



האוניברסיטה העברית בירושלים
הפקולטה למדעי החברה
בית הספר למדיניות ציבורית

עבודת תזה

**היהדות המתחדשת בישראל: ניסוחה מחדש של היהדות כתפיסת זהות תרבותית-
מודרנית**

מגיש: יואב זינאתי לביא
ת.ז: 305090391
מנחה: ד"ר לימור סמימיאן-דרש

תקציר

עבודה זו עוסקת בשדה ההתחדשות היהודית בישראל. בעשורים האחרונים מתעצב שדה זהותי חדש במדינת ישראל המשקף את היווצרותן של זהויות יהודיות אלטרנטיביות. יהודים-ישראלים רבים, בעלי זהויות שונות, הנעות מהעולם החילוני והמודרני ועד לעולם המסורתי והדתי, מבקשים לצאת מזרמי המוצא שלהם ולעצב בעצמם, ומתוך תפיסת עולמם המודרנית-עכשווית, את יהדותם. השיבה אל היהדות מתוך עמדה חדשה, מבקשת להתבונן באופן מעמיק בעבר, יחד עם הנכחת היהדות במציאות החיים הנוכחית. אל מול מורכבות זו ניצבות שאלות מרכזיות, אשר מחקר זה מבקש לענות עליהן: האם נוצרת זהות יהודית חדשה? מהם מאפייניה? האם עיצובה של זהות יהודית חדשה עתיד להשפיע על אופייה היהודי של מדינת ישראל? האם שדה הזהויות המתחדש יצליח לחלחל לחלקים שונים בחברה הישראלית?

מחקר זה בוחן את שדה ההתחדשות היהודית באמצעות ניתוח סיפוריהם האישיים של 15 דמויות מפתח: יזמים, אנשי רוח, ראשי וראשות ארגונים, מורים ומנהיגים חברתיים, אשר יוזמים, יוצרים ומעצבים את שדה ההתחדשות היהודית בעשורים האחרונים. לשם כך, נערכו 15 ראיונות עומק עם דמויות אלו אשר אפשרו לנתח את שדה הזהויות המתחדש ולהציג את התובנות שעלו מן השדה. במקביל לכך, ביצעתי ניתוח תוכן של 4 אתרי אינטרנט של ארגוני התחדשות יהודית מובילים.

הטיעון המרכזי, אשר יוצג בחיבור זה, גורס כי שדה היהדות המתחדשת מנסח את היהדות מחדש כתפיסת זהות תרבותית-מודרנית. היהודי החדש מבקש לעצב את יהדותו מתוך תפיסת עולמו העכשווית-מודרנית ומתוך היותו הריבון על חייו. במובן הזה, היהדות הופכת לתפיסת זהות תרבותית-מודרנית, אשר מאפשרת מנעד רחב של זהויות שונות בעלות מאפיינים דומים. השיח הזהותי הופך לדינמי ומורכב. הזהויות אינן בינאריות, אלא רציפות ומכילות מרכיבים שבעבר נתפסו כמנוגדים. שדה הזהויות החדש שואבו את השראתו מהמרחב הדתי והחילוני, המסורתי והמודרני ואף הפוסט-מודרני. היהדות מפסיקה להוות תפיסת זהות כוללנית והופכת לתפיסה אשר הסובייקט היהודי החדש מעצב מתוך חירות ומתוך מציאות חייו בעת העכשווית.

תוכן העניינים

5	הקדמה
6	מבוא
10	שבירתה של תזת החילון ופוסט-חילונית
15	תזת החילון ושבירתה- המקרה הישראלי
18	זהות יהודית אלטרנטיבית
18	מסורתיות
18	רקע תיאורטי
21	מאפייניה של הזהות המסורתית בישראל
23	יהדות חילונית
24	חילוניות יהודית רדיקלית
25	היהדות כתרבות : הדגם הפלורליסטי
26	זהות יהודית רוחנית
30	ההתחדשות היהודית בישראל-סקירה נושאת
30	רקע היסטורי
34	התחדשות יהודית תרבותית ורוחנית
37	מסורת רפלקסיבית וזהות עצמית
39	פרשנות והלכה חדשה
40	ההתחדשות היהודית בישראל כתנועה חברתית
41	מאבק סמלי על הון תרבותי
42	מתודולוגיה
45	פרק ראשון: יהדות ריבונית
46	סובייקט 'יהודי ריבוני'
50	הרחבת המושג 'יהדות'
55	עולם ערכים משותף
62	פרק שני: עיצובה של הלכה יהודית-מודרנית
63	לימוד התורה ועיצובו מחדש כמודרני-עכשווי
69	תפיסת יהדות "חברתית"-המצוות שבין אדם לחברו כליבת היהדות
72	לא רק למדנות : עיצובו של אורח חיים יהודי לא-דתי

81 פרק שלישי: קווי יסוד לעיצובה של זהות יהודית פוסט-חילונית

83 היחלשותה של הדת הפורמלית

86 דעיכתה של תזת החילון

87 בין שבירה לשימור של השיח הבינארי

92 מקרה בוחן: זהות יהודית-רוחנית

97 סיכום ודיון

100 תזת החילון והמעבר לשיח סוציולוגי דתי-חילוני בשדה הזהויות

101 זהות מסורתית

103 בין זהות אותנטית לזהות מודרנית-עכשווית

104 המעבר מתפיסת זהות 'אליטיסטית' לתפיסת זהות 'עממית'

107 ביבליוגרפיה

הקדמה

מחקר זה יעסוק בתופעת ההתחדשות היהודית במדינת ישראל כפי שזו מתעצבת בעשורים האחרונים.

מפגשי הראשון עם תופעת ההתחדשות היהודית בישראל החל לפני שירותי הצבאי במסגרת לימודי במכינה הקדם צבאית המעורבת (חילונים ודתיים) 'בית-ישראל' הממוקמת בקיבוץ העירוני 'בית-ישראל' השוכן בשכונת גילה שבירושלים.

המפגש המעמיק עם עולם זה היה יוצא דופן. מלבד שיעורי התנ"ך בבית הספר לא נחשפתי לעומק התרבותי וההיסטורי של היהדות על גווניה השונים. בנקודה זו, תהיתי לעצמי כיצד לא נפגשתי עם עולם זה במשך כל שנות התבגרותי? האם זה קשור למרחב בו גדלתי או שמא מדובר בתהליכים עמוקים שהובילו לכך שהיהדות נותרה נחלתו של ציבור כזה או אחר. זו הייתה תחילתו של תהליך ארוך שנים שעודנו בעיצומו, תהליך שהביא אותי לעסוק בשאלות של זהות בכלל וזהות יהודית בפרט.

לאחר שירותי הצבאי, חזרתי לעסוק בשאלת הזהות היהודית דרך העברת שיעורים במכינת 'בית ישראל', במסגרת עבודתי בארגון בינ"ה המבקש להנכיח את תפיסת היהדות כתרבות באמצעות כלים חינוכיים ולבסוף בעבודתי כיום כראש המכינה הקדם צבאית "בארי", ע"ש ברל כצנלסון. החוויות הרבות שעברתי בעשור האחרון אל מול מפעל ההתחדשות היהודית העלו בקרבי שאלות רבות. האם תופעה זו ייחודית למגזרים מסוימים? האם ההתחדשות היהודית שייכת ברובה ליהודי החילוני או שמא גם לאדם הדתי יש חלק בתהליך עיצובה מחדש של היהדות בעשורים האחרונים. האם קיימים מאפיינים דומים בין הדמויות השונות שלוקחות חלק במפעל זה? כיצד תופעה זו עתידה להשפיע על אופייה היהודי של מדינת ישראל והאם יש ביכולתה לרכז חלק מהשסעים העמוקים בתוך הציבור הישראלי-יהודי והן בציבורי הישראלי הכללי.

מעבר לכך, כאשר התחלתי לעבור על החומר התיאורטי הקשור לסוגיה, עלו שאלות חדשות. האם תופעת ההתחדשות היהודית מצביעה על מסורתיות מסוג חדש, האם נוצרת קטגוריה יהודית-זהותית חדשה שלא מתכנסת להגדרות הקיימות, או שמא תופעה זו מהווה המשך ישיר להתפתחות הזהות היהודית לאורך הדורות. העיסוק האישי עם שאלות אלו הוביל אותי למוטיבציה לבחון תופעה זו ולנסות, תוך כדי התהליך המחקרי והן בסופו, לאמוד את גודל השפעתה על השיח אודות קטגוריות וזהויות יהודיות חילוניות-דתיות במדינת ישראל.

"הציונות עומדת שוב לפני פרשת-דרכים. אולם הפעם אין השאלה: מזרח או מערב, מדיניות או ישוב. שאלת עתידה של הציונות היא, אם תגלה ותפתח את התכנים העממיים, האנושיים, הרחבים והעמוקים, הגנוזים בה מראשית היותה, ותמצא את המפתח אל לב העם, לברוא את התמכרותו והתעודדותו, על-ידי חזון גאולה שלמה, חזון חירות וקוממיות יהודית-אנושית, מרחב לחיי אדם, או שתישאר פעוטה ומדולדלת, פוסחת על כל הסעיפים ומפרפרת בין רמזי העתיד ושמוון ההווה."

דברים אלו אמר ברל כצנלסון בשנת 1917 (תרע"ח), במסגרת חיבורו "לקראת הימים הבאים"¹. אגרת זו, נשלחה במהלך מלחמת העולם הראשונה לנוער היהודי בגולה. בדבריו, מתריע ברל על עתידה הצפוי של הציונות במידה ולא תעצב לעצמה תפיסת עומק המבוססת על תכנים אנושיים, עממיים, חופשיים ולבסוף יהודים-אנושיים. לפי ברל, במידה והציונות לא תשכיל לעצב לעצמה תפיסת זהות תרבותית משמעותית היא תיוותר שטחית, ללא עומק, כשעיקר מאווייה צופים פני הווה.

תפיסה זו, הייתה שייכת למעטים בלבד בקרב החוגים הציוניים. אחד העם, חיים נחמן ביאליק, ברל כצנלסון, מרטין בובר, אליעזר שביד והוגים וחוקרים נוספים, ביקשו לעצב בתוך המדינה היהודית זהות יהודית-תרבותית, אשר תשקף מנקודת מבטם, את הווייתו המלאה של היהודי החדש. תפיסת זהות, אשר מעניקה משקל רב להיסטוריה ולתרבותו של העם היהודי לאורך הדורות, אך מעצבת ומחדשת את התרבות היהודית כך שתתאים עצמה למציאות החיים החדשה בעולם חילוני-מודרני².

לאורך שנים ארוכות, החל מראשיתה של הציונות, והן בעשורים הראשונים להקמתה של מדינת ישראל, התפיסה הרווחת בקרב הציוניים גרסה כי המרכיב היהודי והמרכיב החילוני מופרדים בצורה שאינה ניתנת לגישור. תזת החילון שלטה בשיח אודות זהויות דתיות בחברה הישראלית ומנעה את אפשרות יצירתן של זהויות מורכבות המחברות בין הזהות החילונית-מודרנית לזהות הדתית-מסורתית (גודמן, פישר, 2004). תפיסת היהדות כתרבות איבדה כמעט כל אחיזה בשיח הזהויות היהודי-ישראלי.

¹ כצנלסון, ברל. "לקראת הימים הבאים". פרויקט בן יהודה. <https://benyehuda.org/read/1427>
² לקריאה נוספת: אשר צבי גינצברג (אחד העם). "שימי הערכיני". פרויקט בן יהודה https://benyehuda.org/ginzberg/shinuy_haaraxin.html; חיים נחמן ביאליק. הלכה ואגדה. פרויקט בן יהודה <https://benyehuda.org/bialik/article06.html>
 בהמשך פרק המבוא מובאות תפיסותיהם של מרטין בובר ואליעזר שביד.

באופן פרדוקסלי, דווקא בשנות ה-80, במהלכן חלה ירידה דרמטית בהיקף לימודי היהדות בבתי הספר הממלכתיים, החלו לצוץ שינויים משמעותיים בשיח אודות זהות יהודית במדינת ישראל. במקביל לתהליכים דומים בעולם המערבי של היחלשות מרכיבי הזהות הקלאסיים ועליית הפוסט-מודרניזם, החלו לצוץ בתי מדרש יהודים-חילוניים/חילוניים-דתיים בדמותם של המדרשה באורנים, עלמא, אלול, ארגון ביני"ה ומפעל המכינות הקדם צבאיות החילוניות והמעורבות (ורצברגר, אזולאי, 2008). מאז ועד היום, תופעת ההתחדשות היהודית הופכת לנחלתם של ציבורים הולכים וגדלים, ומתוקף כך מעלה שאלות מהותיות על טבעה ואופייה.

במחקר זה, בחנתי את תופעת ההתחדשות היהודית בישראל דרך סיפוריהם האישיים של דמויות המובילות אותה בעשורים האחרונים. במסגרת המחקר, ניסיתי לתת מענה למספר שאלות על: מהי הצורה של תפיסת הזהות החדשה; כיצד מתעצב בה התוכן; ומהן הפרקטיקות המרכזיות אשר מאפיינות את השדה היהודי המתחדש. ניסיתי להבין היכן וכיצד צמחה תופעה זו, מהן המטרות המוצהרות והסמויות של הדמויות השונות, מהם מאפייני היהדות המתחדשת וכיצד תופעה זו משוחחח עם השינויים בתזת החילון, במוסד הדתי ועם תפיסות זהות כמו מסורתיות.

במסגרת מחקר זה, אבקש לטעון כי אנשי ההתחדשות היהודית מנסחים מחדש את היהדות כתפיסת זהות תרבותית-מודרנית-ישראלית.

אנשי ההתחדשות היהודית משנים את השיח אודות זהויות דתיות-חילוניות בתוך החברה הישראלית. הם מפרשים מחדש, משמיטים, מבקרים, מוסיפים, ועל ידי כך מתאימים את היהדות לתפיסת עולמם המודרנית-ליברלית.

היהודי החדש אינו מעוניין יותר במאפייניה של הדת הממוסדת. הוא מחפש אחר אורח חיים נורמטיבי-יהודי אך כזה המתאים לחייו המערביים, כזה שאינו נכפה עליו, אלא מבוסס על בחירה חופשית ועל פרקטיקות המאפיינות את חייו העכשוויים. לכן, גם כאשר הוא מחפש אחר חיבור רוחני הוא איננו מבוסס על ממד אובייקטיבי כוללני, אלא על חיפוש סובייקטיבי-אישי של הפרט היהודי אחר משמעות בעולם העכשווי. אנשי ההתחדשות היהודית, מחדדים את המעבר של היהדות מתפיסה תיאולוגית ומטאפיזית לתפיסה זהותית תרבותית. הם אמנם אינם חיים בעבר, אך אין זה אומר שתפיסתם, מנקודת מבטם, איננה נשענת על יסודות אותנטיים. מבחינתם, היהדות הייתה ועודנה תפיסת זהות דינמית ומתפתחת. ליהודי הבודד, כאינדיבידואל עצמאי וריבוני, יש אחריות בבניית היהדות ובעיצובה בהתאם למציאות חייו הנוכחית, מתוך השפעתו ההיסטורית-תרבותית.

באופן הזה, מעצבים אנשי ההתחדשות היהודית תפיסת זהות תרבותית יהודית-ישראלית חדשה.

בהמשך חלק זה, נסקור את המגמות התיאורטיות המרכזיות בתחומים של שיח הזהות המתחדש. תחילה, אדון בתהליכי השינוי שעובר המרחב החילוני-מודרני. בהקשר הזה, אדון בעלייה ובירידה בכוחה של תזת החילון, ובסוציולוגיה שעיצבה מרחב זה כמו גם במסגרת התיאורטית אשר מוצעת לבחינת שדה ההתחדשות היהודית-פוסט חילוניות. מעבר לכך, אדון בתזת החילון ובשבירתה בהקשר הישראלי. בחלקה השני של הסקירה התיאורטית, אדון באופן תיאורטי במספר זהויות יהודיות אלטרנטיביות מרכזיות בהן הזהות המסורתית, והזהות היהודית-חילונית והסתעפויותיה. לאחר הסקירה התיאורטית, תוצג סקירה נושאת של שדה ההתחדשות היהודית והטענות המרכזיות של תחום המחקר בשדה זה.

גוף העבודה כולל שלושה פרקים מרכזיים המבססים את הטענה לפיה מתעצבת בשדה ההתחדשות היהודית זהות תרבותית יהודית-ישראלית.

פרקו הראשון של החיבור דן בניסוחה של היהדות בשדה ההתחדשות היהודית כתפיסת זהות ריבונית. בחלק זה, אטען כי הסובייקט היהודי החדש מכונן את זהותו דרך שילובם של מאפיינים 'עצמיים' יחד עם מאפיינים 'אותנטיים'. הממד העצמי משקף את ריבונותו של הסובייקט על חייו. הממד האותנטי שבזהותו של הסובייקט היהודי-ריבוני, משקף את הצורך שלו לחזור לבסיס השייכות היהודי שלו. מתוך עולמו המערבי, ומתוך תפיסתו האוטונומית, הופך הסובייקט היהודי לריבון גם על תרבותו הפרטיקולארית היהודית, אשר מתעצבת בהתאם לממד העצמי שבזהותו. במונח הזה, ישנה היררכיה בין שני הממדים, על אף שהם מהווים גורמים משלימים בזהותו של סובייקט זה. לבסוף, הסובייקט היהודי-ריבוני מעצב את היהדות מחדש ומתאימה לאורחות חייו המודרניים-עכשוויים ולתפיסת עולמו המערבית-אוניברסלית. כפי שנראה, פרק זה דן בדרך בה היהודי החדש מרחיב את הגדרתה של היהדות ובתפיסת העולם הערכית אשר באה לידי ביטוי תחת תפיסת זהות זו.

בפרק השני של חיבור זה, אטען כי בשדה ההתחדשות היהודית מתעצבת הלכה יהודית חדשה המבטאת את תפיסתם התרבותית-מודרנית של אנשי השדה. במסגרת פרק זה, אטען כי ההלכה החדשה שונה באופן מהותי מההלכה היהודית-אורתודוקסית ומציגה מסגרת רכה יותר שאינה דומה למסגרת החוקית-נורמטיבית של ההלכה המסורתית. במסגרת פרק זה, אעסוק במרכזיותו של לימוד התורה וחינוך הממסד הפרשני. כמו כן, אדון בעיצובה מחדש של ההלכה כהלכה חברתית ובהדגשת הממדים של תיקון המידות והמצוות שבין אדם לחברו. לבסוף, אציג את הניסיון ליצירתו של מרחב חיים יהודי נורמטיבי לא-דתי.

פרקו השלישי של חיבור זה יעסוק בקווי היסוד של הזהות היהודית המתחדשת אשר מעידים על הפיכתה לתפיסת זהות פוסט-חילונית. בהקשר הזה נדון במספר גורמים משלימים: הדעיכה בכוחו של הממסד הדתי, הירידה בהשפעתה של תזת החילון ותהליכים מקבילים של שימור ושבירה של השיח הבינארי בשדה הדתי-חילוני. חבירתם של גורמים אלו יחד, מעידה על כך ששדה ההתחדשות היהודית הופך מבחינה זהותית, לשדה בתוכו מתקיימות זהויות רבות, שנעות על רצף רחב בין ממדים שבעבר נתפסו מנוגדים: דתי-חילוני ומסורתי-מודרני. מארג זהויות זה, אשר לא ניתן לקטלגו באופן בהיר וקוהרנטי בהכרח, מחבר בין מאפיינים פרטיקולאריים של התרבות היהודית יחד עם מאפיינים מהתרבות העכשווית, המודרנית והפוסט-מודרנית. באופן הזה, מתעצבת תפיסת זהות יהודית פוסט-חילונית במסגרתה מאפיינים שונים מתערבבים יחד ומרכיבים מחדש תפיסות זהות בעלות מאפיינים דינמיים ומגוונים.

בסוף חיבור זה אדון במספר סוגיות מרכזיות המחברות בין החלק התיאורטי לחלק האמפירי של עבודה זו בהם תזת החילון, הזהות המסורתית והמתח שבין זהות אותנטית לזהות מודרנית-עכשווית. את הפסקאות האחרונות של עבודה זו אקדיש לבחינת תהליך המאקרו המשמעותי ביותר שמשפיע על שדה ההתחדשות היהודית: תהליך ה'עממיזציה' של תפיסת היהדות החדשה. המעבר מתפיסת זהות של אליטה לתפיסת זהות השייכת לעם. בהקשר הזה, אתייחס במיוחד לשאלה האם ניתן לתפוס את תופעת ההתחדשות היהודית כתנועה חברתית רחבת ממדים אשר יכולה להשפיע באופן ניכר על שדה הזהויות הדתי-חילוני המתחדש.

רקע תיאורטי

שבירתה של תזת החילון ופוסט-חילוניות

המונח "חילוניות" או "חילון" שישמש אותנו במהלך חיבור זה מבוסס על תרגום של המושג הלועזי "secularization", והוא מכוון לטיעון החברתי-ההיסטורי בדבר דעיכת הדת והאמונה ודחיקתן אל מחוץ למרחב הציבורי (ידגר 2012, 16-17). בהמשך לכך, אפשר לומר כי מושג זה תיאר במונחים דיכוטומיים בדרך כלל, את המסורת והדת הישנות אל מול ההתפתחות, המודרנה והקדמה (פישר 2015, 11). תפיסה זו גורסת, כי תהליך המודרניזציה נושא בחובו שינוי אבולוציוני הכרחי של העולם המסורתי, המתקדם לעבר העולם המודרני שהווייתו הבסיסית היא חילונית (שם). במילים אחרות, הנראטיב המכונן של החילוניות, נתפס על ידי רבים מתומכיה כמדעי ואוניברסלי, כתיאור עובדתי של ההתפתחות האנושית על ציר הזמן (ידגר 2012, 17). החילון, מוצג כתהליך חיובי ובלתי נמנע (גודמן, פישר 2004, 349).

תזת החילוניות מבוססת בראשיתה על פרויקט הנאורות. הנאורות שחררה את האדם מהדת ומאלוהים והעמידה במקומם את התבונה האנושית ואת החשיבה העצמאית והחופשית (גודמן, פישר 2004, 346-348). התבונה מושגת כפסגתה של האנושות, כבסיס לחופש פוליטי וכניצבת בניגוד גמור לחברות פרימיטיביות ונחשלות המאופיינות כחברות מסורתיות ודתיות (שם).

"האוטונומיות של התבונה", לפי ארנסט קסירר, היא על פי הנאורות, הבסיס לאוטונומיות של האדם. התבונה, מאפשרת את חירותו של הסובייקט משום שאם יגלה את החוקים השולטים בעולם יוכל להתעלות מעליהם וכך להיעשות חופשי באמת. ייחודו של האדם נעוץ בכך שהוא, מכל היצורים, מסוגל ואף מחויב להיות ריבון לגורלו (טאוב 2016, 9-10).

על פי הנאורות, כדי להיעשות חופשיים עלינו להשתחרר מן הרעיון של קדושת המסורת ולהביט מחדש בעולם ללא פניות. סמכותה של ההיסטוריה, כבודה של מורשת האבות, האמונות העוברות מדור לדור, כל אלו, הוחלפו בתפיסה ביקורתית ודינמית (שם).

עיקרי השינוי המתואר באו לידי ביטוי בהחלשת כוחה של הדת בזירה הציבורית והעתקת מרכז הכובד אל הזירה הפרטית; בהיפרדות מהנורמות והסמכות הדתית; המרה של ערכי הדת בערכים מודרניים; בדעיכתן של האמונות במציאות טרנסצנדנטית, ובהתגברות החשיבה הרציונלית-תבונית והמדעית, הנסמכות על האדם, לעומת החשיבה המסורתית הנסמכת על העל-טבעי (פישר 2015, 11).

החל משנות ה-60 וה-70 של המאה ה-20 החלה להיסדק תזת החילון הקלאסית. הסדקים נולדו בתוך מציאות שלא יכלה עוד להתעלם מתהליך התגברותה של הדת או בהגדרתה הפורמלית "הדתה" ("religionization") (שם). תופעות אלו באו לידי ביטוי, בין היתר, דרך עלייה במשקלם של היסודות הדתיים בחיים הפרטיים והציבוריים; במשיכתן הגדולות של תנועות דתיות מתחדשות; ובצמיחתן של תנועות דתיות פונדמנטליסטיות (שם).

בהמשך לכך, טוען ידגר כי על אף היומרה של תזת החילון להיות תזה מדעית אובייקטיבית וניטרלית היא נושאת מטען ערכי מובהק ונוקטת עמדה מוסרית ברורה. תזת החילון מציגה את הדת והחילון כשני הפכים, כשתי מערכות מוסר בעלות גוונים מנוגדים: טוב ורע, ראוי לעומת בלתי ראוי, נכון לעומת שגוי (ידגר 2012, 18). תזת החילון מזהה את הדת עם דוגמטיות שעבוד, נחשלות ופרימטיביות ואת החילוניות עם פתיחות, מחשבה, חירות, היגיון וקדמה (שם). באופן הזה, הנראטיב החילוני יוצר מיצג ערכי חד משמעי בו הקדמה המחולנת היא הנכונה, המוסרית והעדיפה, ובחירה בדת מהווה נסיגה אל עבר מחוזות אפלים ולא-רציונליים (שם). הטיעונים המדעיים כביכול של תזת החילון, המציגים אותה כתהליך מעין-טבעי, מסתירים עמדה פוליטית מובהקת המעדיפה את עולם הערכים, השיפוטים וההיררכיות החילוני (שם, 28).

בחינה אמפירית מגלה כי בשלהי המאה ה-20 החלו להתרחש תהליכים חברתיים ופוליטיים שנדמו כשוללים את תחזיותיה של תזת החילון. בין תהליכים אלו ניתן למנות את המהפכה האסלאמית באיראן ששילבה בין מודרניזציה לתיאוקרטיה ואת השגשוג בנצרות האוונגליסטית בצפון אמריקה ובאמריקה הלטינית שסימנה התעוררות דתית בקרב חברות שנתפסו כמודרניות או שנמצאו בתהליך של מודרניזציה (שם, 21). לפי ידגר, דוגמאות אלו מבהירות את הטענה לפיה תזת החילון טענה בהנחות היסוד המכוננות שלה וכי רעיונותיה אינם משקפים תזה מדעית, כי אם אידיאולוגיה, מערכת אמונות אותה יש לחקור באותם הכלים שהיא עצמה ייחדה לחקר הדת (שם).

הסוציולוגיה המודרנית שהתפתחה בזמן עלייתה של הנאורות ראתה בחילון מרכיב מרכזי של התקופה המודרנית והדגישה את הניגודיות שבין החברה המודרנית לחברה המסורתית. בבסיס התזה הונחו שני טיעונים. הטיעון הראשון גרס כי החברה המודרנית הינה בעלת מאפיינים ייחודיים ההופכים אותה לחילונית דווקא. הטיעון השני גרס שלדת המאורגנת בעולם המודרני אין חשיבות חברתית. בתוך כך, הטיעון שנגזר מכך על ידי פרסונס הוא שבעידן המודרני נחלשת זיקתו של הפרט לקבוצות הדתיות המאורגנות משום שהוא נעשה מחויב למערכת החברתית הכללית. הדת, על קבוצותיה השונות הופכת לעניין פרטי-קהילתי שאינו מגדיר כבעבר את הזהות הקולקטיבית (גודמן, פישר 2004, 350).

מעבר לטיעונים אלו, יש המזהים את הולדתה של תזת החילון בהגותם החברתית של מקס ובר ואמיל דורקהיים, ממכונני הסוציולוגיה המודרנית (ידגר 2012, 19). ובר נתפס בעיני רבים כמי שניסח לראשונה באופן שיטתי ומשכנע את עיקרי מאפייניו של העידן המודרני. לטענתו, העידן המודרני מכיל שני מומנטים מהותיים לתופעת החילון: השתלטות הרציונליות, התכנון והשיטתיות ברוח הקפיטליזם, והמומנט השני הנגזר מכך, הוא ירידת קרנה של התפיסה המיסטית בעולם הקפיטליסטי המתועש והרציונלי (שם). ובר הציב את החילוניות כאפיסטמולוגיה חדשה המכוונת אל האדם וההיגיון והמתרחקת מהאפיסטמולוגיה הדתית המכוונת אל האלוהים. לדעת דורקהיים, הדת מהווה ביטוי של סולידריות חברתית המתעטפת בקליפה מיסטית. באופן הזה, ניתח דורקהיים את ההתפתחות האבולוציונית של הנראטיב האנושי על פיו בעידן המודרני תחליף דת "חילונית" או "אזרחית" את דת הכנסייה (שם).

ביסוד התפתחות הסוציולוגיה כדיסציפלינה אקדמית עמדה תודעת המודרניות, הבחנה שהיא גם אידיאולוגית בין חברה קדם-מודרנית ומסורתית לחברה מודרנית. הניגוד מודרני-מסורתי שימש כלי מרכזי לביסוס התובנות של המדע ה"החדש" אודות ה"חברה" (גודמן, פישר 2004, 348). במובן הזה, אין מדובר רק בתיאור של תהליכי השינוי בחברות קיימות, אלא בהנחה כי תהליכי שינוי אלה הכרחיים (שם). בהמשך לכך, מצביע הברמאס על אסימטריה אפיסטמולוגית בין דת לחילוניות במדעי החברה. הנחה זו נוצרה על ידי הנחה מודרניסטית חזקה לפיה החילוניות טבעית יותר לאדם המודרני ושהדתיות היא תופעה אקזוטית שמאפיינת את ה"אחרים" או את ה"לא מודרניים" (שנהב 2015, 143). בעקבות כך, שואל שנהב מדוע אין שדה שקרוי סוציולוגיה של החילוניות כפי שקיים שדה לחקר הסוציולוגיה של הדת. תפיסה מודרניסטית זו הופכת את החילוניות לשקופה, לברירת מחדל. החילוניות הופכת לחלק פנימי של תהליך רכישת הידע ולכן איננה נלמדת במדעי החברה כתחום בפני עצמו (שם).

דורקהיים, כדוגמא לתהליך אותו חווה הסוציולוגיה המודרנית, ניתח את הופעתה של הדת רק מנקודות המבט ה"פרימיטיביות" שלה, ואת תפיסת ה"פרימיטיבי" כמייצג את היסודי ביותר, היינו, גרעין האמת הטמון בכל תופעה דתית. בהקשר הזה, דורקהיים מפנה את תשומת הלב לטקסיות הדתית תוך התעלמות מהרעיונות הדתיים ותוקף על ידי כך את הדת המודרנית באמצעות קישורה לאי-רציונליות שמאפיינת את הדתות הפרימיטיביות (ידגר 2012, 26). כך למשל, מדעני החברה מניחים על פי ממצאים אמפיריים שדעיכת האמונה מוכחת על סמך הירידה בהשתתפות בטקסים דתיים. הנחה זו חושפת הנחה סמויה לפיה החוויה הדתית מוגבלת לתחומם של מוסדות הדת (שם). בהמשך לכך, אלקסיס דה-טוקוויל מסביר כי דווקא הפרדת הדת והמדינה מהפוליטיקה

בארצות הברית לא רק שאינה פוגעת באמונתם הדתית של הפרטים, אלא דווקא מחזקת את מקומן של הדת והאמונה בזירה הציבורית (שם, 27).

לדעת גודמן ויונה, התפתחות הדיון הסוציולוגי והתפתחות המחקר הביקורתי אודות תזת החילון, מושפעים מן ההנחות האפיסטמולוגיות ודרכי ההתבוננות הביקורתיות שהתפתחו במערב. הנחות אלו נוגעות בעיקרן לדיון הביקורתי בהבניית מושג הזהות הנשען על תובנות פוסטקולוניאליות, פוסט-סטרוקטורליות ופוסטמודרניות (גודמן, יונה 2004, 9).

מבחינה פוסט-קולוניאלית מודגש כיצד קבוצות מבנות את זהותן על גבם של "אחרים". טענה נוספת היא שקבוצות מכילות בתוך עצמן את "האחר" ולעיתים הן מסתירות מעצמן מרכיבים סותרים או הטרוגניים. תובנות פוסט-סטרוקטורליות מבקשות לערער על הנטייה להבנות קטגוריות בצורה בינארית. מעבר לכך, הן מנסות להצביע על האמביוולנטיות, העמימות וההיבדיות שנטועות בזהויות קולקטיביות שונות. תובנות פוסטמודרניות מערערות על קיומם של מושגים כמו רציונליות, אוניברסליות ופוזיטיביזם, הנתפסים כמושגים בעלי תקפות מוחלטת. במקומם, הן מבקשות להדגיש את הקונטינגנטיות, ההיסטוריות והיחסיות התרבותית שלהן ולהראות שמה שמוצג כ"אמת" כרוך במערכות ידע ספציפיות ובפרקטיקות ומוסדות חברתיים התומכים בהן (שם, 10).

דוגמא לכך נוגעת לכוחה ההסברי של תזת החילון אשר קישרה בין המודרנה לבין תופעת החילון. בהקשר הזה, ניתן לראות כי הכוח של דיכוטומיות מעין אלו, מאפיין את השיח, בעיקר בהקשרים מערביים או קולוניאליים ופחות בהקשרים של דתות מזרחיות או אפריקניות. אל מרחבים אלה, השיח המערבי מגיע משוחרר במידה רבה מהניסיון לקטלג את התופעות באופן בינארי וממשיג אותן באופנים הוליסטיים יותר ודיכוטומיים פחות (פישר 2015, 11).

כפי שראינו, נקודת מבטו המחקרית של ידגר אודות החקר הסוציולוגי גורסת כי הנחת היסוד המודרנית-חילונית לא מאפשרת לאבחן בצורה נכונה את תפקידה של הדת בעת המודרנית. לכן, הוא טוען, שנדרש לאמץ נקודת מבט חדשה, פוסט-חילונית, אשר תאתגר את ההגדרות הקיימות ותייצר תפיסה אפיסטמית חדשה לחקר הסוציולוגיה של הדת של השדה החברתי-תיאורטי בכלל ושל המציאות האחר-מודרנית (Yadgar 2011, 79). ידגר סובר ראשית, כי נדרש מאמץ מחקרי לבחינת תופעת החילונית בעצמה. מחקרים מהסוג הזה מציעים פירוק של המטא-נראטיב של החילוניות, חשיפה של הנחות היסוד, בחינה מחדש של תפיסת המוסר העומדת ביסודה, ולבסוף להציע תפיסה אפיסטמית אלטרנטיבית שתתגבר על המגרעות האתיות והתיאורטיות של הנראטיב החילוני (שם, 78). בהמשך לכך, נקודת המבט הפוסט-חילונית יוצאת כנגד הדיכוטומיות וההבחנות

הקטגוריות ומציעה סוציולוגיה פוסט-חילונית שתאגד את הקטגוריות הבינאריות ותאפשר לפתח את תחום המחקר אודות זהויות היברידיים (שם).

נקודת המבט הפוסט-חילונית לדעת שנהב מאפשרת לבחון מחדש את ההנגדה הבינארית הנוקשה שבין דת לחילוניות (שנהב 2008, 161); (שנהב 2015, 139-140). החברה הפוסט חילונית משקפת לדידו הכלאות מורכבות בין דת לחילוניות ולא החלפה של אחת באחרת (שם). לנקודת מבט זו מייחס שנהב שתי משמעויות-על, טמפורלית ואפיסטמולוגית. המשמעות הטמפורלית אותה מגדיר שנהב כ"פוסט-חילון" הינה בעלת אופי היסטורי (שנהב 2015, 142), המתאר את התקופה הנוכחית כמאופיינת בחזרתה של הדת לזירה הציבורית. נקודת מבט הרואה בפוסט-חילוניות כהמשך הטבעי של צמד המושגים הבינארי-דתי-חילוני (שנהב 2008, 163).

המשמעות האפיסטמולוגית, שהינה בעלת אופי סוציולוגי יותר, מעלה אל פני השטח אפיסטמולוגיה פוסט-סטרוקטורליסטית. נקודת מבט זו, רואה בפוסט-חילוניות זרם המערער על קיומן של הבחנות אנליטיות נוקשות ומייצר במקומן מרחבי ביניים. אימוץ טענה זו, מאפשר ניתוח ביקורתי של הקטגוריות האנליטיות שנתפסות כאל-זמניות כמו דתי-מסורתי וחילוני-מודרני (שם, 164); (שנהב 2015, 142). במובן הזה, ניתן לראות הכלאות בין דת לחילוניות כקונטינגנטיות וכמיוצרות באופנים שונים ובזמנים שונים. הפוסט-סטרוקטורליזם מציע לבחון גם כיצד מקודדות אל ההבחנה שבין דת לחילוניות משמעויות תרבותיות נוספות בין אם הן נושאות אופי לאומי, אתני או גזעי (שם, 143). במובן הזה, החיבור בין הממד ההיסטורי-טמפורלי לממד האפיסטמולוגי אינו סותר אלא משלים. החברה של ימינו, מנקודת מבט זו, הינה חברה פוסט-חילונית וניתוחה מחייב שימוש בנקודת מבט הכרתית המתאימה לכך (שם).

נראה כי תזת החילון ותהליך שבירתה, מערערים על ההגדרות הקיימות בשדה המחקר הסוציולוגי. תמונת המצב שעולה מתיאור זה, מעידה על כך ששדה הזהויות הדתי-חילוני עובר שינוי והופך לשדה דינמי והיברידי יותר. תהליך הקטגוריזציה הבינארית, אשר משמש הן כקטגוריה של פרקטיקה, עבור שחקני השדה, והן כקטגוריה של ניתוח, עבור המחקר הסוציולוגי, אפשר לקבץ יחידים ולשייכם באופן חד לקבוצות חברתיות שונות ומובחנות (ורצברגר 2014, 559). בהקשר הזה, הוצב מספר מוגבל של אפשרויות ואופן הבחירה הוגבל לבחירה בזהות: 'חילונית' או 'דתית' (שם). לא נותרה אפשרות בחירה המשייכת את הסובייקט לשתי הקבוצות בו-זמנית, או כזו שלא משייכת את הפרט לאף אחת מהן.

שבירתה של תזת החילון ואימוץ נקודת מבט פוסט-חילונית יהוו מרכיב מרכזי במחקר זה. הסיבה לכך, טמונה ביכולתן לתאר את המציאות העכשווית. כפי שמעיד הניתוח לעיל, הדומיננטיות של תזת החילון נמצאת במגמה ירידה גם מבחינת ציר הזמן ההיסטורי, גם בהקשרים פוליטיים-חברתיים וגם דרך השדה הסוציולוגי אשר מציע כיום תפיסות אפיסטמולוגיות חדשות לניתוח עולם הזהויות שנע על הרצף החילוני-דתי.

נקודת המבט הפוסט-חילונית מבקשת להוות אלטרנטיבה תיאורטית ומעשית לשדה הזהויות החילוני-דתי. נקודת מבט זו, יכולה להסביר את תהליך שבירת השיח הקטגורי בינארי הקלאסי, והן את תהליך היווצרותן של זהויות מורכבות והיברידיות יותר, הן במרחב הגלובאלי והן בהקשר הישראלי של תופעת ההתחדשות היהודית.

תזת החילון ושבירתה- המקרה הישראלי

המושגים "דת ו"חילוניות" מורכבים יותר בהקשר היהודי משום מוצאם הנוצרי של הגדרות אלו ומשום שעד למאה ה-19 לא השתמשו היהודים בצמד מילים אלו על מנת להגדיר את זהותם (שוהם 2014, 32). עד עידן האמנציפציה, הובנו מרבית התרבויות היהודיות כאורח חיים כולל המורכב מאמונות ופרקטיקות מכל תחומי החיים, והמילה "דת" שימשה במובן של "חוק" כפרקטיקת תרבות יום-יומית, בניגוד לדגש על האמונה שמקורו בנצרות (שם).

צמד המושגים "דת" ו"חילוניות" נכנסו לעולם היהודי יחד וחוללו תהליך מקביל של "הדתה", קרי, הגדרה מחדש של המסורת היהודית כ"דת", ו"חילון", דהיינו, שחרור מעולה של המסורת (שם, 33). במסגרת תהליך ההדתה הודגש הרכיב הדתי בזהות ובתרבות היהודית לפי המודל הנוצרי: הפרדה בין קודש לחול, בין ספירה דתית לספירה חילונית כשהדת נתפסת כספירה רוחנית והחילונית כספירה חומרית (שם).

חילוניות ודתיות יהודיות, תופסות עצמן כחלופות הסותרות זו את זו (גודמן, יונה 2004, 15). מרכיב מרכזי של זהותן בנוי על שלילה של האחר. באופן הזה, נוצרות תפיסות זהות שונות בתוך אותו קולקטיב המבטאות תפיסה עצמית וחזון פוליטי שונים בקרב הציבור היהודי (שם).

הלאומיות היהודית החדשה הייתה חילונית ביסודה, בכל הקשור להתנגדותה לסמכות הדתית (בן-פורת 2016, 65-66). היהדות החילונית כוננה עצמה כנושאת את בשורת השחרור הלאומי שהוצג ככרוך בשחרור היהודי מן הדת. הציונות, כתנועת תחייה לאומית, ביקשה לנתק עצמה מהעבר ולהמיר את הזהות הדתית המזוהה עם העולם הישן בזהות לאומית-מודרנית. מודל "היהודי

החדש" אותו ביקשה הציונות ליצור עמד בניגוד למודל "היהודי הגלותי" הישן (גודמן, פישר 2004, 352-354).

החילונים, קיוו לעורר בקרב הדתיים את תהליכי השינוי הנדרשים שיכשירו אותם להיות שותפים לבניית המפעל הציוני (שם). במסגרת תהליכי החברות הללו, הנחת היסוד של הצד החילוני, הייתה שהשותפות כרוכה בקבלת ערכי היסוד של המודרניזציה, קרי שחרור האדם מהסמכות הדתית והפיכתו ליצור רציונלי, חופשי וריבוני (שם). התנועה הציונית, נבנתה על בסיס המודל האירופאי שדגל בחיבור בין שלילת הגלות לשלילת הדתיות (בן פורת 2016, 74). הציונות, נתפסה בידי דובריה וחוקריה החילונים ככלי למודרניזציה המאפשר את התקדמות האדם היהודי ואת שחרורו מעול הגלות שזוהתה עם הדתיות המייצגת את עולם הלא רציונלי (גודמן, פישר 2004 354).

