

## קידוש וחילון, זהות ושייכות: העידן החדש וההתחדשות הרוחנית היהודית

רחל ורצברגר

מבוא

תזת החילון, הטוענת כי העולם המערבי מתקדם בהשפעת המודרנה לקראת תהליכי חילון בלתי נמנעים, נמצאת תחת מתקפה בעשורים האחרונים. רבות מהטענות המרכזיות נגדה נשענות על עדויות אמפיריות בדבר התעוררות דתית המתרחשת כיום בחברה המערבית: עלייתו של פונדמנטליזם דתי, הופעתן של תנועות דתיות חדשות, עלייה מובהקת בשיעורי הביקור בכנסיות בארצות הברית ובכמה ממדינות אירופה, ועוד (שנהב בספר זה). אחת התצורות הדתיות החדשות, שיש הרואים בה תנועה דתית חדשה בפני עצמה (Dawson 1998), היא הרוחניות הפוסט־מסורתית נוסח העידן החדש, הנפוצה כיום בארצות הברית, במערב אירופה וגם בישראל. טבעה האקלקטי, ההיברידי והפוסטמודרני של תנועה זו מקשה לקטלגה כתופעה חילונית או כתופעה דתית, והמחקר על אודותיה מתלבט בסוגיה זו (Heelas 1998; Hanegraaff 1996). מאמר זה יתמקד באופן שבו משולבים יחד העידן החדש והיהדות בתנועת ההתחדשות היהודית (Jewish Renewal) – בארצות הברית משנות השמונים של המאה העשרים וכישראל מסוף שנות התשעים – וידון בשאלות הנוגעות לטבעה המחולק או הדתי של התופעה, בהקשר היהודי הרחב ובהקשר הישראלי המצומצם.

אף שההתחדשות הרוחנית היהודית נסמכת, באופן רשמי, על תורת הקבלה ובעיקר על החסידות במשימתה לחידוש היהדות העכשווית, בפועל הדבר נעשה על ידי שילובם של רעיונות ופרקטיקות של רוחניות העידן החדש לתוך המסורת היהודית – עד כדי יצירה סינקרטית חדשה (Werczberger 2011). במושג "רוחניות" אני מאמצת את הגדרתו של ויד קלארק רוף, שלפיה "רוחניות" משמעה קיומה של רוח אנושית (human spirit), נשמה, והיא מבטאת את החיפוש האנושי אחר משמעות ושלמות חווייתית: "המילה 'רוחני' [...] עשויה אפוא להתייחס לחיים הפנימיים הקשורים אל תצורות דתיות ומעוגנים בהן, או, בצורה רופפת הרבה יותר, ברוח הפסיכולוגיה ההומניסטית – לניסיונו של הפרט לממש, באמצעות משטר כלשהו של טרנספורמציה עצמית, את מלוא הפוטנציאל שלו" (Roof 2003, 138). לצורך בידול תנועה זו מתנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני אשר פועלת בישראל מסוף שנות השמונים ואילך, ואשר הצמיחה את בתי המדרש הפלורליסטיים ואת בתי התפילה החילוניים (אזולאי וורצברגר 2008; Azulay and Tabor 2008), אכנה תנועה זו מעתה והלאה "התחדשות רוחנית יהודית".

למאמר זה שני חלקים. בחלק הראשון אבקש לבסס את הטענה כי ההתחדשות הרוחנית היהודית היא תופעה השייכת לתצורות של רוחניות העידן החדש, ואנסה לעמוד על היבטים של חילון וקידוש<sup>1</sup> המתקיימים בה, לנוכח כמה ממדים מרכזיים. בחלק השני אבקש להעמיק את הדיון בשאלת החילון והקידוש בהתחדשות הרוחנית היהודית, מתוך בחינת ההקשרים החברתיים וההיסטוריים שבתוכם היא פועלת. שני היבטים יודגשו בדיון זה: ייחודיותה של הדת היהודית, וההבדלים בין שתי הזירות המקומיות שבהן פועלת ההתחדשות הרוחנית היהודית - הישראלית והאמריקנית. השוואת הביקורת של תנועה זו על הממסד הדתי - בארצות הברית לעומת ישראל - תאיר את השינויים המתחוללים כיום בזירת הדתיות היהודית בכלל ובזירת היהדות בישראל בפרט. אטען כי במידה רבה, ההתחדשות הרוחנית היהודית בישראל משקפת תהליכים של אמריקניזציה. בסיכום המאמר אבקש לטעון כי אפשר לחלץ את הדיון על דתיותה או על חילוניותה של ההתחדשות הרוחנית היהודית מסד הדיכוטומיה החילונית/דתית באמצעות הפרספקטיבה הפוסט-חילונית, ולראותה כתופעה השייכת לעידן המודרנה המאוחרת (פוסטמודרניזם), תופעה המרצדת בין "החילוני" ל"דתי", והמושפעת ומשפיעה על הזירות החברתיות שבתוכן היא פועלת.

החומרים האמפיריים המוצגים במאמר מסתמכים על עבודת שדה שערכתי בקרב קהילות ההתחדשות הרוחנית היהודית בישראל, קהילת "המקום" וקהילת "בית חדש", שפעלו בשנים 2000-2006.<sup>2</sup> עבודת השדה כללה ראיונות עומק חצי-מובנים וראיונות בלתי פורמליים עם חברי הקהילות, תצפיות משתתפות בשתי הקהילות וקריאה וניתוח טקסטים. חלק קטן נוסף בעבודת השדה נערך בקרב קהילת ההתחדשות היהודית בארצות הברית, במסגרת הכינוס השנתי של הקהילות, The Aleph Kallah, שהתקיים ביולי 2007 בניו מקסיקו.

## העידן החדש ותהליכי חילון

ניתוח הדינמיקה של תהליכי חילון וקידוש המתקיימים במרחב ההתחדשות הרוחנית היהודית מתבסס על ההנחה כי תופעה זו שייכת לרוחניות העידן החדש.

1. לתיאור התהליכים החברתיים הפוכים לתהליכי החילון משתמשים חוקרים במילה sacralization (לדוגמה Demerath 2000; Backford 2003). אני בוחרת לתרגם מושג זה "קידוש" ולא "הדתה", כדי להדגיש את ההיבטים האישיים של משמעות וקדושה לעומת היבטים של השתייכות לממסד דתי.
2. עבודת השדה התקיימה בשנים 2004-2006 ונערכה במסגרת עבודת הדוקטורט שלי, "כשהעידן החדש נכנס לארון הספרים היהודי: התחדשות רוחנית יהודית בישראל" (ורצברגר 2011). רבים מהרעיונות על ההתחדשות הרוחנית היהודית המוזכרים במאמר זה לקוחים מעבודה זו.

כאמור, מטרתה של תנועת ההתחדשות הרוחנית היהודית היא לחדש את היהדות העכשווית ברוח העידן החדש, ותוצאתה הסופית היא תוצר תרבותי היברידי, המשלב באופן סינקרטי בין היהדות לבין רעיונות ופרקטיקות של העידן החדש והרוחניות העכשווית.

אף שהעידן החדש והרוחניות העכשווית מכונים לעתים קרובות "תנועת העידן החדש", למעשה אין מדובר בתנועה חברתית-דתית מוסדרת בעלת מאפיינים ברורים, אלא במעין רשת מקוטעת של רעיונות, תפיסות עולם, קבוצות והתארגנויות הנעדרות סמכות או מנהיגות מרכזית. בשל טבעה הפלורליסטי, מרובה הפרקטיקות ונעדר המיסוד של הרשת, וטשטוש גבולותיה עם התרבות המרכזית (ראו למשל Heelas 1996; Jakobsen 1999), חוקרי הדתות מתקשים בהגדרתה. רוב הניסיונות מתמקדים בראייתה כתפיסה סובייקטיבית של האדם, שהוא עצמו מעניק המשמעות המרכזית לחייו (Heelas and Woodhead 2005); כאלטרנטיבה ביקורתית לערכי התרבות המרכזיים של התקופה (Hanegraaff 1998); וכאפשרות לעריכת טרנספורמציה לעצמי ולריפוי (Melton 1992; Jakobsen 1999).

נוסף על כך, אחד ממאפייניו העיקריים של העידן החדש, או כמו שהוא מכונה לעתים – "הרוחניות העכשווית", הוא הביקורת שלו על העולם המערבי ועל הממסד הדתי והניסיון לגשר על הדואליות ה"מערבית" בין גוף לנפש ובין האלוהות לאדם, כדי ליצור סינתזה בין החיצוני, המגולם בעולם ובגוף החומרי, לבין הפנימי והנפשי (Hanegraaff 1998). הגישור על הדואליות נעשה במטרה למצוא דרך חדשה אל הנפש ואל הנשגב, אשר בעזרתה יוכל האדם לפרש את חוויותיו ולפענח את מהות קיומו (Jakobsen 1999). עולמות התוכן, השיח והפרקטיקה של העידן החדש נוטים לשלב בין המדע המודרני, פילוסופיות מן המזרח הרחוק (כגון בודהיזם או זן), ופסיכולוגיה הומניסטית המדגישה את הפוטנציאל האנושי. אל אלה אפשר לצרף גם עניין בדתות אינדיאניות, "פולחן האלה" (Goddess Religion), תרפיות שונות העוסקות באינטגרציה בין גוף לנפש (Hess 1993) ועוד. כל אלה יוצרים יחד ארגו כלים שמסייע לאדם לשנות ולשפר את עצמו, את גופו ואת רוחניותו. בועז הוס (Huss 2007) מצביע על כמה תמות חוזרות בשיח זה: ציפייה לשינוי ולטרנספורמציה רוחנית קוסמית; שימוש בטכניקות ריפוי ומדיטציה כדי להגיע לשינוי זה; תרגום פסיכולוגי של רעיונות דתיים; קידוש העצמי; ואמונה בתואם שבין המדע לרוחניות.

חשוב לציין כי על פי רוברט וות'נאו, המעבר מרוחניות ממוסדת לרוחניות אינדיבידואלית של חיפוש הוא מאפיין מרכזי בדתיות העכשווית ואינו מוגבל רק לקבוצות שוליים חברתיות (Wuthnow 1998). מאפיינים של העידן החדש ניכרים לא רק בקבוצות השייכות בבירור לתנועה זו אלא גם בדתות החדשות (Lucas and Robbins 2004); בצורות עכשוויות של הדתיות הממוסדת (Luhmann 2004); ואפילו בקבוצות דתיות פונדמנטליסטיות (Albanese 1988). תמות כאלה קיימות גם בקרב קבוצות יהודיות עכשוויות שונות (Fischer 2007), וכמובן בתנועת

ההתחדשות הרוחנית היהודית, אשר עם מאפייניה הבולטים נמנים החיפוש הרוחני האינדיבידואלי והשאיפה לחוות את הנשגב.

בחינת פריחה זו של תנועת העידן החדש בראי תזת החילון על ניסוחיה השונים מעמידה אתגר מורכב: מחד גיסא, נראה כי ההתעוררות הרוחנית העכשווית של תנועת העידן החדש מבטאת שלילה נוספת של תזת החילון בגרסתה הקלאסית הקיצונית, שלפיה בעולם המודרני הדת עתידה להיעלם אל מול הקדמה, המדע והמודרנה. מאידך גיסא, לרוחניות העידן החדש יש כמה מאפיינים מרכזיים התואמים את הניסוחים הרכים של תזת החילון משנות השישים והשבעים של המאה העשרים, שלפיהם אף שהדת אינה נעלמת מהחיים החברתיים, היא משתנה שינוי מהותי בהיבטים של דיפרנציאציה חברתית, רציונליזציה, אינדיבידואליזציה, מודרניזציה ושינוי צורה (Beckford 2003).

