

מבני עקיבא לימניין הצעירים: הלאמת המסורת האשכנזית בקהילת המתפללים הציונית-דתית

נסים ליאון

על רקע הגוונים האידאולוגיים בחברה הציונית הדתית¹ בולט הגוון האחיד יחסית של המסורת האתנית הדומיננטית של הקהילות המרכזיות - המסורת האשכנזית. מקורה של הדומיננטיות הזו בתהליכי ההלאמה והישראליוציה של מסורות יהודי מזרח אירופה. אולם החלוקה האתנית בחברה הדתית בין אשכנזים לספרדים - יוצאי ארצות ערב וצפון אפריקה - אינה נסמכת בהכרח רק על יחסי הכוח האתנו-מעמדיים. היא נושאת גם תוכן עם משמעות מוקדמת ופרקטית. להיות אשכנזי או ספרדי בחברה הדתית משמע להיות שייך או משויך לקבוצה או לקטגוריה יהודית מוקדמת שיש לה קשר חי למנהג ולהלכה שמקורם בקבוצת המוצא. לכן הפרויקט הציוני הדתי מצוי בפרדוקס. מצד אחד הוא מבקש לראות לאומיות יהודית חדשה, ציונית ושומרת מצוות, שמתגברת על מה שנדמה לעיניים ציוניות כחלוקות גלותיות שאין מקומן במציאות הלאומית המתחדשת. מצד אחר קשה לקיים פרקטיקה יהודית הלכתית ללא התייחסות מודעת למסורות מוצא אתניות.²

הציונות הדתית ניסתה לפתור את הפרדוקס באחת משתי אפשרויות. הראשונה היתה

1 ראו בהקשר זה: אשר כהן, 'הכיפה הסרוגה ומה שמאחוריה: ריבוי זהויות בציונות הדתית', אקדמות, טו (תשס"ה), עמ' 23-29; חנן מזוס, 'מציונות דתית לדתיות פוסט-מודרנית: מגמות ותהליכים בציונות הדתית מאז רצח רבין', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 2009.

2 אחד המאמרים הבולטים בשאלה העדתית בחוגי הציונות הדתית הוא בקשתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, רבה הראשי של פלשתינה-א"י ומי שהיה לדמות בולטת בדיקון המנהיגות הציונית הדתית, כי העדות השונות ישמרו על מנהגייהן המובחנים. ראו: אברהם יצחק הכהן קוק, אורח משפט: תשובות בהלכות שולחן ערוך אורח חיים וחושן משפט, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ה, אורח חיים, סימן יז. וראו את התייחסותו של בנימין לאו לסוגיה זו: בנימין לאו, 'הרב ב"צ עזיאל: אחדות האומה בשדה ההלכה', בתוך: מרדכי בר און וצבי צמרת (עורכים), שני עברי הגשר: דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2002, עמ' 297-319.

אסטרטגית ביסודה: הפיכת המסורת האתנית של הקבוצה הדומיננטית, האשכנזית, המזרח-אירופית, למסורת הלאומית החדשה והכפפת יתר הקבוצות אליה. תהליך זה נעשה לרוב באמצעים ממלכתיים. כך לדוגמה מוכר המקרה שהרב הצבאי הראשי לצה"ל הרב שלמה גורן עשה את הסידור בנוסח חסידי פולין לנוסח האחד של הסידור הצה"לי.³ תפילת הקדיש והאזכרה בטקסים ממלכתיים בנוסח האשכנזי היו ליסוד הנוסח הרשמי כמקרה של תפילת 'אל מלא רחמים'. מקרה אחר המוזכר בשיח הציבורי מופיע לפעם הוא חלוקת סידורי נוסח האשכנזים 'ספרד' לילדי עולים מארצות האסלאם במסגרות החינוך הממלכתיות הדתיות.⁴ האפשרות השנייה היתה תהליכית וכרוכה בפירוק מסורות המוצא ובהרכבתן מחדש מתוך התנסויות חיי היום-יום והניסיונות לישראליות של חיי הקהילה הדתית. צירוף מפתח בהקשר זה הוא מה שאני מבקש לכנות כאן 'הסגנון הצעיר' או 'סגנון בני עקיבא'. בתמציתיות אפשר לתאר סגנון כצורת ביטוי תרבותית מוחצנת. זו מתממשת בתרבות החזותית והלשונית ואף בהתארגנות החברתית. כאלה למשל הם פרטי ביגוד, אופן דיבור ומחוות.⁵ הסגנון הולך ומתגבש בתוך הקשר חברתי ובתגובה עליו. תחילתו לא פעם במרד נגד המציאות,⁶ והמשכו בהסבת מערך הביטויים לארגון כלים המשמש מקור לסימון מחאה וחתרנות נגד הממסד והסדרים החברתיים.⁷ אחת החוליות בתהליך ההלאמה של המסורות האשכנזיות בחברה הציונית הדתית ועשייתן לדומיננטיות היא ההשפעה של הסגנון הצעיר שהתפתח בתנועת הנוער בני עקיבא ובמוסדות החינוך. הסגנון לא היה אשכנזי. הוא היה חדשני, מודרני וצברי, סגנון שביקשו לעצמם צעירים וצעירות שהוריהם או הם עצמם באו ממזרח אירופה וממרכזה. דוגמה להשפעה סגנונית היא התפתחותו של דפוס קהילתי שהיה לו תפקיד ממשי בפירוק ובהרכבה של המסורת האשכנזית בציונות הדתית - 'מניין הצעירים'.

האפשרות הראשונה התאפיינה בקביעה 'מלמעלה' של המסורת הממלכתית, באמצעות העדפת מסורת אתנית אחת ממסורת אתנית אחרת תוך כדי ניסיונות למחיקתה או לכל הפחות דחיקתה באמצעים ממלכתיים.⁸ האפשרות השנייה התאפיינה במעורבות של מוסדות החינוך והמסגרות הקהילתיות בפירוק ובהרכבה של מסורות המוצא הקטנות תוך כדי פיתוחו של סגנון חדש, ישראלי, ועשייתו מסורת גדולה ושלטת. האפשרות הראשונה - ובה לא נרחיב - אפיינה את הניסיונות להטמעתם של בני נוער מזרחים במוסדות חינוך שהונהגו שנים רבות בידי יוצאי מרכז אירופה ומזרחה מהציונות הדתית.⁹ האפשרות השנייה אפיינה דינמיקה שהלכה והתפתחה

3 בנימין לאו, ממרן עד מרן: משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, ידיעות אחרונות, תל אביב 2005, עמ' 120. בעשור האחרון נוסף לנוסח האחד נוסח של עדות המזרח שאותו סידר וערך הרב הראשי לצה"ל אביחי רונצקי בהתאמה לנוסחאות סידורו של הרב מרדכי אליהו, קול אליהו.

4 יוסף ענתבי, 'הסידור אשר ביד הילד', קול סיני, ה, ג (תשכ"ד), עמ' 136.

5 Dick Hebdige, *Subculture: The Meaning of Style*, Methuen, New York 1979

6 George Melly, *Revolt into Style*, Anchor Books, Garden City, NY 1972

7 David Muggleton, *Inside Subculture: The Postmodern Meaning of Style*, Berg, Oxford 2002

8 ראו למשל: James C. Scott, *Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven, CT 1985

9 ראו בהקשר זה את התייחסויותיהם הציבוריות של אבי פיקאר, 'הציונות הדתית והמזרחים: מאז ועד

בקהילות המתפללים הציוניות הדתיות וניסתה לפתח סגנון ישראלי מודרני ומעודכן עם יחסי רצף ותמורה עם המסורות היהודיות האשכנזיות הישנות.

על המתודולוגיה והמבנה

המתח שבין גלות לשלייתה ובין 'היהודי החדש' לזה 'הישן' בציונות הדתית תועד ונחקר על רקע הקשר בין הציונות הדתית לקהילות יהודיות בתפוצה,¹⁰ ועל רקע הניסיונות האידאולוגיים והפוליטיים לאחר מלחמת ששת הימים לאמץ גישות ציוניות אקטיביסטיות על חשבון דפוסים שמרניים.¹¹ מנגד, הדעת ניתנה פחות להשפעת המתח הזה על חיי הקהילה הדתית בישראל, מלבד אולי במקרה של הקיבוץ הדתי,¹² והדיון הערני בשנים האחרונות בשאלות מגדר והלכה.¹³ אני מבקש להציג את השפעת המתח הזה על תהליך שנדמה לא פעם כי הוא שולי, אך בפועל יש לו תפקיד מתמשך בעיצוב המסורת האתנו־דתית הדומיננטית בקהילות הציוניות הדתיות בישראל - הלאמת המסורת האשכנזית.

מתוך הקשר זה עולות שתי מטרות. הראשונה היא להבין כיצד תהליכי הלאמה של מסורות אתניות מקבלים ביטוי מוסדי בחיי השגרה הדתית, ולהשתתף בקידום המחקר של בית הכנסת הישראלי, שלהבדיל ממקומו הבולט במחקר התפוצה היהודית,¹⁴ אינו בולט במחקר החברה הישראלית, אף שבישראל פזורים מאות בתי כנסת המשמשים ציבור יהודי מגוון. הנחתי היא כי בתי כנסת בישראל אינם מנותקים מהתפתחותה של הלאומיות הישראלית, אם מתוך הכרה בה ואם מתוך התנגדות לה. מבחינה זו בתי הכנסת בישראל הם מרכיב בתהליכי היצירה וההבניה של הקולקטיב הלאומי. בין כותליהם עוסקים לא רק בתפילה ובמפגש חברים, אלא גם במשא ומתן

היום', דעות, 49 (תשע"א), עמ' 4-7; חזי כהן, 'אני במערב(א) ולבי במזרח: חינוך ציוני־דתי: האם אפשר אחרת?', דעות, 49 (תשע"א), עמ' 8.

10 ראו למשל: Yosef Salmon, 'The Mizrahi Movement in America: A Belated but Sturdy Offshoot', *America Jewish Archives*, 48 (1996), pp. 27-44.

11 ראו למשל: גדעון ארן, 'מציונות דתית לדת ציונית: שורשי גוש אמונים ותרבותו', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 1987; אשר כהן, הטלית והדגל: הציונות הדתית וחזון מדינת התורה בימי ראשית המדינה, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1998; דב שוורץ, הציונות הדתית: בין היגיון למשיחיות, עם עובד, תל אביב 1999; מיכאל פייגה, שתי מפות לגדה: גוש אמונים, שלום עכשיו ועיצוב המרחב בישראל, מאגנס, ירושלים 2003.

12 ראו למשל: אריה פישמן, בין דת לאידאולוגיה: יהדות ומודרניזציה בקיבוץ הדתי, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1990.

13 ראו למשל: Lilach Rosenberg-Friedman, 'The Complex Identity of Religious-Zionist Women in Pre-State Israel, 1921-1948', *Israel Studies*, 11, 3 (2006), pp. 83-107. למהות בהווה ראו למשל: חנה קהת, 'אליטות פמיניסטיות חדשות במגזר הדתי־לאומי', בתוך: אליעזר בן־רפאל ויצחק שטרנברג (עורכים), אליטות חדשות בישראל, מוסד ביאליק, ירושלים 2007, עמ' 225-237.

14 ראו בין השאר: Jack Wertheimer (ed.), *The American Synagogue: A Sanctuary Transformed*, Cambridge University Press, Cambridge 1987; Idem (ed.), *Jews in the Center Conservatives Synagogues and their Members*, Rutgers University Press, New Brunswick 2000.

