם עצמו.[16]

תהליכים אלו, בצירוף הפריחה הדתית ברחבי העולם, הניעו את חוקרי החילון החל משנות ה-80 לעדן את תפיסותיהם, וכיום רובם מסכימים שצומחת ריטואליות מסוג חדש.[17] לנוכח התהליכים שנידונו לעיל, המדגישים את טבעה הפרגמנטרי, המבלבל והמורכב של החוויה המודרנית, סוברים החוקרים שכיום מתגברת חשיבותם של ריטואלים בהכוונת האדם ובהנעתו בהתמודדות עם אתגרי החיים. חלק מן החוקרים קראו בגלוי לבני החברה המערבית לעסוק באופן

---

[12] V. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca, NY, Cornell University Press, (1974), p. 169

[13] ראו: M. Sallnow, "Communitas Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage", *Man, 16*, (1981), pp. 137-153

[14] ראו: C. Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford, Oxford University Press, (1997), pp. 197-202

[15] ראו: G. Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*, Blackwell, Oxford, (1994), pp. 1, 4-5, אותה מגמה נמצאה גם בקרב יהודים אמריקאיים בעלי השתייכות קהילתית מתונה, ראו: S.M. Cohen and A.M. Eisen, *The Jew Within: Self, Family and Community in America*, Bloomington, IN, Indiana University Press, (2000)

[16] ראו גם: M. Einstein, *Brands of Faith*, pp. 14, 179, D. Lyon, *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*, Cambridge, Polity Press, (2000)

[17] ראו: Bell, *Ritual*, pp. 197-202

פעיל בביקורת ריטואלית (ritual criticism) ובהמצאת ריטואלים שיהיו משמעותיים עבורם.[18] בתהליך המצאתם של ריטואלים עולה הצורך לשלב בין מרכיבים דתיים לחילוניים.

1.3 הזיקות בין ריטואל חילוני לדתי

על רקע זה טבעו מור ומיירהוף את המושג **ריטואל חילוני**. בעשותן כך הן יצאו כנגד החלוקה המקובלת בקרב אנתרופולוגים רבים בין טקס דתי (ritual) לטקס חילוני (ceremony).[19] מור ומיירהוף הסבירו כי המקור לחלוקה זו נעוץ בעובדה שבאנתרופולוגיה התבצע המחקר לרוב בחברות מסורתיות שבהן לכל פעולה הייתה חשיבות דתית, וחיי היומיום היו ספוגים בקדושה ודת. לטענתן, המשמשת נקודת מוצא בפרק הנוכחי, כל ריטואל, בין אם דתי או חילוני, הוא קדוש. הסיבה היא שתכונה מהותית של הקדושה היא היותה דבר שאין עליו עוררין. אי לכך מושג הקדוש יכול לחול גם על אידיאולוגיות פוליטיות חילוניות, שהן דוקטורינות ללא עוררין. בהקשר זה גם טקס פוליטי או אזרחי חילוני יכול להיות קדוש.[20]

מיירהוף הוכיחה את הטענה שלעיל באמצעות ניתוח ריטואל סיום חד-פעמי שערכו קשישים יהודים אמריקאים בגמר לימודיהם בנושא היסטוריה יהודית. אותו ריטואל סיום שימש את מיירהוף להראות כי ריטואל אינו קדוש או חילוני, אלא שקיים רצף של קדוש-חילוני וריטואל יכול להתקרב לאחד מהקצוות. מיירהוף הסבירה כי בחברה המערבית והמובילית נפוצים ריטואלים מסוג nonce, כלומר, חד-פעמיים ומורכבים, שחלקים מהם קדושים וחלקים אחרים חילונים. לצידם מופיעים חלקים מאולתרים (פתוחים) וחלקים קבועים וחוזרים (סגורים). המשתתפים בריטואלים כאלה הם גם זרים וגם מכרים בעלי רקע שונה. היא הדגישה כי ריטואלים מסוג זה, שבין משתתפיהם מתקיימים רק קשרים משניים וניסיון חייהם שונה, חייבים להתגבר על מכשולים כדי שהריטואל ישיג את מטרותיו. לדידה של מיירהוף הפתרון לבעיה טמון בעירוב של שני סוגים של רצף: קדוש וחילוני ופתוח וסגור. הרצף קדוש-חילוני מתייחס אל סמלים חילוניים, לרוב מיוחדים, הנקבעים בצמוד לסמלים הנחשבים כקבועים ומוסכמים. כך מקבלים האלמנטים והסמלים החילוניים גוון של קדושה ותחושת משמעות.[21]

אמנם מיירהוף עוסקת בריטואל חד-פעמי, אולם לטענתי ניתן להשתמש בניתוחה לצורך בדיקת ריטואלים המתקיימים בקביעות, כגון, קבלות השבת ושחרית של שבת. אאמץ את גישתה כדי להראות כיצד באמצעות המעבר והשילוב המתקיים בתפילות בבית דניאל בין יסודות מקודשים וחילוניים לבין יסודות סגורים ופתוחים פונה קהילה זו למגוון קהלים, ומנסה להופכם לקהל אחד לזמן הקצוב של התפילה. אסביר גם כיצד העירוב של הרצף קדוש-חילוני ופתוח-סגור בתפילות משכנע את המשתתפים להקנות מימד של קדושה לתפילות אלו, ולהשהות את ידיעתם ביחס להיותו של ריטואל זה מובנה חברתית.

מיירהוף הוסיפה להתעמק בקשרים שבין ריטואל דתי לחילוני במאמר מאוחר יותר שעסק בטקסי מעבר. לדבריה אין סיבה לחשוב שטקסי מעבר חשובים פחות בחברות חילוניות מודרניות מאשר בחברות פשוטות ומסורתיות. היא מסבירה כי ייתכן שתחום הדת הצטמק בחברה המודרנית, אך חשיבותם של טקסי מעבר עבור הרווחה החברתית והפסיכולוגית עולה לנוכח טבעם של החיים המודרניים התזזיתיים. לדבריה, כיום, בניגוד לעבר, אין לבני האדם ברירה אלא לעצב לעצמם את

---

[18] ראו למשל: R.L. Grimes, *Deeply Into the Bone: Re-inventing Rites of Passage*, Berkley, University of California Press, (2000); Myerhoff, "Rites of Passage: Process and Paradox", pp. 109-137

[19] ראו: Turner, *Dramas, Fields and Metaphors*, pp. 231-271

[20] Moore and Myerhoff, *Secular Ritual*, p. 3

[21] Myerhoff, "We Don't Wrap Herring in a Printed Page", pp. 200-203

המיתוסים, הריטואלים והסמלים כדי להעניק לחייהם בהירות ומשמעות. לבדם ולעיתים עם קהילותיהם הם נדרשים ליטול מהריטואלים והסמלים הישנים של דתם ולהתאימם לצורכיהם בהווה. לצורכי פרק זה חשובה טענתה כי בתהליך המדובר של חידוש פני הריטואל, אלמנט מסורתי וקדוש מתחלף ומשתלב עם אלמנטים חילוניים ועכשוויים. שילוב זה הופך את הריטואל המתחדש לחלק מהמסורת, בעוד שהאלמנטים הקולקטיביים והעתיקים מקבלים משמעויות חדשות.[22]

במסגרת מחקר נוסף שעסק בהמצאת ריטואל טבעה מיירהוף את המושג טקס הגדרה (definitional ceremony) כאירוע בלתי רשמי וחד-פעמי שמבצעות קבוצות שוליות בחברה, החוות משבר של חוסר נראות, התעלמות ואף בוז מצד קבוצות חזקות יותר. קבוצות אלו משתדלות להציג בצורה דרמטית את זהותן ואת תפיסת המציאות שבה הן מחזיקות.

הן עושות זאת באמצעות ביצוע מניפולציה מכוונת בסמלים והפעלה מיומנת של סנטימנטים ציבוריים. בדרך זו הן מקבלות הכרה ויכולות להגן על זכויותיהן. טקס שכזה משמש בתור משטח משקף (reflective surface) ורפלקסיבי ולכן ניתוחו מאפשר לעמוד על תפיסתה העצמית של הקבוצה. הצלחתו של הטקס נמדד ביכולתו לשכנע לגבי המציאות עליה הוא מצהיר. ההצלחה גדלה כשמעבר לשכנוע המבצעים עצמם בנכונות טענותיהם על המציאות, גם קהל העדים נשבה בקסמי האירוע, ומשתכנע בתקפות פירושי המציאות שמציגים המבצעים.[23]

בהתבסס על תובנותיה של מיירהוף אטען כי לנוכח השוליות החברתית היחסית של התנועה הרפורמית קיבלו הריטואלים בבית דניאל, המושכים אליהם רבים מהציבור החילוני בתל-אביב רבתי, סממנים של טקס הגדרה. אראה אילו חלקים בריטואל התפילה בבית דניאל מכוונים לשכנע את הקהל הנוכח בתפילות לקבל את האופן שבו קהילה זו מגדירה ומייצגת את עצמה.

1.4 הגישה הפרפורמטיבית: ריטואליזציה ופרפורמטיביות

גישה נוספת שבה אשתמש בפרק זה היא הגישה הפרפורמטיבית לריטואל (performative approach). במסגרת גישה זו חיפשו חוקרים המשכיות אפשרית בין ריטואלים בחברות מסורתיות, פשוטות, לבין ביצועים תרבותיים (performances cultural) של עולם התיאטרון בחברה בת זמננו.[24] במקביל, מגמה אחרת של אותה גישה עסקה בבחינת הצד הפרפורמטיבי של ריטואלים יחד עם בדיקת המימד הפורמלי יותר שלהם, קרי, החזרתיות של רצפים לא משתנים, הנחשבת למימד הקבוע מראש של ריטואל.[25]

בפרק הנוכחי אאמץ את הגדרתה של רוסטאס (Rostas) לריטואל כפעולה ביצועית המורכבת הן ממימד הריטואליזציה (היסוד הקבוע בריטואל) הן ממימד הפרפורמטיביות (היסוד המשתנה). שני המימדים הללו של ריטואל הם מושגים תהליכיים המשמשים להצביע על נטייה לסוג מסוים של פעולה. אמנם ריטואליזציה ופרפורמטיביות עשויות להתרחש אחד אחרי השני, אך לרוב הן קורות יחדיו. מימד הריטואליזציה (ritualization) מורה על דרך פעולה שאינה מכוונת, שכן אין היא תלויה בכוונתו של האדם לגבי הפעולה. המדובר בדרך פעולה קבועה ושכיחה

---

[22] Ibid., "Rites of Passage: Process and Paradox", pp. 130-131

[23] Ibid., "Life Not Death in Venice: Its Second Life", in V. Turner and E.Bruner (eds.), *The Anthropology of Experience*, (1986), pp. 262-266

[24] ראו למשל: R. Schechner and W. Appel (eds.), *By Means of Performance: Intercultural Studies of Theatre and Performance*, Cambridge, Cambridge University Press, (1990)

[25] S.J. Tambiah *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, (1985), pp. 123- 166

(המזכירה מנהג), שיכולה להתבצע תוך הפניית תשומת לב מועטה לפעולה.[26] פרפורמטיביות הינה מדד של המאמץ, האנרגיה או הרגש שהוכנס לפעולה. פרפורמטיביות כרוכה בשימוש יעיל באסטרטגיות שנוסחו באופן מודע, וכן ביצירתיות. מעניין לציין כי קביעתה של רוסטאס ביחס לשני מימדים הריטואל דומה במידה רבה לטענתה של מיירהוף ביחס לרצף של קטעים סגורים ופתוחים, המתקיים בריטואל מסוג nonce. אשתמש באבחנותיה של רוסטאס ביחס למעבר בין מימדי הריטואליזציה והפרפורמטיביות במהלך התהליך הריטואלי, כדי לבאר כיצד הופעתם לסירוגין של שני מימדי הריטואל מאפשרת לפנות לקבוצות משתתפים שונות בה בעת.

2. ההקשר הריטואלי

2.1 עקרונות השינויים במנהגי תפילה ובנוסח סידורי תפילה

סידור התפילה אינו כלי ליטורגי תמים. נסים ליאון בספרו על התנועה החרדית ביהדות המזרחית טוען כי שינוי בנוסחי הסידור, הוא כלי יעיל בידי האליטה הרבנית בניסיונה לבסס ולהשגיר (ליצור רוטיניזציה) את התמורות בנוסח התפילה, ולחזק בדרך זו את סמכותה. הרגישות לשינויים בסידור התפילה נובעת מעצם העובדה שהוא מבטא מורשת ארוכה ונוסח שנתקדש לאורך הדורות.[27] סידור התפילה ההלכתי הוא בעל תשתית קבועה יחסית. אולם גישות שונות בהלכות תפילה, ותגובות לתנאים היסטוריים שונים, גרמו לשינוי מקומם של רצפי תפילות, ולהוספת טקסטים, לרוב בשולי הסידור.[28] מבחינה זו זרמי היהדות הליברלית טוענים שהם פועלים ברוח נהגים מסורתיים אלו בבואם לחדש את סידורי התפילה שלהן.

2.1.1 העקרונות המעצבים את נוסח סידור התפילה הקונסרבטיבי הישראלי

הסידור של התנועה הקונסרבטיבית בארץ, **ואני תפילתי**, יצא לאור לראשונה בתשנ״ח.[29] לאחר למעלה מעשור של שימוש בו הוא יצא במהדורה מעודכנת, שבה הודגש כי קהלו הוא כלל החברה הישראלית, הן זה המתפלל דרך קבע, הן זה הרוצה ללמוד מהי תפילה. מטרה זו השתקפה בשינוי שם הסידור ל״ואני תפילתי – סידור ישראלי״.[30] הפנייה לקהל שאינו מתפלל בדרך קבע, בולטת בריבוי ההסברים לכל אורך הסידור. מבחינה זו הסידור הוא מדריך למתפלל המתחיל. הסברים אלו אינם קיימים בסידור הרפורמי. לסידור ארבעה מאפיינים מרכזיים: מסורתיות, ישראליות-ציונות, פלורליזם וחדשנות.

המסורתיות משתקפת בנוסח התפילה המקובל מקדמת דנא של התפילות המרכזיות והעיקריות. עורך הסידור השתדל לשמור על מטבע התפילה (המבנה והסדר של התפילות והברכות), אך שינה אותו והוסיף עליו, כשהתעורר הצורך בהתאמתו להשקפות התנועה. **ישראליות-ציונות** משתקפות בין היתר בהדגשה של היות המתפלל בארץ ישראל. עורך הסידור הסביר שמי שגר בארץ לא יכול לבקש שיביאוהו לארץ. כדי להתגבר על קושי זה הובא הנוסח של עדות המזרח (״והבא עלינו ברכה ושלום מארבע כנפות הארץ).[31] בנוסף, במהדורה השנייה התרבות הישראלית המודרנית

---

[26] Rostas, "From Ritualization to Performativity", pp. 85, 89

[27] נ׳ ליאון, **חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית**, ירושלים, יד בן צבי, (2009), עמ׳ 85-86.

[28] שם, שם, עמ׳ 86-87. מדובר בתפילות וברכות שנאמרות בזמן ובמקום מסויימים, כמו אלו שנאמרות בעת העלייה לבית העלמין, יותר מאשר בתפילות הקבועות.

[29] ש׳ רוט, הקדמת העורך, **סידור ואני תפילתי**, ירושלים, התנועה המסורתית, (תשנ״ח), עמ׳ ט.

[30] מ׳ בלטר, הקדמת יושב ראש ועדת הסידור של כנסת הרבנים בישראל, **ואני תפילתי: סידור ישראלי**, ירושלים, התנועה המסורתית, (2009).

[31] רוט, **ואני תפילתי**, עמ׳ ט-י״ב.

משתקפת בשילוב קטעי שירה עברית בין קטעי התפילה המסורתיים.[32] **פלורליזם** של דעות הוא תכונת יסוד של התנועה הקונסרבטיבית. בהתאם לזאת גם בסידור משתקפות דעות שונות, באמצעות הבאתן של תוספות, המופיעות בין שני קווים נטויים, באופן שמאפשר גם לא לאומרן.[33] הפלורליזם מתבטא גם ביחס לשוויון מגדרי. **חדשנות** המתבטאת בין היתר בהבאת קטעי לימוד חדשים, וקטעי הגות בכניסה לבית הכנסת.[34]

למרות הצגתו של הסידור הזה כבר במהדורתו הראשונה כחדשני, וכתוצר ישראלי הוא לא התאים להשקפת עולמו של הרב לזר, רבה של תפארת שלום בשנים 2003-2009. הרב לזר ערך והדפיס לשימוש פנימי בקהילה נוסח תפילה לקבלות השבת, שהיה מבוסס על הסידור **ואני תפילתי**, אך הוכנסו בו קיצורים ושינויים רבים. לדוגמא מהמזמור "לכו נרננה לה'" הובא רק הבית הראשון, ולאחריו שולבו חלקים ממזמורי תהילים צ"ו וצ"ז. נוסח זה כלל תוספת שירים של יוצרים ישראלים, כגון **שיר של שבת** מאת יהודה עמיחי. במזמור **לכה דודי** במקום "עטרת בעלה", נהג הרב לזר לומר בעל פה "עטרת אישה (האיש שלה)". בברכת "השכיבנו" הוא הביא רק את הבית הראשון והוסיף לו סיומת חדשה "ברוך אתה ה', הפורש סוכת שלום עלינו ועל כל עמו ישראל, ועל העולם כולו", כדי לבטא את אמונתו בשוויון שיש בין ישראל לעמים. התפילה קוצרה בהרבה לעומת נוסחה המקובל וכך למשל ברכת "עלינו לשבח" הוסרה. בנוסף, בימים הנוראים השתמשו חברי תפארת שלום במחזור מקוצר של תפילות לראש השנה וליום הכיפורים שנערך גם הוא בידי הרב לזר.[35] הרב ג'ף צימט, שפעל בקהילה עד 2012 החזיר לשימוש את הסידור **ואני תפילתי**.

2.1.2 עקרונות השינויים בנוסח סידור התפילה הרפורמי הישראלי

מראשית קיומה הייתה המהפכה הרפורמית מהפכה ליטורגית, דבר שהתבטא בסדרי ובסידורי התפילה שלה. לכן עיסוק בליטורגיה הרפורמית הוא כלי ראשון במעלה המאפשר את הבנת התנועה, את ערכיה ואת האתגרים העומדים בפניה.[36] לאור זאת, בסעיף זה אתחקה אחר השינויים שהכניסו עורכי סידורי התפילה הליברליים הישראלים. ברוב קהילות התנועה בארץ, משתמשים בסידור **העבודה שבלב**, שפורסם לראשונה בתשמ"א.[37] בסידור זה קוצרו רבות מהתפילות והוכנסו שינויים בנוסחן לעומת נוסח התפילה האורתודוכסי.[38]

במבוא לסידור ציינו עורכיו ארבעה עקרונות שהנחו אותם בעבודתם. העיקרון הראשון הוא שמירה על כנות הביטוי כדי שיהודי בן זמננו יוכל להתפלל בכוונה.[39] לכן הוצאו קטעים מסוימים מסדר התפילות, כגון, הבקשות להחזרת הקורבנות ובנין בית המקדש, ותחיית המתים.[40] כמו כן, קיבל נושא השוויון בין המינים תשומת לב.[41] העיקרון השני הוא קיצור התפילה, כדי לאפשר למתפלל לאומרה בנחת. לכן הושמטו חלק מהחזרות המקובלות, למשל, הושמטו חלק

---

[32] בלטר, ראה הערה 31.
[33] רוט, **ואני תפילתי**, עמ' י"ב.
[34] שם, שם, עמ' י"ג.
[35] ד' לזר, **מחזור תפילות לראש השנה וליום כיפור- לשימוש פנימי**, תל-אביב, (2003), ראו:
http://www.upsite.co.il/uploaded/files/551_5938998530b66a1df3e139279f8c32e3.pdf;
http://www.upsite.co.il/uploaded/files/551_4e9a8d77add5f598297b28f7dbb1da26.pdf, נדלה ב-9 ביוני, 2013.
[36] ד' מרקס, "לתולדות התפילה הרפורמית בציון", **מועד**, י"ז, (תשס"ז), עמ' 104.
[37] התנועה ליהדות מתקדמת, **סידור "העבודה שבלב": סידור תפילות לימות החול, לשבתות ולמועדי השנה**, ירושלים, התנועה ליהדות מתקדמת, (תשמ"א). סידור זה יצא לאור בשתי מהדורות עד כה.
[38] מרקס, "לתולדות התפילה הרפורמית בציון", עמ' 104.
[39] שם, שם, עמ' 106.
[40] י' מזור (יושב ראש וועדת הסידור), מבוא, **סידור "העבודה שבלב"**, עמ' 1-2.
[41] מרקס, "לתולדות התפילה הרפורמית בציון", עמ' 117.

מ״הקדישים״, וכן קוצר הנוסח עצמו. העיקרון השלישי הוא ההתמודדות עם מציאות החיים המתהווה של עם ישראל, לכן ייעדו עורכי הסידור מקום לשני המאורעות המרכזיים שפקדו את העם היהודי במאה העשרים, השואה והקמת מדינת ישראל. בהתאם לכך הוכנסה לסידור תפילה לשלום מדינת ישראל.[42]

עורכי הסידור הדגישו כי הוא נועד בעיקר לחינוכו של דור שלא ידע תפילה מהי. כך הם מביעים מחויבות לחברה היהודית ישראלית כולה, ולא רק לבאי בתי-הכנסת של התנועה.[43] לכן הם אימצו עקרון רביעי והוא לשמור ככל האפשר על מטבע התפילה ועל מסגרתה המסורתית.[44] מכלל העקרונות שהובאו לעיל מתברר כי הסידור הישראלי הרפורמי, הכתוב בעברית, הוא מסורתי בהרבה בהשוואה לסידורים הנהוגים בשימוש בתפוצות שבהם הוכנסו שינויים רבים נוספים בסדר המקובל של התפילה מזה דורות.[45]

אל ספרי התפילה ניתן להתייחס כאל מסמך חברתי-תרבותי המבטא את תפיסת העולם של יוצריו ושל קהלי היעד שלו. לפי סקר קצר שערכתי עם שליש מקהילות התנועה בארץ, הרבנים ומנחי התפילות משתמשים בסידור ומנהלים את התפילות, באופן התואם הן את העדפותיהם, הן את הצרכים המשתנים של קהילותיהם.[46] לאור האמור לעיל, בחינת האופן שבו רבני בית דניאל משתמשים בסידור תחשוף את תפיסתם בעניין צורכי הקהל המגוון של קהילתם.

בהקשר זה יש לציין כי הרב אזרי מעולם לא העלה על הכתב הנחיות לאופן ניהול התפילה בבית דניאל. נראה כי דווקא עובדה זו יש בה כדי לחזק את סמכותו כפוסק האחרון בענייני ניהול התפילה בקהילתו. לעומת זאת, יש להזכיר את מאמציהם החוזרים ונשנים של ראשי ועדת התפילה להכין דף לגבאי ולקורא בתורה שישמש כמדריך, ויכלול פירוט של תפקידיהם במהלך התפילה. כלומר, בבית דניאל המאמץ למשטר את סדרי התפילה מקורו דווקא באנשי השורה הפעילים בעשייה הריטואלית, ולא ברבנים.[47] הדבר נקשר, כפי שאראה בהמשך הפרק, לנטייתם השמרנית של חלק ניכר מהחברים הפעילים בתחום חיי התפילה בקהילה, לעומת מגמתו של הרב אזרי להחדיר שינויים בדרך ניהול התפילה ובאופן השימוש בסידור.

אעבור כעת לדון במאפייניה של התפילה הרפורמית ובפרט באופן שבו מרחב בית-הכנסת מעצב אותה. בהמשך לכך אתעמק בביטויי המרחב התל-אביבי בתפילות המתקיימות בבית דניאל.

2.1.3 מאפייני התפילה הרפורמית ועיצוב המרחב הפיזי של בית-הכנסת הרפורמי

מאפיין מרכזי של ריטואל התפילה הרפורמי הוא עובדת היותו ריטואל המוני (mass ritual) שבביצועו ישנו קהל המגיב להצגתם של סמלים קדושים כגוף אחד, כהמון.[48] האחראים להצגתם של סמלים אלו הם הרב והחזן. בבתי-הכנסת הרפורמיים האמריקאיים, מתקיימת הפרדה בין האזור

---

[42] מזור, ראו הערה 40 לעיל.

[43] מרקס, ״לתולדות התפילה הרפורמית בציון״, עמ׳ 108, 115.

[44] מזור, ראו הערה 40 לעיל.

[45] מרקס, ״לתולדות התפילה הרפורמית בציון״, עמ׳ 106, 113-116.

[46] מבוסס על תכתובת דואר אלקטרוני עם רבנים, ופעילים מרכזיים מהקהילות של מבשרת ציון, הוד השרון, קיסריה, קיבוץ יהל, ראש פינה, אבן יהודה, הרצלייה, נהרייה, ראשון לציון, רמת השרון, קיבוץ לוטן וגדרה, שהתקיימה מאי 2013, ותצפית שערכתי בקהילת הראל בירושלים ב-10 במאי, 2013. כך, למשל, בקהילת רמת השרון כשמציינים במסגרת התפילה שבת חתן/כלה מקצרים בתפילה, קוראים מהסידור ומוסיפים קטעי קריאה המתאימים לאופי האירוע.

[47] ועדת תפילה, **הגדרת תפקידים וסמכויות יושב ראש וועדת תפילה, חברי הוועדה, הקוראים והגבאים בבית דניאל**, 29 ביולי, 2007.

[48] מאפיין זה של ריטואל התפילה הרפורמי עולה בקנה אחד עם הבחנות לגבי ריטואלים שמציג דיוסי בספרו, ראו: M.H. Ducey, *Sunday Morning: Aspects of Urban Ritual*, New York, Free Press, (1977), p. 6-7

הקדוש יותר (הבימה המוגבהת) לקדוש פחות (יתר שטחו של ההיכל). עיצוב זה של המרחב, ועמידתם של הרב והחזן על הבימה כשפניהם אל הקהילה מחזקים את נטיית המתפללים להישמע לדבריהם. הרב והחזן מנהלים את התפילה בכוח הסמכות המוענקת להם עקב בקיאותם הריטואלית והכריזמה שלהם. חשוב לציין, כי לעומתם, רוב אנשי הקהילה אינם בקיאים כלל בתפילה ובסוגיות ליטורגיות, ועובדה זו כשלעצמה מעניקה חיזוק לסמכותם של הרב והחזן כמומחים טקסיים.[49] כתוצאה מכך חוויית הפולחן הרפורמי מקבלת איכות של הופעה יותר מאשר של השתתפות. המתפללים הם הקהל, כשהחזן והרב נחשבים למבצעים.[50]

היכל התפילה בבית דניאל עוצב במתכונת דומה. בנוסף, הבניין תוכנן במיוחד כך שיבלוט בסביבתו. תכנונו ינק ממקורות מערביים ומזרחיים גם יחד. מצד אחד, עיצובו הפיזי שואב השראה מהמבנים גדולי המימדים שבהן שוכנות קהילות רפורמיות רבות בעולם המערבי. מצד שני, הכיפה המרכזית שלו, הקשתות והמפרצים מזכירים את בתי-הכנסת המזרחיים בצפת ובספרד. עיצוב פנים ההיכל כוון מראש להיות מודרני, כדי לתת ביטוי להשקפה הרעיונית של התנועה הרפורמית,[51] שתוארה מראשית פעילותה בגרמניה במאה ה-19 כתנועה המחויבת למודרניזציה של המסורת. לאחר מעברה של התנועה לארצות-הברית התפתחו מחויבויותיה האידיאולוגיות לאוניברסליזם, לדינמיות ושינוי, לחופש אישי, לפלורליזם אידיאולוגי ולצדק חברתי. המחויבויות הללו משתקפות בציטוטים הבאים מהמקורות המופיעים במרומי ארבע קירותיו של ההיכל: עשות משפט ואהבת חסד, והצנע לכת עם אלוהיך, שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד, כי חסד חפצתי ולא זבח, דעת אלוהים מעלות וצדיק באמונתו יחיה. בזרם דתי זה התפתח הנוהג לבצע רפורמה ריטואלית כדי להתאים את היהדות לדרישות העולם המודרני ולקהל המתפללים המקומי.[52] אי לכך גם בבית דניאל, הרב אזרי, בהתאם לנסיבות המשתנות, מבנה מחדש את ריטואל התפילה תוך התחשבות בצורכי הציבור החילוני הרחב.

2.1.4 סגנון התפילה כשיקוף מאפייני המרחב העירוני

בחלק זה אפרוס את טענתי כי סגנון התפילה בבית דניאל משקף את הנוף העירוני-התל-אביבי, ובאופן ספציפי את נוף השכונה הצפונית הגובלת בפארק הירקון.[53] השטח הירוק והפתוח של הפארק הוא זכר לאידיאל "עיר הגנים".[54] מטרתה של תפיסה תכנונית זו הייתה בין היתר להביא את חמימות היחסים בקהילה הכפרית אל העיר המודרנית, כדי להתמודד עם הניכור, הבדידות

---

[49] Furman-Kerner, *Beyond Yiddishkeit*, pp. 73-74

[50] Ibid., "Ritual as Social Mirror and Agent of Cultural Change: A Case Study in Synagogue Life", *Journal for the Scientific Study of Religion*, *20(3)*, (1981), p. 233

[51] א' עדן, **הבימה: הצהרה תיאוסופית ואמנותית**, (25 באוקטובר, 1993).

[52] Furman-Kerner, "Ritual as Social Mirror and Agent of Cultural Change", pp. 229-241

[53] הרעיון לטענה זו מתבסס על טענה של הסוציולוג פייר בורדייה במסגרת הגדרתו המחודשת למושג ההביטוס (שמקורו הראשוני הוא הרגל). לצורכי הגדרת מושג זה השתמש בורדייה בדברי ארווין פנופסקי, בספרו **ארכיטקטורה גותית ומחשבה סכולסטית** משנת 1957. לעניינו חשובה העובדה שפנופסקי הצביע על זיקה בין מבנה הקתדרלות לבין המחשבה הסכולסטית בשל העובדה שהיוצרים של שתיהן התחנכו באותם מוסדות ורכשו אותם הרגלים. השפעת טענתו של פנופסקי על טענתי כי הנוף הפיזי העירוני משתקף במאפייני התפילות בבית דניאל, תתבהר בהמשך הסעיף כשאצביע על העובדה שמעצבי הרפורמה בראשית דרכה היו בני אותה התרבות הגרמנית, שממנה הגיעו גם אדריכלי סגנון הבאוהאוס שיובא לתל-אביב בשנות ה-30. ראו: גדי אלגזי, "לימוד הטבע הנלמד: עיצוב מושג ההביטוס בעבודתו של בורדיה", **סוציולוגיה ישראלית**, ד(2), (2002), עמ' 401-410.

[54] עיר גנים היא תפיסת תכנון עירוני מודרני מסוף המאה ה-19 שחתרה לשלב בין יתרונות העיר התעשייתית המודרנית עם הכפר באמצעות יצירת עיר הכוללת לצד תעשייה ומסחר גם שטחי ירק ציבוריים. ב-1925 הזמינה עיריית תל-אביב את מתכנן הערים הסקוטי, פטריק גדס, להכין תוכנית מתאר כוללת לצפון העיר, שתעצב לפחות את החלק הצפוני של העיר, מבוגרשוב ועד לירקון כ"עיר של גנים". לתיאור מורחב, ראו: שביט וביגר, **ההיסטוריה של תל-אביב: משכונות לעיר**, עמ' 19-20, 22.

והתרסקות הסולידריות החברתית שרווחו בה.[55] ניתן לומר כי מטרה זו מוצאת את ביטוייה בתחושותיהם של רבים מהמתפללים הקבועים והמזדמנים בבית דניאל, המדווחים על אווירת הנעימות והחמימות שמשרה בהם התפילה הנערכת בו. סגנון אדריכלי נוסף ששרידיו ניכרים בבניינים ישנים בצפון העיר בסמוך לירקון הוא סגנון הבאוהאוס, שהביאו לעיר אדריכלים יוצאי גרמניה בשנות ה-30.[56] סגנון אדריכלי זה שימש בבנייה לחלקים נרחבים באוכלוסייה. המחשבה על הקהל הרחב מאפיינת גם את קברניטי בית דניאל, השואפים לענות על צורכי קהל זה בתפילות בקהילתם.

סגנון הבאוהאוס, היה פונקציונלי מאוד, אופיין בקווים פשוטים וישרים, בבנייה מסודרת, מתוכננת היטב מראש, ומתרחקת משימוש עודף בקישוטים.[57] אני רואה הקבלה של סגנון זה בצביון המאורגן והמוסדר מראש של התפילות בבית דניאל, שבמסגרתן משתדל הרב לא להעמיס על הציבור קטעי תפילה הנראים בעיניו "כקישוטים מיותרים".[58] הקבלה זו מתבססת גם על התרבות הגרמנית המשותפת לחלק ממייסדי בית דניאל ולאדריכלים שבנו בסגנון הבאוהאוס.

בקרב אדריכלי סגנון הבאוהאוס, השתרשה התפיסה כי סביבה עירונית מודרנית, מתוכננת ומסודרת יכולה להנדס חברה חדשה. היא מאפשרת לשלוט, לפקח ולכוון את התנהגות ההמונים במרחב הציבורי.[59] הסביבה המסודרת של העיר הלבנה התל-אביבית,[60] מוצאת את מקבילתה הן בארגון ובסדר המאפיינים את התנהלות התפילות בבית דניאל, הן באווירת המכובדות והרצינות, שמקרינים הרב והחזן על קהל המתפללים בעת התפילות. סביבה אורבנית מוסדרת זו מתבטאת גם בהתנהגותן המכובדת של מגוון האוכלוסיות הפוקדות את בית דניאל. אחת מבין האוכלוסיות הללו שבלטה בהשתתפותה הקבועה בתפילות הינה קבוצת המתגיירות, מהגרות עבודה לשעבר, הנשואות לישראלים. בתצפיותיי שמתי לב ללבושן החגיגי, המסודר, ולהתנהגותן השקטה והמנומסת. יש לציין שהמתגיירות ובני זוגן משתתפים בתפילות מרצונן. עבור המתגיירות האלה משמש בית דניאל כסוכן אסימילציה, ומנסה להתאימן לדמות "החילוני המתפלל הקבוע". ניסיון זה מוחל למעשה על כל קבוצה חברתית המשתתפת בתפילות ואינה נמנית עם בני המעמד הבינוני, שהם רוב המתפללים. פעולתו זו של בית דניאל מזכירה את תפקודם של מקצת מבתי-הכנסת הרפורמים האמריקאיים בתחילת המאה ה-20. אלו שימשו כסוכני אקולטורציה בקרב המהגרים היהודים ממזרח אירופה,[61] ופעלו לשנות ולהתאים את הלכות התפילה שלהם לאורח החיים האמריקאי.[62] דלתו של בית דניאל פתוחה גם ל"אחרים" בחברה כל עוד אין הם פורעים בהתנהגותם את המרחב המוסדר של בית דניאל.

---

[55] שם, שם, עמ' 12.

[56] Mann, *A Place in History*, p. 162

[57] שם, שם.

[58] הפונקציונליות של התפילה בבית דניאל ניכרת גם בהארכתה או בקיצורה בהתאם לנסיבות, למשל, כדי לאפשר לערוך במהלכה טקסים המציינים נקודות מפתח בחיי חבריה. ארחיב על כך בהמשך הפרק.

[59] Mann, *A Place in History*, p. 163

[60] סגנון הבאוהאוס רווח בתקופה שבה טויחו רוב הבניינים החדשים בעיר בטיח לבן, דבר שביסס את דימוייה של תל-אביב כ'עיר לבנה'. עוד קודם לכן נקבע דימוי זה על ידי החולות הלבנים שעליהם נבנתה העיר. הצבע הלבן סימל טוהר, התחלה וקדושה. מנקודת מבט המחייבת את ההתפתחות האורבנית, כיבוש החולות היה שווה ערך לכיבוש השממה, וביטוי גם לדינמיקה ולקדמה, היוצרים מציאות חדשה ומודרנית. ראו: שביט וביגר, **משכונות לעיר**, עמ' 36.

[61] במושג זה משתמשים לרוב בחקר הגירה כדי לציין שינויים בעמדות, בנורמות אישיות, בערכים ובהתנהגויות שחווים פרטים כתוצאה מחשיפה לתרבות חדשה. המושג מתייחס לתהליך של שינוי תרבותי שהוא תוצר של מפגש בין קבוצות תרבותיות שונות. התמורות מתחוללות בכל הקבוצות, אם כי לרוב הקבוצה הדומיננטית יותר בחברה משתנה פחות. בהקשר שלנו מדובר בחינוך לערכים מחייבים המקובלים בתרבות השלטת. ראו: J.W. Berry, "Immigration, Acculturation and Adaptation", *Applied Psychology: An International Review*, *46* ,(1997), p. 9

[62] ראו: י"ד סרנה, **היהדות באמריקה**, ירושלים, מרכז זלמן שזר, (2005), עמ' 194.

כפי שבניינה הפיזי של תל-אביב הוא שילוב של סגנונות אדריכליים אירופאים ומקומיים, כך גם התפילות בקהילותיה הרפורמיות ממזגות השפעות שונות, אירופאיות, אמריקאיות וישראליות. בהקשר זה יש לציין כי מאפיין ידוע של המרחב התל-אביבי התרבותי הוא פתיחותו לניסיונות תרבותיים מגוונים ולקבוצות אוכלוסייה שונות. הסעיף הבא יראה שפתיחות זו משתקפת גם בריטואלים המעוצבים לצורכי קהלי היעד השונים של בית דניאל.

3. תפילות וטקסים מכווני קהלי יעד: "כִּי בֵיתִי, בֵּית-תְּפִלָּה יִקָּרֵא – לכולם!"[63]

תל-אביב היא המרכז התרבותי והפיננסי של ישראל. הקמת משכן קבע רחב ידיים לקהילה הרפורמית המקומית משדרת מסר לחברה הישראלית בכלל, והתל-אביבית בפרט של "אנו הגענו, אנו ישראלים, ואת הפתיחות שהעיר תל-אביב גילתה כלפינו, אנו מגלים בכך שתפילותינו פתוחות לכל". בהקשר זה יש להזכיר כי הפיכתו של בית דניאל לחלק בלתי נפרד מהנוף העירוני, צוינה ב-2011 באמצעות כמה קבלות שבת, שנערכו לכבוד עשרים שנה לקהילה.

מסר זה שביקשו לשדר הרב אזרי ומשפחת דניאל הוא גם ביטוי למורשת האמריקאית של דורות של מהגרים יהודים שבנו בנייני פאר כדי להראות את השתלבותם בסביבתם החדשה. אחזקתם של בתי-הכנסת הגדולים והמרשימים שהקימו המהגרים היהודים ממזרח אירופה, עלתה ממון רב. עובדה זו חייבה את הרחבתה של אוכלוסיית החברים על-ידי פנייה למהגרים יהודים מארצות שונות, ולא רק מבני עירם וצאצאיהם. עקב כך, רבני אותן קהילות נאלצו להיפתח למגוון צרכים דתיים, מסורות ומנהגים.[64] בהשוואה להתמקדות זו ביוצאי אזור גיאוגרפי אחד (מזרח אירופה), ראשי בית דניאל לא הצטמצמו רק לעולים דוברי אנגלית (קהל היעד "הטבעי" שלהם), ובתפילותיהם משתתף קהל מגוון. בנוסף, רבגוניותו של ציבור המתפללים בבית דניאל נגלית לעין הן ביחס לבית הכנסת העדתי המזרחי הן ביחס לבית-הכנסת הציוני דתי-אשכנזי שמושכים יוצאי אזור גיאוגרפי מסוים, גם אם נרחב. במקרה הראשון מדובר ביוצאי ארצות ערב, ובמקרה השני מדובר ביוצאי מרכז ומזרח אירופה.[65] בבית דניאל, השכילו להתאים את הפעילות הריטואלית להטרוגניות של האוכלוסייה התל-אביבית באמצעות קיומם של טקסים, המיועדים לחלקים ספציפיים מאוכלוסייה זו.

הדוגמאות לריטואלים שיובאו להלן ימחישו את תפקידו של בית דניאל כספק דתי. תפקיד זה של בית דניאל הוא ביטוי לוקלי למגמות פוסטמודרניות גלובליות של הפרטת הדת,[66] ובעקבותיה הפיכת הדת לסחורה המותאמת לצרכן היחיד.[67] צריכה דתית בתל-אביב כיום מתרחשת בהקשר של סופרמרקט רוחני,[68] בופה של יהדות,[69] שבמסגרתו מוצא עצמו בית דניאל, המוסד הלא-אורתודוכסי

---

[63] זו פרפרזה על הפסוק הידוע מישעיהו נ"ו, פס' ז: "כִּי בֵיתִי, בֵּית-תְּפִלָּה יִקָּרֵא לְכָל-הָעַמִּים". פסוק זה מופיע בברושור שהופק בשנת 2013 לרגל תפילה חגיגית לציון חודש הגאווה.

[64] Kaufman, *Shul with a Pool*, p.178

[65] לענייננו חשובה מידת יכולתו של בית-הכנסת ליצור סינתזה של מנהגים חוצי עדות הנוגעים לחיי הקהל הפוקד אותו. בנוסף, לגבי בית-הכנסת העדתי המזרחי יש לזכור את ניסיונו רב השנים של הרב עובדיה יוסף להביא להאחדת הנוהגים וההלכות המפצלים בין עדות המזרח, ולהציב את החיבור 'שולחן ערוך' כטקסט מנחה. ראו: ליאון, **חרדיות רכה**, עמ' 90-91, 99.

[66] ראו: Einstein, *Brands of Faith*, (2000); Lyon, *Jesus in Disneyland*, הערה 16 לעיל.

[67] ראו: J. Carrette and R. King, *Selling Spirituality: the silent takeover of religion*, London and New York, Routledge, (2006), p. 28

[68] ראו: Mathews, *Global Culture, Individual Identity*, p. 19-23 טענתו היא כי כיום הודות לאמצעי התקשורת, במדינות המפותחות בעולם קיים סופרמרקט תרבותי בדומה לקיומו של סופרמרקט של מזון. על המדפים נמצא ריבוי

הוותיק והמרכזי בעיר, נאבק על לב הצרכן מול אופציות רוחניות רכות בשנים, וקטנות מימדים. יכולתו של הצרכן הדתי לבחור את החוויה המספקת ביותר עבורו מבחינה רוחנית, ולהחליפה באחרת לכשירצה, מחייבת את רבני הקהילה לעסוק בתהליך מיתוג ובחקר שוק. באופן תדיר עליהם למפות את הצרכים העכשוויים של "לקוחותיהם" המגוונים ולעצב עבורם טקסים מותאמים אישית.

בהקשר זה הבהיר הרב אזרי כי בבית דניאל משתדלים:

> למצוא כל הזמן טקסים יהודיים חדשים, נושאים יהודיים מעניינים, משהו שיעזור ליהודי המודרני לגעת...במסורת". [ידענו] "לקחת ולהחיות [טקסים] ו...מתי להיפרד". כדוגמא למיומנותם הזו הוא סיפר כי "היו תקופות שסדר ט"ו בשבט היה אירוע ענק... עשינו הפקה... היה בתקשורת... היה יפה וזה, פחות רלבנטי. הישראלים כבר אכלו את ארבעת המינים של ט"ו בשבט, יאללה, משהו חדש.[70]

מממצאי המחקר עולה תמונה של עיסוק יצירתי בחידוש ריטואלים לכל אורך שנותיו של בית דניאל, אך באינטנסיביות רבה ביותר בשנותיו הראשונות, שכן בית דניאל חיפש אז את דרכו. עם תהליך המיסוד שעבר, ביסוס מעמדו בעיר והתבגרות רבניו המשיך העיסוק בחידוש ריטואלים אך באופן יותר שקול ומאורגן. נראה כי מתחריו של בית דניאל, ובראשם בית תפילה ישראלי הידוע בקבלות השבת ההמוניות שלו בחודשי הקיץ בנמל, נמצאים למעשה מבחינת שלב התפתחות קהילתם ועיצוב הליטורגיה שלהם, במצב שבו בית דניאל היה בשנותיו הראשונות.

בבית דניאל, ממשיכים בהתנסות ריטואלית לשם התאמת טקסים שיענו על צורכי קבוצות ספציפיות מקרב הציבור הרב גוני התל-אביבי. הדוגמאות המייצגות לריטואלים מכווני קהל יעד שיובאו להלן נבחרו על סמך הקריטריונים הבאים: קהל היעד של הטקס, זמן עריכת הטקס, תדירות קיום הטקס ומקום עריכתו.

3.1 אירועים ריטואליים חד-פעמיים בבית דניאל

3.1.1 טקסים חד-פעמיים שנערכו בעבר עבור הקהילה החד-מינית

התפילות החד-פעמיות שנערכו בעבר כדי לענות על צרכיה הספציפיים של הקהילה החד-מינית מבטאות את פתיחותו של בית דניאל גם למי שעדיין נחשבים ל"אחר" על-ידי רבים מהישראלים, ומבחינה זו את התאמתו לחברה הפתוחה והסובלנית של תל-אביב. בנוסף, טקס הזיכרון לחללי האיידס מבטא את מחויבותו של בית דניאל כחלק מהיהדות הרפורמית לערך של תיקון עולם (הכולל בין השאר עיסוק בצדק חברתי). "אל מלא רחמים שוכן במרומים...במעלות קדושים וטהורים זוהרים כזוהר הרקיע, מזהירים את נשמת כל חללי המחלה הארורה איידס בארץ ובעולם שהלכו לעולמם...".[71]

הקטע שלעיל נאמר במסגרת טקס יום זיכרון ביום ההזדהות הבינלאומי לאיידס בשנת 1995. החידוש שבקיומו של טקס זיכרון זה, ובפרט התקדים של קריאת נוסח "אל מלא רחמים" המותאם לצרכי הקהילה החד-מינית הוא מתן גושפנקא דתית, לצורכיהם הרוחניים ולהיותם חלק מקהל ישראל. לפי מיירהוף, בעריכתו המחודשת של קטע התפילה המוכר "אל מלא רחמים" ניתן

של מידע וזהויות פוטנציאליות. אנו מעצבים עצמנו בזכות הסופרמרקט התרבותי במספר תחומים, הכוללים ביניהם את אמונתנו הדתית כמו גם את בחירותינו בעיצוב הבית, ובסגנון מוזיקלי ואומנותי.

[69] בתל-אביב כיום יש שלל ארגונים, קהילות אורתודוכסיות "מסורתיות" ו"שוויוניות", ולא אורתודוכסיות, המציעים השתתפות בתפילות יהודיות לקהל החילוני. בפרק הנוכחי אתייחס מדי פעם לבית תפילה ישראלי, שתפילותיו מגלות דמיון לאלו המתקיימות בקהילות המחקר.

[70] ריאיון עם מאיר אזרי, בתאריך 16 באוקטובר, 2012.

[71] א' קזין, "טקס זיכרון לחולי איידס: אנחנו בצד אחד והעולם בצד השני", **העיר**, (26 במאי 1995).

לראות שילוב של קטע קבוע (וסגור לרוב), עם קטע פתוח וחדש (המילים בנוגע לאיידס). יתר על כן, עובדת הפטירה מאיידס מנוסחת בלשון התפילה הנושנה. לכך נלווה גם שילוב בין מרכיב קדוש (אל מלא רחמים) לעובדה חילונית, קיום מחלת האיידס, כשבדרך זו מקבלת פטירתם של נשאי המחלה משמעות דתית. כמו כן, לקטע המנוסח מחדש של "אל מלא רחמים", נלווה עוד קטע סגור וקדוש (תפילתו של הנביא ירמיהו). לפי מיירהוף השילובים האלה נועדו לגרום למשתתפים להשהות את ידיעתם בדבר ההבניה החברתית שעבר הריטואל ולהקנות לתפילה זו מימד של קדושה.[72]

טקס נוסף הראוי לציון בהקשר של הקהילה ה"גאה" הוא קיומה בפעם הראשונה של תפילה לכבוד שבוע הגאווה
ב-1998. הרעיון לעריכת הטקס היה של ראש אגודת ההומוסקסואלים דאז, וצמח מתוך היכרותו עם הרב אזרי. המטרה הייתה להראות שלקהילה החד-מינית "אין דבר כנגד הדת היהודית על ערכיה האוניברסאליים, וזאת בניגוד למחלוקת הקשה שיש להם עם הפוליטיקאים הדתיים". הייתה כאן התאמה בין האינטרסים שלו לשל הרב אזרי.[73] לרב אזרי נתגלתה כאן הזדמנות נוספת להציג את בית דניאל כקהילה רפורמית המגלה פתיחות וסובלנות ל"אחרים", וככזו מתאימה להלכי הרוח הרווחים בתל-אביב. יתר על כן, התייחסות התקשורת לטקס זה, בצירוף השתתפותם של חברי הקהילה החד-מינית לצד חברי בית דניאל, מראה את נטייתם של רבני בית דניאל לעשות שימוש פוליטי במקצת מהתפילות, קרי, להפוך אותן לטקסי הגדרה. לפי מיירהוף טקס מסוג זה מתקיים על-ידי קבוצות שוליות בחברה, (במקרה שלפנינו רפורמים וחד מיניים), החוות משבר של התעלמות מצד קבוצות חזקות בחברה. הצלחת הטקס גדלה, כשעדים הבאים מחוץ לקבוצה, התקשורת במקרה זה, מספרים לציבור הרחב את שהוצג להם, ומעניקים כך אמינות לטענותיהם של מבצעי הטקס.[74]

3.1.2 טקסים חד-פעמיים המיועדים לקהל הרחב: תפילת חג השבועות יחד עם טקס לזכר רבין

הדוגמא הבאה מציגה באופן מוקצן את הדרך שבה ראשי בית דניאל יודעים כיצד להפוך תפילה למושכת עבור הקהל התל-אביבי החילוני. לשם כך הם שילבו בין קטע קבוע – תפילת חג השבועות, לקטע פתוח – הקדשת ספר תורה ליצחק רבין. במסגרת תפילת ערב חג השבועות שיועדה לקהל הרחב, הם בחרו לקיים טקס הכנסת ספר תורה על-שם רבין. באותה העת בית-הכנסת היה מלא לחלוטין. התפילה התנהלה לפי המתכונת הקבועה בקהילות רפורמיות. לאחר שירת "מי האיש החפץ חיים" נשאה לאה רבין דברים בעת שהבזקי מצלמות של צלמי החדשות כוונו אליה. היא קישרה בין מתן תורה לרצח: "אנחנו מקדשים את הדיבר 'לא תרצח'... האיש שרצח את יצחק חילל את דת משה וישראל". היא הביעה הערכה ל"יהדות האחרת" שמכבדת את הפסוק 'איש באמונתו יחיה'", וציינה "זה מתאים שאתם, היהדות האחרת, תבחרו...לחלוק כבוד ליצחק. בעשותכם כך, אתם מדגימים שיש חלק ביהדות שמעריך אדם יותר מאשר אדמה".[75] לאחר מכן ציין הרב אזרי ש"לאה רבין כנראה הבינה את הגודל העצום של הפעולה הצנועה, כביכול של בית דניאל".[76]

---

[72] Myerhoff, "We Don't Wrap Herring in a Printed Page", pp. 199-202

[73] ב' כספית, שיחה עם מאיר אזרי ומנחם שיזף בתוכנית "רשת על הבוקר", בתאריך 19 ביוני, 1998.

[74] Myerhoff, "We Don't Wrap Herring in a Printed Page", pp. 262-269

[75] א' גולן, "לאה רבין השתתפה בטקס הכנסת ספר תורה לבית כנסת רפורמי בת"א", **הארץ**, (19 במרץ, 1996).

[76] R. Heiges, "Beit Daniel Decicated Torah to Yitzhak Rabin", *Beit Daniel Journal*, (Summer 1996), p. 1-2

זהו מקרה נוסף של שילוב טקס הגדרה חד-פעמי במסגרת תפילה קבועה, כשהפעם בולטת הנוכחות התקשורתית הרבה. הפעם גם נגלית יכולתו של הרב אזרי להפוך את הזירה הריטואלית לפוליטית, וליצור לשם כך שיתופי פעולה. התפילה להכנסת ספר תורה לכבוד יצחק רבין, שהיה "לוחם ובונה האדמה",[77] "הצבר" יפה הבלורית והתואר, יכולה הייתה להתרחש רק בקהילה רפורמית, ורק בתל-אביב. הסיבה היא שקהילה זו מציעה לציבור החילוני הרחב יהדות המותאמת לאורח חייו בעיר המייצגת סובלנות דתית. רציחתו של רבין בעצרת למען השלום בעיר חיזקה את מעמדו כמייצגה של האוכלוסייה החילונית והשמאלנית בחברה הישראלית, שמקובל לזהותה עם הציבור התל-אביבי. עיריית תל-אביב ניכסה את זכרו של רבין, כחלק ממאבק רחב יותר בינה לבין ירושלים על מי תיחשב לבירתה ה"אמיתית" של ישראל.[78] בדומה לניכוס זה, גם בית דניאל ניכס את זכר רבין בשנה החמישית להיווסדו, כחלק ממאמציו לבסס את מעמדו ולקבל לגיטימציה מהאוכלוסייה שרבין פעל בשמה.

תפילה המשלבת פרקטיקה של הנצחה, וטקסי הנצחה בכלל, מעוגנים במקום ספציפי. כיום גוברת ההכרה בקרב חוקרים ובקרב קבוצות אוכלוסייה שונות, כי עליהן ליצור מקום משל עצמן ולהיקשר אליו כדי להבנות את זהותן. מקום, בתורו, הוא סוכן פעיל בהבניית זהות זו.[79] לאור זאת, נראה כי תפילת השבועות ששולבה בפרקטיקת הנצחה, העבירה מסר ברור לאוכלוסייה החילונית הרחבה, שבית דניאל הוא המקום המתאים עבורה למימוש זהותה הדתית הלאומית והמקומית, קרי, המקום המאפשר להיות בו-זמנית יהודי, ישראלי ותל-אביבי עם השקפות ליברליות. מאז קיומה של תפילה זו, מתקיים בבית דניאל טקס זיכרון קבוע לרבין. הטקס אף מוסד בתנועה הרפורמית. עובדה זו מוכיחה שוב כי בית דניאל הוא ייחודי בתפקודו כמודל ריטואלי לקהילות נוספות בתנועה.

3.2 טקסים המתקיימים מחוץ לבית דניאל עבור הקהל הרחב

תל-אביב כבירת התרבות של ישראל, מציעה שלל אופציות לשעות הפנאי, ושפע של פעילויות בשוק הדת. לכן, יוזמי פעילות ריטואלית מכל סוג מתחרים בכל אמצעי העומד לרשותם על לב הקהל הרחב. כדי להתמודד עם מצב זה, נערכים מדי שנה טקסים אחדים מטעם בית דניאל במקומות ציבוריים ידועים בעיר. המטרה היא לנצל את אהבתם של התל-אביבים לבילוי באותם מקומות לשם הגדלת החשיפה של הקהילה בפני קהל נרחב ככל האפשר. פעילויות ריטואליות אלו מחוץ למשכנה של הקהילה ממחישות את תפקודו של בית דניאל כספק דתי, את הפיכת הדת למוצר צריכה, ואת נחיצות השימוש באסטרטגיות שיווק כדי לתחזק את ערך המותג הדתי שלו בקרב הקהל הרחב. בין הטקסים המתקיימים מסיבות אלו ניתן למנות את טקס התשליך המתקיים על גדול הירקון ואת ההקפות שניות בערב שמחת תורה הכוללות מעגל מתופפים והנערכות ברחבה של שלוחת בית דניאל ביפו.

הטקסים הללו משקפים נטייה פוסטמודרנית בשוק הדת של ייזום פסטיבלים (happenings) פרפורמטיביים, תוך שימוש באמצעים דרמטיים המשאירים רושם חושי, רגשי ואסתטי עז. עירור חושיו ורגשותיו של הפרט מיועדים למשוך אותו לרצות להיחשף לחוויות דומות, קרי, להשתתף בטקסים נוספים שמקיים הגוף שערך את הטקס. מדובר למעשה בהפיכת הריטואל

---

[77] אלו חלק מהמילים הרקומות על המעיל של ספר התורה שהוקדש לזכרו. שאר המילים הן "רודף שלום".
[78] וניצקי-סרוסי, "בין ירושלים לתל-אביב: הנצחתו של יצחק רבין", עמ' 33.
[79] שם, שם, עמ' 23.

להפקה אטרקטיבית בעיני הקהל הרחב.[80]

3.2.1 שביעי של פסח: חגיגת "שירת הים" ותפילת ערבית על שפת ימה של תל-אביב

חוף הים של תל-אביב הוא מקום בילוי פופולרי. כפי שאראה בית דניאל מחדש מסורת תל-אביבית ארוכת שנים של קיום פעילות מעין ריטואלית במרחב ציבורי זה. כבר בשנות ה-20 וה-30 נהגו תושבי העיר לקיים בו פעילות מרכזית בשבת. פעילות זו הקרויה פרומנדה, כללה טיול שנערך בשבת ובו הפרט הציג את עצמו, והתבונן על זולתו.[81] בנוסף, כבר בשנות ה-50 נהגו תושבים אורתודוכסיים לומר את שירת הים בשביעי של פסח על חוף ימה של העיר.[82] אם כן בית דניאל מנכס את חוף הים של תל-אביב לצרכיו. בריטואל זה משולבים כלי נגינה ושירה מצד הקהל ומודגש הצד הפרפורמטיבי-דרמטי, המשמש לחשיפה נוספת של בית דניאל בפני הקהל הרחב. המסר המשתמע מקיום הריטואל דווקא בשפת הים, הוא שהשתתפות בפעילות ריטואלית שמציע בית דניאל משתלבת באורח החיים התל-אביבי הצרכני-נהנתני.

הרבות (women rabbis) של בית דניאל חידשו ב-2007 את הנוהג המסורתי המקובל של התאספות על שפת הים בליל שביעי של פסח לשם קריאת **שירת הים**. נציגיהן של ארבע קהילות (בית דניאל, בית תפילה ישראלי, והקהילות הקונסרבטיביות חבורת תל-אביב ותפארת שלום) אמרו בתורם קטעים מהתפילה, וכן שרו ורקדו. חידוש חגיגת שירת הים בוצעה גם באמצעות ניסוחה של תפילת ערבית במיוחד למטרה זו, שבה נכללה **תפילה תל-אביבית** מאת עלי מוהר.[83] החגיגה של שירת הים חיזקה למעשה את האוריינטציה התל-אביבית של בית דניאל. הפקה ריטואלית גדולה זו הבהירה כי לשם הגברת חשיפתו לקהל הרחב מוכן בית דניאל לשתף פעולה עם גופים וקהילות לא אורתודוכסיות נוספות, בצורה שתבהיר כי בית דניאל הוא הקהילה הליברלית המרכזית בעיר.

כעבור שנה תחת הכותרת "שירת הים: מעמד תפילה לכבוד 100 שנים לעיר", נחגג שוב שביעי של פסח על חוף הים. הפעם עמדו על הבמה נציגים גם מהשלוחה של בית דניאל ביפו, דבר שהדגיש את התרחבותו בעיר. כמו כן, על גבי נוסח התפילה שחולק לקהל הופיעו כשותפות בארגון התפילה גם הקהילות הקונסרבטיביות תפארת שלום וחבורת תל-אביב. הייתה זו השנה האחרונה שתפארת שלום הייתה שותפה בהפקת האירוע. המנחים המרכזיים של התפילה היו רבה מבית דניאל לצד מנחה מטעם בית תפילה ישראלי. באירוע שולבו שירים שהתייחסו לתל-אביב, ואותם שרו וקראו, דוגמת "עיר לבנה" מאת נעמי שמר שאף נכלל בנוסח המודפס שחולק לקהל. יתר השירים כמו "לא נרדמת תל-אביב" מאת דני רובס, "רנדוו תל-אביב" מאת יורם טהר לב, "אנו החלוצים בתל-אביב" מאת לוין קיפניס, לא נכללו בנוסח המודפס. כמו כן סיפרו סיפורים הקשורים לתל-אביב.[84] בנוסף קראו תפילה שהרב אזרי חיבר לציון 100 שנים לעיר. נאמר שהתפילה עומדת בסימן יצירת מסורת של פגישה אחת לשנה של הקהילות הליברליות בעיר.[85]

---

[80] D. Lyon, *Jesus in Disneyland*: Religion in Postmodern Times, Cambridge, Polity Press, (2000(

[81] ע' הלמן, **אור וים הקיפוה: תרבות תל-אביבית בתקופת המנדט**, חיפה, הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה, (2007), עמ' 91-93.

[82] מחבר לא ידוע, "תנועה גדולה של מטיילים ביום האחרון של פסח", **דבר**, (3 באפריל, 1956).

[83] מבוסס על תיאור מפיה של חברת בית דניאל, כפי שמופיע ביומן השדה שלי, מתאריך 14 באפריל, 2009.

[84] מצוטט מיומן השדה שלי מתאריך 14 באפריל, 2009. לתיאור של האירוע מנקודת מבט של חוקרת אחרת, ראו, נאמן, "תפילה תל-אביבית", עמ' 215. נאמן לא הזכירה שבית דניאל היה הגורם שמימן וארגן את האירוע, וכיבית תפילה ישראלי היה רק אחד מבין מספר קהילות ליברליות שהשתתפו באירוע. הצגה זו של עובדות מעצימה את מעמדו של בית תפילה ישראלי בנוף היהודי המתחדש בתל-אביב, אך מתעלמת ממגוון הקשרים של ראשיו עם בית דניאל והתנועה הרפורמית בישראל.

[85] מצוטט מיומן השדה שלי מתאריך 14 באפריל, 2009.

ב-2010 התקיים בפעם השלישית מעמד תפילה לכבוד **שירת הים**. משנה זו ואילך שותפו בעיקר קהילות רפורמיות נוספות מגוש דן, ועוד ארגונים ליברליים דוגמת בינ"ה, המשתפים פעולה באופן מתמשך עם בית דניאל. שמות הגופים המופיעים על נוסח התפילה שחולק לקהל ובפרט העובדה שעל הבימה ב-2010 היו בעיקר רבנים של מרכזי דניאל, משקפים את יחסי הכוחות הפוליטיים הבין- קהילתיים המתקיימים בשוק הדת התל-אביבי הלא אורתודוכסי. על הבימה היו גם מוזיקאים שמנגנים בשבת מוזיקלית בבית דניאל. לרב אור זוהר, שעמד אז בראש קהילת הלב (שלוחה של בית דניאל) והנהיג בה תפילות המשלבות את המסורת היהודית עם הרוחניות של העידן החדש, היה מקום מרכזי בהנחיית מעמד התפילה.[86] הנוכחים באותה שנה במעמד התפילה יכלו להיווכח בהפיכתו של בית דניאל לרשת של קהילות הפרושה בעיר. לקהל הרחב הועבר בצורה זו מסר שכל יהודי חילוני בתל-אביב יכול למצוא את סגנון התפילה המועדף עליו באחת מהקהילות השייכות לבית דניאל.

3.3 טקסים המתקיימים בתוך בית דניאל עבור מגזר ספציפי מקרב הקהל התל-אביבי

טקסים עבור חלק מהציבור הרחב המתקיימים במשכנה של הקהילה נערכים הן במסגרת התפילות הקהילות בליל שישי ובשבת בבוקר, הן כריטואל נפרד שבו נמצאים רק האנשים שעבורם נערך הטקס.

3.3.1 "חליפה תפורה בהזמנה מיוחדת לפי מידות הלקוח": טקס בר-מצווה הנערך אחר הצהריים

טקס זה מתקיים במכוון בנפרד מהתפילה הקהילתית עבור קבוצה מסוימת, דבר המאפשר לשוות לו אופי שונה לחלוטין מהטקס המסורתי הנערך במסגרת הקהילה. הזמן שבו נערך הטקס הוא תפילת המנחה בשבת, בימי שני וחמישי, הימים שבהם לפי המסורת מוצא ספר התורה מהארון לשם קריאת פרשת השבוע. בטקסים אלו המבוצעים במסגרת מצומצמת של המשפחה ואורחיה יש התחשבות ברצונות המשפחה החוגגת במידה גדולה יותר מאשר בטקס בר/בת מצווה המשולב בתפילה הקהילתית. אולם, עדיין הטקס נערך במסגרת כללים קבועים. פרטי הטקס מתוכננים מראש כדי שאפשר יהיה לענות על רצונות המשפחה. לכל משפחה נמסר דף הסבר אודות התנהלות הטקס. על ההורים להחזיר את הדף למזכירה האחראית על הרישום לטקסי הבר מצווה, לאחר שהם מקפידים לרשום בו את שמות הקרובים, נשים וגברים, שאותם בחרו לכבד בתפקידים בתפילה (כגון, כיבוד בעלייה לתורה, מגביה). כמו כן המזכירה רושמת הערות ורצונות מיוחדים שיש למשפחה בנוגע למהלך הטקס והשתתפות האורחים.

הפתיחות לרצון המשפחה כפי שראיתי במהלך התצפיות ניכרת במתן אפשרות לשלב גם כלי נגינה תוך כדי התפילה ושירה של שירים ישראלים (חילונים) על-ידי חלק מבני המשפחה מעל הבמה. יש לציין כי אופציה זו ממומשת רק לעיתים נדירות. לפתיחות זו גם נלווית רגישות שמופגנת כלפי משפחות, שלא עונות לסטנדרט המקובל של המשפחה הגרעינית, כגון: הורים גרושים, אמהות חד-הוריות, ומשפחות חד-מיניות. ביחס למשפחות אלו מקפידים הרבנים שיקראו להורים ולקרובים לעלות לתורה באופן שירגישו בנוח. כך, למשל, במקרה של טקס בר- מצווה שנערך לבנן של זוג לסביות, שאינן בקשר עם הוריהן, קראו לעלייה לתורה ל"סבתא", שהייתה למעשה הדודה של אחת מהן. כך גם כשמדובר בבן של אם חד-הורית. יקראו לו לפי בחירת האם בשמו הפרטי ובשם

[86] תיעוד האירוע לכבוד שירת הים כפי שמופיע ביומן השדה שלי, מתאריך 4 באפריל, 2010.

המשפחה שלו, ולא יציינו שהוא בנה של האם (בלי ציון שם האב), כדי לא להביך בשאלות לגבי זהותו של האב. הפתיחות לרצונות ההורים, בפרט לסוגי משפחות שונות הינה סממן נוסף לתל-אביביות של הקהילה, שכן עיר זו סובלנית למשפחות מסוגים שונים.

בהקשר זה הדגיש הרב אזרי שברור לו שהטקס המדובר הפך למוצר דתי פופולרי בתל-אביב. יתר על כן, הוא חש מחויבות לפעול כך בידיעה שאם לא כן משפחות רבות בתל-אביב כלל לא יציינו את הגעתם של צאצאיהם למצוות. דברי אזרי מצביעים על מודעותו לכך שבית דניאל, חייב להיענות למגמה העכשווית בעידן הצרכני של מסחור ושיווק הדת, ולספק עד כמה שניתן את דרישות הלקוחות במסגרת התחרות על ליבם. מדבריו של אזרי המצוטטים למטה גם עולה כי הוא מודע לכך שהתאמת טקס הבר מצווה לדרישות הלקוחות מחייבת להפוך את גרסת המסורת היהודית המוצעת לגרסה קלילה וידידותית למשתמש.[87] הרב אזרי תיאר את טקס בר-המצווה המדובר באופן הבא במהלך ריאיון שערכתי עימו:

> אנחנו יצרנו... "מוצר ייחודי" והיא תפילת בר מצווה ב-12:00 בצהרים ואחר הצהרים... מנחה וערבית. אנחנו הראשונים שהתחלנו בזה בארץ. בעולם הרפורמי באמריקה היה מושג ששמו Havdala Bar Mitzva. אני הלכתי על זה, מתוך הנחה שיש משפחות שלא רוצות את המסגרת הקהילתית לתפילה [לא רוצות את התפילה המסורתית בשחרית של שבת], רוצות להיות באווירה אינטימית, משפחתית. אז נוצר מוצר או טקס שהוא שעה אבל חלק גדול מהשעה הזו זה הילד והמשפחה. יש בבית דניאל אופציה למשפחות ללכת על... משהו יותר ישראלי... בגובה העיניים של הציבור החילוני... באופי השירה וההסבר. זה תפילות שאנחנו הרבה יותר מסבירים בהם...שאנחנו הרבה יותר קלים בהם, כי הקהל שמגיע הוא קהל שלא יודע...ורוצה לקבל אפילו הרבה יותר מאשר חבר קהילה. אני ביום שישי לא יכול להסביר כל יום שישי מה זה עלינו לשבח. אבל בבר מצווה כזאת יש לי הזדמנות נהדרת להסביר כל פעם מה זאת תפילת עמידה והקהל מאוד אוהב את זה.[88]

דברי אזרי ממחישים כי בבית דניאל מתאמצים בכל פעם מחדש לקלוע לטעמה של האוכלוסייה התל-אביבית, המתבטא במקרה זה ברצונה לציין את טקסי מעגל בדרך יהודית העולה בקנה אחד עם אורח חייה. רצונם של התל-אביבים, זהה לשל חילונים רבים בארץ, שלדברי פרומן בבואם לחגוג חגים יהודיים נאלצים להיכנס לדיאלוג עם אופן ביצועם המסורתי. פרומן הדגיש כי זה אינו דיאלוג פשוט מכיוון שחילונים רבים חשים אמביוולנטיות כלפי העבר היהודי.[89] לאור זאת עולה כי בחירה באופציה הרפורמית המנסה להתאים עצמה לצרכיהם, באה לעזור לתל-אביבים חילוניים להתגבר על האמביוולנטיות שרבים מהם חשים כלפי העבר היהודי. בית דניאל מציע להם כמה אמצעים כדי להתגבר על אמביוולנטיות זו. האמצעי הראשון הוא העצמת הזיקה למשפחה במהלך טקס. דוגמא לכך הינה פרקטיקה המבוצעת במסגרת כל טקס בר/בת מצווה בבית דניאל. במסגרתה עומדים הסבים, הסבתות, ההורים, הילד ואחיו על הבמה כשספר התורה מועבר בין הדורות.[90] מסתבר כי בית דניאל משתמש באסטרטגיה דומה, שעליה כתב פרומן, שלפיה חילונים רבים מדגישים את ציון החגים בחיק המשפחה כדי להפוך את החגים היהודים למשמעותיים עבורם.[91]

האמצעי השני שבו משתמשים בבית דניאל הוא יציקת תוכן חיובי, לעיתים חילוני, מערבי ומודרני בטקס המהווה נכס צאן ברזל של המסורת היהודית. רבני בית דניאל משתמשים באמצעי

---

[87] Einstein, *Brands of Faith*, pp. 14, 179

[88] ריאיון עם הרב אזרי, בתאריך 16 באוקטובר, 2012.

[89] ר' פרומן, "מה עושים בחגים? החילונים והחגים היהודיים", בתוך: א' קליינברג (עורך), **לא להאמין: מבט אחר על דתיות וחילוניות**, ירושלים, כתר הוצאה לאור, (2004), עמ' 255.

[90] יש לציין כי פרקטיקה ריטואלית זו הינה דוגמא נוספת ליצירתיות הטקסית המאפיינת את בית דניאל. הרב אזרי ציין כי ייתכן והבסיס לפרקטיקה זו נשאב מפרקטיקה רפורמית אמריקאית שבמסגרתה מועבר ספר התורה בין ההורים לילד בבר-מצווה. לדבריו בית דניאל הוא הקהילה הראשונה בארץ שמיסד פרקטיקה ריטואלית זו כרב דורית ובין מגדרית.

[91] פרומן, "מה עושים בחגים?", עמ' 255.

דומה לשל פעילים במסגרות לימוד יהדות פלורליסטיות המפרשים בצורה חילונית, פוזיטיבית וביקורתית את המקורות היהודיים.[92] דוגמא לשימוש באמצעי זה בבית דניאל הוא הנוהג לבקש מההורים לאחר שהם עלו וברכו את חתן השמחה לומר שהחיינו, במקום ברוך שפטרנו. לרוב לנוהג זה נלווה הסברו של הרב כי זהו שינוי של הנוהג המסורתי המקובל, כשלמעשה הם אומרים ברוך שהחיינו על הגעתו של צאצאם למעמד הזה.

יתרה מזאת, הרב אזרי סבור, כי הגדרתם העצמית של הישראלים החילונים כיהודים מרכזית עבורם. יתר על כן, ניתן להניח כי אזרי מבין שדווקא החיים בעיר הנחשבת למעוז החילוניות בישראל,[93] מגבירים בקרב חלק מההורים את הרצון לחזק את הקשר בין צאצאם למסורת (בתור משקל נגד לחילוניות), באמצעות קיום טקס הבר/בת מצווה. לפי התרשמותי טקסי הבר מצווה הנערכים בבית דניאל מצליחים לעורר בנער/ה זיקה למסורת, על-ידי השתתפותו בפרקטיקה של העברת ספר התורה מדור לדור. למעשה מתעוררת פה תחושת ההזדהות של הנער/ה עם קהילה מדומיינת של יהודים זרים בני כל הדורות, ההופכים לקולקטיב בעל משמעות עבורו רק בשל הביצוע הטקסי המשותף, קרי, העובדה שדורות העבר השתתפו כמוהו בטקס המעבר המדובר. בני המצווה החילונים, בפרט אלו הגרים תל-אביב, נולדו למציאות שבה אין הם פוגשים את הדת בחיי היומיום שלהם. לפיכך אין הם מזדהים עם הטקס המסורתי. באמצעות שזירת הערות המכוונות ספציפית לנער במהלך הטקס מנסה הרב לחזק את הקשר של הנער למסורת ולעם. כך למשל, הרבנים תמיד יקשרו את הפרשה לחתן השמחה, לדוגמא בפרשה על קורח, הרב יאמר "הגיוני שתיתקל בחייך במאבקי מנהיגות". במקביל, הרב אזרי מנסה לקשר בין הקהל החילוני התל-אביבי, הנחשב לאוכלוסייה החילונית ביותר בישראל לבין המסורת, באמצעות מתן הסברים על הטקס בצורה ידידותית ("בגובה העיניים"). אופי ההסברים של הרב אזרי ביחס לפרקטיקות הריטואליות המתבצעות במהלך טקסי בר/בת מצווה הנערכים בשעת תפילת מנחה, מחזקים את קביעתה של פרשיצקי במחקרה ההשוואתי על טקסי חתונה בחברה הישראלית, כי אחד מהמאפיינים הבולטים בקיומו של טקס דתי ואלטרנטיבי (כגון הרפורמי) הנערך עבור ציבור חילוני, הוא ההסברים המילוליים אודות סמלי הטקס והפעילויות המתבצעות במהלכו. פרשיצקי מתבססת על האברמס כדי לטעון שההסברים בטקסים המעניקים משמעות לסמלים ולפרקטיקות מסורתיות הם בגדר תרגום של סמלי הטקס לשיח מילולי רציונלי.[94] מטרת הסבריו הרציונאליים של הרב אזרי, ליצור הסכמה בנוגע למשמעות הפרקטיקות הריטואליות בקרב הנוכחים. מסתבר אפוא כי במתן ההסברים, במשולב עם התאמת הטקס לדרישות הקהל החילוני, מנסים בבית דניאל לענות על רצונם של תל-אביביים חילוניים, רצון הנראה על פניו פרדוקסלי, בטקס בר מצווה דתי שיהיה בה בעת הן מסורתי והן חדשני-ליברלי.

ריבוי טקסי הבר מצווה בשעת מנחה הנערכים כיום בבית דניאל, מצביע על כך שטקסי מעגל החיים המוצעים על-ידי בית דניאל הם אחת האופציות הרווחות בתל-אביב להתמודד עם המלכוד התרבותי החילוני – הפער בין הניסיון החילוני ליצור דיאלוג עם מושגים דתיים, ועם המסורת, לבין מה שחילונים חווים כנוקשות דתית מצד האורתודוכסים.[95] יש שיראו בצביון שלובש טקס הבר-מצווה בשעת מנחה ביטוי להתפשרות פרקטית ואידיאולוגית, המונעת מהצורך של בית דניאל להגדיל את האטרקטיביות שלו בעיני הצרכנים בשוק הדת. בבית דניאל רואים בכך, מצד אחד

---

[92] שם, שם, עמ' 222-223, 257.
[93] עזריהו, **תל-אביב העיר האמיתית**, עמ' 265-271, 339-340.
[94] פרשיצקי, **טקסי חתונה בחברה הישראלית**, עמ' 299.
[95] פרומן, "מה עושים בחגים?", עמ' 257-258.

פיתוח ריטואלי יצירתי המשלב בחובו את המסורת היהודית, חילוניות, דתיות ליברלית, מורשת אמריקאית, ישראליות ותל-אביביות, ומצד שני, מכירים בכך שהתאמת הטקס לרצון ההורים מבטיחה שהקהילה תמשיך להיות רלבנטית לציבור החילוני הרחב, ותישא את עצמה מבחינה כלכלית.

3.3.2 טקסים הנערכים בבית דניאל למגזר ספציפי מקהל החברים המגוון: טקס סיום גיור

לאור העובדה כי היקפי הגיור בבית דניאל גדלו עם השנים, וכן משום שהמתגיירים הופכים במהלך שנת לימודיהם לחברי קהילה, נוצר צורך ליצור עבורם טקס ייחודי שיציין את סיום התהליך שעברו. כלל המתגיירים הם אזרחי המדינה או מצויים בתהליך התאזרחות לרוב עקב נישואיהם לבן זוג ישראלי. בקהל הקהל הטרוגני של בית דניאל, בולטים המתגיירים בשפת הדיבור שלהם ולעיתים במראם. כך למשל, בקרב המתגיירים בולטת קבוצה של נשים ממוצא פיליפיני הבאות יחד עם בעליהן.[96]

הטקס המדובר הוא ביטוי נוסף למידת התאמתו של בית דניאל, שבו מתקבצים משתתפים הנמנים על קהלים שונים, לתל-אביב שאוכלוסייתה רב-גונית. בנוסף, טקס סיום הגיור הוא מנהג ייחודי לבית דניאל, ואינו נערך בקהילות אחרות, שכן היקפי הגיור בהם קטנים בהרבה. הרב אזרי העריך כי בקהילות אחרות רק פעם או פעמיים בשנה מסיימים את הגיור כעשרה אנשים. לעומת זאת בבית דניאל בכל חודש יש לפחות עשרה אנשים שסיימו את התהליך.[97] הטקס לציון סיום הגיור הוא יצירה מקורית של רבני בית דניאל, ובפרט של הרבה גליה סדן, האחראית על תחום הגיור בבית דניאל. טקס זה התגבש בשנת 2000, כשהיקפי הגיור דרך בית דניאל החלו לגדול. טקס זה נערך תמיד כחלק מתפילת הערבית בליל שישי. במסגרת הטקס קוראת הרבה סדן למתגיירים לבמה, נפרסת מעליהם חופה שאותה מחזיקים חברי קהילה, מוציאים ספרי תורה, הרבה סדן מברכת אותם וכן אומרת מספר מילים הקשורות לפרשת השבוע.

כשביקשתי מהרבה סדן לשלוח אליי את נוסח הברכות שאותן היא אומרת במסגרת הטקס לציון סיום הגיור, היא בחרה להעביר לי את הנוסח שאמרה במהלך שבת שובה.[98] מדובר בנוסח קבוע למדי, אולם הרבה סדן נוהגת לקשר בכמה משפטים את הטקס לציון סיום הגיור אל פרשת השבוע. דבריה נפתחו באותו שבוע במילים:

> אנחנו מקבלים ...את גרי וגרות הצדק... אל חיק היהדות בשבת שובה, בעיצומם של הימים הנוראים, ימים של פיוס, של קבלה זה את זה, ימים בהם אנחנו נדרשים לרגישות מיוחדת ביחסינו עם הסובבים אותנו. מי ייתן, ותהיה קהילתנו פתוחה לקבל ולהכיל את כל הבאים בשעריה.

עולה מדבריה של הרבה כי היא רואה את תפקידו של בית דניאל כמוסד מגייר כביטוי נוסף לרצון ליצור בו קהילה פתוחה, מכילה ורגישה עבור מגוון קהלים שונים. יתר על כן, ממילים אלה עולה שרבני בית דניאל מקווים שרוח הפיוס האמורה לשרות בין יהודים בתקופת הימים הנוראים, תמשיך לשרות דרך קבע בקהילתם. בהסתמך על האנתרופולוג ויקטור טרנר ניתן לטעון כי הרבנים רוצים לראות בהתעוררותה של תחושת הקומיוניטס – תחושת האחווה המבטלת הבדלים בין

---

[96] הן הגיעו במקור כמהגרות עבודה. לאחר נישואיהן לבני זוג ישראלים ותחילת תהליך ההתאזרחות בארץ החלו בתהליך הגיור הרפורמי בבית דניאל.

[97] ריאיון עם הרב אזרי, בתאריך 16 באוקטובר, 2012.

[98] הרבה גליה סדן, תכתובת דואר אלקטרוני, מתאריך 18 בדצמבר, 2010.

אנשים בקהילה – כל פעם שחברים חדשים מצטרפים אל קהל החברים הקיים. בפועל המתגיירים יוצרים קשרים חברתיים קרובים בעיקר עם מתגיירים אחרים מקרב חברי בית דניאל.[99]

לאחר דברי הפתיחה שלעיל קוראת הרבה סדן שני טקסטים יסודיים בעולם האמונה: דברי הנביא ישעיה, פרק ב', פס' 2-3, ותהילים מזמור קי"ח, פס' 26-29. הקטעים נבחרו עקב האזכור של נהירת בני עמים רבים לבית ה' והברכה שלה הם זוכים בשם ה' בהקשר זה. השימוש בקטעים מהמקורות לצרכים העכשוויים בבית דניאל, קרי להמצאתו של טקס גיור, הנראה כביכול מסורתי, מדגים את העיסוק היצירתי של רבני הקהילה בהמצאת מסורת דתית-קהילתית. טקס זה המיועד למגזר המתגיירים מקרב חברי הקהילה משולב בכוונה תחילה בתפילת ערב שישי, כדי ליצור שותפות בין אוכלוסייה זו לקהל החברים המגוון של הקהילה, שרבים מהם אינם מכירים האחד את השני.

לאחר אמירת הקטעים שלעיל, מוזמנים אל הבימה הגרים הנושאים דברי ברכה וכך גם הרבה סדן, כשבאותה העת חברי קהילה פורסים מעליהם חופה. אם כן בטקס סיום הגיור בולט מימד הפרפורמטיביות, באופן השימוש בחופה, בספרי התורה, ובנוכחותם של הגרים. למימד זה התייחסה רוסטאס שטענה כי מדובר בפעולה טקסית שבביצועה מושקעת אנרגיה רבה, יצירתיות, וגמישות המעניקה לה את משמעותה. רוסטאס ציינה כי תהליך טקסי מורכב מתנודה מתמדת בין ריטואליזציה (היסוד הקבוע שבטקס, במקרה זה הברכות החוזרות ונשנות מדי טקס), לבין מימד הפרפורמטיביות (היסוד המשתנה).[100] פרשיצקי במחקרה ההשוואתי על טקסי חתונה יהודיים בישראל, מצאה כי הטקסים האלטרנטיביים-החילוניים, וביניהם הטקסים הרפורמיים הם פרפורמטיביים יותר מאשר האורתודוכסים. במרכזם עומדים האסתטיקה של האירוע, והתמקדות במי שעוברים את הטקס. בדומה לכך גם בטקס סיום הגיור, כמו גם בטקס בר - המצווה, תשומת הלב מופנית לאופן הביצוע האסתטי והמרשים של הטקס המגביר את החוויה וההתרגשות של המשתתפים והקהל מהטקס.

ההתרחשות הריטואלית על הבמה תורמת לעלייתה של תחושת קומיוניטס ספונטנית, בכל הנוכחים. תחושה זו מתחזקת על-ידי האקט הדקלרטיבי המתבצע בסיום הטקס שבמסגרתו כל הקהל אומר: "אחינו ואחיותינו אתם". אמירה זו הינה מבע ביצועי, שביטויו ואמירתו הם עשייה של הפעולה,[101] קרי, הפיכת הגרים לאחים, כביכול, של חברי הקהילה. ניתן לראות בכל דברי הרבה סדן אל הגרים בבחינת מבעים ביצועיים, המהווים אף צורות של דיבור סמכותי.

כמו כן, דברי הרבה סדן וחברי הקהילה משקפים ומפעילים בעצם אמירתם מודל לסדר דתי, לאומי ומגדרי חדש עבור החברה התל-אביבית בפרט והישראלית-יהודית בכלל. בהקשר זה יש לציין את השימוש הפוליטי בריטואלים המתבצע באופן מתמשך בבית דניאל. אמנם יש הכרה רשמית של המדינה (משרד הפנים) בגיורים רפורמיים, אך הם אינם מוכרים על-ידי הממסד האורתודוכסי וחלק נרחב מהציבור היהודי. לאור זאת, נראה שמדובר במקרה נוסף של טקס הגדרה במונחיה של מיירהוף, שבמהלכו רבה רפורמית, נוטלת על עצמה את הסמכות לייצג את כלל העם היהודי המקבל לתוכו את מי שהתגיירו בגיור רפורמי. טקס זה מתאים לאיפיונו של המרחב התל-

---

[99] עם סיום התפילה מתפוגגת תחושה הקומיוניטס, וההבדלים החברתיים בין המתפללים חוזרים להיות בעלי משמעות בעיניהם. לכן מתפללים יוצרים לרוב חברויות עם הדומים להם במאפייניהם. זהו ביטוי ספציפי לדיכוטומיה שבין קומיוניטס לבין המבנה (ארגון החברה במונחי תפקידים וסטטוסים). ראו: טרנר, **התהליך הטקסי**, עמ' 89.

[100] Rostas, "From Ritualization to Performativity," pp. 88-91

[101] ג' באטלר, **קוויר באופן ביקורתי**, תל-אביב, הוצאת רסלינג, (2001) J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press, (1975)

אביבי כסובלני. טענתי כי זהו טקס הגדרה המשמש לצרכים פוליטיים, מקבלת אישוש מכך שגם התקשורת עוסקת באופן מתמשך בסוגיה של גיור רפורמי.[102]

ייחודן של התפילות בבית דניאל הוא ראשית כל בגמישותן, המאפשרת לשלב בין טקסים המיועדים לקהל מסוים לבין קטעי התפילה הקבועים יחסית הנאמרים לרוב בתפילה הקהילתית של ליל שישי. גמישות זו של התפילות, משולבת יחד עם הדינמיות שלהן. שילוב זה בא לידי ביטוי בעובדה שהרבנים יכולים לדלג על קטעי תפילה או להוסיף קטעים אחרים בהתאם לצרכים המשתנים של מגוון קהלי היעד המשתתפים בתפילות. תכונות אלו של התפילות מחזקים את יכולתן לחבר באופן ארעי בין אוכלוסיית המתפללים ההטרוגנית. הפנייה הסימולטנית במהלך התפילה למגוון קהלים בעלי צרכים שונים, יוצרת בכל פעם מחדש מתח בין חלק מהמעגל המצומצם של החברים הקבועים, בעלי הנטייה לשמרנות ריטואלית, לבין הרבנים, התומכים בחדשנות ויצירתיות ריטואלית. זו האחרונה קוסמת לקהל הרחב.

4. קונפליקט בין מיעוט רפורמי שמרני לרב חדשן

על רקע רוח החדשנות והפתיחות המנשבת בעיר, ובפרט לאור התמיכה המוצהרת של בית דניאל ביהדות הצועדת קדימה עם הזמן, מפתיע לגלות את קיומם של רפורמים שמרנים. מתחים בין שמרנים למחדשים מזכירים מקרים מההיסטוריה של היהדות הרפורמית. כך, למשל, בניו יורק בתחילת המאה ה-19 פנו צעירים, יצירתיים ובעלי מוטיבציה גבוהה לשנות את חיי הדת לראשי קהילת **שארית ישראל**, בבקשה לקיים תפילה מוקדמת בשבת בבוקר בחודשי הקיץ. הדרישה העלתה על פני השטח סדרה שלמה של מתחים בקהילה: בין צעירים לזקנים, בין אשכנזים לספרדים, בין מהגרים חדשים לותיקים ובין מחדשים למסורתיים. לבסוף פרשו צעירים אלו מהקהילה. כך גם בבית דניאל: המחלוקת סביב חידוש התפילה חושפת שוב ושוב את המתחים בין הדור הוותיק, שחלקו עוד היה חבר בקהילות הרפורמיות שקדמו לבית דניאל, וגישתו לתפילה מסורתית, לבין הרב אזרי, התומך בשינוי פני התפילה.[103] בהקשר זה ציין חבר ותיק בישיבת ועדת תפילה ב-2010, כי: "אנחנו באים לבית דניאל, בית התפילה שלנו... גם [בגלל] סגנון התפילה שאנו רגילים לה. כשמכניסים שינויים רדיקליים... משפחות בני המצווה לא מרגישים את זה, אבל התפילה גם עבורנו הוותיקים".[104]

אולם, שלא כבניו יורק, שבה הצעירים התארגנו והקימו את בני ישורון, קהילה חדשה, שהייתה הקהילה האשכנזית הראשונה בניו יורק, הרי בבית דניאל כולם נותרים יחד. המקרה של בית דניאל הוא ייחודי מבחינה זו שחלק מקבוצת הצעירים, שכונתה "פורום הצעירים" ופעלה בה בעשור הראשון להקמתה, צידדו דווקא בשמרנים, בשעה שחלק אחר ממנה צידד בנטיות הרב אזרי לחדש את התפילה. כמו כן, אחדים מהצעירים מקבוצה זו הפכו בעצמם לרבנים רפורמים, שהמשיכו לפעול בבית דניאל, אך נחשבים לרבנים מסורתיים יותר מאשר הרב אזרי. מעניין לציין בהקשר זה שדווקא יושב ראש ועדת תפילה הנוכחי שגילו מתקרב ל-80, תומך בחדשנות עוד יותר מהרב אזרי. פעילותם של הצעירים לצד השמרנים הוותיקים בבית דניאל מזכירה גם את הדוגמא של הפילוג והשיבה הביתה של צעירי קהילת "בית האלוהים" בצ'רלסטון בשנות ה-20 של המאה ה-19. בעיר זו צעירים יהודים שנולדו לאחר המהפכה, קראו להנהגה המבוגרת של בית הכנסת, להנהיג תיקונים

---

[102] גליה סדן ויוני אלפורט (חבר קהילת בית דניאל), מדברים על גיור רפורמי בתוכנית 'עושים שינוי', **ערוץ 10**, מתאריך 1 ביולי, 2013.

[103] סרנה, **היהדות באמריקה**, עמ' 70-72.

[104] בית דניאל, **פרוטוקול ישיבת ועדת תפילה**, מתאריך 12 במאי, 2012.

בפולחן. כשעתירתם נדחתה על הסף בתחילת 1825, הם הקימו חברה רפורמית עצמאית. אך בסופו של דבר הם לא הצליחו לגדול וחברתם הרפורמית פסקה מלהיפגש. רבים מהם חזרו לבית-הכנסת שממנו פרשו, הזרימו בו חיים חדשים, ושינו אותו מבפנים.[105] אמנם גם בבית דניאל חלק מקבוצת הצעירים הפגינה להט לחידוש פני התפילה, אך כקבוצה פעולתם לא האריכה ימים. המקרה של בית דניאל שבו היו צעירים חדשנים שהמשיכו לפעול לצד שמרנים, ייחודי גם על רקע קיומן של חבורות תפילה של יהודים צעירים אמריקאים. קבוצות אלה דגלו תחילה בחידוש פני התפילה, אך משום שחלק מחבריהן גילו אהדה גוברת לסגנון התפילה המסורתי, הן התפצלו לבסוף לשתי קבוצות תפילה שונות.[106]

החברים השמרנים בבית דניאל חתרו לאורך השנים בכל כוחם באמצעות פעילותם בוועדת התפילה להוות אופוזיציה למגמות החידוש של הרבנים, ולהאט את קצב יישום החידושים. קיצור קטעים הנחשבים בעיניהם למרכזיים או דילוג על חלקים מתוכם, הם שמעסיקים את השמרנים. המחלוקת בין השמרנים לרבנים המחדשים סובבת סביב המינון, עד כמה לחדש ועד כמה לשמר. בהקשר זה הסביר הרב אזרי את הפער הקיים בין רצונותיו לחדש את התפילה לבין האילוצים, כדוגמת נוכחות השמרנים וציפיות לטקס מסורתי בקרב הקהל הרחב. התוצאה היא שהתפילה היא למעשה פשרה. כדי להפיס את דעת החברים השמרנים, ובה בעת לפנות לקהל הרחב הצמא לחידושים אך עדיין רוצה זיקה למסורת, מקפידים רבני בית דניאל על אמירתם של מספר חלקים קבועים (סגורים). לפי הרב אזרי מדובר ב"קריאת שמע, תפילת העמידה והקדיש" המהווים מבחינתו את "הבסיסים של התפילה".[107] קטעים אלו נחשבים בעיניו וגם בעיני השמרנים לליבתה הקבועה של התפילה, ואמירתם באופן קבוע מבטאת נאמנות למסורת. בנוסף, לציבור הרחב יש רגשות הקשורים בקטעי יסוד אלו. הקטעים האלו הם לפי מיירהוף סמלים בסיסיים (המתייחסים למכנה המשותף הרחב ביותר של אמונה וחוויה), שבאמצעות השימוש בהם ניתן לשלב בצורה זמנית בין המשתתפים – קהל החברים המצומצם והציבור החילוני הרחב – שאין ביניהם לרוב כל קשר, לכדי קהילה אחת.[108] השימוש הזה של הרב אזרי בסמלים היסודיים המהווים את המכנה היהודי המשותף הבסיסי ביותר, מאפשר בתורו למתפללים השונים בבית דניאל לדמיין את עצמם כשייכים לקהילה אחת,[109] וכך נוצרת דה-פקטו קהילה דתית מסוג חדש.

מכיוון שהרבנים מקפידים באמירתם של קטעי היסוד, מוכנים השמרנים, גם אם לא ברצון ותוך הבעת ביקורת, להשתתף בתפילות שיש בהן שילוב של חלקים פתוחים כמן טקס עבור מגזר מסוים, הקראה או שירה של שיר ישראלי, או שינוי סדר התפילה. כשהשמרנים חשים שהמינון העדין בין ישן לחדש מופר, כלומר כשהרבנים מדלגים על חלק מקטעי התפילה או מקצרים אותם ואת זמן התפילה מעבר למה שהשמרנים מסוגלים להכיל הם מזדעקים ובאים לרבנים בטענות לאחר התפילה.

בהקשר זה יש להזכיר כי הטקסט היחיד שבו נעשה שימוש במהלך התפילות הוא הסידור הרפורמי המקובל בקהילות התנועה בארץ. בסידור זה הנוסח המסורתי מופיע לצד נוסח מתוקן,

---

[105] סרנה, **היהדות באמריקה**, עמ' 72-74.

[106] L.E. Weissler, *Making Judaism Meaningful*, Ph.D. Dissertation, Pennsylvania, University of Pennsylvania, (1982), pp. 306-374

[107] ריאיון עם מאיר אזרי, בתאריך 16 באוקטובר, 2012.

[108] Myerhoff, "We Don't Wrap Herring in a Printed Page", p. 201

[109] זו דוגמא ספציפית למושג הקהילה המדומיינת של בנדיקט אנדרסון, ראו: B. Anderson, *Imagined Communities*, London, Verso, (1983)

דבר המאפשר גם לשמרנים שבחברי בית דניאל לקרוא בשקט את הנוסח הישן בעת שהרב והחזן קוראים את הנוסח החדש.

אזרי מדגיש באוזני חברי ועדת תפילה מעת לעת את מוכנותו היום כבעבר לשמוע את שלל הדעות של חברי הקהילה על אופי התפילה, אך שב ומבהיר כי אין לערער על סמכות הרבנים כמכריעים הסופיים לגבי התנהלות התפילה. מוכנותו זו של הרב לשמיעת דעות החברים התגבשה כבר לפני 24 שנה עם היווסדה של הקהילה.

4.1 "הילכו שניהם יחדיו?": כנסים הלכתיים רפורמיים בתל אביב

חברי הקהילה הביעו את דעותיהם המגוונות במסגרת מספר אסיפות אידיאולוגיות בבית דניאל, שכונו בפי החברים והרב בשם כנסים הלכתיים. הרב יחד עם מספר חברים ותיקים, מהשמרנים ביותר בקהילה, יזם את הכנסים האלו. במסגרתם הם ביררו סוגיות שהיו משמעותיות עבורם, כגון, אם לתקוע בשופר בראש השנה הנופל בשבת, או אם לחבוש כיפה ולעטות טלית כשעולים לתורה. החברים שמעו מפי הרבנים, וחלק מהחברים הבקיאים במקורות היהודיים את ההתייחסויות המסורתיות וההלכתיות לסוגיות הללו, וכן את המקובל לגביהן בתנועה הרפורמית, ולאחר מכן ערכו הצבעה. הרב הדגיש כי לא החיבור להלכה במשמעות המקובלת (האורתודוכסית) שלה היה חשוב אלא השתתפות החברים בתהליך קבלת ההחלטות בקהילה. הרקע היה הצורך המעשי לשלב בין אורחות התפילה השונות של שתי הקהילות שבאיחודן נוצר בית דניאל. הרב אזרי נקט בצעד נכון לזמנו, ולא הכריע לבדו לגבי התנהלות התפילה. כששאלתי אם למעשה לא מדובר בקביעת הלכה, במובן של הלכות תפילה עתידיות שיתקיימו בקהילה, הוא ענה כי "מהלשון ההיסטורית, את צודקת... זה כמו הלכה". הוא הדגיש כי:

> אני חושב שאני הרב הרפורמי היחידי בעולם שעשה כינוס אידיאולוגי כזה, שהצבענו בקהילה ככה וככה, וראיתי שההצבעה היא דבר יפה אבל היא דבר לא טוב. כי הוא הופך בעצם את התנועה הרפורמית למשהו שהיא לא. מאוד דוגמתית... יש איזה יופי בלקבוע אידיאולוגיה ופרקטיקה דרך החיים ודרך הפשרה.[110]

הרב החליט כי בטווח הארוך אי אפשר להמשיך לקיים כינוסים שכאלה, כי ההחלטות המתקבלות בהן על-ידי חלק מחברי הקהילה, אינן בגדר גזירה שהציבור הרחב יכול לעמוד בה, למשל, שאישה מחויבת לעטות טלית בעלייתה לתורה. הכנסים נפסקו ב-2001, משום שלדברי הרב אזרי אורחות התפילה הפכו ברורים יותר ובית דניאל עבר מיסוד.[111] בתקופות מוקדמות יותר, לתפילות בבית דניאל היה אופי בולט של ניסוי ריטואלי, כשבמרוצת הזמן חידושים שלא ענו על צורכי הציבור הרחב וקהל החברים הוצאו משימוש, וחידושים אחרים נכנסו והתקבעו. על רקע הגידול שחל בהיקף שירותי הדת שמספק בית דניאל לציבור הרחב, ההחלטות שהתקבלו בכנסים הללו הוכחו לעיתים כלא מציאותיות. יש פה ביטוי מובהק למתח בין כוחם המוגבל של המעגל המצומצם של החברים הפעילים להתערב בעיצוב אורחות התפילה לעומת כוחם של אנשי הדת המנהלים אותה בפועל.

ייחודן של התפילות בבית דניאל, בפרט של התפילה הקהילתית בשישי בערב, טמון בין היתר ביכולת לשלב בהן טקסים המיועדים לקהלים שונים, במאמץ להפוך קהלים אלו לקהל אחד. עדות לכך שהתפילות בבית דניאל עונות על צורכי הקהל ההטרוגני הינה נוכחותו המתמשכת בתפילות לאורך השנים.

פרויקט הפיכת 'הקהלים הרבים לקהילה' המאפיין את הפעילות הריטואלית בבית דניאל הוא ניגודו הגמור של מגמת הפירוד בתפארת שלום. מגמת פירוד זו היא תוצאת החידושים שהכניס

---

[110] ריאיון עם מאיר אזרי, בתאריך 16 באוקטובר, 2012.
[111] שם, שם.

הרב לזר לתפילות קבלת השבת. אתאר את אופיין של תפילות קבלת השבת והשחרית לשבת בתפארת שלום, שיעידו כי בקהילה זו נוצרה לאורך תקופת כהונתו של הרב לזר הפרדה בין קהל החברים הוותיקים, ממוצא אנגלוסקסי ברובו, שהתפלל בשבת בבוקר, (כמקובל בקרב קהילות קונסרבטיביות רבות), לבין חברים חדשים, ובפרט צעירים ומשפחות צעירות שהשתתפו בתפילה בערב שבת. הרב לזר הכניס שינויים רבים בקבלת השבת כדי להופכן למושכות עבור חברים חדשים ובפרט משפחות וצעירים. רוב החברים הוותיקים לא גילו התנגדות רבה לשינויים הללו, שכן הם לא נהגו להתפלל בקבלת שבת. לעומת השינויים הרבים בקבלות השבת הרב לזר הכניס מעט מאוד שינויים בשחרית לשבת, כדי לא לעורר יתר על המידה את התנגדות הגרעין הקשה של ותיקי הקהילה.