פרויקט השחרור הלאומי מניח אפוא שהציונות מחייבת תהליכי חילון (שם). כנגזרת מכך, אדם דתי אינו כשיר למלא תפקיד שלם בפרויקט הלאומי משום שהוא נדרש לעבור את התהליכים המפורטים לעיל. הסובייקט החילוני הציוני, נתפס כמימוש של אידיאל נשגב כחלק מנראטיב העל של הנאורות (שם, 350), בעוד הסובייקט הדתי נתפס כשבוי בדוגמות דתיות סמכותיות, כבעל חשיבה מסורתית מחוסרת ביקורתיות, אי-רציונלי וחשוך (שם, 354).

כפי שניתן לראות, תזת החילון באה לידי ביטוי באידיאולוגיה של התנועה הציונית בין הצורך להציג את הציונות כהמשך רציף להתפתחות המסורת היהודית לאורך הדורות מחד ובמיוחד במרידה בערכים היהודים העתיקים מאידך (גודמן, פישר 2004, 352). אפשר לומר, שהציונים החילוניים השתמשו במסורת באופן מחלן ופונקציונלי כדי להטמיע ערכים ציוניים וכדי לחזק את הפרויקט הציוני (שם, 354).

אך כפי שיתואר ממספר נקודות מבט, ה"מציאות החילונית" האידיאלית, כפי שהובנתה על ידי הסובייקט הציוני החילוני, איננה מתארת בהכרח את הווייתו של הציבור החילוני (גודמן, יונה 2004, 15). כאשר הציבורי החילוני-ציוני מכונן עצמו כנאור ומודרני, הוא מסתיר מעצמו את המשך פעולתם של יסודות דתיים בחיים הציבוריים הישראליים (שם).

כמו בקרב תנועות לאומיות אחרות, יצרה התנועה הציונית מיתוסים הנשענים על עבר הירואי. הציונות אמנם ביקשה להלאים את היהדות, אך מתחת למעטה החילוני-מודרני של התנועה הציונית, הקשר למסורת היהודית המשיך להתקיים. התני"ך והמסורת היהודית שימשו, תוך מתן פרשנות ובחירה סלקטיביים, לעיצוב היומיום דרך קביעת לוח השנה העברי וימי המנוחה, יציקת

תוכן חדש במושגים כמו "גאולת הארץ", "דת העבודה" ויצירתה של תרבות עברית חדשה (בן פורת 2016, 67); (שוהם 2014, 33).

גם הממד הפוליטי שיחק בהקשר הזה תפקיד משמעותי בשימור וחיזוק מעמדה של הדת. מראשית דרכה, התנועה הציונית כללה קבוצות דתיות שהיו שותפות לשאיפות הריבוניות (בן פורת 2016, 67). מתוך השאיפה לראות בעצמה השופר של הקולקטיב היהודי נדרשה התנועה הציונית לגייס תמיכה רחבה ולנקוט פשרות באשר לשאלות הדתיות (שם).

במרוצת הזמן, ההנהגה הציונית ולאחריה מדינת ישראל, שימרו את הקשר עם הקבוצות הדתיות ואף העניקו להן סמכויות נרחבות. אפשר לציין את מסמך ה"סטטוס קוו" של בן גוריון משנת 1947, את חוק בתי הדין הרבניים משנת 1953, אותו קידם משה שרת ולבסוף את הברית ההיסטורית בין מפא"י לציונות הדתית, בעשורים הראשונים להקמת המדינה, אשר אפשרה את שמירתו של הסדר הסטטוס קוו והעניקה למפלגת השלטון מפא"י את האפשרות לעצב את מדיניות החוץ והביטחון בישראל (שם, 70).

באופן הזה, הרצון והצורך בהתפשרות הובילו דווקא להעדפת המרכיב הדתי-מסורתי המכיל את כל היהודים בעולם על פני התרבות החילונית שהחלה להתגבש בארץ ישראל. מסיבות אלו, התקשתה הלאומיות היהודית החילונית להתנתק מקשריה עם הדת. לכן, לטענת בן פורת, בהקשר הפוליטי, הקטגוריות דתיות וחילוניות בישראל מורכבות, רב-ממדיות וניזילות. חלקים נרחבים מהציבור הישראלי נותרו נאמנים לערכים, סמלים וזיכרון קולקטיבי שקשה לנתקם מן הדת היהודית (שם, 72).

בהמשך לכך סוברים דון יחיא וליבמן כי התנתקות מלאה מכל זיקה לתרבות ולדת המסורתית וטיפוח מערכת חדשה לחלוטין של סמלי הזדהות ולגיטימציה קשים ליישום במדינה דמוקרטית בעלת מאפיינים רפובליקניים כמו מדינת ישראל (דון יחיא, ליבמן 1983, 461-463). גישת הפירוש מחדש, המיושמת בישראל לשיטתם, הינה אסטרטגיה המאפשרת למדינה להתמודד עם השילוב של הדת האזרחית והדת המסורתית. היא מתייחסת למסורת באופן חיובי, ומעודדת חדירתם של סמלים ומוטיבים השאובים ממנה לתרבות הפוליטית. יחד עם זאת, נוטה גישה זו לפרש מחדש את הסמלים המסורתיים כך שיהיה ניתן להטענים בערכים חדשים.

מגמה זו, של הישענות על המסורת, מומרצת על בסיס הירידה בהשפעתן של אידיאולוגיות חילוניות-מודרניות ובכושרן להמציא לגיטימציה למוסדות וערכים חברתיים ומדיניים. ישנה מגמה

של נסיגה מתהליך החילון שאינה כרוכה בחזרה מלאה אל המסורת הדתית, אלא בהכרה מחדש בחיוניותה וערכה במישור הציבורי (שם, 463-465).

התהליכים המפורטים לעיל, יחד עם תהליכים נוספים המתעוררים בעשורים האחרונים, מטילים ספק בתפיסות הדיכוטומיות שבין דתיות לחילוניות בישראל וכפי שנראה בהמשך, מעלים את השיח אודות זהויות חברתיות דתיות-חילוניות חדשות כמו אלו הנמצאות בשדה ההתחדשות היהודית (גודמן, יונה 2004, 9).

בהקשר הזה, אבקש לטעון כי תפיסת הזהות של אנשי ההתחדשות היהודית במרחב החדש מבטאת עיקרון של זהויות שנעות על רצף דתי-חילוני המבטא את שבירתו של השיח הבינארי הקלאסי. במקום לדבר על תפיסת זהות מוגדרת היטב, הזהויות בשדה ההתחדשות היהודית הינן זהויות מורכבות והיברידיות. ככאלה, הן אינן מיישרות קו עם תפיסת זהות אחת ומערבות בתוכן מאפיינים פרטיקולאריים של התרבות היהודית לדורותיה, כמו עולם ההלכה היהודי, ארון הספרים היהודי, תפיסות רוחניות וערכים מרכזיים של היהדות יחד עם מאפיינים אוניברסליים כלל עולמיים כמו ליברליזם, פלורליזם ושוויון.

זהות יהודית אלטרנטיבית

על מנת להשלים את תמונת המבט המתוארת בחלק הראשון של סקירה זו, אבקש לבצע ניתוח עומק של שני סוגי זהות מרכזיים בשדה הזהויות הדתי-חילוני בישראל, המצביעים על ירידת קרנה של תזת החילון ועל מעבר לתפיסות זהות היברידיות יותר: הזהות המסורתית; והזהות היהודית-חילונית; ניתוח זה יכין את הקרקע לסקירה הנושאת ולניתוח האמפירי של שדה ההתחדשות היהודית.

המסורתיות בישראל

רקע תיאורטי

תפיסת זהות ישראלית המערערת על ההגמוניה של תזת החילון היא תפיסת הזהות המסורתית או "מסורתיות". בהקשר של ניתוח המסורתיות בישראל יש לסקירה זו שתי מטרות מרכזיות; האחת להציג כיצד שבירתה של תזת החילון באה לידי ביטוי בשיח אודות זהויות דתיות וחילוניות בישראל דרך מקרה הבוחן של הזהות המסורתית; והשנייה נוגעת למידת השפעתה של התפיסה המסורתית על שדה ההתחדשות היהודית בישראל ועל עיצובן של זהויות היברידיות בישראל.

המחקר העוסק בחקר המסורתיות נמצא בראשית דרכו. השיח האקדמי עוד לא ייצר מהלך מקיף לבחינת תופעת המסורתיות על הסתעפויותיה השונות (Yadgar, 2010, 397). העניין בחקר המסורתיות צומח במקביל לירידה במעמדן של תיאוריות המודרניזציה הקלאסיות. כפי שראינו, תיאוריות אלה, מעמידות במרכז ההתפתחות התרבותית החדשה את האוטונומיה של האדם ואת שחרורו מהסמכות המסורתית, הן במישור הפוליטי והן במישור התרבותי (Eisenstadt, 2000, 3). בפועל, ההתפתחות המודרנית בחברות השונות הפריכה את ההנחות ההומוגניות וההגמוניות של תכנית המודרניזציה המערבית. תהליך זה, נגרם בין היתר, דרך ערעור על התזה החילונית-מודרנית המחלקת את העולם לקטגוריות בינאריות ה"מכריחות" את הפרט לבחור בין קטגוריה דתית-מסורתית לקטגוריה חילונית-מודרנית (Yadgar 2011, 77-78).

המורכבות של מושג המסורת, כמו גם הערכים השונים שהוא מבטא בחברות שונות הובילה לכך שקשה מאוד להביא להגדרה משותפת של מושג זה (Yadgar 2011, 86). ידגר בוחר לפתור מורכבות זו על ידי התמקדות בתפקידה היסודי והמכונן של המסורת (Yadgar 2011, 86). מנקודת מבט זו, מסורת נתפסת כפרדיגמה, כמטא-מבנה אליו נולד אדם ושבתוכו הוא גדל (שם). בהמשך לכך, לפי גראהם, "חברה מסורתית" היא חברה בה רוב חבריה רואים את חייהם, ואת דרך חייהם, כמושרשות בעבר, כמשקפות וכממשיכות לשקף אורח חיים ערכי ומוסרי (Graham 1993, 496-499). לדעת בוזגלו, בהגות המערבית מושג המסורת נדון בעיקר בקרב סוציולוגים. בדרך כלל, מושג זה נתפס כמסגרת חברתית המשויכת לתקופה שקדמה למודרניות (בוזגלו 2004, 209-215).

בשונה מהדעה הרווחת, לפיה המסורת מהווה תמונה נצחית של העבר, ידגר בדומה לרבינו (Rabinow 2007), רואה במסורת מושג בעל משמעות עכשווית. המסורת מציבה שאלות למציאות החיים הנוכחית תוך הגדרת מגבלות על התשובות האפשריות באמצעות המוסדות והסמלים המרכיבים אותה (Yadgar 2011, 86).

בהמשך לכך, סובר בוזגלו כי מנקודת מבט הרואה במסורת תופעה קדם-מודרנית לא ניתן לתאר את מי שמגדיר את עצמו כיום כמסורתי (שם). אדם יכול לתאר את השינויים העוברים עליו כחזרה מהחילוניות למסורתיות גם מבלי שהוא מבקש לוותר על חייו בעולם המודרני (שם). ראשית, מגדיר בוזגלו את המסורתיות על דרך השלילה. אין היא חילונית, אין היא דתיות חרדית, ועם זאת אין לראותה רק כפולקלור או כתרבות במובן המנוגד לדת (בוזגלו 2004, 215-216). המסורתיות איננה חזרה לעבר או חיקוי של העבר, אך היא טומנת בחובה את הנורמטיביות של בית ההורים (שם). להיות מסורתי משמעו לתפוס עצמך כחוליה בשרשרת ארוכה של מסירה (שם, 217).

האדם המסורתי, מתייחס אל המסורת בצורה של נאמנות סלקטיבית ולא באופן טוטאלי כמו גישות דתיות רבות אחרות (Yadgar 2011, 92). אין ספק שהמסורתיות מזהה עצמה כנאמנה למסורת כאשר היא מתמודדת עם הזהות החילונית אשר מזהה אותה כ"אחר" (שם). אך המסורתיות מעניקה לפרט עצמאות רבה יותר ביחסו אל הדת. אורח חייו של המסורתי משקף מידה רבה של רפלקסיביות. זאת ניתן ללמוד מהעמדת מרכיבי הדת המסורתית והנאמנות אליה למבחן מתמיד (שם).

לאור זאת, מבדיל גרהאם בין המסורתיות השמרנית למסורתיות המודרנית בה טמונים לדידו עקרונות של שינוי ומהפיכה (Graham 1993, 496-499). מסורת לבסוף, הופכת לנוכחת, מתמלאת בתוכן משמעותי ובקיום אונטולוגי, רק כאשר היא מפורשת וממומשת על ידי הסובייקטים הנושאים אותה. באופן הזה, המסורת מנכיחה את העבר בהווה של נושאה (Yadgar 2011, 86).

ידגר סובר כי השיח אודות מסורתיות מאלץ אותנו לצאת מהמרחב הבינארי של מושגים כמו "מודרניות", "קדם-מודרני", "מסורת", "חדשנות ו"שינוי". בבואנו לפגוש את תופעת המסורתיות, עלינו לבחון את חווייתו של הסובייקט המסורתי שאינו רואה את החלוקה הדיכוטומית הבסיסית המפרידה לכאורה בין קיומו המודרני למסורת העבר שלו (Yadgar 2011, 96).

במסגרת חקר המסורתיות היהודית-ישראלית, עיקר המחקרים הופנו לבחינתם של היהודים בני עדות המזרח וצפון אפריקה (בוזגלו, 2004; Yadgar, 2010; Yadgar, 2011; Yadgar, 2011; Yadgar, 2006)

לפי בוזגלו, ההבדלים בחייהם של יהודי המזרח והאסלאם לעומת יהדות אשכנז הם שהשפיעו על היווצרותן של קטגוריות דתיות שונות (שם, 217-222). המסורתיות האשכנזית נתפרדה לחילונית, לחרדיות, לרפורמה ולקונסרבטיביות. המזרחי המסורתי, עומד אל מול החילון, האורתודוכסי עומד אל מול הרפורמה.

ידגר מפתח טענה זו וגורס כי הנראטיב החילוני כופה ראייה חד-מימדית על המסורתיות עצמה ועל הטבע של היחס שלנו כלפי מסורתיות (Yadgar, 2010; Yadgar, 2011; Yadgar, 2011; Yadgar, 2006). הנראטיב החילוני מביט על המסורתיות כעל שריד קפוא שנתקע (שם). כנגד גישה זו, מציע ידגר פרשנות חדשה לתופעת המסורתיות וליחס כלפיה. לשיטתו נדרש לאמץ שיח זהותי היברידי שיאפשר להכיר בזהויות שאינן מתכנסות לתוך הקטגוריות הבינאריות שנוצרו ועוצבו על ידי הנראטיב החילוני (שם).

מאפייניה של הזהות המסורתית בישראל

להיות מסורתי פירושו להיות נאמן לחינוך שזכה לו האדם (בוזגלו 2004, 215-218). אצל יהודי המזרח המסורתיים עובדת היותם כאלה קשורה בכך שהם תופסים את ההלכה האורתודוקסית כאידיאל (שם; Yadgar 2010, 404-407). למסורתי אין עניין בשינוי ההלכה. הוא מעריך את ההלכה ומכבד את מי ששומר עליה, אך מנקודת מבטו משתקפת היררכיה כלפי הפרקטיקות הדתיות (בוזגלו 2004, 215-218). על אף תפיסת הדרך האורתודוקסית כאידיאל, וכמייצגת את האותנטיות היהודית, בוחר המסורתי בהשקפת עולם עצמאית מהאורתודוקסיה הנתפסת כקשה לנשיאה ודרשנית (Yadgar 2010, 404-406).

הנוחות, שמוצמדת לבחירתו של המסורתי באורח החיים הזה, איננה נובעת ממקום של עצלות, אלא מתוך מרצון לשמר את חירותו של הפרט לכתוב את סיפור חייו (שם). לרוב, קריטריון זה מבטא ביקורתיות כלפי דרך החיים המסורתית. זהותו של המסורתי נתפסת כלא שלמה, כזהות שלא מוכנה להתחייב לאורח החיים האורתודוקסי (שם). האיש המסורתי, מביט על חייו, ורואה את עיקרון הבחירה בפרקטיקות שלו, יחד עם יכולתו להימנע ממרכיבים הפוגעים בחירותו, ולכן מעדיף להיות מסורתי על פני דתי-אורתודוקסי (שם).

העובדה שמסורתיים רבים בוחרים בחופשיות לקיים רק חלק ממחויבויות הדת, מסמנת את מרכיב הבחירה האקטיבית והתהליך הרפלקטיבי של הסובייקט המסורתי כעקרונות מרכזיים בזהותם המסורתית-יהודית (שם). כפי שנטען לעיל, המסורתיים אינם אוחזים בדעה לפיה המצוות או ההלכות שהם אינם מקיימים חסרות תוחלת, הם מקבלים אותן כחלק מהמארג היהודי השלם וכחלק מהאידיאל האורתודוקסי אותו הם מקבלים. על אף זאת, הם לא חושבים שזהותם היהודית נפגעת כתוצאה מאי-קיומם של חוקים כאלה (שם, 406-407).

בהקשר הזה חשוב לציין את הרעיון של 'מינימום הכרחי' של פרקטיקות דתיות שלדעת המסורתי הינן חיוניות ליצירתה של זהות מודרנית אותנטית-יהודית, המסורתיות. סט המינימום אינו מהווה קבוצה סגורה אלא כקבוצה לא אקסקלוסיבית של פרקטיקות המשתנות מאדם לאדם. במסגרת הבחירה מה ייכנס לתחום המינימום הכרחי, שוקל המסורתי את הפרקטיקות שישמרו את העם היהודי והמסורת שלו. המתח מצוי בין המחויבות ההיסטורית ורעיון הבחירה של האדם בליווי שיקולי הנוחות (Ibid, 408).

מאפיין מרכזי נוסף הנוגע לתפיסת עולמו של המסורתי הוא תחושת האשמה הנלווית לחייו של הסובייקט הבוחר לחיות חיים אחרים מאלו של האדם הדתי האורתודוקסי (בוזגלו 2004, 217-218).

ידגר מתאר את תחושת האשם, המלווה את חיי המסורתי, כנגרמת כתוצאה מהביקורת המופנית אליו מהצד הדתי-אורתודוכסי והחילוני-מודרני (שם, 408-412). משום שהיא חסרה קוד מערכת סדור, מהווה המסורתיות זהות מורכבת מאוד. חוסר יכולתה למצב מבנה חברתי ואידיאולוגי סדור מוביל חלק מהמחזיקים בה לתחושת אשם גדולה (שם). בהשוואה לקודים "עקביים", המסורתיות נתפסת כאורח חיים הלוקה בחסר מבחינה מתודית-ייתכן שבאופן טבעי המצב הזה מעודד תחושת אשם (שם). האשמה כנראה נובעת מההכרה של המסורת של המודל הדת האורתודוכסי ובקבלה אותו כמתאר נאמנה את הדת היהודית האוטנטית. המסורתיים נתפסים כחלשים, ככאלה שאינם מסוגלים לבצע את ההקרבה הנדרשת כדי לשמר את הזהות היהודית הדתית-אוטנטית (שם).

ידגר מביא את טענתו של בוזגלו לפיה האשמה אשר חש המסורתי הינה אמיתית והמסורתי חב לאורתודוכסיה חוב שהוא אינו יכול לכפר עליו (שם, 412-413). לדעת ידגר, תיאור האשמה אכן תופס מקום גדול במרכיבי זהותו של המסורתי, אך במקביל לכך, הוא טוען, כי לא ניתן להתעלם מכך שהמסורתי בוחר באופן אקטיבי לחיות אורח חיים מסורתי (שם). הנוכחות האקטיבית של הבחירה בחיי המסורתי משקפת את גבולות אלמנט האשמה בזהות המסורתית. הבחירה, טוען ידגר, היא מודעת, המסורתי בוחר לא להשתייך לזרם האורתודוכסי הקלאסי. גם אם הוא רואה בו את הבסיס הנכון לזהות אותנטית, הוא בוחר לא ללכת בדרכו, ולכן מוכן להתמודד עם בחירה זו ועם תחושת האשמה שתלווה אליה (שם).

המסורתיות מציגה מרחב היוצא מההגדרות הקלאסיות-בינאריות חילוני-דתי ומסורתי-מודרני. גישה זו משקפת, במידה מסוימת, פלורליזם של זהויות בשדה החילוני-דתי. מצב זה בא לידי ביטוי בחיבורים שבין מסורת לחדשנות, שינוי ומהפכה, וחיבור בין העולם ההיסטורי לעת העכשווית. מעצם כך, המסורתיות תהווה מקור השוואה וזיקה בתהליך בחינתה של תופעת ההתחדשות היהודית בישראל ותפיסת הזהות התרבותית-מודרנית שמתעצבת בשדה זה.

במובן הזה, אראה כיצד יסודות של שימור מחד ושינוי ומהפכה מאידך, המאפיינים את תפיסת המסורתיות המודרנית, באים לידי ביטוי בתוך השדה. אלו, מאפשרים עדכון של המסורת היהודית באופן כזה המאפשר לעצב תפיסת זהות יהודית חדשה המרחיבה את מקורות הסמכות האפשריים ומטעינה עצמה במטען ערכי מודרני-עכשווי. על ידי כך, המסורתיות מגדירה מחדש את האופן בו ניתן לחשוב על יהדות וזהות יהודית.

יהדות חילונית

את חלקו הראשון של פרק זה אקדיש להצגת תפיסת חילוניות שונה מזו שבאה לידי ביטוי בתזת החילון, אשר בשמה הכללי ניתן לתארה כ"חילונית יהודית" או כ"יהדות חילונית".

התרבות היהודית החילונית הינה הסתעפות אחת של חילון התרבות המערבית החדשה (גובני 2014, 146). אך היא בעלת אופי ייחודי ומורכב בעיקר משום הדומיננטיות המתמשכת של הדת היהודית בעיצוב הזהות היהודית (שם). בהקשר הזה, גורס כ"ץ, כי החילוניות היהודית איננה עומדת רק בזכות עמדתה הביקורתית כלפי התפיסה האורתודוקסית היהודית, אלא משום שהיא גם שואלת על משמעותה של המסורת הדתית היהודית (כ"ץ 2004, 212-209). על כן, לדעת גובני המונח 'תרבות יהודית' וצאצאו המודרני 'תרבות יהודית חילונית' חורגים מכל הגדרה פורמלית קשיחה המבקשת להכניסם למסגרת של תנאים הכרחיים ומספקים (שם; ידגר 2012, 87). על כן, מגדיר גובני את התרבות היהודית החילונית לפי הכלל הבא:

"אי לכך, אם נצמצם את הגדרת התרבות שהצגנו, אפשר לומר שהתרבות היהודית החילונית מציינת בקו כללי את כל מה שהמגדירים את עצמם יהודים חילונים יוצרים במשותף, ואשר חוזר ומשפיע על פירוש העולם שלהם ועל יחסיהם ההדדיים כיהודים חילונים" (גובני 2014, 147).

התרבות היהודית החילונית, לפי הגדרתו הכללית של גובני, מתייחסת, ליצירה המשותפת של היהודים החילוניים, על ההד החוזר של יצירתם, על עולמם הפרשני ועל היחסים המשותפים שלהם כבעלי זהות משותפת.

משום כך, מציע גובני לוותר על הניסיון להעמיד את הזהות היהודית-חילונית על מהות אחת ויחידה ובמקום זאת מציע להשתמש בפרדיגמה של 'דמיון משפחתי'. כלומר, איתור ענפי היסוד של עץ המשפחה המציינים דפוסי חשיבה והתנהגות שונים (שם, 148).

בהמשך לכך, טוענת אזולאי (אזולאי 2015, 324-325), כי המבוכה המאפיינת את הגדרת הזהות של היהודים החילוניים משקפת את היותם משתייכים למספר שדות תרבותיים. הזהות ההיברידית שלהם, טוענת אזולאי, הטביעה בהם חותם עמוק, והיא משפיעה על יכולתם לנסח הגדרה ברורה לזהותם המורכבת (שם). מצד אחד, שדה הזהות היהודית תובע זיקה לטקסטים, עקרונות ואמונות המייצגים אותו, מצד שני, נראה כי רבים מאלו המובילים את תנועת ההתחדשות היהודית בוחרים בעמימות מושגית (שם).

הסיבות לנקיטת עמימות מושגית באשר להגדרת זהותם היהודית נובעת ראשית, מהרצון לבצע דה-קונסטרוקציה של קטגוריית הזהות היהודית-חילונית בתוך עולם דיכוטומי-בינארי. הדרישה להגדרה מדויקת של זהות יהודית-חילונית נתפסת כמשרתת את המבנה ההגמוני האורתודוכסי שלא מאפשר למבני זהות יהודיים מורכבים להתפתח (שם, 327). הסיבה השנייה נוגעת למתח שבין תחושת זהות יהודית מורכבת לבין הצורך החברתי בהגדרה פשוטה אשר תחבר אוכלוסיות נוספות לתפיסת זהות מן הסוג המוצג (שם).

למרות זאת, נעשה מאמץ על ידי מספר הוגים יהודים-ישראלים לנסח הגדרה פוזיטיבית של החילוניות היהודית בעזרת בחינת ביטוייה של היהדות החילונית (ידגר 2012, 87). מתוך כך, יוצעו בחלק זה מספר ענפי יסוד השייכים כולם לעץ המשפחה של התרבות היהודית החילונית בישראל (גובני 2014, 147-148).

חילוניות יהודית רדיקלית

ראשית, חשוב להדגיש כי תפיסת החילוניות האוניברסלית בישראל, שבאה בהלימה עם תזת החילון, מבקשת להינתק כליל מהיהדות בדרך לכינונה של חברה המבוססת על עקרונות ליברליים-אוניברסליים. ביסודה של תפיסת זהות מסוג זה, עומד עולם הערכים ההומניסטיים ואין בה מקום רב לזהויות אתניות דתיות ולאומיות (ידגר 2012, 82-83). דגם זה, המכונה גם 'הדגם הרדיקלי' של היהדות החילונית (גובני 2014, 148), חותר באופן מוצהר להעלמתה של הדת היהודית ולהפיכתה של הקטגוריה הדתית לקטגוריה ריקה בעידן המודרני (שם). במובן הזה, המוגדר בהנגדה לדת, היהודית החילונית הרדיקלית מוגדרת על דרך השלילה. הגדרה זו, מתבססת למשל על הטענה לפיה היהודי החילוני אינו מקיים מצוות או אינו מאמין באלוהים (ידגר 2012, 87-88). לסיכום, תפיסת זהות זו איננה מסתפקת בסימון גבולות של התרבות היהודית כרחבים מגבולותיה של הדת היהודית, אלא עוסקת בהדרה שיטתית של הדת היהודית מתחומה של התרבות היהודית בת זמננו (גובני 2014, 148).

כפי שנראה, לדגם החילוני הרדיקלי יש השפעה מסוימת על שדה ההתחדשות היהודית, בעיקר בהקשרים פוליטיים-ציבוריים. על בסיס הניתוח בחיבור זה, נראה כי לדגם החילוני רדיקלי, אשר מנכיח את תזת החילון יש כוח על עיצוב הזהויות בתוך שדה ההתחדשות היהודית. כוח זה באה לידי ביטוי במתח בין שבירה לשימור של השיח הבינארי הקלאסי. כפי שנראה, חלק מהנראטיב אותו מתארים אנשי השדה משקף מוטיבציה חיצונית לעיסוק ביהדות. מצב זה, מעיד על כך שהיהודי החילוני, חוזר לעסוק בזהותו היהודית, עושה זאת גם מתוך מניעים פוליטיים אשר יסייעו לו במאבקו על צביונה הערכי של מדינת ישראל.

היהדות כתרבות: הדגם הפלורליסטי

לצידה של תפיסת הזהות היהודית חילונית רדיקלית, התהוותה תפיסת זהות יהודית חילונית המבקשת להגדיר מחדש את היהדות במונחים תרבותיים, תוך ראיית עצמה כבעלת זהות פרטיקולרית יהודית אך גם כחלק מתרבות עולמית רחבה יותר (בן פורת 2016, 74).

לבני קבוצה זו, בשונה מבני הקבוצה החילונית האוניברסלית, ישנה תחושה חזקה של יהודיות. זהותם קשורה קשר הדוק לעולם היהודי וחשוב לה לשמר את הרכיבים היהודיים של המדינה והחברה בישראל (ידגר 2012, 82-83). תפיסה זו, המכונה גם תפיסת ה'יהדות כתרבות', גורסת כי היהדות היא תרבות או ציוויליזציה. המנהגים והאמונות המזוהים כדתיים אינם אלא חלק ממכלול תרבותי רחב הרבה יותר, בניגוד לתפיסה הדתית, הגורסת שההלכה היא מהותה של היהדות (שם), (88).

לפי גודמן (גודמן 2019, 49-50), המביא את עמדתו של אחד העם כהוגה המרכזי של תפיסת היהדות כתרבות, היהדות איננה דת שמאמינים בה, אלא אומה המשתייכים אליה, ובניגוד לדת, מטפחת תחושת רליגיוזיות, מטפחת הלאומיות תחושות של סולידריות. רגש ההשתייכות מחליף את רגש האמונה כשריר הרגשי המרכזי המכונן את הזהות היהודית (שם). בחזונו של אחד העם, היהודי החופשי, מתמסר בלימודו לכתבי הקודש של האומה, לא מתוך החיפוש אחר רצון האל, אלא מתוך החיפוש אחר רוח העם. הלאומיות הופכת למקור אנרגיה חלופי, שמחליף את הדת ולא מבטל את המסורת, אלא מחדש אותה (שם).

בהמשך לכך, סובר גובני כי דגם היהדות כתרבות היהודי-חילוני הינו דגם פלורליסטי (גובני 2014, 151). בניגוד לדגם הרדיקלי של החילונית היהודית, דגם זה אינו מבקש להמיר את המונופול על הדת במונופול של החילונית. המצב התרבותי, שדגם זה מבקש לכונן, הוא מצב תרבותי של דיאלוג או 'שיחה פתוחה', שבה לאף גורם אין קדימות עקרונית (גובני 2014, 151). החילוני היהודי הפלורליסטי אינו בטוח בעמדתו פחות מהחילוני הרדיקלי, אלא שהוא אינו מוכן באופן עקרוני ומשיקולים ערכיים לפסול פסילה גורפת את העמדה הדתית (שם). סובייקט זה, מכבד את התרבות הדתית, כפי שהוא מכבד את זכותם של בני אדם לנהל את חייהם לפי ערכיהם, מסורותיהם והעדפותיהם, כל עוד הן אינן פוגעות באותה זכות של הזולת (שם).

אך טענת הפלורליזם איננה מופנית רק כלפי חוץ, אלא גם כלפי פנים לעברו של הסובייקט היהודי-חילוני הדוגל בפלורליזם תרבותי. חילונית, טוען גודמן, היא תודעת ריבונות (גודמן 2019, 58). אדם חילוני הוא אדם המזהה עצמו כריבון מלא על עצמו. הנגזרת מכך, היא כי אדם חילוני הלומד את

כתבי היסוד של המסורת היהודית אינו מצמצם את ריבונותו, אלא מרחיב אותה. זאת משום שהוא מחיל את ריבונותו על המסורת (שם). כפי שטוען גודמן, הבחירה בפלורליזם יהודי-חילוני, מציעה מודל של חילון המערער על השיח הקיים לפיו השתייכות הממלאת את החיים במשמעות באה על חשבון היושר האינטלקטואלי והחירות האנושית (שם, 59).

בהמשך לכך, מבקשת תפיסת היהדות כתרבות מבית מדרשו של אחד העם לעצב יהדות שיורשת את חכמת הדורות מבלי להשתעבד לה (גודמן 2019, 52). אם לפי ברדיצ'בסקי, מהוגיה של החילוניות הרדיקלית, הסובייקט היהודי החופשי הוא מי שחופשי מהעבר שלו, לפי אחד העם, הסובייקט היהודי החופשי הוא מי שמנהל מערכת יחסים חופשית עם עברו (שם).

בהמשך לכך, תפיסת הזהות היהודית-חילונית תרבותית-פלורליסטית באה לידי ביטוי בשדה ההתחדשות היהודית. היהודי החדש מרחיב את תחום הגדרתה של היהדות והופך אותה מתפיסה של דת סגורה לתפיסת זהות יהודית ריבונית. באופן הזה, הופך היהודי החדש לריבון על עולמו התרבותי-יהודי. כך למשל, היהודי החדש מחבר בין מאפיינים פרטיקולאריים-יהודיים לעולמו הכללי-אוניברסלי. הוא מנכיח בתפיסת זהותו היהודית את תפיסת עולמו הערכית-אוניברסלית דרך ערכים כמו פלורליזם, הומניזם ותפיסתה של מדינת ישראל כמדינה המשלבת בין ערכים יהודיים לערכים דמוקרטיים-אוניברסליים. בנוסף, ראייתו את היהדות כתרבות מאפשרת לו להגדיר מחדש את מקורות החובה והסמכות היהודיים ולייצר תפיסת זהות יהודית-חילונית אלטרנטיבית.

זהות יהודית רוחנית

אחת התצורות הדתיות החדשות, שיש הרואים בה תנועה דתית חדשה בפני עצמה היא הרוחניות הפוסט-מסורתית (ורצברגר 2015, 288-290). לפי ורצברגר, "רוחניות" משמעה קיומה של רוח אנושית, נשמה, המבטאת את החיפוש האנושי אחר משמעות ושלמות חווייתית (שם).

גובני מרחיב טענה זו וגורס כי בניגוד לשני הדגמים האחרים שהוצגו, הדגם הרדיקלי והדגם התרבותי-פלורליסטי, החילון בדגם זה, איננו עוקר את הדחף הרליגינזי, כפי שמכנה זאת גובני, אלא רק את הסטתו מהתחום הטרנסצנדנטי אל התחום האימננטי (גובני 2014, 153). להסטה זו שתי משמעויות מנקודת מבט זו. הראשונה, דחייה מוחלטת של מערכות החוק והדוגמות של הדתות ההיסטוריות. השנייה, קבלה מוחלטת של הדחף הרליגינזי המציין את שאיפתו של הסופי, הסובייקט החילוני-רוחני, אל האינסופי או אל המוחלט (שם). שאיפה זו מנקודת מבטו, משקפת דחף אותנטי וקבוע של הקיום האנושי (שם).

בהקשר הזה, מובאת גם ביקורת על העולם המערבי והממסד הדתי ונעשה ניסיון לגשר על הדואליות ה"מערבית" בין גוף לנפש ובין האלוהות לאדם (ורצברגר 2015, 290). בשונה מהתפיסה המערבית, המפרידה בין הרוח לחומר, וגורמת עקב כך, לתחושת הניכור של האדם הבודד, תפיסת הרוחניות, משקפת אחדות בין החומר לרוח (מרגולין 2015, 164). הגישור נעשה באמצעות מציאת דרך חדשה אל הנפש ואל הנשגב בעזרתה יוכל האדם לפרש את חוויותיו ולפענח את מהות קיומו (ורצברגר 2015, 290). ישנו דו-שיח מתמיד בין האדם לאלוהים. הקול האלוהי נשמע לאדם בחיי היום-יום ומתוך נפלאות הטבע הגשמי (מרגולין 2015, 164).

בהקשר הזה, מודגש המעבר מרוחניות מוסדית לרוחניות אינדיבידואלית, אשר מבטאים את החיפוש הרוחני של הסובייקט היחיד ושאיפתו לחוות את הנשגב (ורצברגר 2015, 290-291). בהגותו של מרטין בובר, ההבחנה בין ה'דתי' הממוסדת ל'דתיות' האישית של הפרט אותה כינה בובר 'רליגיוזיות', ביקשה להפריד בין היחסים הפונקציונליים, המושתתים על יחס של שימוש וניכור, לבין ההבחנה הדיאלוגית המאפשרת זיקה ומפגש (מרגולין 2015, 164). "דתיות" לעומת דת, הינה התרחשות רגשית סוערת. היא איננה ממוסדת או מאורגנת אלא מכונסת בעולמו הפנימי של האדם (גודמן 2019, 66-67).

בהמשך לכך, מגדיר גודמן את הרוחניות של זהות מסוג זה כ"אנרגיה הלא מודעת של המסורת"... "חילוניות המטפחת קשר חווייתי ומיסטי עם אלוהים" (גודמן 2019, 64-65). באופן הזה, מתוארת תפיסתו המיסטית של א.ד. גורדון, מהוגיה החשובים של הציונות הסוציאליסטית והרוחניות היהודית. לדידו, גורדון, בדומה לבובר, מחפש אחר דתיות ולא אחר הדת. משאלתו היא התמזגות מלאה של נפשו עם האלוהות הנוכחת במציאות. הדת, לפי גורדון מכבידה עליו ומונעת ממנו להגשים את ייעודו (שם, 67). במצב ההכרה הרגיל והמודע של האדם, קיים חיץ בינו לבין העולם. כשהאדם עובר מ"הכרה" של העולם ל"חוויה" של העולם, הוא מתאחד עם העולם (שם, 68-69).

לכן, לפי גורדון, האדם צריך להשתחרר מהדת כדי לחדש את הדתיות. הדת מאיימת על הרוחניות משום שדרך אמונותיה הבהירות והטקסים השגרתיים שלה היא מקבעת את גבולות ההכרה הגלויה ומונעת מהסובייקט לחוות את הממדים הנסתרים של הקיום (שם). מכאן יוצא אפוא, שדווקא דרך החילון סוללת את הקשר עם האלוהי (שם). המגע עם האלוהי מאפיין דווקא את האדם החופשי ולא את האדם הדתי (שם). החוויה הרוחנית אינה מאוימת על ידי החופש אלא מבוססת על ידו, ולכן החילוניות היא תנאי לחיבור עם האלוהי (שם).

טבעה האקלקטי ההיברידי והפוסט מודרני של הרוחניות הפוסט-מסורתית, מקשה על קטלוגה כתופעה חילונית או דתית והמחקר אודותיה חצוי בסוגיה זו (ורצברגר 2015, 288). לפי גובני, הדגם ה'רליגיוזי', כפי שהוא מכנה אותו, מציע תחליפים חילוניים לדת המבוססים על הלך הרוח הרליגיוזי ממושאים דתיים מובהקים לאובייקטים ואידיאלים חילוניים (גובני 2014, 153). במסגרת הזו, מושגים, דפוסים, טקסים ומיתוסים שבמקורם הינם דתיים לחלוטין, נרתמים לטובת תכליות חילוניות כמו הלאום, המולדת והמדינה (שם). לטענת ורצברגר, הניסיון לחדש ולעדכן את המסורת הדתית ברוח ה'יעידן החדש', מעיד על הקשרים החברתיים והתרבותיים המורכבים המתקיימים בתהליך החיפוש העכשווי אחר זהות אישית וקולקטיבית אותנטית (ורצברגר 2015, 294).

כפי שמציינים גובני (גובני 2014, 153) וורצברגר (ורצברגר 2015, 294) בחלק זה וכפי שנאמר באופנים שונים לאורך סקירת הזהויות החילוניות-יהודיות נראה שהסובייקט היהודי-חילוני תר אחר משמעות חדשה הקשורה למאפייניו הפרטיקולאריים אותנטיים מחד, אך כזו המתחדשת מאידך ושואבת השראתה ממאפיינים של התרבות המערבית המודרנית והיעידן החדש.

נראה כי תהליך בניית הזהות של הסובייקטים היהודים-חילוניים, מלבד החילוני הרדיקלי, מעיד על כך שזהותם מכוננת על ידי מורשתם (שגיא 2006, 108-107). שאלת היחס ליהדות מנקודת מבט זו, איננה שאלת תיאולוגית או מטאפיזית, אלא זהותית (שם). אפשר לומר כי התודעה הזהותית, המאפיינת את החוויה המודרנית, היא חוויית זהות של 'יחידות', או אינדיבידואליות. היחיד תופס עצמו כריבון מוחלט המעצב את חייו. הביטחון בתודעה זו מתערער על ידי חוויה משברית, חוויית הבדידות והחיפוש אחר משמעות הנגזר ממנה. התבנית הבסיסית של חוויית הבדידות היא היעדרו של קשר שהיה צריך להיות נוכח ואיננו (שם, 110-109).

כפי שראינו, החיפוש אחר הקשר מעלה אל פני השטח סוגים שונים של הזדהויות. אך נראה כי ישנו תהליך בו הסובייקט החילוני מבצע תנועה מזהותו הישנה והלא אותנטית, כפי שמתאר זאת שביד, אל זהותו האותנטית, המצויה במעמקי ישותו ושאחריה הוא מחפש (שם). תהליך זה הינו תהליך בו האדם מתגבר על הניכור העצמי שלו ומגיע אל חווייתו האותנטית (שגיא 2006, 108-107). ראייה זו ממצבת את זהותו של האדם כזהות דינאמית. כפי שדנו בהרחבה ונדון גם בהמשך חיבור זה, הטענה החוזרת על עצמה לאורך סקירה זו נוגעת לתנועתיות וההיברידיות המאפיינות את שדה הזהויות הדתי-חילוני בישראל. תהליך עיצוב הזהות נע בין העבר המשקף את מה שכבר עוצב להיות ואת העתיד, כפי שהוא יכול להיות. הסובייקט בעל התודעה הקיומית מכונן את העתיד מתוך העבר, ושב אל העבר מתוך העתיד, מתוך חירות, מתוך בחירה מודעת ומתוך תחושת חופש (שם).

על בסיס ניתוח זה, ניתן לבחון כיצד המודרניות משפיעה על עיצובה של הזהות היהודית. כפי שנאמר, המודרנה מעמידה את הסובייקט כמכונן את חייו. כך, גם שאלת הזהות היהודית ושאלת היחס ליהדות, נידונות מנקודת מבטו של האדם היחיד. הוא המעצב את זהותו ולכן נושא באחריות לעיצוב יחסו אל היהדות (שם). מעבר לכך, כפי שמציג שביד, הזהות האישית של האדם לעולם עומדת בקשר עם זהותו הלאומית. היסוד הבסיסי המעצב את זהותו של האדם הוא העם ומורשתו (שם, 107-112).

לתפיסת הזהות היהודית-חילונית רוחנית ישנה השפעה מרכזית על תופעת ההתחדשות היהודית בישראל. כפי שנראה, תפיסה זו מאתגרת את התפיסות הדתיות-רוחניות הקיימות ומייצרת אלטרנטיבה זהותית לסובייקטים יהודים המחפשים אחר משמעות רוחנית וקיומית לחייהם. הסובייקט היהודי-חילוני מוצא משמעות כזו בחיבור שבין העולם היהודי הרוחני, המשקף חזרה אל זהותו האותנטית לבין תרבות ה'עידן החדש' העכשווית, המשקפת את היותו חלק מהעולם האוניברסלי.