שתי הנחות מרכזיות הקשורות זו לזו מובלעות במרבית התיאוריות העוסקות ברוחניות העידן החדש ובהסבר להתעוררותה לנוכח תיאוריית החילון בעידן המודרני: הראשונה מתייחסת לדיפרנציאציה של הדת ולהפרטה שלה (privatization), והשנייה נוגעת לפלורליזם של הדת בתקופה העכשווית. ההנחה הראשונה, הפנומנולוגית, שתומס לקמן (Luckmann 1967) הוא ממיצגיה העיקריים, גורסת כי לנוכח הדיפרנציאציה המוסדית של העידן המודרני, הדת עברה מהמרחב הציבורי למרחב הפרטי וחלקים נרחבים בחברה ובתרבות אינם כפופים עוד כבעבר לשליטתן של מערכות הדת הממוסדות (Berger 1969). בתנאי החירות של המדינה המודרנית והליברלית, הפרט רשאי להבנות את מערכות המשמעות שלו בכוחות עצמו. בתהליך זה כרוך גם תהליך של אינדיבידואליזציה – בחירה אישית ואוטונומית של הפרט במסגרות המשמעות הקולקטיביות (קהילה, כנסייה וכדומה) והאישיות (אמונות, ערכים או מוסר). החופש לבחור – כך טוענים החוקרים – עשוי להוביל לדחייה של הדת בכלל, לתגובה מתנגדת לדת, ולחלופין: לחזרה לצורות דתיות אורתודוקסיות, ליצירה של דתיות אישית, או לפנייה ליצירת בריקולז', סינקרטיזם והמצאות נוסח העידן החדש (Lambert 1999).

ההנחה השנייה טוענת כי במקביל לדיפרנציאציה של הדת, התרחשה גם פְּלורליזציה (pluralization) של הדתות במרחב הציבורי, ובעידן המודרני נאלצת הדת להתחרות על לב המאמינים מול מוסדות חברתיים אחרים, כדוגמת המדינה. בה בעת, היעדר המונופול של דת אחת בלבד מאפשר את היווצרותן של התארגנויות דתיות נוספות אשר מתקיימות בו־זמנית ויוצרות מעין "שוק" דתי תחרותי (Berger 1969) או "סופרמרקט רוחני" (Roof 1999). התחרות בשוק הדתי מאלצת את הדתות השונות לערוך רציונליזציה למאמציהן, בין השאר על ידי התארגנות בירוקרטית ועסקית. בממד התוכני, הן נאלצות להתאים את עצמן לכללי המיקום המוסדי החדש שלהן, קרי המרחב הפרטי – דוגמת חיי המשפחה או חיי הרגש של הפרט – ולתודעה המחולנת של התרבות העכשווית (Dawson 1998).

על בסיס שתי הנחות אלו, מרבית חוקרי העידן החדש מבחינים בין "דת" (religion) לבין "רוחניות" (spirituality). על ידי השימוש במושג "רוחניות" מתרחקים החוקרים מהתפיסה השלטת בסוציולוגיה של הדתות הגדולות עד היום, אשר ראתה ברוחניות מרכיב אישי-חוויתי המתקיים בתוך המסגרת הדתית הממוסדת (Heelas and Woodhead 2005). בעידן הסוציולוגי הנוכחי, מושג זה נותק ממסגרות האם הדתיות והומשג מחדש לצורך תיאור הצורות הדתיות ה"חדשות", ה"אלטרנטיביות" או ה"פוסט-מסורתיות", והעידן החדש בכללן, ולתיאור הקשר שלהן עם המודרנה והמודרנה המאוחרת.

דיק האוטמן ופיטר מסיני (Houtman and Mascini 2002) משתמשים בהבחנה זו כדי לקשור את הרוחניות העכשווית עם תהליכים של אינדיבידואליזציה של הדת בעולם המודרני. הם מאמצים את גישתו של לקמן שנזכרה לעיל, שלפיה בעידן הנוכחי התודעה הפרטית והאינדיבידואלית מתנתקת מהקשרים חברתיים ספציפיים ובני האדם מפתחים תחושה של אוטונומיה אישית, וטוענים כי אפשר להבין את רוחניות העידן החדש כנובעת מתהליכים אלו. לטענתם, הנצרות המסורתית מפנה את מקומה לצורות "נסתרות" ו"פרטיות" של דתיות המתאפיינות בדגש על ביטוי אישי, על הגשמה אישית ועל חופש הפרט. לפי גישה זו, העידן החדש הוא המייצג העכשווי הבולט ביותר של סוג זה של דת (Luckmann 1996). תהליכי החילון - קרי נסיגתן של הדתות המסורתיות - מתרחשים אפוא במקביל להתעוררות הדתית נוסח העידן החדש.

גישת הדו-קיום, הרואה את תהליכי התעוררות העידן החדש כמתקיימים במקביל לתהליכי החילון של הדתות המסורתיות, מאפיינת גם את גישתו של פול הילאס, סוציולוג של הדת ומחוקרי העידן החדש המרכזיים הפועלים כיום. את גישתו אפשר לתאר גם כ"גישה תרבותית" לעידן החדש. יחד עם לינדה וודהד, הוא הבחין בין "דת" (religion), השייכת לקטגוריה של "חיים כ-" (life as), לבין "רוחניות", השייכת לקטגוריה של "חיים סובייקטיביים" (subjective life). במושג "חיים כ-" מתייחסים וודהד והילאס לחיים אישיים המונחים על ידי תפקידים וחובות חברתיים או סובייקטיביים, שבהם מנתב האדם את חייו כאיש/אשת משפחה, כאיש/אשת מקצוע, כחבר/ה בקהילה דתית וכיוצא בזה. לעומת זאת, ב"חיים הסובייקטיביים" מתרחשת פנייה פנימה אל ההיבטים הסובייקטיביים, האישיים והחוויתיים של האדם: רגשותיו, תשוקותיו, תחושותיו הגופניות, תודעתו האישית ועוד. הסובייקטיביות של האדם הופכת למקור המשמעות והסמכות העיקרי שלו, אם לא היחיד. "המפנה הסובייקטיבי" (the subjective turn), לטענת וודהד והילאס, הוא אחת ההתפתחויות התרבותיות המרכזיות של החברה המערבית המודרנית (Heelas and Woodhead 2005).

על סמך הבחנות אלו מבקש הילאס להגדיר את ההבדלים שבין "דת" ל"רוחניות": כאמור, הדת כרוכה לדעתו ב"חיים כ-" ומכפיפה את החיים הסובייקטיביים לסמכות עליונה נשגבת ומקודשת; ואילו הרוחניות נקשרת ל"חיים סובייקטיביים"

ומבקשת לאתר את הקדושה בפנימיות הייחודית של האדם. מקור הסמכות העיקרי ברוחניות הוא האדם והערך המרכזי הוא החיבור האותנטי שלו למעמקים הפנימיים של העצמי. במוכן זה, העצמי הופך למקודש (Heelas 1996). ההבחנה בין דת לרוחניות מסייעת להילאס לנסח מחדש את המתרחש בעולם המערבי העכשווי: הירידה בדתיות המתוארת במחקר נוגעת ל"חיים כ-", ואילו ההתעוררות הדתית המתרחשת כיום נוגעת ל"חיים הסובייקטיביים". זוהי תנועה ברוחניות של שני תהליכים מנוגדים המתקיימים זה לצד זה.

גישה שונה מציע ווטר האנגראף, המבקש לראות בעידן החדש לא תהליך של קידוש המתרחש במקביל לתהליך של חילון, אלא "דת חילונית", וכפי שהוא מכנה אותה: "אזוטריזם מחולן" (Hanegraaff 1999). בניגוד לגישות הקודמות, האנגראף מבחין בין שלוש צורות דתיות: צורות דתיות לא ממוסדות - דתיות (religion); צורות דתיות ממוסדות - דת (a religion); וצורות רוחניות (spirituality, וברבים: spiritualities). לפי האנגראף, הרוחניות נמצאת בקוטב האינדיבידואלי של ציר הדתיות. היא מייצגת את הניסיון האנושי לשמר את הקשר בין העולם היומיומי למסגרות המשמעות של העולם המטפיזי, באמצעות מניפולציות אינדיבידואליות של מערכות סמליות שונות. בקוטב הנגדי של אותו ציר נמצאות הדתות הממוסדות. לפי האנגראף, תהליכי החילון שהתרחשו בעולם המערבי לא הביאו בהכרח לירידה בדת או להיעלמותה, אלא לשינוי משמעותי בכמה מהיבטיה המרכזיים. הרוחניות, כמתחרה העיקרית של הדתות, אינה מבוססת על הדתות הקיימות או קשורה להן אלא היא אוטונומית לחלוטין, והיא מתבססת על מניפולציות אישיות של סמלים דתיים ולא דתיים. תהליך זה של אוטונומיזציה של הרוחניות ניתן לתיאור גם כהיווצרותה של דתיות חילונית (secular religion) המבוססת על מערכות סמלים פרטיות ואישיות. בדתיות החילונית של העידן החדש, העצמי (self) הפך לדימוי משותף המאחד בין כל הסמלים הפרטיים, המלווה במיתוס של האבולוציה הרוחנית של העצמי.

למרות הבדלים בין שתי הגישות יש להן כמה מרכיבים משותפים: שתיהן רואות ברוחניות העכשווית ובעידן החדש תוצר תרבותי מובחן ומנותק מהדתות המסורתיות (Heelas 1996); ושתיהן רואות בה תופעה של רוחניות אישית, פרטית ולא ממוסדת המבקרת את הממסדים הדתיים הקיימים ואת הדתות המסורתיות המונותיאיסטיות (Hanegraaff 1998). היבט זה הוא המאפשר לחוקרים לטעון כי העידן החדש מתקיים במקביל לתהליכי החילון של הדתות הגדולות, כפי שהילאס מציע (Heelas 1996; Heelas and Woodhead 2005), או כהיבט נוסף בתוך תהליכי החילון הקיימים, כפי שטוען האנגראף (Hanegraaff 1999).

ואולם, ראיית העידן החדש כתופעה תרבותית המובחנת מהדתות המסורתיות מתעלמת מקיומן של תופעות דתיות או רוחניות המבקשות לשלב בין צורות של דת מסורתית לבין הרוחניות העכשווית. כך למשל הן קבוצות נוצריות רוחניות כמו (Christians Awakening to New Awareness) CANA, המכונות כפי

דארן קאמפ (Christaquarians) (Kemp 2001)<sup>3</sup>, או תנועת ההתחדשות הרוחנית היהודית העומדת במוקד מאמר זה. תופעות אלה משלכות בין המסורות של הדתות המונותאיסטיות הוותיקות לבין החדשנות נוסח העידן החדש ומאתגרות את ההנחות הקיימות על העידן החדש כמובחן מהדתות הגדולות. הן אף מערערות על האפיסטמולוגיה הרווחת הרואה בעידן החדש תוצאה של תהליכי התנתקות מהמסורת (de-traditionalization), עידן הממוקד באופן בלעדי בסוגיות הנוגעות למערכות משמעות אישיות-אינדיבידואליות (Roof 1999).