5. תפארת שלום

5.1 השינויים בתפילת שחרית של שבת בתקופת הרב לזר

השינוי המרכזי הוכנס ב-2004, כשנה לאחר הגעת לזר לקהילה, במטרה להפוך את הקריאה בתורה לחוויה משמעותית ורלבנטית למתפללים. הוא שאף להשיב עטרה ליושנה ולהחזיר את הגישה שהייתה נהוגה בעבר הרחוק בארץ ישראל בהקשר לקריאת התורה. כלומר, להנהיג מחזור קריאה בן שלוש שנים.[112] הסדרים שנקראו היו לרוב פרק או פרק וחצי מתוך החומש. היו מספר סיבות לשינוי שיטת הקריאה בתורה. ראשית, לאפשר עיון משמעותי יותר בטקסט המקראי; שנית, לאפשר לקצר את משך התפילה בכל שבת; שלישית, הקריאה הקצרה, כשלרוב, כל עלייה לתורה מסתכמת ב-5-7 פסוקים, הייתה אמורה לעודד אנשים רבים יותר ללמוד את מלאכת קריאת התורה ולהצטרף לרשימת חברי הקהילה הנוטלים חלק בזה. על אף השינוי בסדרי קריאת התורה, המשיכו לקרוא את ההפטרה כפי שנהוג בכל בית כנסת אחר, כדי שחברים ואורחים הרוצים לקרוא את ההפטרה של בר/בת המצווה שלהם, יוכלו לעשות זאת באותו תאריך כל שנה.[113] תחילה הוגדר השינוי בסדר הקריאה בתורה כניסוי לשנה. לבסוף הוא הונהג לאורך כל שנותיו של לזר בקהילה. למרות שהרב לזר סבר כי חברים רבים הפיקו יתרונות מהקריאה התלת-שנתית, היה מיעוט שהמשיך להתנגד להנהגת שיטת קריאה זו בקהילה.[114]

בנוסף, הרב לזר ערך שינוי באופן קריאת המוסף, קרי, כל חבר קרא בשקט את המוסף, גם כשהיה מניין וגם במהלך טקסי בר-המצווה. יושב ראש ועדת תפילה דאז, שייצג את מיעוט המתנגדים לרב על רקע העובדה שהרב קבע לבד את שינוי הפרקטיקות הריטואליות, טען שמאחר שלמוסף יש קדושה, צריך תמיד לומר יחד מוסף כשיש מניין. לדבריו, אם המשמעות הייתה שהיה על הרב לשנות את העדיפויות מבחינת זמן עבור חלקים אחרים של התפילה אז היה צריך לנהוג כך. בנוגע לדרשות אמר אותו חבר כי הוא חושב שלדרשות חסרה בהירות, ושהנושאים שנידונו לא היו מובנים. הוא ציפה לקבל השראה, מוטיבציה ולהתרגש מהדרשה, ולא שילמדו אותו שיעור. מצד

---

[112] תפארת שלום, **פרוטוקול ישיבת ועד**, מתאריך 18 ביולי, 2004. מחזור קריאת התורה החד-שנתי, כפי שנהוג ברוב קהילות ישראל כיום, מקורו בבבל ומטרתו לסיים את קריאת כל התורה בשנה אחת. שמחת תורה הוא חג שיהדות בבל הייתה מקיימת ביומו השני של שמיני עצרת שבו היו מציינים סיום והתחלת קריאה זו כל שנה. אולם בארץ ישראל, לא היה חג כזה וכפי הנראה גם לא הייתה שיטה אחידה לקריאת התורה. כל קהילה נהגה כפי שנהגה וסיימה את מחזור הקריאה במועדים שונים במשך השנה. השיטה שאומצה בתפארת שלום היא של קריאת התורה לאורך שלוש שנים, כך שלמעשה כל פרשה נקראה בהמשכים במהלך כשלושה שבועות לערך.

[113] ד' לזר, "שיטת קריאת התורה התלת שנתית בתפילות השבת", **קהילת תפארת שלום – עלון**, (חשוון תשנ"ד). הרב לזר כתב בזמנו תשובה שעסקה בעניין זה בעומק רב. ניתן לקרוא אותה באתר ועד ההלכה של כנסת הרבנים בישראל: http://sswww.responsafortoday.com/vol6/17.pdf, נדלה ב-8 באוגוסט, 2013.

[114] תפארת שלום, **פרוטוקול** (ראו הערה 112 לעיל).

שני, לדברי אותו חבר שהתנגד בחריפות לחידושיו של לזר, הדרשה לא הייתה צריכה להחליף ולגבור על המוסף, ואם חברי הקהילה היו צריכים לומר מוסף בעצמם, אזי ייתכן ועל הדרשה היה להתקצר באותו השבוע. הוא גם חשב שעל הדרשה להינתן רק בשפה אחת. לדבריו קשה מאוד לדוברי שתי שפות לשמוע את הדברים בכמה שפות.[115] לגבי מכלול השינויים שלזר הכניס ציין אותו חבר כי התנועה הקונסרבטיבית פועלת לפי ההלכה, ולכן הרב לזר לא יכול להחליט על דעתו בלבד. הוא התכוון לכך שקהילות קונסרבטיביות נוהגות להיוועץ בוועד ההלכה של התנועה לגבי כל שינויים בתפילה, ולקבל ממנו חוות דעת, ולהחליט רק לאחר מכן. אותו חבר יחד עם מעט חברים וותיקים אחרים שלא היו מרוצים מהשינויים שהרב לזר החדיר לתפילה עזבו לבסוף את הקהילה.

5.2 השינויים בקבלות שבת בתקופת הרב לזר

השאיפה להפוך את התפילות למושכות עבור הציבור הרחב גם מחוץ לשכונה, שיקפה את הרצון של הרב לזר להתחרות בתפילות בבית דניאל. ככל הנראה הצליח הרב לזר במשימתו שכן בשנת 2004 הגיעו לקבלות השבת בממוצע כ-70 איש לעומת 30 איש שנכחו בשחרית של שבת.[116] כאמור כדי להפוך את התפילות לאטרקטיביות לציבור הרחב ולתואמות לתפיסת עולמו ערך הרב לזר סידור חדש לקבלות שבת.[117] הוא שינה את מילות התפילה מבלי שוועדת התפילה אישרה זאת קודם וללא הסכמת כנסת הרבנים של התנועה הקונסרבטיבית.[118] כדי למשוך משפחות צעירות לתפילות התקיימו אחת לשבועיים קבלות שבת מוזיקליות, שהתמקדו בילדים הקטנים, ולשם כך שולבה לעיתים שעת סיפור בזמן התפילה.[119] יש לציין בהקשר זה כי ניתן לראות את השינויים שהכניס הרב לזר בקבלת השבת במאמץ להתאים אותה לצורכי משפחות צעירות, חלק מהניסיון שלו להפוך את התפילות בתפארת שלום ל"מותג", להעצים את נאמנות הצרכנים למותג זה וכך להגדיל את הנתח שלו בשוק הדת התל-אביבי.

> חברת קהילה שנהגה להשתתף בקבלות השבת המשפחתיות הללו תיארה אותן כך:
>
> אחת לשבועיים בשישי...הולכים לקבלת שבת מוזיקלית בתפארת שלום. המשפחה לוקחת סידור ויושבת בכיסאות המאורגנים בחצי עיגול, והילדים יושבים על השטיח במרכז החדר. כולם מצטרפים לשירת "הללו". יש 50 איש מסביבם, תערובת של מבוגרים, חלק ממוצא אנגלו-סכסי, צעירים עם עגילים לאוזניהם, פעוטות, ורב עם זקן, פוני, כיפה והמון כריזמה. הרב לזר יושב ממול, עוצם את עיניו ושר מתוך דבקות במטרה. לידו יושב נגן הגיטרה. אחד המשתתפים מתופף, מביא שק מלא בכלים מוזיקליים שהוא מעביר בין הילדים כך שהם יכולים ללוות את השירה. התפילה אורכת כשעה. לקראת הסוף הילדים מקשיבים כמכושפים לקריאת סיפור לשבת. הרב לזר משלב במהלך העניינים הערות אודות מאורעות השבוע, באם חיוביים או טרגיים, ומקשר אותם ליום המיוחד, השבת. הוא לעיתים קרובות פונה לילדים ומזמין אותם להעיר. הוא מדבר כך שהם יכולים להבין ומתאים את דיבורו לטווח הקשב שלהם. זה לא ניסיון לגייר אלא לקרב משפחות חילוניות המחפשות אחר דרך להתחבר למסורת היהודית. כפי שאמרה אם צעירה: "כל שישי הילדים שלי שואלים אם נלך לבית הכנסת. הם מקבלים הרבה מהאטמוספרה, עבורם זהו אירוע חגיגי".[120]

בתכנון תפילה המתמקדת בילדים פעל הרב לזר לפי המקובל בבתי-כנסת קונסרבטיביים אמריקאיים. מרשל סקלר (Sklare) טען כי בכך שבתי-כנסת אלו מדגישים ריטואלים ופעילויות חברתיות וחינוכיות המתמקדות בילדים ובנוער, הם מפיקים תועלת מזיהוים עם אחד הערכים

---

[115] J. Danowitz, *Religious Committee Report and General Comments*, (2005)

[116] תפארת שלום, **פרוטוקול** (ראו הערה 112 לעיל).

[117] ראו: תפארת שלום, **קהילת תפארת שלום – עלון**, (ספטמבר 2007).

[118] ראו: Danowitz, *Religious Committee*, הערה 115 לעיל.

[119] תפארת שלום, **פרוטוקול ישיבת ועד**, מתאריך 14 בנובמבר, 2004.

[120] א' קרת, "יום הכיפורים וקבלת השבת שלי", **קהילת תפארת שלום – עלון**, (פברואר, 2006).

החשובים בתרבות האמריקאית, קרי, הדאגה לחינוכו של הדור הבא.[121] מכיוון אחר, ליבמן הסביר את ההתמקדות בילדים כביטוי לדגש ששמים יהודים קונסרבטיביים אמריקאיים על חגיגתם של ריטואלים המשמשים לשילוב היהודי בקהילת בני עמו. בריטואלים אלו הובלטו אספקטים שמחים ומכוונים לילדים, בעוד שהופחתה חשיבותם של האספקטים הסימבוליים והתיאולוגיים.[122] זה היה המצב גם בתפארת שלום, שם הנגינה בתפילה, ועידוד הילדים להשתמש בכלים מוזיקליים הבהירו שהמטרה היא לשמח את הילדים ולהפנות אליהם את תשומת הלב בתפילה. הדאגה להפנמת היהדות בקרב הדור הצעיר, עולה גם מטענתו של היילמן כי הדאגה להמשכיות יהודית, הינה אחד הגורמים המושכים הורים יהודים אמריקאיים להצטרף לבתי-כנסת קונסרבטיביים. אולם, בתי-הכנסת לטענתו משקיעים בתכנון תפילות ופעילויות עבור ילדים גם על בסיס ההנחה כי המרחק מהשתתפות בתפילות למען הילדים להשתתפות בתפילות עבור האדם עצמו הוא קצר, וכי הורים יגבירו מעורבותם בבית-הכנסת ככל שילדיהם יגדלו.[123] החלטתו של הרב לזר לעצב תפילה המתמקדת בילדים התבססה על הנחות דומות, ועל היכרותו את החברה הישראלית כחברה המאופיינת ברמת משפחתיות גבוהה.[124]

הבלטת המשפחתיות שבתפילות שימשה את לזר, בדומה לאזרי בדוגמא שהובאה לעיל של טקס בר מצווה בשעת מנחה, כדי להפוך את התפילות למשמעותיות עבור חילונים תל-אביבים, הנחשבים לאוכלוסיה החילונית ביותר בישראל. ההתמקדות בילדים ובמשפחות צעירות בתפילות שערך לזר, מאשרת את טענתו של רם פרומן כי חילונים רבים החשים אמביוולנטיות כלפי המסורת והעבר היהודי, פותרים אותה באמצעות הדגשת ההקשר המשפחתי שבמסגרתו הם עורכים את החגים.[125]

באמצעות הדגשת המשפחתיות הצליח לזר במשך מספר שנים, כמו אזרי, לענות על רצון חילונים תל-אביבים בזיקה למסורת באופן העולה בקנה אחד עם אורח חייהם. יש לציין שהמתפללים בתפארת שלום אכן חשו ש"לא מנסים לגייר אותם". יתר על כן, לטענתי, באמצעות שימוש בנוסח מקוצר וערוך של התפילה, ובפרט באמצעות הכנסת נגינה בתפילה, הגיש לזר למתפללים החילונים גרסה המותאמת לצרכיהם. מדובר בגרסה שבה לא כלולים אספקטים תיאולוגיים וסימבוליים העשויים לעורר חוסר נוחות במתפללים חילוניים.

יש לשים לב כי ילדים תל-אביבים, אינם נתקלים בדת בשגרת חייהם היומיומית, לכן אינם מפתחים זיקה לתפילות בבתי-כנסת. באמצעות הפנייה לילדים במהלך התפילות הגביר לזר את זיקתם למסורת. בנוסף, בהחלטתו שלא להפנות אותם לתפילה משלהם, בנפרד מהתפילה הקהילתית, הוא הגביר את השתתפותם והשתתפות הוריהם בתפילה והבהיר כי המשפחות הצעירות הן חלק בלתי נפרד מהקהילה. בניגוד לכך, בבית דניאל נערכות בשמונה השנים האחרונות תפילות לילדים עם הוריהם. אלו מתנהלות, לרוב, בנפרד מהתפילה הקהילתית. כמו כן, כפי שמופיע לעיל הישיבה בתפארת שלום בקבלות השבת הייתה בחצי עיגול, במטרה להגביר את השתתפותם של המתפללים המבוגרים. לכך נלוותה ישיבה של הילדים במרכז, דבר שהבטיח את השתתפותם. אופי השתתפותי זה של התפילה בתפארת שלום מעמת אותה עם צורת הישיבה הנהוגה בבתי-כנסת

---

[121] M. Sklare, *Conservative Judaism*, New York, Schocken Books, (1972), pp. 77-78

[122] C.S. Liebman, *The Ambivalent Jew: Politics, Religion and Family in American Jewish Life*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, (1973), pp. 63-64

[123] Heilman, "Holding Firmly with an Open Hand", pp. 158-159

[124] ס' פוגל-ביז'אוי, "משפחות בישראל: בין משפחתיות לפוסט-מודרניות", בתוך: ד' יזרעאלי, א' פרידמן, ה' דהאן-כלב, ח' הרצוג, מ' חסן, ח' נוה, ס' פוגל-ביז'אווי (עורכות), **מין, מגדר ופוליטיקה**, תל-אביב, קו-אדום, (1999), עמ' 107-166.

[125] פרומן, "מה עושים בחגים?", עמ' 255.

ליברליים רבים בחוץ לארץ, בארץ ובפרט בבית דניאל שם הישיבה בשורות מול הבמה, שעליה עומדים הרב והחזן, באופן המקנה לתפילה צביון של הופעה מול קהל.

הרב לזר ניסה גם להקנות לתפילות צביון רוחני ניו-אייג'י בהשראת התפילות בקהילת בני ישורון מניו יורק, המושכות קהל רב.[126] לפיכך אחת לשבועיים התקיימו קבלות שבת בסגנון רוחני-מדיטטיבי. הצביון הזה של התפילות עולה מתיעוד אחת התפילות שבהן נכחתי, המובא להלן:

> יום שישי, על סף שקיעה, התפילה מתחילה עם תיפוף בלוויית גיטרה. בעלי לחש באוזני שהוא חש כמו באשראם בהודו, ואני הרגשתי שהגעתי לסשן של מדיטציה בפסטיבל ניו אייג'. הרב לזר נע בכיסאו מצד לצד, עצם את עיניו ושר בקול גבוה שיר מדיטטיבי ארוך במסגרתו הוא חזר שוב ושוב על המילים "הללו, הלוויה כל הנשמה תהלל יה, הללויה". לאחר מכן מילותיו של חיים נחמן ביאליק, "החמה מסתלקת מראש האילנות" מתחילות לרחף בחדר, ועימן טרדות החול נעלמות לשעה אחת. מרגישים איך שהשירה מהווה גשר בין חול לקודש. דברי הרב המשולבים מדי פעם בשירה מעבירים את המסר "שכל מה שצריך זה לפתוח את הלב והראש" וכל השאר מגיע מעצם ההתכנסות, מה"ביחד", מהתפילה והמזמור המשותפים. בדרשתו הרב אמר שעלינו להביא את השבת לתוכנו, ולקחת אתנו מעט מהאור שבה שיאיר לנו את ששת ימי החולין הבאים. הוא דיבר הרבה על אור, וציין שזו השבת הראשונה לאחר חנוכה והיה צריך להיות אור גדול ובמקומו הגיע חושך. הוא ציין שהוא מקווה שבתל-אביב אנשים חשים מוגנים ושבעזרת התפילות שלנו נצליח להגיע למקומות בהם מתכנסים אנשים במקלטים. הוא הדגיש שמשום שכולנו אחד תפילותינו יכולות להגיע לאנשים בדרום. התפילה הסתיימה בשירת "עלינו" בסגנון מדיטטיבי, כאשר מדי פעם במהלך שירת עלינו חזרו מספר פעמים על הצירוף "אין עוד".[127]

קבלת השבת אוחדה עם תפילת ערבית והורכבה מקטעי שירה וצ'נטינג (המכונה גם "שירה מקודשת"). לדברי ורצברגר במחקרה על שתי קהילות יהודיות רוחניות שפעלו בתחילת שנות ה-2000 בארץ, הצ'נטינג (chanting) הוא סגנון תפילה מקובל בקרב קהילות של העידן החדש וגם בקרב קהילות רוחניות יהודיות אמריקאיות וישראליות.[128] סגנון זה מורכב משירה של קטעי פסוקים בודדים החוזרים על עצמם שוב ושוב, בקצב גובר והולך, בליווי מלודיה פשוטה.[129] שימוש זה בפסוקים בודדים שנאמרים שוב ושוב, מאפשר גם לחילונים, שאינם בקיאים במילות התפילה ובמהלכה להשתלב בתפילה. חרף סגנון השירה המדיטטיבי, והקיצורים הרבים שהכניס הרב לזר בקטעי התפילה, הוא שמר על מבנה התפילה המסורתי. כלומר, השמירה על דגם ריטואל התפילה היהודי המוכר, הייתה בלשונה של מייררהוף מטפורה מנחה לתפילה שערך לזר. מטפורה מנחה זו הזכירה לכל המשתתפים שחרף העיצוב המחודש של התפילה הם השתתפו בתפילת קבלת שבת יהודית.[130] זאת ועוד, הקהל התמודד עם כל השינויים שהחדיר לזר לתפילה על-ידי כינויה בשם המוכר, קבלת שבת.

---

[126] תפארת שלום, **פרוטוקול ישיבת וועד**, מתאריך 19 בדצמבר, 2004. לדברי לזר קהילת בני ישורון הייתה דוגמא מצוינת לאופן שבו יש לבנות קהילה המבוססת על חוויה רוחנית יהודית ליברלית. בתפילות בבני ישורון משולבים מלודיות ספרדיות ואשכנזיות עם ניגונים חסידיים. לשילוב מוזיקלי שכזה חתר גם הרב לזר. ראו: http://www.bj.org/spiritual-life/music-of-bj/with-every-breath-the-music-of-shabbat-at-bj, נדלה ב-8 באוגוסט, 2013.

[127] תיעוד תצפית משתתפת בתפילת שישי בתפארת שלום, כפי שמופיע ביומן השדה שלי מתאריך 2 בינואר, 2009.

[128] ראו: ר' ורצברגר, **כשהעידן החדש נכנס לארון הספרים היהודי: התחדשות רוחנית יהודית בישראל**, עבודת דוקטור, ירושלים, האוניברסיטה העברית, (2011), עמ' 143. המוקד של הקהילות המדוברות הוא בחוויה דתית יהודית רוחנית בסגנון העידן החדש, בעוד שלרוחניות נטו בסגנון העידן החדש, גם לזו המתקיימת בישראל, אין בהכרח קשר ליהדות. יש לציין ששתי הקהילות הרוחניות היהודיות, שחקרה ורצברגר פעלו ב-2000-2006, והתפרקו לבסוף. כיום פועלת קהילה אחת מסוג זה בירושלים, בשם "נאווה תהילה", http://www.navatehila.org, נדלה ב-8 באוגוסט, 2013. בתל-אביב יש כיום ניסיונות של גופים אורתודוכסיים להקנות לתפילות שהם עורכים נופך ניו אייג'י כדי לסחוף צעירים חילוניים.

[129] זהו אימוץ של האסתטיקה הפולחנית של דתות תת-היבשת ההודית: ההינדית, והמוסלמית-סופית. ראו: ורצברגר, **כשהעידן החדש נכנס לארון הספרים היהודי**, עמ' 143-144.

[130] Myerhoff, "We Don't Wrap Herring in a Printed Page", pp. 200-203

הסגנון המוזיקלי שנוצר בתפילה בתפארת שלום תאם בחלקו לזה המאפיין את קהילות ההתחדשות היהודית הרוחנית בארצות-הברית ובארץ, וכן לתרבות העידן החדש הישראלית. התפילה בתפארת שלום בתקופת לזר נערכה פעמים רבות בליווי נגינה בגיטרה ודרבוקה של נגנים שכירים. בניגונים ובמקצבים השתקפו השפעות של "מוזיקת עולם" (סגנון מוזיקלי לא מערבי), ניגונים המקובלים בקהילות ליברליות אמריקאיות ומוזיקת פולק (עם) אמריקאית. הסגנון המוזיקלי האקלקטי יחד עם סגנון התפילה בנוסח הצ'נטינג, מדגימים כי סגנון התפילה שיצר הרב לזר, דמה מאוד לסגנון הריטואלי של ההתחדשות הרוחנית היהודית שאופיין כסינקרטי, כלומר כהשאלה ממקורות דתיים ותרבותיים שונים. הפעילים במרחב הרוחניות היהודית, שילבו מקורות השראה של רוחניות מזרחית-הודית עם המסורת היהודית במטרה להעשיר את הרוחניות היהודית.[131] זו הייתה גם מטרתו של לזר. אך, הפנייה של לזר לרוחניות מזרחית, ושזירת אלמנטים ממנה בתפילת השבת היהודית, נעשו גם בכוונה להגדיל את חברי קהילתו, קרי, למשוך לתפילה את התל-אביבים הצעירים והמבוגרים מחפשי הרוחניות בסגנון העידן החדש, שרוצים לשלב אותה עם המסורת היהודית. למעשה ניתן לומר כי השילוב הרוחני שהוצע בקהילתו הוא התוצר הדתי הייחודי שלו, שאותו הוא ניסה לשווק בשוק הדת התל-אביבי. שוק זה נעשה צפוף בעידן הנוכחי שבו הדת הפכה למוצר צריכה. יש להזכיר בהקשר זה כי גם הרב אזרי הצטרף לטרנד "הרוחניות היהודית" התל-אביבי העכשווי, והחל מ-2010 התקיימו בשתי הקהילות המסונפות לבית דניאל תפילות שמזכירות בסגנונן את התפילות שמתקיימות בקהילות היהודיות הרוחניות בארץ.[132]

הנגינה בכלים במהלך התפילה בתפארת שלום, והשירה שחזרה על עצמה פעמים רבות בתפילה, הגבירו את החוויה החושית-גופית והרגשית של המתפללים. השינוי בקצב הניגון והשירה במהלך התפילה סייעו ליצור אווירה רגועה ומדיטטיבית, שלוותה בישיבה שלווה של הרב והנגן תוך עצימת עיניים, תנודות גוף ולעיתים יד שהונחה על הלב, ולעיתים התלהבות רגשית, לפי מה שתאם לדעת הרב לזר את אותו חלק של התפילה. האופן שבו פעלה התפילה במקרה זה על המשתתפים מאשש את טענת מיירהוף כי פעולת השכנוע הטמונה בריטואל פועלת קודם כל באמצעות גופו של המשתתף, או במילותיה: "In ritual doing is believing". כלומר, ההתנהגות, והביצוע של המשתתפים בריטואל קדמו לשכנוע הרגשי במסריו.[133] לפי מיירהוף, בתפילה המתוארת לעיל היה ניסיון לערב כמה שיותר מחושי המשתתפים בתפילה, באמצעות הפרזנטציה הדרמטית שהתחוללה מול עיניהם. זו עירבה נגינה, שירה, תלבושות (אם לוקחים בחשבון את הלבוש הא-פורמלי של הנגנים והרב) וכן תנודות גוף מדיטטיביות של הרב והנגן, שאותן חיקו המתפללים. המטרה של עירוב כל חושי המתפללים הייתה לשכנעם במסרים, ששזר הרב בין קטעי השירה.

על רקע המרכזיות הגוברת של האינדיבידואל בחברה המערבית, המשתקפת בארץ בייחוד בתל-אביב, המחשיבה עצמה לחלק מהעולם הגדול, ל"עיר עולם בהתהוות",[134] צירוף הפיכת הרוחניות לסובייקטיבית, המתמקדת בפנייה פנימה ובהתפתחות עצמית,[135] המסרים של לזר הנוגעים ל"הבאת השבת ואורה לתוכנו", נופלים על אוזניים קשובות. אולם לזר לא מסתפק רק

---

[131] ורצברגר, **כשהעידן החדש נכנס לארון הספרים היהודי**, עמ' 143.

[132] בשנים 2010-2012 בתקופה שבה עמד הרב אור זוהר בראש קהילת הלב, המסונפת לבית דניאל ופועלת ברחוב רש"י בתל-אביב, הזכירו התפילות בסגנונן ובמסרים המשולבים בהן, שנלקחו מתרבות העידן החדש, את התפילות שהתקיימו בתפארת שלום בתקופת הרב לזר. גם בשלוחת בית דניאל ביפו, נערכות תפילות הנושאות גוון רוחני עם אזכורים רבים לקבלה.

[133] Myerhoff, "A Death in Due Time," pp. 151-152

[134] ראו הערה 2 לעיל.

[135] ראו: P. Heelas and L. Woodehead, *The Spiritual Revolution: why religion is giving way to spirituality*, Oxford, UK, Blackell, (2005), pp. 2-7

ברוחניות אינדיבידואלית, המקדשת את העצמי. באמצעות הסתייעות בתחושת ה"ביחד", (תחושת הקומיוניטס הספונטנית), הנובעת מההתכנסות יחד, הוא רתם את ה"האור" של כל מתפלל יחיד, תוך שהוא מתבסס על העקרון הניו-אייג'י הידוע שלמעשה "כולנו אחד" (כולנו דומים במובן מסוים), ליצירה קהילתית של תפילה שבכוחה יהיה להגיע הרחק ולנחם את האנשים בדרום הארץ בזמן מבצע **עופרת יצוקה** בשנת 2009.

5.3 סגנון התפילות בשנים שלאחר עזיבת הרב לזר

תוך חודשים אחדים מעזיבת הרב לזר הצטרף במקומו הרב ג'ף צימט לקהילה. רב זה ביטל את הנגינה בזמן התפילה, הפסיק כמעט לחלוטין את השימוש בניגונים מתקופתו של לזר, ואימץ במקומם ניגונים יהודיים מסורתיים וכאלו המקובלים בקהילות קונסרבטיביות. סגנון התפילה השמרני שהוא אימץ, שכלל לדוגמא אמירת פסוקי דזמרא בשבת, חזרה על אמירת תפילת העמידה בקול בשחרית של שבת, והחזרת אמירת המוסף (לאחר שלזר לא אמר תפילה זו בשבתות), לא מצא חן בעיני פעילים מרכזיים בקהילה מבין החברים הוותיקים.[136] אלו יצאו גם נגד חידושיו של לזר. כעבור שנתיים סיים הרב צימט את תפקידו בקהילה. לאחר עזיבתו, שבו להתקיים מדי פעם קבלות שבת מוזיקליות וכן בכל תפילה נשמעו פעמים רבות הניגונים שהיו בתקופת לזר. אולם עד היום הקהילה ממשיכה להתנהל ללא רב, עם משאבים כספיים מצומצמים, מה שמשפיע על האפשרות לקיים תפילות מוזיקליות בתדירות תכופה יותר. כמו כן, העובדה שבכל פעם חבר אחר מנחה את התפילות, מונעת אפשרות לעצב סגנון תפילות ייחודי לקהילה.

6. סיכום

בפרק זה בחנתי באמצעות השוואה את העשייה הריטואלית שנערכה בקהילות המחקר. ההשוואה הראתה שייחודיותן של התפילות טמונה בהיות המרחב התל-אביבי גורם מכריע בקיומן הראשוני ובהתפתחותן ובעיצובן לאורך השנים. הוכחתי כי הפעילות הריטואלית המתמשכת מעגנת את קיומו של בית דניאל במרחב הפיזי והתרבותי של העיר, ומושכת תשומת לב הולכת וגדלה מצד הקהל החילוני הרחב במטרופולין. הראיתי כי הפרקטיס הריטואלי בבית דניאל הולם את אופייה של העיר ועונה על מאפייניה הסותרים לכאורה. עיר זו עוצבה מראשיתה כמרחב חילוני, עברי, חדש, אך בוניה היו קשורים למסורת היהודית. ברבות הימים, בשאיפתה להידמות לערים הגדולות בעולם, והפיכתה ל"עיר עולם בהתהוות", החלו לנשב בה הן רוחות הפלורליזם, הסובלנות, הפתיחות הן ניכור, אינדיבידואליזציה גוברת וצרכנות, הפועלים גם בשוק הדת העירוני. הוכחתי כי גם התפילות הקהילתיות וגם הטקסים מכווני מגזרים ספציפיים הנערכים בבית דניאל, מתאמצים לספק את שלל הצרכים וההעדפות של האוכלוסייה התל-אביבית הרב-גונית, צרכים המועצמים עקב מאפייניה של העיר. הדגמתי כי הגמישות, הדינמיות, הפרקטיות, ומידה של יצירתיות ניכרות בתפילות הקהילתיות, ומאפשרות להן בהתאם לצרכים המשתנים של קהל המתפללים ההטרוגני, להתארך או להתקצר, כדי להכיל טקסים המיועדים לקהל יעד מסוים.

הראיתי כי התפילות בבית דניאל מבטאות גם מגמות עכשוויות בשוק הדת המערבי של הפיכת הדת למוצר צריכה, במקביל לרצון בקשר לשורשים ולמסורת על רקע החיים בעיר הגדולה. באמצעות ההשוואה לתפילות בתפארת שלום, ולשינויים שהרב לזר ערך בקבלות השבת, כדי להפוך אותן לאטרקטיביות בעיניי חילונים תל-אביבים מחפשי "רוחניות יהודית", עלה כי להחלטות

[136] ראיון עם הרב ג'ף צימט, מתאריך 10 ביולי, 2012.

שיווקיות, המבוססות על התייחסות לדת כמוצר צריכה, יש תפקיד מרכזי בעיצובה של תפילה בתל-אביב של ימינו.

בהקשר זה הדגשתי כי האוכלוסייה התל-אביבית, הנחשבת לחילונית ביותר בישראל, מחפשת אחר קשר למסורת, ורוצה להשתתף בריטואלים יהודיים התואמים לאורח חייה. לאור זאת, בעוד שאזרי ידע לשלב חידוש עם שמירה על אלמנטים בסיסיים בתפילה היהודית, הרי שלזר ערך שינויים רדיקליים למדי בתפילה המסורתית. הסתבר שלאו דווקא השיוך התנועתי הוא הקובע את המינון בין חדש לישן בתפילה, אלא עמדתו העקרונית של הרב ביחס לחידוש אורחות התפילה. יתר על כן, התברר כי גם בעיר הצמאה לחידושים יש גבול לשינוי רדיקלי במסורת שהציבור הרחב יכול להכיל לאורך זמן. בהקשר זה יש לציין כי בשתי הקהילות זוהתה מגמה של הצעת תפילה "בגובה העיניים", בסגנון המשדר נינוחות, וידידותיות למשתמש, שלא באה בדרישות רבות, כובלות וקבועות, וזאת כחלק מהתאמת המוצר הדתי לדרישות הצרכן.

ההשוואה בין הפעילות הריטואלית בשתי הקהילות הבליטה כי בחירתו של הרב לזר להפנות כל קהל יעד לתפילות בזמן אחר ובעלות צביון שונה, קרי, את הצעירים לקבלות שבת "רוחניות" ואת הוותיקים לתפילת שחרית בשבת, הייתה נכונה מבחינה שיווקית, אך למעשה זרעה פירוד, ומנעה מקבוצות המתפללים השונות לחוש שייכות לקהילה אחת. לעומת זאת, הרב אזרי החליט לעצב את תפילות השבת בבית דניאל באופן שאיפשר לפשר ולספק במקביל, הן את צורכי הקהל המגוון הן את צורכי הוותיקים. זאת במטרה מודעת להפוך את המתפללים, שברובם זרים זה לזה, לקהילה אחת, לפחות לזמן הקצוב של התפילה. בחירה זו מורה שעל רקע הפיכת הדת למוצר צריכה, ועל רקע תהליך האינדיבידואלזיציה הגובר, הרב אזרי זיהה כי אופן עיצובן של תפילות בדרך המגבירה את תחושת הקהילתיות והאחווה בקרב המתפללים, הוא שיכול להבטיח את המשך קיומה של קהילה. בהקשר זה יש לציין כי בדומה ללזר גם אזרי זיהה את החיפוש אחר "רוחניות". במקרה זה הוא אימץ את השיטה של לזר, של הצעת תפילות מסוג שונה בזמן אחר, והחל להציע בשני סניפים של בית דניאל, תפילות המשלבות רוחניות בסגנון ניו אייג'י יחד עם המסורת היהודית. הוא פעל כמו מנהיגי קהילות ממוסדות במערב הרוצים להגדיל את נתח השוק שלהם, בכל אמצעי העומד לרשותם ובפרט דרך האזנה לקולות הצרכנים, ולסימנים ולאותות שאלו משדרים במרחב העירוני ביחס לרצונותיהם הרוחניים.

חלק שני: מבקשי פניך - איפיון קהילות ליברליות בתל אביב על פי קהלי היעד שלהן

פתח דבר: הפנים האנושיות של קהילות המחקר –
ביוגרפיות דתיות של משתתפים בקהילות כאמצעי לפענוח אופיין

עד כה בעבודה בדקתי בעיקר את עשייתו של בית דניאל, והקדשתי מעט תשומת לב לעשייתה של תפארת שלום. זאת בשל הבדלים ניכרים בהיקפי הפעילות. בפרקים הקודמים בחנתי את פעילותו של בית דניאל כארגון דתי (faith based organization), המשלב תפקוד כמרכז קהילתי וכבית כנסת, בדומה ל-synagogue center האמריקאי. חרף הישענותו על מודל אמריקאי, פעילותו החינוכית והטקסית דומה אף לזו של ארגונים אורתודוכסיים ישראליים הפועלים לקירוב הקהל הרחב ליהדות. לטענתי, חדשנותו טמונה, לפיכך, בהתאמת ראשיו את מודל ה-synagogue center האמריקאי לנסיבות של תל אביב. הצלחתם בכך נובעת, בין היתר, מהיותם ילידי הארץ הבקיאים גם בהוויית החיים היהודיים האמריקאיים. בית דניאל מספק שירותי דת, חינוך ותרבות למגוון קהלי יעד. זהו ביטוי לתפקודם של קהלי היעד כצרכנים ולתפקודו של בית דניאל כקהילה דתית מסוג חדש, המהווה מסגרת גג לקהלי יעד אלו.

מגוון קהלי היעד פונים ממניעים שונים לבית דניאל. אמחיש זאת בהמשך באמצעות הצגת קטעים מסיפוריהם של הפונים. כמשקל נגד למודל של בית דניאל, אציג את תפארת שלום, שהיא קהילה שכונתית, אתנית, מעין משפחתית, המשמרת את סגנון התפילה הקונסרבטיבי המוכר לרבים מחבריה מארץ מוצאם, ארצות-הברית. בפרקים הקודמים ניתחתי את היצע (supply side) הפעילויות החינוכיות והטקסיות מנקודת המבט של ראשי הקהילות, שכן אלה, מתוקף סמכותם הריכוזית, יוזמים ומחליטים כיצד לשווק את הפעילויות למגוון קבוצות יעד. לנוכח קיומה של תחרות ערה בין קהילות וארגונים הפועלים בשוק התרבות והדת בתל-אביב אתמקד בפרק הנוכחי בצד הביקוש (demand side) לפעילויות מנקודת המבט של קהלי היעד הפונים לקהילות המחקר, ובייחוד לבית דניאל, לקבלת שירותי דת, דוגמת גיור ובר-מצוות.

בחינת פעילותן של קהילות דתיות במונחי שוק, ושל הפונים לשירותיהן כצרכנים, מבוססת על ה-Religious Economic Model, המניח אנלוגיה בין הדת לפעילות המתקיימת בשוק החופשי, ומשתמש בעקרונות כלכליים לניתוח תופעות דתיות ברמת החברה והקבוצה.[137] לטענת תומכי האנלוגיה, בשוק הדת ישנם היצע וביקוש של 'מוצרים דתיים' דוגמת פרקטיקות,[138] שמשווקים ספקים (קהילות דתיות) לצרכנים הבוחרים ב'מוצר' העונה על מאווייהם.[139]

---

[137] ראו: Stark and Finke, *Acts of Faith : Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley and Los Angeles, California, University of California Press, (2000), pp. 35-36 החוקרים הדוגלים בגישה זו מודעים לביקורת שנשמעה כלפיהם כי הם עושים רדוקציה של חיי הדת לאספקט הארגוני, אך הם מדגישים כי הם מתייחסים גם להיבטים של התוכן הדתי, לדוקטורינה, לאמונה ולמה שהקהילות מלמדות. כלומר, הם מכירים בכך שיש הבדלים יסודיים בין דת לבין מוצרים ושירותים אחרים.

[2] S.R. Warner, "Work in Progress: Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", American *Journal of Sociology*, *98,* (Mrach), (1993), pp. 1044-1093

[3] Finke and Iannaccone, "Supply Side Explanations for Religious Change", The Annals of the American, p. 29

הפרק הנוכחי בוחן את צד הביקוש (demand side) לפעילויות על-ידי קהלי היעד. בדרך ניתוח זו אלך בעקבות אסף שרעבי שחקר את תנועת התשובה. שרעבי בחן הן את צד ההיצע, כלומר, את מערך הרבנים, הארגונים הפעילים בתחום וסגנונות התשובה, הן את צד הביקוש מנקודת המבט של צרכני התשובה. הוא בחן את צד הביקוש באמצעות ניתוח קטעים מסיפוריהם של חוזרים בתשובה.[140] כך אעשה גם בפרק הנוכחי המתמקד בקהלי היעד הבאים של קהילות המחקר: המייסדים, פעילים מרכזיים בשנות ה-60 וה-70 לחייהם, פעילים בשנות ה-40-60 לחייהם, מזדמנים הפוקדים את התפילות ופעילויות הלימוד, משפחות בני-מצווה, מתגיירים וקשישים. התמקדות זו תאפשר לברר את השאלות הבאות:

1. כיצד קהלי היעד תופסים את תפקידי הקהילה בימינו?
2. מדוע על רקע שפע האופציות התרבותיות והרוחניות שתל-אביב מציעה לתושביה, בוחרים קהלי היעד לפנות דווקא לבית דניאל או לתפארת שלום בחיפוש אחר מענה לצורכיהם?
3. מה המשמעות שפרטים, המשתייכים לקהלי יעד שונים, מעניקים להשתתפותם בקהילה ולהסתייעותם בשירותיה?
4. אם וכיצד ההשתתפות בקהילות המחקר מעצבת את זהותם היהודית של קהלי היעד?

בירור שאלות אלה יסייע לעמוד על מאפייני המרקם האנושי של קהילות המחקר ועל מקומו של בית דניאל בחיי התרבות והרוח בתל-אביב. בנוסף, אפשר יהיה ללמוד כיצד דרך השיווק של כל קהילה את מרכולתה,[141] האידיאולוגיה של הזרם הדתי שאליו הקהילה שייכת, והאופן שבו כל פרט תופס וחווה את השתתפותו בקהילה, מעצבים את ההבדלים בתפיסותיהם של קהלי היעד את קהילות המחקר.

א. ניתוח סיפורי חיים כאמצעי לפענוח אופיין של הקהילות

בחינתן של ביוגרפיות דתיות היא פענוח של סיפורי חיים בתחום העשייה הדתית של הפרט. כל סיפור חושף את המניעים המורכבים לפעילות הדתית. הסיפור גם מדגים את יחסי הגומלין בין ההיבטים האינטלקטואליים והרגשיים של הדת, ומאפשר לעמוד מקרוב על החוויה הדתית של הפרט.[142] כל פרט הפונה לקהילות המחקר משתייך לקהל יעד מסוים, ולכן ניתוח הביוגרפיה הדתית שלו מלמד על מאפייני קהל היעד זה.

את הקשר בין סיפוריהם של פרטים לאופיה של קהילתם, היטיב לנסח האנתרופולוג סמואל היילמן, שטען כי קהילות דתיות הן מעין ישויות אנושיות, שהווייתן מורכבת מהזיכרונות, מהפרשנויות, מההבנות, מהפעולות ומהאמונות של חברי הקהילות. לפיכך, הוא סבר שיש לבחון את הביוגרפיות הדתיות וההשקפות של חברי הקהילות, על מנת לגלות את האלמנט האישי המעניק לקהילות דתיות את המרקם שלהן.[143] היילמן והאנתרופולוגית ריב-אלן פרל יישמו תובנה זו במחקר על קהילות יהודיות קונסרבטיביות בארצות-הברית.[144] בפרק זה אלך בדרכם. ראשית, הם מנתחים סיפורי חיים של משתתפים בשתי קהילות; שנית, הם מציגים בפני הקורא ביוגרפיות של מדגם

---

[140] א' שרעבי, **'עבודת הגבול' בתנועת התשובה**, עבודת דוקטור, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, (תש"ע), עמ' 64.

[141] Einstein, *Brands of Faith*, p. 20

[142] R. Wuthnow, "The Cultural Turn: Stories, Logic and the Quest for Identity in American Religion", in P.E. Becker (ed.), *Contemporary American Religion: An Ethnographic Reader*, Walnut Creek, California, Alta Mira Press, (1997), pp. 252-254

[143] S.C. Heilman, "Ethnography and Biography, or what happened when I asked people to tell me the story of their lives as Jews", *Contemporary Jewry*, 21(1), (2000), p. 27

[144] Idem., "Holding Firmly with an Open Hand", and Prell, "Communities of Choice and Memory", in Wertheimer (ed.), *Jews in the Center*, pp. 95-195, 269-358

חברים מכל קהילה; שלישית, הם מחלקים את אוכלוסיית החברים לקטגוריות לפי מידת השתתפות (מועטה לעומת רבה), גיל (צעירים, מבוגרים, קשישים), מגדר, ותק בקהילה (מי שהגיעו מקרוב לעומת ותיקים), חינוך דתי (מי שגדלו בזרם הדתי לעומת מי שהתגיירו או הצטרפו אליו במהלך חייהם), והתעניינות בחינוך דתי לדור הבא.

בעקבות היילמן ופרל, אחלק גם אני את הקבוצות בכל קהילה לפי הקטגוריות לעיל. כמו כן, אציג סדרת ביוגרפיות של משתתפים מכל קבוצה בקהילות המחקר. הסיפורים יסייעו לבחינת טיבה של ההתקשרות של קבוצות לכל קהילה. כך יתקבל תיאור מייצג של בית דניאל ושל תפארת שלום, המאפשר להשוות ביניהן.

ב. בחינת מאפייני הקהילות לאור תהליכים מקומיים ועולמיים

הסוציולוג רוברט ווטנו (Wuthnow) מזכיר לחוקרים הבוחנים קהילות ספציפיות בעזרת סיפורי חיים של חבריהן, כי יש לבחון את הסיפורים לאור תהליכים חברתיים מקומיים ועולמיים.[145] בין התהליכים במערב, הרלבנטיים לצורכי פרק זה, ניתן למנות את הגלובליזציה, העיור והניידות ההופכים פרטים למחפשי שייכות קהילתית ומשמעות לחייהם. חיפוש זה יוצר מגוון קהילות חדשות שהחברות בהן נקבעת לפי טעם ואינטרסים, והפרט פעיל בהן במידות משתנות של מחויבות.[146] מגמות נוספות הן פריחתה של הדת בעולם, לצד הירידה בחשיבותם של ארגונים דתיים ממוסדים ליצירת זהות רוחנית.[147] לצד המגמות הגלובליות, משתקפות בפעילותן של קהילות המחקר גם מגמות חברתיות שמתרחשות בארץ, וביניהן הלגיטימציה הגוברת להפרדת השיקולים הפרטיים מהאינטרסים הכלל-חברתיים (הקולקטיביים), שאינה מבטלת את התייחסותם של פרטים למוסדות חברתיים (כולל דתיים) הפועלים בזירה הציבורית.[148] מגמה חברתית הצומחת במקביל לקודמת ומתבטאת בפעילותן של קהילות המחקר היא השיבה לארון הספרים היהודי והתחדשות יהודית, שבמסגרתה חילונים רבים הופכים את הזהות היהודית לחלק בלתי נפרד מהווייתם באמצעות לימוד בבתי מדרש ופעילות בבתי-תפילה חילוניים,[149] ובקהילות ליברליות. מגמה זו מכוננת זהויות היברידיות חדשות, שמקורותיהן אינם ניתנים לזיהוי חד-משמעי כדתיים או כחילוניים. דוגמא לזהות שכזו היא זהות יהודית ישראלית-רפורמית.[150] בנוסף, יש לשים לב למאפייני המרחב התל-אביבי המשתקפים בפעילותו של בית דניאל.

ג. ניתוח ביוגרפיות של פרטים מקבוצות יעד שונות

להלן אדון בקבוצות שונות מקהלי היעד שאליהם פונות קהילות המחקר. במהלך הדיון הנפרד בכל אחד מקהלי היעד אביא קטעים מסיפורים מייצגים של פרטים הנמנים עם קהל זה. כדי שאוכל להשוות בין קהלי היעד, הפניתי לכלל מרואייניי אותו מערך שאלות. את תשובותיהם סיווגתי לפי הקריטריונים הבאים: יחס לאמונה הדתית, גורמים להצטרפות לקהילה, מעורבות בחיי הקהילה ותפיסת מאפייניה.

---

[145] L. Woodhead and P. Heelas, "Conclusion," in L. Woodhead and P. Heelas (eds.), *Religion in Modern Times*, Oxford, England, (2000), pp. 479-480

[146] Day, *Community and Everyday Life*, pp. 212-216

[147] Cohen and Eisen, *The Jew Within*, (2000), pp. 2-5

[148] רוניגר, "האינדיבידואליזם בקרב הציבור היהודי בישראל", עמ' 109.

[149] אזולאי, "**עברים אנו ואת לבנו נעבוד**", עמ' 2.

[150] לדיון בכינונה של זהות היברידית בקרב פעילים בתנועה ההתחדשות היהודית במרחב החילוני, ראו: שם, שם, עמ' 147-163.

פרק חמישי: מייסדי הקהילות

1. מייסדי בית דניאל: חיפוש אחר מסורת, בית ומשפחה המתבטאים בהקמת קהילה

מייסדי בית דניאל הם ברובם מהגרים מארצות המערב, בעיקר ילידי ארצות אנגלוסכסיות או ילידי גרמניה. מניעיהם להצטרפות לקהילות הרפורמיות שקדמו לבית דניאל כללו תחושת נוסטלגיה, רצון בחיבור ליידישקייט, חיפוש אחר קשר למסורת, רצון בהשתתפות בחיים קהילתיים יהודיים יחד עם חברים בעלי רקע תרבותי דומה, געגוע לתפילות ועניין אינטלקטואלי ביהדות. זאת לצד התרחקות משמירת מצוות, חוסר מציאת מקומם בקהילות אורתודוכסיות, וחשיבות השמירה על שוויון בין המינים בחיי הדת. הסיבות הללו, למעשה, מניעות את פעילותם המתמשכת של המייסדים בבית דניאל עד היום.

מייסדי בית דניאל משתייכים לפעילים המרכזיים של שתי הקהילות הרפורמיות שפעלו בתל-אביב לפני הקמתו, ואולצו, על-ידי התנועה הרפורמית הארצית, להתאחד ולעבור לבית דניאל. הסוציולוג אפרים תבורי טוען כי בשנות ה-70 התנועות הלא אורתודוכסיות בישראל היו אתניות, כשהאתניות התייחסה לאופי המערבי של התנועות.[151] עבורם החברות בקהילות שקדמו לבית דניאל היתה בבחינת חברות בקהילה דתית אתנית. במונחיה של בקר, זוהי "קהילה מסוג משפחה", המאופיינת ביחסים לא פורמליים, אישיים, הדוקים ותומכים בין חברים המכירים היטב זה את זה, והמנוהלת על-ידי קבוצה קטנה של פעילים המשתתפים בה במשך שנים ארוכות.[152]

פעילותו של בית דניאל בציבור הרחב עוררה בקרב חלק מהחברים הוותיקים תגובות מסויגות. מחד, כמו חברי קהילות מסוג משפחה הם רצו במשאבים, כגון כסף, שהגידול במספר החברים יביא, אך מאידך הבינו שצירופם של רבים פוגם ביחסים החמים בין חברי הקהילה הגרעינית.[153] ההסתייגות והאמביוולנטיות התבטאו בריבוי תלונות שהופנו כלפי הרבנים בעניין שינויים בתפילות, שנערכו כביכול כדי לשאת חן בעיני הקהל הרחב, דוגמת משפחות בני מצווה.

מייסדי בית דניאל, שאת סיפוריהם אציג בהמשך, גדלו על ברכי האורתודוכסיה והאולטרה-אורתודוכסיה, אך בבגרותם בחרו בחלופה הרפורמית. בכך מתגלה דמיון בינם לבין יהודים אמריקאים רבים בעלי רקע אורתודוכסי, בחרו בבגרותם בחלופה יהודית ליברלית יותר, במקרה זה ביהדות הקונסרבטיבית.[154] התקופות בחיי המייסדים, שבהן הם שהו במדינות המערב, באנגליה או בארצות-הברית, חשפו אותם לאופי הוולונטרי של הדת במדינות אלו המתבטא ביכולתם של יהודים לשנות את הזדהותם עם זרם מסוים ביהדות. המעבר של המייסדים מהאורתודוכסיה לרפורמה בשנות ה-70, עולה בקנה אחד עם ממצאיו של תבורי כי מעל 20% מהחברים בתנועות הרפורמית

---

[151] Tabory, *A Sociological Study of Reform and Conservative Movements*, pp. 167-168

[152] Becker, *Congregations in Conflict*, pp. 13-14

[153] שם, עמ' 99.

[154] N.T. Ammerman, "Conclusion: Conservative Jews within the Landscape of America Religion", in Wertheimer (ed.), *Jews in the Center*, pp. 368-369 מבחינת הרקע האורתודוכסי, והמעבר לחלופה ליברלית בבגרות עם ההגירה לארץ חדשה, דומים מייסדי בית דניאל, הן לקבוצה גדולה מקרב המהגרים היהודים ממזרח אירופה, שעם הגיעם לארצות-הברית במפנה המאה הצטרפו לקהילות קונסרבטיביות, הן לצעירים רבים ממוצא מזרח אירופאי, ובעלי רקע אורתודוכסי שפנו ללימודי רבנות רפורמית בארצות-הברית בתחילת המאה ה-20. ראו: סרנה, **היהדות באמריקה**, עמ' 194; Tabory, *A Sociological Study of Reform and Conservative Movements*, p. 27

והקונסרבטיבית בישראל בסוף שנות ה-70, ביקרו בקביעות בבית-כנסת אורתודוכסי בעת שחיו בחוץ-לארץ, ורק בארץ החלו לפקוד בתי-כנסת ליברליים.[155]

מייסדי בית דניאל, בדומה למייסדי תפארת שלום, הצטרפו לקהילות בעקבות חברים ובני משפחה שסיפרו להם אודות הקהילות. עובדה זו תואמת את ממצאו של תבורי כי שיטת הגיוס העיקרית של חברים לקהילות בשנות ה-70, היתה היכרות עם חברי הקהילות.[156] מייסדי קהילות המחקר תייחסו למאפייני התפילה ולאווירה השוררת במהלכה, בייחוד למכובדות (decorum) שלה, ולישיבה המשותפת לגברים ונשים כאל שיקולים חשובים שהשפיעו על הצטרפותם לקהילות. מסתבר כי סיבות דומות הניעו את חברי הקהילות הקונסרבטיביות והרפורמיות הישראליות, שחקר תבורי, להצטרף לקהילותיהם.[157]

רוב המייסדות ציינו את הדאגה לחינוך היהודי לילדיהן ואת העניין בעזרה לנזקקים, העולה בקנה אחד עם המחויבות לתיקון העולם (עיסוק בצדק חברתי ובמתן צדקה) שבה מחזיקות קהילות רפורמיות. האחרות, שהעמידו את חינוך הילדים במרכז, התחברו לישיבה המשפחתית (כל זוג הורים עם ילדיהם) בבית-הכנסת. לעומתן, הגברים המייסדים הדגישו כסיבות להצטרפות לקהילה את העניין האינטלקטואלי ביהדות ובהשתתפות בתפילות. הם הדגישו את העיסוק בלימוד, הנחשב ביהדות המסורתית לעיסוק גברי בלעדי. מעניין, שזהו ההבדל בין נשים לגברים בסיבות להצטרפות לקהילה, על אף שקהילות ליברליות תומכות בביטול החלוקה היהודית המסורתית לתפקידי גברים ונשים.[158]

ככלל, מדובר בקבוצת פעילים חדורי מוטיבציה, בעלי חינוך יהודי, שהצליחו לממש את רצונם בחיים דתיים קהילתיים, הכוללים שוויון בין המינים בקהילה רפורמית. כל אחד מהמייסדים רתם ברצון את מקצועו, כישוריו, יכולתו האינטלקטואלית ומשאביו לטובת הקמת הקהילה וביסוסה. גם כיום, כשאת בית דניאל פוקדים רבים, המייסדים מזדהים עם הגרעין המצומצם של הפעילים המחויבים ביותר בקהילה ועם פעילים מרכזיים נוספים שעימם התחברו לאורך השנים, ובזכותם הם רואים את בית דניאל כמשפחה וכבית שאליו הם שבים מדי שבוע.

1.1 סיפוריהם האישיים של מייסדי בית דניאל

אפיוניהם של המייסדים יומחשו בקטעים מסיפוריהם של שניים מהמייסדים, גבר ואישה. כל אחד מהם השתייך לאחת מהקהילות שהתאחדו לשם הקמת בית דניאל: אהרון השתייך לקהילת קדם, וברוריה לקהילת רמת אביב. בנוסף, אהרון מייצג את הקבוצה שהצטרפה לקהילה הרפורמית ממניעים אינטלקטואליים, ומייחסת חשיבות רבה לתפילות. משום כך המייסדים הנמנים עימה נטלו על עצמם תפקידים הקשורים לניהול התפילה. כמו כן הוא מייצג את בני המעמד הבינוני. לעומתו, ברוריה מייצגת את המייסדים שהיו אנשי מעשה שהתמקדו בעזרה לנזקקים, ובהמשך רתמו את התעניינותם זו לתפקידי מנהיגות התנדבותית בקהילה. היא מייצגת את המייסדים שמעמדם הסוציו-אקונומי היה גבוה, ושהשתמשו במשאביהם הכספיים למען הקהילה. אהרון וברוריה מילאו שניהם תפקידים מרכזיים בקהילה: אהרון היה יושב ראש ועדת תפילה ושימש גם כגבאי, וברוריה כיהנה כנשיאת הקהילה.

---

[155] שם, שם, עמ' 176.
[156] שם, עמ' 190.
[157] שם עמ' 193.
[158] כפי שאציג בהמשך, לא מצאתי הבדל דומה ביחס למניעי ההצטרפות לקהילות המחקר בקרב פעילים בשנות ה-40.

1.1.1 אהרון הירש ז"ל: אינטלקטואל, יושב ראש ועדת תפילה בעבר, חברותא ובר פלוגתא של הרב

1.1.1.1 רקע

אהרון, איש ביטוח, נולד ב-1923 בגרמניה למשפחה אורתודוכסית.[159] לאחר עלייתו לארץ ב-1961 הפסיק לשמור מצוות, והסתפק בהשתתפות בתפילות ביום כיפור בבית-כנסת אורתודוכסי. הוא נחשף לרפורמים בזכות אשתו השנייה, יהודיה ממוצא גרמני-אנגלי, באחד הביקורים אצל בתה באנגליה, לפני למעלה מ-30 שנה, בימים הנוראים. באותו הביקור התפללו הוא ואשתו בקהילה רפורמית והתרשמו מהדרך שבה אורגנה התפילה ומהדגש על השוויון בין המינים. מאפייני התפילה הרפורמית שהרשימו אותו, מזכירים את מאפייני התפילה שלטענת תבורי נתפסו כחשובים בעיני חברי התנועה בארץ, ביניהם, האופי המכובד והמאורגן של טקס התפילה וקיומה של ישיבה משותפת.[160]

כשחזרו לארץ ב-1970, החליטו אהרון ואשתו להצטרף לקהילה הרפורמית קדם. אהרון היה מהמעטים שציינו כי מגעם הראשון עם בית-כנסת רפורמי התרחש בזמן הימים הנוראים. אהרון נבחר לוועד, ובהמשך שימש כיושב ראש ועדת התפילה של בית דניאל, כגבאי וכקורא בתורה. הוא הצטרף לקהילה בגיל 47, לאחר שילדיו עזבו את הבית, ומעורבותו בבית-הכנסת, התעוררה מחדש. הצטרפותו לקהילה בשלב זה של חייו מדגימה את הטענה הרווחת בספרות המחקרית כי בשלב שבו הילדים עוזבים את הבית, ולעיתים הפרט פורש מעבודתו, גדל הזמן הפנוי שלו, ועמו גדלה התעניינותו ביהדות ובקהילה היהודית, לרוב לאחר שנים של חוסר פעילות בבית-הכנסת.[161]

1.1.1.2 גורמים להצטרפות לקהילה

אהרון הצטרף לקהילה בעיקר כדי לשמוע את קריאת התורה בתפילות השבת. הדבר נבע, כך סיפר, מגעגוע נוסטלגי לשמיעת הקריאה בתורה בילדותו, ומהתעניינותו האינטלקטואלית בתורה. לדבריו: "חשובה לי האמונה בכוח שגורם להכוונה מוסרית של החברה האנושית. זה התפקיד של הדת, והמקור של זה לפי המסורת היהודית הוא התנ"ך והקודקסים האחרים". נראה כי הדגש ששמה התנועה הרפורמית על ערכים חברתיים ומוסריים העומדים בבסיסה של היהדות, והמחויבות הנלווית לצדק ולצדקה, הם שקירבו אותו לקהילה הרפורמית.[162]

1.1.1.3 היחס לאמונה הדתית

אהרון התייחס לפתיחות של בית דניאל לתפיסות שונות של זהות יהודית ולאמונה באל. בהקשר זה אמר אהרון: "אני לא אתאיסט, אולי אגנוסטי, אני באמת לא יודע". "הרוב בקהילה כן מאמינים באלוהים, וזה מאוד חשוב להם, הם מספיק broad-minded, שיש מקום לאנשים כמוני בקהילה". כלומר, הוא תופס את בית דניאל כמרחב סובלני ופלורליסטי, המסוגל להכיל תפיסות מנוגדות ביחס

---

[159] הציטוטים מדברי אהרון לקוחים מריאיון שערכתי עמו בתאריך 14 ביולי, 2010. אהרון נפטר במאי, 2015.

[160] שם, שם.

[161] Prell, "Communities of Choice and Memory," p. 335

[162] בעניין הקשר בין תורת הנביאים לעיסוק בסוגיות חברתיות בתנועה הרפורמית מראשיתה, ראו: מאיר, **בין מסורת לקדמה**, עמ' 329-330, 355. הוגי הרוח של התנועה הרפורמית וראשיה בעבר ובהווה מדגישים כי סדר יומה התיאולוגי, והרעיוני מבוסס על ערכים חברתיים ומוסריים, הנובעים מהמקורות ובייחוד מדברי הנביאים. על כן ברמת הפרט, הקהילה והתנועה יש לעסוק בפעילויות צדק וצדקה כולל בגמילות חסדים נקודתית ובמאמץ לבניית חברה מוסרית וצודקת. ראו: ג' קריב, "מתיאולוגיה לאורח חיים: צדק חברתי כמרכיב מכונן בסדר יומה הדתי של היהדות המתקדמת", בתוך: מ' אזרי (עורך), **חושבים יהדות מתקדמת: מסע להכרת היהדות הרפורמית**, תל אביב, בבל, (2005), עמ' 150-151.

לאמונה באל ולזהות יהודית. מרחב זה, מתקיים לדעתו עקב התקבצותם של חברי קהילה המגלים פתיחות ומוכנות לפעול בקהילה עם בעלי דעות מנוגדות לשלהם.

1.1.1.4 תפיסת מאפייני הקהילה

אהרון תפס את בית-הכנסת כמקום המעניק תחושת שייכות, החסרה לאנשים רבים בשל אופי החיים המודרניים וטיב הקשרים החברתיים הדלילים בתל-אביב. לדבריו: "בעיר גדולה היחסים מנוכרים בין הבריות". הוא התייחס לכך שעל רקע מאפייניה של תל-אביב כעיר גדולה ישנם אינדיבידואלים הפוקדים את בית דניאל מתוך רצון להשתייך לקהילה, ופחות חשובה להם העובדה שזו קהילה יהודית. טענה דומה מעלה קרנר-פורמן במחקרה על קהילה רפורמית אמריקאית השוכנת, כמו בית דניאל, באזור מטרופוליני. קרנר-פורמן מציינת כי מבחינת חלק מנחקריה התקבצותם יחד במסגרת הקהילה עונה על צורכיהם בקהילה, ולאו דווקא על צורכיהם היהודיים.[163]

מדברי אהרון עולה כי תחושת הקהילתיות היתה חזקה בתקופת הקמת הקהילה ובשנותיה הראשונות. אולם, בהשוואה לעבר, כיום האופי הקהילתי טעון שיפור. בנימה דומה אמר לי מייסד נוסף: "את הגעת בסוף של הקהילה. את מרגישה שיש קהילה כי ידענו לעטוף ולחבק אותך ולמשוך אותך לתוך הקהילה. היום יש כל כך הרבה פרצופים חדשים, שמתחלפים כל שבוע, שאין אפשרות מעשית להתקרב לכולם". את הדברים הוא אמר בנימה של אכזבה מהולה בעצב. דברים אלו מלמדים כי המייסדים מודעים למחיר שקבוצתם משלמת על הגידול במספר המגיעים לתפילות עקב הפיכת בית דניאל לקהילה מסוג "leader", קהילה מובילה בסביבתה, בעלת תחומי עיסוק רבים, המכוונת את פעילותה לציבור הרחב.[164]

1.1.1.5 מעורבות בחיי הקהילה

יכולותיו האינטלקטואליות של אהרון, עומק בקיאותו ביהדות ובמנהגי תפילה, ושנותיו הרבות בוועדת תפילה הקנו לו מעמד חברתי נכבד בבית דניאל. כמו כן, בעיני הרבנים וחברים אחרים הוא היה נציג מובהק של דור הוותיקים. מסיבות אלו הוא היה מהחברים הבודדים בקהילה שחש חופשי לשוחח עם הרבנים על הקשיים המתעוררים עקב ניסיונם לפנות בו זמנית לקהלי יעד השונים זה מזה בצורכיהם. בשנים האחרונות השתתף אחת לשבוע בבתי-מדרש המתקיימים בבתי דניאל, נכח בקביעות בתפילה הקהילתית בערב שישי ובתפילת השחרית בשבת, וכן השתתף בקביעות בשיעור על פרשת השבוע המתקיים מדי שבת. כמו כן, השתתף באירועי תרבות ולימוד יהדות חד-פעמיים הנערכים מעת לעת בקהילה.

1.1.2 ברוריה בריש - נשיאת הקהילה

1.1.1.1 רקע

נולדה ברומניה ב-1931 והתחנכה בבית אורתודוכסי שהשתייך לחסידות ויז'ניץ. אחות במקצועה. הכירה את בעלה השני, עורך-דין, בארצות-הברית. הם חזרו לישראל ב-1963. כמו אהרון, ברוריה ובעלה הגיעו לתנועה הרפורמית בעקבות חברים שהיו מעורבים בתנועה. בישראל, בימים של הקמת המדינה, בהיותה שקועה בלימודים ובמשברים התכופים של המלחמות, היא התרחקה בהדרגה משמירת מצוות, והפכה לליברלית בהשקפתה הדתית.

---

[163] Furman-Kerner, *Beyond Yiddishkeit*, p. 112

[164] Becker, *Congregations in Conflict*, p. 14

1.1.1.2 גורמים להצטרפות לקהילה

ברוריה רצתה להעניק לבנה חינוך יהודי התואם לרוח התקופה העכשווית. לכן מרגע שבנה הגיע לגיל שנתיים, החלה להגיע עימו ועם בעלה לתפילות יום שישי. כאמור, הדאגה לחינוכו של הדור הבא כסיבה להצטרפות לקהילה מופיעה בדבריהן של רוב המייסדות. עוד סיבה להצטרפותה לקהילה היתה החיפוש אחר מסורת והרצון להשתייך לקהילה יהודית, אך לא בנוסח האורתודוכסי. היא סיפרה כי חייה היו מלאים בכל מובן אך היא חשה ריקנות. לדבריה "הבנתי שהתגעגעתי למסגרת ולתחושת השייכות לקהילה".[165]

סיבה נוספת להצטרפותה קשורה בכך שהיא רואה בקהילה מעין משפחה רחבה: "אני מרגישה שאני יכולה לומר כי מלבד המשפחה האוהבת שלי, גם בקהילה אני יכולה למצוא משפחה. פתאום קורה משהו והוא [אדם] רואה שמלבד משפחתו הקטנה והמצומצמת, יש עוד מסגרת של חברים וקהילה שיעמדו לצידו. בזמן מחלתי ובזמן אבלי, נוכחתי לדעת לשמחתי שהקהילה אליה אני שייכת הרבה מאוד שנים היא אכן תומכת, מתעניינת, דואגת וכפי הנראה אוהבת אותי".[166]

סיבה עיקרית נוספת לפעילותה המתמשכת בבית דניאל ובהנהגת התנועה הרפורמית היתה רצונה לסייע לזולת. לדבריה: "העניין שמצאתי באנשים ובעבודה סוציאלית הוביל אותי להיות פעילה בקהילה הרפורמית".[167] היא מצאה את המענה לשלל הרצונות שלעיל באמצעות פעילותה במסגרת הקהילה. עדות לכך היא אמירתה כי: "כשסליל חיי התפתל... והציג בפני הזדמנות לחזור ולשמור על מסורת ובד בבד לספק את תשוקתי לעבודה [סוציאלית] עם אנשים, הפכתי לחברה פעילה בתנועה הרפורמית... בתל-אביב".[168]

1.1.1.3 מעורבות בקהילה

כשבנה התבגר, היא הגבירה את מעורבותה בקהילה. במקביל להיותה נשיאת בית דניאל, בשנים 1986-1991, היא כיהנה כיושבת ראש התנועה ליהדות מתקדמת בישראל. בנוסף, הפכה לידועה בפעילותה הציבורית למען הרפורמים באמצעות חברותה במועצה הדתית בתל-אביב.[169]

חלק מהמייסדות, וביניהן ברוריה, יכלו להתנדב לפעילות למען הזולת באמצעות הקהילה והתנועה בזכות ההון של בעליהן. רצונן לעזור לזולת, כמו רצונה של ברוריה, עלה בקנה אחד עם המחויבות של היהדות הרפורמית לתיקון עולם. כלומר, אצל ברוריה, כמו אצל נשים אחרות מקרב המייסדות, משמעות הדת והמוסר היהודי מתבטאת יותר בעזרה לזולת במסגרת יחסי הגומלין עימו. בניגוד להן המייסדים הגברים, דוגמת אהרון, הקנו חשיבות להשתתפות בתפילות וללימוד כביטוי דתי מרכזי.

הבחנה זו בתפיסת הדתיות של גברים ונשים מקרב המייסדים תואמת לתיאורה של האנתרופולוגית סוזן סרד את ההבחנה של נחקרותיה הקשישות הכורדיות במרכז היום לקשיש בירושלים, ביחס לקיומן של נורמות התנהגות דתית שונות עבור גברים ונשים.[170] הקשישות הסבירו לסרד כי מהות הדתיות הנשית היא בינאישית, ומתבטאת בעזרה ובטיפול באחרים, בעוד מהות הדתיות הגברית היא ריטואלית ומשתקפת בלימוד ותפילה. פעילותן הדתית של הקשישות שסרד

---

[165] ב' ברישׁ, **חיי כספירלה**, רעננה, דוקוסטורי, (2009), עמ' 91.

[166] שם, "הרהורי הלב", **בית דניאל – עלון חדשות**, 4, (כסלו, תש"ס), עמ' 4.

[167] שם, **חיי כספירלה**, עמ' 93.

[168] שם, שם, עמ' 66.

[169] במסגרת הפינה סגנון מקומי עם מירה באוור, בתוכנית תחנה מרכזית, טלוויזיה בכבלים, מ-6 ביוני, 1995, בשעה 19:30.

[170] S. Sered, "Ritual, Morality and Gender: The Religious Lives of Oriental Jewish Women in Jerusalem," Transaction Publishers, in Y. Azmon and D.N. Izraeli (eds.), *Women in Israel*, New Brunswick, NJ (2009), pp. 225-228

חקרה נותרה לרוב תחומה להכנת מזון במסגרת יחסיהן עם אחרים. חלק ניכר מהנשים המייסדות, דוגמת ברוריה, אמנם הביעו את דתיותן, בדומה לקשישות הכורדיות, באמצעות עזרה לאחרים, אך הן לא התמקדו בהכנת מזון עבורם, אלא בארגון מסגרות סיוע שונות. הנשים המייסדות, בשונה מהקשישות הכורדיות, דאגו לא רק למי שהכירו אישית, אלא גם לנזקקים מחוץ למסגרת הקהילה. יתר על כן, הן הרחיבו את המושג המסורתי של עזרה לזולת ורתמו אותו כבסיס של לגיטימציה להשתלבות בעמדות בכירות במערך המאורגן של הפעילים למען בית דניאל. כך למשל, ברוריה הפכה לנשיאת הקהילה ומייסדת אחרת הפכה ליושבת ראש הקהילה. מדובר בתפקידים התנדבותיים בכירים, שבמסגרתם אחדות מהמייסדות עמדו בראש צוות מתנדבים הכולל הן נשים הן גברים. לעומת ברוריה ומייסדות נוספות שמילאו תפקידי התנדבות בכירים, היו גם מייסדות שהסתפקו לאורך השנים בתפקידי התנדבות מסורתיים לנשים, דוגמת ארגון הקידוש, הכנת מזון ואיסוף התרומות לנזקקים.

2. תפארת שלום: המייסדים בחיפוש אחר קהילה כתחליף למשפחה

מייסדי תפארת היו משפחות ממוצא אמריקאי, או זוגות שבהם אחד מבני הזוג היה ממוצא אנגלוסכסי, ואשר חיו שנים מספר בארצות-הברית. כולם היו בעלי השכלה אקדמית, ומקצתם היו ממעמד כלכלי גבוה, ותרמו רבות מהונם לקהילה. לרובם היו ילדים קטנים, שהם רצו להעניק להם חינוך יהודי, הדומה לזה שקיבלו בילדותם בבתי-כנסת קונסרבטיביים. עם עלייתם לישראל, ביקשו להשתייך לקהילה קונסרבטיבית שחבריה יחלקו איתם אותה שפה וארץ מוצא. מבחינה זו קהילתם נושאת אופי של קהילה אתנית עד היום.

קבוצה נוספת של מייסדים, הם אנשים שהצטרפו לקהילה כשנתיים לאחר הקמתה, ונמנים כיום עם הפעילים המרכזיים בה. המייחד אותם, לעומת המייסדים בני הדור הראשון, הוא שהם הכירו זה את זה עוד בארצות-הברית. הם חולקים עם המייסדים מהדור הראשון ארץ מוצא, מעמד כלכלי וכן את הדאגה לחינוך היהודי לילדיהם, ששימשה כמניע העיקרי להצטרפות לקהילה. כלל המייסדים נהגו בהתאם למגמה המקובלת בקרב חברי קהילות קונסרבטיביות אמריקאיות של הצטרפות לבית-הכנסת עם הולדת הילד הראשון או כשהילד מגיע לגיל שבו ניתן להתחיל בחינוכו היהודי.[171]

מסיפוריהם של מייסדי תפארת שלום, שיובאו בהמשך, יעלה הדמיון הקיים ביניהם לבין מייסדי בית דניאל במספר תחומים. ראשית, הצטרפותם לקהילה, הן של מייסדי תפארת שלום הן של מייסדי בית דניאל, מקורה בשאיפה להעניק חינוך יהודי לצאצאיהם. שנית, המייסדים התוודעו לקהילות בזכות בני משפחה וחברים שסיפרו להם אודותיהן. הדבר מאשש את טענתו של הסוציולוג אפרים תבורי כי ההצטרפות לקהילות ליברליות בשנות ה-70 קרתה הודות להיכרות חברתית מוקדמת עם פעילים מאותן קהילות.[172] כזכור, בתקופת הזמן שאליה מתייחס תבורי עסקו המרואיינים במחקר זה בהקמת קהילותיהם. שלישית, מייסדי שתי הקהילות ייחסו חשיבות לאפיוניה של התפילה ולאווירה הנוצרת בה. בהקשר זה הם ציינו עד כמה חשובה להם היכולת של כל המשפחה, הבעל, האישה והילדים, לשבת יחד. לעומת זאת, מהסיפורים שיוצגו להלן יתברר כי הניגוד בין מייסדי שתי הקהילות נובע מכך שמייסדי תפארת שלום, כמו יותר ממחצית מחברי

---

[171] Prell, "Communities of Choice and Memory", p. 158

[172] Tabory, *A Sociological Study of Reform and Conservative Movements*, p. 190

התנועה הקונסרבטיבית בארצות-הברית, גדלו בבתי-הכנסת של התנועה הקונסרבטיבית האמריקאית,[173] לעומת מייסדי בית דניאל המגיעים מרקע דתי מגוון.

הסיפורים המובאים להלן מייצגים את שני הדורות של מייסדי הקהילה. מסיפורה של דולי יעלו מאפייני הדור הראשון של המייסדים, ומסיפורם של נורה וג'ו ניתן יהיה ללמוד על מאפייני הדור השני של המייסדים. נבחרו דווקא חברי הקהילה הללו כי הם מילאו לאורך זמן רב תפקידי מפתח בקהילתם.

2.1 דולי רוזנברג – יושבת ראש לשעבר

2.1.1 רקע

נולדה ב-1925, גרה בבוסטון, בשכונה יהודית.[174] התחנכה בבית יהודי קונסרבטיבי. היתה מורה לעברית בבית-הכנסת שהוריה היו חברים בו, עד שעלתה לארץ בשנות ה-50 לחייה. דולי נבחרה לנשיאת הקהילה בסוף שנות ה-80. לתפארת שלום הגיעה דרך חבר שהיה ממייסדי בית-כנסת זה.

2.1.2 הגורמים להצטרפותה לקהילה

הגורם הראשון היה הדאגה לחינוכו היהודי של הדור הבא. לכן היא השתתפה בתפילות, במסגרת ניסיונה להפוך את בית-הכנסת לחלק מחיי ילדיה ונכדיה. בהקשר זה היא ציינה שהיה לה חשוב להיות חברה בבית-הכנסת כדי להבטיח שלנכדיה יהיה מקום שבו יוכלו לערוך את בר-המצווה שלהם. הגורם השני היה קיומה של ישיבה משותפת של גברים לצד נשים בקהילה, דבר שאפשר למייסדים לשבת עם ילדיהם ובהמשך עם נכדיהם. הגורם השלישי היה רצונה להתפלל. היא הדגישה: "אני מעוניינת בבית הכנסת, בתפילות", והוסיפה כי "האנשים שבאים בשבת בבוקר... בית-כנסת זה חלק מהחיים שלנו". היא מייצגת את מייסדי תפארת שלום, שעבורם מוקד פעילותם הדתית הוא קיום תפילות, המתקשר למנהג, שעליו גדלו בילדותם, של הליכה לבית-כנסת קונסרבטיבי לתפילות בשבתות. סיבה זו משתקפת באופן בו היא תופסת את המאפיינים של קהילת תפארת שלום, לעומת אלו של בית דניאל. לדבריה: "בבית דניאל, העיקר הוא לא התפילות, אצלנו זה התפילות". את בית דניאל היא תפסה כמרכז קהילתי המציע שיעורי יהדות לקהל הרחב ופחות כבית-כנסת המתרכז בקיום תפילות קבועות לחבריו.

2.1.3 יחס לדת ולאמונה הדתית

חרף השתתפותה הקבועה בתפילות בשבת, לא ראתה דולי את התפילות כאקט רוחני. היא הדגישה: "אני לא spiritual". עם זאת היא ציינה שהיא מאמינה באל, והוסיפה "אני מתפללת. אני מבקשת מאלוהים משהו, ואני קוראת את כל המילים [של התפילה]". נראה כי מבחינתה, כמו מבחינת מייסדים נוספים, בית-הכנסת ממלא הן צורך חברתי – השתייכות לקבוצת אנשים מאותה ארץ מוצא – הן תחליף למשפחה שנותרה מאחור, הן צורך בקשר עם המסורת, אך לא במובן של חיפוש רוחני אחר קשר עם האל, אלא כהמשכיות למנהג מבית אבא של הליכה לבית-הכנסת בשבת.

2.2 נורה וג'ו מילר - החיפוש אחר חינוך יהודי ושייכות לקהילה דמוית משפחה

2.2.1 רקע

נורה נולדה ב-1936 והיתה מנהלת ארגון שתומך בעולים מצפון אמריקה. אביה היה רב קונסרבטיבי. ג'ו נולד ב-1933, גדל בשיקגו, במקצועו הוא במאי טלוויזיה, שחקן.[175] משפחתו השתייכה לבית-

[173] Ammerman, "Conclusion: Conservative Jews", p. 369

[174] הציטוטים לקוחים מריאיון שערכתי עם דולי ב-19 באפריל, 2010.

כנסת קונסרבטיבי. כל חייהם גדלו בסביבה יהודית, במשפחות שהלכו לבתי-כנסת קונסרבטיביים. קיבלו חינוך יהודי מילדותם, כולל במחנות נוער, עובדה שחיזקה את הקשר שלהם ליהדות. הם עלו לארץ ב-1969 עם ארבעת ילדיהם. שניהם היו בעלי רקע מקצועי בחינוך יהודי ובארגון, ג'ו דרך מעורבותו בניהול מחנות קיץ יהודיים, ונורה עקב מקצועה. הם רתמו את כישורי הארגון הללו לטובת הקהילה שלהם: ג'ו קרא בתורה ונורה ארגנה במשך שנים את הקידוש.

2.2.2 היחס לדת ולאמונה הדתית

נורה מגדירה את זהותה כמסורתית, קונסרבטיבית, ומאמינה באל כ"משהו שהוא יותר גדול מאיתנו". כמו כן עבור נורה וג'ו היהדות היא שייכות לקהילה אתנית-לאומית במובן הרחב שלה, קרי, שייכות לקהילה מדומיינת של יהודים בכל העולם. לשניהם חשובים גם עיקרי המוסר ביהדות.

2.2.3 גורמים להצטרפות לקהילה

נורה וג'ו הגיעו לתפארת שלום לאחר שנפגשו בשכונה עם משפחות שהגיעו אף הן משיקגו, שהיו פעילות בקהילה. קבוצת החברים משיקגו הפכה עבורם למעין משפחה, שכן לרובם אין קרובי משפחה בישראל. לדברי ג'ו המעורבות שלהם בקהילה היא "social-cultural religious kind of activity". כלומר, תפארת שלום עונה עבורם בו-זמנית על שלל צרכים, וביניהם הצורך החברתי של השתייכות לקהילה. גורם מרכזי נוסף להצטרפותם לקהילה היה רצונם להעניק לילדיהם חינוך יהודי מעמיק יותר מזה הניתן בבתי- הספר הממלכתיים בארץ, ושאיפתם, כפי שהסביר ג'ו, "לאפשר לילדים להשתתף בתפילות באופן ידידותי ומעורב עד כמה שניתן".

בדומה לדולי, גם הם הכירו את הקהילה הרפורמית שפעלה בתל-אביב בשנים שקדמו להקמת בית דניאל, אך צורת התפילות הרפורמיות לא היתה לרוחם. מדבריהם ומדברי דולי עולה כי מי שגדלו על ברכי התנועה הקונסרבטיבית האמריקאית, והתרגלו לאורחות התפילה הנהוגות בה, נוטים להשתייך לקהילה הקונסרבטיבית בארץ, בעוד חבריהם, שנחשפו ליהדות הרפורמית בארצות-הברית, נוטים להשתייך לקהילה הרפורמית גם בישראל.

2.2.4 הגברת המעורבות בחיי הקהילה

כשאחיו של ג'ו נפטר, לפני כ-15 שנים, הם החלו לבוא לתפארת שלום בכל שבת, ומאז הפך מנהג זה לשגרה שלהם. יש לציין כי אמירת קדיש לזכר קרוב משפחה, כמו גם אירועים המציינים שלבי מעבר בחיים, מהווים נקודות כניסה לפעילות מחודשת בבית-הכנסת.[176]

את מחויבותם העמוקה לקהילה ואת פעילותם הנמשכת בה לאורך השנים הסבירו נורה וג'ו כך: "אם אנו לא תומכים ובאים, אין קהילה. צריכים בני אדם כדי להקים קהילה. זה לא ימשיך אם אנו לא נהיה מסורים לעניין, התחייבות". מחויבות גבוהה לקהילה מאפיינת מייסדים נוספים של תפארת שלום המבינים כי מעגל המתנדבים הקבועים הוא מצומצם, וחשים בעקבות כך כי הם מחויבים להתנדב אם הם רוצים שקהילתם תתקיים. הדבר עומד בניגוד לרוב הציבור החילוני יליד הארץ, שאינו רוצה אף במחויבות חלקית בקנה מידה מצומצם לקהילה דתית כלשהי. נורה וג'ו, כמו חלק מהמייסדים וכמו פעילים נוספים בתפארת שלום, מגיעים לקהילה באופן קבוע כדי לשמור על קיומה, ולדברי נורה גם "מרצון שתהיה אלטרנטיבה" של יהדות פלורליסטית בשכונה. נורה וג'ו הם

---

[175] זוג זה ממייסדי תפארת שלום ביקשו להישאר בעילום שם, לכן נתתי להם שמות בדויים. הציטוטים נלקחו מריאיון שערכתי עמם בתאריך 3 באוגוסט, 2010.

[176] Heilman, "Holding Firmly with an Open Hand", p. 338

חלק מן המייסדים המסבירים פנים לילידי הארץ דוברי העברית המגיעים מעת לעת לקהילה, זאת לעומת חלק אחר מבין המייסדים המבוגרים יותר של תפארת שלום, המגלים רגשות מעורבים כלפי גידול אפשרי של קהילתם, עקב רצון לשמר את מאפייניה המשפחתיים.

3. השוואת מייסדי בית דניאל ותפארת שלום

מייסדי שתי הקהילות נולדו בחוץ-לארץ. בעוד שעם ארצות המוצא של מייסדי בית דניאל נמנות מדינות במזרח אירופה ובמערבה, הרי שרוב מייסדי תפארת שלום הם ילידי ארצות-הברית. יש לציין כי גם חלק ממייסדי בית דניאל הגיעו ממדינות אנגלוסכסיות, או שהו בהן תקופות ממושכות, כמו ברוריה ואהרון שסיפוריהם הובאו לעיל.

מייסדי שתי הקהילות הם אנשים משכילים, הנמנים עם המעמד הבינוני וחלקם אף עם המעמד הגבוה. בהתאם לערך השוויון המגדרי הנהוג הן בקהילות רפורמיות הן בקהילות קונסרבטיביות, מילאו חלק מהמייסדות בשתי הקהילות את התפקיד ההתנדבותי הבכיר של יושבת ראש הקהילה.

מייסדי שתי הקהילות נחשפו לתנועות הליברליות לראשונה במהלך שהותם במדינות אנגלוסכסיות. אל תפארת שלום ובית דניאל הם הגיעו בעקבות מכרים שנטלו חלק בפעילות הקהילות. מייסדי תפארת שלום פקדו בילדותם קהילות קונסרבטיביות, קיבלו חינוך יהודי קונסרבטיבי, ולכן עם עלייתם לישראל ביקשו לייסד או להצטרף לקהילה קונסרבטיבית באזור מגוריהם. לעומתם, מייסדי בית דניאל מגיעים מרקע דתי מגוון יותר, כאשר חלקם גדל במשפחות אולטרה-אורתודוכסיות, ובחלוף השנים התרחק משמירת מצוות והפך לליברלי בדתיותו. מייסדי בית דניאל ותפארת שלום הגדירו את זהותם כיום בהתאמה כרפורמים וכקונסרבטיבים.

התגלה דמיון בגורמים שהניעו את מייסדי שתי הקהילות ליטול חלק בהקמתן ולהשתתף בהן באופן פעיל. בין הגורמים שציינו המייסדים של שתי הקהילות אפשר למנות את הצורך החברתי של השתייכות לקהילה, שחבריה באים מרקע תרבותי דומה, זאת לאור עלייתם לישראל, שבה לרבים מהמייסדים אין קרובי משפחה. כלומר, עבור רבים ממייסדי שתי הקהילות תפקדה הקהילה כתחליף למשפחה. כיום, את התחושה הקהילתית-משפחתית שואבים מייסדי בית דניאל מחברותם עם מייסדים נוספים הנמנים עם המעגל המצומצם של הפעילים בבית דניאל, והם חשים רגשות מעורבים ביחס לגידול הרב במספר חברי הקהילה. לעומתם, מייסדי תפארת שלום מקיימים קשרי חברות ביניהם, ונהנים משייכות לקהילה הנושאת עד היום אופי מעין משפחתי.

מייסדי שתי הקהילות הדגישו את הצורך במתן חינוך יהודי לילדיהם כגורם נוסף להצטרפות לקהילה, אך במידה שונה. בתפארת שלום הסיבה המרכזית הראשונית שציינו המייסדים כזו שהניעה אותם להקמת הקהילה היתה מתן חינוך יהודי לילדיהם, בעוד שבבית דניאל ניתנה לסיבה זו חשיבות פחותה, ולעומתה הודגשו מגוון סיבות נוספות, כמו למשל הרצון לעסוק בסיוע לזולת. הרצון לסייע לזולת כלל לא הוזכר כמניע להצטרפות לקהילת תפארת שלום. מייסדי שתי הקהילות ציינו כי גורם משיכה נוסף לקהילה היה הישיבה המשפחתית, שהתקשרה אצלם ליכולת להעניק לילדיהם חינוך יהודי ליברלי. הבדל נוסף בין המייסדים התגלה בנוגע לצורך בהקמת הקהילה לשם קיום תפילות קבועות. בעוד שהיה זה צורך מרכזי בתפארת שלום, הרי שצורך זה היה פחות בחשיבותו עבור מייסדי בית דניאל.

המייסדים של שתי הקהילות נבדלים גם במידה שבה הם מזכירים את מחויבותם הגבוהה לפעילות בקהילה. מייסדי קהילת תפארת שלום, עקב המספר הקטן מאוד של מעגל הפעילים המחויבים, הדגישו שוב ושוב את מחויבותם הגבוהה לפעול בקהילה כדי להבטיח את המשך קיומה.

מייסדי קהילת בית דניאל אמנם מחויבים מאוד לקהילה ופעילים בה עד היום, אך הם לא חשו צורך להצהיר במהלך הריאיון שוב ושוב על מחויבותם אליה. ייתכן שהסיבה לכך היא שמספר הפעילים המחויבים לבית דניאל גדל במקצת במהלך השנים, וחלקם אף התחלפו. זאת בשונה מהמצב בתפארת שלום, שבה רבים מהפעילים הם מוותיקי הקהילה.

מייסדי בית דניאל התייחסו במפורש לאידיאולוגיה הרפורמית ולרצונם להיות חלק מקהילה המעמידה במרכזה ערכים מוסריים, והמפרידה בין מנהגים שניתן לדבוק בהם היום לאלו שחלף זמנם. לעומתם, ועל אף שהיהדות הקונסרבטיבית עוסקת גם היא בשילוב בין מסורת לרוח הזמן, מייסדי תפארת שלום לא הרבו להתייחס במפורש לאידיאולוגיה של תנועתם. הם הסתפקו באמירה כי הם פועלים בקביעות בקהילתם בגלל רצונם לקיים חלופה יהודית פלורליסטית בסביבתם. מייסדי בית דניאל, לעומת מייסדי תפארת שלום, התייחסו לפתיחות למגוון דעות וקבוצות יעד הפוקדות כיום את קהילתם. מייסדי תפארת שלום לא התייחסו לכך, סביר להניח עקב הדמיון במאפייניהם החברתיים ובדעותיהם ביחס לדת, ועקב גודלה המצומצם של קהילתם עד היום.

מסיפורי המייסדים עולים ההבדלים באופיין של שתי קהילות המחקר. בית דניאל מתגלה כקהילה המעמידה במרכזה את יכולת הבחירה של הפרט הבודד בערכים ממסורתו שאותם הוא מוצא מתאימים לרוח הזמן. מסתבר כי הדבר מתאפשר, בין היתר, הודות לפתיחותה של קהילה זו למגוון דעות של הבאים בשעריה. לעומת זאת, תפארת שלום מתגלה כקהילה מסוג משפחה, המעמידה במרכזה את קיום התפילות במתכונת המוכרת לחבריה מארץ מוצאם ואת המשך קיום היחסים הקרובים בין חברי הקהילה, המקנים לקהילה את אופייה הדמוי-משפחתי.

פרק שישי: פעילים מרכזיים בקהילות המחקר

הפעילים נמנים ברובם עם המעמד הבינוני וחלקם עם המעמד הבינוני-גבוה. רובם בעלי השכלה אקדמית. אולם, בעוד שארצות-הברית היא ארץ המוצא העיקרית של הפעילים בתפארת שלום, הפעילים בבית דניאל הגיעו משלל ארצות מוצא. חלקם ילידי הארץ, וחלקם נולדו במערב אירופה, בדרום ובצפון אמריקה. קטעי הסיפורים שאביא להלן, נבחרו כדי להציג את הרקע המגוון של הפעילים בבית דניאל מבחינת ארץ מוצא, מגדר, גיל, השכלה, מצב משפחתי והשלב שבו הם מצויים במעגל החיים המשפחתי, הסיבות להצטרפותם לקהילה, אופי מעורבותם בה והמשמעות שהם מייחסים למעורבותם. קבוצת הפעילים המחויבים ביותר בני גילאים שונים מונה כשלושים פעילים. במהלך שנות עבודתי בקהילה הכרתי את רובם, וניהלתי עימם שיחות רבות. על בסיס היכרות זו, ולנוכח העובדה שבפועל יכולתי לראיין רק מקצת מכל אחד מקהלי היעד של הקהילה, בחרתי לערוך ראיונות אחדים עם פעילים מכל אחת מקבוצות הגיל הקיימות בקהילה. בהמשך אדון בנפרד בכל קבוצת גיל עימה נמנים הפעילים.

1. פעילים מרכזיים בגילאי 50-70

1.1 פעילים מרכזיים בבית דניאל

הדיון בפעילים בגילאי 50-70 מבוסס על ראיונות שערכתי עם שמונה מהם.

1.1.1 גורמים להצטרפות לקהילה

1.1.1.1 הצטרפות לקהילה בגלל הצורך בתחושת משפחתיות

הפעילים המרכזיים הצטרפו לקהילה מסיבה הקשורה לחיפוש אחר קהילה כתחליף למשפחה או מסיבה הקשורה למשפחתם הגרעינית. יש לראות את חיפושם אחר תחושת משפחתיות גם לנוכח ההקשר העירוני שבו הם חיים. בתל-אביב, כמו בערים גדולות אחרות, נחלשת הרגשת הקהילה ונפוץ הניכור בין פרטים המקיימים יחסים משניים ורופפים. במסגרתם הפרט פוגש באחר כממלא תפקיד או כמעניק שירות. חלק מהפעילים, כפי שאראה להלן, בייחוד אלו שנולדו בחוץ-לארץ, מחפשים אחר יחסים הדוקים, ראשוניים, הנפוצים בקהילות קטנות, שבהן מכירים את האדם כמהות שלמה.[1] במידה מסוימת, כפי שאראה בהמשך, הם מוצאים מענה לצורכיהם במעורבותם בבית דניאל ובהשתייכותם לקבוצת הפעילים המחויבים בבית דניאל.

א. הצטרפותם לקהילה של ילידי הארץ מסיבות הקשורות למשפחה

תחילה אפנה לתיאור ילידי הארץ שהצטרפו לקהילה מסיבות הקשורות למשפחה. יהודית ונורי קונפורטי נולדו בארץ ב-1948. היא מורה להיסטוריה והוא עורך-דין.[2] שניהם הצטרפו לקהילה בעקבות אירוע הקשור למשפחתם הגרעינית, ובגלל רצונם לחזק את הסולידריות של משפחתם. הם מייצגים את המיעוט הקטן של משפחות ילידות ישראל המצטרפות לקהילה בעקבות חגיגות בר/בת-מצווה של צאצאיהם. הם הגיעו לבית דניאל זמן קצר לפני חגיגת בר-המצווה של בנם, והצטרפו לקהילה מייד אחריה. יהודית סיפרה: "הגענו לקראת בר-המצווה של הבן שלנו, לפני 18 שנה בהמלצת האחיין שביקר בבר-מצווה בבית דניאל ואמר "כל המשפחה יושבת יחד. אמרתי נלך לראות, ומאז אנחנו כאן".

---

[1] על תנאי החיים בעיר והשתקפותם בצורות הקשרים בין אינדיבידואלים, ראו: מנדה-לוי, **אורבניזם**, עמ' 11-12.

[2] הציטוטים המובאים מדבריה לקוחים מריאיון שקיימתי עמה בתאריך 15 באוקטובר, 2010.

אל ליבה של יהודית, כמו גם אל ליבן של אמהות אחרות לבני מצווה דיבר סידור הישיבה המשפחתי. סידור הישיבה המשפחתי מקשר באופן סימבולי ומעשי בין ערכים משפחתיים לערכים דתיים. ראשי בית דניאל והתנועה הרפורמית שואפים להעביר לקהל היעד שלהם את המסר, שלפיו "המשפחה המתפללת יחד נשארת יחד",[3] קרי: כי תחושת המשפחתיות מתעצמת על-ידי תפילה יחדיו המתאפשרת רק בבית-כנסת ליברלי.[4]

נראה כי במקרה של יהודית ההצטרפות לבית דניאל לאחר חגיגת בר-המצווה של בנה חיזקה את הלכידות המשפחתית. זאת ועוד, אצל יהודית ומשפחתה נוצר חיבור הדוק בין מסורת דתית של השתתפות בתפילות השישי לבין מסורת משפחתית. בעניין זה אמרה יהודית:

> היה משהו נורא משמח בהליכה ביום שישי ביחד לבית-הכנסת... [החיבור עם בית דניאל] תפס אותנו [אותה ואת בעלה] במקום טוב. אנחנו מכירים למעלה מ- 40 שנה, ומאז כל שישי אוכלים ארוחה משפחתית, זה עניין של מסורת. זה [ההליכה לבית-הכנסת בשישי] היה פשוט להוסיף עוד נדבך למערך המשפחתי שלנו.

יהודית ומשפחתה מצאו בפעילותם במסגרת בית דניאל מענה לרצון שלהם בחיזוק התא המשפחתי. המסורת המשפחתית של ארוחת השבת התחברה למסורת היהודית, ואף חיזקה אותה. תפיסה זו של יהודית מזכירה את האופן שבו חברי קהילה רפורמית אמריקאית, אותה חקרה קרנר-פורמן, התייחסו להשתייכותם לקהילה. לדידם, ההשתייכות לבית-כנסת ספציפי אינה מסתכמת רק בפעילות בו, אלא זהו גם אמצעי להתחבר לקהילה גדולה הרבה יותר של כל היהודים האמיתיים והמיתיים, בעבר ובהווה, ברמה המקומית והעולמית.[5]

עבור יהודית חברות בבית דניאל היא בבחינת מימוש בפועל של שייכות לקהילה לאומית רחבה. בדומה לכך, כפי שאראה בהמשך, גם עבור פעילים, שמוצאם מארצות המערב, בית דניאל מהווה תחליף למשפחה רחבה.

ב. הצטרפותם לבית דניאל של פעילים ילידי ארצות המערב עקב חיפוש אחר תחליף למשפחה

הפעילים שנולדו בארצות המערב, ושלסיפוריהם אתייחס להלן, בדומה לפעילים ילידי הארץ, הצטרפו לקהילה מסיבה הקשורה למשפחה. אולם, בעוד שילידי הארץ לא נזקקים לקהילה במובן של משפחה מורחבת, שכן הם מוקפים בישראל במשפחותיהם ובחבריהם, הרי שהפעילים יוצאי ארצות המערב ביקשו להשתייך לקהילה שתהיה תחליף למשפחה מורחבת. אני סבורה כי בשל כך חברותם בקהילה מחזקת את תחושת שייכותם לישראל.

ניתן לראות זאת בסיפורו של אלברטו, שנולד ב-1953 בארגנטינה, ועלה לארץ ב-1990.[6] בילדותו נהג להתפלל בבית-כנסת ספרדי שניהל הדוד שלו. את ילדיו שלח לבית-ספר שהיה שייך לבית-כנסת קונסרבטיבי. בנוסף, נהג ללכת עם ילדיו לבית-הכנסת לקבלת שבת. הוא הסביר שבארץ אין לו הורים ואחים, ולכן בית דניאל מהווה עבורו משפחה חליפית. אך גם בתוך המשפחה הרחבה של בית דניאל, הוא חש כי יש אחים שהם קרובים יותר, קרי, חברי חוג פרשת השבוע בספרדית, החולקים איתו שפת האם והשקפות דומות על היהדות. כתוצאה מהרגשת השייכות שלו לקבוצה זו,

---

[3] זו תפיסה רווחת בקרב חברי קהילות דתיות אמריקאיות. זו גם ראייה נוספת לשורשים האמריקאיים של בית דניאל, ראו: J.D. Sarna, "The Debate over Mixed Seating in the American Synagogue", in J. Wertheimer (ed.), *The American Synagogue*, Cambridge, Cambridge University Press, (1987), p. 366

[4] לראייה התנועה הרפורמית יצאה במהלך חגי תשרי ב-1999 בקמפיין פרסום נרחב, שכותרתו היתה "התנצל בפני אשתך, שעד היום, לא ישבת לצידה בבית הכנסת. בואו שניכם ביום כיפור, יחד עם כל המשפחה לבית כנסת שוויוני, בו גברים ונשים יושבים יחד, באטמוספירה יהודית, משפחתית ומתקדמת, ראו: Tabory, "The Influence of Liberal Judaism on Israeli Religious Life", p. 186

[5] Furman-Kerner, *Beyond Yiddishkeit*, pp. 110-111

[6] הציטוטים מדבריו לקוחים מריאיון שערכתי עמו בתאריך 5 באוגוסט, 2010. הוא ביקש להישאר בעילום שם, לכן נתתי לו שם בדוי.

התחזקה גם תחושת השייכות שלו למשפחה הרחבה של בית דניאל. מכך ניתן להסיק, כי תחושת ההשתייכות של פעילים שונים לקבוצתם, המתפקדת כמסגרת עצמאית בתוך בית דניאל, מחזקת את תחושת שייכותם למשפחה הרחבה של בית דניאל.

בדומה לאלברטו, גם עבור פייר ומישל הקהילה היא תחליף למשפחה הרחבה.[7] הם נולדו בצרפת ב-1960 ועלו לישראל באמצע שנות ה-90. היא עורכת דין והוא יועץ עסקי לחברות. שניהם חיו כל חייהם במסגרת קהילה יהודית ותנועת נוער יהודית. הם הורגלו בכך ששמירת המסורת היהודית נעשית במסגרת הקהילה, ובעצם ממשיכים לקיים מנהג זה בישראל באמצעות ההצטרפות לבית דניאל. בהקשר זה ציינה מישל: "חיפשנו פן קהילתי של יהדות. הרגשנו צורך להשתייך לקהילה". פייר הוסיף: "בצרפת ובכל התפוצות היהדות זה קהילה. זאת אומרת אצלנו יהדות וקהילה זה אותו דבר. זה הולך ביחד".

הן אלברטו והן פייר ומישל מתייחסים לקהילה מרכזית מאורגנת של יהודים במדינה מערבית.[8] עבורם, השתייכות ולונטרית לקהילה שכזו כוללת גם הליכה לבית-הכנסת, הנתפש כמוסד חברתי-דתי. במקרה של פייר ומישל העניין המשפחתי כגורם להצטרפות לקהילה נקשר גם ברצונם לתת לילדיהם חינוך יהודי, בדומה לזה שקיבלו בילדותם במסגרת הקהילה היהודית.

1.1.1.2 חיפוש אחר קהילה מקבלת ופתוחה ומציאתה בבית דניאל

הפעילים ילידי ארצות המערב, כמו המייסדים, התרחקו משמירת מצוות עם העלייה לארץ, ולכן חשו שמקומם אינו עוד בקהילה אורתודוכסית. לאור זאת, הם רצו למצוא קהילה יהודית ההולמת את השקפותיהם החדשות על הדת. בהקשר זה אמר פייר:

> בבית-הכנסת [האורתודוכסי] בכל פעם שהלכנו, ידעתי שאם אגיד לאנשים שאני לא שומר שבת הם יסתכלו עלי 'ככה'. אז חיפשנו פתרון, ובסוף מצאנו פתרון בבית דניאל. מקום שאנחנו כן משתייכים לקהילה, שאנחנו מרגישים טוב.

דברי פייר מלמדים, כי כוח המשיכה של בית דניאל טמון בפתיחות ובקבלה של כל פרט ללא עריכת בירור ביחס לקיום מצוות ולאמונה באל.

בראייה דומה לגבי בית דניאל מחזיקים גם רבים מהמרואיינים מקבוצות יעד שונות. להגעה לבית דניאל קדם לעיתים סקר שוק קצר שערכו פעילים אחדים. הדבר מדגים את טענתם של חוקרים ממודל השוק הדתי, שלפיה פרטים יבחרו בקהילה ובשירותים שהיא מציעה, אם אלו עונים במידה מרבית על צורכיהם.[9] אותם פעילים, ביקרו במספר בתי-כנסת ליברליים עד שהגיעו לבית דניאל, שהתאים במידה הרבה ביותר לצורכיהם. בהקשר זה, למשל, ציינו פייר ומישל כי הם ביקרו בבתי-כנסת נוספים מזרמים שונים בירושלים. לאחר מעברם לתל-אביב הם ביקרו בקהילת סיני, קהילה קונסרבטיבית ברחוב בוגרשוב בתל-אביב, אך המתפללים שבה היו לדבריהם "דתיים מדי". לאחר בחינת האופציות היהודיות הליברליות שפעלו בתל-אביב באותה תקופה, הם הסיקו שבית דניאל הוא החלופה הנכונה עבורם.

---

[7] זוג הפעילים ביקש להישאר בעילום שם, לכן נתתי להם שמות בדויים. הציטוטים המובאים מדבריהם נלקחו מריאיון שערכתי עמם בתאריך 17 במרץ, 2011.

[8] איני מתייחסת בהקשר זה למבנה הארגוני המורכב של יהדות ארצות-הברית, אלא לקהילות מאורגנות מרכזיות שמעודדות השתלבות במדינה חילונית אזרחית, כשההתארגנות הקהילתית היהודית המרכזית אחראית לצורכי דת ורווחה. מבנים קהילתיים אלה שאבו השראה ממבנה הקהילה האשכנזית של מזרח אירופה. בנוגע להתפתחותם השונה במדינות המערב בהשפעת ההקשר הגיאוגרפי התרבותי הספציפי בו הן התהוו, ראו: י' צור, **דיוקנה של תפוצה**, ירושלים, הוצאת כתר, (1975), עמ' 19-20, 189-194.