על תכניה של האזרחות והלאומיות, בשדה הדתי לפחות. טענה זו באה לידי ביטוי בעבודותיו של שלמה דשן על התפתחותם של בתי הכנסת העדתיים המזרחיים,¹⁵ ובאלה של ראובן גפני, המתארות ומתעדות את תולדותיהם של בתי כנסת בארץ ישראל מתקופת המנדט עד ימינו.¹⁶ המטרה השנייה היא הצגת התופעה הציונית הדתית לא רק כמרוכזת בהגשמת רעיון ההתיישבות הלאומית, אם באמצעות הקיבוץ הדתי, תנועת ההתנחלות בשטחי יהודה, שומרון, עזה והגולן, ולאחרונה הגרעינים התורניים והחברתיים במחוזות הפריפריה הישראלית.¹⁷ הציונות הדתית צומחת גם בתוך הוויה עירונית. למעשה חלק בולט בהווייתה מתרחש בערים הגדולות בישראל. אני מבקש לבחון במאמר פרק בהתפתחותן של קהילות הציונות הדתית העירונית; עם זאת, איני עוסק בתיעוד יחסים אתניים ובניתוחם. המאמר אינו מאמר היסטורי, אלא קונצפטואלי ביסודו, גם אם אני משתמש ברקע היסטורי כדי לתאר התפתחות של דפוס תרבותי שמסביר את היחס המורכב בין מסורות המוצא להווייה הדתית והלאומית בחברה הציונית הדתית.¹⁸

מבחינה מתודולוגית במאמר משולבים נתונים שעולים מהמחקר ההיסטורי עם פרשנות של עובדות אתנוגרפיות העולות מתוך ראיונות ותצפיות בבתי כנסת ציונים דתיים בני זמננו.¹⁹ הזמן הנחקר הוא משנות החמישים עד זמננו אנו. ההנחה התאורטית היא שקשה לספק תיאור פרשני של חברות אנושיות בכלל ושל חברות מודרניות בפרט ללא התייחסות אל ציר ההתפתחות ההיסטורי.²⁰ הממצאים מעובדים ומתבססים על ניתוח קטעי זיכרונות כתובים, על כתבות שהתפרסמו בעיתונות על בתי כנסת בישראל, וכן על עבודת שדה שנערכה בשנים 2008-2009. זו כללה השתתפות ותצפיות בחמישה 'מנייני צעירים' ציונים דתיים ותיקים הממוקמים בערים גבעתיים, רמת גן, הרצלייה וכפר סבא, והתבוננות בהתארגנות של שני מנייני צעירים חדשים בפתח תקווה. המאמר מאורגן בשישה פרקים - מהעבר אל ההווה. בפרק הראשון מוצגים המקורות

15 ראו למשל: שלמה דשן, 'עדתיים ואזרחות בבית הכנסת של עולי טוניסיה בישראל', מגמות, יח, 2 (1971), עמ' 196-206; וכן: Eliezer Ben-Rafael and Steven Sharot, *Ethnicity Religion and Class in Israeli Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1991

16 ראו למשל: ראובן גפני, 'מפי עוללים ויונקים: קורות בית הספר החינוכי "אהל שם לתלמידים" בבית הספר "תחמוני" בירושלים', דרך אגדה, ט (תשס"ז), עמ' 99-116; הנ"ל, 'בית הכנסת שבכתב: על כתב העת של בית הכנסת הגדול בתל-אביב, בית הכנסת, תש"ו-תש"ח', קשר, 39 (2009), עמ' 138-145.

17 אלישיב רייכנר, 'התיישבות של קבוצות אידיאולוגיות בעיירות הפיתוח', בתוך: צבי צמרת, איבה חלמיש ואסתר מאיר-גליצנשטיין (עורכים), עיירות הפיתוח, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשס"ט, עמ' 245-258.

18 ראו דוגמה לשיטה זו בתוך: Tamar El-Or, 'The Soul of the Biblical Sandal: On Anthropology and Style', *American Anthropologist*, 114, 3 (September 2012), pp. 433-445.

19 על המגבלות המתודולוגיות ועל הקשיים הנקשרים בעבודה מעין זו ראו: ראובן גפני, מקדש מעט: בתי כנסת מוכרים ונסתרים בירושלים, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2004, הקדמה.

20 Bernard Cohn, 'History and Anthropology: State of Play', *Comparative Studies in Society and History*, 22, 2 (1980), pp. 198-221

האידיאולוגיים לסגנון הצעירים בחברה הציונית הדתית. הפרק השני עוסק בסגנון בני עקיבא שבא לידי ביטוי בשנות החמישים. הפרק השלישי מתאר את מיסודו של הסגנון הצעיר במעבר מתנועת הנוער אל דפוס 'מניין הצעירים' מסוף שנות החמישים עד ימינו. הפרק הרביעי מפרט את השלכות התהליך על הדינמיקה של הרצף והתמורה במסורות האתניות בחברה הציונית הדתית. הפרק החמישי מרחיב על אחד הביטויים הליטורגיים לסגנון הצעיר שהובילו חוגי הצעירים - המפעל של סידור התפילה סידור רינת ישראל. הפרק השישי מתמקד במגמות ליטורגיות וסגנוניות במניין הצעירים בהווה. הסיכום חוזר אל סוגיית הסגנון ומקומו בתהליכי הלאמה של מסורות אתניות.

מהמרד הקדוש לבני עקיבא

תנועות לאומיות חשופות לא אחת להתארגנותם של נערים, של סטודנטים או של אנשים צעירים בשנות העשרים לחייהם המבקשים להשפיע בתנועה הלאומית שהם חברים בה.²¹ התארגנויות אלה משתנות מגורם פונקציונלי בתנועה הלאומית, המסייע לתנועה להציג עצמה כגוף שפניו לעיצוב העתיד, לגורם אנרגטי המסתייע ברוח המחאה והמרד הצעירים כדי להפיח חיים בתנועה שנוטה להתמסדות. המרד עלול להביא לפירוק המסגרות, אך יכול להיות מקור השראה למה שמכונה בלשון לימודי התרבות 'סגנון'. הסגנון הצעיר יבוא לידי ביטוי במישורי חיים שונים, והבולטים בהם הם הלבוש, ההתארגנות הפוליטית וההתארגנות הקהילתית. התנועה הציונית נשענה בשנות העשרים והשלושים על חוגי נוער ותנועות צעירים מימין ומשמאל, במערב ובמזרח.²² בתנועות האלה היה מתח דורי קבוע בין אתוס העלומים למיתוס הדור הזקן. למיתוס הדור הזקן היו שני דימויים. האחד היה מיתוס 'הזקן הגלותי', כלומר מי ששייך לעולם הישן, לבית ההורים הממשיך בנוהגי העולם שהיה, אל מול 'הצבר' האוחז ברעמת העתיד.²³ האחר מורכב יותר ונוגע להבחנה שרווחה בקרב תנועות צעירים ציוניות בין המבוגר האחראי, 'הזקן', שם נרדף למנהיגות המעורבת גם בעסקנות, ובין 'הצעירים' המבקשים את התכלס, את היעד, מי שגם יודעים למתוח את החבל ולהשיג הישגים שאינם מתוכננים מראש.²⁴ 'הזקן' היה גם מי שנתפס בעיני הצעירים כמי שמונע מהם להגשים את מטרת האידיאולוגיה של התנועה הגשמה מלאה.

21 קרל שורסקה, לחשוב עם ההיסטוריה: עיונים בדרך אל המודרניזם, מאגנס, ירושלים 2003, עמ' 120. תנועות צעירים מלוות תנועות פוליטיות מודרניות, הן לאומיות, הן סוציאליסטיות והן פונדמנטליסטיות. דוגמה להשפעת תנועות צעירים על המציאות הפונדמנטליסטית אפשר למצוא בקואליציה שנוצרה בשנות החמישים בין צעירי אגודת ישראל ובין המנהיגות הרוחנית הוותיקה כדי לדחוק את המנהיגות הפוליטית הוותיקה.

22 ראו למשל: אביבה חלמיש, 'מרד הנעורים של השומר הצעיר (1911-1948)', דור לדור, לו (2011), עמ' 163-189; חיים סעדון, "צעירי ציון" בתוניסיה: אוונגרד ציוני-סוציאליסטי, 1943-1948, הקונגרס העולמי למדעי היהדות, 10, ב, 1 (תשמ"ט), עמ' 549-556.

23 גבריאלה ספקטור-מרזל, צברים לא מזדקנים: סיפורי חיים של קצינים בכירים מדור תש"ח, מאגנס, ירושלים 2008, עמ' 9-17.

24 ראו למשל: אניטה שפירא, יגאל אלון: אביב חלדו - ביוגרפיה, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2004, עמ' 130-91.

הציונות הדתית לא היתה שונה. בצד תנועת המזרחי (1902), שנסענה על הבורגנות היהודית ועל עולמו של 'היהודי הישן',²⁵ הופיעה תנועת הפועל המזרחי (1922), שביקשה להתחבר אל האנרגיה המהפכנית של התנועות הציוניות הסוציאליסטיות. חברי הפועל המזרחי סברו שלא תיתכן הגשמת המפעל הציוני בלא שינוי ערכים חברתי מהפכני, צדק חברתי ועבודה יוצרת. במרכז השקפתם עמדו שני עקרונות. האחד הוא 'המרד הקדוש', מונח המזוהה עם שמואל חיים לנדוי (1892-1928), ממנהיגיה הבולטים של התנועה בשנותיה הראשונות. אל מול השמרנות וההסתייגות של חוגים אולטרה-אורתודוקסיים מן המפעל הציוני, הכריזו אנשי הפועל המזרחי על מרד בסמכויות המסורתיות. ואולם להבדיל מהמרד של החלוצים החילונים, שגם הם הפנו עורף לסמכות הדתית, ראו אנשי הפועל המזרחי במרד שלהם קדוש, כלומר מבטא ומגלם את ערכי הדת.²⁶ עיקרון נוסף היה תורה ועבודה. עיקרון זה ביטא את הרצון לחבר בין התורה כביטוי למחויבות לאורח חיים דתי של שמירת מצוות, ובין העבודה כביטוי לרצון ליצור יהודי לאומי חדש ויצרני. גישה זו כביכול הציבה את הציונות הדתית על מסלול דומה לזה של תנועות הפועלים הציוניות.

אתוס המרד הקדוש והעיקרון של תורה ועבודה באו לידי ביטוי בתרבות תנועת הנוער הציונית דתית בני עקיבא ובהתפתחות הסגנון של חבריה.²⁷ תנועה זו הוקמה ב־1929,²⁸ וביטאה במידה רבה את רוחה המרדנית של הפועל המזרחי. בני עקיבא בנתה את עצמה כתנועה המחויבת לגישה חלוצית התיישבותית. פעילי התנועה הדגישו את החיבור אל רעיון תורה ועבודה ואף טבעו אותו בהמנון הרשמי של התנועה. המציאות הדתית והחברתית שפעלה בה התנועה היתה מורכבת מאוד וביטאה במידה רבה את המאבק הכפול שהציונות הדתית מצאה בו את עצמה:²⁹ מצד אחד עם ההוויה החילונית החלוצית ומצד אחר נגד המגמות האנטי-ציוניות בחברה החרדית. בתקופתנו החברה הדתית בישראל חווה פריחה גדולה, והיטיבו לתאר אותה באחרונה בהקשר קרוב אך שונה מאוד קימי קפלן ונורית שטדלר, כמעבר מהישרדות להתבססות.³⁰ כאשר

25 Dov Schwartz, 'Religious Zionism and the Struggle Against the Evacuation of the Settlements: Theological and Cultural Aspects', in: Chaim I. Waxman (ed.), *Religious Zionism Post Disengagement*, The Yeshiva University Press, New York 2008, pp. 93-118

26 שבתאי דון-יחיא, המרד הקדוש: שמואל חיים לנדו ופועלו, מורשת, תל אביב תש"ך; רונן פרידמן, 'מרד קדוש חדש: התחדשות ציונית דתית בעולם חברתי משתנה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2004.

27 ראו: שלמה זלמן שרגאי, אגרות, מורשת, תל אביב תשמ"ח, עמ' 81; דב שוורץ, הציונות הדתית: תולדות ופרקי אידיאולוגיה, משרד הביטחון, תל אביב 2003, עמ' 88.

28 סניפה הראשון של התנועה הוקם באותה עת בירושלים. שוורץ, שם, עמ' 80.

29 על התפתחותה של בני עקיבא ראו בהרחבה: מרדכי בר-לב, 'בני עקיבא: תנועת הנוער הדתית חלוצית', בתוך: מרדכי נאור (עורך), *תנועות הנוער 1920-1960*, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1989; עפרה אלעד, 'מ"תורה ועבודה" ל"תורה" מול "עבודה": תנועת בני עקיבא בארץ ישראל מהקמתה של ישיבת כפר הרא"ה ב־1939 ועד אמצע שנות ה־60', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2004.

30 קימי קפלן ונורית שטדלר, 'מבוא: פניה המשתנות של החברה החרדית בישראל, מהישרדות לנוכחות, התחזקות וביטחון עצמי', בתוך: הנ"ל (עורכים), *מהישרדות להתבססות: תמורות בחברה החרדית בישראל ובחברה, מכון ון ליר, ירושלים 2012*, עמ' 11-28.

