

## נוכח בהעדרו: מקומו של בית המקדש לאחר חורבנו בתרבות ישראל

א. מבוא; ב. ההתמודדות עם חורבן בית המקדש השני: מצוות "זכר למקדש"; ג. מקדש בהעדר מקדש, תחליפים לעבודת המקדש; ד. זיכרון מכונן: ייצוג המקדש במרקמי החיים היהודיים; ה. מחשבות על מקומה של תודעת המקדש במדינת ישראל של ימינו; ה. סיכום

### א. מבוא

רופאים מדווחים שאנשים שאיבדו חלק מגופם עדין חווים לעתים כאבים באותו איבר, שאינו עוד חלק מגופם, אלה נקראים "כאבי פנטום"<sup>1</sup>. עם ישראל, חש את העדרו של בית המקדש בירושלים אף על פי כן שהוא חרב לפני כמעט אלפיים שנה, ולמעשה רוב ימיו של עם ישראל התנהלו ללא בית המקדש. כאן האיבד האבוד אינו גפה אלא מה שהיה הלב ממש. כיצד יכול עם לשרוד בהעדר מה שפעם היה לבו הפועם? העובדה הבלתי מובנת מאליה היא, שכך אכן היה במקרה של העם היהודי, ששרד ואף שגשג בהעדר בית מקדשו.

כשאני כותבת את המאמר הזה, אני מודעת לכך שהמצב שלי כיהודייה ילידת ירושלים החיה בעיר הבירה של מדינת ישראל הריבונית, הוא מצב יוצא דופן בתולדות העם היהודי. לאורך הדורות הייתה ירושלים בעבור בני העם היהודי משאת-נפש בלתי מושגת. הם הזכירו אותה בתפילותיהם ובבקשותיהם, היא עיצבה את השפה הפנימית שלהם ואת תקוות הגאולה שלהם אבל לא הייתה חלק פיזי מחייהם. דורות על דורות של מתפללים ביקשו לחזות בה ובבניינה, ולא זכו לכך. הכיסופים לבית המקדש, מקומו ופולחנו נתפשו כחלק אינהרנטי לכיסופים לירושלים ולשיבת ציון:

כשם שהטיבור הזה נתון באמצע האיש, כך ארץ ישראל טיבורה של עולם. שנאמר "יושבי על טבור הארץ" (יחזקאל לח, 12).  
ארץ ישראל יושבת באמצעיתו של עולם, וירושלים באמצע ארץ ישראל, ובית המקדש באמצע ירושלים, וההיכל באמצע בית המקדש, והארון באמצע ההיכל, והאבן שתיה לפני ההיכל, שממנה הושתת העולם.<sup>2</sup>

היחס לארץ ישראל כאל "טבורו של עולם" היה בלתי נפרד מהיחס לירושלים ולבית המקדש, שנתפש כטבורו של טבורו של עולם, כלומר כמרכזו המהותי של גופו של עולם.<sup>3</sup> המערכת הזו של המעגלים הקונצנטריים ההולכים ומצטמצמים: ארץ ישראל < ירושלים < בית המקדש < ההיכל < הארון < אבן השתיה, נתפשת כביטוי של הקוסמוגוניה היהודית, שהרי על פי המסורת היהודית מאבן השתיה שבבית

<sup>1</sup> L. Nikolajsen & TS. Jensen, "Phantom Limb Pain", *British Journal of Anaesthesia* (2001), 87:1, pp. 107-16.

<sup>2</sup> תנחומא בובר, י == לא, ראו גם: בבלי סנהדרין, לז ע"א; שם יומא, נד, ע"ב.

<sup>3</sup> מדרש אחר מצייר את העולם כגלגל העיין ואת בית המקדש כניצב במרכזו, גם כאן מקומו של בית המקדש נתפש מהותי כחלק מטבע העולם: "אבא חנן אומר משום שמואל הקטן: העולם הזה דומה לגלגל עינו של אדם - לבן שבו, זה ים אוקיינוס, שמקיף את כל העולם כולו, שחור שבו, זה ישוב, קמט שבו, זה ירושלים, פרצוף שבקמט, זה בית המקדש, שיבנה במהרה בימינו" (דרך ארץ ז, לח). וראו:

Arendt Jan. A Wensinck, *The Idea of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth*, Amsterdam 1916

המקדש הושתת העולם.<sup>4</sup> אך מרכזיות בית המקדש באה לידי ביטוי גם בכך שבנייתו המחודשת בעתיד לבוא נתפשה חלק מהנרטיב הגאולי, נרטיב שבא לידי ביטוי מרכזי בליטורגיה היהודית.<sup>5</sup> במאמר זה אבקש לעמוד על המקום של ירושלים בתודעה היהודית ובמיוחד על מקומו של בית המקדש בסימבוליקה היהודית וכמרכז הפולחן היהודי, דווקא לאחר חורבנו. לשם השלמת התמונה שתוצג כאן, יש מקום להידרש גם לתגובות לחורבן באפוקליפסה היהודית, בספרות המיסטית ובכלל זה לספרות יורדי המרכבה ולתגובות של הנוצרים המוקדמים. כאן אידרש בעיקר לתפישה של המקדש אחרי חורבנו בהקשר של תפילה ופולחן בקרב חז"ל אבל אעיר גם על תגובות מאוחרות הרבה יותר. בסיום המאמר, אעלה מחשבות על מקומו של בית המקדש בחיים היהודיים כיום, כשהעם היהודי חזר לארצו אבל הקמת בית המקדש נראית רחוקה וכתמיד. שאלה זו שנויה בשיח הישראלי במחלוקת חריפה.

## ב. לאחר חורבן בית המקדש השני

עוד לפני חורבן בית המקדש השני בשנת 70 לספירה, החלה בעם ישראל התארגנות לקראת הימים שלאחר חורבנו הצפוי. הפרושים שהוציאו אל מחוץ לבית המקדש פרקטיקות דתיות שהיו נהוגות בו, לדוגמה אכילת חולין בטוהרה, הניחו למעשה את היסוד לחיים היהודיים שלאחר חורבנו. הם עשו כך מתוך החשיבות הרבה שייחסו לבית המקדש אבל התוצאה של פועלם היה הכנת חיים יהודיים משמעותיים שהם אפשריים גם ללא בית המקדש.<sup>6</sup> ועם זאת, סיפור יציאתו של רבן יוחנן בן זכאי מירושלים ערב החורבן והקמת המרכז הרוחני ביבנה היה לסיפור מכונן.<sup>7</sup> יבנה, שסימלה לאורך הדורות את הולדתה של היהדות הרבנית, הייתה מרכז אלטרנטיבי לא רק מבחינת המקום אלא גם מבחינת אופיו, המנהיגות ששררה בו ותכני העבודה הדתית. רבן יוחנן בן זכאי תיקן תשע תקנות הנמנות על הקטגוריה של "זכר לחורבן" (או "זכר לירושלים").<sup>8</sup> בדרך זו הוא הצליח להנציח את המקדש ולשמר את חשיבותו מחד גיסא ולשאוב מסמכותו באופן שיאציל סמכות ותוקף למנהיגות היהודית שאחרי החורבן. אך המקדש המשיך להיות נוכח בחיים היהודיים לאחר חורבנו בדרכים רבות אחרות. את עקרון החיים שלאחר החורבן ניסח רבי יהושע, אחד מתלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי, פעל בתקופת החורבן ולאחריו,<sup>9</sup> בדברים שעולים מן המעשה הבא:

<sup>4</sup> F. Böhl, "Über das Verhältnis von Shetija-Stein und Nabel der Welt in der Kosmogonie der Rabbinen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 124 (1974), pp. 253-270.