[9] Stark and Finke, *Acts of Faith*, pp. 35-36

1.2 מעורבות בקהילה

1.2.1 מציאת תפקיד בקהילה בהתאם לצורכי הפרט

כל אחד מהפעילים נטל על עצמו במסגרת הקהילה תפקיד התנדבותי שתאם את כישוריו וצרכיו. הפעילים דומים מבחינה זו לאמריקאים חברי קהילות דתיות, אשר פעמים רבות רותמים את הכישורים המועילים שסיפק להם תחום עיסוקם לטובת עיסוקם ההתנדבותי במסגרת קהילתם הדתית.[10] כמו כן, התפקיד ההתנדבותי שמילא כל פעיל תאם לאופי הקשר שלו ליהדות, ולשלב שבו היה במחזור חייו כפרט וכבעל משפחה.[11]

כך למשל, יהודית, עם יציאתה לגמלאות, בחרה לייסד מסגרת חברתית עבור קשישי הסביבה. ואף החלה לתת הרצאות לקשישים בנושאי היסטוריה ויהדות. אלברטו שהגיע לבית-הכנסת בעקבות חיפוש רוחני בסגנון העידן החדש, וחש בחסרונה של משפחה רחבה בישראל, עזר בהקמת חוג שעסק בפרשת השבוע לדוברי ספרדית. מכיוון שבחוג זה המשתתפים חיפשו בפרשה את החיבור לחייהם, הדבר ענה גם על הצורך שלו לעסוק בחיפוש רוחני. בעת שילדיהם של פייר ומישל היו קטנים הם חשו כי חסרה להם חברה של משפחות צעירות ולפיכך יזמו קבלת שבת משותפת להורים ולילדים. כמו כן, פייר המשמש כיועץ עסקי, רתם את כישוריו העסקיים לטובת הקהילה במסגרת פעילותו בוועד הקהילה.

1.2.2 הרבנים כגורם הדוחף למעורבות בקהילה

הפעילים שדיברו על בית דניאל כעל משפחה מקבלת ופתוחה הם בעלי קשרים הדוקים ורציפים עם רבני בית דניאל. עובדה זו מצביעה על תפקידם המרכזי של הרבנים ביצירת האווירה השוררת בקהילה ובהיותם גורם משיכה להעמקת המעורבות בקהילה. מדברי המרואיינים עלה שהרבנים הם שמשכו אותם לפעילות, זיהו מי יהיה מוכן להקדיש מזמנו לקהילה, ולא חיכו שהרצון למעורבות יבוא מהאנשים עצמם. בעניין זה סיפר פייר כי הרבה גליה היא שמשכה את אשתו, מישל, לפעילות, זאת חרף העובדה שמישל היא אדם הנוטה לחפש בעצמו מסגרות להתנדבות. גם אלברטו סיפר כי על אף שלרוב הוא מחפש בעצמו הזדמנות להתנדבות, הרבה גליה פנתה אליו, והציעה לו את האפשרות להתנדב בבית דניאל באמצעות נטילת חלק מרכזי בהקמת שיעור פרשת השבוע בספרדית.

החברים שאליהם פנו הרבנים מוכנים להתנדב, בין השאר, בגלל האופן שבו הם תופסים את הרבנים. הרבנים מייצגים את הקהילה בעיני הפעילים. הרבנים הם דמויות כריזמטיות וסמכותיות, ועם זאת הם מאירי פנים, ורוקמים קשרים אישיים בקלות. בזכות הקשר האישי שהם יוצרים עם חבר קהילה, ייתכן כי החבר חש שהוא מסייע לרב בניהול ענייני הקהילה. בהקשר זה סיפרה יהודית כי "מאיר [הרב מאיר אזרי] יש לו חושים, קלט שרצוי להשקיע בנו, מאוד התעניין בנו. נורא כייף שרוצים אותך, בקלות נכנסנו פנימה". פעילים אחרים חזרו על תיאור דומה לתיאור זה.

חוקרים מציינים את חשיבות הקשר האישי שיוצר רב או אדם בקיא ביהדות ובעל סמכות עם פרט מסוים, לשם הגברת מעורבותו בקהילה. כך למשל, מצאה ריב אלן במחקרה על קהילות קונסרבטיביות אמריקאיות, כי הפנייה הפשוטה של רב הקהילה לחבר בהצעה להתחיל לקיים מצווה מסוימת או למלא תפקיד כלשהו, היתה מקור לתחושתו של החבר כי הוא מוזמן באופן אישי

---

[10] N.T. Ammerman, *Congregation & Community*, New Brunswick and London, Rutgers University Press, (1987), p. 364

[11] קיימת תיאוריה ביחס למעורבות דתית לאורך מחזור החיים, המסבירה כיצד שלבים שונים בחיי הפרט ומשפחתו מתבטאים ברמת מעורבותם בקהילה. כך, למשל, לאחר נישואין והולדת ילדים מתגלות רמות גבוהות של מעורבות דתית. ראו: Prell, "Communities of Choice and Memory," p. 357-358

להגביר את מעורבותו בקהילה וביהדות.[12] ממחקרה עולה כי חשוב שלרב יהיו כישורים ארגוניים ותכונות אופי שיאפשרו לו להעביר ביעילות את חזונו לגבי הקהילה לא רק מעל הבימה, אלא גם באמצעות יצירת מגע אישי עם חברי הקהילה.[13]

1.2.3 הערך של תיקון עולם (מחויבות לעיסוק בצדקה וצדק חברתי) כגורם הממריץ לפעילות מתמשכת בקהילה

הפעילים שעימם שוחחתי הפנימו את המחויבות של בית דניאל, כחלק מהתנועה הרפורמית, לצדק חברתי. מספר פעילים, בני גילים שונים, ילידי הארץ ועולים מארצות המערב, חזרו באוזניי בגרסאות שונות על האמירה: "התחברתי לבית דניאל וליהדות הרפורמית בגלל כל הנושא של צדק". חלקם ציינו באוזניי את הערכתם לסיוע שפעילים ורבנים העניקו לכמה מחברי הקהילה שנקלעו למצוקה כספית ולבעיות בריאותיות, ונשארו ללא דיור. בדבריהם הם לא הבחינו בין עיסוק בצדק חברתי, בצדקה (גמילות חסדים) ובסיוע לניהול חיי הקהילה. כך עולה מדבריה הבאים של פעילה מרכזית בקהילה, שציינה

> התחברתי לבית דניאל בגלל העיסוק בצדק חברתי, זה מה שמצא חן בעיניי ביהדות הרפורמית. תמיד התנדבתי. פעם בארגון הזה ופעם בארגון אחר, ובכל מיני יוזמות שארגנו אמהות בבתי הספר של ילדיי. כשהגעתי לבית דניאל בשנים הראשונות, היה לי יותר זמן להתנדב בכל מה שהיו צריכים בקהילה. היום אני לא יכולה לעזור כמו שאני רוצה, אני מטפלת בהורים מבוגרים. פעם ב.... כשצריך אני משתתפת באיזשהו פרויקט [צדקה] של הקהילה.

המחויבות לצדק חברתי, הניצבת במרכז סדר יומה של היהדות הרפורמית, מתבטאת הן במסגרת החוויה הדתית-רוחנית, הן במסגרת החוויה הקהילתית.[14] בהתאם לכך, הפעילים בבית דניאל, למדו להכיר את המחויבות לתיקון עולם באמצעות השתתפותם בתפילות ובפעילויות בקהילה, שבמהלכן מדגישים רבני הקהילה את המחויבות של הפרט והקהילה לסייע לזולת ולתקן עוולות חברתיות. הרבנים מדגישים מחויבות זו ברבות מדרשותיהם בערבי שישי, בין היתר, באמצעות אזכורו של הפסוק "עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלוהיך" (מיכה, ו',ח), המעטר את קירות בית-הכנסת. אגב כך הם מציינים כי משמעותו של פסוק זה, בין היתר, היא שהעיסוק בתיקון העולם הוא הביטוי לחיים יהודיים עכשוויים בימינו.

הפעילים הפנימו את התפישה שבית דניאל הוא קהילה המחויבת לצדק חברתי. בהקשר זה יש לציין כי מיעוט מביניהם אינו מרוצה מהדגש הרב המושם, לדעתם, בדברי הרבנים על עיסוק בסוגיות של צדק חברתי. משיחותיי עם הפעילים עלה כי הם נשארים בקהילה עקב תחושת שייכותם לקהילה, שמבחינת חלקם היא תחליף למשפחה, והרגשתם שאין להם קהילה אחרת זולתה; עקב קשריהם עם פעילים אחרים; משום שבקהילה זו הם ביססו לאורך שנים מעמד חברתי באמצעות תפקידם ההתנדבותי, ויידרשו להם שנים מספר ומאמצים רבים לבסס לעצמם מעמד דומה בקהילה

---

[12] Prell, Communities of Choice and Memory, p. 353

[13] אותה יכולת השפעה של מגע אישי על מעשי הפרט מתגלה גם במקרה של בתי חב"ד שבמסגרתם ניתנת לכל יהודי הזדמנות ליצור אינטראקציה אישית באווירה מסבירת פנים עם השליח הבקיא ביהדות, אם לא ניתן להגיע אליה בבתי כנסת גדולים. ראו: A.S. Ferziger, "From Lubavitch to Lakewood: The Chabadization of American Orthodoxy", *Modern Judaism*, *33(2)*, (2013), p. 6

[14] ראו: קריב, "מתיאולוגיה לאורח חיים – צדק חברתי כמרכיב מכונן בסדר יומה הדתי של היהדות המתקדמת", עמ' 148. לענייננו חשוב לציין כי החוויות הדתיות והקהילתיות בקהילות רפורמיות מדגישות את מחויבותה של היהדות הרפורמית לעסוק בצדק וצדקה. החוויה הדתית כולל ציון החגים וטקסי מעגל החיים מבטאת מגוון נרחב של ערכים חברתיים, למשל, הגנה על החלש. גם חוויית התפילה מפנה את תשומת לב המתפלל לזולתו. בנוסף, גם החוויה הקהילתית, החל מקידוש בימי שישי ושבת וכלה בהשתתפות בעיתות שמחה, אבל ומצוקה מגבירה את עירנותו ומחויבותו של חבר הקהילה למעגלי השייכות שלו ומעודדת אותו לפעול בנושאי צדק חברתי.

אחרת; עקב הבנתם שפעילותם בקהילה עונה בבת אחת על מגוון מצרכיהם (כגון: צרכים דתיים), ובפרט על רצונם להתנדב לטובת הזולת.

1.2.4 מקומה של האידיאולוגיה במעורבות הפעילים בקהילה

מתברר כי מבחינת חלק מהפעילים, כמו גם מבחינת חלק מהמייסדים, מעורבותם הגוברת בקהילה נבעה מטעמים מעשיים ולא אידיאולוגיים. כלומר, האידיאולוגיה שבה דוגל בית דניאל כקהילה המשתייכת ליהדות הרפורמית, לא היוותה מבחינת חלק מהפעילים מקור ראשוני למשיכתם לקהילה. כששאלתי את פייר ומישל, האם האידיאולוגיה משכה אותם לקהילה, פייר ציין כי "את שואלת אותנו עכשיו מה זה האידיאולוגיה של בית דניאל או של הרפורמים בכלל. לדעתי לא בטוח שאנחנו יודעים, למרות שאני חבר הנהלה ומישל מאוד מעורבת".

זאת ועוד, פעילים נוספים דוגמת יהודית ואלברטו ציינו, בדומה לרוב המייסדים, כי הם מזדהים עם המחויבות של בית דניאל, כקהילה רפורמית, לעיסוק בפרויקטים של גמילות חסדים וצדק חברתי. אולם, אף אחד מהם לא סיפר על התעניינות נוספת בעיקריה הרעיוניים של התנועה הרפורמית, למעט על ראייתם בחיוב את המחויבות של התנועה לשוויון מגדרי בחיים הריטואליים והקהילתיים. עולה כי חלק ניכר מהפעילים מעניקים משקל מועט לאידיאולוגיה בהחלטה הראשונית על הצטרפות לבית דניאל ועל מעורבות בו.

נראה כי חלק מהפעילים, כמו גם חלק מחברי פורום הצעירים לשעבר (כפי שאציג בחלק הבא בעבודה), רואים בהתנדבותם בקהילה ולא בהשתתפותם בתפילה את מוקד פעילותם ואת האופן שבו הם מבטאים את זהותם היהודית.

1.3 ההשתתפות בתפילה כאתגר

חלק מהפעילים הדגישו כי השתתפות בתפילות היא אתגר מתמיד. למרות זאת הם ממשיכים להשתתף בהן. הדבר מזכיר את הדפוס של ניכור ושייכות ביחס לתפילה, שלדברי החוקרים פרל, כהן ואייזן ניתן למצוא בקרב יהודים אמריקאיים השייכים לזרמי היהדות הליברלית.[15] לדברי כהן ואייזן יהודים אלו קשורים מאוד לבתי-הכנסת שלהם, ועל אף שהם לא מוצאים עניין במילות התפילה, וחשים חוסר נוחות ביחס לאקט התפילה, הם משתתפים בתפילות. כמו כן, פרל מצאה כי מבחינת חלק מחברי קהילות קונסרבטיביות אמריקאיות התפילה היא ביטוי בלתי מספק של זהותם ומחויבותם היהודית. בדומה ליהודים אלו, גם חלק מהפעילים של בית דניאל משתתפים בתפילות, חרף העובדה שהם מביעים שלל הסתייגויות הנוגעות לסגנון התפילה ולחוסר יכולתם להתחבר אליה.

בעניין זה ציינה מישל כי "צורת העברת התפילה מושכת מבוגרים. [מכיוון ש]אנחנו רוצים לבוא לתפילה, אנחנו מתגברים על זה. אם התפילה היתה אחרת, זה היה עוד יותר מתאים לנו". מישל ופייר ציינו כי הם מעדיפים תפילה מוזיקלית, שבה האנשים שרים הרבה יותר, "והחזן לא לוקח לעצמו את המונופול על התפילה". דליה, מורה, פעילה בשנות החמישים לחייה, חברת ועדת תפילה וגבאית, הביעה באוזניי פעמים רבות את אכזבתה מכך שהחזן לא משלב מנגינות חדשות רבות בתפילה, ואף לא פיוטים. פעילים אחרים הביעו הסתייגות מינורית, כמו למשל יהודית שאמרה כי "למוזיקה בתפילות יותר קשה להתרגל, שמנגנים בגיטרה".

לאחדים מהפעילים בבית דניאל ההתמודדות עם התפילה קשה גם עקב חוסר אמונתם באל או ספקותיהם ביחס לקיומו, ותפיסתם את התפילה כביטוי לאמונה באל. הדבר מזכיר את

[15] Prell, "Communities of Choice and Memory", pp.346-348; Cohen and Eisen, The Jew Within, p. 155

ממצאיהם של החוקרים כהן ואייזן כי רבים מהיהודים הליברליים האמריקאיים שהם ריאיינו לא מצפים ליצור קשר עם האל בבית-הכנסת, וכי דמות האל המצווה והמעניש העולה מהתפילות שונה מזו שבה הם מאמינים.[16]

פעילים מסוימים, כמו פייר ומישל, ציינו כי הם מגיעים בגלל החינוך היהודי של ילדיהם. פעילים אחרים ציינו בהקשר זה את הצורך החברתי. כך למשל, אמר אלברטו כי "תפילה זה חברות, תפילה זה לא מה שכתוב. אני הולך לתפילה כדי להיות עם חברים, זה התיקון שלי, אהבת הזולת". השתתפות בתפילות השישי, מאפשרת לפעילים הללו גם לציין עם חברים נוספים את אירועי מעגל החיים. כמו כן, משום שתפילת השישי היא התפילה הקהילתית המרכזית, ניתן לראות בהשתתפות בה אקט של תמיכה בקהילה אף מצד פעילים החווים את התפילה כהתמודדות מתמשכת. בנוסף, רבים מהפעילים שותפים לדעה, שמי שמגיע לבית דניאל לא מגיע למעשה כדי להשתתף בתפילה, אלא בגלל הקידוש שבסופה, המהווה מפגש חברתי. ניתן לומר בהכללה, כי בדומה לחלק מחברי קהילות קונסרבטיביות אמריקאיות שחקרה פרל,[17] גם הפעילים מבית דניאל מפגינים רגשות מעורבים ביחס להשתתפות בתפילות, וממשיכים להגיע לתפילות למען ילדיהם ובני זוגם וכאקט המבטא את תמיכתם בקהילה.

1.4 בית דניאל כ"קהילה רזה"

לאור היותה של התפילה הזדמנות למפגש חברתי, עולה השאלה, מדוע הפעילים הפוקדים בקביעות את התפילות, מציינים כי לחלקם יש חברים מעטים מהקהילה, שעימם הם מתראים גם מחוץ לה. יש לראות עובדה זו על רקע החברה הפרגמנטרית בת זמננו, שבמסגרתה הפרט שייך למגוון רחב של קהילות בעלות צפיפות שונה של קשרים חברתיים ומחויבויות. קהילות אלו מכונות "קהילות רזות", שכן הן נוגעות לתחום אחד בחיי הפרט, בניגוד לקהילות המסורתיות, שהקיפו את כל תחומי חייו של הפרט.[18] המשמעות היא שקהילה דתית היא רק אחת מבין שלל הקהילות שבהן משתתף הפרט. כמו כן המשמעות היא שהפרט בוחר את חבריו מתוך היצע נרחב של פרטים הפועלים כמותו במסגרת שלל הקהילות שאליהן הוא שייך, כך שבפועל החברויות של הפרט הופכות למפוזרות יותר כיום ביחס לעבר.[19] בית דניאל, משמש, למעשה, כקהילה רזה עבור פעיליו המרכזיים. כפי שההשתייכות לבית דניאל מבטאת רק פן אחד בזהותם של פעיליו, כך רק מקצת מחבריהם של הפעילים יימצאו בבית דניאל.

הפעילים מכירים בכך שהם שייכים למעגל המצומצם של החברים המחויבים ביותר, אך משום שקבוצה זו מגוונת מבחינת גילאי חבריה, ארצות מוצאם והוותק שלהם בקהילה, לא כל חבריה חשים קרובים זה לזה באותה מידה. לכך יש לצרף גם את העובדה שלא כל הפעילים מגיעים מדי שבוע, על אף שהם מגיעים לעיתים קרובות לקהילה. לכן, השימוש במטאפורת הקהילה כמשפחה מורחבת מאפשר לראות את הפעילים כבנים למשפחה מסוג זה, הנפגשת אמנם לעיתים תכופות, אך בין חבריה קיימות דרגות שונות של קרבה. משום שהפעילים בתפארת שלום שגילם נע סביב 70 שנה, נמנים בעצם עם מייסדי הקהילה לא ערכתי השוואה בינם לבין הפעילים בבית דניאל שגילם נע בין 50-70.

---

[16] ראו: שם, שם. אדון בנקודה זו בפירוט בהמשך בעת ניתוח המנעד הרחב של תפיסות ביחס לאל ולזהות יהודית, שבהן מחזיקים פעילים חברי פורום הצעירים לשעבר וחברים נוספים בקהילה.

[17] Prell, "Communities of Choice and Memory", p. 346

[18] Day, "A Community of Communitites?", pp. 233-357; Delanty, pp. 168, 171

[19] Ammerman, *Congregation & Community*, pp. 349-354

2. פעילים בני 40 בקהילות המחקר

2.1 פעילים בני 40 שהגיעו דרך פורום הצעירים של בית דניאל

פעילים מרכזיים בשנות ה-40 לחייהם הגיעו לבית דניאל דרך פורום הצעירים והסטודנטים שפעל בו. תחילה, התגבשה חבורה זו מבחינה חברתית בינה לבין עצמה, אך היא לא נותרה כקבוצה סגורה, אלא הגיבוש החברתי עזר לרתום את חבריה למעורבות בקהילה, בתפילות, וכן לפעילויות של צדק חברתי בקרב הקהל הרחב מטעם בית דניאל והתנועה הרפורמית. יש לציין שכפי שהרבנים של בית דניאל מושכים חברים להתנדבות, כך גם מי שעמדו בראש פורום הצעירים לדורותיו (הידוע מביניהם הוא הרב גלעד קריב המשמש כיום כמנכ"ל התנועה הרפורמית) היו בעלי כושר שכנוע, יכולת ארגונית, ויכולת לרקום בקלות קשרי אנוש, שבזכותם הם רתמו את חברי הפורום למעורבות בבית דניאל ומחוץ לו.

גם משהתבגרו חברי פורום הצעירים, נישאו והולידו ילדים, זיכרון פעילותם בפורום, הקשרים שנוצרו ביניהם, ותחושת השייכות לבית דניאל שנוצרה אצלם אז השפיעו על הנטייה של חלקם להמשיך במעורבות בקהילה, גם אם בהיקף מצומצם יותר. בהקשר זה אמר פייר: "היינו בני עשרים ושמונה פלוס, כשהפורום הוא לבני עשרים עד שלושים. אז היינו בשלהי הגיל הרלוונטי, אבל... זה הספיק. השנים הספיקו כדי שנתגבש", ומישל הוסיפה "להשריש אותנו בתוך בית דניאל, לקרב אותנו מספיק כדי שלא נעזוב". יתר על כן, פייר מדגיש שחוויותיהם עם הפורום חיזקו את רצונם להישאר בבית דניאל גם לאחר שהיו להם ילדים. הפורום התגבש כקבוצה קטנה מבחינת מספר החברים המקיימים ביניהם קשרים הדוקים. על בסיס קשרים אלו אחדים מחבריו חשים מחויבות לבית דניאל עד היום.

2.1.1 פורום הצעירים בהשוואה לחבורות אחרות

חברי פורום הצעירים לשעבר, שנמנים עם הפעילים בקהילה גם כיום, מזכירים בחלק ממאפייניהם וברצונם במסגרת קהילתית את היהודים האמריקאים הצעירים, שבשנות ה-60 הקימו מיוזמתם חבורות עצמאיות, שהיו חסרות שיוך ממסדי רשמי.[20] פורום הצעירים גם דומה לחבורות של בתי כנסת, בעובדה שהיוזמה, ההקמה והמימון של מסגרות אלו נעשו על-ידי בתי-הכנסת.[21] ההבדל בין פורום הצעירים לבין החבורות הללו הוא שחברי החבורות היו משפחות מבאי בית-הכנסת, בעוד שבפורום היו חברים בעיקר צעירים וסטודנטים.

באמצעות הקמת החבורות, ניסו בתי-הכנסת האמריקאים להיאבק בבעיות של אנונימיות, בדידות ורתיעה מפעילות במסגרת בית-כנסת גדול וממוסד. הם ביקשו להגביר את תחושת השייכות של חבריהם לקהילה.[22] גם בית דניאל התמודד עם בעיות דומות לאלו של בתי-כנסת אמריקאיים, ניסה להתגבר על הרתיעה של ילידי הארץ מפעילות בקהילה ליברלית, ולמשוך צעירים לשורותיו באמצעות הקמתו של הפורום כמסגרת חברתית לצעירים. הקמת פורום הצעירים, הדומה לחבורות האמריקאיות, מוסיפה תימוכין לטענה כי ראשי בית דניאל בוחרים בדפוסי פעולה שהוכיחו את עצמם במסגרת קהילות דתיות אחרות ומתאימים אותם לצרכיהם. במקרה זה מדובר בדפוס של חלוקת קהל היעד לקבוצות בעלות מאפיין משותף דוגמת גיל, וזאת לשם הגברת סיכויי ההצטרפות

---

[20] לדוגמא למחקר על חבורה עצמאית, ראו: R.E. Prell, *Prayer and Community: the Havurah in American Judaism*, Michigan, (1989)

[21] Weisller, *Making Judaism Meaningful*, p. 32

[22] עמ' 36-32.

לקהילה.

כמו החבורות האמריקאיות גם חברי פורום הצעירים נפגשו ללימוד ולתפילה בשבתות ובחגים, לעיתים בלוויית ארוחה, וכן יצאו יחד לחופשות שכללו לימוד ותפילה. בדומה לחבורות העצמאיות של צעירים יהודים אמריקאיים,[23] גם חברי פורום הצעירים היו ברובם סטודנטים, רווקים, מעט זוגות צעירים ללא ילדים, וקבוצתם מנתה 25-50 איש. לחבורות האמריקאיות היה אופי דמוי משפחתי,[24] שהתבטא בתמיכה חברתית שהתקיימה בין משתתפיו. אופי דומה, מעין משפחתי, היה גם לפורום הצעירים, דבר שתרם לראיית חבריו את בית דניאל כולו כמשפחה רחבה.

2.1.2 המחויבות של חברי הפורום כדוגמא לאופייה של מחויבות קהילתית כיום

רבים מחברי הפורום לא היו מוכנים להיות חברי קהילה מן המניין בתחילת דרכם בבית דניאל, אלא רק להשתתף בקביעות בפעילויות השונות של פורום הצעירים. הם דיברו על יהדות המתאימה לצרכים של החילוני בן המעמד הבינוני בשנות האלפיים, זה שאינו מחפש מחויבות. לדברי אחד מהם "התנועה [הרפורמית] נעשתה 'ידידותית למשתמש'". דן פרת, צעיר מחברי הפורום, הסביר בהקשר זה ש"צעירים מתייחסים ליהדות כמו לאינטרנט – גולשים". הוא הוסיף כי "באינטרנט לא מתעכבים באתרים וכל אחד גולש כמה זמן ואיפה שהוא רוצה".[25] דבריו הם מטאפורה המסבירה כי בחברה המובילית המודרנית היהדות משולה לגלישה באינטרנט, קרי, אין צורך להתחייב לקהילה אחת המבטאת יהדות מסוג אחד, אלא יש אפשרות לדלג בין קהילות המציעות גרסאות שונות ליהדות, לפי בחירת הפרט.[26] דברי פרת משקפים את המעבר מחברות בקהילה הפועלת בטריטוריה מסוימת ("אתרים" בלשונו), שחבריה חולקים בנוסח אחד מוסכם של אמונה דתית, לחיפוש ובחירה בין קהילות המציעות אופציות שונות של יהדות ("גלישה של כל פרט היכן שהוא רוצה"). כל אחד מחברי פורום הצעירים גלש לבדו בין מגוון אופציות חברתיות ודתיות-רוחניות, כולל אופציות יהודיות, ולבסוף בחר באופציה הרפורמית שהוצעה לו בפורום הצעירים של בית דניאל, של "יהדות המתאימה לצרכים של מי שאינו מחפש מחויבות".

דברי פרת משקפים את טענתה של הסוציולוגית האמריקאית ננסי אמרמן כי כיום הפרט מחויב לקהילות רבות. לדבריה, לאור עובדה זו, יכולת הבחירה של הפרט בקהילות שבמסגרתן הוא רוצה לפעול היא זו שמכריעה באשר לצורה שלובשים החיים הקהילתיים כיום. זאת בניגוד לעבר שבו זהויות דתיות היו שיוכיות. אמרמן מסבירה כי אנשים משכילים, שחייהם מאופיינים במוביליות, שמים יותר דגש על אוטונומיה ופחות על מעורבות בחיים קהילתיים. עם זאת, היא מדגישה כי התוכן והעומק של המחויבות לקהילות החלקיות אינם פחות אמיתיים, רק משום שהפרט מחויב לקהילות נוספות, או מפני שמחויבותו לקהילה אינה נמשכת לאורך כל החיים.[27] חברי פורום הצעירים, בדומה לאינדיבידואלים האמריקאים שאליהם מתייחסת אמרמן בדבריה, היו משכילים, והיתה חשובה להם היכולת לבחור את מידת המחויבות שלהם ליהדות ולפורום הצעירים. הם גילו פחות מחויבות לפורום ולבית דניאל בהשוואה למחויבות של יהודים בקהילות אורתודוכסיות, בין היתר משום שהם היו מחויבים במקביל לעוד קהילות. עם זאת, פעילותם

---

[23] שם, שם, עמ' 32-33.

[24] שם, שם, עמ' 35.

[25] ת' רותם, "יהדות ידידותית למשתמש", **הארץ**, 16 בספטמבר, 1999, עמ' 3ב.

[26] לדיון נרחב בצורות של יחסים חברתיים בעידן האינטרנט וההשלכות ביחס ליצירת קהילות דתיות, ראו: M. Castells, *The Rise of the Network Society*, Vol. 1, Oxford, Blackwell, (1996), p. 3; Idem., *The Internet Galaxy*, (2001), pp. 125-129

[27] Ammerman, *Congregation & Community*, p. 352

הקבועה בפורום לאורך זמן, ובהמשך גם בבית דניאל מדגישה כי מחויבותם לפורום ולקהילה היתה משמעותית עבורם.

חברי הפורום מתייחסים ליהדות ולמחויבות קהילתית באופן המזכיר גם את צורת ההתייחסות שמצאו כהן ואייזן בקרב יהודי ארצות-הברית מדור ה"בייבי בומרס", שהיו מעורבים בצורה מתונה במוסדות יהודיים בתחילת שנות ה-2000. בגלל מעורבות חלקית זו אותם יהודים אמריקאיים הם המתאימים ביותר להשוואה עם חברי פורום הצעירים. אמריקאיים אלו, בדומה לחברי הפורום, מציגים הן מחשבה ביקורתית הן גמישות בעת שהם מעצבים בכל פעם מחדש את אופי המחויבות הקהילתית שעימה הם חשים בנוח.[28]

מדברי דן פרת עולה קביעה, המזכירה את זו של כהן ואייזן, שלפיה התייחסותם של צעירים ליהדות מאופיינת בזרימה תמידית. המשמעות היא, שהפרט יכול לבחור כיוון יהודי ולשנותו שוב בנקודות רבות בחייו, שכן בהיעדר נורמות דתיות ונאמנויות קהילתיות מחייבות ההחלטה היא בידי הפרט עצמו.[29]

הן חברי הפורום הן היהודים האמריקאים שחקרו כהן ואייזן נמנעים מלספק תשובות סופיות בעניין האופי שתישא מחויבותם הקהילתית היהודית בעתיד. אין להם מחויבויות שאינן ניתנות לשינוי. היהודים האמריקאים האלו מדברים אמנם על "גלישה", ועל החלטה המתחדשת תדיר בעניין מחויבותם לקהילות, לארגונים ולמוסדות יהודיים. אולם, אף שמדובר במחויבות זמנית, ברגע שהם בוחרים בה, הם נעשים מעורבים באופן עמוק.[30] כוחה של קביעה זו תקף גם ביחס לפעילים שנמנו עם חברי פורום הצעירים בעבר.

2.1.3 הזהויות היהודיות של חברי הפורום

הגדרות הזהות היהודית שמאפיינות את הפעילים, חברי פורום הצעירים לשעבר, הן מגוונות. מחד גיסא, כפי שאראה להלן, הם נמנעים משיוך עצמי חד-משמעי לזהות יהודית המוגדרת לפי השיח הרווח ביחס לזהויות יהודיות. מאידך גיסא, אראה כי מכיוון שאין בנמצא כיום מונחים הולמים לתיאור זהותם היהודית, הם נאלצים להשתמש במונחים הקיימים. אגב כך הם יוצרים זהויות מקיפות, המצרפות למונח 'רפורמי' את אחד מהמונחים המקובלים בשיח ביחס לזהויות יהודיות, ובדרך זו הם מאתגרים את השיח המדובר. עם זאת, בעצם השימוש במונחים המקובלים לתיאור דתיות וחילוניות, הם, בה בעת, מסייעים לאישושם.

הרציונל העומד בבסיס תהליך זה של יצירת זהות יהודית חדשה, המתחולל בבית דניאל, דומה לרציונל שעליו מבוסס תהליך יצירתה של זהות יהודית גם בבתי מדרש ובבתי-תפילה חילוניים. הלומדים בבתי מדרש אלו מייצרים, באמצעות עיון במקורות יהודיים, סובייקט חילוני חדש – חילוני לומד – המאתגר את ההבחנה הדיכוטומית בין חילוניות לדתיות, אך בה בעת מבסס הבחנות רווחות בין חילוניים לדתיים.[31] תהליך דומה מתחולל בתנועת ההתחדשות החילונית היהודית הכוללת, בין היתר, בתי-תפילה חילוניים, שהפעילים בהם משתמשים בהגדרות המקובלות בשיח הזהויות היהודי בארץ, תוך ניסיון לשוות להן משמעות חדשה. בעצם השימוש בהגדרות אלו ניתן לראות אישוש שלהן.[32]

---

[28] Cohen and Eisen, *The Jew Within*, pp. 5-6

[29] שם, עמ' 7.

[30] שם, עמ' 38.

[31] שגיב ולומסקי-פדר, "מהלכה למעשה", עמ' 269.

[32] אזולאי, **עברים אנו ואת ליבנו נעבוד**, עמ' 162.

לטענת יונה וגודמן, בעשרים השנים האחרונות מתחוללים תהליכי שינוי של התפיסות הרווחות ביחס לדתיות וחילוניות בישראל.[33] חוקרים אלו טוענים, כי דווקא בחינה מנקודות מבטם של ה"אחרים", אלו שתפיסות היהדות שלהם נחשבות ל"שוליות" בקרב הציבור הרחב, מאפשרת לבחון את יחסי הגומלין שבין ההגמוני והלא-הגמוני, את ההפנמות של האחר בתוך העצמי (חילוניות בדתיות ודתיות בחילוניות), ואת הניסיונות להשתקה של זהויות יהודיות "אחרות" (לא חילוניות ולא דתיות במובנים המקובלים).[34]

אראה כי כוח טענתם של חוקרים אלה הוא יכולתה להסביר את האופן שבו במסגרת קהילה אחת (בית דניאל) נרקמים הקשרים המורכבים בין חילוניות לדתיות לשם יצירת זהות יהודית חדשה (זהות רפורמית-ישראלית על שלל נוסחיה), הנחשבת לשולית בחברה. לשם בחינת שאלה זו אביא קטעים מסיפוריהם של הפעילים, חברי פורום הצעירים לשעבר. הדבר יאפשר גם לברר מנקודת המבט של הפעילים עצמם כיצד הם תופסים את הזהות היהודית שהם יוצרים. בירור השאלות האלו יתבסס על ראיית האדם כסובייקט פועל המעצב את זהותו תוך משא ומתן עם תפיסות זהות שונות המצויות סביבו, ולא רק על ראייתו כמקבל את תכתיבי החברה בנוגע להיצע הזהויות המקובלות, שמהן יש לבחור בזהות אחת.

2.1.3.1 זהות המוגדרת כרפורמית-אורתודוכסית

חלק קטן מבין המרואיינים הגדירו עצמם כרפורמים דתיים, כמו למשל גלעד קריב שהחל כמשתתף פעיל בקהילה בהיותו חייל, למד עריכת דין, ותוך כדי כך היה רכז פורום הצעירים בבית דניאל. הוא עבד כעורך דין גם עבור המרכז לפלורליזם יהודי, הפך לרב רפורמי, מכהן כיום כמנכ"ל התנועה הרפורמית בארץ, ונותר חבר קהילה פעיל כל השנים.[35] הוא אמר בהקשר זה:

> אתה יכול, במסגרת הקהילה ליהדות מתקדמת, להיות יהודי, יהודי מאמין, בדרך מיוחדת אבל גם, במקביל, לחיות חיים מודרניים, חיים עכשוויים. אני חושב שההתמודדות עם התרבות היהודית ועם הדת היהודית, שהרבה ממנה נעשית באמצעות הקהילה הזאת, סייעה לי לעצב תפיסות עולם. קשה לי להאמין שהייתי גלעד, אם לא הייתי בוחר בדרך הזאת של ההתמודדות שלי עם היהדות.[36]

גלעד רואה את הקהילה הרפורמית כקהילה המציעה אפשרות להיות הן יהודי מאמין הן אדם מודרני בה בעת, באמצעות שאילת שאלות מתמשכת על התרבות והדת היהודית לשם פתרון קונפליקטים, העלולים להיווצר בתהליך התאמת התפיסות היהודיות המסורתיות למודרנה.

פעילים אחרים, שהיו אף הם חברים בפורום, הגדירו זהות כרפורמית-אורתודוכסית, בין היתר, לפי מידת ההקפדה על קיום מצוות של הפרט, קרי, בהתאם לתפיסה המקובלת בחברה הישראלית בנוגע לדתיות. דוגמא לכך היא מיקי, בת 43, שציינה "גלעד [קריב] הוא רפורמי ממש אורתודוכסי, ששומר על המצוות". פעילה וותיקה נוספת בבית דניאל ציינה כי "גם עידו (שם בדוי) מי שהקים את חוג פרשת השבוע בשבת, היה אורתודוכסי, ויצא פעם אחת מבית-הכנסת כי הדליקו נרות לפני כניסת השבת".

תיאורי החברים את שמירת המצוות של גלעד ועידו, שהובאו לעיל, מורים כי גישתם של הפעילים לשמירת מצוות היא זו המקובלת בתנועה הרפורמית. זו גישה המקדשת את האוטונומיה האישית, והרואה במצפון של כל פרט את הסמכות המוחלטת להכריע בסוגיית המצוות שיש לקיים.

---

[33] י' גודמן וי' יונה, "מבוא: דתיות וחילוניות בישראל – אפשרויות מבט אחרות", בתוך: יונה וגודמן, **מערבולת הזהויות**, עמ' 9.

[34] י' יונה וי' גודמן, "פתח דבר", בתוך: יונה וגודמן, **מערבולת הזהויות**, עמ' 7.

[35] Beit Daniel, "Rabbinic Incubator", *Beit Daniel Journal*, (Winter 2003-2004), p. 2

[36] מתוך התוכנית תחנה מרכזית ששודרה בטלוויזיה בכבלים, ב-6 ביוני, 1995, בשעה 30 :19. במסגרת הפינה סגנון מקומי עם מירה באוור.

משתמע, שזוהי שמירת מצוות המבוססת על גישה שכלית ומוסרית, מתוך שאיפה לשמור על מצוות אסתטיות, הגיוניות ומוסריות. מדובר בקיום מצוות הכרוך במתח ובהתמודדות תמידיים, והמצריך קבלת הכרעה אישית ולא רק הסתמכות על מסורת העבר.[37]

2.1.3.2 זהות המוגדרת כרפורמית - מסורתית

קטגוריה נוספת של זהות יהודית שבה השתמשו חלק מחברי פורום הצעירים לשעבר היא זו של רפורמי-מסורתי. כך למשל, רייצ'ל ודן, בני 45, בעלי מקצועות חופשיים, הדגישו כי הם אינם רואים עצמם כחילוניים או כדתיים, אלא כמי שרוצים לשמור על קשר עם היהדות.[38] את זהותם היהודית הם הגדירו כך: "הזהות שלנו היא מסורתיים במסגרת התנועה הליברלית-הרפורמית". אמירתם מעידה על מורכבותה של זהותם היהודית החדשה הנוצרת במסגרת בית דניאל. בשל מורכבותה של זהות זו, רייצ'ל ודן נאלצים להשתמש לתיאורה בהגדרות המקובלות בשיח הזהויות היהודי בארץ, תוך התאמתן לצורכיהם. בנוסף לכך, השימוש בהגדרות רווחות לצורך תיאורה של זהות חדשה זו, עשוי לסייע למכריהם לעמוד על טיבה. תהליכי יצירתה של זהות זו מצביעים על נזילותה, על גמישותה ועל הדינמיות שלה, ועל הצורך של הפרט העוסק ביצירתה לגלות יכולת המצאה, חדשנות, תעוזה, גמישות מחשבתית ויכולת ראייה לטווח ארוך.

רייצ'ל ציינה כי "הקשר שלנו עם המסורת בפרקטיקה הוא יותר מהממוצע בבית דניאל". לאחר מכן היא הסבירה שהם אמנם נוסעים בשבת, וצופים בטלוויזיה, אך לא מבשלים בשבת. דבריה מעידים על כך שחלק מחברי הפורום משתמשים בזהות מסורתית, המקובלת בחברה הישראלית, שהיא כשלעצמה זהות נזילה, החומקת ממיון ברור,[39] וזאת לשם יצירת זהות רפורמית-מסורתית, שהיא זהות מורכבת עוד יותר, גמישה, החומקת מקטלוג. אני סבורה, כי העוסקים ביצירת זהות רפורמית-מסורתית, אינם מוכנים לוותר בקלות על שימוש במונח "מסורתי", מכיוון שזהו מונח מקובל בחברה הישראלית, הנושא עימו משמעויות חיוביות של קשר עם העבר. דווקא השימוש במונח זה עשוי מבחינתם להקנות לגיטימציה ובמידת מה אפיון ישן לזהות היהודית החדשה שהם מעצבים לעצמם.

---

[37] ראו: א' יופי, "השקפה מתקדמת על שמירת מצוות", בתוך: מ' אזרי (עורך), **חושבים יהדות מתקדמת**, תל אביב, בבל ומשכל, (2005), עמ' 56-57; ראו גם: באותו ספר מאמרו של משה חיים ויילר, "המצוות בימינו – דרך ביניים", עמ' 51-48.

[38] עקב קוצר היריעה ותשומת הלב למרואיינים אחרים שהיו חברים בפורום, לא יכולתי לדון במעורבותם של מרואיינים אלו בפורום. עם זאת עקב הימנותם עם המעטים ממרואייניי, חברי הפורום, שהגדירו את זהותם כרפורמית-מסורתית, מצאתי לנכון להביא את דבריהם לעיל. הריאיון עמם נערך בתאריך 2 ביולי, 2011. הם ביקשו להישאר בעילום שם, ולכן מכונים בשמות בדויים.

[39] ראה את הדיון הנרחב על מסורת ומסורתיות בספרו של י' ידגר, **המסורתיים בישראל: מודרניות ללא חילון**, ירושלים ורמת גן, מכון שלום הרטמן, הפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר אילן וכתר, (2010), ובייחוד עמ' 13-17.

2.1.3.3 זהות המוגדרת כרפורמית-חילונית

חלק אחר מבין הפעילים הנמנים עם חברי פורום הצעירים לשעבר, הגדירו עצמם כרפורמים-חילוניים או כחילונים הפעילים בקהילה רפורמית ומתפללים לעיתים. לדוגמא, עומרית, בת 45, גרושה עם ילד, מנהלת כספים, הגרה ברמת גן והפעילה בקהילה, הגדירה כך את זהותה היהודית: "אני חילונית, אין לי שום מאפיין דתי בחיי היומיום שלי". היא הוסיפה "אני תופסת את היהדות כתרבות, ויש לי זיקה חיובית למסורת, לחגים, למנהגים ולטקסים".[40] עומרית סיפרה, כי במשך שנים רבות היא הדריכה ולמדה במסגרת בתי מדרש ומוסדות נוספים העוסקים בחינוך יהודי מתוך תפיסת היהדות כתרבות, ביניהם, מלי"ץ, בית התפוצות, וקולות. בנוסף, לאורך השנים היא שמעה הרצאות בנושאי יהדות בבית דניאל.

דוגמא נוספת היא נועה ניר, פעילה לשעבר בפורום הצעירים, בת 40, בעלת תואר שני בניהול מלכ"רים, העובדת באוניברסיטה הפתוחה, שגדלה במשפחה חילונית ומזדהה כ"רפורמית-חילונית". יש לציין, כי נועה היא אשתו של גלעד קריב. נועה חולקת עם עומרית אותה תפיסה של יהדות. לדבריה "מבחינתי היהדות היא תרבות. הזהות היהודית שלי היא אתנית, תרבותית, משפחתית ולאומית".[41] נועה ועומרית, כמו רבים מהפעילים חברי פורום הצעירים לשעבר, משתייכות לציבור החילוני התופש את הפרקטיקות והריטואלים היהודיים שהוא בוחר לקיים כמנהגים עממיים, לאומיים, תרבותיים או משפחתיים ולא מקיים אותם מתוך תחושת מחויבות ואמונה דתית.[42]

עומרית ונועה דומות גם לחלק מהציבור החילוני המשכיל, בן המעמד הבינוני, המחפש אחר זהות ייחודית בעידן הכפר הגלובלי באמצעות פנייה למקורות האותנטיים של הזהות המקומית, כלומר תוך לימוד המקורות היהודיים בבתי מדרש חילוניים,[43] ועל-ידי השתתפות בתפילות בבתי-תפילה חילוניים. אך בשונה מציבור זה, המבליט במכוון את חילוניותו, עומרית ונועה שוזרות יחד חילוניות ורפורמיות, באופן שמאפשר להן להסביר לעצמן ולמכריהן, כיצד חילוני עשוי להיות פעיל ולהתפלל מעת לעת בבית-כנסת רפורמי.

בהקשר זה הסבירה נועה כי "אם לא הייתי נשואה לגלעד ומנהלת בית רפורמי-דתי, [ו]הייתי מעצבת את זהותי היהודית בעצמי. זה היה שילוב של עלמא עם חיבור לחגים יהודיים. לא הייתי עושה הבדלה ושבת". במקרה שלה, השתתפותה כחילונית בקהילה רפורמית נובעת מהתמודדותה עם מחויבויות כפולות: הן עם רצונו של בעלה לנהל בית רפורמי-דתי, ולקיים טקסים ומצוות, הן עם תפישתה את עצמה כחילונית, המעניקה לפרקטיס היהודי משמעות תרבותית. התוצאה היא שמעת לעת היא מוצאת עצמה משתתפת בתפילות בקהילה יחד עם משפחתה.

בדומה לנועה, גם עומרית הדגישה שהיא לא מתעניינת במיוחד בתפילות בבית דניאל, אולם, השתתפותה האקראית בתפילות עוררה במכריה תהיות על נוהגה זה. לדבריה:

> לא ברור לאנשים למה חילונית הולכת לבית-כנסת". היא הסבירה: "ברור שאני לא הולכת לתפילה בקטע של תקשורת עם ה'. אני נהנית...מהחוויה. אני נהנית מהאירוע כמו משירה בציבור, וגם חושבת שזה אחרת משירה בציבור. יש מהות ומשמעות עמוקה לעובדה שכולם ביחד, יש התרוממות רוח לשיר שירים מסוימים בנעימה מסוימת.

---

[40] הריאיון עמה נערך בתאריך 8 באוגוסט, 2010. היא ביקשה להישאר בעילום שם ולכן נתתי לה שם בדוי.

[41] ריאיון עם נועה ניר, מתאריך 26, בדצמבר, 2010.

[42] א' יפה ות' רפפורט, "על חינוך וחילוניות – קבלת שבת בגן הילדים הלא דתי בישראל", בתוך: ב' אלפרט וש' שלסקי (עורכים), **הכיתה ובית הספר במבט מקרוב**, תל אביב, מכון מופ"ת, (2013), עמ' 236.

[43] שגיב ולומסקי-פדר, "מהלכה למעשה", עמ' 271-272.

מבחינת נועה, "הזהות הרפורמית זה יותר משהו פומבי". זוהי למעשה מעין תווית חיצונית המקלה על זיהויה על-ידי הסביבה. בעבר, נועה ועומרית, יחד עם פעילים נוספים בפורום, נטלו חלק במאבקים ובהפגנות בשם התנועה. כמו כן, נועה שימשה כנציגת הרפורמים במועצה הדתית של תל-אביב. לכן, ניתן לומר כי נועה ועומרית בחרו במונח "רפורמי" כתווית, כאמצעי זיהוי חיצוני לאופן המורכב שבו הן תופסות את זהותן היהודית, וזאת כדי להקל על הסביבה בניסיונה להבין את זהותן היהודית. כמו כן, ניתן לראות בזהותן הרפורמית גם אקט פוליטי של הבעת תמיכה והזדהות עם המאבק של התנועה הרפורמית לקבלת הכרה ציבורית. ייתכן, כי באופן שבו הן מגדירות את זהותן, יש בו כדי לרמוז לחלק נכבד מהציבור החילוני הרוצה לבדל עצמו מהמגזר הדתי,[44] כי ישיג את מטרתו באמצעות הצטרפות לתנועה הרפורמית, הנאבקת נגד הממסד האורתודוכסי.

2.1.4 מחויבות לצדק חברתי כסיבה להצטרפות לפורום הצעירים וכאמצעי להגברת הזדהותם של חילונים עם התנועה הרפורמית

חוקרים מסבירים, כי יש ישראלים המגדירים את חילוניותם מתוך תודעה מגובשת, כמו למשל זו המכירה באחריות המוטלת על האדם כיצור חופשי פעיל במסגרת מערכת הקשרים שהוא מקיים עם סביבתו.[45] מאחריות זו נגזרת, מבחינת נועה ועומרית, כמו גם מבחינתם של פעילים אחרים בפורום הצעירים לשעבר, החובה לעסוק במפעלי צדקה וצדק חברתי. הזדהותן של עומרית ונועה, בדומה להזדהותם של רוב הפעילים המרכזיים, עם ערך זה הנחשב כערך מרכזי עבור חילונים רבים, אפשרה להן כחילוניות להתחיל גם להזדהות כרפורמיות. הדבר רומז לכך שאחת הסיבות האפשריות להצטרפותם של חילונים לתנועה ולקהילה היא המשיכה לעיסוק בצדק חברתי.

קיימת תפישה חברתית הרואה את אחד מתפקידיהם העיקריים של מוסדות דתיים באספקת שירותים חברתיים לאנשים הזקוקים להם. מתפקיד זה נגזר כי הם יספקו הזדמנויות לעשייה חברתית. כלומר, הארגונים נתפסים על-ידי הרוצים להתנדב כמתאימים להכיל ולכוון את הדחף ההתנדבותי שלהם לזולת.[46] התנדבות מסוג זה במסגרת הפורום, הן מחוץ לבית דניאל הן בתוכו, התאימה לעומרית ולחברי פורום נוספים בשלב האינטנסיבי בחייהם (של לימודים, התבססות בקריירה ומציאת בן זוג), שבו הם נמצאו בעת פעילותם בפורום.

לדברי אמרמן קהילות דתיות, כארגונים העוסקים בפעילות התנדבותית, הם מקומות שבהם נוצרים יחסים של אמון ומטופחת תחושת זהות. יחסי אמון בין חברי הקהילה המתנדבים מאפשרים תקשורת ותיאום של פעילויות למען החברה, ומעניקים תחושת סיפוק ורווחה למשתתפים.[47] נועה, וחברים נוספים בדומה לה, ציינו כי העיסוק בפרויקטים של צדק חברתי איפשר להם לממש את הערכים שבהם החזיקו, דוגמת סובלנות ומחויבות לשוויון בין המינים ובין בני האדם באשר הם. עם הזמן, הפעילים המרכזיים, חברי הפורום לשעבר, למדו כי כלל הערכים, ובפרט המחויבות לצדק חברתי, נכללים בערך המקיף של תיקון העולם שבו מחזיקים בית דניאל והתנועה הרפורמית.

---

[44] יפה ורפפורט, "על חינוך וחילוניות", עמ' 237.

[45] ראו למשל: א' שביד, **היהדות והתרבות החילונית: פרקי עיון בהגות היהודית של המאה העשרים**, תל אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, (1981), עמ' 228.

[46] Ammerman, *Congregation & Community*, pp. 362-366

[47] שם, שם, עמ' 363.

2.2 פעילים בתפארת שלום בשנות ה-40 לחייהם

קבוצה הדומה לחברי פורום הצעירים של בית דניאל לא התקיימה מעולם בתפארת שלום. על כן אשווה את הפעילים, חברי פורום הצעירים לשעבר, לפעילים מתפארת שלום, המקבילים להם בגיל ובמצב המשפחתי, כלומר לפעילים בשנות ה-40 לחייהם, שהם גם הורים לילדים קטנים.

בקבוצת הפעילים בני ה-40 נכללים שניים-שלושה חברים, שהם הורים לילדים קטנים, ומייצגים משפחות צעירות החברות בקהילה זו. קבוצה זו מתאפיינת בכך שחבריה הם אקדמאים, מהמעמד הבינוני-גבוה, ששהו תקופות ממושכות מחייהם בחוץ-לארץ, ונחשפו כבר שם לקהילות ליברליות. בעקבות הצורך בהזרמת דם חדש לוועד הקהילה, ובמיוחד על רקע הצורך בארגון מחדש של מבנה הקהילה עם עזיבתו הפתאומית של הרב לזר והמשבר הפיננסי שליווה אותה, הם נרתמו והגבירו את מעורבותם בוועד הקהילה. לכל פעיל היו שני ילדים, והרצון להעניק להם חינוך יהודי במסגרת קהילה יהודית ליברלית היה הסיבה המרכזית שהניעה אותם לחברות בקהילה. כזכור, זו אותה הסיבה שהניעה את המייסדים של תפארת שלום להקים את הקהילה. הפעילים ציינו את הקשר שנוצר עם הרב, הקרבה הגיאוגרפית של ביתם לקהילה וסגנון התפילות כגורמי משיכה נוספים להצטרפות לתפארת שלום.

להלן תיאור ביוגרפי קצר של הפעילים ובני זוגם, אשר קטעים מסיפורם יוצגו בהמשך. תכלת, נולדה בישראל, מגיל 6 גדלה באוסטרליה, חזרה לארץ לשרת בצבא, גדלה בבית חילוני-ישראלי.[48] בעלת תואר שני בביולוגיה ועוסקת במחקר. בעלה הוא יליד הארץ, גדל במשפחה חילונית, חוקר במחלקה למדעי המחשב באוניברסיטת תל-אביב, שנחשף לקהילות ליברליות במהלך שהותם בארצות-הברית. היא ובעלה מגדירים עצמם כחילונים. פעיל נוסף הוא גל, עורך דין ואיש עסקים המתמחה בקשרי מסחר עם מזרח אסיה.[49] גדל בבית ציוני-דתי, ומגדיר עצמו כיום כחילוני, שאינו מאמין באל. נשוי לוונסה, מגייסת כספים בעמותה חברתית, ילידת גרמניה, שהתגיירה בגיור קונסרבטיבי. המשותף לפעילים אלו, ולחלק מהפעילים בבית דניאל הוא ראיית היהדות כהיסטוריה וכתרבות, ותפישת הזהות היהודית כהשתייכות לקהילה לאומית. כמו כן, בדומה לחלק מהפעילים בבית דניאל גם הם מגדירים עצמם כחילונים, שאינם מאמינים באל, ובה בעת חברים בקהילה דתית-ליברלית.

2.2.1 הגורמים להצטרפותם לקהילה

2.2.1.1 אופי התפילות

רק תכלת הזכירה את אופיין של התפילות, ובפרט המוזיקליות שלהן כגורם משיכה לקהילה. לדבריה:

> מניע ראשון שגרם לנו לבוא היה כי בקבלת שבת היתה גיטרה ואווירה של שירים ושמחה. נחשפתי לזה בתנועת נוער רפורמית באוסטרליה. ששרים עם גיטרות וזה כיף, זה כמו מחנה קיץ כל שבת. [היא הוסיפה] כשאני מספרת לחברים חילוניים על הקהילה אני אומרת זה בית-כנסת לחילונים... תבואו, כדאי, שרים שירים. זה קליל, פחות כאילו אלוהים.

בתקופה שבה הצטרפה, רב הקהילה היה הרב דוד לזר, ששם דגש על החוויה המוענקת בתפילה בתקווה למשוך צעירים ילידי הארץ. נראה כי לפחות במקרה של משפחתה של תכלת הצליח הרב לזר במטרתו.

---

[48] הריאיון עמה התקיים ב-13 ביולי, 2010. היא ביקשה להישאר בעילום שם, ולכן נתתי לה שם בדוי.

[49] הריאיון עמו נערך ב-27 ביוני, 2010. הוא ואשתו ביקשו להישאר בעילום שם ולכן נתתי להסש שמות בדויים.

ניתן לומר כי תכלת הפחיתה את חשיבות הצד הדתי בתפילות והתייחסה יותר לאלמנט החוויה וההנאה מהן. תכלת מדגימה תופעה, המוכרת בתנועות הליברליות בארצות המערב: ההשתתפות במחנות קיץ של תנועת נוער יהודית בילדות ובנעורים מחזקת את הקשר ליהדות, ולעיתים מובילה לחברות פעילה בבית-הכנסת מאוחר יותר בחיים.[50] לעומת תכלת גל ומשפחתו לא התייחסו אל אופיין של התפילות כאל גורם משיכה, וגל אף ציין כי בתחילה הוא חש הסתייגות מכך שהרב לזר שילב גם מדיטציה בתפילות, וכי הוא התרגל לתפילות בהדרגה.

2.2.2.2 הדאגה לחינוכו של הדור הבא

הן תכלת הן גל רואים את הקהילה כסוכן חֶברות בסיסי, האחראי על עיצוב הזהות היהודית והקשר למסורת, לצד המשפחה ומערכת החינוך. עבור גל ההשתייכות לתפארת שלום אינה נובעת מצורך דתי בתפילות, אלא מאפשרת לו לגדל את ילדיו על ברכי התפיסה הליברלית של המסורת היהודית. לדבריו:

> אני מסתכל על העניין הזה מבחינה פונקציונלית. המסגרת הדתית פלורליסטית חשובה לי מהצד של החינוך של הילדים. שתיווצר פה איזושהי פלטפורמה לחינוך שתייצר מצב שהילדים שלי לא יהיו בורים בכל מה שקשור ביהדות, אלא שזה כן ידבר אליהם, לא מהצד... האמוני, אלא דווקא מהצד האינטלקטואלי, והם יבינו. כי בכל זאת, זאת ההיסטוריה שלנו, זו התרבות שלנו. אני הייתי רוצה שהפער הזה יושלם על-ידי הסביבה, סביבה פלורליסטית, ולא כמו שעושים בתי-הספר החילוניים.

גל מדבר במונחי תועלת. הוא רואה בקהילה מכשיר שיעזור לו לערוך לילדיו היכרות עם היהדות. הוא מקווה כי בקהילה ילדיו ייחשפו למסורת בצורה שתאפשר להם לפתח בה עניין אינטלקטואלי דומה לשלו. הוא מדגיש שמבחינתו הענקת חינוך יהודי היא מתפקידה של קהילה יהודית פלורליסטית, לנוכח האופן הלא מספק, לדעתו, שבו נלמדת היהדות במסגרת הממלכתית.

מתברר כי בדומה להגעתו של גל לקהילה, גם הגעתה של תכלת אליה אינה נובעת מצורך דתי או רוחני אלא מרצונה לחשוף את בנה למסורת. בהקשר זה אמרה תכלת "יש מקום למסורת בחיים שלנו, אני הולכת לבית-הכנסת בשביל הבן שלי, לא כי אני זקוקה לתפילות. זה כדי שתהיה לו מסגרת... אני אוהבת שזה ה-default, שהוא יודע שכאילו יש משהו קבוע... הוא נהנה מזה שיש מסגרת". היא רואה את ההגעה לבית-הכנסת כדבר שבשגרה וכאמצעי להפיכת המסורת וההשתייכות לקהילה יהודית לחלק ממארג החיים המובן מאליו של בנה. בדומה לגל, גם היא מנסה להפחית את חשיבות ההיבט הדתי של התפילות כביטוי לאמונה. אך בעוד גל שם דגש על פיתוח עניינם האינטלקטואלי של ילדיו ביהדות, הרי שתכלת מעוניינת קודם כל שילדיה יספגו חוויה יהודית מהנה.

2.2.2.3 רצון בהשתייכות חברתית לקהילה - תפיסת הקהילה כמשפחה וכקבוצת תמיכה

גל ציין כי "תפארת שלום היא סוג של קבוצת תמיכה" עבור חבריה הוותיקים, אך לדבריו משום ש"אני לא יצור חברתי" הוא ואשתו התחברו לחברי הקהילה רק במידה שניתן להתחבר לאנשים בכל מסגרת אחרת שאליה מגיעים לאורך זמן. כלומר, גם הוא ראה את הקשרים ההדוקים שנוצרו בין חברי הקהילה הוותיקים ואת התמיכה שהם מעניקים זה לזה. אך לתחושתו, הוא ואשתו לא נזקקו לתמיכה החברתית, ייתכן משום שהוא יליד הארץ וקרובי משפחתו וחבריו גרים בישראל, וכן ייתכן כי הוא חש כך על רקע פער הגילים בינו לבין המייסדים והפעילים המבוגרים בקהילה.

לעומתו, תכלת ומשפחתה, חשו קרבה רבה יותר למייסדים ולפעילים הוותיקים. לדבריה:

---

[50] ראו: למשל B. Kosmin, *Camp Ramah and Adult Jewish Identity: Long-Term Influences on Conservative Congregants in North America*, New York, National Ramah Commission, (2000), p. 2

בקהילה של בית-הכנסת יש אנשים קבועים שאתה רואה אותם, אומר להם שלום, עושה איתם קידוש, אוכל איתם... זה אחלה שיש מסגרת שמכירים וכמו במשפחה... את כל נקודות הציון של החיים אפשר לחגוג ביחד. כשמעיין [בתה] נולדה, חגגנו בבית-הכנסת וזה היה מאוד נחמד, כאילו שאפשר להראות, הנה, תראו, נולדה תינוקת״. ואם הילד רוצה לעשות בר-מצווה... אז יש לו את הקהילה. לקחת אותו למקום שהוא לא מכיר, להגיד לו, עכשיו תעלה לתורה, נראה לי מוזר.

תכלת רואה את הקהילה כמשפחה,[51] שכן בדומה למייסדי תפארת שלום ולחברים הוותיקים בה, קרובי משפחתה לא גרו בישראל בתקופה בה היא היתה חברת קהילה. היא הדגישה כי המפגש הקבוע, האכילה בצוותא וחגיגת טקסי מחזור החיים ביחד מחזקים את ראייתה בחברי הקהילה מעין קרובי משפחה. את התייחסותה לקהילה כאל משפחה היא ביטאה באופן מובהק בציון הולדת בתה במסגרת הקהילה. באמצעות חגיגה זו היא המחישה את התייחסותה אל חברי הקהילה כאל חברי משפחתה.

תכלת ציינה גם כי ההשתייכות לתפארת שלום ״חשפה אותו [את בנה] לקהילה כמו פעם [ש]היו חיים בקהילות קטנות. זה מבנה נכון מאוד לדעתי שיש כאילו את התמיכה. היום כל אחד מנותק, לא גרים יותר סביב ההורים, אז, עצם העובדה שיש קהילה זה מחליף משפחה״. בדבריה היא מבטאת געגוע לקהילתיות, שאבדה בעיר הגדולה והמנוכרת בת זמננו, בחיים שרצופים במעברים ובניתוקים ממערכות יחסים. תחושה זו הובילה את תכלת, כמו גם פעילים אחרים ואף מייסדים, לעזור ליצור קהילה קטנה, המורכבת ממספר חברים מצומצם, שיש ביניהם יחסים הדוקים, בתקווה שקהילה זו תשמש עבורם כתחליף למשפחה רחבה.

2.2.2.4 אופי המעורבות בקהילה

תכלת הסבירה: ״אנחנו חברים ויש לנו אינטרס״. כלומר, היא רואה את התועלת שיש בהתגייסות לפעילות בקהילה לשם שימור הקהילה. היא החלה להתנדב לאחר שעם עזיבתו הפתאומית של הרב לזר, התגלה לחברים כי הקהילה נמצאת בגירעון כספי חמור, ואיום סגירה ריחף מעל ראשה. לדבריה: ״אנחנו התארגנו בגלל שרצו לסגור את הקהילה... רצינו רק להמשיך שתהיה קהילה, כי חבל לסגור קהילה ששלושים שנה קיימת״. היא ציינה גם, כמניע לתחילת התנדבותה כי ״גם בדיוק היה את העניין של חב״ד שהשתלטו על השכונה כביכול, ורצינו שתהיה אלטרנטיבה״. באותה העת החלו להופיע בתקשורת כתבות על התרחבות פעילות חב״ד בשכונה, והיא וחברים נוספים בני גילה חשו שבפעילותם הם מציעים חלופה יהודית ליברלית לתושבי השכונה, שיוכלו לבחור בה.

לעומת תכלת שהגבירה את התנדבותה מבלי שמישהו מהפעילים האחרים ביקש ממנה, גל הונע לפעילות עוד בתקופתו של הרב לזר, שביקש ממנו להיות חבר ועד. הדבר מזכיר את הדפוס הקיים בבית דניאל שלפיו פעמים רבות הרבנים מציעים לחברים שהם מזהים כפעילים פוטנציאליים, להתנדב, ולא מחכים שחברים ייזמו בעצמם את פעילותם. לדברי גל:

> דוד [הרב לזר] ביקש ואני הרגשתי סוג של מחויבות, סוג של הכרת תודה, כי בכל זאת, הקהילה עשתה משהו עבורי, ואני חושב שלהגיד לא, יהיה לא הוגן. אז מכאן נשאבתי לעניין הזה. זה התחיל מזה. זה המשיך מזה שהרגשתי שדברים לא כל כך מתנהלים כמו שצריך, ושהדבר שהכי קל אולי לעשות זה לקום וללכת, כמו שעשו הרבה חברי ועד, פשוט קמו והלכו.

גל חש מחויבות לתרום לקהילה עקב עזרתו של הרב לזר לאשתו של גל לעבור את תהליך הגיור.

---

[51] התייחסותה של תכלת לקהילה כמשפחה, מתבהרת לאור ראייתה את העם היהודי כ״משפחה רחבה״ המורכבת מכלל היהודים בעבר ובהווה. תפיסה זו משותפת לה ולפעילים רבים בתפארת שלום ובבית דניאל.

2.2.2.5 חשיבות הקרבה הגיאוגרפית לקהילה

גל ציין כי הוא ואשתו עברו לגור ברמת אביב בגלל מיקומה של הקהילה. הדבר התרחש בעת תהליך הגיור של אשתו, כשהיתה ציפייה לנוכחותם הקבועה בתפילות. תכלת ציינה באותו הקשר כי

> אנחנו גרים מול בית השחמט, וראיתי שלט המזמין לקבלת שבת מוזיקלית. זה היה בשנת 2008, נורא התלהבתי שיש את זה... אם לא הייתי רואה את השלט ...לא הייתי הולכת ומחפשת קהילה יהודית.... אני באה לקהילה כי היא קרובה אלי לבית. אם נעבור דירה ונצטרך לנסוע לפה באוטו, לא בטוח שנמשיך לבוא.

היא התייחסה לכך שהקרבה הגיאוגרפית – פעילותה של הקהילה בבית השחמט (מרכז קהילתי) המצוי מול ביתה – הקלה על החלטתה להצטרף לקהילה. עבור תכלת, כמו עבור פעילים נוספים בגילים שונים שעימם דיברתי בתפארת שלום, למרות העובדה שרובם נוסעים בשבת, הקרבה הגיאוגרפית היא המכריעה בשאלת ההגעה לקהילה. רוב חברי הקהילה המבוגרים גרים במרחק הליכה קצר ממנה. אם עבור חברים מבוגרים, הקרבה הגיאוגרפית מהווה משקל מכריע בהגעה לקהילה, הרי שהקרבה הגיאוגרפית מקלה את ההתארגנות וההגעה לקהילה עבור משפחות עם ילדים קטנים.[52]

2.3 השוואת הפעילים בני ה-40 משתי הקהילות

ראשית, הפעילים בשתי הקהילות דומים בגילם, בהשתייכותם למעמד הבינוני, ובכך שחלקם ילידי הארץ וחלקם בילו את מרבית שנותיהם בחוץ-לארץ. אך בעוד גל ותכלת, הפעילים מתפארת שלום, נחשפו בילדותם למסגרות חינוך פורמלי ולא פורמלי של זרמים דתיים, שייתכן שחיזקו את מעורבותם במסגרת קהילתית בבגרותם, הרי שרוב הפעילים ילידי הארץ בפורום הצעירים של בית דניאל לא נחשפו בנעוריהם למסגרות חינוך כאלו, ומעורבותם בפורום היתה בבחינת מעורבות ראשונה במסגרת קהילה יהודית דתית. מאפיין נוסף הדומה בהשוואת פעילי שתי הקבוצות הוא עובדת היותם הורים לילדים קטנים. בעוד חברי פורום הצעירים הצטרפו אליו בשנות ה-20 לחייהם, ופעלו בו בתקופת רווקותם, הרי שהפעילים מתפארת שלום בני ה-40 הצטרפו לקהילה זו רק לאחר נישואיהם, והגבירו את פעילותם בה בתקופה שילדיהם היו קטנים. פעילי שתי הקהילות נמצאו, אם כך, בשלב שונה במחזור חייהם בזמן הצטרפותם לקהילות. בהתאם לזאת, היו הבדלים בסיבות שהובילו אותם להצטרף לקהילה.

כך למשל, הסיבה העיקרית להצטרפותם של תכלת וגל לתפארת שלום היתה הדאגה לחינוכו היהודי של הדור הבא. לעומת זאת, סיבה זו לא הוזכרה כלל כגורם ראשוני להצטרפותם לקהילה של חברי פורום הצעירים לשעבר. אף לאחר שהפכו להורים ונשארו בבית דניאל, רק חלק מהם ציין את הדאגה לחינוך היהודי של צאצאיהם כסיבה למעורבותם המתמשכת בקהילה.

---

[52] חשיבות הקרבה הגיאוגרפית כסיבת ההגעה לתפארת שלום עומדת בניגוד לתהליך שהתרחש בשנות ה-50 בארצות הברית והביא להתפתחותם של בתי-כנסת קונסרבטיביים רבים. באותה תקופה משפחות יהודיות רבות בנות המעמד הבינוני עברו לגור בפרברים וגילו כי לרוב שכניהם אינם יהודים. במצב זה הן ביקשו להקים בתי-כנסת ומרכזים יהודיים שבהם יוכלו להתרועע עם משפחות יהודיות אחרות. לרוב הם בחרו להקים בתי-כנסת קונסרבטיביים, שכן התנועה הקונסרבטיבית קיבלה החלטה המותירה ליהודים שאינם גרים במרחק הליכה מבית-כנסת, לנסוע במכונית מבלי שהדבר ייחשב לפגיעה בקדושת השבת. בהתאם לכך בתי-הכנסת הקונסרבטיביים שקמו באותן שנים בפרברים, דאגו לבנות לידם חניונים. עובדה זו סייעה להם מאוד למשוך מצטרפים חדשים, ובייחוד משפחות צעירות. ראו: סרנה, **היהדות באמריקה**, עמ' 272.

בשלב בחייהם שבו הצטרפו חברי הפורום לבית דניאל, הם ביקשו בעיקר להשתייך למסגרת חברתית-קהילתית שתספק להם שלל צרכים במקביל, ביניהם צרכים חברתיים, דתיים, וזהותיים. באותו שלב בחייהם היה להם זמן פנוי לפעילות בפורום, שאפשר להם להכיר לעומק זה את זה, לתמוך זה בזה וליצור יחסים קרובים שחלקם נמשכים עד היום. כמו כן, הם יזמו פעילויות למען עצמם, למען הקהילה הכוללת של בית דניאל ולמען החברה הרחבה. לעומת זאת, בתפארת שלום, שהיא קהילה בעלת מספר חברים מצומצם, מעולם לא היה יותר מקומץ צעירים. לאור זאת, מבחינת מאפייני הפעילות של פורום הצעירים, חבריו מגלים יותר דמיון לדור הוותיקים של תפארת שלום מאשר למיעוט הפעילים בני ה- 40 בתפארת שלום, שכן גם דור זה בילה בזמנו שעות רבות יחד, יצר חברויות קרובות, למד והתפלל. עם זאת, יש לציין שגם מיעוט הפעילים בני ה-40 בתפארת שלום, כמו חברי פורום הצעירים לשעבר, יצר חברויות במסגרת הקהילה, וקיבל תמיכה מצד החברים בה. כמו כן, הפעילים בשתי הקהילות יכלו לחוש שהם שייכים לקבוצה מעין משפחתית, אך הדבר קיבל ביטוי שונה בשתי הקהילות. בעוד חברי פורום הצעירים יכלו להתייחס אל חבריהם לפורום כאל אחים או כאל בני דודים הקרובים להם בגיל, הרי שמבחינת תכלת וילדיה חברי הקהילה הוותיקים הם בגדר קרובי משפחה או דודים, המבוגרים מהם בשנים רבות.

ראוי לציין כי בעוד כלל המייסדים וחלק מהפעילים המבוגרים יותר בשתי הקהילות השתמשו במונח אחד – רפורמי או קונסרבטיבי – לשם הגדרת זהותם היהודית, הרי שחברי פורום הצעירים לשעבר והפעילים בני גילם בתפארת שלום, נטו להשתמש במונחים רבים יותר, וצירפו אותם יחד במגוון דרכים מורכבות כדי לתאר את זהותם היהודית. הדבר מורה על כך שבניגוד למייסדים ולוותיקי קהילותיהם, הם בחרו במחויבות חלקית לקהילתם ולא קיבלו בשלמותה את הגדרת הזהות היהודית שזו הציעה. ייתכן כי הסיבה לכך היא הבדלים בין הדורות ביחס לתפיסת מידת החופש שיש בידי הפרט בעיצוב זהותו היהודית בעצמו, תוך הסתייעות בהגדרות זהות קיימות. מכאן נובע כי דורות העבר בשתי הקהילות יכלו להתחייב ביתר קלות לזהות אחת, ולדבוק בה במשך שנים, ואילו מבחינת דורות ההווה בשתי הקהילות יצירת הזהות היא מסע מתמשך, שבמהלכו הם יוצרים צירופי זהות חדשים, העשויים להשתנות בהמשך הדרך בהתאם לצורכיהם.

פרק שביעי: מדלגים

פתח דבר

מחקרים שדנו ביהדות הרפורמית והקונסרבטיבית בארץ עד כה, עסקו בין היתר, הן במאפייניהם הסוציו-אקונומיים של המצטרפים הפוטנציאליים לקהילות הליברליות ושל חברי הקהילות. אולם, תשומת הלב המחקרית לא הופנתה עד כה אל אינדיבידואלים הנעים בין קהילות ליברליות שונות. הייחוד של תת-פרק זה נובע ממילוי לקונה מחקרית זו, באמצעות ההתמקדות במשתתפים ובחברים בקהילות המחקר הפועלים בהן במקביל לביקוריהם בקהילות נוספות. עקב הימצאותם של אינדיבידואלים אלו במסע מתמשך בין קהילות בחרתי לכנותם בשם מדלגים.

תת-פרק זה מחולק לשניים. בחלק הראשון אשרטט את מאפייני המדלגים. כאן המקום לציין כי מספר המדלגים, בהשוואה למספר הנמנים עם קהלי היעד השונים של קהילות המחקר, הוא מצומצם. בנוסף, לעומת קבוצות אחרות מקרב הפוקדים את קהילות המחקר, שהנמנים עימם חלקו במאפיינים רבים, המדלגים הם הקבוצה מגוונת ביותר מבחינת מאפייניה. למרות עובדות אלו שהקשו על שרטוט מאפייני המדלגים, עלה בידי למצוא קבוצות משנה בקרבם, כשמספר הנכללים בכל קבוצת משנה עמד לרוב על שניים עד שלושה אינדיבידואלים.

בחלק השני של תת-פרק זה יתברר ייחודה של קבוצת המדלגים באמצעות השוואתה לקבוצות בישראל ובארצות המערב, שבדומה לה מצויות בתזוזה תמידית בין שלל זהויות והקשרים חברתיים ודתיים. ניתן היה להשוות את המדלגים לקבוצות רבות, אך מפאת קוצר היריעה, אתמקד בהשוואה לקבוצות אחדות בלבד. את הסיבות לבחירתי באותן הקבוצות אמנה בעת עריכת ההשוואה.

השאלות שאברר ביחס למדלגים הן:

ראשית, מהן הסיבות המניעות אותם לנדוד בין קהילות? שנית, מהן הסיבות המביאות את המדלגים לבקר דווקא בבית דניאל לצד ביקוריהם בקהילות נוספות? שלישית, מדוע מדלגים שהפכו לפעילים מרכזיים באחת מקהילות המחקר ממשיכים בביקוריהם בקהילות נוספות? מבירור השאלות האלו ניתן יהיה ללמוד על טיבה של מחויבות דתית עכשווית של חברים ומשתתפים בקהילות יהודיות ליברליות תל-אביביות; על מידת החשיבות של האידיאולוגיה כגורם מבחין בין קהילות שונות בעיני אינדיבידואלים הנודדים ביניהן; על מקומן של קהילות המחקר, ובפרט של בית דניאל בקרב המגוון העצום של אופציות רוחניות, דתיות ותרבותיות בתל-אביב וכן על טיבה של הזהות היהודית שיוצרים המדלגים.

את מאפייניהם של המדלגים ואת זהותם היהודית אבחן לאור המגמות והתהליכים החברתיים הבאים, הרווחים במערב ובישראל, ביניהם: העיסוק בחיפוש רוחני ודתי, עליית האינדיבידואליזם והתעצמות תרבות הצריכה.

א. העיסוק בחיפוש רוחני ותרבותי בעולם ובישראל

בעולם המערבי העכשווי רווחת מגמה של חיפוש רוחני ותרבותי. המדלגים הם בבחינת ביטוי מקומי, ישראלי ותל-אביבי של המגמה האמורה. יאיר שלג, בספרו על העיסוק המחודש ביהדות בשני העשורים האחרונים, מבחין בין שני סוגי חיפוש: תרבותי ורוחני.[1] לטענתו, מטרתם של חילונים העוסקים בחיפוש התרבותי היא להעשיר את עולמם, באמצעות לימוד אינטלקטואלי של ארון

[1] י' שלג, **מעברי ישן ליהודי חדש: רנסנס היהדות בחברה הישראלית**, ירושלים, המכון הישראלי לדמוקרטיה, (2010), עמ' 13-15.

הספרים היהודי בבתי-מדרש ובקבוצות לימוד, וכן במסגרת ההשתתפות בתפילות מסורתיות בבתי-תפילה חילוניים. לעומת סוג חיפוש זה, מעמיד שלג את מקבילו הרוחני, שעניינו חיפוש רליגיוזי. שלג מציין את השפעותיהם המשותפות של שני סוגי החיפוש על העיסוק המחודש ביהדות בכללותו, אך לא מרחיב על כך את הדיבור. בהתאם למגמה המחקרית העכשווית הקוראת להתמקד בגילוייה של הדת בפועל (lived religion),[2] ובאופן שבו היא נחווית על-ידי הפרט, ברצוני להמחיש באמצעות ניתוחם של מאפייני המדלגים כי פעמים רבות ניתן למצוא באותו אדם הן ביטויים לחיפוש רוחני הן ביטויים לחיפוש תרבותי.

לטענת גודמן ויונה בארצות המערב ובישראל מתחוללים תהליכים המניעים את הופעתן והתחזקותן של צורות שונות של דתיות חדשה, השונה מזו הרווחת בהקשר הישראלי-היהודי בקרב ציבורים המכונים חילוניים. לדבריהם, זו פעילות שאינה דתית ואינה חילונית ומצויה מחוץ להתארגנויות דתיות ממוסדות ומוכרות. פעילות זו בולטת, לטענתם, בהתארגנויות המשלבות בין תרבויות ובין צורות שונות של דתיות וחילוניות, לפי הדגם המקובל בהתארגנויות של העידן החדש. הם סבורים כי התארגנויות אלו יוצרות מחדש קשר עם הדתיות היהודית, תוך הפרדתה מההקשר הלאומי. כלומר, התארגנויות אלו מחברות בין דתיות ורוחניות לבין החיפוש אחר משמעות והרצון לגאולה אישית.[3] בהמשך הפרק אראה, כי חלק מהמדלגים מדגימים תופעה זו. המדלגים האלו ממוקדים בעצמי, ואינם מדברים בקטגוריות מוכרות של זהות יהודית. חלקם נודדים בין צורות והתארגנויות דתיות ורוחניות מסוגים שונים בו-זמנית, או עוסקים באופן עצמאי בפרקטיקות המשויכות לתרבויות מזרחיות או לרוחניות של העידן החדש.

ב. אינדיבידואליזם, מרכזיות העצמי, קהילה ויצירת זהות דתית

בעידן העכשווי יכול הפרט ליצור את מערכות המשמעות שלו בכוחות עצמו. הדבר קשור לתהליך האינדיבידואליזציה המאפשר לפרט לבחור בעצמו במסגרות המשמעות הקבוצתיות (קהילה) והאישיות (אמונות, ערכים ומוסר) שלו.[4] חופש הבחירה של הפרט הרווח כיום בתחום הדתי, יכול לגרום לתגובות מגוונות, ביניהן, עיצוב דתיות אישית תוך כדי פעילות בהתארגנויות דתיות ממוסדות.[5] כמו כן, חוקרים מסבירים כי תהליך האינדיבידואליזציה מונח ביסוד ההכרח של הפרט לעצב ולתחזק את זהותו לכל אורך חייו, שכן כיום בניגוד לעבר, הפרט אינו נולד לתוך זהות נתונה מראש.[6]

את תופעת המדלגים יש לראות לאור עליית האינדיבידואליזם, ובפרט לאור צמיחת העצמי הריבוני בעידן המודרני, המתרחשות במקביל לירידת כוחן של צורות הסמכות החיצוניות של הממסד הדתי, המשפחה והמדינה.[7] הכוונה היא שמקור המשמעות והסמכות המרכזי של הפרט אינו טמון עוד בסמכות דתית חיצונית לו, אלא הופך להיות הסובייקטיביות שלו: החוויות, הרגשות,

---

[2] M. McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Every Day Life*, Oxford, Oxford University Press, (2008)

[3] יונה וגודמן, "מבוא – דתיות וחילוניות בישראל – אפשרויות מבט אחרות", עמ' 28-30.

[4] ראו: ורצברגר, **כשהעידן החדש נכנס לארון הספרים היהודי**, עמ' 21. ראו גם: U. Beck, *A God's of One's Own,* Cambridge, Polity Press, (2010)

[5] בין החוקרים הטוענים זאת ראו למשל: Y. Lambert, "Religion in Modernity as a New Exial Age: Secularization or New Religious Forms*", Sociology of Religion*, *60(3)*, (1999), pp. 303-333

[6] ראו למשל: Z. Bauman, *The Individualized Society*, Cambridge, Polity, (2001)

[7] ורצברגר, **כשהעידן החדש נכנס לארון הספרים היהודי**, עמ' 21-22.

התחושות הגופניות והתודעה האישית שלו.[8] לאור זאת, חיי הדת של בני הדור הנוכחי אינם צריכים רק לבטא את בחירתם האישית אלא עליהם "לדבר" אליהם. לכן הם נודדים לפי ראות עיניהם בין חוויות וקהילות דתיות שאליהן הם מתחברים, ושאותן הם תופסים כמספקות עבורם. טענה זו תקבל חיזוק נוסף בהקשר הישראלי באמצעות בחינה של תופעת המדלגים שאערוך בהמשך.

תפיסות אלו אודות אינדיבידואליזם, סמכות העצמי וזהות דתית בימינו יכולות להבהיר את התמורה בחיים הדתיים בתקופתנו, שבה דן רוברט ווטנו (Wuthnow). לדבריו, בארצות הברית מאמצע המאה ה-20, התרחשה תמורה משמעותית באמונתם ובמחויבותם הדתית של האמריקאים שהפכו לאקלקטיות ולפרטיות. טענתו החשובה להבנת המקרה של המדלגים נוגעת לכך שרוחניות של ביתיות (dwelling) מוחלפת ברוחניות של חיפוש (seeking).[9] רוחניות של ביתיות היא יציבה, מבדילה במפורש בין קודש לחול, וממוקדת במוסד דתי קבוע, דוגמת בית-כנסת. לעומתה, רוחניות של חיפוש, הנפוצה בזמנים של אי יציבות חברתית, היא דינמית וחסרת שיוך ממסדי. לאור האמור לעיל, אבחן כיצד תהליכים אלו מוצאים ביטוי במקרה של המדלגים, ואלו הגדרות זהות דתיות ורוחניות נוצרו כתוצאה מתהליכים אלו.

למרות האמור לעיל אודות האינדיבידואליזם בגרסתו המערבית, יש לקחת בחשבון כי ההקשר החברתי הישראלי צובע את האינדיבידואליזם בארץ בגוונים ייחודיים לו. מחד גיסא, האינדיבידואליזם המערבי מעניק לגיטימציה לישראלים החפצים בכך לבטא את ייחודם ומאווייהם. אך במקביל בארץ ישנן מגמות חברתיות המנסות לכוון ולעצב את הקשר בין הפרט לחברה בהתאם לתכתיבים ולאידיאולוגיות קולקטיביים ששורשיהם בעבר, ובהתאם לציפיות לפעולה לפי קונצנזוס חברתי. התמודדותו של הפרט עם מגמות חברתיות מתחרות אלו מבטאת את ייחודו של האינדיבידואליזם הישראלי.[10] מסיבות אלו, כפי שאראה בהמשך, המדלגים כאינדיבידואלים המתנהלים בהקשר הישראלי אינם מסוגלים לנדוד בין קהילות בלי להיקשר במידה כלשהי לחלקן. הדבר מתבטא במקרה שלהם הן בקשרים ובתחושות הנוצרות בקרבם כלפי הקהילות שאותן הם פוקדים במסעם, הן בעובדה שבמסעם הם שבים ופוקדים אותן קהילות.

ג. התעצמות תרבות הצריכה והיווצרותו של סופרמרקט רוחני-דתי

מגמה נוספת המתחוללת בשדה הדת בעולם המערבי היא היווצרותו של סופרמרקט רוחני-דתי. המחשה של מגמה זו בהקשר המקומי היא הצמיחה שחלה בשנים האחרונות במספר הקהילות הדתיות והרוחניות בתל-אביב, המאפשרת את קיומה של תופעת הדילוג.[11]

על פניו, נראה כי המדלגים המבקרים בשתי קהילות המחקר פועלים כלקוחות, ומתייחסים לקהילות אלו, ובייחוד אל בית דניאל, כאל ספק של צרכים ושירותים דתיים-רוחניים ותרבותיים. אך קבלת שירות היא, לטענתי, סיבה אחת מתוך מכלול של סיבות מגוונות להגעה לבית דניאל. בסעיפים הבאים אדון בטווח הנרחב של המוטיבציות להגעת מדלגים מסוגים שונים לקהילות המחקר, ובתועלות שמפיקים המדלגים מהשתתפותם ומביקוריהם בקהילות.

---

[8] שם, שם, עמ' 22; ראו גם: R.N. Bellan, R. Madsen, W.M. Sullivan, A. Swidler, S.M. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley and L.A, University of California Press (1996), p. 229; Cohen and Eisen, *The Jew Within*, pp. 13-42

[9] ראו: R. Wuthnow, *After Heaven: Spirituality in America since the 1950's*, Berkley, CA, University of California Press, (1998)

[10] ראו: רוניגר, "**האינדיבידואליזם בקרב הציבור היהודי בישראל**", עמ' 109, 112-113.

[11] לדיון נרחב אודות התנהלותו של הסופרמרקט הדתי-רוחני בעידן העכשווי ראו: W.C. Roof, *Spiritual Market Place: Baby Boomers and the Remaking of America Religion*, Princeton, NJ, Princeton University Press, (1999)

1. הגדרת האוכלוסייה הנבחנת, והקושי לספק הערכה מספרית

בהשוואה לקבוצות אחרות הפוקדות את קהילות המחקר, לא קל היה לתחום את קבוצת המדלגים. התלבטותי כיצד לתחום את קבוצת המדלגים החלה, כאשר זיהיתי, במהלך ביקורי בתפארת שלום, אינדיבידואלים שזכרתי מביקוריי בבית דניאל. אחדים מהם ניגשו אליי בסוף התפילות וסיפרו לי על נוהגם לבקר בשתי הקהילות לסירוגין. כך הבנתי, כי לא בנקל אפשר להגדיר אינדיבידואלים כמי שפוקדים את תפארת שלום או את בית דניאל, שכן המציאות מורכבת יותר. לקושי לתחום את קבוצת המדלגים תרמה העובדה, שכל חוקר הבוחר בשיטה האיכותנית, יכול לעקוב אחר מספר מוגבל של קהילות. בתחילת המחקר עקבתי אחר שתי קהילות, תפארת שלום ובית דניאל, בהמשך לאחר שהוקמו שתי שלוחות לבית דניאל, ביקרתי אף בהן מעת לעת. אולם, משום שבכל פעם ביקרתי בקהילה אחת, לא יכולתי לעקוב בקביעות אחר כל הפוקדים את קהילות המחקר, וייתכן שחמקו ממני אינדיבידואלים שיכלו להיכלל בקבוצת המדלגים.

סיבה נוספת לקושי לתחום את קבוצת המדלגים היתה החשש מפני חשיפה אפשרית. ייתכן כי אינדיבידואלים הנוהגים לבקר בקהילות שונות, פחדו לספר לי את סיפורם שמא חברים אחרים בבית דניאל או הרבנים יתוודעו לנוהגם, ואגב כך ייפגע היחס שלו הם זוכים בבית דניאל. בקושי דומה לספק הערכה מספרית, בין היתר עקב חשש מחשיפה, נתקלה גם האנתרופולוגית שרית ברזילאי שחקרה אינדיבידואלים המנהלים, לכאורה, אורח חיים חרדי, אך למעשה עוברים תדיר בין עולם זה לעולם החילוני.[12] מהסיבות שצוינו לעיל, אינני יכולה להעריך את מספרם הכולל של המדלגים מבין באי קהילות המחקר.

כדי לעמוד על המאפיינים הבולטים ביותר של המדלגים בחרתי להתמקד בחברים ובמשתתפים בבית דניאל ובתפארת שלום אשר בעבר, כמו גם היום, מצויים במסע מתמשך בין קהילות. ניתן לראות חברים ומשתתפים אלו במונחיו של מקס וובר כ"טיפוסים אידיאליים" (ideal types),[13] המייצגים בצורה המובהקת ביותר את קבוצת המדלגים.

2. רקע ביוגרפי של הנפשות הפועלות

אביא כעת תיאור קצר של אחדים מהמדלגים שקטעים מסיפוריהם אציג בהמשך לשם עמידה על מאפייניהם. דליה, באמצע שנות החמישים לחייה, משלמת דמי חבר בבית דניאל, ופעילה מרכזית בו, גבאית וחברת ועדת תפילה. לצד זאת, היא מתפללת גם לעיתים תכופות בקהילה הקונסרבטיבית החדשה ברמת אביב (קהילה שקמה בעקבות היפרדותם של מייסדיה מתפארת שלום). תושבת רמת אביב מעת עלייתה בילדותה מהונגריה, אלמנה, מורה להוראה מתקנת, גדלה עם אב שהיה רב ניאולוגי, אדם דתי, מנהל בית-ספר ממלכתי-דתי, ועם אם שומרת מסורת. בביתה היה שילוב בין חילוניות לדתיות. לדבריה ביקוריה בבתי-כנסת שונים הונעו מסקרנות. בשנים שבהן למדה באוניברסיטה הסתבר לה כי ברמת אביב פועלת גם קהילת תפארת שלום הקונסרבטיבית, והיא החלה לפקוד את התפילות בקהילה זו מדי פעם. בהמשך גרה מספר שנים בקיבוץ, עד ששבה עם בעלה ובנה לגור ברמת אביב. בעת שבנה היה ילד קטן נהגה להשתתף עימו בתפילות לילדים שנערכו

---

[12] ש' ברזילאי, "חיים כפולים: סיפורי המרקדים בין העולם החילוני לעולם החרדי", בתוך: ק' קפלן וע' סיון (עורכים), **חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה?** ירושלים ותל-אביב, מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, (2003), עמ' 199-198. במקרה זה הסוד היה מרכיב מרכזי בהבניית זהותם של הנמנים עם קבוצה זו, על כן עוצמת החשש מחשיפה בפני החוקרת ובפני מכריהם החרדים היתה רבה יותר מזו שניתן למצוא בקרב המדלגים במחקרי. עדיין יש לקחת בחשבון כי בקרב חלק מהמדלגים קיים חשש מחשיפה אפשרית, דבר שהקשה עליי לזהותם.

[13] R. Swedberg and O. Agevall, *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts,* Stanford University Press, (2005), pp. 119-120

בבית דניאל. במקביל הגיעה לעיתים עם בנה ולעיתים לבדה להתפלל בתפארת שלום בשבתות. לאחר שבעלה נפטר החלה להגיע בקביעות לבית דניאל לתפילות השישי בשביל החברה, "כדי לא להיות לבד" וגם מרצון להתפלל, ואולי גם למצוא נחמה בתפילה. כיום היא מתפללת הן בבית דניאל הן בקהילה קונסרבטיבית חדשה שהחלה לפעול ברמת אביב, וכן באה לאירועי לימוד באותן קהילות. פעילותה בשתי קהילות מונעת הן מסקרנות, הן מרצון בהשתייכות לקהילה, הן ממניע רוחני-דתי של רצון להתפלל.

כעת אעבור לתיאור שתי מדלגות ממוצא אמריקאי, החברות ופעילות בתפארת שלום, לצד ביקוריהן בקהילות נוספות. קארן, בת 50, כלכלנית, ילידת ארצות-הברית, גדלה על ברכי היהדות הקונסרבטיבית, חברה ותיקה בתפארת שלום, בעלת מעמד מרכזי בקהילה זו.[14] כבר בתקופת באוניברסיטת קורנל נחשפה למסגרות יהודיות שונות (ליברליות ואורתודוכסיות-מודרניות) ופעלה בהן. מגיעה היום, בין היתר, לקהילות הקונסרבטיביות תפארת שלום, קהילת סיני וחבורת תל-אביב, וכן לבית דניאל ולתפילות של בית תפילה ישראלי בחודשי הקיץ בנמל תל-אביב.

דבורה, ילידת ארצות-הברית, בת 89, בעלת תואר שני בחינוך, והכשרה כמספרת סיפורים, עבדה בהוראה ובמסחר.[15] לצד פעילותה במסגרות יהודיות שונות, עסקה גם בפרקטיקות שנקשרו לרוחניות העידן החדש הן במסגרות שונות הן באופן עצמאי. עם זאת היא מגדירה עצמה כיהודייה מסורתית, משלמת דמי חבר לתפארת שלום ועוזרת בארגון הקידוש בשבת בבוקר בקהילה זו.[16] לבית דניאל היא מעלה תרומה, אך לא משלמת דמי חבר. היא מזדהה עם התנועה הקונסרבטיבית כי לדבריה גדלה על ברכי המסורת. בעת מגוריה בארצות-הברית, כאשר ילדיה היו קטנים, נהגה ללכת עימם לבית-כנסת רפורמי. לאחר עלייתה לארץ ב-1970, בעת מגוריה בפתח תקווה, ערכה לבנה בר-מצווה בקדם, הקהילה הרפורמית שבראשה עמד אז הרב משה זמר. היא המשיכה לפקוד קהילה זו לאחר מכן מעת לעת. עם גירושיה והמעבר לתל-אביב ב-1977, החלה להתפלל גם מעת לעת בבתי-כנסת קונסרבטיביים שונים בתל-אביב, זאת לצד המשך ביקוריה בקהילת קדם. היא שהתה בניו-יורק בשנים 1985-1990, שבהן עבדה בסמינר לרבנים של התנועה הקונסרבטיבית, ולמדה שם לתואר שני בחינוך יהודי. באותן שנים נהגה להגיע לאירועים שונים ולתפילות בבתי-כנסת שהיו קשורים לסמינר לרבנים של התנועה הקונסרבטיבית. עם שובה לתל-אביב ב-1991 אביה נפטר, ומבית דניאל דאגו שיהיה מניין של חברי קהילה בימי השבעה. זו אחת הסיבות לכך שמאותו זמן החלה להתפלל בקביעות בקהילה. כמו כן, היא הכירה חברות בבית דניאל שגרו לידה, וחבריה בבית דניאל הפכו עבורה תחליף למשפחה. לפני כשמונה שנים היא שמעה שקהילת תפארת שלום מקיימת בקביעות תפילות, והחלה ללכת גם לשם.

מרואיין אחר, שסיפור חייו שזור ברוחניות העידן החדש ובניסיונות לשלבה עם היהדות, הוא בני, יליד ישראל, משתתף מעת לעת בבית דניאל ואינו משלם דמי חבר, בן 62, אשכנזי, גרוש עם ילדים בוגרים, עובד בדואר, גר בפתח תקווה.[17] הוא סיפר כי כמעט ולא היו סממנים של יהדות בבית הוריו. כיום הוא מגדיר עצמו כ"אדם רוחני ולא דתי". בתקופת המחקר הגיע במקביל גם לקהילת הלב, קהילה יהודית רוחנית, שלוחה של בית דניאל במרכז תל-אביב, שהרב אור זוהר עמד בראשה. בני הגיע לאותה קהילה עקב השילוב שהוצע בה בין תפילות מוזיקליות, קבלה, ורוחניות בסגנון

---

[14] הציטוטים מפיה מובאים מריאיון שערכתי עמה בתאריך 3 באוגוסט, 2010. היא ביקשה לשמור על עילום שם, ולכן נתתי לה שם בדוי.

[15] ריאיון עם דבורה שורמן, מתאריך 11 ביולי, 2010.

[16] היא דואגת לומר לחברי תפארת שלום באיזו שבת כל אחד מהם יתרום קידוש לקהילה.

[17] הציטוטים מפיו לקוחים מריאיון שערכתי עמו בתאריך 26 בדצמבר, 2010. הוא ביקש להישאר בעילום שם ולכן נתתי לו שם בדוי.

העידן החדש. החיפוש הרוחני שלו החל בתחילת שנות ה-90 בפעילות בקבוצת פיזיקל אימורטליטי (קבוצה השייכת לעידן החדש המדברת על אמונה בחיי נצח). קבוצה זו שכרה לצורך קיום פגישותיה אולם בבית דניאל, וכך הוא נחשף לקיומו של בית דניאל. לאחר תשע שנים בקבוצה זו, ב-2002 הוא הצטרף לתוכנית 12 הצעדים במסגרת .O.A (קבוצות תמיכה להתמודדות עם אכילת יתר). בתוכנית זו הוא נחשף לתפיסה כי ה' הוא אל אוהב, וכי ריפוי רוחני מהתמכרות פיזית מושג על-ידי אימוץ תפיסה זו של האל. הוא חיפש קבוצות נוספות שמאמצות תפיסה זו. מתחילת שנות ה-2000 החל לפקוד את פעילויות הלימוד והתפילות של קהילות בית חדש, ואור מרפא, שהציעו לחילונים שילוב בין לימודי יהדות וקבלה לבין רוחניות של העידן החדש עם מרכיבים יהודיים.

מדלגת נוספת שהחיפוש והשיטוט במסגרות רוחניות משלל סוגים עובר כחוט השני במהלך חייה היא נינה, בת 58, רווקה, ילידת ארגנטינה שעלתה ארצה בגיל חמש, מורה לעברית באולפן לעולים חדשים.[18] הוריה היו חילונים, שציינו את החגים בחיק המשפחה. היא נחשפה לראשונה לתנועה הרפורמית בתיכון, כשהלכה כמה פעמים עם חברה לתפילות בקהילה הרפורמית שפעלה ברמת גן. היא החלה לחשוב על אמונה באל ולא בדת לפני מספר שנים בעקבות מצוקה שנקלעה אליה. היא הגיעה לארגון של לימודי פילוסופיה שניתנים ליישום ביומיום, ולאחר מכן למפגשים בודהיסטיים שבהם עסקו גם במדיטציה, אך בשתי מסגרות אלו הכיוון היה מיסטי ולכן הפסיקה את פעילותה בהן. מדובר באישה עצמאית, פתוחה בדעותיה. היא מתארת את כל חייה, כמו גם את שיטוטיה בין מסגרות רוחניות ודתיות בחיפוש אחר קשר עם האל כדבר נזיל, המשתנה תדיר. היא רואה את המאחד, היסודות הדתיים המשותפים לדתות שונות, למרות המפריד, על פני השטח, הזיהוי האידיאולוגי השונה. מסיבות אלו היא בוחרת שלא להגדיר במדויק את זהותה הדתית-רוחנית.

עוד מדלגת היא שירה, גרושה, אם לשלושה בנים מבוגרים, תושבת רמת השרון, ילידת ישראל, עובדת סוציאלית בהשכלתה, עובדת במשרד עורך דין, חיה ולמדה בתחילת שנות ה- 70 מספר שנים בארצות הברית, אמה גרה ליד בית דניאל, ולאורך השנים היא שילבה את ביקוריה אצלה בביקורים מעת לעת בבית דניאל.[19] שירה ציינה כי על המועקה לאחר הגירושין היא התגברה בעזרת התפילה, וכי באותה תקופה הגיעה לעיתים קרובות יותר לבית דניאל. היא התחברה עם דליה בבית דניאל. ציינה שאינה משלמת דמי חבר, הגדירה עצמה במובן זה כ"פרילנסרית", המגיעה לקהילה כשנוח לה. היא מתקשה להגדיר את זהותה היהודית, על אף שכלפי חוץ היא תזוהה כחילונית. היא באה לבית דניאל ממניע רוחני-דתי, רגשי, אינטלקטואלי וחברתי. ציינה כי הדבר מאפשר לה לא להיות לבד, וכן כי תחושת הביחד, השירה והתפילה בצוותא מקנה לה התעלות נפש.

3. סקירה כללית על מאפייניהם החברתיים של המדלגים

בסעיף הנוכחי אציג סקירה כללית קצרה על המדלגים ובייחוד אתייחס למאפייניהם הסוציו-דמוגרפיים. הדבר יאפשר לזהות תתי-קבוצות בקרבם, שאציג ביתר פירוט בסעיפים הבאים. טווח הגילים של המדלגים נע בין ארבעים לשמונים שנה, כאשר רובם בני 40 ל-60. כמחציתם אקדמאים. המעמד הכלכלי של רובם הוא בינוני, מצבם המשפחתי מגוון. המדלגים שנעו בתדירות גבוהה, ודלגו בין יותר משתיים-שלוש קהילות היו לרוב גרושים או רווקים. ייתכן כי חוסר המחויבות לבן זוג

[18] הציטוטים מפיה לקוחים מריאיון שערכתי עמה בתאריך 20 באוקטובר, 2010. היא ביקשה להישאר בעילום שם ומכונה בשם בדוי.

[19] הציטוטים המובאים מדבריה לקוחים מראיון שקיימתי עמה בתאריך 7 בספטמבר, 2010. היא ביקשה להישאר בעילום שם ולכן מכונה להלן בשם בדוי.

והיעדר ילדים קטנים אפשרו להם מבחינה מעשית לנוע ביתר קלות בין קהילות שונות. בקרב המדלגים שעימם שוחחתי, מיעוט היו ילידי הארץ, והרוב (שישה מהם) עלו לישראל בבגרותם. מבחינת הרקע הדתי שממנו באו, ילידי חוץ-לארץ התחנכו במסגרת הקהילה היהודית המקומית, והוריהם השתייכו ברובם לקהילות יהודיות ליברליות או אורתודוכסיות. ילידי הארץ גדלו במשפחות חילוניות, ורובם לא גילו משיכה לדת בילדותם ובנעוריהם. מתוך שמונת המדלגים שראיינתי רק שלושה גילו משיכה לרוחניות ניו-אייג'ית ולקבלה, ומתוך אלו רק אחד (בני) היה חבר בעבר ומוסיף להיות חבר גם כיום במסגרת קהילה יהודית רוחנית, המשלבת עיסוק בקבלה. מעט יותר ממחצית מהמדלגים (חמישה) היו בעלי מעמד חברתי מרכזי בקהילה אחת, וגילו כלפיה מחויבות משמעותית ומעורבות רבה. כלומר, שאר המדלגים תפסו את עצמם כמצויים בשוליים החברתיים של הקהילה, שלה שילמו דמי חבר וממנה הם יצאו לנדודיהם. מעט יותר ממחצית מהמדלגים (חמישה) נעו בתכיפות בין קהילות שונות. מיעוטם (שלושה) נדדו בין יותר משלוש קהילות.