הוקמה בני עקיבא היא היתה חלק מפרק של הישרדות. מימי ההתבססות של היישוב העברי החדש, כלומר משנות העשרים והשלושים עד שלהי שנות השישים של המאה ה-20, נראה כי החברה הדתית בארץ ישראל ובמדינת ישראל מצויה בנסיגה לנוכח הכוחות החילוניים. זיכרונות של מחנכים ותלמידים מהמגזר הציני הדתי מימי המנדט הבריטי והעשור הראשון לעצמאות מלמדים על מועקה של חברה שמצויה בהתפרקות.³¹ תנועת הנוער היתה אחד האמצעים בקרב הבלימה. בני עקיבא אף פיתחה במשך השנים פונקציות חינוך פורמליות. עם אלה נמנו מוסדות חינוך דוגמת ישיבות תיכוניות לבנים, אולפנות לבנות וישיבות ההסדר. התנועה גם הרחיבה את פעילותה בקהילות יהודיות בחוץ-לארץ. בני עקיבא היתה אפוא לאחת מזרועות הארגון של הציונות הדתית. חניכיה ומדריכיה היו לפנים בולטות של הציונות הדתית בפרהסיה הישראלית.

כתנועות נוער חלוציות אחרות שנוסדו במחצית הראשונה של המאה ה-20 היתה גם בני עקיבא שוכן חברות של ערכים ושל סדר חברתי רצוי. אריה פישמן טוען כי להבדיל מתנועות נוער חלוציות בגרמניה ובמזרח אירופה, 'אשר קמו מתוך הסתייגות מערכי החברה הסובבת, היהודית והלא-יהודית כאחת, תנועת הנוער בני-עקיבא [...] עמדה] בסימן הזדהות עם החברה הכוללת'.³² עם זאת, יש מי שכבר עמדו על העובדה כי תרבות נעורים שנוצרת בחסות תנועות נוער יצרה תדיר מציאות דואלית, של מרד וקונפורמיות כאחד בנוגע לסדר החברתי.³³ מכאן שתרבות תנועות הנוער אינה רק שם נרדף לחינוך לערכים מסוימים אלא גם מקור ליצירה של מה שמכונה בלימודי התרבות 'המעבר ממרד לסגנון'.

הסגנון הצעיר של בני עקיבא

הסגנון הצעיר של תנועת הנוער בני עקיבא ובוגריה בא לידי ביטוי בשלושה מישורים מעשיים: פרפורמטיבי, פוליטי וקהילתי. במישור הפרפורמטיבי בלט קוד הלבוש של נוער בני עקיבא. בספר בגדי הארץ החדשה מתארת ענת הלמן את התמורה שחלה באפנת הלבוש במדינת ישראל הצעירה. לדברי הלמן, בתרבות הישראלית הדומיננטית שלטו תחילה שני

31 יצחק אלפסי (עורך), נזר ישראל: מבחר כתביו ויצירתו הספרותית של ר' ישראל סדן, חוג ידידי המדרשה, כפר סבא 1997, עמ' 14, 23; יוסף הוברמן, 'בדרך לישיבה', בתוך: צבי שינובר (עורך), האור הגדול: 70 שנה לישיבות ולאולפנות בני עקיבא, מרכז ישיבות בני עקיבא, בית מאיר 2010, עמ' 152-153. על המשבר ראו: זאב באואר, 'היחסים הפנימיים ביהדות הדתית לקראת הקמת מדינת ישראל ובעקבותיה, וכינון החזית המאוחדת', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2011. על הירידה במספר תלמידי הזרם הציני-דתי בימי ראשית המדינה על חשבון מסגרות זרם העובדים של תנועת העבודה ראו: מרדכי ברילב, 'דיוקנם החברתי של בוגרי המדרשה', ניב המדרשה, 13 (תשל"ח), עמ' 231-252; דוד טאוב, בין ממלכתיות לייחודיות: עימותים ושושיהם בחינוך הדתי לאומי, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2007, עמ' 122.

32 אריה פישמן, בין דת לאידיאולוגיה, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1990, עמ' 96.

33 ראובן כהנא, 'קווים לניתוח סוציולוגי של ארגוני נוער בלת' פורמליים', מגמות, כא (1974), עמ' 36-46; הנ"ל, נעורים והקוד הבלתי פורמלי: תנועות נוער במאה העשרים ומקורות הנעורים הפוסט-מודרניים, מוסד ביאליק, ירושלים 2007.

סגנונות: הבורגני והפועלי.³⁴ מצד אחד הדגם הפשוט של החלוץ, הפועל ואיש העבודה, שהתאפיין בחן משלו, ומצד אחר הדגם המהוגן, שהיה המלבוש המועדף על הבורגנות, גם בעיר וגם במושבה. לדבריה, בשנות החמישים היו דפוסי הלבשה של הציבור הציוני הדתי שונים מאלה של החרדים, שדמו יותר לאלה של החילונים, אם על פי הדגם המהוגן שרווח בקרב הבורגנות העירונית הדתית ואם על פי הדגם הפשוט כבמקרה של חברי הקיבוץ הדתי.³⁵ מי שהיו חברים צעירים בבני עקיבא בשנות החמישים מספרים בראיונות כי אחד השינויים שחוו עם ההצטרפות לתנועה היה המעבר מבגדים כבדים לבגדים קלים יותר. ביטוי לכך היה המעבר מחבישת קסקטים וברטים או כיפה כהה כסגנון החרדים לכיפה סרוגה.³⁶ מהראיונות עולות שתי משמעותיות בולטות. האחת היא ההדגשה על הזהות הדתית והציונית, שדומה כי עד אז ביקשה לחמוק מזיהויה; האחרת נוגעת ברצון ליצירה המגשרת בין הדגם הפשוט למהוגן, בין הבורגני לפועלי, בין העירוני לקיבוצי.

הכיפה הסרוגה היתה למרכיב חומרי וחזותי במעבר ממרד לסגנון בחברה הציונית הדתית. כובע הטמבל, המכנסיים הקצרים והחולצה הרקומה של שרוליק ביטאו במידה רבה את הסגנון הלאומי המדומיין של הצבר החילוני.³⁷ הכיפה הסרוגה, השמוטה ברישול חינני על הצד, שהחלה להיות מסימני ההיכר של הצבר הציוני הדתי, כאילו המשיכה דימוי זה והשתתפה בתהליכי ההלאמה הדתית והמגדרית של הנוער הציוני דתי, בוגרי בני עקיבא. הכיפה הסרוגה תהיה לסימן ההיכר של החברה הציונית דתית הצעירה והגברית.³⁸ משחקי הצבעים בכיפה, עיטוריה, גודלה, היקפה, מקומה, חבישתה ובוודאי הסרתה, יהיו למעין סמל בדרך ההתנהלות של הצעירים בחברה הציונית הדתית.

מיישור נוסף שהמעבר ממרד לסגנון בא בו לידי ביטוי הוא עלייתו של חוג הצעירים במפלגה הדתית לאומית (מפד"ל) בסוף שנות החמישים על הבימה הפוליטית. ככלל, לצדן של המפלגות הציוניות הממוסדות והוותיקות כמפלגת פועלי ארץ ישראל (מפא"י) ומפלגת הפועלים המאוחדת (מפ"ם) התגבשו בעשור הראשון לעצמאות קבוצות פוליטיות-חברתיות שכונו בעיתונות התקופה 'הצעירים'. אבי בראלי מתאר את קבוצת הצעירים במפא"י "קבוצה דורית" שהיא גם "קבוצת חוויה" וגם קבוצה שהתגבשה סביב עמדות פוליטיות מסוימות.³⁹ בראלי מתאר את צעירי מפא"י כילידי הארץ וכמי שהיו בוגרי תנועות הנוער של תנועת העבודה. סגנונם היה סגנונו של הצבר, וזה נשא עמו משהו מתרבות ה'דוגרי' - הדיבור הישרי⁴⁰ - שלא היססה לנקוט עמדות נחרצות ולמתוח בלא נימוס ביקורת רעיונית

34 ענת הלמן, בגדי הארץ החדשה: מדינת ישראל הצעירה בראי הלבוש והאופנה, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים 2012, עמ' 23.

35 שם, עמ' 171.

36 יצחק זימר, עולם כמנהגו נוהג, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים 2004, עמ' 17-42, ובייחוד עמ' 40-41.

37 עוז אלמוג, פרידה משרוליק: שינוי ערכים באליטה הישראלית, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2004.

38 זימר, עולם כמנהגו נוהג.

39 אבי בראלי, מפא"י בראשית העצמאות, 1948-1953, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2007, עמ' 139.

40 תמר כתריאל, מילות מפתח: דפוסי תרבות ותקשורת בישראל, אוניברסיטת חיפה, חיפה 1999, עמ' 206-225.

ואידאולוגית על 'הזקנים', הממסד הוותיק.⁴¹

חוג הצעירים במפד"ל התגבש בסוף שנות החמישים. הוא התבסס על שורה של פעילים צעירים. בלטו בהם זבולון המר, דני ורמוס, שלמה רוזנר ואברהם נביאי, חברים לתנועת בני עקיבא שביקשו להבקיע אל מרכזי הכוח של המפלגה. את מגמתם עודד משה קרונה (1913-1993), ממקימי המפלגה הדתית לאומית.⁴² סדר היום של הצעירים במפד"ל קרא לשינוי פוליטי במפלגה ולריענון יעדיה ופנה בתביעה להצגת עמדות נחרצות בסוגיות דתיות ומדיניות.⁴³ הצעירים הביאו עמם את סגנון בני עקיבא אל המערכת הפוליטית. כך למשל גם לאחר שלבש זבולון המר חליפה של שר ב'1977, הוא דמה למי שנושא עמו סגנון חדש, לא פורמלי, שהתבלט על רקע הסגנון הפורמלי של ראש המפלגה שלו באותה עת ד"ר יוסף בורג. הכיפה ה'צברית' של המר בלטה לצד כיפתו הכהה ה'גלותית' של ד"ר בורג. ואולם הסגנון הצעיר של בוגרי בני עקיבא לא נותר בסניפי התנועה ובמסדרונות הפוליטיקה. הוא בא לידי ביטוי גם בחיי הקהילה, אם בדמות הקמת חוגי חזון - חוגי זוגות נשואים - שהמשיכו במידה רבה את המפגש החברתי שהחל בתנועת הנוער,⁴⁴ ואם בהתפתחות של דפוס 'מניין הצעירים'.

מבני עקיבא למניין הצעירים

מנהלי אתר בתי הכנסת באינטרנט *mykehila*, שעסקו בשנים האחרונות ברישום של מאות בתי כנסת בישראל, מדווחים כי אחד השמות הרווחים בין בתי כנסת במגזר הציוני הדתי עונה להטיות שונות של הסומך 'צעירים': 'מניין צעירים', 'קהילת צעירים' או 'צעירי ציונות דתית'. בית הכנסת הציוני הדתי המרכזי בשכונת הדר גנים שבפתח תקווה אינו מגדיר את עצמו כמניין צעירים, אך באתר איחוד בתי הכנסת בישראל הוא מתואר כבית כנסת 'גדול ומפואר ביחס לבתי כנסת "צעירים" אחרים'.⁴⁵

בראשית שנות החמישים הוקמו בערים שונות ברחבי הארץ מנייני נוער וצעירים שהביאו רוח חדשה והנהיגו סגנון תפילה שונה מאלה שבבתי הכנסת הוותיקים. דוגמה לכך היא בית כנסת 'הרמב"ן' בשכונת קטמון בירושלים. מייסדיו היו צעירים דתיים, רבים מהם בוגרי בני עקיבא ויוצאי הפלמ"ח וההגנה. אלה עיצבו סדרי תפילה ואווירה שונים מהמקובל. בתי כנסת דומים הוקמו בשנות החמישים והשישים של המאה ה'20 במקומות נוספים בירושלים ובערים נוספות כתל אביב, פתח תקווה, בני ברק, גבעתיים וחולון. המתפללים ביקשו מסגרת תפילה שתתאים לרוח חינוכם בתנועת הנוער, רחוק ככל האפשר מפיקוח

41 שם, עמ' 143-148.

42 משה קרונה, מורי ורבותי, אחי ורעי: פרקי זיכרונות, מורשת, תל אביב תשמ"ו, עמ' 428-431; יהודה עזריאלי, דור הכיפות הסרוגות: המהפכה הפוליטית של הצעירים במפד"ל, אביבים, ירושלים 1990.

43 עזריאלי, שם, עמ' 24-26.

44 שם.

45 <http://www.unisyn.org.il/webPro/project/katava1.asp?modul=40&codeclient=1473&co desubweb=0&id=49995&projld=12680> (אוחזר ב'27.11.2012).

ההורים. בלשון המייסדים הם כונו 'מנייני צעירים'.