לטענתי, הניסיון לחדש ולעדכן מסורת דתית ברוח העידן החדש, כפי שהוא בא לידי ביטוי בהתחדשות הרוחנית היהודית, מעיד על הקשרים התרבותיים והחברתיים המורכבים המתקיימים בחיפוש העכשווי אחר זהות אישית וקולקטיבית אותנטית, והבאים לידי ביטוי בניסוחן של תפיסות וזהויות דתיות חדשות וחדשות-לכאורה. פעילותן של קבוצות דוגמת ההתחדשות הרוחנית היהודית מאירה באופן חדש את הקשר שבין רוחניות עכשווית, מסורת וזהות אישית וקולקטיבית, ואת תהליכי הקידוש והחילון המתקיימים בעידן המודרנה והמודרנה המאוחרת. בהמשך אבקש להבהיר את פניה המורכבים של ההתחדשות הרוחנית היהודית כפרויקט של חילון וקידוש - מתוך ההקשרים המקומיים והתרבותיים שבתוכם היא מתקיימת, ובייחוד מבעד לסוגיות של זהות ושייכות המתקיימות במרחב הדתי היהודי העכשווי.

#### התחדשות רוחנית יהודית: שילוב בין יהדות לעידן החדש

תנועת ההתחדשות הרוחנית היהודית פועלת כיום בעיקר בארצות הברית ובישראל. שורשיה הרעיוניים מגיעים מן החסידות, מתרבות הנגד של שנות השישים של המאה העשרים, מהתנועה הפמיניסטית, מהמודעות האקולוגית, מהשפעות של דתות המזרח הרחוק ומתנועת "החבורה" של שנות השישים (Prell 1989; Weissler 2005; 2008). בשל הסתמכותה על מקורות חסידיים, ובעקבות הדמיון לחצרות חסידיות המתרכזות סביב מנהיגות כריזמטית, יש הרואים בה (כמו בחסידי הרב שלמה קרליבך) ניאור-חסידות (Ariel 2003).

להתחדשות הרוחנית היהודית בארצות הברית, שהחלה להתמסד בשנות השמונים כתנועה קטנה יחסית, קדמה תנועת "החבורה". תנועה זו הייתה מעין רשת של התארגנויות לא ממוסדות של קבוצות קטנות שנפגשו באופן קבוע לצורך תפילה, לימוד וקיום ריטואלים. הדגש בקבוצות אלה היה על אינטימיות, על שוויוניות מגדרית, על אוטונומיה ואי-הסתמכות על רבנים ומנהיגים פורמליים, ועל סגנון תרבות הנגד של שנות השישים באמריקה - וכל זה אגב שילוב אלמנטים מכל הזרמים, בלי מחויבות לשום זרם (Prell 1989; Weissler 2003). את השראתן שאבו ה"חבורות" מתנועת החסידות, והשפעתה של החסידות התחזקה עוד יותר כאשר התנועה החלה להתמסד תחת הנהגתו של הרב זלמן שחטר-שלומי. בתחילת

3. מושג זה משלב בין הנצרות לבין "עידן הדלי" (The Age of Aquarius).

דרכו עבר רב זלמן, כפי שחסידיו מכנים אותו, עם הרב שלמה קרליבך כשליח מטעם חסידות חב"ד. יחד הבינו השניים כי אפשר למשוך צעירים יהודים אמריקנים בחזרה אל היהדות באמצעות חידוש המסורת החסידית של שמחה ושירה (Magid 2006). עם השנים נפרדו דרכיהם. קרליבך נותר בשולי הזרם האורתודוקסי ונודע כ"רב המזמר", ואילו שחטר-שלומי חרג מגבולות האורתודוקסיה בשלכו בפרקטיקה היהודית פרקטיקות ממסורות דתיות לא יהודיות והפך למייסדה של "תנועת היהדות המתחדשת" (Ariel 2003) (Jewish Renewal).

כיום מאורגנות קהילות התנועה תחת ארגון הגג "אַלֶּף" (Aleph - Alliance for Jewish Renewal). לארגון זה משתייכות כ-36 קהילות בארצות הברית, באירופה ובישראל והוא מונה יותר משלושת אלפים חברים. התנועה אינה מזהה את עצמה כזרם יהודי נוסף בצד הזרמים הקיימים, אלא מגדירה את עצמה על-זרמית (trans-denominational) ורואה את תפקידה בהפצת רוחניות יהודית בקרב הזרמים השונים. ואולם, כיוון שבפועל ישנן קהילות המשייכות עצמן לתנועת היהדות המתחדשת, ייתכן כי אפשר בכל זאת לתאר אותה כזרם נוסף ביהדות ארצות הברית (Magid 2006). יתרה מזו, בשנים האחרונות נוסדה בה תוכנית הסמכה לרבנות, תוכנית הכשרה לחזנים ותוכניות נוספות המעידות על תהליך המיסוד של התנועה כזרם עצמאי.

בישראל, תנועת ההתחדשות הרוחנית היהודית צעירה הרבה יותר. היא החלה להתעורר בסוף שנות התשעים של המאה העשרים, בהשפעת שינויים שהתחוללו ביהדות הישראלית ובעקבות התגוונות הזהויות הדתיות בארץ (גודמן ויונה 2004). עם הזהויות היהודיות החדשות הללו אפשר למנות את הזהות היהודית החילונית של אנשי ההתחדשות היהודית במרחב החילוני (אזולאי וורצברגר 2008; אזולאי 2010); וזהויות בהשפעת העידן החדש (גארב 2005; רוח-מדבר 2007); וזהויות המשלכות בין היהדות לעידן החדש (גארב 2005; Huss 2007), דוגמת ההתחדשות הרוחנית היהודית. סביב זהויות אלו התארגנו חברים בקהילות "המקום" ו"בית חדש", שפעלו בשנים 2000-2006, ובקהילת "נאוה תהילה", הפועלת בירושלים משנת 2006.

אף שכבר בסוף שנות השמונים אפשר היה למצוא בישראל, ובעיקר בירושלים, אנשים שפעלו ברוח היהדות המתחדשת האמריקנית - רובם עולים חדשים מארצות הברית - הם היו מעטים במספר ורעיונותיהם לא השתרשו. המפנה בחירת ההתחדשות הרוחנית היהודית למרחב הישראלי התרחש רק באמצע שנות התשעים, עם תחילת שגשוגה של תרבות העידן החדש בישראל, שהוליד מפגש בין אנשי ההתחדשות היהודית האמריקנית, אנשי העידן החדש הישראלי ופעילי תנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני (אזולאי וורצברגר 2008; אזולאי 2010). עם הדמויות המרכזיות במפגש זה נמנו אנשי להקת הריקוד "שבע", שהייתה בין ההרכבים הראשונים שחיברו מוזיקת עולם אתנית עם טקסטים יהודיים: הזמר גבריאל מאיר הלוי, השחקן עמיחי לאו-לביא וחוקרת הקבלה ומנחת בתי המדרש



הפלורליסטיים ד"ר מלילה הלנר-אשר.

בסוף שנות התשעים ותחילת שנות האלפיים החלו לבלוט במרחב הציבורי של ההתחדשות הרוחנית היהודית בישראל שתי דמויות מרכזיות: הרב אוהד אזרחי, ישראלי חוזר בתשובה, והרב מרדכי גפני, אמריקני-אורתודוקסי. בשלב הראשון לפעילותם הצליחו השניים לכנס סביבם, כל אחד בנפרד, קבוצות קטנות של תלמידים אשר בהמשך התגבשו לקהילות של ממש. קהילת "המקום" בהנהגתו של אוהד אזרחי פעלה במצוקי דרגות שבצפון מדבר יהודה בשנים 2000-2005 ומנתה עשרות בודדות של אנשים; קהילת "בית חדש" בהנהגתו של הרב מרדכי גפני פעלה במקביל, בין השנים 2000-2006, בעיקר בעיר יפו, ומנתה מעל מאה איש. שתי הקהילות הובלו על ידי מנהיגים כריזמטיים שעיצבו ברוחם ובתורה שפיתחו הגות רעיונית ופעילות חברתית אשר כללה שיעורים, קבלות שבת, סדנאות חג ועוד. בשנת 2005 התפרקה קהילת "המקום" בהחלטה משותפת של חבריה, ושנה לאחר מכן התפרקה גם קהילת "בית חדש" בעקבות האשמות כלפי הרב גפני על ניצול מיני של נשים בקהילה.

#### מאפייני העידן החדש בהתחדשות הרוחנית היהודית

אף שחוקרי ההתחדשות הרוחנית היהודית האמריקנית נמנעו עד כה מלעשות כן (Weissler 2005; Magid 2006), אפשר לאפיין את תנועת ההתחדשות הרוחנית היהודית כיצירה היברידיה המשלבת בין המסורת היהודית לבין רוח העידן החדש. כמה מאפיינים מרכזיים של התנועה תומכים בטענה זו, ובראשם הדגש המושם בה על החוויה האלוהית האישית. מאפיינים מרכזיים נוספים שלה הם הנטייה לאקלקטיות וסינקרטיות רעיונית ופרקטית, וקידוש העצמי.

#### א. חוויית הנוכחות האלוהית האישית

החיפוש אחר חוויית הנוכחות האלוהית והיחסים החווייתיים והבלתי אמצעיים עם האלוהות הוא, על פי חווה וייסלר (Weissler 2003), הגרעין התיאולוגי של ההתחדשות הרוחנית היהודית. לטענתה, חיפוש זה נעשה בשתי דרכים עיקריות: מדיטציה קונטמפלטיבית ופולחן אקסטטי. בפועל, המדיטציה הפכה לחלק כמעט בלתי נפרד מפולחן ההתחדשות הרוחנית היהודית. תרגילי מדיטציה והתבוננות פנימית משולבים תדיר בתפילות ובשיעורים הנערכים במסגרות אלו. ספרים בנושא זה נכתבו על ידי אנשי ההתחדשות היהודית - בהם ספרו של חוקר הקבלה ארתור גרין, המקושר אף הוא לאותם חוגים, *Ehyeh: A Kabbalah for Tomorrow* (Green 2004) - וסדנאות ופעילויות רבות נעשות ברוח זו. גם לחוויה האקסטטית יש מקום מרכזי בהתחדשות הרוחנית היהודית, בדרך כלל במהלך התפילות. בקהילות התנועה התפילה נערכת על פי רוב בליווי מוזיקלי של גיטרה ותוף מזרחי או אפריקני. השימוש במקצב הולך וגובר, ובמקרים רבים הוא מבוצע בתיבה מוזיקלית ומילולית החוזרת על עצמה - סגנון המכונה "צ'אנטינג" (chanting),

שירה מקודשת המרוממת את המתפללים לחוויית תפילה נלהבת, שבשיאה הם שרים ומתנועעים באקסטזה. באמצעות המוזיקה והשירה נטען הריטואל במשמעויות רוחניות של חוויה, קרבה ואינטימיות עם האל (Werczberger 2011). החיפוש אחר חוויית הנוכחות האלוהית בא לידי ביטוי גם בבחירה של טקסטים יהודיים. תורות הקבלה, ובמיוחד החסידות, תופסות מקום מרכזי בידע הטקסטואלי שאותו מבקשת ההתחדשות הרוחנית היהודית להנחיל. כך, למשל, בשתי הקהילות הישראליות שנחקרו היו בתוכנית הלימוד שיעורים מתחום החסידות והקבלה דוגמת קריאה בספר הזוהר, "קבלה אינטגרלית", סיפורי מעשיות של רבי נחמן מברסלב ועוד.