בנוסף, שלוש עובדות בסיסיות מאפיינות את כלל המדלגים והן מיקומם הלימינלי, דילוגם בין קהילות (הימצאותם בסקר שוק מתמשך), ושילובי הזהות היהודית שהם יוצרים. כלל המדלגים בחרו למקם את עצמם על הגבול, בתווך בין קהילות שונות. במונחיו של האנתרופולוג ויקטור טרנר מדובר בהימצאות במצב לימינלי של "בין לבין", לא פה ולא שם, במיקום מעבר להקשר חברתי זה או אחר.[20] מיקומם זה של המדלגים מתבטא בנדודיהם בין קהילות. כלל המדלגים, כרבים בעולם המערבי, מדברים על חיפוש מתמשך, מסע ללא הגעה, לכן ניתן לשייכם לדור שאותו כינה הסוציולוג רוף (Roof) בשם "generation of seekers".[21]

חלק ניכר מהמדלגים שאת סיפוריהם ליקטתי, שרטטו מסע נדידה הדומה ל"סקר שוק", שבו סקרו קהילות דתיות ליברליות באזור המרכז בחיפוש אחר מגוון צרכים. כל המדלגים שסיפוריהם מובאים בהמשך תיארו היכרות עם מגוון אפשרויות תרבותיות ודתיות המוצעות להם בסופרמרקט הרוחני המתקיים באזור המרכז, וביניהן מסגרות של רוחניות בסגנון העידן החדש, כולל אלו המשלבות יהדות, וכן קהילות אורתודוכסיות. ההיכרות עם הקהילות השונות נעשתה הן דרך מכרים הן באמצעות האינטרנט. רוב המדלגים לא הקנו חשיבות לזהות הדתית והאידיאולוגית של הקהילות והמסגרות שביניהן נדדו.

המדלגים תפסו עצמם כסובייקטים אוטונומיים וריבוניים היכולים לבחור בחופשיות כיצד לעצב את זהותם. כמו כן, הם ראו את עיצובה של זהות זו כפרויקט מתמשך, המסתייע בדילוג בין קהילות. דילוג זה, לדידם, אפשר להם להכיר הגדרות שונות לזהות יהודית, ולשזור ביניהן. בצורה זו נוצרה זהותם היהודית הנזילה, האקלקטית והרב-גונית.

ההבדל בין מדלגים שונים טמון גם במינון שבו הם עוסקים בחיפוש רוחני או תרבותי. אנסה להמחיש סברה זו בהמשך הפרק גם לגבי קבוצות נוספות הנמנות עם קהלי היעד של קהילות המחקר, כגון, קשישים, הורי בני-מצווה ועוד. במילים אחרות, אנסה להראות, שההבדל בין קבוצות היעד השונות נעוץ גם במינון של העיסוק בחיפוש רוחני ותרבותי.

---

[20] V. Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell University Press, (1967), pp. 93-112, טרנר מתייחס, בין היתר, לטקסי מעבר בין זהויות שונות, אך כאמור כוחה של טענתו ישים גם למקרה הנידון.

[21] W.C. Roof, *A Generation of Seekers: The Spiritual Journey of the Baby Boom Generation*, New York, HarperCollins, (1993)

3.1 ניתוח המאפיינים הספציפיים העולים מסיפורי מדלגים ילידי חוץ-לארץ וילידי ישראל

בסעיפים בהמשך אפנה מבטי בכל פעם לבחינת ביטוייו של מאפיין חברתי מסוים במסעם של המדלגים. במסגרת זו יתגלו קווי דמיון ושוני בין מדלגים ילידי חוץ-לארץ (בפרט ארצות-הברית) לבין ילידי הארץ. כמו כן, כאמור לעיל, יזוהו תתי-קבוצות בקרב המדלגים.

3.1.1 החשיפה למסורות רוחניות שונות וביטוייה בדילוג

אחדים מהמדלגים ילידי חוץ-לארץ, ובאופן ספציפי קארן ודבורה, נחשפו לביטויים של תרבות הנגד בתקופה שבה חיו בארצות-הברית, וסיפרו על ביקוריהם בקהילות ובהתארגנויות יהודיות שהושפעו ממגמה תרבותית זו, דוגמת "חבורות" של צעירים יהודים.[22] כך למשל, ציינה קארן כי בזמן לימודיה באוניברסיטת קורנל השתתפה בתפילות במסגרת חבורה שכזו. מדלגים אחרים, הן ילידי הארץ הן ילידי חוץ-לארץ, סיפרו על חשיפה למסורות רוחניות מהמזרח הרחוק ולרוחניות בסגנון העידן החדש. כך לדוגמא, דבורה ציינה שבמרוצת חייה היא הפכה למורה למדיטציה טרנסצנדנטלית, וכי כיום היא מתרגלת צ'י קונג, ובני ציין כי הוא היה חבר בקבוצת פיזיקל אימורטליטי. חלקם סיפרו כי שילבו בין מסורות רוחניות אלו לבין היהדות הן בכוחות עצמם הן במסגרת התארגנויות שונות. בהסתמך על דברי המדלגים המובאים בהמשך אני סבורה כי חשיפתם למסורות רוחניות שונות, ובפרט לעקרונות יסוד המשותפים למסורות השונות, חיזקה את נטייתם לפקוד מגוון קהילות. בעניין זה ציין בני: "מצאתי קבוצות ובתי-תפילה שברעיונות ובקו המחשבה הם די דומים, שהמוטיב המרכזי [בכל הקבוצות] הוא לא להתייחס לה' שונא ומעניש". באותו עניין אמרה נינה כי "ראיתי שיש דברים משותפים של סובלנות, הורדת אגו, סליחה - כל הדברים האלה חוזרים על עצמם בכל הדתות. חיפשתי בפילוסופיה, בבודהיזם, בנצרות וביהדות, אני רואה שיש הרבה דברים משותפים".

עולה כי הסיבה שמספקים בני ונינה לנדודיהם בין קהילות היא עקרון בסיסי ידוע ברוחניות העידן החדש, הקרוי התפיסה הפרניאליסטית, שעניינה קיומו של גרעין רוחני זהה בכל הדתות.[23] תפיסה זו שבה הם אוחזים מאפשרת להם לבחור את ההיבטים המוצאים חן בעיניהם מקרב ההיצע הרוחני דתי שאליו הם חשופים, וליצור זהות דתית רוחנית אישית. כמו כן תפיסה זו מאפשרת להם לנוע בחופשיות בין שלל התארגנויות רוחניות ודתיות הנראות על-פני השטח כשונות זו מזו. יש להדגיש כי בני, נינה ומדלגים נוספים נוהגים בשונה מאינדיבידואלים הפעילים אך ורק במסגרות שונות של העידן החדש. פעילי העידן החדש נרתעים מדתיות ממסדית, ומתרחקים מהתארגנויות דתיות, שאינן עולות בקנה אחד עם תפיסתם את הסובייקטיביות שלהם כמקור המשמעות והסמכות העיקרי בענייני רוחניות. בניגוד להם המדלגים שנחשפו לרוחניות בסגנון העידן החדש סבורים שבקהילות ליברליות אין סכנה ממשית לערעור סמכותו של העצמי שלהם.

---

[22] חלק מהמאפיינים הבולטים של תרבות הנגד הם תמיכה בהתרופפות הקשרים והמחויבויות, נטישת סטנדרטים מוכרים ואורחות חיים קונבנציונליים, ויתור על הנוחות של החברה הטכנולוגית, והחיפוש אחר חוויות רגשיות. בז'רגון של תרבות הנגד נעשה שימוש במונחים כגון, מסע, טיול, היסחפות ונדידה ממקום למקום. ראו: E. Cohen, "Nomads from Affluence: Notes on the Phenomenon of Drifter-Tourism", *International Journal of Comparative Sociology*, *XIV, 1-2*, (1973), pp. 93-94

[23] ורצברגר, **כשהעידן החדש נכנס לארון הספרים היהודי**, עמ' 15.

3.1.2 רקע תרבותי, מחויבות קהילתית ודילוג

ספרות המחקר העכשווית מדווחת על נטייה רווחת למחויבות חלקית ומקבילה למספר קהילות, מסגרות וארגונים בתחומי חיים שונים, כולל בדת.[24] נטייה שכזו רווחת גם בקרב המדלגים. יתר על כן, קיימים בקרבם הבדלים ברמות המחויבות לקהילות השונות שביניהן הם נדדו. אני סבורה כי כדי להבין מדוע אחדים מהם הפכו לפעילים מרכזיים בעלי מחויבות רבה כלפי אחת מקהילות המחקר לעומת מדלגים אחרים בעלי מחויבות חלקית בלבד, יש לקחת בחשבון גורמים הנוגעים לרקע התרבותי, כגון, ארץ המוצא של המדלג, החינוך היהודי שרכש, ומידת הפעילות הדתית של משפחתו.

כדי לברר כיצד הרקע התרבותי משתקף במידת המחויבות של המדלגים לקהילות שונות אתמקד בבדיקת ההבדלים בין ילידות ארצות-הברית לילידי ישראל העולים בהקשר זה. אשוב ואדגיש, כי מהסיבות שפירטתי לעיל, אין ביכולתי להציג סיפורים של מספר רב של מדלגים, אלא להסתפק בהצגת סיפורים של מדלגים, המייצגים בצורה המובהקת ביותר מדלגים הדומים להם במאפייניהם החברתיים, ובמקרה זה בארץ מוצאם ובחינוכם היהודי. משום כך אמירותיי בהמשך הן בבחינת ניסיון להגיע להכללות זהירות שיש צורך במחקר המשך כדי לבדוק את מידת תקפותן.

קארן, ילידת ארצות-הברית, נהגה לכל אורך ילדותה ונעוריה לפקוד את בית-הכנסת הקונסרבטיבי בחגי תשרי עם הוריה. בנוסף, היא קיבלה חינוך יהודי בבית-כנסת זה. גם בעת לימודיה האקדמיים נהגה להתפלל בבית-הכנסת הקונסרבטיבי בחגים, זאת לצד נדודיה בין בתי-כנסת שהשתייכו לזרמים נוספים ביהדות. מרגע עלייתה לישראל, הפכה לחברה בקהילת תפארת שלום, ובמרוצת השנים קיבלה על עצמה את האחריות להקצאת אנשים לתפקידי גבאות ולקריאה בתורה בתפילות השבת.

בדומה לה, גם מוצאה של דבורה הוא מארצות-הברית. דבורה גדלה על ברכי היהדות האורתודוכסית, אולם כיום היא מזדהה עם היהדות הקונסרבטיבית. לאורך חייה בארצות-הברית ובישראל היא ביקרה גם בבתי-כנסת רפורמיים וכן בבית דניאל מעת הקמתו. אך לדבריה, עקב העובדה שגדלה על ברכי המסורת, והיותה בעלת ידע עשיר ביהדות, החלה להעדיף בשנים האחרונות את היהדות הקונסרבטיבית, דבר המתבטא בהפיכתה למחויבת ומעורבת בקהילה הקונסרבטיבית של תפארת שלום המצויה בשכונת מגוריה, רמת אביב.

הן קארן הן דבורה נחשפו במהלך חייהן לשלל אופציות יהודיות, אך לבסוף בחרו להיות מעורבות במידה משמעותית בקהילה קונסרבטיבית ולהזדהות, בין היתר, כמסורתיות וכקשורות לקהילה קונסרבטיבית. זאת לצד המשך דילוגיהן בקהילות נוספות. היחשפותן לבתי-כנסת קונסרבטיביים בילדותן או מאוחר יותר בחיים לאורך תקופה ממושכת, ורכישת חינוכן היהודי במסגרות קונסרבטיביות תרמו ליצירת הקשר שלהן עם היהדות הקונסרבטיבית, המתבטא כיום במחויבותן הרבה לתפארת שלום. מסיפוריהן של קארן ודבורה עולה, כי החשיפה ליהדות ולחינוך היהודי שהמדלגים ילידי חוץ-לארץ זכו לו בארצות מוצאם הפכה אותם לבעלי הון דתי כלומר לבעלי ידע במקורות והיכרות הקרובה עם החיים הריטואליים בבתי-הכנסת. הון זה אפשר להם להפוך לבעלי מחויבות משמעותית לאחת מקהילות המחקר. במקרה של דבורה וקארן, הודות לבקיאותן בפרקטיקות הנהוגות בבתי-הכנסת הן הפכו לפעילות מרכזיות בתפארת שלום, לצד מסען בקהילות נוספות.

---

[24] ראו למשל: Ammerman, *Congregation & Community* , p. 352

לעומתן, ילידי הארץ, כפי שעולה מסיפורו של בני, ומסיפורים דומים לשלו, הם חסרי הון דתי, עקב השתייכותם למשפחות חילוניות, ועקב העובדה שלא נחשפו חשיפה משמעותית לחינוך יהודי בבית ההורים. היעדר ההון הדתי, מקשה על המדלגים ילידי הארץ לחשוב על האפשרות להפוך לפעילים מרכזיים בקהילות המחקר, ולהעמיק את מחויבותם לקהילות אלו.

3.1.3 יחס המדלגים לקהילות: מרחב בטוח לצד אמביוולנטיות ושניות תודעתית

3.1.3.1 מרחב בטוח לעומת תחנת עצירה מוכרת

מדלגים ילידי חוץ-לארץ, המשלמים דמי חבר לאחת מקהילות המחקר, ומגלים מחויבות משמעותית כלפיה, מתייחסים לאותה קהילה כאל קהילת האם, המהווה עבורם 'מרחב בטוח' שממנו הם יוצאים למסעם. ראייה לכך היא העובדה שהם ממשיכים למלא בקהילה זו תפקידים מרכזיים, לצד המשך מסעם בין קהילות נוספות. כך לדוגמא, דליה החברה בבית דניאל, מקפידה לבצע את תפקידה הדתי בקביעות בקהילה זו, לצד ביקוריה מעת לעת במהלך השנים בתפארת שלום ובקהילות נוספות. דליה משמשת לאורך שנים בבית דניאל בתפקיד גבאית בתפילות השבת, וכחברה בוועדת תפילה ובוועדות נוספות. היא מקפידה לתכנן את ביקוריה בקהילות אחרות כך שלא יתנגשו עם מחויבויותיה הקבועות לבית דניאל. עם זאת, היא מוכנה למלא תפקידים שונים בקהילות שבהן היא מבקרת לסירוגין, כמו נתינת הרצאה בקהילה החדשה של רמת אביב (קהילה קונסרבטיבית שהקימו חלק מהחברים לשעבר בתפארת שלום). ניכר בבירור הבדל בהתייחסותה לתפקידיה בשתי הקהילות.

תפיסה דומה, הפעם ביחס לתפארת שלום כבסיס אם שממנו ניתן לצאת למסעות, עולה מתיאורה של קארן. לדבריה: "תפארת שלום זה הבית שלי כבר 21 שנה". היא אמנם מבקרת אחת לחודש לפחות בבית דניאל וציינה בהקשר זה כי "אני נהנית שם מהתפילות המוזיקליות", אך מיד הוסיפה "אני נכנסת לשם וזה לא הבית שלי". נראה, כי עבור קארן קהילת תפארת שלום היא המרחב המספק ביטחון, המאפשר לצאת לתור אחר קהילות אחרות. ביטחון זה נובע קודם כל מהמעמד החברתי שלה באותה קהילה, שאותו רכשה באמצעות מילוי תפקיד דתי במשך שנים. ייתכן כי הקשר של קארן עם קהילה המזוהה כמסורתית מגביר את ביטחונה לצאת ולתור אחר אופציות דתיות מודרניות יותר מבחינת סגנון התפילה.

גם עבור ילידי הארץ קהילות המחקר משמשות כמרחב בטוח, אך במשמעות שונה במקצת מאשר עבור המדלגים ילידי חוץ-לארץ, בעלי המחויבות המשמעותית לאותן קהילות. המדלגים ילידי הארץ, הם אמנם אורחים לרגע בבית דניאל, אך הם לא נותרים זרים אליו. בית דניאל הופך עבורם לתחנת מנוחה מוכרת במסעם המתמשך. בעניין זה ציינה שירה: "אני מכירה את התפילות, יודעת מה שיהיה, זו תחושת בטחון. יש אנשים סימפטיים ואינטליגנטיים ואווירה טובה. יש כמה אנשים שאני מכירה, נחמד לי לראות פנים מוכרות, כולם נורא נחמדים, יש להם חיוך [על הפנים שאומר], איזה יופי שהגעת". ביקוריה החוזרים ונשנים של שירה, מאפשרים לה להכיר את התנהלות התפילות, וליצור היכרויות שטחיות עם חברי בית דניאל. בדרך זו היא, ובדומה לה מדלגים אחרים,

מצליחים לפתח תחושת מקום כלפי בית דניאל.[25] תחושתם זו מתחזקת בשל העובדה שאין הם חשים בלחץ כלשהו להפוך לחברי קבע בקהילה.

ממצא זה לגבי המדלגים, הרואים בכל אחת מקהילות המחקר אופציה רוחנית-דתית אחת מני רבות, תואם לטענתו של רוברט ווטנו לגבי חלק ממחפשי הרוחניות האמריקאיים המתייחסים לארגונים הדתיים הממוסדים בתור אחד המקומות למצוא בהם רוחניות. אך בעוד שעבור מחפשי רוחניות אמריקאיים קהילה דתית ממוסדת מתפקדת לרוב באופן אחד מסוים, קרי, בעיקר כספקית שירותים רוחניים, ופחות כמקלט בטוח במהלך חיפושיהם הרוחניים, הרי שעבור המדלגים הישראלים קהילות המחקר מתפקדות בשני אופנים בו בזמן, הן כנקודת מוצא או כנקודת עצירה של מסעות, הן כספק שירותים הממלא חלק מצורכיהם.[26]

3.1.3.2 אמביוולנטיות כלפי הקהילות

על אף שהמדלגים ילידי חוץ-לארץ מרגישים שייכות לאחת מקהילות המחקר, הם חשים רגשות מעורבים ביחס אליה. המשמעות היא כי כוחות מנוגדים בקרבם אינם מאפשרים להם להתחייב באופן בלעדי לקהילה אחת. בדומה למרואייניה החרדים של שרית ברזילאי שהיו מצויים על הגבול בין העולם החרדי לחילוני, גם בקרב המדלגים מתקיים דיאלוג פנימי בין משיכה לקהילות שונות.[27] הם מתחבטים בדילמה תמידית מבחינת יכולתם להזדהות עם קהילה אחת, ומכירים בכך שלא כל צורכיהם יתמלאו רק בה. במילים אחרות הם אמביוולנטיים ביחסם לקהילות, והדבר מתבטא כלפי חוץ בדילוג המתמיד בין הקהילות. כך למשל, קארן, מחד גיסא, קוראת לתפארת שלום הבית, ומקפידה למלא את תפקידיה גם כשאינה נמצאת שם פיזית, אך מאידך גיסא, היא אינה מרוצה מכך, ורואה זאת כנטל.

בדומה לילידי חוץ-לארץ, גם המדלגים שנולדו בישראל מפגינים אמביוולנטיות כלפי הקהילות שביניהן הם נודדים. הדבר נובע, בין השאר, מהבנתם כי לשם מילוי צורכיהם השונים, יהא עליהם לפנות למגוון קהילות. אך הם מפגינים פחות אמביוולנטיות בהשוואה לילידי חוץ-לארץ, המחויבים מאוד לאחת מקהילות המחקר.

3.1.3.3 רפלקסיביות ומיקום לימינלי

כפי שצוין לעיל, כלל המדלגים, ילידי חוץ-לארץ כילידי הארץ, בוחרים לשהות באופן מתמשך במיקום לימינלי, על הגבול בין קהילות. מקום זה מאפשר להם להתבונן ברפלקסיביות ובצורה מעמיקה על הקהילות שהם מבקרים. גיליתי כי יש מנעד נרחב של מיקומים לימינליים בין קהילות ואליו נלוות דרגות שונות של רפלקסיביות. דרגת הלימינליות והרפלקסיביות הנלווית לה הן תוצאה של מיקומו החברתי של המדלג. מצטרפת לכך, כאמור, העובדה כי ככל שמדלג מחויב יותר לקהילה מסוימת, כך הוא מתקשה להיות נטול רגשות ביחס אליה ולהביט בה במבט ביקורתי. כזכור, המדלגים שנולדו בחוץ-לארץ הם אלו שהפגינו דרגת מחויבות רבה לאחת מקהילות המחקר. משום כך, בהשוואה לילידי הארץ יתעוררו בקרבם יותר רגשות מעורבים ביחסם אליה.

ילידי חוץ-לארץ מקרב המדלגים, דוגמת קארן ודבורה, נמצאים, מבחינת מעמדם, במרכז קהילת האם שלהם, בגלל התפקידים שנטלו על עצמם והמעמד החברתי שגיבשו לעצמם במשך השנים. למרות זאת, הם אלו שבחרו למקם עצמם מבחינה תודעתית בשולי קהילתם. כלומר, הם

---

[25] הכוונה בתחושת מקום היא שהפרט מבהיר לעצמו את יחסו למקום, מתחבר אליו ויוצר הרגשת היכרות נינוחה עמו, ראו: ד' שמחאי, **השביל הזה מתחיל כאן**, תל-אביב, פראג הוצאה לאור, (2000), עמ' 49.

[26] Wuthnow, *After Heaven: Spirituality in America Since 1950s*, p. 15

[27] ברזילאי, "חיים כפולים", עמ' 216.

בחרו להתבונן על קהילתם במבט רפלקסיבי, מפרספקטיבה של "חצי בפנים וחצי בחוץ". בחירה זו מאפשרת להם מבחינה רגשית לדלג בין הקהילות, אך אין היא מקלה על הרגשות המעורבים הנלווים לדילוג. לעומתם, מדלגים אחרים, ילידי הארץ, דוגמת בני, מצויים הן מבחינת מעמדם החברתי בקהילה הן מבחינה תודעתית בשולי קהילות המחקר. מיקום זה מאפשר למדלגים אלו, לעומת מקביליהם ילידי חוץ-לארץ, בעלי המעמד מרכזי בקהילת האם, לשמור על מרחק רגשי גדול יותר מהקהילות שבהן הם נתקלים במסעם, ומקל עליהם מבחינה רגשית לדלג בין קהילות.

הרפלקסיביות הגבוהה שבה ניחנים כלל המדלגים ביחס לעצמם, ובפרט ביחס לעובדת מעבריהם בין קהילות, מתבטאת בכך שהם מעידים במפורש על עצמם כעל מי שמצויים בתווך בין קהילות. הם חווים כל העת את תחושת הסף הלימינלית של הימצאם במעבר מתמיד בין קהילות ומודעים לה.

3.2 "הכל פתוח וישתנה מחר"? פתיחות, זרימה ושינוי בסיפורי המדלגים

3.2.1 פתיחות וביטוייה בפרקטיקת הדילוג

לכל אורך סיפוריהם של המדלגים עובר כחוט השני מוטיב הפתיחות לשלל מקצועות, עיסוקים בשעות הפנאי, קהילות, אפשרויות זהות, והמעבר המתמיד ביניהם. מוטיב זה בולט גם בהקשר למסעם של המדלגים בין קהילות שונות. כך למשל, קארן סיכמה את מעברה בין קהילות ליברליות בתל-אביב באומרה "אני זורמת". בהמשך דבריה היא הוסיפה "אני פתוחה לכל המגוון היהודי ליברלי שיש בתל-אביב".

כזכור, חלק מהמדלגים פתוחים לא רק לביקורים בקהילות יהודיות אלא גם לפעילות במסגרות רוחניות אחרות או עוסקים לבדם בפעילות רוחנית הנקשרת לניו-אייג'. הפתיחות וההשתנות התמידית מקבלות ביטוי בדבריה של נינה. בעת שנדרשה להתייחס לנדודיה בין אופציות רוחניות-דתיות שונות, ציינה ש"לא עקרוני לי באיזה דת ומסגרת אני נמצאת, אני לא בטוחה שאני רוצה להיות במסגרת אחת, **כי הכל נזיל ומתפתח**" [ההדגשה היא שלי]. מניתוח סיפורה השלם עולה כי היא בוחרת לנהל את חייה הדתיים-רוחניים הן במישור הפרקטי (פעילות במגוון מסגרות), הן במישור הרעיוני (אימוץ אמונות שונות) באמצעות מעבר מתמיד בין שלל אופציות. הסיבה לכך היא שלדידה כל דבר נקשר בדבר אחר ופתוח לשינוי. במילים אחרות, את דילוגה בין מסגרות רוחניות ודתיות היא רואה כדבר נזיל, המשתנה תדיר.

מוטיב הפתיחות והזרימה עלה באופן המפורש ביותר בסיפורה של דבורה, המדלגת המבוגרת ביותר מבין מרואייניי. הוא התבטא במעבריה בין מדינות, מקצועות ובתי-כנסת מזרמים שונים. ראוי לציין כי דבורה היתה היחידה מבין המרואיינים שהתייחסה במישרין לדמיון הקיים בין הפתיחות, הנזילות והרב-גוניות המאפיינות את חייה לבין מעברה המתמשך בין קהילות. לדבריה:

> אני הולכת לכמה [בתי כנסת] כי אני פתוחה, לא צריכה להגביל את עצמי. גם חיי כך... אני רוקדת, שרה, מלמדת, מספרת, בדרנית. הכל הולך יחד, אני לא צריכה לסגור את עצמי באיזו קופסה, אני רב גונית. אני פתוחה לחיים, לנפש. אני רוחנית, מתרגלת ומדריכה צ'י קונג, זה הכל עניין של אנרגיה וזרימה.[28]

ניתן לקשר את תופעת הפתיחות המאפיינת את המדלגים לעידן הנוכחי המתאפיין בפתיחות, בדינמיות ובזרימה חברתית, המתבטאות בכך שהפרט אינו חי כל חייו בזירה חברתית אחת או

[28] צ'י קונג הוא תרגול של תנועה מרפאת ומדיטציה מהמסורת הסינית.

בקהילה אחת בלבד, אלא פועל במסגרות חברתיות שונות, שאינן קשורות בהכרח זו לזו.[29] הפרט נוהג כך לעיתים גם בתחום הדת.[30]

הפתיחות והמעבר התדיר בין מסגרות שונות מאפיינים, כזכור, את מכלול חייהם של המדלגים, ובפרט את מסעם בין קהילות דתיות ורוחניות שונות. לפיכך, ניתן לומר כי פרקטיקת הדילוג שבה הם עוסקים היא ביטוי מובהק להתנהגות דתית פוסטמודרנית, המתאפיינת בחיפוש מתמיד. הדבר בולט על רקע העובדה ששאר קהלי היעד של בית דניאל פועלים בקהילה זו בלבד. ייתכן כי חלק מהנמנים עם קהלי היעד השונים ערכו "סקר שוק" בין אופציות רוחניות-דתיות שונות, אולם לבסוף בחרו בבית דניאל. התנהגותם הדתית הפוסטמודרנית של המדלגים בולטת גם על רקע העובדה שאמנם חברי פורום הצעירים דיברו במונחים של פתיחות וזרימה בכל הנוגע לתפיסותיהם הדתיות, אך ריכזו בסופו של דבר את פעילותם הדתית בבית דניאל.

3.2.2 "פורצי הגדר"? זהותם הנזילה של המדלגים והיחס אליה מצד הסביבה

מאפייני הפתיחות והנזילות של העידן העכשווי משתקפים לא רק בנדידתם המתמשכת של המדלגים בין שלל אופציות קהילתיות, אלא גם בזהותם הדתית. בימינו, בשל ריבוי הזירות שבהן פועל הפרט ושונותן, ישנם חוקרים הסבורים כי זהותו האישית והחברתית הופכת למקוטעת, למפוצלת, לבלתי יציבה, ולכזו הלובשת ופושטת צורה בהתאם להקשר שבו הוא נמצא.[31] במילים אחרות, במסגרת ההקשרים השונים שבהם מוצא הפרט את עצמו, הוא פוגש בשלל אפשרויות זהות, ותוך כדי משא ומתן עמן הוא יוצר את זהותו. אולם, משום שאפשרויות אלו מנוגדות זו לזו ומתחרות לעיתים זו בזו, עשויה להיראות זהותו של הפרט ככזו המבוססת על סתירות פנימיות. בתהליך דומה של חיבור בין אפשרויות זהות שונות מתעצבת הזהות הדתית של הפרט.[32] אי לכך עשויות זהויות דתיות בימינו להיתפס כלא קוהרנטיות וכחסרות היגיון המאחד את שלל התגלמויותיהן.

3.3 הגדרות הזהות של המדלגים

בסעיף זה אעסוק בהצגת הגדרות הזהות היהודית שבהן מחזיקים המדלגים. ראשית, אציג הגדרות זהות המשלבות בין מושגים המקובלים בעולם היהודי בתפוצות ובישראל ביחס לדתיות וחילוניות. לאחר מכן אציג הגדרות המשלבות בין מושגים מקובלים אלה לבין מושגים משדה הרוחניות הניו-אייג'ית. לשם הצגת המגוון הנרחב של הגדרות הזהות היהודית שמעצבים המדלגים, לא אסתפק בהצגת הגדרות הזהות של אינדיבידואלים, שלסיפוריהם התייחסתי עד כה, אלא אביא הגדרות זהות של מדלגים נוספים.

ניתוח שלל ההגדרות של הזהות היהודית שבהן אוחזים המדלגים, יאפשר לבחון כיצד עמידה על הגבול (מיקום לימינלי) בין קהילות, משתקפת בזהותו הדתית של הפרט; מדוע המדלגים משתמשים במושגים מקובלים בשיח הזהות יהודית בארץ ובעולם אם הם מעצבים זהות יהודית חדשה? ובנוסף, באילו מושגים מקובלים משתמשים המדלגים לשם תיאור זהותם?

---

[29] חוקרים רבים מעלים טענה זו ודומות לה, ראו למשל: K.J. Gergen, *The Saturated Self*: *Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, New York, Basic Books, (1991); Graham, *Community and Everyday Life*, p. 212

[30] ראו: Roof, *A Generation of Seekers*, הערה 21 לעיל.

[31] ראו למשל: Gergen, הערה 29 לעיל.

[32] ראו: י' גודמן, "החזרה בתשובה וזהויות דתיות חדשות בישראל בתחילת שנות האלפיים", בתוך: קליינברג (עורך), **לא להאמין: מבט אחר על דתיות וחילוניות**, עמ' 100.

3.3.1 הצגת הגדרות זהות המשלבות מושגים מקובלים בעולם היהודי

קארן תיארה את זהותה באופן הבא: "אני free spirit, זורמת עם זה שאין בדיוק כללים. אני פרוגרסיבית ועדיין בשבת בבוקר אלך לכיוון יותר מסורתי". היא מעידה על עצמה בבירור כי זהותה משתנה במקביל למעברה בין קהילות שונות. זאת ועוד, עולה כי היא רואה עצמה חופשייה לנוע בין אופציות זהות שונות, הן ליברליות הן מסורתיות. יתר על כן, קארן מציינת "היום הכיוון יותר מודרני, אי אפשר לחזור אחורה, אחרי שיצאנו מהבקבוק וראינו עולם אחר". כלומר, מבחינת האופן שבו היא מעצבת את זהותה, השילוב בין אופציות זהות שונות הוא ההולם את רוח הזמן, ולדעתה ראוי שגם אחרים ינהגו כמוה.

נימה דומה עולה גם מדבריה של דבורה, "אני פתוחה לכל מיני כיוונים... גם לרפורמים, וגם לקונסרבטיבים. אני לא מגבילה את עצמי. לא חתמתי על משהו, על יהדות אחת. אני פתוחה לקבל שיש אפשרות ליהדות היום, להתפתח בכל מיני כיוונים". זהותה הדתית נראית, על פניו, כלא קוהרנטית וכחסרת היגיון המאחד את שלל ביטוייה, עקב השילובים שהיא יוצרת בין שלל אפשרויות זהות מוכרות, קונסרבטיביות, רפורמיות ואחרות. אולם, נראה כי דבורה מרוצה מהגדרת הזהות היהודית הלא שגרתית שהיא יצרה לעצמה. מדברי קארן ודבורה עולה שהן מגלות פתיחות לשלב בין מגוון אופציות מוכרות של זהות יהודית. בנוסף, הן סבורות כי אופייה הפתוח והרב גוני של זהותן הדתית מתאים לעידן הנוכחי.

פתיחות לשלל אפשרויות זהות מקובלות תוך הדגשת הקשר לזהות המסורתית עולה מדבריה של פאולה, בת 46, אשת הייטק, ילידת אוסטרליה, אם לשלושה, חברה בתפארת שלום, שנדדה עם משפחתה בין קהילה זו לבין חבורת תל-אביב (קהילה קונסרבטיבית) ובית תפילה ישראלי (בית תפילה חילוני).[33] פאולה ציינה: "אני לא אוהבת לשים עצמי בתוך קופסה, אני איפה שהוא בין רפורמי וקונסרבטיבי... אני פתוחה לכל המגוון, ורוצה גם לשמור על המסורת". היא תמצתה את זהותה באומרה "אני יהודיה פלורליסטית, שאוהבת מסורת". פאולה ומשפחתה הגבילו את חיפושיהם הדתיים-רוחניים לקהילות יהודיות ליברליות תל-אביביות, ובכללן לבית תפילה ישראלי. נראה כי מבחינתה אין הבדל משמעותי בין בית תפילה ישראלי, המנסה לבדל עצמו כבית תפילה חילוני, תוצר ישראלי, לבין קהילות המשתייכות ליהדות הליברלית, ששורשיה בחוץ-לארץ.

ההבחנות המקובלות בישראל בין דתיות לחילוניות ובין הזרם הרפורמי לקונסרבטיבי הן בעיניה הבדלים שטחיים. תפיסתה זו נובעת, ראשית, מכך שהיא ילידת חוץ-לארץ, הרגילה לראות יהודים שאורחות חייהם חילוניים מגיעים לבית-כנסת; שנית, מכך שהיא התחנכה בבית-כנסת ותנועת נוער רפורמית בחוץ-לארץ, ובבגרותה הפכה לפעילה בקהילות קונסרבטיביות בארץ. היכרות קרובה זו עם הזרמים היהודים הליברליים אפשרה לה לומר שבעיניה בארץ אין כל משמעות להבדלים בין הזרמים.

פאולה מציינת, קודם כל, את פתיחותה לכל אופציות הזהות היהודית הקיימות. בדבריה היא משרטטת רצף של זהויות יהודיות פלורליסטיות שעליו היא נעה, ומדגישה את נטייתה לקוטב הקונסרבטיבי ("המסורתי") של טווח זה. זאת ועוד, מצד אחד היא רואה עצמה אמנם כמשייטת בחופשיות בין האופציות השונות הקיימות במרחב היהודי-פלורליסטי, ולכן מסתייגת מניסיון לתאר במילים את זהותה. מצד שני, היא מציינת את חשיבות המסורת בעיניה, דבר שמשתקף בפעילותה בקהילות קונסרבטיביות, התופסות עצמן כ"מסורתיות". נראה כי זיקתה לזהות מסורתית נובעת

[33] הציטוטים מפיה לקוחים מריאיון שערכתי עמה בתאריך 24 באוגוסט, 2010. היא ביקשה להישאר בעילום שם ולכן מכונה בשם בדוי. משום שטקס בר המצווה לבנה נערך בתפארת שלום ציטוטים מפיה מובאים בפרק על משפחות בני מצווה שציינו את הגעת צאצאיהם למצוות בקהילות המחקר.

מרצון למצוא במסורת נקודה ארכימדית שתשמש לה כעוגן בטוח בעת חיפושיה אחר אפשרויות זהות ליברליות יותר. כמו יתר המדלגים, גם היא מנסה להראות שבין קטגוריות זהות הנתפסות לרוב כמובחנות, במקרה זה זהות יהודית קונסרבטיבית לעומת זהות יהודית רפורמית, קיים בפועל מרחב שלם של אפשרויות זהות נוספות. אולם, משום שאין בנמצא מושגים קיימים לתיאור זהויות יהודיות שהן מורכבות ונזילות בהרבה מאלו הקיימות, היא נאלצת להשתמש בקטגוריות הזהות המוכרות (זהות רפורמית וזהות קונסרבטיבית). מצד אחד, היא רוצה להסב את תשומת הלב לטווח הרחב של זהויות הקיים בין זהות רפורמית לקונסרבטיבית. מצד שני, מעצם העובדה שהיא משתמשת בקטגוריות זהות אלו היא מחזקת את ההבחנה בין זהות קונסרבטיבית ורפורמית.

מדלגים אחרים, מנסים להגמיש עוד יותר את ההבחנות בין הגדרות הקיימות בארץ לשם תיאור זהות יהודית. אך יש לשים לב שתוך כדי כך הם מייצרים הבחנות חדשות. קרי, הם מדגישים את ההבדל ביניהם בתור מי שמשלבים בין שלל זהויות יהודיות שונות, לבין נטייתם של חברי קהילות ליברליות לבחור בזהות יהודית ברורה באמצעות השתייכות לזרם יהודי ספציפי- רפורמי או קונסרבטיבי. כך לדוגמא, דליה בחרה לתאר את זהותה היהודית כ"יהודייה ליברלייה". כשאמרתי לה שלרוב אומרים ליברלית, היא ציינה "אני בכוונה מבדילה ביני לבין יהודים ליברלים ששייכים לזרם מסוים, אני לוקחת מה שמתאים לי וטוב לי מכל קהילה".

דליה, בדומה לפאולה, אינה מגבילה עצמה לשימוש בקטגוריות הזהות הבינאריות הרווחות של דתי וחילוני, אלא עושה שימוש במונח "ליברלי" המוכר פחות לציבור הרחב. כמו כן, היא בוחרת שלא להזדהות עם זרם יהודי ליברלי ספציפי, רפורמי או קונסרבטיבי. כלומר, בניסיונה להבהיר את זהותה לעצמה ולסביבתה, היא יוצרת הבחנה חדשה בין הבוחרים בהשתייכות בלעדית לזרם ליברלי אחד לבינה כמי שנעה בחופשיות במרחב הזהויות היהודי-ליברלי.

זאת ועוד, דליה המשנה את הסיומת של המילה ליברלית והופכת אותה לליברלייה, נזקקת, למעשה, להישען על הגדרה קיימת של "יהודייה ליברלית". כלומר, גם מי שכמוה, רוצה ליצור זהות יהודית שתהלום את צרכיו, מגלה שקל יותר ליצור הגדרה חדשה תוך משחק בהגדרות קיימות זה מכבר. במילים אחרות, מי שנוטל לעצמו את חירות היצירה מבקש אמנם ליצור דבר חדש, אך עם זאת מבקש להישאר במרחב זהות יהודי מוכר, דבר הניכר בכך שהוא נמנע מהכנסת יסודות דתיים-רוחניים הזרים ליהדות לזהותו.

ניכר הבדל גם בהגדרות הזהות היהודית בין מדלגות ילידות חוץ-לארץ, לבין חלק מהמדלגים ילידי הארץ. ילידות חוץ-לארץ, כאמור, ייטו להשתמש במושגים המקובלים פחות בציבור הישראלי לשם תיאור זהות יהודית, דוגמת פלורליסטי וליברלי. לעומתן, מדלגים ילידי הארץ המנסחים לעצמם דתיות חדשה, יעדיפו קודם כל להשתמש בקטגוריות הבינאריות המקובלות בישראל: דתי לעומת חילוני, שעיצבו מילדות את יחסם ליהדות.

כך למשל אמרה מיכל, רווקה, ארכיטקטית, ילידת ישראל, באמצע שנות ה-50 לחייה:

> אני דתייה עם כיפה שקופה. אין זרם כזה עדיין, [זה] משהו חדש. [זה] לא משהו חיצוני בבגדים. שמעתי מושג והתלהבתי. תפסתי את המושג ככזה שיעזור לי להסביר לאנשים. זו דתיות הלכתית חדשה, אני מחפשת את דרכי, דתיות תמיד היתה חשובה לי, פירשתי אותה בצורה מסוימת, והייתי בטוחה שכולם מבינים אותה כמוני כתורת מוסר וצדק.[34]

בדומה למדלגים האחרים גם מיכל מצויה במסע של חיפוש דתי מתמשך אחר יצירת זהות יהודית ההולמת את צרכיה. רוצה לומר, אל הזהות הנוצרת אפשר להתייחס כאל עיצובה של דתיות חדשה.

---

[34] הציטוטים מדבריה לקוחים מריאיון שקיימתי עמה בתאריך 6 בנובמבר, 2010. היא ביקשה להישאר בעילום שם ולכן נתתי לה שם בדוי.

אך בשונה משאר המדלגים מיכל אינה מסתפקת בכך אלא תופסת את הזהות הזו כמסד ליצירתו של זרם יהודי חדש. כלומר, בעוד ששאר המדלגים דיברו מנקודת מבט אישית, הרי שלמיכל יש שאיפות מרחיקות ראות של גיבוש זהות דתית חדשה עבור קולקטיב מדומיין של אינדיבידואלים החושבים כמוה.

על אף שלכאורה היא מגדירה דתיות חדשה, הנעדרת ביטוי חיצוני, בדמות קיומן של פרקטיקות דתיות, עדיין היא נזקקת להגדרה אופרציונלית לדתיות. קרי, היא יוצאת כנגד החשיבה המקובלת שלפיה ניתן לברר את מידת דתיותו של אדם לפי הפרקטיקות שהוא בוחר לקיים, כגון חבישת כיפה.[35] עם זאת, לשם קעקוע תפיסה זו היא צריכה להזכיר אותה, ובכך, מבלי שתתכוון, היא עשויה לחזק תפיסה זו. בנוסף, היא צריכה להזכיר את התפיסה האמורה כדי שבני שיחה יבינו את דבריה. הדבר מהווה ביטוי לכך שלמרות רצונה העז של מיכל ליצור דתיות חדשה, היא אינה יכולה עדיין להשתחרר מהתפיסה המקובלת בארץ כי דתיות נמדדת במספר ובסוג המצוות שהפרט מקיים. קשה לה ככל הנראה להינתק מתפיסה זו, שכן היא הוטבעה בה עוד בילדותה.

בחירתה של מיכל לעסוק בעיצוב דתיותה החדשה בתוך מרחב קהילתי יהודי רפורמי, מתבהרת לאור הפלורליזם הרעיוני המתקיים בו, המאפשר לה לקבל רק חלק מהתפיסות הרווחות בו, ועדיין לעצב במסגרתו את זהותה בהתאם לתפיסותיה שלה. הדבר מאשש את הטענה, שהוצגה לעיל, בסעיף על מרכזיות העצמי ויצירת זהות דתית, הנוגעת ליכולתו של הפרט בימינו לפעול בקהילות דתיות ורוחניות ממוסדות, מבלי לקבל עליו את הגדרות הזהות שהן מקדמות, אלא לעצב לעצמו במסגרתן את דתיותו בעצמו.[36]

3.3.2 הגדרות המשלבות בין המושגים המקובלים בעולם היהודי לבין מושגי העידן החדש

ישנם מדלגים שאינם מסתפקים בהיצע המוכר של אופציות זהות יהודית מוכרות, ושוזרים בינן לבין זהויות שמקורותיהן ברוחניות ניו-אייג'ית. כך למשל בני ציין:

> בבסיס אני מאמין בכוח עליון, לומד גם קבלה, מעדיף להאמין בהשגחה פרטית, אני רואה את עצמי יותר כרוחני, ולא כאדם דתי, מנסה להבין מהם חוקים רוחניים ולפעול לפיהם, כועס על דתות מונוטאיסטיות שניכסו חוקים רוחניים לדתיים, ויצרו הפרדה בין בני אדם במקום חיבור, בסיס אמונתי זה ה' אוהב, ה' רוחני ולא דתי, כמו בתוכנית 12 הצעדים.

היבטי היהדות שאותם בני מבקש לארוג לתוך זהותו הינם זיקה לקבלה ואמונה בהשגחה פרטית. בנוסף, ניתן לראות את ההיבטים הרוחניים הניו-אייג'ים המשולבים בזהותו באמירתו, "אני רוחני ולא דתי", ובתפיסתו את האל כמהות רוחנית. אלו הן אמירות הרווחות בפי פעילים במסגרות של העידן החדש,[37] ובקבוצות תמיכה עצמית. בנוסף, היבטי העידן החדש באים לביטוי בהסתייגותו של בני מדתות מונותאיסטיות ממוסדות, ובהעדפתו תפיסה רוחנית המבליטה את המשותף בין מסורות רוחניות ודתיות שונות. מלאכת התפירה העדינה בין היבטים יהודיים לבין היבטים רוחניים של העידן-החדש ניכרת בבירור בשילוב שבני יוצר בין אמונתו בהשגחה פרטית (מושג מוכר ביהדות)

---

[35] מדובר בתפיסה מקובלת בקרב הציבור הרחב ובקרב חוקרים כמותיים כאחד, המבקשים להגדיר זהות יהודית על בסיס מדידה של התנהגויות הדתיות שהפרט מדווח כי הוא מקיים. ראו: גודמן ופישר, "להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תיזת החילון וחלופות מושגיות", עמ' 369-370.

[36] ראו: Lambert, "*Religion in Modernity as a New Exial Age*", pp. 313-333

[37] ראו: R.C. Fuller, *Spiritual but Not Religious: Understanding Unchurched America*, Oxford and New York, Oxford University Press, (2001)

לבין אמונתו באל כישות אוהבת (מושג השגור בחוגי העידן החדש, ובמסגרות תרפויטיות בימינו). נראה כי הוא הצליח לשזור יחד שלל מקורות רוחניים ודתיים באופן הדוק יחסית.

3.3.3 ניתוח שלל הגדרות הזהות של המדלגים

מבחינת שלל הגדרות הזהות של המדלגים עולה כי מסיבות שונות הם נאלצים להשתמש בקטגוריות ובהבחנות מוכרות לשם תיאור זהותם הדתית-רוחנית החדשה, כדי שבני שיחם יבינו אותם. אולם, אין הם מרוצים מכך, שכן המושגים הקיימים אינם מאפשרים להם לבטא במדויק את הניואנסים של זהותם, כפי שהם עצמם תופסים אותם מנקודת מבטם. הדבר מדגיש שוב את ההבדל בין המדלגים לבין הנמנים עם שאר קהלי היעד של קהילות המחקר. כלומר, האחרונים פועלים לפי כללים מקובלים במסגרות דתיות ממוסדות, גם בכל הנוגע להגדרת זהותם. לעומתם, המדלגים במהלך מסעם בין קהילות מלקטים לפי רצונם רעיונות ופרקטיקות שונות ואגב כך יוצרים את זהותם במתכונת המזוהה עם דתיות פוסטמודרנית רבת פנים.

בנוסף, בניתוח מכלול הגדרות הזהות של המדלגים מסתבר כי הפרט עצמו הוא החוט המקשר, המחזיק יחד את תרכובת הזהות האישית הייחודית שרקח לעצמו, בין אם שורשיה יהודיים בלבד, בין אם מקורותיה במסורות רוחניות אחרות. יש בכך משום אישוש לדבריו של הסוציולוג זיגמונט באומן כי בעידן של המודרניות הנזילה, בו "כל מסגרות ההתייחסות ונקודות ההתמצאות וההתכוונות" הם ארעיים ובני חלוף, גופו של הפרט הופך ל"ישות מאריכת הימים ביותר שבנמצא". כלומר, גופו של הפרט הופך "למקלט האחרון, למפלט האחרון של המשכיות והתמדה".[38] בהתבסס על תפיסתו זו של באומן ביחס לגוף ולזהויות נדיפות ונזילות, מובן כי אכן המדלג עצמו הופך לאמצעי המחבר יחדיו את שלל היבטי זהותו.

המדלגים מצביעים, למעשה, על צמיחתו של פרקסיס חדש: דילוג בין שלל קהילות דתיות ורוחניות, ויצירת אופציות זהות חדשות המטשטשות הבחנות וגבולות מוכרים במרחב הדתי-רוחני הישראלי. בנוסף, המדלגים מצביעים על כך שבעתיד עשויה להתגבר הלגיטימיות של הגדרות הזהות היהודית החדשניות שהם יצרו, לצד המשך קיומן של מסגרות וזהויות ממוסדות ומסורתיות יותר, כחלק משלל ההגדרות הרווחות זה מכבר במרחב הדתי-הרוחני התל-אביבי.

זהויותיהם של המדלגים הן חלק ממכלול הזהויות הדתיות רוחניות החדשניות המתעצבות בארץ. עם זאת, המדלגים פועלים בהקשר מקומי ספציפי, בעל מאפיינים מובחנים בהשוואה ליתר חלקי המדינה. לכן, אם לדייק, הרי שהזהויות של המדלגים הן בבחינת גרסאות ייחודיות תל-אביביות של זהויות דתיות-רוחניות הנוצרות בישראל.[39] בתוך המרחב הישראלי תל-אביב מייצגת עדכניות, פתיחות, סבלנות, אינדיבידואליזם, כמו גם התנערות מסממנים של מסורתיות ושמרנות. מחקרים מצביעים על קיומה של זיקה חזקה בין מאפייני המרחב התל-אביבי בעבר ובהווה, לבין היצירתיות והחדשנות של זהויות מסוגים שונים שנוצרו ונוצרות בו.[40] ייחודיותן של הזהויות

---

[38] ז' באומן, **מודרניות נזילה**, ירושלים, מאגנס, (תשס"ז), עמ' 162-163.

[39] באופן דומה נאמר על זהויות של קבוצות חברתיות אחרות שפעלו בעיר בעבר. כך למשל ענת הלמן, שחקרה את התרבות התל אביבית בתקופת המנדט ציינה שקרבתם של פועלים תושבי תל אביב אל התרבות הכללית של העיר ואל רוחה העולצת והקלילה העניקה לזהותם צביון תל אביב ייחודי לעומת שאר פועלי הארץ. ראו: ע' הלמן, **אור וים הקיפוח**, עמ' 208-209.

[40] מדובר בתפיסת הזהות התל אביבית ראשית כל בתור דוגמא לאופן בו צריכה להתעצב זהויות קולקטיביות בארץ החל מתקופת העיר העברית הראשונה ועד לימינו, ראו: Mann, *A Place in History*, p. xi; ביחס לייחודיותן של זהויות מיניות הנוצרות במרחב התל אביבי, ראו: ט' פנסטר וא' מנור, "אזרחות עירונית הומו-לסבית במרחב התל אביבי", **סוציולוגיה ישראלית**, יב(1), (2011), עמ' 7-28. בנוגע לייחודיותן של הזהויות היהודיות החדשות הנוצרות בו. ראו למשל: נאמן, "תפילה תל אביבית", עמ' 403-431.

הדתיות רוחניות של המדלגים נובעת, אם כן, לא רק מאפיונן התל-אביבי, אלא גם מהעובדה שהן מתעצבות במסגרת נדודים בין קהילות יהודיות ליברליות הפועלות בעיר.

3.4 הגורמים לנדודיהם של המדלגים בין קהילות שונות

בסעיף זה אעמוד על הסיבות והצרכים הדוחפים את המדלגים למסעם בין קהילות שונות. הדילוג בין מגוון קהילות ומסגרות עונה, לטענתי, על צרכים שונים, שאינם נענים במלואם במסגרת אחת. בעניין זה ציין בני: "אני לא מוצא משהו [בקהילה אחת] שייתן לי הכל, [לכן אני], הולך גם לפה וגם לפה, מכל דבר אני מצליח לקחת משהו שייתן לי קומפלקס [משהו שלם]". באותו הקשר אמרה קארן: "אני רואה דברים בכמה מקומות, שאי אפשר למצוא הכל בבית-כנסת אחד". קשה למצוא משהו [בית-כנסת] שממש fit טוב".

3.4.1 סקרנות

רבים מהמדלגים נודדים בין קהילות שונות עקב סקרנות שהם חשים ביחס למגוון של קהילות. כך למשל קארן ציינה "אני רוצה לדעת מה קורה [בקהילות אחרות], ומה העניינים, [אני] בודקת את השטח".

עדות לסקרנות זו מצאתי בהתעניינותם הרבה של מרואייניי המדלגים ברשמיי מביקוריי בקהילות ליברליות שבהן הם טרם הספיקו לבקר. בנוסף, בשיחותיי עם מדלגים, רבים מהם ציינו את תפקידו של הפרסום ברשתות החברתיות המחזק את סקרנותם, ומאפשר להם להיחשף להיצע של אירועים בשלל קהילות, וכך להחליט באיזה אירוע לבקר, וכן להישאר מעודכנים בנוגע לאירועים שלא הספיקו לבקר בהם. למעשה, הדילוגים בין קהילות עשויים להיראות כמעין סיור לימודי המאפשר למדלגים להעריך את קהילת האם שלהם בהשוואה לקהילות אחרות לפי קריטריונים הרלבנטיים עבורם כסגנון תפילה, אווירה קהילתית.

3.4.2 חוסר סיפוק מסגנון התפילה בקהילת האם

מניע נוסף הדוחף את המדלגים למסע בין קהילות הוא חוסר הסיפוק שהם חשים בקהילת האם. רבים מהמדלגים מציינים חוסר סיפוק מסגנון התפילה מבחינות שונות, כולל מהבחינה המוזיקלית. בעניין זה ציינה קארן, כי אינה יכולה להסתפק רק במסורתיות המאפיינת את סגנון התפילה והניגונים בתפארת שלום. צורך זה בגיוון מוזיקלי התחזק אצלה בזכות הרב דוד לזר שכיהן בעבר בקהילה, והנהיג תפילות מוזיקליות בקביעות. היא התחנכה על סגנון תפילה ונגינות מסורתיות, ומעידה כי "עברתי מסע ענקי מ-2003 שהגיע עד היום. אם דוד [הרב לזר] לא היה אצלנו [בתפארת שלום], אני לא בטוחה שהייתי הולכת בכיוון כל כך ליברלי, במוזיקה במיוחד, בסגנון של התפילות". אחרי שהרב לזר סיים את תפקידו הגיע הרב ג'ף צימט שהחזיר את התפילות והניגונים לסגנון קונסרבטיבי-מסורתי שמרני מובהק. לאור עובדה זו קארן חשה כי "אני התקדמתי או התבגרתי בתפילות לכיוון יותר מודרני מזה של ג'ף [הרב צימט], אי אפשר לחזור אחורה". יתרה מזאת, היא ציינה: "אני עובדת יום שלם, מגיעה לבית-הכנסת [לתפארת שלום] וזה מת". מבחינתה, סגנון התפילה המסורתי כבר לא התאים לצרכיה והיא חשה חופשייה לתור אחר קהילות המשלבות בתפילותיהן כלי נגינה וניגונים שאינם מוכרים לה. ואכן, זמן מה לאחר הגעתו של הרב צימט לקהילה, היא הגבירה את דילוגיה בין הקהילות, עד כדי כך שכיום לדבריה "כל קבוצה [יהודית] בתל-אביב, ליברלית או פרוגרסיבית, יש לי רגל שם".

בדומה לקארן גם דליה, כשהיא חשה ביום מסוים כי האופן שבו מתנהלת התפילה בבית דניאל אינו מספק אותה, היא מבקרת בקהילה אחרת. במועדים שבהם היא מעדיפה תפילה מסורתית, למשל, היא פוקדת את בית-הכנסת האורתודוכסי הקרוב לבית דניאל.

3.4.3 חיפוש אחר תפילות כחוויה גרידא או כיותר מכך?

קארן, כמו גם מרואיינים נוספים, שחזרו על דבריה בניסוחים אחרים, מדלגים בין קהילות, בין היתר, בחיפוש אחר תפילה שהיא חוויה. לדברי קארן: "תפילות צריכות להיות מהנות, חוויה, וכייפיות... בית-כנסת אמור להיות משהו שמח, נעים." לכן היא משתתפת, בין היתר, בקבלות שבת המוניות שמארגן מדי קיץ בית תפילה ישראלי בנמל תל-אביב, המשלבות תפילה בסגנון ליברלי עם כלי נגינה, המסבים לה, לדבריה, הנאה רבה.

בדומה לקארן גם מיקי, בת 43, קונדיטורית, נשואה ואם לשניים, חברה ותיקה בבית דניאל, ציינה כי היא מחפשת תפילות שהיא יכולה להגדיר כחוויה. לדבריה: "אני מגיעה לקהילות כשיש בהן תפילה מיוחדת, מעניינת". בעבר, למשל, היא הגיעה לתפילות שבהן היו שותפים בני דתות אחרות, כמו תפילה שארגן הרב לזר מתפארת שלום יחד עם מכריו ממנזר אמאוס (הידוע בשם מנזר השתקנים) בלטרון, וכן לתפילות שהיו משותפות למספר קהילות ושילבו כלי נגינה.

את חיפושם של המדלגים אחר תפילה חווייתית, כפי שעולה מדברי קארן ומיקי, אפשר להבין במידה מסוימת כהתנהלות של צרכני דת במסגרת שוק דתי-רוחני הפועל כסופרמרקט רוחני. במסגרת שוק דת זה צרכנים אינם מבטיחים את נוכחותם ומחויבותם לקהילה אחת בלבד לאורך זמן. במצב זה נאלצים ראשי הקהילות לפעול כספקים וליצור תפילות ואירועים אטרקטיביים מבחינה קוגניטיבית, רגשית, חושית ואסתטית שימשכו את צרכני הדת אליהם.[41] יש לשים לב כי בעידן האינדיבידואליסטי הנוכחי, החוויות הסובייקטיביות, הרגשות, התחושות הגופניות והתודעה האישית של הפרט הם המהווים את מקור המשמעות והסמכות העיקרי שלו.[42] לכן, הפרט מדלג לפי ראות עיניו בין חוויות וקהילות דתיות שאליהן הוא מתחבר, ואותן הוא תופס כמספקות עבורו.

אולם מתברר כי חלק מהמדלגים התרים אחר החוויה שבתפילה מקווים, דרך ההשתתפות בתפילות חווייתיות, למצוא דבר מה נוסף שלא היה להם קל לתאר במילים. כך למשל, ציינה קארן: "דת בשבילי זה משהו רגשי, לא אינטלקטואלי". היא סיפרה שהיא אדם מוזיקלי, וכדוגמא לכך ציינה שהיא מגיעה אחת לחודש לבית דניאל לקבלות שבת מוזיקליות. אך היא לא מעוניינת רק בהנאה גרידא אלא מחפשת באמצעות כלל המרכיבים החווייתיים בתפילה לעורר שלל רגשות שאותם היא מקשרת לדת. בניסיון להסביר לי זאת היא ציינה שבחודשי הקיץ מדי שנה היא משתתפת בקבלות שבת שעורך בית תפילה ישראלי בנמל תל-אביב שבהן "מוסיפים שירה בציבור, לוקחים פיוטים וזמר עכשווי ועושים מנגינה לתפילה... שרים את מאיר בנאי ושלמה גרוניך בסגנון של פיוט". היא הבהירה כי "המיקס בין האמנות לתפילות" מעורר בקרבה מגוון רגשות. בנוסף, נראה כי גם המיקום שבו נערכת התפילה תורם להתעוררותה הרגשית.

מדבריה של קארן הסקתי כי היא ומדלגים נוספים שתיארו דוגמאות דומות, מחפשים אחר מכלול שלם של היבטים חווייתיים של התפילה, שיפעלו על חושיהם, ויעוררו בהם רגשות. המדלגים מתקשים להגדיר רגשות אלו, אך מקשרים אותם לדת. בהקשר זה קארן ציינה כי "כשאני נמצאת

---

[41] נאמן, "תפילה תל אביבית", עמ' 418; דוגמא מוקצנת למצב היא עריכת אירוע נוצרי רב משתתפים בדיסנילנד, עם אמנים נוצריים שמחליפים את האטרקציות הידועות. במידה רבה יוזמי האירוע הדתיים אמצו את הסגנון, האופנות והגישות של דיסנילנד. ראו: Lyon, *Jesus in Disneyland*, pp. 1-3, 10-11

[42] ורצברגר, **כשהעידן החדש נכנס לארון הספרים היהודי**, עמ' 21-22.

בתפילות קשה לי להסביר את זה [את ההרגשה העולה בה] אני לא יודעת מה התשובה... זה האווירה... ההרגשה״.

מסקירת דבריהם של מדלגים שונים ביחס לתחושה שפיעמה ברובם בעת התפילה, אותה הם התקשו להגדיר במילים, התברר כי מדובר למעשה בתחושה של ״ביחד״ ובהרגשה של התעלות הנפש והתרוממות רוח. את התיאור הברור ביותר לרגשות אלו מצאתי בדברי שירה: ״יש לנו משהו משותף כרגע, יושבים בקהילה רפורמית... תחושת הביחד, שיש משהו משותף בסגנון התפילות. השירה ביחד, שרים ביחד [זה] נותן משהו של התעלות הנפש.״ מדבריה עולה כי ייתכן שדווקא הזרות הקיימת בין המתפללים חשובה מבחינת המדלגים ליצירת תחושת התרוממות הרוח, שכן כזכור המדלגים בחרו למקם עצמם מבחינה תודעתית בשולי הקהילות שהם מבקרים. קרי, מצד אחד, הם רוצים בקהילתיות, אך מצד שני מבקשים להתרחק ממנה, ותחושת השותפות עם זרים העולה בעת התפילה היא בדיוק מה שהם מחפשים בקהילות השונות שביניהן הם נודדים.

בהתבסס על דברי שירה, ניתן לומר כי התחושות הללו ניתנות להבנה באמצעות מושג הקומיוניטס, המתייחס לתחושת אחווה, שותפות ושוויון המשתררת בקרב העוברים אותו טקס, ואותה חוויה דתית.[43] יתרה מזאת, חיזוק לעובדה שהמדלגים מחפשים אחר תחושה, שאותה מיטיב לתאר מושג הקומיוניטס, מצאתי בכך שתחושה זו היא בת חלוף, כלומר שהיא ספונטנית ועשויה לצוץ בכל רגע ורגע בצורה בלתי צפויה. נראה כי בדיוק בגלל טבעה החמקמק והבלתי צפוי הזה, העשוי לצוץ בפתאומיות במסגרת התאגדויות שונות ולהיעלם, נאלצים המדלגים לתור אחר רגעים שכאלו בשלל קהילות. בהקשר זה עולה שוב ההבדל בין קהלי היעד של קהילות המחקר לבין המדלגים. קהלי היעד האחרים פועלים במסגרת קהילה אחת. הם מסתפקים ברגעי הקומיוניטס המבליחים להרף עין בחיי השגרה של הקהילה. לעומתם, המדלגים אינם מסתפקים ברגעי הקומיוניטס המתגלים בקהילה אחת, ומבקשים לחוש בהם באופן תכוף יותר באמצעות ביקוריהם התדירים בקהילות שונות.

3.4.4 חיפוש אחר משמעות והזדמנות לטרנספורמציה

מעטים מהמדלגים מבקרים בקהילות (בין אם לצורך תפילות ובין אם לצורך לימוד) בתקווה למצוא משמעות לחייהם, ובפרט כדי להתמודד עם קושי בחייהם האישיים. כך, למשל, דליה הגבירה את ביקוריה הן בתפארת שלום הן בבית דניאל בשנים שלאחר פטירת בעלה, כדי למצוא נחמה בתפילה, וכדי להפיג את הבדידות באמצעות השהות עם מתפללים אחרים. הדבר עולה בבירור גם מדברי שירה שציינה ״לאחר גירושיי כשהיה לי קשה נפשית... חשתי מועקה... באתי לעיתים יותר קרובות להתפלל... התפילה בבית דניאל עזרה לי להתמודד. לשיר, לשבת ביחד, לא להיות לבד, נותן תחושה של התעלות הנפש. הביחד נורא חשוב״.

מסיפוריהן עולה בבירור כי תחושות המצוקה והבדידות גדלות במיוחד כשחיים בעיר גדולה דוגמת תל-אביב, וכי דרך התמודדות אחת עם מצב זה היא שהות בקהילות שונות בצוותא עם מתפללים אחרים. אך מדלגות אלו אינן מסתפקות בחוויה של תחושת הביחד והתעלות הרוח הנלווית אליה, אלא מקוות כי תחושות אלו תסייענה להן להתמודד עם משבר אישי, ותחוללנה בקרבן שינוי רגשי. חיפושן של מדלגות אלו אחר תחושת התעלות שתעורר בקרבן תמורות, מובן,

[43] ראו: טרנר, **התהליך הטקסי**, עמ׳ 116-122.

בזכות המושג קומיוניטס.[44] במקרה של מדלגים הסובלים ממצוקה אישית ורגשית תחושת הקומיוניטס מחוללת בהם תמורה רגשית.

המדלגים שציינו כי הם מצפים שסגנון תפילה חווייתי, המעורר תחושות של התעלות נפש באמצעות פעילות על חושיהם, על תודעתם ועל נפשם, יסייע להם להעניק משמעות לחייהם האישיים ולשנות את חייהם, היו בעיקר האינדיבידואלים שנחשפו לרוחניות של העידן החדש. כך עלה מסיפורו של בני שציין כי התפילות הזכורות לו במיוחד הן אלו שבהן השתתף בקהילת בית חדש (קהילה ששילבה יהדות, קבלה ורוחניות בסגנון העידן החדש), שכן הן כללו מוזיקה. הוא אמנם נהנה מהצד החוויתי שבתפילה, אך דילוגו בין קהילות נבע ממטרה אחרת, חשובה יותר בעיניו: "אני מגיע לתפילות שהן שילוב פיזי, נפשי ורוחני... שאני מקבל [מהן] זריקת אנרגיה... תפילות שעושות לי טרנספורמציה ברגע שאני יוצא מהתפילה". בני ומדלגים מעטים בדומה לו, נודדים בין קהילות בחיפוש אחר חוויות דתיות-רוחניות שיסייעו להם בהשגת אותנטיות וצמיחה רוחנית, במציאת משמעות לחייהם בעולם ובשינוי וריפוי אישי.

3.4.5 חיפוש אחר קשר עם האל ועם הקדושה

מעטים מהמדלגים סיפרו במפורש על חיפוש אחר יצירת קשר עם האל באמצעות ביקורים בקהילות שונות. מבין מדלגים אלו אחדים הגיעו לבית דניאל בחיפוש אחר מסגרת לימוד, והסתפקו לרוב בלימוד, לצד התנסויות חד פעמיות בתפילה בבית דניאל, בעוד אחרים הגיעו לבית דניאל לצורך השתתפות בתפילות. יש לציין, כי מדלגים אלו נחשפו ברובם לרוחניות בסגנון העידן החדש ולמסורות רוחניות שמקורן במזרח הרחוק. כמו כן, מדלגים אלו מנסים להתמודד עם בעיות שהם חווים כאקוטיות ביותר ומתמשכות באמצעות רצון ליצור קשר עם האל. בכך מתגלה השוני בינם לבין מדלגות, דוגמת שירה ודליה שאף הן הגיעו לקהילות כדי להתמודד עם שלל מצוקות אישיות, אך לא ציפו לפתרונן באמצעות יצירת קשר עם האל. כמו כן, בעוד דליה ושירה מבינות כי השינוי ברגשותיהן הוא זמני בלבד, ומוגבל רק לזמן שבו מתקיימת התפילה, הרי שהמדלגים שאליהם אתייחס בהמשך, מקווים לחולל שינוי מתמשך בחייהם באמצעות קשר עם האל.

בני מייצג את מיעוט המדלגים, השואף להשיג טרנספורמציה אישית בכל הרמות באמצעות תפילה והשגת קשר עם האל. סיפורו המוצג לעיל, מבטא את ה-"spiritual quest", שביחס אליו מסביר הסוציולוג אלברטו מלוצ'י (Melluci), שבעולם שלכאורה נפרד מהדת, מתרבים היחידים והקבוצות המחפשים אחר קשר קרוב עם איזשהו "קדוש" (sacred), וזאת מתוך רצון בהתחדשות.[45] כלומר, בני, שתופס את האל כאל רוחני, אוהב ומיטיב, מנסה להתקרב לאל באמצעות השתתפות בתפילות חווייתיות הפועלות על כל חושיו, בתקווה להביא כך להתחדשות עצמית, קרי, לרפא את התמכרותו לאוכל. בני מגלה דפוס הדומה לשל משתתפים בסוגים מסוימים של קבוצות עזרה עצמית להתמודדות עם התמכרויות, הלומדים במסגרות אלו כי הדרך להתגבר על התמכרויות ולחולל שינוי עצמי, היא להכיר את החסד ואהבת האל, באמצעות התנסות חווייתית.[46]

מעטים מהמדלגים סיפרו על רצון ליצור קשר עם האל באמצעות השתתפות בפעילויות לימוד רוחני בשלל קהילות והתארגנויות. נינה היא הדוגמא המובהקת ביותר למדלגים מסוג זה.

---

[44] תחושת הקומיוניטס (האחווה, הקהילתיות) מתאפיינת בממדים של יצירתיות, חופש ופתיחת אפשרויות לארגון מחדש, דבר המקנה לה את כוחה הטרנספורמטיבי, את יכולתה לחולל מטמורפוזה בפרט החווה אותה.

[45] A. Melluci, *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*, Cambridge, Cambridge University Press, (1996), p. 171

[46] Wuthnow, *After Heaven*, p. 154

בדומה לבני, אף נינה חיפשה קשר עם האל בעקבות מצוקה גדולה, שלדבריה "נפלה עליי כרעם ביום בהיר". היא הדגישה: "לא מצאתי דרך מעשית לפתור אותה והרגשתי שהדרך היחידה לא להתאבד ולהשתגע היא לפנות לאל". אך בשונה מבני, שביקש להתקרב לאל באמצעות השתתפות בתפילות, נינה עסקה בלימוד לצורך יצירת קשר עם האל. היא נדדה בין מסגרות לימוד של רוחניות שמקורותיה במזרח ובמערב. היא עברה מהשתתפות בלימודי פילוסופיה להשתתפות במפגשים בודהיסטיים, שעסקו בלימוד של טקסטים, והשתתפה גם בתיקון ליל שבועות בבית דניאל, ובשיעורים נוספים שנערכו בו כמו שיעורי קבלה. בנוסף, היא השתתפה לסירוגין במסגרות שונות שהתמקדו בתרגול מדיטציה ויוגה. במקביל, היא עסקה באופן עצמאי בקריאת ספרים אודות מגוון אמונות רוחניות ודתיות, החל מספרים בודהיסטיים עבור דרך ספרים ששילבו יהדות וקבלה, וכלה בתנ"ך ובברית החדשה.

לימוד זה, שאינו עיוני ואינטלקטואלי, המתבצע באמצעות השתתפות בסדנאות והתנסות חווייתית לצד השתתפות בהרצאות, נתפס בתנועת העידן החדש כ'עבודת האל'.[47] ניתן לתפוש את עיסוקה של נינה בלימוד רוחני, ואת התנסותה החווייתית ביוגה ובמדיטציה המערבים עבודה עם הגוף, כדרכה לעבוד את האל.

מבחינת המדלגים שסיפוריהם מתוארים בסעיף הנוכחי, הדגש בחיפוש הוא בניסיון ליצור קשר ישיר עם האל בכל דרך אפשרית ובכל מסגרת שתיקרה בדרכם. לכן, הם אינם מגבילים את פעילותם רק למסגרת אחת, שכן כפי שמסבירה נינה "כשחיפשתי את אלוהים, לא חשבתי על אלוהים במסגרת דת מסוימת". בדומה לה, גם בני לא חשב על האל בהקשר רוחני ודתי ספציפי. כלומר, מבחינתם האל אינו נמצא דווקא במסגרת מסוימת בעלת זיהוי דתי מוגדר.[48] יש לציין כי בכל הנוגע לתפיסותיהם את האל וחיפושם אחריו, הם פועלים לפי דפוסים השגורים בקרב פעילים בחוגי העידן החדש בישראל. במילים אחרות, אלו כמו גם אלו, מדגישים את הקשר הישיר בין האדם לאלוהות, ואת נטילת הרעיונות והפרקטיקות ממגוון מקורות דתיים-רוחניים כדי לעצב את החוויה והדרך הנכונות בעיניהם להתקרבות לאל.[49] אך יש להדגיש, כי ייחודם של המדלגים הוא, שבשונה מהפעילים בעידן החדש הם מחפשים את האל לא רק במסגרות של העידן החדש אלא גם במסגרות יהודיות ליברליות. עם זאת, מבחינתם אין הבדל של ממש בין השדה הרוחני של העידן החדש לביו השדה היהודי הליברלי, והם משלבים בנדודיהם בין שדות אלו בקלות וללא מאמץ.

3.5 השוואת תופעת המדלגים בין קהילות המחקר לתופעות אחרות של דילוג

המדלגים הינם דוגמא אחת לקבוצות בארץ ובעולם המערבי, שכדבר שבשגרה נודדות בין הקשרים דתיים וחברתיים מגוונים, ולפיכך מתייחדות בזהות אקלקטית, נזילה, ומורכבת המשלבת אלמנטים ממקורות מגוונים. דוגמא לקבוצות כאלה בישראל הם חוזרים ומחזירים בתשובה המצויים באופן קבוע בתווך שבין העולם החרדי לבין העולם החילוני, יחידים ומשפחות ממוצא מזרחי המנהלים את חייהם היומיומיים בין העולם המסורתי/חילוני והחרדי, "דתיים לשעבר" הממשיכים לקיים דיאלוג עם זהותם הדתית-ציונית הקודמת ודתיים-ליברליים שלמרות ביקורתם על חברתם בוחרים

---

[47] ראו: ד' שמחאי, **לזרום נגד הזרם: פרדוקסים בהגשמת העידן החדש בישראל**, חיפה, פרדס הוצאה לאור, (2009), עמ' 11.

[48] זהו ביטוי לתפיסה רוחנית של העידן החדש שלפיה האל אינו פרטיקולרי ושייך רק לעם ישראל, אלא אוניברסלי, ומצוי בכל הדתות ובכל בני האדם. ראו: שם, שם, עמ' 158.

[49] שם, שם, עמ' 297.

להישאר בה,[50] "דתיים-חילוניים" או "חילוניים-דתיים" המשתתפים בבתי-מדרש העוסקים בארון הספרים היהודי ובבתי-תפילה חילוניים, וישראלים חילוניים המשלבים רוחניות בסגנון העידן החדש עם המסורת היהודית. דוגמא לקבוצות המצויות בחיפוש תרבותי ורוחני מתמשך בארצות המערב הם תרמילאים, הבייבי בומרס האמריקאיים ויהודים אמריקאיים בני דורנו.

בחרתי להשוות בין המדלגים לבין קבוצות אלו עקב הספרות הענפה הקיימת על כל אחת מהקבוצות שלעיל, שבהתבסס עליה אוכל להשוות כל קבוצה למדלגים. זאת ועוד, בחרתי דווקא בקבוצות הללו, שכן לעומת קבוצות רבות אחרות שאליהן הייתי יכולה להשוות, הרי שקבוצות אלו מתייחדות בכך שהן מגלות דמיון ניכר למדלגים בפן אחד של פעילותן, ושונות מהם מאוד מבחינות אחרות. לכן ההשוואה לקבוצות הספציפיות הללו תאפשר להעמיק בהבנת מאפיינים נבחרים של המדלגים. מפאת קוצר היריעה, ההשוואה שאערוך בהמשך, מתייחסת לנקודות מרכזיות בלבד. השוואה מקיפה וממצה יותר, תאפשר לאתר מגמות מרכזיות בשדה הדתי-רוחני בארץ ובעולם, במסגרתו פועלים המדלגים, אך הדבר דורש מחקר המשך נפרד.

3.5.1 המשותף בין המדלגים לקבוצות הדומות להם

המשותף למדלגים ולקבוצות הדומות להם הוא מיקומם הלימינלי, כלומר הימצאותם על הגבול שבין קהילות, עולמות חברתיים וזהויות.[51] לימינליות היא לרוב מצב זמני. לעומת זאת במקרה של המדלגים וקבוצות נוספות, שאתאר בהמשך, עקב הימצאותם המתמשכת על הסף, מצב ארעי זה הופך לקבוע. המיקום הלימינלי והמסע התמידי הנלווה לו מעידים, ראשית, על הימצאותם בפועל או מבחינה תודעתית בשוליים של ההקשרים החברתיים שביניהם הם נודדים. שנית, על שמירת מרחק רגשי מכל ההקשרים שביניהם הם עוברים. שלישית, על היכולת להתבונן בהקשרים אלו בצורה רפלקסיבית יותר בהשוואה למשתתפים הקבועים ורביעית, על מחויבותם החלקית להקשרים שביניהם הם נעים.

3.5.2 ההבדלים הכלליים בין המדלגים לבין קבוצות הדומות להם

הבדל בסיסי אחד בין המדלגים לאינדיבידואלים המצויים בין העולמות המסורתי, הדתי והחרדי הוא שהאחרונים נתקלים לרוב בהפרדה מגדרית במסגרות השונות שבהן הם פעילים, ומעניקים להן חשיבות. לעומתם, חלק מהמדלגים אמנם נתקלים לעיתים בהפרדה שכזו בקהילות אורתודוכסיות שבהן הם מבקרים, אך כאורחים לרגע, גם אם אינם מסכימים להפרדה זו, אין הם טורחים לשנותה. יתר על כן, חלקם, כמו למשל דליה, למרות תמיכתם בשוויון בין המינים בתפילה, מוצאים לעיתים יתרונות בתפילה שבה שוררת הפרדה בין המינים, שכן לדידם הדבר מאפשר להתרכז יותר בתפילה.

הבדל נוסף מתייחס לפעולה כאינדיבידואל או כחלק מקבוצה. רוב המדלגים יוצאים למסעותיהם הבין-קהילתיים לבדם, ורבים מהם חופשיים ממחויבויות משפחתיות או מטיפול בילדים קטנים. בניגוד להם, הנמנים עם קבוצות הדומות להם במאפייניהן (בין אם קבוצות דתיות דוגמת חוזרים בתשובה או תרמילאים), פועלים במסגרת משפחתית או קבוצתית, ויחד עם בני משפחתם או חברי קבוצתם מנהלים את חייהם בתפר שבין הקשרים שונים.

---

[50] ראו: Ari Engelberg, "Modern Orthodoxy in Post Secular Times", *Journal of Modern Jewish Studies*, *14(1)*, (2015), pp. 126-139, בשל קוצר היריעה, קבוצה זו אינה נכללת בהשוואה המובאת בהמשך בין המדלגים לבין קבוצות הדומות להם בחלק ממאפייניהן.

[51] לדיון נרחב על הלימינאליות ומאפייניה, ראו: V. Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, (1967), pp. 93-112, טרנר מתייחס, בין היתר, לטקסי מעבר בין זהויות שונות, אך כאמור כוחה של טענתו ישים גם למקרה שבנידון.

3.5.3 ההבדלים הספציפיים בין המדלגים לבין קבוצות הדומות להם

אציג הבדלים בין המדלגים לבין קבוצות ספציפיות הדומות להם במאפייניהם.

3.5.3.1 הדמיון והשוני בין המדלגים לטרנס-יוצאים

כעת אפנה לדון באופן פרטני בהשוואה בין המדלגים לבין קבוצת ה"טרנס יוצאים", שהינם אינדיבידואלים המנהלים, לכאורה, אורח חיים חרדי, אך למעשה, עוברים תדיר בין העולם החרדי לעולם החילוני, ומציגים עצמם כמי שאינם מחויבים לחלוטין לאף אחד מהעולמות.[52] הדמיון בין המדלגים לטרנס יוצאים מצוי במיקומם הלימינלי, מעבר להקשרים דתיים ספציפיים, ובהתחמקותם מהתחייבות לפעילות בהקשר אחד בלבד.

קיימים שני הבדלים בין המדלגים לטרנס יוצאים. ההבדל הראשון נוגע לעובדה שבעוד שהטרנס יוצאים לא מחויבים לחלוטין לאף אחת מהחברות שבהן הם פעלו, הרי שהמדלגים הנמנים עם הפעילים המרכזיים ועם משלמי דמי החבר בתפארת שלום ובבית דניאל מציגים מחויבות משמעותית לאחת מקהילות אלו, זאת לצד נדודיהם בין קהילות נוספות.

ההבדל השני מתגלה ביחס לחשש מחשיפה. ברזילאי שחקרה את הטרנס יוצאים ציינה כי הסוד היווה מרכיב מרכזי בהבניית זהותם, עד כדי כך שחלקם שוחחו עימה בטלפון ולא הסכימו להתראיין פנים אל פנים. גם בקרב המדלגים היו שחששו מחשיפה, אך בעוצמה פחותה מזו של הטרנס יוצאים. חשיפת הטרנס יוצאים משמעותה היתה ניתוק חד מהעולם החרדי ונידוי. לעומת זאת, חשיפת המדלגים שלא ברצונם משמעותה היא תחושת חוסר נוחות ופגיעה במעמדם החברתי, אך לא ניתוק גורף של קשרים חברתיים עם משתתפים אחרים בקהילות המחקר.

3.5.3.2 הדמיון והשוני בין המדלגים לחוזרים בתשובה

ביחס לדמיון ולשוני בין המדלגים לבין חוזרים בתשובה (מתחזקים) הנעים בין החילוניות לחרדיות, ההבדל הבולט לעין הוא במטרה הסופית. בעוד שהאידיאל של החוזרים בתשובה הוא להיכנס לתוככי העולם החרדי, הרי שהמדלגים מסתפקים בהתקרבותם ליהדות, ללא התחייבות לעריכת שינוי מהותי באורחות חייהם היומיומיים.[53] אך עיון מעמיק יותר מגלה, כי חרף ההבדלים, בפועל מדובר באותו תהליך של התקרבות ליהדות. זאת ועוד, מתגלות נקודות דמיון נוספות. ראשית, נראה כי אצל אלה כמו אצל אלה עשוי תהליך הקירוב להימשך שנים רבות, ולהיות מלווה במעבר בין קבוצות, קהילות ורבנים. שנית, הן המדלגים הן החוזרים בתשובה יכולים להיות חלק מעולם יהודי חדש, השונה מהעולמות היהודיים המוכרים עד כה. במקרה של החוזרים בתשובה הכוונה לעולם חרדי חדש שאינו חופף לעולם החרדי המקובל, ובמקרה של המדלגים מדובר בכניסתם לעולם יהודי ליברלי, שעדיין לרוב החילונים אין היכרות קרובה עימו.

שלישית, דמיון נוסף נעוץ בתחושות כלפי הזהות היהודית. חוזרים בתשובה וחלק מהמדלגים, חשים אמביוולנטיות ביחס לזהותם היהודית, וזאת עקב הימצאותה בין הקשרים חברתיים שונים.[54] רביעית, בקרב שתי קבוצות אלו נמצאו אינדיבידואלים המתחברים לרוחניות בנוסח העידן החדש. כתוצאה מכך, התגלה דמיון בין מחזירים בתשובה לרבני קהילות המחקר ששילבו מסרים רוחניים נוסח העידן החדש. חמישית, המדלגים כמו גם החוזרים בתשובה מקבלים את המסרים שאנשי הדת מתאימים עבורם באופן מכוון. מדובר במסרים המדגישים אינדיבידואליות ועצמיות ורפלקסיה ביחס לשאלת האמונה.

---

[52] ברזילאי, "חיים כפולים", עמ' 198-199.

[53] גודמן, "החזרה בתשובה וזהויות דתיות חדשות בישראל בתחילת שנות האלפיים", עמ' 102.

[54] שם, שם, עמ' 103.

ישנם כמה הבדלים בין חברי שתי הקבוצות הנוגעים למאפייניהם החברתיים.[55] ראשית, ביחס למוצא האתני ולמעמד הכלכלי. בעוד שקבוצה עיקרית בקרב קהל החוזרים בתשובה הם מזרחים ממעמד סוציו-אקונומי נמוך, רוב המדלגים הינם ממוצא אשכנזי וממעמד בינוני. שנית, בעוד שרוב המדלגים היו מעל גיל 40, הרי שקבוצה מבין החוזרים בתשובה כללה צעירים, שטיילו זמן ממושך בחוץ-לארץ לאחר הצבא.

3.5.3.3 אינדיבידואלים הפעילים בתנועה להתחדשות יהודית במרחב החילוני

הכוונה היא לאינדיבידואלים הפעילים במסגרות המנהלות משא ומתן עם הציונות החילונית, מחד גיסא, ועם המסורת הדתית, מאידך גיסא, דוגמת קבוצות לימוד ובתי מדרש העוסקים בארון הספרים היהודי, וכן בתי-תפילה חילוניים. הן האינדיבידואלים הללו הן המדלגים חולקים במאפיינים דמוגרפיים דומים. בשני המקרים מדובר לרוב באוכלוסייה ממוצא אשכנזי, משכילה, בעלת תואר אקדמי, והכנסה ממוצעת ומעלה.[56]

ההבדלים נוגעים לאופן העיסוק ביהדות. ראשית, בעוד שרבים מהאינדיבידואלים הנוטלים חלק בתנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני, ובפרט במסגרות הלימוד, מתעמקים ביהדות ובמקורותיה קודם כל מבחינה אינטלקטואלית,[57] הרי שעיסוקם של המדלגים ביהדות לובש בראש ובראשונה צביון רגשי.

שנית, הבדל שעניינו הגדרת הזהות היהודית. נעמה אזולאי במחקרה על תנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני בישראל מצאה כי הפועלים בבתי-המדרש ובתי-התפילה החילוניים משתמשים בזהותם, במידה רבה, כדי לבדל את הגופים שבהם הם פועלים מגורמים אחרים הפועלים בזירת הזהות היהודית, ובפרט התנועות הליברליות.[58] לעומת זאת, זהותם של המדלגים נועדה לענות על צורכיהם האישיים, ולא לשרת מאבק כלשהו. ההבדל באופני הגדת הזהות נובע מאופי המחויבות לגופים השונים. בעוד הפעילים בבתי-תפילה ובתי מדרש מחויבים לביסוס מקומם של הגופים שאליהם הם שייכים, נקודת המבט של המדלגים היא אישית, והם מחויבים קודם כל לעצמם.

3.6 סיכום

מבין קהלי היעד המדלגים ממחישים בצורה המפורשת ביותר את האופן שבו מתורגמות להקשר התל-אביבי מגמות עכשוויות הרווחות בשדה הדת בעולם המערבי, ביניהן, הפרטת הדת והפיכת הסובייקטיביות של הפרט – כולל החוויות, הרגשות, התחושות הגופניות והתודעה האישית שלו – למקור המשמעות והסמכות שלו, יצירת דתיות אישית בתוך מסגרות דתיות ממוסדות, הפרדת האמונה והזהות הרוחנית/הדתית משייכות קבועה לקהילה דתית, והפיכת המחויבות הקהילתית החלקית לנפוצה.[59]

הם מדגימים זאת בדילוגם בין חוויות וקהילות דתיות שאליהן הם מתחברים, ושאותן הם תופסים כמספקות עבורם. עם זאת, המדלגים, הדגימו כיצד בהקשר התל-אביבי המגמות החברתיות המתחרות של קולקטיביזם ואינדיבידואליזם מעצבות את דפוסי הפעילות הדתית והזהות היהודית של פרטים הנמנים עם הציבור החילוני. המדלגים כאינדיבידואלים המתנהלים בהקשר הישראלי אינם מסוגלים לנדוד בין קהילות מבלי להיקשר במידה כלשהי לחלק מהקהילות.

---

[55] שם, שם, עמ' 118-119.
[56] ראו: אזולאי, **"עברים אנו ואת לבנו נעבוד"**, עמ' 133.
[57] שלג, **מעברי ישן ליהודי חדש**, עמ' 27-38.
[58] אזולאי, **"עברים אנו ואת לבנו נעבוד"**, עמ' 149.
[59] ורצברגר, **כשהעידן החדש נכנס לארון הספרים היהודי**, עמ' 21-22.

הדבר מתבטא במקרה שלהם הן בתחושותיהם כלפי הקהילות שהם פוקדים במסעם, הן בעובדה שבמסעם הם שבים ופוקדים אותן קהילות. יש להדגיש שמדובר בהתייחסות לקהילות שביניהן הם נודדים ובפרט לבית דניאל, כנקודת עצירה נוחה ובטוחה במהלך נדודיהם המתמשכים בין קהילות.

הפתיחות של המדלגים היא ביטוי לדינמיות ולזרימה חברתית המאפיינות את העידן הנוכחי, ולפעילותו של הפרט בשלל מסגרות חברתיות במקביל, מסגרות שאינן קשורות בהכרח זו לזו.[60] פרקטיקת הדילוג שבה הם עוסקים היא ביטוי מפורש להתנהגות דתית פוסטמודרנית, המתאפיינת בחיפוש מתמיד.[61] הפתיחות והמעבר התדיר של המדלגים בין קהילות דתיות ורוחניות שונות עומדים בניגוד בולט לעובדה ששאר קהלי היעד של בית דניאל פונים לרוב רק לבית דניאל.

פענוח דפוסי הפעילות הדתית והזהויות היהודיות של המדלגים שפך אור על האופן שבו צומחות מגוון צורות דתיות חדשות. הדעה המקובלת במחקר היא כי פעילות המחברת בין רוחניות בסגנון העידן החדש לבין יהדות מתרחשת בהתארגנויות הקשורות לרוחניות של העידן החדש או בקהילות יהודיות רוחניות שאינן שייכות לזרמים יהודים ממוסדים.[62] בניגוד לכך, ניתוחם של המדלגים הצביע על כך שקהילות יהודיות ליברליות הן כר פורה לחיבורים יצירתיים בין רוחניות בסגנון העידן החדש ליהדות. בניתוח מכלול הגדרות הזהות הדתית של המדלגים מסתבר כי הפרט עצמו הוא החוט המקשר, המחזיק יחד את תרכובת הזהות האישית הייחודית שרקח לעצמו, בין אם שורשיה יהודיים בלבד, בין אם מקורותיה במסורות רוחניות אחרות. כן המדלג עצמו הופך לאמצעי המחבר את שלל היבטי זהותו.

זהויותיהם של המדלגים הן חלק ממכלול הזהויות הדתיות-רוחניות החדשניות המתעצבות בארץ. עם זאת, המדלגים פועלים בהקשר מקומי ספציפי, בעל מאפיינים מובחנים בהשוואה ליתר חלקי המדינה. הזהויות של המדלגים הן בבחינת גרסאות תל-אביביות של זהויות דתיות-רוחניות הנוצרות בישראל. מחקרים מצביעים על קיומה של זיקה חזקה בין מאפייני המרחב התל-אביבי בעבר ובהווה, לבין היצירתיות והחדשנות של זהויות מסוגים שונים שנוצרו ונוצרות בו.[63] ייחודיותן של הזהויות הדתיות-רוחניות של המדלגים נובעת, אם כן, לא רק מאפיונן התל-אביבי, אלא גם מהעובדה שהן מתעצבות במסגרת נדודים בין קהילות יהודיות ליברליות הפועלות בעיר.

---

[60] לחוקרים המעלים טענה זו בנוגע לפרט בימינו, ראו הערה 29 לעיל.

[61] ראו: Roof, *A Generation of Seekers*, הערה 21 לעיל.

[62] יונה וגודמן, "מבוא – דתיות וחילוניות בישראל – אפשרויות מבט אחרות", עמ' 28-30.

[63] לגבי דוגמאות למחקרים אלו ראו לעיל הערה 40.

פרק שמיני: אוכלוסיית המתגיירים בבית דניאל

פתח דבר

פרק זה בעבודה יוקדש להצגת מאפייניה של אוכלוסיית המתגיירים, ולבחינה, מנקודת המבט של הפרטים עצמם, את תהליך הגיור שבו הם השתתפו בהקשר המקומי הספציפי של בית דניאל. בכך אלך בעקבות האנתרופולוג יהודה גודמן, המציין כי לשם הבנת תהליך הגיור לא ניתן להסתפק רק בניתוח ברמת המאקרו של ההקשרים ההיסטוריים, החברתיים והפוליטיים של תהליך זה, אלא יש לבחון את תהליך הגיור גם ברמת המיקרו של התנהלות תהליך הגיור במסגרת בית-דין מסוים, הפועל בהקשר ספציפי. לשם בחינת תהליך הגיור ברמת המיקרו מציע גודמן להאזין לקולותיהם של המתגיירים, ולהתבונן בדרכי פעולתם כיחידים בהקשר של בית-דין מסוים.[1] איענה להצעתו של גודמן ואבחן את תהליך הגיור כפי שהוא מתחולל בהקשר הספציפי, המקומי של בית דניאל.

במהלך תצפיותיי בבית דניאל בשיעורי קורס הגיור, ובזכות היכרותי המתמשכת עם מתגיירים שהשתתפו בתפילות, מצאתי כי האוכלוסייה המתגיירת בבית דניאל מורכבת בעיקר מנשים העוברות גיור. אוכלוסייה זו מחולקת לשלוש קבוצות בהתאם לארץ המוצא ולמניעים ההתחלתיים להגעה לישראל: יוצאות הפיליפינים שהגיעו לראשונה לישראל למטרות עבודה, יוצאות חבר העמים שעלו במסגרת חוק השבות וצעירות משלל מדינות העולם שהגיעו לישראל בעקבות בני זוגן. בסעיף זה אבחן סיפורים של מתגיירות, ולעיתים של בני זוגן, הנמנים עם כל אחת משלוש הקבוצות שלעיל כדי לענות על השאלות הבאות:

1. מה מאפיין כל קבוצה בקרב האוכלוסייה המתגיירת?
2. אילו משמעויות כל קבוצה מקרב המתגיירים מקנה לתהליך הגיור, ומהו טיב יחסיה עם הרבנים כנציגי הגוף המגייר?
3. מדוע מתגיירים מקבוצות חברתיות שונות, מוצאים טעם בגיור רפורמי, על אף שאינו מוכר על-ידי הרבנות ועל-ידי חלק מהציבור היהודי בארץ, וכן למרות שבאופן פורמלי גיור אינו נדרש לשם קבלת אזרחות ישראלית ?
4. האם ואיזו משמעות מקנות נשים מתגיירות מהקבוצות החברתיות השונות להקשר הספציפי-מקומי שבו נערך תהליך הגיור. כמו כן, האם המתגיירות ובני זוגן מתייחסים לבית דניאל כאל ספק שירותי דת ו/או גם כקהילה דתית אליה הם רוצים להצטרף?
5. כיצד המתגיירות ובני זוגן מגדירים את זהותם היהודית בסוף תהליך הגיור? האם וכיצד מתבטא צביונו הרפורמי של תהליך הגיור בהגדרות הזהות שמאמצים המתגיירות ובני זוגן בסוף התהליך?

לשם מתן מענה על השאלות שלעיל הנוגעות לתהליך הגיור בהקשר הספציפי של בית דניאל, יש לקחת בחשבון את ההקשר החברתי-מדיני הרחב שבו הוא מתרחש. על כן אקדים ואסקור את המעמד החברתי והמשפטי של תהליך הגיור הרפורמי, וכן את תפיסת תהליך הגיור בישראל כתהליך של התאזרחות.

---

[1] י' גודמן, "גיור מהגרים: התאזרחות, ממשלתיות והדתה בישראל של שנות אלפיים", בתוך: י' יונה וא' קמפ (עורכים), **פערי אזרחות: הגירה, פריון וזהות בישראל**, ירושלים ותל אביב, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, (2008), עמ' 209, 211, 215-216.

1. מעמדו הציבורי והמשפטי של הגיור הלא אורתודוכסי בישראל

התנועות הליברליות בישראל נאבקות על השתלבותן בחברה הישראלית ועל קבלתן על-ידי המדינה והציבור הרחב כתנועות יהודיות לגיטימיות ושוות ערך ליהדות האורתודוכסית. משום כך, במסגרת מאמצי ההשתלבות שלהן הן מפעילות אולפני גיור. אולם, ניסיונות ההשתלבות שלהן נתקלים בהתנגדות מצד הממסד האורתודוכסי, המערער על הלגיטימיות של הגיורים שרבניהן עורכים.[2]

בהקשר זה יש להזכיר כי בישראל, כמו במדינות לאום אחרות, המדינה החילונית והדת מקיימות ביניהן יחסי גומלין מורכבים, שבמסגרתם הפקידה המדינה את מלאכת הגיור בידי הרבנות הראשית, כולל רבנים ואישי ציבור דתיים-לאומיים וחרדים.[3] כדי להבין את הפסיקה המשפטית המעודכנת ביחס לגיור הרפורמי בישראל יש להבהיר כי קיימים קשרים סבוכים בין סוגיות זכות השבות, האזרחות, המרשם והגיור. הוויכוחים סביב קשרים אלו התגברו בעקבות גלי המהגרים מחבר העמים לישראל בשנות ה-90, שבמסגרתם הגיעו לא יהודים ואף יהודים מבחינה הלכתית ורשמית, שאין להם שום זיקה לעולם היהודי ולתרבות היהודית. בחוק השבות מוגדר כיהודי, בין השאר, גם מי שנתגייר, אך החוק אינו מתייחס לסוג הגיור, שנותר פתוח לפרשנויות שונות.[4] עקב כך נפתח פתח לוויכוחים פוליטיים וציבוריים מתמשכים סביב רישומם כיהודים של מי שעברו גיורים לא אורתודוכסיים. בעקבות העתירות שהגישו התנועות הליברליות לבג"ץ החל משנת 2002 מתאפשר רישומם של אזרחים ותושבים שעברו גיורים רפורמיים וקונסרבטיביים, כיהודים במרשם האוכלוסין.[5]

בית-המשפט התחשב בפסיקתו בעובדה שהתנועות היהודיות הליברליות מוכרות כתנועות יהודיות לגיטימיות ואותנטיות בעיני יהדות התפוצות וחלקים בציבור הישראלי. הפסיקות והדיונים בבית-המשפט ביחס להכרה רשמית בגיורים שאינם אורתודוכסיים משקפים מגמה גוברת של מתן לגיטימציה לתנועות הרפורמית והקונסרבטיבית בחסות המדינה.[6] בנוסף, בית-המשפט הכיר בפעולות הגיור של הזרמים הליברליים משום שבדומה לגופי הגיור האורתודוכסיים הממסדיים, גם הזרמים הליברליים קיבלו על עצמם לערוך פעולות גיור ממוסדות ומאורגנות, הנשענות על מבנה דומה למבנה הגיור האורתודוכסי.[7] נראה כי בית המשפט בחר להבליט את הדמיון המעשי הקיים בין תהליך הגיור הרפורמי לתהליך הגיור האורתודוכסי.

2. הדמיון והשוני בין תהליך הגיור הרפורמי הנערך בבית דניאל ובגופים אורתודוכסיים

כמו בתחומי פעילותו האחרים של בית דניאל, מתגלים קווים משיקים בין פעילותו בתחום הגיור לבין פעילותם של גופים מגיירים אורתודוכסיים. הדמיון נוגע לרציונל העומד בבסיס התהליך,

---

[2] א' תבורי, **היהדות הרפורמית בישראל**, עמ' 8.

[3] גודמן, "גיור מהגרים", עמ' 207, 217.

[4] ראו: א' כהן, **יהודים לא יהודים: זהות יהודית ישראלית ואתגר הרחבת הלאום היהודי בישראל**, ירושלים, מכון שלום הרטמן וכתר ספרים, (2006), עמ' 80-81.

[5] התנועה הרפורמית, **הגיור הרפורמי במדינת ישראל – תמונת מצב**, נייר עמדה, עמ' 1, http://www.reform.org.il/Assets/reformdatumedinah-gyur.pdf, נדלה ב-29 ביולי, 2014. בפועל נוצר מצב משפטי מורכב שלפיו גיור לא אורתודוכסי שבוצע כולו בישראל, מוכר לעניין רישום, אך לא לצורכי חוק השבות. לעומת זאת, בהתאם להחלטת בג"ץ מאפריל 2005, גיור לא אורתודוכסי שבמסגרתו בוצע תהליך הלימוד וההכנה לגיור בישראל והטקס הסופי נעשה בחו"ל מוכר הן לעניין מרשם הן לעניין זכות השיבה. לכן עובדים זרים לא יכולים להתגייר במסגרת התנועה הרפורמית, אלא רק אזרחים או תושבי ישראל, וביניהם מי שהיו בעברם מהגרי עבודה ומחמת נישואיהם לישראלים החלו בתהליכי התאזרחות.

[6] גודמן, "גיור מהגרים", עמ' 218-219.

[7] שם, שם, עמ' 219, 222, 230-234.

לשלביו השונים, לחלק ממטרותיו וכן לחלק מהפרקטיקות שבהן נעשה שימוש במהלכו. בפרסומיה השונים מדגישה התנועה הרפורמית הישראלית כי היא "רואה בפעילות הגיור משימה דתית ולאומית מן המעלה הראשונה, ומרכיב משמעותי בשירותים הרוחניים שמציעות קהילות היהדות המתקדמת בישראל לציבור הרחב".[8] ראשי התנועה הרפורמית ומנהיגי הציונות הדתית תופסים באופן דומה את עיסוקם בגיור כהיענות לאתגר הרחבת הלאום היהודי, הנובע ממחויבותם לציונות שבמרכזה מדינת ישראל והחברה היהודית שבה למסורת הדתית.[9]

אף ביחס לפרקטיקות הכרוכות בגיור מתגלה דמיון בין התהליך הנערך במסגרות האורתודוכסית והרפורמית.[10] מפאת קוצר היריעה אציין מקצת מהפרקטיקות והמרכיבים המרכזיים הדומים בשני סוגי הגיור, וביניהם פגישה ראשונית של בעל תפקיד עם המתגייר הפוטנציאלי לשיחת היכרות ראשונה, הסבר על התהליך, הפנייה לכיתת לימוד המצויה בקרבה למקום המגורים, וחשיפה בלתי אמצעית ליהדות באמצעות שידוך שיוצר בעל התפקיד בין המתגייר לבין קהילה שבתפילותיה הוא יוכל להשתתף. כמו כן, הדמיון נוגע הן להשתתפות המתגייר במפגשי לימוד האורכים קרוב לשנה הן לתכנים הנלמדים. תוכנית לימודי הגיור הרפורמי דומה לזו של אולפני הגיור האורתודוכסיים-הממסדיים, מבחינת נושאים הקשורים לאמונה, להיסטוריה היהודית, לתנ"ך ולמחשבה היהודית, מבחינת לימוד סדרי התפילה ותכניה ומבחינת היכרות עם בית-הכנסת וחשיפה לערכים יהודיים כמו צדקה וחסד. בנוסף, בשני סוגי הגיור בני הזוג של המתגיירים מוזמנים להתלוות לשיעורים באולפן ללימודי יהדות וכן מצופה מבן הזוג לבקר יחד עם המתגייר בבית-הכנסת. זאת ועוד, בתום הליך הלימודים באולפן הרפורמי והאורתודוכסי, מוזמנים המועמדים לריאיון בבית-הדין, שבו נבחנות ידיעותיהם. הם נשאלים כיצד הם רואים את חייהם כיהודים ומתחייבים לקיים אורח חיים יהודי. לאחר אישור בית-הדין טובלים המתגיירים במקווה טהרה בנוכחות נציגי בית-הדין. יתרה מזאת, בשני סוגי הגיור נדרשים הגברים לעבור מילה. בנוסף, בשני המקרים נדרש המועמד לשאת בחלק מעלות שכר הלימוד באולפן הגיור.