'מניין צעירים' היה כינוי לקהילת מתפללים קבועה בחברה הציונית דתית, שהתארגנה סביב קבוצות גיל שמקורן בתנועות הנוער או זוגות צעירים שיש להם זהות חברתית וחינוכית משותפת. עוד בתקופת המנדט הבריטי הופיעו מנייני נוער. בין הבולטים היו מניין הנוער 'אוהל שם' שפעל ליד בית הספר 'תחכמוני' בירושלים,⁴⁶ ומניין הנוער בבית הספר 'ביל"ו' בתל אביב.⁴⁷ שני בתי הכנסת הללו פעלו לצדם של בתי הספר, והיו חלק ממערך החינוך והאידיאולוגיה של החוגים הדתיים בארץ ישראל המנדטורית שביקשו לקרב את הנוער לעולם בית הכנסת ולמנוע את נשירתו מהתפילה.⁴⁸ בשני המקומות נעשו מאמצים להתנהל כבית כנסת מודרני, נקי ומסודר, שהתפילה מתנהלת בו בהברה ספרדית. הם משכו אליהם חזנים ידועי שם שראו בהם כר מתאים לפיתוחה של תפילה מודרנית.⁴⁹

מחקרו של ראובן גפני על התפילה בבית הכנסת 'ביל"ו' מלמד כי היו בה כמה מאפיינים לאומיים מובהקים: הדגשת לימוד השפה העברית על בורייה לצורך השתתפות פעילה בנעשה בבית הכנסת; הדגשת ההברה הספרדית שנהגה במקום; ויותר מכול ניסיון ליצור נעימת תפילה חדשה וארץ-ישראלית שתלווה את התפילה במקום. צורך זה היה בעיני רבים טבעי למדי מאחר שבין תלמידי בית הספר היו ספרדים ואשכנזים כאחד.⁵⁰ גפני מביא דברים שכתב בשנת 1956 על בית הכנסת מנכ"ל משרד הדתות אז שמואל זנוויל כהנא: 'דמות נאה לבית הכנסת "בילו", שמוניטין יצאו לו כבית הכנסת החדש הישראלי של ילדי ישראל - הצברים שחונכו וטופחו ברוחה ואוירה של ארץ ישראל'.⁵¹

דפוס מניין הנוער השפיע על התפתחות מניין הצעירים בסגנון בני עקיבא. מתפללי בית הכנסת 'מניין הצעירים' בעיר גבעתיים, שהוקם ב-1959, מתארים את הקמתו שנבעה מהרצון של משפחות המקימים ב'מקום תפילה מתאים ברוח ובנוסח בית הכנסת ביל"ו בתל-אביב'.⁵² רוח בית הכנסת באה לידי ביטוי בארגון סדרי התפילה וההתרחקות ממנהגי חזקה למיניהם שאפיינו את בתי הכנסת הציונים דתיים של דור ההורים הוותיק, וברצון לנוסח תפילה ישראלי, צברי, המתרחק מהעגה הלשונית ומהדרך הליטורגית של בית הכנסת של ההורים.

מניין צעירים נוסף הוקם בתל אביב בסוף שנות החמישים בבית הכנסת הציוני הדתי 'היכל משה' שבשדרות סמאטס בצפון העיר. מדובר היה בבית הכנסת של שיכון הפועל המזרחי, 'שיכון תנועות', כתיאורו של משה קרונה,⁵³ ובו היה אפשר למצוא באותה עת את צמרת מפלגת הפועל המזרחי ובה חברי כנסת ושרים, דוגמת בנימין שחור (1916-1979).

46 גפני, 'מפי עוללים ויונקים' (לעיל הערה 16).

47 חיים מישורי, 'בית הכנסת לתלמידים ע"י בית הספר העירוני "ביל"ו', בית הכנסת, טו (תמוז תש"ז), עמ' 26.

48 גפני, 'בית הכנסת שבכתב' (לעיל הערה 16).

49 ראובן גפני, 'נוסח בית הספר: סיודרי תפילה ובתי כנסת חינוכיים בארץ ישראל בתקופת המנדט', דור לדור [בדפוס]. תודתי לד"ר גפני על הרשות לקרוא ולצטט מאמר זה.

50 שם.

51 שמואל זנוויל כהנא, 'למפעל של מר מישורי', בילו, שנה שמינית, א-ב (איר-סיון תש"ז), עמ' 4-5.

52 עיריית גבעתיים, בתי כנסת בגבעתיים, עיריית גבעתיים, המדור למורשת ישראל, גבעתיים 2006, עמ' 73.

53 קרונה, מורי ורבותי, עמ' 356.

בתחילת שנות השישים התארגנה חבורה של בני נוער וזוגות צעירים שביקשו להתפלל בסגנון עדכני יותר מבית הכנסת הוותיק. הם הורשו להתפלל בנפרד באחד החדרים וייסדו מניין צעיר. מה שייחד את המניין היה קצב התפילה והעובדה כי הוכנסו בו נעימות וזמרה שהיו נהוגים בסניפי בני עקיבא.⁵⁴

בראיונות עם מתפללים מבוגרים במנייני צעירים וותיקים עולה מפעם לפעם השאלה מי היה הראשון. קיימת מעין תחרות על הזכות להכיר את הראשונים שייסדו את הדפוס הזה. ברור כי הללו אינם רואים בדפוס מניין הצעירים עוד בית כנסת ציוני דתי, אלא סוגה נפרדת ומיוחדת שהתפתחה בנסיבות הזמן וההתמודדות עם מה שנראה כמשבר כרוני לנוכח החיפוש אחר מסגרת חברתית צעירה והמשכית למוסדות החינוך הפורמליים ולתנועת הנוער.⁵⁵ ואולם מה שחשוב לענייננו כאן אינה השאלה מי היה מניין הצעירים הראשון אלא הדגם עצמו, שהיה מהר מאוד פלטרפורמה שכיחה בקרב קהילות המתפללים הציוניות הדתיות, והמשמעויות הנקשרות בו בנוגע למסורות המוצא הדומיננטיות האשכנזיות. מנייני הצעירים הוקמו לרוב במרחבים עירוניים. פחות נמצאו בהתיישבות העובדת, שכן לרוב מדובר בקהילות מצומצמות יחסית לעיר ובמניינים שמבוססים על משפחות מורחבות ועל מציאות רב-דורית. מרואיינים מתארים כי התפילה במנייני הצעירים בערים נטתה להיות קצרה ותכליתית. היא מיעטה בתוספות ליטורגיות ובניגונים ארוכים מדי. במידה מסוימת היה אפשר לראות בסדרי התפילה סדרי צלילים ונוסח שחוזרים בעשרות מקומות, בעשרות רבות של מנייני צעירים ובבתי כנסת ציוניים דתיים. דפוס זה נמשך גם היום. בצד התפילה התקיימו חיים חברתיים ערים המתוארים כקהילה מאורגנת לכל דבר.

ביקור במנייני צעירים בערים גבעתיים, רמת גן והרצלייה לימדו אותי שסביב המונח 'קהילה' הלכה ונבנתה הרשת החברתית של חברי המניין. אלה נוהגים לציין לצד הזמן הליטורגי הקבוע (שבתות, חגים ומועדים) והזמן הליטורגי הנקשר לציון אירועים חברתיים (שמחות ואבל משפחתיים, גיוס לצבא של בני הקהילה, אירועי בר מצווה ובת מצווה ועוד) גם אירועים הקשורים בהרצאות, בפעילויות ובטילוים שהם חלק מההווי החברתי במקום.

מניין הצעירים נבנה הן כמקום דתי, מקום של תפילה ונוסח 'צעיר', והן כמקום חברתי ותוסס, מעין מועדון או בית העם של הקהילה הציונית הדתית המקומית. מבנה זה של בית תפילה ובו מרכז לפעילות תרבות קהילתית דומה למרכז הקהילתי הרווח בקהילות יהודיות מכל הזרמים הדתיים באמריקה זה עשרות שנים. בית הכנסת משמש שם מקום מפגש חברתי, וסביבו מתארגנים מוסדות קהילתיים וחי חברת החורגים מהפונקציה היסודית שלו - תפילה בציבור.⁵⁶ בצד חיי תפילה וחברה פעילים קיים קשר קבוע בין מתפללי המניין לשלושה גופים נוספים

54 ריאיון עם הרב ארי לנדא, נובמבר 2012.

55 השו: קרונה, מורי ורבותי, עמ' 429.

56 ראו למשל: David Kaufman, *A Shul with a Pool: The 'Synagogue Center' in American Jewish History*, Brandeis University Press, Hanover, NH 1999; Jeffrey S. Gurock, 'Jewish Commitment and Continuity in Interwar Brooklyn', in: Ilana Abramovitch and Sean Galvin (eds.), *Jews of Brooklyn*, University Press of New England, Hanover, NH 2002, pp. 231-242.

חברתיים שגם הם טבועים לרוב בחיי הקהילה - תנועות הנוער הציוניות הדתיות (בעבר בני עקיבא ועזרא, וכיום גם אריאל), מוסדות החינוך הציונים דתיים המקומיים והאזוריים והמפלגה הדתית הלאומית - המפד"ל. אם נחזור לימי הראשית של מנייני הצעירים, נמצא כי סביב המניין התגבשה לרוב קהילה קטנה שהיתה נוחה לגיוס צעירים למימוש האידאולוגיה הציונית הדתית הן בחינוך הן בפוליטיקה.

העשייה נקשרה בזיקה אל חוגי הצעירים הפוליטיים במפד"ל. כך לדוגמה היה למעשה מניין הצעירים בגבעתיים גם הסניף המקומי של המפד"ל. מכאן נוהלו לא פעם מערכות בחירות בעיר, ומכאן יצאו מועמדים למועצה העירונית מטעם המפד"ל. דוגמה דומה אפשר למצוא במקום המכונה 'מניין הצעירים ליד בני עקיבא' בכפר סבא. מדובר בקהילת מתפללים ציונית דתית שנוסדה בשנות השישים בידי שני אחים שהיו מפעילי מפלגת הפועל המזרחי בכפר סבא. סביבם התקבצו משפחות שהשתייכו למפד"ל, משפחות מהציונות הדתית שגרות בסביבה.⁵⁷ במילים אחרות, מניין הצעירים היה לא רק מקום תפילה והתאספות קהילתית של קבוצת שווים אלא גם אתר שהמשתתפים בו מצאו לא פעם שפה פוליטית משותפת וגם טעמים פוליטיים משותפים, אם כי לא בהכרח זהים.

השתקפות הסגנון הצעיר בסדרי התפילה במניין הצעירים

מניין הצעירים העירוני היה גם מקום של סגנון, 'סגנון צעיר'. אליעזר שפר, מוותיקי חוג הצעירים במפד"ל, מתאר את התמורה הסגנונית שהתרחשה במעבר ממנייני ההורים למנייני הצעירים באמצעות תיאור ליל הושענא רבה בילדותו ובבחרותו:

בימי ילדותי הכרנו רק נוסח אחד של ליל הושענא רבה המשלב קריאת ספר דברים - משנה תורה עם אמירת 'תיקונים' (בנוסח עדות המזרח) ובירכנו זה את זה בברכת ה'ג'יט קוויטאל', כי הרי לפי המסורת בהושענא רבה הוא יום גמר חיתום הדין - של 'גמר חתימה טובה' וכפי שנאמר בזהר בפרשת ויקרא 'ובימא שביעאה [של חג הסוכות] הוא ביומא דינא דעלמא ופתקין [פתקאות - קוויטאלך בידידי] נפקין [יוצאים] מבי מלכא [הקב"ה]'. ואילו חלק קטן מהציבור העדיפו להיות ערים כל הלילה וללמוד תורה לשמה ולא התייחסו כלל לאמונה טפלה שלפיה מי שלא רואה את הצל שלו כולו בליל הושענא רבה לא ישרים את שנת חייו ועל כן פחדו אנשים לצאת לחוצות העיר כדי שלא יראו ח"ו את גופם ללא ראש וזאת עפ"י הנאמר 'סָר צֶלֶם מְעֵלֵיהֶם' (במדבר יד, ט). ברבות השנים התפתח בציונות הדתית במיוחד ליל הושענא רבה לאירוע חברתי תרבותי תורנית ואין כמעט ארגון או קהילה שאינם מארגנים אירועים בליל הושענא רבה.⁵⁸

57 'קהילתי: מניין צעירים, כפר סבא', אתר הצופה, 23.11.2008 (אוחזר ב'26.11.2012). <http://www.hazofe.co.il/%5Cweb%5Cnewsnew%5Ckatava6.asp?Modul=24&id=60073&Word=&gilayon=3212&mador>

58 אליעזר שפר, 'מנהגים ישנים, תיקונים חדשים', אתר דתילי, 3.10.2010 (אוחזר ב'1.12.2012). <http://www.datili.co.il/index.php?id=44299>

תיאורו הרטרופקטיבי של שפר מלמד על מהות המעבר הסגנוני: מגישה מסורתית המציבה את השינון ואת הלימוד המסורתיים במרכז ליל הושענא רבה לגישה המשנה את ליל הלימוד המסורתי למופע מודרני המעוצב כמעין פעולה מתמשכת בתנועת הנוער. זו כוללת הרצאות מלומדות, לעתים שירה דתית בת הזמן ושיח חברים.