### ג. אקלקטיות וסינקרטיזם

כמו ברבות מקבוצות העידן החדש, ההתחדשות הרוחנית היהודית נוטה לאקלקטיות רעיונית ופרקטית ומשלבת בפרקטיקה היהודית מסורות ופרקטיקות לא יהודיות הנתפסות כרוחניות, בעיקר כאלה שמקורן בדתות האסיאתיות: בודהיזם, מדיטציה ויוגה. מקורה של התפיסה הסינקרטיסטית של ההתחדשות הרוחנית היהודית הוא במה שהאנגראף מכנה "התפיסה הפרניאליסטית של העידן החדש" (Hanegraaff 1998). על פי תפיסה זו, בכל הדתות והמסורות הדתיות קיים גרעין זהה של אמת אוטורית - השתקקות לאיחוד ושלמות בין האדם לאלוהות. השאיפה המיסטית נתפסת אפוא כשפה וכחוויה משותפת כלל-דתית, ומכיוון שכל פרקטיקה דתית מיועדת לכאורה לאותה מטרה, מותר "לשאול" פרקטיקות ממסורות שונות. כך כותב אוהד אזרחי במאמר המתאר את חזונו על קהילת "המקום":

"המקום" מבקש ללמוד אל תוך היהדות המתחדשת שיטות וחכמות הבאות מאפיקי רוח אחרים, רובם, אמנם, מדתות המזרח - שיטות תנועה ודרכים של מדיטציה. אין לשער את התרומה שעשויה היהדות כדרך-חיים לקבל מהפנמה של דרכים מדיטטיביות אל תוך נהגי התפילה המילולית שלנו. [...] "המקום" איננו מתכוון להתעלם מן הפילוסופיות הדתיות והרוחניות הבאות בד בבד עם שיטות המדיטציה, התנועה או התזונה ומדרכי החיים העולות באופן בלתי אמצעי מן היחס השקט אל הטבע, שאותן הוא מייבא אל תוכו. אדרבא - הכוונה היא ללמוד לא רק את המדיטציה הבודהיסטית, למשל, כטכניקה נטו, אלא גם את הפילוסופיה הרוחנית שלה (אזרחי 1999, 15).

הדוגמה הבולטת לניסיון המודע לשלב בין מסורות דתיות שונות היא שמה המקורי של קהילת "המקום" - "ישיבשראם" (ישיבה-אשראם), המחבר במופגן בין מוסד הלימוד היהודי ובין המוסד ההינדי. השילובים הסינקרטיים שהתקיימו בקהילות באו לידי ביטוי גם בחיי היומיום. כך, למשל, בכניסה למרחב התפילה התבקשו המתפללים לחלוץ את נעליהם, בדומה לנכנסים למקדש הינדי או למסגד מוסלמי. לעתים קרובות נפתחה התפילה במדיטציה קצרה, ובמקרה קיצוני אחד אף שולב טקס אש שאמאני בתפילת שחרית של שבת. אחת הדוגמאות המקוריות לסינקרטיזם

של ההתחדשות היהודית היא סגנון התפילה שהוזכר לעיל, "צ'אנטינג". סגנון זה משלב בין המסורת ההינדית של ה"קירטן", חזרה רפטטיבית על שמות האל בליווי מוזיקלי; ה"בהג'אן", שירת הבקות של התלמיד אל מורו הרוחני; ושירת הקוואלים המוסלמית-סופית - כל אלה הוטמעו בליטורגיה היהודית. ההתחדשות הרוחנית היהודית נוטה לסגנון המוזיקלי הדתי הלקוח מתרבויות דרום-מזרח אסיה. היא משתמשת במילות תפילה עבריות הלקוחות מן התפילה המסורתית או מפסוקי התנ"ך, ושרה אותן באופן רפטטיבי. בשתי הקהילות הישראליות שנחקרו החליף סגנון תפילה זה את התפילה היהודית הסטנדרטית, ואילו בקהילות ההתחדשות היהודית האמריקנית תפסה השירה המקודשת מקום לצד התפילה המסורתית ונוסף עליה.

#### ג. קידוש העצמי וריפוי

אחד הסממנים המרכזיים של העידן החדש בתנועת ההתחדשות היהודית הוא אותו סממן שהילאס מזהה כמאפיין העיקרי של העידן החדש: קידוש העצמי (Heelas 1996). בתרבות זו, העצמי נתפס כגילום הנקודה האלוהית באדם, ועל כן כקדוש. יתרה מזו, הטרנספורמציה הרוחנית העולמית אשר העידן החדש חווה (Huss 2007) אמורה להתחולל, לפחות בשלב הראשון, בעצמי, ועל כן מוטלת על האדם האחריות לריפוי העצמי לצורך התפתחותו הרוחנית. נקודה זו היא גם נקודת מפגש בין התפיסה הרוחנית של העידן החדש לבין השיח התרפויטי (Reiff 1966) ותפיסת הפוטנציאל האנושי, המדגישים את העצמי ואת הצורך המתמיד בהגשמתו ובריפוי.

מתוך הישענות על רעיונות מתורת החסידות, ההתחדשות הרוחנית היהודית אימצה את הרעיון של התפתחות העצמי וריפוי והתאימה אותו למסורת היהודית. היא שאלה מהחסידות את הדגשת החוויה הדתית במקום הלמדנות, ואת השימוש במוזיקה, בקצב ובתנועה כדי להגיע למצב של התבוננות פנימית. ההתמקדות החסידית בנפש האדם ובתודעתו הקלה על ההתחדשות הרוחנית היהודית לקשור בינה לבין הצורך התרפויטי של העידן החדש ברפלקסיה מתמדת על חיי הנפש והרגש. ואולם, בניגוד לחסידות, מכיוון שאחד הממדים של קידוש העצמי הוא היעדר סמכות חיצונית, ההתחדשות הרוחנית היהודית תופסת את התורה היהודית - את הקורפוס הטקסטואלי, הנורמטיבי והריטואלי שלה - לא כסיפור היסטורי או כמערך חוקי של מצוות הלכתיות מחייבות, אלא כמערכת סימבולית לתהליכים נפשיים המשקפת את ההתמודדויות הפנימיות הרגשיות והרוחניות של האדם. תפיסה זו גם מניעה את גישתה הלא הלכתית של תנועה זו: התורה וקיום המצוות נתפסים ככלים לריפוי העצמי.

כך, לדוגמה, החגים היהודיים נתפסים כהזדמנות לעבודה על העצמי מתוך

מערכת המושגים הפנימית שלהם.<sup>4</sup> לוח השנה העברי כולו נתפס כסמל לשינויים המחזוריים המתחוללים בנפש וגם כמציאות פיזית המחייבת קשב לשינויים המחזוריים המתחוללים בטבע. כל חג במחזור החגים העברי מתפרש לא רק כמציין מאורע היסטורי/דתי/מיתי אלא כנקודת ציון אינדיבידואלית בנפש האדם המזמנת לו אפשרות לערוך בה תיקון. הריטואלים של החגים מגויסים להנעת תהליכים של התבוננות פנימית ולחידוד המודעות לעכבות ולמחסומים נפשיים. כך לדוגמה מצייע אזרחי במאמר על פסח להפוך את בדיקת החמץ בערב החג לטקס של התבוננות פנימית. החיפוש אחר החמץ בפירותיו החבויות של הבית מסמל את החיפוש הפנימי שלנו אחר כל מה שהחמץ והתחמץ בנפש במהלך השנה שחלפה (אזרחי 2000).

מכל האמור לעיל אפשר להסיק כי ההתחדשות הרוחנית היהודית, כתופעה המשלבת בין המסורת היהודית לבין העידן החדש, מגלמת בתוכה בו בזמן היבטים מודרניים והיבטים של המודרנה המאוחרת. היבטים מודרניים אופייניים הם למשל נרטיבים של קדמה ושל אבולוציה תרבותית, הומניזם אוניברסלי, אינדיבידואליזם ורציונליות כלכלית; והיבטים של המודרנה המאוחרת (פוסטמודרניזם) הם למשל משחקיות, היברידיות, ובריקולד' (Beckford 2003).

#### התחדשות רוחנית יהודית כמסורת רפלקסיבית

בשילוב בין היהדות לעידן החדש בולט גם הממד הרפלקסיבי, שהוא, על פי אנתוני גידנס (Giddens 1991), המאפיין המרכזי של המודרנה המאוחרת. על פי גידנס, הרפלקסיביות של המודרנה המאוחרת מתבטאת בשימוש המאורגן והמתמשך בידע על החיים החברתיים כדי לארגנם מחדש ולשנות אותם. הדיון על מסורות דתיות הביא את פיליפ מלור (Mellor 1993) להציע, על סמך המשגותיו של גידנס, את המושג "מסורת רפלקסיבית" (reflexive tradition). מושג זה מתאר את האופן שבו, בעידן המודרנה המאוחרת, בני האדם מבצעים הערכה מתמדת של הידע הקיים ברשותם על המסורות, הערכים והמערכות הדתיות שלהם, ומנסים לשנות ולשפר אותם לפי צורכיהם.

4. תופעת ניכוס החגים היהודיים לאידיאולוגיות חילוניות או חילוניות-לכאורה, אגב הקניית משמעויות חדשות, איננה בלעדית להתחדשות הרוחנית היהודית. לאורך שנות קיומה של הציונות החילונית נטענו חגי ישראל במשמעויות חדשות התואמות את רוח הזמן ואת אידיאולוגיית התקופה. הציונות החלוצית, אשר דחתה את רוב תוכני המסורת היהודית, שמרה מקום מיוחד לחגי ישראל ויצקה בהם תוכן חלוצי חדש. לפסח נכתבה הגדה מיוחדת שהקבילה את יציאת מצרים לעלייה לארץ, בחנוכה הודגשה גבורת המכבים, ט"ו בשבט הפך חג של נטיעת עצים, ל"ג בעומר הדגיש את המרד ברומאים, שבועות הוקדש כחג הביכורים והשפע החקלאי, וסוכות כחג האסיף. ככולם צומצם, לעתים אף בוטל, הצד ההלכתי ומרכזיות האל, והודגש ההיבט החקלאי ומרכזיות האדם היוצא בכוחות עצמו מגלות ועבדות לחירות מדינית (אלמוג 1997).

גם את ההתחדשות הרוחנית היהודית אפשר לראות כמסורת רפלקסיבית. השחקנים החברתיים של ההתחדשות הרוחנית היהודית מסתייעים בידע שבידם, היהודי והלא יהודי, כדי לחדש, לשנות ולהחיות את המסורת היהודית ובייחוד את הפרקטיקה היהודית. יתרה מזו, אפשר לתאר את המסורת הרפלקסיבית של ההתחדשות הרוחנית היהודית כ"היפר-אינדיבידואליזציה דתית" – תהליך מוקצן שבו לא רק שאלות של אמונה ומשמעות מועברות מרשות הכלל ומסמכויות היררכיות לרשות היחיד, אלא אפילו הפרקטיקה היהודית-דתית עצמה נשקלת ונמדדת על ידי כל משתתף לאור הידע הקיים, ומעוצבת מחדש באופן שתתאים לצרכיו.