<sup>5</sup> סדר הברכות בתפילת העמידה, התפילה המרכזית בסידור התפילה היהודי, החל בברכה העשירית הוא: קיבוץ גלויות, צדק ומשפט, הכרתת הרשעים, גמול לצדיקים, בניין ירושלים ובית המקדש והברכה המסיימת את הקובץ הזה עניינה בוא המשיח. בניין המקדש נתפש בנרטיב הגאולי כשלב הכרחי וטבעי. ראו: LA. Hoffman, "How the *Amidah* Began: A Jewish Detective Story," LA. Hoffman, ed., *Minhag Ami, My People's Prayer Book*, volume 2, *The Amidah* (Woodstock, VT: Jewish Lights Publishing), pp. 17-36.

<sup>6</sup> Tracy Ames, "Fellowship, Pharisees and the common people in early rabbinic tradition", *Studies in Religion* 34,3-4 (2005), pp. 339-356; Jacob Neusner, *Contemporary Judaic Fellowship*, New York 1972, pp. 13-30.

<sup>7</sup> Peter Schäfer, 'Die Flucht Johanan b. Zakkai aus Jerusalem und die Gründung des 'Lehrhauses' in Jabneh', *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 2.19.2, 1979, pp.43-101.

<sup>8</sup> David Golinkin, "Jerusalem in Jewish Law and Custom: a Preliminary Typology", ed. Lee I. Levine, *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, New York 1999, pp. 408-423.

<sup>9</sup> רבי יהושע בן חנניה הוא אחד מחמשת תלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי ולפי המסורת הוא אחד משני החכמים שסייעו לרבן יוחנן להימלט מירושלים הנצורה (בבלי גיטין נט, ע"ב).

משחרב בית [האחרון] רבו פרושין בישראל שלא [היו אוכלין בשר ולא שותין] יין.  
נטפל להם ר' יהושע. אמר להם: מפני מה [אין] אתם אוכלים בשר?  
אמרו לו: נאכל בשר שבכל יום היה [תמיד קרב לגבי מזבח ועכשיו בטל?  
אמר להם: לא נאכל, ומפני מה אין אתם שותים יין?  
אמרו לו: יין נשתה שבכל יום היה מתנסך על גבי המזבח ועכשיו בטל?  
אמר להם: לא נשתה. אמר להם: אם כן לחם לא נאכל שממנו היו מביאין שתי הלחם ולחם  
הפנים מים לא נשתה שמהן היו מנסכין מים בחג תאנים וענבים לא נאכל שמהן מביאין  
בכורים] בעצרת?  
שתקו.  
אמר להם: בני, להתאבל יותר מדאי אי אפשר [ושלא להתאבל כלל אי אפשר], אלא כך אמרו  
חכמים: סד אדם את ביתו בסיד ומשייר דבר מועט זכר לירושלים; עושה אדם [עסקי סעודה]  
ומשייר דבר מועט [זכר לירושלים]; עושה אשה כל תכשיטה ומשיירה דבר מועט זכר  
לירושלים.

שנאמר: "אם אֶשְׁפָּחֶךָ יְרוּשָׁלַם תִּשְׁפָּח יְמִינִי תִדְבַּק לְשׁוֹנֵי לְחֵפֵי אִם לֹא אֶזְכְּרֶכֶּי" (תהלים קלז, 6-5).  
וכל המתאבלים עליה בעולם הזה שמחים עמה לעולם הבא, שנאמר: "שִׁמְחוּ אֶת יְרוּשָׁלַם  
וְגִילוּ בָּהּ כָּל אֲהַבֶיהָ" וגו' (ישעיהו סו, 10).<sup>10</sup>

רבי יהושע מביא את הצעתם של אלה שקראו להימנע מתענוגות החיים, כאכילת בשר וכשתית יין, לידי  
אבסורד ומציע להם את דרך האמצע: "להתאבל יותר מדאי אי אפשר ושלא להתאבל כלל אי אפשר".  
הוא ממליץ להמשיך בפעולות החיים הרגילות אבל לציין בהן את העדרו של המקדש, לדוגמה, אדם יכול  
לטפח את ביתו ולצבוע אותו אבל עליו להשאיר איזור קטן לא צבוע זכר לחורבן, כך גם לגבי סעודות  
חגיגות ותכשיטי נשים. באופן הזה, בית המקדש והאבל על חורבנו ממשיכים להיות נוכחים בחיי  
היומיום ומצד שני חיי השגרה אינם מופרים, ההמשכיות היהודית נשמרת לא רק ברמה של הישרדות  
אלא גם מתוך דאגה לטיפוח וליופי ("עושה אישה כל תכשיטיה...").

השאלה המרכזית שעלינו לשאול היא האם מטרתם של חז"ל הייתה לתחזק את הקיום היהודי עד  
שתכשר השעה להקים בית מקדש שלישי או שמא הם חוו את מציאות חייהם שלאחר החורבן כמציאות  
של קבע, שמצריכה השתתת היהדות על יסודות אחרים המייתרים את קיום המקדש. במילים אחרות,  
האם מטרת התחליפים שהציעו החכמים לעבודת בית המקדש הם תחליפים לעת מצוא ומתוך אין  
ברירה או שמא אלה הם תחליפים בני קיימא שמיייתרים את המקדש, את עבודתו ומתוך כך גם את  
כוהניו. תשובות שניתנות על שאלה זו משקפות במידה רבה את עמדתו של המשיב ואת הטמפרמנט  
הדתי שלו יותר מאשר את המציאות היהודית בשנים שלאחר חורבן הבית.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> תוספתא סוטה טז, ה (סיום המסכת). מקבילה מפורטת יותר בבבלי בבא בתרא ס, ע"ב (ראו גם תוספתא בבא בתרא ב, ז).

<sup>11</sup> על מגמות סותרות או משלימות אלה עמד צבי זהר במאמרו על גישות שונות לסדר העבודה של יום הכיפורים: צבי זהר, "ומי מטהר אתכם? אביכם שבשמים: תפילת סדר העבודה של יום הכיפורים, תוכן, תפקוד ומשמעות", *AJS Review*, 1:14 (1989), pp.1-28.

נוכחותו הנעדרת של בית המקדש בחיים היהודיים באה לידי ביטוי הן במציאת תחליפים ראויים ובני קיימא (וכפי שנראה להלן לעתים עדיפים) לעבודת הקרבנות והן בייצוגו של המקדש והנכחתו בחיים היהודיים.

### ג. מקדש בהעדר המקדש – תחליפים לעבודת המקדש

פרקטיקות אחדות התגבשו לאחר החורבן והן נתפשו כתחליף לעבודת בית המקדש, ובהן נדון כעת, ואלו הן: 1. תלמוד תורה; 2. גמילות חסדים והבית היהודי; 3. התשובה; 4. מוסד התפילה.