דגש מיוחד הושם במנייני הצעירים על כך שאין חזנים קבועים. כולם משתתפים בהובלת התפילה, ובכך משתתפים בעשייה הליטורגית.⁵⁹ זו נקודה חשובה, שכן היא מזכירה התנהלות מוכרת מתולדות התפילה היהודית האשכנזית. שיתוף המתפללים בתפילה וחלוקת התפקידים בה בין הקהל, מתאר שמחה גולדין, שימשו את הקהילות היהודיות בימי הביניים כחלק מההתגוננות אל מול הפיתוי הנוצרי.⁶⁰ בימינו אין פיתוי נוצרי, אך בעיניים הציוניות הדתיות קיים גם קיים פיתוי חילוני.⁶¹ מניין הצעירים מתגלה כאחד האמצעים הקהילתיים שאולי היה אמור למתן את הפיתוי החילוני באמצעים מסורתיים. אך אין זה אומר כי כך קרה בפועל.

המעבר הסגנוני בא לידי ביטוי גם ביחס אל מסורות הליטורגיה האתנית.⁶² רבים מבני הנוער בבני עקיבא בשנות החמישים והשישים נמנו עם משפחות של יוצאי מרכז אירופה ומזרחה. בתי הכנסת שהתפללו התבססו לא פעם בהם על קבוצות עדתיות אשכנזיות - יקים, הונגרים, רומנים, פולנים וכיוצא באלה. כשם שהיה בית כנסת עדתי של יוצאי תוניס, כך אפשר היה למצוא בתי כנסת של יוצאי הונגריה או גרמניה.⁶³ כך היו פני הדברים גם בנוגע לדרך התפילה, למנהג, למקצב ולשירים. סגנון התפילה הצעיר שהתפתח בבני עקיבא שמר על קשר עם מסורות המוצא, עם הבית האשכנזי, אך גם נבדל מהם לא מעט.

סיפיי התנועה ומנייני הנוער, ולאחר מכן מנייני הצעירים שהוקמו בידי יוצאי התנועה, היו מגוונים מבחינה עדתית אשכנזית. יוצאי משפחות הונגריות לצד יוצאי משפחות רומניות, יוצאי משפחות יקיות לצד יוצאי משפחות מגליציה. כולם היו שותפים למקום אחד כלל-אשכנזי, כלומר 'לאומי'. מבחינה זו היו מנייני הנוער, ומאוחר יותר מנייני הצעירים, מעין כורי היתוך מקומיים. הנוער והמתפללים במנייני הצעירים דאגו גם להבחין את עצמם מבתי הכנסת העדיינים האשכנזיים או הוותיקים באמצעות דרכי ההברה של מילות התפילה, סדרי הטקס עצמו והלבוש.⁶⁴

בלטה ההקפדה על הברה ספרדית (ישראלית-צברית, ללא הדגשת האותיות הגרוניות) בתפילה. אימוץ ההברה הספרדית-ישראלית על ידי מניין הצעירים כאילו הדגיש את החיבור

59 ראו למשל במקרה של מניין הצעירים בבני ברק:

<http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3370506,00.html> (אוחזר ב-1.12.2012).

60 שמחה גולדין, הייחוד והיחד: חידת הישרדותן של הקבוצות היהודיות בימי הביניים, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 1997.

61 ראו למשל: מרדכי ברויאר, 'מלחמות אבודות מראש', מסכת, ג (תשס"ה), עמ' 137-169.

62 ראו למשל את הפולמוס הזה: יוסף יצחק ליפשיץ, 'לשמוע אל הרינה והתפילה: בזכות שימור נוסח התפילה המסורתית', אקדמות, כא (2009), עמ' 5-7; שרה פרידלנד בן-ארוזה, 'הנוי והנוסח: על נעימת שליח הציבור ועל שירת הקהל', אקדמות, כא (2009), עמ' 29-51.

63 ראו למשל את סיפורו של בית הכנסת 'בנין ציון' בירושלים בתוך: גפני, מקדש מעט, עמ' 47-53.

64 ראו בהקשר זה: יוסף שלמון, 'היהודי החדש במחשבה הציונית דתית', ישראל, 17 (2011), עמ' 239-257; דב שוורץ, 'הציונות הדתית ורעיון האדם החדש', ישראל, 16 (2010), עמ' 143-164.

אל 'היהודי החדש' ואת ההתרחקות ממסורות הגלות. בבתי הכנסת של ההורים, ובוודאי של הדור המבוגר יותר, עוד היה אפשר למצוא מתפללים בהגייה אשכנזית מודגשת, ואילו במנייני הצעירים הגייה מעין זו נתפסה כחריגה, ואולי כמתאימה למופעי עדות במסיבות פורים במנייני הצעירים.

סגנון הנוסח החדש ידע לדלות ניגונים, ליטורגיה וסלנג מהעולם הישן, אך את כל אלה הערה אל מבנה חדש. סניפי תנועת הנוער הציונית הדתית היו בתי הינוך לצלילים חדשים; אלה באו לידי ביטוי בסדרי התפילה ובפעולות התנועה. בלטה בהקשר זה למשל פעילותו המוזיקלית של ראש ישיבת בני עקיבא במושב כפר הרא"ה הרב משה צבי נריה (1913-1995). הלה ביקש לחבר את תלמידיו הצעירים אל ניגוני החסידים הקצביים, תוך כדי התרחקות מכל מה שהיה בבחינת הפגנת עייפות, יושן וכבודות, שווה עם ניגוני דור ההורים ועם המסורת הליטורגית שלו.⁶⁵ המסורות מהבית נתפסו אם לא כמושנות הרי כסותרות את הלהט, את הרוח הצעירה, החדשה, הארץ-ישראלית, המקומית, הלאומית, המתרחקת ממסורות הגלות והאוחזת במה שכונה 'מסורת ארץ ישראל'.⁶⁶ אמנם חלקים בולטים בכוחות ההוראה התורניים בישיבות התיכוניות שהקימה בני עקיבא הגיעו בשנות החמישים והשישים מקרב 'העולם הישן', עולמה של החברה החרדית. עם זאת, הרב אברהם צוקרמן, ממקימי ישיבת בני עקיבא כפר הרא"ה וקומונר⁶⁷ בסניף חיפה לשעבר של תנועת בני עקיבא, תיאר בין הסיבות להקמתה של ישיבתו את בקשתם של מדריכים צעירים בתנועת הנוער בני עקיבא כי תוקם ישיבה שתשקף את 'אופיים המיוחד של חניכי בני עקיבא' ותבחין ותיבדל מישיבות שלמדו בהן 'בשפת היידיש, והאווירה בהן הייתה רחוקה מאד מהאווירה שהיו ראויים לה חברי בני עקיבא'.⁶⁸

חברי מנייני הצעירים רצו ליטורגיה בעלת גוון וצליל שונים מאלה של הדור המבוגר, מעודכנים יותר, קצביים יותר, תואמים את המזג ואת הקצב של הצבר. כך היה הניגון של שירת הפיוט 'לכה דודי' בליל שבת כמעין נייר לקמוס למידת הזיקה לתרבות ה'צעירה' של בית הכנסת. ראינות עם קבוצת הגיל הראשונה שהיתה מעורבת בפיתוח מנייני הצעירים מלמדים כי המגמה הזאת נשענה על פעילות מוזיקלית מאורגנת שהיתה בבתי הספר הדתיים וביקשה לרענן את הרפרטואר הליטורגי של קהילות המתפללים האשכנזיות. בין המורים שהשתתפו במגמה זו בלטו אישים כשלמה רביץ, מיכאל לוי, יצחק טלר ומשה דורף.⁶⁹ בעולמו של מניין הצעירים מצאו גם ניגונים שמקורם בפעילותו המוזיקלית של הרב משה צבי נריה, ראש ישיבת בני עקיבא בכפר הרא"ה.

אם כן, לחניהם של המוזיקאים המהנכים היו לקו מבחין בין דור ההורים לצעירים. סגנון ה'נוסח' החדש, 'הצעיר', אולי הוגדר אשכנזי משום המוצא האתני של המתפללים בו, ואולם

65 עמליה קדם, 'עיצובה של זהות אשכנזית ישראלית דרך המוסיקה של בית הכנסת "אהל נחמה" בירושלים כמקרה מבחן', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2012.

66 ראו לעניין זה: שמואל הכהן וינגרטן ושלמה טל, 'נוסח אחיד [בתפילה]', טורי ישרון, כח (תשל"ב), עמ' 22-26.

67 קומונר - מרכז הסניף, הדמות הבכירה בניהול סניף בני עקיבא המקומי.

68 אברהם צוקרמן, 'אלה תולדות הישיבה', בתוך: שינובר (עורך), האור הגדול, עמ' 31.

69 ריאיון עם הרב יוחנן פריד, יולי 2010.

רפרטואר הלחנים, מקצב השירים, הניסיונות המתמידים להתחדשות ליטורגית כאילו ביטאו מהלך של התרחקות ממסורות תרבויות המוצא והותרתם לאתנולוגים ולערבי נוסטלגיה המתרפקים על ניגוני הבית.

דפוס דומה של הקמת בתי כנסת המבחינים בין דור ההורים לדור החדש, לצעירים, התפתח בארצות הברית בתחילת העשור השני של המאה ה-20, עם הקמת בתי הכנסת האורתודוקסיים של קהילת ישראל הצעיר. בתי הכנסת הללו אופיינו בדרשה בשפה האנגלית, שפת המקום, ולא בשפת המהגרים. עוד הם אופיינו בשיתוף כל המתפללים בשירה ובהנחיית הליטורגיה המסורתית. יונתן סרנה טוען כי דפוס זה היה זה חלק בלתי נפרד מתהליכי האמריקניזציה של המהגרים היהודים מאירופה.⁷⁰ כמו מנייני הצעירים, גם בתי הכנסת של תנועת ישראל הצעיר בתחילת דרכם לא היו מפוארים, הטקסים שנהגו בהם היו רשמיים פחות מהמקובל והופעתם של החברים בהם הייתה פשוטה יחסית ולא מהודרת. מהשוואה בין שני המקרים נוכל להבין כי מנייני הצעירים היו במידה רבה ביטוי לרצון בישראליות מצד הדור השני להגירה מארצות אירופה, מי שאפשר לכנותם דור הצבר הציוני הדתי, ואולי אף דור המדינה.

מיסוד הסגנון הצעיר: מקרה קליטת סידור רינת ישראל

נוסח התפילה הרווח במנייני הצעירים הציוניים הדתיים מכונה 'ספרד-ארץ ישראל'. מדובר למעשה בנוסח יהודי-אשכנזי מקוצר, שיסודו בחסידי פולין ושהושפע מהתמורות אשר עשו חוגי מתפללים בנוסח האר"י.⁷¹ הנוסח הזה היה לנוסח הדומיננטי בישיבות התיכונים ובתנועת הנוער בני עקיבא. נעשו בו התאמות שונות, הוא קוצר במקומות שונים ובמקומות אחרים נוספו תוספות עדכניות שנגעו לחיי הקהילה הציונית הדתית ולדרך התפילה שלה. ההתאמות והתוספות הללו הלכו והתמסדו בסוף שנות השישים, עם קליטתו של המפעל הספרותי והלאומי של סידורי רינת ישראל.

סידור רינת ישראל נערך בידי המחנך הרב ד"ר שלמה טל (1909-1998). טל היה מומחה בעל שם לנוסחאות התפילה. דמות נוספת שהייתה מעורבת בהוצאתו של לאור של הסידור היה משה קרונה, חבר הנהלת הסוכנות היהודית, מי שהיה מעורב בגיבוש חוג הצעירים במפד"ל ומהבולטים שבפעיליה הוותיקים של המפלגה. קרונה ראה בסידור חלק בלתי נפרד מספרות חיונית המיועדת לקהילות הציונות הדתית.⁷² ההוצאה לאור של סידור רינת ישראל היתה פרי יזמת משרד הדתות ואגף החינוך הדתי במשרד החינוך והתרבות. עבודת העריכה של הסידור, בראשות טל, כללה בירור הנוסחאות ההלכתיות, העתקת פסוקי מקרא משובצים בתפילה ככתבם וכניקודם תוך כדי ציון מקורותיהם בתנ"ך. העריכה כללה גם עבודה דקדוקית וחלוקה

70 יונתן סרנה, היהדות באמריקה (תרגמה מאנגלית אביבה גורן), מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשס"ה, עמ' 227-230.