אולם, לצד הדמיון, קיימים גם הבדלים בין תהליכי הגיור. כך למשל בכל הנוגע לקבלה ללימודי גיור, מקלה המדינה על גיורם האורתודוכסי של בעלי אזרחות ישראלית (כמו עולים לא יהודים מברית-המועצות), אולם מקשה על גיורם של לא אזרחים (תיירים ומהגרי עבודה).[11] לעומת זאת, לימודי הגיור הרפורמיים פתוחים לכל המתעניין אולם את תהליך הגיור יכול לסיים רק אזרח ישראלי או מי שמצוי בתהליך התאזרחות.

מבחינת היקף שעות הלימוד, בעוד שלימודי גיור אורתודוכסיים נערכים פעמיים עד שלוש פעמים בשבוע, הרי שלימודי גיור רפורמיים נערכים אחת לשבוע. במסגרת זו, לעומת מקבילתה האורתודוכסית, מוענקת חשיבות משנית להיכרות עם ההלכה. בהתאם לתפיסותיה הרעיוניות של היהדות הרפורמית אין מופנית למתגייר דרישה לקיים את כלל מצוות הדת, אלא מעודדים אותו

---

[8] התנועה הרפורמית, **הגיור הרפורמי בישראל – תמונת מצב**, ראו הערה 5 לעיל.

[9] אני מסתמכת בטענתי זו על דברי אשר כהן ביחס לתפיסתם של ראשי הציונות הדתית את עיסוקם בגיור. ראו: כהן, **יהודים לא-יהודים**, עמ' 127.

[10] הסתמכתי על תיאור תהליך הגיור האורתודוכסי והרפורמי מופיע במקורות הבאים: התנועה הרפורמית, **גיור הלכה למעשה**, http://www.reform.org.il/Heb/Services/Giur/Court.asp, נדלה ב-1 באוקטובר, 2014; מכון עתים, **גיור ממלכתי**, http://www.itim.org.il, נדלה ב-1 באוקטובר, 2014.

[11] לאור הפיכתה של ישראל ליעד רצוי להגירה עבור לא יהודים, בפרט עבור מהגרי עבודה, כדי למנוע מהם לרכוש אזרחות באמצעות גיור, המדינה, ובתי הדין הרבניים הפועלים בחסותה, מקשים ומסרבים לבקשותיהם של מהגרי עבודה להתקבל ללימודי גיור. זאת ועוד, מי שאינו אזרח ישראלי או לא מחזיק ברישיון תושבות קבע מורשה להתגייר רק בנסיבות מיוחדות, ולאחר אישור של ועדת חריגים. ראו: D. Hacker, "Inter-Religious Marriages in Israel: Gendered Implications for Conversion, Children and Citizenship", *Israel Studies*, *14(2)*,(2009), pp. 188-189, 192-193

לבחור בעצמו את המצוות שברצונו לאמץ. כמו כן, קיים הבדל ביחס לזהותם של בעלי התפקיד המלווים את המועמד לאורך התהליך. בעוד שבמסגרת האורתודוכסית מדובר באדם דתי, שאינו רב, המשמש כשליח של בתי הדין לגיור, בתהליך הרפורמי זהו תפקידם של רבנים. בנוסף, בעוד שבעל התפקיד האורתודוכסי משדך את המתגייר למשפחה ספציפית שתארח אותו בביתה בשבתות ובחגים, במקרה של הגיור הרפורמי השידוך אינו למשפחה, אלא לקהילה רפורמית הקרובה למקום מגורי המתגייר, המוזמן להשתתף בכל פעילויותיה.

אף ביחס לציפיות מבני הזוג והילדים של המתגייר קיים הבדל. בעוד שבתהליך גיור אורתודוכסי מצופה כי בן הזוג יהיה שותף לאורח חיים דתי, הכולל שמירת כשרות ושבת, הרי שהעוברים גיור הרפורמי מחליטים עם בני זוגם כיצד לקיים אורח חיים יהודי שיהיה משמעותי עבורם בהתאם לאמונתם. כמו כן, ישנה ציפייה כי ילדיו של מתגייר במערכת האורתודוכסית ילמדו בבתי ספר ממלכתיים-דתיים, אך אין ציפייה שכזו מילדי המתגיירים במתכונת הרפורמית. חרף ההבדלים הללו, ניתן לומר כי בפועל השתתפות בלימודים הן באולפן גיור אורתודוכסי הן במקבילו הרפורמי הם חלק מתהליך ההתאזרחות של המתגיירים בישראל.

3. אזרוח ולאומיות וביטוייהם בתהליך הגיור

בניגוד לתפיסה המקובלת בספרות המחקר עד לאחרונה, הרואה בגיור המרת דת, מחקרים עדכניים רואים את הגיור בישראל כתהליך של התאזרחות,[12] המכוון להפוך את המהגר לאזרח מלא מבחינה חברתית, תרבותית ודתית.[13] הגיור קשור גם לרצונה של המדינה להגדיל את מספר היהודים בתחומה עקב מה שנתפס כאיום הדמוגרפי הפלסטיני והערבי. לכן המדינה מעודדת את הגירתם של יהודים וקרובי משפחתם הלא יהודים. דוגמא לכך היא עלייתם של מיליון דוברי רוסית בשנות ה-90 ש-33% מהם אינם יהודים לפי ההלכה. מהסיבות שתוארו עד כה המדינה מפנה מאמצים רבים לעידוד קבוצה גדולה זו של דוברי רוסית שאינם יהודים לעבור גיור.[14]

כאן המקום לציין כי בישראל נוצר סדר חברתי-מגדרי שבמסגרתו יש ציפייה מנשים יהודיות לתרום לחברה על-ידי לידה וגידול ילדים במטרה לשמור על רוב יהודי בישראל.[15] סדר חברתי-מגדרי זה מדיר ודוחק לשוליים את המהגרות הלא-יהודיות, ושולל מהן ומילדיהן את הזכות להשתייך לקולקטיב היהודי. בקרב המהגרים לישראל, בפרט אלו מחבר העמים, יש שיעור גבוה של נשים. המהגרות מבינות שאחד מהאמצעים שיש בידן על מנת לבסס לעצמן ולילדיהן מעמד מכובד בחברה החדשה, ולהתחבר לרוב היהודי בארץ, הוא לעבור גיור.[16]

עד כה הצגתי את ההקשר החברתי הרחב שבו מתרחש תהליך הגיור. כעת אעבור להצגת החידוש הטמון בבחינת המתגיירים בבית דניאל לאור מחקרים מהשנים האחרונות על תהליך הגיור בישראל. לאחר מכן אתאר את מאפייני אוכלוסיית המתגיירים בבית דניאל, באמצעות בחינת קבוצות המשנה המרכיבות אותה.

---

[12] ד' סקורטובסקיה, **"נשים רוסיות" באולפן גיור רפורמי ואורתודוכסי: גרסאות שונות של מגדר, אזרוח והלאמה**, עבודת גמר לתואר מוסמך, ירושלים, האוניברסיטה העברית, (2011), עמ' 8.

[13] גודמן, "גיור מהגרים", עמ' 208.

[14] שם, שם, עמ' 216; סקורטובסקיה, **"נשים רוסיות" באולפן גיור**, עמ' 7.

[15] לגבי תפקידה של האישה היהודייה, ראו: נ' ברקוביץ, "אשת חיל מי ימצא? נשים ואזרחות בישראל", **סוציולוגיה ישראלית**, ב(1), (1999), עמ' 207-238.

[16] סקורטובסקיה, **"נשים רוסיות" באולפן גיור**, עמ' 12.

4. מחקר אחר בתחום הגיור הרפורמי

מחקר שנערך על גיור רפורמי, אותו מצאתי כרלבנטי ביותר עבורי לצורך השוואה הוא פרי עבודתה של סקורטובסקיה שערכה תצפיות באולפני גיור השייכים לשני זרמים יהודיים, האורתודוכסיה והיהדות הרפורמית. היא בחנה את ההבדלים האידיאולוגיים בין הזרמים כפי שהם באים לידי ביטוי באולפני הגיור והתמקדה בשאלות של שיח אזרחי, דתי ומגדרי בכל אחד מהאולפנים. במקביל עמדה על הפרספקטיבה של התלמידות עצמן באשר לתהליך הגיור, ובאשר ליחסן לידע המועבר בשיעורים.[17]

בעוד שמחקרה של סקורטובסקיה התרכז בבחינת מתגיירות יוצאות ברית-המועצות, עבודתי כוללת התייחסות לקבוצות נוספות, ביניהן צעירות ילידות שלל ארצות מוצא, ונשים ילידות הפיליפינים, בגילאים שונים, שהגיעו לישראל כעובדות זרות. כמו כן, ריאיינתי אף את בני זוגן של המהגרות, שהיו שותפים לתהליך הגיור שהן עברו. לכן ביכולתי לבחון כיצד מתבטא תהליך הגיור בהגדרות הזהות היהודית שמאמצות המתגיירות ובני זוגן בתום התהליך.

יש להדגיש כי סקורטובסקיה אמנם עקבה אחר קורס גיור שעברה קבוצת מתגיירות מחבר העמים לשעבר במסגרת בית דניאל, אולם היא לא ייחסה חשיבות להקשר הקהילתי המקומי שבמסגרתו נערך קורס הגיור. לעומת מחקרה של סקורטובסקיה, מחקרי מתמקד גם בשאלה כיצד המתגיירות תופסות את קהילת בית דניאל ובסוג הקשר שנוצר בינן לבית דניאל. חשוב לציין כי בעוד בחינת הגיור היא מוקד עבודתה של סקורטובסקיה, עבודתי בוחנת את האוכלוסייה המתגיירת כקהל אחד מבין מגוון קהלי היעד של בית דניאל.

אם כן, החידוש שבמחקרי הוא התבוננות בתהליך הגיור הרפורמי כתהליך של המרה דתית והפניית תשומת לב להקשר הספציפי-הקהילתי שבו מתרחש הגיור. כדי לענות על השאלות שהוצגו בתחילת חלק זה של הפרק אעבור להצגת מאפייני האוכלוסייה המתגיירת במסגרת בית דניאל, ולאחריה לדיון בקבוצות המשנה המרכיבות אוכלוסייה הזו.

5. מאפייני האוכלוסייה המתגיירת בבית דניאל

לימודי הגיור פתוחים לכל המתעניין, אך את תהליך הגיור יכול לסיים רק אזרח ישראלי או מי שמצוי בתהליך התאזרחות. האוכלוסייה המתגיירת במסגרת בית דניאל מגוונת מבחינת משך השהייה בארץ, המעמד הכלכלי, הגיל, המקצוע וההשכלה. מדי שנה מתגיירים בבית דניאל כ-100 איש, המהווים מחצית מאוכלוסיית המתגיירים באמצעות התנועה הרפורמית. הם מגיעים מכל רחבי אזור המרכז. מעל 95% מהמתגיירים בקהילות התנועה וגם בבית דניאל הן נשים.[18] את המתגיירות בבית דניאל ניתן לחלק לשלוש קבוצות, שהנמנות עמן דומות במאפייניהם החברתיים. הקבוצה הראשונה היא של דוברות רוסית. הן מהוות מחצית מכלל המתגיירות בבית דניאל, דבר שמשקף את היותן רוב המתגיירות בתנועה הרפורמית. הקבוצה האתנית השנייה בגודלה בקרב המתגיירות בבית דניאל מורכבת מילידות הפיליפינים, המבכרות להתגייר באמצעותו ולא באמצעות קהילות רפורמיות הקרובות למקום מגוריהן. הקבוצה השלישית בגודלה באוכלוסיית המתגיירות

[17] שם, שם, עמ' 6.

[18] ריאיון עם הרב גרגורי קוטלר הממונה על גיורם של דוברי הרוסית בתנועה הרפורמית מ-5 בספטמבר, 2010.

בבית דניאל כוללת צעירות מרחבי תבל, שהגיעו לישראל בעקבות בני זוגן הישראלים אותם הכירו בטיולים.[19] גיורן במסגרת בית דניאל של צעירות משלל ארצות מוצא ושל ילידות הפיליפינים מצביע על האופן שבו משתקף ההקשר העירוני בפעילות הקהילה. הסיבה לכך היא שתל-אביב כמרכז התרבותי והפיננסי של ישראל, מושכת אליה צעירות ומהגרות עבודה מכל העולם, שלעיתים, בעקבות בן זוגן הישראלי, מגיעות לגיור בבית דניאל.

5.1 ניתוח קבוצות המשנה בקרב האוכלוסייה המתגיירת בבית דניאל

כעת אעבור לבחינה של קבוצות המשנה של אוכלוסיית המתגיירות. בחינה זו תצביע על המאפיינים המשותפים לכל הקבוצות ועל אלו הייחודיים לכל קבוצה; על האופן שבו קבוצות המשנה תופסות את בית דניאל – כספק שירותי דת (שירותי גיור) או כקהילה דתית וכן על המידה שבה ההחלטה להישאר חברי קהילה בתום תהליך הגיור היא החלטה קבוצתית או אינדיבידואלית.

מפאת קוצר היריעה, אדון בכל קבוצת משנה באמצעות ניתוח של שניים-שלושה סיפורי חיים בלבד. בנוסף, כדי להבין מדוע אחדים מהמתגיירות ובני זוגן מצטרפים דרך קבע לבית דניאל, אציג סיפור חיים של מתגיירת ובן זוגה שהפכו לחברים מעורבים בקהילה. לעומתו, אציב סיפור חיים של מי שהתרחקו מהקהילה.

5.1.1 מתגיירות צעירות משלל ארצות מוצא

אבחן את אוכלוסיית הנשים הצעירות מרחבי תבל המגיעות לישראל ועוברות גיור עקב אהבתן לבני זוגן הישראלים באמצעות סיפורם של שני זוגות. בני הזוג הראשון הם אווה, ילידת צ׳כיה, מטפלת בילדים, בת 37, ובעלה רן, יליד הארץ, בן 40, מהנדס, ממשפחה מזרחית מסורתית. אווה ורן הם הורים לשלושה ילדים קטנים, שהפכו בתום הגיור לחברים מעורבים בבית דניאל.[20] בני הזוג השני הם אנג׳לה, בת 33, ילידת גרמניה, העוסקת בשיווק באינטרנט, ובעלה, יליד הארץ, בסוף שנות השלושים לחייו, מהנדס, ממשפחה מסורתית.[21] מדובר בזוג צעיר ללא ילדים, שמסיום הגיור פוקד את בית דניאל רק לעיתים נדירות.

5.1.1.1 הסיבות לבחירה בגיור רפורמי

א. הימנעות מפנייה לגיור אורתודוכסי

הסתייגות מתהליך הגיור האורתודוכסי נובעת מטעמים פרקטיים וכן מסיבות ערכיות. סיבה מעשית להסתייגות מתהליך הגיור האורתודוכסי היא אורכו של התהליך. זוגות, המבקשים להינשא ולהתחיל בהקמת משפחה נרתעים מלבחור בתהליך האורך שנתיים. גיור רפורמי אורך כשנה בלבד.

סיבה מעשית נוספת היא חוסר האפשרות של מי שאינו אזרח או תושב קבע, לעבור גיור אורתודוכסי. לסיבה זו התייחסו אנג׳לה ואווה בדבריהן. הן סיפרו כי הן הגיעו לישראל כתיירות, ולפיכך לא היו במעמד של תושב. עד להפיכתן לתושבות קבע, הן חפצו להתחיל בלימודים לקראת גיור, ולכן פנו למסגרת הלימודים היחידה שהיתה פתוחה בפניהן – לגיור רפורמי. במסגרת זו הן יכלו להתחיל בלימודים, בידיעה שיהיה באפשרותן לסיים לימודים אלו רק עם קבלת תעודת תושב.

הדרישות והמחויבות הרבה הנדרשות מהעוברים את התהליך האורתודוכסי מרתיעים אף הם זוגות מלבחור בו. אנג׳לה סיפרה כי בתחילה היא ובעלה בדקו אפשרות לפנות לגיור

---

[19] ריאיון עם הרבה גליה סדן האחראית על תחום הגיור בבית דניאל מ-26 ביוני 2010; ראו גם: J. Wirtschafter, "On Rosh Hashana, Israelis Welcome a More Diverse Set of Jews", Retrieved January 11, 2014 from www.religionnews.com

[20] ערכתי עמם ריאיון ב-1 באוקטובר, 2010. הם ביקשו להישאר בעילום שם ולכן נתתי להם שם בדוי.

[21] הריאיון עמה נערך ב-1 באוגוסט 2010. היא ביקשה להישאר בעילום שם ולכן נתתי לה שם בדוי.

אורתודוכסי. חברה גרמניה שעברה גיור אורתודוכסי סיפרה להם על התהליך מנקודת מבטה ועל כך שבמהלך שנה היה עליה לחיות כדתייה ולשמור על כל המצוות. בעקבות זאת אנג׳לה סברה שמדובר ב״שטיפת מוח״. נראה אם כן כי מקורה של רתיעה זו הן בטעמים מעשיים של החשש משינוי עמוק של אורח חיים הן בטעמים רעיוניים-אידיאולוגיים של התנגדות לכפייה דתית המעורבת, לדעת המתגיירות ובני זוגן, בתהליך הגיור האורתודוכסי. בנקודה זו מתגלה דמיון בין המתגיירות ובני זוגן לבין דוברות רוסית, שעברו גיור אורתודוכסי ורפורמי. הדמיון נוגע לכך שדוברות הרוסית מתנגדות לכל ניסיון של נציגי הגוף המגייר האורתודוכסי להתערב בחייהן הפרטיים באמצעות הדרישה לשנות את אורח חייהן.[22]

רן ואווה הדגישו כי רתיעתם מגיור אורתודוכסי נובעת מהעמדת הפנים הנדרשת כדי לעבור אותו. לדברי רן:

> מי שעוברת גיור אורתודוכסי משקרת, יש לאווה חברות שעברו גיור אורתודוכסי, הן חיות אותו דבר. בגיור אורתודוכסי את משקרת, פה את לא צריכה לשקר [לגבי] שום דבר, אם נוהגים או לא נוהגים, אם אוכלים כשר או לא אוכלים כשר.

בנקודה זו מתגלה דמיון בין דברי רן ואווה לבין טענתה של קראבל-טובי, במחקרה על סוגיית האוטונומיה של המתגיירים בתהליך הגיור האורתודוכסי בישראל, ביחס לדרישת הגוף המגייר האורתודוכסי מהמתגיירות להציג הופעה התואמת לדימוי אידיאלי של ׳גרת צדק׳ שעברה שינוי מהותי באורח חייה בהתייצבה בפני בית-הדין הרבני.[23] לעומת הצורך של המתגיירות ״להעמיד פנים״ מול בית-הדין הרבני, מציבים רן ואווה את הגיור הרפורמי, ככזה שאינו כרוך בדרישה מהמתגיירים להקפיד על קיום תרי״ג מצוות, ולכן אינו מחייב אותם לשקר ביודעין.

ב. סיבות ערכיות ואידיאולוגיות לפנייה לגיור רפורמי

הדגש שמקנה היהדות הרפורמית לשוויון בין המינים היה בעל תפקיד משמעותי בהחלטתן של אווה, אנג׳לה ובני זוגן לפנות לגיור הרפורמי. בהקשר זה אווה ציינה כי מצאה חן בעיניה האפשרות לעבור את תהליך הלימוד יחד עם הבעל. עלה מדבריה שהיא מבינה היטב שהדבר נובע ממרכזיות הערך של השוויון המגדרי ביהדות הרפורמית.[24]

במהלך קורס הגיור נחשפים המתגיירות ובני זוגן לערכי יסוד נוספים של היהדות הרפורמית. במבט רטרוספקטיבי הם סבורים כי הערכים של היהדות הרפורמית הנושאים חן בעיניהם, מצדיקים את פנייתם לסוג גיור זה. אנג׳לה הסבירה כי מבין הערכים הללו, ״הקשר הכי חזק בשבילי היה תיקון העולם״.[25] בנוסף, היא פיתחה הערכה לכך שהיהדות הרפורמית מותירה בידי הפרט את הבחירה ביחס למצוות שברצונו לקיים.[26]

---

[22] סקורטובסקיה, **״נשים רוסיות״ באולפן גיור**, עמ׳ 60-61.

[23] ראו: מ׳ קראבל-טובי, ״משבע לתרי״ג: אוטונומיה של מתגיירים כסוגיה חינוכית בקרב סוכני הגיור האורתודוכסי בישראל״, בתוך: ע׳ אטקס, ת׳ אלאור, מ׳ הד וב׳ שוורץ (עורכים), **חינוך ודת: סמכות ואוטונומיה**, ירושלים, מאגנס, (2011), עמ׳ 325-327.

[24] לגבי השוויון בין המינים בתנועה הרפורמית ראו: מ׳ קליין, ״האני מאמין של היהודי הרפורמי״, בתוך: אזרי, **חושבים יהדות מתקדמת**, עמ׳ 39.

[25] לגבי המחויבות לתיקון העולם ביהדות הרפורמית ראו: קריב, ״מתיאולוגיה לאורח חיים – צדק חברתי כמרכיב מכונן בסדר יומה הדתי של היהדות המתקדמת״, בתוך: אזרי, **חושבים יהדות מתקדמת**, עמ׳ 139-154.

[26] לדיון רחב יותר לגבי היחס של היהדות הרפורמית לשמירה על המצוות, ראו: יופי, ״השקפה מתקדמת על שמירת מצוות״, עמ׳ 53-69.

5.1.1.2 תפיסת המתגיירות ובני זוגן את קורס הגיור

א. תפיסת קורס גיור כדרך להתערות בחברה הישראלית

רן תיאר את הקורס כאמצעי להתערות בחברה הישראלית. לדבריו:

> לומדים לא רק מי רבי עקיבא, חז"ל, משנה ותלמוד, אלא מי היה הרצל, חנה סנש, חיים נחמן ביאליק, לימדו על ראשית ציונות והשכלה, עלייה ראשונה ושנייה ובריטים. זה יהדות מועשר בציונות.

מדבריו ניתן להסיק כי הוא משווה בין התכנים הנלמדים בקורס הרפורמי לבין התכנים הנלמדים בקורס האורתודוכסי, על אף שלא ציין זאת במפורש. בעוד שהוא רואה את לימודי הגיור האורתודוכסי בעיקר כעיסוק בהלכה, הוא תופס את היתרון במקבילו הרפורמי, בכך שבמסגרתו נחשפים לתולדות הציונות והיישוב היהודי. מדובר בחשיפה מרוכזת ליהדות ולציונות שמקלה על השתלבותה של המתגיירת בחברה.

ב. הצטרפות בני הזוג לקורס: גיור כחוויה זוגית

המתגיירות ובני זוגן תפסו את הקורס ואת תהליך הגיור כולו כחוויה זוגית. לדברי אנג'לה, "בני זוג מצטרפים לקורס, וגליה [הרבה גליה סדן] תומכת בכך כי היא רוצה שיחלקו בחוויה. [גליה אומרת] אם אתה רוצה שחברתך תתגייר, תעבור תהליך איתה, תתמוך בה". רן ואווה ציינו כי הם נהגו להגיע יחדיו לשיעורים מדי יום שישי. רן נימק זאת באומרו: "הגיור בשביל שנינו. הייתי שותף מלא בתהליך". הלמידה משותפת אפשרה לרן להכיר את החומר הנלמד בקורס, ולהסביר לאווה בבית את מה שלא הבינה בכיתה.

5.1.1.3 מעורבותם של המתגיירות ובני זוגן בחיי הקהילה במהלך הקורס ולאחריו

המתגיירות ובני זוגן מגיעים לבית דניאל לצורך השתתפות בקורס הגיור. בתקופת הקורס הם נחשבים כחברי קהילה, ומצופה מהם להגיע לקבלות השבת. אפשר ללמוד על המניעים של מיעוט מהמתגיירות ובעליהן להעמיק את מעורבותם בבית דניאל, לעומת הסיבות הדוחפות את רוב המתגיירים להתרחק מבית דניאל בתום הגיור, באמצעות העמדת סיפורם של רן ואווה, שהפכו לחברים מעורבים לעומת סיפורה של אנג'לה, המייצגת את רוב המתגיירים, הרואים בבית דניאל ספק שירותי דת, במקרה זה שירותי גיור.

רן ואווה מייצגים, כאמור, את המיעוט שבחר להמשיך לפקוד את בית דניאל בקביעות. מספר סיבות הניעו אותם לנהוג כך. סיבה אחת נוגעת לרצונם לגדל את בתם על ברכי המסורת. הגעתם בקביעות לבית דניאל נועדה להטמיע בבתם מינקותה את המסר שמרכיב אינטגרלי באורח חיים יהודי הוא השתתפות בתפילות ציבוריות בבית-הכנסת.

סיבה שנייה היא הקרבה שנוצרה במהלך קורס הגיור בינם לבין ערכי היהדות הרפורמית, בפרט לשוויון בין המינים ולסגנון התפילה. עבור רן החיבור המחודש למסורת, שעל ברכיה גדל, יכול להתרחש רק במסגרת בית דניאל שבו נהוג שוויון מגדרי, שאפשר לו לשבת במחיצת אשתו. סיבה שלישית היא שלהגעה לתפילות נלווה גם פן חברתי, שכן לתפילות הגיעו אווה ורן עם זוג חברים נוסף שעבר עמם את תהליך הגיור. כפי שאראה בהמשך יצירת חברויות עם מתגיירים נוספים משמשת כגורם המחזק את הגברת המעורבות הקהילתית. ההגעה בקביעות לתפילות היא אמצעי להצהיר על כנות רצונה של אווה להפוך ליהודייה.

בהקשר זה רן ציין "אפילו שאווה התגיירה שאלו אותה [האם] יהיה לכם עץ של כריסטמס". עולה אפוא שמבחינת רן ואווה הגעתם בקביעות לקהילה מאפשרת להם להסיר ספק בדבר רצינות כוונותיה של אווה להקים בית יהודי ממניעים טהורים ומתוך רצון להצטרף לעם ישראל ולקהילה היהודית.

לעומת אווה ורן, יש לראות את סיפורה של אנג'לה, המייצגת את רוב המתגיירים, הרואים בבית דניאל קהילה המספקת שירותי דת, ומגיעים אליו רק מסיבה אינסטרומנטלית, כלומר כדי לעבור גיור בדרך קלה, ולא עקב חיפוש אחר שייכות קהילתית. אנג'לה סיפרה כי מלכתחילה לא הגיעה לבית דניאל בחיפוש אחר שייכות לקהילה יהודית אלא לשם לימודי גיור בלבד. הדבר עולה בבירור מאמירתה: "רציתי לעבור conversion...לא חיפשתי קשר לחברי קהילה אחרים, יותר הייתי on my own".

עם זאת, אנג'לה סברה כי לידת ילדיה תוביל אותה לשוב לבית דניאל, שכן הטקסים והסמלים היהודיים יהיו למשמעותיים עבורה מרגע שתוכל לחוות אותם יחד עם ילדיה. הולדת ילדים כהזדמנות להידוק קשרים של מתגיירים עם בית דניאל תואמת לממצאי מחקר שקבע כי סביר להניח כי יהודים ליברליים אמריקאיים יגבירו את תכיפות ביקורים בבתי-כנסת לאחר לידת ילדיהם לשם מתן חינוך יהודי.[27] במילים אחרות, בדומה ליהודים אמריקאיים, גם עבור אנג'לה, וניתן להניח שגם עבור מתגיירים נוספים, המשפחה היא גורם מרכזי העשוי לדחוף למעורבות עתידית בבית-כנסת. בהקשר זה יש לציין כי מרגע שהפרט עובר גיור רפורמי, הרי שבפניו ובפני ילדיו עומדת האפשרות לציין אירועים הקשורים למעגל החיים המשפחתי בדרך יהודית רק במסגרת קהילה רפורמית, שכן גיורו אינו מוכר על-ידי הרבנות.

5.1.1.4 הגדרת הזהות היהודית בתום תהליך הגיור

תהליך הגיור עניינו בהמרת זהותו הדתית של הפרט. לפיכך עולה השאלה באיזה אופן תהליך זה מתבטא בשינוי שחל בזהותן של אנג'לה ואווה בסיום קורס הגיור בבית דניאל. כמו כן, מכיוון שבעליהן השתתפו בלימודי הגיור והגיעו לתפילות עולה גם השאלה אם וכיצד ההשתתפות בתהליך הגיור מתבטאת בשינוי שחל בזהותם היהודית. כפי שאראה להלן, בהשוואה למתגיירים שהתרחקו מהקהילה בתום הגיור, הרי שעבור המתגיירות ובני זוגן שהפכו למעורבים בקהילה, תהליך הגיור כתהליך של המרת זהות כרוך ברפלקסיה עצמית רבה, המתבטאת בעיסוק מתמשך בהגדרת הזהות היהודית. בתקופת הגיור אווה ואנג'לה היו במצב מעברי (לימינלי), מבחינת זהותן הדתית והלאומית. אולם, מצב זה התמשך גם לאחר סיום הגיור, ועל כך מעידה זהותן היהודית המעורפלת, שאותה הן מתקשות להגדיר. במקרה שלהן, בזכות מוצאן האירופאי, קיים סיכוי שהסטטוס הלימינלי שלהן ישתנה בעתיד.

אנג'לה, כזכור, נולדה להורים נוצרים חילוניים, שלא פקדו את הכנסייה, והיו למעשה אתאיסטים. היא ציינה כי סיום לימודי הגיור לא סימן את תום תהליך שינוי הזהות שלה. לדבריה: "אני עדיין בשלב שמנסה דברים, כי הכל די חדש, זה תהליך". בדומה לאנג'לה, גם אווה ורן סבורים, כי המרת הזהות הדתית היא תהליך ארוך. בעניין זה רן ציין:

> הגיור זה הקבלה לעם ישראל, שאת תרגישי משהו מאוד פנימי. אני חושב שלאשתי זה [הגיור] כן עשה שינוי. זה עדיין בתהליך אצלה, זה תהליך ארוך, זה שהיא רוצה

---

[27] P. Ritterband, "Public Worship: The Partnership between Families and Synagogues", in Wertheimer (ed.), *Jews in the Center*, pp. 208-209

> ומתעניינת בהיסטוריה ובחגים שלנו. זה אומר שהגיור כן עשה לה משהו. קשה כי זה לעקור שורשים, את מה שהוריה נתנו לה בחינוך, זה תהליך ולוקח זמן, לא פשוט מה שעברה.

עולה כי אורכו של תהליך הגיור נובע מהקושי לשנות תפיסות וזהויות דתיות שהופנמו בפרט בילדות. במקרה של אווה, ושל מתגיירות אחדות שהפכו אף הן לחברות מעורבות בקהילה, מדובר בתהליך משמעותי יותר מבחינת שינוי הזהות הדתית בהשוואה למתגיירות שמפסיקות להגיע בקביעות לבית דניאל בתום קורס הגיור. שינוי זהות זה הוא משמעותי ורב מימדי, שכן הוא כרוך בזיקה רגשית עמוקה למסורת היהודית, בהבעת עניין מעמיק בהיסטוריה היהודית ובהשתתפות קבועה בתפילות.

למרות היותם חברים מעורבים בבית דניאל, אווה ורן לא בחרו בתואר 'רפורמי' כדי להגדיר את זהותם היהודית לאחר הגיור, אלא ניסו להגדירה באמצעות שימוש בהגדרות מקובלות ובאמצעות השוואתה לזו של מכריהם. לדברי אווה "בשביל החברים הקיבוצניקים אנחנו "הדתיים", ומי שדתי יגיד שאנחנו מסורתיים". רן הוסיף: "מישהו מבחוץ יגיד שאני חילוני, אני לא שומר שבת במובן הרבני, מקושר למסורת ולהיסטוריה של עם ישראל, הולך לבית-הכנסת [לבית דניאל] ברוב הפעמים שאנחנו פה [במרכז], עושה קידוש, חוגג חגים וקורא על פרשת השבוע".

עולה בבירור הקושי שלהם להגדיר את הזהות היהודית שבה הם אוחזים, ולהזדהות כרפורמים, למרות היותם חברי קהילה פעילים. הדבר נובע ממספר סיבות. ראשית, מכך שרוב הציבור הרחב אינו יודע מהי משמעות הדבר להיות יהודי רפורמי, ולכן בני הזוג מעדיפים להשתמש במונחים יותר מוכרים כמו דתי וחילוני, שיאפשרו לשומעיהם לקבל מושג כלשהו לגבי זהותם. שנית, הדבר נובע מכך שרן ואווה מנסים עדיין לברר בינם לבין עצמם מה המשמעות של הזדהות כחברים בקהילה רפורמית.

שלישית, הדבר נובע גם מכך שמצד אחד רן רואה בחיוב חלק מהתפיסות והערכים של היהדות הרפורמית, למשל, את השוויון המגדרי, אך מצד שני הוא מסתייג משינויים מרחיקי לכת של המסורת, שחלקם נובע, לדעתו, מרצונם של הרפורמים להוכיח את צדקת דרכם לעומת האורתודוכסיה. עדות לכך ניתן למצוא בדבריו הבאים:

> דיברנו בקורס הגיור על מעמד האישה ביהדות. אני מסכים ש"קול באישה ערווה" זה מטופש, עבר זמנו. לדעתי יש דברים ששווה לשמר, [למשל] את המטפחת, [זה] מנהג מאוד יפה, זה בגלל צניעות. אצל הרפורמים הרבה דברים [הם] קונטרה. [הרפורמים] הולכים על משהו דק ורוצים להיות חדשניים [אבל אם] כל אחד יחליט לשנות זה יהיה יותר מדי, [יהיה] איבוד זהות. יש דברים שצריך לשמר.

רביעית, מכך שהזהות היהודית הרפורמית אינה מוגדרת באופן חד משמעי, אלא היא מורכבת ורבגונית מבחינה אידיאולוגית ומעשית, וכוללת מגוון של אמונות ומנהגים.[28] מצד אחד, לא קל להזדהות עם זהות רבגונית. אך, מצד שני, דווקא משום שמדובר בזהות המבוססת על פתיחות וסובלנות לשלל אמונות ומנהגים, רן ואווה, חשים נוח להגיע בקביעות לבית דניאל, חרף התלבטויותיהם המתמשכות בשאלת זהותם היהודית, והימנעותם מזיהוי חד-משמעי כרפורמים.

אנג'לה שאינה מזדהה כרפורמית, ובחרה עם בעלה להפסיק את מעורבותם בבית דניאל בתום לימודי הגיור, סבורה שבפועל בעלה נוהג כרפורמי. לדבריה "בהתחלה [של קורס הגיור] היתה לו הרגשה שיהדות רפורמית [זו] דרך קלה, [שאומרת] תעשה מה שאתה רוצה". בהמשך הקורס הוא ציין את קרבתו לכמה מהרעיונות ביהדות הרפורמית, ובפרט לצורך בעיון ביקורתי בהיסטוריה היהודית ובהחלטה אוטונומית של הפרט באשר למצוות שהוא מעוניין לקיים.

---

[28] ראו: י' סרנה, "היהדות הרפורמית בת זמננו: ניתוח היסטורי", בתוך: רוזנק (עורך), **היהדות הרפורמית**, עמ' 505-504.

ההיכרות המעמיקה שרוכשים מתגיירות צעירות משלל ארצות מוצא ובני זוגן עם עקרונות היהדות הרפורמית במהלך הקורס מאפשרת להם לזהות קווים משיקים בין אורח חייהם היהודי לבין אורח חיים יהודי רפורמי. היכרותם עם מגוון האמונות והמנהגים הקיימים ביהדות הרפורמית, מאפשרת להם להזדהות במידה מסוימת עם התנועה מבלי לחוש צורך לפקוד בקביעות את אחת מקהילותיה. ההבדל באופן שבו מתגיירות ובני זוגם תופסים את זהותם היהודית מתבטא בעיסוק מתמשך בהגדרת הזהות ובמידת המעורבות המתמשכת בקהילה.

5.1.2 פיליפיניות ובני זוגן

השאלה מדוע ילידות הפיליפינים פנו לגיור רפורמי מתחדדת לנוכח שתי עובדות. ראשית, חלק מילידות הפיליפינים נישאות לבעליהן בגיל מבוגר יותר והבאת ילדים לעולם אינה עומדת על הפרק מבחינתן. כלומר, הרצון להבטיח את יהדותם של ילדיהן אינו משמש עבורן כמניע לגיור. שנית, רבים מבני זוגן של ילידות הפיליפינים קיבלו חינוך דתי בילדותם והם מקבלים ללא עוררין את ההגדרה האורתודוכסית של 'מיהו יהודי', אולם בכל זאת הם פנו לגיור רפורמי.

5.1.2.1 סיבות לפנייה לגיור רפורמי

ראשית, ילידות הפיליפינים ובעליהן, בדומה לנשים מארצות אחרות שהתגיירו בבית דניאל, תפסו את תהליך הגיור האורתודוכסי כמחמיר בשל הדרישות המרובות המאפיינות אותו, ובפרט זו הנוגעת לשינוי דרסטי ומתמשך באורח החיים, קרי הדרישה להקפיד על המצוות. בשל כך, הן ובעליהן פנו למסלול הרפורמי.[29] עניין זה עלה בריאיון שערכתי עם טל, בן 34, נהג משאית מנתניה, ואשתו אילנה, בת 40, מטפלת בילדים. לדבריו "כשהכרנו, הרבה לפני החתונה, כשהיא עוד היתה עובדת זרה, היינו בבית-כנסת [אורתודוכסי], והרב שאל אותה את רוצה להתגייר, ואמר זה [הגיור] קשה מאוד, וסיפר לה שאפילו לדתיים קשה, הרבה אסור, כמו להדליק אור ומזגן בשבת".[30] עולה כי הבעלים, סבורים כי נשותיהם יתקשו להסכין עם שינוי דרסטי באורח חייהן, ולאמץ אורח חיים אורתודוכסי.

שנית, מתגיירות פיליפיניות ובני זוגן, בדומה למתגיירות משלל ארצות מוצא, נמנעו מפנייה למסלול האורתודוכסי מסיבות מעשיות הנוגעות לאורכם של לימודי הגיור במסלול זה ולשעות הרבות שיש להקדיש ללימודים, המקשות על יציאה לעבודה ועל טיפול בילדים. סיבה מעשית נוספת לפנייה לגיור רפורמי היא הקשיים שהמדינה והגוף המגייר בחסותה מערימים בדרכן של נשים אלו להתקבל ללימודי גיור אורתודוכסי.[31] בעניין זה אמר טל "אילנה מאוד רצתה להתגייר לפני שנכנסה להריון, והמדינה לא אפשרה לנו. היום אם את לא תושבת, לא אזרחית, [אלא] תיירת בא לך על הדרך ללמוד יהדות, להתגייר, המדינה לא נותנת להתגייר. תתחתנו, תהיי אזרחית, אחר כך נדבר איתך". דברי טל ואילנה משקפים את העובדה כי ילידות הפיליפינים ובעליהן נתקלים בחסמים ובקשיים מרובים בשל חששו של הממסד שכמהגרות עבודה לשעבר, הנישאות לישראלים, הן תנצלנה את לימודי הגיור לשם קיצור ניכר של משך הזמן עד לקבלת אזרחות.

---

[29] המתגיירות הפיליפיניות ובעליהן נחשפו לסיפורים על זוגות של פיליפיניות וילידי הארץ שניסו לעבור גיור אורתודוכסי, ועקב הסבל הרב שחוו עקב דרישותיהם של הרבנים נאלצו לפנות לבסוף לגיור רפורמי. דוגמא מייצגת היא המקרה של רות ורונן מנצור, ראו: L. Copans, "A Fight For Religious Freedom", *Baltimore Jewish Times*, (July 4, 1997), pp. 52-54

[30] ערכתי עמם ריאיון בתאריך 6 בנובמבר, 2010. הם ביקשו לשמור על עילום שם ולכן ננתי להם שמות בדויים.

[31] הקשיים שבהם נתקלות ילידות הפיליפינים משקפים את העובדה שהמדינה מתייחסת באופן שונה למועמדים לא יהודים לגיור בהתבסס על מדינת המוצא שלהם. בעוד המדינה מפשטת את תהליך הגיור האורתודוכסי עבור אזרחי מדינות המערב, היא מציבה חסמים רבים בפני אזרחי מדינות העולם השלישי שנכנסו אליה כמהגרי עבודה. מדיניות זו ביחס לגיור של מהגרי עבודה עולה בקנה אחד עם מדיניות ההגירה הלאומית-אתנית של ישראל. ראו: קרבאל-טובי, "משבע לתרי"ג: אוטונומיה של מתגיירים", עמ' 325.

עוד סיבה לפנייה של מתגיירות ממוצא פיליפיני ובעליהן הישראלים לגיור רפורמי, היא שבחירה בסוג זה של גיור מאפשרת להם להראות שלמרות הקשיים הניצבים בפניהם, הם עשו את כל המאמצים לעבור גיור ולהשתלב בעם היהודי. עדות לכך היא דבריו הבאים של טל: כשנסיים את הגיור, היא [אשתו] תוכל לנפנף בדגל ולהגיד עשיתי משהו בשביל זה וסיימתי. לפחות עשיתי גיור רפורמי, שאליו אני מתחברת. היא תוכל לנפנף בדגל, להגיד לקהל בכלל, לכל יהודי שמסתכל, כן עשיתי גיור, אתה לא תגיד לי באיזה דרך ללכת". מדבריו של טל ניתן להתרשם כי הבחירה בגיור רפורמי מהווה גם אקט של מחאה כנגד הממסד ויחסה הלא סובלני של הסביבה לנשים הלא יהודיות, מהגרות עבודה לשעבר. נימה דומה עולה גם מהדברים הבאים שאמרה רות מנצור, ילידת הפיליפינים שהתגיירה בבית דניאל, במסגרת כתבה שנערכה עליה.[32] רות סיפרה: "אני מרגישה שכשאני הולכת ברחוב, אנשים חושבים 'תראו, הנה יהודי וגויה יחד'. אני רוצה להיות מסוגלת לגשת אליהם ולהראות להם בפנים את תעודת הזהות שלי שכתוב בה יהודיה". עבור רות הבחירה בגיור רפורמי היא דרך למחות בפני הציבור הרחב והממסד הרבני המגייר על תפיסתה כמאיימת על הרוב היהודי במדינה בשל נישואיה לישראלי, ועל הנטייה לתייג אותה מיד כ'גויה'.

5.1.2.2 תפיסת קורס הגיור ותהליך הגיור כחוויה לימודית, חברתית, ודתית

עבור מתגיירות מהפיליפינים ובני זוגן הגיור הוא חוויה המשלבת היבטים לימודיים, חברתיים ודתיים. קורס הגיור הפך ממסגרת לימודית במהותה למסגרת חברתית. יתר על כן, היה זה גם מפגש בין זוגות המתמודדים עם יחסה הלא סובלני של החברה היהודית-ישראלית לנישואים בין יהודים לבין מהגרות עבודה לשעבר בנות דת אחרת וגזע אחר. בנוסף, הנשים שבאו מאותו רקע תרבותי ודתי, חלקו זו עם זו את הקושי לעבור לימודי גיור בעברית, שפה שאינן בקיאות בה.

את היחסים הקרובים שנוצרו בין הזוגות אפשר להבין אם רואים את תקופת לימודי הגיור כתקופת מעבר שאותה חוו יחד. פרטים העוברים יחדיו תקופה כזו, נוטים לפתח בינם לבין עצמם תחושת אחווה (קומיוניטס).[33] הם עשויים לחוש כך גם בסיום תקופת המעבר. לימודי הגיור המשותפים והדימיון במאפייניהם החברתיים תרם ליצירת יחסי חברות הדוקים בין הזוגות.

עבור בני הזוג קורס הגיור אפשר לחדש את הקשר למסורת. בהקשר זה אמר חנן,[34] חבר קהילה ותיק, יושב ראש ועדת תפילה, הנשוי למתגיירת פיליפינית:

> כל הגברים יהודים, ומאחר והנשים באו לקורס גיור, הם התחילו להתחבר לבית דניאל. לא באו בהתחלה לבית-הכנסת. עכשיו באים לבית דניאל גם בתור בית-כנסת. [הגברים] התקרבו לדת היהודית באמצעות בית דניאל.

באותו עניין ציין שלום קאפח, בן 64, העוסק במדידות, בן למשפחה תימנית מסורתית, הנשוי לילידת הפיליפינים שהתגיירה בבית דניאל:

> באתי מהמסורת, קיבלתי חינוך אורתודוכסי, כל ילדותי הייתי בבית הכנסת, הגיע שלב שהתנגדתי, התרחקתי, הרבה שנים לא ביקרתי בבית-כנסת. התקרבות ליהדות יותר קלה פה [בבית דניאל]. הקהילה נתנה לי ללמוד, להכיר עוד פן ביהדות, להרגיש יותר שייכות. בית-הכנסת נתן לי להתקרב יותר עמוק ליהדות. להרגיש יותר יהודי. הקהילה נתנה לי אפשרות להתקרב להיות יותר יהודי.[35]

---

[32] Copans, "A Fight For Religious Freedom", p. 53

[33] טרנר, **התהליך הטקסי**, עמ' 111-115.

[34] קיימתי ריאיון משותף עם חנן, קאפח ונשותיהם בהתאם לבקשתם. הם סברו שריאיון משותף יסייע לי לעמוד על הסוגיות שעמן הם מתמודדים. כך אכן קרה. הריאיון המשותף אף הביא אותם לתובנות ביחס להתמודדויות דומות שהן מנת חלקם. הם ביקשו להישאר בעילום שם, ולכן נתתי להם שמות בדויים. הריאיון עמם נערך בתאריך 1 ביולי, 2014.

[35] הציטוטים מדבריו נלקחו מריאיון שערכתי עמו ב-7 בנובמבר, 2010. הוא ביקש להישאר בעילום שם, ולכן נתתי לו שם בדוי.

קאפח מעיד על עצמו שקיבל חינוך דתי, ובמרוצת השנים יצא כנגד החינוך שקיבל, ולא ביקר בבתי כנסת. דווקא המפגש עם בת זוג לא יהודייה, ובייחוד השתתפותו עמה בלימודי גיור, סיפקו לו הזדמנות לשוב ולהתקרב ליהדות. הוא העמיד את לימודי היהדות שהיו חובה עבורו בילדותו, אל מול האווירה הפתוחה והמקבלת השוררת בקורס הגיור הרפורמי. אווירה זו מאפשרת לבעלים המעוניינים בכך להתקרב מחדש, בקצב שלהם, ליהדות.

בתום תהליך הגיור חלק ניכר מהזוגות ממשיכים לפקוד בקביעות את בית דניאל הן מתוך רצון להתפלל, הן כדי להיפגש עם חבריהם מקורס הגיור. כיום הם תופסים את בית דניאל כבית-כנסת הן במובן של בית תפילה, הן במובן של מקום להתכנסות חברתית. כלומר זוגות אלו הפכו מצרכנים של שירותי גיור, לחברי קהילה מעורבים.

5.1.2.3 ניתוק בתום הגיור לעומת מעורבות מתמשכת בבית דניאל

חלק מהמתגיירות הפיליפיניות ובעליהן מתרחקים מהקהילה בתום הגיור. כך למשל, טל ואילנה ציינו כי בשל המרחק הגיאוגרפי מבית דניאל, הם פסקו מלהגיע בקביעות. בניגוד לזוגות הפורשים מבית דניאל בתום הגיור ישנם כעשרה זוגות שמקפידים להגיע בקביעות לאחר גמר הגיור. חלק מהזוגות הללו תורמים מזמנם למען בית דניאל. כך למשל, קאפח הפך לאחד מהקוראים הקבועים בתורה בתפילות השבת. בנוסף, מדי פעם אשתו וחברותיה שרות שירים בשפת אמן (טגלוג) מעל הבמה במהלך קבלות השבת, ביניהם, שירי שבח לאל ושירים המביעים אהבה ותקווה. כמו כן, היא וחברותיה מחלקות מדי פעם סידורים למתפללים בקבלות השבת, ומשתתפות בפרויקטים שונים של התנדבות.

תחושת קרבה רבה לבית דניאל עלתה מדבריהן של מתגיירות פיליפיניות נוספות שתוארו בכתבה על גיור בבית דניאל.[36] כך למשל ג'ניפר יהודה, בת 33, שהגיעה לישראל ב-1988 ציינה ש"אנו מגיעים כל יום שישי וחשים שאנחנו חלק מהקהילה". ביחס לחברי בית דניאל ציינה כי "אלו אנשים חמים ומקבלים שהפכו זאת לאפשרי עבורנו לבוא לפה כזרים וגרמו לנו להרגיש כאילו שאנחנו בבית". מדבריה של ג'ניפר עולה שהמתגיירות החשות כזרות בחברה הישראלית והנתקלות ביחס לא סובלני כלפיהן, מוקירות תודה לבית דניאל שאפשר להם להתגייר באמצעותו. בנוסף, הן מעריכות את קבלת הפנים החמה שלה הן זוכות מחברי הקהילה. בשל עובדות אלו חלקן תופסות את בית דניאל כקהילה וכבית, שאליו הן שואפות להגיע בקביעות.

הרצון להגיע לבית דניאל בשל פתיחותו, היחס הסובלני שבו וקבלת הפנים החמה שלה זוכות המתגיירות מצד חברי הקהילה, עולה גם מדברי רותי, אשתו של קאפח, בת 47, עובדת משק בית, שסיפרה "בית דניאל מאוד פתוח, לא משנה היכן היית, ומי אתה, כולם welcome, בשמחת תורה מזמינים כומר ונזירות".

הפיכתן של המתגיירות לחברות קהילה הפוקדות בקביעות את התפילות נובעת גם מהדפוסים הדתיים שלפיהם התחנכו מילדותן. בהקשר זה ציין חנן כי אשתו גדלה כקתולית, והוסיף "האמונה בדת היהודית, אצלה היא ממש חלק מאמונת חיים. היא שומרת על המצוות של הדת היהודית יותר ממני". על אף שאשתו המירה את דתה, הזיקה לדת שניטעה בה בילדות, נותרה חזקה. זיקה זו קיבלה ביטוי בעבר בהגעתה לכנסייה וכיום בהשתתפותה הקבועה בתפילות. גם רותי, אשתו של קאפח הצביעה על קשר בין דפוסים דתיים שעל ברכיהם התחנכה בילדותה לבין הדפוסים הדתיים שהיא מקיימת כיום. היא סיפרה כי גדלה כנוצרייה וכי כיום "אני באה לבית

[36] Wirtschafter, "On Rosh Hashana, Israelis Welcome a More Diverse Set of Jews"

דניאל [כי אני] רוצה להתפלל... אני באה להתפלל מצורך רוחני״. עבור נשותיהם של חנן וקאפח הדפוסים הדתיים מהילדות – האמונה הדתית, האדיקות הדתית והצורך הרוחני בתפילה – מקבלים מימוש עכשווי בהקשר יהודי-רפורמי.

חוקר ההלכה צבי זוהר ציין במסגרת הכתבה על גיור בבית דניאל כי ״זה מובן שהרבה מהפיליפיניות משתתפות בטקסים שלהם [בתפילות בבית דניאל שכן] הן באו מארץ בה אנשים מתייחסים לדתם ברצינות. זה מובן שהן משתתפות בבית-כנסת בו הן יכולות לשבת יחד עם בעליהן וילדיהן״.[37] עולה כי מספר סיבות מניעות חלק מהזוגות של מתגיירות פיליפיניות ובעליהן להפוך לחברים מעורבים בבית דניאל כולל החשיפה לדפוסים דתיים בילדות; היכולת להתפלל לצד הבעל; קבלת הפנים החמה מצד חברי הקהילה והפתיחות של בית דניאל לכל אדם באשר הוא, ללא קשר לדתו הקודמת, לגזעו ולמגדרו. יש לציין כי תפיסה דומה ביחס לבית דניאל נשמעה גם מפי רבים מהאינדיבידואלים משלל קהלי היעד של בית דניאל, שציינו כי אחד הגורמים העיקריים שמשכו אותם לבית דניאל היתה הפתיחות, החמימות וקבלת הפנים הנעימה שבה נתקלו.

5.1.2.4 הגדרת הזהות היהודית בתום הגיור

תהליך הגיור אינו מוביל, לרוב, לשינוי ממשי בזהות היהודית של המתגיירות מקבוצות המוצא השונות ובני זוגן, המתרחקים מבית דניאל בתום הגיור. לעומת זאת, בקרב עשרה זוגות של פיליפיניות וילידי הארץ ההשתתפות בתהליך הגיור הובילה להגברת מעורבותם בבית דניאל, ולהפיכת זהותם הדתית לרבגונית. זהותם היא דוגמא ספציפית לזהויות דתיות חדשות, הנוצרות כיום בישראל והמהוות הכלאה של אפשרויות זהות הנתפסות כסותרות.[38] האופן המורכב שבו מתארים הזוגות את זהותם מלמד שתהליך הגיור מאפשר להם להיכנס למשא ומתן עם אפשרויות זהות מגוונות ואף סותרות, וליצור זהות חדשה גם מבלי להצהיר על כך במפורש.

המורכבות של זהותם הדתית העכשווית של ילידי הארץ, שיחד עם נשותיהם הפיליפיניות נותרו מעורבים בבית דניאל בתום הגיור, משתקפת בדבריו הבאים של קאפח. הוא ציין ״אני רואה את עצמי כיהודי בלי הגדרות, כי הן שונות ומשונות״, באותה נשימה הוסיף ״באתי מהמסורת, קיבלתי חינוך אורתודוכסי, הגעתי לכאן במסגרת גיור של האישה ומצאתי לנכון להגדיר את עצמי כיהודי בקהילה הזו״. עולה כי מצד אחד הוא מסתייג מניסיון להגדיר בבירור את זהותו הדתית העכשווית, ומצד שני הוא בוחר לנסות להגדיר את יהדותו באמצעות מעורבות בקהילה הרפורמית. בכך מתגלה דמיון בינו לבין חברים אחרים בבית דניאל המתרחקים מהגדרה מחייבת, מדויקת וברורה של זהותם, אך בכל זאת מדגישים את השתייכותם לבית דניאל.

דבריו מצביעים על כך שמסורתיות יהודית בסגנון עדות המזרח וליברליות יהודית, הנחשבות, על פניו, מנוגדות זו לזו יכולות לחבור יחדיו במסגרת קהילה רפורמית. בכך מתגלה דמיון בין האופן בו קאפח תופס את זהותו היהודית כיום לבין האופן שבו חלק מחברי הקהילה המגדירים עצמם כמסורתיים-רפורמיים תופסים את זהותם היהודית.

יש להדגיש כי קאפח אינו משתמש בתואר רפורמי כדי להגדיר את זהותו. נראה כי הדבר נובע בין היתר גם מכך שלמרות הערכתו ליהדות הרפורמית, הוא מסתייג מחלק מתפיסותיה בשל חינוכו המסורתי. בכך מתגלה דמיון בינו לבין ילידי הארץ, שגדלו על ברכי המסורת, ויחד עם נשותיהם עברו גיור רפורמי שבסיומו לא הזדהו כרפורמים.

---

[37] שם, שם, ראו הערה קודמת.

[38] לדיון נרחב בזהויות דתיות חדשות בישראל של ימינו ראו: גודמן ויונה, ״מבוא: דתיות וחילוניות בישראל אפשרויות מבט אחרות״, עמ׳ 9-45.

בניגוד לבעלים ונשותיהם שנותרו בקהילה, הרי שהעוזבים את בית דניאל בתום הגיור אינם מבטאים שינוי בהגדרת יהדותם. כך למשל, טל המשיך להגדיר את עצמו ואת אשתו "כשומרי מסורת, שהיהדות היא מרכז עולמם". עם זאת, יש לציין כי הוא הביע הערכה לחלק מתפיסות היסוד של היהדות הרפורמית.

נשותיהם של קאפח וטל, בדומה למתגיירות צעירות משלל ארצות מוצא, ציינו את הזדהותן הגוברת עם היהדות, והדגישו שחרף סיום תהליך הגיור הרשמי, הן עדיין מצויות בעיצומו של תהליך שינוי זהותן הדתית. אולם, שוליותן החברתית הכפולה – היותן מהגרות עבודה לשעבר, שהתגיירו באופן אלטרנטיבי-רפורמי – הובילה להפיכתן לישויות לימינליות, בעלות זהות מעורפלת, חמקמקה, ובלתי מוגדרת. כלומר במקרה של ילידות הפיליפינים הסטטוס הלימינלי של מתגיירות הפך לקבוע, התמסד, ולא צפוי לחול בו שינוי בעתיד הנראה לעין.[39]

פרק הזמן של קורס הגיור ולאחריו יכול להיחשב ככזה הכרוך גם בהיבטים חיוביים, שכן לדברי טרנר תקופה לימינלית היא גם תקופה של צמיחה, של התבוננות, של בנייה מחודשת של הזהות, ושל החלפת אלמנטים בזהות הישנה באלמנטים חדשים. ביטוי לכך הינם דבריה של רינה, אשתו של קאפח: "אני בתהליך, לומדת, ושמחה ללמוד יותר".

בדומה לאשתו של קאפח, ציינה גם אילנה, אשתו של טל, שעזבה את בית דניאל בתום תהליך הגיור, כי הכל חדש בשבילה וכי היא חשה כמי שעדיין ממשיכה ללמוד אודות היהדות, על אף שמבחינה רשמית תהליך הגיור הסתיים. נראה כי חוסר בקיאות מספקת ביהדות וקשיי ביטוי בעברית הובילו את אילנה, בדומה לאשתו של קאפח, להתייחס לדתיותה באמצעות תיאור התנהגותה, כפי שניתן לראות בדבריה הבאים: "אני אוהבת את כל החגים, את כל ה- practices, את המנהגים". היא העדיפה להתמקד בצד המעשי, במחויבותה לקיום פרקטיקות, כדי להדגיש את הזדהותה הגוברת עם זהותה הדתית החדשה. כמו כן, על אף שהיא חשה בעיצומו של תהליך שינוי זהות דתית, היא הסכימה עם בעלה שהגדיר את שניהם כשומרי מסורת. דברי אילנה הם ביטוי לאספקטים החיוביים של הימצאות בתקופה לימינלית.

5.1.3 מתגיירות ילידות ברית-המועצות לשעבר

המתגיירות שאותן ראיינתי, נחשבו בברית-המועצות ליהודיות בשל יהדותו של האב, וגילו להפתעתן שבישראל אין הן נחשבות ליהודיות לפי ההלכה, משום שאמן אינה יהודייה. לפי היהדות הרפורמית נשים אלו נחשבות ל"זרע ישראל" בשל היותן צאצאיות של אב יהודי.[40] מתגיירות אלו הן חלק מאוכלוסיית המהגרים הלא יהודים שהגיעו לישראל מברית-המועצות מאז שנות ה-90 ושגודלה מוערך בכ-250,000-200,000 איש. מדובר במהגרים שאינם נוצרים, אך שאינם פונים ברובם לעבור גיור דתי כחלק מהצטרפות לקולקטיב היהודי, שכן הם מצויים בשלבים שונים של גיור סוציולוגי ההופך אותם ליהודים-לא יהודים.[41] בפועל, בשל חייהם בישראל הם הצטרפו לעם היהודי. יש לזכור שמהגרים אלו הגיעו מכוח חוק השבות, והפכו מיד עם בואם לאזרחים. גיור אינו מעניק להם זכויות

---

[39] ראו: טרנר, **התהליך הטקסי**, עמ' 88, 93-96. טרנר השתמש במטאפורה של ישויות לימינליות (אנשי סף) לתיאור זהות מעורפלת של יחידים החומקים דרך קבע בין מצבים ומיקומים חברתיים. יישויות לימינאליות, הן קבוצות שוליים ברחבי העולם, כמו, נזירים, קבצנים, ודרי בתי אבות. בקבוצות אלו הלימינליות הופכת לחלק מזהות נחותה ממוסדת. בכל הנוגע למיסוד הלימינליות מתגלה דמיון בין המתגיירות הפיליפיניות לבין חוזרים בתשובה וחוזרים בשאלה. במקרה של האחרונים המעבר עשוי להפוך למצב של קבע, שהנמצא בו יהיה בסטטוס של חוזר, ובזהות שאינה שלמה בחברה שאליה הוא מבקש להיכנס. ראו: ש' דורון, **המהלכים בין העולמות: "חזרה בתשובה" ו"חזרה בשאלה" בחברה הישראלית**, תל-אביב, הקיבוץ המאוחד, (2013), עמ' 134.

[40] ראו: התנועה הרפורמית, **גיור רפורמי**, http://www.reform.org.il/Heb/Services/Giur/GiurReformi.asp, נדלה ב-21 בינואר 2015.

[41] כהן, **יהודים לא יהודים**, עמ' 29. מהגרים אלו לא נדרשים להתגייר כדי לעלות לארץ וכדי ליהנות מזכויות אזרחיות נוספות.

אזרח נוספות. עולה השאלה מדוע מתגיירות ממוצא רוסי, ובפרט אלו שראיינתי, בחרו לעבור גיור רפורמי.

הנשים שראיינתי נבדלות מנשים מקבוצות מוצא אחרות העוברות גיור בבית דניאל בשל שורשיהן היהודיים, עלייתן מכוח חוק השבות, אזרחותן הישראלית, השכלתן הגבוהה, עיסוקן במקצוע חופשי ועצמאותן הכלכלית. נראה שבחירתן בגיור רפורמי היא בחירה עצמאית, שאינה נובעת מלחצים חברתיים ומשפחתיים. בבחירתן בנתיב הגיור הרפורמי הן פועלות לפי צו מצפונן ורצונן החופשי. בכך מתגלה הבדל נוסף בינן לבין מתגיירות מארצות מוצא אחרות, המובלות בשל נסיבות חייהן לעבור גיור רפורמי.

לנה ואנה, הנשים שראיינתי ושסיפורן יובא להלן נמנות עם שני דורות שונים של עולים. לנה, בת 50, בת לאב יהודי ואם לא יהודייה, פרודה, אם לבן, פסיכולוגית חינוכית בהשכלתה העובדת כיום בשיווק, שעלתה לישראל לפני 15 שנים, משתייכת למי שעלו בגיל מאוחר יחסית, לאחר שרוב חייהם עברו עליהם תחת המשטר הקומוניסטי.[42] לעומתה אנה, בת 42, שעלתה מאוקראינה לישראל בשנות ה-90, בגיל 16, רואת חשבון, אם לבן, נשואה בשנית, נמנית עם הדור הצעיר של עולים, שהגיעו לארץ בילדותם או בנעוריהם, רכשו את חינוכם בארץ, התערו בחברה הישראלית-יהודית, ואוחזים בדפוסי התנהגות דתית המקובלים בקרב הרוב היהודי החילוני.[43]

אציג, ראשית, את הסיבות לפנייה לגיור רפורמי המשותפות לכלל המתגיירות דוברות הרוסית. לאחר מכן אפנה לבחינת האופן שבו השייכות הדורית השונה משתקפת במניעים לגיור רפורמי.

5.1.3.1 הסיבות לפנייה לגיור רפורמי

א. הפנייה לגיור רפורמי על רקע כישלון הגיור האורתודוכסי

לעומת מתגיירות מקבוצות המוצא האחרות, מרואיינותיי דוברות הרוסית פנו לגיור רפורמי רק לאחר שכשלו ניסיונותיהן לעבור גיור אורתודוכסי. כך למשל אנה ניסתה לעבור גיור אורתודוכסי לפני שעברה גיור רפורמי בבית דניאל. בנעוריה השתתפה אנה יחד עם אמה במשך שנה בשיעורים במסגרת אולפן גיור אורתודוכסי. היא אף הופיעה בפני בית דין, אך הדיינים לא התרשמו שמניעיה להתגייר נובעים מאמונה באל, אלא שמניעיה תועלתניים. בהקשר זה היא ציינה "הבנתי שאין לזה [לתהליך] סוף, ולהורים שלי אין סיכוי לעבור את התהליך".

הסתייגותה מהגיור האורתודוכסי גברה עוד יותר על רקע השאלות שהפנה אליה בית-הדין הרבני בנוגע למניעיה לעבור גיור, שכן היא תפסה שאלות אלו כחדירה לספירה האישית של חייה. תגובתה זו עולה בקנה אחד עם ממצאי מחקרה של סקרטובסקיה לגבי מתגיירות דוברות רוסית הסבורות שהמרחב הפרטי-האינטימי של חייהן צריך להיות סגור בפני התערבות הרבנים המגיירים בחסות המדינה. הן מנגידות בין המרחב הציבורי היהודי לבין המרחב הפרטי של חייהן שבו הן רוצות להחליט בעצמן כיצד לקיים את יהדותן.[44] אנה סבורה שזכותו של הפרט להחליט כיצד ליישם את מצוות הדת בחייו. לפיכך לקראת נישואיה השניים העדיפה לפנות לגיור רפורמי הדוגל בבחירה עצמאית של הפרט כיצד לקיים אורח חיים יהודי.

הפנייה לגיור רפורמי נעשית גם עקב דרישות המופנות לבן הזוג בתהליך הגיור האורתודוכסי. ההכרח שבן הזוג ישתף פעולה עם הדרישות שמפנים אליו הגופים האורתודוכסיים

---

[42] ערכתי עמה ריאיון בתאריך 5 בספטמבר, 2010, היא ביקשה להישאר בעילום שם, ולכן נתתי לה שם בדוי.
[43] ערכתי עמה ריאיון בתאריך 7 בינואר, 2010. היא ביקשה להישאר בעילום שם, ולכן מכונה בשם בדוי.
[44] סקורטובסקיה, **"נשים רוסיות" באולפן גיור**, עמ' 61.

המגיירים, ובפרט עם הדרישה לעבור ברית מילה, מונעת מהמתגיירות את האפשרות להשלים תהליך גיור אורתודוכסי או את עצם הפנייה לסוג זה של גיור.

קושי נוסף שעלה הוא הצורך להשתתף בשעות הלימוד הרבות של קורס הגיור האורתודוכסי הכולל 400 שעות לימוד לאורך כשנה. קושי זה הוזכר כסיבה לפנייה לגיור רפורמי גם על-ידי מתגיירות צעירות משלל ארצות מוצא. התחשבות הרבנים הרפורמיים באילוצים שעבודת הבעל מטילה על יכולתו להשתתף בשיעורים, מאפשרת למתגיירות לסיים את קורס הגיור הרפורמי.

ב. הפנייה לגיור רפורמי בעידודו של הבעל

מניע נוסף לפנייה לגיור רפורמי הוא הדרישה מצד הבעל. אולם בניגוד למתגיירות צעירות משלל ארצות מוצא ומתגיירות פיליפיניות הפונות לגיור מתוך לחץ ודרישה תקיפה של הבעל, במקרה של אנה מדובר יותר בעידוד של הבעל לפנות לגיור רפורמי. היא פנתה דווקא לגיור רפורמי עקב הקשר הקרוב של בעלה השני לבית דניאל וליהדות הרפורמית. היא סיפרה כי בעלה היה חבר ותיק בבית דניאל ואף היה פעיל בתנועה הרפורמית הארצית. היא התוודעה באמצעותו לבית דניאל, והשתתפה עימו ועם בנו ובנה בקבלות שבת המיועדות לילדים ולהורים הנערכות בבית דניאל בימי שישי. כמו כן, אנה סיפרה כי היא ובעלה מנהלים בית יהודי, חוגגים את החגים עם ילדיהם, ורוצים שגם ילדיהם העתידיים יוכרו כיהודים.

ג. הפנייה לגיור רפורמי למען הילדים

אנה בדומה למתגיירות צעירות משלל ארצות מוצא ולמתגיירות פיליפיניות, שהיו אמהות לילדים קטנים ועברו כמוה גיור בבית דניאל, ציינה כי אחד ממניעיה להתגייר היה הרצון שבנה יהיה יהודי, וכן שילדיה העתידיים יהיו יהודים. בעת עריכת הריאיון עמה בנה התחיל את בית-הספר היסודי. בפנייתה לגיור רפורמי, שבמסגרתו ילד עד גיל 13 מתגייר באופן אוטומטי עם האם, היא ביקשה לחסוך מבנה את הצורך לעבור לימודי גיור בבגרותו ולהקדיש מחשבה וזמן לעיסוק בזהותו הדתית.

דבריה של אנה תואמים את דברי המתגיירות מקבוצות מוצא שונות העוברות גיור בבית דניאל, וכן מאששים את ממצאיה של סקורטובסקיה בנוגע לרצונן של מהגרות רוסיות לבסס לילדיהן ולעצמן מעמד מכובד בחברה החדשה באמצעות גיור.[45]

ד. הרצון בהכרה ביהדות על-ידי זרם יהודי ממוסד

הרב גרגורי קוטלר, הרב האחראי מטעם התנועה הרפורמית על גיורם של דוברי רוסית, ציין שפנייתם לגיור נובעת מכך ש"הבן אדם רוצה לקבל גושפנקא" באופן דומה, במסגרת כתבה לעיתון על גיור לא אורתודוכסי הרב קוטלר ציין לגבי מתגיירים דוברי רוסית, כי אלה "אנשים שתמיד הרגישו יהודים, ולהיות מוכרים כיהודים על-ידי התנועה הרפורמית מספק להם תחושה של נתינת תוקף לתחושתם הזו".[46]

הד לכך עולה מסיפורה של לנה, המובא בהמשך. באמצעות הגיור היא ביקשה לקבל אישור מגורם ממוסד כלשהו ליהדותה. היא לא היתה יכולה לקבל הכרה ביהדותה באמצעות גיור אורתודוכסי, לכן פנתה לנתיב שנותר פתוח בפניה. את תחושת השייכות לקולקטיב היהודי היא אינה שואבת, לדבריה, מרישומה במשרד הפנים כיהודיה לאחר שסיימה גיור רפורמי. במילים אחרות התקבלותה כיהודייה על-ידי זרם יהודי ממוסד, במקרה זה היהדות הרפורמית, מחזקת את שייכותה ללאום ולחברה הישראלית. דבריה בעניין זה מהווים הד לטענתו של הרב קוטלר בדבר

---

[45] שם, שם, עמ' 12.

[46] J. Maltz, "Why bother with non-orthodox conversion in Israel?" *Haaretz*, December 11, 2013

היות התנועה הרפורמית הגורם המספק את האישור ליהדותם של עולים שתמיד חשו כיהודים, אך לא הוכרו כך בישראל.

בהקשר זה אנה ציינה כי לה עצמה לא חשובה הכרה רשמית בזהותה היהודית ובגיורה, אך היא עוברת את הגיור מתוך מחשבה שייתכן שבעתיד בנה יקנה חשיבות לקיומו של מסמך כלשהו המעיד על יהדותו. הגיור הרפורמי שהיא עברה יאפשר את רישומו של בנה כיהודי במרשם האוכלוסין.

ה. פנייה לגיור רפורמי כביטוי לתהליך הדתה של עולים מבוגרים ושיפור במעמדם הכלכלי-חברתי

מניע נוסף לפנייה לגיור רפורמי בקרב עולים שהגיעו לישראל בגיל מאוחר, הוא התעוררות עניינם בזהותם היהודית ובלימודי יהדות לאחר שעברו מספר שנים מאז עלייתם, ולאחר שהשתלבו מבחינה כלכלית וחברתית בארץ. הדבר תואם לממצאי הספרות המחקרית על הגירה ברחבי העולם המצביעים על כך שעקירה ומעבר מעודדים לעיתים חזרה לדת והתחזקות דתית.[47]

אנה התייחסה למניע זה באומרה "הרבה עולים מרוסיה מחפשים זהות יהודית, זה משלים את התמונה. אנשים כבר בגיל שהצליחו מקצועית, או משפחתית, מחפשים משהו רוחני כי זה באופנה. כמו שכולם רוצים ללמוד קבלה". טיעון דומה העלה הרב גרגורי קוטלר, במסגרת ראיון שערכתי עימו. לדבריו, "תהליך של גיור דורש השקעה, אנשים בשלבים הראשונים שלהם בישראל עוסקים בדברים אחרים: פרנסה, דיור, ילדים, ומתפנים לחיפוש רוחני...לגיור כשדברים אחרים מאחוריהם".

מהדברים הללו, ביחס לפניית עולים לגיור ממניע רוחני, ניתן להסיק שפנייה לגיור, בדומה ללימודי קבלה, היא ביטוי לתהליך ההדתה,[48] והתקרבות ליהדות של חלק מהעולים שהחל לאחר שנענו צורכי הקיום הבסיסיים שלהם. בנוסף, אמירתה של אנה, כי גיור, כמו לימודי קבלה, הוא עיסוק רוחני אופנתי, מורה שאפשר להבין את פנייתם של עולי ברית-המועצות לגיור ממניע רוחני כביטוי להתערותם הגוברת בחברה הישראלית שבמסגרתה הם נחשפים להתרחבות העיסוק ברוחניות ניו-אייג'ית (וכחלק ממנה ללימודי קבלה) בציבור הרחב.[49]

בהתבסס על הדברים המובאים בהמשך מפיה של לנה, ניתן להניח כי חלק מהעולים מעדיפים את הגיור רפורמי, שאותו הם תופסים כלימוד רוחני, על פני הגיור האורתודוכסי, העשוי להיתפס כמתמקד ברכישת ידע אודות היהדות.

---

[47] ראו: C. Chen, "A Self of One's Own: Taiwanese Immigrant Women and Religious Conversion", *Gender and Society*, *18(6)*, (2005), pp. 336-357

[48] המונח הדתה לקוח מעבודתו של יהודה שנהב, שהגדיר הדתה כפעולה אקטיבית לקירוב מהגרים לדת עד כדי החזרתם בתשובה וגיורם. שנהב רואה בהדתה יצירה של תשוקה דתית בקרב מהגרים במסגרת פרויקט לאומי. ראו: י' שנהב, **היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות**, תל אביב, עם עובד, (2003). מעטים הם המחקרים שעוסקים בתהליכי הדתה של מהגרים מברית-המועצות. אחד מהם עוסק בהחזרה בתשובה של נערות רוסיות מהגרות, ראו: ת' רפפורט וי' קפלן-נייטרמן, "זה רק חצאית?! החזרה בתשובה של נערות רוסיות מהגרות באולפנא", בתוך: י' לרנר ור' פלדחי (עורכות), **'רוסים' בישראל: הפרגמטיקה של תרבות בהגירה**, תל-אביב וירושלים, הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, (2012), עמ' 259–292. במקרה של העולים-מברית המועצות לא רק הממסד מנסה לכוון את תהליכי ההדתה שלהם, באמצעות אולפני הגיור, אלא הם עצמם משמשים כסוכנים פעילים (agents) בהתקרבותם לדת ובבניית זהותם היהודית.

[49] כמו כן, אמירתה זו של אנה, מורה על כך שאפשר לראות את הפנייה לגיור של עולים מברית-המועצות גם כחלק מהתחייה הרוחנית-דתית העכשווית במרחב הפוסט-סובייטי, הכוללת לצד פעילות במסגרת זרמים דתיים ממוסדים כמו יהדות או נצרות פרובוסלבית גם עיסוק ברוחניות של העידן החדש, למשל, עיסוק בשמאניזם. ראו: L. Remennick and A. Prashizky, "Evolving Attitudes and Practices in the Religious Field among Former Soviet Immigrants in Israel", *Sociological Papers*, *15*, (2010), pp. 5, 18, 49 בהקשר זה יש לציין כי חוקרות אלו מצאו כי הדתיות של המהגרים הרוסים בארץ כוללת בתוכה גם אלמנטים של רוחניות ניו אייג'ית, כמו גם אלמנטים יהודיים, נוצרים-פרובוסלביים ואתאיסטיים. זו דתיות בעלת אופי אקלקטי למדי. בהתבסס על עובדה זו ניתן לשער, כפי שרומזת על כך אנה, שיהיו מתגיירים שיתפסו את לימודי הגיור כעיסוק המשלב יהדות ורוחניות של העידן החדש.

בריאיון שערכתי עם לנה, היא ציינה לגבי מניעיה לגיור כי "אני עשיתי את הגיור לנפש, עשיתי רק בשביל עצמי, גיור בשבילי זה חשוב, שאהיה שלמה. הגיור נותן ידע, היסטוריה של עם ישראל. למה הלכתי לגיור? כי רציתי להתפתח, לדעת יותר. הגיור זו עבודת נפש, מה שאת חושבת ומרגישה את מוציאה לאור עם אחרים סביבך".

פנייתה לגיור רפורמי ממניע רוחני טהור ניכרת בשימוש שהיא עושה בביטויים, המרמזים על עיסוק רוחני וצמיחה רוחנית, כמו: "עבודת נפש", "רצון להתפתח", "גיור חשוב לשם השגת שלמות", ובדגש שהיא שמה על תיאור רגשותיה ותחושותיה לגבי לימודי הגיור. היא תופסת את תהליך הגיור הרפורמי לא רק כתהליך של לימוד, ורכישת ידע על ההיסטוריה היהודית, אלא גם כתהליך של לימוד רוחני, שבמסגרתו המשתתפים חולקים ברגשותיהם כלפי היהדות ומתפתחים מבחינה רוחנית. היא אמנם לא מתייחסת במפורש לאופיו של הלימוד בקורס הגיור האורתודוכסי, אך לאור תפיסתה את קורס הגיור הרפורמי כלימוד רוחני, ניתן לשער שחלק מהעולים, בדומה לה, אינם מעוניינים בקורס גיור אורתודוכסי המתרכז בהעברת ידע, ומעדיפים לפנות לגיור רפורמי לשם התפתחותם הרוחנית.

דברי לנה תואמים לממצאה של סקורטובסקיה במחקרה על דוברות רוסית שעברו גיור רפורמי. אלו ציינו כי הן פנו לגיור זה בשל השילוב שהוא מציע בין חשיבה רציונלית, תבונה ואמונה. מדובר בעולות שגדלו בחברה סובייטית המדגישה ומעריכה חשיבה רציונלית-מדעית וסקרנות אינטלקטואלית. הן העדיפו לפנות לגיור רפורמי המושתת על היכולת של אדם תבוני לקרוא טקסטים עתיקים ולשאוב מהם משמעויות ולקחים רוחניים.[50] בדומה להן, גם לנה העריכה את הגיור הרפורמי עקב השילוב שהוא מציע בין לימוד אינטלקטואלי ללימוד רוחני. זאת ועוד, המתגיירות שחקרה סקרטובסקיה תיארו את הגיור הרפורמי כ"עבודת הלב", כלימוד המשלב ניתוח, דיון ודו-שיח עם המקורות היהודיים מתוך התבונה והלב. נימה דומה עולה מדברי לנה המתייחסת לגיור רפורמי כ"עבודת נפש", הכרת ההיסטוריה והמקורות היהודיים המובילה לצמיחתה הרוחנית.

ו. פנייה לגיור רפורמי בבית דניאל כדרך להשתייך לחברה

לנה מבססת את תחושת שייכותה לחברה וללאום גם על תחושת השייכות שלה לבית דניאל. בהקשר זה היא אמרה

> אני מאוד אוהבת את בית דניאל, רואה חיוך של אנשים, אני לא באה קבוע, כי אני מפתח תקווה, ולא פשוט להגיע כל שישי. בימי שישי כשאני הולכת לשם אני פוגשת אנשים שחושבים כמוני, לא מסתכלים על הלבוש... העיקר שיש אמונה בפנים ולהתפלל. זה החברה שלי, אני לבד בארץ, אין אמא ואבא, בבית דניאל אני מרגישה שהאנשים זה המשפחה שלי.

עולה כי את תחושת השייכות הן לחברה הרחבה הן ליהדות הרפורמית, היא שואבת מההרגשה הטובה שעולה בה בכל פעם שהיא מבקרת בבית דניאל ומתקבלת בצורה חמה ומסבירת פנים. יתר על כן, תחושתה זו מתחזקת גם לאור התקבלותה בבית דניאל ללא תנאים מוקדמים – בלי קשר לצורת הלבוש שלה או לתדירות הגעתה לקהילה, וגם לאור החשיבות הדומה שמקנים חברי הקהילה ולנה לתפילה ולאמונה. באמצעות גיור בבית דניאל ובגלל תחושת הקרבה שלה לקהילה זו התחזקה למעשה שייכותה של לנה לחברה הרחבה.

נימה דומה עולה נשמעה מפיה של אילנה, מפקחת על מלאי ומחשוב ברשת סופרמרקטים, שהיגרה לישראל עם בעלה מאוקראינה בסוף שנות ה-90 ושדבריה הופיעו בכתבה על גיור בבית

---

[50] סקרטובסקיה, **"נשים רוסיות" באולפן גיור**, עמ' 34-40.

דניאל. אילנה ציינה "אני עדיין מתרגשת כשאני חושבת על קבלתי בזרועות פתוחות כ'בת ישראל'".[51] היא הוסיפה כי היא אוהבת לבוא לקבלת שבת בבית דניאל עם בעלה. ההתרגשות שאחזה בה כשנזכרה בטקס שנערך בתום הגיור מעידה כי בדומה ללנה, היא מבססת את תחושת השתלבותה בקולקטיב הלאומי על התקבלותה וההכרה בה כיהודייה על-ידי חברי קהילת בית דניאל. בכך מתגלה דמיון בין דוברות רוסית העוברות גיור רפורמי בגיל מאוחר יחסית לבין מתגיירות ממוצא פיליפיני, שבית דניאל שיחק תפקיד מרכזי בקליטתן בחברה הישראלית-יהודית ובתחושת שייכותן לחברה זו. רוצה לומר, הן המתגיירות הרוסיות הן המתגיירות הפיליפיניות, באמצעות גיור בבית דניאל ותחושת הקרבה שלהן לקהילה זו, חיזקו את שייכותן לחברה הרחבה. יש בכך חיזוק לטענה, העולה מספרות המחקר העוסקת בדת והגירה, לגבי התפקיד שממלאים ארגונים ומסגרות דתיים בחברה האזרחית בקליטת המהגרים, והיותם של ארגונים אלה גשר בין ארץ המוצא לחברה ולמדינה המקבלת.[52] בהקשר זה יש לציין, כי בעוד שהמתגיירות הפיליפיניות ובעליהן יצרו חברה מגובשת שנותרה פעילה בקהילה בתום הגיור, הרי שהמתגיירות יוצאות ברית-המועצות, למרות הקרבה שהן חשות לבית דניאל, לרוב לא נותרות חברות בקהילה עקב המרחק של בית דניאל מביתן.

ז. סיבות נוספות לפנייה לגיור של צעירים דוברי רוסית

דוברי הרוסית הצעירים, שעלו בילדותם או בנעוריהם, או נולדו בארץ להורים עולים, פונים לגיור כאמצעי לפתור את הפער בין תפיסתם העצמית כיהודים לבין היותם לא יהודים לפי ההלכה. צעירים אלו (המכונים גם "דור וחצי" להגירה), הזדהו כבר מילדותם יותר עם הצד היהודי, בשל שם משפחתם היהודי ותפקידו הדומיננטי של האב בעיצוב חיי המשפחה בברית-המועצות. רבים מהם חוו ניכור מצד סביבתם הלא יהודית בארץ מוצאם. בהגיעם לישראל הם חוו היפוך של זהויותיהם, שכן כעת לא נתפסו כיהודים אלא כרוסים. במהלך חייהם בישראל צעירים אלו הצטרפו בפועל לעם היהודי.[53] לקראת נישואיהם, בפרט כשמדובר בנישואים לילידי הארץ, חלקם פונים לגיור רפורמי, שכן הם מעוניינים להינשא בטקס יהודי, אולם אין הם מעוניינים לעבור תהליך בירור יהדות ברבנות.[54] הם פונים לגיור רפורמי לפני הנישואים בטקס רפורמי, על אף שידוע להם כי טקס שנערך על-ידי רב רפורמי לא יהיה מוכר ברבנות, ושיהא עליהם לעבור טקס נישואים אזרחי בחוץ-לארץ, כדי שנישואיהם יוכרו על-ידי המדינה.

בנוסף, בני הדור החדש ממוצא רוסי עברו תהליך "ישראליזציה". הם הפכו לחלק מהמעמד הבינוני של ילידי הארץ, בעלי השכלה אקדמית, חילונים, [55] הנוטים להינשא בטקס רפורמי. דוברות הרוסית, כחלק מהשתלבותן החברתית הפנימו ואמצו את התפיסה שנישואים בטקס רפורמי הינם

---

[51] A. Radoszkowicz, "Reform Conversions on the Increase among Russian Immigrants", Retrieved January 28, 2015 from, http://www.interfaithfamily.com/news_and_opinion_israel_Reform_Conversions_on_the_Increase_among_Russian Immigrants.shtml

[52] רפופורט וקפלן-נייטרמן, "זה רק חצאית?! החזרה בתשובה של נערות רוסיות מהגרות באולפנא", עמ' 261.

[53] ראו: Remennick and Prashizky, "Evolving Attitudes and Practices in the Religious Field among Former Soviet Immigrants in Israel", pp. 8, 16

[54] במסגרת תהליך זה המבקשים להינשא נשאלים על רישום היהדות של הוריהם וסביהם, ונדרשים להביא תעודות לשם הוכחה. לתהליך זה יש דימוי של תהליך קשה מכיוון שלעיתים נדרשת הבאת תעודות מתקופה וממקומות שבהם לא נערך כלל רישום, או לא היה רישום מסודר.

[55] י' לרנר, ת' רפופורט, ע' לומסקי-פדר, "תסריט אתני בהגירה: סטודנטים רוסים בישראל", בתוך: לרנר ופלדחי (עורכות), **'רוסים בישראל'**, עמ' 100.

אקט חברתי מקובל,[56] אך בשונה מבני גילן ילידי הארץ היהודים לפי ההלכה, עליהן להשלים גיור בטרם יינשאו.

סיבות אלו באו לביטוי בסיפורה של נטשה, בת לאב יהודי ואם לא יהודייה, שקורותיה מתוארים במסמך פנימי של בית דניאל העוסק בגיור. נטשה גדלה תחת השלטון הסובייטי. עקב יהדותו של אביה משפחתה נחשבה ליהודית. הוריה שמרו על בית יהודי, למרות שהדבר לא היה קל, ונטשה עצמה סבלה פעמים רבות מהיותה יהודייה. בישראל היא למדה שהמוצא המטרילינאלי הוא ההופך אדם ליהודי. כיום משפחתה חיה בישראל וממשיכה לשמור על בית יהודי מסורתי. נטשה פנתה לגיור רפורמי כדי להינשא לארוסה יליד ישראל בטקס יהודי.

5.1.3.2 תפיסת הזהות היהודית בעקבות קורס הגיור

עבור אנה ולנה, תהליך הגיור סימן לא רק את השתלבותן הסופית בחברה הישראלית, אלא היווה המרת דת. לפי סקרטובסקיה, באולפן גיור רפורמי מובהר כבר בעת קליטתן של הנשים בכיתת הלימוד כי ההתגיירות היא המרה דתית, ולא מכשיר אזרוח אינסטרומנטלי. ניתן לומר כי בדומה למרואייניותיה של סקרטובסקיה שלמדו לגיור רפורמי, גם מרואייניותיי הפנימו את המסר המדובר.[57]

עבור לנה, הגיור היה בבירור המרת דת. כך עולה מתיאורה את הטבילה בים שסיימה את תהליך הגיור שלה: "אחרי המבחן [בבית-הדין הרפורמי] נסענו לים, הידיים שלי רעדו, הרגשתי שזה מנקה, שאני עם ה', הרגשתי שחיי מתחילים מחדש, עכשיו אני אמיתית, אין שום דבר שנשאר מרוסיה, יצאתי נקייה לגמרי. אני חדשה". בעקבות הגיור היא חזרה גם לשם העברי המקורי שלה במשרד הפנים. מבחינתה הטבילה בים והגיור היו בבחינת לידה מחודשת, ואפשרו לה לנכס לעצמה מחדש את יהדותה. בסיומם של טקסי מעבר אלו, הטבילה במי הים ושינוי השם, היא חשה ששבה לביתה הלאומי, לזהותה הדתית המקורית. כיום היא מזדהה עם היהדות הרפורמית.

לעומת תיאור הגיור הטעון מבחינה רגשית של לנה, אנה הסתפקה באמירה כי כעת, אחרי שהכירה את התנועה הרפורמית, היא מזדהה עם תנועה זו. עם זאת, נראה כי גם אנה מייחסת חשיבות דתית לגיור, כי היא ציינה שהיתה רוצה להמשיך להעמיק בלימודי היהדות, והוסיפה שלדעתה היה מועיל לכל יהודי מלידה לעבור פעם בשנה קורס גיור כדי להכיר פנים חיוביות של היהדות. בנוסף, היא ציינה כי היא אמנם חוגגת חגים בחיק משפחתה, אך הדגישה שאינה שומרת כשרות ושבת. נראה, כי היא אימצה את הגישה של היהדות הרפורמית למצוות, המבוססת על בחירה חופשית ביחס למצוות שבוחרים לקיים. בכך מתגלה דמיון בינה לבין מרואייניותיה של סקרטובסקיה המדגישות את חשיבות האמונה שבלב על פני ביצוע פרקטיקות דתיות.

6. סיכום

מתגיירות צעירות משלל ארצות מוצא, מתגיירות רוסיות, ומתגיירות פיליפיניות הגיעו אמנם לישראל בנסיבות שונות, אולם כולן ניצבו בפני קושי דומה של דרישות רבות המוצבות בפני המבקשים לעבור גיור אורתודוכסי. אחדות מהן ניסו לימודי גיור אורתודוכסי וכשלו בהם, ואחרות נמנעו מכך מלכתחילה. לבסוף, כלל המתגיירות פנו לנתיב שנותר פתוח בפניהן ועברו גיור רפורמי בבית דניאל. בהקשר זה יש לציין כי המדינה מקלה על קבלתן לגיור של נשים דוברות רוסית ושל נשים צעירות ממוצא אירופאי שנישאו לישראלים.[58] בניגוד לכך, לאור הפיכתה של ישראל ליעד

---

[56] ראו: א' פרשיצקי, "המצאת טקסים יהודיים: טקסי חתונה ולוויה לא אורתודוכסיים בישראל", בתוך: י' ידגר, ג' כ"ץ וש' רצבי (עורכים), **מעבר להלכה: מסורתיות, חילוניות ותרבות העידן החדש בישראל**, קריית שדה בוקר, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, (2014), עמ' 242.

[57] סקרטובסקיה, "**נשים רוסיות" באולפן גיור רפורמי**, עמ' 80.

[58] ראו: קראבל-טובי, "משבע לתרי"ג: אוטונומיה של מתגיירים", עמ' 325.

מועדף למהגרי עבודה, המדינה מקשה על מהגרות עבודה לשעבר ממוצא לא אירופי, הנשואות לישראלים, להתקבל ללימודי גיור אורתודוכסי.[59] כלומר, גם המצב החוקי מניע את ילידות הפיליפינים לעבור גיור בבית דניאל, שכן התנועה הרפורמית מאפשרת לפרט ללמוד לקראת גיור מרגע שהחל בתהליך הפיכתו לתושב קבע בישראל.

על אף שגיור רפורמי אינו מוכר על-ידי הרבנות, הוא מאפשר רישום של המתגייר במשרד הפנים כיהודי, ומספק הכרה מוגבלת מצד המדינה ביהדותו של הפרט. בנוסף, הוא מספק לפרט הכרה ביהדותו מצד זרם יהודי ממוסד, ומאותת לסביבה שהפרט התאמץ לנסות להפוך לחלק מהקולקטיב הלאומי באמצעות נתיב הגיור היחידי שנותר פתוח בפניו מבחינה מעשית. התגלה, כי כלל המתגיירות פעלו לפי דפוסים המוכרים מספרות המחקר העכשווית על גיור בישראל והסתייעו בגיור לשם השתלבות בקרב הרוב היהודי בארץ. יחד עם הרצון לדמות לחברה שבה הן חיות מבחינת זהותן היהודית, התגלתה בקרב חלק מהמתגיירות מכלל קבוצות המוצא, ובפרט בקרב מתגיירות רוסיות, התעניינות רוחנית ביהדות ורצון ללמוד עוד אודותיה, שהובילו אותן להתגייר. התגלה כי המניע הרוחני לפנייה לגיור התעורר פעמים רבות לאחר שהאישה השתלבה מבחינה כלכלית וחברתית בישראל.

ביחס לטעמים אידיאולוגיים לגיור, התגלה שחלק קטן מכלל המתגיירות מקבוצות המוצא השונות ובעליהן בחרו בגיור רפורמי מטעמים אלו. רוב המתגיירות ובעליהן הכירו את ערכי היסוד של היהדות הרפורמית במהלך קורס הגיור, והזדהו עם חלקם. הבעלים ממוצא מזרחי, שהתחנכו על ברכי המסורת, ובפרט בעליהן של ילידות הפיליפינים, ניצלו את השתתפותם בקורס הגיור כדי להתקרב מחדש ליהדות. סיום הגיור לא סימן מבחינת כלל המתגיירות את תהליך השינוי של זהותן היהודית. מדובר מבחינתן בתהליך הדרגתי ומתמשך של שינוי זהות. בייחוד עבור ילידות הפיליפינים, התגלה כי הימצאותן במצב לימינלי מבחינת זהותן הדתית והלאומית, לא הסתיימה בתום לימודי הגיור, אלא הפכה למצב של קבע. הסיבה לכך, בחלקה, היא מוצאן האתני, הלא מערבי, הניכר בחיצוניותן, ותפיסתן כאיום פוטנציאלי על יהדותה של האומה בשל נישואיהן ליהודים. מתגיירות אלו נתקלות אף לאחר גיוריהן ביחס לא סובלני, מדיר ומפלה, שמוביל אותן לנסות "להוכיח" שגיורן נבע מרצון כן להשתייך לאומה. בדומה להן רבות מהצעירות ממוצא אירופאי שנישאו לישראלים וכן דוברות רוסית מתאמצות להראות לסביבתן כי גיורן הוא אמיתי ואינו בגדר העמדת פנים.

בהקשר זה יש לציין שרבים מהזוגות של מתגיירות ממוצא פיליפיני ובעליהן הישראלים מתחברים אלו עם אלו. תחושת השייכות שלהם לקבוצה זו מחזקת את הקשר שלהם עם בית דניאל ומניעה אותם להמשיך לפעול בקהילה גם בתום הגיור. אך גם בקרב קבוצת המתגיירות הפיליפיניות ובעליהן ישנם מי שאינם ממשיכים להיות חברי קהילה בתום הגיור. לרוב אלו הזוגות שמקום מגוריהם מרוחק מבית דניאל. מצאתי כי המתגיירות מארצות מוצא אחרות ובני זוגן, שנשארים מעורבים בבית דניאל, הם אלו שיצרו חברויות עם זוגות אחרים העוברים כמותם תהליך גיור בבית דניאל, שאף הם בחרו להישאר בקהילה. ניתן להכליל בזהירות ולומר כי ההחלטה של אינדיבידואל העובר גיור במסגרת בית דניאל להישאר חבר קהילה המגיע בקביעות או בתדירות גבוהה נובעת מהיקף הקשרים החבריים שהוא יצר עם חברים מקרב קהל הפוקדים בקביעות את בית דניאל וממידת הקרבה שנוצרה בינו לבין רבני הקהילה. כלומר, רוב המתגיירים הם צרכני שירותי גיור, ומתייחסים לבית דניאל כאל ספק שירותים דתי. מיעוטם הופכים לחברים מן המניין בקהילה. עבור

[59] Hacker, "Inter-Religious Marriages in Israel", pp. 188-189, 192-193

מיעוט זה, ובייחוד עבור ילידות הפיליפינים, תחושת שייכותן לבית דניאל מחזקת את תחושת שייכותן לחברה הישראלית.

הגם שרוב הזוגות של מתגיירות ובני זוגן מקבוצות המשנה השונות מתרחקים מהקהילה, הם מביעים את שביעות רצונם מהיחס החם שבו התקבלו. יתרה מזאת, הם סבורים כי בעתיד, ובפרט לאחר לידת ילדיהם, הם יבקרו בבית דניאל בחגים, ויציינו במסגרתו את אירועי מעגל החיים.

יש להוסיף, כי מתגיירות ובעליהן משלל ארצות מוצא מבינים היטב את האינטרסים של בית דניאל להרבות בגיורים, כחלק ממאבקו להכרה חברתית וחוקית מול האורתודוכסיה. למעשה באמצעות קהילה השייכת לזרם הנחשב עדיין לשולי בחברה הישראלית, עוברים גיור מי שנמצאים בשוליים החברתיים של ישראל בשל אי יהדותם, דבר שמתבטא בעיקר במקרה של ילידות הפיליפינים. בזכות נוכחותה הקבועה והבולטת לעין של קבוצת המתגיירות הללו ובעליהן מתחזק דימויו של בית דניאל כבית תפילה ומרכז דתי הפתוח לכל, ללא הבדל דת, גזע, לאום, מין ומגדר.

פרק תשיעי: משפחות בני מצווה

הפרק עוסק במשפחות הפונות לבית דניאל ולתפארת שלום לצורך ציון ההגעה של בנם/בתם למצוות. במסגרת פרק זה ייבחנו השאלות הבאות:

1. לאור קיומן של שפע הקהילות הדתיות והאופציות החילוניות שבמסגרתן אפשר לציין את טקס ההגעה למצוות באזור המרכז, ובתל-אביב בפרט, מהן הסיבות המניעות חלק מהמשפחות לציין את הטקס בבית דניאל, ואת חלקן לציינו בתפארת שלום?
2. האם וכיצד המפגש עם קהילות המחקר היהודיות הליברליות, ובפרט עם בית דניאל והיהדות הרפורמית, מעורר עיסוק של משפחות חילוניות בזהותן היהודית?

באמצעות בחינת השאלות האלו אפשר יהיה ללמוד על מקומו של בית דניאל בחיי התרבות, הרוח והדת בתל-אביב, על האופן שבו משפחות המזהות עצמן כחילוניות מציינות את טקסי מעגל החיים, ועל הרבגוניות והמורכבות של זהותן היהודית של משפחות אלו.

ההקשר התל-אביבי מתאים ביותר לבחינת השאלות שלעיל, עקב מאפייניו. ראשית, היותה של תל-אביב מעוז החילוניות הישראלית,[1] מבליטה את דפוסי ההתנהגות הדתית של תושביה החילוניים בבואם לציין את אירועי מעגל החיים של משפחתם. ההקשר התל-אביבי החילוני מאפשר לפענח את מורכבותה ונזילותה של הזהות היהודית של מי שנחשבים לאוכלוסייה החילונית ביותר בישראל. שנית, עובדת היותה של תל-אביב "העיר הגדולה" בישראל,[2] עיר עולם,[3] שבה נפגשות מגמות עולמיות עם מגמות מקומיות מאפשרת להבין לעומק את ביטויין המקומי של מגמות הרווחות בארצות המערב בשדה הדתי-רוחני, כגון, טיבה של מחויבות לדת ולקהילה בימינו, הפיכתה של הדת לפרטית, פעילותן של משפחות כצרכניות ובהתאם לכך מידת תפקודן של קהילות כספקיות שירותי דת. מחקר נוסף יידרש כדי לבחון עד כמה הסיבות המניעות הורים לפנות לקהילות המחקר ייחודיות להקשר התל-אביבי, ועד כמה הן דומות לסיבות המניעות הורים בכל רחבי הארץ לפנות לקהילות ליברליות לשם ציון טקסי מעגל החיים במשפחתם.

1. מאפייני המשפחות

בקרב המעמד הבינוני-גבוה של הישראלים החילוניים קיום טקסי מעגל החיים בדרך יהודית לא אורתודוכסית, הפך לתופעה מקובלת ואופנתית.[4] לשם עריכת טקס בר/בת-המצווה חלק מהמשפחות הנמנות עם אוכלוסייה זו והמתגוררות בתל-אביב ובגוש דן, פונות לקהילות המחקר, ובעיקר לבית דניאל. אולם, בעוד שהמשפחות הפונות לתפארת שלום באות מרקע הומוגני, של חילונים בני המעמד הבינוני-הגבוה, תושבי רמת אביב, הרי שלבית דניאל פונות גם משפחות מרקע

---

[1] ראו: עזריהו, **תל אביב העיר האמיתית: מיתוגרפיה היסטורית**, עמ' 265-271, 339-340, 343-344.

[2] ג' זימל, "העיר הגדולה וחיי הנפש", בתוך: מנדה-לוי (עורך), **אורבניזם: הסוציולוגיה של העיר המודרנית**, עמ' 30-31, 34.

[3] ראו: מנחם, "תל אביב-יפו: העיר לפתחה של המאה החדשה", עמ' 26, 32.

[4] מדובר באוכלוסייה עירונית, בעלת תפיסה חילונית-ליברלית, הגרה באזורים מבוססים יחסית. נמנים עמה עולים וילידי הארץ, אשכנזים ומזרחים, וכן צאצאי משפחות מעורבות מבחינה עדתית. בנוסף לכך, חלק מהנמנים עם אוכלוסייה זו הם צאצאי משפחות המזדהות כמסורתיות. חוקרים מצאו כי אוכלוסייה זו פונה במספרים הולכים וגדלים לתנועות הליברליות לשם ציון טקסי חתונה וקבורה. ראו: למשל פרשיצקי, "המצאת טקסים יהודיים", עמ' 242. חלק קטן מההורים שראיינתי ניישאו בעצמם בטקס נישואים יהודי לא אורתודוכסי. כמו כן, למרות שרוב מרואייניי ניישאו בטקס אורתודוכסי, הם פעלו בהתאם למגמה שהפכה למקובלת יותר בשנים האחרונות בקרב המילייה החברתי שלהם, ובחרו לחגוג את הגעת ילדיהם למצוות בקהילה לא אורתודוכסית.

מגוון יותר.[5] השוני הקיים במאפיינים החברתיים של המשפחות הפונות לבית דניאל משקף במידה יחסית את הגיוון האנושי של תושבי המרכז בכלל, ושל תושבי תל-אביב בפרט.

2. תיאור הנפשות הפועלות

אציג כעת תיאור קצר של ההורים, שקטעים מדבריהם יוצגו בהמשך.