ההתחדשות הרוחנית היהודית משלבת אפוא בין מרכיבים של חילון ושל קידוש. כתופעה השייכת לרוחניות העידן החדש היא מבטאת, בעיני אלה הנוטלים בה חלק, התעוררות דתית. על ידי פעולה רפלקסיבית המזהה בין רוחניות העידן החדש למסורת היהודית היא מקדשת את המסורת ומחדשת את הפרקטיקה היהודית. עם זאת, היא מגלמת בתוכה היבטים מודרניים של חילון הבאים לידי ביטוי בעיקר בהפרטה ובאינדיבידואליזציה של משמעות אותה מסורת.

#### ההתחדשות הרוחנית היהודית ושאלת החילון: ייחודיות היסטורית, הקשרים מקומיים

בחינת ההתחדשות הרוחנית היהודית עד כה כתופעה של חילון או של קידוש נעשתה באמצעות מערכות המושגים הנובעים מתוך התופעה עצמה. ברצוני לבחון אותה כעת מהיבט אחר, באמצעות הדיון בהקשרים ההיסטוריים והחברתיים שבהם היא פועלת. לצורך הניתוח איעזר בפרספקטיבה של תנועות חברתיות חדשות (Melucci 1994). אף שהחיבור בין התיאוריה על תנועות דתיות לבין תיאוריה חברתית כגון זו אינו מפותח דיו (Beckford 2003), המיקוד בהיבטים ובמושגים של זהות ושל תרבות שמציעה התיאוריה של התנועות החברתיות החדשות עשוי לסייע לנו בפענוח מקומה של ההתחדשות הרוחנית היהודית כפרויקט של חילון וקידוש המעוגן בתוך הקשרים מקומיים תרבותיים ספציפיים.

בחינת ההקשרים החברתיים של תהליכי החילון והקידוש בהתחדשות הרוחנית היהודית מעלה שני היבטים מרכזיים: ההיבט הראשון נוגע לייחודיותה של הדת היהודית בכל מה שקשור לתהליכים של חילון: מרבית תיאוריות החילון התבססו ונסמכו על המקרה הנוצרי ורק חיבורים מעטים ניסו לבדוק את התאמתן למקרה היהודי. ייחודה של היהדות בהיותה דת שהיא אתניות ולאום, והדגשתה את הפרקטיקה ולא את האמונה והתיאולוגיה (Sharot 1991), מקשים להחיל את תיאוריות החילון על ההתחדשות הרוחנית היהודית. ההיבט השני נוגע לחשיבות ההקשרים המקומיים-חברתיים שבהם פועלת ההתחדשות הרוחנית היהודית. כפי

שאראה, ההשוואה בין הזירה האמריקנית לזירה הישראלית, ובייחוד השוואת הביקורת של תנועות ההתחדשות הרוחנית בכל זירה על הממסד הדתי-יהודי, חושפת את הדמיון ואת השוני ביניהן בכל הנוגע לתהליכים של חילון וקידוש, ומבליטה את השינויים הדרמטיים המתחוללים היום בזירה הישראלית.

#### ייחודיותו של המקרה היהודי

במאמר משנת 1991 בוחן סטפן שרוט את האפשרות להחיל את תיאוריות החילון על היהדות. טענתו היא כי מכיוון שתזת החילון ורפואי החילון שהיא מסרטטת מתבססים על הנצרות, יישומה במקרה היהודי הוא, באופן אינהרטי, מורכב (Sharot 1991). שני מאפיינים מרכזיים של היהדות משמעותיים לעניין זה: האחד, שהדת היהודית קשורה לעם ולקבוצה אתנית ספציפית: בניגוד לנצרות, היהדות מעולם לא הייתה רק "דת" במונח של אמונה בנשגב וקיומה של מערכת פרקטיקות המבססת אמונה זו, אלא היא נקשרת תמיד גם להיבטים של שייכות לקולקטיב לאומי-אתני מסוים. מאפיין נוסף הוא הדגש הייחודי הניתן ביהדות לפרקטיקה, למעשה, בניגוד לדתות כדוגמת הנצרות המדגישות את הדוקטרינה או את הדוקסה. כך למשל אפשר לטעון כי האורתודוקסיה היהודית – תגובת הנגד היהודית לתהליכי החילון והמודרנה – היא למעשה אורתופרקסיה (orthopraxis). שרוט טוען כי השילוב הקיים ביהדות בין היעדר דוקטרינות מוחלטות, הדגשת הפרקטיקה, והיות היהדות סמן זהות אתנית – שילוב זה מייצר בקרב הרוב היהודי דתיות מוחלטת אשר מאמצת את מערכת הערכים המערבית מתוך הקפדה על מספר זעום של ריטואלים. המיעוט היהודי המסרב להתאים את מערכת המצוות הפרקטית לערכים המערביים מייצר גבולות פרקטיקה ברורים המבחינים בינו לבין החברה היהודית-חילונית והלא יהודית (שם).

על סמך טיעון זה אפשר להסיק כי תהליכי החילון – ולחלופין תהליכי הקידוש – המתרחשים בחברות יהודיות, כרוכים לא רק בשאלות של אמונה דתית אלא גם בהיבטים הנוגעים לפרקטיקה היהודית ולמשמעויותיה עבור הזהות האישית, ההזדהות עם הקולקטיב היהודי והשייכות אליו. שאלות הנוגעות לתהליכים אלו צריכות להתייחס לשני היבטים – האמוני האידיאולוגי והזהותי ההשתייכותי – וליחסים המשלימים או המנוגדים המתקיימים ביניהם. כך, למשל, שרוט רואה קשר עבות בין הדת היהודית לעמיות (peoplehood) וללאומיות היהודית. קשר זה, לצד תהליכי החילון ההיסטוריים שהתחוללו בעם היהודי בעקבות המודרנה, הביא להסתת הדגש בפרקטיקה היהודית מהמרכיב הדתי למרכיב האתני. מציאות זו באה לידי ביטוי כיום במשמעויות שיהודים חילונים נוטים להעניק למספר קטן של ריטואלים יהודיים שהם אכן מקיימים, דוגמת ליל הסדר, משמעויות שנקשרות על פי רוב להיבטים של השתייכות לקולקטיב הלאומי או המשפחתי (דשן 1997; Sharot 1991).

יתרה מזו, המונח "השתייכות ללא אמונה" (belonging without believing),

שבו משתמשים סטיבן כהן ולורן בליצר (Cohen and Blitzer 2008),<sup>5</sup> מתאר תהליכים ביהדות ארצות הברית שבמסגרתם הועתק הדגש מהאמונה הדתית באל טרנסצנדנטי לשייכות לקולקטיב חילוני-לאומי. על סמך ניתוח נתונים מסקר מקיף על המרחב הדתי בארצות הברית, ומתוך השוואה בין יהודים לבני דתות אחרות, כהן ובליצר טוענים כי יהדות ארצות הברית מתאפיינת ברמות נמוכות יחסית של אמונה אבל בשיעורי השתתפות גבוהים יחסית במסגרות קהילתיות יהודיות דוגמת בתי ספר ומסגרות חינוך אחרות. הזהות האישית היהודית בקרב יהדות ארצות הברית המחולנת באה לידי ביטוי בהבעת שייכות אקטיבית לקולקטיב היהודי, ולא על ידי הזדהות עם האמונה הדתית. בדומה לכך טוען יונתן ווצ'ר, בספרו *Sacred Survival: The Civil Religion of American Jews*, שדתייתם של יהודי ארצות הברית באה לידי ביטוי לא רק בשייכות לבתי הכנסת ולזרמים הדתיים השונים אלא גם בפעילות ובאידיאולוגיה של ארגונים יהודיים אשר נחשבים בדרך כלל חילוניים, דוגמת הפרדציות היהודיות. באמצעות הארגונים הללו מתגבשת יהדות ארצות הברית לכדי קהילה מוסרית אחת בעלת זהות ברורה המתעלה מעל מגוון האידיאולוגיות הדתיות והפרקטיקות של שלל הזרמים היהודיים (Woocher 1986).

אפשר לטעון כי גם במקרה הישראלי קיימת מגמה דומה. הישראלי החילוני, מעצם היותו חלק מהחברה הישראלית, משתייך כמעט מתוך ברירת מחדל לקולקטיב היהודי-ישראלי. בעבור הרוב הישראלי החילוני והמסורתי, ההזדהות היהודית - שמתבטאת בדרך כלל בציון מספר זעום של חגים יהודיים ובעריכת טקסי חיים דוגמת בר מצווה, חתונה ולוויה - מנותקת בדרך כלל מהיבטים של אמונה דתית ונקשרת על פי רוב לתחושות שייכות לקולקטיב היהודי המשפחתי או הלאומי (דשן 1997).

על סמך כל זה אפשר לטעון כי בחברה היהודית הלא אורתודוקסית בישראל מתקיימים בד בבד תהליכים של חילון ושל קידוש. מההיבט האמוני, הפרקטיקה היהודית מחולנת מכיוון שהיא מנותקת ממקורותיה האמוניים הרעיוניים הדתיים; מההיבט הזהותי-השתייכותי היא ממשיכה להתקדש בכך שהיא הופכת אמצעי לחיזוק השייכות לעם היהודי ולזהות היהודית, האישית והקולקטיבית (ראו לדוגמה אזולאי וורצברגר 2008).

לפיכך, אפשר לראות בפעילותה של ההתחדשות הרוחנית היהודית בארצות הברית ובישראל ניסיון להביא לקידושו מחדש (re-sacralization) של

5. זהו היפוכו של המונח שטבעה גרייס דייווי: "אמונה ללא השתייכות" (believing without belonging; ראו Davie 1990). הוא נועד לתאר מציאות חברתית דתית (נוצרית) עכשווית, פרדוקסית כביכול, בכריטניה ובאירופה המערבית, שבה שיעור החברים במוסדות דתיים נמצא בנסיגה, אולם שיעור המעידים על אמונתם בערכים נוצריים אינו נסוג בהתאם.

הפרקטיקה היהודית. על ידי הטענת הפרקטיקה היהודית במשמעויות רוחניות אישיות, ההתחדשות הרוחנית היהודית מעניקה קדושה ומשמעות מחודשת לעצם הפרקטיקה, וכן לשייכות האתנית הלאומית היהודית ולחיים החברתיים היהודיים (Wexler 2000).

### הקשרים מקומיים

עד עתה התייחסתי להתחדשות הרוחנית היהודית כאל תופעה אחידה פחות או יותר בשתי הזירות החברתיות שבתוכן היא מתקיימת: ביהדות ארצות הברית ובישראל. ואולם, כדי להעמיק את הדיון יש צורך להתבונן בכל זירה בהקשרים המקומיים הספציפיים שבהם צומחת ומתקיימת תנועת ההתחדשות היהודית, ולהבין את האופן שבו הקשרים אלו משפיעים על התצורה המקומית הייחודית ועל השינוי שהיא מתיימרת להוביל בסביבה החברתית והדתית. לצורך כך אנתח בחלק זה את הביקורת שתנועת ההתחדשות הרוחנית היהודית מותחת על הממסד היהודי והרבני בצפון אמריקה ובישראל. כפי שאראה, ההבדלים בביקורת בין שתי הזירות משקפים במידה רבה את החדשנות והחתרנות הגלומות בתופעה הישראלית ואת השינוי הדרמטי המתחולל בזירה הדתית-חילונית בישראל.