71 שלמה טל, 'השפעתה של קבלת האר"י על עיצוב דמותו של סידור התפילה', דעות, מג (תשל"ג), עמ' 181-185.

72 משה קרונה, עם חברים לדעה: בעשייה למען הציונות הדתית והחינוך התורני בגולה, ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 232.

של פרקי התפילה לפסקאות המקלות את הקריאה בהן וגם כתיבת ביאור תמציתי בשולי העמוד. הסידור הותקן על רקע מאורעות מלחמת ששת הימים והיה בפרק זמן קצר יחסית, בעידודם של גורמים פוליטיים, לטקסט התפילה השכיח והמוכר בציבורים הציוניים הדתיים. על התמורה שבסידור כתב עורכו שלמה טל בהקדמה למהדורתו הראשונה:

דור דור ודורשיו, דור דור וסופריו - וגם דור דור וסידוריו. גם סידור זה סידור רינת ישראל צורך הדור וצורך השעה הוא. נחוץ סידור לצורכי דורנו, החי חיי קוממיות בארצו ואשר הלשון העברית מדוברת ושגורה בפיו, ואף על פי כן אין כל האמור בתפילה מובן תמיד בלי ביאור, ועל אחת כמה וכמה שבלי הארה ובהרה אין מגיעים לידיעת הרכבן של התפילות מחלקיהן וממקורותיהן [...] ביוזמת המשרד לענייני דת, ד"ר זרח ורהפטיג, והאגף לחינוך דתי שבמשרד החינוך והתרבות ניגשנו אפוא להוציא לאור סידור זה, שלפי דעתנו עונה הוא לצורכי הדור.⁷³

כמו הכיפה הסרוגה סידורי רינת ישראל בנוסח ספרד היו במשך השנים לתו היכר של הקהל הציוני הדתי. במקומות רבים היה הסידור לנוסח הקובע את סדרי התפילה.⁷⁴ למעשה אין בית כנסת ציוני דתי ללא סידור זה. מנגד, כמעט אין להשיגו בבתי תפילה חרדיים, לא בבתי מדרש ליטאיים ולא בבתי תפילה (שטיבעלים) חסידיים. אפשר אולי למצוא בבתי כנסת עדתיים מזרחיים, אבל גם כאן במשורה. נוסח התפילה השכיח של הסידור רינת ישראל בבתי הכנסת השונים הוא זה המכונה 'נוסח ספרד'. כאמור, זה אינו נוסח הספרדים ועדות המזרח, אלא כמנהג החסידים, חסידי פולין, הנוהגים בשיטת האר". הדומיננטיות של נוסח זה נשענת לא מעט על העובדה שעוד בשנות השמונים, עשור לאחר הוצאתו לאור, נהוג היה לחלקו בבתי הספר המזוהים עם התרבות הציונית הדתית כחלק ממה שמכונה 'חגיגת הסידור'. זהו אירוע שילדים מקבלים בו כמתנה חינוכית את סידור התפילה הראשון שלהם.

סידור רינת ישראל לא נקלט בחלל ריק. ניסיונות לחדש בליטורגיה של החברה הדתית לאומית החלו עוד בימי המנדט הבריטי. הניסיונות לעשות את התפילה בארץ ישראל בתקופת המנדט ואת דמותם של בתי הכנסת ארץ-ישראליים ול'עבריים' יותר באופיים לוו בניסיונות אחדים ליצור סידור תפילה עברי או ארץ-ישראלי שיתאים לצורכי הדור, המקום והזמן יבטא את החתירה לתפילה אחידה, עברית ומובנת לכול, וישמש גם כלי חינוך להרגלתם של הילדים ובני הנוער לתפילה.⁷⁵ בין אלה בלטו סידורים כשירה חדשה, ובו תרגום עברי קצר לתפילות ביידיש וברוסית, ומפי עוללים, שיצא לאור בשנות העשרים בתל אביב וגם הוא ניחן בסגנון עברי ומודרני.⁷⁶ ראובן גפני מעיר בהקשר זה כי במרבית בתי הכנסת בארץ ישראל המשיכו המתפללים להשתמש בסידורים אשר הם הורגלו אליהם בעשרות השנים שקדמו לכך, ואשר הביאו עמם - בתור פרטים או קהילה - מקהילות המוצא שהם עלו מהן לארץ. כך למשל באחדים מבתי הכנסת של יוצאי גרמניה המשיכו המתפללים להשתמש שנים ארוכות בסידורים שונים

73 שלמה טל, 'הקדמה', רינת ישראל, מורשת, ירושלים תש"ל.

74 אהרן ארנד, 'תקנות בתי הכנסת בדורות האחרונים', כנישתא, ג (תשס"ז), עמ' נה.

75 גפני (לעיל הערה 49).

76 ש.ם.

בהוצאת רעדלהיים שנהגו בקהילות רבות במרכז אירופה מאמצע המאה ה-19.⁷⁷ מאוחר יותר, בשנות החמישים והשישים, בלטו סידורי תפילה של הוצאת סיני. זו הדפיסה סידורים, מחזורים וחומשים שהיו פופולריים במניין התפילה הציוני הדתי בזכות הסגנון ה'ישראלי' שלהם, כלומר אי-רתיעתם מהשמטת פיוטים ובזכות הדפסה באות ברורה וגדולה. סידורים אלה החלו לדחוק את הסידורים החרדיים דוגמת אור מציון שחולקו הם בבתי ספר ובקהילות מתפללים ותיקות ובמידה רבה שיקפו את מסורות הבית הישן.⁷⁸ אולם את המהפכה הגדולה בליטורגיה הדתית הלאומית הצעירה הוביל סידור רינת ישראל. ייחודו של רינת ישראל היה בראייתו כחלק בלתי נפרד ממהלך המשקף את התמורה הרצויה בחוגי הצעירים הן בחינוך והן באידאולוגיה. עורכי הסידור ביקשו לראות בו פריט פולחני לאומי וממלכתי. הם הניחו לפני המתפלל הציוני הדתי טקסט ליטורגי ציוני שיימצאו בו במקום בולט וכחלק בלתי נפרד מדפוס מנהגי התפילה שהתפתחו בקבוצות הציוניות דתיות והמסורתיות תפילות ציוניות שהתקבלו על ידי מוסד הרבנות הראשית והצבאית. כאלה הם התפילה לשלום המדינה, התפילה לשלום חיילי צה"ל וכן פרקי התפילה שנוסחו ליום העצמאות וליום ירושלים. עוד ביקשו עורכי סידור רינת ישראל לראות בו פריט פולחן שמשקף את אופק המודרניזציה הדתית שביקשה הציונות הדתית הצעירה להדגיש. אני מדגיש את המילה 'אופק'. ביסוד תהליך זה ניצב שינוי שהחל לתת את אותותיו בחוגי הצעירים בשנות השבעים - עשייה של העילית האקדמית שחקן שמעורב בעיצוב השיח הדתי הקהילתי תוך כדי פיתוחה של עמדה דעתנית ומתערבת. כיום אנו חיים ברושם הרקאציה או ההתאמה של רבנים בציונות הדתית לתהליך,⁷⁹ אך בשנות השישים והשבעים היתה לאקדמיה תרומה בולטת בניסיון לעצב את האופק המודרני של הקהילה הציונית הדתית. ביטוי לכך יש בתיאורו הרטרופקטיבי של יהודה עזריאלי, שביקש לתעד את התמורה הפוליטית של חוגי הצעירים בציונות הדתית. בספר דור הכיפות הסרוגות מספק עזריאלי רשימה ארוכה של מי שנמנו עם חוגי הצעירים ומדגיש את ההשתלבות של יוצאי חוגים אלה במקצועות אקדמיים וחופשיים.⁸⁰ משהו מהאווירה האקדמית בא לידי ביטוי גם בחיי החברה של מנייני הצעירים. שיעורי התורה נטו לשלב הרצאות ושיח, לא בהכרח רק אידאולוגי, בהנחיית אנשי אקדמיה, אם מהקהילה עצמה אם מחוץ לה.⁸¹ תהליך זה לא היה מנותק מהמתרחש בחברה הישראלית בעשורים הראשונים לעצמאות. אורי כהן מתאר את תהליכי האקדמיזציה של יוצאי מלחמת תש"ח, מי שמכונים בספרות המחקר 'דור בארץ'. הוא אף מכנה את האליטה האקדמית שהלכה ותפסה את מקומה בתהליך זה - 'הכהונה החדשה של האומה'.⁸² תהליך זה לא פסח על החברה הציונית הדתית, ובמידה רבה גם ניכר בסגנון הצעיר שניסה לעבור מתורה ועבודה לשילוב בין תורה למדע. ביטוי מוסדי לתהליך ניתן

77 ש.ם.

78 ריאיון עם שלמה גור, נובמבר 2012.

79 ראו למשל את החיבור הפולמוסי: שחר פלד, מגרסת הזהויות, פרדס, חיפה 2007, עמ' 161-166.

80 עזריאלי, דור הכיפות הסרוגות, עמ' 20-21.

81 ריאיון עם שלמה גור, נובמבר 2012.

82 אורי כהן, ההר והגבעה: האוניברסיטה העברית בירושלים בתקופת טרום העצמאות וראשית המדינה, עם עובד ואוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2006, עמ' 287-304.

בהקמתה של האוניברסיטה השנייה לאחר העצמאות - אוניברסיטת בר-אילן (אוגוסט 1955). אוניברסיטה זו הוקמה בעידוד מוסדות המזרחי והפועל המזרחי ובליוויים. האוניברסיטה ביקשה לממש את מה שמנחם קליין מכנה 'האתוס הדתי ציוני', כלומר מקום שישולבו בו 'המדעים החילוניים עם תלמוד תורה וקיום מצוות'.⁸³

הוצאתו לאור של סידור רינת ישראל היה חלק בלתי נפרד מהמפגש בין התורה למדע, בין הסידור המסורתי למדעי היהדות. הסידור היה מסורתי, אך נראה כמו סידור שנערך לא בידי מי שאמונים על היכרות עם נוסח התפילה אלא בידי מי שאמונים על היכרות מדעית של הנוסח, כלומר בהתבסס על מחקר וניסיון לגבש נוסח מדויק. משהו מהתצורה האקדמית של הסידור בא לידי ביטוי בעיצובו כטקסט מודרני. כך למשל הקפידו העורכים על הערות שוליים מסודרות ובהן מקורות התפילות ופרשנות המילים וכן על הקדמה מפורטת ועל ביאורים. לכך נוספה צורת אות שחרגה מהגופנים המסורתיים בסידורים אחרים שנהגו עד פרסומו וקרובה לגופנים שהיה אפשר למצוא בספרות.

קליטת הסידור היתה גם אחד משיאייה של מגמת החיתוך וההרכבה מחדש של מסורות המוצא האשכנזיות בשמה של מסורת אשכנזית חדשה, 'ישראלית', שהוביל הסגנון הצעיר בציונות הדתית. זו באה לידי ביטוי בניתוק דורי ומדוד מהמסורת (detraditionalization), כלומר ריקון והתרחקות מלא מעט מסורות של בית ההורים, של מנהגי הגלות, של מורשת הנוסח של חסידי פולין, כמו פיוטי היוצרות ותפילות שונות שהיו נאמרות בבתי הכנסת של יוצאי מזרח אירופה. תפילות אלה נמחקו או קוצרו והועברו מהמקומות השמורים להם בתוך תפילות השבת וההג אל סוף הסידור.⁸⁴

בדומה ביקשו נוסחאות סידור התפילה רינת ישראל להתך את נוסח הספרדים ועדות המזרח. נוסח הסידור רינת ישראל לספרדים ועדות המזרח, שהפיק שלמה טל באמצע שנות השבעים, הסתמך על פסקי מחבר הספר נתיבי עם הרב עמרם אבורביע.⁸⁵ אלה אולי לא בלטו במדף הסידורים בבתי הכנסת המזרחיים, וודאי לא בבתי הכנסת הציוניים דתיים אשכנזיים. עם זאת, הניסיון משקף משהו ממגמת המודרניזציה של התפילה: החתירה לנוסח המעוגן במקום (ארץ ישראל) המשולב בהסתמכות על מה שנראה כמחקרו השיטתי של הרב עמרם אבורביע בנוסחים של העדות המזרחיות ובמנהגיהן.⁸⁶

להדפסות רינת ישראל בנוסח התפילה 'ספרד' מקום בולט בקהילות מתפללים אשכנזיות בציונות הדתית. הסידור היה לנוסח המרכזי והדומיננטי במרחב הציבורי בחברה הציונית דתית.