2.1 הורים שערכו לילדיהם טקס בר/בת מצווה בבית דניאל

נעמי, אחות בת 52 ויובל, מהנדס מחשבים בן 54, ילידי הארץ ממוצא אשכנזי, חילונים, שציינו את בר-המצווה של שני ילדיהם הגדולים בבית דניאל, ובחרו לערוך לבנם הצעיר את בר-המצווה בתפארת שלום.[6]

ג׳ון, בן 47 , ד״ר לחינוך יליד ארצות-הברית, שמשפחתו היתה חברה בקהילה קונסרבטיבית, ואשתו, הגר, עורכת דין בת 46, ילידת ישראל, בת למשפחה תימנית מסורתית, חילונים.[7]

נגה , בת 45, מגבעתיים, אשכנזייה, עובדת בחברת טכנולוגיה.[8]

עדנה, בת 61, מגבעתיים, שכירה, אקדמאית, נשואה.[9]

אורית, בת 44, עובדת סוציאלית, תושבת ראשון, אשכנזייה, נשואה לצוק, בן 44, ד״ר למדע המדינה, בן קיבוץ.[10]

נאווה, יועצת ארגונית, בת 54, ילידת ישראל, בת למשפחה תימנית מסורתית.[11]

רז, בן 55, תושב שכונת מעוז אביב, אדריכל, אשכנזי, חילוני, אב לשני בנים. גרושתו, דורין, ילידת צפון אפריקה, שגדלה במשפחה דתית.[12]

רויטל, תושבת הרצליה, אשת שיווק, ממוצא מזרחי, אם לבת ובן, גרושה.[13]

2.2 הורים שערכו לצאצאיהם טקס בר/בת מצווה בתפארת שלום

פאולה, בת 46, אשת הייטק, ילידת אוסטרליה, אם לשלושה, הנשואה לרון, יליד ישראל, בן גילה, ד״ר למתמטיקה, שגדל על ברכי המסורת.

שפרה, תושבת רמת אביב, מומחית לנצרות ומרצה מבוקשת במסגרות שונות, בת 54, אשכנזייה, שגדלה במשפחה שומרת מסורת.[14]

עידית, תושבת רמת אביב בת 50, רופאה, אשכנזייה, ילידת הארץ, שגדלה כחילונית החשה זיקה לאורתודוכסיה, נשואה לגדי, מהנדס תוכנה, בן 55, יליד ארצות-הברית, הקרוב לזרמי היהדות הליברליים.

ליסה, ד״ר לתקשורת, בת 55, ילידת הונג קונג.[15]

אלון, בן 55, איש עסקים, אשכנזי, חילוני, תושב רמת אביב מעת לידתו.[16]

---

[5] למשל, משפחות שבהן האם והילדים עברו גיור רפורמי, משפחות חד-מיניות וביניהן כאלו שילדיהן אומצו בחוץ-לארץ ועברו גיור רפורמי, משפחות ממעמד בינוני ומטה, וכן משפחות הגרות ברחבי העיר תל אביב.

[6] הריאיון עמם נערך בתאריך 23 בנובמבר, 2010. הם ביקשו להישאר בעילום שם, ולכן נתתי להם שמות בדויים.

[7] ערכתי ריאיון עמם בתאריך 13 באוקטובר, 2010. הם ביקשו להישאר בעילום שם, ולכן נתתי להם שמות בדויים.

[8] הריאיון עמה נערך בתאריך 14 ביולי, 2010. היא ביקשה להישאר בעילום שם, ולכן נתתי לה שם בדוי.

[9] הריאיון עמה נערך בתאריך 18 ביולי, 2010. היא ביקשה להישאר בעילום שם, ולכן נתתי לה שם בדוי.

[10] הריאיון עמם נערך בתאריך 12 ביולי, 2010. הם ביקשו להישאר בעילום שם ולכן נתתי להם שמות בדויים.

[11] הריאיון עמה נערך בתאריך 13 באוקטובר, 2010. היא ביקשה להישאר בעילום שם, ולכן נתתי לה שם בדוי.

[12] הריאיון עמו ועם בנו נערך בתאריך 1 באוקטובר, 2010. הם ביקשו להישאר בעילום שם, ולכן ניתן להם שם בדוי.

[13] הריאיון עמה נערך בתאריך 8 במרץ, 2010. היא ביקשה להישאר בעילום שם, ולכן נתתי לה שם בדוי.

[14] הריאיון עמה נערך בתאריך 15 באוגוסט, 2010. היא ביקשה להישאר בעילום שם, ולכן נתתי לה שם בדוי.

[15] ערכתי עמה ראיון בתאריך 10 בנובמבר, 2010. היא ביקשה להישאר בעילום שם, ולכן נתתי לה שם בדוי.

[16] ערכתי עמו ראיון ב-2 בנובמבר, 2011. הוא ביקש להישאר בעילום שם ולכן נתתי לו שם בדוי.

2.3 הסיבות לעריכת טקס בר/בת-המצווה בתפארת שלום

מדבריהן של מספר משפחות עולות סיבות אחדות לעריכת הטקס בתפארת שלום. סיבה אחת היא סיבה פרקטית של מיידיות. לבר/בת-מצווה בבית דניאל יש להירשם כשנתיים מראש. לעיתים קורה שהורים שהתכוונו לבחור בבית דניאל מקיימים לבסוף את הטקס בתפארת שלום משום שלא פנו מספיק זמן מראש לבית דניאל או משום שבמועד שבו היה צריך להיערך הטקס לבנם/בתם בית דניאל היה תפוס. כך למשל, יובל ונעמי ציינו כי הם בחרו בתפארת שלום בלית ברירה, משום שבית דניאל היה תפוס במועד בו בנם היה אמור לעלות לתורה. בהקשר זה יש להוסיף כי בחירה בתפארת שלום נובעת גם מעלותו הנמוכה יותר של הטקס שנערך שם בהשוואה לעלותו של הטקס המתקיים בבית דניאל.

סיבה נוספת לפנייה לתפארת שלום היתה הרצון לקיים טקס בעל גוון מסורתי. לעומת זאת, מי שרצו טקס בעל גוון יותר דתי ליברלי פנו לבית דניאל. בהקשר זה יש לציין את הרקע האורתודוכסי של אחד ההורים, וההתחשבות בנוכחותם של אורחים אורתודוכסים בטקס, המניעים הורים אלו לפנות לתפארת שלום. כך עולה מדבריה הבאים של פאולה, שבעלה, כזכור, גדל על ברכי המסורת: "רון, בעלי, אהב כי זה יותר מסורתי וקרוב למה שגדל איתו, רון רצה שהבר-מצווה של גלעד [בנם] יהיה שם, חשב שיהיה למשפחה שלו האורתודוכסית יותר קל לספוג".

דבריה של פאולה על העדפתו של בעלה לקיים את בר-המצווה לבנו בקהילה קונסרבטיבית, בשל הפרקטיקות המסורתיות הנהוגות בה הדומות לאלו המקובלות באורתודוכסיה, משקפים שינוי שחל מאז התקופה שעליה כתב תבורי במחקרו על התנועות הליברליות. באותה תקופה, בתחילת שנות ה-2000, יהודים לא דתיים, ששמרו על זיקה רגשית ליהדות המסורתית, רצו לציין בדרך מסורתית את טקסי מעגל החיים של משפחתם, ולכן היו מוכנים לחגוג בר-מצווה לילדיהם בבתי-כנסת אורתודוכסיים. לעומת זאת, כיום יותר ויותר מקרב ההורים שגדלו על ברכי האורתודוכסיה פונים לבתי-כנסת קונסרבטיביים, עקב זיהויים המסורתי.[17]

סיבה נוספת המניעה הורים לקיים טקס בתפארת שלום היא קרבתם לגישה וזהותה הדתית, המצויות בטווח שבין האורתודוכסיה לרפורמה.[18] בעניין זה אמרה שפרה: "הקונסרבטיבים התלבשו לי מבחינת האידיאולוגיה, הרפורמים מוכנים לפרוץ, וקונטרה הקונסרבטיבים שומרים". מבחינתה הרפורמים הם פורצי גדר המסורת, והקונסרבטיבים שומרים על המסורת. לכן היא חשה קרובה יותר בגישתה לשמירת מסורת ומבחינה אידיאולוגית לקונסרבטיבים.

לעתים, הורים פנו לתפארת שלום כי מפאת אפיונה של הזהות הדתית של תפארת שלום כזהות ביניים, הבחירה לקיים בר/בת-מצווה בקהילה זו היתה פשרה בין בני משפחה שתמכו בזרמים יהודיים שונים. כך קרה במשפחתה של עידית. בעוד היא, ילידת הארץ, שגדלה כחילונית חשה זיקה לאורתודוכסיה, הרי שבעלה ובנה תומכים בגישתה של היהדות הקונסרבטיבית. בעניין זה עידית אמרה: "הבחירה בתפארת היתה סוג של פשרה, אני מעדיפה אורתודוכסי על רפורמי, יש משהו אותנטי באורתודוכסים. האורתודוכסים משהו מיוחד, יש להם להט, [ש]לא ראיתי אצל רפורמים וקונסרבטיביים, האורתודוכסיים [הולכים] עד הסוף [עם האמונה]". בתגובה לדבריה,

---

[17] E. Tabory, "The Israel Reform and Conservative Movements and the Market for Liberal Judaism", in U. Rebhun and C.I. Waxman (eds.), *Jews in Israel: Contemporary Social and Cultural Patterns*, Lebanon, NH, Brandeis University Press, (2004), p. 303

[18] ניתן לפרש את הדבר כשיקוף של ראשיתה והתפתחותה הרעיונית של התנועה הקונסרבטיבית. מקורן של אלו באסכולה הפוזיטיבית היסטורית, שקמה כתגובה לתנועת הרפורמה שלא ראתה עצמה מחויבת להלכה, וכן כתגובה לאורתודוכסיה שללה התפתחות בהלכה. ראו: התנועה המסורתית, **התנועה המסורתית: היסטוריה, עקרונות, עמדות וערכים**, ירושלים, התנועה המסורתית, (1999), עמ' 4.

האב גדי, אמר: "אני לא רציתי לפנות לבית-כנסת אורתודוכסי, אני מפחד מאנשים שמאמינים יותר מדי". הוא מנגיד בין רתיעתו מהאורתודוכסים בשל אמונתם האדוקה הקיצונית מדי לטעמו לבין אהדתו לזרמי היהדות הליברלית, שאותם למד להכיר מקרוב במהלך חייו בארצות-הברית.

במסגרת התלבטותם של בני משפחה זו לאיזה בית-כנסת לפנות, הועלה הרעיון לפנות לבית דניאל. בהקשר זה הנגידה עידית בין אהדתה לאורתודוכסיה לרתיעתה מהרפורמה. לדבריה: "יש לי בעיה שרפורמי נראה לי צבוע, רפורמים לתחושתי לא אותנטיים...ברפורמים יש משהו מלאכותי באיך שמתנהלים, כאילו אומרים: בואו נהיה יהודים". היא סבורה שלא רק חוסר אותנטיות מאפיין את הרפורמה, אלא שזו למעשה גרסה דהויה, חיקוי וניסיון מעושה להתנהג כיהודים. עידית מבטאת בדבריה את האמונה העמוקה של רבים מהישראלים החילוניים כי האורתודוכסיה מייצגת את היהדות ה"אותנטית", המקורית,[19] ולכן את היותה של האורתודוכסיה קנה המידה להערכת הרפורמה. מדבריה הבאים עולה כי היא, כמו חלק מהציבור החילוני הרחב, סבורה כי החקיינות, הניסיון המעושה לנהוג כיהודים, משתקפת במאפייני העשייה הריטואלית המתקיימת בבית דניאל, המנוגדת בתכלית לאופיו של הטקס בתפארת שלום. לדבריה "בבית דניאל יש הרבה קישוטים סביב התפילה, בתפארת [שלום] טקס בר-המצווה הוא לא מפולפל, ומקושקש, בלי מוזיקה.... יש צניעות של תפילה, בלי קישוטי מוזיקה ומיקרופונים".

עולה כי הורים בחרו בתפארת שלום בשל הדמיון של הפרקטיקות הריטואליות הנהוגות בה לאלו הנהוגות באורתודוכסיה. כאן המקום לציין, כי האופי המסורתי של הטקס בתפארת שלום ניכר גם בכך שרב גבר הוא המנחה של הטקס מטעם הקהילה, ולא רבה אישה. בעניין זה ציין יובל: "היה מאוד מפריע לנו אם רבה היתה עורכת את הטקס, זה משהו שהכניסו בנו מילדות". הסתייגות דומה מהאפשרות שרבה אישה תערוך את טקס בר/בת-המצווה של ילדם נשמעה מפי הורים נוספים. עם זאת, יש להדגיש כי אותם הורים תומכים בשוויון בין המינים בכל תחומי החיים, כולל בדת. לצד תפיסתם זו, אותם הורים, ובייחוד אמהות, הביעו הסתייגו מקיום בר/בת-המצווה בבתי-כנסת אורתודוכסיים בשל ההפרדה בין המינים הנהוגה בהם. כך עולה מדבריהן הבאים של אמהות שילדיהן עלו לתורה בתפארת שלום: ליסה, שבתה חגגה בת מצווה בתפארת שלום ציינה: "אני לא הולכת לבית-כנסת שאני צריכה להיות מאחורי פרגוד, או לא לשמוע, חשוב לי להיות עם המשפחה ברגעים ספיריטואליים. כל המסורת הזו חשובה לי בגלל המשפחה. אני הולכת לבית-כנסת בשביל הביחד ולא בשביל ההפרדות. אני לא מוכנה ללכת למקום שאני יושבת לבד". בהתבסס על דברי ליסה ועל תפיסתה את המסורת היהודית בכללה, ואת טקס בר/בת-המצווה בפרט, כנסובים סביב המשפחה, ניתן להניח כי בחירתה בתפארת שלום נעשתה בעיקר מתוך רצון לחוש בנוח ולחוות יחד עם משפחתה את טקס בת-המצווה, ופחות ממניע פמיניסטי מובהק.

עולה, כי הורים בחרו בתפארת שלום עקב הישיבה המשפחתית הנהוגה בה, וכן עקב מאפייניו המסורתיים של הטקס הנערך בה, הדומים במידה רבה לטקס בר-המצווה האורתודוכסי. יש בכך אישוש לטענתם של ראשי התנועה הקונסרבטיבית, כי ישראלים המחפשים תנועה דתית ליברלית, המציעה ישיבת משפחות יחדיו ושוויון בין נשים לגברים, אך הקרובה יותר לאורתודוכסיה המסורתית, עשויים למצוא עניין רב יותר בתנועה הקונסרבטיבית.[20]

אך הפנייה לתפארת שלום לא נעשית רק על רקע השוואתה לזרמי היהדות האחרים, אלא גם מטעמים הנעוצים בתפיסה חיובית של ערכי היסוד שלה. כך עולה מדבריו הבאים של בנה של עידית, אשר היטה לבסוף את הכף לטובת קיום טקס בר-המצווה שלו בתפארת שלום. לדבריו:

---

[19] גודמן ויונה, "מבוא: דתיות וחילוניות בישראל – אפשרויות מבט אחרות", עמ' 20.

[20] תבורי, **היהדות הרפורמית בישראל: הישגים וסיכויים**, עמ' 49.

> אהבתי שיש מקום לפתיחות לדעה אחרת, ושיש אמונה כלשהי. אהבתי שאין רק תפילה, יותר מרק קוראים ומשננים, אדם שעושה בר-מצווה יכול לומר משהו, מעבר ללהוציא מילים מהפה, [אתה] יכול גם לדבר... חוץ ממה ש[אתה] קורא מדף, ולמדת לפני, יש יותר רוח.

בחירתו לקיים את טקס בר-המצווה שלו בתפארת שלום נובעת הן מסיבות הנוגעות לאידיאולוגיה – פתיחות לשלל דעות וקיומה של אמונה – הן מסיבות המתייחסות להתנהלות התפילה. הוא מעלה את האפשרות הניתנת לעולה לתורה במסגרת תפארת שלום כקהילה קונסרבטיבית להפוך את הטקס למשמעותי עבורו ועבור הקהל שמקשיב לדבריו. לדידו, פתיחותו הרעיונית של הזרם הקונסרבטיבי משתקפת בכך שבתפארת שלום ניתן מקום לנוכחים בתפילה להשמיע דעות שונות משל זולתם.

ייתכן, כי הסיבות שנמנו עד כה לעריכת טקס בר/בת-מצווה בתפארת שלום אינן ייחודיות להקשר התל-אביבי, והן מניעות הורים בכל רחבי ישראל לפנות לקהילות קונסרבטיביות. עם זאת, קיימת גם סיבה ייחודית לפנייה לתפארת שלום, והיא החשיבות הרבה שמעניקים תושבי רמת אביב לזהותם השכונתית ולפעילותה של תפארת שלום בשכונה.

2.3.1 השכונתיות כגורם לבחירה בתפארת שלום

אחדות מהמשפחות שראיינתי המתגוררות ברמת אביב ציינו בין הגורמים שהניעו אותם לקיים לצאצם את הטקס בתפארת שלום את גורם השכונתיות. גורם זה בא לידי ביטוי במספר אופנים, כפי שאראה בהמשך. בהקשר זה יש לזכור כי תפארת שלום פועלת כקהילה מקומית, בעוד שבית דניאל מכוון פעולותיו לכלל תושבי המטרופולין. אלון ציין כי "בית דניאל לא מספיק קרוב... תפארת שלום ממוקמת מולי, אני הולך לשם בחגים ואירועים מיוחדים". עבור האב הזה, כמו עבור חלק מתושבי רמת אביב, בית-הכנסת השכונתי שממנו הם מדירים רגליהם לרוב, למעט בחגים מרכזיים, הוא קהילה קונסרבטיבית ולא בית-כנסת אורתודוכסי. לכן, נראה היה בעיניו כמובן מאליו לפנות לבית-כנסת זה כדי לקבל שירותים דתיים, ובפרט לציין בו את בר-המצווה של בנו.

מוטיב השכונתיות משתקף באופן בולט בדברי אותו אב, וכן בדברי הורים נוספים, גם בהתייחסם לבחירה לקיים את טקס בר-המצווה בתפארת שלום בעקבות היכרותם עם חברים של ילדיהם, הגרים ברמת אביב, ושעלו לתורה בתפארת שלום. הפנייה לתפארת שלום היא ביטוי של הזיקה החזקה הקיימת בקרב תושבי רמת אביב לעולמם החברתי-השכונתי.[21] זיקה זו מתבטאת בחיקוי דפוס התנהגות דתי הרווח בקרב חלק מחבריהם ומכריהם – של ציון בר-מצווה בתפארת שלום.

מבין ההורים שריאיינתי, המוטיב השכונתי כמניע חזק לבחירה בתפארת שלום עלה בצורה הבולטת ביותר בדבריה של שפרה, שבתה חגגה את טקס בת-המצווה שלה בקהילה זו. בדבריה היא יוצרת הבחנה ברורה בין תפארת שלום כקהילה דתית השייכת לשכונה לבין בית דניאל, כקהילה המרוחקת מהעולם החברתי המקומי שלה ושל ילדיה. לדבריה

> הבן שלי למד שם שח [בבית השחמט, המקום בו פעלה תפארת שלום באותה העת]. הדר שם בצופים. בית דניאל הוא נטע זר, בית-הכנסת צריך להיות בשכונה שלנו, משהו שהילד מחובר אליו. המקום [תפארת שלום הוא] בית בשבילנו, עברנו חוויה, זה עושה את זה אחר.

ניתן להבין את תחושת הביתיות, השייכות, והקרבה שמזכירה מרואיינת זו כ"תחושת מקום". חוקרים מניחים כי מקום הוא מרחב הנבנה באמצעות תהליך של הקניית משמעות. מדובר בתהליך

---

[21] ד' בירנבוים כרמלי, **'צפונים': על מעמד בינוני ישראלי**, ירושלים, מאגנס, (2000), עמ' 14.

של התייחסות סובייקטיבית למקום, התייחסות שנוצרת על-ידי מעורבות רגשית והצטברות זיכרונות, דימויים ואנקדוטות ההופכות את המקום הפיזי לחלק ממטען רגשי שיש לאדם.[22] שפרה, פאולה והורים נוספים, תושבי רמת אביב, פיתחו תחושת מקום חזקה אל שכונתם ובכלל זה גם למוסדות מקומיים כדוגמת תפארת שלום. התחושה נוצרת לאחר שהתפתחה הרגשה מיוחדת כלפי מרכיבים שונים במקום עצמו, במקרה של שפרה מדובר בתחושתה כלפי פעילויות פנאי שונות שילדיה נוטלים בהן חלק במרחב שסביב תפארת שלום. שפרה, בדומה לפאולה, למדה להכיר את חברי הקהילה במסגרת התקופה שקדמה לטקס של בתה באמצעות מגעיה התכופים עמם. הקשרים הידידותיים שנוצרו ביניהם העמיקו את תחושתה הביתיות שלה כלפי תפארת שלום.

רגשות השייכות שלה כלפי תפארת שלום בתור מוסד שכונתי, והזרות כלפי בית דניאל, נעשים מובנים גם לאור העובדה שתחושת שייכות למרחב מתגבשת באמצעות חזרתיות על פרקטיקות יומיומיות המתבצעות בו.[23] האופן שבו פאולה, שפרה והורים נוספים תופסים את תפארת שלום מזכיר הגדרות קלסיות של קהילה העוסקות ביחסים חברתיים הנרקמים בין אנשים המתגוררים בסמיכות, ובאיכויות האופייניות ליחסים אלה כולל התמשכות בזמן וראשוניות.[24]

הורים שפנו לתפארת שלום לערוך בה את הטקס לצאצאם, היו סבורים שבשל היותה קהילה שכונתית, קטנה, שבין חבריה קיימים קשרים קרובים, מעין משפחתיים, הם יזכו ביחס אישי, הקשוב לצורכיהם. כך עלה מתיאורם של יובל ונעמי, שציינו "אנחנו מנסים להקל על הבן שלנו, הוא מפחד כי הפרשה שלו מאוד ארוכה, הוא פחד שלא יעמוד בכל הטקס. קהילה קטנה לא מלחיץ, יחס אנושי יתרון".

הורים נוספים הנגידו בין בחירתם לקיים טקס בר/בת-מצווה באווירה חמה, ידידותית, משפחתית, הרווחת לטענתם בתפארת שלום בזכות היותה קהילה קטנה, משפחתית ושכונתית, לעומת היותו של בית דניאל קהילה גדולה וממוסדת, שתהליך ההכנה שלה לבר-מצווה מאופיין במסחריות ותעשייתיות.

למרות שההורים מתייחסים לתפארת שלום כ"משפחה רחבה" הם לא נשארים בה והיא מתפקדת עבורם כ'קהילה במעורבות מוגבלת", שהשתתפותם במסגרתה, והזדהותם עמה הן חלקיות. צורה זו של מעורבות ההורים בתפארת שלום תואמת לדפוס מקובל בערים בארצות המערב. מדובר בדפוס הנוגע לאופי המותנה והוולונטרי של מעורבות בקהילות דתיות ובקהילות מגורים, ולהשתנות היקף ההשתתפות בקהילות אלו בהתאם לשלבים השונים במחזור החיים המשפחתי.[25]

דפוס השתתפות החלקית של ההורים בתפארת שלום משקף את הפער הקיים בין הדימוי של רמת אביב כשכונה שתושביה נוטים ליצור יחסים הדוקים אחד עם השני, ולגלות מעורבות רבה במוסדות שכונתיים, לבין המתרחש בפועל.[26] יחסם של ההורים לתפארת שלום הוא למעשה יחס אינסטרומנטלי, ומבחינתם טקס בר-המצווה המתקיים בה הוא מוצר צריכה.[27]

---

[22] שמחאי, **השביל הזה מתחיל כאן**, עמ' 49.

[23] פנסטר ומנור, "אזרחות עירונית הומו-לסבית במרחב התל אביבי והירושלמי", עמ' 10.

[24] בהגדרה קלסית זו של קהילה נעשה שימוש לשם ניתוח עולמם החברתי השכונתי של תושבי רמת אביב ג', ראו: בירנבוים כרמלי, **'צפונים': על מעמד בינוני ישראלי**, עמ' 15.

[25] שם, שם, עמ' 13-14.

[26] שם, שם, עמ' 14-17, 192-193.

[27] יחסם של ההורים לתפארת שלום דומה ליחסם של תושבי רמת אביב לשכניהם ולשכונתם. כלפי חוץ הציגו תושבי השכונה את היחסים בינם לשכניהם כיחסים אישיים, קרובים, אינטנסיביים והדוקים. אולם בירנבוים-כרמלי במחקרה על תושבי שכונת רמת אביב גימל, מצאה כי אלה הם למעשה יחסים תועלתניים. קרי: מדובר באינדיבידואלים העושים שימוש ביחסיהם כדי לעצב את הדימוי הקולקטיבי הריבודי של שכונתם, וכן כדי לעגן את דימויים הריבודי האישי בדימוי הקולקטיבי הזה. תפיסה זו מבוססת על חפיפה בין אפיונים חברתיים ומעמדיים המיוחסים לסביבת המגורים

2.4 הסיבות לעריכת טקס בר/בת-מצווה בבית דניאל

הפנייה לבית דניאל נעשית ממגוון סיבות שהן בעיקרן שילוב של סיבות מעשיות וערכיות.

2.4.1. סיבות מעשיות

סיבה מעשית אחת היא הקרבה הגיאוגרפית היחסית. כך למשל, ג'ון והגר ציינו "פנינו לבית דניאל כי זה קרוב ונוח". גם נגה ציינה כי "בית דניאל זה הקהילה הרפורמית הקרובה אלינו". סיבה נוספת, היא היכרות קודמת של הורים וילדיהם עם תפילות וטקסי בר/בת-מצווה שנערכו בקהילות רפורמיות בארץ ובחוץ-לארץ. בעניין זה סיפרה אורית, כי החליטה לפנות לבית דניאל לאחר שהשתתפה בתפילה בקהילה רפורמית במסגרת ביקור בחוץ-לארץ. לדבריה "התארחתי שנה לפני בר-המצווה בגרמניה, ראיתי עליה לתורה של בר-מצווה בבית-כנסת רפורמי שם, והיתה חוויה מרגשת ומרשימה, אותו טקס כמו כאן. היו גם חברים ואורחים לא יהודים, סידור באותיות גרמניות, התפילה בעברית, [היה] מרגש ויפה. אמרתי שאני רוצה גם לבן שלי משהו כזה, ושגם אני רוצה עליה לתורה". לאור התחושות החיוביות שעלו בה בטקס בר-המצווה הרפורמי, כשהתקרב המועד ליצור קשר עם קהילה לצורך טקס בר-המצווה של בנה היא החליטה לפנות לבית דניאל.

החלטתה של אורית, כמו של יתר ההורים שעמם שוחחתי קיבלה חיזוק גם מכך שחברים ובני משפחה פנו לבית דניאל לשם עריכת טקס בר/בת-מצווה. זו עדות להפיכת הפנייה לבית דניאל לצורך קיום טקסי בר/בת-מצווה למקובלת בקרב בני המעמד הבינוני-גבוה באזור המרכז. טקס בר/בת-המצווה בחברה של היום הוא הזדמנות להזדהות עם קהילה חברתית מסוימת וכן לאשר את המחויבות לאידיאלים, לערכים ולנורמות שלה.[28] לאור זאת, ניתן לשער כי קיום הטקס בבית דניאל מאפשר לחלק מההורים לאשר בפני עצמם ובפני חבריהם את השתייכותם למעמד הבינוני-הגבוה (לאליטה), ולחזק את דימויים העצמי, המשפחתי והחברתי. בהקשר זה יש לציין כי ייתכן שחלק מההורים פונים לבית דניאל, עקב דימויו התקשורתי, היותו מותג תל-אביבי המוכר כ"בית-הכנסת של האליטות", ו"אחד מבתי-הכנסת המוצלחים ביותר בישראל".[29]

הורים שמזדהים כחילונים, רוצים לציין את טקס המעבר של צאצאם, טקס בר-מצווה בצורה יהודית, אך לאור רתיעתם מהאורתודוכסיה ורצונם שהטקס יתנהל לפי צורכיהם, ולפי ערכיהם, תוך התחשבות באורח חייהם החילוני, חלקם פונים לבית דניאל. בעניין זה אמרה נעמי,

> בר-מצווה אחרונה אני עושה בבית דניאל. יש משהו באווירה, ובשירים, לא מעיק, הדת לא מעיקה. התפילה לא מדברת אליי. בבית דניאל, זה היה קצר, טקס שאנשים נהנו. גם השירה של פרדי באמצע, "נגיעות ברוח הדת, היה נחמד, כיף ושונה, בבית דניאל לא הרגשנו שום מועקה.

דברים אלו מזכירים את טענתם של אחדים מראשי התנועה הרפורמית בארצות-הברית כי יהודים רבים פונים לבתי-הכנסת שלהם כי הם מציעים את הדרך הנעימה, האסתטית והקלה להיות

לבין אלה המיוחסים לדייריה, תהליך שהתרחש ברמת אביב ג. ראו: בירנבוים כרמלי, **'צפונים': על מעמד בינוני ישראלי**, עמ' 11, 14, 18-19.

[28] Decitcher, "Life Cycle Education", pp. 547

[29] Shahar, Ilan, "Rooting for the grassroots", *Haaretz*, January 7, 2005, p. B7 באותה כתבה הרב אזרי, כונה "הרב של האליטות", משום שדמויות בולטות מהאליטות הכלכלית המשפטית והאקדמית ערכו לילדיהם טקסי בר-מצווה בבית דניאל, וכן משום שבין חברי בית דניאל יש מספר אנשים ידועים.

יהודי.[30] יש פה גם אישוש לחשש שמבטאים מספר מנהיגים בתנועה הרפורמית הישראלית כי חלקים בציבור החילוני תופסים את היהדות הרפורמית כ"אורתודוכסיה מינוס", מעין יהדות מקוצרת ודקה.[31]

הורים בוחרים בבית דניאל משום שהוא מציע לערוך את טקס בר-המצווה כחלק מתפילת השחרית הקהילתית (כטקס קהילתי) או לקיימו בנפרד, כטקס פרטי-משפחתי. הורים אלו נמשכים ליכולת לקיים טקס בר-מצווה שבו, כמו בחתונות, נוכחים רק מי שהוזמנו ובו הרב מתמקד בחתן או בכלת השמחה.

בהקשר זה יש לציין כי יש הורים שבחרו לקיים את טקס בר-המצווה לבנם כטקס פרטי במסגרת בית דניאל, בגלל מאפיין מרכזי של הטקס: העמדת הילד במרכז ובניית כל הטקס סביבו. כך למשל, אמר רז: "היה מקסים, זה שהילד במרכז, בבית-כנסת אורתודוכסי רק קוראים לו כשמגיע תורו לכמה דקות, ורוב המשפחה מחכה שיגיע תורו. כאן הילד על הבמה כל הזמן." העמדת הנער החוגג במרכז נובעת מהדגש של התנועה הרפורמית על הפרט ועל האופן שבו הוא עצמו חווה את יהדותו.[32]

הורים בחרו בבית דניאל גם בשל ההיענות לרצונותיהם בנוגע להתנהלות הטקס, ומכיוון שמאפשרים להם להיות מעורבים הן בתכנון הטקס הן בהתנהלותו. בעניין זה אמר רז:

> פגשנו את הרבה [גליה סדן] אחרי שבת שמבקשים שתתנסה, לראות אם זה מתאים לך, כבר ידענו מה לא רוצים. דורין [האם] ביקשה שלא תהיה רבה, כי בעולם שלה זה נראה מאוד חריג, שאלו אותה אם רוצה לשים טלית בטקס ולעלות לתורה. נראה לה מוזר טלית וכיפה לאישה ורבה. ביקשנו שהרב אזרי ינהל את הטקס. זה התקבל. ביקשנו שלא יהיו כלי נגינה ומחיאות כפיים. יש טקסים עם גיטרות וחלילים, ועושים הופעות מוזיקה באמצע התפילה, אמרנו שלא רוצים.

הוא וגרושתו העריכו את המוכנות של בית דניאל להסכים לקיים טקס, שבו יש פשרה בנוגע לערך השוויון המגדרי, המהווה ערך יסוד ביהדות הרפורמית. הם בחרו בבית דניאל כי ידעו שיוכלו לבחור את הגוון של הטקס (ליברלי או מסורתי). במקרה זה הם בחרו בטקס "מסורתי", העונה על צרכיהם.

2.4.2 סיבות ערכיות

הורים מסוימים רואים את ההתחשבות של בית דניאל ברצון המשפחות כביטוי לערכי היסוד של היהדות הרפורמית. הורים אלו שמים לב בייחוד לכך שאת התנהלותו של בית דניאל מנחים ערכים של פשרה, שילוב ופתיחות לשלל פרקטיקות דתיות ומסורות יהודיות, קבלה של השונה, ניסיון לענות על צרכים שונים בה בעת, גמישות ויצירתיות ריטואלית.[33] הדבר משתקף בתיאורה של חדווה את האפשרות שניתנה לאחיה לברך ברכת כוהנים ולעלות לשם כך ראשונים לתורה. נאווה סיפרה:

> באתי ממשפחה של כוהנים, ביקשתי שאחי יעלה לבמה ויברך ברכת כוהנים, ברכה תימנית מרגשת, ובקהילה רפורמית אין דבר כזה שכהן יעלה ראשון, צריך פתיחות ופשרה. אחי עלה ראשון, היתה ברכת כוהנים, אנשים כל כך התרגשו, בתוך אותו בית-כנסת היו שני זרמים של שתי תפילות שונות, באותה תפילה עצמה. זה גאולה, בית המקדש השלישי.

---

[30] Tabory, "The Israel Reform and Conservative Movements and the Market for Liberal Judaism", p. 293

[31] תבורי, **היהדות הרפורמית בישראל: הישגים וסיכויים**, עמ' 21.

[32] זהו ביטוי לאחד השינויים שמתחוללים כיום בתפיסת התנועה הרפורמית את היהדות מחוויה של עם לחוויה של היחיד. ראייה לכך היא המקום המרכזי שמקבלים כיום טקסי מעגל החיים בליטורגיה הרפורמית, ובנייתם כך שמודגשת האוטונומיה של הפרט. ראה: ד' מרקס, "התפילה הרפורמית לדורותיה ולמרכזיה", בתוך: רוזנק (עורך), **היהדות הרפורמית**, עמ' 340-341.

[33] שם, שם, עמ' 340-341.

מהיכרות קודמת עם טקסי בר-המצווה היא ידעה שיש התנהלות מקובלת של התפילות, וכי ביהדות הרפורמית בסדר העולים לתורה אין הבדל בין הנחשבים לכוהנים למי שנחשב לישראל. עם זאת, מהיחשפות קודמת לבית דניאל ומהיכרות קודמת עם תפילות וטקסי בר-מצווה שנערכו בבית דניאל, היא נחשפה לערכי היסוד של היהדות הרפורמית, ובפרט לפתיחות ולקבלה של האחר ושל דרכיו. בעניין זה ציינה:

> בארץ הם די בולטים בשפיות שלהם, סובלנות דתית, באמונה שבערך של הדעות של האחר לא נופל מזה שלי, אין מונופול על הדת והיהדות. המוטו שלהם חיה ותן לחיות, סובלנות, קו שמנחה אותם, השאיפה לחבר בין הפלגים. היכולת לקבל את השונה ממך, הסובלנות, במקום חושך אתה שם אור, אין שם דוגמטיות, המון פתיחות.

היא הדגישה במפורש כי "האידיאולוגיה משכה אותנו לבית דניאל. האידיאולוגיה שבאתי איתה מבית אבא, הסובלנות, וכן התאים לי להמשיך איתה הלאה". בנוסף, היא קישרה בין התפיסות היהודיות שעל ברכיהן גדלה בבית הוריה, לאלו המדריכות את ראשי בית דניאל. כמו כן, היא סברה שבבית דניאל מעוניינים בשילוב בין מנהגים דתיים של יהדות המזרח לאלו של יהדות אשכנז ולכן ראתה בבית דניאל את המקום המתאים ביותר לצרכיה, שכן הוא יאפשר לה לקיים בר-מצווה המשלבת בין מזרח למערב, בין אורתודוכסיה לרפורמה.

2.4.3 שוויון מגדרי כמניע לעריכת בר/בת-המצווה בבית דניאל

הורים אחרים אינם מדגישים את המניעים האידיאולוגיים לקיום בר-המצווה לבנם בבית דניאל, אך עם זאת גם הם מדגישים כי לשוויון המגדרי הנהוג בתפילות היה תפקיד מרכזי בפנייתם לבית דניאל לשם ציון הגעת ילדיהם למצוות. רבים מההורים שראיינתי, שהדגישו את השוויון בין המינים הנהוג בבית דניאל כדבר שהניעם לבחור בו, ציינו באותו הקשר את התנגדותם לתפקידה השולי של האישה בתפילה בבית-כנסת אורתודוכסי. הם הנגידו בין השוויון המגדרי בריטואלים הנהוג בבית דניאל לבין ההפרדה בין המינים המקובלת בבתי-כנסת אורתודוכסיים. בעניין זה אמרה עדנה:

> מה שהניע אותי- מעמדה של האישה, לא יכולה לשאת את השפלת האישה בבתי-כנסת אורתודוכסיים. רצינו בית-כנסת מתקדם, בו קיים שוויון בין המינים, ולכן בחרנו את בית דניאל. על בית-כנסת אורתודוכסי לא חשבתי בגלל היחס המשפיל לאישה.

רוב המרואיינות ציינו את תמיכתן בשוויון מגדרי בתפילות, אך קישרו זאת במישרין לרצונן לשבת יחד עם משפחתן. בנוסף, הן ציינו את שביעות רצונן מהתפקיד שמילאו בטקס. נראה שהרצון לשוות לטקס בר-המצווה אופי של חגיגה משפחתית, הוא שהניע אותן לציין את תמיכתן בשוויון מגדרי כסיבה לפנייה לבית דניאל. כזכור, גם האמהות שפנו לתפארת שלום, העניקו חשיבות לשוויון המגדרי הנהוג בה בעיקר בשל יכולתן לשבת במחיצת משפחתן.

> בעניין זה ציינה נעמי שבטקס בבית-הכנסת הרפורמי בחיפה היא התרשמה מכך שכולם ישבו ביחד, אמא יכולה לשבת ליד הבן שלה, ולא להיות במסתור למעלה. אני לא חושבת שעשיתי משהו לא בסדר, שאני צריכה להתחבא למעלה, ולהזיז וילון, יש לי ילד ואני רוצה לשמוח איתו. נחמד שזה ביחד, זה כיף.

זו לא היתה בחירה אידיאולוגית גרידא, הנובעת ממניע פמיניסטי או מהתנגדות אידיאולוגית עזה לאורתודוכסיה ולהפרדה בין המינים הנהוגה בה, אלא מרצון לחגוג כמשפחה.

מעניין לציין כי בקרב בני ובנות המצווה עצמם, יש המדגישים את תמיכתם בערך השוויון בין המינים כאחת הסיבות המרכזיות לרצונם לציין את הגיעם למצוות במסגרת קהילה זו. בעניין זה אמר בנו של רז, שדחף את הוריו לערוך את טקס בר-המצווה שלו בבית דניאל "רע לי שם [באורתודוכסי], לא אוהב את זה, הנשים נמצאות למעלה, לא נעים". אצל נער זה, הרתיעה

מהאורתודוכסיה משתקפת בבירור בהסתייגותו מההפרדה הפיזית בין המינים. רתיעתו זו הניעה אותו לפנות לבית דניאל.

בעת שהורים סיפרו על התפקיד שמילא השוויון המגדרי בהחלטתם לפנות לבית דניאל הם התייחסו גם לתפיסתם את הנשים-הרבות. הרבה מסמלת ומדגימה ערכים שבית דניאל ורוב ההורים תומכים בהם כלומר שוויון בין המינים ובין בני אדם. חלק מההורים התייחסו בשוויון נפש למגדרו של הרב שינהל את הטקס.בעניין זה אמרה נגה, "אנחנו חושבים שישיבה משפחתית ועליית נשים לתורה, כמו גם אפשרות של רבה-אישה הם מובנים מאליהם ולכן לא התרגשנו מהם". היא תופסת את נוכחותה של האישה הרבה בקהילה כביטוי נוסף לערך המרכזי ביהדות הרפורמית של שוויון בין המינים, שמעמדו שקול לביטויים שוויוניים נוספים כגון, עליית נשים לתורה. הדגשתה שתפקודה של אישה כרב אינו מעורר בה התרגשות מעידה ככל הנראה שמבחינתה כפי שבמרבית תחומי החיים מקובל ערך השוויון בין המינים, הרי שברור שכך יהיה גם בקהילה הדתית שאליה תפנה לצורך קיום טקסי מעגל החיים.

את ההחלטה לבחור בבית דניאל כמקום לקיים בו את הטקס עבור בתה הסבירה רוויטל בכך ש"כשבנות עולות לתורה צריך למצוא בית-כנסת רפורמי". היא הוסיפה "לא כל בת עולה לתורה, לא היה נהוג ככה פעם, משהו חדש נכנס למסורת, לדת, לרפורמים". עקב ההפרדה בין המינים הנהוגה באורתודוכסיה ברור היה לה כי אם היא מעוניינת לציין בצורה טקסית את הגעת בתה למצוות המקום היחיד הפתוח בפניה הוא בית-כנסת רפורמי. בעיניה טקס בת-מצווה הוא בבחינת חידוש רדיקלי של המסורת היהודית, כשהרפורמים עומדים מאחורי יוזמה זו.

3. קיום טקס בר-המצווה בקהילות המחקר וזיקתו לזהותן היהודית של משפחות חילוניות

טקס בר-המצווה מעודד משפחות חילוניות שפנו לקהילות המחקר לעסוק בבירור יחסן לזהותן היהודית. טקס זה מחבר בין הזהות האינדיבידואלית של הפרט העומד לעבור את הטקס ומשפחתו לזהות הקולקטיבית. מצד אחד, יש בטקס רובד אישי המציין את הגעתו של הפרט לגיל ההתבגרות. מצד שני, לטקס יש רובד קולקטיבי, שכן מדובר בטקס דתי ביסודו, שנועד להפוך את הפרט לחבר מלא בקולקטיב. מאפיינים אלו של טקס בר/בת-המצווה מזמנים להורים חילוניים, הרוצים לעצב את הטקס בהתאם לצורכיהם האישיים, מפגש עם המסורת. הצורך להחליט אלו רכיבים של הטקס המסורתי יישמרו ואלו לא, עשוי לעורר את ההורים לעסוק בבירור זהותם היהודית וזיקתם למסורת.[34]

לא רק ההורים עסקו בעיצוב הטקס של בנם/בתם אלא גם רבני קהילות המחקר. כאן המקום להזכיר כי עיצובו המחודש של טקס מאפשר להכניס לשיח של הקהילה מושגים, סמלים ורעיונות חדשים, ואף לבטא עמדה הקוראת תיגר על ערכי היסוד הקיימים של החברה.[35] רבני קהילות המחקר נהגו כך, ועיצבו את הטקס בדרך שתעביר את תפיסותיהם. כפי שאראה בהמשך, מהריאיונות עלה שהמשפחות אכן התמודדו עם יחסן למסורת ולזהותן היהודית עקב עריכת הטקס בקהילות המחקר והשתתפותם בדיונים בקורס ההכנה. אולם, אלו לא חוללו שינוי מהותי בהגדרת הזהות היהודית של המשפחות. עם זאת, ההורים וילדיהם נחשפו לערכי היסוד של זרמיה

---

[34] Deitcher, "Life Cycle Education", p. 548, ראו גם: שלג, **מעברי ישן ליהודי חדש**, עמ' 38-42.

[35] ראו: ר' שרעבי, "תמורות בטקס מעבר מגדרי: טקס החנא של הכלה בתימן ובישראל," **מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי**, כד-כה, (2006-2007), עמ' 268.

הליברליים של היהדות, ופיתחו הערכה לחלקם. בכך מתגלה דמיונם לקבוצות אחרות של משתמשים בשירותי בית דניאל כגון, מתגיירים וקשישים.

בנוסף לכך, כפי שאדגים להלן, מהריאיונות עלה שרוב ההורים שפנו לקהילות המחקר, ראו בטקס בר/בת-המצווה ובהכנות אליו, הזדמנות חד-פעמית לעורר בילדם את העיסוק בזהות היהודית ובקשר למסורת. אולם, עיסוקם של בני ובנות המצווה בבירור סוגיות אלו נותר מוגבל, ושטחי. התוצאה היתה שלא חל שינוי מהותי באופן שבו הנערים והנערות הגדירו את זהותם היהודית בעקבות טקס בר/בת-המצווה שעברו, כפי שלא חל שינוי בהוריהם.

חלק מההורים שערכו לילדיהם טקס בבית דניאל ובתפארת שלום, סברו שבבחירתם לפנות לבית-כנסת ליברלי, הם העניקו לילדיהם אפשרות להתעמק בסוגיות הנוגעות לזהותם היהודית ולזיקתם למסורת. הם סברו כי הורים הפונים לבית-כנסת אורתודוכסי עושים כך רק כדי לצאת ידי חובה, וכי תהליך ההכנה לטקס בר-מצווה בבית-כנסת אורתודוכסי אינו מאפשר בירור רציני של סוגיות הנוגעות לזהות, לאמונה ולמסורת. בעניין זה ציינה עדנה כי "בני ובנות המצווה לומדים [בבית דניאל] מושגים לעומק, בניגוד להכנות לבר-המצווה שבבתי-כנסת אורתודוכסיים".

באותו עניין ובנימה דומה אמר צוק שבנו עלה לתורה בבית דניאל: "יש משהו קל בלעשות במקום רגיל [אורתודוכסי], [זה] נראה דבר לא משמעותי, שמאבד כל ערך שלו, [זה] לסמן וי, לא מבינים. הילד עצמו לא יודע מה הוא עושה, ולא דרשות ולא שום דבר כזה. רובנו שבויים בזה". צוק סבור כי קיום טקס בר-מצווה בבית-כנסת אורתודוכסי, מבטל את ההכרח להשקיע מחשבה בסוגיות הנוגעות לזהות ומסורת יהודית.

הורים הפונים לבית דניאל מחזיקים בדעות שונות לגבי זיקתם למסורת ולזהות. חלקם באים מקרב הציבור החילוני, המגלה עניין אינטלקטואלי ותרבותי ביהדות. כך למשל נגה, שבנה עלה לתורה בבית דניאל, תיארה את זהותה היהודית באופן הבא: "אנחנו מגדירים את עצמנו כחופשיים, ניתן לומר שאנחנו אתאיסטים, אנחנו חוגגים את כל החגים היהודיים בשמחה, גם אם בחוסר הקפדה על המצוות הדתיות ובלי יותר מדי הקשרים דתיים, היהדות היא התרבות שלנו".

נראה כי היא תפסה את תקופת ההכנה לטקס בר-המצווה כהזדמנות לכך שבנה יכיר את היהדות כמורשת התרבותית שלו. בעניין זה היא אמרה: "התכנים של קורס ההכנה לבר-מצווה היו מצוינים, עוררו את הילד לחשוב על דברים, בלי יותר מדי רעיונות דתיים, אלא מתוך רצון להכיר אלמנטים ביהדות ובזהות התרבותית, ולא כדי לשכנע אותך להאמין באל היהודי". ניכר כי ההכנה לטקס בר-המצווה, שלה זכה בנה בבית דניאל, עלתה בקנה אחד עם תפיסתה את היהדות, ולכן היתה מרוצה ממנה. נראה כי קורס ההכנה אפשר לה לחשוף את בנה ליהדות בצורה שבה רצתה, כלימוד בעל אופי אינטלקטואלי ותרבותי.

אחדים מההורים שפנו לתפארת שלום לשם עריכת טקס בר/בת-מצווה, תפסו גם הם את היהדות כתרבות, ואחזו בהגדרות דומות של זהותם היהודית. כך למשל, עידית ציינה: "רציתי שבני ימשיך ללמוד בשיעורי ההכנה, גם אחרי הבר-מצווה [כי] היהדות זו תרבות שחסרה לנו. תרבות נקודה".

בהקשר זה היא ציינה את נכסי צאן הברזל של יהדות כמורשת תרבותית, אותם למדה בילדותה במערכת החינוך ובכוחות עצמה: "למדנו ביאליק, סיפורי י.ל. פרץ, עגנון... היו לנו שיעורי תושב"ע, זה אפשר לי לשבת ולקרוא אחר כך לבד. קראתי לבד בובר וחסידות, נחמן מברסלב וקבלה, אהבתי לקרוא את שלום עליכם... אלה השורשים שלנו, תרבות שלמה". עולה כי מבחינתה היהדות אינה דת, אלא תרבות המורכבת הן מארון הספרים היהודי, מספרות ההלכה, האגדה,

והקבלה, וכן מהספרות העברית, היונקת ממקורות יהודיים אלו. זו תרבות שגיבוריה הם סופרים עבריים ואנשי רוח, לצד רבנים.

נראה כי לפחות חלק מההורים שפנו לבית דניאל או לתפארת שלום ועסקו בבירור מעמיק של זהותם ראו את היהדות כתרבות. תפיסת היהדות כתרבות, שבה הם מחזיקים, עשירה במשמעויות ובמחויבות, אך אינה כרוכה בשמירת מצוות. הורים אלו, כשאר ההורים, נטלו חלק בדיונים במהלך קורס ההכנה לטקס בר-המצווה. דיונים אלו זימנו להם מפגש עם המסורת ומקום לעסוק בתהיותיהם באשר לזהותם היהודית, אולם, עבור רוב ההורים ההשתתפות בדיונים הסתכמה באישוש של הגדרת הזהות העכשווית שלהם.

בירור זהות מעמיק יותר בעקבות קיום הטקס בבית דניאל וההשתתפות בדיונים נערך על-ידי צוק. הוא הגדיר את הזהות שלו ושל אשתו כ"חילונים לגמרי", וציין בהקשר זה שגדל בקיבוץ. עם זאת, צוק סיפר על התקרבותם למסורת במהלך עשר השנים האחרונות המתבטאת בצום ביום כיפור ובציון ליל הסדר והחגים. הוא ראה בקיום מצוות אלו ביטוי של זהותו הלאומית. הוא הדגיש שהדבר לא היה כרוך בהתמודדות אינטלקטואלית, אלא שקיום המצוות היה ביטוי להיותו חלק מרצף משפחתי ולאומי. לדבריו "כשבאנו לבית דניאל שאלות החלו להעלות, בזמן הזה שמים שאלות על השולחן, מה זה אומר להיות דתי, הסוגיה של אמונה. כל חוסר התכלית בקיום של טקסים, שרירותיות של טקסים".

צוק מייצג מיעוט מהמשפחות של בני ובנות המצווה, אשר עריכת הטקס ותקופת ההכנה לטקס עוררה אותם לעסוק באופן מעמיק בבירור טיב הקשר שלהן למסורת היהודית ובבירור זהותן. אך גם עבור מיעוט זה מקרב ההורים, כמו עבור שאר ההורים, הבירור הסתכם בחיזוק תפיסתם העכשווית את זהותם היהודית. בכך מתגלה דמיון בין חלק ממשפחות בני מצווה שפנו לקהילות המחקר לבין קהל הלומדים בבתי מדרש חילוניים. כאמור, בכוחו של טקס לחולל שינוי בזהות של משתתפיו. באותה מידה ניתן להניח כי גם משום שלימודי יהדות עונים על צורכי חיפוש עצמי, יש בכוחם להוביל לשינוי בזהותם היהודית של הלומדים.[36] חוקרים מצאו כי לימודי היהדות בבתי-מדרש חילוניים, אכן מלווים בעיסוק של הפרט בזהותו היהודית ובקשר למסורת. אולם התגלה כי לא רק שלימודים אלו אינם משנים את הזדהותם של הלומדים כחילונים, אלא שהלימודים תורמים לגיבוש וחיזוק של הזהות החילונית של הלומדים.[37] הן משפחות בני המצווה הן הלומדים החילונים אמנם עסקו בשיח של זהות, אך הדבר הסתכם בשני המקרים באישוש של חילוניותם.

4. סיכום

בחירה של משפחות לקיים טקס בר/בת-מצווה באחת מקהילות המחקר נובעת משילוב של סיבות. הן כאלו הנוגעות לילד עצמו ולצרכיו, למאפייני הטקס בכל קהילה – ליברלי או מסורתי – למידת ההתחשבות של הקהילה ברצונות המשפחה בנוגע לטקס, למבנה שבו שוכנת הקהילה, למודעות לקיומן של אופציות נוספות לעריכת הטקס, לתמיכה בערך השוויון בין המינים, לדימוי התקשורתי של בית דניאל, למידת המחויבות לתהליך ההכנה שבו ההורים רוצים, לתפיסת ההורים את תפארת שלום כקהילה קטנה ומשפחתית לעומת הגודל והממסדיות של בית דניאל, ולמידת החשיבות שהם מעניקים ליחס אישי.

---

[36] ראו: ח' הכהן-וולף וח' אמזלג-בהר, **בתי מדרש וקהילות לומדות**, מחקר הערכה, ירושלים, מתווה, (2003).

[37] ראו: למשל, שגיב ולומסקי פדר, "מהלכה למעשה", עמ' 269-299.

כל מאפיין של אחת מקהילות המחקר ושל תהליך ההכנה לטקס המתבצע במסגרתן, יכול להיתפס כיתרון או כחסרון הן בעיני ההורים שקיימו את הטקס באותה קהילה, הן בעיני מי שקיימו את הטקס בקהילה האחרת. לדוגמא, עובדת היותו של בית דניאל קהילה גדולה וממוסדת, שיש בה תהליך הכנה לבר-מצווה מסודר וברור וטקס שמבנהו הבסיסי ידוע מראש, נתפסה על-ידי חלק מההורים כחסרון, בשל היעדר יחס אישי מספק. לעומת זאת, בעיני חלק אחר של ההורים, אותן עובדות נתפסו כיתרון, שכן הן חסכו מהם התלבטויות רבות. הדבר בולט לעין במקרה של משפחות ששאפו להדגיש את אופיו המשפחתי של טקס בר-המצווה. כלל ההורים השמיעו באוזניי הן הערכות חיוביות הן ביקורות ביחס למאפיינים של קהילות המחקר, ובפרט ביחס למאפייני תהליך ההכנה לטקס בר/בת-המצווה. צורה זו של הבעת דעות מתבהרת בין היתר, לאור הפיכתה של הדת לפרטית וההתייחסות אליה כאל מוצר צריכה.

ההורים המתלבטים בין קהילות שונות כמסגרות לקיים בהן את הטקס לצאצאיהם, לוקחים בחשבון, בין היתר, את הזהות הדתית, האידיאולוגיה וערכי היסוד של הזרם היהודי שאליו שייכת הקהילה. לכאורה, זו התלבטות הנושאת אופי רעיוני-אידיאולוגי. אולם, מכיוון שבהתלבטות זו נעשה שימוש בדימויים מקובלים בקרב הציבור הרחב ביחס לרפורמים ולקונסרבטיבים, היא נותרת על פני השטח ואינה כרוכה בעיון מעמיק של ההורים בהבדלים אידיאולוגיים בין זרמים. כלומר, הבחירה באחת מקהילות המחקר נובעת בעיקר משיקולים פרקטיים. מסתבר כי ההורים שפנו לשתי קהילות המחקר פעלו כצרכני דת, ובהתאם לכך בתום טקס בר/בת-המצווה, לאחר שסיימו להשתמש בשירותי הקהילות הן התרחקו מהן. בנוסף, בשל התנהלות חייהן במרחב ציבורי יהודי, משפחות אלו אינן מוצאות, כמרבית הישראלים החילוניים, טעם בהפיכה לחברים בקהילות דתיות. עם זאת, שביעות רצונן היחסית של רוב המשפחות מחזקת את הסיכוי כי בעתיד הן ישובו ויפנו לקהילות המחקר לשם קבלת שירותי דת.

ההקשר התרבותי של תל-אביב, הנתפסת כבירתה החילונית של ישראל, מעניק בולטות ליכולתו של בית דניאל להביא משפחות חילוניות לקיים טקס יהודי מבלי לעורר אנטגוניזם תוך קירובם לתפיסתו היהודית. לשם כך, בית דניאל מדגיש כי תפיסת עולמו וגישתו הסלקטיבית למסורת דומה לזו של ההורים. התגלה כי אכן, ההורים סברו שתפיסת עולמם הליברלית דומה לערכים שבהם דוגל בית דניאל, למשל, שוויון ביו המינים.

מדברי משפחות בני ובנות המצווה עולה, כי בית דניאל מאפשר למשפחות חילוניות לחוש בנוח עם יהדותן, ולהמשיך לאחוז בהגדרת הזהות שלהם. בית דניאל מאפשר למשפחות אלו ליצור קשר עם המסורת במידה שמתאימה להן, תוך גילוי פתיחות לרצונותיהן. בכך מתגלה תפקודו של בית דניאל כסופרמרקט רוחני-דתי, השואף לענות ככל האפשר על הרצונות והצרכים של משפחות בני ובנות מצווה הפונות לשירותיו, בעוד שתפארת שלום מתפקדת כמעין בוטיק, המציע שירות מסוג אחד של טקס בר-מצווה מסורתי.

פרק עשירי: גמלאים וקשישים בבית דניאל

פתח דבר

בפרק הנוכחי אתרכז בבדיקת הביקוש לפעילויות הנערכות בבית דניאל עבור בני גיל הזהב מנקודת המבט של הלקוחות עצמם, בני גיל הזהב. בתפארת שלום לא נערכות פעילויות המכוונות באופן בלעדי לבני גיל הזהב. על כן סעיף זה לא יכלול השוואה בין שתי קהילות המחקר. אציג קטעים מריאיונות שערכתי עם קשישים הפוקדים בקביעות את הפעילויות לבני גילם בבית דניאל כדי לבחון את השאלות הבאות:

1. מדוע לאור קיומן של שלל מסגרות לבני גילם בעיר בוחרים הקשישים להגיע לפעילויות המוצעות להם בבית דניאל?
2. מהן התועלות של פעילויות הפנאי הללו עבור הקשישים המשתתפים בהן?[38]
3. מדוע חלקם בחר להפוך לחברי קהילה משלמי דמי חבר?
4. האם מבחינתם הפעילויות המוצעות לבני גילם הם ביטוי למחויבותו של בית דניאל כקהילה רפורמית לעסוק "בתיקון העולם" (עיסוק בצדק חברתי וצדקה)?
5. אילו מבין הערכים היהודיים הרפורמיים המודגשים בבית דניאל קרובים לליבם של הקשישים והאם ערכים אלו מושכים אותם לבית דניאל?

העיסוק בשתי השאלות האחרונות מתבקש לאור תפקודו של בית דניאל כקהילה מסוג leader. כזכור, קהילות מסוג זה מאופיינות ברצון של ראשיהן וחבריהן לשנות את העולם שמעבר לדלת אמותיהם באמצעות עיסוק בפעולה חברתית בקרב הציבור הרחב, וכן בכך שבפעילות זו באים לידי ביטוי ערכים הנובעים מהדוקטרינה של הזרם הדתי שאליו הקהילה משתייכת. לשם כך קהילות מסוג זה יוזמות, מארגנות ומקיימות פעילויות לשלל קהלים שמחוץ להן כחלק מקירוב הקהל הרחב אליהן.[39]

כדי לענות על השאלות שלעיל, אנתח את סיפוריהם של מספר קשישים המשתתפים בקביעות בבית דניאל. בנוסף, כדי לעמוד על קיומה וטיבה של זיקה אפשרית בין מספר מאפיינים חברתיים לבין הגעתם של הקשישים לפעילויות בבית דניאל, בחרתי לראיין קשישים הנבדלים זה מזה ברקע הדתי של משפחתם, בחינוך היהודי שלו זכו בילדותם, במצבם המשפחתי, במוצאם האתני ובאופן שבו הם מגדירים את זהותם היהודית.

בתחילת העיסוק בשאלות לעיל, אתייחס בקצרה למספר תהליכים חברתיים ותרבותיים המתחוללים בחברה הישראלית ובארצות המערב והמתבטאים בחיי הקשישים, למאפיינים של תקופת הזקנה ולמגוון אפשרויות הפנאי המוצעות לקשישים כיום. לאחר מכן אתאר את הרקע הדמוגרפי של הקשישים המשתתפים בפעילויות בבית דניאל ואת הפעילויות לבני גיל הזהב המתקיימות בו. ולבסוף אעבור לניתוח הסיפורים תוך ניסיון לענות על השאלות שהועלו.

---

[38] בהעלאת שאלה זו אני מיישמת את הצעתם של חוקרים בתחום הפנאי בגיל השלישי לבחון את הנושא, ראו: J.G. Beard and M. Ragheb, "Measuring Leisure Satisfaction", *Journal of Leisure Research, 12*, (1980), pp. 20-

[39] New York, The Free Press, (1967) 33; J. Dummazedier, *Toward a Society of Leisure,* Becker, *Congregations in Conflict*, pp. 130-138

1. תופעות ותהליכים חברתיים המתבטאים בחיי הקשישים

כמה תופעות ותהליכים חברתיים משתקפים בחיי הקשישים כיום. בראשם ניצבים תהליכי הגלובליזציה והניידות האנושית, שגרמו לפירוקן של קהילות ראשוניות – מסגרות רב-מימדיות של משפחה מורחבת וחברים, מסגרות שהתאפיינו ביציבות, בקשר פנים אל פנים, במפגשים יומיומיים, ובניטור צורכיהם ומצבם של קשישים.[40] בעקבות תהליכים אלו, אוכלוסיית הזקנים העירונית מוצאת את עצמה חשופה להדלדלות הקהילה התומכת. כתחליף, מוצע לקשישים להשתתף במסגרות חברתיות של בני גילם, המשמשות כאמצעי להרחבת היכרויות וחברויות.[41] מסגרת מסוג זה ביקשו ראשי בית דניאל והעומדים בראש מחלקת הרווחה של העירייה להפעיל בתוך בית דניאל.

תופעה נוספת היא הגידול באוכלוסיית הקשישים בעיר, בין היתר, עקב העלייה בתוחלת החיים הכללית והמעבר לפרברים של בני המעמד הבינוני. חיי הקשישים העירוניים מושפעים גם מהמעבר מחברה יצרנית לחברה צרכנית, מריבוי אמצעי התקשורת ומהתפרקות מדינת הרווחה. תהליכים אלו מתבטאים בהתייחסות לקשישים בהתאם לכוחם הצרכני, ליכולתם לנצל את אמצעי התקשורת העומדים לרשותם, וליכולתם לשלוט בחייהם – שליטה שמשתקפת בבחירת סביבות מגורים ובקבלת החלטות לגבי אופי וסגנון תפקודם.[42]

תהליך אחר הוא גידול במגוון והיקף הפעילויות שבהם משתתפים כיום גמלאים וקשישים. במקביל נפוצה בקרבם התפיסה כי ביכולתם להיות מעורבים בסוגי פעילויות שבהם ילדיהם ונכדיהם נוטלים חלק כמו ספורט, לימודים, נסיעות וטיולים וכי באפשרותם להתנסות בסוגי פנאי שונים. עם זאת, מאחר שהכל, כביכול, פתוח ואפשרי ובשל נוכחות גוברת של זקנים במסגרות פנאי שונות, הם נתקלים בתופעה של ageism – אפליה והדרה חברתית על רקע גיל, שמתבטאת בכך שקיימות מסגרות הנמנעות מלקבל קשישים מחשש שנוכחותם תמנע הצטרפות של צעירים לשורותיהם.[43]

2. תחומי פעילות ועיסוק של קשישים בישראל

בפני קשישים וגמלאים כיום ניצבות אפשרויות רבות למילוי זמנם. אפשרויות אלו כוללות ארבעה תחומי פעילות עיקריים: פעילויות פנאי, עבודה, לימודים והתנדבות. אחד מתחומי הפעילויות העיקריים הוא לימודים. כיום מאמינים שהלמידה מעצימה את הקשיש הלומד ומאפשרת לו לקחת חלק פעיל בכל תחומי החיים בחברה.[44] בהתאם לכך הוקמו בבית דניאל מסגרות לימודים מגוונות לקשישים, כגון הרצאות במגוון נושאים הקשורים לחייהם וכן לימוד פרשת השבוע.

התנדבות היא אפשרות נוספת העומדת בפני הקשיש למלא בתוכן את שעות הפנאי הרבות שלו. עבור הקשישים המניע החשוב ביותר להתנדבות הוא אלטרואיסטי, כלומר הרצון לעזור לזולת

---

[40] ח' חזן, "אנתרופולוגיה של הזיקנה", בתוך: א' רוזין (עורך), **הזדקנות וזקנה בישראל**, ירושלים, אשל ומוסד ביאליק, (2003), עמ' 576.

[41] ע' רגב, "השפעת איכות הקשרים ברשתות חברתיות של קשישים על שביעות רצונם מהחיים", **גרונטולוגיה**, כה (4-3), (1998), עמ 82. מרכזי יום לקשישים התפתחו בארץ בעיקר משנות ה- 90. לצד הביקור בהם, מבקרים קשישים גם במרכזים קהילתיים, מתנ"סים ומועדונים חברתיים, ובמרכזים המשלבים פעילויות של מרכז יום ושל מועדון חברתי.

[42] חזן, "אנתרופולוגיה של הזיקנה", עמ' 576.

[43] נ' וינבלט, "פתח דבר: פנאי בזקנה", **גרונטולוגיה**, ל(1-2), (2003), עמ' 10.

[44] ד' סיון, פ' סלע-כץ ודי פאר, "פנאי, עבודה, לימודים והתנדבות: מגמות לאחר הפרישה", **גרונטולוגיה**, ל (1-2), (2003), עמ' 13, 21.

ולתרום לחברה.[45] חלק קטן מהקשישים המשתתפים בפעילויות המכוונות לבני גילם בבית דניאל הופכים בעצמם למתנדבים במסגרת הקהילה, למשל, באמצעות גביית התשלום עבור פעילויות שבהן הם נוטלים חלק.

3. הקשישים המשתתפים בפעילויות בבית דניאל: רקע דמוגרפי

הקשישים הגרים במרכז ובצפון תל-אביב הם קהל יעד של בית דניאל. נכון ל-2010 גרו באזורים אלו 46,000 קשישים (נשים מעל גיל 60, גברים מעל גיל 65) שהיו 64% מן הקשישים בעיר. הקשישים הגרים באזור זה אמנם אינם נזקקים לסיוע מבחינה כלכלית, אך רבים מהם גרים בגפם וסובלים מבדידות חריפה. לקשישים אלו יש צורך גובר במסגרות שיעסיקו אותם בזמנם הפנוי.

בתל-אביב קיים מערך שירותים מגוון לקשישים הכולל בין היתר, מועדונים חברתיים, מרכזי יום ובתים חמים. עם זאת, יש קשישים שאינם מעוניינים להשתתף במסגרות פורמליות אלו, או אינם מגיעים אליהן בשל מיקומן הפיזי.[46]

4. הפעילויות לבני גיל הזהב המתקיימות בבית דניאל

עקב המודעות של מחלקת הרווחה של העירייה לחוסר יכולתה לספק מענה מיידי לצרכים הגוברים של הקשישים בכוחות עצמה, היא יוזמת ומקיימת שותפויות עם עמותות וארגונים פרטיים וציבוריים שונים.[47] שותפות מסוג זה יצרה מחלקת הרווחה של העירייה עם בית דניאל לשם הקמת מועדון חברתי-טיפולי לקשישים, ששמו הוא **פינה חמה: טעם של פעם** הפועל בבית דניאל אחת לשבוע. מועדון זה מבוסס על פעילות חברתית כמו הרצאות, צפייה בסרטים, שירה בציבור וריקודים, יציאה לטיולים וחגיגת מועדים וימי הולדת. בנוסף, מדי שבוע מתקיימות בבית דניאל עוד שתי פעילויות המכוונות לקשישים. בימי ראשון בבוקר נערכים מפגשי **מדפדפים בשבילי היצירה היהודית**, שבהם רבני הקהילה ומרצים אורחים עורכים למשתתפים היכרות עם המקורות היהודיים ועוסקים ברלבנטיות שלהם לימינו. בנוסף, בימי שלישי בבוקר מתקיימות הרצאות של מרצים אורחים על תרבות ישראלית, יהדות ומגוון נושאים נוספים. הפעילות מתקיימת בחסות סיעת הגמלאים בעירייה,[48] והקשישים משלמים מחיר סמלי עבורה. פעילויות אלו הנושאות אופי לימודי מושכות קשישים המעוניינים בעיסוק אינטלקטואלי המשולב בפעילות חברתית. יש לציין כי אחדים מהקשישים המגיעים לפעילויות הללו פוקדים מדי שבוע גם את קבלות השבת הקהילתיות, וכן נוטלים חלק בפעילויות לימוד ותרבות נוספות המיועדות לקהל הרחב בבית דניאל.

5. מאפייני הקשישים וניתוח סיפוריהם

אפנה כעת לניתוח סיפוריהם של כמה קשישים המשתתפים בקביעות בפעילויות לבני גיל הזהב בבית דניאל. הניתוח ישפוך אור על מניעיהם להגעה לפעילויות ועל התועלות שהם מפיקים מהשתתפותם

---

[45] שם, שם, עמ' 22-23.

[46] מבוסס על ריאיון עם מאיה אנוש, עובדת סוציאלית שניהלה את פרויקט **פינה חמה: טעם של פעם**, מתאריך 27 ביוני 2010; מ' אנוש, **פרויקט פינה חמה**, מסמך פנימי שהופץ במנהל השירותים החברתיים בעיריית תל אביב, (2010).

[47] עיריית תל אביב, **אזרחים ותיקים**, http://www.tel-aviv.gov.il/Tolive/welfare/Pages/Senior.aspx, נדלה ב-16 בדצמבר 2014.

[48] פעילויות לבני גיל הזהב בבית דניאל, http://www.beit-daniel.org.il/daniel-centers/beit-daniel-community/golden-age, נדלה ב-16, בדצמבר 2014.

בפעילויות אלו. כמו כן, פענוח סיפורי הקשישים יסייע בהבנת העדפתם של הקשישים להשתתף דווקא בפעילויות בבית דניאל, ולא במסגרות אחרות לבני גילם הקיימות בתל-אביב, וכן בבירור הנסיבות שהובילו להפיכתם לחברים מהשורה בבית דניאל. זאת ועוד, בחינת סיפוריהם תאפשר לברר, אם וכיצד השתתפות בפעילויות לבני גילם בבית דניאל מובילה אותם לתפיסה חיובית של ערכי יסוד ביהדות הרפורמית.

בשל מאפייניהם החברתיים כמו רקע יהודי מבית ההורים, מצב משפחתי נוכחי, מוצא אתני, ותפיסת הזהות היהודית שבה הם מחזיקים כיום, אפשר לתפוס את הקשישים שסיפוריהם ינותחו בהמשך, כטיפוסים אידיאליים המייצגים את אוכלוסיית הקשישים הפוקדת את בית דניאל. ניתוח הסיפורים יאפשר לעמוד על קיומו של קשר אפשרי בין הגעתם של הקשישים לבית דניאל לבין מאפייניהם החברתיים שהוזכרו.

5.1 "מכירים, מתחברים, ומחממים את הלב": ממשתתפת בטעם של פעם לחברת קהילה פעילה

חנה, בת 90, ילידת פולין, מייצגת את הקשישים המעטים שהגיעו לבית דניאל לצורך השתתפות בפעילות חברתית, והפכו בהמשך לחברים בקהילה.[49] חנה יוצאת דופן בקרב הקשישים הפוקדים את בית דניאל בקביעות, שכן היא הפכה בעיני עצמה ובעיני הרבנים למודל של קשישה שאינה רק צרכנית של שירותים אלא גם מעורבת ומתנדבת בקהילה. כגמלאיות רבות גם חנה חיפשה, בעקבות מות בעלה, פעילויות "רק כדי לא להיות לבד בבית". מסיבה זו היא החלה לשחק ברידג', לרקוד ולבוא להרצאות בבית דניאל. היא הגיעה לבדה ויצרה חברויות חדשות באמצעות השתתפות בפעילויות. בהמשך, עקב שביעות רצונה מהפעילויות שבהן השתתפה, הזמינה גם את חברותיה לבית דניאל. ביתה נמצא במרחק הליכה מבית דניאל. ב-2004 היא הגיעה לראשונה בעקבות מידע שקיבלה בדואר על פתיחת החוג "טעם של פעם", והפכה למשתתפת קבועה במסגרת זו. לאחר מכן החלה לבוא להרצאות המתקיימות בבית דניאל בימים נוספים במהלך השבוע, כמו המפגשים בימי ראשון שבהם דנים בפרשת השבוע.

בית דניאל ענה גם על הצורך הדתי-רוחני של חנה. היא יכלה לממש בו את רצונה לשוב ולהתפלל, זאת לאחר כ-60 שנה שבהם נהגה לבקר בבית-הכנסת רק בחגי תשרי. היא אמנם הגדירה עצמה כחילונית, אך ציינה כי יש בפנים הרגשה של יהדות עמוקה מאוד. פירשתי את דבריה כגעגועים נוסטלגיים לתפילה, ובפרט למסורת היהודית כפי שחוותה אותה בילדותה בחיק משפחתה.

יחד עם הראייה הנוסטלגית של המסורת היהודית שעל ברכיה גדלה, חנה ציינה שכבר בילדותה היא קינאה בגויים שנוהגים ללכת יחד, גברים ונשים, לכנסיות. כיום היא אוהבת לראות ישיבה ביחד של גברים ונשים בבית-הכנסת. הסקתי כי בבית דניאל היא מצאה, למעשה, מקום המאפשר לה ליצור קשר מחודש עם המסורת היהודית שעל ברכיה גדלה, באופן העולה בקנה אחד עם אורח חייה החילוני ועם תמיכתה בשוויון בין המינים.

חנה מרגישה כי היחס שניתן לה בבית דניאל, בפרט על-ידי הרבנים שעומדים בראש בית דניאל, הוא אישי. בהקשר זה סיפרה כי הרבה גליה סדן שלחה לה גלויה ליום ההולדת עם ברכה לבבית, וכי היא לא ציפתה לכך. זהו ביטוי למשמעותה של קהילה בעיניה, המהווה, לדעתה, מסגרת שבה לאנשים אכפת זה מזה.

[49] הריאיון עמה נערך בתאריך 24 ביוני, 2010, היא ביקשה להישאר בעילום שם ולכן נתתי לה שם בדוי.

עולה כי חנה, בדומה ליתר מרואייניי הקשישים סברה שקבלת הפנים החמה שלה זכתה מהרבנים, מקורה בעובדה שבית דניאל הוא קהילה דתית. דבריה מאששים את טענתם של חוקרים כי תשומת הלב האישית שמציעות קהילות דתיות לנצרכים לשירותיהן מקורה בזהותן הדתית.[50]

חנה הפכה מהר מאוד ממשתתפת בפעילויות לקשישים לחברה בקהילה. היא הדגישה שהיא נכנסה תיכף לקהילה. במהלך הריאיון היא הבהירה מספר פעמים כי מתוך קבוצת **טעם של פעם**, היא ועוד שתיים מהמשתתפות משלמות דמי חבר. נראה כי היא הבינה שתשלום זה הוא סוג של תרומה לבית דניאל שסייע לה ולקשישים אחרים בעצם קיום המסגרת החברתית עבורם. זאת ועוד, עצם תשלום דמי החבר הוא אקט של הצטרפות רשמית לקהילה. נכונותה של חנה להתנדב במסגרת בית דניאל ולא רק בפעילות לקשישים, בצירוף בקיאותה בתפילות והשתתפותה בקביעות בקבלות שבת סללו בפניה את הדרך להצטרפות מהירה לקהילה כחברה מן המניין.

לדבריה של חנה, בבית דניאל, במקום אחד היא "מקבלת המון": הן קשרים חברתיים חדשים, הן העמקת הידע ביהדות, הן תחושה שמעריכים אותה על היותה מעורבת ומתנדבת בקהילה. יתר על כן, בבית דניאל גם התאפשר לה ליצור קשר עם עברה, להתחבר להרגשה היהודית הפנימית העמוקה שיש לה, באופן שעלה בקנה אחד עם חייה כחילונית ואפשר לה לחזור להתפלל ולהרגיש חלק מקהילה. לכן, בית דניאל, לעומת מסגרות אחרות שהיא פוקדת, הפך עבורה לבית חם. כפי שאראה בהמשך, התייחסויות דומות לבית דניאל מאפיינות גם קשישים אחרים.

5.2 "אני פה בגלל אשתי": מהגעה לפעילות בשל לחצי האישה למשתתף קבוע

עזרא בן 87, מהנדס אזרחי, יליד עיראק שעלה לארץ ב-1951, הגר בשכונת בבלי הצמודה לבית דניאל הוא דוגמא לקשישים שהגיעו בשל ההפצרות של בנות זוגם, ועקב הנאתם מהפעילויות, ומתוך רצונם שלהם, החלו להשתתף בהן בקביעות.[51] הוא מגדיר עצמו כיהודי שומר מצוות, מסורתי, לא דתי קיצוני. לדבריו: "יש לי השולחן ערוך שלי". הוא תיאר את החינוך הדתי שזכה לקבל מסבו בילדותו, ואת הקפדתו על עריכת קידוש ועל שימוש בפלטת שבת בביתו שלו. הוא ציין כי הוא לא יבוא לבית דניאל לתפילות כי יש סייגים שעליהם עוברים בבית דניאל, כמו אישה המשמשת כבעלת קריאה. הוא הדגיש כי הוא מכבד את הנשים, אך הנעשה בבית דניאל בתפילות סותר את השקפת עולמו. מבחינה זו הוא מייצג קשישים רבים הפוקדים בקביעות את בית דניאל כדי להשתתף בפעילויות לקשישים, אך מסתייגים מהשתתפות בקבלות השבת, בעיקר בשל מאפייני התפילה הרפורמית, ובפרט בשל השוויון בין המינים הנהוג בה השונה מאורחות התפילה האורתודוכסית שעל ברכיה גדלו.

הוא התחיל את סיפורו בתיאור עיסוקי אשתו בשעות הפנאי. אשתו החלה לשמוע הרצאות בשלל נושאים לפני כ-12 שנים, במסגרות שונות. באחת מהמסגרות האלו היא שמעה שאף בבית דניאל נערכות הרצאות ופעילויות לבני גיל הזהב. היא החלה לפקוד בקביעות את חוג **טעם של פעם**, וכן את המפגשים בימי ראשון העוסקים בפרשת השבוע עקב התעניינותה בתנ"ך. אשתו הצליחה לשכנע אותו להגיע לבית דניאל לשמוע הרצאה שנערכה במסגרת **טעם של פעם**, והדגישה שזו הרצאה שתעסוק בפרשת השבוע. עקב בקיאותו הרבה במקורות היהדות והעניין שלו בתנ"ך הוא שאב הנאה מהרצאה זו. אשתו סיפרה לו על היותם של מפגשי **טעם של פעם** מפגשים חברתיים

---

[50] ראו למשל: M. Chaves and W. Tsitsos, "Congregations and Social Services: What They Do, How They Do It, and with Whom", *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, *30(4)*, (2001), p. 660

[51] סיפורו מבוסס על ריאיון שערכתי עמו בתאריך 15 ביולי, 2010. הוא ביקש להישאר בעילום שם לכן מכונה בשם בדוי.

בעיקרם, ולא התאספות לצורך שמיעת הרצאות. חרף הבנתו שב**טעם של פעם** לא תיענה סקרנותו האינטלקטואלית, הוא המשיך לבוא למפגשים אלו.

עזרא אמנם העלה בפניי את הסתייגויותיו מהשתתפות קבועה בפעילות **טעם של פעם** במסגרת בית דניאל, אך בפועל הוא הפך למשתתף קבוע בפעילויות אלו. עולה, כי מבחינתו המאפיינים המייחדים את המסגרת של בית דניאל ואת החברים שבו הם הערכים של דאגה לזולת ומתן צדקה. הוא קישר בבירור בין ערכים אלו לבין הזהות היהודית הרפורמית של בית דניאל. כמו כן, הוא העריך את אופיים החיובי של הפעילים המרכזיים בבית דניאל ואת היחס האישי ותשומת הלב שהם מעניקים לבאים בשערי בית דניאל.

מאפיין נוסף של בית דניאל שעלה מדבריו של עזרא הוא ההזדמנות להעמיק את ההיכרות עם חגי ישראל במסגרת דתית, שאינה כופה לקבל את נוהגיה הדתיים, ושוררת בה אווירה נעימה ולא פורמלית. לדבריו: "אני מעריך מאוד את יהודית והרבה גליה שמלמדות מה זה חג שבועות, ט"ו בשבט, חנוכה. יש חלק שאין להם מודעות לזה, ופה הם לומדים מה זה חגים."

5.3 שרוליק ורוחמה: זוג משתתפים במפגשי לימוד ובמפגשים חברתיים לבני גיל הזהב בבית דניאל

שרוליק ורוחמה הם דוגמא לזוג גמלאים המבלים יחדיו את שעות הפנאי שלהם במסגרות שונות לבני גיל הזהב, וביניהן במפגשים המתקיימים בבית דניאל.[52] פעילותם במסגרת בית דניאל עונה הן על צורך אינטלקטואלי הן על צורך חברתי. בשונה משאר הקשישים שסיפוריהם הובאו קודם ושנולדו בחוץ-לארץ, שרוליק ורוחמה הם ילידי הארץ. מוצא הוריהם מיוון ומבולגריה. שרוליק הוא בן 77 ורוחמה בת 72. הם בעלי השכלה תיכונית, תושבי שכונת בבלי. שרוליק עבד בבנק, ורוחמה היתה עקרת בית. שניהם, באים מרקע חילוני, מגדירים עצמם כחילונים, והחלו לציין את החגים באופן טקסי בחיק המשפחה בשביל צאצאיהם.

בין שרוליק ורוחמה לבין שאר הקשישים שעמם שוחחתי מתגלה דמיון. ראשית, הם לא נחשפו כמעט ליהדות הרפורמית לפני הגיעם לבית דניאל. שנית, לאחר יציאתם לגמלאות, הם חיפשו פעילויות לשעות הפנאי. שלישית, גם הם שמעו לראשונה על בית דניאל במסגרת פעילות אחרת לקשישים.

שרוליק ורוחמה הגיעו למפגשים סביב פרשת השבוע בימי ראשון בבוקר, ולשמחתם גילו כי עם המשתתפים הקבועים נמנים כעשרה קשישים ממוצא בולגרי. אמנם קשישים אלו מבוגרים מהם, ומגיעים רק בימי ראשון בבוקר לבית דניאל. למרות זאת, על רקע המוצא האתני המשותף שרוליק ורוחמה חשו אליהם קרבה, ולכן המפגשים סיפקו את הצרכים החברתיים והאינטלקטואליים שלהם. הפרשנויות שהם שמעו במפגשים והרלבנטיות שלהן לחייהם נשאו חן בעיניהם, ושימשו כזרז להגעתם לפעילויות נוספות בבית דניאל. כמו כן, הם הפכו למשתתפים קבועים במפגשים עם הרבה מירה רז, שעניינם לימוד התנ"ך מפרספקטיבה קבלית.

מניע נוסף של רוחמה להגעה לבית דניאל היה רצונה להקל על התמודדותה עם מספר משברים בחייה. כזכור, גם אחדים מהמדלגים הגיעו לבית דניאל על רקע התמודדות עם בעיות וקשיים אישיים. בהקשר זה רוחמה ציינה כי היא ושרוליק הפכו למשתתפים קבועים במפגשים עם הרבה מירה רז, שעניינם לימוד התנ"ך מפרספקטיבה קבלית, וכי במהלך המפגשים הללו נוצר החיבור האישי שלה עם התנ"ך ממנו היא שואבת "הרבה כוח לחיים, וחיזוקים". תוצאת הלימוד

[52] סיפורם של קשישים אלו מבוסס על ריאיון שקיימתי עמם בתאריך 10 ביולי, 2011. הם ביקשו להישאר בעילום שם ולכן מכונים בשם בדוי.

היתה שהיא החלה להאמין באל. חיזוק אמונתה באל אפשר לה לגלות בתוכה כוחות להמשיך בהתמודדות עם קשיי החיים. כלומר, מבחינת רוחמה לא היה מדובר בלימוד אינטלקטואלי אלא רוחני ובעל פוטנציאל תרפויטי.

תיאורה את חוויותיה ממפגשים אלו היה רווי בביטויים הנקשרים לרוב לרוחניות בסגנון העידן החדש, כגון, נשמה ונפש הנמצאות במלחמה ביניהם, והשאיפה למצוא ביניהן איזון. את השתתפותה הקבועה במפגשים אלו יש לראות, אפוא, גם על רקע משיכתה לרוחניות. כזכור, משיכה לרוחניות אפיינה גם אחדים מהמדלגים שהגיעו לבית דניאל. אך בעוד שצורכיהם הרוחניים נענו בעיקר בהשתתפות בתפילות, הרי שעבור רוחמה לימוד המשלב עיסוק בתנ"ך ובקבלה, הוא שסיפק את צרכיה רוחניים.

יש לציין בהקשר זה כי המפגשים של הרבה מירה אינם מכוונים לבני גיל הזהב, ורוב המשתתפים בהם הם בשנות ה-40-50 לחייהם, המחפשים רוחניות גם באמצעות לימודי יהדות וקבלה. מכאן עולה ייחוד נוסף של בית דניאל לעומת מקומות מפגש אחרים לבני גיל הזהב, והוא האפשרות הניתנת לבני גיל הזהב להיפגש עם בני גילאים שונים, החולקים עימם עניין משותף. יש להדגיש, כי עבור כלל הקשישים ההשתתפות בפעילויות בבית דניאל והמפגש התכוף במסגרת זו עם בני גילאים שונים, מאפשרים להם לחוש שהם חלק מהציבור הפעיל בחיי התרבות בתל-אביב.

בית דניאל הפך עבור שרוליק ורוחמה למקום שבו הם מבלים את החלק הארי של שעות הפנאי שלהם במהלך כל השבוע. מכאן עולה, כי במקום אחד הם מצאו מענה מגוון לצורכיהם האינטלקטואליים. כמו כן, יתרון משמעותי מבחינתם הוא שבית דניאל נמצא במרחק הליכה מביתם.

בנוסף לכך, שרוליק ורוחמה, כקשישים אחרים, הגיעו לבית דניאל בגלל צורך חברתי, ועל כן גילו שמחה על הקשרים שנוצרו בינם לבני גילם במסגרת זו. דמיון בינם לקשישים אחרים מתגלה בכל הנוגע לתשלום דמי חבר, כביטוי להערכה והכרת תודה לבית דניאל המקיים פעילויות לבני גילם. בעניין זה ציינה רוחמה "אני מקבלת פה המון, מהמוסד הזה, לשלם דמי חבר זה המינימום שאני יכולה לתת".

נראה כי הערכתם של שרוליק ורוחמה לבית דניאל גברה גם בשל העובדה שעל אף שמדובר בקהילה דתית, אין ציפייה מצד ראשי בית דניאל שהפוקדים את שערי הקהילה יאמצו את תפיסותיה ואת הפרקטיקות הדתיות שלה. על כך מעידים דבריו הבאים של שרוליק: "מצא חן בעינינו שלא כופים עלייך את הדת, זה לא מיסיונריות". עולה כי דווקא משום שאין כפייה דתית ומיסיונריות בבית דניאל, שרוליק ורוחמה, המגדירים עצמם כחילונים, חשים בנוח להציע מיוזמתם לחברים בני גילם, שלרוב נרתעים מבתי-כנסת, להצטרף אליהם לפעילויות בבית דניאל. יתר על כן, רוחמה הדגישה: "אני מפיצה את התורה, מספרת על המקום וממליצה. אני מיסיונרית, הבאתי שתי חברות למקום, ואת השכנה שלי, למי שאני יכולה אני אומרת תטעם, תנסה". עולה כי במידה רבה דווקא משום שהם לא נתקלו במיסיונריות, הם הפכו עצמם למיסיונרים. למעשה הבשורה שהם מפיצים היא תיאור המודל הייחודי של בית דניאל, המשמש הן כבית תפילה הן כמתנ"ס, דבר המאפשר לענות על צרכים שונים של האדם.

6. סיכום ומסקנות מניתוח סיפוריהם של הקשישים

כיום, אחד הכיוונים המחקריים העוסק בפנאי בגיל השלישי מתמקד בבחינת התועלות של פעילויות הפנאי עבור הקשישים העוסקים בהן.[53] מניתוח סיפוריהם של הקשישים שלעיל עלה כי הם הפיקו מגוון תועלות מהשתתפות בפעילויות לבני גילם בבית דניאל, שכן שלל צורכיהם נענו בעת ובעונה אחת במקום אחד. ראשית, השתתפות במפגשים אפשרה למלא את הזמן הפנוי הרב שעמד לרשותם לאחר פרישתם מהעבודה. שנית, נטילת חלק בפעילות בבית דניאל אפשרה להם למלא צורך חברתי ולהרחיב את הרשת החברתית שלהם. שלישית, לחלק מהקשישים אפשרה ההשתתפות בפעילות הפנאי לספק את רצונם להתנדב, למשל באמצעות מילוי התפקיד של גובה הכספים עבור הפעילות. רביעית, שמיעת הרצאות במגוון תחומי עניין סיפקה את הצורך לעסוק בפעילות אינטלקטואלית.

באופן ספציפי, מפגשי הלימוד שבמסגרתם נחשפו הקשישים לדיון ביקורתי במקורות היהדות ולרלבנטיות של מקורות אלו לחייהם עוררו את רצונם להעמיק את היכרותם עם המקורות. יתרה מזאת, מפגשים אלו עודדו אותם לשלב היבטים של המסורת בחייהם בעיקר על-ידי ציון חגים עם נכדיהם. דבר זה התרחש הן בקרב קשישים שגדלו כחילונים ובמשך רוב שנות חייהם התרחקו מכל סממן יהודי, הן בקרב קשישים, שגדלו על ברכי המסורת בבית הוריהם. נראה כי דווקא משום שלא נתקלו בציפייה שיאמצו את אורחות חייה הדתיים של הקהילה, חשו הקשישים שראיינתי, ובייחוד אלו מביניהם שלא היה להם רקע ביהדות, חופשיים להעמיק את היכרותם עם המסורת היהודית ומקורותיה. עבור מיעוט מהקשישים שראיינתי (שרוליק ורוחמה) מפגשי הלימוד שבהם עסקו במקורות היהודיים מנקודת מבט קבלית היו למעשה עיסוק בלימוד רוחני, בעל פוטנציאל תרפויטי. הסיבה לכך היא שהעיון הקבלי במקורות סייע להם למצוא את האמונה באל כטוב ומיטיב, לאמץ גישה חיובית ביחס לחיים ולעצמם, וכך לשפר את התמודדותם עם בעיותיהם.

רוב הקשישים המשתתפים בפעילויות בבית דניאל אינם נמנים עם קהל המתפללים הקבוע. עם זאת, מגוון התועלות שקשישים הפיקו מפעילותם בבית דניאל מאשש את ממצאיהם של חוקרים רבים בדבר הזיקה ההדוקה הקיימת בין מעורבות פעילה בקהילה דתית בתקופת הזקנה לבין בריאות מנטלית טובה, התמודדות משופרת עם לחצי החיים ותחושת משמעות ומטרה בחיים.[54] כפי שעלה במחקרים רבים, גם אני מצאתי כי קשישים נהנים מתועלות אלו בזכות מגעים חברתיים שהם יוצרים במסגרת הקהילה, וכן בזכות עיסוקם בקריאה ובלמידה של כתבי הקודש (פעילות המשפרת תפקודים קוגניטיביים) במסגרת הקהילה.

רוב הקשישים ציינו את היחס האישי ומאור הפנים שבהם הרבנים ומארגני הפעילויות קיבלו אותם. נראה כי הם קישרו את היחס החם שלו זכו לכך שמדובר בקהילה דתית. הדבר תואם את הטענה המקובלת בקרב החוקרים בדבר האפיון האישי וההוליסטי של השירותים שמציעות קהילות דתיות, המתייחד בתשומת הלב הממוקדת בפרט עצמו. לפי תפיסה זו הזהות הדתית של הארגון שמספק שירותים מסבירה את היחס המקבל שבו נתקל הפרט הצורך את שירותיה.[55] כמו כן, הקשישים תפסו את קיום הפעילות למענם במסגרת בית דניאל כביטוי לחשיבות הניתנת ביהדות

---

[53] ג' נמרוד, "מיפוי וסקירה של המחקרים בתחום הפנאי לאחר הפרישה", **גרונטולוגיה**, ל(1-2), (2003), עמ' 33.

[54] ראו למשל: M.H. Beers and R. Berkow, "Social Issues: Religion and Spirituality", in M.H. Beers and R. Berkow (eds.), *The Merck Manual of Geriatrics*, 3rd Edition, Merck Research Laboratories, Whitehouse Station, NJ, (2000), pp. 145-149

[55] ראו למשל: Chaves and Tsitsos, "Congregations and Social Services: What They Do, How They Do It, and with Whom", p. 660

הרפורמית לעיסוק בצדק וצדקה. ניתן היה להסיק מדבריהם שהם תפסו את הפעולות שעורך בית דניאל למענם כמימוש מחויבותו הדתית לעסוק בסיוע למי שנחשבים כחלשים בחברה.

שביעות רצונם של הקשישים מהיחס האישי שקיבלו בבית דניאל, מהמענה שקיבלו לשלל צורכיהם, מהגדלת הרשת החברתית שלהם ומהפעולות עצמן, באה לידי ביטוי מוחשי בתשלום דמי חבר. אולם ההפיכה לחברים באופן רשמי ובילוי שעות פנאי רבות בבית דניאל לא לוו לרוב בהגעה לתפילות בקביעות או בשינוי בהגדרת זהותם היהודית של הקשישים מחילונית לרפורמית. כאן המקום להזכיר כי בית דניאל מתפקד הן כבית תפילה הן כמרכז קהילתי. בהקשר של הפעילויות לקשישים בא לידי ביטוי תפקודו של בית דניאל כמרכז קהילתי שאליו מגיעים קשישים כדי ליהנות בראש ובראשונה משירותי רווחה שהוא מספק להם. בכך מתגלה נקודת דמיון ראשונה בין הקשישים לקבוצות יעד אחרות, כגון, מתגיירים והורים לבני מצווה, שגם הן מתפקדות כצרכניות של מגוון השירותים שמציע בית דניאל. עולה כי רק מיעוט מהקשישים, בדומה למיעוט מהנמנים עם קהלי היעד האחרונים, פנה לבית דניאל בחיפוש אחר רוחניות.

נקודת דמיון שנייה נוגעת לכך שרוב הקשישים לא השתתפו בפעילויות לשם סיפוק צורך דתי. אולם בדומה לקבוצות היעד האחרות, בילוי שעות רבות מזמנם בבית דניאל ושביעות רצונם מכל מה שבית דניאל סיפק להם, גרמו לכך שגילו אהדה גוברת ליהדות הרפורמית, ובפרט לערכי השוויון בין המינים ולסובלנות לכל אדם בהם תנועה זו תומכת.

נקודת דמיון שלישית היא שהקשישים העריכו את העובדה שראשי בית דניאל אינם מצפים מהם לאמץ אורחות החיים הדתיים הנהוגים בו. משום כך הקשישים חשו בנוח כחילונים להפוך את השתתפותם בפעילויות לחלק משגרת יומם, וכן להציע לחברים חילוניים הנרתעים מהגעה לבתי-כנסת להגיע לבית דניאל.

במקביל לבילוי שעות פנאי רבות בבית דניאל הוסיפו הקשישים להשתתף בפעילויות פנאי במסגרות נוספות לקשישים בעיר. משום כך היה ביכולתם לראות כי בית דניאל מתייחד לא רק ביחס האישי שאנשיו מעניקים לקהל המשתתפים אלא גם באפשרות הניתנת בו לקשישים להשתתף כשווים בין שווים בשלל פעילויות המיועדות לכלל הציבור, ולא רק בכאלו המיועדות לקשישים.[56] יתרה מכך, הם הבחינו כי ראשי הקהילה מעודדים את נוכחותם בפעילויות לכלל הציבור, ומעריכים קשישים הנוהגים כך. כלומר, מבחינת הקשישים מאפיין ייחודי זה של בית דניאל התבטא באווירה המקבלת שבה הם נתקבלו. בזכותה הם חשו חופשיים להגיע לכל פעילות כאוות נפשם, מבלי שיוטל עליהם תיוג של קשישים המסתפקים בפעילויות לקשישים בלבד. ממצאים אלו מאששים את טענותיו של קלי (Kelly), חוקר תחום הפנאי של קשישים, בדבר הימנעות חלק מאוכלוסיית הקשישים מהשתתפות בתוכניות פנאי ייחודיות לגיל הזהב מחשש לתיוג שלילי שיוטל עליהם בשל כך. תפיסתם של הקשישים שעמם שוחחתי את מאפייניו הייחודיים של בית דניאל עולה בקנה אחד עם טענה נוספת של קלי לגבי העדפתם של חלק מהקשישים להשתתף בפעילויות במסגרת ארגונים

---

[56] ייחודו זה של בית דניאל בנושא הקשישים עולה ממחקרים שנערכו על מסגרות שונות לקשישים יהודיים בארץ, באנגליה ובארצות-הברית. אלו מצאו כי לרוב מסגרות אלו מתמקדות בהצעת פעילויות לקשישים בלבד, ולא בהצעת פעילויות המעודדות מגע בין קשישים לציבור הרחב, המורכב מבני גילים שונים. מסגרות אלו חיזקו את מעמדם של הקשישים כציבור מובחן שנדחק לשולי החברה, ולא זוכה להשתתף בזרם החיים שסביבו. ראו: ט' גמליאל, **זיקנה עם זיק בעיניים: מחקר אנתרופולוגי במוסד לדיור מוגן**, תל אביב, דיונון, (2000); H. Hazan, *The Limbo People: A Study of the Constitution of the Time Universe Among the Aaged*, London, Routledge and Kegan Paul, (1980); Myerhoff, *Number Our Days*, New York, E.P., Dutton, (1978)

דתיים ולא במסגרת מועדונים חברתיים, דבר המאפשר להם לעסוק בעשייה משמעותית יחד עם אחרים, ולא להסתפק רק בהתרועעות חברתית עם קשישים אחרים.[57]

בית דניאל מתייחד בעיני הקשישים שעמם שוחחתי בכך שבאמצעות השתתפותם בשלל פעילויותיו הם חשים זיקה לקהילה הרב-דורית שלו. הם יכולים לדמיין עצמם כשייכים לציבור המורכב מבני גילים שונים, גם אם אינם מכירים באופן אישי את רובו של ציבור זה. בנוסף, מתייחד בית דניאל גם בכך שבאמצעות השתתפותם של הקשישים במגוון פעילויות ובעקבות יכולתם להתנדב במסגרת אותן פעילויות, יש להם אפשרות להמשיך להחזיק בתפיסתם העצמית כסובייקטים פעילים הבונים את עולמם החברתי ושולטים בו גם בעת זקנה. בכך, מאתגר בית דניאל את התפיסה הפופולרית של קשישים כפסיביים ותלותיים הצורכים שירותים וטובין, וכמי שאינם תורמים לחברה שסביבם.[58]

הייחוד של בית דניאל מבחינת הקשישים מסתכם בכך שבמרחק הליכה מביתם, תמורת תשלום סמלי, במקום אחד, עומד בפניהם שפע אפשרויות לבילוי שעות הפנאי, תוך מענה על שלל צורכיהם. כמו כן, התרחבות רשת קשריהם מאפשרת להם להתגבר על הניכור המאפיין את היחסים החברתיים בעיר הגדולה ועל הבדידות הגדלה עם הזקנה. בנוסף, הם מתקבלים בסבר פנים יפות מבלי שיידרשו להגיע בקביעות, לשלם דמי חבר, או לאמץ את התפיסות והפרקטיקות הדתיות של הקהילה. מתברר, שעבור הקשישים שעמם שוחחתי בית דניאל הפך לביתם השני, לבית יהודי חם בעיר הגדולה. הם מבינים כי כל המתרחש בבית דניאל נובע מתפקודו הן כמרכז קהילתי הן כקהילה דתית המחויבת לעיסוק בנושאי צדק וצדקה. הניסיון של ראשי בית דניאל להקנות צביון חברתי לבית-הכנסת וצביון דתי למרכז הקהילתי, כדי לקדם חיים קהילתיים יהודיים המתאימים לקשישים תל-אביבים חילוניים, נתפס כהצלחה יחסית בעיני מרואייניי הקשישים.

---

[57] ראו: John .R. Kelly, *Peoria Winter: Styles and Resources in Later Life*, Illinois, Lexington Books, (1987)

[58] לעיסוק נרחב בהתייחסות הפופולרית והאנתרופולוגית לזקנה, ראו: חזן, "אנתרופולוגיה של הזיקנה", עמ' 576.

סיכום החלק השני

בחלק הראשון של העבודה התמקדתי בצד ההיצע של מגוון הפעילויות והשירותים שמארגנות קהילות המחקר, ובחנתי אותו מהפרספקטיבה של היזמים, ראשי הקהילות. בחלק הנוכחי התרכזתי בצד הביקוש לפעילויות מצד קהלי יעד. בחינת נקודת המבט של הפרטים עצמם, הצרכנים, נעשית ברוח הקריאה של חוקרים בשדה הדת להסיט את המבט מהמוסדות הדתיים ומהתיאולוגיה ובמקום זאת להתבונן בפעולה של הפרט עצמו ובמשמעות שהוא מעניק למעשיו.[59] הסתכלות שכזו מאפשרת לראות כי הפרט מבצע בחירות בתחום הדת בהתאם לתנאים, למצבים ולצרכיו המשתנים.[60]

ניתן לתפוס את בית דניאל כמפגש בין מודל ארגוני לבין זהויות והתנסויות של הבאים בשעריו. תפיסה זו שופכת אור על קהילה כיצירה דתית חיה (lived religion) המתעצבת על-ידי הפרקטיס (ההתנהגויות) של קהלי היעד שלה. היא גם מאפשרת להבחין כי בפועל החיים הקהילתיים מגוונים ועשירים יותר מההגדרות המתארות אותם בספרות.[61] בנוסף, התפיסה המדוברת מתמקדת במעשי האנשים. בהתבסס עליה ניתן להסיק כי עצם פנייתן החוזרת ונשנית של מגוון קבוצות לבית דניאל מורה על שביעות רצונן היחסית מהשירותים המסופקים להן. זאת ועוד, משום שפרספקטיבה זו לוקחת בחשבון גם את מה שהאנשים אומרים על תפיסותיהם ומעשיהם, היא מאפשרת להבחין כי כל קהל יעד יכול להחזיק בתפיסותיו שלו, ויהיו אלו חופפות או סותרות לשל קהלי יעד אחרים.

בחלק זה סקרתי את הפרופיל הסוציולוגי של קהלי היעד הפוקדים את בית דניאל ותפארת שלום באמצעות הצגת קטעים מסיפוריהם של אינדיבידואלים. בחנתי את המניעים לפנייתם של קהלי יעד שונים לבית דניאל ולתפארת שלום ואת התועלת שהם מפיקים מכך.