#### ג.1 לימוד הקרבנות במקום עבודת הקרבנות

ספרות התנאים נוצקה בתקופה, שבראשיתה ירושלים עמדה בחורבותיה ובסופה כלל לא הייתה ליהודים גישה אליה - המציאות של המקדש הייתה לא ריאלית לפרויקט הרבני. ובכל זאת, לפחות ארבעה מתוך ששת סדרי המשנה עוסקים בעניינים הקשורים בעבודת הכהנים, בקרבנות ובבית המקדש. מסכתות המשנה מתארות בפרטי פרטים ובדיוק את הדינים השונים הקשורים בעבודת הקרבנות. בפרפרזה על הביטוי של Alfred Korzybski, "Map without Territory", קבע ג'ייקוב ניוזנר שהמשנה היא מפה המתעלמת מן הטריטוריה. המשנה ממפה טריטוריה שכל כולה דמיונית: "Not only is map 12. not territory. Map is also is all one has, for now there is no territory"

מה שבעבר יכול היה להיעשות רק בבית המקדש, על ידי אנשים שנולדו לקסטת הכהנית וקיבלו את ההכשרה הראויה, יכול מעתה להיעשות על ידי כל אדם<sup>13</sup> בכל עת ובכל מקום, ובלבד שיראה את היכולת הלימודית המתאימה.<sup>14</sup> תרבותם של חז"ל מדגישים את תלמוד התורה. בעוד שהמשנה מציבה אותו כדבר שאין לו שיעור ביחד עם פרקטיקות אחרות הקשורות בעבודת המקדש (הביכורים והראיון),<sup>15</sup> הגמרא מצטטת מסורת תנאית המציגה גישה קיצונית יותר, באומרה על הדברים "שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא", שתלמוד תורה עומד כנגד כולם.<sup>16</sup> מראות המקדש, ריחותיו הקולות שנשמעו בו ותחושות הבאים בשעריו, השתמרו במילים הקצובות והמדודות של המשנה. המעבר מעבודת הקרבנות ללימודם, הוא מיצוי של המהפכה הדמוקרטית הרבנית – המוקד מעתה אינו המקום והמעשה אלא המילה והלימוד. לאורך הדורות, לימוד המשנה, ובעיקר המסכתות מסדר קודשים, נתפשו כביטוי מוחשי של עבודת המקדש בזמן הזה. אך בעוד שבעבר, היה ללימוד זה אופי תיאורטי טהור, בימינו אנו, הוא עשוי לקבל ביטוי מעשי ובעל השלכות קיצוניות (ועל כך בפרק ה').

<sup>12</sup> Jacob Neusner, "Map without territory: Mishnah's system of sacrifice and sanctuary", *History of Religions*, 19,2 (1979), pp. 103-127.

<sup>13</sup> למותר לציין, שבהקשר של הספרות הרבנית הקלאסית ולמעשה עד העשורים האחרונים, היה מדובר בגברים בלבד.

<sup>14</sup> ניוזנר, "map", עמ' 123-128.

<sup>15</sup> משנה פאה א, א.

<sup>16</sup> בבלי שבת קכז, ע"א.

## 2.2 גמילות חסדים והבית היהודי כתחליף למקדש

במסורת המובאת מטה, קובע רבן יוחנן בן זכאי שעל אף שהמקדש שבו נתכפרו עוונות העם חרב, יש לו תחליף שווה ערך והוא יחסים הוגנים בין אדם וחברו:

אמרו: פעם אחת היה ריב<sup>17</sup> מהלך בירושלם והיה ר' יהושע מהלך אחריו וראה בית המקדש שהוא חרב. אמ' [רבי יהושע]: אוי לנו על ביהמ"ק שהוא חרב. מקום שמתכפרין בו עונותינו. אמ' לו [רבן יוחנן בן זכאי]: בני אל ירע לך שהרי יש לנו כפרה אחרת שהיא כמותו. ואי זה? זה גמילות חסדים. לכך נאמר: 'כי חסד חפצתי ולא זבח ודעת אלהים מעולות' [הושע ו, 6].<sup>17</sup>

רבן יוחנן בן זכאי, האיש שמזוהה יותר מכל עם הרפורמה של המעבר מיהדות של בית המקדש ליהדות של בית המדרש, מציע "כפרה אחרת" תחליף להקרבת הקרבנות והוא גמילות חסדים. בדומה לכך, המשנה הראשונה במסכת פאה שהוזכרה לעיל מונה בצד פרקטיקות הקשורות בבית המקדש (הביכורים והראיון), פרקטיקות אקסטרה-מקדשיות (גמילות חסדים ותלמוד תורה). במעמד השווה הניתן להן, מכשירה המשנה את הקרקע להבנת המצוות שאינן קשורות לבית המקדש כשוות ערך לאלה הקשורות בו.<sup>18</sup>

ברוך בוקסר עמד על כך שהתנאים אינם מציעים להמיר את עבודת הקרבנות בגמילות חסדים. הם רק מציינים שגמילות חסדים היא "כמותו", שקולה לעבודת הקרבנות של בית המקדש. ולעומתם, וכמו במקרה של תלמוד תורה הממיר את עבודת המקדש, האמוראים מציגים גישה מהפכנית הרבה יותר ומתארים את גמילות החסדים כמעולה מן הקרבנות.<sup>19</sup> לדוגמה: "א"ר אלעזר גדול העושה צדקה יותר מכל הקרבנות שנאמר: 'עשה צדקה ומשפט נבחר לה' מזבח' [משלי כא, 3]."<sup>20</sup> במקבילה לטקסט זה, מדבר ר' אלעזר על התפילה כנעלה על הקרבנות.<sup>21</sup> בשתי דוגמאות אלה הקרבנות מוצגים לא רק כבלתי אפשריים בזמנם של חז"ל אלא במידה רבה גם כבלתי רצויים, ועל כן תחליפיהם אינם בבחינת ברירת מחדל בדלית ברירה.

גם הבית היהודי והחיים הראויים בו מוצגים כמקדש מעט, היינו כייצוג חלקי של המקדש וכתחליף לו. לדוגמה:

ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרוייהו בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר על אדם ועכשיו שאין בית המקדש קיים שולחנו של אדם מכפר עליו.<sup>22</sup>

שולחן האוכל של האדם דומה למזבח בכך שהוא מכפר עליו כשם שהמזבח כיפר על האנשים. כאלף שנה מאוחר יותר, מסביר פרשן הסידור הספרדי דוד אבודרהם את טעמה של מצוות נטילת ידיים עם הקימה באומרו בין היתר: "דומיא דכהן גדול שמקדש ידיו קודם העבודה וכן צריך שיקדש אדם ידיו קודם

<sup>17</sup> אבות דרבי נתן, נוסח א, הוספה ב' פרק ט; שכטר, עמ' 21.

<sup>18</sup> ראו גם תוספתא פאה, ד, 19, 21. בוקסר, שם, עמ' 47-44.

<sup>19</sup> Baruch M. Bokser, "Rabbinic Responses to Catastrophe: From Continuity to Discontinuity", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, L (1983), pp. 38-61.

<sup>20</sup> בבלי סוכה מט, ע"ב.

<sup>21</sup> בבלי ברכות לב, ע"ב. על משמעות מסורות אלה ומקבילותיהן, ראו: Baruch M. Bokser, "The Wall Separating God and Israel", *JQR*, 73, 4 (1983), pp. 349-374.

<sup>22</sup> בבלי מנחות צז, ע"א, וראו ברכות נה, ע"ב, חגיגה כז, ע"א.