לתפיסות הזהות האלטרנטיביות המוצגות כאן, ישנה השפעה מהותית על שדה ההתחדשות היהודית. כוחן של הדת הממוסדת ושל תזת החילון בשדה ההתחדשות היהודית נחלש בין היתר משום עליית תפיסות הזהות שהוצגו כאן. הממדים, התרבותי, הרוחני והקיומי מעידים כי תפיסות זהות מסוג זה אמנם מתבססות על גורמים אוניברסליים-כלליים, אך במקביל גם על גורמים סובייקטיביים-אישיים. היהודי החדש מחפש אחר משמעות שתהיה מבוססת באופן תרבותי-רוחני ולא באופן תיאולוגי-רוחני. אין לו צורך באישוש תפיסותיו או בהפיכתן לחוק ברור ומובהק, הוא מעוניין לפתור את משברו הקיומי באמצעות חזרה לזהותו האותנטית שקשורה להיסטוריה והתרבות הספציפיים שלו. כפי שראינו, החזרה איננה מוחלטת, תפיסות עולם אוניברסליות מערביות ושל העידן החדש לוקחות חלק בעיצוב זהותו החדשה. במובן הזה, הוא אינו נשאר בעבר, אלא מכיר בו כגורם משמעותי ויסודי בעיצוב זהותו.

סקירה זו ביקשה להציג מספר טענות תיאורטיות אשר ילוו את מחקר זה.

ראשית, כפי שניתן לראות, שבירתה של תזת החילון מאתגרת את שדה הזהויות הדתי-חילוני. כפי שנטען לאורך חלק זה, תזת החילון כבר איננה נתפסת כאובייקטיבית וכיכולה להסביר את מרחב הזהויות הדתי חילוני אשר מאופיין בהיברידיות, דינמיות, קונטינגנטיות ובהויות המורכבות ממאפיינים המשלבים בין מסורתיות למודרנה ודת וחילוניות. על כן, מחקר זה יאמץ את נקודת המבט הפוסט-חילונית משום שזו מאפשרת לבחון את שדה הזהויות לאור השינויים ההיסטוריים והחברתיים שחוה שדה הזהויות הדתי-חילוני.

גם במקרה הישראלי, אנו עדים לשבירתה של תזת החילון ולמעבר לשיח זהויות היברידי ולא דיכוטומי. כפי שראינו, מצב זה מתאפשר דרך השינויים ההיסטוריים שהוצגו יחד עם מגמות מחקר חדשות וניתוחי זהות אשר מעידים על כך שלא ניתן יותר לתפוס את הזהויות בשדה הדתי-חילוני בישראל באופן בינארי. טענה זו התבססה על ניתוח של שני סוגי זהויות מרכזיים בשדה הזהויות ההיברידי המתפתח: הזהות המסורתית והזהות היהודית-חילונית.

ניתוח העומק של זהויות אלו מאפשר להפנים את השינוי של השדה החברתי בישראל. התופעה המסורתית, שהינה תופעה די רווחת בתוך החברה הישראלית, מעידה על כך שיהודים ישראלים רבים לא מרגישים בנוח עם הגדרות הזהות הדיכוטומיות. במקום לאמץ תפיסת זהות אורתודוקסית קלאסית, בוחר הסובייקט היהודי-מסורתי לשלב בתפיסת זהותו מאפיינים מסורתיים יחד עם מאפיינים מודרניים. הוא אמנם נשאר נאמן לדת היהודית, אך ממקום מתעדכן המבקש להביא את העבר להווה.

תפיסות הזהות היהודיות-חילוניות מציגות אמנם זהות שהיא בבסיסה חילונית, אך כזו שאינה יכולה לבוא בהלימה עם תזת החילון ומשמעויותיה המלאות. הסובייקט היהודי-חילוני איננו מסתפק בעיצוב זהותו על סמך תפיסות עולם מערביות ואוניברסליות. הוא תר אחר משמעות פרטיקולארית לחייו אשר תבוא בהלימה עם תפיסותיו המערביות ואשר תענה על הצורך שלו במשמעות בעידן הפוסט-מודרני.

תהליך עיצובן של זהויות דתיות-חילוניות ומסורתיות-מודרניות, משקף את החיפוש אחר משמעות בעולם העכשווי ואת המעבר לתפיסות זהות ריבוניות. תפיסות זהות בהן הפרט הוא במידה רבה זה המכונן את הווייתו. הפרט, אשר מעצב את זהותו, פתוח הרבה יותר למאפיינים של חיפוש ובחירה עצמיים. יחד עם זאת, הוא חותר לעבר זהותו האוטנטית מתוך מוטיבציה פנימית לעגן את חייו בתוך המרחב התרבותי אליו הוא משתייך.

באופן הזה מתעצב שדה ההתחדשות היהודית כפי שיוצג בהמשך חלק זה.

ההתחדשות היהודית בישראל - סקירה נושאית

רקע היסטורי

תופעת ההתחדשות היהודית בישראל הינה תופעה חדשה אשר צומחת בעשורים האחרונים של המאה ה-20 (אזולאי 2015, 316). לפי אזולאי, שורשי התופעה נעוצים בשנות השישים, ניצניה הראשונים באו לידי ביטוי לקראת סוף שנות ה-80 ותהליך ההבשלה והגידול של תופעה זו בא לידי

ביטוי החל מאמצע שנות ה-90 לאחר שורה של אירועים בשדה המקומי והגלובלי אשר האיצו את תהליך התפתחותה של ההתחדשות היהודית במרחב החילוני בישראל (שם, 316).

השלב הראשוני, שהחל לקראת סוף שנות ה-60 ושנות ה-70, מוגדר כשלב היזמות (אזולאי, ורצברגר 2008, 152-153)³. מספר דמויות מרכזיות, בעיקר מקרב התנועה הקיבוצית בהם: אברהם שפירא (פצ'י), יריב בן-אהרון ומוקי צור אספו חבורה מבני הדור הצעיר אשר הקימה את כתב העת הקיבוצי 'שדמות' ואת חוג "שדמות" שעסק ביהדות עברית חילונית (שם). התוצר המרכזי של תקופה זו הוא הספר 'שיח לוחמים-פרקי הקשבה והתבוננות' שיצא לאחר המלחמה והיווה בסיס חשוב לשלב חדש במסגרתו ניתנה במה לעיסוק וחשיבה שיטתיים ביהדות מתחדשת (שם, 153).

בשנות ה-70, החלה התפשטות הדרגתית ורעיונית של חוג שדמות. בשנת 1978, הוחלט על ידי מכללת אורנים להקים מכון ציוני של התנועה הקיבוצית. במסגרת הזו, נוצרו מספר תהליכים חשובים. התהליך הראשון נוגע לתכני הלימוד אשר שילבו בין כתבי חלוצים מודרניים, אותם לימד מוקי צור, ללימוד ההגות היהודית לדורותיה, אשר עליה היה אמון יריב בן אהרון. את אופן שיטת הלימוד עצמו, התוותה אביבה זמיר באמצעות כלים מעולם הדינמיקה הקבוצתית (שם)⁴. נקודה זו מודגשת ראשית, משום שדרך הלימוד כיום בבתי המדרש הפלורליסטיים, ובארגוני התחדשות יהודית נוספים, עוצבה על בסיס התהליך שנוצר במכון הציוני. מעבר לכך, רבים מהיזמים העכשוויים של שדה ההתחדשות היהודית הינם בוגרים של חוות ההכשרה של המכון הציוני (שם). בין היתר, ניתן למנות את מאיר יפה שעמד בראש 'פנים', ארגון הגג של ארגוני ההתחדשות היהודית בישראל, מוטי זעירא, אשר עמד בראש 'המדרשה באורנים' ושי זרחי שעומד כיום בראש התכנית 'רבנות ישראלית' המשותפת למכון הרטמן ולמדרשה באורנים (שם, 153-154)⁵.

השלב השני, הינו שלב שהחל לקראת סוף שנות ה-80, המבטא את המעבר מרעיונות ומיזמים בודדים להתרחבות רעיונית. במסגרת הזו, הוקמו מספר התארגנויות שונות. הראשונה – הקמתם של ארגונים העוסקים בשיח חילוני-דתי שכלל בעיקר גיבוש קבוצה סביב לימוד משותף של מקורות יהודיים. דוגמא מרכזית לכך, היא הקמת 'אלול' על ידי רות קלדרון ומרדכי בר-אור, בית מדרש ללימוד יהודי של חילונים ודתיים; השנייה, הקמת ארגונים המתמקדים בעיצובה של זהות יהודית חילונית באמצעים חווייתיים. דוגמא מרכזית לכך, היא הקמת 'המדרשה באורנים' שמטרתה

³ מעבר לביסוס האקדמי של הסקירה ההיסטורית של שדה ההתחדשות היהודית, תיאור זה מבוסס גם על ריאיון שביצעתי עם ההיסטוריון מוקי צור ביישוב עין גב בחודש אוגוסט 2018 ואשר עסק בעיקרו בסקירה היסטורית של שדה ההתחדשות היהודית בישראל.

⁴ ראה הערה 1.

⁵ משום שהמאמר של אזולאי התפרסם ב-2008, דמויות אלה כבר התחלפו ועל כן ההבדל בין התפקידים המתוארים במאמר לתפקידים המוצגים בחיבור זה. תפקידו של שי זרחי נלקח מתוך אתר המדרשה באורנים.

הייתה לפתח גישה חינוכית פדגוגית לעיצובה של זהות ישראלית היונקת ממקורות מסורתיים, אקדמיים, חלוציים ופסיכו-סוציולוגיים; השלישית, יצירה ועיצוב של מצע רעיוני יחד עם עיצוב שיח ציבורי חדש "יהודי-תרבותי", לפיו התרבות היהודית הינה כלל היצירה היהודית לדורותיה. כך הוקמה התנועה ליהדות הומניסטית-פלורליסטית (שם, 154-155).

השלב השלישי, שלב הפריצה הגדולה, משקף את הקמתם של ארגונים וקבוצות נוספים העוסקים בהתחדשות יהודית במרחב החילוני (שם, 156). ניתן לייחס למגמה זו את הקמת ועדת שנהר, תופעות 'העידן החדש', עליית הקול המזרחי וגורמים נוספים. עם זאת, נראה כי הגורם המשמעותי ביותר שהוביל לפריצה הוא רצח ראש הממשלה, יצחק רבין, בשנת 1995 (שם).

רצח רבין הציג לחברה הישראלית את הקיטוב והשיסוע החריפים הקיימים בין חילונים לדתיים (שם). ההכרה בעובדה שהישראלים לא נחלקים רק לבעלי דעות שונות, אלא גם לבעלי תרבויות שונות ומחסומים בין תרבותיים גבוהים, הובילה לרצון להתקבץ מתוך ניסיון לפרוץ את המחסומים. מתוך המוטיבציה הזו למשל, הוקמו רבות מהמכינות הקדם צבאיות המעורבות לחילונים ודתיים וארגונים נוספים ששמו במרכז עשייתם את הדיאלוג בין חילונים לדתיים, על ידי שימוש במקורות יהודיים וישראלים (שם).

לצד ארגוני הדיאלוג החילוניים-דתיים, הוקמו קבוצות וארגונים שעיקר עשייתם לא כוונה לעבר דיאלוג, אלא לחשבון נפש פנימי. רצח רבין יצר אצל יהודים חילוניים את התחושה לפיה היהדות נוכסה על ידי קנאים דתיים (שם). מתוך הניסיון לערער על ההגמוניה האורתודוקסית, יחד עם ערעור על הדיכטומיה הדתית-חילונית, הוקמו ארגונים שעסקו בשאלת עיצובה של זהות יהודית ישראלית במרחב החילוני. זאת נעשה בעיקר על ידי לימוד יהודי אינטלקטואלי-חוויתי לצד פיתוח קהילות מודרניות השואבות השראה מהתרבות היהודית, דרך עיסוק בהתנדבויות ועשייה קהילתית. בין ארגונים אלו ניתן למנות את 'עלמא', 'שיטים', 'ביני'ה' וארגונים נוספים (שם).

לצד הממד התרבותי של תופעת ההתחדשות היהודית, לקראת סוף שנות ה-90, החלו לקום התארגנויות בעלות אופי רוחני. התארגנויות אלו הדגישו את הפן הריטואלי-טקסי היהודי (שם, 157; נאמן 2011, 403). חלקן הושפעו מאוד מתופעת 'העידן החדש', חלקן נסבו סביב קיומם של טקסי חיים ברוח יהודית-חילונית כמו טקסי חתונה או בר/בת מצווה, וחלקן התאגד סביב לוח השנה העברי דרך קיום תפילות חג ושבת (שם). בין הקהילות המרכזיות ניתן למנות את קהילת 'ניגון הלב', שהוקמה על ידי חברי 'המדרשה באורנים', 'בית תפילה ישראלי', 'חכמת הלב', 'קהילת שמשית' ועוד (שם).

בשנים האחרונות, עוסקים ארגונים שונים ביצירתה של תודעת קולקטיבית דרך שני צירים מרכזיים. הראשון, על ידי הכשרת דור ההמשך, קידום מנהיגים חדשים לארגונים השונים דרך תוכניות מנהיגות והכשרה שונות. הציר השני, הוא חשיפת הקהל הרחב לעולם ההתחדשות היהודים דרך כנסים ואירועים רבי משתתפים. ניתן לציין אירועי שיא כמו פסטיבל 'הקהל' ולא בשמיים, והן את תיקוני ליל שבועות המוניים ברחבי הארץ לקהל הרחב, הפועלים החל משנת 1997 ביוזמת הארגון 'עלמא' (שם).

לסיכום חלק זה, נראה כי במסגרת תופעת ההתחדשות היהודית בישראל החלו אוכלוסיות משכבות שונות בציבור החילוני להביע עניין מיוחד במגוון נושאים הקשורים ליהדות. הגידול הרב בביקוש לעיסוק ביהדות מנקודות מבט חילוניות ופלורליסטיות, הוביל להקמה של ארגונים וקבוצות, המייצגים מגוון אפשרויות זהות יהודיות עבור הציבור החי במרחב החילוני בישראל.

על בסיס התיאור לעיל ומחקרים נוספים, נראה שתופעה זו מתפתחת כתוצאה משורה של יוזמות שצמחו מלמטה (שלג 2010, 20). כפי שראינו, בתי המדרש הפלורליסטיים והקהילות הלומדות מהווים את התשתית הראשונית של ההתחדשות היהודית במרחב החילוני. בין היתר, ניתן לציין כשותפים לתופעה זו את המכונים 'הרטמן' ו'שכטר', 'המדרשה באורנים', 'עלמא', העמותות 'קולות', 'גשר', 'שורשים', בתי המדרש 'יקר' ו'אלול' והן את ארגון 'ביני'ה' ומפעל הישיבות החילוניות שלו (אזולאי, ורצברגר 2008, 141; נאמן 2011, 403). עליהם יש להוסיף התארגנויות מגוונות נוספות העוסקות בטקסי חיים וחג, לימוד המשלב עשייה חברתית-התנדבותית ברוח ערכי היהדות, בתי תפילה וקהילה, קורסי הסמכה לרבנים חילוניים, טקסי קבורה חילוניים ואירועי תרבות נוספים (אזולאי 2015, 316).

עיקר העיסוק של קבוצות אלו נוגע להעמקת הידע בתרבות היהודית לתקופותיה, בחידוש דרכי הלימוד, בעיקר דרך חידוש שיטת הלימוד הבית-מדרשית, ובעיצובם מחדש של טקסי חיים יהודיים המשלבים בין מסורת לחידוש וכוללים בתוכם גם מאפיינים רוחניים-רליגיוזיים (אזולאי, ורצברגר 2008, 141; נאמן 2011, 403; אזולאי 2015, 316-317; ורצברגר 2015, 559-555).

לפי ורצברגר ואזולאי (אזולאי, ורצברגר 2008, 142), היקף ההשתתפות ומגוון הנושאים שהם עוסק תחום ההתחדשות היהודית הולכים ומתרחבים מידי שנה (שם). לפי אזולאי (אזולאי 2015, 315-317), התווספו בכל שנה, בין השנים 2001-1995, כאלפיים איש למעגלי הלימוד בבתי המדרש החילוניים (שם; אזולאי, ורצברגר 2008, 142). מעבר לכך, בשנת 2004 השתתפו כבר למעלה מ-30 אלף איש באירועים ובטקסים יהודיים-פלורליסטיים סביב לוח השנה העברי (אזולאי 2015, 315). בפסטיבל 'הקהל' למשל שהתקיים בשנת 2008 השתתפו כ-4,000 איש. בתיקון ליל שבועות של

'עלמא' בתל אביב השתתפו באותה השנה למעלה מ-2,000 איש, ובאירועים נוספים דומים שהתקיימו בירושלים באותו הערב השתתפו כ-3,000 איש (שם, 316).

קשה לאמוד באופן מדויק את היקפיה המספריים של תופעת ההתחדשות היהודית בישראל. על פי דו"ח של 'מידות' משנת 2013⁶, לא נעשו ניסיונות מקיפים למפות את כלל הארגונים הפועלים בשדה ואת מספר המשתתפים בפעילויותיהם ומאפייניהם. מחקר ייחודי משנת 2001, אותו מציין מידות, הוא מיפוי הארגונים על ידי ארגון הגג לארגוני התחדשות יהודית בישראל, 'פנים'. לפי המחקר, מופו 140 ארגונים העוסקים בחיזוק הזהות היהודית מתוך השקפת עולם פלורליסטית (מידות 2013, 35). על כן, יש להניח כי מספר המשתתפים נע בין אלפים בודדים לעשרות אלפים.

המחקר האקדמי אודות שדה ההתחדשות היהודית בישראל נמצא עדיין בראשית דרכו (אזולאי, ורצברגר 2008, 142). אף על פי כן, בשני העשורים האחרונים הספרות העוסקת בתחום העלתה מספר טענות מרכזיות אודות השדה אשר יוצגו בהמשך חלק זה.

התחדשות יהודית תרבותית ורוחנית

לפי דן שלג ניתן לחלק את תופעת ההתחדשות היהודית לשני אפיקים מרכזיים: אפיק תרבותי ואפיק רוחני (שלג 2010, 21). לדידו, האפיק התרבותי מטבעו אליטיסטי משום שצרכני תרבות, ובפרט תרבות הדורשת העמקה, הינם אליטה חברתית (שם). האפיק הרוחני, לעומת זאת, המוני הרבה יותר, כפי שמעידים חוקי הקבלה השונים, חבורות הניאו-ברסלבים והן צרכני המוזיקה היהודית-רוחנית (שם).

שלג מייצר הבחנה בין שני האפיקים על אף שיכולות להיות השקות ביניהם (שם, 23). האפיק התרבותי אינו מבטא בהכרח התקרבות לאורח החיים הדתי או למחנה הדתי. לפי שלג, אנשי התרבות היהודית באים אל היהדות כמי שמבטאים הסתייגות מפורשת מהעולם האורתודוכסי-הלכתי. לרוב, הם ירצו להפגין במפורש פרשנות אלטרנטיבית לזו הדתית. הם במידה רבה מסתכלים על היהדות כתרבותם הלאומית, בדומה לצרפתי או האנגלי (שם). משום כך, הם יבלטו ברצונם לבטא זאת על ידי טקסים אלטרנטיביים במיוחד בתחום של נישואין, בר ובת מצווה וכדומה.

אנשי הרוחניות היהודית לעומת זאת, בדרך כלל אינם באים לבטא התנגדות מפורשת לעולם ההלכה והדת, אלא רק לבחור בפועל בתוך המסורת היהודית לדורותיה את אותם החלקים בעלי המשמעות הרוחנית (שם). שלג סובר שאלו מבין אנשי הרוחניות היהודית אשר מגדירים עצמם כחילונים

⁶ 'מידות' הינה חברה למען הציבור וארגון ללא כוונות רווח המבקש לקדם אפקטיביות כאמת מידה עיקרית במערך שיקוליהם של משקיעים חברתיים ובניהול עמותות, על ידי דירוג עמותות, עריכת דוחות תחום ופעילות לשינוי השיח הציבורי. מתוך אתר 'מידות'. <http://www.midot.org.il>

מציגים תפיסה מורכבת יותר שמאופיינת ברוחניות-רליגיוזית, כמו גם בשמירה על אורח חיים מסורתי בצורה כזו או אחרת (שם, 23).

כפי שאראה בהמשך חלק זה ובחלק הניתוח, אני סובר שלא ניתן לחלק את שדה ההתחדשות היהודית בצורה דיכוטומית. על בסיס הרקע התיאורטי שמוצג לאורך סקירה זו, הגורס כי שדה הזהויות הדתי-חילוני איננו דיכוטומי ומשקף במידה רבה נזילות זהותית ועמימות מושגית, הזהויות השונות בשדה ההתחדשות היהודית לא ניתנות גם הן להפרדה מוחלטת. על אף זאת, ולצורך הדיון בדבר זהויות משני הסוגים המוצגים בסקירה זו של שדה ההתחדשות היהודית, אבחר בהבחנה לפיה השדה מיוצג על בסיס אנשים המייחסים לפרקסיס היהודי שלהם משמעויות תרבותיות, אינטלקטואליות וזהותיות (ורצברגר 2014, 560), ולאילו הפועלים ברוח ההתחדשות הרוחנית היהודית, המטעינים את פעולתם היהודית, במשמעויות רוחניות-רליגיוזיות (שם). כפי שנראה לאחר מכן בחלק הניתוח, כל סוג זהות יכול לעמוד בפני עצמו, אך לרוב, הזהויות בשדה מורכבות ממספר מאפיינים המרכיבים זהות אחת מורכבת בעלת אופי נזיל והיברידי.

רוחניות בשדה ההתחדשות היהודית

החיפוש הגובר אחר חוויות רוחניות הפך לאחד מסממניה הבולטים של הזירה הדתי-רוחנית בישראל בעידן הנוכחי (ורצברגר 2014, 555). המעורבות של ישראלים בפרקטיקות של 'העידן החדש' מעלה אל פני השטח את בחינת תפיסת זהותם היהודית (שם). בחינת הנראטיביים האישיים של אנשי קהילות ההתחדשות הרוחנית היהודית מעידה כי אלו משלבים תמות ופרקטיקות ברוח 'העידן החדש' לתוך המסורת היהודית ובאופן הזה מציעים פרשנות מחודשת לטקסטים המיסטיים-יהודיים, הקבליים והחסידיים (שם 555-556).

על ידי התחקות אחר בית תפילה ישראלי בתל אביב, שהינו גוף מרכזי בשדה ההתחדשות היהודית בישראל, בוחנת נאמן, את הנראטיבים האישיים של מייסדי בית התפילה ופעיליו (נאמן 2011, 404). אבני הבניין מהן מורכבת הזהות היהודית, לפי גרסת בית התפילה, הן: "תפילה", "ישראליות", "בית" ו"תל אביביות" (שם, 412). בסקירה זו אתיחס רק למרכיבים 'תפילה' ו'ישראליות'.

"תפילה" לפי תפיסת בית תפילה הולמת גם אנשים שאינם דתיים והיא איננה חייבת להיות מופנית לגורמים טרנסצנדנטיים כמו אלוהים (שם, 413). לפי גישה זו, תפילה היא דיאלוג של הפרט עם הבריאה, עם אנשים אחרים או עם עצמו, וככזאת היא מזמנת חוויה של "רוחניות וקדושה" (שם). מתוך כך, טוענת נאמן, כי התפילה מהווה תופעה אקזיסטנציאליסטית גלובאלית שאינה מבחינה בין דתיים לחילוניים, או בין אנשים בעלי תפיסות אמוניות שונות. תפילה, היא חוויה רליגיוזית

אישית וכלל אנושית כאחד (שם). חוויה זו נבנית באמצעותם של טקסטים וניגונים יהודיים-מסורתיים, שגם מי שאינו מתחבר אליהם, במשמעותם המקורית, יכול לקבל השראה ממאפייניהם הספרותיים, האסתטיים והמוזיקליים (שם). באופן הזה, נוצר פרופיל של 'חילוני מתפללי' (שם).

המאפיין של 'ישראליות' מתאר את המחויבות של המשתתפים ל'ישראליות' שבזהותם היהודית. זהו מרכיב מקומי שקשור להווי התרבותי-חברתי בישראל. בהקשר הזה, הכוונה היא לתוכן הישראלי שבין היתר נוגע לחגים הלאומיים, שירים, סיפורים ופזמונים ישראליים, התייחסות להיסטוריה, לאירועי השעה ולסוגיות בעלות משמעות חברתית-ציבורית (שם, 413-414).

טענה מרכזית נוספת אשר מציגה נאמן בחיבור זה נוגעת לממד הרליגיוזי המשותף של בעלי התפקידים בבית התפילה (שם, 421). הרליגיוזיות העמוקה של בעלי התפקידים מתבטאת ביחס פעיל ואינטימי לאלוהים ובחיפוש אחר מסגרות יהודיות-רוחניות שאינן דתיות-אורתודוקסיות (שם).

בהמשך לכך, ובדומה לנאמן, עוקבת רחל ורצברגר אחר הנראטיבים של שתי קהילות משדה ההתחדשות היהודית הרוחנית בישראל, קהילת 'מקום' וקהילת 'בית חדש'. ורצברגר טוענת, בדומה לשלג (שלג 2010, 23) כי הפעילים בקבוצות אלו אינם מבקשים לדחות את זהותם היהודית-דתית ולהציג את עצמם כלא-יהודים או כיהודים חילונים, אלא לתקף ולאשרר מחדש את זהותם היהודית והדתית על ידי עיצובה מחדש של המסורת היהודית באופן רוחני (ורצברגר 2014, 565).

ניתוח הנראטיבים חושף שתי תמות מרכזיות: חיפוש ובחירה (שם, 574). ההיבט המרכזי בחיפוש איננו הניסיון לחתור למטרה כלשהי הניצבת בסוף הדרך, אלא הדרך והמסע עצמו (שם). במקד החיפוש, ממוקם 'העצמי האוטנטי', הגורס כי לכל אדם יש מהות אמיתית ומקורית משלו אשר רק הוא יכול לגלות בכוחות עצמו (שם, 575).

הבחירה של הסובייקט היהודי-רוחני החדש בחוויה רוחנית הממוסגרת במסורת היהודית איננה רק בחירה אוטונומית מתוך אפשרויות שונות, אלא בעיקר בחירה המונחית מתוך חוויה פנימית וסובייקטיבית (שם). הבחירה ביהדות כ'שיטה הרוחנית', נובעת מהאתוס של 'העצמי האוטנטי'. זו, מעידה על זיקה פנימית ומהותית של הסובייקט אל המסורת והתרבות היהודית, שבה הוא גדל, ושאליה הוא השתייך (שם, 577). הבחירה ביהדות היא הבחירה האוטנטית.

באמצעות הדגשת יסוד הבחירה, אנשי ההתחדשות הרוחנית היהודית נמנעים מקביעתן של היררכיות, המבחינות באופן ערכי בין היהדות לשאר הדתות, ובין היהודים לשאר אומות העולם. ניסוח זה, מאפשר לשמר את האיזון בין ההשקפה האוניברסלית של אנשי ההתחדשות היהודית

שמושפעת מ'העידן החדש' לבין הפרטיקולאריות הגלומה באימוץ מחדש של הזהות היהודית (שם),
(577).

כפי שניתן לראות, הממד הרוחני-רליגיוזי, המאפיין חלק מתפיסות הזהות בשדה ההתחדשות היהודית משלב בין מאפיינים אוניברסליים השואבים השראתם מ'העידן החדש' ומערכי העולם המערבי, יחד עם מאפיינים מקומיים של המסורת היהודית. על ידי שילוב בין השניים, דרך הדגשת מרכיבי התפילה, הקהילה, החיפוש והבחירה, מעצבים אנשי השדה היהודי-רוחני, תפיסת זהות אותנטית-יהודית שאיננה היררכית ביחס לאמונות, ערכים, דתות או ציביליזציות אחרות.

בהמשך לכך, מרכיב התפילה, המשקף את הקשר עם הנשגב או האלוהי, הינו מרכיב סובייקטיבי-אישי, המעיד על כך שתופעה זו הינה יותר אקזיסטנציאליסטית מאשר תיאולוגית. החוויה הינה פנימית-סובייקטיבית ואפילו אינטימית, המבקשת לצאת מהמרחב הדתי-אורתודוכסי.

כפי שייטען, בשדה ההתחדשות היהודית מתעצבת תפיסת זהות רליגיוזית-קיומית. הסובייקט היהודי תר אחר 'שיטה' או 'חוויה' רוחנית אשר יחברו בין עולם הערכים האוניברסליים, אליו הוא משתייך, לעולם התרבותי פרטיקולארי שלו שמשקף את מסורתו היהודית. מעבר לכך, כפי שנראה, תפיסה זו הינה תפיסה רוחנית אשר מעמידה במרכז את הקשר האישי שבין הסובייקט לבין האלוהות. הוא אינו מעוניין לתקף את תפיסת זהותו מבחינה תיאולוגית, אלא מבחינה קיומית כפי שתעיד הטענה הבאה לפיה, מרכיב מרכזי בשדה ההתחדשות היהודית הינו היותה בעלת אופי רפלקסיבי המדגיש תפיסות של זהות 'עצמית'.

מסורת רפלקסיבית וזהות 'עצמית'

בהמשך לטענה אודות יסוד 'עצמי אותנטי', טוענת ורצברגר כי תפיסת הזהות בשדה ההתחדשות היהודית מאופיינת במידה רבה של רפלקסיביות שבמרכזה עומדת הערכתה מחדש של הדת והתאמתה בהתאם לצרכיו של הסובייקט (ורצברגר 2011, 270). באופן הזה, טוענת ורצברגר ניתן וצריך להבין את תופעת ההתחדשות היהודית- כמאמץ רפלקסיבי להערכה מחדש ושינוי של המסורת היהודית (שם). השילוב בין מסורתיות לרפלקסיביות משקף עמדה מורכבת, המבקשת לעצב מחדש את תהליך הבניית הזהות היהודית-ישראלית.

הצד הרפלקסיבי, ה'עצמי', מייצר ציפייה מהסובייקט להפעלת שיקול דעת אוטונומי בנוגע לאמונותיו ולאופן שבו הוא מיישמן באמצעות הפרקסיס שלו (ורצברגר 2014, 557). ישנו מעבר מזהות 'נתונה' לזהות 'מושגת', זהות שעל האדם לגבש בכוחות עצמו, בין השאר על ידי פנייה פנימית

אל העצמי שלו (שם). העצמי היהודי הריבוני, כמו בני דורו, פונה פנימה לעצמי שלו בחיפוש אחר משמעות. בפנייה לעצמי השחקנים החברתיים בשדה ההתחדשות היהודית מיישבים את הסתירות הפנימיות שבזהותם, בהם ההבחנה הבינארית דתי-חילוני והמתח שבין זהות יהודית פרטיקולארית לזהות אוניברסלית (שם, 558). הצד המסורתי, משקף את הצורך של היהודי החדש לשמר מאפיינים מתרבותו ההיסטורית. שילובם של שני המאפיינים יחד, מציג אפשרות חדשה לתפיסת זהות יהודית (שם).

כפי שאטען בהמשך, הממד הרפלקסיבי והפנייה לעצמי וליאותנטי מהווים גורם מרכזי בבחינת תהליך הבניית הזהות בשדה ההתחדשות היהודית. החיפוש אחר משמעות לחייו, "מכריח" את הסובייקט היהודי החדש לחזור פנימה אל העצמי ולעבור תהליך רפלקסיבי במהלכו הוא מגלה את הווייתו הפנימית. יחד עם החזרה אל העצמי חוזר הסובייקט היהודי החדש למצבו האותנטי, קרי, אל יהדותו.

החזרה איננה שלמה, היא משקפת את החיבור שבין עולמו האוניברסלי של הסובייקט, המושפע מהתרבות העכשווית, לבין עולמו התרבותי-פרטיקולארי היהודי. באופן הזה, הסובייקט היהודי החדש מפעיל את אמונותיו ותפיסותיו על היהדות, אותה הוא תופס כחומר גלם ולא כתוצר מוגמר. כך, הסובייקט היהודי החדש מחבר את היהדות לעולמו העכשווי אוניברסלי ומנסח אותה מחדש כך שהיא תהווה מקור השפעה משמעותי על עיצוב הווייתו הפנימית ועל חייו.

לסיכום, על בסיס שתי הטענות שהוצגו בחלק זה, אטען כי הסובייקט היהודי החדש מעצב את זהותו על ידי חזרה אל העצמי האותנטי. החיפוש אחר חוויה רוחנית בעידן החדש מעיד על החיפוש אחר משמעות של הסובייקט היהודי החדש בעולם המודרני והפוסט-מודרני. במסגרת הזו, דרך החזרה אל העצמי, הסובייקט היהודי משקף את היווצרותה של זהות יהודית חדשה, בעלת מאפיינים רוחניים המושפעים מתרבותו העכשווית האוניברסלית, יחד עם מאפיינים הקשורים לעולמו התרבותי-פרטיקולארי היהודי. הסובייקט היהודי החדש, מעצב תפיסת זהות רוחנית-יהודית חדשה, אשר מוצדקת במונחים קיומיים ולא במונחים תיאולוגיים. החיפוש אחר הנשגב הינו חיפוש אישי-סובייקטיבי. החזרה אל היהדות דווקא, מוצדקת על ידי כך שהיא איננה משקפת היררכיה ביחס לתפיסות זהות אחרות, אלא מעידה על המוטיבציה של הסובייקט היהודי החדש לשוב אל זהותו האותנטי.

פרשנות והלכה חדשה

לפי גולדמן, אין לבודד את היהדות מהתהליך הפרשני שמעצב וקובע אותה (שגיא 2006 283-282). בשונה מהדעה הרווחת לפיה היהדות היא מערכת סגורה, בעלת השקפת עולם חד משמעית, היהדות לפי גולדמן משקפת תהליך דיאלוגי-דיאלקטי של קליטה מהעבר ופרשנות מחודשת (שם).

לפי גולדמן, על איש ההלכה להיות יוצר, הפוגש את מורשת העבר עם האופקים שהוא טעון בהם בהווה. בסופו של דבר גורס גולדמן כי להכרה האנושית האוטונומית יש תפקיד מכריע בעיצוב החיים ההלכתיים היהודיים (שם, 294).

בהמשך לכך, טוען שורק (שורק 2015, 248-250), כי מערכת החיים הנורמטיבית-יהודית נדרשת להימצא בדיאלוג עירני ומפוכח עם עולם הערכים המודרני (שם). לדידו, כינון מערכת חיים נורמטיבית נדרש לשבור את האנכרוניזם דרך כינונה של מערכת זו על המציאות הממשית ולא על מציאות העבר (שם, 271). בנוסף לכך, מציין שורק כי נדרשת הישענות רבה יותר על האופק האוניברסלי והיפתחות לעולם הרב-לאומי.

כמעין סיכום לדיון זה שואל מיכה גודמן (גודמן 2019, 72), ביחס לחידוש עולם ההלכה והמוסד הפרשני, האם החופש של האדם החילוני מחייב התעלמות ואדישות ביחס לרצונות ולתביעות של הדורות הקודמים? לדידו, אדישות לדורות הקודמים איננה החלופה היחידה כפי שזו מתבטאת בהגותו של חיים נחמן ביאליק, מהוגיה המייסדים של החילוניות הישראלית (שם). על פי ביאליק, חיים חופשיים, הם חיים של הקשבה לרצונות ולתביעות של הדורות הקודמים ללא הדרישה לציית להם (שם, 73). בחזונו של ביאליק, העבר לא שולט בהווה אך משפיע עליו. ביאליק שאף לייצר התחדשות חילונית של ההלכה היהודית מתוך טענתו לפיה ליבת היהדות הינה הלכתית ולא הגותית (שם). לכן, גרס ביאליק, כי ההתחדשות של היהדות צריכה להשתקף דרך חידוש המצוות ולא רק דרך התחדשות של המחשבות (שם).

לאופי הפרשנות של אנשי ההתחדשות היהודית ישנה השפעה רבה על עיצוב השדה והזהות היהודית המתחדשת. כפי שייטען, אנשי השדה מבקשים לאמץ תפיסת פרשנות רדיקלית המבקשת לנסח הלכה יהודית חדשה. עמדה זו, מביאה לידי ביטוי את הממד ההכרתי-אנושי-אוטונומי שבמרכזו חירותו של האדם היהודי לעצב את זהותו ותרבותו מתוך מצבו העצמי הפנימי וביחס למסורתו. כך, הסובייקט היהודי החדש מנסח הלכה יהודית חברתית חדשה במסגרתה הוא פוגש את מורשת העבר, אותה הוא מעביר תהליך של חידוש וחילון, על מנת להתאימה למציאות חיו העכשוויים והאוניברסליים.

ההתחדשות היהודית בישראל כתנועה חברתית

אזולאי וורצברגר (אזולאי, ורצברגר 2008 :142 ; אזולאי 2015, 317), טוענות כי סך ההתארגנויות והפעולות הקולקטיביות בתחום ההתחדשות היהודית יוצרות תנועה חברתית חדשה בעלת נרטיב וחזון משותפים, שמטרתה לעצב את ממדיה של הזהות היהודית-חילונית בישראל (שם). הן טוענות כך על אף שהן מציינות כי הקבוצות והארגונים הפועלים בתוך שדה זה נבדלים ברמת הארגון, במטרותיהם, בדפוסי פעולתם בזיקה ההדדית ביניהם ובקשריהם עם הממסד (שם).

על כן, נטען על ידי אזולאי כי המבנה של תנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני בישראל מאורגן "כתנועה מרושתת באופן רופף, המכילה בתוכה סוגים רבים של תצורות ארגוניות" (אזולאי 2015, 317). מדובר בשילוב של קבוצות וארגונים רבים ומגוונים, שצמחו לרוב מלמטה למעלה, ויצרו מספר מוקדי השפעה שלעיתים מתחרים זה בזה. למרות זאת, לעיתים קרובות הם משתפים פעולה, ישנם קשרים אישיים בין מנהיגי הקבוצות וישנה חפיפה חלקית בין חברי הקבוצות והארגונים (שם).

לפי אזולאי, מבחינה רעיונית, חולקים אנשי התנועה מספר קווי יסוד זהותיים: 1. זהות חילונית מגובשת בעלת הגדרות וגבולות ברורים; 2. זהות עמומה, דינמית, נזילה וקונטינגנטית; 3. אי הסכמה מודעת לקבלת כללי קטגוריות הזהות הדיכוטומיים בזירה היהודית-ישראלית (שם, 320). בהמשך לכך, מטרות התנועה לפי אזולאי הן: 1. ערעור על ההגמוניה האורתודוקסית בזירת הזהות היהודית על ידי יצירתה של תפיסת זהות יהודית חילונית ערכית; 2. גיבוש התנועה ככוח משמעותי המסוגל לייצר תהודה ציבורית במרחב החילוני בישראל; 3. בידול התנועה מגורמים אחרים בזירת הזהות היהודית. בעיקר מהזרמים הליברליים (שם, 320).

טענה זו, מובאת בהקשר הזה משום היותה טענה מרכזית שבמחלוקת (מידות 2013, 30). על גישתן של אזולאי וורצברגר נמתחה ביקורת שבמרכזה עומד הטיעון לפיו לא ניתן לכנות את האוסף האקלקטי של הארגונים ואת מגוון המאמצים, בשם תנועה. המבקרים מסכימים כי לפנינו תופעה חברתית שאיננה יותר ממגמה עם עתיד לא מובטח (שם). מומחים שונים מעלים את השאלה האם למשל, התופעה הגיעה לשלב המיסוד? האם נוכל לזהות בה בקרוב סדר וארגון מוסכמים, חזון משותף, מנהיגים ואפילו סדר יום מוסכם? (שם).

סוגיה זו תעמוד למבחן בחלק הדיון והסיכום, אך כבר כעת ניתן לומר כי על סמך הראיונות, שבוצעו עם דמויות מפתח ועם ראשי ארגונים משדה ההתחדשות היהודית, תמונת המצב שעולה איננה משקפת תדמית של תנועה בעלת חזון, מטרות משותפות, מנהיגים וסדר יום מוסכם (שם).

מאבק סמלי על הון תרבותי

לדעת שגיב ולומסקי-פדר (שגיב, לומסקי-פדר 2007), הקמתם של בתי המדרש החילוניים בישראל משמשת את ההגמוניה החילונית במאבקה על הון תרבותי בישראל. הסובייקט החילוני החדש 'הלומד' החילוני מגדיר מחדש את משמעות הידע הנלמד ומציג אותו כחלק מהונו התרבותי, זאת כדי לשמר את יתרונו היחסי אל מול קבוצות מתחרות (שם, 270). באמצעות הלימוד, נוצר הסובייקט חדש, המאתגר את ההבחנה הדיכוטומית שבין חילוני לדתי מחד, אך במקביל מבסס את ההבחנה שבין דתי, מסורתי וחילוני. בדרך זו, החילוני הלומד מעדכן את הונו התרבותי, תוך שמירה על זהותו החילונית והיותו אדם מודרני ונאור (שם). בכך, הוא מגדיר מחדש ובצורה מתוחכמת יותר את מקומם העליון של ערכים אלה בחברה הישראלית.

לומסקי ופדר מדגישות כי על אף שהלומד החילוני מצוי בנקודת משבר על מול זהותו היהודית, עיקר המוטיבציה שלו לעיסוק בה נובעת מתוך תמונה של מאבק אל מול האדם בעל הזהות הדתית-אורתודוקסית, כשהיהדות עצמה היא "אמצעי החימוש" (שם, 281). גם את בורותו, בתחומי היהדות, מגייס החילוני הלומד לטובתו. הוא איננו אשם במצב שנוצר. הוא אמנם יודע פחות, אבל ידיעותיו מועטות משום שהרחיקו אותו ומשום שמנעו ממנו את הגישה לעולם היהודי (שם, 284).