בחינה זו אפשרה ללמוד על:

1. מאפייניהם החברתיים של קהלי היעד של קהילות המחקר.
2. תפקידיהם של קהילות וארגונים דתיים ליברליים הפועלים בתל-אביב בעיני קבוצות שונות המשתמשות בשירותיהם.
3. הגורמים המניעים קהלי יעד שונים להעדיף את קהילות המחקר, על פני מתחריהן בשוק התרבות והדת התל-אביבי התוסס.
4. הבדלים בין קהילות המחקר הנעוצים במשמעויות שקהלי היעד נותנים לשירותי הקהילות, ובדרך שבה כל קהילה משווקת את שירותיה.
5. טיבה של הזיקה בין הגדרות הזהות היהודית של קהלי יעד שונים לבין שימוש בשירותי בית דניאל ותפארת שלום.

אזכיר בקצרה את התייחסותו של כל קהל יעד לשאלות שלעיל, כדי להגיע להכללות על קהילה, דת ליברלית, שוק התרבות והדת, וקהל היעד בהקשרם התל-אביבי.

---

[59] ראו למשל: M.B. McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford, Oxford University Press, (2008), pp. 4-6, 11-13, ראו גם ק' גירץ, **פרשנות של תרבויות**, ירושלים, עם עובד, (1973).

[60] ראו: ורצברגר, **כשהעידן החדש נכנס לארון הספרים היהודי**, עמ' 4.

[61] ראו שם, שם. לדיון מעמיק לגבי דת כיצירה חיה ראו: McGuire, *Lived Religion* , הערה 22 לעיל.

א. המייסדים

התגלה דמיון רב בסיבות שהובילו את מייסדי קהילות המחקר להקימן ולהשתתף בהן בצורה אקטיבית לאורך השנים. עם הסיבות הללו נמנה הרצון החברתי להשתייך לקהילה שחבריה חולקים רקע תרבותי דומה. זאת בשל העובדה שלמייסדי הקהילות אין משפחה קרובה בישראל. התברר כי לנוכח הפיכתו של בית דניאל לקהילה מובילה בעיר, חשו מייסדיו בפגיעה בתחושת הקהילתיות ששררה בו. לעומת זאת, התגלה שעד היום שוררים קשרים הדוקים בין חברי קהילת תפארת שלום, המעניקים לה את אופייה המשפחתי.

ב. פעילים בשנות ה-50-70 לחייהם

השונות הרבה במאפייני האוכלוסיות החיות בתל-אביב משתקפת ברבגוניותו של הרקע של פעיליו המרכזיים של בית דניאל. בין הגורמים המרכזיים להצטרפות הפעילים לבית דניאל מניתי את:

1. הצורך במשפחתיות בקרב פעילים

ילידי חוץ-לארץ, שהתרגלו לנהל את חייהם במסגרת חברתית-דתית של קהילה יהודית מאורגנת ומגובשת בארץ מוצאם, ושאין להם משפחה קרובה בארץ. גם ילידי הארץ הגיעו לקהילה מסיבות הקשורות למשפחה למשל, לצורך לציין בר-מצווה ונמשכו למעורבות גוברת בה.

2. חיפוש אחר קהילה מקבלת ופתוחה

הפעילים ילידי ארצות המערב, בדומה למייסדים, חיפשו קהילה שתקבלם חרף התרחקותם משמירת מצוות, ושתתאים לתפיסותיהם החדשות את הדת. בעיני הפעילים, כמו גם בעיני קהלי יעד אחרים כוח המשיכה של בית דניאל נעוץ בפתיחות ובקבלה של כל פרט מבלי לשאול אותו לגבי שמירת מצוות ואמונה באל. כמו כן, נעוץ כוח המשיכה בהענקת הרגשה לאינדיבידואל כי ביכולתו לבחור לאמץ ערכים ממסורתו, הקרובים לליבו והמתאימים לרוח התקופה. זאת, בין היתר, בשל הפתיחות הרעיונית המקובלת בבית דניאל. הודות לפתיחות ולסובלנות אלו עולות בקהלי היעד השונים תחושות חיוביות ביחס לבית דניאל, תחושות הנקשרות למקום מוכר, למשפחה ולבית.

3. הרבנים רותמים למעורבות בקהילה

הפעילים שהתייחסו לבית דניאל כמשפחה מקבלת ופתוחה ניהלו קשר קרוב ורציף עם רבני הקהילה. הדבר מורה על היותם של הרבנים גורם משיכה מרכזי בהעמקת הפעילות בקהילה.

4. המחויבות לתיקון עולם

פעילים מרכזיים בבית דניאל אימצו ללבם את המחויבות לתיקון עולם, ולמדו להכירה כערך מרכזי ביהדות הרפורמית. חלק מהפעילים אף החלו לתפוס את התנדבותם ומעורבותם בבית דניאל כביטוי לזהותם היהודית.

5. קהילה רזה

בכל הנוגע להתייחסות לבית דניאל כמקום למפגש חברתי התגלה כי בית דניאל מתפקד כ"קהילה רזה",[62] אף עבור פעילים בעלי מחויבות רבה כלפיו. כלומר, כמו שהמעורבות בבית דניאל משקפת היבט אחד בזהותם של פעיליו, כך גם רק מעט מחבריהם יימצאו בבית דניאל, שכן חייהם מזמנים להם פעילות בשלל מסגרות חברתיות, המבטאות פנים שונות של זהותם.[63] זאת ועוד, התגלה כי חלקם אינם שבעי רצון ממאפיינים אחדים של הקהילה, כמו סגנון התפילה. אך הם לומדים לחיות

---

[62] ראו: Delanty, *Community*, pp. 168, 171

[63] ראו: Day, *Community and Everyday Life*, p. 212

עם מאפיינים אלו בשלום, ולהתמקד בתועלות שהם מפיקים מהקהילה, דוגמת חברות עם פעילים אחרות.

ג. פעילים בשנות ה-40 לחייהם

התגלו כמה הבדלים בין פעילים בני 40 בקהילות המחקר. ההבדל ראשון נוגע למועד ההצטרפות לקהילה. בעוד שהפעילים חברי פורום הצעירים לשעבר, הגיעו לבית דניאל בשנות ה-20 לחייהם, ומצאו בפורום קבוצת השתייכות חברתית הרי שהפעילים בני ה-40 הצטרפו לתפארת שלום רק בשנים לאחר הולדת ילדיהם. ההבדל השני נוגע לקבלת חינוך יהודי בילדות והזיקה בינו להצטרפות לקהילה דתית. בעוד שפעילים בתפארת שלום, זכו לכך בילדותם, דבר שייתכן ותרם להצטרפותם לקהילה זו מאוחר יותר בחייהם, הרי שילידי הארץ הפעילים בבית דניאל, לא זכו לחינוך יהודי מעמיק, וזו להם ההשתתפות הראשונה בחייהם בקהילה דתית.

עוד התברר שחלק מהפעילים בני ה-40, כמו פעילים בני גילים אחרים וחלק מהמייסדים, הרחיבו את מעורבותם בבית דניאל לא מסיבות אידיאולוגיות אלא משלל סיבות אחרות בעלות גוון מעשי וחברתי. כלומר, הערכים שבהם דוגל בית דניאל מתוקף היותו קהילה רפורמית, לא היוו את הגורם הראשוני למשיכתם לקהילת הפעילים.

בכל הנוגע לזהות היהודית של הפעילים בני ה-40 בקהילות המחקר יש לשים לב כי הם משתמשים במספר רב של מונחים, ומשלבים ביניהם במגוון דרכים, לעומת המייסדים וחלק מהפעילים המבוגרים בקהילות המחקר המשתמשים רק במונח אחד לתיאור זהותם – קונסרבטיבי או רפורמי. זהו אישוש לחלקיות המאפיינת את נוהגם של הפעילים בני ה-40, שקיבלו במידה חלקית את תפיסת הזהות היהודית שמקדמת קהילתם, וכן בחרו במחויבות קהילתית חלקית. הסיבה לכך היא הבדלים בין הפרטים בדורות השונים לעצב בעצמם את זהותם היהודית, בהתבסס על הגדרות זהות מקובלות.[64]

ד. מדלגים

המדלגים מהווים את הדוגמא המובהקת לטענות שהועלו ביחס לקהלי היעד. מבין קהלי היעד המדלגים המחישו בצורה המפורשת ביותר את האופן שבו מתורגמות להקשר התל-אביבי מגמות עכשוויות הרוחשות בשדה הדת בעולם המערבי.[65] עם זאת, המדלגים, הדגימו כיצד בהקשר התל-אביבי המגמות החברתיות המתחרות של קולקטיביזם ואינדיבידואליזם מעצבות את דפוסי הפעילות הדתית ואת הזהות היהודית של קבוצות הנתפסות כשייכות לציבור החילוני.[66] הדבר מתבטא במקרה שלהם הן בקשרים ובתחושות הנוצרים בקרבם כלפי הקהילות שהם פוקדים במסעם, הן בעובדה שבמסעם הם שבים ופוקדים אותן קהילות. יש להדגיש כי מדובר בהתייחסות לקהילות שביניהן הם נודדים ובפרט לבית דניאל, כנקודת עצירה נוחה ובטוחה במהלך נדודיהם המתמשכים בין קהילות.

פענוח דפוסי הפעילות הדתית והזהויות היהודיות של המדלגים שפך אור על האופן שבו צומחות מגוון צורות דתיות חדשות. ניתוחם של המדלגים הצביע על כך שקהילות יהודיות ליברליות הן כר פורה לחיבורים יצירתיים בין רוחניות בסגנון העידן החדש לבין יהדות. בניתוח מכלול הגדרות הזהות הדתית של המדלגים מסתבר כי הפרט עצמו הוא החוט המקשר, המחזיק יחד את תרכובת הזהות האישית הייחודית שרקח לעצמו, בין אם שורשיה יהודיים בלבד, ובין אם מקורותיה

---

[64] שם, עמ' 7.

[65] ורצברגר, **כשהעידן החדש נכנס לארון הספרים היהודי**, עמ' 21-22.

[66] ראו: רוניגר, "האינדיבידואליזם בקרב הציבור היהודי בישראל של שנות התשעים", עמ' 109, 112-113.

במסורות רוחניות אחרות. בכך המדלג עצמו הופך לאמצעי המחבר יחד את שלל היבטי זהותו.[67] זהויותיהם של המדלגים הן חלק ממכלול הזהויות הדתיות-רוחניות החדשניות המתעצבות בארץ ומהוות גרסאות ייחודיות תל-אביביות של זהויות אלו.

ה. מתגיירות

לעומת העיסוק הרב בגיור בבית דניאל, הרי שזהו עיסוק שולי ביותר בתפארת שלום. נשים מקבוצות שונות כולל צעירות ממגוון ארצות מוצא, ילידות ברית המועצות לשעבר, וילידות הפיליפינים התמודדו עם דרישות רבות המוטלות על המבקשות לעבור גיור אורתודוכסי לפני שפנו לבית דניאל. עקב הקשיים שמערימה המדינה בדרכן של מהגרות עבודה לשעבר בדרך לגיור רבות מילידות הפיליפינים באיזור המרכז סבורות שהאפשרות היחידה הפתוחה בפניהן היא גיור רפורמי בבית דניאל.

כלל המתגיירות תפסו את הגיור כדרך להתערות ברוב הלאומי בארץ. נמצא כי עבור כלל המתגיירות תהליך שינוי הזהות היהודית היה תהליך הדרגתי, מתמשך ומעברי. בפרט אלו הם פני הדברים במקרה של נשים פיליפיניות, שמצבן הלימינלי הפך למצב של קבע.

ביחס לכלל המתגיירות ניתן לומר כי ההחלטה של מתגיירת ובן זוגה להתמיד בהגעתם לבית דניאל תלויה בהיקף קשרי החברות שלהם עם מתגיירים נוספים ועם חברי קהילה אחרים. הדבר גם תלוי בקרבה שהם חשים לרבני הקהילה. הסתבר כי רוב המתגיירות ובני זוגן תפסו את בית דניאל כספק שירותי גיור, ורק מקצתם הפכו לחברי קבע בקהילה.

ו. משפחות בני-מצווה

נראה כי בחירתם של ההורים בקהילה מסוימת לציין את בר/בת המצווה נושאת בחלקה אופי תועלתני וצרכני, שכן ההורים השמיעו הן הערכות חיוביות הן ביקורות לגבי שתי הקהילות. משפחות מבכרות פנייה לאחת מקהילות המחקר בשל סיבות הקשורות בילד עצמו, כאלו הנוגעות לאופי הטקס הנהוג בקהילה (ליברלי או מסורתי), מידת ההתחשבות ברצון המשפחה בנוגע לטקס, תמיכה בשוויון מגדר והבולטות של הקהילה בתקשורת. גורם המשפחתיות חשוב לחלק מהמשפחות החילוניות הגרות ברמת אביב. אלו יכולות להגיע ברכב לבית-כנסת, אך הן מבקרות לקיים לבנם/בתם את הטקס בסביבה החברתית בשכונתם. הורים אלו בחרו בתפארת שלום בשל היותה קהילה שכונתית, קטנה ומשפחתית. אלו שבחרו לפנות לבית דניאל ראו את היתרונות הנובעים מקיום הטקס בקהילה גדולה וממוסדת. נמצא כי גורם משיכה אחד של משפחות לבית דניאל הוא שבמסגרת קהילה זו הם יכולים לחוש נינוחות "תל-אביבית". במילים אחרות, הם העריכו את בית דניאל המציע להם יהדות "קלילה". זו מאפשרת להם להרגיש בנוח עם יהדותם, ולהמשיך להחזיק בתפיסותיהם ביחס לזהותם היהודית.

ז. קשישים

בחינת התועלות שהקשישים מפיקים מפעילותם המגוונת[68] חשפה כי מגוון מצורכיהם של קשישים אלו נענו בבית דניאל, בכלל זה, הרחבת קשריהם החברתיים, הזדמנות להתנדב, ועיסוק בפעילות אינטלקטואלית. בהקשר זה יש לציין כי מכיוון שהקשישים לא נתקלו בדרישה לאמץ את אורחות חייה הדתיים של הקהילה, הם הרגישו חופשיים להעמיק את היכרותם עם המסורת ועם המקורות היהודיים במסגרת הקהילה. ראשי בית דניאל הצליחו באופן יחסי במאמציהם להעניק גוון חברתי

---

[67] באומן, **מודרניות נזילה**, עמ' 162-163.

[68] נמרוד, "מיפוי וסקירה של המחקרים בתחום הפנאי לאחר הפרישה", עמ' 33.

לבית-הכנסת וגוון דתי למרכז הקהילתי, לשם טיפוח חיים קהילתיים יהודיים המתאימים לקשישי תל-אביב החילוניים.

מניתוח רוחבי של קהלי היעד השונים עלה כי גורם משיכה מרכזי של בית דניאל הוא הפתיחות והקבלה של כל פרט באשר הוא, מבלי שתיבדק המידה שבה הוא מקיים מצוות ומאמין באל. בנוסף, המשיכה לבית דניאל טמונה בתחושת "הנינוחות התל-אביבית" שהוא משרה בבאים בשעריו ובזכות היהדות הקלילה המקלה בדרישות המופנות לפרט.

ההיגיון המונח ביסוד תהליך יצירת זהות יהודית חדשה, המתחולל בבית דניאל, כרוך מצד אחד באתגור ההבחנה החדה המקובלת בין חילוניות לדתיות, ומצד שני בהקניית משמעות חדשה להגדרות המקובלות בשיח הזהויות היהודי בארץ. בעצם השימוש בהגדרות מקובלות אלו ניתן לראות אישוש וחיזוק של הבחנות קיימות בין חילוניים לדתיים. היגיון דומה מונח בבסיס עיצובה של זהות יהודית חדשה על-ידי הפעילים בבתי-מדרש,[69] ובבתי-תפילה חילוניים. אך בעוד שפעילים אלו מעצבים את זהותם היהודית במטרה להתבדל מזרמים ליברליים מוכרים,[70] הרי שבבית דניאל עיצובה של הזהות היהודית מתקיים בדיוק במסגרת הזרם הרפורמי.

בנוסף, בהתבסס על פענוחן של הזהויות היהודיות שנוצרו בבית דניאל ניתן להסיק כי נכון לעכשיו עקב החדשנות, הדינמיות והעכשוויות של זהויות אלו אין בנמצא מושגים מוכרים, שיספקו תיאור מדויק דיו, המתקרב לאופן שבו הנמנים עם קהלי היעד השונים (ובפרט המדלגים, הפעילים בני 40, והמתגיירות ובני זוגן) תופסים וחווים את דתיותם. משום כך עליהם לפרום, לתפור, ולעצב מחדש מושגים המקובלים ביחס לדתיות בדרך ליצירת דתיותם החדשה.

הפעילים המרכזיים בני גילאים שונים וכן הנמנים עם קהלי היעד הפוקדים בקביעות את בית דניאל (דוגמת הקשישים), הגיעו לבית דניאל לא רק בשל סיבה דתית טהורה, כדוגמת אמונה באל אלא גם מתוך מניעים חברתיים. חלקם, הגיעו בעקבות חבריהם שהיו מעורבים כבר בבית דניאל, ו/או יצרו חברויות עם מי שנמנים עם קהל היעד אליו הם שייכים. אפשר לראות זאת במקרה של הקשישים וחברי פורום הצעירים. זהו חיזוק לממצאיהם של סטארק ופינקה כי לעיתים פרטים מצטרפים לאמונה דתית חדשה או לקהילה חדשה, לא מסיבה אידיאולוגית אלא חברתית, כלומר בעקבות היכרות עם חברים הפעילים כבר באותן מסגרות.[71]

חלק מהקבוצות שמניתי לעיל, כמו, למשל, קשישים, צעירים ומדלגים, הגיעו לבית דניאל כדי לחוות תחושת קהילתיות שתפיג במעט את האנונימיות והבדידות שעמן הם מתמודדים בשל חייהם בעיר הגדולה, בתוך רשת חברתית דלילה. מדובר בקהילתיות חלשה, שאינה חונקת או מחייבת, ומוגבלת לפרק הזמן של התפילה והקידוש. פרטים אלו, מעדיפים לפקוד תפילות המוניות, שבהן המשתתפים זרים זה לזה, שכן כך מתאפשר להם לחוות קהילתיות ולהישאר אנונימיים. הם, ובפרט המדלגים, אותם ניתן לשייך ל לדור של מחפשים,[72] נמשכים לתפילות ההמוניות, כי אלו משלבות מוזיקה עכשווית, ושמות דגש על חווייתיות. תפילות כאלה נערכות אחת לחודש בבית דניאל, וחושפות את הדמיון של בית דניאל לכנסיות ענק חדשות בארצות- הברית, בכל הנוגע לבולטות תקשורתית וקיום התכנסויות גדולות לצורך תפילות.[73]

---

[69] שגיב ולומסקי-פדר, "מהלכה למעשה", עמ' 269.
[70] אזולאי, **"עברים אנו ואת ליבנו נעבוד"**, עמ' 162.
[71] Stark and Finke, *Acts of Faith*, p. 123
[72] ראו: Roof, *A Generation of Seekers*
[73] Stark and Finke, *Acts of Faith*, p. 157

ההתאגדות הנוצרת בבית דניאל מזכירה בחלק מאפייניה את המבנה החברתי של גזלשאפט הרווח בערים. זהו מבנה תכליתי, שבסיס קיומו הוא אינדיבידואלי ורצוני, ושהקשרים בין חבריו ארעיים.[74]

התאגדות קהילתית מהסוג שנוצר בבית דניאל, מתאימה לחברה התל-אביבית שכן ראשי בית דניאל מאפשרים לפרט, המורגל ביחסים חברתיים משניים עם אחרים, לחוש קרבה אליהם בעת התפילה או בעת פעילותו בבית דניאל, תוך שמירה על האנונימיות שלו. התאגדות קהילתית המזכירה במקצת את זו של בית דניאל אפשר למצוא גם בפעילויות פנאי שונות, כמו, פסטיבלים, אירועי ספורט ותרבות, הופעות בידור. הדימיון נוגע לכך שפרטים מגיעים להתאגדויות אלו כמו גם לבית דניאל, מתוך מניעים אישיים, וכי הימצאותם יחד של פרטים הזרים זה לזה במסגרת ובאירוע המוני יוצרת בקרבם תחושה של קומיוניטס ספונטני.[75]

בהקשר זה יש לציין כי ההתאגדויות האלו של פרטים נובעות מניעים חילוניים. ההתאגדות בבית דניאל אף היא אינה נובעת ממילוי חובה דתית, וכן רוב הפוקדים אותו נתפסים על-ידי הציבור הרחב ולפי אורחות חייהם כחילוניים. עם זאת, ההתאגדות בבית דניאל שונה מההתאגדויות שצוינו לעיל, בכך שהקהל המגוון מגיע לתפילות ולקבלת שירותי דת מתוך רצון ליצור קשר עם המסורת, באופן שיעלה בקנה אחד עם אורח חייו החילוני. בנוסף לכך, משום שבית דניאל כקהילה דתית מספק שלל הזדמנויות לפרטים לחוש בקומיוניטס, מדמיינים הפרטים הפוקדים את בית דניאל, שהזרים היושבים לידם בתפילה ושקהלי היעד השונים של בית דניאל, שותפים לרצון שלהם ליצור קשר עם המסורת, ולחוות קהילתיות במסגרת בית דניאל. לשון אחר, בעקבות כתיבתו של בנדיקט על קהילה מדומיינת,[76] אפשר לומר כי הנמנים עם קהל היעד המגוון של בית דניאל, יכולים לתפוס עצמם כחלק מאותו קולקטיב מדומיין, המורכב ממעגלי השפעה והחשיפה הנרחבים של בית דניאל. הם יכולים לדמיין זאת למרות שונותם הגדולה.

לנוכח הגיוון והפרגמנטציה שמכיל בית דניאל הן מבחינת מאפייני חבריו וקהל היעד שלו, הן מבחינת השתייכותם לקהילות נוספות, הן מבחינת הצרכים השונים שלהם שעליהם הוא עונה, אפשר לומר שמדובר בקהילה חדשה בת זמננו.[77] הדבר בא לידי ביטוי במבנה הקהילתי הגמיש שלו: תפקודו בה בעת כבית כנסת ומתנ"ס. נראה כי קהלי היעד יודעים שבשל תפקוד ומבנה זה, ובשל העמדת הפרט במרכז, בית דניאל יכול לספק את שלל צרכיהם בהצלחה.

התאגדות קהילתית מסוג חדש, נקשרת כפי שעולה במקרה של בית דניאל למעורבות וולונטרית מצד קהלי יעד שונים. מדובר באותו דפוס מעורבות שמפגינים קהלי היעד בפעילותם במסגרות בשלל תחומי חייהם, למשל כאלה הנוגעות לשעות הפנאי, ונושאות אופי חילוני. אנשים מיישמים אותו דפוס מעורבות בארגונים בכל תחומי חייהם החילוניים והדתיים. מעורבות זו מאופיינת בחלקיות, המשתקפת במקרה שלפנינו, בהגעה בתדירות משתנה לבית דניאל, במחויבות מוגבלת לקהילה זו, וכן בקבלה חלקית של הזהות היהודית שמקדמים ראשי בית דניאל.[78]

ראוי לשים לב למעטים מבין קהלי היעד שהפכו לפעילים בבית דניאל. אלו הפנימו הודות למעורבותם המתמשכת את הערכים המרכזיים ביהדות הרפורמית. מדובר בערכים שאותם הפעילים מצאו כעולים בקנה אחד עם אורח חייהם, כגון, שוויון מגדרי, סובלנות לכל אדם באשר

---

[74] Tonnies, *Community and Association*

[75] בהתאגדות קהילתית הדומה לזו שמתקיימת בבית דניאל נוצר מצב דמוי לימינלי האופייני לחברה הפוסטמודרנית, בה רווחים יחסים משניים וקונקרטיים. ליישום מונח הלימינליות לחזרה בשאלה ובתשובה בחברה הפוסטמודרנית, ראו: דורון, **המהלכים בין העולמות**, עמ' 135-139.

[76] *Anderson, Imagined Communities*

[77] לדיון בסוג זה של קהילות ראו: Day, *Community and Everyday Life*, pp. 214-216

[78] בכך מתגלה דמיונם ליהודים אמריקאיים ליברליים בימינו, ראו: Cohen and Eisen, *The Jew Within*, p. 7

הוא, מחויבות לתיקון עולם, ואפשרות להתחבר למסורת בדרך המתאימה לצורכי הפרט. זהו אישוש לטענתם של חוקרים, דוגמת סטארק ופינקה, כי במשך הזמן פרטים לומדים להכיר את האידיאולוגיה של הזרם והקהילה הדתיים שבהם הם פועלים, וכך גוברת הזדהותם עם האידיאולוגיה. זו עדות נוספת לכך שאידיאולוגיה דתית אינה בהכרח הגורם הראשוני למשיכתם של פרטים לקהילה דתית בכלל, ולבית דניאל בפרט.[79] בהקשר זה יש להזכיר כי הערכים שצוינו לעיל, מהווים גורם משיכה לפנייה לקהילה גם בעיניי הנמנים עם קהלי היעד המקבלים שירותים מבית דניאל, דוגמת הורים לבני ובנות מצווה.

זאת ועוד, אחדים מהפעילים, החלו במהלך השנים לתפוס את התנדבותם ואת עיסוקם בתיקון עולם במסגרת בית דניאל ובשמו כביטוי לזהותם היהודית. בכך מתגלה דמיון בינם לבין יהודים רפורמיים אמריקאים בני זמננו, שרבים מהם התופסים את עיסוקם בצדק חברתי כדרך עיקרית לביטוי זהותם היהודית.[80]

לגבי רבים מקהלי היעד השונים התגלה כי בפנייתם לשירותי קהילות המחקר, ובפרט לבית דניאל הם פעלו כצרכני דת. עם זאת, הם חיזקו את תפיסתם החיובית ביחס לזרמים היהודיים הליברליים. אך בתום השימוש בשירותי הקהילות הם בחרו להתרחק מהן. בכך נהגו לפי דפוסים מקובלים בציבור החילוני הרחב של פנייה לקהילות דתיות לשם ציון טקסי מעגל החיים או ציון חגים. צורכיהם הזהותיים, הדתיים, והתרבותיים של קהלי היעד כמו של מרבית החילונים בארץ באו על סיפוקם במסגרת חייהם במרחב הציבורי היהודי-ישראלי, והם לא היו זקוקים להפוך לחברי קבע בקהילות המחקר. מבחינה זו נראה כי אכן מודל הפעילות של קהילות המחקר ובפרט של בית דניאל מותאם לצורכי קהלי היעד שלהן.

---

[79] Stark and Finke, *Acts of Faith, pp.* 122-123, 137

[80] Cohen and Eisen, *The Jew Within*, pp. 68-69

סיכום

במחקר זה בחנתי את מגמות ההתפתחות ואופני הפעולה של זרמי היהדות הליברליים, הרפורמי והקונסרבטיבי, בתל-אביב בשנים 1991-2015. לשם כך השוויתי בין שתי קהילות ליברליות הפועלות באותו אזור גיאוגרפי, צפון תל-אביב, אך נבדלות בשיוכן התנועתי: הקהילה הרפורמית (המתקדמת) בית דניאל והקונסרבטיבית (המסורתית) תפארת שלום. בחנתי את ההיסטוריה של שתי הקהילות, התפתחות המודלים הארגוניים והמנהיגותיים-רבניים שלהן, וכן את שלל הפעילויות הריטואליות, החינוכיות והתרבותיות שהן מציעות. ניתחתי אף את מגוון קהלי היעד המגיעים לקהילות, ובייחוד לבית דניאל. ניתוח זה אפשר לי לבדוק עד כמה ההבדלים באידיאולוגיה ובפרקטיס הריטואלי של זרמי היהדות הליברליים שיחקו תפקיד בהחלטה של קהלי יעד שונים לפנות לאחת מקהילות אלו.

רובם של המחקרים שבחנו את התנועות הליברליות בישראל התמקדו בניתוח ברמת המאקרו, קרי, ניתוח תהליך השתלבותן של התנועות בפעילות הארצית.[81] לעומת זאת, רק מעט מחקרים בחנו את השתלבות התנועות בישראל ברמת המיקרו, בהקשר מקומי, ספציפי.[82] בחרתי להתרכז בעבודתי ברמה המקומית – בתל-אביב, בעקבות המודעות הגוברת של חוקרי דתות, כי הבנה מקיפה של תנועות דתיות, מחייבת לשלב בין ניתוח ברמת המאקרו, ברמה הכלל חברתית, לניתוח ברמת המיקרו של קהילות ספציפיות.[83] בסיכום זה אציג את מסקנות המחקר הנוגעות לצמיחתן ולהסתגלותן של הקהילות להקשר התרבותי התל-אביבי לאורך שנות פעילותן. אסביר את תרומת המחקר לתפיסה מחודשת של מודלים המקובלים בספרות המחקר על קהילות דתיות. המחקר הנוכחי מציג מודל רב-ממדי לניתוחן של קהילות עירוניות השייכות לזרמי היהדות הליברליים בישראל, והפועלות במרחב עירוני רב תרבותי, מרכזי וגלובלי.

ייחודו של המחקר בשילוב בין מתודולוגיות שונות. כיום קוראים חוקרים בשדה הדת להסיט את המבט מהמוסדות הדתיים ומהתיאולוגיה הדתית לעבר הפעולה של הפרט עצמו, ולעבר המשמעות שהוא מעניק למעשיו.[84] לכן שילבתי בין פרספקטיבה מוסדית הבוחנת מודלים ארגוניים של קהילות לבין גישה המתרכזת בבחינת זהויות והתנסויות של הבאים בשערי הקהילות. פרספקטיבה זו לוקחת בחשבון את מה שדוברים אומרים על תפיסותיהם ומעשיהם. היא מאפשרת לראות סתירות ואי התאמות בין מעשיהם של אנשים לתפיסותיהם. זאת משום שבפועל עיצובה של קהילה הוא ביטוי לפער הקיים בין החזון למציאות: פער בין החזון הארגוני שעליו מצהירים ראשי קהילות לבין מעשיהם בפועל, וכן פער בין דברי קהלי היעד על הסיבות המניעות אותם להגיע לקהילות לבין מעשיהם בפועל. שילוב גישות מחקריות אלו שופך אור על קהילה כיצירה דתית חיה (lived religion) המתעצבת הן על-ידי הפרקטיס של ראשיה ושל קהלי היעד שלה, הן על ידי מודל

---

[81] ראו: Tabory, *A Sociological Study of Reform and Conservative Movements in Israel*; idem, "The Identity Dilemma of Non-Orthodox Religious Movements: Reform and Conservative Judaism" , pp. 135-152

[82] טל, **אברהם וגם שרה**.

[83] ראו: Woodhead and Heelas, "Conclusion," in Linda Woodhead and Paul Heelas (eds.) *Religion in Modern Times*, pp. 479-480

[84] ראו: למשל גירץ, **פרשנות של תרבויות**.

הפעילות שלה. שילוב גישות מחקריות אלו מאפשר להבחין כי בפועל החיים הקהילתיים מגוונים ועשירים יותר מההגדרות המתארות אותם בספרות.[85]

בחינת מאפייני הפעילות של בית דניאל בהשוואה למאפייני הפעילות של ארגונים דתיים נוספים בשדה הדת בתל-אביב,[86] אפשרה לי לאפיין את הייחודי בפעילותה של קהילה דתית זו, שכן נקודת המבט מוסטת מניתוח הממוקד ברמת המיקרו בלבד, במאפייניה האידיוסינקרטיים של הקהילה, לבחינה השוואתית של הדפוסים המשותפים לקהילות הפועלות באותו שדה ארגוני.

ייחודו של המחקר נעוץ גם בשימוש במקורות מידע ממגוון סוגים. בנוסף לראיונות ולתצפיות השתמשתי במקורות מידע עכשוויים למשל מידע מקוון, בחומרים ראשוניים כמו כתבות עיתונאיות, זיכרונות של חברי הקהילות ורבניהן, תכתובות דואר עם חברי הקהילות ופרסומים קהילתיים. בניגוד למחקרים אתנוגרפיים שהתבססו בעיקר על ראיונות ותצפיות, ובניגוד למחקרים על התנועות שהתבססו בעיקר על חומרים ראשוניים (ארכיוניים), טקסטים תיאולוגיים, או סקרים, ארגתי יחד את מגוון המקורות לנרטיב מקיף, הרגיש להקשר ההיסטורי ולהקשר המקומי התל-אביבי שבו נוצרו הקהילות.

בחלק הראשון בעבודה הצגתי ארבעה פרקים. בפרקים אלו התרכזתי בבחינת צד ההיצע (supply side) של הפעילויות והשירותים המגוונים של קהילות המחקר, ובייחוד את הפעילויות והשירותים של בית דניאל. בדקתי את צד ההיצע מנקודת המבט של רבני הקהילות, שכן הם היוזמים את הפעילויות והשירותים.

בפרק הראשון פרסתי את הבסיס התיאורטי, ההיסטורי והמתודולוגי למחקר. הצגתי את קהילות המחקר. כמו כן, הצגתי את התנועות הרפורמית והקונסרבטיבית שלהן שייכות קהילות המחקר. לאחר מכן הצגתי סקירה תיאורטית שהתמקדה במושגים 'קהילה' ובמודלים שונים של קהילות דתיות, כדי לטעון שבית דניאל היא קהילה דתית מסוג חדש. כמו כן, סקרתי את ההיסטוריה והסוציולוגיה של העיר תל-אביב. בהקשר זה הצגתי את מאפייני המרחב התל-אביבי. במהלך העבודה הראיתי כיצד מאפיינים אלו מקלים ומאפשרים את התפתחותן של קהילות יהודיות ליברליות, ובפרט משחקים תפקיד מרכזי בעיצוב מודל הפעילות של בית דניאל.

הראיתי כי בית דניאל מתפקד כמרכז קהילתי, דוגמת ה-synagogue center האמריקאי שבמסגרתו מתקיימים לימודי יהדות למבוגרים, אירועי תרבות וכן מפגשים חברתיים. אלפים מתושבי אזור המרכז נחשפים מדי שנה לבית דניאל הודות להשתתפותם בפעילויות ובשירותי דת, המתקיימים בבית הקהילה. רבים אחרים משתתפים בתוכניות הנערכות ביוזמת בית דניאל מחוץ למבנה הקהילה עצמו. בהשוואה אליו, תפארת שלום היא קהילה הממוקדת במתן שירותי דת לחבריה, בייחוד תפילות. בנוסף היא מציעה לתושבי הסביבה מבחר פעילויות מצומצם יחסית דוגמת אירועי תרבות ועריכת טקסי בר/בת מצווה.

בפרק השני ניתחתי את התפתחות המודלים הארגוניים והמנהיגותיים-רבניים שנוצרו בקהילות המחקר. מניתוח תפקודם של מנהיגי הקהילות עלה כי הם משחקים תפקיד מרכזי בהתפתחות קהילתם. ההבדלים ביכולתם של רבני הקהילות לנצל קשרים עם הממסד העירוני והתנועתי לשם קידום קהילתם נעוצים במאפייני ההנהגה הקהילתית. בעוד שהצוות הרבני הוא שמנהל את בית דניאל, הרי שבתפארת שלום, חברים מהשורה, ובפרט, המייסדים, מעורבים מאוד

---

[85] ראו: שם, שם. לדיון מעמיק לגבי דת כיצירה חיה ראו, McGurie, *Lived Religion*

[86] מדובר בגישה של תיאוריה ארגונית הידועה כ-"new institutionalism". הלכתי בעקבות Becker שהשתמשה בגישה זו במחקרה על קהילות דתיות אמריקאיות. ראו: Becker, *Congregations in Conflict*. הצגתי מחקר זה במבוא לעבודה.

בניהולה, ונקלעו על רקע זה לסכסוכים עם הרבנים שכיהנו בקהילתם בעבר. בנוסף, הבהרתי כי רבנים ליברליים יכולים לתפקד על הצד הטוב ביותר בייחוד בסביבה עירונית רב-תרבותית, דוגמת הסביבה התל-אביבית, המגלה תמיכה בזרמי היהדות הליברליים.

מייסדי בית דניאל ותפארת שלום, לנוכח היכרותם עם החברה הישראלית, ובמטרה להשיג הכרה מצד הציבור הרחב, הבינו שעליהם להתאים את מודל ה-synagogue center, האמריקאי להקשר התל-אביבי. ראשי בית דניאל, העניקו גוון ישראלי למודל בית-הכנסת כמתנ"ס, והצליחו בכך יותר מאשר ראשי תפארת שלום. בשתי הקהילות עיצוב מודל הפעילות הביא למתח בין מי שסברו כי בית כנסת נועד לתפילה וללימוד, לבין הרבנים וחברים אחרים שטענו כי בית-הכנסת יכול לתפקד גם כמרכז קהילתי. אך בזמן שבבית דניאל הצליחו לפתור את המתחים האלו, בתפארת שלום התקשו בכך. בנוסף לכך, הרב אזרי מסתייע בניהול בית דניאל בעמיתתו הרבה גליה סדן. הצורך לבסס את מעמדו של בית דניאל בקרב הציבור התל-אביבי, הנחשב לתומך בשוויון מגדרי בכל תחומי החיים, אך בפועל מסתייג ממימוש השוויון המגדרי בחיים הדתיים, מאלץ את הרבה סדן לפעול לפי המודל המוכר של רבה עמיתה, ומונע ממנה להכניס חידושים רדיקליים ברבנותה. יש לציין כי היא סייעה רבות להפיכת בית דניאל לאייקון תל-אביבי ולארגון דתי רב-ממדי.

בפרק השלישי השוויתי את עשייתן הריטואלית של קהילות המחקר. ההשוואה הראתה כי אלו מתחבטות בין אימוץ גישה מסורתית, המובילה לכך שהקהילה נותרת מצומצמת, לבין אימוץ גישה דתית ליברלית, שמטרתה למשוך קהל יעד ישראלי חילוני ולהרחיב את הקהילה.

הראיתי כי הפעילות הריטואלית המתמשכת מעגנת את קיומו של בית דניאל במרחב הפיזי והתרבותי של העיר, ומושכת תשומת לב הולכת וגדלה מצד הקהל החילוני הרחב במטרופולין. הפרקטיס הריטואלי בבית דניאל הולם את אופייה של העיר ועונה על מאפייניה הסותרים כמרחב עירוני חדש בעל זיקה למסורת היהודית, המבטא פתיחות ופלורליזם לצד ניכור ואינדיבידואליזציה. הראיתי כי גם התפילות הקהילתיות וגם הטקסים מכווני מגזרים ספציפיים הנערכים בבית דניאל, מתאמצים לספק את שלל הצרכים וההעדפות של האוכלוסייה התל-אביבית הרב-גונית, צרכים המועצמים עקב מאפייניה של העיר. הדגמתי כי הגמישות, הדינמיות, הפרקטיות, ומידה של יצירתיות ניכרות בתפילות הקהילתיות המיועדות לקהלי יעד שונים.

בנוסף, הראיתי כי התפילות בבית דניאל מבטאות גם מגמות עכשוויות בשוק הדת המערבי של הפיכת הדת למוצר צריכה, במקביל לרצון בקשר לשורשים ולמסורת על רקע החיים בעיר הגדולה. באמצעות ההשוואה לתפילות בתפארת שלום, ולשינויים שהרב לזר ערך בקבלות השבת, כדי להפוך אותן לאטרקטיביות בעיניי חילונים תל-אביבים מחפשי רוחניות יהודית, הראיתי כי להחלטות שיווקיות, המבוססות על התייחסות לדת כמוצר צריכה, יש תפקיד מרכזי בעיצובה של תפילה בתל-אביב של ימינו.

בהקשר זה הדגשתי כי האוכלוסייה התל-אביבית, הנחשבת לחילונית ביותר בישראל, מחפשת אחר קשר למסורת, ורוצה להשתתף בריטואלים יהודיים התואמים לאורח חייה. לנוכח זאת, בעוד שהרב אזרי מבית דניאל ידע לשלב חידוש עם שמירה על אלמנטים בסיסיים בתפילה היהודית, הרי שהרב לזר מתפארת שלום ערך שינויים רדיקליים למדי בתפילה המסורתית. הסתבר שלאו דווקא השיוך התנועתי הינו הקובע את המינון בין חדש לישן בתפילה, אלא עמדתו העקרונית של הרב ביחס לחידוש אורחות התפילה. יתר על כן, התברר כי גם בעיר הצמאה לחידושים יש גבול לשינוי רדיקלי במסורת שהציבור הרחב יכול להכיל לאורך זמן. בהקשר זה יש לציין כי בשתי הקהילות זוהתה מגמה של הצעת תפילה "בגובה העיניים", בסגנון המשדר נינוחות, וידידותיות למשתמש, וזאת כחלק מהתאמת המוצר הדתי לדרישות הצרכן.

ההשוואה בין הפעילות הריטואלית בשתי הקהילות הבליטה את העובדה שהפניית קהלי יעד לתפילות שונות, כפי שהיה נהוג בתפארת שלום, זרעה פירוד ומנעה את ביסוס השייכות לקהילה. לעומת זאת, עיצוב תפילות השבת בבית דניאל באופן שאיפשר לפשר ולספק במקביל הן את צורכי הקהל המגוון הן את צורכי הוותיקים יכול היה להבטיח את המשך קיומה של הקהילה. בהקשר זה יש לציין כי שתי קהילות המחקר זיהו את החיפוש אחר רוחניות, ואף אימצו שיטה דומה של הצעת תפילות מסוג שונה בזמן אחר. אך בעוד שבתפארת שלום התקיימו התפילות באותו המקום, בית דניאל הציע בשני סניפים שונים תפילות המשלבות רוחניות בסגנון העידן החדש עם המסורת היהודית ובכך פעל כמו מנהיגי קהילות ממוסדות במערב הרוצים להגדיל את נתח השוק שלהם, בכל אמצעי העומד לרשותם ובפרט דרך האזנה לקולות הצרכנים, ולסימנים ולאותות שאלו משדרים ביחס לרצונותיהם הרוחניים.

בבית דניאל, בגלל מספר מתפללים גדול יותר בכל תפילה, בהשוואה לתפארת שלום, התייחדו התפילות באפשרות להישאר אנונימי, ועדיין לחוש חלק מקהילה (ולו באופן זמני), באופן העולה בקנה אחד עם מציאות החיים המובילית בעיר. דבר זה משנה את הגדרתה הקלסית של קהילה דתית, המבוססת על מעגל מצומצם של חברים קבועים. בהקשר התל-אביבי מחויבות קהילות ליברליות לשנות את פני תפילותיהן, בדרך להפיכתן לקהילה דתית מסוג חדש, אם הן רוצות לשרוד לאורך זמן. הראיתי שהתפילות בבית דניאל דומות לתפילות בקהילות רפורמיות אחרות בארץ ובעולם, אך הן קיבלו עם הזמן גוון ייחודי תל-אביבי-ישראלי.

בפרק הרביעי ניתחתי את מגוון פעילויות החינוך הפורמליות והלא פורמליות שהתקיימו ברובן ביוזמת בית דניאל, ומיעוטן ביוזמת תפארת שלום. בחינת הפעילות החינוכית מראה כי בית דניאל מתפקד כארגון דתי, השולח זרועותיו לרחבי העיר והמטרופולין, ופונה למגוון קהלים בעלי קשר למערכת החינוך: ילדים, גננות, מורים, הורים לילדי גנים ובתי-ספר, משפחות של בני ובנות מצווה, ובעלי תפקידים בעירייה. לעומתו, תפארת שלום מתפקדת כקהילה דתית העונה בעיקר על צורכי חבריה והאוכלוסייה שבשכונתה, כשזו צריכה לציין את הגעת ילדיה למצוות. לשם פנייה לקהלים נרחבים, ולקידום שלל מטרותיו רוקם בית דניאל מערכת יחסים הדוקה עם גורמים שונים, בעלי ערכים דומים ואינטרסים משותפים, בפרט עם עיריית תל-אביב. שיתוף הפעולה עם העירייה מקנה לו הכרה מצד אוכלוסייה רחבה והנהלות בתי-ספר. אולם, העירייה אינה חותמת על מסמך המאשר רשמית את שיתוף הפעולה בינה לבין בית דניאל, ומסייגת שיתוף זה ממגוון סיבות. בתנאי אי-ודאות אלו בית דניאל שכלל את יישומה של גישתו השיווקית לתחום החינוך היהודי, ובצירוף יכולתו של הרב אזרי לרקום קשרים, נוצר שיתוף פעולה עם העירייה, עם גנים ועם בתי-ספר. השותפות החינוכית בין העירייה ובית דניאל נמשכת, חרף הסייגים ששמה העירייה לשותפות זו. בית דניאל מצדו משתמש בשותפות זו לביסוס אחיזתו בעיר, להגעה לקהל נרחב, לקבלת לגיטימציה נוספת ולחיזוק המותג שלו.

בית דניאל נאלץ לאמץ גישה שיווקית, עד כדי כך ששימוש יעיל בה הפך לאחד מסימני ההיכר של מכלול פעילותו החינוכית. גישה שיווקית זו משתקפת בבחירת התכנים של לימודי היהדות, ובאופן העברתם החווייתי, ברוח גישות חינוכיות א-פורמליות.

מאפיין החווייתיות מעודד עיסוק ברוחניות באמצעות עריכתם של ריטואלים המבוססים על פרשנות ליברלית למסורת היהודית, בבתי-הספר המצויים בשותפות קרובה עם בית דניאל. בבתי-הספר הללו נערכים ריטואלים רבים יותר, בהשוואה לבתי-ספר אחרים בעיר. עצם קיומם של ריטואלים המבוססים על פרשנות ליברלית למסורת היהודית, במסגרת מערכת החינוך הממלכתית העירונית, הוא חידוש.

מן מהפרק עולה כי ההקשר התרבותי של תל-אביב, הנתפסת כבירתה החילונית של ישראל, מבליט מרכיבים במודל החינוכי של בית דניאל. אחד ממרכיבים אלו הוא יכולתו של בית דניאל להביא ילדים חילוניים והוריהם לעסוק ברוחניות יהודית, מבלי לעורר אנטגוניזם, תוך קירובם לתפיסתו היהודית. לשם כך מדגיש בית דניאל כי תפיסת עולמם הליברלית של ההורים וילדיהם דומה לערכים שהוא מקדם, ערכים הנשענים על יסודות הומניסטיים של מורשת ישראל.

שדה פעולה חינוכי נוסף הוא קורסי הכנה למשפחות בני ובנות מצווה, המתאפיינים בדגש על חווייתיות, א-פורמליות וגישה שיווקית. קורס ההכנה מצטיין בתפיסות דתיות ליברליות, ונבנה מתוך התכוננות לטעמיה של אוכלוסייה חילונית, במטרה למשוך אותה לשוב לבקר בבית דניאל. כלומר, בית דניאל מיישם גם לקורס ההכנה חשיבה שיווקית, כדי לקדם את מסריו, וכן כדי לשרוד בשוק תחרותי זה של הכנה לבר מצווה.

יישומה של הגישה השיווקית ניכר גם בדגש על מאפיין החווייתיות בלימודי היהדות המוצעים בגנים ובבתי-הספר, בעיצוב ובהתאמת המוצר החינוכי לדרישות הלקוחות. כך פעילות חינוכית הפכה לנדבך מרכזי בכלל הפעילות של בית דניאל מבחינת היקפה ומבחינת המשאבים המוקצים למימונה.

בהקשר התל-אביבי מסתמן כי בית דניאל במכלול עשייתו החינוכית-היהודית פועל כאחד ממגוון גופים במטרה ליזום שינוי תרבותי בזהות היהודית של קהל יעד חילוני. אולם, הוא מתייחד מהם בשותפותו ארוכת השנים עם העירייה, ובוותק שלו בפעילות בתחום החינוך. בית דניאל בהשוואה למתחריו האורתודוכסיים, אינו מחזיק בציפיות מרחיקות לכת מבחינת קירוב חילונים ליהדות, עד להצטרפותם לזרם הרפורמי. ראשיו מסתפקים בחיזוק הזיקה ליהדות בצורה העולה בקנה אחד עם אורח חיים חילוני. עם זאת, לעומת קהילות ליברליות בארץ, בית דניאל מתייחד בהיקף הפעילות והמשאבים שהוא מקדיש לעיסוק ברוחניות של ילדים חילוניים כבר מגיל הגן.

בחלק השני בעבודה אפיינתי את קהילות המחקר באמצעות בחינת הביקוש (demand) לפעילויות מצד קהלי היעד הפונים אליהן. לשם כך ערכתי השוואה של מגוון קהלי היעד הבאים בשערי בית דניאל ותפארת שלום תוך הצגת קטעים מסיפוריהם של אינדיבידואלים.
עקב התנהלות שוק הדת בעיר כסופרמרקט רוחני, ורצון ראשי בית דניאל כי כל קהל יעד בעיר, הנמנה עם הציבור החילוני הרחב, ימצא בו את מבוקשו, הפך בית דניאל למעין כלבו ענק, שבמחלקותיו השונות (סניפיו השונים של בית דניאל) כל קהל יעד עשוי למצוא פעילות הקולעת לטעמו. לעומתו, תפארת שלום מתפקד כבוטיק המציע פעילות דתית מסוג אחד, מסורתי.

לנוכח תפקודם זה של קהילות המחקר בחנתי את המניעים לפנייתם של קהלי יעד שונים לקהילות, ואת התועלות שמגוון קהלי יעד מפיקים מהקהילות. חילקתי את קהלי היעד לקבוצות הבאות: מייסדי הקהילות, פעילים מרכזיים בני גילאים שונים, מתגיירות ובני זוגן, מדלגים (אינדיבידואלים הנעים ונדים בין קהילות שונות), קשישים ומשפחות בני ובנות מצווה.

מפענוח הגדרות הזהות היהודיות שרקמו הנמנים עם קהלי היעד השונים בבית דניאל מצאתי כי בייחוד המדלגים, הפעילים בני ה-40, והמתגיירות ובני זוגן עיצבו זהויות יהודיות נזילות והיברידיות, המהוות הכלאה יצירתית בין דתיות לחילוניות. בשל החדשנות, הדינמיות והעכשוויות של זהויות אלו אין בנמצא מושגים מוכרים, שיספקו תיאור מדויק דיו, המתקרב לאופן שבו הנמנים עם קהלי היעד השונים תופסים וחווים את יהדותם. עם זאת, משום שפרטים אלו רוצים ששומעיהם יבינו אותם, הם נאלצים להשתמש במושגים קיימים, דבר שגורם, מצד אחד, לחיזוקן של הבחנות מקובלות ביחס לדתיות וחילוניות. אולם, מצד שני, חל ערעור ואתגור של ההבחנות המקובלות בשיח

הזהות היהודי, שכן הנמנים עם קהלי היעד השונים של בית דניאל פורמים, תופרים ומעצבים מחדש הגדרות אלה לשם יצירת זהותם היהודית.

זאת ועוד, נחשף היגיון דומה המונח בבסיס עיצובה של זהות יהודית חדשה הן במסגרת בית דניאל הן במסגרת בתי-מדרש[87] ובתי-תפילה חילוניים. היגיון זה נוגע לאתגור ההבחנה החדה המקובלת בין חילוניות לדתיות, לשם הקניית משמעות חדשה להגדרות המקובלות בשיח הזהויות היהודי בארץ. לעומת הפעילים בבתי-תפילה ובבתי-מדרש חילוניים היוצרים את זהותם היהודית במטרה להתבדל מזרמים ליברליים מוכרים,[88] הרי שבבית דניאל יצירתה של הזהות היהודית מתקיימת במסגרת הזרם הרפורמי.

מניתוח רוחבי של קהלי היעד השונים עלה כי גורם משיכה עיקרי לבית דניאל הוא הפתיחות והקבלה של כל פרט באשר הוא, מבלי שיישאל לגבי אמונתו באל וקיום מצוות. כמו כן, המשיכה לבית דניאל נעוצה בתחושת "הנינוחות התל-אביבית" שהוא משרה במגיעים אליו, ובגרסת היהדות "הקלילה" שהוא מציע, המקלה בדרישות המופנות לפרט.

הפעילים המרכזיים בני גילאים שונים וכן הנמנים עם קהלי היעד המגיעים בקביעות לבית דניאל (למשל הקשישים), פנו לבית דניאל לא בשל סיבה דתית מובהקת, כגון, אמונה באל או רצון להתפלל, אלא בעיקר מתוך מניעים חברתיים. כך, למשל, קשישים וחברי פורום הצעירים לשעבר הגיעו בעקבות חבריהם שהיו מעורבים כבר בבית דניאל, ויצרו חברויות עם מי שנמנים עם קהל היעד שאליו הם שייכים. זהו אישוש לממצאיהם של סטארק ופינקה כי לפעמים הצטרפות לאמונה דתית חדשה ולקהילה דתית, אינה נעוצה בסיבה אידיאולוגית אלא חברתית, כלומר בעקבות היכרות עם חברים הפעילים זה מכבר באותן מסגרות.[89]

חלק מקהלי היעד, כמו, למשל, קשישים, צעירים ומדלגים, פוקדים את בית דניאל כדי לחוות תחושת קהילתיות שתקל על האנונימיות והבדידות שהיא מנת חלקם בעיר הגדולה. בית דניאל מציע אם כן קהילתיות חלשה, שאינה חונקת או מחייבת, ומוגבלת לפרק הזמן של התפילה והקידוש. פרטים אלו, מעדיפים ליטול חלק בתפילות המוניות, בקרב משתתפים הזרים זה לזה, משום שבצורה זו הם יכולים לחוש קהילתיות וגם לשמור על פרטיותם. מצאתי כי ניתן לשייך חלק מקהלי היעד ובייחוד את המדלגים, לדור של מחפשים,[90] הנמשכים לתפילות ההמוניות, משום שאלו משלבות מוזיקה עכשווית ושמות דגש על חווייתיות. תפילות כאלה נערכות אחת לחודש בבית דניאל, ומורות על הדמיון בינו לבין כנסיות ענק חדשות בארצות-הברית, בכל הנוגע לסיקור תקשורתי ולקיום התכנסויות גדולות לצורך תפילות.[91]

ההתאגדות בבית דניאל אינה נובעת ממילוי חובה דתית. כמו כן, רוב קהלי היעד שלו נתפסים על-ידי הציבור הרחב ולפי אורחות חייהם כחילוניים. עם זאת, הקהל המגוון פונה לבית דניאל לצורך השתתפות בתפילות ובקבלת שירותי דת מתוך רצון ליצור קשר עם המסורת, באופן התואם את אורח חייו. זאת ועוד, מכיוון שבית דניאל כקהילה דתית מספק שפע הזדמנויות לפרטים לחוות קומיוניטס (תחושת קהילתיות), מדמיינים הפרטים הפוקדים אותו, שהזרים היושבים לידם בתפילה ושקהלי היעד השונים של בית דניאל, חולקים עמם ברצון קשר עם המסורת וחוויית קהילתיות. במילים אחרות, בעקבות כתיבתו של בנדיקט על קהילה מדומיינת,[92] ניתן לומר כי

---

[87] שגיב ולומסקי-פדר, "מהלכה למעשה", עמ' 269.
[88] אזולאי, **עברים אנו ואת ליבנו נעבוד**, עמ' 162.
[89] Stark and Finke, *Acts of Faith*, p. 123
[90] ראו: Roof, *A Generation of Seekers*
[91] Stark and Finke, *Acts of Faith*, p. 157
[92] *Anderson, Imagined Communities*

הנמנים עם קהל היעד הרב-גוני של בית דניאל, יכולים לתפוס עצמם כחלק מאותו קולקטיב מדומיין, המורכב ממעגלי ההשפעה והחשיפה הנרחבים של בית דניאל. ביכולתם לדמיין זאת למרות שונותם הגדולה.

על רקע ההטרוגניות והפרגמנטציה של קהל היעד של בית דניאל, הן מבחינת השתייכותם לקהילות נוספות, הן מבחינת צורכיהם השונים הנענים על ידו, אפשר לומר שהוא מתפקד כקהילה דתית חדשה.

היותו של בית דניאל קהילה חדשה, משתקף במבנה הקהילתי הגמיש שלו המשלב בית כנסת ומתנ"ס גם יחד. קהלי היעד מודעים לכך שהודות לתפקוד ומבנה זה, והודות להצבת הפרט במרכז, בית דניאל יכול לענות על מגוון צורכיהם לשביעות רצונם.

התאגדות קהילתית מסוג חדש, נקשרת, כמו שרואים במקרה של בית דניאל, למעורבות וולונטרית מצד מגוון קהלי יעד. מעורבות זו מאופיינת בחלקיות, המתבטאת בהגעה בתדירות משתנה לבית דניאל, במחויבות מוגבלת לקהילה זו, וכן בקבלה חלקית של הזהות היהודית שמקדמים ראשי בית דניאל.[93]

יש לציין כי מעטים מבין קהלי היעד הפכו לפעילים בבית דניאל. אלו הפנימו את הערכים המרכזיים ביהדות הרפורמית, ערכים שאותם הפעילים מצאו כתואמים לאורח חייהם, למשל, שוויון בין המינים, סובלנות לכל פרט ללא קשר למאפייניו החברתיים, מחויבות לתיקון עולם, והאפשרות להתחבר למסורת בדרך המתאימה לצורכי הפרט. זהו חיזוק לטענתם של סטארק ופינקה, כי במרוצת הזמן פרטים לומדים להכיר את האידיאולוגיה של הזרם והקהילה הדתיים שבמסגרתם הם פועלים, וכך גוברת הזדהותם עם האידיאולוגיה. זו אף ראייה נוספת לכך שאידיאולוגיה דתית אינה בהכרח הגורם הראשוני למשיכתם של פרטים לקהילה דתית בכלל, ולבית דניאל בפרט.[94] כאן המקום להזכיר כי הערכים שצוינו לעיל, מהווים גורם משיכה לפנייה לקהילה גם בעיני הנמנים עם קהלי היעד המקבלים שירותים מבית דניאל, דוגמת הורים לבני ובנות מצווה.

זאת ועוד, אחדים מהפעילים, החלו במהלך השנים לתפוס את התנדבותם ואת עיסוקם בתיקון עולם במסגרת בית דניאל ובשמו כביטוי לזהותם היהודית. בכך מתגלה דמיון בינם לבין יהודים רפורמיים אמריקאים בני זמננו, שרבים מהם התופסים את עיסוקם בצדק חברתי כדרך עיקרית לביטוי זהותם היהודית.[95]

לגבי רבים מקהלי היעד השונים התגלה כי בפנייתם לשירותי קהילות המחקר, ובפרט לבית דניאל הם פעלו כצרכני דת. עם זאת, קהלי היעד חיזקו את תפיסתם החיובית ביחס לזרמים היהודיים הליברליים. בסיום השימוש בשירותי הקהילות הם בחרו להתרחק מהן. בכך נהגו לפי דפוסים מקובלים בציבור החילוני הרחב של פנייה לקהילות דתיות לשם ציון טקסי מעגל החיים או ציון חגים. צורכיהם הזהותיים, הדתיים, והתרבותיים של קהלי היעד כמו של מרבית החילונים בארץ באים על סיפוקם במסגרת חייהם במרחב הציבורי היהודי-ישראלי, והם לא היו זקוקים להפוך לחברי קבע בקהילות המחקר. מבחינה זו נראה כי אכן מודל הפעילות של קהילות המחקר, ובפרט של בית דניאל, מותאם לצורכי קהלי היעד שלהן.

תובנות כלליות שעלו מן המחקר:

התחלתי את המחקר במחשבה שאחקור שתי קהילה דתיות, שאמנם משתייכות לזרמים שונים ביהדות, אך מזכירות בהיצע פעילויותיהן את זה של קהילות ליברליות ואורתודוכסיות עירוניות.

---

[93] בכך מתגלה דמיונם ליהודים אמריקאיים ליברליים בימינו, ראו: Cohen and Eisen, *The Jew Within*, p. 7

[94] Stark and Finke, *Acts of Faith, pp.* 122-123, 137

[95] Cohen and Eisen, *The Jew Within*, pp. 68-69

הציפייה שלי התגלתה כנכונה במקרה של תפארת שלום, שכן קהילה זו מתנהלת לפי הגדרות מוכרות בספרות. מצאתי שתפארת שלום מתפקדת כמסגרת קהילתית מעין משפחתית, עבור מרבית חבריה ילידי ארצות-הברית. אלו מעוניינים בקיום קשרים הדוקים עם בעלי רקע תרבותי דומה במסגרת קהילה דתית, המשמרת את סגנון התפילה הקונסרבטיבי, המוכר להם מארץ מוצאם. קהל היעד המרכזי של קהילה זו הם תושבי רמת אביב. אלו פוקדים את תפארת שלום בחגים מרכזיים, ופונים אליה לציון טקסי מעגל החיים (בעיקר טקסי בר מצווה) בשל אופייה הקהילתי-משפחתי, והיחס האישי שבו מתקבלים הבאים אליה, וזיהויה כקהילה שכונתית. לעומת מודל הפעילות השמרני והמקובל של תפארת שלום, גיליתי, להפתעתי, כי בית דניאל אינו קהילה דתית מהסוג המקובל, אלא ארגון דתי רב ממדי ייחודי הן בהקשר התל-אביבי, הן בהקשר של קהילות וארגונים דתיים אחרים בישראל, הן בהקשר של התנועה הרפורמית הישראלית.

מניתוח ממצאי הפרקים עלו התובנות הבאות הנוגעות להיברידיות, למודל קהילתי חדש המציע קהילתיות חלשה לתושבי העיר הגדולה ולזהויות יהודיות.

התובנה הראשונה נוגעת למודל פעילות קהילתי המתייחד **בהיברידיות** שלו. מודל הפעילות של בית דניאל משקף ומשלב בין מגמות, תופעות, רעיונות, מודלים ארגוניים ותחומי פעילות, העשויים להיראות כסותרים וביניהם בכללם מגמות חברתיות גלובליות ולוקליות, חדשנות ושמרנות, שורשים אמריקאיים, יוזמה ישראלית, ורוח תל-אביבית המובילה לעריכת התנסויות בתחומי פעילותו השונים. היברידיות זו ניכרת בראש ובראשונה בתפקודו של בית דניאל כבית-כנסת וכמרכז לאספקת שירותי דת, חינוך ותרבות. באופן תפקוד זה עונה בית דניאל באותו הזמן על צרכים שונים של מגוון אוכלוסיות, תוך הפיכתו למרחב קהילתי שבו פועלים קהלי יעד שונים שאין ביניהם בהכרח כל קשר. ניתן לדמותו למעין סופרמרקט רוחני שכל קהל יעד יכול למצוא בו את מבוקשו. במילים אחרות, בית דניאל הופך ל"קהילה של קהילות", קרי, לקהילה דתית מסוג חדש.

מודל הפעילות של בית דניאל ייחודי מבחינת ההיברידיות שלו. מצד אחד, בית דניאל קהילתי פחות מתפארת שלום, עקב תפקודו כספק דתי. עם זאת, לנוכח צמיחתם של בתי התפילה החילוניים שאינם שייכים לזרם דתי ממוסד, נראה שבית דניאל מחויב יותר מבחינה אידיאולוגית וכפוף יותר לכללים עקב השתייכותו לתנועה הרפורמית.

מקור ההיברידיות של בית דניאל הוא בכך שראשיו משלבים דפוסים ארגוניים אמריקאיים וישראלים. מטרתם, כמו גם מטרתם של ראשי תפארת שלום, הייתה להשריש עצמם באדמת ישראל, ובפרט בתל-אביב, עקב היותה המרכז התרבותי של ישראל. לכן הם לקחו את מודל ה-synagogue center שהיה מוכר להם מארצות-הברית, והתאימו אותו להקשר והתל-אביבי. בכך מתגלה דמיון חלקי בין המקרה של קהילות המחקר לזה של קהילות מהגרים ברחבי העולם. התאמה זו של מודל שנוצר בהקשר אחד להקשר אחר היא ביטוי ספציפי לפן אחד של תופעת הטרנס-לאומיות הנוגע למימד הדתי של חוויית ההגירה.[96] הן במקרה של קהילות מהגרים ברחבי העולם והן במקרה של קהילות המחקר, מדובר בבחירה להגר, להקים קהילה דתית במקום חדש, להתאים דפוסים דתיים שנוצרו בארץ המוצא לארץ החדשה, ובמקביל לשמור על קשר עם ארץ המוצא דרך ביקורים והעברת כספים. זאת ועוד, כמו במקרה של מהגרים המעדיפים לרקום חיים חדשים בערים הגלובליות, במרכזי התרבות והפיננסיים, כך גם סברו שהצלחתו של בית דניאל ליצור

[96] לביטוייה של תופעת הטרנסלאומיות בחיי קהילות דתיות של מהגרים, ראו למשל: McCarthy, "*S*taying Grounded in a High-Rise Building", in R.A. Orsi (ed.), *Gods of the City: Religion and the American Urban Landscape*, Bloomington and Indianapolis, (1999), pp. 79-102

קשר עם האליטות בחברה הישראלית ולבסס מעמדו בתל-אביב, מרכזה התרבותי של המדינה, יסמל את השתלבותה של היהדות הרפורמית בישראל.

מתגלה גם דמיון בין אופן הפעולה של ראשי קהילות המחקר לאופן הפעולה של הזרמים הליברליים שעמם הם נמנים. ראשי בית דניאל נהגו כמו ראשי תנועת הרפורמה שביקשו להשתלב בתהליך האמנסיפציה באירופה, ובהמשך לזכות במעמד אזרחי שווה בארצות-הברית ולכן התאימו את חיי הדת בקהילותיהם לסביבה האירופאית והאמריקאית.[97] כפי שהתנועות הרפורמית והקונסרבטיבית, בעקבות הגירתן ממקום היווסדן באירופה לארצות- הברית, אימצו את המנהגים שרווחו בקהילות דתיות שפעלו בסביבתן החדשה כדי להשתלב בסביבה זו, כך נהגו גם ראשי קהילות המחקר. מצאתי כי כפי שקרה ברמת המאקרו לגבי היהדות הרפורמית והקונסרבטיבית לישראל, כך קרה במידה חלקית גם ברמת המיקרו. תבורי מצא במחקרו כי לשם השתלבות בארץ התנועות הרפורמית והקונסרבטיבית סיגלו את דפוסיהן הליברליים הדתיים לשמרנות הדתית הרווחת בארץ, והפכו ליותר שמרניות.[98] מצאתי כי כך קרה גם במידה חלקית ברמת המיקרו, במקרה של בית דניאל. מייסדי בית דניאל והרב העומד בראשו מכירים את המעמד ההגמוני של ההלכה בציבוריות הישראלית, את הדומיננטיות של הממסד הדתי הפועל בחסות המדינה, ואת אמונתו של הציבור החילוני הישראלי כי האורתודוכסיה מייצגת את היהדות האותנטית. הם ביקשו להפוך את הגרסה הרפורמית של היהדות ללגיטימית, למוכרת ולמקובלת בעיני הציבור החילוני התל-אביבי, לכן אורחות חייה הדתיים של קהילתם קיבלו בחלקם מימדים מסורתיים ושמרניים. הם חיקו וקיבלו במידה חלקית את מנהגיהם של האורתודוכסים. בה בעת, הם אתגרו וערערו על דפוסים ותפיסות דתיות מקובלות בעיניי הישראלים החילונים, באמצעות ניסיונם לקחת מודלים, דפוסים ותפיסות רפורמיות אמריקאיות ולהתאימם לישראל. משום כך, ניתן לראות את בית דניאל כמקרה של הכלאה דתית המשלבת מרכיבים סותרים וחופפים של זהויות ודפוסים דתיים אמריקאיים וישראליים.

בבית דניאל יש אם כן ביטוי ספציפי להיברידיות כתהליך שהוא בו בזמן הפנמה של דפוסים שליטים בחברה הקולטת, וחיזוקם, אך גם התנגדות כלפיהם. כאשר ההפנמה וההתנגדות אינן מוציאות זו את זו, הן מזינות זו את זו.[99] כך בבית דניאל נוצרים דפוסים, תפיסות וזהויות שאינן קוהרנטיות אלא מורכבות.

המקרה של בית דניאל הוא גם ביטוי ספציפי לתהליך חברתי המתרחש במערב, וידוע כ"גלוקלזיציה של הדת", ו"היברידיזציה דתית" הנלווית אליה. במסגרת תהליך זה התנאים המקומיים שבהם נקלטים רעיונות ופרקטיקות דתיות, שמוצאם במקום אחר בעולם, משפיעים על אופן היקלטותם של הרעיונות והפרקטיקות. התוצאה היא יצירה דתית המהווה הכלאה בין מגמה דתית גלובלית לבין סמליות מקומית. הרעיון של הגלובליזציה של הדת כהיברידיזציה, מדבר על חצייתם של גבולות בין-תרבותיים, ועל תהליכי חליפין המתקיימים בין הצדדים. כך נוצרת היברידיות המאמצת את הדפוסים של המרכז, מחקה את ההגמוניה, ובה בעת מערערת, מטשטשת, משנה וחותרת תחתיה.[100]

---

[97] ראו: י' עמיר, "לקראת הגות תיאולוגית רפורמית בישראל", עמ' 27.

[98] Tabory, *A Sociological Study of Reform and Conservative Movements*, Astract

[99] תפיסה זו של היברידיות מיושמת במחקרים על הגירה ודת, ראו למשל ר' שרעבי, "משא-ומתן היברידי: בין קולטים לבין נקלטים בהתיישבות העובדת", **סוציולוגיה ישראלית**, ו(2), תל-אביב, אוניברסיטת תל-אביב, (2005), עמ' 389-403.

[100] ראו: N. Pieterse, "Globaozation as Hybridisation", *International Sociology*, *9(2)*, (1994), pp. 161-184; ורצברגר, **כשהעידן החדש נכנס לארון הספרים היהודי**, עמ' 19-20.

במקרה של בית דניאל, ראשיו עוסקים בפרשנות תרבותית ודתית המבטאת בעת ובעונה אחת הפנמה של דפוסים ותפיסות יהודיים אורתודוכסיים מקובלים בישראל, אך גם התנגדות כלפיהם, ויצירת מודלים, דפוסים, תפיסות וזהויות חדשות.

ראשי בית דניאל אימצו דפוסים בסיסיים של היהדות האורתודוכסית, תוך אתגורם והכנסת חידוש מוגבל באורחותיה של קהילתם. כך, למשל, מצד אחד משולבים בתפילה בבית דניאל קריאה של קטעי שירה עברית חדשה, אך מצד שני התפילה מסורתית יותר בהשוואה לזו הנהוגה בקהילות רפורמיות בחו״ל. הדבר משתקף בכך שהתפילה מתנהלת על טהרת השפה העברית, שרוב הנשים אינן חובשות כיפה או עוטות טלית, ושמעטים המקרים של שימוש בלשון נקבה לצורך תיאור האל. עם זאת, יש מאפיין אמריקאי במודל הפעילות של בית דניאל והוא ההתמקדות בפרט, ושימוש בגישה שיווקית, המתבטא באפשרות הניתנת למשפחות לערוך טקס בר/בת מצווה לבנם בחיק המשפחה ומכריה, ולא במסגרת התפילה הקהילתית, תוך התאמת הטקס עד כמה שניתן לרצונה. דוגמא אחרת של חידוש מוגבל נוגעת לשימוש בכלי נגינה בתפילה. מקורו של חידוש זה בהתפתחות התנועה באירופה ולאחר מכן בארצות-הברית. בניגוד לשימוש הקבוע בכלי נגינה בתפילה בקהילות רפורמיות אמריקאיות, הרי שבבית דניאל הדבר נהוג רק אחת לחודש. במקביל, גם החידוש הנוגע להנהגה הרבנית הוא מוגבל, שכן הרבה סדן פועלת לפי מודל מקובל של רבה עמיתה, ולא יצרה מודל רבני נשי חדשני. ניתן לראות כי בית דניאל בתור המרכז הגדול והממוסד של התנועה הרפורמית בישראל מאופיין בחדשנות מוגבלת, בה בשעה שהחדשנות נשמרת לפעילות המתחוללת בסניפיו. סניפיו מתפקדים כשדה ניסויים לבחינת אספקטים ריטואליים חדשים.

כאן המקום להזכיר שלא רק מייסדי בית דניאל, אלא גם מייסדי תפארת שלום, נטלו את המודל האמריקאי של ה-synagogue center, וניסו להתאימו להקשר התל-אביבי. אך ראשי בית דניאל הצליחו בהתאמה יותר מאשר מייסדי תפארת שלום. הסיבה להצלחתם נובעת מכך שהם שואלים דפוסי פעולה ומודלים של ארגונים ותנועות אורתודוכסים ישראלים, ומסגלים אותם לצורכיהם ולהקשר התל-אביבי. ראשי בית דניאל שמו לב כי המדינה מעבירה מקצת מאחריותה בתחומי חינוך ורווחה לארגונים ללא מטרת רווח, ושבאמצעות אספקת שירותים בתחומים אלו קבוצות דתיות אורתודוכסיות מבססות את מעמדן בחברה הישראלית. משום שגם ראשי בית דניאל חתרו להכרה ציבורית רחבה, הם אימצו דפוסי פעילות של ארגונים אורתודוכסיים העוסקים בתחומי חינוך ורווחה. בית דניאל דומה לארגונים האלה בסוגי השירותים שהוא מציע, בפנייה לציבור שאינו שומר מצוות, וביחס הידידותי הניתן לקהל הפונים. אך בשונה מהארגונים האלה, שחלקם מקפידים על הפרדה בין המינים, הרי שבית דניאל מקפיד על שוויון בין המינים. בנוסף, בניגוד לגישתם של חלק מהגופים האולטרה אורתודוכסיים הפונים לאוכלוסייה שאינה שומרת מצוות, גישתו של בית דניאל אינה מיסיונרית, דבר המסייע לו להימנע מלעורר אנטגוניזם בקרב קהלי היעד שלו. בנוסף, לעומת ארגונים אלו בית דניאל מתפקד גם בה בעת בתור בית כנסת פעיל.

ממקרה המבחן של בית דניאל מתברר כי יצירת מודל פעילות היברידי המשלב בין מנהגים, תפיסות ופרקטיקות יהודיות שמקורן אורתודוכסי והפכו למקובלות בקרב הציבור החילוני, לבין אימוץ מוגבל של דפוסים ותפיסות ליברליות יהודיות, שמקורן בארצות המערב, תוך התאמתן לצורכי הקהל הישראלי החילוני, מגביר את סיכויי השתלבותה של קהילה ליברלית הנוהגת כך. סיכויי ההשתלבות גדלים אם הקהילה מאמצת דפוסי פעילות שהוכחו כמוצלחים במקרים אחרים, קרי, משלבת פעילות בקנה מידה רחב בתחומי חינוך ורווחה בדומה לארגונים דתיים אורתודוכסיים, ופנייה לקהל יעד רחב ככל האפשר. זאת לצד המשך תפקוד כבית-כנסת פעיל.

הכנסת חידושים מוגבלים ביותר תסייע לארגון ותנועה דתית להפוך למקובלים בעיני הציבור הרחב, וכן יסייעו לקהילה להפוך לממוסדת ומרכזית. בה בעת החדשנות יכולה להיות מנותבת או ניתן להתנסות בחדשנות בריטואל ובתחומי פעילות שונים במסגרת קהילתית נפרדת, למשל, מניין נפרד מהתפילה הציבורית. ניתן לראות שכך מתרחש כיום באורתודוכסיה האמריקאית והישראלית, שבה החידוש של כהונת אישה כמנהיגה רוחנית של קהילה נתקל בקשיים בעת הניסיון ליישמו בקהילה ותיקה וממוסדת. לעומת זאת חידוש זה מתממש ביתר קלות בקהילות פחות ממוסדות, בעלות מעמד שולי יותר, או כאלו החותרות לסמן עצמן כחלוץ לפני המחנה.[101]

התובנה השנייה נוגעת ליצירת מודל קהילתי חדש בבית דניאל לאור היותה של תל אביב עיר עולם. בית דניאל מציע לפרטים **קהילתיות חלשה** שתפיג במעט את האנונימיות והבדידות שהיא מנת חלקם בתור תושבי עיר גדולה, דוגמת תל-אביב. זו קהילתיות שאינה חונקת או מחייבת, ומוגבלת מבחינת פרק הזמן שלה. נראה כי פרטים אלו מעדיפים לפקוד תפילות המוניות, שבהן המשתתפים זרים זה לזה, שכן כך מתאפשר להם לחוות קהילתיות לפרק הזמן הקצוב של התפילה והקידוש ובה בעת להישאר אנונימיים.

ההתאגדות הדתית הנוצרת לשם כך, דוגמת זו הנוצרת בבית דניאל, מזכירה בחלק ממאפייניה את המבנה החברתי של גזלשאפט הרווח בערים. זהו מבנה תכליתי, שבסיס קיומו הוא אינדיבידואלי ורצוני, ושהקשרים בין חבריו ארעיים.[102]

התאגדות קהילתית, המזכירה במקצת את זו של בית דניאל, אפשר למצוא גם בפעילויות פנאי שונות, כמו, פסטיבלים, אירועי ספורט ותרבות, והופעות בידור. הדמיון נוגע לכך שפרטים מגיעים להתאגדויות הנוצרות במסגרת פעילויות בשעות הפנאי, כמו גם במסגרת פעילות דתית, מתוך מניעים אישיים, וכי הימצאותם יחד של פרטים הזרים זה לזה במסגרת ובאירוע המוני יוצרת בקרבם תחושה של קומיוניטס ספונטני.[103]

בהקשר זה יש לציין כי מניעים חילוניים עומדים בבסיס פעילותם של פרטים בהתאגדויות שנוצרו בשעות הפנאי. אמנם גם ההתאגדות במסגרות דתיות קהילתיות חדשות, דוגמת בית דניאל, אינה נובעת ממילוי חובה דתית, וכן רוב הפוקדים אותן נתפסים על-ידי הציבור הרחב ולפי אורחות חייהם כחילוניים. עם זאת, ההתאגדויות הדתיות החדשות נבדלות מההתאגדויות שצוינו לעיל, בכך שהקהל המגוון מגיע לתפילות ולקבלת שירותי דת מתוך רצון ליצור קשר עם המסורת, באופן שיעלה בקנה אחד עם אורח חייו החילוני. בנוסף לכך, משום שחלק מהקהילות הדתיות החדשות, ככל הנראה הגדולות שבהן, דוגמת בית דניאל, מספקות שלל הזדמנויות לפרטים לחוש בקומיוניטס, מדמיינים הפרטים הפוקדים אותן שהזרים היושבים לידם בתפילה ושקהלי היעד השונים של אותן קהילות, שותפים לרצון שלהם ליצור קשר עם המסורת, ולחוות קהילתיות במסגרת אותן קהילות. לשון אחר, בעקבות כתיבתו של בנדיקט על קהילה מדומיינת,[104] אפשר לומר כי הנמנים עם קהל היעד המגוון של קהילה דתית חדשה, יכולים לתפוס עצמם כחלק מאותו קולקטיב מדומיין, המורכב

---

[101] ראו למשל: התייחסות לנושא זה עמו מתמודדות קהילות אורתודכסיות מודרניות אמריקאיות בכתבתו של יאיר אטינגר, "המרד היהודי הגדול – הקרע באורתודוכסיה – הקהילה העשירה והמשפיעה ביהדות אמריקה נמצאת במשבר עמוק", **הארץ**, (22 באוגוסט 2015), http://www.haaretz.co.il/magazine/orthodox/.premium-1.2711071, ונדלה ב-16 בספטמבר, 2015.

[102] Tonnies, *Community and Association*

[103] בהתאגדות קהילתית הדומה לזו שמתקיימת בבית דניאל נוצר מצב דמוי לימינלי האופייני לחברה הפוסטמודרנית בה מתקיימים יחסים משניים וקונקרטיים. ליישום מונח הלימינליות לחזרה בשאלה ובתשובה בחברה הפוסטמודרנית, ראו: ש', דורון, **המהלכים בין העולמות**, עמ' 135-139.

[104] *Anderson, Imagined Communities*

ממעגלי השפעה והחשיפה הנרחבים של אותה קהילה. הם יכולים לדמיין זאת למרות שונותם הגדולה.

מסתבר כי קהילות חדשות בנות זמננו מאופיינות בגיוון ובפרגמנטציה הנובעים הן ממאפייני חבריהן וקהל היעד שלהן, הן מהשתייכותם של אלה לקהילות נוספות, הן מהצרכים השונים שלהם שעליהם הקהילות עונות. קהילה דתית מסוג חדש, מאופיינת במבנה קהילתי גמיש, כך למשל, במקרה של בית דניאל הוא מתפקד כבית כנסת וכמתנ"ס בעת ובעונה אחת. נראה כי קהלי היעד יודעים שבשל תפקוד ומבנה זה, ובשל העמדת הפרט במרכז, בית דניאל יכול לספק את שלל צורכיהם בהצלחה.

התאגדות קהילתית מסוג חדש, נקשרת למעורבות וולונטרית מצד קהלי יעד שונים. כלומר, פרטים מיישמים את אותו דפוס מעורבות בפעילותם במסגרות בשלל תחומי חייהם, הן כאלה אלה הנוגעות לשעות הפנאי, ונושאות אופי חילוני והן במסגרת דתיות. מעורבות זו מאופיינת בחלקיות, המתבטאת בהגעה בתדירות משתנה לבית דניאל, במחויבות מוגבלת לקהילה זו, וכן בקבלה חלקית של הזהות היהודית שמקדמים ראשי בית דניאל.[105]

התובנה השלישית נוגעת לרב-גוניות, נזילות ומורכבות המאפיינים **זהויות יהודיות חדשות,** ובכללן אלו שנוצרות בבית דניאל. ההיגיון של יצירת הזהויות החדשות האלה כרוך באתגור הגדרות מקובלות בשיח הזהויות היהודי-ישראלי תוך הקניית משמעות חדשה להגדרות המקובלות. כלומר, פרטים היוצרים זהויות חדשות, ורוצים שמכריהם יבינו אותם נאלצים להשתמש בהגדרות מוכרות לשם תיאור זהותם. לכן עצם השימוש בהגדרות מקובלות לצורך יצירת חדשות, מהווה הן חיזוק של הגדרות מקובלות והן ערעור עליהן.

קהלי היעד של בית דניאל פעלו לפי היגיון זה בעת עיצוב זהויותיהם היהודיות. הם מחזיקים באמצעות שימוש בהגדרות מוכרות, כדי שיבינו אותם. רוב הישראלים פועלים לפי כללים מוגדרים מוכרים לגבי הגדרת זהות והתנהגות דתית.

מקרב קהלי היעד של קהילות המחקר, קבוצת המדלגים הדגימה בצורה המיטבית את הדינמיות של הזהות היהודית החדשה כזהות לימינלית, וכן את העובדה שבית דניאל משמש ככר פורה ליצירת חיבורים יצירתיים בין כל מרכיבי זהות הנראים כביכול כסותרים: חילוניות ודתיות, מסורתיות, וחדשנות. המדלגים מלקטים מרכיבי זהויות שונים ממגוון הקהילות בהן הם מבקרים במסעם, ויוצרים מהם זהות פוסטמודרנית רב-גונית, שבה הפרט עצמו הוא החוט המקשר המחזיק יחד את תרכובת הזהות האישית הייחודית שלו. בדומה לכך, החוט המקשר את שלל הזהויות היהודיות השונות של קהלי היעד של בית דניאל, הוא העובדה שהן נוצרו באותו מרחב קהילתי - בבית דניאל. מכך ניתן ללמוד על מאפיין של קהילות דתיות חדשות, דוגמת בית דניאל, בהם מתאפשר לפרטים ליצור את זהותם היהודית באופן הרצוי בעיניהם, מבלי שיקבלו את הגדרת הזהות היהודית שמקדמת הקהילה בה הם פועלים.

זאת ועוד, הזהויות היהודיות שנוצרו במסגרת בית דניאל הן גרסאות ייחודיות, תל-אביביות של זהויות דתיות-רוחניות ישראליות. יתר על כן, מצאתי כי מאפייניה של תל אביב: הדינמיות, החדשנות, השינוי המתמיד, כמו גם היצירתיות והשילוב בין מרכיבים הנראים כסותרים המאפיינים בהם עיר זו נודעת מתבטאים באופיין של הזהויות היהודיות הנוצרות בבית דניאל. מכך אפשר ללמוד על קיומה של זיקה בין הקשר מקומי של מרחב עירוני מסוים לבין מאפייני הזהויות היהודיות הנוצרות בו.

---

[105] בכך מתגלה דמיונם ליהודים אמריקאיים ליברליים בימינו, ראו: Cohen and Eisen, *The Jew Within*, p. 7

הצעות למחקרי המשך

1. עצם קיומו של בית דניאל ומגוון קהלי היעד הפונים אליו מצביע על כך שתנאים חברתיים המתקיימים בהקשר מקומי עירוני מסוים, במקרה זה בתל-אביב, עשויים להקל על פעילותה של קהילה ליברלית. לשון אחר, השתלבותו של בית דניאל כגוף דתי מוכר במרחב התל-אביבי מורה שקהילות רפורמיות וקונסרבטיביות יכולות לפעול בהצלחה יחסית בהקשר מקומי, למרות שברמת המאקרו, במדינה, ישנם תנאים המערימים קשיים בדרכם של הזרמים האלה להשתלבות.[106] מכאן עולה הצורך במחקר השוואתי שיבחן בהקשרים עירוניים נוספים את התנאים המקלים על התפתחותן של קהילות רפורמיות וקונסרבטיביות ברמה המקומית.

2. בית דניאל השתלב במרחב התל-אביבי בזכות מודל פעילות שאלו הם מאפייניו: רב כריזמטי העומד בראש הקהילה, בית קבע, פתיחות לכל המגיעים לקהילה בלי לחייבם לאמץ את אורחות חייה הדתיים, גישה דתית ליברלית, גישור על מתחים בין פעיליה המרכזיים של הקהילה לבין מגוון הקבוצות המקבלות ממנה שירותי דת, קשר עם הממסד העירוני והתנועתי, תדמית תקשורתית, יצירת סניפים באותה העיר וקיום טקס תפילה אחד העונה על צורכי קהלים שונים. לאור מאפיינים אלו של מודל הפעילות של בית דניאל עולה הצורך במחקר עתידי שיתמקד בהקשרים עירוניים שונים כדי לבחון את הדמיון והשוני בין מודל הפעילות של בית דניאל לזה של קהילות ליברליות אחרות.

זאת ועוד, יש מקום לעריכת מחקר עתידי שישווה בין קהילות המפגינות גישה יהודית ליברלית, חרף זיהוין היהודי השונה: חילוני, אורתודוכסי-מודרני, רפורמי וקונסרבטיבי. רצוי שמחקר זה ייערך בהקשרים עירוניים שונים, כדי לעמוד הן על מאפייני פעילות המשותפים לקהילות ליברליות, הן על המאפיינים הייחודיים לכל קהילה. מחקר מסוג זה יאפשר לבחון באיזו מידה מאפייניה הייחודיים של כל קהילה נובעים מזהותה היהודית, מהשתייכותה לזרם ממוסד ביהדות ומפעילותה בהקשר מקומי מסוים.

3. במאה ה-21 קהילות דתיות מוצאות כר פעילות פורה בערים גלובליות, ותפקודן משקף את המפגש המתחולל בהקשרים עירוניים אלו בין מגמות חברתיות גלובליות ולוקליות ובין חילוניות לדתיות.[107] משום כך, במחקר הנוכחי דנתי באופן שבו המרחב התל-אביבי, ומאפייניה של תל-אביב כעיר עולם, משתקפים בעיצוב מודל הפעילות של קהילות המחקר ובעיצוב הזהויות היהודיות הנוצרות במסגרתן, ובפרט בתפקודו של בית דניאל כספק שירותי חינוך ורווחה. אני סבורה כי יש מקום למחקרים עתידיים שיתמקדו בערים מרכזיות בישראל, ויבחנו את האופן שבו המפגש המתחולל בהקשרים עירוניים אלו בין מגמות חברתיות גלובליות ולוקליות משתקף בהתנהלותן של קהילות וארגונים דתיים הפועלים באותן ערים.

---

[106] התנאים המקשים על התנהלותם של זרמי היהדות הליברליים במדינה נוגעים לקיומו של ממסד אורתודוכסי דומיננטי, לרתיעתו של הציבור החילוני מכפייה דתית, ולמאבקם המתמשך של הזרמים הליברליים על קבלת משאבים מהמדינה ועל הפיכתם ללגיטימיים בעיני הציבור הרחב.

[107] חוקרים רבים טוענים כך כיום, ראו למשל: A.L. Molendijk, J. Beaumont & C. Jedan (eds.), *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban*, Leiden and Boston, Brill, (2010)

רשימת המקורות

א. מקורות ראשוניים

1. חומרים ארכיוניים, רשומות קהילתיות, מכתבים, זיכרונות

אבנון-בנבנישתי, ט׳. **״והעמידו תלמידים הרבה״: חזון, אתגרים ותכניות של מחלקת החינוך של בית דניאל לשנת 2010-2011**, (2010).

אזרי, מ׳. **תכניות תרבות וחינוך בשיתוף – האגף לקהילה, נוער וספורט – עיריית תל-אביב ובית דניאל**, (4 בדצמבר 1992).

אזרי, מ׳. **פנייה אישית אל חברי וידידי בית דניאל**, (מ-7 באוגוסט 1996 ואוגוסט 1997).

אזרי, מ׳. **מכתב למנכ״ל תל״ם דאז, אירי קסל בנושא התוכנית ״סקול ושול״**, (4 במרץ 2003).

אזרי, מ׳ ואי לנדאו. **מכתב לחברי בית דניאל**, (8 באוגוסט 2004).

אזרי, מ׳. **מכתב פנייה לבוגרי טקסי בר/בת מצווה בנושא נישואים אלטרנטיביים**, (18 בספטמבר 2006).

איטה ושי (שם משפחתם לא צוין). ״לאסתר ונתן וידידינו בקהילה״. **בימתנו**, 10 שנים לקהילת ״רמת-אביב״, (1982), עמ׳ 3.

בימתנו, מחבר לא ידוע, (ינואר ויוני 1990).

בית דניאל. ״להתחיל מחדש! אתגר מיוחד״. **בית דניאל - עלון חדשות**, 1, (פברואר-מרץ 1992).

בית דניאל. **לוח פעילות - דצמבר-ינואר**, (1992).

בית דניאל. ״מאיר אזרי נבחר כמנהל ורב״, **בית דניאל - עלון חדשות**, 1, (פברואר-מרץ 1992).

בית דניאל. ״רעיון חדש ליהדות מתקדמת בישראל״, **בית דניאל - עלון חדשות**, 1, (פברואר-מרץ 1992).

בית דניאל. ״תכניות חדשות: בזינוק קדימה!״, **בית דניאל - עלון חדשות**, 1, (פברואר-מרץ 1992).

בית דניאל. **עלון חדשות 1 (טיוטה)**, (מכתב מתאריך 10 במאי, 1992).

בית דניאל. **סיכום שנת הפעילות הראשונה**, (1992).

בית דניאל. **לוח פעילות - דצמבר-ינואר**, (1992).

בית דניאל. **תכניות ואירועים – יוני-אוגוסט**, (1995), עמ׳ 4.

בית דניאל. **תכניות ואירועים**, (אביב, 1996).

בית דניאל. **מערך תכניות התרבות לשנת 1997 – מגמות מרכזיות**, (ינואר-פברואר 1997).

בית דניאל. **פיתוח תכניות-לימוד בדגם ״בית-מדרש״– שנת הלימודים תשנ״ח**, (29 במאי 1997).

בית דניאל. **נתונים על ירידה במספר הנישאים ברבנות**, (אוגוסט 1997), סימוכין מס׳ 00267.

בית דניאל. **תכניות ואירועים – ספטמבר-נובמבר**, (1999).

בית דניאל. **מערך תכניות לשנת 2000-2001**, (19 ביולי 2000).

בית דניאל. **עובדות ומספרים**, (2001).

בית דניאל. **תכנית-עבודה לשנת הפעילות תשס"ג – קווים מנחים**, (23 ביוני 2002).

בית דניאל. **סקירת פעילויות המרכז**, (תשס"ב).

בית דניאל. **מערך תכניות תרבות, קהילה וחינוך**, (2003).

בית דניאל. **הצעה לתכנית "מִקהל לקהילה" למשפחות בני-מצווה**, (2003).

בית דניאל. **מטרות, יעדים ותכניות פעולה: מתווה**, (תשס"ה).

בית דניאל. **קדם - הקהילה ליהדות מתקדמת בתל-אביב - יפו: סקירה כללית**, (2006), מס' סימוכין: 04030.

בית דניאל. **תכנית ההרצאות והשיעורים של תיקון ליל שבועות**, (1 ביוני 2006).

בית דניאל. **תכניות פעילות**, (2007-2012).

בית דניאל. **דיון צוותי – שניים שהם אחד**, (2008).

בית דניאל. **תכנית פעילות לחודשים דצמבר 2011-פברואר 2012**, (2011).

בית דניאל. **פרוטוקולים של ישיבת ועדת תפילה**, (מתאריכים 28 בינואר 2001, ו-12 במאי 2012).

בית ספר אוסישקין, **צוות ביה"ס כרטיס ביקור**, (2007).

בלטר, מ'. **ואני תפילתי - סידור ישראלי**. ירושלים: התנועה המסורתית בישראל, (2009).

בן יעקב. ו' (רכז קליטה), "עולים חדשים בבית דניאל". **דף מידע לחבר**, (מאי 1994), עמ' 5.

בריש, ב'. "הרהורי הלב". **בית דניאל - עלון חדשות**, 4, (כסלו תש"ס), עמ' 4.

בריש, ב'. **חיי כספירלה**, רעננה, דוקוסטורי, (2009).

גואטה, ע'. **תוכנית עבודה מנהלת**, תל-אביב, בית ספר יסודי אוסישקין, (2005), עמ' 1-2.

גואטה, ע'. מכתב למנהלת מחוז תל-אביב במשרד החינוך, ולמנהלת מנהל החינוך של עיריית תל-אביב (10 ביוני 2007).

גואטה, ע'. **תיאור השותפות החינוכית בין בית ספר אוסישקין לבית דניאל**, הרצאה במסגרת יום עיון בבית דניאל, תל-אביב: (ינואר 2009).

גולינקין, ד'. **מעמד האשה בהלכה: שאלות ותשובות**, ירושלים, מכון שכטר, (2001).

גזית, ע'. **פרוטוקול ישיבת ועד תפארת שלום**, (29 במאי 2012).

גרינפילד, מ'. **מכתב אל הרבי פנחס (פיל) ספקטור**, (מנכ"ל התנועה הקונסרבטיבית בארץ דאז), (יוני 1987).

דגני- פלג, ד'. **תכניות לתקצוב מחוץ לארץ**, (24 באוקטובר 1999).

דגני-פלג, ד'. **הצעה לשלוש תכניות חדשות לשנת תשס"א**, (11 ביולי 2000).

דגני-פלג, ד'. **בית כנסר – תוכנית "סקול & שול": המדריך המעשי**, אגף החינוך – התנועה ליהדות מתקדמת. ירושלים: (תשס"ד).

דגני-פלג, ד׳, ע׳ סגל, ומ׳ קונפורטי. (צוות חינוך בית דניאל), ״קהילת בית דניאל – פעילות חינוכית ענפה״. **בתל״מ**, 7, (2002), עמ׳ 12.

הוועדה לייחודיות בית ספרית. **דוח בנושא ייחודיות בית ספרית – מרחבי חינוך**, ירושלים, (2002), עמ׳ 4.

התנועה ליהדות מתקדמת. **סידור ״העבודה שבלב״: סידור תפילות לימות החול, לשבתות ולמועדי השנה**. ירושלים: התנועה ליהדות מתקדמת, (תשמ״א).

התנועה המסורתית. **התנועה המסורתית: היסטוריה, עקרונות, עמדות וערכים**. ירושלים: התנועה המסורתית, (1999).

ויילר, מ״ח. ״המצוות בימינו – דרך ביניים״, בתוך: מ׳ אזרי (עורך). **חושבים יהדות מתקדמת: מסע להכרת היהדות הרפורמית**. תל-אביב: בבל ומשכל, (2005), עמ׳ 43-51.

ועדת תפילה. **הגדרת תפקידים וסמכויות יושב ראש וועדת תפילה, חברי הוועדה, הקוראים והגבאים בבית דניאל**, (29 ביולי 2007).

זוננשטיין ד׳, ט׳ פרנקל ונ׳ אוסמן. **דרישה ללמוד בבית-הספר אוסישקין ובמסגרת החינוך של בית דניאל מתוך שיקולים אידיאולוגיים**. מכתב לל׳ זיידה, מנהלת המחלקה לחינוך יסודי בעיריית תל-אביב, (10 ביוני 2007).

חולדאי, ר׳. **פרוטוקול מס׳ 92 מישיבת הנהלת העירייה**, (27 בפברואר 2012).

טופס בקשה להקצאת מקרקעין בעיר תל-אביב – יפו, מחבר לא ידוע, (30 בינואר 2008).

טימברג, צ׳. ״ובטרם חלפה שנה ראשונה... דבר מנכ״ל התנועה ליהדות מתקדמת בישראל״. **בית דניאל – עלון, מס׳ 1 טיוטה**, (10 במאי 1992).

יופי, א׳. ״השקפה מתקדמת על שמירת מצוות״. בתוך: מ׳ אזרי (עורך), **חושבים יהדות מתקדמת: מסע להכרת היהדות הרפורמית**. תל-אביב: בבל ומשכל, (2005), עמ׳ 53-63.

להט, ש׳. **החכרת מגרש בקרן הרחובות בני דן וועידת קטוביץ׳ לקהילה ליהדות מתקדמת בתל-אביב**. (24 במאי 1982), נמצא בארכיון עיריית תל-אביב.

לזר, ד׳. ״שיטת קריאת התורה התלת שנתית בתפילות השבת״. **קהילת תפארת שלום – עלון**, (חשוון תשנ״ד).

לחמן, ר׳ וש׳ נחמן. **סיכום דיון לגיבוש אסטרטגיה לבית דניאל 7-8/6/2002 אכסניית בני דן**, (10 ביוני 2002).

ליטווין, א׳. ״מהיושב-ראש״. **בימתנו**, (יוני-אוגוסט, 1990), עמ׳ 1.

לנדאו, א׳. **בית דניאל – מערך תכניות תרבות, קהילה וחינוך**, (2003).

מזור, י׳. ״מבוא״, **סידור ״העבודה שבלב״: סידור תפילות לימות החול, לשבתות ולמועדי השנה**. ירושלים: התנועה ליהדות מתקדמת, (תשמ״א), עמ׳ 1-2.

מילר, י׳. ״10 שנים לקהילת רמת אביב״. **בימתנו**, (1982).

נוה, א׳. **סיכום ישיבה עם ועד בית-הכנסת תפארת שלום ברמת אביב**, (מאי-יוני 2006).

נינארי, ע׳ וב׳ שטיין. **פגישת ועד מנהל 27/1/99 – סיכום**, מכתב אל הרב אזרי וחברי הוועד המנהל של בית דניאל, (31 בינואר 1999).

סמולר, ל׳. מכתב אל מנחם ליבוביץ׳, (3 במארס 1998).

עדן, א׳. ״גרעין לפעילות קהילתית״. **בימתנו**, (חנוכה 1987), עמ׳ 2.

עדן, א׳. **הבימה: הצהרה תיאוסופית ואמנותית**, (25 באוקטובר 1993).

ענברי, מ׳. ״עשור לקהילת בית דניאל״. **בתל״ם**, 5, (2001), עמ׳ 9.

פילץ, א׳. **דוח קהילת בית דניאל לסוכנות היהודית לחודשים אפריל- יוני**, (2003).

צוות בית-הספר. **בית ספר אוסישקין – כרטיס ביקור**, (2007)

צימט, ג׳. **תמונת מצב ותוכנית עבודה – תשע״ב** (5 ביולי 2011).

קאהן, א׳. **מכתב אל הרב מאיר אזרי**, (1 בינואר 1995).

קונפורטי, מ׳. **הזמנה להצטרף לכיתת המשך ברוח בית דניאל**, (פברואר 2004).

קונפורטי, מ׳. **מכתב למשפחות הגנים לקראת הרשמה לכיתה א׳**, (פברואר 2004).

קונפורטי, מ׳. **הצעה לשיתוף פעולה בין בית דניאל לבית ספר ״אוסישקין״**, (16 במאי 2004).

קונפורטי, מ׳. **סיכום שיחה עם ענת גואטה**, (5 ביולי 2004).

קונפורטי, מ׳. **תרגיל בקורס ייעוץ ארגוני למערכות חינוך**, אוניברסיטת תל-אביב, (2007).

קליין, מ׳. ״האני מאמין של היהודי הרפורמי״. בתוך: מ׳ אזרי (עורך), **חושבים יהדות מתקדמת: מסע להכרת היהדות הרפורמית**. תל-אביב: בבל, (2005), עמ׳ 33-41.

קריב, ג׳. ״מתיאולוגיה לאורח חיים: צדק חברתי כמרכיב מכונן בסדר יומה הדתי של היהדות המתקדמת״. בתוך: מ׳, אזרי (עורך), **חושבים יהדות מתקדמת: מסע להכרת היהדות הרפורמית**. תל-אביב: בבל, (2005), עמ׳ 139-154.

קרת, א׳. ״יום הכיפורים וקבלת השבת שלי״. **קהילת תפארת שלום – עלון**, (פברואר 2006).

רוט, ש׳. ״הקדמת העורך״, **סידור ואני תפילתי**. ירושלים: התנועה המסורתית, (תשנ״ח), עמ׳ ט-יד.

שריון, כ׳. ״מהגיון לבי – דברי רבנית הקהילה״. **ידיעון קהילת רמת-אביב**, (יוני 1984), עמ׳ 3.

תכנית הלימודים ״ארץ אדם ומטר״. ביום עיון לגננות בגני התנועה הרפורמית. בית דניאל, (22 במרץ 2010).

תפארת שלום. **אסיפת חברים**, (אפריל 2012).

תפארת שלום. **בית-כנסת כמרכז תרבות וחינוך**, (1996).

תפארת שלום. **סיכום ישיבה של ועדה לבחירת רב: ריאיון עם הרב דוד לזר**, (20 במאי 2002).

תפארת שלום. **קהילת תפארת שלום - עלון**, (מהחודשים: מרץ 1992, דצמבר 1995, פברואר 2006 וספטמבר 2007).

תפארת שלום. **פרוטוקול האסיפה הכללית**, (20 באוקטובר, 1991 ו-28 ביוני 2009).

תפארת שלום. **פרוטוקול ישיבת ועד**, (מתאריכים: 29 בפברואר 1992; 31 באוקטובר 1994; 25 בספטמבר 1996; אפריל 1999; 3 בנובמבר 2000; 3 באוקטובר 2002; 18 ביולי 2004; 10 באוקטובר 2004; 14 בנובמבר 2004; 19 בדצמבר 2004; 3 בפברואר 2005; 13 בפברואר 2005; 11 בספטמבר 2008; 18 באוקטובר 2009; 22 בפברואר 2009; 29 במאי 2012).

תפארת שלום. **פרוטוקול פגישה שנייה לקראת תש״ע**, (5 בפברואר 2009).

תפארת שלום. **רמת אביב לקראת העתיד: מטרות ויעדים**, (28 בינואר 2003).