שיעבוד את הבורא יתברך כדי שיעבדנו בידיים נקיות".<sup>23</sup> מפתיעה אף יותר ההשוואה שנעשית בתחינות להדלקת נר של שבת, שבו מושווה האישה המדליקה נרות בביתה ובין הכהן גדול המעלה את הנרות בבית המקדש.<sup>24</sup>

### 3.ג מוסד התפילה מחליף את פולחן הקרבנות

הפסקה הראשונה במסכת ברכות, ולמעשה במשנה כולה, קובעת את זמן קריאת שמע של ערבית בהתאם לזמן שבו "הכהנים נכנסים לאכול בתרומתן". כלומר הפרויקט הליטורגי כולו מושתת על עבודת בית המקדש, ללא הזכרת העובדה שזו חדלה זה מכבר. מאוחר יותר, קובעים האמוראים שהתפילה בציבור שווה להקרבת מנחה.<sup>25</sup>

ספרות חז"ל מספקת שני הסברים עיקריים לתפילות ישראל, האחד הוא שאת התפילות תקנו האבות, אברהם יצחק ויעקב ואילו השני גורס: "תפלות כנגד תמידין תקנום".<sup>26</sup> לפי עמדה זו התפילות החליפו את קרבנות התמיד, משעה שאלה בטלו. על אף שקשה לתמוך בהסבר זה בתימוכין היסטוריים, יש בו הגיון פנימי אלא שהוא מעורר קושי, בבית המקדש הוקרבו שני קרבנות תמיד – בבוקר ואחר הצהרים – ואילו במסורת ישראל נקבעו שלוש תפילות. התלמוד מספק הסבר דחוק מעט, היינו ש"אברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב קרבים והולכים כל הלילה".<sup>27</sup> אלא שדווקא המאמץ של חז"ל להמיר את המערכת של שני הקרבנות במערכת של שלוש התפילות מלמד על המוטיבציה שלהם להראות שמוסד בית הכנסת והתפילה הם תחליף אותנטי ומהותי למוסד בית המקדש ועבודתו. מדרש מעניין שם בפיו של הקב"ה הבטחה לאברהם שהליטורגיה תהיה תחליף מספק לקרבנות לארח שייחבר המקדש (שטרם נבנה, כמובן, בימי השיחה המדומינת). וזו לשונו:

אמר אברהם: רבש"ע שמא ישראל חוטאין לפניך אתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה?  
א"ל: לאו.  
אמר לפניו: רבש"ע הודיעני "במה אירשנה" (בראשית טו, 8)?  
א"ל: "קחה לי עגלה משולשת ועז משולשת וגו'" (שם, 9)  
אמר לפניו: רבש"ע תינח בזמן שבית המקדש קיים בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם?  
אמר לו: כבר תקנתי להם סדר קרבנות בזמן שקוראין בהן לפני מעלה אני עליהם כאילו הקריבום לפני ואני מוחל להם על כל עונותיהם.<sup>28</sup>

אברהם דואג, לפי מדרש זה, לצאצאיו וחושש שמא הזעם האלוהי יכלה אותם אם יחטאו והאל עונה שקרבנות של בעלי חיים ישככו את כעסו. אברהם החוזה ברוחו שהעם עתיד להתקיים גם בלא מקדש

<sup>23</sup> אבודרהם השלם: פירוש הברכות והתפילות, מהדורת ורטהיימר שלמה, ה'רנ"ו, ירושלים תשי"ט, עמ' לט.

<sup>24</sup> Chava Weissler, "Woman as High Priest: A Kabbalistic Prayer in Yiddish for Lighting Sabbath Candles", *Jewish History*, 5 (1991), pp. 1-26.

<sup>25</sup> ירושלמי ברכות ב, א; ד, ע"ב; שם, ה, א; ח, ע"ד. וראו: בוקסר, *Rabbinic Responses*, עמ' 52-53.

<sup>26</sup> בבלי ברכות כו, ע"ב. הסבר נוסף, גורס שהתפילות תוקנו על פי שינויי היום, עם זריחת החמה, בצהרי היום ובערב (בראשית רבה סח, ט; ירושלמי ברכות ד, א; ז, ע"א-ע"ב).

<sup>27</sup> בבלי, שם. המקבילה בירושלמי מכירה בכך שאין הסבר של ממש לתפילת ערבית: "תפילת הערב לא מצאו במה לתלותה ושנו אותה סתם. הדא היא דתנינן: תפילת הערב אין לה קבע" (ירושלמי, שם).

<sup>28</sup> בבלי תענית כז, ע"ב; מגילה לא, ע"ב. ראו גם בבלי ראש השנה יז, ע"א ועיבוד של המסורת הזו במדרש פרקי דרבי אליעזר (פרידמן עמ' 42) ==.

ממשיך ושואל כיצד יוכלו ישראל לכפר על מעשיהם בהעדר מקדש ואלהים עונה שהוא תיקן להם טקסט שאותו הוא מכנה "סדר קרבנות", אמירתו תהיה בבחינת ביצוע של עבודת הקרבנות גופא.<sup>29</sup> לפי מדרש זה, "סדרי סליחה", שגילה אלהים למשה לא רק מחליפים את הקרבנות אלא גם נוצקו ככאלה מלכחילה. רעיון זה של המרה לגיטימית של הקרבנות במילות תפילה בא לידי ביטוי בפרשנות של הביטוי: "ונשלמה פרים שפתינו", אשר נאמר במסגרת הכרה של ישראל בחטאיהם ובקשת סליחה מן האל (הושע יד, 3).<sup>30</sup>

אם כן, על אף העובדה שבעיני חוקרים רבים, קדמה התפילה לחורבן הבית, בתודעתם של חז"ל היא המירה את עבודת הקרבנות והיא תחליף לגיטימי ומספק להם. "וכי יש עבודה שבלב?" שואלים חז"ל על הדרישה לאהוב את האל ולעבדו "בכל לבבכם" (דברים יא, 13), ועונים: "הוי אומר – זוהי תפילה" ועוד שואל התלמוד הירושלמי: "וכי יש פולחן בבבל ואיזו?" ועונים: "זו תפילה".<sup>31</sup> לפי גישה זו התפילה, העבודה שבלב אינה רק תחליף לעבודת הקרבנות אלא היא הביצוע המפורש והמזוקק לציוי המקראי.<sup>32</sup>

#### 4.ג התשובה כתחליף לעבודת הקרבנות

המסורת הבאה המובאת מפיו של האמורא רבי יהושע בן לוי מציגה את מי שעושה תשובה ככזה "הזובח את יצרו ומתוודה עלי".<sup>33</sup> התיאור של מעשה התשובה במונחים הלקוחים מעבודת הקרבנות אינו טריוויאלי. רבי יהושע בן לוי ממשיך ואומר:

בזמן שבית המקדש קיים אדם מקריב עולה - שכר עולה בידו, מנחה - שכר מנחה בידו. אבל מי שדעתו שפלה מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות כולן. שנאמר: 'זבחי אלהים רוח נשברה' (תהלים נא, 19). ולא עוד אלא שאין תפלתו נמאסת. שנאמר: 'לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה' (שם).<sup>34</sup>

בחלק הראשון של הדרשה, רבי יהושע משווה את התשובה לעבודת הקרבנות, בחלקה השני מלמד שאדם בעל הלך רוח של ענווה ("מי שדעתו שפלה"), עדיף על קרבן זה או אחר, כי הוא מוחזק כמי שהקריב את כל הקרבנות ובחלקה השלישי קובע רבי יהושע שהתפילת העושה תשובה עדיפה באופן קטגורי על הקרבנות מפני שהיא אינה "נמאסת", היינו נגמרת או מתבזבזת.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> הכוונה היא ככל הנראה לסדר הקרבנות הנקרא במהלך ברכות השחר של תפילת העמידה ובו פסוקי תורה, דברי משנה ותלמוד המכילים תיאורים של הקרבת הקרבנות ושל עבודת הכהנים הקשורה בה.

<sup>30</sup> וראו, לדוגמה: בבלי יומא פו, ע"ב.

<sup>31</sup> ירושלמי ברכות ד, א; כט, ע"א-ע"ב וראו גם בבלי תענית ב, ע"א.

<sup>32</sup> Regarding the role of Jerusalem and the Temple in Jewish liturgy, see: Andreas Nechama, "Jerusalem und die jüdische Gebetskultur." *Die Reise nach Jerusalem*, (1995), pp. 76-79; Stefan Reif, "Jerusalem in Jewish liturgy", ed. Lee I. Levine, *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, New York 1999, pp. 424-437

<sup>33</sup> וראו: בבלי סנהדרין, מג, ע"ב.