החילוני הלומד תופס עצמו כאדם הנאור ששב הבייתה וגואל את היהדות אל מול הסובייקט הדתי, העיוור, הנחשל והפרימיטיבי (שם, 295). עתה, החילוני הלומד מדביק את הפער, מכיוון שגם אם ידיעותיו מצומצמות יותר הוא מבין יותר בזכות כישוריו האקדמיים והנאורים. באופן הזה, על ידי הצדקות סמליות אלה, נבנים גבולות סמליים בין החילונים הלומדים לדתיים. כלומר, ההתקרבות לדת מתרחשת במקביל להתרחקות מהדתיים (שם, 284).

לבסוף, מנכס החילוני הלומד את עולמות התוכן היהודיים בעיקר דרך חילון הטקסט היהודי (שם, 285). הערכים המרכזיים שעומדים בפני החילוני הלומד: הומניזם, רציונליות, סובלנות ופמיניזם, המזוהים עם התרבות האוניברסלית, מגויסים לטובת העבודה הפרשנית המקומית (שם). החילוני הלומד יוצר סמיכות בין הערכים האוניברסליים, המוצגים כערכים חילוניים, ובין הטקסט היהודי, המאפשרת לו לנכס את ארון הספרים היהודי. תהליך זה מתאפשר על ידי שתי פרקטיקות מרכזיות. הראשונה, הוצאת היסוד האמוני מהטקסט הנלמד, והשנייה העברת הטקסט תהליך של אוניברסליזציה (שם, 285).

כפי שייטען, המאבק תרבותי, בין היהודי החילוני לדת הממוסדת ולסובייקט הדתי-אורתודוקסי, מעיד על כך שעומדת מוטיבציה פוליטית-ציבורית מאחורי החזרה אל היהדות. מוטיבציה זו,

מעמידה את היהודי החדש במתח שבין שבירה לשימור של השיח הבינארי הקלאסי ותזת החילון בהם דנו בהרחבה. במילים אחרות, ייטען כי הסובייקט היהודי החדש אינו עוסק בעיצוב זהותו היהודית רק מתוך עניין וחיבור עמוק, אלא גם משום שניכוסה מחדש של היהדות מעמיד אותו בנקודת פתיחה טובה יותר במאבקיו הפוליטיים על צביונה הערכי והציבורי של מדינת ישראל. כפי שניתן לראות, טענה זו שונה מהטענה לעיל לפיה המוטיבציה המרכזית הינה ניכוס מחדש של היהדות לצרכים שניתן להגדירם כ"חיצוניים" לסובייקט.

כפי שייטען, ישנו מתח מובנה בזהותו של היהודי החילוני. החזרה אל היהדות משקפת גם מוטיבציה פנימית של היהודי החדש לחזור ולעצב את זהותו היהודית מתוך עולמו הערכי העכשווי והאוניברסלי. אני סובר כי הקריאה לפיה מדובר בעיקר במלחמת תרבות, מבצעת רדוקציה לעולמו הזהותי של היהודי החילוני אשר שואף לחזור ליהדות ולעצבה מחדש גם ובעיקר מתוך מניעים פנימיים.

מתודולוגיה

מחקר זה הינו מחקר אנתרופולוגי איכותני המבוסס בעיקרו על ראיונות עומק עם 15 דמויות מפתח משדה ההתחדשות היהודית והן על ניתוח תוכן של 4 אתרי אינטרנט של ארגוני התחדשות יהודית מרכזיים.

ראיונות העומק התמקדו בקבוצת מובילי הדעה בשדה ההתחדשות היהודית: מקימי ומובילי בתי המדרש הפלורליסטיים, ראשי ארגונים, מורים ואנשי רוח, הגות ואקדמיה. הבחירה בראיונות העומק, כמתודה המחקרית המרכזית, התבססה על הטענה לפיה בבסיס ראיונות העומק עומדת המוטיבציה להבין את חוויותיהם של אנשי שדה ההתחדשות היהודית ואת המשמעות שהם מייחסים לשדה זה (שקדי 2003, 69). במילים אחרות, המוטיבציה המתודולוגית נועדה לבחון כיצד שדה ההתחדשות היהודית השפיע ומשפיע על עיצוב זהותם היהודית של מושאי המחקר.

ראיונות העומק היו בעלי אופי חצי מובנה ואפשרו למושאי המחקר להציג את הנראטיב הזהותי שלהם מתוך סיפורם האישי (שם, 70). השלב הראשון, עסק בביוגרפיה של המרואייין/מרואיינת, מתוך שימת דגש על המרחב בו גדלו וזיקתם ליהדות. בהקשר הזה, שיתפו המרואיינים על בית הוריהם ועל החינוך שקיבלו כילדים ביחס לזהותם היהודית והישראלית- היחס לחגים, טקסי חיים וחיי היומיום כיהודים-ישראלים. בשלב השני, השיח נסב סביב סוגיות מאקרו שנגעו ליחס הכללי של מושאי המחקר לשדה הזהויות הדתי-חילוני, ליחסי דת ומדינה, לאופי הפוליטי של שדה ההתחדשות היהודית ולמוטיבציות המניעות אותם לעיסוק בזהותם היהודית.

ניתוח התוכן כלל, בחינת פרסומים בארבעה אתרי אינטרנט של ארגוני התחדשות יהודית. באתרים אלו, מופיעים החזון והמטרות של הארגונים השונים, מוצעים קורסים שונים, וקיימים תכנים שיכולים להעיד על אופיו של שדה ההתחדשות היהודית. ניתוח זה, סייע להשלים את התמונה האמפירית של השדה ולהבין מהם המרכיבים האידיאולוגיים והמהותיים שהארגונים השונים מנגישים לציבור צרכני תרבות זו.

השימוש במתודות מחקריות מסוג זה אפשר לי להתחקות אחר זיקתם של אנשי שדה ההתחדשות היהודית ליהדותם המתחדשת, להבין כיצד היא מתעצבת מחדש בשדה הזהויות הדתי-חילוני ובאיזה אופן זהות זו מפורשת מחדש על ידי נושאה באופן שיתאם את תפיסת עולמם המודרנית-עכשווית. ראיונות העומק כמתודה מרכזית, וניתוח התוכן כגורם מתודולוגי משלים, אפשרו להציג במרכז יחידת הניתוח את הפרט הבודד ואת חיפושו אחר משמעות בעת המודרנית והפוסט מודרנית.

באופן הזה, התאפשר לי להתחקות אחר מושאי המחקר, מאווייהם ותפיסותיהם באשר לשדה ההתחדשות היהודית.

אחת הטענות בהקשר של מחקר בשדה החברתי נוגעת להבנה שאנו מהווים חלק משדה המחקר אותו אנו חוקרים (Hammersley, Atkinson 1995, 14). כאדם אשר עבד בארגוני התחדשות יהודית, ואשר זהותו התעצבה דרך שדה זה, ניסיתי להגיע למחקר כמה שיותר "נקי", על מנת לייצר מרחק אנליטי ביני לבין מושאי המחקר ונושא המחקר. במהלך המחקר עצמו, פגשתי פעמים רבות סוגיות שהעסיקו ומעסיקות גם אותי. על כן, השתדלתי ככל הניתן לבחון באופן מתמשך את המקום שלי אל מול מושאי המחקר, הן במהלך הראיונות עצמם, והן בשלבי הניתוח והכתיבה של המחקר (חקק, קסן, קרומבו נבו 2010, 10).

הראיונות ארכו כשעה עד שעה וחצי. כלל הראיונות התקיימו במרחבים שהותאמו לרצונותיהם של המרואיינים על מנת ליצור אוירת ביטחון ונוחות. הראיונות הוקלטו ותומללו.

יהדות ריבונית

בפרק זה, אבקש לטעון כי תופעת ההתחדשות היהודית מנסחת את היהדות כתפיסה ריבונית. לפי טענה זו, הסובייקט היהודי החדש הינו הריבון של יהדותו. כפי שנראה, הוא מכונן את זהותו היהודית באמצעות שילובם של יסודות 'עצמיים' ויסודות 'אותנטיים' (ורצברגר 2014, 559-557). הממד ה'עצמי', משקף מידה רבה של רפלקסיביות שבמרכזה עומדת הערכתה מחדש של הדת ושינוי המסורת היהודית (ורצברגר 2011, 271). הממד ה'אותנטי' משקף את הצורך של היהודי החדש לשמר מאפיינים מתרבותו הפרטיקולארית. החזרה אל היהדות, נובעת מתוך זיקה פנימית של הסובייקט אל המסורת והתרבות היהודית שהן בסיס השייכות שלו (ורצברגר 2014, 577). מתוקף כך, הטענה הראשונה אשר אטען בהקשר הזה היא שהסובייקט היהודי החדש תופס עצמו כריבון המוחלט המעצב את חייו (שגיא 2006, 110-109). עיצוב הזהות היהודית והיחס ליהדות נשאלות מתוך נקודת מבט זו. היחיד, מעצב את זהותו ולכן נושא באחריות ליחסו אל היהדות (שגיא 2006, 112-107). באופן הזה מתעצב סובייקט יהודי ריבוני.

הטענה השנייה, אשר משקפת את העמדה היהודית-ריבונית, הינה הטענה לפיה תחום ההגדרה של היהדות מתרחב. בהקשר הזה, אטען כי היהדות הריבונית מרחיבה את מה שניתן לתפוס כיהדות. הרחבה זו, באה לידי ביטוי באמצעות בחינתם של מקורות הסמכות והחובה האפשריים. במסגרת זו, נשאלת השאלה מה נכלל בעולם התוכן היהודי וכיצד נוצר חיבור בין התרבות היהודית לתרבות הלאומית-ישראלית ולתרבות הכללית-אוניברסלית.

לבסוף, אטען כי היהודי הריבוני מייצר הלימה בין ערכיו האוניברסליים לערכיו היהודיים. באופן הזה, מתעצבת תפיסה יהודית ריבונית המגדירה סט ערכים משותף: פלורליזם, הומניזם והגדרתה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית.

כך, הופך היהודי החדש לריבון על עולמו התרבותי-יהודי. על ידי הדגשת הפן הפלורליסטי-תרבותי של זהותו, מייצר היהודי החדש 'תודעת ריבונית' (גודמן 2019, 58). באופן הזה, היהודי החדש מחיל את ריבונותו על המסורת היהודית ומעצב אותה באופן שיתאם את תפיסת עולמו הערכית אוניברסלית. כפי שניתן לראות, היהדות הריבונית מגדירה מסגרת זהותית כללית בעלת קווי יסוד זהים, כללי משחק מוסכמים המאפשרים את קיומן של תפיסות זהות שונות תחת עץ משפחה אחד (גובני 2014, 148).

בחלק זה אטען כי היהודי החדש מעצב את יהדותו באופן ריבוני. הסובייקט היהודי החדש, משלב בתפיסתו היהודית-ריבונית, מאפיינים מזהותו ה'עצמית' ומזהותו ה'אותנטית'. היהודי החדש אינו מקבל את תרבותו היהודית כתוצר מוגמר, אלא מבקש לעשות בה כבשלו. באופן הזה, מתאפשר ליהודי החדש לחבר את היהדות לעולמו ולנסחה מחדש כך שהיא תהווה עבורו מקור השפעה משמעותי על עיצוב הווייתו הפנימית ועל חייו. היהדות, מנקודת מבט זו, הופכת מתוצר מוגמר המבוסס על מקור חיצוני המכתיב כללים, לחומר גלם עליו הסובייקט היהודי-ריבוני מפעיל את תפיסתו ואמונותיו. כך, באמצעות תפיסת היהדות כחומר גלם, ניתן לראות את היהודי החדש כסובייקט ריבוני המכוון את הווייתו מתוך השפעתו ההיסטורית-תרבותית.

דוגמא לתפיסה זאת ניתן לראות בדרך בה מתאר אריאל את יחסו ליהדות:

"אני יהודי, אני מאוד אוהב את אלוהי ישראל אפילו שהוא יצור דמיוני וספרותי, ועדיין אני חושב שהוא מעוצב למופת, הוא עושה עבודה טובה עד היום, המצאה נהדרת. וחוף מזה המציאו עוד כמה דברים, כל התנ"ך והתלמוד והפוסקים והאגדות, כאילו כל הדבר הזה, כל התרבות הזו, והמוזיקה והמאכלים ומה שנהיה מזה היסטורית.... אני מרגיש שם מאוד בנוח ומאוד בנוח גם לבקר את זה, גם להשתמש בזה, גם לחיות את זה, גם לשחק עם זה. אני חושב שמה שאני רוצה זה שתלמידי הישיבה יחגגו את היהדות שלהם... שכל אחד יבחר לו מה הדרך הכי טובה בשבילו לחגוג את היהדות שלו, אבל שיעשה בזה שימוש, שלא ירגיש זר."

נראה כי המצב הרצוי מנקודת מבטו של אריאל הוא שתלמידיו בישיבה החילונית יבחרו לחיות חיים יהודיים מתוך תחושת ביקורת, בחירה ונוחות. הדרך של כל אחד ואחת רצויה לדעתו. הדבר המרכזי שעולה מדבריו, הוא שכל אחד מהם ירגיש שהיהדות שייכת גם לו ושיהיה לה חלק בעיצוב הווייתו וחייו. כפי שניתן לראות, יחסו של אריאל ליהדות הוא יחס אוטונומי. הוא הריבון של תרבותו היהודית והוא מעצבה בהתאם להווייתו הפנימית. היחס של אריאל לאלוהים למשל אינו דומה ליחס הקלאסי לאלוהים. עבור אריאל, אלוהים הוא "יצור דמיוני וספרותי". הוא מתאר את היהדות כהמצאה, כתוצר אנושי. נראה כי הבחירה לבחון את היהדות כתוצר אנושי מאפשרת לאריאל את תחושת הנוחות עמה הוא מגיע לשדה. תחושת הנוחות עבורו הינה האפשרות לבקר את היהדות, לחיות אותה ולעצב אותה. כפי שאריאל אומר, כל אחד צריך לבחור לעצמו מהי הדרך הכי טובה לחגוג את יהדותו. אין תשובה אחת נכונה, אך סיפור המסגרת הוא שמי שאחראי על היחס אל היהדות ועל עיצובה הוא הסובייקט עצמו.

מעבר לכך, אריאל מודע לכך שהוא מבקש להשיג חיבור עם יסוד 'אותנטי' בחייו. היסוד הזה הוא היהדות. זאת ניתן ללמוד לאורך כל דבריו. תחושת הנוחות, הרצון להתחבר "ולחגוג" את יהדותו, כמו גם האמירה בסוף דבריו, לפיה הוא רוצה שתלמידיו לא ירגישו זרים בתוך העולם היהודי מעידים על חיבור ליסוד מסורתי בהווייתו, המתחבר ליסוד האוטונומי שלו בדבר רצונו להכיל את ריבונותו על היהדות.

דבריו של רועי ממשיכים את הקו שמשקף מתפיסתו של אריאל. כפי שנראה, רועי סובר כי יש לו חלק מהותי בעיצוב אופייה של היהדות:

"בעיני חלק מהתהליך, מהדחייה התרבותית, וזה מהלך ביאליקי קלאסי, מהלך של התחדשות יהודית קלאסי, שראוי שיהיה בעיני, והיה ראוי שככה יראו החיים שלנו בהתחדשות יהודית, לעבור בשקידה כבית מדרש נושא נושא, תחום תחום, לעשות לו איזה זיקוק מתוך כל מה שהעבירה אלינו המסורת. ללוש אותו באהבה, אבל לא לפחד גם לגעת בו, לזקק ממנו רעיונות, לפעמים להגיד אלה רעיונות שאנחנו לא לוקחים, אלה רעיונות שאנחנו כן לוקחים."

מדבריו של רועי עולה, כי המסורת היהודית נדרשת לעבור תהליך של התחדשות. נראה, כי מצד אחד הוא מבקש לכבד את המסורת, מתוך אהבה והערכה אליה, ומצד שני לא חושש לטעון כי היא נדרשת לעבור תהליך של זיקוק רעיוני, במסגרתו ייבחרו הרעיונות שימשיכו להיות חלק מהתרבות היהודית העכשווית. רועי מציעה לבצע מהלך אשר מעמיד את היהדות למבחן מתמיד. נראה כי מי שנבחן בהקשר הזה זו היהדות ולא היהודי. נעשה כאן ניסיון לעדכון של היהדות שמבוסס במידה רבה על הסובייקט עצמו. בחינת כל נושא ונושא מערערת על ההגמוניה ההלכתית ומעמידה את הסובייקט היהודי בעמדת שליטה על עיצובה מחדש.

כפי שניתן לראות, גם בהקשר הזה, ישנו חיבור בין היסוד העצמי המבקש לקחת שליטה על ההתחדשות של היהדות, ליסוד האותנטי, הרואה ביהדות את חומר הגלם. הניסיון הוא לייצר הלימה בין מציאות החיים העכשווית, בה לפרט יש השפעה ניכרת על עיצוב חייו ואורחות חייו, לבין הזהות היהודית. לא נעשה ניתוק בין הממד העצמי הריבוני לממד האותנטי המסורתי. כך, באה לידי ביטוי יציאה מהמרחב הבינארי של תזת החילון ואפשרות לעיצובן של תפיסות זהות מורכבות המשלבות בין מאפיינים חילוניים ומודרניים למאפיינים דתיים ומסורתיים.

גישה נוספת הממחישה את הדומיננטיות של היהודי היחיד בעיצוב זהותו היא גישתה של טליה המדברת על תפיסת המחויבות שלה ליהדות:

”זו חובה שהיא לא מבחוץ, היא לא הלכתית, סמכותית מבחוץ, אלא אני מחויבת לתרבות שלי, לזהות שלי, לזיכרון הקולקטיבי שלי, כי בלי הדבר הזה אנחנו אנשי העולם, ואז מה מחזיק אותנו פה ומה גורם לנו להיות סולידריים אחד כלפיי השני? מה שגורם לאנשים להיות אכפתיים אחד כלפיי השני הוא שיש להם סיפור משותף, והסיפור המשותף שלנו הוא היהדות.”

הדרך בה טליה מכוננת את זהותה העצמית היא על ידי מחויבות ליהדות המגיעה ממקור פנימי ולא ממקור חיצוני. מנקודת מבטה, הסולידריות החברתית ולקחת חלק בסיפור משותף קולקטיבי חייבת לעבור דרך היהדות משום שזו התרבות שלה. בד בבד, המחויבות לסיפור המשותף איננה חיצונית, היא מבוססת על מנוע פנימי המעורר אותה לעסוק בזהותה ולהיות מחויבת לעיצובה מתוך ראייה חברתית. הפן הריבוני בזהותה של טליה, הוא המחויבות הפנימית שלה ליסודות האוטנטיים של זהותה. כפי שניתן לראות, לא ניתן באמת לבצע ניתוק בין הממד העצמי הריבוני לממד המסורתי האוטנטי. מדבריה של טליה עולה כי שני היסודות שלובים זה בזה. תפיסת הזהות של טליה מתעצבת באופן אוטונומי ועל ידי גורם חיצוני או טרנסצנדנטי. תחושת החובה מגיעה מתוך הווייתה הפנימית. יחד עם זאת, להווייה הפנימית של טליה יש מרחב וזמן מסוימים. תחושת החובה הפנימית מופנית אל הסיפור המשותף של טליה, היהדות.

בנקודה זו נשאלת השאלה, האם וכיצד קיימת סתירה בין עולמו העכשווי של הסובייקט יהודי הריבוני לבין יהדותו ואם כן, כיצד סתירה זו מתיישבת?

תפיסתו של יהודה מחדדת את האמור לעיל ומבקשת לבטא את התפיסה לפיה מציאות החיים הנוכחית נדרשת להשפיע על עיצוב תרבותו וזהותו של האדם היהודי:

”זה שיש התנגשות בין ערכים פנימיים ומסורות פנימיות לבין תפיסות אוניברסליות של היום... זה תוצר של הממד ההיסטורי, היהדות היא תוצר של תקופות היסטוריות וערכים אנושיים מסוימים גובשו בצורה חלקית או בצורה מסוימת בתקופה איקס או בתקופה וואי ואנחנו בתקופה אחרת שצריך להתאים את עצמנו אליה.”

על פי יהודה, העובדה שבנקודות מסוימות בהיסטוריה קיימות סתירות בין המסורות הפנימיות של היהודים לבין התפיסות האוניברסליות נובעת מהמצב ההיסטורי שהשתנה. נראה שיהודה סובר שהיהדות תמיד היוותה תוצר של התקופה ההיסטורית והערכים האנושיים שהתבססו באותה העת. לשיטתו, על היהדות להמשיך ולהתפתח בהתאם לתקופתה העכשווית וכך להתאים את עצמה לחייו

של היהודי החדש. לפי תפיסה זו, היהדות הינה תוצר שאינו מפסיק להתעצב והגורמים המשפיעים עליה הם העידן ההיסטורי ועולם הערכים האנושיים של אותו עידן.

פרשנותו של יהודה יכולה להעיד על הדרך בה היהודי הריבוני מיישב סתירות אפשריות בזהותו. הבחירה של יהודה להסביר את היהדות במונחים היסטוריים, ולחבר בין המצב ההיסטורי לתפיסה הערכית של אותה העת, מאפשרים לו להצדיק בעידן הנוכחי את עדכונה של היהדות כך שתתאים לתפיסה הערכית של העידן העכשווי. הכוונה היא לחבר בין התפיסה הערכית האוניברסלית, בה הוא אוחז, עם תפיסת זהותו היהודית. גם בהקשר הזה, מודגש הממד הריבוני של היהודי החדש. הוא מפרש את דרך התפתחותה של היהדות מתוך נקודת מבטו הביקורתית-חילונית. ההצדקה לעיצובה מחדש של היהדות, במציאות העכשווית, נובעת מתוך הטיעון ההיסטורי והתעלמות מטיעונים מקבילים, אמוניים-תיאולוגיים, שבמידה רבה יקשו על עדכונה של היהדות. הבחירה, באמצעות אילו משקפיים להביט על היהדות ולפרש אותה נובעת מתוך עמדתו הריבונית של היהודי החדש.

בהמשך דבריו, פורס יהודה גישה זו בצורה מפורשת יותר כאשר הוא דן במהותה של הציונות:

”...מטרת הציונות העמוקה היא הרבה מעבר להקל על סבלם של יהודים משנאת הגויים... בסופו של דבר יש שם משהו שהוא הרבה יותר עמוק, המחשבה שעומדת מאחורי אנשים כמו גורדון או אנשים אחרים, הייתה מחשבת עומק על עיצוב מחדש של האדם היהודי, לאור האתגרים שהמציאות העכשווית-המודרנית-המחוללת יוצרת ומתוך זיקת עומק אל המקורות.”

על פי דבריו של יהודה, מטרת העומק של הציונות היא לעצב מחדש את האדם היהודי, כך שתפיסתו הזהותית-תרבותית תתאים למציאות העכשווית-המודרנית-חילונית, אך באופן כזה שישקף זיקה עמוקה למקורות ההיסטוריים-תרבותיים של היהדות. באופן הזה, ניתן להבין כי על היהודי העכשווי מוטלת המשימה לעצב את זהותו מחדש כך שמצד אחד היא תתאם את אורח חייו המודרני עכשווי אך גם תבטא קשר עמוק ופנימי שלו לתרבותו.

דבריו של יהודה משקפים את המהלך היהודי-ריבוני הקורא לעיצובו מחדש של האדם היהודי. תהליך זה מתקיים דרך שני יסודות מכוננים בזהותו של היהודי-ריבוני. היסוד העצמי והיסוד האותנטי. הממד העצמי משפיע על תהליך עיצוב הזהות באמצעות קביעת אמונותיו העכשוויות כקווי היסוד של זהותו. האוטונומיה של הפרט לנסח את סיפור חייו, את עולמו הערכי, מה נכלל ומה לא נכלל בתוך זהותו, את מה הוא משמר ועל מה הוא מוותר, כל אלה מעידים על ריבונותו.

היסוד האותנטי מאפשר ליהודי הריבוני את החיבור לתרבותו הפרטיקולארית. נראה כי מדובר בחיבור מהותי ולא בחיבור שולי. כפי שתואר, יש כאן בחירה של הסובייקט היהודי-ריבוני לחזור ולעצב תפיסת יהדות חדשה. מגמתו של היהודי הריבוני היא לבצע בנייה מחדש של היסודות היהודיים ולהכילה בתוך תפיסת זהותו הריבונית. במובן הזה, אפשר לומר כי קיימת הדדיות בין שני היסודות. היסוד האותנטי, במקרה הזה, היהודי, אינו עומד לבד, הוא מחויב לתפיסת העצמי ונגזר ממנה. תפיסת העצמי מכתובה מה ייכלל ומה לא ייכלל בתפיסת היהדות הריבונית, היא במידה רבה מייצרת גדר ערכית. במקרה של התנגשות ערכית ידה תהיה על העליונה. הפנייה אל היהדות מגיעה מתוך 'תודעת ריבונית'. היהודי החדש מחיל את ריבוניתו על המסורת. מן הצד השני, היסוד העצמי זקוק ליהדות, כיסוד האותנטי של זהותו. המסורת והתרבות היהודית מהוות את בסיס השייכות שלו. בנוסף לכך, הן מעידות על חיפוש של היהודי הריבוני אחר תחושת שייכות ומשמעות. אלו לבסוף, מדגישים את הבחירה של היהודי הריבוני לעצב זהות יהודית משמעותית אשר איננה מוותרת על עולם הערכים המודרני-עכשווי ואיננה מוותרת על היהדות.

הרחבת המושג 'יהדות'

תחת השיח הבינארי, במסגרתו הזהויות דתי-חילוני ומסורתי-מודרני הינן זהויות מובחנות ונפרדות, הדרך להגדרת היהדות מתכנסת לתחומה של היהדות האורתודוקסית-הלכתית בלבד (אזולאי, ורצברגר 2008, 156). תהליך זה משתנה בעקבות עיצובה של היהדות כתפיסה ריבונית. כפי שנראה בחלק זה, היהדות הריבונית מרחיבה את התשובה אודות השאלה 'מהי יהדות'. במובן הזה יוצגו מספר טענות. הטענה הראשונה, תעיד על כך שהיחס והמחויבות לסמכות ביהדות משתנה ומתרחב להגדרות אפשריות נוספות. כמו כן, היחס לעולמות התוכן היהודיים מתעצב מחדש ומאפשר קריאה רחבה יותר של מה שניתן לכנות כ"טקסטים יהודיים" או כחלק מארון הספרים היהודי. לבסוף, יוצג כיצד היהדות עוברת תהליך המחבר בינה לבין התרבות הלאומית-ישראלית ולתרבות הכללית-אוניברסלית.

אם בעבר, מקורות הסמכות המרכזיים של האדם היהודי היו אלוהים והדת כיום, ישנם מקורות נוספים על פיהם ניתן להצדיק את העיסוק ביהדות, כפי שנראה מדבריה של טליה:

"הלימוד החילוני הוא לימוד שאין לו תקרת זכוכית, והתורה עבורו לא מקור סמכות, אלא

מקור השראה מחייב. ז"א פה ביאליק בהלכה ובאגדה מבחינתי הוא מבטא הכי טוב את

הקול שאני מדברת בו את היהדות שלי. "שימו עלינו מצוות" הוא קורא בסוף. כמובן לא המצוות ההלכתיות. אבל זה מקום שמייצר יהדות, לא של חיבה אלא של חובה..".

טליה מתארת את הלימוד החילוני כלימוד שאין מעליו תקרת זכוכית. הכוונה היא לכך שהלומד החילוני לא מחויב לתורה כמקור סמכות. היהדות, בהקשר הזה, מהווה עבור הסובייקט מקור השראה מחייב. כך, ניתן לראות כיצד הסובייקט היהודי ריבוני מרחיב את אופן ההסתכלות על היהדות. אפשר לומר שהיהדות, מנקודת המבט הריבונית, מפסיקה להיות גורם כופה והופכת להיות גורם שהזיקה אליו היא אמנם הכרחית אך פתוחה. היהדות חווה שינוי מהותי מנקודת מבט של טליה המפעילה את סמכותה העצמית על זהותה היהודית. ישנו מעבר מנקודת מבט היררכית לפיה התורה המהווה מקור כופה ומחייב מתחלפת בתפיסה יהודית לא היררכית.

דוגמא לשינוי בתפיסת הסמכות ניתן ללמוד גם מקורס על "אלוהים" שמועבר בבית המדרש 'אלול':

"מוזמנים לשיח ועיון מחודש בהגות מודרנית אשר קראה תיגר על ההבנה הקלאסית של הדמות המרכזית בעולם המסורתי: אלוהים. מפגש של לומדים המאמינים שקיימת שפה המאפשרת מכנה משותף רעיוני בין דתיים וחילוניים. שפה, אשר במרכזה נמצאת אלוהות השונה מכפי שכל אחד מהצדדים התרגל לחשוב. שפה, אשר יש לה ביטויים מרתקים גם בעולם הקולנועי."

הלימוד המתואר מפגיש את הלומדים עם הדמות המרכזית של העולם המסורתי, אלוהים. ראשית, מציע הקורס קריאה ביקורתית, דרך עיון בהגות המודרנית אודות אלוהים. מעבר לכך, ההצעה שעומדת על הפרק היא האפשרות למצוא מכנה משותף רעיוני בין דתיים וחילוניים. לבסוף, ישנה הזמנה ליצירת שפה אודות האלוהים, אשר שונה מהאלוהות שכל אחד מהצדדים רגיל לחשוב עליה. מעל לכל זה, עומד החיבור לעולם הקולנועי.

כפי שניתן לראות, מקור הסמכות המרכזי בהגות ובתורה היהודית לדורותיהם, אלוהים, מונח למבחן ביקורתי בבית מדרש בו משתתפים חילונים ודתיים. קורס זה, אשר מועבר בבית המדרש הדתי-חילוני, 'אלול', משקף יציאה מהדיכוטומיה הדתית-חילונית, אשר מדברת במונחים קטגוריאליים ובינאריים. כאן, ישנה הזמנה לשיח רעיוני משותף בין אוכלוסיות בעלות זהות מובחנת אשר מנהלות שיח פתוח וביקורתי סביב סוגיה שבמחלוקת-אלוהים.

היציאה מהמסגרת הזהותית הדיכוטומית ממחישה את הממד המרחיב של תפיסת היהדות הריבונית. היהדות מתרחבת הרבה מעבר למאפייניה המסורתיים-אורתודוקסיים. ראשית, ישנו מפגש הלימוד עצמו, בין תפיסות זהות שהורגלו להיות מוצגות כמנוגדות האחת לשנייה, וכמוציאות

האחת את השנייה. שנית, מה שמונח הוא לא רק עצם המפגש, אלא גם תוצריו. ההזמנה היא ליצור שותפות רעיונית אשר תאפשר לצדדים להכיר תפיסת אלוהות שונה מזו שהם התרגלו לחשוב עליה. ושלישית, החיבור לעולם הקולנוע ולהגות המודרנית אודות אלוהים ממחיש כיצד מוכנסים לתוך היהדות תכנים חדשים, שאינם משקפים את המסורת האורתודוקסית. לבסוף, מעבר לשאלה האם היהדות הינה מקור סמכות או מקור השראה, ניתן לראות כי מנקודת המבט המתוארת ישנה הרחבה של עולמות התוכן היהודיים.

בהמשך לכך, בית המדרש 'אלולי' מפרסם באתרו קורסים שונים החורגים מתחומי השייכות הקלאסיים אורתודוקסיים-דתיים. בין התכנים המובאים ניתן להזכיר קורס על א.ד גורדון, סדנא להתחדשות אישית, מדרש לידה-לימוד משותף ושיחת אימהות, קורס על סוגים שונים של אלוהים, וקורס על חסידות המשלב מדרש וניגון (מתוך אתר האינטרנט של 'אלולי').

התיאור לעיל מעיד על כך שתחומי הידע שנלמדים בבית המדרש מגוונים מאוד ומכילים אלמנטים שונים המשלבים בין הגות ציונית, לסדנאות הוליסטיות, קורסים העוסקים באלוהות מזוויות שונות והן קורס העוסק בחסידות דרך מדרשים וניגונים. אלו מלמדים שתחום ההגדרה של היהדות ואופן הלימוד משתנים ומתעצבים מחדש באופן שאפשר לכנותו מולטי-דיסציפלינרי. תכנים יהודים קלאסיים משולבים בסדנאות שעוסקות בנפש האדם, בהגות הציונית, בשיח אימהות, בבחינת האלוהות מזוויות שונים וכן הלאה. מכך ניתן ללמוד כי הרחבת תחום השייכות היהודית אינו נוגע רק לשאלת הסמכות, אלא בנוסף, לשאלות הנוגעות לעולם התוכן היהודי ולדרך תפיסת המסורת היהודית. נראה כי היהדות הריבונית, תופסת את עצמה כחלק מהקשר רחב. תכני הלימוד, הראייה החינוכית, נקודות המבט שמבקש הלימוד להציג ולנתח רחבות הרבה יותר מארבע אמות של הלכה. היהדות כבר אינה יכולה להיות מתוארת דרך הדת היהודית בלבד, היא מתעצבת כתפיסת תרבות ריבונית. הסובייקט, היהודי-ריבוני, מעצב את היהדות בהתאם לאורחות חייו ומחדיר לתוכה את עולמות התוכן העכשוויים שלו.

בהמשך לכך, נבחן את תיאורו של קורס נוסף מבית המדרש למבוגרים של 'ביני'ה' ברמת אפעל.

הקורס, 'שליח ציבור ושליחות ציבורית', אשר מועבר על ידי ליאור טל שדה, מוצג באופן הבא:

"הלכה משרטטת דמות של שליח ציבור אשר ראוי לעמוד לפני האלוהים בשמו של הציבור בשגרה ובעיתות משבר. בעזרת עיון במסכת תענית ובהלכות שליח ציבור ניתן להרחיב את השיח הקיים כיום על משמעותה של שליחות ציבורית ועל דמותם של שליחי הציבור. במהלך המפגשים נעמיק במושג שליח הציבור ובהלכות הקשורות בו ונצא משם לדיון כללי

יותר על סוגיות של הובלה ושליחות ציבורית תוך שילוב מקורות מהפילוסופיה הכללית,

ממדעי המדינה ומארון הספרים היהודי."

הקורס עוסק בשליח הציבור ובמשמעות של שליחותו ציבורית. המקורות היסודיים לעיסוק בסוגיה הינם מקורות מהגמרא ועולם ההלכה. כך מתחיל הדיון הבסיסי בסוגיה. יחד עם זאת, כפי שמתואר בהמשך, מצטרפים למקורות הראשוניים מקורות מהפילוסופיה הכללית, מתחום מדע המדינה ומקורות נוספים מארון הספרים היהודי.

העיסוק והלימוד היהודי מנקודת מבט זו הינו פתוח אך מחייב. הקורס מתבסס על היסוד המסורתי-יהודי. בכך בא לידי ביטוי היסוד האותנטי של היהדות הריבונית. היהדות מהווה מקור השראה שהסובייקט היהודי החדש חש מחויב אליו. יסודות הקורס נעוצים בעולם ההלכה והתלמוד, ואליהם מצטרפים לאחר מכן, יסודות מתחום המחשבה המערבית המודרנית ומרכיבים נוספים של ארון הספרים היהודי. באופן הזה, מנסח הסובייקט היהודי-ריבוני את הווייתו. אפשר לומר שישנה תמיד נקודת מבט כפולה, אשר רואה בתוך זהותו של היהודי הריבוני את היסוד הפרטיקולארי היהודי ואת היסוד האוניברסלי הכללי.

כפי שנראה בהמשך חלק זה, החיבור בין היסוד הפרטיקולארי היהודי למרכיבי הזהות הלאומיים והאוניברסליים, שהינם מודרניים ביסודם, מעידים על המוטיבציה של היהודי הריבוני להרחיב את תחום הגדרתה של היהדות.

מתוך כך, מרכיב נוסף המבטא את ההרחבה של גבולות השייכות לעולם היהודי הוא החיבור בין הפן הלאומי לפן המסורתי, היינו, החיבור בין היהדות לישראליות. באתר של 'פנים', ארגון הגג לארגוני ההתחדשות היהודית בישראל מוסבר מהי יהדות ישראלית לשיטתם:

"יהדות ישראלית זה אנחנו, זה אתם, זה כל יהודי ישראלי ששואף לשילוב יסודות

המסורת היהודית עם ערכים עדכניים בישראליות של ימינו-דמוקרטיה, שוויון וציונות..."

(מתוך אתר האינטרנט של 'פנים').

יהדות ישראלית, לפי ארגון 'פנים', נוגעת לכל יהודי ישראלי ששואף לחבר בין יסודות מסורתיים-יהודיים לערכים עדכניים של הישראליות העכשווית. אפשר לראות שתפיסת העולם, הבאה לידי ביטוי בהקשר הזה, רואה חשיבות בחיבור שבין הממד התרבותי-יהודי לממד הלאומי-פוליטי. נראה שהמוטיבציה של היהודי הריבוני הינה לייצר הגדרה יהודית רחבה ככל הניתן ועל כן החיבור בין שני הממדים. ההגדרה הרחבה מתזקת את הטענה לפיה המוטיבציה של היהדות הריבונית הינה לנסח קווי יסוד משותפים כלליים מהם ייגזרו תפיסות זהות שונות. כפי שניתן לראות מכלל הניתוח

לעיל, מדובר בהגדרות רחבות ועמומות אשר מאפשרות מנעד זהותי רחב. במילים אחרות, היהדות הריבונית מעצבת מסגרת מוסכמת אשר בתוכה יכולות לנוע זהויות שונות בעלות מאפיינים ייחודיים.

הרחבת ההגדרה 'מהי יהדות' נוגעת במידה רבה לחיבור שבין התרבות היהודית לתרבות הכללית. אריאלה, ראשת מכון להכשרת מורים בתחום היהדות ההומניסטית עומדת על טיב הקשר:

"מבחינתי, כל העניין הזה של לחבר בין התרבות הכללית והתרבות היהודית, בין התרבות היהודית הדתית לתרבות היהודית המתחדשת, מבחינתי הן לא נפרדו אף פעם בשום צורה שהיא, הן חלק מרוח האדם ומהתרבות שלנו. זה היבט אחד של זה שהוא היבט יותר אינטלקטואלי, אבל הוא לא רק אינטלקטואלי אלא הוא גם אינטלקטואלי-רגשי, זה לא אינטלקטואלי שנולד בהקשר של לימודים אקדמאיים פורמליים, זה הלכת בשבת בבוקר ולדבר בדרך על משל המערה של אפלטון ועד הספירות של קבלת האר"י."

לפי אריאלה, הקשר בין התרבות הכללית לתרבות היהודית הינו פנימי ומשקף את רוח התרבות היהודית. בנוסף לכך, מבחינתה, הקשר בין התרבות האוניברסלית לתרבות היהודית הינו גם קשר רגשי. במילים אחרות טוענת אריאלה להלימה בין התרבות היהודית לתרבות הכללית. כלומר, זו לא רק מוטיבציה מודעת ואוטונומית, אלא מצב טבעי. אפשר לומר שאריאלה בוחרת להצדיק את החיבור בין התרבויות השונות מתוך הטיעון לפיו לא קיימת נפרדות בין התרבות היהודית לתרבות הכללית. מנקודת מבטה הן שזורות זו בזו. מתוך כך, אפשר לומר כי החיבור בין העצמי ל'אותנטי' הינו חיבור טבעי. הממד האוטונומי של היהודי הריבוני משקף גם את מצבו המסורתי.

הטענה לחיבור בין התרבות היהודית לתרבות האוניברסלית חוזרת על עצמה לאורך כל פרק זה וממחישה את המוטיבציה של הסובייקט היהודי-ריבוני להרחבת תחום ההגדרה של היהדות. כפי שניתן לראות, השיח הבינארי הקלאסי מפנה את מקומו לתפיסות יהדות רחבה. החיבור, בין הממד הפרטיקולארי יהודי לממד האוניברסלי הכללי, מאפשר זאת משום שהוא משלב בין תפיסות עצמיות של הפרט היהודי המודרני יחד עם תפיסות מסורתיות של תרבותו היהודית. הניסיון לייצר הלימה בין הממד העצמי לממד האותנטי, והיעדר הגדרה ברורה וקוהרנטית מוביל לקיומן של סוגי זהויות רבים בתוך השדה כפי שנראה בהמשך.

מאפיין נוסף של חלק זה הוא סט הערכים המשותף המגדיר את גבולות הגזרה של היהדות הריבונית. כפי שנטען, היהדות כתפיסה ריבונית מעמידה מנעד רחב של זהויות בעלי קווי יסוד כלליים משותפים. על בסיס הניתוח בחלק זה, נראה שפלורליזם, הומניזם וערכי מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית הם הערכים המוסכמים על הארגונים ואנשי השדה. הערך המשותף הראשון הוא פלורליזם. רועי, ראש בית מדרש בארגון חינוכי-חברתי, מציג את התפיסה הפלורליסטית שצריכה לדעתו לשקף את היהדות בת-זמננו :

”אנחנו צריכים לחשוב על היהדות כבית משותף שיש בו דירות שונות, דירות זהותיות שונות. ככה העם היהודי אגב התקיים לאורך כל הדורות, מדינת ישראל קצת משנה את האינטואיציות האלה, כי פתאום יש אפשרות למסד ריכוזי, אבל לפני שהייתה מדינת ישראל זה היה פשיטא שחיים בקהילות שונות. אם אני מצטרף לקהילה אחת, זה לא מבטיח לי שאני אתקבל בקהילה אחרת, אבל גם לקהילה האחרת אין שום “say” על אם אני מצטרף לקהילה הזאת או לא.”

רועי מתאר את היהדות כבניין משותף המכיל דירות זהותיות שונות. הוא סובר כי מדינת ישראל ותהליך מיסוד היהדות משכיחים את העובדה שהיהדות לכתחילה היוותה הבסיס המשותף ממנו נגזרו קהילות ותפיסות שונות בעלות מכנה משותף אחד. הטענה של רועי בהקשר הזה, היא כי היהדות צריכה להוות הבסיס הזהותי המשותף של העם היהודי ממנה נגזרות תת-זהויות המאפשרות שוני בין קהילה אחת לאחרת. ישנה הכרה בכך שהשוני בין זהויות שונות וקהילות שונות הינו לגיטימי.