כמו בתנועות חברתיות ודתיות חדשות רבות, הביקורת והשאיפה לשינוי חברתי הן המרכיב המרכזי בתנועת ההתחדשות הרוחנית היהודית (Melucci 1994). ביקורת זו מובילה את השאיפה לייצר אלטרנטיבה יהודית רוחנית לדת הממוסדת. מרכיב זה מאפיין באופן כללי את תרבות העידן החדש, אשר נוטה לבקר את התרבות הדומיננטית (Hanegraaff 1998). אפתח אפוא בהצגת הרקע החברתי-היסטורי של תנועת ההתחדשות הרוחנית היהודית, כדי להבין את כיווני צמיחתה כביקורת תרבותית.

כאמור, ראשיתה של תנועת ההתחדשות הרוחנית היהודית בארצות הברית בשנות השישים של המאה העשרים. תקופה זו התאפיינה בשגשוגה של תרבות הנגד (counterculture) ובאווירה רב-תרבותית. כמו קבוצות אתניות אחרות באותה תקופה, גם האוכלוסייה היהודית חיפשה דרכים חדשות וחלופיות להגדרת זהותה. באקלים זה פעל כאמור הרב זלמן שחטר-שלומי, אשר זיהה את הצורך של יהודים רבים להסתמך על המסורת היהודית-דתית בהגדרת זהותם, וביקש להחיות ולחדש את היהדות ברוח התקופה וברוח הפסיכולוגיה ההומניסטית והמודעות הגלובלית, שיהפכו את היהדות לרלוונטית לבני הדור. לא בכדי, אחד המניינים הראשונים של תנועת ההתחדשות היהודית בסן פרנסיסקו כונה "מניין מזל הדלי" (Ariel 2003) (The Aquarian Minyan)<sup>6</sup>.

כיום, קהילות ההתחדשות הרוחנית היהודית הפכו אבן שואבת ליהודי אמריקה

6. לפי אנשי העידן החדש, המעבר האסטרולוגי לעידן הדלי (The Age of Aquarius) מסמל את הטרנספורמציה הקוסמית ואת המעבר העולמי לעידן חדש ורוחני יותר.



הנוהים אחר רוחניות ומחפשים אלטרנטיבה לזרמים היהודיים הליברליים. ככינוס קהילות ההתחדשות הרוחנית היהודית (Kallah)<sup>7</sup> שהתקיים בשנת 2007 השתתפו כ-700 איש ואישה, אך רק פחות ממחצית שייכו עצמם לתנועת ההתחדשות היהודית. השאר הצהירו כי הם שייכים לזרמים לא אורתודוקסיים אחרים: הרפורמי, הקונסרוטיבי והרקונסטרוקציוניסטי (Fishkoff 2007).

במוקד הביקורת של ההתחדשות הרוחנית היהודית בארצות הברית ניצבים חיי הדת היהודיים כפי שהתעצבו בזרמים הליברליים בצפון אמריקה בחמישים השנים האחרונות. אלה נתפסים כ"יבשים", "מדוללים", נטולי השראה או רגש, ובניסוחם של חברי התנועה - "נטולי רוחניות". ההתחדשות הרוחנית היהודית מציעה להחזיר מרכיבים אלה ליהדות מתוך שמירה על ערכי היסוד של היהדות הפרוגרסיבית: ערכים ליברליים, הומניסטיים ואוניברסליים, וללא דרישה למחויבות ריטואלית טוטלית כפי שדורשת האורתודוקסיה. קהל היעד של התנועה הוא בעיקר חברי הקהילות הליברליות - בני המעמד הבינוני בגיל העמידה, ליברלים מבחינה פוליטית, המואסים בדתיות שבתי הכנסת הליברליים מציעים ומבקשים לרענן את החוויה הדתית. בריאיון שערכתי עם אחת מתלמידות תוכנית ההסמכה לרבנות של תנועת ההתחדשות היהודית העידה המרואיינת, אשר תקופה קצרה בחייה הייתה מעורבת גם בקהילת חב"ד, כי בהתחדשות הרוחנית היהודית היא מצאה את מבוקשה הרוחני: "התמהיל המדויק של שמחה, שירה וריקוד בתוך הפרקטיקה היהודית - זה מה שהתקשיתי למצוא בגרסת היהדות המדוללת של הזרם הרפורמי, ובלי שהייתי צריכה להיכנע לדוגמטיות האורתודוקסית של חב"ד".

בניגוד לצפון אמריקה, בישראל ההתחדשות הרוחנית היהודית לא התפתחה בהשפעת תרבות הנגד של שנות השישים אלא מאוחר הרבה יותר, בעקבות חדירת תרבות העידן החדש לחברה הישראלית בתחילת שנות התשעים. השינויים המהותיים שהתחוללו בחברה הישראלית בין שנות השבעים לשנות התשעים - שינויים מבניים, כלכליים ופוליטיים שהובילו לשינוי חברתי שבמרכזו תהליך של אינדיבידואציה וההשפעות הגלובליות על סגנון החיים, שבעקבותיהן רווחת הפרט ואיכות חייו הלכו ותפסו מקום מרכזי - הובילו ישראלים רבים לחיפוש אחר משמעות וזהות במסגרות דתיות חדשות דוגמת תנועת העידן החדש (גודמן ויונה 2004; שמחאי 2005).

מבחינה אישית וארגונית, ההתחדשות הרוחנית היהודית בישראל היא חלק אינטגרלי מתנועת העידן החדש: קהילת "בית חדש" הפעילה מתחם יהודי בכמה פסטיבלים רוחניים; הרב גפני והרב אורחי כתבו דרך קבע בירחון חיים אחרים, כתב העת המרכזי של קהילת העידן החדש בארץ, ועוד. עובדה זו באה לידי ביטוי באופי הקהילות, בסגנון הלבוש של חבריהן ובסוגי הפעילות שהן קיימו - סדנאות,

7. Kallah הוא כינוס דו-שנתי המאורגן על ידי "אלף", ארגון הגג של קהילות ההתחדשות היהודית בארצות הברית.

סופי שבוע וכדומה (שמחאי 2005). גם קהל היעד שלהן מקביל לקהל היעד של תרבות העידן החדש: חילונים בני המעמד הבינוני-גבוה, בני 25-45. הביקורת של ההתחדשות הרוחנית בישראל מתמקדת ביהדות הרבנית האורתודוקסית, ולה שלושה חלקים: החלק הראשון הוא היעדר הרלוונטיות של היהדות הרבנית. לטענת אוהד אזרחי, היהדות הרבנית אינה מבינה את הלוח הרוח של הדור הנוכחי, את לבטיו ואת ספקותיו. היא סגורה בתפיסות עולם צרות ומיושנות המגבילות את יכולתה להיענות לצרכיו הרוחניים של הדור החדש ולהיות קשובה להם. החלק השני של הביקורת קשור לסמכות המוגבלת של הרבנים לפסוק הלכה. לפי אזרחי, הרבנים כיום אינם מוסמכים לשנות פסיקות הלכה או לבטלן; הם כבולים לתקדימים הלכתיים ולפסיקות ראשונים ואחרונים, ומרחב הפסיקה שלהם מצומצם ומאפשר להם רק למצוא פרשנויות חדשות לפסיקה קודמת. למעשה, היהדות קפואה על שמריה וחסרת יכולת להשתנות כנדרש בימינו. ומכיוון שלרבנים ממילא אין סמכות לשנות ולחדש, האפשרות לחדש ניתנת עתה לכל אדם. בהתבטאויות המזכירות את טענותיהם של אנשי תנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני, שהוזכרה בפתיח (אזולאי וורצברגר 2008), טוענים גם גפני ואזרחי כי הידע והחוכמה היהודיים אינם נחלתה הבלעדית של היהדות האורתודוקסית; זהו ידע השייך לכל יהודי ועליו מוטל לפרש אותו מחדש ולהתאימו למגמות החיפוש הרוחניות העכשוויות. החלק השלישי של הביקורת מכוון לתפיסה הבינרית המקטבת את החברה הדתית בישראל בין דתיות לחילוניות, ומונעת ממי שאינו משתייך לאחד הצדדים להתמודד עם שאלות של רוחניות יהודית, להתפלל או ללמוד תורה בדרך שאינה דתית ואינה חילונית. החיבור המחודש לרוחניות יהודית שהם מציעים מאפשר לגלות מחדש את הטקסט היהודי, ואת הריטואלים המרכזיים של היהדות, בהם התפילה והשבת, ולשוות להם אופי רוחני עכשווי.

נראה כי בישראל הביקורת של ההתחדשות הרוחנית היהודית מורכבת ומקיפה הרבה יותר מזו של מקבילתה בצפון אמריקה. שם מתמקדת הביקורת בעיקר בשאלות של דתיות ממוסדת לעומת רוחניות, והיא מופנית בעיקר לזרמים הלא אורתודוקסיים ומבקשת להציע להם חלופה. לעומת זאת, הביקורת של ההתחדשות הרוחנית היהודית בישראל מופנית גם למונופול האורתודוקסי על היהדות ולמבנה החברתי הדיכוטומי של שדה הדתיות היהודית בישראל. תנועה זו פורצת דרך ומערערת את מערך הכוחות הקיים, בהעזתה להציע אלטרנטיבה יהודית-רוחנית המתבססת על אמונה אך איננה הלכתית. העובדה כי לאורך השנים המונופול להגדרת הדתיות היהודית נשמר בידי של הממסד האורתודוקסי הרבני, שדחק בכל כוחו החוצה את הזרמים הלא הלכתיים דוגמת הזרם הרפורמי או הקונסרוטיבי (Tabory 2004), מחדדת עוד יותר את קריאת התיגר של אנשי ההתחדשות הרוחנית היהודית בישראל על הממסד הדתי האורתודוקסי, ועל גבולותיו של שדה הזהויות הדתיות בישראל.

### ההתחדשות הרוחנית היהודית כאמריקניזציה של היהדות הישראלית

ההשוואה בין שתי זירות ההתחדשות הרוחנית היהודית מדגישה לא רק את ההבדלים ביניהן ואת העמדה השונה של התנועה במאבקי הכוח של כל אחת מהן, אלא גם את מידת הרדיקליות של תנועת ההתחדשות הרוחנית היהודית בישראל ואת האופן שבו היא מעצבת מחדש את הדתיות היהודית-ישראלית, בדומה לאחותה האמריקנית. כבר ב-1979 ניסח הסוציולוג היהודי האמריקני מרשל סקלר (Sklare and Greenblum 1979) את העקרונות המאפיינים את הדתיות של יהדות ארצות הברית, שאותם ניסחו מחדש מאוחר יותר ישעיהו (צ'רלס) ליבמן וסטיבן כהן (Liebman and Cohen 1990): (א) פרסונליזם; (ב) וולונטריזם; (ג) אוניברסליזם; (ד) מורליזם. הפרסונליזם הוא הנטייה של הפרט להעריך ולשנות את המסורת במונחים של תועלת או משמעות הגלומות בה עבורו; וולונטריזם הוא התפיסה שלפיה הפרקטיקה הדתית (בעיקר הריטואלי-טקסי) הופכת להיות עניין של בחירה אישית. עצם קיומה מבחירה נתפס כעדיף מקיומה מתוך מחויבות או כפייה, שכן הבחירה האינדיבידואלית והאוטונומית הופכת למקודשת יותר מהמעשה עצמו; האוניברסליזם מטשטש את גבולות המסורת היהודית כגוף ידע פריטיקולרי. על פי עיקרון זה, המסורת היהודית מגלמת לקח מוסרי התקף גם לעמים אחרים, ובמקביל גם המסורת היהודית נפתחת להשפעות של מסורות ותרבויות אחרות. על פי עקרון המורליזם, יהדותו של אדם נבחנת לא על פי ההקפדה על קיום המצוות אלא על פי ההתנהגות המוסרית. משמעותה של תפיסה זו היא כי הפרקטיקה היהודית מפורשת מחדש כצו מוסרי ולא כצו דתי-אלוהי.