Beit Daniel and Progressive Judaism in Tel Aviv, (Unknown Author). (1995-1996).

Beit Daniel, *Reform Judaism in Tel Aviv Goes to School: Ussishkin School Program*. (2008).

Beit Daniel, "School is Out! Highlights of This Year at the Daniel Center's Education Department." *Beit Daniel Journal*, (2013), p. 3.

Beit Daniel, "Rabbinic Incubator." *Beit Daniel Journal*, (Winter 2003-2004), p. 2.

Danowitz, J. *Religious Committee Report and General Comments.* (2005).

Heiges, R. "Beit Daniel Dedicated Torah to Yitzhak Rabin." *Beit Daniel Journal*, (Summer 1996), p. 1-2.

Heiges, R. *Fast Facts About Beit Daniel*. (March 5, 2001).

Nesher, I. *Crossroads: Jaffa as Microcosm of Israeli Society*. (2005).

Nesher, I. *Proposal for the Religious Pluralism Subcommittee of United Jewish Communities of Metrowest New Jersey*. (Janurary, 2007).

Osherov, M. *Beit Daniel – Newsletter, 2*, (April 1993).

Overview of Special Beit Daniel Programs and Projects. (Unknown Author), (1997-1998).

The Daniel Centers: Building Bridges in Israel and in the Jewish World. (Unknown Author), (2008).

Tiferet Shalom, *The Vision of Kehilat Tiferet Shalom*: *A Model for Jewish Life in Contemporary Israel*. (January 22, 2005).

Wolf, M. *The Daniel Center for Progressive Judaism's Jewish Soul Overhaul Program: Discovering One's Jewish Self*. (August 2013), pp. 8-12.

2. עיתונות, תוכניות טלוויזיה ורדיו

אביטל, א׳. ״רק בישראל אלפי יהודים נעשים גויים״. **כוכב צפון תל-אביב**, (2 בפברואר 1988), עמ׳ 10.

אטינגר, י׳. ״הגבעות יתמלא ורפורמים״. **הארץ**, (7 במאי 2008).

אטינגר, י׳. ״הרבות האורתודוכסיות החדשות שברו עוד טאבו, ומותקפות גם מהעורף״. **הארץ**, (13 ביוני 2015).

באוור, מ׳. **התוכנית תחנה מרכזית**, טלוויזיה בכבלים, (6 ביוני 1995), שעה 19:30.

בן פורת, ג׳. ״פוליטיקה, רפורמים, כסף ומילוא״. **העיר**, (14 בספטמבר 1994), עמ׳ 24.

גולן, א׳. ״לאה רבין השתתפה בטקס הכנסת ספר תורה לבית כנסת רפורמי בת״א״. **הארץ**, (19 במרץ 1996).

דבורי, ב׳. ״בית של יהדות, מקום של תרבות״. **דבר**, (14 בדצמבר 1994), עמ׳ 12.

דרומי, א׳. ״פורץ דרך רפורמי״. **הארץ**, (11 בנובמבר 2011).

דרורי, מ׳. ״הרפורמים נועצים טלפים בתל-אביב״. **המודיע**, (20 בנובמבר 1987), עמ׳ ד.

הליי, ש׳. ״הרפורמה החדשה של התנועה הרפורמית״. **הארץ**, (27 באוקטובר2002).

״התנועה ליהדות מתקדמת השיגה צו על תנאי נגד עיריית תל-אביב״. מחבר לא ידוע, **הארץ**, (2 במאי 1978), עמ׳ 4.

וולוצקי, ג׳. ״ליל כל הקדושים״. **גלובס**, (1 ביוני 2006), עמ׳ 42-43.

כספית, ב׳. שיחה עם מאיר אזרי ומנחם שיזף בתוכנית **״רשת על הבוקר״**, (19 ביוני, 1998).

לורי, א׳. ״התפוח והעץ: ראיון עם בתיה וגליה סדן״. **הארץ**, מוסף השבת, (17 בפברואר 2012), עמ׳ 62-63.

נחשוני, ק׳. ״בית כנסת רפורמי ברעננה הושחת: זו רק ההתחלה״, **ynet**, http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4056911,00.html, נדלה ב-12 באפריל, 2016.

סדן, ג׳ וי׳ אלפורט. (חבר קהילת בית דניאל), מדברים על גיור רפורמי בתוכנית ׳עושים שינוי׳. **ערוץ 10**, (תאריך 1 ביולי, 2013).

פירחי, ס׳ וא׳ קורנהנדלר. ״מניתוק לתיקון״. **חיים אחרים**, (יוני 2002).

פלדמן, י׳. ״אנחנו החלופה היחידה ליהדות אורתודוכסית באזור״. **צפון העיר תל-אביב**, (2 בדצמבר 2010).

קזין, א׳. ״טקס זיכרון לחולי איידס: אנחנו בצד אחד והעולם בצד השני״. **העיר**, (26 במאי 1995).

קריב, ג׳. **התוכנית תחנה מרכזית**, טלוויזיה בכבלים, (6 ביוני 1995, בשעה 30 :19).

קשתי, א׳. ״מנהל בית ספר, מנהל עסקים״. **הארץ**, (8 בנובמבר 2013) עמ׳ 15.

רותם, ת׳. ״יהדות ידידותית למשתמש״. **הארץ**, (16 בספטמבר 1999), עמ׳ 3ב.

רותם, ת׳. ״על מדרגות הרבנות: הנשים שבחרו במסלול התורני״. **הארץ**, (27 בינואר 2013).

שפירו, א׳. ״קלינקה מיה, הנוסח הרפורמי״. **הארץ**, גיליון יום שישי, (3 ביולי 1998).

״תנועה גדולה של מטיילים ביום האחרון של פסח״. מחבר לא ידוע, **דבר**, (3 באפריל 1956).

״התנועה ליהדות מתקדמת השיגה צו על תנאי נגד עיריית תל-אביב״. מחבר לא ידוע, **הארץ**, (2 במאי 1978), עמ׳ 4.

Maltz, J. "Why Bother with Non-Orthodox Conversion in Israel?" *Haaretz*, (December, 11, 2013).

Orkand, R. "Transcending Walls in Tel Aviv." *Reform Judaism Magazine,* (Summer 2012), Retrieved August 8, 2012 from http://reformjudaismmag.org/Articles/index.cfm?id=2411

Shahar, I. "Rooting for the Grassroots." *Haaretz*, (January 7, 2005), p. B7.

Wirtschafter, J. "On Rosh Hashana, Israelis Welcome a More Diverse Set of Jews." Retrieved January 11, 2014 from www.religionnews.com

3. אתרי אינטרנט

אזרי, מ׳. **דף פייסבוק אישי**, http://www.facebook.com/profile.php?id=1790188582, נדלה ב-30 ביולי, 2011.

אטינגר, י׳. ״המרד היהודי הגדול – הקרע באורתודוכסיה – הקהילה העשירה והמשפיעה ביהדות אמריקה נמצאת במשבר עמוק״, **הארץ**, (22 באוגוסט, 2015), http://www.haaretz.co.il/magazine/orthodox/.premium-1.2711071, נדלה ב-16 בספטמבר, 2015.

ארד, ע׳ ומ׳ יפה. **המקום, התקומה והתפקיד של ארגוני המגזר השלישי (NGO'S), בתחום החינוך ליהדות כתרבות במערכת החינוך הממלכתית-כללית בישראל, ובמרחב הקהילתי שלה**, קרן, פוזן, (2003), www.panim.org.il/p-120, נדלה ב-14 באוקטובר, 2013.

בינ״ה. (״בית יוצר נשמת האומה״), מרכז לימוד לזהות יהודית ולתרבות ישראלית, http://www.bina.org.il/about, נדלה ב-7 ביולי 2015.

בית דניאל. **דף הפייסבוק של הקהילה**, http://www.facebook.com/daniel.centers, נדלה ב-18 באוקטובר 2011.

בית דניאל. **תיאור הקהילה**, http://www.beit-daniel.org.il/page.asp?id=26, נדלה ב-18 באוקטובר 2011.

בית דניאל. **מידע אודות משפחת דניאל**, http://www.beit-daniel.org.il/page.asp?id=22, נדלה ב-11 באפריל 2012.

בית דניאל. **תיאור הצוות**, http://www.beit-daniel.org.il/daniel-centers/staff, נדלה ב-6 ביולי, 2015.

בית ספר תל״י בית חינוך בירושלים. http://www.schooly2.co.il/talibh, נדלה ב-28 בינואר 2014.

בית ספר יזמ״ה - תל״י במודיעין. http://www.yozma.org.il/heb/4school/1main.htm, נדלה ב-28 בינואר 2014.

התנועה הקונסרבטיבית. **אתר האינטרנט של התנועה**, https://www.masorti.org.il/page.php?pid=23, נדלה ב-1 במאי 2016.

התנועה הרפורמית, **אתר האינטרנט של התנועה**, http://www.reform.org.il/Heb/Community/Community.asp, נדלה ב-1 במאי 2016.

התנועה הרפורמית. **גיור רפורמי**, http://www.reform.org.il/Heb/Services/Giur/GiurReformi.asp, נדלה ב-3 בפברואר 2012.

התנועה הרפורמית. **גיור הלכה למעשה**, http://www.reform.org.il/Heb/Services/Giur/Court.asp, נדלה ב-1 באוקטובר 2014.

התנועה הרפורמית. **הגיור הרפורמי במדינת ישראל – תמונת מצב**, נייר עמדה, עמ׳ 1, http://www.reform.org.il/Assets/reformdatumedinah-gyur.pdf, נדלה בתאריך, 29 ביולי 2014.

ווילשיר בוליוורד. קהילה רפורמית בלוס אנג׳לס, http://www.wilshireboulevardtemple.org/pages/about_centers, נדלה ב-23 במאי 2012.

זוהר, א׳. **סרטוני קבלות שבת מוזיקליות בקהילת הלב**, http://www.youtube.com/user/OrZohar1?blend=21&ob=5#p/u, נדלה בתאריך 16 בפברואר 2011.

כהן, ח׳. ״הרב משה זמר ז״ל״, **בלוג**, 4 בנובמבר, 2011, http://webster.co.il/2011/11/04/2617, נדלה ב-4 בנובמבר 2011.

לזר, ד׳. **מחזור תפילות לראש השנה וליום כיפור- לשימוש פנימי**, תל-אביב, (2003), http://www.upsite.co.il/uploaded/files/551_5938998530b66a1df3e139279f8c32e3.pdf; וגם: http://www.upsite.co.il/uploaded/files/551_4e9a8d77add5f598297b28f7dbb1da26.pdf, נדלו ב-9 ביוני 2013.

לזר, ד׳. **תשובה באתר ועד ההלכה של כנסת הרבנים בישראל**, http://sswww.responsafortoday.com/vol6/17.pdf, נדלה ב-8 באוגוסט 2013.

מכון עתים. **גיור ממלכתי**, http://www.itim.org.il, נדלה ב-1 באוקטובר 2014.

משרד החינוך. **חוזר מנכ״ל- החינוך הממלכתי המשלב**, http://cms.education.gov.il/EducationCMS/Applications/Mankal/EtsMedorim/3/3-1/HoraotKeva/K-2012-8-1-3-1-42.htm, נדלה ב-9 בדצמבר, 2013.

נאווה תהילה. קהילה, http://www.navatehila.org, נדלה ב-8 באוגוסט 2013.

סקירה של שלל פעילויות חב״ד, http://www.chabad.org.il, נדלה ב-18 באוקטובר 2011.

עקרונות מנחים לחינוך תל״י, http://www.tali.org.il/what1.asp, נדלה ב-9 בדצמבר 2013.

עיריית תל-אביב, **אזרחים ותיקים**, http://www.tel-aviv.gov.il/Tolive/welfare/Pages/Senior.aspx, נדלה ב- 16 בדצמבר 2014.

פלדמן, מ׳, ״לילה לבן: מדריך לתיקוני ליל שבועות בארץ״, **ynet**, (1 ביוני 2006), נדלה ב-12 בינואר 2012 מתוך http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3256327,00.html

פנים, ארגון הגג של הארגונים הפלורליסטיים, http://www.panim.oeg.il/p-131, נדלה ב-20 באוקטובר 2013.

פעילויות חב״ד http://www.chabad.org.il.

פעילויות לבני גיל הזהב בבית דניאל, http://www.beit-daniel.org.il/daniel-centers/beit-daniel-community/golden-age, נדלה ב-16 בדצמבר 2014.

פרסיקו, ת׳, ״רבנות בנות (עשו חיל) – עידן חדש בתולדות היהדות האורתודוכסית״, http://tomerpersico.com/2015/06/21/rabot_banot, נדלה ב-21 ביוני 2015.

צימט, ג׳, **דף פייסבוק אישי**, http://www.facebook.com/cymet, נדלה 19 באוקטובר, 2011; ו-18 באוקטובר 2014.

קהילת אוהל אברהם, **תיאור הקהילה**, http://leobaeck.org.il/page.asp?category=2121, נדלה ב-3 במאי 2016.

קהילת בני ישורון בניו-יורק, **תיאור תפילות מוזיקליות**, נדלה בתאריך 8 באוגוסט 2013. http://www.bj.org/spiritual-life/music-of-bj/with-every-breath-the-music-of-shabbat-at-bj

קהילת הלב, **דף פייסבוק קהילתי**, http://www.facebook.com/groups/202557889107, נדלה ב-18 באוקטובר 2011.

קהילת הלב, **סרטונים מקבלות שבת מוזיקליות**, https://www.facebook.com/KehilatHaLev, נדלה ב-28 ביוני 2015.

קהילת הראל, **תיאור הקהילה**, http://kharel.org.il/index.asp?idc=22&idsc=0, נדלה ב-3 במאי 2016.

קול קורא לכנס על חינוך יהודי פלורליסטי: מגמות ואתגרים, שנערך בתאריכים 27-28 ביולי 2009. http://melton.huji.ac.il/index.php/he/academic-activities/conferences/conference-jewish-education on-pluralistic-, נדלה ב-10 באוקטובר 2013.

קול קורא למושב על ההשפעה של רעיונות, פרקטיקות, ומדיניות ניאו-ליברלית על ארגונים דתיים, שנערך במסגרת הקונגרס העולמי לסוציולוגיה ב-13-19, ביולי, 2014, נדלה ב-2 באוקטובר 2014 מתוך: http://www.isa-sociology.org/congress2014/rc/rc.php?n=RC22.

ראש יהודי, ארגון תנועת תשובה ציונית-דתית, http://roshy.org, נדלה ב-19 בינואר 2014.

"רוח אביב", הגרעין התורני בשכונת רמת אביב, http://ruachaviv.co.il/about.asp, נדלה ב-19 בינואר 2014.

רותם, אפרת, **דף הפייסבוק של קהילת הלב**, https://www.facebook.com/KehilatHaLev, נדלה ב-28 ביוני 2015.

רז מ', **דרשה על פרשת 'תולדות' וההפטרה שלה**, http://www.youtube.com/watch?v=6Kxv9YmCQ-A,נדלה ב-1 ביולי, 2011.

רקמה, ארגון להתחדשות יהודית בישראל, www.rikma.org.il, נדלה ב-23 במאי 2012.

תל"י, רשת חינוכית של לתגבור לימודי יהדות, http://www.tali.org.il, נדלה ב-7 ביולי 2015.

תל-אביב 'עיר עולם', http://www.tel-aviv.gov.il/TheCity/Pages/GlobalCity.aspx, נדלה ב-27 בינואר 2014.

תפארת שלום, **איך הכל התחיל?**, www.tiferetshalom.org.il, נדלה ב-10 באוגוסט 2008.

תפארת שלום, **אתר האינטרנט של הקהילה**, http://www.masorti.org.il/tiferetshalom, נדלה ב-8 בפברואר 2012.

תפקיד הליווי הרבני בבתי ספר תל"י, http://www.tali.org.il/rabanim.asp, נדלה ב-15 בדצמבר 2013.

Radoszkowicz, A. "Reform Conversions on the Increase among Russian Immigrants", Retrieved January 28, 2015 from

http://www.interfaithfamily.com/news_and_opinion/israel/Reform_Conversions_on_the_
Increase_among_Russian_Immigrants.shtml

4. ראיונות ושיחות טלפון

אבולעפיה, שרון. ריאיון (מתאריך 30 ביוני 2015).

אבנון-בנבנישתי, טליה. ריאיון (מתאריכים 8 בפברואר 2010; 31 במרץ 2011).

אווה ורן, (שמות בדויים). ריאיון (מתאריך 1 באוקטובר 2010).

אורית, (שם בדוי). ריאיון (מתאריך 12 ביולי 2010).

אזרי, מאיר. ריאיון (מתאריכים 22 בספטמבר 2008; 26 באוקטובר 2010; 16 במאי 2011; 20 ביוני 2011; 16 באוקטובר 2012; 23 בדצמבר 2013; 24 ביולי 2015).

אלברטו, (שם בדוי). ריאיון (מתאריך 5 באוגוסט 2010).

אלון, (שם בדוי). ריאיון (מתאריך 2 בנובמבר 2011).

אנה, (שם בדוי). ריאיון (מתאריך 7 בינואר 2010).

אנג׳לה ובן זוגה, (שם בדוי). (מתאריך, 1 באוגוסט 2010).

אנוש, מאיה. ריאיון (מתאריך 27 ביוני 2010).

א״ק, (שם בדוי). ריאיון (מתאריך 10 באוגוסט 2010).

בני, (שם בדוי). ריאיון (מתאריך 26 בדצמבר 2010).

בריש, ברוריה. שיחה, (מתאריך 21 במארס 2011).

גואטה, ענת. ריאיון (מתאריך 25 בדצמבר 2008).

ג׳ון והגר, (שמות בדויים). ריאיון (מתאריך 13 באוקטובר 2010).

גזברית קהילת תפארת שלום. שיחת טלפון (מתאריך 20 בינואר 2012).

גל, (שם בדוי). ריאיון (מתאריך 27, ביוני 2010).

דובינסקי, מיה. ריאיון (מתאריך 16 בספטמבר 2010; 24 באוקטובר 2013).

רוזנברג, דולי. ריאיון (מתאריך 19 באפריל 2010).

דפנה, (בעילום שם המשפחה). ראיון (מתאריך 18 ביולי 2010).

לורה, (שם בדוי), האחראית מטעם הסוכנות היהודית על תוכניות חינוך במסגרת שותפות לוס-אנג׳לס - תל-אביב, שיחת טלפון, (מתאריך 22 באוקטובר 2013).

הירש, אהרון, ז״ל. ריאיון (מתאריך 14 ביולי 2010).

הס, יזהר (מנכ״ל התנועה הקונסרבטיבית). ריאיון (מתאריך 24 באוגוסט 2010).

ו״נ, (בעילום שם, ממייסדות תפארת שלום). ריאיון (מתאריך 16 בספטמבר 2010).

זמר, אילנה, אשתו של הרב משה זמר ז״ל. ריאיון (מתאריך 8 ביולי 2010).

חנה, (שם בדוי). ריאיון (מתאריך 24 ביוני 2010).

חנן, (שם בדוי). ריאיון (מתאריך 7 בנובמבר 2010).

טל ואילנה, (שמות בדויים). ריאיון (מתאריך 6 בנובמבר 2010).

לזר, דויד. ריאיון (מתאריך 1 בינואר 2009).

ליסה, (שם בדוי). ריאיון (מתאריך 10 בנובמבר 2010).

לנה, (שם בדוי). ריאיון (מתאריך 5 בספטמבר 2010).

מיכל, (שם בדוי). ריאיון (מתאריך 6 בנובמבר 2010).

נאווה, (שם בדוי), ריאיון (מתאריך 13 באוקטובר 2010).

נגה, (שם בדוי). ריאיון (מתאריך 14 ביולי 2010).

נועה, ניר. ריאיון (מתאריך 26 בדצמבר 2010).

נורה וג'ו מילר (שמות בדויים). מייסדי תפארת ישראל, ריאיון (מתאריך 3 באוגוסט 2010).

נ"ג, (בעילום שם). ריאיון (מתאריך 14 ביולי 2010).

נ"ו, (בעילום שם). ריאיון (מתאריך 16 בספטמבר 2010).

נינה, (שם בדוי). ריאיון (מתאריך 20 באוקטובר 2010).

נעמי ויובל, (שמות בדויים). ריאיון (מתאריך 23 בנובמבר 2010).

סגל, ענת. ראיון (מתאריך 18 באוגוסט 2010).

סדן, גליה. ראיון (מתאריך 26 ביוני 2010).

עדנה, (שם בדוי). ריאיון (מתאריך 18 ביולי 2010).

עזרא, (שם בדוי). ריאיון (מתאריך 15 ביולי 2010).

עמרית, (שם בדוי). ריאיון (מתאריך 8 באוגוסט 2010).

פאולה, (שם בדוי). ריאיון (מתאריך, 24 באוגוסט 2010).

פייר ומישל. (שם בדוי), ריאיון (מתאריך 17 במרץ 2011).

צימט, ג'. שיחה (מתאריך 20 בינואר 2012).

צימט, ג', ריאיון (מתאריך 10 ביולי 2012).

קאפח שלום ורותי, (שמות בדויים). ריאיון (מתאריך 1 ביולי 2014).

קארן (שם בדוי). ריאיון (מתאריך 3 באוגוסט 2010.

קריב, גלעד. ריאיון (מתאריך 2 בדצמבר 2010).

קוטלר, גריגורי. ריאיון (מתאריך 5 בספטמבר 2010).

קונפורטי, יהודית. ריאיון (מתאריך 15 באוקטובר 2010).

קליינשטיין, רותי. שיחת טלפון (מתאריך, 2 ביולי 2012).

קפלן, ארוו. ריאיון (מתאריך 10 באוגוסט 2010).

רביד, ישראלה (גננת). ריאיון (מתאריך 19 בספטמבר 2010).

רוויטל, (שם בדוי). ריאיון (מתאריך 8 במרץ 2010).

רותי ויורם, (ללא ציון שם המשפחה). ריאיון (מתאריך 23 בנובמבר 2010).

רז, (שם בדוי). ריאיון (מתאריך 1 באוקטובר 2010).

רייצ'ל ודן, (שמות בדויים). ריאיון (מתאריך 2 ביולי 2011).

שורמן, דבורה. ריאיון (מתאריך 11 ביולי 2010).

שחר, מיטל. (רכזת פורום הצעירים בשנים 2001-2004), ריאיון (מתאריך 16 באוגוסט 2010).

שירה, (שם בדוי). ריאיון (מתאריך 7 בספטמבר 2010).

שפרה, (שם בדוי). ריאיון (מתאריך 15 באוגוסט 2010).

שרוליק ורוחמה, (שמות בדויים). ריאיון (מתאריך 10 ביולי 2011).

תכלת, (שם בדוי). ראיון (מתאריך 13 ביולי 2010).

5. תכתובות דואר אלקטרוני:

אבולעפיה, שרון, (המנהלת הנוכחית של מחלקת החינוך של בית דניאל), תכתובת דואר אלקטרוני, (27 ביולי 2015).

אזרי, מאיר, תכתובת דואר אלקטרוני, (1 במאי 2012 ו-24 בנובמבר 2013).

ארגון רבני צוהר, תכתובת דואר אלקטרוני, (23 ביולי 2012).

באור, רחל, (סגנית מנהלת המחלקה לחינוך על-יסודי בעיריית תל-אביב), תכתובת דואר אלקטרוני, (4 בנובמבר 2013).

הירש, אהרון, ז"ל, דואר אלקטרוני, (21 בינואר 2012).

מאירי, דורון, (מזכיר המועצה הדתית של תל-אביב), תכתובת דואר אלקטרוני, (23 ביולי 2012).

סגל, ענת, (מנהלת הצהרונים של בית דניאל), תכתובת דואר אלקטרוני, (26 ביולי 2015, ו-27 ביולי 2015).

צימט, ג'ף, תכתובת דואר אלקטרוני, (23 בינואר 2012).

תכתובת דואר אלקטרוני עם רבנים, ופעילים מרכזיים מהקהילות של מבשרת ציון, הוד השרון, קיסריה, קיבוץ יהל, ראש פינה, אבן יהודה, הרצלייה, נהרייה, ראשון לציון, רמת השרון, קיבוץ לוטן וגדרה, שהתקיימה במאי 2013.

ב. מקורות משניים

ספרים ומאמרים

עברית

אבנרי, ש׳. ״איך חשמל ׳עונג שבת׳ של ביאליק את היישוב? תרפ״ז-תשס״ז: שמונים שנה ל׳מפעלו השלישי׳ של המשורר הלאומי״. **מים מדליו**, 18, (2007), עמ׳ 357-370.

אזולאי, נ׳ ור׳ ורצברגר. ״התחדשות יהודית במרחב החילוני בישראל: מתופעה לתנועה חברתית חדשה״, **פוליטיקה**, 18, (2008), עמ׳ 141-172.

אזולאי, נ׳ וא׳ תבורי. ״מבית מדרש לבית תפילה: התפתחויות תרבותיות-דתיות במרחב החילוני בישראל״, **סוגיות חברתיות בישראל**, 6, (2008), עמ׳ 121-156.

אזולאי, נ׳. **״עברים אנו ואת ליבנו נעבוד״: תנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני בישראל**, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, (תש״ע).

אטנר-לבקוביץ, ג׳. **הפוליטיקה של הנישואין: משברי לגיטימציה והרבנות בישראל**, עבודת גמר לקבלת תואר מוסמך, החוג למדע המדינה. תל-אביב: אוניברסיטת תל אביב, (1997).

אלאור, ת׳. **בפסח הבא: נשים ואוריינות בציונות הדתית**, תל-אביב: עם עובד, (1998).

אלגזי, ג׳. ״לימוד הטבע הנלמד: עיצוב מושג ההביטוס בעבודתו של בורדיה״. **סוציולוגיה ישראלית**, ד(2), (2002), עמ׳ 401-410

אלמוג, ע׳. **פרידה משרוליק**, חיפה: אוניברסיטת חיפה, (2004).

אלפסי, נ׳. ״ערים יצירתיות״, ירושלים, תל-אביב והכלכלה החדשה״, **סוציולוגיה ישראלית**, ח(1), (2006), עמ׳ 29-64.

אלפסי, נ׳ וט׳ פנסטר. ״העיר הלאומית והעיר העולמית: ירושלים ותל-אביב בעידן של גלובליזציה״. **סוציולוגיה ישראלית**, ו(2), (2005), עמ׳ 265-293.

אריאן א׳ וא׳ קיסר-שוגרמן. **יהודים ישראלים: דיוקן: אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל**, (2009), ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, (2011).

אשכנזי, מ׳. **שיטות מחקר במדעי החברה: עקרונות המחקר וסגנונותיו**. רמת אביב: ההוצאה לאור של האוניברסיטה הפתוחה, (1986).

באומן, ז׳. **מודרניות נזילה**. ירושלים: מאגנס, (תשס״ז).

באטלר, ג׳. **קוויר באופן ביקורתי**. תל אביב: רסלינג, (2001).

בודי, ס״ס ור״א כנען. ״תפקידם של ספקי שירותים חברתיים מבוססי דת בהרחבת ההפרטה בארצות הברית״. **ביטחון סוציאלי**, 70, (2005), עמ׳ 110-136.

בירנבוים כרמלי, ד׳. **׳צפונים׳: על מעמד בינוני ישראלי**. ירושלים: מאגנס, (2000).

בריק, י׳. ״הגדרת מושג הקהילה״. **חברה ורווחה**, א(1), (1978), עמ׳ 16-21.

ברקוביץ, נ׳. ״אשת חיל מי ימצא? נשים ואזרחות בישראל״. **סוציולוגיה ישראלית**, ב(1), (1999), עמ׳ 207-238.

ברזילאי, ש׳. ״חיים כפולים: סיפורי המרקדים בין העולם החילוני לעולם החרדי״. בתוך: ק׳, קפלן וע׳, סיון (עורכים), **חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה?** ירושלים ותל-אביב: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, (2003), עמ׳ 196-223.

גארב, י׳. **יחידי הסגולות יהיו לעדרים: עיונים בקבלת המאה העשרים**. ירושלים: מכון שלום הרטמן והוצאת כרמל, (2005).

גבתון, ד׳. ״תיאוריה המעוגנת בשדה: משמעות תהליך ניתוח הנתונים ובניית התיאוריה במחקר איכותי״. בתוך: נ׳ צבר בן-יהושע (עורכת), **מסורות וזרמים במחקר האיכותי** (מהדורה שנייה). אור יהודה: דביר, (2002), עמ׳ 195-227.

גואטה, ע׳. **חדירתה של התנועה ליהדות מתקדמת למערכת החינוך הממלכתית בשכבת גני הילדים בעיר תל-אביב**. עבודת סמינריון בקורס העולם היהודי ממלחמת העולם השנייה עד ימינו, התוכנית ביהדות זממנו. רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, (2009).

גודמן, י׳. ״החזרה בתשובה וזהויות דתיות חדשות בישראל בתחילת שנות האלפיים״. בתוך: א׳ קליינברג (עורך), **לא להאמין: מבט אחר על דתיות וחילוניות**, ירושלים: כתר הוצאה לאור, (2004), עמ׳ 98-177.

גודמן, י׳. ״גיור מהגרים: התאזרחות, ממשלתיות והדתה בישראל של שנות אלפיים״. בתוך: י׳ יונה וא׳ קמפ (עורכים), **פערי אזרחות: הגירה, פריון וזהות בישראל**. ירושלים ותל-אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, (2008), עמ׳ 207-238.

גודמן ,י׳ וי׳ בילו. ״בחמש הדקות האלה שמתפללים – מנווטים את הטיל: חרדה, חרדיות וישראליות בדרשות של רבנים על מלחמת המפרץ״. בתוך יונה וגודמן (עורכים), **מערבולת הזהויות, דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, (2004), עמ׳ 165-215.

גודמן, י׳ וי׳ יונה. ״מבוא: דתיות וחילוניות בישראל – אפשרויות מבט אחרות״. בתוך: י׳ יונה וי׳ גודמן, **מערבולת הזהויות - דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, (2004), עמ׳ 9-45.

גודמן, י׳ וש׳ פישר. ״להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תזת החילון וחלופות מושגיות״. בתוך: י׳ יונה וי׳ גודמן (עורכים), **מערבולת הזהויות – דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, (2004), עמ׳ 346-390.

גילה, מ׳. ״תל-אביב-יפו: העיר לפתחה של המאה החדשה - בין משילות לגלובליזציה״. בתוך: ג׳, מנחם וד׳ נחמיאס (עורכים), **מחקרי תל-אביב-יפו**, כרך 3. תל-אביב: דיונון, (2005), עמ׳ 37-21.

גירץ, ק׳. ״משחק עמוק: הערות על קרב התרנגולים הבאלינזי״, **פרשנות של תרבויות**. ירושלים: כתר, (1990), עמ׳ 273-305.

גירץ, ק׳. **פרשנות של תרבויות**. ירושלים: כתר, (1990).

גמליאל, ט׳. **זיקנה עם זיק בעיניים: מחקר אנתרופולוגי במוסד לדיור מוגן**. תל אביב: דיונון, (2000).

גרניט, ע׳ ול׳ נתן. ״קהילות וירטואליות: מבנה חברתי חדש?״ **מגמות**, מ(2), 2000, עמ׳ 298-315.

דומברובסקי, מ׳. **מהסתגרות למעורבות? תופעת הגרעינים התורניים כביטוי לתמורות בתפיסה החברתית והתרבותית של הציונות הדתית**. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, (תשע״א).

דון-יחיא, א׳ וי׳ ליבמן. ״הדילמה של תרבות מסורתית במדינה מודרנית״. **מגמות**, כ״ח(4), (1984), עמ׳ 461-485.

דון-יחיא, א׳. **הפוליטיקה של ההסדרה: יישוב סכסוכים בנושאי דת בישראל**, ירושלים, מכון פלורסהיימר, (1997).

דורון ש׳. **המהלכים בין העולמות: ״חזרה בתשובה״ ו״חזרה בשאלה״ בחברה הישראלית**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, (2013).

דייוויס, מ׳. **יהדות אמריקה בהתפתחותה: תולדות האסכולה ההיסטורית במאה ה-19**, ניו יורק, בית המדרש לרבנים באמריקה, (תשי״א).

דשן, ש׳. ״ישראלים-חילונים בליל הפסח: צלה של משפחתיות על סמלים דתיים״. **מגמות**, ל״ח(4), (1997).

דשן, ש׳. **במקל מתקפל**. תל-אביב: שוקן, (1998).

דשן, ש׳. ״יום כיפור, בין בריחה לחיפוש תוכן חילוני״. **פנים**, 7, (1998).

הוועדה לבדיקת לימודי היהדות בחינוך הממלכתי. **״עם ועולם״ - תרבות יהודית בעולם משתנה: המלצות הוועדה לבדיקת לימודי היהדות בחינוך הממלכתי**. ירושלים: משרד החינוך, (1994).

היימן, פ״א. ״פמיניזם ומעמדן של הנשים בתנועה הרפורמית״, בתוך: א׳ רוזנק (עורך), **היהדות הרפורמית, הגות, תרבות וחברה**. ירושלים ותל-אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, (2014), עמ׳ 509-520.

הכהן-וולף, ח׳ וח׳ אמזלג-בהר. **בתי מדרש וקהילות לומדות**, מחקר הערכה. ירושלים: מתווה (2003).

הלינגר, מ׳. ״אינדיבידואליזם, דתיות ורוחניות בעידן הפוסט-מודרני״, **אקדמות**, יד, (2004).

הלמן, ע׳. **אור וים הקיפוה: תרבות תל-אביבית בתקופת המנדט**. חיפה: הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה, (2007).

הלמן, ע׳. ״תורה, עבודה ובתי קפה: דת ופרהסיה בתל-אביב המנדטורית״. **קתדרה**, 105, תשס״ג, עמ׳ 85-110.

וייט, ו״פ. ״התפתחותו של מחקר חבורת קרן הרחוב״. בתוך: מ׳, שוקד וש׳, דשן (עורכים), **החוויה הבין התרבותית**. ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1998, עמ׳ 357-372.

וינבלט, נ׳. ״פתח דבר: פנאי בזקנה״. **גרנטולוגיה**, ל(1-2), (2003), עמ׳ 10.

וינהבר, ב׳. **החברה ההסדרית**. חיבור לקבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, (2007).

וניצקי-סרוסי, ו׳, ״זיכרון במחלוקת: בין ירושלים לתל-אביב: הנצחתו של יצחק רבין ושיח הזהות הלאומית בישראל״. בתוך ל׳. גרינברג (עורך), **זיכרון במחלוקת: מיתוס, לאומיות ודמוקרטיה**. באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב, (2000), עמ׳ 19-37.

ורצברגר, ר׳. **כשהעידן החדש נכנס לארון הספרים היהודי: התחדשות רוחנית יהודית בישראל**. חיבור לקבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. ירושלים: האוניברסיטה העברית, (2011).

ורצברגר, ר׳. ״רוחניות של חיפוש ויהדות של בחירה: נרטיב הזהות של אנשי ההתחדשות הרוחנית היהודית בישראל״, בתוך י׳ ידגר, ג׳ כ״ץ, וש׳ רצבי (עורכים), **מעבר להלכה: מסורתיות, חילוניות ותרבות העידן החדש בישראל**, באר-שבע, הוצאת מכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן גוריון, (2014), עמ׳ 555-579.

זוהר, ד׳. **מחויבות יהודית בעולם המודרני: הרב חיים הירשנזון ויחסו אל המודרנה**, ירושלים, ורמת גן, מכון שלום הרטמן, הפקולטה למשפטים - אוניברסיטת בר אילן והקיבוץ המאוחד, (2003).

זיון, ג׳. ״פלורליזם ומחויבות: שאלות יסוד״, הרצאה שלא הודפסה, ניתנה בכנס בנושא חינוך יהודי פלורליסטי, ההיברו יוניון קולג׳ ומרכז מלטון. האוניברסיטה העברית בירושלים, (27 ביולי 2009).

זימל, ג׳. ״העיר הגדולה וחיי הנפש״. בתוך: ע׳, מנדה-לוי (עורך), **אורבניזם: הסוציולוגיה של העיר המודרנית**. (2004), עמ׳ 23-40.

זיסנויין, ד׳. ״מדיניות החינוך היהודי בישראל מימי היישוב ועד ימינו״. בתוך: י׳ דרור, ד׳ נבו ור׳ שפירא (עורכים), **תמורות בחינוך: קווים למדיניות החינוך בישראל לשנות האלפיים**. תל-אביב: רמות, (2003), עמ׳ 151-161.

זעירא, מ׳. **קרועים אנו: זיקתה של ההתיישבות העובדת בשנות ה-20 אל התרבות היהודית**. ירושלים: יד בן צבי, (2002), עמ׳ 167-184.

חזן, ח׳. ״שכונת שיקום כקהילה – ניתוח אנתרופולוגי מנקודת הראות של העולם החברתי״. **מגמות**, ל״א (4-3), (1988), עמ׳ 286-298.

חזן, ח׳. **השיח האנתרופולוגי**. תל-אביב: משרד הביטחון ההוצאה לאור, (1992).

חזן, ח׳. ״ככה היינו: היחיד, החברה והקולקטיב בתל-אביב של ׳בלוז לחופש הגדול׳״. בתוך: ד׳ נחמיאס וג׳ מנחם (עורכים), **מחקרי תל-אביב-יפו, תהליכים חברתיים ומדיניות ציבורית**. תל אביב: הוצאת רמות, אוניברסיטת תל-אביב, (1993), עמ׳ 261-279.

חזן, ח׳. ״אנתרופולוגיה של הזקנה״, בתוך: א׳ רוזין (עורך), **הזדקנות וזקנה בישראל**. ירושלים: אשל ומוסד ביאליק, (2003), עמ׳ 575-614.

חמו, נ׳. ״זהירות שביר: הורים ושיח החינוך היהודי״, בתוך: נ׳ חמו וי׳ דרור, (עורכים), **שבילים בחינוך יהודי פלורליסטי: דרכי נעמ[ה]**, תל-אביב: מכון מופ״ת, (2012), עמ׳ 151-182.

חן, ע׳. **מכוונויותיה ומטרותיה של רשת החינוך של ש״ס, כפי שהן משתקפות במציאות היומיומית של תלמוד תורה ובית ספר לבנים**. עבודה לתואר מוסמך, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, (1995).

טל, ר׳. **אברהם וגם שרה: תהליכי הבניית זהות קולקטיבית בקהילה קונסרבטיבית מקומית בישראל,** עבודת דוקטור, באר-שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב, (2004).

טנאי, ש׳. ״בתי קפה של סופרים״, **עת-מול**, י״ד(2), 1988, עמ׳ 11-13.

טרנר, ו׳. **התהליך הטקסי: מבנה ואנטי-מבנה**. תל-אביב: רסלינג, (2004).

ידגר, י׳. **המסורתיים בישראל: מודרניות ללא חילון**. ירושלים ורמת גן: מכון שלום הרטמן, הפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר אילן וכתר, (2010).

ידלין, א׳. ״יהדות כתרבות בחינוך הממלכתי״. בתוך י׳, רובינשטיין (עורכת), **עלי עשור ועלי נבל**. באר שבע: משרד החינוך, התרבות והספורט – בית יציב (2004), עמ׳ 162-168.

יפה, א׳ ות׳ רפפורט. ״על חינוך וחילוניות – קבלת שבת בגן הילדים הלא דתי בישראל״, בתוך: ב׳, אלפרט וש׳, שלסקי (עורכים), **הכיתה ובית הספר במבט מקרוב**. תל-אביב: מכון מופ״ת, (2013), עמ׳ 231-271.

כהן, א׳ וב׳ זיסר. **מהשלמה להסלמה: השסע הדתי-חילוני בפתח המאה העשרים ואחת**. ירושלים ותל-אביב, שוקן, (2003).

כהן, א׳. **יהודים לא יהודים: זהות יהודית ישראלית ואתגר הרחבת הלאום היהודי בישראל**. ירושלים: מכון שלום הרטמן וכתר ספרים, (2006).

כהן, א׳. ״חולשת התנועה ליהדות מתקדמת בישראל: ניתוח חברתי-תרבותי״. בתוך א׳ רוזנק (עורך), **היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה**, ירושלים ותל-אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, (2014), עמ׳ 420-438.

כהן, ט׳. ״מנהיגות דתית נשית: האורתודוכסיה המודרנית בישראל כמקרה מבחן״. **תרבות דמוקרטית**, 10, (2006), עמ׳ 251-296.

להב, ה׳. ״מעבר ל׳אלוהי אבותינו׳? תיאולוגיה פוסט חילונית והשיח היהודי-פמיניסטי בישראל״. בתוך י׳ ידגר, ג׳ כ״ץ וש׳ רצבי (עורכים), **מעבר להלכה: מסורתיות, חילוניות ותרבות העידן החדש בישראל**. קריית שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, (2014), עמ׳ 185-213.

לוי, א׳. ״אחרית דבר״, בתוך ו׳ טרנר, **התהליך הטקסי: מבנה ואנטי-מבנה**. תל-אביב: רסלינג, (2004), עמ׳ 181-187.

לוי, נ׳ וי׳ שביט. ״כרוניקה של אכזבה: אינטגרציה בין ערבים ליהודים בבית ספר יסודי״, **סוציולוגיה ישראלית**, ט״ז(2), (2015), עמ׳ 7.

לוי, ש׳. ח׳ לוינסון וא׳ כ״ץ. **אמונות, שמירת מצוות, ויחסים חברתיים בקרב היהודים בישראל**. ירושלים: מכון גוטמן למחקר חברתי שימושי, (1993).

לוי, ש׳. ח׳ לוינסון וא׳ כ״ץ. **יהודים ישראלים: אמונות, שמירת מסורות וערכים של יהודים בישראל 2000**. ירושלים: קרן אבי חי והמכון הישראלי לדמוקרטיה, (2002).

ליאון, נ׳. ״כנס התשובה ההמוני בחרדיות המזרחית,״ בתוך: ע׳, סיון וק׳, קפלן (עורכים), **חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה?** תל-אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, (2003), עמ׳ 82-98.

ליאון, נ׳. ״על מודרניות, חילון וניעות דתי׳ לשאלת התחדשות ההנהגה הרבנית הקהילתית ביהדות המזרחית״. **סוגיות חברתית בישראל**, 4, (2007), עמ׳ 5-31.

ליאון, נ׳. **חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית**. ירושלים: יד בן צבי, (2009).

ליבל, ע״ב. **פרשנויות של מסורת: בניית קהילה מסורתית/קונסרבטיבית בישראל**. באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב, עבודת גמר לתואר מוסמך, (2004).

ליבליך, ע׳. ״פתח דבר״, בתוך: א׳ שקדי, **מילים המנסות לגעת: מחקר איכותני – תיאוריה וישום**. תל-אביב: הוצאת רמות, (2003).

לרנר, י׳. ת׳ רפופורט וע׳ לומסקי-פדר. ״תסריט אתני בהגירה: סטודנטים רוסים בישראל״. בתוך: י׳ לרנר ור׳ פלדחי (עורכות), **׳רוסים בישראל׳: הפרגמטיקה של תרבות בהגירה.** תל-אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, (2012), עמ׳ 99-126.

מאיר, מ׳. **בין מסורת לקדמה: תולדות תנועת הרפורמה ביהדות**. ירושלים: מרכז זלמן שזר, (1989).

מאיר, מ׳. ״הרהורים על בן תרבות יהודית מנקודת המבט של היהדות הרפורמית״. בתוך: ש׳ פוקס, י׳ שפלר וד׳ מרום (עורכים), **מדברים חזון: הזמנה לדיון בתכלית החינוך היהודי**. ירושלים: כתר, (2006), עמ׳ 165-177.

מאיר, מ׳. ״תמורות בסדרי התפילה ובאופיים של בתי הכנסת הרפורמיים בארצות הברית״. בתוך א׳ רוזנק (עורך), **היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה**. ירושלים ותל-אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, (2014), עמ׳ 289-306.

מנחם, ג׳. ״תל-אביב-יפו: העיר לפתחה של המאה החדשה״. בתוך: ג׳ מנחם וד׳ נחמיאס (עורכים), **מחקרי תל-אביב-יפו**, כרך 3. תל-אביב: דיונון, (2005), עמ׳ 21-37.

מנדה-לוי, ע׳. ״הקדמה״, בתוך: ע׳, מנדה-לוי (עורך), **אורבניזם: הסוציולוגיה של העיר המודרנית**. תל-אביב: רסלינג, (2004), עמ׳ 7-21.

מרקס, ד׳. ״התפילה הרפורמית לדורותיה ולמרכזיה״. בתוך: א׳ רוזנק (עורך), **היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה**. ירושלים ותל-אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, (2014), עמ׳ 346-307.

מרקס, ד׳. ״לתולדות התפילה הרפורמית בציון״. **מועד**, י״ז, (תשס״ז), עמ׳ 104-136.

משוניס, ג׳׳ג. **מבוא לסוציולוגיה**. תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, (1999).

נאמן, נ׳. ״תפילה תל-אביבית: בית תפילה ישראלי בתל-אביב״. **סוציולוגיה ישראלית**, יב(2), 2011, עמ׳ 403-431.

נמרוד, ג׳. ״מיפוי וסקירה של המחקרים בתחום הפנאי לאחר הפרישה״. **גרונטולוגיה**, ל(1-2), (2003), עמ׳ 29-46.

סבירסקי, ש׳ ונ׳ דגן-בוזגלו. **בידול, אי שוויון ושליטה מתרופפת: תמונת מצב של החינוך הישראלי**. תל-אביב: מרכז אדוה, (2009).

סדן, א׳. **עבודה קהילתית: שיטות לשינוי חברתי**. תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, (2009).

סורקיס-וייל, ש׳. ״בת-מצווה כזירה לכינון זהות נשית דתית״. בתוך: ט׳ כהן (עורכת), **להיות אישה יהודייה**, קובץ רביעי, ירושלים: קולך-פורום נשים דתיות, (2007), עמ׳ 219-236.

סיון, ד׳, פ׳ סלע-כץ וד׳ פאר. ״פנאי, עבודה, לימודים והתנדבות: מגמות לאחר הפרישה״. **גרונטולוגיה**, ל(1-2), (2003), עמ׳ 13-27.

סיקורל, ע״א. **״אנשים טובים״: הבניית זהות כאמצעי להתמודדות עם מרגינליות- סיפורו של מושב קראי בישראל**. עבודה לתואר דוקטור בפילוסופיה. באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב, (2005).

סקורטובסקיה, ד׳. **״נשים רוסיות״ באולפן גיור רפורמי ואורתודוכסי: גרסאות שונות של מגדר, אזרוח והלאמה**, עבודת גמר לתואר מוסמך. ירושלים: האוניברסיטה העברית, (2011).

סרנה, י׳. **היהדות באמריקה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, (2005).

סרנה, י׳. ״היהדות הרפורמית בת זמננו: ניתוח היסטורי״. בתוך: א׳ רוזנק (עורך), **היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה**. ירושלים ותל-אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, (2014), עמ׳ 499-508.

עזריהו, מ׳. **תל-אביב העיר האמיתית: מיתוגרפיה היסטורית**. באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, (2005).

עזריהו, מ׳. ״תל-אביב: בין מרכז לפריפריה״. בתוך ע׳ היילברונר ומ׳ לוין (עורכים), **בין שדרות לשדרות רוטשילד**. תל-אביב: רסלינג, (2007), עמ׳ 167-193.

עמיר, י׳. ״לקראת הגות תיאולוגית רפורמית בישראל״. בתוך: א׳ רוזנק (עורך), **היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה**, ירושלים ותל-אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, (2014), עמ׳ 23-50.

עמית ר׳ ומ׳ קריינדלר. ״ניהול המשפיע על שיפור הביצועים במגזר השלישי: מה ניתן ללמוד ממנהלים מצליחים במגזר העסקי״. **חברה אזרחית ומגזר שלישי בישראל**, ג(1), (2010), עמ׳ 33-65.

פוגל-ביז׳אוי, ס׳. ״משפחות בישראל: בין משפחתיות לפוסט-מודרניות״. בתוך: ד׳ יזרעאלי, א׳ פרידמן, ה׳ דהאן-כלב, ח׳ הרצוג, מ׳ חסן, ח׳ נוה וס׳ פוגל-ביז׳אווי (עורכות), **מין, מגדר ופוליטיקה**. תל-אביב: קו-אדום, (1999), עמ׳ 107-166.

פוזנר, מ׳. **מה יהא על התנ״ך ועל התושב״ע? על מעמדם המתחזק, אך עדיין בלתי יציב של לימודי היהדות בבתי הספר הממלכתיים בתל-אביב**. עבודת תזה לקבלת תואר מוסמך. תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, (2005).

פישר, י׳. ״מבוא: חילון וחילוניות – מצע תיאורטי ומתודולוגי״, בתוך: י׳ פישר (עורכת), **חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים**, ירושלים, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, (2015), עמ׳ 11-43.

פלדמן, ע׳. ״קהילות אמונה חדשות – חוץ ממסדיות, יזמות דתית ופלורליזם אמוני: המקרה של קהילת מבקשי הנס״. בדפוס.

פנסטר ט׳ ואי מנור. ״אזרחות עירונית הומו-לסבית במרחב התל-אביבי״, **סוציולוגיה ישראלית**, יב(1), (2011), עמ׳ 7-28.

פרומן, ר׳. ״מה עושים בחגים? החילונים והחגים היהודיים״. בתוך: א׳, קליינברג (עורך), **לא להאמין: מבט אחר על דתיות וחילוניות**. ירושלים: כתר הוצאה לאור, (2004), עמ׳ 205-263.

פרידמן, א׳. **באה מאהבה: אינטימיות וכוח בזהות הנשית**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, (1996).

פרשיצקי, א׳. **טקסי חתונה בחברה הישראלית: מחקר השוואתי של ריטואליזציה ופרפורמטיביות**, עבודת דוקטור. רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, (תשס״ו).

פרשיצקי, א׳. ״מרב לחבר לידוען: סמכותם החדשה של מנחי טקסי נישואים אלטרנטיביים בישראל״, **מגמות**, מ״ט (1), (2013), עמ׳ 28-58.

פרשיצקי, א׳. ״המצאת טקסים יהודיים: טקסי חתונה ולוויה לא אורתודוכסיים בישראל״. בתוך: י׳ ידגר, ג׳ כ״ץ ושׂ׳ רצבי (עורכים), **מעבר להלכה: מסורתיות, חילוניות ותרבות העידן החדש בישראל**. קריית שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, (2014), עמ׳ 242-282.

צבר-בן-יהושע, נ׳. **המחקר האיכותי בהוראה ולמידה**, תל-אביב: מודן, (1990).

צבר-בן-יהושע, נ׳. ״מבוא: ההיסטוריה של המחקר האיכותי, השפעות וזרמים״ בתוך נ׳, צבר- בן-יהושע (עורכת), **מסורות וזרמים במחקר האיכותי**. תל-אביב: דביר, (2001), עמ׳ 13-28.

צור, י׳. **דיוקנה של תפוצה**. ירושלים: הוצאת כתר, (1975).

קיימן, צ׳. **התיאוריה הסוציולוגית הקלאסית**. תל-אביב: הוצאת דקל, (1979).

קיסר-שוגרמן, א׳. **יהודים-ישראלים – דיוקן: אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל.** ירושלים: מרכז גוטמן לסקרים, המכון הישראלי לדמוקרטיה, (2009).

קראבל-טובי, מ׳. ״משבע לתרי״ג: אוטונומיה של מתגיירים כסוגיה חינוכית בקרב סוכני הגיור האורתודוכסי בישראל״. בתוך: ע׳ אטקס, ת׳ אלאור, מ׳ הד וב׳ שוורץ (עורכים), **חינוך ודת: סמכות ואוטונומיה**. ירושלים: מאגנס, (2011), עמ׳ 322-354.

רגב, ע׳. ״השפעת איכות הקשרים ברשתות חברתיות של קשישים על שביעות רצונם מהחיים״. **גרונטולוגיה,** כה (4-3), (1998), עמ 69-86.

רוניגר, ל׳. ״האינדיבידואליזם בקרב הציבור היהודי בישראל של שנות התשעים״. בתוך: ע׳, בשארה, **בין האני לאנחנו: הבניית זהויות וזהות ישראלית**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, (1999), עמ׳ 109-127.

רייטר, י׳. **פמיניזם בהיכל: נשות הכותל ומאבקן בסטטוס-קוו**. ירושלים, מכון ירושלים לחקר ישראל, (2016).

רם, א׳. ״בין הנשק והמשק: ישראל בעידן העולמקומי״. **סוציולוגיה ישראלית**, ב(1), (1999), עמ׳ 99-145.

רפפורט ת׳ וי׳ קפלן-נייטרמן. ״זה רק חצאית?! החזרה בתשובה של נערות רוסיות מהגרות באולפנא״. בתוך: י׳, לרנר ור׳, פלדחי (עורכות), **׳רוסים׳ בישראל: הפרגמטיקה של תרבות בהגירה**, תל-אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, (2012), עמ׳ 259–292.

שביד, א׳. **היהדות והתרבות החילונית: פרקי עיון בהגות היהודית של המאה העשרים**. תל- אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, (1981).

שביט, י׳ וג׳ ביגר. **ההיסטוריה של תל-אביב: משכונות לעיר (1909-1936)**. תל-אביב: הוצאת רמות, (2001).

שביט, י׳ וג׳ ביגר. **ההיסטוריה של תל-אביב: עיר מטרופולין (1974-1993)**. תל-אביב: הוצאת רמות, (2002).

שגיב, ט׳ וע׳ לומסקי-פדר. ״מהלכה למעשה: מאבק סמלי על הון תרבותי בבתי-מדרש חילוניים״. **סוציולוגיה ישראלית**, ח(2), (2007), עמ׳ 269-299.

שחר, א׳. **״שערי רצון״: מקוצ׳ין שבהודו למושב נבטים שבנגב**, עבודת דוקטור. באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, (2008).

שטיין, א׳ ונ׳ צבר בן יהושע. ״מגמות בדת הלאום ו״דור היהדות החילונית״ במערכת החינוך של תל-אביב יפו״, **מדור לדור**, ל״ד, (2009), עמ׳ 51-69.

שיקלי, א׳. **חינוך תל״י (תגבור לימודי יהדות): התפתחותו ומימושו של רעיון חינוכי בתנאי מציאות משתנה**. עבודת דוקטור, המכון ללימודים מתקדמים, The Jewish Theological Seminary, ירושלים: (תשס״ד).

שיף, ע׳. **יהודים משתלבים**. תל-אביב: עם עובד, (2001).

שלג, י׳. **הדתיים החדשים**. ירושלים: כתר, (2000).

שלג, י׳. **מעברי ישן ליהודי חדש: רנסנס היהדות בחברה הישראלית**. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, (2010).

שלסקי, ש׳ ואריאלי מ׳. ״מהגישה הפרשנית לגישות פוסט-מודרניסטיות בחקר החינוך״. בתוך: נ׳, צבר בן-יהושע (עורכת), **מסורות וזרמים במחקר האיכותי**. תל-אביב: דביר, (2001), עמ׳ 76-31.

שמחאי, ד׳. **השביל הזה מתחיל כאן**. תל-אביב: פראג הוצאה לאור, (2000).

שמחאי, ד׳. **לזרום נגד הזרם: פרדוקסים בהגשמת העידן החדש בישראל**. חיפה: פרדס הוצאה לאור, (2009).

שנהב, י׳. **היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות**. תל-אביב: עם עובד, (2003).

שנהב, י׳. ״הזמנה למתווה פוסט חילוני לחקר החברה בישראל״, **סוציולוגיה ישראלית**, י(1), (2008), עמ׳ 161-188.

שנר, מ׳. ״שיח החינוך היהודי – תעייה בין מושגים סותרים״, בתוך: נ׳, חמו וי׳, דרור (עורכים), **שבילים בחינוך יהודי פלורליסטי: דרכי נעמ[ה]**. תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב ומכון מופ״ת, (2012), עמ׳ 33-68.

שקד, ס׳. (עורך), **מחזון למציאות: יהדות, לימוד ומנהיגות במרכז חינוך ליאו בק**. חיפה, מרכז חינוך ליאו בק, (2006).

שקדי, א׳. **מילים המנסות לגעת: מחקר איכותני – תיאוריה ויישום**. תל-אביב: הוצאת רמות, (2003).

שרעבי, א׳. **׳עבודת הגבול׳ בתנועת התשובה**. עבודת דוקטור, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, (תש״ע).

שרעבי, א׳. ״דתיות רכה ודתיות קשיחה: המקרה של תנועת התשובה בישראל״. בתוך י׳ ידגר, ג׳ כ״ץ, וש׳ רצבי (עורכים), **מעבר להלכה: מסורתיות, חילוניות ותרבות העידן החדש בישראל**, באר-שבע, הוצאת מכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן גוריון, (2014), עמ׳ 434-460.

שרעבי, ר׳. **סינקרטיזם והסתגלות: המפגש בין קהילה מסורתית ובין חברה סוציאליסטית**. תל-אביב: צ׳ריקובר, (2002).

שרעבי, ר׳. ״משא-ומתן היברידי: בין קולטים לבין נקלטים בהתיישבות העובדת״. **סוציולוגיה ישראלית**, ו(2), תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, (2005), עמ׳ 389-403.

שרעבי, ר׳. ״תמורות בטקס מעבר מגדרי: טקס החנא של הכלה בתימן ובישראל״. **מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי**, כד-כה, (2006-2007), עמ׳ 267-302.

תבורי, א׳. **היהדות הרפורמית בישראל: הישגים וסיכויים**. רמת גן, המרכז ע״ש שלמה ארגוב לחקר העם היהודי ומדינת ישראל, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, (2000).

אנגלית

Adler, R. "The Jew Who Wasn't There; Halakhaha and the Jewish Woman." in Susannah Heschel (Ed.), *On Being a Jewish Feminist*. New York, Schocken, (1995), pp. 12-18.

Ahlstorm, E.S. *A Religious History of the American People*, New Haven and London, Yale University Press, (1972)

Ammerman, N.T. "Conclusion: Conservative Jews within the Landscape of America Religion." in J. Wertheimer (ed.), *Jews in the Center: Conservative Synagogues and Their Members*. New Jersey, Rutgers University Press, (2000), pp. 359-390.

Ammerman, N.T. *Congregation & Community*. New Brunswick and London, Rutgers University Press, (1987).

Ammerman, N.T. "Organized Religion in a Voluntaristic Society", *Sociology of Religion, 58(3)*, (1997), pp. 203-215.

Anderson, B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso, (1983).

Atkinson, P. and A. Coffey. "Revisiting the Relationship Between Participant Observation and Interviewing." in J. F. Gubrium, J. A. Holstein, (Eds.), *Handbook of Interview Research: Context & Methods*. Thousand Oaks, Sage Publications, (2002), pp. 801-814

Atkinson, P. and D. Silverman. "Kundera's Immortality: The Interview Society and the Invention of the Self." *Qualitative Inquiry, 3(3),* (1997). pp. 304-325.

Austin, J.L. *How to Do Things with Words*. Oxford, Clarendon Press, (1975).

Bacon, B. "Reading Three Israeli Bat/Bar Mitzvah Curricula as Gender, Theological and Autobiographical Texts." *Journal of Jewish Education*, *74*, (2008), pp. 144-180.

Bauman, Z. *The Individualized Society*. Cambridge, Polity, (2001).

Beard, J.G. and M. Ragheb. "Measuring Leisure Satisfaction." *Journal of Leisure Research, 12*, (1980), pp. 20-33.

Beck, U. *A God of One's Own.* Cambridge, Polity Press, (2010).

Becker, P. E. *Congregations in Conflict: Cultural Models of Local Religious Life*. Cambridge, Cambridge University Press, (1999).

Beers, M.H. and R. Berkow, "Social Issues: Religion and Spirituality." in M.H. Beers and R. Berkow (Eds.), *The Merck Manual of Geriatrics*, 3rd Edition. Merck Research Laboratories, Whitehouse Station, NJ, (2000), pp. 145-149

Bell, C. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford, Oxford University Press, (1997).

Bellan, R.N., R. Madsen, W.M. Sullivan, A. Swidler, and S.M. Tipton. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley and L.A. University of California Press, (1996).

Berry, J.W. "Immigration, Acculturation and Adaptation." *Applied Psychology: An International Review*, *46(1)*, (1997), pp. 5-34.

Bernard, H.R. *Research Methods in Cultural Anthropology*. Newbury Park, California, Sage Publications, (1988).

Berg, B. L. *Qualitative Research Methods for the Social Science*. London, Viacom, (1998).

Berger, P. "A Market Model for the Analysis of Ecumenicity", *Social Research 30*, (Spring 1963), pp. 77-93.

Berger, P. *The Sacred Canopy*, New York, Doubleday, (1967).

Berger, P. *The Heretical Imperative. Garden City*, N.Y., Anchor Press, (1979).

Berger, P. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI, Ethics and Policy Center, (1999).

Bruce, S. *Religion in the Modern World.* Oxford and New York, Oxford University Press, (1996).

Carrette, J. and R. King. *Selling Spirituality: the silent takeover of religion*. London and New York, Routledge, (2006).

Castells, M. *The Rise of the Network Society*, *Vol. 1*. Oxford, Blackwell, (1996).

Castells, M. *The Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business and Society*. Oxford, Oxford University Press, (2001).

Charmaz, K. *Constructing Grounded Theory*. London, Sage Publications, (2006).

Charme, S. and T. Zelkowicz. "Jewish Identities for Multiple and Moving Targets." in H.A. Miller, L.D. Grant and A. Pomson (Eds.), *International Handbook of Jewish Education*. New York, Springer, (2011), pp. 163-181.

Chaves, M. and W. Tsitsos. "Congregations and Social Services: What They Do, How They Do It, and with Whom." *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, *30(4)*, (2001), pp. 660-683.

Chen, C. "A Self of One's Own: Taiwanese Immigrant Women and Religious Conversion." *Gender and Society, 18(6)*, (2005), pp. 336-357.

Cohen, A. *The Symbolic Construction of Community*. London, Tavistock, (1985).

Cohen, E. "Nomads from Affluence: Notes on the Phenomenon of Drifter-Tourism." *International Journal of Comparative Sociology, XIV, 1-2*, (1973), pp. 89-103.

Cohen, S.M. and A.M. Eisen. *The Jew Within: Self, Family and Community in America*. Bloomington, IN, Indiana University Press, (2000).

Copans, L. "A Fight for Religious Freedom." *Baltimore Jewish Times*, (July 4, 1997), pp. 52-54

Cuba, L. and D.M. Hummon. "A Place to Call Home: Identification with Dwelling, Community and Region." *The Sociological Quarterly*, *34(1),* (1993), pp. 111-131.

Davie, G. *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*. Blackwell, Oxford, (1994), pp. 1, 4-5.

Davidman, L. and S. Tenenbaum. "Toward a Feminist Sociology of American Jews." in L. Davidman and S. Tenenbaum (Eds.), *Feminist Perspectives on Jewish Studies*. New Haven (Conn.), Yale University Press, (1994), pp. 140-168.

Day, G."A Community of Communities? Similarity and Difference in Welsh Rural Community Studies." *The Economic and Social Review, 29*, (1998), pp. 233-257.

Day, G. *Community and Everyday Life.* London and New York, Routledge, (2006).

Deitcher, H. "Life Cycle Education: The Power of Tradition, Ritual and Transition." in H.A. Miller, L.D. Grant and A. Pomson (Eds.). *International Handbook of Jewish Education*, New York, Springer, (2011), pp. 541-559.

Delanty, G. *Community*. London and New York, Routledge, (2003).

Ducey, M.H. *Sunday Morning: Aspects of Urban Ritual*. New York, Free Press, (1977).

Dummazedier, J. *Toward a Society of Leisure.* New York, The Free Press, (1967).

Durkheim, E. *The Division of Labor in Society* (Translated by G.Simpson). New York, Free Press, (1964).

Einstein, M. *Brands of Faith: Marketing Religion in a Commercial Age*. London and New York, Routledge, (2008).

Eisenstadt, S.N. "The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of Multiple Modernities", *Millenium: Journal of International Studies 29(3)*, (2000), pp. 591-611.

Engelberg, A. "Modern Orthodoxy in Post Secular Times", *Journal of Modern Jewish Studies*, *14(1)*, (2015), pp. 126-139.

Ezra, P.R. and E. Burgess. *Introduction to the Science of Sociology*. Greenwood Press, New York, (1924).

Ferziger, A.S. "The Lookstein Legacy: An American Orthodox Rabbinical Dynasty?" *Jewish History, 13(1)*, (1999), pp. 127-149.

Ferziger, A.S. "Constituency Definition: The Orthodox Dilemma." in J. Wertheimer (Ed.), *Jewish Religious Leadership: Image and Reality 2.* New York, Jewish Theological Seminary, (2004), pp. 535-568.

Ferziger, A.S. "Religion for the Secular: the New Israeli Rabbinate." *Journal of Modern Jewish Studie*s, *7(1)*, (March 2008), pp. 67-90.

Ferziger, A.S. "From Demonic Deviant to Drowning Brother: Reform Judaism in the Eyes of American Orthodoxy." *Jewish Social Studies, 15(3)*, (Spring/Summer, 2009), pp. 56–88.

Ferziger, A.S. *Jewish Denominations: Addressing the Challenges of Modernity*. Jerusalem, Florence Melton Adult Mini-Course Institute, (2009).

Ferziger, A.S. "From Lubavitch to Lakewood: The Chabadization of American Orthodoxy." *Modern Judaism*, *33(2)*, (2013), pp. 101-124.

Ferziger, A.S. "Abraham Geiger and the Denominational Approach to Jewish Religious Life", in C. Wiese (ed.*), Jüdische Existenz in de Moderne: Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentum*. Berlin, Walter De Gruyter, (2013), pp. 179-192.

Ferziger, A.S. "The Role of Reform in Israeli Orthodoxy", in M. Meyer and D.N. Myers (eds.), *Between Jewish Tradition and Modernity.* Detroit, Wayne State University, (2014), pp.51-66.

Finke, R. and L.R. Iannaccone. "Supply Side Explanations for Religious Change." *The Annals of the American Academy*, AAPSS, *527*, (1993), pp. 27-39.

Finke, R. and R. Stark, "Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities", *American Sociological Review 53,* (1988), pp. 41-49.

Fishkoff, S. "Welcome to Beit Daniel." *Reform Judaism, 23(3)*, (Spring 1995), p. 82

Fishkoff, S. *The Rebbe's Army: Inside the World of Chabad-Lubavitch*. New York, Schocken, (2003).

Fuller, R.C. *Spiritual but Not Religious: Understanding Unchurched America*. Oxford and New York, Oxford University Press, (2001).

Furman-Kerner, F. "Ritual as Social Mirror and Agent of Cultural Change: A Case Study in Synagogue Life." *Journal for the Scientific Study of Religion, 20(3),* (1981), pp.228-241.

Furman-Kerner, F. *Beyond Yiddishkeit: The Struggle for Jewish Identity in a Reform Synagogue*. Albany, State University of New York Press, (1987).

Gergen, K.J. *The Saturated Self*: *Dilemmas of Identity in Contemporary Life*. New York, Basic Books, (1991).

Gillman, N. *Conservative Judaism: The New Century*. New Jersey, Behrman House, (1993).

Gitelman, Z. *Immigration and Identity*. Los Angeles, The Wilstein Institute, (1995), pp. 23-24.

Glazer, N. *American Judaism*, Second edition, revised. Chicago and London, University of Chicago Press, (1972).

Gottschalk, S. *Communities and Alternatives: An Exploration of the limits of planning*. Cambridge, MA, Shenkman, (1975).

Grant, L.D. and M. Muszkat-Barkan."Rabbis as Educators: Their Professional Training and Identity Formation." in H.A. Miller L.D. Grant and A. Pomson (Eds.), *International Handbook of Jewish Education*. New York, Springer, (2011), pp.1001-1020.

Grimes, R.L. *Deeply Into the Bone: Re-inventing Rites of Passage*. Berkley, University of California Press, (2000).

Guba, E.G. and Y.S. Lincoln. "Competing Paradigms in Qualitative Research." in N.K. Denzin and Y.S. Lincoln (Eds.), *Handbook of Qualitative Research*. London, Sage Publications, (1994), pp. 105-117.

Hacker, D. "Inter-Religious Marriages in Israel: Gendered Implications for Conversion, Children and Citizenship." *Israel Studies*, *14(2)*,(2009), pp. 178-197.

Hallum, A.M. *Beyond Missionaries: Toward an Understanding of the Protestant Movement in Central America*. Lanham, Md, Rowman and Littlefield Publishers, (1996).

Hammersley, M. and P. Atkinson. *Ethnography: Principles in Practice*, (2nd Ed.). London, Routledge, (1995).

Hazan, H. *The Limbo People: A Study of the Constitution of the Time Universe Among the Aaged*. London, Routledge and Kegan Paul, (1980).

Heelas P. and L. Woodehead. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford, UK, Blackell, (2005).

Heilman, S.C. *Synagogue Life: A Study in Symbolic Interaction*. Chicago, University of Chicago Press, (1976).

Heilman, S.C. "Holding Firmly with an Open Hand*:* Life in Two Conservative Synagogues." in J. Wertheimer (Ed.), *Jews in the Center: Conservative Synagogues and Their Members*. New Jersey, Rutgers University Press, (2000), pp. 95-195.

Heilman, S.C. "Ethnography and Biography, or what happened when I asked people to tell me the story of their lives as Jews." *Contemporary Jewry*, *21(1)*, (2000), pp. 23-32.

Hillery, G.A. *Communal Organizations: A Study of Local Societies*. Chicago, University of Chicago Press, (1968).

Hunter, A. "Persistence of Local Sentiments in Mass Society." in D. Street and R. Shaw (Eds.), *Handbook of Contemporary Urban Life*. San Francisco, Jossey-Bass, (1978), pp. 133-162.

Iannaccone, L.R. "The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion," *Rationality and Society* 3, (1991), pp.157-177.

Israel-Shamsian, Y. *The Israeli Religious Market and Penetration of the Conservative and Reform Movements*. M.A. thesis, Tel-Aviv, Tel-Aviv University, (2004).

John .R. Kelly. *Peoria Winter: Styles and Resources in Later Life*. Illinois, Lexington Books, (1987).

Jones, S. "Understanding Community in the Information Age." in S. Jones (Ed.) *Cybersociety: Computer –mediated Communication and Community*. London, Sage, (1995), pp. 10-35.

Kaplan, D.E. *American Reform Judaism: An Introduction*. New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, (2003).

Kaufman, D. *Shul with a Pool: "The Synagogue-Center" in American Jewish History*. Hanover, University Press of New England, (1999).

Kelly, J.R. *Peoria Winter: Styles and Resources in Later Life*. Illinois, Lexington Books, (1987).

Kopelowitz, E. "Who Has the Right to Change Tradition? Evolving Conceptions of Religious Authority and Their Implications for the Jewish People." *Studies in Contemporary Jewry*, *XI*, (1995), pp. 14-33.

Kopelowitz, E. *Shifting Boundaries of Religious Authority: A Comparative Historical Study of the Role of Religious Movements in the Conflict between Jews in Israel and the Unites States*, Doctoral Thesis, Jerusalem, The Hebrew University, (2000),

Kosmin, B.A. "Coming of Age in the Conservative Synagogue." in J. Wertheimer (Ed.), *Jews in the Center: Conservative Synagogues and Their Members*. New Jersey, Rutgers University Press, (2000), pp. 232-268.

Kosmin, B. *Camp Ramah and Adult Jewish Identity: Long-Term Influences on Conservative Congregants in North America*. New York, National Ramah Commission, (2000).

Lambert, Y. "Religion in Modernity as a New Exial Age: Secularization or New Religious Forms." *Sociology of Religion*, *60(3)*, (1999), pp. 303-333.

Lefkovitz, L. and R. Shapiro. "Ritualwell.Org – Loading the Virtual Canon, or: The Politics and Aesthetics of Jewish Women's Spirituality." *NASHIM*, *9*, (2005), pp. 101-125.

Liebman, C.S. *The Ambivalent Jew: Politics, Religion and Family in American Jewish Life*. Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, (1973).

Lyon, D. *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*. Cambridge, Polity Press, (2000).

Macgregor, J. Wise. "Territory and Identity." *Cultural Studies*, *14(2)*, (2000), pp. 295-310.

Mann, B.E. *A Place in History: Modernism, Tel Aviv, and the Creation of Jewish Urban Space*. Stanford, CA, Stanford University Press, (2006).

Malinowski, B. *Argonauts of the Western Pacific*. London, Routledge, (1922).

Marty, M. and S. Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed: The Fundamentalism Project*, vol. 1., Chicago, University of Chicago Press, (1991)

Marx, D. "Women Rabbis in Israel." *CCAR, The Reform Jewish Quarterly*, (Fall 2012), pp. 182-190.

Mathews, G. *Global Culture Individual Identity*. London, Routledge, (2005).

McCarthy, B. "Staying Grounded in a High-Rise Building." in R.A. Orsi (Ed.), *Gods of the City: Religion and the American Urban Landscape*. Bloomington and Indianapolis, Indiana, Indiana University Press, (1999), pp. 79-102.

McGuire, M. *Lived Religion: Faith and Practice in Every Day Life*. Oxford, Oxford University Press, (2008).

Meirovich, H. *The Shaping of Masorti Judaism in Israel*. Ramat Gan and New York, The Argov Center of Bar Ilan University and the American Jewish Committee, (1999).

Melluci, A. *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge, Cambridge University Press, (1996).

Meyer, M.A. "A Liberal Argument against Pluralistic Jewish Education." Unpublished paper delivered at a Conference on Pluralistic Jewish Education, The Hebrew Union College and Melton Center, The Hebrew University in Jerusalem, (July 27-28, 2009).

Miller, H. "Changing the Landscape: Pluralist Jewish Education in the UK." in N. Chamo and Y. Dror (Eds.), *Paths in Pluralistic Jewish Education*. Section Two, Tel Aviv, Mofet Institute, (2012), pp. 63-82.

Molendijk, A.L., Beaumont J. and C. Jedan (Eds.), *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban*. Leiden and Boston, Brill, (2010)

Moore, S.F. and B.G. Myerhoff, "Secular Ritual: Forms and Meanings." in S.F. Moore and B.G. Myerhoff (Eds.), *Secular Ritual*. Assen, The Netherlands, Van Gorcum, (1977), pp. 3-24.

Myerhoff, B.G. "We Don't Wrap Herring in a Printed Page: Fusions, Fictions and Continuity in Secular Ritual." in S.F. Moore and B.G. Myerhoff (Eds.), *Secular Ritual*. Assen,The Netherlands, Van Gorcum, (1977), pp. 199-204.

Myerhoff, B. *Number Our Days*. New York, E.P., Dutton, (1978).

Myerhoff, B. "Rites of Passage: Process and Paradox." in V. Turner (Ed.), *Celebration: Studies in Festivity and Ritual*. Washington, D.C., Smithsonian Institution Press, (1982), pp. 109-137.

Myerhoff, B. "A Death in Due Time: Construction of Self and Culture in Ritual Drama." in J.J. MacAloon (Ed.), *Rite, Drama, Festival, Spectacle.* Philadelphia, Institute for the Study of Human Society, (1984) pp. 149-178.

Myerhoff, B. "Life Not Death in Venice: Its Second Life." in V. Turner and E.M. Bruner (Eds.), *The Anthropology of Experience*. Urbana, Ill., University of Illinois Press, (1986), pp. 261-286.

Nichter, M. and M. Nichter. "A Tale of Simeon: Reflections on Raising a Child While Conducting Fieldwork in Rural South India." in J. Cassell (Ed.), *Children in the Field*. Philadelphia, Temple University Press, (1987), pp. 65-90.

Nisbet, R.A. *The Quest for Community*. New York, Oxford University Press, (1953).

Park, R.E. & Burgess, E. *Introduction to the Science of Sociology*, Greenwood Press, New York, (1924).

Patton, M.Q. *Qualitative Evaluation and Research Methods*, (2nd Ed.). Newbury Park, California, Sage Publications, (1990).

Payes, S. "Separate Education and Hegemonic Domination: Civil Society Challenges in the Arab-Jewish City of Jaffa." *Intercultural Education*, *24(6),* (2013), pp. 544-558.

Petuchowski, J.J. *Prayerbook Reform in Europe: The Liturgy of European Liberal and Reform Judaism*. New York, World Union for Progressive Judaism, (1968) [Berlin, 1872].

Pieterse, N. "Globaozation as Hybridisation." *International Sociology*, *9(2)*, (1994), pp. 161-184

Posen Foundation, *A Decade Since the Israel Government's Shenhar Commission Report – Study Papers*. Lucerne, Switzerland, Posen Foundation, (2003).

Prell, R.E. *Prayer and Community: the Havurah in American Judaism*. Detroit, Michigan, Wayne State University Press, (1989).

Prell, R.E. "Communities of Choice and Memory: Conservative Synagogues in the Late Twentieth Century." in J. Wertheimer (Ed.), *Jews in the Center: Conservative Synagogues and Their Members*. New Jersey, Rutgers University Press, (2000), pp. 269-358.

Proshansky, H. M., A. K. Fabian and R. Kaminoff. "Place Identity: Physical world Socialization of the Self." *Journal of Environment Psychology*, *3*, (1983), pp. 57-83.

Putnam, R.D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New-York, Simon and Schuster, (2000).

Rapley, T. "Interviews" in C.F., Seale, G. Gobo, J.F. Gubrium and D. Silverman (Eds.), *Qualitative Research Practice*. London, Sage, (2004), pp. 15-33.

Redfield, R. *The Little Community*. Chicago, University of Chicago Press, (1995).

Reimer, J. "Informal Education; The Decisive Decade - How Informal Jewish Education Was Transformed in Its Relationship with Jewish Philanthropy." in H.A. Miller, L.D. Grant and A. Pomson (Eds.), *International Handbook of Jewish Education*. New York, Springer, (2011), pp. 805-823.

Remennick, L. and A. Prashizky. "Evolving Attitudes and Practices in the Religious Field among Former Soviet Immigrants in Israel." *Sociological Papers*, *15*, (2010), pp. 1-54.

Ritterband, P. "Public Worship: The Partnership between Families and Synagogues." in J. Wertheimer (Ed.), *Jews in the Center: Conservative Synagogues and Their Members*. New Jersey, Rutgers University Press, (2000) pp. 199-231.

Rolland-Unruh, H. and R.G. Sider. *Saving Souls, Serving Society: Understanding the Faith Factor in Church-Based Social Ministry*. New York, Oxford University Press, (2005).

Roof, W.C. *A Generation of Seekers: The Spiritual Journey of the Baby Boom Generation*. New York, HarperCollins, (1993).

Roof, W.C. *Spiritual Market Place: Baby Boomers and the Remaking of America Religion*. Princeton, NJ, Princeton University Press, (1999).

Rostas, S. "From Ritualization to Performativity: The Concheros of Mexico." in F. Hughes-Freeland (Ed.), *Ritual, Performance, Media*. London, Routledge, (1998), pp. 85-103.

Rubin, I. "Function and Structure of Community: Conceptual and Theoretical Analysis." *International Review of Community Development*, *21*, (1969), pp. 111-119.

Russell, H. B. *Research Methods in Cultural Anthropology*. Newbury Park, California, Sage Publications, (1988).

Saad-Ghorayeb, A. *Hizbullah: Politics and Religion*. Sterling, VA, Pluto Press, (2002).

Sallnow, M. "Communitas Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage." *Man*, *16*, (1981), pp. 137-153.

Sarna, J.D. "The Debate over Mixed Seating in the American Synagogue." in J. Wertheimer (ed.) *The American Synagogue: A Sanctuary Transformed*. Cambridge, Cambridge University Press, (1987), pp. 363-394.

Sassen, S. *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton, Princeton University Press, (1991).

Sassen, S. "On Concentration and Centrality in the Global City." in P.L. Knox and P.J. Taylor (Eds.), *World Cities in a World System*. Cambridge, Cambridge University Press, (1995), pp. 63-78.

Sassen, S. "Global Financial Centers." *Foreign Affairs*, *78(1)*, (1999), pp. 75-87

Schechner, R. and W. Appel (Eds.), *By Means of Performance: Intercultural Studies of Theatre and Performance*. Cambridge, Cambridge University Press, (1990).

Schutz, A. and T. Luckman. *The Structures of the Life-World*. London, Heinemann, (1974).

Sered, S. "Ritual, Morality and Gender: The Religious Lives of Oriental Jewish Women in Jerusalem." in Y. Azmon, and D.N. Izraeli (Eds.), *Women in Israel*. New Brunswick, NJ , Transaction Publishers, (2009), pp. 225-234.

Shire, M.J. "Spirituality: The Spiritual Child and Jewish Childhood", in H.A. Miller, L.D. Grant, and A. Pomson (Eds.), *International Handbook of Jewish Education*. New York, Springer, (2011), pp. 301-318.

Sklare, M. *Conservative Judaism*. New York, Schocken Books, (1972).

Stark, R. and W.S. Bainbridge. *A Theory of Religion*. New York, Peter Lang, (1987).

Stark, R., and R. Finke. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley and Los Angeles, California, University of California Press, (2000).

Swedberg, R. and O. Agevall. *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts. S*tanford University Press, (2005).

Tabory, E. *A Sociological Study of the Reform and Conservative Movements in Israel*. Ph.D. Thesis, Ramat Gan, Bar Ilan University, (1980).

Tabory, E. "Reform and Conservative Judaism in Israel Today and Tomorrow." *Judaism*, *31(4)*, (1982), pp. 390-400.

Tabory, E. "The Conservative and Reform Movements in Israel." *Midstream*, *29*, (1983a), pp. 31-35.

Tabory, E. "Reform and Conservative Judaism in Israel: A Social and Religious Profile." *American Jewish Year Book*, (1983b), pp. 41-63.

Tabory, E. "Pluralism in the Jewish State: Reform and Conservative Judaism in Israel," in S.A. Cohen and E. Don-Yehiya (Eds.), *Conflict and Consensus in Jewish Political Life*. Ramat Gan, Bar Ilan University Press, (1986), pp. 170-193.

Tabory, E. "The Identity Dilemma of Non-Orthodox Religious Movements: Reform and Conservative Judaism in Israel", in B. Beit-Hallahmi, and Z. Sobel (Eds.), *Tradition, Innovation, Conflict: Jewishness and Judaism in Contemporary Israel*. Albany, State University of New York Press, (1991), pp. 135-152.

Tabory, E. "The Influence of Liberal Judaism on Israeli Religious Life." *Israel Studies, 5(1)*, (2000), pp. 183-203.

Tabory, E. "The Israel Reform and Conservative Movements and the Market for Liberal Judaism", in U. Rebhun and C.I. Waxman (Eds.), *Jews in Israel: Contemporary Social and Cultural Patterns*. Lebanon, NH, Brandeis University Press, (2004), pp. 285-314.

Tambiah, S.J. *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, (1985), pp. 123- 166.

Tönnies, F. *Community and Association* (Translated and supplemented by Charles P. Loomis). London, Routledge and Kegan Paul, (1955).

Turner, V. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, Cornell University Press, (1967).

Turner, V. *Dramas, Fields and Metaphors*: *Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, NY, Cornell University Press, (1974).

Umansky, E. M. "Spiritual Expressions: Jewish Women's Religious Lives in the Twentieth-Century Unites States." in J. Baskin (Ed.), *Jewish Women in Historical Perspective*. Detroit, Wayne State University Press, (1998), pp. 263-288.

Rolland-Unruh, H. and R. G. Sider. *Saving Souls, Serving Society*: *Understanding thr Faith Factor in Ghurch-Based Social Ministry*. New York, Oxford University Press, (2005).

Wallis, R. and S. Bruce, (eds.), *Sociological Theory, Religion and Collective Action*. Belfast, Queen's University Press, (1986).

Warner, S.R. "Work in Progress: Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States." *American Journal of Sociology*, *98,* (Mrach,1993), pp. 1044-1093.

Warren, R. L. *The Community in America*. Princeton NJ, Princeton University Press, (1972).

Weissler, L.E. *Making Judaism Meaningful*. Ph.D. Dissertation, Pennsylvania, University of Pennsylvania, (1982), pp. 306-374.

Wise, J. M. "Territory and Identity", *Cultural Studies*, *14(2)*, (2000), pp. 295-310.

Woodehead, L. and P. Heelas, *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology,* Oxford, UK, Blackwell, (2000).

Wuthnow, R. "The Cultural Turn: Stories, Logic and the Quest for Identity in American Religion." in P.E. Becker (ed.), *Contemporary American Religion: An Ethnographic Reader*. Walnut Creek, California, Alta Mira Press, (1997), pp. 245-265.

Wuthnow, R. *After Heaven: Spirituality in American since the 1950s*. Berkeley, University of California Press, (1998).

Young, I.M. *Justice and the Politics of Difference, Princeton*. NJ, Princeton University Press, (1990).

The target audiences, and indeed most of the secular people in Israel, are satisfied with the role of religion in public Jewish-Israeli space, and they have no need to become regular members of a religious congregation. For this target audiences, considering their affiliation with other communities and their different needs that are met by the congregation, it is safe to say that they constitute a latter-day "new" type of congregation. This is manifested in the flexible congregational structure of Beit Daniel and its functioning as synagogue and local community center. The target audiences seem to know that due to this function and structure, as well as the individual-at-the-center approach, Beit Daniel can successfully satisfy their various needs.

In summary, the case of Beit Daniel in particular, demonstrates that liberal congregations can indeed enjoy success in a country marked by a dominant Orthodox establishment, public dispute over religious coercion and an ongoing struggle of the liberal Jewish denominations over state resources and legitimacy in the eye of the public at large. Yet the ability of this congregation to thrive is directly related to the appreciation by its leaders of the unique context of Tel-Aviv and its multiple constituencies.

In the second part of my work, I characterize the study congregations by examining the target audiences they appeal to, that is, by looking into the demand side. For this purpose, I compare the target audiences entering the gates of Beit Daniel and Tiferet Shalom, while presenting excerpts from individuals' accounts. I examine the motives that made them turn to Beit Daniel and Tiferet Shalom and the benefits they gained thereby.

Deciphering the Jewish identities formed by members of the different target audiences as part of their activities in Beit Daniel showed that due to the fluid, dynamic and contemporary nature of these identities, there were no familiar concepts that provided an accurate enough description, one that came close to showing how members of the different target audiences (particularly shifters, those active in their 40's and female converts with their spouses) perceived their Judaism. They therefore must unpack, sew together and remodel conventional concepts regarding religiousness and secularism, in order to create their Jewish identities.

Latitudinal analysis of the different target audiences demonstrates that one key attraction of Beit Daniel is its openness and acceptance of any individual, without looking into their mitzvah-observance or faith in God. The drawing power of Beit Daniel lies in the Tel Aviv laid-back sense it inspires in those entering its gates and the airy Judaism it offers, which is lenient as far as demands made of individuals. In the case of the founders and key figures of Tiferet Shalom and Beit Daniel, many came to these congregations, due to friends already active in them. As for target audiences, the main drive is the desire to enjoy religious services, in a manner compatible with a secular way of life. The way the different target audiences make use of the services offered by these congregations reinforces their positive perceptions of liberal Jewish denominations. Having finished using these services, they often opt to move away from them. In so doing, they conform with conventional patterns found in the secular public at large, of turning to religious congregations to mark lifecycle rituals or holidays. The activity model of the study congregations, particularly Beit Daniel, is customized to the needs of their target audiences.

In the third chapter, I look into the ritual endeavors of the study congregations. Given the different scopes of their activities in this field, I focus on Beit Daniel. Comparison of the study congregations' ritual endeavors shows that they struggle to decide whether to adopt a traditional approach, leaving the congregation in its limited size, or rather an open-ended religious approach, in order to attract a broaden secular Israeli target audience, thus expanding the congregation.

In the fourth chapter, I analyze the variety of formal and non-formal educational activities, most initiated by Beit Daniel, and a number introduced by Tiferet Shalom. Examination of the study congregations' educational activities shows that Beit Daniel functions as a religious organization, ramifying throughout the city and metropolis and addressing a variety of audiences associated with the educational system: children, kindergarten teachers, school teachers and parents of preschoolers and school pupils, as well as families of bar mitzvah-age children and municipality officials. Tiferet Shalom, on the other hand, functions as a religious congregation that caters mainly to the needs of its members and people in its neighborhood, when they need to mark their children's bar mitzvahs. In order to appeal to wider audiences and promote its multiple goals, Beit Daniel weaves relationships with various elements, of similar values and common interests, particularly the municipality of Tel Aviv. Cooperation with the latter grants it recognition from a broad population, as well as from school administrators.

In the context of Tel Aviv, Beit Daniel, in its overall Jewish-educational endeavors, serves as one of a variety of bodies that aims to introduce cultural change to the Jewish identity of a secular target audience. Nevertheless, Beit Daniel is set apart from this lot by its long-standing association with the municipality, as well as its extended history in educational activity. Beit Daniel, when compared to its Orthodox counterparts, holds little expectations that secular people will join the Reform movement. Beit Daniel's heads aim, rather to reinforce Jewish involvement in a manner that is compatible with a secular way of life. Unlike other liberal congregations in Israel, Beit Daniel is marked by the scope of its activities and resources dedicated thereby to engaging with the religious development of secular children from as early as pre-school age.

model, the one of Beit Daniel. According to this model, Beit Daniel functions as a religious supplier that promotes different programs for a variety of target audiences. This comes at the cost of weakening its small communal core.

Beit Daniel's model of activity is unique in its hybridity. On the one hand, it is less communal than Tiferet Shalom. On the other hand, given the emergence of secular houses of worship outside any institutionalized religious denomination, it seems Beit Daniel is more ideologically committed and conforming to rules, due to its affiliation with the Reform Movement. The model of activity formed in Beit Daniel can be characterized as Israeli as far as its members' cultural backgrounds, the rabbinic staff, the style of prayer and the activity contents. Analysis of Beit Daniel's model, therefore, allows for an in-depth understanding of the degree and patterns of integration of liberal Judaism, not only in Tel Aviv, but also in Israel in general.

In the first part of my work, I present four chapters, each analyzing the two congregations' activities from different angles. These chapters focus on examining the supply side of the diverse activities and services offered by both study congregations, particularly Beit Daniel.

In the first chapter, I lay out the theoretical, historical and methodological bases for the research. In addition, I describe the Reform and Conservative movements, with which the study congregations are affiliated. I then give a theoretical review focusing on the concept of community and different models of religious congregations. In addition, I review the city of Tel Aviv's history and sociology. I show how its characteristics facilitated the development of liberal Jewish congregations as new Jewish congregations, specifically playing a key part in shaping Beit Daniel's activity model.

In the second chapter, I analyze the development of the organizational and leadership models created in the study congregations. Analysis of the congregational heads' conduct suggests that they played a key role in their congregation's respective developments. This is due to the fact that if the rabbi heading either congregation has ties with the municipal establishment, as well as the power to forge social connections, he empowers his congregation. I explain in this chapter that the differences in the congregational rabbis' ability to use their ties with the municipal establishment to promote their congregation depend, among other things, on their personal attributes and relationships with members of their congregations.

Abstract

The present study addresses the development and patterns of operation among liberal Jewish denominations in Tel Aviv, between the years 1991-2015. For this purpose, I compared two liberal congregations operating in the same geographic area, i.e. Northern Tel Aviv, though mutually-distinct by their movement affiliation: the Reform (progressive) congregation of Beit Daniel and the Conservative (traditional) congregation of Tiferet Shalom. I examined the history of both congregations, as well as the development of their rabbinic-leadership models and the assortment of ceremonial, educational and cultural activities offered by them. In addition, I analyzed the variety of target audiences arriving to these congregations, particularly to Beit Daniel, being the largest liberal congregation in central Israel. This in turn allowed me to assess the role played by the differences in ideology and ritual praxis of the respective liberal Jewish denominations in the decisions of various target audiences to turn to either congregation. This issue deserves attention, in light of the clear distinctions between Reform and Conservative Judaism, which the Israeli public at large is unaware of, due to the tendency to bind them together under the title of Liberal Judaism or question the authenticity of their Judaism, given their American roots.

The vast majority of studies regarding the liberal Jewish religious movements in Israel have focused on analysis at the state (macro) level, with only a handful of looking into movements on a local level. The present study focuses on the local level of Tel Aviv, due to the fact that Tel Aviv is Israel's cultural center, a world city where global and local trends converge, as do liberal Judaism and Israeli secularism. Due to this context I focus on how the Tel Aviv space played a key part in constituting new liberal Jewish congregations, both in shaping their organizational and leadership models and in creating their communal and individual Jewish identities.

In addition, I demonstrate that the heads of the two study congregations tried to entrench liberal Judaism in Tel Aviv by modifying the American model of the synagogue center to fit the Tel Aviv environment. The heads of Beit Daniel have enjoyed more success in this undertaking than their Tiferet Shalom counterparts, as they incorporated into Beit Daniel's activities patterns found effective in the activities of Orthodox organizations in Israel. Furthermore, I show that the attributes of Tel Aviv's urban space played a key part in the development of a new congregational

Summary……282

References…….……295
1.Primary References…….……..……295
2.Secondary References……..……306

English Abstract…….…..……..I

Chapter Eight: Converts in Beit Daniel……..…..……..…229

Foreword……..……..……229

1. The Public and Legal Status of Non-Orthodox Conversion in Israel……..229
2. Reform Conversion in Beit Daniel and Orthodox Conversion: Differences and Similarities……..……230
3. The Effect of Citizenship and Nationalism on the Conversion Process…..…232
4. The Methodological Approach of this Study toward Conversion……..…..233
5. The Characteristics of the Converted Population, Beit Daniel……...233
5.1 Analysis: Sub-Groups in the Converted Population of Beit Daniel……..234
6. Summary……..…249

Chapter Nine: Bar-Mitzvah Families…….……..252

1. Family Characteristics……..…..……..252
2. Description of Families……253
2.1 Bar-Mitzvah Families in Beit Daniel……...…..253
2.2 Bar-Mitzvah Families in Tiferet Shalom……253
2.3 Reasons for Holding Bar-Mitzvahs in Tiferet Shalom……..……253
2.4 Reasons for Holding Bar-Mitzvahs in Beit Daniel……..…….……257
3. Bar-Mitzvahs in the Study Congregations and their Linkage to the Jewish Identity of Secular Families……..……..…..……..261
4. Summary……..……..……263

Chapter Ten: Retirees and Elderly People in Beit Daniel…….…..265

Foreword……...…….……265

1. The Effect of Social Processes on the Elderly Population…….……266
2. Fields of Activities among Elderly People in Israel……266
3. The Elderly Population in Beit Daniel: Demographic Background ……..267
4. The Activities for Elderly People in Beit Daniel ……..……..267
5. Elderly Population Characteristics and Analysis of their Stories……267
5.1 "Meeting, Connecting and Wormth": from a Participant in "a Taste of The Past" to Active Key Member……268
5.2 "I'm only Here Because of my Wife …….……...…….269
5.3 Srulik and Ruhama ……..……..270
6. Summary ……..…272

Summary of Part Two……...……275
1. Founders……..……..275
2. Key Active Members aged 50-70…….. ……...……...276
3. 40+ Active Members……..……..277
4. Shifters……277
5. Converts…….……..278
6. Bar-Mitzvah Families…….……278
7. Elderly People…….…….278

Chapter Five: Founders……..……..174

1. Beit Daniel's Founders: A Search for Tradition, Home and Family as Reflected in the Foundation of the Congregation……..……..…174
1.1 The Personal Stories of Beit Daniel's Founders……175
2. Tiferet Shalom: the Founders in Search of a Congregation as a Family Substitute…….……179
2.1 Dolly Rozenberg – a Former Chairperson…….…..180
2.2 Nora and Joe Miller – the Search for Jewish Education and a Sense of Belonging to a Family-Like Congregation……..…….……181
3. Comparison: Founders of Beit Daniel and Tiferet Shalom……..……182

Chapter Six: Key Active Members in the Study Congregations…….……..…184

1.1 Key Active Members in Beit Daniel…….……..…184
1.2 Involvement in the Congregation……..……187
1.3 Prayer Attendance and Congregational Affiliation……189
1.4 Beit Daniel as a "Thin Community" ……...……...190
2. 40+ Active Members in the Study Congregations……..……..191
2.1 40+ Active Members who Became Involved in Beit Daniel through Its Young People and Students Forum……...……191
2.2 40+ Active Members in Tiferet Shalom……..…….……..…198
2.3 Comparison: 40+ Active Members in Both Congregations…….…..201

Chapter Seven: Shifters……..…203

Foreword……203

A. Spiritual and Cultural Searches in Israel and Worldwide……..203
B. Individualism, The Centrality of Self, Community and the Creation of Religious Identity……..…….……204
C. Intensification of Consumerism and the Formation of the Spiritual-Religious Supermarket ……..…….……205
1. Definition of the Study Population and the Difficulty of Numerical Estimation…….205
2. Biographical Background of People Involved ……..……206
3. General Overview: Social Characteristics of Shifters……..……208
3.1 Analysis: Specific Characteristics in Stories of Shifters Born Abroad and in Israel……...……210
3.2 "Everything is Open and May Change Tomorrow?" – Openness, Fluidity and Changes in Shifters' Stories……...……214
3.3 Shifters Identity Definition……..……..…..215
3.4 Reasons behind Shifters' Wandering between Congregations…...……219
3.5 Comparison: The Shifting Phenomena in the Study Congregations and Elsewhere……...……224
3.6 Summary……..……..……227

1.4 The Consequences of the Shenhar Committee Report for Beit Daniel and Other Organizations Engaged with the Jewish Identity in Secular Society…….....109
1.5 The Marketing Approach of Beit Daniel……..…….....110
1.6 Beit Daniel's Place Relative to Other Jewish Identity Organizations Active in Tel Aviv……..…….……..112
2. The Informal Education Array of Beit Daniel……..…….113
2.1 The Integration Process of Beit Daniel in Tel Aviv's National Education System…114
3. Informal Education: Preparation Course for *Bnei and Bnot Mitzvah* and their Families…….…… 132
3.1 General Characteristics: Preparation Course……..……...…132
3.2 Marketing Approach and Preparation Course: Beit Daniel…….….134
3.3 The Preparation Course and Its Connection to Tel Aviv's Urban Context…136
4. Summary……..……..138

Chapter Four: " Tel Aviv Jewish Revival" – Liberal Prayers in Tel Aviv……...……140

Foreword……..…….……..……..140

1. Approaches, Processes and Trends in Ritual Research…….……142
1.1 The Ritual Process and Sense of Community (*Communitas)*……...…..……142
1.2 The Renewal of Ritual in Modern Society and Contemporary Processes in the Field of Religion …….……143
1.3 The Connections Between Secular and Religious Ritual…..……..144
1.4 The Performative Approach: Ritualization and Performativity…….145
2. The Ritual Context……..146
2.1 Principles of Changes Occurring in Praying Habits and Versions of Prayer Books……..146
3. Prayers and Rituals for Target Audiences: "*My House shall be called the House of Prayer for all*!"……..……151
3.1 One-Time Ritual Events in Beit Daniel……...…….……..152
3.2 Rituals for the General Public Held Outside Beit Daniel's Premises……..…154
3.3 Rituals Held in Beit Daniel for Specific Sectors of Tel Aviv's Public……..156
4. Conflicts between a Conservative Reform Minority and an Innovator Rabbi……..……161
4.1 "Will the two go together?": Reform Halachic Conferences in Tel Aviv…..163
5. Tiferet Shalom……164
5.1 Changes to *Shacharit of Shabbat Prayer* during Rabbi Lazar's Period…….164
5.2 Changes to *Kabbalat Shabbat* in Rabbi Lazar's Period…….……165
5.3 The Prayer Style in the Years following Rabbi Lazar's Departure……168
6. Summary……169

Part Two: Characterization of Liberal Congregations in Tel Aviv according to their target Audiences ……..…….……..……..171

Foreword: The Human Face of the Study Congregations – Religious Biographies of Participants as a Means to Decode the Study Congregations' Characters……..171

Table of Contents

Hebrew Abstract……..……A
Part One……..……1

Chapter One: Introduction…….……..…...……1
Foreword…….…..……1

1. The Study Congregations: Beit Daniel and Tiferet Shalom……...……4
2. Theoretical, Historical and Methodological Review……..……8

2.1 Theoretical Review……..……..….8
2.2 Historical Review…….…..……..……23
2.3 Methodological Review……..…….…48

Chapter Two: From Vision to Reality – The Organizational and Leadership Development of the Study Congregations……...…….……61

Foreword……...……..61

1. Beit Daniel ……..…..……62

1.1 Historical Background: The Tel Aviv Reform Congregations that Preceded Beit Daniel…….……..…62
1.2 The First Phase: The Formation of Beit Daniel……...…….……64
1.3 "House of Judaism: a Place for Culture": Community Center and Synagogue……....65
1.4 "Servant of Two Masters": Parallel Reaching-out to Various Target Audiences and the Creation of a Fee-For-Service Model…….67
1.5 "A Non-Stop Beit Daniel"…….……70
1.6 The Change in the Municipality Position regarding the Reform Presence in the City and the Establishment of *Mishkenot Ruth Daniel* in Jaffa…….…..78
1.7 Rabbi Azari as CEO……...…….……..……79
1.8 Beit Daniel as Incubator for Male and Female Rabbis…….……80
1.9 A Reform Female Rabbinate…….……81

2. Tiferet Shalom…….…..……89

2.1 The Development of the Congregation……...…….…….89
2.2 The Rabbi Lazar Period ……..…….……91
2.3 The Rabbi Cymet Period …….……98

3. Summary……...……..101

Chapter Three: Tradition of Progressive Tel Aviv Jewish Education – Formal and Informal Educational Activities……...……...….103
Foreword……...…….……...103

1.Social, Historical and Theoretical Contexts behind Beit Daniel's Educational Activity……..……105

1.1 Religious-Social Mission and Religious Organization……..…..…..……105
1.2 The Goals of Jewish Education in the Israeli National School……...……..106

1.3 What is Jewish Education?.....107

This work was carried out under the supervision of

Professor Adam S. Ferziger

Department of Jewish History and Contemporary Jewry

Bar-Ilan University

The Development of Liberal (Reform/ Mitkademet and Conservative/ Masorti) Judaism in Tel Aviv: Organizational Patterns and Identities in the Congregations Beit-Daniel and Tiferet Shalom (1991-2015)

Einat Libel-Hass

Department of Jewish History and Contemporary Jewry

Ph.D. Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University

Ramat-Gan, Israel **September, 2015**

The Development of Liberal (Reform/ Mitkademet and Conservative/ Masorti) Judaism in Tel Aviv: Organizational Patterns and Identities in the Congregations Beit Daniel and Tiferet Shalom (1991 – 2015)

Einat Libel-Hass

Department of Jewish History and Contemporary Jewry

Ph.D. Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University

Ramat-Gan, Israel **September, 2015**