<sup>34</sup> שם.

<sup>35</sup> וראו גם: ויקרא רבה ט, א (עמ' 150-152). בוקסר, *Rabbinic Responses*, עמ' 51-53. ההשוואה של אדם מתפלל לבשר הקרבן נמצאת גם במימרא הבאה: "אמר חזקיה: אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם כן משים לבו כבשר. שנא 'והיה מדי חדש בחדשו יבא כל בשר להשתחוות' וגו' (ישעיהו, סו, 23)" (בבלי סוטה, ה, ע"א).

ראינו אם כן, שחז"ל הציגו פרקטיקות חוץ-מקדשיות שונות השוות ואף העולות על הקרבנות. בעוד שבעבר בית המקדש היה זה שאליו ואל עבודתו הושווה הכל, הפך להיות מושווה לפרקטיקות אחרות, העם ופועלו הפכו להיות המרכזיים.<sup>36</sup> על פני הממד הביצועי הקשור בעבודת המקדש, תפס מקום של כבוד ממד הכוונה בתפילה, בתשובה וביחסים שבין אדם וחברו.

על אף שהמאמר הנוכחי אינו מתיימר להציג גישה התפתחותית היסטורית, תמונה מעניינת עלתה בפנינו והיא שהטקסטים התנאיים הציגו פרקטיקות חוץ-מקדשיות בצד אלו המקדשיות ללא ניסיון להראות שאלה מחליפות את אלה ואילו טקסטים אמוראיים, מציגים את התפילה, התשובה וגמילות החסדים כממירות את עבודת המקדש ולעתים אף כנעלות עליו. אולי הדבר נובע מן הריחוק היחסי של האמוראים מהווית בית המקדש ומחוסר התקווה (ואולי אף חוסר הרצון) שלהם להקמתו מחדש.<sup>37</sup>

#### ד. זיכרון מכונן: ייצוג המקדש במרקמי החיים היהודיים

1. לשונות בקשה בתפילות להקמת המקדש ולהשבת הקורבנות; 2. אזכור ירושלים ובית המקדש בביטויים פרא-ליטורגיים; 3. שפת הגוף בתפילה; 4. איקונוגרפיה ואומנות יהודית; 5. מציאת "ירושלים" חדשה ו"מקדשים" חדשים.<sup>38</sup>

#### ד.1 לשון בקשה בתפילות להקמת המקדש ולהשבת הקרבנות

אין סדר תפילות מרכזי בתפילות ישראל שבו לא נמצא בקשה להקמה מחודשת של בית המקדש במהרה בימינו. אדרבה, בניין בית המקדש הוא אבן בניין מכרזית בנרטיב הגאולה המופיע בליטורגיה. ניקח לדוגמה את נרטיב הגאולה כפי שהוא מופיע בתפילת העמידה, התפילה המרכזית בכל אחד משלושת סדרי התפילה היומיים. ראשית באה בקשה להשיב את הגולים מארבע כנפות הארץ (ברכת "קיבוץ גלויות"), כדי להנהיג את שבי ציון יש צורך במנהיגות ראויה וכאן באה בקשה לכינון משפט והשבת השופטים (ברכת "השבת משפט"), אותם מנהיגים ישפטו את הרשעים (ברכת "המינים") ולעומתם הצדיקים יזכו שכר טוב (ברכת "על הצדיקים"), אז ורק אז תוכל ירושלים להיבנות והמשיח יוכל לבוא (ברכת "בניין ירושלים" וברכת "צמח דוד").<sup>39</sup> הברכה החותמת את קובץ הברכות הלאומיות בברכת העמידה היא ברכה המתארת את העבודה בבית המקדש (ברכת "עבודה"). ברכה זו, שנוצקה ככל הנראה עוד בימי הבית ותוכנה עודכן למצב העם שלאחר החורבן,<sup>40</sup> היא המיצוי והשיא של הנרטיב הגאולי בתפילת העמידה:

<sup>36</sup> Jacob Neusner, *A history of the Mishnaic law of purities*, Leiden 1976, p. 255-256.

<sup>37</sup> Bokser, *Rabbinic responses*, idem, "Ma'al and Blessings over food: Rabbinic transformation of Cultic Terminology and Alternative Modes of Piety", *JBL*, 100,4 (1981), pp. 557-574; idem, "From sacrifice to symbol, and beyond", *The Solomon Goldman Lectures*, V (1990), pp. 1-19.

<sup>38</sup> לכל אלה יש להוסיף את העלייה לרגל להר הבית שהמשיכה ככל הנראה גם אחרי החורבן: שמואל ספראי, "העלייה לרגל לירושלים לאחר חורבן בית שני", בתוך: אהרן אופנהיימר, אוריאל רפפורט, מנחם שטרן (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני (ספר זיכרון לאברהם שליט), 1985, עמ' 383 - 385, 393 - 394.

<sup>39</sup> אחרי ברכות אלה באה ברכת "שומע תפילה" שאינה שייכת באופן אינהרנטי לנרטיב הגאולי.

<sup>40</sup> Ismar Elbogen, *Jewish Liturgy: A Comprehensive History*, translated by Raymond P. Scheindlin, New York 1993, p. 50-51.



רצה ה' אלהינו בישראל עמך ובתפילתם והשב את העבודה לדביר ביתך.  
ואשי ישראל ותפילתם באהבה תקבל ברצון, ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך.  
ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים, ברוך אתה ה' המחזיר שכינתו לציון.<sup>41</sup>

שיאה של הגאולה ומיצויה הוא, אם כן, בנייתו של בית המקדש והשבת עבודת הקרבנות, אלה יתאפשרו עם השבת השכינה לציון. בניית המקדש הוא מוטיב חשוב גם בברכות הפטרה, ברכות המזון, בתפילת המוסף וכאמור בסדר הקרבנות הנאמר במסגרת ברכות השחר.

## 2. ד. אזכור ירושלים ובית המקדש בביטויים פרא-ליטורגיים

בהקשרים רבים, ובעיקר בכאלה הקשורים במעגל השנה ובטקסי חיים, מוזכרות בקשות הקשורות בירושלים ובבית המקדש. דוגמה להתייחסות פרא-ליטורגית לירושלים בהקשר של מעגל השנה היא הקריאה שנהוג לקרוא בסיום קריאת ההגדה של פסח ובסיום תפילות יום הכיפורים: "לשנה הבאה בירושלים" (בארץ ישראל נהגו להוסיף "הבנויה"). דוגמה להתייחסות לירושלים בהקשר של טקסי חיים היא המנהג שלפיו חתן שובר בחתונתו כוס וקורא את הפסוקים: "אם אשכחך ירושלים תשכח לשוני תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי" (תהלים קלז, 5-6). מנהג זה זוהה בימי הביניים המאוחרים עם האבל על חורבן בית המקדש.<sup>42</sup> ביום שמחתו זוכר החתן את חורבנה של ירושלים ואת המחויבות שלו לזוכרה, הוא מלווה זכירה זו בשבירת הכוס, שנתפשה בדיעבד כאחזור (reenactment) של החרבת המקדש. בחלק ממנהגי עדות ישראל נהוג שאבי התינוק אומר את הפסוק הזה ממש בטקס ברית המילה, כלומר השמחה על הולדת הבן מלווה בזכרון פעיל של ירושלים.