לדעת שי מה שהופך את הפלורליזם לערך מרכזי בתוך המרחב היהודי החדש הוא ההכרה בכך שלכל זהות יש ערך באופן כזה היוצר השראה של זהות אחת על אחרת :

”מה השלב הבא? השלב הבא זה יהודים שהתחילו עם בהירות מאוד גדולה מאיזה זרם הם באים, מאיזו קבוצת שייכות, נפתחו כך שהם נותנים השראה ומקבלים השראה ומתרחבים והופכים להיות יהודים יותר מלאים”

לפי שי, השלב הבא של היהדות הוא שיהודים המגיעים מקבוצות שייכות וזרמים שונים יעניקו השראה מחד וישאבו השראה מאידך וכך יהפכו ליהודים “מלאים” יותר. התפיסה הפלורליסטית מאפשרת לייצר שיחה פתוחה על הזהות היהודית. כפי שראינו, פלורליזם מאפשר את לייצר הכרה בשוני מחד ושאיבת השראה מזהויות שונות מאידך. האפשרות הזו שמה במרכז את מרכיב הבחירה

של הסובייקט. היהדות הריבונית מעמידה את הפרט במרכז הקביעות הנוגעות לזהותו ולחיי. הפלורליזם, כערך מרכזי בשדה, מאפשר לפרט לעצב את זהותו מתוך בחירה חופשית ואוטונומית יחד עם מרחב בתוכו הוא יכול לחפש אחר מסגרת של שייכות ומשמעות.

כפי שניתן להסיק מהגישה הפלורליסטית המאפיינת את השדה, ישנה יציאה מההבחנה הדיכוטומית בין חילוניים לדתיים ובין מודרנה למסורת. הדיאלוג והשיח מונחים במרכז הווייתו של הסובייקט היהודי החדש. במובן הזה, ההבחנה החילונית-דתית מאבדת מהרלוונטיות שלה במידה וסובייקט דתי-אורתודוכסי למשל, מקבל את ערכי היסוד של הבניין היהודי המשותף. כך ניתן להבין את חשיבות הפלורליזם לשדה. הפלורליזם מאפשר את ריבונותו של הפרט משום שהוא מבטל במידה רבה את ההגדרות הבינאריות הנכפות על הפרט. בנוסף, הפלורליזם מגן על עצמו משום שקווי היסוד הינם משותפים. ההזמנה לדיאלוג איננה מבטלת את הצורך בהגדרת גבולות של הגישה היהודית-ריבונית. הפלורליזם מגשים את עצמו משום שמוגדרים כללי משחק בתוכם פועל השדה.

ערך נוסף הבא לידי ביטוי בתפיסותיהם של המרואיינים הוא הומניזם. לפי יהודה, חוקר אקדמי בתחום מדעי היהדות:

”אדם הוא אדם הוא אדם, ויהודי הוא אדם עוד יותר מאשר לא יהודי במובן הזה שהוא מחויב לאנושי כי כולם נבראו בצלם, כי הבשורה המקראית היא בעצם של האל האחד, היא שהאנושות היא אחת והעולם הוא אחד..”

יהודה מתחיל בכך שהוא רואה את האנושי בכל אדם. כל אדם הוא אדם מבחינתו. מעבר לכך, סובר יהודה כי היהודי הוא אנושי עוד יותר משום שהוא בעל מחויבות לאנושות, משום שבני האדם נבראו בצלם האלוהים. משום שהאלוהות היא אחת אזי האנושות היא אחת ולא ניתן לבצע הבחנות קטגוריות אשר פוגעות בהנחות היסוד הללו.

בדבריו של יהודה עומדת פרשנות לתיאור המקראי אשר מבקשת להצדיק את החיבור בין האנושי ליהודי. החיבור בין ההומניות ליהדות הינו אינהרנטי. היהדות היא הומניזם משום שהיהודים מחויבים לאנושות מתוקף בריאת האדם בצלם אלוהים. יהודה מבקש להצדיק את חדירתם של ערכים הומניים ליהדות מתוך תפיסת ההומניזם כפנימי ליהדות.

דבריה של אריאלה מציגים טענה אחרת לחיבור שבין יהדות להומניזם:

”התרבות היהודית היא התרבות הספציפית של התרבות ההומניסטית, יש הומניסטי יהודי, יש הומניסטי אנגלי, צרפתי, גרמני ויש הומניסטי יהודי, ואנחנו הומניסטים

יהודים. יכולים להיות מתחים בין רעיונות הומניסטיים לרעיונות יהודיים דתיים, אבל זה לא יהדות מול הומניזם, זה איך ההומניזם מתגלם ביהדות. הומניזם במובן של רוח האדם, כבוד האדם, האופן שבוא האדם נותן משמעות לדברים, האופן שבו כל בני האדם נולדו שווים וראויים לשוויון, ואנחנו יהודים."

לפי אריאלה, קיימים חיבורים שונים בין לאומיות להומניזם. קיימים הומניסטיים אנגלים וצרפתים וגרמנים, וקיימים גם הומניסטיים יהודיים. השאלה מנקודת מבטה איננה האם היהדות היא הומניזם, אלא כיצד ההומניזם מתגלה דרך העולם היהודי. במובן הזה, אריאלה תופסת הומניזם כרוח האדם, ככבוד האדם, כאופן בו האדם מעניק משמעות לחיים ואת היותם של בני האדם שווים וראויים לשוויון.

נקודת המבט לעיל איננה מבקשת להציג את היהדות וההומניזם כישות אחת, אלא לטעון שניתן למצות מתוך היהדות את הרעיונות ההומניסטיים המצויים בה בדומה לקשר בין הומניזם ללאומים נוספים. אפשר לומר שהווייתה של אריאלה מכילה שני מאפיינים מרכזיים, הומניזם ויהדות, והיא מבקשת לחבר ביניהם באופן כזה שיתאים לתפיסת עולמה. החיבור מעיד על המוטיבציה לחיבור בין הערכים המודרניים של הסובייקט לבין הערכים המסורתיים שמשקפים את תרבותו הפרטיקולארית ואת הצורך לבצע התאמה כדי שתהיה הלימה בין הערכים והתפיסות השונות.

כפי שניתן לראות, אנו נחשפים לשני סוגים של טענות המחברות בין ערכים אוניברסליים כמו הומניזם ופלורליזם ליהדות. הטענה הראשונה, מצדיקה את החיבור בין הערכים האוניברסליים לערכים הפרטיקולאריים היהודיים מתוך התפיסה שערכים אלו משקפים את מהותה הפנימית של היהדות. על פי טענה זו, פלורליזם משקף כי היהדות מקדמת דנא תפקדה כמטא-נראטיב בעל קווי יסוד משותפים שבתוכם קיימות תפיסות זהות שונות. הומניזם, מנקודת מבט זו, משקף את היותו של היהודי כחלק מעם שעמד בקשר קרוב יותר עם האלוהי, ולכן גם עם האנושי, משום שהבריאה האנושית נבראה בצלם אלוהים. הטענה השנייה גורסת כי החיבור בין היהדות לערכים האוניברסליים מוצדק מתוך המוטיבציה ליצר הלימה בין הערכים היהודים לערכים האוניברסליים. כפי שהוצג, הומניזם במובן הזה איננו שקול, ייחודי או נובע מהיהדות בהכרח. ההומניזם יכול לבוא לידי ביטוי דרך היהדות ולכן יש למצות את הערכים ההומניסטיים שהיהדות מביאה לידי ביטוי ולהביא אותם לליבת היהדות. הצדקה זו איננה ייחודית ליהדות, אלא גם ללאומים אחרים כפי שראינו.

קשר ערכי נוסף שבא לידי ביטוי בתפיסותיהם של אנשי השדה נוגע לקשר שבין היהדות לבין הדמוקרטיה במדינת ישראל.

עומר, סובר שנדרש לייצר זהות עמוקה בין המרכיב היהודי למרכיב הדמוקרטי :

"אנחנו דמוקרטיה צעירה, כן. עכשיו אם למשל מגילת העצמאות, או בית המשפט העליון או כל הסמלים האלה, לא יהיו פה חזקים לא תהיה פה דמוקרטיה. מגילת העצמאות היא טקסט יהודי, היא מגילה. ואם היא לא תהיה, על ידי רוב העם מקובלת כטקסט מכונן, לא תהיה פה דמוקרטיה. אם עם ישראל שיושב פה לא יסתכל על מגילת העצמאות כמו שהוא מסתכל על מגילת אסתר או על מגילת רות, לא תהיה פה דמוקרטיה.... אם אנחנו לא נצליח לייצר את הדמוקרטיה הישראלית בשפה יהודית, בסמלים יהודיים, וניצור את החיבור הזה בין הישראלים, לא תהיה פה דמוקרטיה."

עומר רואה במגילת העצמאות טקסט יהודי. לדידו, אם המגילה לא תוכר על ידי רוב העם היהודי כטקסט מכונן, הדמוקרטיה הישראלית תקרוס. נדרש לפי עומר חיבור שבין המגילות המסורתיות, כמו רות ואסתר לבין מגילת העצמאות ולראות בהן חלק מאותה שרשרת. הדמוקרטיה הישראלית טוען עומר נדרשת להיות מנוסחת בשפה יהודית ובאמצעות סמלים יהודיים.

נראה שטענתו של עומר היא כי נדרש לחבר בין המסורת היהודית למסורת הדמוקרטית המודרנית על מנת להצדיק את הדמוקרטיה. לדעת עומר, התרבות היהודית הפרטיקולארית נדרשת להצדיק את התרבות המודרנית הדמוקרטית. אימוץ תפיסת עולם יהודית, הרואה במגילת העצמאות טקסט יהודי מכונן דווקא ולא טקסט שהוא בראשיתו אוניברסלי, מייצרת הצדקה חזקה יותר לדמוקרטיה משום שהיא מבוססת על המסורת היהודית. כך, המגילה הופכת לנכס תרבותי ומדיני מכונן, המדבר בשפה ובסמלים יהודיים. מגילת העצמאות הופכת לטקסט יהודי מכונן המהווה נדבך נוסף בהתפתחות היהדות ושרשרת הדורות היהודית.

כפי שניתן לראות, טענה זו מחזקת את המשמעות של תפיסת היהדות כריבונות. הטקסט היהודי מגויס על מנת להצדיק את הדמוקרטיה הישראלית. היהדות מהווה תפיסה ריבונית גם ברמה הפוליטית-ציבורית ולא רק ברמה הזהותית-אישית. במובן הזה, אפשר להסתכל על הסובייקטים היהודים, המייצגים את שדה ההתחדשות היהודית, כעל קולקטיב ריבוני המבקש לקדם את ערכיו בשדה הפוליטי ציבורי⁷. הרצון לעצב תפיסת יהדות המשלבת בין ערכים פרטיקולאריים יהודיים לערכים אוניברסליים מצוי גם בשדה הפוליטי-ציבורי.

⁷ כפי שיוצג בסוף חיבור זה אין בטענה זו להצדיק את טענתו של אזולאי ורצברגר (אזולאי, ורצברגר, 2008), לפיה ההתחדשות היהודית בישראל מהווה תנועה חברתית. ביקשתי רק להצביע על כך שהמוטיבציות הריבוניות של היהודים בשדה זה הינן גם פוליטיות-ציבוריות. אין בכך כדי לטעון כי מדובר בתנועה חברתית בעלת חזון, ערכים וסדר ארגוני משותפים.

בהמשך לכך מוסיפה טליה כי :

"כל הכרעה במדינה הזאת נעשית מתוך הפריזמה של השאלה מה המשמעות של מדינה יהודית דמוקרטית. מי שקובע מה זו יהדות, יקבע איך מתייחסים להומואים בישראל. מי שקובע מה זו יהדות, יקבע איך מתייחסים לערבים במדינת ישראל. זאת הפריזמה..... זאת אומרת, השאלה היא שאלה יהודית, ולכן אני חושבת שגם השמאל במדינת ישראל צריך לדבר שפה שהיא שפה יהודית, כי בסוף הקיום שלנו פה, הסיפור של יהודי-דמוקרטי זו השאלה."

לפי טליה, כל הכרעה במדינת ישראל נעשית מתוך המשמעות של מדינת ישראל כיהודית ודמוקרטית. לדידה, מי שיעצב את היהדות במדינת ישראל יקבע את היחס לאוכלוסיות שונות כמו הומואים וערבים וכן הלאה. השאלות הללו לפי טליה הן שאלות יהודיות. לכן, טליה סוברת, כי מחנה השמאל, גם הוא צריך לדבר בשפה יהודית כי השאלה המרכזית של הקיום במדינת ישראל הוא הסיפור היהודי-דמוקרטי.

כפי שניתן לראות, גם בהקשר הזה ישנו ניסיון ליצור הלימה בין השפה היהודית לשפה הדמוקרטית. לפי טליה, היהדות היא זו שמכתיבה את היחס לסוגיות שונות ומורכבות כמו היחס לאוכלוסיות מיעוט כמו להט"ב או ערבים. מדובר במהלך יהודי-ריבוני על השדה הפוליטי-ציבורי. מתוך תודעה של ריבונות, הסובייקט היהודי-ריבוני מבקש לנסח את השפה היהודית כך שזו תעצב גם את השדה הדמוקרטי. הטענה שעולה בהקשר הזה, של שמירה על מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, מעלה ניסוח חדש לקשר בין העולם היהודי לעולם הדמוקרטי. אין כאן הסתפקות בצמצום מידת הסתירה שבין שני המומנטים, אלא מוטיבציה ליצור הלימה בין השניים כך שהם ידברו באותה השפה. המסורת היהודית מגויסת על מנת להצדיק את המסורת הדמוקרטית. באופן הזה מתעצבת מסורת יהודית-דמוקרטית ולא מסורת יהודית לצד מסורת דמוקרטית. במובן הזה, העיסוק בשדה הפוליטי-ציבורי הינו עיסוק יהודי.

התפיסה הערכית של אנשי השדה שבאה לידי ביטוי בהקשר הזה היא הניסיון להסתכל על היהדות כתפיסה פוליטית-לאומית ולא רק כתרבות פולקלורית. המטרה, היא לייצר מסורת פוליטית-דמוקרטית ולכן השימוש בשפה היהודית הינו קריטי עבורם משום שהיא מסמלת את המסורת של העם היהודי. שימוש נכון בשפה היהודית, יוכל מנקודת מבטם, לחזק את הקשר שבין היהודית לדמוקרטית ולחזק את היהדות כתפיסה ריבונית, פוליטית-לאומית.

לסיכום חלק זה, נראה כי בשדה ההתחדשות היהודית באה לידי ביטוי תפיסת עולם ערכית משותפת המגדירה את גבולות השיח והזהויות בשדה. במובן הזה, הוצגו מספר טענות על ידן מוצדק החיבור בין הערכים האוניברסליים לבין התרבות הפרטיקולארית היהודית. פלורליזם, הומניזם והכרה במדינת ישראל כמדינה יהודית-דמוקרטית מוצדקים באמצעות הכרה פנימית בכך שהיהדות משקפת את ערכים אלו מתוך עצמה, ובאמצעות הכרה חיצונית המבקשת לייצר הלימה בין השפה היהודית לשפה הערכית כמו למשל בהקשר של השפה הדמוקרטית.

הדבר המרכזי הבולט מניתוח זה הוא עוצמת הקשר שבין התרבות היהודית הפרטיקולארית לתרבות האוניברסלית מערבית. עוצמת חדירתם של ערכים אלו לשדה ההתחדשות היהודית מעידה על נקודת המבט הכפולה של היהודי החדש שנע ונד בין מסורתו לבין תפיסתו האוטונומית, המושפעת רבות מהתרבות המערבית ואשר מעצבת במידה רבה את הווייתו הריבונית.

פרק זה דן בתפיסת היהדות הריבונית אשר מאפיינת את שדה ההתחדשות היהודית. הטענה המרכזית של פרק זה גורסת כי מתוך עולמו המערבי, ותפיסתו האוטונומית הופך הסובייקט היהודי החדש לסובייקט 'יהודי-ריבוני'. היהודי החדש, הופך לריבון של יהדותו. תהליך זה, משקף שתי נקודות מבט אשר משפיעות האחת על השנייה. תפיסת ה'עצמי' משקפת את הפן הריבוני של הסובייקט כישות מודרנית אשר מעצבת בעצמה ומתוך עצמה את זהותה. תפיסת ה'אותנטי' משקפת את חיבורו של הסובייקט למסורת היהודית ואת שאיפתו להשתייך לתרבותו היהודית הפרטיקולארית מתוך מציאותו העכשווית.

באופן הזה, מבסס הסובייקט היהודי-ריבוני את זהותו על מאפיינים של בחירה, חיפוש, מחויבות, וניכוס מחדש. כך מתעצבת תפיסה יהודית המורכבת ממאפיינים מסורתיים ומודרניים גם יחד.

היהדות הריבונית מגדירה את גבולות הגזרה בתוכה מתנהל שיח הזהויות היהודי החדש. מתוך עמדה זו, מרחיבה התפיסה היהודית-ריבונית את מה שניתן לכנות כ'יהדות'. נראה שמתעצבת דרך חדשה אשר מגדירה מחדש את מקורות הסמכות היהודיים. הממד ההיררכי שמשקף מתוך האורתודוקסיה היהודית, אשר שמה במרכז מקורות הסמכות את ההלכה ואת אלוהים כגורמים בלעדיים, מתחלפת בתפיסה אשר מעניקה לסובייקטים את האוטונומיה לעצב בעצמם את תפיסת עולמם היהודית. בנוסף, ישנה ראייה המרחיבה את מה שנכלל בתוך עולמות התוכן היהודיים. כפי שראינו, מהלך זה מעיד על הניסיון ליצור חיבור בין התרבות היהודית לתרבות הלאומית-ישראלית ולתרבות האוניברסלית כללית. סופו של חלק זה דן בתפיסה הערכית המאפיינת את היהדות הריבונית, תפיסה אשר מגדירה הלכה למעשה את גבולות הגזרה בתוכה פועלות זהויות שונות בעלי קווי יסוד משותפים. ערכים כמו פלורליזם, הומניזם, ותפיסת מדינת ישראל כמדינה יהודית-

דמוקרטיה, נתפסים כחלק אינהרנטי מהתרבות היהודית לדורותיה וכנובעים ממנה. בנוסף, ישנו ניסיון ליצור הלימה בין הערכים האוניברסליים ליהדות אשר משקפים את עמדתו הריבונית של הסובייקט היהודי החדש. הדרך בה מוגדרת היהדות מחדש כתפיסה ריבונית מעידה על דעיכתה של תזת החילון ושל ההגמוניה האורתודוקסית. אם בעולם הדיכוטומי והקטגוריאלי, קווי היסוד של הזהות היהודית היו זהים למאפייניה, בתפיסה זו שולטים מאפיינים כמו דינמיות, אקלקטיות, קונטינגנטיות והיברידיות אשר מערערים על תפיסות הזהות המובחנות. במקומן נוצר מרחב ריבוני יהודי אשר מגדיר קווי יסוד כלליים בתוכם מתנהל עיצובן של זהויות יהודיות חדשות-ישנות.

פרק שני: עיצובה של הלכה יהודית-מודרנית

בפרק זה אבקש לטעון כי אנשי ההתחדשות היהודית מעצבים הלכה יהודית מודרנית חדשה. אם ההלכה היהודית האורתודוקסית נשענה בעיקר על מערך של חוקים מוגדרים וברורים ההלכה היהודית החדשה דינמית וגמישה יותר. למרות זאת, ניתן להבחין במאפיינים מרכזיים של התופעה כפי שיהיה ניתן לראות במהלך הניתוח.

כפי שייטען, המהלך הפרשני שנעשה בהקשר הזה משקף תהליך דיאלוג-דיאלקטי במסגרתו ישנו תהליך של קליטה מהעבר ופרשנות מחודשת (שגיא 2006 283-282). מכאן נגזר, כי להכרה האנושית של הסובייקט היהודי החדש יש תפקיד מכריע בעיצובם של חיי ההלכה החדשים. מעבר לכך, כפי שנראה, מערכת החיים הנורמטיבית-יהודית החדשה, מנסחת הלכה חדשה אשר נשענת על המציאות העכשווית ולא על מציאות העבר (שורק 2015, 271). בהקשר הזה, עיצובה של ההלכה היהודית-מודרנית מתבסס יותר ויותר על העולם האוניברסלי (שם). מעבר לכך, נראה כי ישנה הפנמה של המהלך ה"ביאליקי" בקרב אנשי השדה, לפיו היהדות אינה יכולה לעמוד רק על עולם המחשבה ושנדרש מהלך אשר ימקם בליבת ההתחדשות היהודית את חידוש המצוות (גודמן 2019, 72-73).

על פי הניתוח, ההלכה המודרנית החדשה הינה בעלת שלושה מאפיינים מרכזיים. כפי שייטען, המאפיין המרכזי הראשון הוא מרכזיותו של לימוד התורה ועיצובו מחדש כמודרני ועכשווי.

במסגרת הזו, יוצגו חשיבותו ומרכזיותו של לימוד התורה עבור אנשי ההתחדשות היהודית. על מנת לטעון כי לימוד התורה מעוצב מחדש כמודרני ועכשווי יוצג קו הפרשנות הרדיקלי המאפיין את דרך הלימוד של אנשי ההתחדשות היהודית. קו זה, אינו מחויב למסורת היהודית בלבד ולכן מעבר לפרשנות החדשה של הכתבים המסורתיים באה לידי ביטוי כניסה של תכנים מודרניים וכלליים לתוך מושג תלמוד התורה.

המאפיין המרכזי השני הוא העמדת היהדות כ"חברתית", או במילים אחרות, הדגשת הממדים החברתיים של היהדות ותפיסתם כמרכז ההווה היהודית. בחלק זה ייטען, כי נקודת המבט ה"יהודית החברתית" משקפת את שאיפתו של האדם היהודי לתיקון מידותיו ואת תפיסת המצוות שבין אדם לחברו כליבת היהדות.

המאפיין המרכזי השלישי ידון בעיצובו של אורח חיים יהודי לא-דתי במסגרת שדה ההתחדשות היהודית. בהקשר הזה, נדון במוטיבציה לעצב אורח חיים יהודי לא-דתי, במקומם של הריטואליים וטקסי החיים העתיקים בחיי היומיום של הסובייקט היהודי החדש, בחשיבותה של הקהילה

היהודית ובניסיון לייצר הלימה בין ההלכה היהודית החדשה לתפיסת עולמם של אנשי ההתחדשות היהודית.

לימוד התורה ועיצובו מחדש כמודרני-עכשווי

בחלק זה אציג את מרכזיותו וחשיבותו של לימוד התורה עבור אנשי ההתחדשות היהודית. מעבר לכך, אטען כי לימוד התורה הקלאסי מתעדכן ומתעצב בהתאם לעידן העכשווי-מודרני המשקף את תפיסת עולמם הליברלית של אנשי ההתחדשות היהודית. בהתבסס על הניתוח, לימוד התורה מהווה מאפיין מרכזי בהלכה היהודית החדשה שמתעצבת בשדה זה.

על מרכזיותו של לימוד התורה בקרב אנשי ההתחדשות היהודית ניתן ללמוד דרך בחינה של מפעל הישיבות החילוניות של תנועת בני"ה. באתר הארגון מתואר כי:

"הישיבה החילונית מבקשת לשקם את מקום הלימוד והעיסוק בתרבות היהודית כחלק מתפיסה יהודית תרבותית כוללת, ומתוך הבניית תפיסת עולם ערכית הרואה בלימוד נדבך מחייב היוצר מחויבות חברתית ומכוון לעשייה. הישיבה תטפח לימוד שבו נוצר מפגש חברתי במובנו העמוק, לימוד שהוא סדן ליצירה והתחדשות, לימוד שהוא פתח להתעלות רוחנית...."

על פי תיאור זה, מרכיב הלימוד מהווה נדבך מרכזי במפעל הישיבות החילוניות של בני"ה. ראשית העיסוק הינו בתרבות יהודית, אך מעבר לכך, ישנה מוטיבציה ליצור מרחב לימוד רוחני, אשר מהווה מרחב מתחדש ולבסוף כזה אשר מחבר בין עולם הלימוד לעולם העשייה החברתית.

בהמשך לדברים אלו, ניתן ללמוד עוד על מרכזיותו של לימוד התורה בשדה זה על בסיס דבריו של אריאל, ראש הישיבה החילונית של ארגון בני"ה בירושלים בתוארו את תהליך הקמתה של הישיבה החילונית:

"איך נראה שבוע בישיבה החילונית? זה היה רוב עיסוקינו, מה מתאים? מה הולך? איך לומדים? אצל מי? כמה זמן? איך יוצרים שבוע שהוא מצד אחד דינמי, מצד שני, כן לומדים הרבה, איך מגיעים למצב שבו למרות שהזמן הוא קצר וזה כולה ארבעה חודשים בכל זאת מישהו שיוצא מהתכנית מבין משהו בסיסי בנושא יהדות חילונית, איך מתעסקים עם הנושא הזה שנקרא חילוניות? איך ניגשים לזה?"

נראה שמנקודת המבט המתוארת, המוטיבציה המרכזית היא לייצר מרחב בו ישנו ביטוי גבוה לפן של הלימוד. מעבר לכך, מירב המשאבים מושקעים ביצירתו ובנייתו של הלימוד כך שיצליח לייצר בסיס של ידע המוכוון לפי תפיסת העולם היהודית-חילונית של הישיבה החילונית.

כפי שניתן לראות, עצם החיבור שבין לימוד שהוא ביסודו יהודי, לבין המושג "ישיבה חילונית" יוצרים לימוד תורה חדש היוצא מהעולם המסורתי ומתחבר אל העולם המודרני. תורה נלמדת בעיקרה בישיבה, בבית המדרש הקלאסי של תלמוד התורה המסורתי. חילונה של הישיבה, מבטא את הבאתה אל העידן העכשווי ואת הממד של היצירה החדשה המתקיימת בו. ללימוד התורה יש מספר מוטיבציות, בהן חיבור בין היהדות לרוחניות, למשימות חברתיות, ליצירה ולחידוש לחילוניות, ללמידה על חילוניות באופן כללי. כל אלו מסמלים את חשיבותו של לימוד התורה עצמו יחד עם הצורך בעדכונו, ואת חיבורו לעולם האוניברסלי ולערכיו החילוניים.

ביטוי נוסף למרכזיותו של לימוד התורה, המבטא את שילובן של פרקטיקות לימוד עתיקות בתוך עולם הלימוד החדש, נמצא תיאורו של בית המדרש של 'אלול':

"אלול הוא בית להתחדשות יהודית המרחיב את 'לימוד התורה' המסורתי לאופקים חדשים. באלול לומדים ודורשים מקורות ישראל על כל גוניהם, לצד ספרות והגות כללית. הלימוד במעגל מונחה ובחברותא מושך השראה מחכמת הדורות, מפתח הקשבה ודיאלוג שוויוני, ומוביל ל'מדרש אישי' בכתיבה, יצירה, וביזמות תרבותית וחינוכית."

ניתן לראות כי הבסיס של בית המדרש של 'אלול' הוא לימוד תורה השואב השראה מהדורות הקודמים בהתבססו, בין היתר, על הפרקטיקה העתיקה והמרכזית של בית המדרש העתיק: הלימוד בחברותא. פרקטיקת הלימוד המסורתית מגויסת לטובת לימוד התורה העכשווי וכך יוצרת חיבור בין העולם המסורתי המשקף את "חכמת הדורות" לבין העולם העכשווי של לימוד התורה. הלימוד בבתי המדרש החדשים מחבר בין העולם העתיק לתחומי ידע ותוכן חדשים כמו הרצון לייצר דיאלוג שוויוני, או הצורך לחבר בין מקורות ישראל לגוניהם עם ספרות והגות כללית.

הבנת מטרות לימוד התורה, מנקודת מבטו של הסובייקט היהודי החדש, מאפשרת ללמוד עוד על מרכזיותו של לימוד התורה. מטרה מרכזית, הבולטת בדבריהם של אנשי השדה, היא יצירת בסיס של ידע בקרב הסובייקט היהודי החדש. על פי רועי, מרכזיותו של לימוד התורה בתוך שדה ההתחדשות היהודית מאפשרת להצמיח תלמידי חכמים:

"אני מאוד שמח על המהלך הזה ואני חושב שהוא בהדרגה יכול לקחת אותנו עכשיו יותר לכיוון של בטווח הארוך להצמיח תלמידי חכמים. ממש הסיסמא שאני מסתובב סביבה, גם קצת בלהתבייש להגיד את זה, אבל גם מצד שני להגיד לפעמים צריך לשים את זה על השולחן, ולדעת שלא נגיע לזה עכשיו, ולא שנה הבאה, אבל עוד עשר שנים. צריך לכוון לשם. צריך לכוון לשם."

מכאן עולה כי בתוך שדה ההתחדשות היהודית מתקיים תהליך אשר מבסס את הלמדנות כמאפיין מרכזי בשדה. מרכזיותו של לימוד התורה המתחדש, אשר מעיד על החיבור של אנשי השדה לפן האינטלקטואלי של היהדות, מהווה אחת הפרקטיקות המובילות בתוך השדה ההלכתי החדש. המשך דבריו של רועי, ביחס לתהליך הצמחתם של תלמידי חכמים, משלימים את תהליך עיגון התורה כמאפיין מרכזי בשדה:

”כמו שהציבור הדתי לאומי לא רוצה שהמורים שלו יגיעו מהציבור החרדי, למרות ששם יש לימוד תורה מובהק וזה, אני חושב שבתי המדרש המורשתיים לא יכולים לשבת בשקט ולהגיד טוב, לנצח, אנחנו נביא לנו מורים שגדלו בישיבות אורתודוקסיות, לגברים שומרי מצוות. אני חושב שאחד מסממני הבגרות הוא שיצמחו מורים שצמחו מלכתחילה במרחב הזה של בתי מדרש שהם לא רק לגברים שומרי הלכה.”

דבריו של רועי, מעידים על מוטיבציה להצמיח בתי מדרש בהם המורים שילמדו יהיו מורים שצמחו בתוך השדה ולא הגיעו מבחוץ. כיום, הוא סובר, תהליך הקניית הידע והפצתו עדיין מושפעים מאוד ממרחבים אחרים, כמו העולם האורתודוקסי, שממשיך לייצא מורים לבתי המדרש הפלורליסטיים. לתפיסתו, אחד מסימני ה”בגרות” או הביסוס של בתי המדרש החדשים הוא שמוריהם יצמחו בהם לכתחילה.

כפי שניתן להסיק מהאמור לעיל, מעבר לצורך לייצר בסיס של ידע יהודי, נראה כי התהליך בו לימוד התורה הופך למרכזי נובע מתוך השאיפה לייצר בסיס של ידע שאינו בא בהלימה בהכרח עם עולם לימוד התורה האורתודוקסי. המוטיבציה שעולה מדבריו של רועי, מבקשת לעצב תלמוד תורה ומורים-תלמידי חכמים, שצמחו במרחב היהודי החדש. באופן הזה, הידע שיועבר ל”צרכני” לימוד התורה החדש יתבסס על מורים שצמחו בתוך שדה ההתחדשות היהודית. באופן הזה, נקודת המבט האפיסטמית של המורים, וכנגזרת מכך גם של תלמידיהם, תעוצב על בסיס דרך הקניית הידע ושימורו בתוך בתי המדרש החדשים.

כפי שעלה מהניתוח לעיל, לא ניתן להפריד בין מרכזיותו של לימוד התורה בתוך ההלכה היהודית החדשה לבין עיצובו מחדש כמודרני ועכשווי. תהליכים אלו שזורים זה לזה. כפי שנראה כעת, חלק משמעותי מתהליך עדכון תלמוד התורה והפיכתו לעכשווי, מתבסס על אימוצו של קו פרשני רדיקלי, אשר מעצב מחדש את מושג תלמוד התורה הקלאסי ומעדכן אותו.

לפרשנות הרדיקלית ישנם מספר מאפיינים, אותם ננתח, הנוגעים לדרך בה מפורשים תכני לימוד התורה הקלאסיים, לדרך בה לומדים תורה ולבסוף לשאלה מה נכלל בתוך גבולות הגזרה של לימוד התורה.

לפי אמיר, נדרשת פרשנות מחודשת לתכני לימוד התורה הקלאסיים:

"אלוף העדכונים היה רבי עקיבא, הוא היה עושה, מלהטט... מתוך יראת שמיים הוא הבין שלא צריך לסגוד לטקסטים ולמסורות, אלא צריך לעשות פרשנות מחודשת. ואז גם אנחנו צריכים לעשות את זה היום, אנחנו צריכים יראת שמיים כדי להעז לפרש את הטקסטים כדי להפוך אותם לתורה עדכנית. אם נגיד שהפשט של בראשית הוא שכדור הארץ הוא במרכז וכל העולם מסתובב סביבו, אז מה, מה אני צריך להישאר עם זה? אני רוצה לעדכן את זה למקום שאני נמצא בו היום."

אמיר מכניס לתוך השיח את המונח "פרשנות מחודשת". לדידו, אם נבחן את היהדות, אנו נראה שדמויות כמו רבי עקיבא, לא סגדו לטקסטים ומסורות, אלא הבינו את החשיבות שבחידוש דווקא מתוך יראתם אל מול האל. מכאן גוזר אמיר כי מוסד הפרשנות היהודית, משקף את כוונת המחוקק האלוהי ואת החיבור אליו. מתוך יראת השמיים צריך להסיק כי אין לטקסטים ולמסורות ערך כשלעצמם. נראה שלפי הדברים הנאמרים נדרש לבצע עדכון של התורה ולהביאה למציאות החיים הנוכחית. התפיסה המוצגת, גורסת כי לטקסטים ומסורות אין בהכרח ערך חלוט וכי ניתן להפעיל עליהם כלי פרשנות חדשים כדי להפוך את התורה לעדכנית ורלוונטית. בהקשר הזה, הדוגמה המובאת אודות היחס לכדור הארץ משקפת את הממד המדובר. אם התורה איננה עדכנית, היא איננה רלוונטית, כמו היחס לכך שכדור הארץ משקף את מרכז היקום. עדכונה של התורה, הופך אותה לרלוונטית. מכאן משתקפת התפיסה האקטיבית של אנשי השדה, אשר מעצבים את תורתם מתוך עולמם העכשווי והופכים אותה לתורה שממנה משתקפים חייהם.

ממד נוסף המשקף את הדרך הפרשנית של לימוד התורה הוא כיצד לומדים תורה בתוך שדה ההתחדשות היהודית. דרך חווייתה של טליה מלימוד התורה, ניתן ללמוד על הדרך הפרשנית והאופן בו לומדים תורה במסגרת הנורמטיבית החדשה:

"מה שהיה קסום הייתה התפישה הזאת שאני שווה לבן/בת הזוג שלומדים איתי, ששנינו שווים אל מול הטקסט, וזה לא מורה שהוא בעל סמכות מולי. אין פה עניין של סמכות, ואין פה עניין של ידע. זאת אומרת, המורה הוא היודע ואני המקבלת. זה גם קשור

לסמכות, העניין של פסיביות, אני פסיבית למול המרצה. יש פה משהו אקטיבי למול הטקסט. יש פה עניין של מפגש, גם עם הבן/בת הזוג שלי, וגם למול הטקסט."

ניתן לראות כי הממד שמודגש במסגרת הלימוד בחברותא הוא השוויון אל מול הטקסט ואל מול בן/בת הזוג. לפי נקודת המבט המתוארת, אלו מבטאים אקטיביות בלימוד עצמו שנוצרת מתוך המפגש השוויוני והבלתי אמצעי בין בני הזוג הלומדים יחד את הטקסט. אלו גם משקפים את היעדר הסמכות המאפיין את אופן הלימוד, אין גורם מתווך בין הלומדים לבין הטקסט. משילוב המרכיבים האלה עולה שהבחירה בחברותא, כפרקטיקה מרכזית בתוך שדה ההתחדשות היהודית, מאפשרת להביא לידי ביטוי ערכים מודרניים כמו שוויון. גם הממד האקטיבי והיעדר הסמכות מלמדים על תופעה שמתאימה יותר לעת המודרנית והאחר-מודרנית העכשווית ופחות לחברות מסורתיות-שמרניות בהן סמכות היא מאפיין מרכזי.

על דרך לימוד התורה ניתן ללמוד גם מהתיאור של בית המדרש 'אלול' בתחילת הפרק. בתיאור זה, מודגשות הפרקטיקות של הלימוד במעגל מונחה והלימוד בחברותא, שנראה כי שואבות השראה מן המסורת ומצד שני מפתחות הקשבה ודיאלוג שוויוני. שירה, ראשת בית המדרש, מדגישה את דרך לימוד התורה של בית המדרש ואת הסיבות לכך מבחינתה:

"ככה אני חושבת שהקדוש ברוך הוא רוצה שנלמד את תורתו מתוך מגוון, מתוך שיח, מתוך שונות, מתוך שכל אחד מנהל שיחה אחרת עם המקורות, מתוך כוחות אחרים, מתוך שאלות אחרות... זה מגזר שיש בו רצון לשבת יחד והוא מגזר שכולם רוצים לנהל את השיחה עם המקורות, שרוצים שהיצירה המודרנית שלנו, היצירה העכשווית תשב על אדנים קודמים. עכשיו מה תהיה השיחה? כל אחד ינהל שיחה אחרת."

נקודת המבט המתוארת מדגישה כי על התורה להילמד מתוך מגוון, שיח ושונות אשר יאפשרו לעצב יצירה מודרנית ועכשווית אשר נשענת במידה רבה על המסורת. כפי שנטען, ניתן לראות כי מטרתה של דרך הלימוד היא לעצב את התורה כך שתתאים לעת המודרנית והעכשווית ותביא לידי ביטוי מאפיינים כמו שיח, שונות ושוויון. תיאור דרכי הלימוד משקף את הממד האוטונומי של הסובייקט הלומד. הפרקטיקות שמוצגות מאפשרות ללומדים ללמוד תורה מתוך עמדתם העכשווית ולא מתוך עמדה מסורתית. הערכים שמונכחים בפרקטיקות לימוד התורה, כמו הממד הדיאלוגי, הפלורליסטי והשוויוני, מעידים, כי דרך לימוד התורה מתעצבת בהתאם לתפיסת עולמם של הסובייקטים הלומדים החדשים.

ממד מרכזי נוסף המשקף את קו הפרשנות הרדיקלית בתוך מרחב לימוד התורה הוא תכני הלימוד עצמם. כפי שנראה, עולם הלימוד החדש חורג מעולם לימוד התורה המסורתי. כאשר טליה נשאלה מהו לימוד תורה עבורה ענתה:

"אז תורה כמובן זה מקרא, משנה, תלמוד, רמב"ם, ברנר, יהודה עמיחי, לאה גולדברג. העובדה שאנחנו ישיבה חילונית מרחיבה את ההגדרה של ארון הספרים היהודי, תכנס לספריה תעשה סיור ותראה מי הספרים שיושבים על המדף. הלימוד החילוני הוא לימוד שאין לו תקרת זכוכית, והתורה עבורו לא מקור סמכות, אלא מקור השראה מחייב."

עבור טליה, עולם לימוד התורה כולל מעבר לטקסטים הקלאסיים של המקרא, המשנה, התלמוד והרמב"ם, טקסטים של ברנר, הוגה ציוני ולאה גולדברג, משוררת עברית. מבחינתה ללימוד התורה אין גבולות מוגדרים וכך ראוי שיהיה. לימוד התורה החילונית הינו חסר גבולות. כפי שנאמר, התורה איננה מהווה מקור סמכות, אלא מקור השראה ועל כן חדירתם של תכנים חיצוניים לעולם לימוד התורה המסורתי אינם מערערים את מוסד לימוד התורה, אלא מרחיבים אותה. לימוד התורה מנוסח מחדש באופן חדש על ידי נושאי החילוניים אשר מטביעים בו את חותם עולמם המודרני ואת ערכיהם האוניברסליים.

גם ניתוח של תכני הלימוד במדרשה באורנים משקף את הרחבת תחום לימוד התורה והכלה של תחומי ידע ועניין נוספים בתוך המושג המעודכן. במדרשה קיימים קורסים של שירה פוליטית מימי המקרא, דרך ימי הביניים והשירה העברית החדשה, והן קורסים על גיבורי התנ"ך. דוגמא המחזקת את תהליך העיצוב מחדש והעדכון של לימוד התורה נוגעת לקורס של המדרשה בשם "יוצרות ניגון": בית יוצר לפרשנות של נשים:

"בית מדרש לנשים מכל הזרמים, הנפגשות ללימוד ולתהליך יצירתי של פרשנות טקסט עתיק לאור ניסיון חיים עכשווי. המקור המרכזי ללימוד הוא סוגיה מהתלמוד הבבלי, וזו מוארת במקורות נוספים, עתיקים ומודרניים, יהודיים וכלליים." (מתוך אתר המדרשה באורנים).

בהקשר הזה, ניתן לראות ביטוי למספר מרכיבים בהם דנו עד כה. בית המדרש מורכב רק מנשים דבר שאינו מתקיים בתוך עולם התורה הקלאסי. בנוסף, הנשים מגיעות מרקע מגוון. לבסוף, מקור הלימוד המרכזי הוא עתיק-התלמוד הבבלי, אך מצטרפים אליו מקורות נוספים, עתיקים ומודרניים, מעולם התוכן היהודי ומעולם התוכן הכללי.

מהניתוח לעיל ניתן להסיק כי תלמוד התורה בתוך שדה ההתחדשות היהודית הינו מאפיין מרכזי בעיצובה של ההלכה היהודית החדשה. לימוד התורה הינו מאפיין דומיננטי ומרכזי בתוך בתי המדרש הפלורליסטיים, בארגוני ההתחדשות היהודית ובקרב הדמויות השונות. תהליך זה נובע בין היתר מהצורך הבסיסי של הארגונים בבניית שיעור הקומה של היהודי החדש ובעיצוב הידע כך שיתאם את תפיסת עולמם הפלורליסטית-הומניסטית.

כפי שראינו, לימוד התורה החדש אמנם מתבסס על לימוד התורה הקלאסי אך באמצעות אימוצו של קו פרשני רדיקלי, לימוד התורה הקלאסי מתעדכן ומתעצב בהתאם לתפיסת עולם מודרנית-עכשווית. ישנה מוטיבציה לפרש את הטקסטים הקדומים כך שיתאימו למציאות החיים הנוכחית, לעדכן את צורת הלימוד כך שתביא לידי ביטוי מאפיינים של שיח פתוח, שוויוני ומגוון. לבסוף, מושג לימוד התורה מתרחב ומכניס לתוכו תכנים מהתרבות המודרנית הכללית ומהתרבות היהודית הלא-דתית. באופן הזה, באמצעות השימוש בכלי ביקורת מודרניים מעדכנים אנשי ההתחדשות היהודית את מושג לימוד התורה ומתאימים אותו לתפיסת עולמם.