83 מנחם קליין, בר-אילן: אקדמיה, דת ופוליטיקה, מאגנס, ירושלים תשנ"ח, עמ' 16-17.

84 להרחבה בגורלו של הפיוט האשכנזי בסידור רינת ישראל ראו: שמעון פוגל, 'שירה ופוליטיקה במחזור התפילה הציוני-דתי', בתוך: אסף מידני ונדיר צור (עורכים), קול קורא בעוז: פוליטיקה ושירה בישראל, אוניברסיטת חיפה, חיפה עמ' 108-129.

85 שלמה טל, רינת ישראל: נוסח ספרדים ועדות המזרח, מורשת, ירושלים תשל"ז.

86 על מפעלו המחקרי של הרב עמרם אבורביע שביקש לקיים את מנהג ארץ ישראל וירושלים ראו: צבי זוהר, 'המסע לגילוי המנהג הספרדי-ירושלמי: הרב עמרם אבורביע ויצירתו "נתיבי עם"', בתוך: הנ"ל (עורך), הרב עזיאל ובני זמנו: פרקי עיון בהגותם של חכמי המזרח בישראל במאה העשרים, הוועד להוצאת כתבי הרב עזיאל, ירושלים תשס"ט, עמ' 120-165.

התמורה הזאת עמדה במידה רבה בניגוד לניסיונו של הרב שלמה גורן, שביקש נוסח ממלכתי אחיד. המדפיסים והעורכים של רינת ישראל הציעו שלושה נוסחים עדתיים בולטים: ספרד, אשכנז ונוסח הספרדים ועדות המזרח. ואולם שגרת חיי הסניף שבאה לידי ביטוי גם בשגרת מניין הצעירים דחתה את מנהג הבית הן של המנהגים בנוסח קהילות מרכז ומערב אירופה והן של המנהגים בנוסח התפילה המזרחי. דומה כי גם הפונקציונליות שיוחסה לנוסח התפילה וההדגשה על חיי החברה נתנו מקום לנוסח ספרד להיות מעין תו התקן של הנוסח הלאומי, ה'ישראלי', בחברה הציונית דתית.

מניין הצעירים - מבט בהווה

בד בבד עם הפיכתם במשך הזמן של מנייני צעירים ותיקים לבתי כנסת ציוניים דתיים עירוניים ומבוססים הוקמו מניינים חדשים על ידי הדור הבא, דור הבנים של המייסדים של מנייני הצעירים. בזכות אלה השתנה מניין הצעירים ממרכיב של שינוי דורי, המתוחם בזמן ובמקום, לדפוס קבוע בתרבות הציונית הדתית עד היום. הסגנון הצעיר נותר מאפיין בולט בהקמת בתי תפילה ציוניים דתיים רבים בזמננו. מודעות המתפרסמות מפעם לפעם במקומות שכוונה, המיועדים לציבור הדתי, מודיעות על הקמתו של מניין צעירים חדש. הסגנון הצעיר ממשיך לבוא לידי ביטוי בהכלה של ניגונים חדשים הנתפסים כחורגים מהשגרה הליטורגית, אותה שגרה שפיתחו מייסדי דפוס המניין הצעיר. כזה לדוגמה הוא שילוב של ניגוני שלמה קרליבך בליטורגיה של בית הכנסת. שוב נמתח קו בין הצעירים, המעדיפים את הניגונים העדכניים, ובין הדור הישן - הצעיר לשעבר - המבקש להיאחז בניגונים המודרניים אז.⁸⁷

החדשנות באה לידי ביטוי בשני היבטים נוספים. ראשית, בדור הראשון עוד נקבעו מנייני תפילה בנוסחאות המזכירות את תרבויות המוצא, ואילו בדור הראשון והשני למדינה היו צורות חדשות שביקשו להיות 'מקומיות', 'ישראליות'; וכאמור, תהליך זה מאפיין לא מעט חברות מהגרים. דוגמה לכך אפשר למצוא בשנים האחרונות בקנעם עילית. גם שם הקימו חוגי הציונים הדתיים בית כנסת בשם 'מניין צעירים'. המתפללים במקום מתהדרים בהיותו מקום שמתפללים בו לפי סידור רינת ישראל בנוסח ספרד (בהבדל מעדות המזרח), ואולם בריאיון עם כתב עיתון ידיעות אחרונות באינטרנט *ynet* הם מדגישים: 'בקהילה חברים מכל המינים וכל הסוגים, אקדמאים, עובדי מדינה, בעלי מלאכה, פועלים ואנשי היי-טק. דרדקים זבי חוטם מתרוצצים בין רגלי סבתות, אמריקנים, עולי מדינות חבר העמים ובני העדה האתיופית לצד ישראלים ותיקים מכל העדות'. ולכן 'במועדים מיוחדים משבצים פנינים מכל עדות ישראל. קריאת התורה מתנגנת בחלוקה טבעית בין קריאה תימנית, אשכנזית ומרוקאית ירושלמית. סליחות אומרים בנוסח משולב'.⁸⁸ היבט חדשני נוסף שאפשר להבחין בו הוא שבדור הראשון למנייני הצעירים התבטאה השוויוניות במציאות קהילתית שהציגה

87 ראו למשל את ניתפון של יעקב אלטמן, 'מליברליזם מוזיקלי ועד מנייני קרליבך', עלוני ממרא: ביטאון ישיבת ניר קרית ארבע, 123 (חורף תשע"א), עמ' 169-184.

88 ניב מזומן, קהילה בשבוע: יקנעם עילית, *ynet*, 20.5.2007 (אוחזר ב' 1.12.2012).
<http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3397125,00.html>

עצמה כחוצת מעמדות ומשלוחי יד (ובפועל לא היתה כזאת עקב ההשתלבות במקצועות המעמד הבינוני), ואילו בדור הנוכחי השוויוניות עוברת דרך השאלות המגדריות, כלומר שיתוף שווה של גברים ונשים בחיי המניין.

מתפללי מנייני הצעירים - כשותפים למנגנון של חיתוך והרכבה כאחד של מסורות מוצאת אתניות - עומדים בפני שלושה אתגרים בולטים שמקורם בתהליכי רצף ותמורה בדיוקנה של החברה הציונית הדתית בת זמננו. האתגר הראשון נקשר בקריירה של מנייני הצעירים הוותיקים. מניין צעירים, כבר למדנו, אינו בהכרח מניין של צעירים. הוא סגנון שמקורו בתרבות 'המרד הקדוש' של תנועת הנוער, שהיה לדפוס ארגוני קהילתי חוזר עם הופעתה של שכבת גיל חדשה במציאות החברה הציונית הדתית העירונית. לא אחת הדבר הוא בעיה, ומניינים ותיקים מצויים על סף סגירה או מתקשים לקיים את המניין עצמו. הסיבות לכך מגוונות: גיל המתפללים, הגירה שלילית של דתיים והדפוס עצמו. אוכלוסיות חדשות של צעירים אינן נוטות להצטרף למניינים קיימים אלא ממשיכות את דפוס הקמת מנייני צעירים חדשים בשם המחויבות להתחדשות בהתאמה לעקרונות האידאולוגיים, הסגנוניים או החברתיים שלהם.⁸⁹ עבודתי האתנוגרפית חשפה מקרה דומה בעיר פתח תקווה. מעברו האחד של הרחוב ניצב בית כנסת ותיק, שהחל בשנות השישים כמניין צעירים. כעת רוב המתפללים בבית הכנסת, שהוא מבנה קבע מפואר יחסית, הם אנשים מבוגרים שמתקשים לקיים מניין סדיר. מעברו השני של הרחוב ניצב במבנה ציבורי ארעי, כמנייני צעירים רבים, מניין צעירים חדש יחסית. בשני המקומות נוסח התפילה זהה, ושתי האוכלוסיות מכירות זו את זו. המניין הוותיק פנה אל המניין החדש בבקשה כי יצטרף אליו, ונתקל בסירוב מנומס. אחת הסיבות המרכזיות לדבר היתה החשש מצד אנשי המניין הצעיר שמא לא יינתן מקום לסגנון הייחודי, ה'צעיר' כלשון אחד מהם, שהם פיתחו לדבריהם בבית הכנסת.

בצד זה בולטת העבודה הרטרופקטיבית של מנייני הצעירים והמודעות הגוברת של הקהילות הוותיקות למה שהתרחש בעברן. רבים רואים בעצמם אחראים לשינוי תרבותי בחברה הציונית הדתית. המילה 'מהפכה' אף עלתה פה ושם. משהו מהאתוס הזה ניכר בהתרגשות הרבה שאחזה לפרקים באנשים ששוחחתי עמם. באחת הפעמים אף הגיעו הדברים לכלל דמעות. ברור היה כי נגעת ברגע חשוב הן בחייהם של השותפים לו והן בבנייה של הקהילה הציונית הדתית בישראל, רגע שבמידה רבה נדחק עד כה מפני האירועים ההיסטוריים הגדולים, אך במידה רבה קבע את המזג, את השיח ואת מה שכיניתי כאן ה'סגנון' הציוני הדתי ואת התגובות לו. השתקפות למודעות הזאת אפשר למצוא במנייני צעירים ותיקים שמתכנסים לאירועי יובל. הפער בין שם המניין לגילם של האנשים תורם לא מעט להומור עצמי, אך במידה רבה כאילו מדגיש את המהלך המקורי. אירועים אלה משמשים מקור למפגש בין חברים, שחוצה זמן ומרחב. מניין הצעירים איננו מקום פונקציונלי ואף לא מרחב מקומי, אלא קהילה היודעת מה מקומה בהתפתחות של החברה הציונית הדתית.

בספר אתרים במחוזות הזיכרון, החוקר את הבניית הזיכרון הקולקטיבי בחברה הקיבוצית

89 ראו בהקשר זה שאלה שהופנתה לרבה של העיר מודיעין דוד לאו בתוך אתר מורשת: <http://www.moreshet.co.il/web/shut/shut2.asp?id=15030> (אוחזר ב' 3.12.2012).

רוני כוכבי־נהב מתארת את אירועי היובל הללו 'אירועי תיעוד'.⁹⁰ אירועי התיעוד 'מכוונים להנציח את תולדות הישוב, אם בדרך רצינית ואם בהומור, ולספק אסמכתא ההולמת את הקונצנזוס הקיבוצי להמשך החיים במקום'.⁹¹ כמובן, במקרה של מנייני הצעירים אין מדובר ביישוב אלא בקהילת מתפללים. האירועים מושקעים מאוד ומלווים לעתים בתיעוד סיפורה של הקהילה בתמונות, בשיר ובהוצאה של ספרי זיכרונות. אירועי התיעוד הללו הם המשך היצירה של הנרטיב העצמי, הרואה בהקמת מניין הצעירים חלק ממהפכה שהתרחשה בחברה הציונית הדתית.

אחד האתגרים למנייני הצעירים מופיע בדמות התרחבות מעמד הביניים הציוני הדתי והמרת מנייני הצעירים בבתי תפילה מאורגנים, מסודרים וממוסדים שמבקשים מסורת אתנית יציבה ומוגדרת. אתגר אחר הוא ההשתלבות של הפזורה היהודית כעולים במדינת ישראל. פזורה זו מביאה עמה לא אחת את עולם המנהגים של הבית, של הקהילה, של המסורת האתנית השונה במידה רבה מהמסורת האשכנזית שהיא נתקלת בה בישראל. כך למשל לנוכח מספר גלי הגירה של ציונים דתיים ממוצא אמריקני לישראל, אנו עדים למעין תחייה של הנוסח הזה, הזוכה לתמיכה מצד העולים הללו. התמיכה אינה נגמרת בדבקות בנוסח. מתלווה לכך פולקלור, גסטרונומיה, שפה והביטוס אתני מובחן.⁹² התוצאה היא חזרה למסורות המוצא האתניות, ובניסוח של האתוס הציוני נפתח נתיב להעתקת מסורות הגלות מחדש אל שגרת החיים הציונית הדתית.⁹³

סיכום ומסקנות

מאמר זה הוא מחקר ראשוני ומבקש לכוון הן למחקר של חיי הקהילה הציונית הדתית והן למחקר של בית הכנסת הישראלי. אשר לנושא עצמו שנדון כאן: הסגנון הצעיר שהתפתח בתנועת הנוער בני עקיבא ומקומו בתהליכי ההלאמה של מסורת הקבוצה האתנית הדומיננטית בחברה הציונית הדתית. ודאי עוד יידרש מחקר רב כדי להעמיד תמונה שלמה של הדברים, אך ממאמר זה אפשר להסיק כבר שתי מסקנות.