ואמנם, עקרונות אלה רווחים בשתי זירות ההתחדשות הרוחנית היהודית: כיצירה אופיינית של העידן החדש, במרכז הפרקטיקה עומד הסובייקט המקודש ולא הנורמה או ההלכה; הריטואל היהודי מקבל את משמעויותיו הרוחניות על ידי הפרט; והסמכות הרבנית נשללת ונתפסת כלא רלוונטית שכן האדם חופשי לבחור את דרכו כראות עיניו. כך כותב גרשון וינקלר, איש ההתחדשות הרוחנית היהודית בארצות הברית, במאמר ששמו "מקורות קלאסיים לטבעה הגמיש וההדדי של ההלכה":

החוק, שהקשיח מרוב פורמליות, הוא זעקה ליצירתיות, קריאה לאצילות - המוסויות בצורה של ציוויים. הוא לא נועד לשמש מוסרות או רסנים, או אזיקים הכובלים את ידיה של ההתנהגות האנושית. מעל לכול מבקשת התורה שנאהב: ואהבת את ה' אלהיך, ואהבת לרעך. שמירת המצוות כולה היא הכשרה באמנות האהבה. לשכוח שהאהבה היא תכלית כל המצוות, פירושו לבטל את משמעותן.<sup>8</sup>

התפילה, למשל, אינה נתפסת כהוראה הלכתית מחייבת של אמירת טקסט נתון שלוש פעמים ביום במועדים קבועים מראש, אלא כדיאלוג פתוח עם אלוהים,

8. תורגם על ידי תרצה ארצי עבור "אהב"י - אגודה להתחדשות היהדות בישראל". ראו את המאמר באתר "עידן הדלי".

”שיחה עם החבר הכי אינטימי שלך בשפת היום יום או ווידוי לפני הפסיכולוג הכי ותיק שנותן את שרותיו בחינם” (אזרחי 2001, 28). פירוש התפילה כמעשה וולונטרי, אישי ואינטימי של האדם מול אלוהיו מרוקן אותה ממחויבות הלכתית ומעודד את האדם לקיים אותה על פי הרגשתו. גם הפרשנות המחודשת לחגי ישראל שתוארה לעיל, המעניקה לחגים משמעויות של ריפוי עצמי, הופכת אותם לריטואל אישי וולונטרי.

בניגוד למסר הפרטיקולרי, המאפיין רתיות אורתודוקסית בכלל ואת הדת היהודית בפרט, ההתחדשות הרוחנית היהודית מקדמת מסר אוניברסלי ברוח העידן החדש: תפיסת עולם המתבססת על הגישה ההוליסטית, אשר רואה בקוסמוס, בחברה ובאדם ישות הרמונית ומתנגדת לפיצולים בינריים דוגמת גוף ונפש, אדם וטבע, וכן להפרדה בין קבוצות חברתיות על בסיס לאום או דת. ההתחדשות הרוחנית היהודית שוללת מכול וכול את התפיסה האתנוצנטרית והפרטיקולרית הטבועה ביהדות, אשר רואה בעם היהודי “עם נבחר” או “עם סגולה” (Ben Rafael *et al.* 2006). רבים מאנשי התנועה מעורכים אפוא ביוזמות של דיאלוג בין-דתי: כך לדוגמה הרב ארתור ווסקאו בארצות הברית; ובישראל – רבים מאנשי הקהילות משתתפים במפגש היהודי-הערבי השנתי “הסולחה”<sup>9</sup>.

בהתאם לעקרון המורליזם, אנשי ההתחדשות הרוחנית היהודית רואים בערכים האקולוגיים והחברתיים צו מוסרי ומנסחים מחדש ריטואלים והלכות יהודיות מסורתיות על פי עקרונות אלו, כהוראות אתיות. כך מתפרשת ההלכה היהודית כולה כחובה מוסרית לתיקון עולם, כשאיפה לשוויון ולצדק חברתי ואקולוגי (Weissler 2003). בחוגי ההתחדשות הרוחנית היהודית בארצות הברית התפתח המושג “אקו-כשרות”, ולפיו כשרותו של כל מאכל וכל מוצר נמדדת לא רק על פי התאמתו לכללי הכשרות ההלכתיים אלא גם לפי האופן שבו הוא יוצר – ללא פגיעה בסביבה או באדם אחר, כגון ניצול כוח עבודה זול במדינות העולם השלישי. על פי תפיסה זו, יהדותו של אדם נמדדת על פי מידת מחויבותו להתנהגות מוסרית המנוסחת על פי אמות המידה של הרוחניות העכשווית.

פעילותה של ההתחדשות הרוחנית היהודית סביב ארבעת העקרונות הללו מעידה על מרכזיותו הגוברת של הסובייקט בניסוח מערכות משמעות חדשות הנוגעות לזהותו היהודית ויצירת התארגנויות קבוצתיות סביב מערכות משמעות משותפות אלה. היא גם תואמת את האופן שבו המשיגו סטיבן כהן וארנולד אייזן את “העצמי הריבוני היהודי” (sovereign Jewish self) בקרב הדור הנוכחי של יהודים המשויכים לאחד הזרמים המוכרים בצפון אמריקה (affiliated Jews) (Cohen and Eisen 2000). העצמי הריבוני היהודי משקף תפיסה עצמית של זהות יהודית סובייקטיבית כזהות יציבה ובלתי משתנה, הטוענת לזכותה הלא מעורערת לבחור כיצד, מתי והאם תמומש בפועל. היהדות עצמה נתפסת כעניין פנימי –

9. ראו באתר הארגון, “Sulha Peace Project”.

נקודת מוצא, היבט חווייתי ואובייקט להתבוננות. במילים אחרות, המשמעות של "להיות יהודי" היא אישית ונובעת מהמשמעויות שהפרט מנסח לעצמו. כאמור, נראה כי תפיסה זו מצליחה לתאר גם את המתרחש בהתחדשות הרוחנית היהודית, שבה החוויה הרוחנית הסובייקטיבית של הפרט הופכת למוקד זהותו היהודית. כל העקרונות הללו, המתארים בעיני החוקרים את יהדות ארצות הברית, תואמים לצמיחתה ולפעילותה של ההתחדשות הרוחנית היהודית בישראל, מה שמעיד על חלולם לזירה הישראלית. אף שניתן למצוא גם בקרב קבוצות אורתודוקסיות מסוימות בזירה הישראלית תפיסות אינדיבידואליסטיות, בייחוד בקרב קבוצות בעלות נטיות רוחניות-חסידיות (Fischer 2007), קבוצות אלו אינן מחזיקות בעקרונות של וולונטריזם ופרסונליזם קיצוני. נראה כי בהשפעת תרבות העידן החדש ותנועת ההתחדשות הרוחנית היהודית האמריקנית, ההתחדשות הרוחנית היהודית מביאה לשרדה היהודי-דתית בישראל רעיונות חדשים ואף מעבירה קבוצות דתיות חדשניות מן השוליים הקיצוניים אל המרכז החברתי. אם נחזור להגדרותיו של האנגראף בנוגע לדתיות החילונית של העידן החדש, נוכל לתאר את השינוי בדתיות הישראלית בהשפעת ההתחדשות הרוחנית היהודית כמהלך של דתיות מחולנת (Hanegraaff 1998).

## סיכום

הניסיון לעמוד על טיבה של ההתחדשות הרוחנית היהודית, תנועה השייכת לרוחניות העידן החדש בעידן המודרנה המאוחרת, מעלה תמונה מורכבת שלפיה יש בה היבטים של חילון ושל קידוש בעת ובעונה אחת: מצד אחד הפרטת הדת והאינדיבידואליזציה של המשמעויות הדתיות מעידות על אופייה החילוני, לפחות על פי הגדרותיהם הקלאסיות של פיטר ברגר ותומס לקמן לחילון (Luckmann 1969; Berger 1967); ומצד אחר היא מקדשת מחדש את הפרקטיקה היהודית ומעניקה לה משמעויות רוחניות. עוד מורכבות נובעת מריבוי פניה של היהדות, בהיותה מוצא אתני, לאום ודת. ריבוי זה מקשה לבחון את ההתחדשות הרוחנית היהודית כתופעה בעלת משמעות דתית או חילונית גרידא ומחייב התייחסות להיבטים הרחבים של שייכות אתנית ולאומית. בניגוד לתופעות אחרות של רוחניות העידן החדש, שבהן הדגש הוא על מערכות משמעות אישיות מקודשות, בהתחדשות הרוחנית היהודית יש צורך לבחון גם את האופן שבו משמעויות אינדיבידואליות של קדושה משולבות במשמעויות של השתייכות קולקטיבית. אמצעי אחד להתגבר על מורכבויות אלה, ועל הצורך להגדיר את ההתחדשות הרוחנית היהודית כתופעה חילונית או דתית, הוא השימוש בנקודת המבט הפוסט-חילונית. גישה זו אינה גורסת כי תם עידן החילונית אלא מערערת את ההנגדה הבינרית הנוקשה בין דת לחילונית, ומצביעה על הכלאות מורכבות (היברידיות)

ביניהן (שנהב בספר זה; Habermas 2006). בהקשר הישראלי, ישנם חוקרים המבקרים את תזת החילון הקלאסית ומתבוננים על החברה הישראלית מפרספקטיבה פוסט-חילונית. למשל, יהודה גודמן ויוסי יונה מצביעים על שינויים המתרחשים בזירה הציבורית בישראל שיש בהם כדי לערער את תהליכי ההגמוניזציה של הדתיות והחילון שרווחו ועדיין רווחים בישראל (גודמן ויונה 2004).<sup>10</sup> גם יהודה גודמן ושלמה פישר עוקבים אחר הגנאלוגיה של המושגים "דתיות" ו"חילונית" במחקר הישראלי, ואחר הנחות יסוד ספציפיות ואינטרסים אידיאולוגיים, פוליטיים, תרבותיים וכלכליים המשתתפים בעיצובם (גודמן ופישר 2004).

אימוץ פרספקטיבה זו לניתוח ההתחדשות הרוחנית היהודית מספק לנו מוצא מהמבוי הסתום שיוצר הצורך לקטלג את התופעה כחילונית או כדתית. כפי שטוען יהודה שנהב, הדיון בתזת החילון מתמקד ביצירת גבולות ומתאפיין בהכחשת ההכלאה המתקיימת מדי יום ביומו בין חילוניות לדתיות ובין התיאולוגיה לסוציולוגיה (ראו מאמרו בספר זה). בהיותה יצירה היברידיית המשלבת (או מכליאה) מרכיבים של קידוש וחילון, ההתחדשות הרוחנית היהודית היא תופעה פוסט-חילונית מובהקת. היא נעה בין החילוני למקודש ואינה שייכת באופן מובהק לשום קטגוריה. ההתחדשות הרוחנית היהודית מתאימה לתיאורו של ג'יי דמרת' ביחס לתנודתיות המתקיימת בין חילון לקידוש במרחבים תרבותיים. תיאור זה שולל את תפיסת "הכול או לא כלום" האופיינית לדיון בתזת החילון ורואה בתנועה המתמדת בין חילון לקידוש מאפיין רחב של ההתפתחות התרבותית (Demerath 2001).