תפיסת יהדות "חברתית" – המצוות שבין אדם לחברו כליבת היהדות

חלק זה ידון במרכזיותה של תפיסת היהדות ה"חברתית" במרחב ההתחדשות היהודית. במסגרת הזו יטען כי ההלכה החדשה שמתעצבת מאופיינת בהיותה הלכה חברתית, המבטאת מנקודת מבטו של היהודי החדש את שאיפתו לתיקון מידותיו, הלכה המבטאת ערכים חברתיים, מדגישה את המצוות שבין אדם לחברו וממקמת אותן במרכז היהדות.

הממד הראשון בתפיסת היהדות החברתית נוגע למרחב הפרטי של האדם. לפי אמיר, השאלה המרכזית של כל אדם היא כיצד להיות אדם טוב:

"השאלה איך להיות אדם טוב היא בסוף השאלה העמוקה. היום היא קצת השתנתה לי אבל זו השאלה, ובוודאי שאני שואל אותה היום ביהודית...כי נגיד שאני יודע איקס מדרשים ואיקס שירים ואיקס טקסים, ונגיד שזה עונה לי על שאלת הזהות אבל אם זה לא מזיז אותי לאיזה מקום של צמיחה פנימית, למקום יותר טוב, להיות בן אדם יותר טוב. אני רוצה להיות בן אדם יותר טוב ביהודית. זו בערך הזהות היהודית שלי."

מנקודת מבט זו, משתקף שלזוהות היהודית יש מאפיינים נוספים, פנימיים, מעבר לריטואליים, למדרשים וללימוד התורה. מדבריו של אמיר עולה, כי יסוד הזהות ה"חומרית" היהודי איננו מספק

ונדרש יסוד יהודי נוסף המבטא את שאיפתו להיות אדם טוב. כפי שנראה בהמשך חלק זה, השאיפה להיות אדם טוב משתקפת דרך הבלטת הפן החברתי של היהדות.

אורי, המנהל ארגון גדול העוסק בין היתר בהתחדשות יהודית, מתאר את הטענה לפיה מרכז היהדות הוא ערכיה החברתיים:

”הטענה הראשונה הייתה שהיהדות חברתית, מה הכוונה יהדות חברתית, שהמרכז של היהדות זה ערכים חברתיים. שאתה יכול לראות ביהדות מסרים, ערכים, עקרונות שאם אתה מטיל אותם לנושאים חברתיים יש פה איזו אמנה חדשה ומעניינת.”

כלומר, יהדות חברתית אומרת שליבת היהדות היא ערכיה החברתיים. אורי סובר כי אם נבחן את המסרים המרכזיים של היהדות, ואת ערכיה ועקרונותיה, נראה כי בחינה באמצעות סוגיות חברתיות תיצור חיבור אינהרנטי בינה לבין ערכים חברתיים.

בהמשך לכך, הדגשת הפן החברתי באה לידי ביטוי גם במרכזיותן של המצוות שבין אדם לחברו. לפי רונה, מהות היהדות היא הפן החברתי שלה, שבא לידי ביטוי דרך המצוות שבין אדם לחברו:

”לגבי היהדות, אני חושבת שאמרתי, שפשענו וחטאנו לה, יש לנו תפקיד בעולם הזה. ממש אני מרגישה שיש לי תפקיד לדבר על זה שיהדות היא לא רק הכשרות וכו'... היהדות רוויה בזה, אתה יודע, לא להלין שכר לי ולך כשאנחנו צריכים לקבל משכורות... ולמצוא אבדה, לדאוג לזקן, להשאיר לקט בשדה... שכולם חושבים שהם סוציאליים, שלי יחימוביץ' מדברת עליהם, אבל הם כל כך עמוקים, זה מבחינתי היהדות.”

ראשית, נאמר על ידי רונה, כי המשימה של היהודים בעולם היא משימה חברתית. במרכז של המערכת ההלכתית החדשה מצויה המחויבות למצוות שבין אדם לחברו. הדגש מושם על פרקטיקות כמו הלנת שכר, מציאת אבדה, השארת לקט בשדה ודאגה לזקנים אשר נצבעים ב”יהודית”. לפי תפיסות אלו, הביטוי המרכזי בחיי המעשה של הסובייקט היהודי הוא המעשה החברתי. המצוות שבין אדם לחברו משקפות את הפרקטיקה החברתית שמובילה את חייו של הסובייקט היהודי החדש. במובן הזה, המעשה החברתי לא מוצדק על ידי דמויות עכשוויות, אלא באופן מסורתי, דרך קיומן של המצוות העתיקות. כפי שניתן להסיק, יש בהקשר הזה ממד של בחירה אשר משקף את עמדתו של הסובייקט היהודי החדש. הוא שואף שמשימתו תהיה חברתית והוא עוטר אותה במשמעות יהודית. החיבור בין המשימה למסורת מעגן את המשימה באופן חזק יותר. החיבור בין המסורת למשימה מחזק ומעדכן את המסורת ואת הנוכחות שלה בחייו העכשוויים של הסובייקט היהודי החדש. כפי שניתן לראות מהלך המתואר הינו מהלך ”ביאליקיי”, הדוגמאות המובאות

בהקשר הזה, מעידות על כך שהשיח בתוך שדה ההתחדשות היהודית איננו רק שיח שבבסיסו האינטלקט, אלא גם שיח שבבסיסו עומדת המשימה אשר מומרת לפרקטיקה של היומיום. שדה ההתחדשות היהודית איננו מעגן רק את מרכזיותה של המחשבה, ובכלל זה המחשבה המודרנית והעכשווית, אלא גם מבקש לעגן את עולם המעשה בחייו הנורמטיביים של הסובייקט היהודי החדש. המשימתיות עומדת בחיבור אל עולם המחשב. עולם הלימוד מתחבר לעולם המעשה:

"ואני חוזרת ואומרת החיבור החברתי הוא נורא מרכזי, אין פה אף אדם ב"ביני"ה" שלומד ולא נמצא בסוף בשכונות, ולא נמצא בסוף באיזושהי פעילות שהיא פעילות חברתית, מאוד משמעותית ומשימתית....אני מרגישה שהעבודה שלנו בחוץ, עיקר הפעילות ב"ביני"ה" לא קורית פה בהכרח בישיבה, אלא קורית אחה"צ בקהילה חוגגת ביפו ג', ובקהילה חוגגת בבאר שבע ובבתי הספר... הפעילות קורית פה וקורית בחוץ."

נראה שהפן החברתי מרכזי אפילו בהקשר של החיבור עם עולם לימוד התורה. על פי התיאור, ישנה מחויבות לחיבור שבין הלימוד למעשה. בביני"ה, אין אדם לומד בישיבה מבלי שהוא מביא לידי ביטוי גם את החלק המעשי-חברתי של יהדותו. חלק משמעותי מהעבודה של הארגון, אותו מתארת טליה, מתרכז במה שקורה במרחב שמחוץ לישיבה. בהמשך לאמור לעיל, כדאי לבחון את תיאורה הפורמלי של תנועת ביני"ה כ"תנועה ליהדות חברתית":

"ביני"ה – התנועה ליהדות חברתית – פועלת לקידום זהות יהודית ותרבות עברית, בדגש על צדק חברתי, והעצמה קהילתית.... תחת ביני"ה פועלים פרויקטים להעצמה קהילתית ברחבי הארץ בדגש על שכונות מוחלשות, ותכניות לימוד והעשרה שונות לקהל הרחב.... אנו רואים את תפקידנו כנושאי הדגל היהודי בין הארגונים החברתיים, וכנושאי הדגל החברתי בין הארגונים היהודיים."

בהקשר הזה, ניתן לראות כי ההגדרה, "יהדות חברתית", בתחילת דברי ההסבר, מכילה בתוכה מונחים כמו "צדק חברתי", עבודה עם "שכונות מוחלשות" ו"העצמה קהילתית". לבסוף, מודגש שנית החיבור שבין היהודי לחברתי על מנת להדגיש את תפיסת הארגון כי מדובר במונחים מקבילים.

תיאור זה, מחזק את הטענה לפיה במרכז החיים היהודיים החדשים מצויה תפיסת יהדות חברתית המביאה לידי ביטוי ערכים חברתיים כמו עזרה לחלש וצדק חברתי. כפי שראינו, תפיסת עולם זו באה לידי ביטוי דרך השאיפה לטוב של האדם היהודי לתיקון מידותיו ובמובן המעשי של חיי היום-יום, דרך השאיפה לקיום של בין אדם לחברו אשר משקפות. מעבר לכך, המהלך שנעשה מייצר

הלימה בין עולם המעשה ומשימת התיקון החברתי לבין היהדות. המהלך ה"ביאליקי" דורש מהיהודי החדש להגשים את תלמודו ומחשבותיו ולהפכם שתפגוש את היומיום ותעסוק בתיקון חברתי. באופן הזה, היהדות החברתית מהווה חלק מרכזי בהלכה היהודית החדשה שמתעצבת בשדה ההתחדשות היהודית.

לא רק למדנות: עיצובו של אורח חיים יהודי לא-דתי

חלקו השלישי של פרק זה דן מעבר להיבט הלמדני והחברתי של ההלכה החדשה בהיבטים הקשורים לחיי היום-יום היהודיים של היהודי החדש. בהקשר הזה, ייטען כי בשדה ההתחדשות היהודית נבנה אורח חיים יהודי לא-דתי. במסגרת הזו, מעוצבים הריטואלים וטקסי החיים היהודיים מחדש באופן לא דתי, מתבסס תהליך של העצמה קהילתית, באמצעותה באים לידי ביטוי אותם הריטואלים וטקסי החיים ולבסוף תכניות חינוכיות ותכניות הכשרה מתפתחות מתוך מטרה להכניס ממד נורמטיבי לחיים היהודיים בתוך שדה זה.

על המוטיבציה לעצב אורח חיים יהודי לא-דתי ניתן ללמוד מדבריו של שי בתיאורו תקופה מוקדמת יותר של ההתחדשות היהודית בישראל:

"אני ברגע מסוים הרגשתי שכל המסע של החילוניות שלי, של חברי אל היהדות.... היא התחילה מניסיון להשתלט על הטקסטים.... ברגע מסוים, זה יצר לנו פער אדיר, שאמרנו אני יודע להגיד המון דברים על השבת המסורתית ואיך היא התפתחה ומה ביאליק אמר על זה ומה העונג שבת של ביאליק, אבל אין לי שבת, אין, לא בבית הפרטי, לא בקהילה שלי, וכנ"ל לגבי דברים נוספים..... איך היהדות הזו עובדת באמת לא רק כאיזה מין שכבת תודעה באדם, אלא כאורח חיים."

ניתן לראות כי מצד אחד כבר בשלב מוקדם הפך הלמדני היווה מאפיין מרכזי בהלכה החדשה. כפי שמתואר, החוויה האינטלקטואלית הייתה מעמיקה מאוד, אך משום שהדגש הושם בעיקר על הלמדנות לא התפתחה אלטרנטיבה, המבטאת את היהדות מעבר לתפיסת עולם, גם כאורח חיים. בהמשך הדברים, ניתוח של המרואיינים והארגונים מראה כי שדה ההתחדשות היהודית חווה שינוי אשר מציב את בנייתו של אורח חיים לא-דתי כרגל השלישית של ההלכה היהודית החדשה.

לפי שי, כיום נבנית הלכה יהודית חדשה ולא דתית:

"הלכה, בדיוק, הלכה לא של השולחן ערוך... ואז למשל הקמנו לפני 18 שנים את קהילת ניגון הלב שאני עובד בה עד היום שזה בעצם ניסיון לקחת, לבנות חיים קהילתיים יותר

ויותר עבים, לא רק קבלת שבת אלא גם דאגה לאנשים שחולים וזה... והרעיון היה לנסות לראות איך בונים יסוד נורמטיבי לחיים היהודיים שבאמת אנשים במשפחה, בקהילה, יהיה להם איזשהם עמודים שזה לא השולחן ערוך."

כלומר, הבסיס הרעיוני שבא לידי ביטוי בהקשר הזה מנסה לייצר מערך חיים יהודי לא דתי משמעותי יותר. מדובר באורח חיים הכולל מחויבות לפרקטיקות חברתיות כפי שתואר, כמו דאגה לחולים ולמחוסרי עבודה, יחד עם מחויבות לפרקטיקות מסורתיות או טקסיות יותר כמו שבת. כפי שמודגש על ידי שי מדובר בתפיסה הלכתית שאיננה "השולחן ערוך". המטרה היא ליצור עדנים של אורח חיים יהודי המשקף מחויבות למסורת מנקודת מבט עכשווית ומודרנית יחד עם עדכון שלה והבאתה למרחב החיים העדכני של הסובייקטים אנשי ההתחדשות היהודית. כפי שנראה בהמשך חלק זה הפרקטיקות המסורתיות מעוצבות מחדש באופן לא-דתי.

מרכיב מרכזי של אפיון השדה באופן הלכתי לא-דתי הוא עיצובם מחדש של טקסי החיים היהודיים. הלל תיאר את טקס הנישואין שלו:

"טקס הנישואין, זאת אומרת, אני בסופו של דבר בחרתי שאני לא הולך לעשות את הטקס שלי דרך הרבנות האורתודוקסית דרך הטקס האורתודוכסי הנהוג. ובעצם ישבתי עם אשתי, והסתכלנו מהו הטקס היהודי, בנינו את הטקס ברוח היהודית אבל שאין אותם דברים. זאת אומרת, גם היא קידשה אותי בטבעת ולא אמרנו כדת משה וישראל אלא כמסורת משה וישראל."

הלל מתאר בדבריו את הרצון לערוך טקס נישואין יהודי לא אורתודוכסי. המטרה מבחינתו וזוגתו הייתה לעצב טקס ברוח היהדות אך כזה שמותאם לאורח חיו ולתפיסת עולמו העכשווית. כפי שנשים לב, ישנו עדכון של טקס הנישואין המסורתי דרך הקידוש ההדדי בטבעות ובאמצעות העדפת המילה "מסורת" על פני המילה "דת". נראה כי ישנה ירידה ברמת המחויבות לקיומם של טקסי חיים אורתודוכסיים ומעבר לטקסים לא דתיים המעוצבים ברוח היהדות. החלפת הטבעות ההדדית משקף את הממד שוויוני שבני הזוג החדירו לטקס עצמו. במהלך הטקס, שני בני הזוג מקדשים האחד את השנייה בטבעת ובכך מעדכנים את המסורת היהודית העתיקה של הקידושין של הגבר את האישה והופכים אותה למסורת של קידושין הדדיים במהלכם שני בני הזוג נקנים ומקודשים בטבעת. פרקטיקת הנישואין היהודיים נשמרת אך עוברת עדכון אשר מאפשר לסובייקטים יהודים-חילוניים להתחבר אליה ולעצבה בהתאם לאורחות חייהם המודרניים-עכשוויים ולתפיסת עולמם האוטונומית-ריבונית.

עבור רועי, עיצובם מחדש של טקסי החיים נובע מתוך מטרה זהותית המבקשת לקרב את היהודים בחזרה לתרבותם היהודית:

”כן, קירוב ליהדות. אני מאמין שנכון שאנשים ירגישו בנוח ובאהבה למורשת התרבותית שלהם, ובמקרה הספציפי שלנו של יהודים, ירגישו בנוח ויאהבו את המורשת היהודית. חתונה וטקסי חיים בכלל, זו הזדמנות לעשות את זה ואני משתדל שאנשים יעברו חוויה חיובית, שגם מביאים את העושר ואת הגמישות של המערכת הזאת, זו המטרה הזהותית.”

תיאורו של רועי מבטא את רצונו לעגן מחדש את הזהות היהודית כתפיסת עולם משמעותית. הוא רוצה שסובייקטים יהודים ירגישו בנוח עם מורשתם התרבותית. הוא רואה בטקסי החיים הזדמנות לבצע תיקון אשר יעיד על עושרה של התרבות היהודית ועל הדינמיות שבה. על ידי הדגשת הממדים הדינמיים שביהדות, וויתור על הממדים המסורתיים, ניתן לחבר סובייקטים יהודים חדשים ליהדותם מתוך נקודת מבט תרבותית בה הם ירגישו בנוח. מתוך מוטיבציה זהותית-תרבותית, גורס רועי ניתן לקרב ולהחזיר הבייתה יהודים שאחרת היו נשארים מחוץ לטוב המשותף היהודי. טקסי חיים מהווים בסיס טוב למימוש מטרות אלו.

מנקודות המבט המוצגות נראה שישנה עלייה במידת המוטיבציה ליצירת אלטרנטיבה יהודית הלכתית-תרבותית ליהדות ההלכתית-אורתודוקסית-”שולחן ערוכות”, דרך טקסי חיים וחתונה בפרט. נוצרת אפשרות חדשה עבור היהודי החדש לעצב באופן פעיל את זהותו מבלי להיות מחויב לממד האורתודוקסי ומתוך מטרה מוצהרת להשיב אותו למרחב התרבות היהודית על ידי יצירה של הלימה גבוהה יותר בין הפרקטיקות ההלכתיות לתפיסת עולמו. נראה כי המהלך הביאליקי, אשר מצד אחד מהווה מהלך מחלן של התרבות היהודית אך מצד שני מחייב עיגון של התרבות היהודית בנורמטיביות של היום-יום מתחיל להניח יסודות בתוך שדה ההתחדשות היהודית.

בהמשך לכך, מרכיב משמעותי באורח החיים היהודי הוא השבת. תמר תיארה כיצד היא מעצבת מחדש את השבת כפרקטיקה הלכתית ביחס למשמעות שלה ולדרך הקיום שלה:

”כשעיצבתי את איך נראית השבת שלי, ששונה מהשבת שגדלתי בה בבית, היא לא יכלה להיות שבת אורתודוקסית הלכתית, כי הרגשתי שזה כובל אותי ולא דווקא פותח, ולא שם את הערכים המרכזיים שאני מאמינה ששבת נועדה לעשות של, בין השאר, משפחה, קהילה, מנוחה..... אז מהבחינה הזאת זה גם היה חלק מהחיפוש להבין איך זהות יהודית מתרגמת בסופו של דבר לא רק ללמידה, אלא גם לחיים היומיומיים שלי.”

ראשית, ניתן לראות בדבריה של תמר הדגם שוב את תהליך המעבר מזהות מחשבתית-אינטלקטואלית לזהות המתגשמת בחיי היום-יום. עיצוב השבת, יוצא מהמרחב האורתודוכסי דתי המגביל, לשיטתה של המרואיינת, ומאפשר להגשים את הערכים המרכזיים של השבת: משפחה, קהילה ומנוחה. כפי שניתן לראות, עיצובה מחדש של השבת נובע בין היתר מהיציאה מתפיסת הזהות היהודית-אורתודוכסית הלכתית ובנייתה של תפיסת זהות יהודית חדשה. גם בתפיסה החדשה ישנו ביטוי למאפיינים הלכתיים, אך בשונה מהתפיסה ההלכתית-אורתודוכסית ההלכה החדשה פתוחה וחופשית יותר לעיצובו של הסובייקט היהודי החדש אשר אורח חייו האוטונומי והריבוני משפיע על עיצוב אורח חיי היהודי-מסורתי.

פרקטיקה נוספת אשר משקפת את ההבדלים בגישות שבין היהדות האורתודוכסית ליהדות שנבנית בשדה ההתחדשות היהודית היא פרקטיקת הגיור.

רועי מתאר את הניסיון שלו לעצב תפיסת גיור חדשה המבוססת על פלורליזם ועל תפיסתו את הקהילה היהודית:

"אני מודה שלא כל הציבור החילוני בישראל מגלם בעיני את הזהות היהודית שאני חושב שראוי שתהיה. ומצד שני אני חושב שקיימת תת קבוצה בתוך הציבור הזה שאני בחרתי לקרוא לה חילונית מורשתית, שאני חושב שבהחלט כן מגלמת את הזהות הזו. זו זהות מספיק חזקה והיא יכולה להטמיע נוכרים בקרבה, זאת אומרת, כמו שקהילה קונסרבטיבית יכולה לגייר אנשים לזהות קונסרבטיבית, קהילה חילונית מורשתית, סביבה חילונית מורשתית, מוסדות חילוניים מורשתיים, יכולים לגייר אדם שהוא לא יהודי, לחיים יהודים מורשתיים."

רועי מתאר ראשית את הפרובלמטיקה הקיימת בתוך הציבור החילוני ואת היעדר הזיקה שלו לזהותו היהודית. מצד שני, מתואר חתך אוכלוסייה חילוני, אשר מוגדר על ידי רועי כ"חילוני-מורשתי" אשר מגלם בעיניו תפיסת זהות ראויה. במובן הזה, תפיסת הזהות החילונית-מורשתית מהווה דוגמא עבורו לתפיסת זהות שהינה מספיק חזקה לקיומם של מוסדות הלכתיים, כמו מוסד הגיור. באמצעות מוסדות "חילוניים-מורשתיים" ניתן לגייר אדם לא יהודי למרחב חיים "יהודי-מורשתי".

כפי שניתן לראות, ישנה יציאה מהממד הביולוגי של היהדות וניסיון להפוך את היהדות לתפיסת זהות תרבותית גם בהקשר של הגיור. כמובן שלא משתמע מהניתוח כי ישנו ביטול של הגיור האורתודוכסי, אלא תפיסה לפיה יכולות להתקיים עוד שיטות גיור והן מותנות בסוג הקהילה.

במקרה הזה, קהילה קונסרבטיבית או קהילה של חילוניים מורשתיים יכולות לגייר בעצמן, בהתאם לתפיסת עולמן, נוכרים המעוניינים להצטרף לחיים יהודיים קונסרבטיביים או חילוניים מורשתיים. נקודה זו מחזקת את הטענה לפיה חלק מרכזי בתהליך הבנייה של אורח החיים היהודי הלא-דתי מותנה בהעצמת כוחה של הקהילה היהודית.

תפיסתה של שירה את הקהילות הלומדות של בית המדרש 'אלול' מלמדת על כוחן ומשמעותן של הקהילות בהקשר הזה:

"בואו, תצרו בקהילות הלומדות. הרכזת שלנו קראה לזה "לשנות את השיח במכולת". כלומר, כשאתה פוגש את השכן שלך במכולת יהיה לכם על מה לדבר כי אתם שותפים ללמידה, לרעיונות...אתם שותפים למהו רעיוני ולא רק לדברים טכניים...והדבר הזה, זה משנה שיחה ביישובים, זה משנה בשכונות..."

לפי האמור לעיל, לקהילה יש תפקיד מעבר לפרטים הטכניים. לקהילה יש ממד רעיוני, אותו ניתן לקדם דרך הקהילות הלומדות במקרה הזה ולהשפיע על שינוי השיח ביישובים ובשכונות. עמדה זו מתחזקת על בסיס התיאור הפורמלי של פרויקט ה'קהילות הלומדות' של 'אלול' המבטא כיצד הפן הלימודי מהווה בסיס ליצירה תרבותית ופעולה חברתית:

"הלימוד מחזק את הכוח התרבותי הפעיל באזור המגורים, מעשיר את השפה והזהות היהודית, מאפשר בירור ערכי משמעותי גם בעת מחלוקת ותורם לשיח סובלני בקבוצה ובחברה הישראלית בכללה. ברבות מן הקהילות שותפים הלומדים גם בפרויקטים קהילתיים, בבחינת 'גדול תלמוד המביא לידי מעשה'. " (מתוך 'אודות הקהילות הלומדות', 'אלול').

הממד האינטלקטואלי-למדני, שמהווה אבן יסוד בהלכה היהודית החדשה איננו מהווה רק "לימוד לשמה", לימוד לשם הלימוד. במונח הזה, לממד הלמדני יש ערך אינסטרומנטלי. הלימוד אינו עומד כשלעצמו, הוא משרת את קידום של ערכים חברתיים, ובמקרה הזה את קידומן של קהילות אשר שותפות להגשמה המשימתית אשר מבקשת להנחיל את הערך היהודי לפיו הלימוד מביא לידי מעשה. הקהילה לומדת יחד, כך מתחזק האתוס התרבותי והזהותי שלה. נעשה בירור ערכי שמטרתו להוביל את קהילת הלומדים לידי פעולה משותפת.

פרויקט נוסף המדגיש את ההעצמה הקהילתית כבסיס לעיצובה של ההלכה החדשה הוא פרויקט 'רבנות ישראלית':

"אנחנו מבקשים להצמיח רבנות פתוחה, פלורליסטית, של נשים וגברים שיקהילו קהילות מגוונות ויהיו אנשי חזון של תרבות יהודית לחברה הישראלית.... להעמיק בלימוד תורה, ליצור קהילות של ערבות ואחריות, לעשות מעשי חסד ולקדם עקרונות של צדק בקהילותינו ובחברה הישראלית בכללה. לתת במה בכל מישורי החיים האישיים והחברתיים לקולה העמוק של היהדות והמסורת..." (מתוך אתר המדרשה באורנים).

תיאור הפרויקט משקף במידה רבה את המוטיבציה ההלכתית בשדה ההתחדשות היהודית ואת הניתוח לעיל. ראשית, עולה כי מטרת הפרויקט היא לייצר שדרת מנהיגות קהילתית מגוונת אשר תעצב את התרבות היהודית החדשה. הדגש הראשוני הינו מרכיב הלימוד שכפי שראינו מהווה נדבך מרכזי בהלכה היהודית החדשה. מעבר לכך, הרבה אינם משמשים רק כפוסקי הלכה, אלא גם כמעצבי תרבות וכמוכוון לעצב תרבות המבוססת על ערכים כמו ערבות, אחריות וצדק. ערכים אלו אינם מקודמים רק דרך הלימוד, אלא גם דרך עולם המעשה, דרך עשייה של "מעשי חסד" וקידום של עקרונות צדק בקרב הקהילות והחברה הישראלית בכלל. מעבר לכך, ישנה דאגה גם למישורי החיים האישיים.

מתוך כך, מסביר שי את מטרת הפרויקט ואת יחסו למצבה של התורה במצבה הנוכחי:

"שהתורה תחזור להשפיע על החיים ולא להיות איזה מין התייפייפות בתוך בתי מדרש. עושים ממש מין בועה כזאת ודווקא מפרידים את זה מהחיים, כמו שבתי המדרש היו גם בגולה.... והתורה בגלל זה גם מתביישת כי היא לא מתאימה לעולם, היא לא מתאימה לבני האדם. רוב היהודים בישראל, זה לא מתאים להם התורה הזו שלומדים פה.. כאילו אנחנו רוצים לבנות משהו אחר."

מהאמור עולה כי מטרת הכשרתם של הרבנים הישראליים היא להחזיר את התורה לחיים עצמם. להוציאה מבית המדרש שנתפס כ"בועה" ולהתאימה מחדש לאורח החיים העכשווי וכך גם לרוב היהודים במדינת ישראל. במצב כיום, התורה "מתביישת" משום שהיא איננה מתאימה לעולם, לבני האדם ולרוב היהודים בישראל. המהלך אותו מנסים לבצע שי ואחרים הוא עדכונה של התורה והבאתה למרחב החיים העכשווי-מודרני, כך שהיא תוכל לחזור ולהשפיע על אורחות החיים שנמצאים מחוץ לבית המדרש. מדבריו עולה שזו הייתה המטרה הראשונית של התורה וזו הפכה במרוצת ההיסטוריה ל"מין התייפייפות" בית מדרשית.

באופן הזה, מתחזקת מטרת לימוד התורה בשדה ההתחדשות היהודית. הלימוד נועד להביא לידי מעשה. זו הכוונה הראשית. משעה שהוא אינו פועל באופן הזה, הוא מאבד מהרלוונטיות שלו ומפסיק להשפיע על החיים. המוטיבציה המרכזית של תכניות המנהיגות וההכשרה, היא לקדם מנהיגות אשר תגשים את ייעודן ההיסטורי של התורה והיהדות. כך ניתן לראות את החיבור שנעשה בין הפן היהודי-מסורתי לפן המודרני-אוניברסלי. היהדות משקפת מתוך עצמה את עולם הערכים האוניברסליים. ובמובן הזה ישנו ניסיון להחזיר עטרה ליושנה.

מרכיב משלים נוסף שמאפשר את יצירתה של ההלכה היהודית החדשה הוא מרכיב החינוך. לפי יהודה, הניסיון לעצב תפיסת יהדות חדשה לא יכול להתקיים ללא מרכיב משמעותי של חינוך יהודי בתוך מערכת החינוך הכללית:

”התפיסה שלי בגדול הייתה והיא עד היום שהפוטנציאל הגדול להתחדשות יהודית יבוא מאנשים שלא מוטבעים בהם ההרגלים הדתיים. שיש להם פתיחות. מצד שני, יש להם זיקה ליהדות, מספיק עמוקה, כדי שהם ירצו לעשות משהו בתחומי היהדות. ולכן כדי שזה יוכל להיות קיים חייב להיות מרכיב בחינוך הכללי, הם חייבים לבוא במגע מגיל צעיר עם מקורות יהודיים כדי שיהיה איזשהו רצף.”

לדעת יהודה, הדרך לעצב את היהדות מחדש נעוצה בשדה החינוכי. לשיטתו, על מנת להצליח לחדש את היהדות נדרש לבצע מהלך עומק חינוכי בקרב האנשים ”שלא מוטבעים בהם ההרגלים הדתיים”. כדי לעשות זאת, נדרש ליצור בתוך מערכת החינוך הממלכתית רצף של לימוד יהודי אשר יאפשר לתלמידי מערכת חינוך זו מגיל צעיר מפגש עם מקורות יהודיים.

לשיטתו, החינוך היהודי נדרש בין היתר ללמד את הריטואליים היהודיים:

”מה שאני מנסה לעשות בצורה הרבה יותר רחבה כן, גם דרך לימוד של ריטואליים, כן, לומדים ספר לימוד על החגים אז הוא גם שם דגש על ערכים אנושיים שהם בבסיס החגים. עכשיו, קודם כל אני חושב שזה צורך מרכזי במציאות הישראלית, לא להראות שיהדות זה הפוכה של אנושיות או חוסר רגישות לאחר, שאיננו יהודי אלא להיפך, בגלל שאני יהודי אז יש לי את כל הרגישויות האלה.”

אפשר לומר כי תפיסת החינוך המוצגת גורסת כי עיצוב זהות יהודית חדשה לא יכול להתקיים ללא חינוך יהודי מעמיק בתוך מערכת החינוך הכללית מגיל צעיר. עוד עולה, כי ראוי שהחינוך היהודי יביא לידי ביטוי את הריטואליים המסורתיים בדגש על הצדדים ההומניים של היהדות. חידוש היהדות, לפי הדברים האמורים דורשים מספר גורמים משלימים. החדרת תכנים יהודיים למערכת

החינוך מגיל צעיר, לימוד רציף ומתמשך של מקורות היהדות המשלב ריטואלים יהודיים אשר מדגישים את הפן ההומני של היהדות. לבסוף, הטענה היא שדווקא קהל לומדים שאיננו דתי, כמו רוב בוגרי מערכת החינוך הכללית, הינו קהל היעד המועדף משום שלא מוטבעים בהם הנורמות וההרגלים הדתיים. כל אלו משקפים ממד נוסף של ההלכה היהודית החדשה- את הצורך האידיאולוגי של היהדות המתחדשת להתאים את תפיסת עולמה הרעיונית עם אורח החיים היומיומי. רק על ידי יצירת מערכת חיים נורמטיבית יומיומית יהיה ניתן לעצב מחדש את היהדות ולהביאה לעת העכשווית מודרנית ולעולם הערכים שמשקף אותה.

בהמשך לכך, אפשר לומר כי תפיסת ההלכה החדשה איננה דומה לתפיסת ההלכה האורתודוקסית. היא נזילה, גמישה ופתוחה לממד פרשני ולעיצובה של תפיסת יהדות תרבותית חדשה. כפי שטוען יהודה התיאור הנכון ליהודים החדשים הוא יהודים חופשיים:

"ההגדרה הנכונה, ההגדרה היא חופשיים ואז כל אחד ייקח את זה לאן שהוא...לאיך שהוא רואה את זה, אבל אני חושב שזה נכון, לדבר על יהודים חופשיים כי זה מתחיל בהלכה וזה נמשך גם בתפיסות עולם. זאת אומרת, אני חופשי לחשוב באופן ביקורתי, אני חופשי לחשוב באופן ענייני לגופו של עניין, אני חופשי מסמכויות, גם בתחומי הדעות, שזה דבר מאוד אופייני לחברה דתית, לחברה אורתודוקסית, אין חופש מסמכויות."

מעל ההלכה היהודית החדשה מתנוסס המונח חופש. זו נראית לכאורה כמו סתירה אם אנו מפנימים את השיח הבינארי הקלאסי ואת תפיסת ההלכה האורתודוקסית, המבוססת על חוקים ונורמות נוקשים יחסית אותם קשה לשנות בתהליך קצר טווח. אך כפי שהוצג, שבירת השיח הבינארי, והמעבר לתפיסת זהות נזילה יותר מחלחלים גם לתפיסה ההלכתית החדשה. ההלכה החדשה מאפשרת חופש בחירה רחב הבא לידי ביטוי בין היתר, בשימוש בכלי הביקורת והפרשנות המודרניים. ישנו ניסיון לעצב מחדש את חיי היומיום של היהודי החדש, חיים השואבים השראה מהעולם היהודי המסורתי אך מעצבים מחדש את הפרקטיקות המסורתיות כך שיתאימו למציאות חייהם העכשווית ויבואו בהלימה עם תפיסת עולמם המודרנית.

אחת המסקנות המרכזיות שעולות מהניתוח לעיל היא ההלימה שבין ההלכה הלא-דתית החדשה לבין תפיסת העולם שבאה לידי ביטוי בפרקים השונים בחיבור זה. נראה כי המהלך המרכזי הוא ניסיון לעצב תפיסת זהות יהודית תרבותית שאיננה מתיימרת להמשיך את היהדות במתכונתה הנוכחית. מהבחינה הזו, אין כאן חתירה או שאיפה הכרחית לאוטנטיות מסורתית גרידא או שאיפה לייצר תפיסה קוהרנטית עם כלל המקורות והריטואליים היהודיים. במקום זאת, נראה כי נקודת

המבט המדויקת יותר רואה בתפיסה היהודית-תרבותית החדשה תפיסה המושתתת על המסורת היהודית לדורותיה.

יחד עם זאת, מדובר בתפיסה יהודית המבקשת לשלב לתוכה תפיסת עולם ליברלית-הומניסטית-מודרנית וכלי פרשנות המתאימים לעולם המודרני והאחר-מודרני. מרכיבים אלו יוצרים יחד תפיסת יהדות תרבותית-מודרנית חדשה.

בפרק זה נטען כי היהדות המתחדשת בישראל מעצבת לעצמה אורח חיים נורמטיבי חדש. ההלכה היהודית החדשה עומדת על שלושה עדנים מרכזיים. הממד ההלכתי הראשון הוא לימוד התורה ועדכונו מחדש לעת המודרנית-עכשווית. במוקד לימוד התורה עומד קו הפרשנות הרדיקלי אשר מעצב מחדש את אופן לימוד התורה, את התכנים הנכללים בלימוד התורה היהודי ואת הדרך בה נוצר החיבור בין לימוד התורה למציאות החיים העכשווית.

מעבר לכך, נטען בחלק זה כי היהדות מתעצבת מחדש כתפיסת חברתית אשר שמה במרכז הווייתה את תיקון מידותיו של האדם ואת המצוות שבין אדם לחברו. מהות היהדות מנקודת מבט, זו איננה מבוססת על המצוות שבין אדם לאלוהים, אלא על המצוות שבין האדם לחברו. התיקון החברתי הופך להיות ליבת היהדות.

לבסוף, הוצג כיצד מתעצב אורח חיים יהודי לא-דתי בתוך השדה. במובן הזה, ניתן לראות כיצד טקסי חיים כמו נישואין, שבת וגיוור עוברים ניסוח מחדש אשר מתאים לעולמם הערכי של אנשי השדה ולאופי חייהם המודרני. כמו כן, ניתן לראות כי גם לקהילות אשר קמות בתוך השדה יש עניין רב בעיצוב אורחות חייהן, אשר משלבים בין חיי קהילה, ללימוד תורה, ואף לעשייה קהילתית וחברתית במרחב. אל כל אלו מצטרפות תכניות המנהיגות וההכשרה והציר החינוכי אשר מאפיינים את השדה ההלכתי החדש. מנקודת המבט שהוצגה, רק על ידי הצמחת דורות של תלמידי חכמים ואני הוראה מתוך השדה, , יהיה ניתן להשריש את תפיסת העולם היהודית החדשה ולהגדיל את מעגלי ההשפעה שלה. במובן הזה, נראה שהמהלך ה"ביאליקי" מעוגן בשדה ההתחדשות היהודית. היהדות המתחדשת איננה עוסקת רק בעולם המחשבה והאינטלקט, אלא מבקשת לעצב מחדש את החיים הנורמטיביים היהודיים.

פרק שלישי: קווי יסוד של הזהויות בשדה ההתחדשות היהודית- עיצובה של זהות

יהודית פוסט-חילונית

בפרק זה אבחן מספר קווי יסוד המשותפים לכלל הזהויות בשדה ההתחדשות היהודית אשר מעידים על עיצובה של תפיסת זהות יהודית פוסט-חילונית.

ראשית, אבקש לטעון כי תהליך עיצובן של הזהויות החדשות בשדה ההתחדשות היהודית מתבסס על ירידה בכוחה של הדת הממוסדת. בהקשר הזה, אציג כיצד תפיסת זהות יהודית-תרבותית הולמת יותר את מציאות החיים הנוכחית מנקודת מבטם של אנשי ההתחדשות היהודית. על אף שתקופת החיים הנוכחית מאופיינת בחזרה של הדת לזירה הציבורית (שנהב 2015, 142; Yadgar ; 142, 2015), החזרה אל הדת לא יכולה להיות מוסברת מנקודת מבטה של הדת היהודית הממוסדת. מתוך כך ייטען, כי נקודת המבט הפוסט-חילונית, אשר מאתגרת את השיח הדתי-חילוני הדיכוטומי, יכולה להסביר את החזרה הלא שלמה של אנשי השדה אל מחוזותיה של הדת היהודית. החברה הפוסט-חילונית משקפת הכלאות מורכבות בין דת לחילונית ולא החלפה של אחת באחרת (שנהב, 2015, 142). לאור כך, אטען כי מאפייני הדת הממוסדת אינם יכולים להסביר את המרחב הזהותי החדש שהמוטיבציות לכינונו אינן תיאולוגיות בעיקרן, אלא נשענות על בסיס זהותי-תרבותי.

בהמשך לכך, אטען כי במקביל לדעיכתה של הדת הממוסדת ישנה דעיכה הולכת ומתמשכת של תזת החילון. בהקשר הזה, ייטען כי נקודת המבט המודרנית-חילונית לא מאפשרת לאבחן בצורה נכונה את תפקידה של הדת בעידן המודרני והאחר-מודרני (Yadgar 2011, 79). במובן הזה, דעיכתה של תזת החילון משקפת את העלייה במשקלם של יסודות דתיים בחיים הפרטיים והציבוריים ובהקשר שלנו בהתרחבותן של תנועות דתיות מתחדשות (פישר 2015, 11). באופן הזה, הפוסט-חילונית יוצאת כנגד השיח הדיכוטומי קטגוריאלי שעוצב על ידי תזת החילון. שדה הזהויות הדתי-חילוני היהודי בישראל הופך לשדה דינמי והיברידי יותר.

הטענה השלישית של חלק זה, תבקש לעמוד על כך, כי על אף הירידה בכוחן של הדת הממוסדת ושל תזת החילון בשדה ההתחדשות היהודית, קיימים תהליכים מקבילים לפיהם ישנו שימור של השיח הבינארי מחד ושבירה שלו מאידך. בהקשר הזה, ייטען כי קיימות שתי מוטיבציות אשר מעצבות את זהותו של היהודי החדש; מוטיבציה פנימית המשקפת את רצונו של היהודי החדש לשוב אל היהדות מתוך עולמו המודרני-עכשווי; מוטיבציה חיצונית אשר ממנה עולה כי היהודי

החדש מבקש לשוב אל היהדות מתוך מניעים פוליטיים-ציבוריים שמטרתם לעצב תפיסת יהדות המצדיקה את הקשר שבין החילוני למודרני (שגיב, לומסקי-פדר 2007, 295-270).

לאור טענות אלו, ייטען כי שדה ההתחדשות היהודית מייצר את הלגיטימציה של אנשי השדה להגדיר את זהותם על בסיסו של רצף זהויות היברידיות, אשר מאפייניהן מגיעים הן משדה הזהויות הדתי-מסורתיות והן משדה הזהויות החילוני-מודרני. באופן הזה, מתעצבות זהויות שונות בעלות מאפיינים פוסט-חילוניים דומים.

חלקו האחרון של פרק זה, יעסוק במקרה הבוחן של זהות יהודית פוסט-חילונית בעלת אופי רוחני. במסגרת זו, יוצג חיפוש של הסובייקט היהודי החדש אחר משמעות בעידן המודרני והפוסט-מודרני. היהודי החדש, מעוניין לפתור את משברו הקיומי על ידי חזרה לזהותו האותנטית ולתרבותו הפרטיקולארית. בהקשר הזה, חשוב להדגיש כי הסובייקט החדש אינו שב לחלוטין לתרבותו ההיסטורית. הוא מחבר בין זהותו העכשווית והמודרנית, השואבת השראה מהתרבות המערבית המודרנית ומהעידן החדש, לבין מאפייניו הפרטיקולאריים והאותנטיים (גובני 2014, 153; ורצברגר 2015, 294) במובן הזה, המוטיבציה המשתקפת איננה דתית-רוחנית, אלא תרבותית-רוחנית. הדחף ה'רליגיוזי' מוסט מהתחום הטראנסצנדנטי אל התחום האימננטי (גובני 2014, 153). היהודי החדש אינו מעוניין באישוש תפיסת זהותו הרוחנית על בסיס מאפיינים אובייקטיביים. חיפוש אחר משמעות נובע מתוך מניעים סובייקטיביים-אישיים. בהקשר הזה, מודגש החיפוש הרוחני של הסובייקט היחיד, האינדיבידואלי, ושאיפתו לחוות את הנשגב (ורצברגר 2015, 291-290). הרוחניות המתוארת איננה ממוסדת או מאורגנת, אלא מצויה בתוך עולמו הפנימי של האדם (גודמן 2019, 66-67). כפי שנראה, טבעה האקלקטי, ההיברידי והפוסט מודרני של הרוחניות המתוארת, מקשה על קטלוגה כתופעה חילונית או דתית גרידא (ורצברגר 2015, 288).