אך לא רק בעתות שמחה זוכרים את ירושלים, אחת המצוות החשובות המודגשות בספרות הרבנית היא מצוות ניחום אבלים. הנוסחה הפורמלית הנהוגה בעדות אשכנז לניחום אבלים כוללת את אבלו של היחיד עם אבלה ההיסטורית של האומה: "המקום ינחם אותך בתוך שאר אבלי ציון וירושלים ולא תוסיף לדאבה עוד". בברכת המזון המיוחדת הנאמרת בבית אבלים נהגו להוסיף<sup>43</sup> את הנוסח הבא או נוסחים הדומים לו:

נחם ה' אלהינו את אבלי ציון ואת אבלי ירושלים והמתנחמים מן האבל בבית הזה, נחם מאבלם ושמחם מיגונם. כאמור: "כאיש אשר אמו תנחמנו כן אנכי אנחמכם ובירושלם תנוחמו" (ישעיהו סו, 13). ונאמר "בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס" (תהלים קמז, 2). ונאמר: "שם

<sup>41</sup> בהקשר זה יש להזכיר מוות על קידוש השם, שנתפש כתחליף להקרבת הקרבנות. "הצדיק שנהרג על קידוש השם", כותב אברהם גרוסמן, "הוא עצמו גופו נתפש כקרבת (כ'אשי ישראל) ולא בעל החיים שהוקרב". ראו: אברהם גרוסמן, "שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה", קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, עורכים: ישעיהו גפני ואביעזר רביצקי, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ"ג, עמ' 99-130.

<sup>42</sup> Harvey E. Goldberg, *Jewish Passages: Cycles of Jewish Life*, Los Angeles-London 2003, pp. 149-161. Regarding new symbolism relating to the breaking of the glass in wedding ceremonies: Ana Prashizki, "Breaking the Glass: New Tendencies in the Ritual Practice of Modern Jewish Orthodox and Alternative Weddings", *Between Tradition and Modernity: The Plurality of Jewish Customs and Rituals*, 13 (2008), pp 89-110

<sup>43</sup> Nissan Rubin, *Time and Life Cycle in Talmud and Midrash*, de Gruyter, 2008, pp. 177-192

אצמיח קרן לדוד ערכתי נר למשיחי" (שם קלב, 17). ברוך אתה ה' מנחם אבילי ציון עירו ובונה ירושלים.<sup>44</sup>

כאן משלבים המנחמים את אבלו של היחיד עם אבלה של האומה על חורבנה של ירושלים. אבלו של היחיד מוכל וכלול באבל העם, ובאופן עקיף מובטח לאבל שנחמתו תהיה כנחמתה המובטחת של ירושלים.

יהודים שלא זכו אפילו לקוות לראות את ירושלים בעיניהם, שילבו אותה ברגשותיהם הכמוסים הן ברגעי משבר הן ברגעי אושר במעברים בחייהם.

### ד.3 ירושלים בשפת הגוף בתפילה

אף על פי שהתפילות, ובכלל זה תפילות ישראל, הן טקסטים, צדדים חשובים שלהן אינם מילוליים. העובדה שכל בתי הכנסת המסורתיים בעולם פונים לירושלים אינה מובנת מאליה. אך הפניה לירושלים אינה אלא חוליה בשרשרת של ציוויים שמטרתם לכוון את היהודי המתפלל אל לב הקדושה, אל קודש הקודשים שבבית המקדש:

היה עומד בחוץ לארץ – יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל ...  
היה עומד בארץ ישראל – יכוין את לבו כנגד ירושלים ...  
היה עומד בירושלים – יכוין את לבו כנגד בית המקדש ...  
היה עומד בבית המקדש – יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים ...  
היה עומד בבית קדשי הקדשים – יכוין את לבו כנגד בית הכפורת;  
היה עומד אחורי בית הכפורת יראה עצמו כאילו לפני הכפורת<sup>45</sup>

ניתן לצייר את המערכת הזו ככניסה מן הרחוק והרחב ביותר אל הנקודה הפנימית ביותר. ככל שאדם נמצא קרוב יותר אל הקדושה כך עליו לכוון באופן מדויק יותר, עד שהוא צריך לראות את עצמו כאילו הוא נמצא בתוככי קודש הקודשים ועומד לפני הכפורת, וכזכור רק הכהן הגדול היה מורשה להיכנס לקודש הקודשי וזאת פעם אחת בשנה, ביום הכיפורים. כך שהדימיון המנחה את המתפלל מביא אותו קרוב יותר אל הקדושה ממה שהיה יכול להגיע אליה בימי קיומו של המקדש גופו. כוונת הלב בטקסט שלפנינו נראית כשילוב בין כוונה מנטלית ורוחנית ובין כיוון הגוף, שחלק מרכזי שלו היה, באמונתם של חז"ל – הלב. אך הפונקציה של כוונת הלב אל ירושלים מגיעה אל מעבר לחווית התפילה של היחיד. התלמוד ממשיך ומתאר את עניין הפניה אל ירושלים בתפילה ואומר:

נמצאו כל ישראל מכוונים את לבם למקום אחד.  
אמר רבי אבין ואיתימא רבי אבינא: מאי קראה?  
'כמגדל דויד צוארך בנוי לתלפיות' (שיר השירים ד), תל שכל פיות פונים בו (שם).

המדרש מכנה את הר הבית (או את ירושלים) בכינוי "תלפיות" המופיע בשיר השירים ומבין אותו כ"תל פיות", היינו הר שכל הפיות פונים אליו בתפילה. מכאן שהפונקציה של הפניה אל ירושלים, המקדש וקודש הקודשים אינה רק פנייה אל הקדושה אלא יש לה גם פונקציה חברתית ולאומית – כל היהודים, באשר הם שם, פונים בתפילתם אל מוקד אחד, אל המקום שממנו נברא, לפי המסורת, העולם, שהוא גם המקום שעליו ניצב בית המקדש ועליו הוא עתיד, לפי המסורת להיבנות שוב. לפי היגיון זה, גם אם

<sup>44</sup> מחזור ויטרי, סימן רפ"א, עמ' 248

<sup>45</sup> בבלי ברכות ל, ע"ב. נוכל למצוא בספרות חז"ל גם דעות אחרות, למשל, בבבלי בבא בתרא כה, ע"א.

הם מפוזרים ומפורדים בין האומות, העובדה שהיהודים פונים אל נקודה אחת, כשהם עומדים בתפילה, גורמת לכך שעל אף ריחוק המקום והדורות הם שרוים תמיד בצוותא. הלב הפועם ממשיך להחזיק את העם, גם כשהביטוי הפיזי שלו אבד מזמן. הפנייה למקדש משלבת בתוכה את הממד הורטיקלי (היינו אל אלהים) ואת הממד ההוריזנטלי (היינו אל שאר בני העם). הדברים עולים בקנה אחד עם הגותו של מרטין בובר, שקבע שהדרך להגיע אל האלהים היא רק באמצעות מפגש של אמת עם ה"אתה הנצחי".<sup>46</sup>

במציאות שלאחר חורבן המקדש, הפכה הפנייה אל בית המקדש תחליף לעבודת הכהנים והמעמדות בו, וכך עולה מן המקור הבא בתלמוד הירושלמי:

הדא היא דכתיב: 'כי בתי בית תפילה יקרא לכל העמים' (ישעיהו נו, 7) אמר רבי יהושע בן לוי: הוא ההיכל לפני לפני הפנים היכל שכל הפנים פונין לו, עד כדון בניינו בחורבנו מניין? אמר רבי אבון: 'בנוי לתלפיות' (שיר השירים ד, 4) תל שכל הפיות מתפללין עליו בברכה, בקרית שמע ובתפילה. בברכה [ברכת המזון] – 'בונה ירושלים', בתפילה – 'אלהי דוד ובונה ירושלים', בקרית שמע – 'פורש סוכת שלום עלינו ועל עמו ישראל ועל ירושלים'.<sup>47</sup>

אזכורי ירושלים והתקוות לבניית בית המקדש הפכו עבודה סימבולית של בית המקדש. גם כשהוא עומד בחובנו, הוא "בנוי לתלפיות", הוא "תל שכל הפיות מתפללים עליו". דומה שאיזכוריו של בית המקדש בתפילות היומיום הנאמרות שלוש פעמים ביום עושה אותו נוכח אף יותר מאשר בימים שעמד על תלו בירושלים.