מסקנה אחת מתייחסת אל שאלת ההלאמה של המסורות האתניות בחברה הציונית הדתית ושליטת הגלות. נקודת המוצא שלי היתה שאם האידאולוגיה הציונית החילונית ביקשה להפנות עורף אל הגלות ולחדש חיים יהודיים ריבוניים ומודרניים בארץ ישראל,⁹⁴ הרי שמישושה

90 רוני כוכבי־נהב, אתרים במחוזות הזיכרון: ספרי יובל של קיבוצים, יד טבנקין, רמת אפעל 2006, עמ' 40-41.

91 שם, עמ' 40.

92 Nissim Leon, 'Strong Ethnicity: The Case of Us-Born Jews in Israel', in: Eliezer Ben-Rafael, Judit Bokser Liwerant and Yosef Gorny (eds.), *Reconsidering Israel-Diaspora Relations*, Brill, Leiden 2014, pp. 185-200

93 על המפגש בין ישראליות לגלותיות במציאות העכשווית בישראל ראו בתוך: אילן גור זאב, לקראת חינוך לגלותיות: רב־תרבותיות, פוסט־קולוניאליזם וחינוך־שכנגד בעידן הפוסט־מודרני, רסלינג, תל אביב 2004.

94 סוגיית שליטת הגלות נדונה רבות במחקר ההשקפה והתרבות הציונית. ראו למשל: אניטה שפירא,

של השקפה זו עומד לפני פרדוקס בציונות הדתית.⁹⁵ הסיבה לכך היא שהציונות הדתית היא אידאולוגיה שרגליה נטועות בשני המקומות: באתוס המודרני של 'היהודי החדש', זה המבקש ליצור מציאות יהודית לאומית שאינה בהכרח מחויבת למסורת הדתית; ובמיתוס 'היהודי הישן', שמיחסת לו דבקות באורח החיים המסורתי, בשמירת המצוות ובהסכמה לסמכות הרבנית. כל אלה נטועים למעשה מלכתחילה באותו מרחב מדומיין שנשלל - הגלות.⁹⁶ 'התנגדנו לחיי הגולה', כתב משה קרונה בזיכרונותיו, 'אולם מעולם לא תיעבנו אותם חלילה'.⁹⁷ המורכבות הזאת יכולה להאיר במשהו את המונח 'הלאמה'. לרוב אנו מבינים כי יחסן של תנועות לאומיות מהפכניות אל מסורות של קבוצות אתניות דומיננטיות הוא של שימור וטיפוח. ואולם יש לתת את הדעת גם ליחס של שחיקה, של פירוק ואף של מחיקה. יש שהתנועות הלאומיות עסוקות בקידוש המסורות האתניות של הקבוצה האתנית הדומיננטית,⁹⁸ אך יש שהן עסוקות לא פחות גם בפירוק ובהרכבה, בקיטוע ובכרירה של מסורות מעין אלה, כחלק בלתי נפרד מקידום תהליכי ההלאמה של המציאות.⁹⁹ נקודה זו הודגשה במחקר הסוציולוגי. שמואל נח אייזנשטדט לדוגמה העניק משקל רב בניתוח החברה הישראלית להיבט המהפכני שנלווה לדידו לציונות. הוא תלה את המהפכנות ביחסה המרדני של הציונות נגד סגנונות החיים והמסורות היהודיות. לדבריו, 'בעוד רוב התנועות הלאומיות באירופה ובעולם השלישי חוזרות אל ההיסטוריה הרציפה שלהם ומנסות לחדשה ולשחזרה [...] הציונות [...] דחתה את ההתנסות ההיסטורית הקונקרטית של היהודים, את החיים בגלות'.¹⁰⁰ הציונות, הוסיף אייזנשטדט, 'לא

⁹⁵ 'לאן הלכה שלילת הגלות', אלפיים, 25 (תשס"ג), עמ' 9-54; אמנון רוקוקצקי, 'גלות בתוך ריבונות: לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית', תיאוריה וביקורת, 4 (1993), עמ' 23-55; דוד אוחנה, לא כנענים לא צלבנים: מקורות המיתולוגיה הישראלית, מכון הרטמן, ירושלים 2008, עמ' 17-21.

⁹⁶ המתח הזה ניכר היטב גם במפגש של היהודים הספרדים ועדות המזרח עם הציונות החילונית, אך שם לא התגבשו הדברים לכדי ראקציה אידאולוגית מובחנת וממוסדת למעשה עד הקמתה של מפלגת ש"ס. יתרה מזאת, המתח הזה היה אחד המרכיבים למה שכונה בעבר 'הבעיה העדתית'. ראו בהקשר זה: אלון גל, 'מבוא כללי', בתוך: הנ"ל (עורך), הציונות לאיזוריה, א: אירופה המזרחית והמרכזית, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל ומכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, ירושלים וקריית שדה בוקר תש"ע, עמ' 15-16.

⁹⁷ וראו עוד: יצחק בצלאל, נולדתם ציונים: הספרדים בארץ ישראל בציונות ובתחייה העברית בתקופה העות'מאנית, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשס"ח. והשוו: יהודה שנהב, היהודים הערבים: לאומיות, דת ואתניות, עם עובד, תל אביב 2003, עמ' 73-120.

⁹⁸ ראו למשל: שלמון (לעיל הערה 64); שוורץ (לעיל הערה 64).

⁹⁹ קרונה, עם הברים לדעה, עמ' 23.

⁹⁸ ראו למשל: George Mosse, *The Nationalization of the Masses*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1975; Anthony Smith, *Chosen People: Sacred Sources of National Identity*, Oxford University Press, New York 2003.

⁹⁹ ראו למשל: Eric Hobsbawm and Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, pp. 1-14; Vashudha Dalmia, *The Nationalization of Hindu Traditions: Bhāratendu Hariśchandra and Nineteenth-Century Banaras*, Oxford University Press, Dhlhi 1995.

¹⁰⁰ שמואל נח אייזנשטדט, 'המאבק על סמלי הזהות הקולקטיבית ועל גבולותיה בחברה הישראלית הבת-המהפכנית', בתוך: פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), ציונות: פולמוס בן זמננו, גישות מחקריות

מרדה בשליט זר או רחוק [...] היא מרדה בסגנונות החיים היהודיים השונים של המאה התשע-עשרה באירופה, והמרד הזה הוא המאפשר לראות בה כתנועה מהפכנית.¹⁰¹

לפיכך תיאור המפגש בין המסורת האשכנזית למסורת המזרחית במוסדות החינוך הציוניים הדתיים כעימות בין שתי מסורות אתניות מסיט במידה רבה מתהליכי הפירוק וההרכבה המהפכניים ששתי המסורות האלה מצאו בהם את עצמן. לרוב אנו מתמקדים בסיפור פירוק המסורת המזרחית ושחזורה, ששיאו בהקמתה של תנועת ש"ס. מנגד, אנו מתעלמים מכך שגם המסורת האשכנזית שגילו העולים ממזרח לא היתה המסורת האשכנזית של יהודי מזרח אירופה ומרכזה. למעשה, מה שנתקלו בו העולים היה ניסיונות הפירוק וההרכבה מחדש של המסורות האשכנזיות כחלק מתהליכי ההלאמה הדיאלקטית שלהם. אלה היו רחוקים מהניגונים, מהדיאלקט הליטורגי ומהמנהגים של קבוצות המוצא האשכנזיות. הדגם שנוצר התנהל כדגם הגמוני ששלט בתחומי החינוך וההבניה של סגנון הזרם המרכזי בחברה הציונית הדתית. גם כאן, כמו במקרה המזרחי עצמו,¹⁰² היה בית הכנסת, במקרה זה מניין הצעירים, לכור ההיתוך של סגנון המסורת האשכנזית החדשה, הלאומית, שהתגברה על חלוקות המוצא המוקדמות.

הסגנון החדש, הצעיר, בציונות הדתית, אָתגר לא רק את מסורות המוצא המזרחיות. בראש ובראשונה הוא אתגר את המסורות האשכנזיות מבית, אך לא בהכרח מרד בהן. הסגנון הצעיר היה המשכו של המרד הדתי הלאומי הפועלי בעולם הישן, זה שמצא את מקומו בקיבוץ הדתי ולימים בתנועת ההתנחלות. הוא היה הביטוי לאסטרטגיה דתית לאומית של שלילת הגלות בתוך ריקון מציאות של חיי שגרה דתית עירונית הגוזרת מלכתחילה מהגלות הזאת את מנהגיה, את אורחותיה ואת דרך תפילתה.

המסקנה השנייה קשורה למקומו של בית הכנסת בישראל בהבניית הלאומיות הישראלית. דימויו של בית הכנסת הישראלי הוא של מקום פונקציונלי ביסודו, המשרת קהילת מתפללים. על נקודה זו עומד האנתרופולוג הישראלי משה שוקד. מחקריו האתנוגרפיים של שוקד עסקו לא מעט בקריירה של בתי כנסת בישראל ומחוץ לה. כאלה היו מחקריו המשותפים עם שלמה דשן על בית הכנסת העדתי בישראל; כזה הוא גם מחקריו המענייני על בית הכנסת של ההומואים ושל הלסביות בניו יורק. שוקד מתאר כיצד פנה לתלמידיו באוניברסיטה וציין את 'שדות המחקר הרבים המצויים בסביבתנו הקרובה והראויים למחקר אתנוגרפי. הזכרתי בכלל זה בתי-כנסת. תלמידה [...] הגיבה בתמיחה: "מה יש לחקור בבית כנסת? מתפללים והולכים!"¹⁰³

ביטוי אנליטי יותר לדימוי הפונקציונלי של בית הכנסת בישראל העניק לפני שנים רבות מרשל סקלר, בעת שהשווה בין בית הכנסת בארצות הברית לבית הכנסת בישראל: 'שלא כבארצות הברית, טען סקלר,

ואידיאולוגיות (עיונים בתקומת ישראל, סדרת נושא), המרכז למורשת בן-גוריון, קריית שדה בוקר 1996,

עמ' 12.

101 שם, עמ' 13.

102 Nissim Leon, 'The Multiple-Ethnic Synagogue in Israel', in: Avi Sagi and Ohad Nachtomi (eds.), *The Multicultural Challenge in Israel*, Academic Studies Press, Boston 2010, pp. 268-286

103 משה שוקד, מסע ישראלי: תל אביב, ניו יורק ומה שביניהן, ידיעות אחרונות, תל אביב 2002, עמ' 211.

אין בית הכנסת בישראל מציע אפוא הרבה מחוץ לתפקידים הרגילים של תפילה ולימוד מבוגרים [...] ושלא כבארצות הברית אין רואים כאן את בית הכנסת כסמל של זהות יהודית וערובה לעתיד היהודי [...]. ביסודו של דבר אפוא לבית הכנסת במדינת ישראל משמעות סמלית רבה; הוא מטרה לעצמו ולא אמצעי למטרה. ומאחר שאין בית הכנסת הישראלי ממלא את התפקיד המיוחד במינו הנודע לו בארצות הברית, הריהו מוסד חלש הרבה יותר.¹⁰⁴

בעיני סקלר היה בית הכנסת בישראל מנותק ממפעל הגדול של הקהילה היהודית בישראל - הלאומיות. בארצות הברית בית הכנסת הקהילתי עוסק בזהות, ואילו בית הכנסת הישראלי לדידו הוא מקום המתרחק מעיסוק בזהות; לכל היותר הוא משרת קבוצות זהות כבית תפילה. בפועל, כפי שראינו וכפי שאפשר להתרשם גם מעבודותיהם של שלמה דשן, של משה שוקד ושל ראובן גפני, בית הכנסת בישראל פעיל בעיצוב הזהות הלאומית ובמיסודה. זהו אחד מבתי המלאכה הפעילים של הזהות הלאומית הישראלית הנושא ונותן על זהות זו בסדר היום הבין־דורי, הליטורגי והאידיאולוגי של המתכנסים בו לתפילה.

104 מרשל סקלר, יהודי ארצות הברית, עם עובד, תל אביב 1971, עמ' 107-108.