באופן הזה, ניתן לראות כיצד הזהות הפוסט-חילונית של היהודי החדש משלבת בתוכה ממדים השואבים את השראתם מן העולם הדתי-מסורתי ומהעולם החילוני-מודרני. כך, נוצרות זהויות בעלות אופי דינמי והיברידי. זהותו של הסובייקט החדש היהודי-רוחני, שואבת את השראתה הן מעולמות התוכן האוניברסליים של העידן החדש יחד עם שאיפתו לחברם לעולמו הפרטיקולארי האותנטי יהודי ובשילוב תפיסתו את עצמו כריבון על חייו (שגיב 2006, 110-107). שילובם של המאפיינים הללו יחד מעיד על עוצמתה של הזהות היהודית הפוסט-חילונית המתעצבת בשדה ההתחדשות היהודית. זהות זו, שוברת את הדיכוטומיות הבינאריות ומציעה במקומן מרחב זהותי גמיש, אשר מאפשר לסובייקט היהודי החדש לשוב מחד אל מקורות היהדות אך לעצבם בהתאם לאורחות חייו המודרניים והעכשוויים ולתת מענה למאוויו הפנימיים.

היחלשותה של הדת הפורמלית

במסגרת חלק זה, אבקש לטעון כי בתפיסת הזהות היהודית של אנשי השדה ישנם ביטויים לחולשתה של הדת הפורמלית המהווים בסיס לעלייתן של תפיסות זהות יהודיות אלטרנטיביות בעלות אופי תרבותי ורוחני. כפי שנטען בחיבור זה, נראה כי תפיסת הזהות היהודית-תרבותית הולמת יותר את מציאות החיים הנוכחית מנקודת מבטם של אנשי השדה. באופן הזה, ניתן ללמוד על שקיעתה של הדת ועל קיומה של תפיסת זהות יהודית חדשה שהמוטיבציות לכינונה אינן תיאולוגיות, אלא תרבותיות-זהותיות. כלומר, נראה שמה שמוביל את הדמויות השונות בשדה הוא לא תפיסתן הדתית-אמונית, אלא תפיסתן התרבותית-זהותית.

דבריו של רועי יכולים לבטא את דעיכתו של הממד הדתי. לשיטתו, הממד הדתי משקף תפיסת זהות יהודית גלותית שכבר לא ניתן בהכרח לתופסה כראויה:

"אני חושב שההבנה המאוד ראשונית והבוסרית הזאת של רגע, שנייה, לא בטוח שהמודל היהודי שמולו אנחנו צריכים להתכתב הוא המודל היהודי לגלות... זו הייתה, אני חושב, איזושהי נקודת ציון במסע שלי שאמרה, אוקיי, עכשיו בוא נראה מה הכוחות והעוצמות של היהדות המסורתית ההלכתית, אבל לא מתוך נקודת מוצא א-פריורית, שככה צריך להיות היהודי השלם, כי אם אנחנו פה וחזרנו לפה ויהדות מסוימת הותאמה לתנאי גלות, לא ברור שהיא עדיין המודל הראוי."

דבריו של רועי מעידים על כך כי הנחת היסוד הבסיסית, לפיה הדת היהודית היא הבסיס לזהות היהודית, כבר איננה תקפה. אין זה אומר, לדידו, שצריך או ראוי לבטל את מוסרותיה של הדת היהודית, אך החזרה לארץ ישראל מבחינתו מערערת את הבסיס של המודל היהודי מסורתית-הלכתי ומעמידה אותו למבחן.

בהמשך לכך, לפי טליה, ההסבר לדומיננטיות של הדת בחיים היהודיים נובע מתוך היותה פרקטיקה שעוצבה לחייו של מיעוט בגולה:

"שמע, אנחנו 2000 שנה עיצבנו יהדות שהיא יהדות של מיעוט. אנחנו יודעים מעולה איך להתנהג כיהודים בגולה, אנחנו מאוד צעירים באיך להתנהג כיהודים שיש להם כוח, ואת הדבר הזה אנחנו צריכים לייצר. מה זה אומר יהדות שהיא יהדות ריבונית? לייצר יהדות שהיא יהדות שיש לה כוח, שהיא יהדות שיש לה כוח על מיעוט, יהדות שצריכה לכבד זכויות של אנשים שהם לא יהודים. וזה דבר שהוא חדש. מה זו שבת במדינה יהודית?"

...שבת במדינה יהודית זה כולה 70 שנים, ומתוכם היו הרבה שנים של הישרדות ממש,

ובשאר, זה שנים שבהם הדברים צריכים להיבנות..."

בהמשך לאמור לעיל, מנקודת מבטה של טליה, הדומיננטיות של הדת היהודית הייתה הכרחית לאור מצבו של העם היהודי בגולה, שם חי במשך אלפי שנים כמיעוט. החזרה לארץ ישראל לדידה, מעמידה את היהודי בנקודת מבט חדשה אליה הוא אינו רגיל. מנקודה בה היהדות היוותה רק דת של מיעוטים בגולה היא הופכת לתפיסה ריבונית, לזהות בעלת כוח על אחרים ולבסוף, לתפיסה המחברת בין הפרקטיקות העתיקות למצבם המודרני של היהודים החיים במדינה יהודית וריבונית. במדינה כזו, לפי טליה, נשאלת השאלה למשל, כיצד לקיים את השבת בתוך מרחב בו היהודי כבר אינו חי בחוויה של מיעוט.

עומר ממשיך את הקו אותו מציגים רועי וטליה וטוען כי קיים הבדל יסודי בין היהדות הארץ ישראלית ליהדות הגלותית:

"אז יש את החלוצים, יש את התודעה הנקרא לזה, הייתי קורא לה נייטיביסטית, הילידית, של המציאות. אתה נולד לתוך מציאות שאתה מדינת לאום וזה העם שלך. זאת השפה שלך, העם שלך, האדמה שלך. מה, הצרפתי קם בבוקר ואומר רגע, אני צרפתי? אני צרפתי! יהדות זה לא דת. יהדות זה הזהות המרכזית שלך, זה יכול להיות גם דת אבל זה לא דת, זה דת בניו-יורק פה זה לא דת. פה זה תרבות של עם. כל המימדים של התרבות שלו, זה השפה שלו, זה האוכל שלו, זה הוויכוחים שלו, זה ההיסטוריה שלו, זה הגיאוגרפיה שלו, זה הארכיאולוגיה שלו, זה לא דת. זה יכול להיות דת."

תפיסתו של עומר גורסת כי לא ניתן יותר לבחון את היהדות הארץ-ישראלית כדת גרידא. כתפיסת זהות מרכזית, היהדות אינה יכולה להצטמצם רק להיותה תפיסה דתית. עומר טוען כי הממד הילידי, המציאות בה העם היהודי חי תחת מדינת לאום הופכת את היהדות לתרבות של עם יחד עם כל הממדים הנוגעים לכך. מדבריו של עומר עולה, כי הוא אינו מבטל באופן מוחלט את המקום של הדת אך הוא במידה רבה הופך את כללי המשחק ורואה בדת היהודית כענף אחד היוצא מתוך היהדות ולא כמכלול שלה.

אחד ההסברים הבולטים שעלו מהשדה, היכולים להסביר את דעיכתה של הדת היהודית ואת המוטיבציה לעלייתן של תפיסות זהות יהודית אלטרנטיביות, הוא חיזוק המאפיינים הדתיים-הלכתיים והיעדרם של מאפיינים רליגיוזיים מקבילים.

נקודה מרכזית שעלתה במהלך דבריו של אריאל נגעה לעזיבתו את הדת עקב המרחק שנוצר בין הפן הדתי-הלכתי ביהדות לממדיה הרליגיוזים :

"...האווירה הייתה כל הזמן מאוד דתית. לא רלגיוזית, דתית-הלכתית. הקפדה על בשר וחלב, על שמירת הלכות שבת, על קלה כבחמורה, ממש...לא ראיתי התפעמות והתרגשות וזה. הכל היה, או שהיה לזה הסבר פסיכולוגי, זה טוב, שבת זה דבר טוב, זה בריא לנפש... או הסברים, תקרא להם, פסיכו-סוציאליים, שאמא שלי בעיקר דגלה בהם, "ככה, ככה אנחנו עושים", ככה אבא שלי עשה, ככה סבא שלי עשה ככה אנחנו עושים וזהו, ... אפילו לא השתמשה במילה מסורת.... אתה לא רוצה? לא טוב לך? לך תעשה מה שאתה רוצה."

לפי תיאורו של אריאל קיים מצב בו הממד הדתי מגודר באופן כזה שאינו מכיל מרכיבים של דתיות ורוחניות, אלא רק ממדים של הדת הפורמלית-הלכתית. כפי שנראה בהמשך פרק זה, אחת מהתופעות הבולטות בשדה ההתחדשות היהודית נוגעת לחיזוקו של הממד הרליגיוזי במסגרת עיצוב תפיסת הזהות החדשה. תופעה זו, מבטאת בין היתר, את חולשתה של הדת הפורמלית בתוך שדה ההתחדשות היהודית אל מול תפיסות זהות יהודיות אלטרנטיביות, הנגזרות מאי יכולתה להתאים את עצמה לעת העכשווית.

לסיכום חלק זה, כפי שניתן לראות, מנקודת מבטם של אנשי השדה, הדת היהודית הפורמלית לא עשתה את ההתאמות הנדרשות ממנה במסגרת תחייתו הריבונית והתרבותית של העם היהודי במדינת ישראל. עבור אנשי השדה, הדת הפורמלית משקפת את עולם האתמול, את היהדות הגלותית שנהגתה מתוך חווייתו של מיעוט מפוזר. המעבר לארץ ישראל והקמתה של מדינת לאום יהודית, אינם יכולים להכיל תפיסת עולם המצומצמת רק לגדרי הדת ההלכתית-מסורתית. לדת היהודית יש מקום בתוך המארג היהודי-תרבותי שנוצר אך היא ענף אחד ולא היהדות בכללותה. ניתוח זה משקף את תהליך יצירתן של זהויות אלטרנטיביות בתוך שדה ההתחדשות היהודית. הזהויות המתעצבות בשדה זה, מבקשות לערער על כוחה של הדת היהודית הפורמלית. במקומן, מוצע להעמיד את היהדות כתפיסת זהות תרבותית. על ידי כך, ניתן לראות כיצד שדה הזהויות הדתי-חילוני בישראל מתעצב מחדש ומאופיין במנעד רחב יותר של זהויות. מתוך כך משתקפת העמדה הפוסט חילונית לפיה שדה הזהויות הדתי-חילוני מאופיין במרחבי ביניים זהותיים היברידיים ודינמיים יותר.

דעיכתה של תזת החילון

כפי שנראה בחלק זה, שדה ההתחדשות היהודית מאופיין בדעיכה של תזת החילון. התפיסה הדיכוטומית של זהות בינארית דתית או חילונית, מודרנית או מסורתית, עוצבה על בסיסה של תזת החילון. שבירתו של השיח הבינארי הקלאסי, כפי שתוצג בחלק זה, מעידה על הירידה בכוחה של תזת החילון וביכולתה לתאר את מנעד הזהויות הדתי-חילוני של שדה ההתחדשות היהודית. לאור כך, ייטען, כי דעיכתה של תזת החילון יחד עם דעיכתה של הדת משקפות את היעדר יכולתה של תזת החילון להסביר את תהליך היווצרותן של זהויות בשדה ההתחדשות היהודית. במקומן, מוצע כוחה ההסברי של העמדה הפוסט-חילונית. הפוסט-חילונית מציגה נקודת מבט אפיסטמית חדשה אשר קוראת לבחינה מחודשת של שדה הזהויות הדתי-חילוני. נקודת מבט זו, מערערת על ההבחנות הנוקשות שבין דת לחילונית, ומציעה במקומן לבחון את המרחק בין הדתי לחילוני ובין המסורתי למודרני כמרחבי ביניים של זהויות מורכבות השואבות השראה מכלל המרכיבים גם יחד.

שבירת השיח הבינארי הקלאסי שנוצר על ידי תזת החילון, המייצר הבחנות בין החילוני לדתי ובין המסורתי למודרני, הינו מאפיין מרכזי בשדה ההתחדשות היהודית. לדעת שי, המנהל פרויקט חברתי בשדה ההתחדשות היהודית, אחת הבעיות שיוצר השיח הבינארי היא הריחוק שבין האדם הדתי לחילוני:

”תראה, מה שקרה בכל התהליך הזה, זה שמי שהיה פעם חילוני, איך החזיקו את הבינאריות? מי שהיה חילוני הוא באמת איים על מי שהיה דתי ומי שהיה דתי מאוד איים על זה, ואז כל הזמן זה דחף לשמור על הקצוות.”

כלומר, עוצמתו של השיח הבינארי מתבססת על כך שהאדם הדתי והאדם החילוני מאיימים זה על זה. באופן הזה, כל צד מבקש “לשמור” על עצמו והשיח הבינארי מזין את עצמו. תחושת האיום מובילה לריחוק והריחוק מוביל לשימור הזהויות הדיכוטומיות דתי וחילוני.

בהמשך הראיון מתואר על ידי המרואיין מדוע השיח הבינארי לא יכול לתאר את המציאות העכשווית:

”אז פתאום זה כבר לא מתאים, השפה הבינארית. אתה מרגיש שאתה כבר לא נמצא שם, אתה גלשת מזמן מעבר אליה, ופתאום לחזור ושיגידו לך את הדבר הזה, אתה מרגיש שזה לא נכון, זה לא מתאים. זה כאילו רודנות של השפה הקודמת. יש שפה קודמת שהיא שפה בינארית וכשמתמשים בה היום, ולפעמים בפרהסיה חוזרים להשתמש בשפה הבינארית,

אתה מרגיש שזה עושה לך הדף ואומר לך, תשמע שי, עזוב את מה שאתה עכשיו, תחזור חזרה לגיל 17."

נראה כי עבור אנשי ההתחדשות היהודית, המבנה הדיכוטומי הנוכחי, שעוצב על בסיס תזת החילון, אינו רלוונטי למציאות החיים העכשווית ונתפס כמבנה הכופה עצמו על הפרט באופן אנכרוניסטי. לפי נקודת המבט המתוארת, השיח הבינארי כופה עצמו על המרחב בזמן שהמרחב משתנה וכבר מצוי מבחינות מסוימות, מעבר להגדרות הבינאריות הרגילות. על כן, נראה ששדה ההתחדשות היהודית והזהויות האלטרנטיביות שמעוצבות בתוכו, לא יכולים להיות מתוארים על בסיס עולם ההגדרות הבינארי.

דבריה של שירה, המנהלת בית מדרש פלורליסטי, מבטאים את רצונה לזנוח את החלוקות הקודמות ולייצר חלוקות חדשות:

"הזרם שלנו, של המגזר שלנו, המגזר הפלורליסטי. שאתה יודע שבמידה רבה הוא מערער על המגזריות. תשאל אותי למה אני שייכת? אני שייכת לציונות הדתית, אבל אני גם שייכת למגזר אחר שהוא מגזר שמערער על החלוקות האלה. והוא מנסה לייצר חלוקות אחרות. בין מי שהיהדות והמקורות היהודיים הם חלק בעולמו ובין מי שלא."

על אף הדברים המשקפים את שבירת השיח הבינארי הקלאסי, נראה כי המרואיינת איננה מבקשת בהכרח להפסיק לייצר חלוקות של "אנחנו" ו"הם". אמנם, ישנו ערעור על החלוקות הקודמות ו"המגזריות" כלשונה, כמו למשל החלוקה בין דתיים וחילוניים. אך מנגד, עולה חלוקה חדשה, בין אלו שעולם התוכן היהודי הוא חלק מעולמם לבין אלו שלא. כפי שנראה כעת, בתוך המרחב של אלו שעולם התוכן היהודי הוא חלק מעולמם תהליך בניית הזהות מורכב ומושפע הן משימור השיח הבינארי הקלאסי והן משבירתו.

בין שבירה לשימור של השיח הבינארי הקלאסי

על מנת לבאר את המורכבות בתפיסת הזהות בשדה ההתחדשות היהודית, ולאור הביטויים לשבירת השיח הבינארי, המשתקפים הן מדעיכתה של הדת היהודית והן מדעיכתה של תזת החילון, אבחן שתי פרקטיקות המשפיעות על עיצוב שדה הזהויות הדתי-חילוני בישראל: פרקטיקה מסוג "מאבק" סמלי על הון תרבותי ו"בנייה" מחודשת של זהות. חשיבותן של הפרקטיקות הללו נובעת מכך שהן משקפות את המעבר מהשיח הבינארי הקלאסי לשיח זהותי מורכב יותר המכיל מצד אחד מאפיינים דתיים-חילוניים ומסורתיים-מודרניים ובחלקו גם את הדיכוטומיות הבינאריות הקלאסיות.

על בסיס ניתוח תפיסות הזהות בשדה ההתחדשות היהודית, נראה כי בקרב דמויות שונות, בעיקר דמויות בעלות זהות חילונית מובהקת, ישנם ביטויים בולטים לשימור השיח הבינארי הקלאסי. הבסיס לביטויים הללו, כפי שנראה, נובע מתוך מאבק סמלי על הון תרבותי. במילים אחרות, אפשר לומר שבקרב חלק מהדמויות, העיסוק בעולם התוכן היהודי נובע מתוך רצון לעצב ולנכס מחדש את היהדות כך שתתאים לתפיסת עולמם החילונית-מודרנית.

מדבריו של הלל, המנהל תכנית קדם-צבאית בארגון התחדשות יהודית בעל אופי יהודי-חילוני, עולה כי חלק מרכזי מהעיסוק שלו ביהדות נובע מהרצון לעצב אותה כך שתתאים לתפיסת עולמו החילונית:

”אני חי במדינה יהודית ודמוקרטית, מה זה אומר להיות יהודי וליברל, ופתוח וחילוני ואיך אני מקיים את הדברים האלה? בשביל זה אני צריך לדעת, אני צריך להכיר את התרבות שלי, את ההיסטוריה שלי, גם את הדת ואת הכתבים שלה הרבה יותר טוב. אז הרבה מתוך זה בחרתי ללכת ללמוד מחשבת ישראל, המון בשביל להתעמק ולהבין מה זה אומר על מנת שאוכל בקול בטוח יותר להגיד אני חילוני יהודי וזו הדרך שבה אני רוצה לחיות פה ומותר לי לחיות בדרך הזו, ומותר לי לדרוש שתהיה לי תחבורה ציבורית, כי אני עושה את השבת שלי בדרך אחרת.”

כפי שניתן לראות, השיח שעולה מן הדברים לעיל, אינו השיח הדיכוטומי הקלאסי המפריד בין האדם החילוני לדת ולמסורת היהודית. יחד עם זאת, ישנו ביטוי בולט לשיח הבינארי הקלאסי. כאמור, החיבור בין האדם החילוני למודרנה עומד בעינו, באופן המבקש להשתמש ביהדות כדי לחזק את החילוניות ואת הליברליות, שהינן חלק מהותי בזהותו של המרואייין כיהודי-חילוני. כך, אפשר לומר שכאשר האדם החילוני פוגש את עולם התוכן היהודי, במקרים של קונפליקט בין היהודי למודרני-חילוני, הערכים של העולם המודרני-חילוני יקדמו לערכים היהודיים.

בהמשך לכך, טליה, מנהלת בכירה בארגון העוסק ביהדות-חילונית, תיארה את הקווים האדומים שלה בחיבור בין היהדות לעולמה החילוני-מודרני:

”כשאתם מגיעים לצבא סובלנות היא דבר מאוד מאוד חשוב, אבל יש מקומות שהם לא סובלנות, שהם ויתור על קווים אדומים שצריכים להיות לכם מאוד ברורים. ובואו, לפני שאתם יוצאים לצבא, נברר מהם הקווים האדומים האלה. לא להביא סנדוויץ' עם נקניק סלמי לאוהל זה סבבה, כי סלמי זה לא ערך עבורי. אז יהיה לי פחות טעים, אני אוכל סלמי כשר. גם לא לשמוע מוזיקה בשבת, אני גם מוכנה לבוא ולהגיד אוקיי, זה עוד בתחום

ההתחשבות והסובלנות. אבל שאישה לא תעמוד על הבמה זה גבול אדום, זה חשוב לי, זה חלק מתפישת העולם היהודית החילונית שלי, היהודית שלי.”

מנקודת מבטה של טליה, תפיסת עולמה היא תפיסת עולם יהודית-חילונית. כלומר, גם העיסוק בסוגיות כלליות, כמו יחס לנשים, נובע מתוך תפיסת העולם היהודית שלה שמבחינתה אינה מנותקת מתפיסת עולמה החילונית. במקרה הזה, באה לידי ביטוי ההרכבה הלא בינארית בין חילוניות ליהדות המסמלת את שבירת השיח הבינארי .

יחד עם זאת, נראה כי טליה מייצרת משמעויות חדשות וידע חדש אשר פותרים את הקונפליקט לעיל. כלומר, אפשר לומר שהשיח הבינארי משתמר משום שלא נוצר ניתוק בקשר שבין החילוניות למודרניות. החיבור לכתחילה לתפיסה היהודית נובע ממוטיבציה חיצונית שמטרתה לעצב תפיסת יהדות המצדיקה את הקשר שבין החילוני למודרני.

כאמור, הצגת פרקטיקת המאבק נועדה להמחיש את מאפייניו של השיח הזהותי החדש. על אף הביטויים לשבירת השיח הבינארי שהוצגו לעיל, גם במרחב הזהותי החדש ישנם ביטויים לשימור ההשקפה הדיכוטומית המבוססת בעיקרה על תזת החילון. המוטיבציה לעיסוק ביהדות איננה מגיעה אך ורק ממניעים פוזיטיביים-פנימיים, אלא גם מתוך רצון לנכס מחדש את ערכי היהדות כך שיוכלו לחזק את הערכים המודרניים של החברה היהודית-חילונית בישראל.

בהמשך לכך, יוצג כעת באיזה אופן שבירת השיח הבינארי באה לידי ביטוי דרך פרקטיקה של בנייה מחדשת של זהות.

דוגמא לשבירת השיח הבינארי באה לידי ביטוי בדבריו של דן, ראש חוג זהות יהודית במפלגת מרכז-שמאל:

”אני טוען שביהדות ישנם המשאבים כדי שאני אוכל לבחור לי את המדרש שלי כך שהוא יהיה אוניברסליסטי. עכשיו, הואיל והקלפים שקיבלתי זה להיות יהודי ובעיית המסגור של היהודי החדש היא שיהדות זה ההפך מאוניברסליזם אז אני בא ואומר אידיוט! מה אתה מקשקש?! זה התפקיד שלך לבחור מהו המדרש היהודי שלך..”

התפיסה של אנשי ההתחדשות היהודית היא שהשיח הבינארי לא מאפשר לחבר בין יהדות לאוניברסליות, בין נקודת מבט הנתפסת כמסורתית לנקודת מבט הנתפסת כאוניברסלית. שבירת השיח הבינארי מאפשרת ליהודי החדש להרכיב את זהותו באופן המחבר בין זהותו היהודית לתפיסה האוניברסלית, הרכבה בין ממד מסורתי-דתי לממד מודרני-חילוני.

דוגמא נוספת לתהליך ההרכבה של הזהות באה לידי ביטוי דרך תיאורה של תנועת 'ביני"ה', התנועה ליהדות חברתית:

"ביני"ה מאמינה בשיח סבלני ופתוח, ורואה ביהדות ובציונות מקורות השראה להמשך יצירתה של הישראליות העכשווית. אנו רואים את תפקידנו כנושאי הדגל היהודי בין הארגונים החברתיים, וכנושאי הדגל החברתי בין הארגונים היהודיים." (מתוך אתר האינטרנט של 'ביני"ה').

מה שניתן לראות הוא כיצד שבירת השיח הבינארי הקלאסי משתקפת דרך תפיסת העולם המוצגת. נראה, כי המוטיבציה של התנועה היא לייצר הרכבה בין התרבות המסורתית, הלאומית והמודרנית באופן כזה שיצור את התרבות היהודית עכשווית. במובן הזה, העיסוק והחזרה אל היהדות, משקפים את היציאה מהשיח הדיכוטומי ואת היווצרותה של תפיסת זהות כללית בעלת אופי פוסט-חילוני. תפיסת זהות מסוג זה מאתגרת את השיח הדיכוטומי ומייצרת במקומו מרחב ביניים זהותי אשר מעניק לגיטימציה למנעד רחב יותר של זהויות השואבות את השראתן הן מהעולם הדתי-מסורתי והן מהעולם החילוני-מודרני.

לסיכום חלק זה, ברצוני להציג שתי מסקנות מרכזיות העולות מהניתוח לעיל. הראשונה, היא שבתוך המרחב היהודי-זהותי החדש יש ביטוי לשני סוגי מוטיבציה, חיצונית ופנימית, מאבק על הון תרבותי מצד אחד ובניית זהות יהודית ממניעים פנימיים מצד שני.

עומר, המנהל ארגון התחדשות יהודית, בעל אופי יהודי-חילוני, מתאר את שתי המוטיבציות:

"אני אגיד לך מה הנראטיב. עוד פעם, אתה יודע, זה קשה לשחזר בדיוק את זה. תראה, אחרי רצח רבין היו אני חושב, שתי מסקנות בהקמת ביני"ה: אחד, הרי היה כל הזמן חשבון נפש, אז לכאורה בצד החילוני, אנחנו התרחקנו מהיהדות, וצריך לחבר את הדור הצעיר למסורת, לטקסט, לא ממקום דתי, זה הצד החטאנו פשענו. הצד השני זה שיגאל עמיר רצח בגלל היהדות..... ואז הם אמרו, אנחנו נקים מקום שילמדו בו תורה והמסקנה לא תהיה ללכת לרצוח ראש ממשלה.... אז זה היה המניע כאילו, יש את המניע היותר תרבותי-פוזיטיבי-רוחני ויש את המניע היותר פוליטי-ציבורי."

אני סובר שמה שבא לידי ביטוי בנקודה זו הוא המתח שבין מאבק על הון תרבותי להבניית הזהות המחודשת אשר שניהם קשורים לשימורו ולשבירתו של השיח הבינארי. מהדברים האמורים, ניתן לראות כיצד תהליכי השבירה והשימור של השיח הבינארי מאפשרים לאנשי ההתחדשות היהודית לבנות תפיסת זהות מורכבת במרחב היהודי החדש. פרקטיקה מסוג מאבק, באה לידי ביטוי

במוטיבציה החיצונית לא "ללכת לרצוח ראש ממשלה" בגלל היהדות וכך מביאה לידי ביטוי את כוחו של השיח הבינארי המבקש לנכס מחדש את היהדות כך שתתאים לתפיסת העולם הערכית של הפרט המחזיק בעמדה חילונית-ליברלית. קרי, מניע פוליטי-ציבורי שמטרתו להשתמש ביהדות ולעצבה מחדש בהתאם לאינטרסים של הציבור החילוני-מודרני. יחד עם תפיסה זו, ישנה מוטיבציה פנימית לחבר את הדור הצעיר, למסורת ולטקסט ממקום לא דתי, אשר משקפים פרקטיקה מסוג בנייה של זהות מחודשת ממניע פוליטי-פנימי.

העובדה כי בזהותם של רבים מהיהודים החילוניים בשדה ההתחדשות היהודית קיימות שתי המוטיבציות יחד, מעידה על כך שהשיח הבינארי כבר איננו יכול לתאר את המנעד הזהותי הדתי-חילוני בשדה ההתחדשות היהודית. כפי שהוצג לאורך חלק זה, נקודת המבט הפוסט-חילונית כנקודת מוצא תיאורטית, מצליחה להסביר את המרחב הזהותי של שדה ההתחדשות היהודית. הדינמיות והאופי המורכב של הזהויות בשדה זה, מעידות על היווצרותו של מרחב ביניים גדול שבתוכו מתנהל תהליך הבניית הזהות. מרחב זה, מושפע הן מעולם הערכים והפרקטיקות הדתיים-מסורתיים והן מאלו החילוניים-מודרניים. כך, לא ניתן יותר לבצע חלוקה קטגוריאלית אשר תפריד בין הזהויות באופן דיכוטומי.

בהמשך לכך, ניתן לראות כי העמדה הפוסט-חילונית מעניקה לאנשי ההתחדשות היהודית את הלגיטימציה להיות "יהודים על הרצף". הביטוי לכך, כפי שראינו, הוא היכולת לייצר הרכבה בין מאפיינים שבעבר נתפסו כדיכוטומיים בהגדרתם, והן מתוך הדינמיות שבין מרכיבי הזהות השונים. אם תחת השיח הבינארי הקלאסי קיימות שתי זהויות מרכזיות ועקביות, דתי-מסורתי וחילוני-מודרני, אשר מושפעות מתזת החילון ומההגמוניה היהודית-אורתודוקסית, במהלך הראיונות, המרואיינים הציגו תפיסות זהות שונות כמו: "יהודי חילוני", "יהודי חילוני-דתי", "יהודי לא-הלכתי", "יהודי-חופשי", "יהודי דתי-ליברלי", "יהודי מורשתי", "יהודי על הרצף", "יהודי-הומניסטי" וכן הלאה. על בסיס ניתוח זה, ניתן לראות את היהודי החדש כמקום עצמו על ציר הזהות היהודית, באופן המחבר בין מאפיינים פרטיקולאריים של המסורת היהודית, יחד עם מאפיינים מודרניים מהמסורת הכללית והאוניברסלית. הזהות הבהירה והעקבית מוחלפת במארג של תת-זהויות, לא-קוהרנטיות בהכרח, המשלבות בין מאפיינים שבעבר נתפסו כסותרים וכיום נתפסים על ידי אנשי ההתחדשות היהודית כגורמים משלימים.

בחלק זה, הוצגו תהליכי הדעיכה של הדת היהודית הממוסדת כמו גם של תזת החילון והשלכותיה על דרך תפיסת הזהות הדתית-חילונית. בהקשר הזה נטען, כי תהליכי הדעיכה הללו משקפים את עלייתה של תפיסת זהות יהודית בעלת אופי פוסט-חילוני. נקודת מבט זו, מבקשת לערער על

הדיכוטומיות הבינאריות ומציעה במקומן מרחבי ביניים זהותיים, אשר מאפשרים מנעד רחב יותר של זהויות על הספקטרום החילוני-דתי. מעבר לכך, הוצג המתח שבין שבירה לשימור השיח הבינארי הקלאסי. בזהותו של היהודי החדש עומדות שתי מוטיבציות. האחת, חיצונית, אשר משקפת את מניעיו הפוליטיים-ציבוריים של הסובייקט היהודי החדש לחזור ולעסוק ביהדות, על מנת לחזק את עמדתו החילונית-מודרנית בתוך בשיח הציבורי והפוליטי, על ידי ניכוסה מחדש של היהדות על ידו. המוטיבציה השנייה, שיקפה את חיבורם מחדש של אנשי השדה אל היהדות, מתוך מניעים פנימיים וחיוביים, אשר מעידים על חיבור פנימי שלהם אל עולם התוכן היהודי.

לבסוף, נטען כי תהליכים אלו משקפים את תהליכי עיצוב הזהות בשדה ההתחדשות היהודית. במרכזם של תהליכים אלו עיצובה של תפיסת זהות יהודית כוללת, פוסט חילונית, אשר בליבתה עומדים תהליכי פירוק והרכבה מחדש. במסגרת תהליך הבניית הזהות, חוברים מאפיינים דתיים ומסורתיים אל מאפיינים חילוניים ומודרניים, אשר מעצבים מחדש את תפיסת הזהות היהודית. כך, כבר לא ניתן לבצע חלוקה דיכוטומית בין זהויות מנוגדות, אלא לראות בזהויות כנעות בתוך מרחב רצוף של תת-זהויות בעלות מאפיינים מורכבים ודינמיים.

זהות יהודית-רוחנית

מטרת חלק זה, הינה לבצע ניתוח עומק של תפיסת זהות יהודית פוסט-חילונית. על בסיס הניתוח שהוצג לעיל, שדה ההתחדשות היהודית מתעצב מחדש כשדה זהותי פוסט-חילוני. במסגרת שדה זה, הזהות היהודית מתעצבת מחדש כזהות בעלת מאפיינים היברידיים ודינמיים. זהותו של היהודי החדש איננה דיכוטומית, אלא מצויה בתוך מרחב ביניים זהותי אשר משלב בין מאפיינים שבעבר נתפסו כסותרים והיום נתפסים על ידי אנשי השדה כגורמים משלימים לעיצוב זהותם המחודשת.

באופן פרטני, אבקש לטעון בחלק זה כי בשדה ההתחדשות היהודית מתעצבת תפיסת זהות יהודית-רוחנית בעלת אופי קיומי. כפי שאראה בתחילת חלק זה, היהודי החדש מעוניין לפתור את משברו הקיומי, במסגרתו הוא מחפש אחר משמעות, באמצעות חזרה לזהותו האותנטית הקשורה להיסטוריה והתרבות הספציפיים שלו. בהמשך לכך, אטען כי היהודי החדש מבקש לראות בתפיסת זהותו היהודית כמקור לרליגיוזיות תרבותית-רוחנית לא דתית. כפי שנראה, הממד התרבותי-רוחני של תפיסת זהות מסוג זה אינו מוצדק באופן אובייקטיבי-כללי או מטאפיזי, אלא על בסיסם של מניעים סובייקטיביים-אישיים. ליהודי החדש אין צורך באישוש תפיסותיו, הוא מחפש אחר משמעות שתהא מבוססת באופן תרבותי-רוחני ולא באופן תיאולוגי-רוחני. על ידי שילוב בין

מאפיינים של תרבותו העכשווית והאוניברסלית, יחד עם ממדים מהעידן החדש, וחיבורם לעולמו התרבותי הפרטיקולארי, מעצב הסובייקט היהודי-רוחני את זהותו.

לפי שי, בזהותו היהודית קיים ממד רוחני שאינו קשור לעולם החוקי וההלכתי של הדת:

”עכשיו אני יכול להגיד, עכשיו כשזה בהיר לי, היה שם יסוד דתי, לא במובן ההלכתי, דתי במובן מה שבובר אומר, ההבחנה שבובר עורך בין דת לדתיות, בין העולם החוקי וההלכתי של הדת, של הנורמטיביות המאוד מאוד מפורטת, לבין הדתיות במובן של הרוח שלה, של המהות שלה, של החוויה העצומה שבה... ומגע של האדם עם האלוהי... יש איזה משהו שהוא גם מושך אותי לשכבה בתוך האישיות שלי שהיא השכבה הדתית הלא מסופקת... משהו ברוחניות הדתית, דתית במובן של דתיות, של הרליגיוזיות הזאת, כמו שהיו אומרים, כשלא היו רוצים להגיד הלכתיות אז היו אומרים רליגיוזיות.”

בתיאורו את תפיסת זהותו היהודית-רוחנית, מניח שי את ההבדל שבין דת לדתיות. דת לשיטתו, הינה מסגרת נורמטיבית, חוקית, אשר משקפת את הממד התיאולוגי-הלכתי של היהדות. דתיות מנקודת מבטו, מהווה סוג אחר של התקשרות. בהקשר הזה נוגע שי לממד החווייתי שבדת, ולמפגש עם האלוהי שנותן עבורו מענה למאווייו הפנימיים-”לשכבה הדתית הלא מסופקת”. כפי שנראה בהמשך דבריו, מסביר שי כי החיפוש אחר משמעות נובע מתוך צורך פנימי וחיפוש אחר משמעות:

”זה יותר משהו אקזיסטנציאליסטי, זו דתיות אקזיסטנציאליסטית, זה פחות עניין של אמת. אני לא.. אני בכלל לא הולך עם העניינים האלה שזה אמת זה לא אמת. זה משהו שהוא אמת במובן הזה שהוא לוקח אותך, אתה מרגיש אותו, אתה מרגיש שהוא חלק ממך.”

כפי ששי מתאר, תחושת הדתיות שהוא חווה הינה אימננטית ולא טרנסצנדנטית. השאלה האם מדובר במצב אובייקטיבי איננה רלוונטית מבחינתו, משום שהוא עסוק בעיצוב זהותו הסובייקטיבית-אישית ובהשלמתה על ידי הממד הרליגיוזי. חיפוש של שי, נובע מתוך צורך קיומי שלו, מתוך חיפוש אחר משמעות ומתן תשובות לשכבה זהותית שלו שאיננה מקבלת מענה. שי מבקש לחבר בין עולמו המודרני-עכשווי לממדים רוחניים שמצויים בזהותו היהודית. הדת, כפי שהוא מציג אותה מייצרת מרחב נורמטיבי חוקי שאינו נותן מענה לחלקים מסוימים בנפשו. הבחירה בדתיות ולא בדת, מאפשרת לו לקבל מענה ולפגוש את ה”אלוהי” כדבריו.

אמיר ממשיך קו זה, אך מוסיף לו גם את החיבור בין הממד הרליגיוזי ליסודות האותנטיים של זהותו:

"אני, הרגשתי שבשביל להתחבר קודם כל, שהמרכז של הסיפור זה אלוהים, ככה אני קורא את הטקסט. ואם, ומבחינתי, עזוב רגע אמירות קטגוריות, מבחינתי, אני לא מוכן ללכת הפוך.... אני רוצה את הקשר עם אלוהים בסיפור, ובמובן הזה הייתי גם יחסית תנ"כי, זאת אומרת, כאילו, שוב זה קצת ככה עם בובר, בובר מאוד תנ"כי. אני חושב שאנשי התנ"ך התחילו מאלוהים, לא הייתה להם הרבה מסורת, וחוקים, הם לא היו אנשי הלכה גדולים, היה להם את אלוהים, כלומר, לחפש את המקום הזה מדבר אליי, מקום שבעיני יש בו משהו מאוד חי, מאוד, לא יותר מידי מתוחכם."

כפי שניתן לראות, עבור אמיר, החלק המהותי בזהותו היהודית ובמפגש עם הטקסט נוגע לקשר עם אלוהים. בדומה לדבריו של שי, גם אמיר לא מעוניין באמירות קטגוריות לגבי אלוהים, הוא אינו עסוק בבירור הממד האובייקטיבי, אלא בעיצוב זהותו הסובייקטיבית-אישית. הוא מחפש אחר הקשר עם האלוהי. בנוסף לדברים אלו, נראה כי אמיר מוסיף נדבך נוסף שמשקף את יסודותיה האותנטיים של זהותו. החיבור לממד הפרטיקולארי נוכח בדבריו ומשקף שלא מדובר ברוחניות אוניברסלית גרידא, אלא ברוחניות המתחברת גם לפן האותנטי בזהותו- יהדותו. ראשית, אמיר מנכיח את היהדות ואת המסורת היהודית בדבריו. מעבר לכך, לפי הבנתו, אנשי התנ"ך התחילו מהמפגש עם אלוהים, ללא המסורת, החוקים וההלכה. במובן הזה, אמיר רואה בזהותו הרליגיוזית-יהודית זהות אותנטית משום שהיא אמורה להוות הבסיס המרכזי של זהותו. הקשר עם האלוהי, מהווה הבסיס לזהות היהודית ולא להיפך. הקריאה של הטקסט, לדידו, משקפת בראש ובראשונה את הקשר עם האלוהי ולא את הקשר עם הממד החוקי וההלכתי של המסורת היהודית. הרישא של היהדות היא הקשר של הסובייקט עם הנשגב. גם בהקשר הזה, ניתן לראות את החיבור בין הממד האוניברסלי לממד הפרטיקולארי. אמיר מתאר את עצמו כסובייקט שאינו מעוניין להצדיק את מניעיו באופן חיצוני. הוא מבקש תחילה להתחבר ברוחניות דרך המפגש עם האלוהי. רק לאחריו מגיע גם המפגש עם עולמות התוכן היהודיים.

ממד נוסף, שתואר על ידי שי ומסייע להשלמת התמונה, נוגע למשבר הקיומי אותו חווה האדם ולמשמעות שהוא מחפש כדי להגיע למצב של השלמה:

"...לא לקחו בחשבון שהאדם מלכתחילה הוא אישיות דתית. אני רואה, כמו שאני רואה את האדם כישות מתפללת גם אם לא כמובן, לא דווקא תפילת הקבע, ככה אני מבין, אלא, אדם הוא יצור מתפלל, הוא מתפלל במובן זה שהוא כל הזמן נמצא ביחס עם העולם, שהוא יחס של דאגה מצד אחד וערגה וכיסופים וכל מיני דברים שהם לא לגמרי בהירים. אבל הוא שופך את נפשו גם כדי להתמזג עם זה וגם כדי לקבל מזה איזה הד של תשובה על

השאלה הקיומית הגדולה של החיים ושל המוות ושל הדאגה שלו לילדים שלו, וכל מיני דברים."

גם בהקשר הזה, באה לידי ביטוי התפיסה לפיה האדם מחפש אחר משמעות וקשר רוחניים שלא דווקא ניתנים להסברה, אך מהווים גורמים שלתפיסתו של שי הינם הכרחיים לאישיותו השלמה של האדם. במובן הזה, הרוחניות איננה ממוסדת או מאורגנת, אלא מהווה חלק מעולמו הפנימי של האדם היחיד. נקודה משמעותית נוספת, נוגעת לתשובה אותה מחפש האדם למשברו הקיומי שנוגעת לשאלות הגדולות אודות הקיום האנושי. מנקודת המבט המתוארת, הממד הרוחני-רליגיזי מנסה לתת מענה גם למשבר הקיומי אשר חווים בני האדם בכלל והיהודי החדש בפרט. המפגש בין האדם לאלוהי מנקודת מבט זו הינו טבעי.