#### ד.4 איקונוגרפיה ואומנות יהודית

הסמל היהודי העתיק ביותר הוא מנורת שבעת הקנים, דימוי של המנורה שעליה מצווה התורה (שמות כה, 31-40) ואשר בה הדליקו הכהנים נרות בכל יום נמצאה בבית המקדש. דגם של אותה מנורה מוטבע גם בשער טיטוס ברומא, המתאר את הובלת שלל המקדש לרומא. המנורה עיטרה לאורך הדורות כלי בית וכלי קודש יהודיים הפכה גם לסמלה של מדינת ישראל, ובכך סומנה הזיקה בין המדינה המודרנית לבין הקיום היהודי בארץ ישראל בימי הבית.<sup>48</sup>

כבר במאות הראשונות לספירה, מוצאים באיקונוגרפיה של בתי כנסת עתיקים מוזאיקות וסמלים של המנורה וכלי קודש מבית המקדש. בבית הכנסת העתיק בבית שאן (אולי להמיר לדורא אירופוס, עתיק יותר), לדוגמה נמצא פסיפס של ארון קודש, אשר משני צדדים מתוארות מנורות בעלות שבעה קנים, כבבית המקדש ומחתה, כלי קודש מבית המקדש. לאורך הדורות, סידורי תפילה, הגדות של פסח וקונטרסים ליטורגיים, כתובות, קישוטי סוכה, תשמישי קדושה, כמפות לחלות, גביעי קידוש, סכינים לחיתוך חלות, קמיעות ליולדות ולולדיהן נשאו את הדימוי החזותי של בית המקדש או של הר הבית. עד לדורות האחרונים עסקו בני הישוב הישן בירושלים בייצור חפצים שעליהם דימוים של בית המקדש. מטרתם הייתה לעורר געגועים ואמפטיה בקרב יהודי התפוצות, על מנת שישלחו תרומות לציבור היהודי העני היושב בירושלים ושומר על המקומות הקדושים.

<sup>46</sup> Martin Buber, *Ich und Du*, 1923.

<sup>47</sup> ירושלמי ברכות ד, ה; ח, ע"ג-ע"ד.

<sup>48</sup> Steven D. Fraade, "The temple as a marker of Jewish identity before and after 70 CE : the role of the holy vessels in rabbinic memory and imagination", *Jewish Identities in Antiquity*, Lee I. Levine & Daniel R. Schwartz (eds.), Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, pp. 237-265.

בבתים יהודיים תלוי בקיר המזרח לוח, המכונה "מזרח" והמסמן את מקום ארץ ישראל וירושלים. במקרים רבים, לא רק הלוח הזכיר את מקום המקדש אלא גם התמונה שצוירה, נרקמה או נחרטה עליו.

#### ד.5 מציאת "ירושלים" חדשה ובניית "מקדשים" חדשים

על אף געגועיהם לציון ולירושלים, היהודים פיתחו תחושת הזדהות ושייכות למקומות שישבו בהם לאורך הדורות. אך דומה שרק מאז כינונה של התנועה הרפורמית באירופה ואחר כך בארצות הברית נעשה המעבר מן המקדש ומעבודת הקרבנות במודע, במכוון ומתוך קביעה תיאולוגית מפורשת. כך למשל עולה עניין זה במצע הראשון של התנועה הרפורמית בארצות הברית משנת 1885:

אנו רואים בעידן המודרני של תרבות אוניברסאלית של הלב והשכל את פעמי הגשמתה של התקווה המשיחית הנאצלת של עם ישראל לכינון מלכות האמת, הצדק והשלום בקרב האנושות כולה. לא עוד רואים אנו בעצמנו לאום, כי אם עדה דתית, ולפיכך אין אנו מצפים לא לשיבה לארץ ישראל, לא לחידוש עבודת הקרבנות בידי בני אהרון, ולא לחידוש אי אלה מן החוקים שעניינם המדינה היהודית.<sup>49</sup>

הוויתור על המרכז בירושלים, במסגרת הרתיעה מהלאומיות היהודית, מסביר מדוע הרפורמים נהגו, ויש הנוהגים כך גם כיום, לכנות את בתי הכנסת שלהם בכינוי "טמפל", היינו "בית מקדש". כינוי זה מלמד על כך שהמשתמשים בו רואים במקום שבתם הנוכחי מאווי נפש ואינם חיים מתוך ייחול להגיע לארץ ישראל ולחזות בבנינו של המקדש.

ראינו אם כן, פרקטיקות אחדות הקשורות במרקמי החיים היהודיים שלאחר החורבן המנכיחים את בית המקדש בחיי בני העם ברגעים מיוחדים הקשורים בטקסי חיים, במעגל השנה ואף באינספור הקשרים הלקוחים מחיי היומיום. עולה השאלה האם מטרתם של כל אלה לשמור על ערוץ השיחה אודות המקדש, עד שיהיה אפשר לבנותו ממש או האם הדיבור על המקדש, הזכרותיו, האומנות שייצגה אותו וכו' המירו את התקוות להקמתו והם הם הדבר כשלעצמו. במסורת הרפורמית הקלאסית ההמרה נעשתה במפורש ולעומת זאת בתרבויות יהודיות מסורתיות יותר הדבר נעשה באופן מרומז יותר אבל אע"ז ואטען שגם ברבות מהן הייחולים להקמת המקדש נותרו עומדים כשלעצמם וללא תקווה של ממש לישמם.

#### ה. מחשבות על מקומה של תודעת המקדש במדינת ישראל של ימינו

כבר הזכרתי שמצב העניינים שבו יהודים חיים במדינה ריבונית המוגדרת כמדינה יהודית בארץ ישראל, אשר ירושלים היא בירתה הוא מצב חדש בתולדות עם ישראל.<sup>50</sup> דומה שהעם היהודי טרם הפנים באופן

<sup>49</sup> מתוך מצע פיטסבורג 1885, בתוך: מיכאל מאיר, בין מסורת לקידמה, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תש"נ, עמ' 448.

<sup>50</sup> Jonathan Smith wrote, that the repossession of Zion by the Jews in 1947 (sic!) and even more so in 1967, "have reawakened in an acute way the archaic language of sacred space and have reacquainted the modern Jew with a

מלא את ההשלכות של שובו לארץ אבותיו. הכמיהה והגעגועים שאפיינו את יהדות הדורות הפכה למציאות של קבע ועמה ודאות של רוב העם ומניינו, שבית מקדש שלישי לא יוקם, הן בשל כך שמוסד זה אינו מתאים למציאות ימינו והן בשל העובדה שבמקום שבו עמד בית המקדש עומד עתה מוסד אחר המקודש לאיסלאם. אבל עדיין יש ייצוג סמלי לבית המקדש – סמלה של מדינת ישראל הוא מנורה בת שבעת קנים, כמנורה בבית המקדש; בקיבוצים מביאים בחג המשק את ביכורי השדה והחי כדוגמת הביכורים שהובאו לבית המקדש; לקול שירת יהודה המכבי של הנדל המתורגם לעברית, ילדי גן מציגים את מלחמתם של המכבים על טיהור בית המקדש; וכמובן, ביקורים בכותל המערבי, שבו מתקיימים אינספור טקסים ממלכתיים, צבאיים ופרטיים כאחד, מנכיחים את מציאות המקדש בהווה הישראלית העכשווית.