בהיותה תופעה של עידן המודרנה המאוחרת, ההתחדשות הרוחנית היהודית מדגישה את האינדיבידואליזציה, הזהות העצמית, הרפלקסיביות וההיגיון הסובייקטיבי בדתיות היהודית העכשווית, וכן את הציפייה מהסובייקט להפעיל שיקול דעת אוטונומי ביחס לאמונותיו ולאופן שבו הוא מיישמן במעשה (פרקטיקה) (Beckford 2003). זהות, אמונה ופרקטיקה יהודיים הופכים מ"שיוכיים" (ascribed) להישגיים (achieved); והעצמי הופך לפרויקט הנתון לבחירה, לרפלקסיה ולעיצוב מתמיד. נראה כי למרות היותה של ההתחדשות הרוחנית היהודית תופעת שוליים במרחב היהודי, היא משקפת בקיומה ובפעילותה שינויים מהותיים המתחוללים בזהות היהודית הישראלית והאמריקנית ואת קיומו של מרחב יהודי פוסט-חילוני חדש.

10. ראו גם את מאמרם, וכן את מאמרו של יהודה שנהב, בספר זה.

## רשימת המקורות

- אזולאי, נעמה, 2010. "כי עברים אנחנו ואת ליבנו נעבוד": תנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני בישראל", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן.
- אזולאי, נעמה, ורחל ורצברגר, 2008. "התחדשות יהודית במרחב החילוני בישראל: מתופעה לתנועה חברתית חדשה", פוליטיקה 18, עמ' 141-172.
- אזרחי, אוהד, 1999. "על דעת המקום", דעות 5, עמ' 12-16.
- , 2000. "ליל סדר עולמי חדש", חיים אחרים 43, עמ' 32-36.
- , 2001. "אילו פינו מלא שירה", חיים אחרים 60, עמ' 24-28.
- אלמוג, עוז, 1997. הצבר: דיוקן, תל אביב: עם עובד.
- גארב, יהונתן, 2005. יחידי הסגולות יהיו לעדרים: עיונים בקבלת המאה ה-20, ירושלים: מכון שלום הרטמן וכרמל.
- גודמן, יהודה, ויוסי יונה, 2004. "מבוא: דתיות וחילוניות בישראל-אפשרויות מבט אחרות", הנ"ל (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
- גודמן, יהודה, ושלמה פישר, 2004. "להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל - תזת החילון וחלופות מושגיות", יוסי יונה ויהודה גודמן (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 346-390.
- דשן, שלמה, 1997. "ישראלים-חילונים בליל הפסח: צילה של משפחתיות על סמלים דתיים", מגמות לה, עמ' 528-546.
- ורצברגר, רחל, 2011. "כשהעידן החדש נכנס לארון הספרים היהודי: התחדשות רוחנית יהודית בישראל", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- רוח-מדבר, מריאנה, 2007. "תרבות העידן החדש בישראל", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן.
- שגיב, טליה, ועדנה לומסקי-פדר, 2007. "מהלכה למעשה: מאבק סמלי על הון תרבותי כבתי מדרש חילוניים", סוציולוגיה ישראלית ח (2), עמ' 269-299.
- שמחאי, דלית, 2005. "התנגדות מחבבת: פרדוקסים של שינוי חברתי בעידן החדש", עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה.

- Albanese, Catherine, 1988. "Religion and the American Experience: A Century After," *Church History* 57 (3), pp. 337-351.
- Ariel, Yaakov, 2003. "Hasidism in the Age of Aquarius: The House of Love and Prayer in San Francisco, 1967-1977," *Religion and American Culture* 13 (2), pp. 139-165.
- Azulay, Naama, and Ephraim Tabory, 2008. "A House of Prayer for All Nations: Unorthodox Prayer Houses for Nonreligious Israeli Jews," *Sociological Papers* 13, pp. 22-41.
- Beckford, James A., 2003. *Social Theory and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Beit-Hallahmi, Benjamin, 1992. *Despair and Deliverance: Private Salvation in Contemporary Israel*, Albany and Chicago: State University of New York Press.
- Ben Rafael, Eliezer, Thomas Gergely, and Yossef Gorny, 2006. *Jewry between Tradition and Secularism*, Boston: Leiden-Brill.

- Berger, Peter L., 1969. *The Social Reality of Religion*, London: Faber & Faber.
- Cohen, Steven, and Lauren Blitzer, 2008. *Belonging without Believing: Jews and their Distinctive Patterns of Religiosity - and Secularity, Selected Results from the 2008 Pew Forum U.S. Religious Landscape Survey*, The Florence G. Heller - JCC Association Research Center (online).
- Cohen, Steven, and Arnold Eisen, 2000. *The Jew Within: Self, Family, and Community in America*, Bloomington: Indiana University Press.
- Davie, Grace, 1990. "Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?" *Social Compass* 37 (4), pp. 455-469.
- Dawson, Lorne, 1998. "Anti-Modernism, Modernism, and Postmodernism: Struggling with the Cultural Significance of New Religious Movements," *Sociology of Religion* 59 (2), pp. 131-156.
- Demerath, N. Jay, 2000. "The Varieties of Sacred Experience: Finding the Sacred in a Secular Grove," *Journal for the Scientific Study of Religion* 39 (1), pp. 1-11.
- , 2001. "Secularization Extended: From Religious 'Myth' to Cultural Commonplace," in Richard K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford: Blackwell, pp. 211-228.
- Fischer, Shlomo, 2007. "Self-Expression and Democracy in Radical Religious Zionist Ideology," Ph.D. Dissertation, The Hebrew University of Jerusalem.
- Fishkoff, Sue, 2007. "Transforming Shuls the Renewal Way," *JTA* (online).
- Giddens, Anthony, 1991. *Modernity and Self Identity*, Stanford: Stanford University Press.
- Green, Arthur, 2004. *Ehyeh: A Kabbalah for Tomorrow*, Woodstock: Jewish Lights Publishing.
- Habermas, Jürgen, 2006. "Religion in the Public Sphere," *European Journal of Philosophy* 14 (1), pp. 1-25.
- Hanegraaff, Wouter, 1998. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden: Brill.
- , 1999. "New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective," *Social Compass* 46 (2), pp. 145-160.
- Heelas, Paul, 1996. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul, and Linda Woodhead, 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford: Blackwell.
- Hess, David J., 1993. *Science in the New Age: The Paranormal, Its Defenders and Debunkers and American Culture*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Houtman, Dick, and Peter Mascini, 2002. "Why Do Churches become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands," *Journal for the Scientific Study of Religion* 41 (3), pp. 455-473.
- Huss, Boaz, 2007, "The New Age of Kabbalah: Contemporary Kabbalah, the New Age and Postmodern Spirituality," *Journal of Modern Jewish Studies* 6 (2), pp. 107-125.



- Jakobsen, Merete Demant, 1999. *Shamanism: Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing*, New York and Oxford: Berghahn Books.
- Kemp, Daren, 2001. "Christaquarianism: A New Socio-Religious Movement of the Post-Modern Society?" *Implicit Religion* 4 (1), pp. 27-41.
- Lambert, Yves, 1999. "Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms," *Sociology of Religion* 60 (3), pp. 303-333.
- Liebman, Charles S., and Steven M. Cohen, 1990. *Two Worlds of Judaism: The Israeli and American Experiences*, New Haven and London: Yale University Press.
- Lucas, Phillip Charles, and Thomas Robbins, 2004. *New Religious Movements in the 21<sup>st</sup> Century*, New York and London: Routledge.
- Luckmann, Thomas, 1967. *The Invisible Religion*, London: MacMillan.
- , 1996. "The Privatization of Religion and Morality," in Paul Heelas, Scott Lash and Paul Morris (eds.), *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity at a Time of Uncertainty*, Oxford: Blackwell, pp. 72-86.
- Luhrmann, Tanya, 2004. "Metakinesis: How God Becomes Intimate in Contemporary U.S. Christianity," *American Anthropology* 106 (3), pp. 518-528.
- Magid, Shaul, 2006. "Jewish Renewal: Toward a 'New' American Judaism," *Tikkun* 21 (1), pp. 57-60.
- Mellor, Philip A., 1993. "Reflexive Traditions: Anthony Giddens, High Modernity, and the Contours of Contemporary Religiosity," *Religious Studies* 29 (1), pp. 111-127.
- Melton, Gordon, 1992. "New Thought and the New Age," in James R. Lewis and J. Gordon Melton (eds.), *Perspectives on the New Age*, Albany: State University of New York Press, pp. 13-29.
- Melucci, Alberto, 1994. "A Strange Kind of Newness: What's New in the Social Movements?" in Enrique Larana, Hank Jhonston and Joseph R. Gusfield (eds.), *New Social Movements: From Ideology to Identity*, Philadelphia: Temple University Press, pp. 101-130.
- Prell, Riv-Ellen, 1989. *Prayer & Community: The Havurah in American Judaism*, Detroit: Wayne State University Press.
- Reiff, Philip, 1966. *The Triumph of the Therapeutic: The Uses of Faith after Freud*, New York: Harper and Row.
- Roof, Wade, 1999. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- , 2003. "Religion and Spirituality: Toward an Integrated Analysis," in Michele M. Dillon (ed.), *Handbook of Sociology of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 137-148.
- Sharot, Stephen, 1991. "Judaism and the Secularization Debate," *Sociological Analysis* 52 (3), pp. 255-275.

- Sklare, Marshall, and Joseph Greenblum, 1979. *Jewish Identity on the Suburban Frontier*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Tabory, Ephraim, 2004. "The Israel Reform and Conservative Movements and the Market for Liberal Judaism," in Uzi Rebhun and Chaim I. Waxman (eds.), *Jews in Israel: Contemporary Social and Cultural Patterns*, Hanover: Brandeis University Press, pp. 285-314.
- Weissler, Chava, 2003. "Jewish Renewal in the American Spiritual Market Place," lecture delivered at the University of Washington, May.
- , 2005. "The Meanings of Shekhinah in the Jewish Renewal Movement," *Nashim* 10, pp. 53-83.
- , 2008. "'Women of Vision' in the Jewish Renewal Movement: The Eshet Hazon Ceremony," *Jewish Culture and History* 8 (3), pp. 62-85.
- Werczberger, Rachel, 2011. "Self, Identity and Healing in the Ritual of Jewish Spiritual Renewal in Israel," in Boaz Huss (ed.), *Kabbalah and Contemporary Spiritual Revival*, Be'er Sheva: Ben-Gurion University Press. pp. 75-100.
- Wexler, Philip, 2000. *Mystical Society: An Emerging Social Vision*, Boulder, Colo.: Westview Press.
- Woocher, Jonathan, 1986. *Sacred Survival: The Civil Religion of American Jews*, Bloomington: Indiana University Press.
- Wuthnow, Robert, 1998. *After Heaven: Spirituality in America since the 1950's*, Berkley: University of California Press.