כפי שניתן לראות על בסיס מקרה בוחן זה, עיצובה של תפיסת זהות יהודית-רוחנית מעיד על השינוי שמייצר שדה ההתחדשות היהודית בישראל. בהקשר הזה, תפיסת הזהות היהודית-רוחנית שואבת את השראתה ממספר מקורות אשר משלימים אותה לכדי תפיסה זהותית אחת. המציאות העכשווית-מודרנית מאתגרת את מצבו של היחיד. הסובייקט מחפש אחר משמעות קיומית ותשובות לחייו בעולם הפוסט-מודרני. מתוך כך, הוא פונה ראשית, לעולמו האוניברסלי ולמרכיבים המאפיינים את העידן החדש. אך החיפוש אחר משמעות מביא את הסובייקט היהודי-רוחני חזרה אל תרבותו הפרטיקולארית. הוא מבקש לעצב את זהותו הרוחנית מתוך עולמו התרבותי-יהודי, ולא רק על סמך תרבותו המערבית-מודרנית. החזרה אל הממד האוטנטי בזהותו, איננה משקפת חזרה אל הדת היהודית. המוטיבציה הינה תרבותית-רוחנית ולא תיאולוגית-רוחנית. כך, באה לידי ביטוי תפיסת זהות פוסט-חילונית המשלבת בין מאפיינים אוניברסליים למאפיינים פרטיקולאריים ובין מאפיינים מסורתיים למאפיינים מודרניים. זהותו של הסובייקט היהודי לא ניתנת לקטגוריזציה ברורה ומובחנת, אלא תמיד נראית ונתפסת כיחסית ודינמית. היא מורכבת ממאפיינים שונים אשר יוצרים את השלם הזהותי שלעולם אינו עומד במקום.

מטרת פרק זה הייתה להציג את קווי היסוד המשותפים לתפיסת הזהות הפוסט-חילונית בשדה ההתחדשות היהודית.

ראשית, הוצגו דעיכתם של הדת הממוסדת ותזת החילון. בהקשר הזה, הוצג כיצד תפיסות הזהות האלטרנטיביות בשדה ההתחדשות היהודית מציעים מסגרת זהותית דינמית ומורכבת יותר, אשר משקפת הכלאה בין מרכיבים שבעבר נתפסו כמרכיבים מנוגדים: דת וחילוניות, מודרנה ומסורתיות, רוחניות וגשמיות וכן הלאה.

לאחר מכן, הוצג כיצד השיח הבינארי בשדה ההתחדשות היהודית משקף תהליכים מורכבים של שבירה ושימור של השיח הבינארי הקלאסי בשדה הזהויות הדתי-חילוני. במובן הזה, הוצג כיצד מתרחשים תהליכים מקבילים המעידים על שני סוגי מוטיבציות של אנשי ההתחדשות היהודית; מוטיבציה חיצונית לעיסוק ביהדות, שהוצגה באמצעות הצגת פרקטיקת המאבק על הון תרבותי בשדה הציבורי-פוליטי, אשר מעידה על הניסיון של הציבור החילוני-מודרני לנכס מחדש את היהדות, על מנת לחזק ולעצב שיח פוליטי וציבורי התואם את תפיסת עולמו; מוטיבציה פנימית, אשר משקפת את שאיפתו של הסובייקט היהודי החדש לחזור אל תרבותו האוטנטית והפרטיקולארית היהודית, מתוך רצון לבנותה באופן התואם את עולמו העכשווי והמודרני ומתוך מניע זהותי פנימי וחיובי.

לבסוף, הוצג מקרה הבוחן אשר דן בתפיסת הזהות היהודית-רוחנית, אשר מתעצבת בתוך שדה ההתחדשות היהודית. המוטיבציה לניתוח העומק נועדה להמחיש כיצד בשדה ההתחדשות היהודית מתעצבת תפיסת זהות יהודית בעלת מאפיינים פוסט-חילוניים.

פרק זה ביקש לבאר כיצד התהליכים שחוה שדה ההתחדשות היהודית מעידים על הפיכתו לשדה זהותי פוסט-חילוני, אשר משקף הכלאות מורכבות שבין דת לחילוניות ובין מסורת למודרנה. באופן הזה, נטען כי בשדה ההתחדשות היהודית נוצר מנעד זהותי רחב אשר משקף עיקרון של רצף רחב של זהויות, בעלות מאפיינים מורכבים ודינמיים. זהויות אלה, לא ניתנות להסבר באופן קטגורי ונדרשות להיות מובנות מתוך פרספקטיבה אנליטית פוסט-חילונית הרואה בשדה הזהויות הדתי-חילוני, שדה המכיל שלל זהויות בעלות מאפיינים שבעבר נתפסו כמנוגדים וכיום נתפסים בעיני הנושאים אותן כגורמים משלימים.

סיכום ודיון

מטרתו המרכזית של חיבור זה נועדה לבחון את תופעת ההתחדשות היהודית בישראל מנקודת מבטן של דמויות מפתח שונות משדה ההתחדשות היהודית בהן, מקימי בתי המדרש הפלורליסטיים, ראשי ארגונים, מורים ואנשי הגות ורוח.

החיבור הורכב משלושה פרקים מרכזיים אשר עסקו בהתחקות אחר מאפייני הזהות המרכזיים המייחדים את שדה ההתחדשות היהודית. הפרק הראשון, עסק בעיצובה של היהדות כזהות ריבונית. לפי טענה זו מתעצב סובייקט יהודי חדש, "יהודי ריבוני" המכונן את זהותו באמצעותם של יסודות 'עצמיים' ויסודות 'אותנטיים'. הממד העצמי משקף את סט אמונותיו העכשווי-מודרני של הסובייקט היהודי החדש, אשר מעצב מחדש את יהדותו מתוך נקודת מבט רפלקסיבית. הממד האותנטי משקף את הצורך של היהודי החדש לשוב אל תרבותו הפרטיקולארית אשר מהווה עבורו את מקור שייכותו היסודי.

על בסיס זה נטען כי העמדה היהודית-ריבונית מרחיבה את תחום ההגדרה של היהדות. בהקשר הזה נטען כי מקורות הסמכות, החובה והתוכן של היהודי החדש מתרחבים ונוצר חיבור בין התרבות היהודית לתרבות הלאומית-ישראלית והתרבות הכללית-אוניברסלית. לבסוף, נטען כי היהודי הריבוני מייצר הלימה בין תפיסת עולמו המודרנית אוניברסלית לבין ערכיו היהודיים. ריבונותו של היהודי החדש מתבטאת בסט ערכים משותף במרכזו עומדים ההומניזם, הפלורליזם והגדרתה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית.

אלו מעידים על ההדדיות שבין המרכיב העצמי למרכיב האותנטי ועל כך שהממד האותנטי כפוף לממד העצמי, אשר משקף את ריבונותו של היהודי החדש ואת שאיפתו לעצב מחדש תפיסת זהות יהודית אשר באה בהלימה עם מציאות חייו העכשווית.

הפרק השני של חיבור זה עסק בעיצובה של הלכה יהודית מודרנית חדשה. במסגרת זו, נטען כי ההלכה היהודית החדשה שונה במרכיביה מההלכה האורתודוקסית ומציגה מסגרת רכה יותר שאיננה מבוססת על חוקים ונורמות מוגדרים וברורים.

נטען כי במרכז ההלכה החדשה מצויים שלושה מאפיינים מרכזיים. הראשון, הוא מרכזיותו וחשיבותו של לימוד התורה והפיכתו ללימוד מודרני ועכשווי. בחלק זה נטען, כי באמצעות אימוצו של קו פרשני רדיקלי, אשר אינו מחויב למסורת היהודית בלבד, מתאפשרת כניסתם של ערכים חדשים ותכנים כלליים ומודרניים שלא מאפיינים את מסגרת לימוד התורה האורתודוקסית. בחלקו השני של פרק זה נטען, כי ההלכה החדשה מאופיינת בהיותה הלכה חברתית המדגישה את הממדים

החברתיים שביהדות, בהם שאיפתו של האדם לתיקון מידותיו ושימת המצוות שבין אדם לחברו כליבת היהדות. בסופו של פרק זה, נטען כי בשדה מתעצבת מערכת חיים נורמטיבית יהודית לא-דתית, אשר מביאה לידי ביטוי את הריטואלים והטקסיים היהודיים באופן כזה שיתאם למציאות חייהם הנוכחית של אנשי השדה.

פרקו השלישי והאחרון של חיבור זה דן בקווי היסוד המשותפים לזהויות בשדה ההתחדשות היהודית אשר מעידים על הפיכתה לתפיסת זהות פוסט-חילונית.

לניתוח זה חברו שלושה גורמים משלימים, דעיכתו של הממסד הדתי, הירידה בכוחה של תזת החילון ולבסוף השפעת שדה הזהויות הדתי-חילוני מתהליך שבירתו של השיח הבינארי הקלאסי יחד עם ביטויים מסוימים לשימורו.

הדעיכה בכוחו של הממסד הדתי מהווה בניתוח זה אחד הגורמים לעלייתן של תפיסות זהות יהודיות אלטרנטיביות בעלות אופי תרבותי ו/או רוחני. שקיעתה של הדת באה בהלימה עם עיצובה של תפיסת זהות יהודית תרבותית אשר הולמת יותר את תפיסת עולמם של אנשי השדה, אשר זהותם מושפעת מהתרבות המערבית והמציאות המודרנית-עכשווית. הדת היהודית הופכת, במובן הזה, להסתעפות אחת של היהדות. על בסיס הירידה בכוחה של הדת הממוסדת שדה הזהויות הדתי-חילוני מתרחב.

גורם נוסף, אשר מסביר את העלייה בכוחן של הזהות הפוסט-חילונית, הוא הדעיכה המתמשכת של תזת החילון והנחות היסוד החילונית-מודרניות. נקודת מבט זו, איננה מצליחה להסביר את תהליך היווצרותן של זהויות מורכבות ודינמיות בשדה ההתחדשות היהודית. התפיסה הדיכוטומית בינארית המאפיינת אותה, לא מאפשרת לקטלג את הזהויות באופן אשר שובר את הקטגוריות האנליטיות שנחשבו לאל-זמניות כמו דתי-חילוני ומסורתי-מודרני. העובדה ששדה הזהויות עובר שינוי באופן בו זהויות מובנות, מעידה על כך שדרושה תפיסה אפיסטמית חדשה, פוסט-חילונית, לבחינתן של זהויות בעידן המודרני והפוסט-מודרני. כפי שניתן לראות, נקודת מבט זו מערערת על ההבחנות הנוקשות ומציעה במקומן לבחון את המרחק בין הדתי לחילוני ובין המסורתי למודרני כמרחב ביניים של זהויות המורכבות ממאפיינים שבעבר נתפסו כמנוגדים.

על אף זאת, מרכיבי השיח הבינארי ניכרים בקרב חלק מאנשי השדה, ובמיוחד בקרב אלו האוחזים בזהות חילונית מובהקת. בקרב דמויות אלו, היה ניתן למצוא שני סוגי מוטיבציות, אשר מעידים על תהליכים מקבילים של שבירה ושימור השיח הבינארי. מוטיבציה מסוג מאבק על התפיסה הערכית החילונית, והצורך לנכס מחדש את היהדות, על מנת להצדיק עמדה ערכית זו, מעידים על

שימורו של השיח הבינארי. לעומת זאת, נראה כי במקביל לכך, החיבור המחודש אל היהדות נובע מתוך מניעים פנימיים אשר משקפים רצון לחיבור עמוק עם תרבותו ההיסטורית של הסובייקט.

שילובם של גורמים אלו יחד, מוביל לכך שהיהדות בשדה ההתחדשות היהודית הופכת למארג של זהויות, לא קוהרנטיות בהכרח, אשר מחברות בין מאפיינים פרטיקולאריים של המסורת היהודית יחד עם מאפיינים מהתרבות הכללית והאוניברסלית. כך, מתעצבת תפיסה יהודית כוללת ופוסט-חילונית. מאפיינים דתיים וחילוניים, מסורתיים ומודרניים, מתערבבים יחד ומרכיבים מערך רחב ורצוף של זהויות בעלות מאפיינים היברידיים ומורכבים.

סופו של פרק זה דן במופעיה של הזהות היהודית-רוחנית בשדה ההתחדשות היהודית. מקרה בוחן זה, משקף כיצד שדה ההתחדשות היהודית מתעצב מחדש כשדה זהויות בעל אופי פוסט-חילוני. הסובייקט היהודי החדש, מבקש לראות בתפיסת זהותו היהודית כמקור לרוחניות. היהודי החדש מבקש לקבל מענה למאוייו הפנימיים אשר אינו נובע מתוך הצדקה מטאפיזית או אובייקטיבית, אלא מבוסס על חיפוש אחר משמעות ומתוך מניעים המוצדקים באופן סובייקטיבי ואישי. בהקשר הזה, ניתן לראות כיצד גורמים שונים חוברים יחד, על מנת להשלים את תמונת זהותו של הסובייקט היהודי הרוחני. מאפיינים מהתרבות המודרנית, יחד עם מרכיבים מהעידן החדש, משתלבים בתוך תרבותו היהודית של הסובייקט ומעצבים את זהותו היהודית-רוחנית. שדה הזהויות היהודי המתחדש מתפתח כשדה זהויות פוסט-חילוני.

כפי שהוצג בראשית חיבור זה, אנשי ההתחדשות היהודית, כפי שהחלטתי לכתובם לאורך עבודה זו, מעצבים תפיסת זהות יהודית תרבותית מודרנית חדשה. בהקשר הזה טענתי, כי אנשי ההתחדשות היהודית מנסחים מחדש את היהדות, תוך הפעלת פרשנותם המודרנית על עולם התוכן היהודי ויצירת הלימה בין תפיסת עולמם המודרנית-עכשווית והפוליטית ציבורית לזהותם היהודית. כפי שראינו, היהודי החדש אינו מעוניין שזהותו תתבסס על החוקים והנורמות של הדת היהודית. הוא מחפש אחר מרחב חיים נורמטיבי יהודי, אך כזה אשר יתאים לחייו המערביים. אורח חיים שאינו נכפה עליו ומשלב בתוכו מאפיינים של בחירה חופשית ופרקטיקות שיבואו בהלימה עם מציאות חייו המודרנית. מתוקף כך, גם כאשר היהודי החדש מחפש אחר משאבים רוחניים הם מבוססים על חיפוש אחר משמעות בעולם העכשווי, המשקף כי מדובר במוטיבציה סובייקטיבית-אישית ולא בתנועה אובייקטיבית-כוללנית.

באופן הזה, מעבירים אנשי ההתחדשות היהודית את כובד המשקל של היהדות מממדיה התיאולוגיים והמטאפיזיים למרחב הזהותי-תרבותי. על אף זאת, אנשי ההתחדשות היהודית גורסים כי זהותם היהודית הינה בעלת יסודות אותנטיים. הם טוענים שהיהדות מאז ומעולם הייתה

דינמית ומתפתחת. ליהודי הבודד לשיטתם, יש אחריות בבנייה ובעיצוב של זהותו, בהתאם למציאות חייו הנוכחיים ומתוך ההקשרים ההיסטוריים והתרבותיים המיוחדים לו.

כך, מתעצבת בתוך שדה ההתחדשות היהודית תפיסת זהות יהודית תרבותית-ישראלית חדשה. מעבר לסקירה שהוצגה מטרתו המרכזית של חלק זה הינה לבחון את הטענות המרכזיות שעלו לאורך החיבור, הן מהצד התיאורטי והן מהצד האמפירי.

תזת החילון והמעבר לשיח סוציולוגי דתי-חילוני בשדה הזהויות

הממד הראשון שברצוני לבחון בחלק זה הוא את תזת החילון והשפעותיה על שדה ההתחדשות היהודית. כפי שהוצג בחלק התיאורטי, תזת החילון משקפת את השיח הבינארי הקלאסי המחלק את העולם לזהויות ברורות ומובחנות בהן דתי/חילוני ומסורתי/מודרני (גודמן, פושר 2004, 348). כפי שנטען לאורך החיבור כולו, נראה שאנשי השדה מעצבים תפיסת זהות יהודית אשר תהלום את תפיסת עולמם הערכית והפוליטית-ציבורית. במובן הזה, אפשר לומר כי אנשי השדה לא נטשו את עולמם הערכי השואב את ערכיו מהתפיסות החילוניות-מודרניות. במקום לעשות זאת, הם בחרו לאסוף מן היהדות את התכנים, המקורות, הערכים והפרקטיקות שבאים בהלימה עם תפיסתם המודרנית וכך לשלב בין תפיסתם היהודית הפרטיקולארית לתפיסתם המודרנית-ליברלית. לכן, אפשר לומר כי לתזת החילון ישנה השפעה גדולה על שדה ההתחדשות היהודית. על אף זאת, הטענה הנגדית, שגם היא הוצגה לאורך החיבור כולו, גורסת, כי המנעד הזהותי הופך דינמי יותר ומתפתח. היהודי החדש מרשה לעצמו לנוע בין עולמות תוכן ומהות שונים, להתייחס למאפיינים רוחניים בזהותו ולהיות גמיש יותר באופן כללי לגבי התשובה לשאלה "מי אני"?

אלו ממחישים את הטענה לפיה, על אף כוחה של תזת החילון על השדה, היא איננה הגורם היחיד המשפיע על עיצוב תפיסת הזהות החדשה, אלא אחד מתוך מספר גורמים מעצבים אשר מייצרים את הרכבתה של זהות יהודית מגוונת יותר. בהקשר הזה, הוצעה מסגרת תיאורטית ואפיסטמית חלופית לשיח הזהויות הדתי-חילוני: פוסט-חילוניות. נקודת המבט הפוסט-חילונית מאפשרת לבחון את שדה הזהויות הדתי-חילוני באופן מורכב ודינמי יותר. במקום לייצר מרחב זהותי ברור ומובחן, מציעה המסגרת הפוסט-חילונית לדבר על ספקטרום רחב של זהויות בעלות מאפיינים שנלקחים מעולמות תוכן ואידיאולוגיות שונות (Yadgar 2011, 79). באמצעות עיצובה של פרדיגמה חדשה לשדה הזהויות הדתי-חילוני, ניתן לערער על קיומן של הבחנות אנליטיות נוקשות ולייצר במקומן מרחב ביניים גדול בתוכו מתקיימים סוגים שונים של זהויות, לא קוהרנטיים בהכרח, המשלבים בין מאפיינים שבעבר נתפסו כסותרים וכיום נתפסים על ידי אנשי ההתחדשות היהודים

כגורמים משלימים (שנהב 2008, 163-164). בין היתר, ניתן לדבר על מאפיינים כמו חילוניות, דתיות, רוחניות, תרבות מערבית ואוניברסלית, ערכים הומניסטיים, לימוד טקסטים יהודיים-מסורתיים, שימוש בפרקטיקות עתיקות והפיכתן למודרניות ועכשוויות, עיצוב תפיסות פוליטיות מודרניות המתבססות על המסורת היהודית וכן הלאה. גורמים אלו, חוברים יחד ומעצבים סוגים שונים של זהויות שאת כולן ניתן להכניס תחת המטריה הפוסט-חילונית.

מעבר לכך, אחת השאלות שנשאלות במחקר התיאורטי ועולה לדיון גם במחקר זה הינה מדוע אין שדה הקרוי "הסוציולוגיה של החילוניות" כפי שקיים שדה לחקר הסוציולוגיה של הדת? (שנהב 2015, 143). כפי שמחקר זה מראה, תופעת ההתחדשות היהודית איננה יכולה להיחקר באמצעות הנראטיב החילוני או הנרטיב הדתי בלבד. המסגרת התיאורטית שהנראטיבים הללו מייצרים מצומצמת ולא מאפשרת לנתח את המנעד הרחב של הזהויות שמתעצבות בשדה. לאור כך, ניסיתי לאורך המחקר לדבר על שדה זהויות דתי-חילוני, מתוך הצורך לא להתכנס להגדרה דיכוטומית או להנחת יסוד לפיה אחד מהנראטיבים מהווה ברירת מחדל לדיון התיאורטי והמעשי אודות שדה ההתחדשות היהודית (שם). במקומן, מוצע לאמץ נקודת מבט חדשה, פוסט חילונית, אשר תאתגר את ההגדרות הקיימות ותייצר תפיסה אפיסטמית חדשה לחקר השדה החברתי-תיאורטי בעידן האחר-מודרני (Yadgar 2011, 79).

זהות מסורתית

גורם נוסף אשר השפיע על עיצוב תפיסת הזהות הוא העלייה בדומיננטיות של תפיסת המסורתיות. על אף שמושג המסורתיות לא עלה כמעט באופן מפורש לאורך ניתוח החלק האמפירי, נראה כי מאפיינים רבים המזוהים עם המסורתיות באו לידי ביטוי בחלק זה. הזהות המסורתית מעידה ראשית, על שבירתה של תזת החילון בשדה הזהויות הדתי-חילוני בישראל. המסורתיות הינה תפיסה זהותית אשר מאלצת אותנו לצאת מתוך השיח הבינארי. חווייתנו של הסובייקט המסורתי משלבת בין עולמו המסורתי למציאותו המודרנית-עכשווית (Yadgar 2011, 96). ממד משמעותי בזהותו של המסורתי הוא ריבונותו על זהותו היהודית. אפשר לראות כי בשתי תפיסות הזהות, המסורתיות וזו המתעצבת בשדה ההתחדשות היהודית, בוחרים המסורתי והסובייקט היהודי החדש אילו פרקטיקות לקיים ומה נכלל במסגרת זהותם היהודית. אם נמשיך לנתח קו זה, נוכל לטעון כי התפיסה המסורתית מעניקה לפרט עצמאות רבה יותר ביחסו אל הדת, בדומה ליהודי החדש אשר רואה בדת חלק מתרבותו היהודית. מאפיין דומה נוסף הוא החיבור שבין הממד הזהותי

היהודי לחיים המודרניים. בדומה ליהודי החדש, המסורתי אינו מוותר על חייו המודרניים, אלא מבקש לשלב בין הממד המודרני לממד המסורתי של חייו (Yadgar 2010, 404-407;)

מאפיין בולט נוסף המקשר בין שתי תפיסות הזהות נוגע למרכיבי השימור והשינוי. שתי תפיסות הזהות מבקשות להתייחס להיסטוריה ולתרבות כנקודות בסיס משמעותיות במרכיב עיצוב הזהות. בקרב אנשי ההתחדשות היהודית, תהליך עיצובה מחדש של הזהות היהודית מושפע ומתעצב דרך תרבותו ההיסטורית והפרטיקולארית של הסובייקט היהודי החדש. הבחירה של הסובייקט היהודי לשלב בזהותו מאפיינים פרטיקולאריים של תרבותו ההיסטורית נובעת מהאתוס של העצמי האוטנטי. בחירה זו, מעידה על הזיקה הפנימית של הסובייקט היהודי החדש אל המסורת והתרבות היהודית שבה הוא גדל ואלה הוא השתייך (ורצברגר 2014, 575-577). היהודי המסורתי, תופס את ההלכה היהודית ואת האורתודוקסיה כאידיאל וכמייצגת את האוטנטיה היהודית (בוזגלו 2004, 215-218; Yadgar 2010, 404-406; 215-218). יחד עם זאת, כפי שראינו, חלק משמעותי בזהותו של היהודי המסורתי נוגע למרכיב הבחירה והריבונות של המסורתי על חייו. המסורתיות המודרנית הופכת למשמעותית עבור הסובייקט רק כאשר תרבותו ההיסטורית מפורשת על ידו באופן אשר מנכיח את העבר בהווה (Graham 1993, 496-499; Yadgar 2011, 86). כפי שראינו לאורך החיבור, היהודי החדש מבקש להתאים את תרבותו ההיסטורית והפרטיקולארית אל תפיסות העצמית, ואל מציאות חייו העכשווית-מודרנית. אני סובר כי בשני המקרים המוצגים לעיל, יחסן של הגישות הללו אל מרכיב השימור הינו פחות ביחס לגישה האורתודוקסית-הלכתית. על אף זאת, אני סובר כי דווקא בנקודת הקשר למסורת האורתודוקסית נעוץ ההבדל המרכזי שבין היהודי המסורתי ליהודי החדש. היהודי החדש אינו חש מחויב לדת היהודית האורתודוקסית, הוא מבקר אותה ואת השלכותיה, ואינו תופס אותה כאידיאל. הוא רואה בתרבותו היהודית נקודת בסיס חשובה לזהותו, אך המוטיבציה שלו הינה תרבותית בעיקרה ולא תיאולוגית. בשונה מכך, ועל אף שהוא אינו מקיים את ההלכה היהודית בשלמותה, היהודי המסורתי רואה בהלכה האורתודוקסית אידיאל. נקודה זו, ממחישה את ההבדל העקרוני בין שתי תפיסות הזהות. בעוד הזהות המסורתית נשענת באופן מובהק על תפיסת היהדות האורתודוקסית, הזהות היהודית החדשה מבקשת לעצב תפיסת זהות תרבותית אשר מעצבת אורח חיים יהודי תרבותי מודרני שאינו עומד וגם אינו מתיימר לעמוד בתנאי עולם ההלכה האורתודוקסיים.

בין זהות אורתונטית לזהות מודרנית-עכשווית

שתי טענות נוספות אשר עלו לאורך החיבור הן הטענה לפיה אנשי השדה מבקשים להתאים את תפיסת זהותם היהודית החדשה למציאות החיים הנוכחית המודרנית-עכשווית, והן הטענה לפיה הזהות היהודית החדשה הינה בעלת יסודות אורתונטיים.

ראשית, וכפי שנאמר, אחת הנקודות הבולטות ביותר לאורך החיבור היא הצורך המתמיד של היהודי החדש להביא את תפיסת זהותו היהודית לעולמו העכשווי. תפיסת העצמיות של היהודי החדש משקפת את הממד הרפלקסיבי של זהותו ואת היותו הריבון המוחלט המעצב את חייו (ורצברגר 2011, 271; שגיא 2006, 109-110). תהליך זה בא לידי ביטוי במספר צירים בהם הציר הערכי והאידיאולוגי, המרחב הפוליטי-ציבורי, היחס למקורות ולעולמות התוכן היהודיים, הדרך הפרשנית ולבסוף הבחירה אילו פרקטיקות לאמץ וכיצד במסגרת עיצוב אורח החיים הנורמטיבי-יהודי. היהודי החדש אינו מקבל את תרבותו כתוצר מוגמר, אלא רואה בה כחומר גלם אשר מסור בידו. באופן הזה, הוא מנסח את היהדות מחדש כך שהיא תהווה עבורו מקור השפעה משמעותי על חייו. תפיסת העצמי משקפת את הפן הריבוני של הסובייקט כישות מודרנית אשר מעצבת מתוך פנימיותה את זהותה.

טענה מקבילה נוגעת לתפיסתו של היהודי החדש את זהותו כאורתונטית. הממד האורתונטי משקף את המוטיבציה של היהודי החדש לשמר מאפיינים מתרבותו הפרטיקולארית-יהודית. השיבה אל היהדות נובעת מתוך זיקתו של היהודי החדש אל המסורת והתרבות הייחודיים שלו, שמהווים בסיס השייכות שלו (ורצברגר 2014, 577). היהודי החדש תופס את זהותו כמשקפת את המסורת הפרשנית, כחוליה בשרשרת הדורות וכתפיסה אשר אמורה להשיב את היהדות לתפקידה המקורי כתפיסה המשפיעה על החיים.

החיבור בין טענות אלו עלול להוביל לכאורה לסתירה. הטענה לפיה אנשי ההתחדשות היהודית מבקשים לייצר הלימה בין תפיסת עולמם הכללית לתפיסת עולמם היהודית הינה לגיטימית כאשר היא עומדת לבדה. שילוב של תפיסה זו יחד עם הטענה לאורתונטיות יכול ליצור סתירה לכאורה לאור העובדה שלאורך רוב הדורות, היהדות נתפסה בעיני רובם המוחלט של היהודים כדת עם חוקים ונורמות יחסית ברורים.

על אף זאת, כפי שנותח בחלקים התיאורטי והאמפירי, הטענה התיאורטית אודות זהות אורתונטית, שהוצגה בחיבור זה, יחסית נזילה, אם באמרה אורתונטיות הכוונה לכך שהזהות החדשה מתעצבת

במידה רבה מתוך הווייתו ההיסטורית והתרבותית של העם היהודי. משום כך, היחס אל התורה למשל אינו מותנה באמונה דתית, אלא בהכרת היהודי את האופי ההיסטורי והתרבותי של הווייתו. מצב זה, מעמיד את הסובייקט היהודי במרחב בו הוא זה המכוון את חייו ולכן גם שאלת היחס ליהדות נידונה מנקודת מבטו של היחיד ומתוך הווייתו ועולמו הפנימיים. לכן, היהודי החדש הוא הנושא באחריות לעיצוב יחסו אל היהדות. מנקודת מבט זו, יהודי הפועל באופן כזה משקף את זהותו היהודית האוטנטית. גם בהקשר הזה, נראה כי הטענה המובאת משקפת את התפיסה הרווחת בקרב אנשי השדה שרואיינו למחקר זה. בעיני מושאי המחקר, לא ניתן לנתק בין שני הממדים העצמי והאוטנטי. הם שזורים זה בזה ומשקפים את המורכבות הזהותית של אנשי ההתחדשות היהודית אשר משלבת בין מאפיינים חילוניים ומודרניים למאפיינים דתיים ומסורתיים. מתוך כך ניתן להבין כי על אף המתח שקיים בין הממד העצמי לממד האוטנטי בזהותו של היהודי החדש, נראה לבסוף כי אלו הנושאים זהות זו סוברים כי היא בעלת מאפיינים המשקפים את ההיסטוריה והתרבות היהודית.

מה שמתיר את הסתירה במידה רבה הוא הבחירה באילו משקפיים להביט על היהדות ומאיזו עמדה היא מפורשת על ידי נושאה. תפיסתו הריבונית של היהודי החדש, מבקשת לבצע בנייה מחדש של היסודות היהודיים. במובן הזה, היסוד האוטנטי היהודי מחויב לתפיסת העצמיות ונגזר ממנה. מה שחשוב להבין בהקשר הזה, הוא שתפיסת העצמיות של הסובייקט היהודי מכתובה מה ייכלל ומה לא ייכלל בזהותו. כפי שנטען, ההיררכיה בין שני הממדים, העצמי והאוטנטי, מייצרת גדר ערכית. היהודי החדש מחיל את ריבונותו על המסורת היהודית אשר מהווה בסיס השייכות שלו.

לבסוף, חשוב להבין כי ההדדיות שבין היסודות הינה מהותית ולא שולית. הסובייקט היהודי החדש בוחר לשוב אל יהדותו ולעצבה מחדש. על אף ההיררכיה המתוארת, ההדדיות באה לידי ביטוי בכך ששני היסודות הינם הכרחיים לעיצוב זהותו של הסובייקט היהודי החדש. באופן הזה, הסובייקט היהודי החדש מעצב תפיסת זהות יהודית משמעותית אשר איננה מוותרת על עולם הערכים המודרני-עכשווי ואיננה מוותרת על היהדות.

המעבר מתפיסת זהות 'אליטיסטית' לתפיסת זהות 'עממית'

ברצוני לסיים חלק זה בהצגת סוגיה מרכזית שעלתה לאורך המחקר האמפירי אך לא נמצא לה מקום במסגרת הטענות המרכזיות של מחקר זה. כפי שהצגתי בהקדמה לעבודה זו, אחת מן

השאלות המרכזיות עימן נכנסתי למחקר היא האם וכיצד תופעת ההתחדשות היהודית עתידה להשפיע על אופייה היהודי של מדינת ישראל.

בהקשר הזה, אחת הסוגיות המשפיעות ביותר על שדה ההתחדשות היהודית, היא ציר הזמן בו היא נמצאת. נראה שתופעה זו מצויה בנקודת הכרעה משמעותית. פרק הזמן הנוכחי עתיד לקבוע האם תפיסת הזהות המתעצבת בשדה ההתחדשות היהודית, תחלחל לתוך השיח היהודי-ישראלי ותשפיע על עיצובם של אנשים רבים, או תיוותר כתופעה אליטיסטית-נישתית, אליה מחוברים כמה עשרות אלפי אנשים, המזדהים עם תפיסת הזהות שהוצגה במחקר זה.

בהמשך לכך, אחת מהטענות התיאורטיות המרכזיות בשדה ההתחדשות היהודית גורסת כי תופעת ההתחדשות היהודית מהווה תנועה חברתית. על פי רצברגר ואזולאי (אזולאי, ורצברגר 2008: 142; אזולאי 2015, 317), תנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני בישראל מאורגנת כתנועה מרושתת באופן רפוף, המכילה בתוכה סוגים שונים של ארגונים והתארגנויות חברתיים (שם). לדידן, אנשי התנועה חולקים מספר קווי יסוד זהותיים המעידים על מכנה משותף רחב בין הארגונים השונים. כפי שהוצג, עמדה זו, לפיה ניתן לבחון את שדה ההתחדשות היהודית כתנועה חברתית, נמצאת במחלוקת (מידות 2013). עיקר המבקרים גורסים, כי מדובר בתופעה חברתית בעלת עתיד לא מובטח. השאלות שנשאלות, בהקשר הזה, הן האם נוכל לזהות בתוך השדה חזון משותף, מנהיגים, סדר יום וארגון מוסכמים? אמנם, קיימת מגמה שמטרתה לייצר שיח מאוחד ומגובש אשר ירכז את הארגונים העוסקים בתחום תחת קורת גג אחת, אך הדוגמאות לכך מעטות. ראייה אחת כזו, ניתן להביא מארגון הגג של ארגוני ההתחדשות היהודית בישראל 'פנים', המאגד תחתיו כ-60 ארגונים העוסקים בחינוך, קהילתיות ובתרבות יהודית ישראלית⁸. מעבר לכך, לא ניתן לזהות מגמות דומות, וככלל ניתוח הראיונות לא מעיד כי הדמויות השונות תופסות עצמן כחלק מתנועה חברתית. על בסיס הניתוח האמפירי, נראה כי לא ניתן עדיין לבחון את תופעת ההתחדשות היהודית כתנועה חברתית בעלת ממדי השפעה רחבים אשר, מאפשרים הטמעה של תפיסת הזהות המוצגת בשדה זה לחתכים נרחבים בתוך החברה הישראלית. למרות זאת, נראה כי עצם שאלת הפיכתה של התופעה לעממית מטרידה את מנוחתן של דמויות רבות בשדה.

השאלה המרכזית שנשאלה במסגרת זו נגעה לדרך בה ניתן לייצר חלחול של מרכיביה השונים של הזהות החדשה לקהלים חדשים, שאינם סוכני תרבות ישירים של תפיסת הזהות הזו. נראה כי ההבנה המרכזית שעלתה מהשדה גורסת, כי על מנת להפוך את תופעת ההתחדשות היהודית

⁸ מתוך אתר האינטרנט של 'פנים' <https://www.panim.org.il/node/34>

מתופעה נישתית, המיוחסת לאליטה, לתופעה בעלת ממדים עממיים, שדה ההתחדשות היהודית יצטרך להשתנות ולהרחיב את מעגליו כך שהפרקטיקות והערכים בהם הוא מאמין יעברו בצורה הנכונה לקהלים חדשים ורבים יותר. הדומיננטיות של תפיסת הזהות היהודית ישראלית והתרבותית מודרנית תושפע בעיקר באמצעות האופן בו היא תבוא לידי ביטוי בתוך הציבוריות הישראלית, והן בחיבור שיוצר, אם בכלל, בינה לבין החברה היהודית-ישראלית.

- Eisenstadt, S, N. 2000. *Multiple Modernity's. Daedalus*, Vol. 129, No. 1, Multiple Modernities (Winter, 2000), pp. 1-29.
- Graham, W, A. *Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation*. The Journal of Interdisciplinary History, Vol. 23, No. 3, Religion and History (Winter, 1993), pp. 495-522.
- Rabinow, Paul. 2007. *Marking Time: On the Anthropology of the Contemporary*.
- Werczberger, Rachel. (2011). Memory, Land, and Identity: Visions of the Past and the Land in the Jewish Spiritual Renewal in Israel. Roudledge: Journal of Contemporary Religion.
- Yadgar, Yaakov. 2006. *Gender, Religion, and Feminism: The Case of Jewish Israeli Traditionalists*. Journal for the Scientific Study of Religion (2006) 45(3): 353–370.
- Yadgar, Yaakov. 2011. *A Post-Secular look at Tradition: Toward a Definition of Traditionism*. Telos 156 (Fall 2011): 77–98.
- Yadger, Yaakov. 2010. *MAINTAINING AMBIVALENCE: RELIGIOUS PRACTICE AND JEWISH IDENTITY AMONG ISRAELI TRADITIONISTS—A POSTSECULAR PERSPECTIVE*. Journal of Modern Jewish Studies Vol 9, No. 3 November 2010, pp. 397–419.
- Yadgar, Yaakov. 2011. *Jewish Secularism and Ethno-National Identity in Israel: The Traditionist Critique*. Journal of Contemporary Religion, Vol. 26, No. 3, October 2011, 467–481.
- אזולאי, נעמה, רחל, ורצברגר. 2008. התחדשות יהודית במרחב החילוני בישראל: מתופעה לתנועה חברתית חדשה. פוליטיקה: כתב עת ישראלי למדע המדינה וליחסים בינלאומיים גלובליזציה בישראל (18): עמ' 141-172.
- אזולאי, נעמה. 2015. "אנו היהודים החילונים?" הגדרת זהות בתנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני. מתוך חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים נערך על ידי י. פישר, 314-340. מכון ון ליר. הוצאת הקיבוץ המאוחד: ירושלים.
- בוזגלו, מאיר. 2004. מזרחיות, מסורת, כור היתוך: עיון פילוסופי פוליטי. מתוך אי שוויון בחינוך, נערך על ידי ד. גולן-עגנון, 209-235. ישראל: בבל.
- בן-פורת, גיא. 2016. הלכה למעשה: חילון של המרחב הציבורי בישראל. פרדס הוצאה לאור: חיפה.
- ביאליק, חיים נחמן. הלכה ואגדה. פרויקט בן יהודה. <https://benyehuda.org/bialik/article06.html>
- גובני, יובל. 2014. חילוניות יהודיות: קווים למתווה פילוסופי-חינוכי. מתוך מעבר להלכה: מסורתיות, חילוניות ותרבות העידן החדש בישראל נערך על ידי י. דגר, ג. כ"ץ ושרצבי, 141-159.
- עיונים בתקומת ישראל. מכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות.
- גודמן, מיכה. 2019. חזרה בלי תשובה: על חילוניות אחרת ועל דתיות אחרת. כנרת זמורה-דביר.

גודמן יהודה, יוסי יונה. 2004. מבוא: דתיות וחילוניות בישראל-אפשרויות מבט אחרות. מתוך מערבולת הזהירות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל, נערך על ידי י. יונה וי. גודמן, 9-46. ירושלים: הקיבוץ המאוחד.

גודמן, יהודה, שלמה פיישר. 2004. להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תיזת החילון וחלופות מושגיות. מתוך מערבולת הזהירות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל, נערך על ידי י. יונה וי. גודמן, 346-391. ירושלים: הקיבוץ המאוחד.

גינצברג, צבי אשר (אחד העם). "שינוי הערכין". פרויקט בן יהודה

https://benyehuda.org/ginzberg/shinuy_haaraxin.html

דון-יחיא אליעזר, ישעיהו ליבמן. 1984. הדילמה של תרבותית מסורתית במדינה מודרנית: תמורות והתפתחויות בידת האזרחית של ישראל. מגמות: כרך כ"ח גיליון (4): 461-485.

ורצברגר, רחל. 2014. רוחניות של חיפוש ויהדות של בחירה: נרטיב הזהות של אנשי ההתחדשות הרוחנית היהודית בישראל. מתוך מעבר להלכה: מסורתיות, חילוניות ותרבות העידן החדש בישראל נערך על ידי י. דגור, ג. כ"ץ ושרצבי, 555-579. עיונים בתקומת ישראל. מכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות.

ורצברגר, רחל. 2015. קידוש וחילון, זהות ושייכות: העידן החדש וההתחדשות הרוחנית היהודית. מתוך חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים נערך על ידי י. פיישר, 288-314. מכון ון ליר. הוצאת הקיבוץ המאוחד: ירושלים.

טאוב, גדי. 2016. הקדמה. מתוך תולדות הרעיונות: הנאורות נערך על ידי ג. טאוב, 9-26. מוסד ביאליק: ירושלים.

ידגר, יעקב. 2012. מעבר לחילון: מסורתיות וביקורת החילוניות בישראל. מכון ון ליר. הוצאת הקיבוץ המאוחד: ירושלים.

כ"ץ, גדעון. 2004. על תוכנו הפילוסופי של המונח 'חילוניות יהודית'. 'עיון': רבעון פילוסופי, כרך נ"ג, אפריל 2004, עמ' 209-236.

כצנלסון, ברל. "לקראת הימים הבאים". פרויקט בן יהודה. <https://benyehuda.org/read/1427>

מידות. 2013. התחדשות יהודית בישראל-המשגה ומסגרת תיאורטית.

מרגולין, רון. 2015. לאומיות יהודית כדתיות ללא דת: משמעות היהדות בעיני מרטין בובר ותפקיד החינוך בחשיפת הציבור לתפיסה זו. משרד החינוך.

נאמן, רינה. 2011. תפילה תל אביבית: בית תפילה ישראלי בתל אביב. סוציולוגיה ישראלית כרך י"ב (2): עמ' 403-431.

פיישר, יוכי. 2015. מבוא: חילון וחילוניות-מצע תיאורטי ומתודולוגי. מתוך חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים נערך על ידי י. פיישר, 1-43. מכון ון ליר. הוצאת הקיבוץ המאוחד: ירושלים.

שגיא, אבי. 2006. אתגר השיבה אל המסורת. מכון שלום הרטמן/הפקולטה למשפטים אוניברסיטת בר אילן. כתר הוצאה לאור.

שגיב, טליה. 2006. עדנה לומסקי-פדר. מהלכה למעשה: מאבק סמלי על הון תרבותי בבתי מדרש חילוניים. סוציולוגיה ישראלית: כרך ח (2): עמ' 269-299.

שוהם, חזקי. 2014. 'דת', 'חילוניות', ו'מסורת' במחשבה הציבורית בישראל. עיונים בתקומת ישראל, כרך 24 (2014), עמ' 58-29.

שורק, יואב. 2015. הברית הישראלית: על האפשרות וההכרח לכוון יהדות ישראלית כחוליה עכשווית של המסורת והברית. בית-יצירה עברית; ידיעות אחרונות; ספרי חמד.

שלג, דן. 2010. מעברי ישן ליהודי חדש: רנסנס היהדות בחברה הישראלית. המכון הישראלי לדמוקרטיה.

שנהב, יהודה. 2008. הזמנה למתווה פוסט-חילוני לחקר החברה בישראל. סוציולוגיה ישראלית.

שנהב, יהודה. 2015. הזמנה למתווה פוסט-חילוני לחקר החברה בישראל. מתוך חילון וחילוניות:
עיונים בין-תחומיים נערך על ידי י.פישר, 139-169. מכון ון ליר. הוצאת הקיבוץ המאוחד:
ירושלים.