אך בכך לא די, מה שעשוי היה לעורר נוסטלגיה ביהדות הדורות הפך לאפשרות של ממש בעיני קבוצות בישראל המבקשות לכוון את המקדש על כנו.<sup>51</sup> קבוצות אלה מבקשות לעורר את מודעות הציבור לבית המקדש, לעבודתו, לכלי הכהנים, למלאכתם ולבגדיהם. הבולטת שבין הקבוצות הללו היא "נאמני הר הבית", בהנהגתו של גרשון סלומון, עורך דין ירושלמי. חברה מנסים שוב ושוב להיכנס להר הבית, דבר שהיה אסור על פי כללי הסטטוס קוו שנקבעו אחרי מלחמת ששת הימים ב-1967, ולארגן שם תפילות.<sup>52</sup> אך בה בשעה, והרחק מעיני המצלמות, קבוצות קיצוניות יותר החלו להתארגן החל בשנות השמונים של המאה הקודמת, ללימוד דיני בית המקדש ולפרסם כתבים הקוראים להכנה ממשית של מערכת שתאפשר את הקרבת הקרבנות בבית מקדש שעתיד לקום על הר הבית.<sup>53</sup> במוזיאון של "מכון המקדש" שפועל בירושלים, ובאתר האינטרנט שלו מוצגים בגדי הכהנים וכלי המקדש, הלכות הקשורות בעבודתו ודברי עידוד וכיבושין ללימוד עניינים הקשורים בו. בין היתר, מובא באתר מכתב של רבי ישראל מאיר הכהן ("החפץ חיים") משנת 1931 ובו הוא קורא להקמת "לשכת כהנים" ומזרז להקצות משאבים ללימודי דיני הקרבנות, שכן הוא ראה בתקופתו "עקבתא דמשיח".<sup>54</sup> מה שנראה בעבר כתקוות משיחיות דימוניות כמעט נתפש היום כחלק מסדר היום של קבוצות מסוג זה, חלקן פועלות בתמיכה של קבוצות פונדמנטליסטיות נוצריות.<sup>55</sup> רבים צופים על פעולתן בדאגה, שמא ינסו על אף שוליותן היחסית, לעשות פעולה של ממש לקירוב בניין המקדש, ותוך כך יחבלו במסגד שעל הר הבית, פעולה שתוצאותיה מי ישורן.<sup>56</sup>

---

variety of myths and symbols which he had proudly thought he had forgotten" (Jonathan Z. Smith, *Map is not Territory: Studies in the History of Religion*, Leiden, 1976, p. 109). I hope that the current paper can show that the picture is much more complicated and diverse than reflected in Smith's claim.

<sup>51</sup> On the plans of rebuilding the third Temple in the framework of Jewish as well as Christian fundamentalism, see: Motti Inbari, *Jewish Fundamentalism and the Temple Mount: Who Will Build the Third Temple?*, Albany: State University of New York Press, 2009.

<sup>52</sup> Yaakov Ariel, "Paradigm Shift: New Religious Movements and Quests for Meaning and Community in Contemporary Israel", *Nova Religio*, 13:4 (2010), pp. 12-13; Inbari, *ibid.* pp. 79-96.

<sup>53</sup> Ariel, *ibid.*

<sup>54</sup> The Temple Institute website: <http://www.temple.org.il/show.asp?id=32927>.

<sup>55</sup> Inbari, *ibid.*

<sup>56</sup> ביטוי ספרותי, שאינו נטול הומור, לעניין זה, ניתן לאחרונה בנובלה הבלשית Michael Chabon, *The Yiddish Policemen's Union* (New York: Harper Perennial, 2007).

## ו. סיכום

פתחתי את הדברים בהשוואת המצוקה על העדרו הנוכח מאד של בית המקדש בחיי העם ברוב תקופותיו לכאבי פנטום של אדם שאיבד איבר. אסיים באזכור מרפא שהוצע לאחרונה לסובלים מכאבי פנטום, והוא טיפול באמצעות מראה (mirror cure). לפי שיטה זו, מסייעים לסובל מכאבי פנטום, כאבים איומים שמשככי כאבים אינם מסייעים להם בדרך כלל, בהצבת מראה מול האיבר החסר, לטפל באיבר הבריא המשתקף בה ובכך להקל על כאבי האיבר הנעדר.<sup>57</sup> ניתן להשוות את הדבר להתמודדות ולמרפא שהוצע לאורך הדורות להעדרו של בית המקדש בחיי העם. במקום בית המקדש עצמו, נוצרו השתקפויות שלו בחיים היהודיים של הציבור ושל היחיד. בעיני אחדים אלה שימשו כפתרון ביניים עד שייבנה בית המקדש מחדש ובעיני אחרים, הם נותנים לו ייצוג של כבוד במציאות שכבר אינה יכולה להכיל בית מקדש בפועל.

חז"ל לא הבינו את חורבן המקדש כסיומם של היחסים המיוחדים בין אלהים ובין עם ישראל. הם מצאו ביטויים אחרים לקשר הזה – תלמוד תורה, גמילות חסדים, חיי משפחה, תשובה ותפילה. אדרבה, במדרשים אחדים, חורבן המקדש נתפש כביטוי של הפגנת כעסו של האל כלפי הבניין ולא כלפי העם עצמו. ועל כן, בהחרבת המקדש יש משום מעשה של חסד של האל כלפי העם.<sup>58</sup>

על חורבנו של בית המקדש כתב יעקב ניוזנר: "It remains to ask whether the Temple's greatest service to the people of Israel was not its destruction, then its definitive prohibition to the Jews".<sup>59</sup> הוא ממשיך ומצטט את מורטון סמית' שטען: "I should want to go so far as to argue that if the Temple had not be destroyed, it would have to be neglected. For it represented a locative type of religious activity no longer perceived as effective".<sup>60</sup>

אכן, באופן פרדוכסלי, השפעתו של בית המקדש גדלה אחרי חורבנו והוא נוכח בנפקדותו במארגי החיים היהודיים. אם בעבר חוו אותו אלה שעלו אליו לרגל ובאו בשעריו, הרי שאחרי חורבנו מבקר בו באופן סימבולי כל יהודי הלומד את המשנה, העומד בתפילה, החוגג את אירועי השנה העברית, המציין אירועי חיים יהודיים. סמליו נוכחים בחיי כל ישראלי בכל פעם שהוא אוזן בידו את הדרך הישראלית.

<sup>57</sup> Brenda L Chan et al, "Mirror Theraphy for Phantom Limb Pain", *The New England Journal of Medicine*, 2007; 357, pp. 2206-2207; G. Lorimer Moseley, "Graded motor imagery for pathologic pain, A randomized controlled trial", *Neurology* December 26, 2006 67, pp. 2129-2134. 2009 כתר עמית, תרגמה: המוח הגמיש, נורמן דוידג',

<sup>58</sup> איכה רבה ד, יא (בובר, עמ' 148). דוד שטרן כתב על כך: "The Temple is portrayed... as merely a makeshift, temporary construction, intentionally built in this way so that God could destroy it in order to spare the people of Israel from the utter destruction they deserved for their transgressions" (David Stern, "Rhetoric and Midrash: The Case of Mashal", *Prooftexts*, 1 [1981], p. 278). Quoted in: bokser, "Wall", pp. 262-263.

<sup>59</sup> ניוזנר, "Map", עמ' 121.

<sup>60</sup> שם.