

ביקורת

מדברים על חילוניות יהודית

בתוך שנה אחת הופיעו חמישה ספרים על חילוניות בישראל, ועוד שניים העוסקים בה בהרחבה. השיח התוסס משקף היסט אל סוגי חילוניות אחרים מבעבר, לוקה בחלקו בכשל המהותנות, ומרמז בחלקו לפתרון הפורה: חילוניות מורשתית רגב בן־דוד

היבול המבורך של ספרים על חילוניות וזהות יהודית-ישראלית ששטף אותנו בשנת תשע"ט מעיד על תסיסה מחשבתית, מעבר לתסיסה הפוליטית המוכרת לעיפה. עיון בספרים הללו מספק הזדמנות להצביע על מגמות בשיח החילוניות היהודית-ישראלית, ולהציע כיוונים אפשריים.

אלה הם הספרים; כולם ראו אור בשנה האחרונה: קץ עידן העבריות מאת רמי לבני (כרמל, 172 עמ'), הדרך החילונית מאת רם פרומן (ידיעות ספרים, 224 עמ'), מדריך לחילוני מאת אביעד קליינברג (אוניברסיטת תל-אביב, 222 עמ'), החילוניות החדשה מאת שלומי ששון (רסלינג, 275 עמ') וסיפורם של היהודים החילונים מאת אמנון רובינשטיין (דביר, 240 עמ') – המוצעים כמניפסטים חילוניים לעת הזו; ולצידם חזרה בלי תשובה מאת מיכה גודמן (דביר, 256 עמ') ויהדותישראלית מאת שמואל רוזנר וקמיל פוקס (דביר, 285 עמ') – המספקים מבטים שונים מבחוץ על החילוניות הישראלית.

מתוך סקירת חיבורים אלו וביקורתם, אבקש גם לתרום משהו אף אני לשיח חשוב זה, בשימת דגש על גוון החילוניות היהודית הפורה והעדיף



רגב בן־דוד הוא חוקר ומרצה בנושאי זהויות יהודיות, הגות ציונית ויחסי יהדות ומדינה בישראל, ומנהל תוכניות חינוכיות ב'בית פרת מדרשה ישראלית'. נייר העמדה "הצטרפות לעם היהודי בתנאי מדינת ישראל", שפרסם לאחרונה במסגרת מרכז מציל"ה, מרחיב לגבי גיור חילוני-מורשתית.

בעיניי, המוצא ביטוי, גם אם אולי מוגבל, בספרות חדשה זו: החילוניות המורשתית.

הקשת החילונית

חידוש חשוב וחיובי המשותף לספרי החילוניות החדשים הוא ההכרה בכך שהחילוניות אינה אחת, אלא גוונים לה. דבר זה בא לידי ביטוי בהבחנה יסודית, הנידונה ברבים מבין ספרים אלו, בין חילוניות אוניברסלית לבין חילוניות יהודית (בהבדלי נוסח בין ספר לספר כמובן). שלומי ששון מציע הבחנה בין 'חילוניות יהודית' לבין 'חילוניות פוסט-יהודית', והאחרונה מכונה גם 'חילוניות אוניברסלית' או 'לייסטית' (מלשון Laicism – הגרסה הצרפתית והלוחמנית של החילוניות). באופן דומה מבחין מיכה גודמן בין הגישה החילונית המורדת לבין שלוש גישות חילוניות חלופיות, השואבות באופן חיובי מהמורשת היהודית (התרבותית, בעקבות אחד העם; הרוחנית, בעקבות א"ד גורדון; וה'הלכתית', בעקבות ביאליק). ספריהם של שני הרמזים, לבני ופרומן, מהווים בעצמם מניפסטים חילוניים פוסט-יהודיים. לעומתם, ספריהם של אביעד קליינברג ושל אמנון רובינשטיין שייכים לאסכולה החילונית-יהודית. חלוקה זו מוצאת ביטוי גם בסיווג הסוציולוגי שהציעו שמואל רוזנר וקמיל פוקס, המחלקים את הציבור החילוני ל'חילונים לחלוטין' (28% מהאוכלוסייה הכללית) ו'חילונים קצת מסורתיים' (21%).¹

ריכוז הספרים הנוכחי מספק מבט מרתק על סוגי החילוניות השונים: על יסודותיהם הרעיוניים, על ביטוייהם העכשוויים בחברה הישראלית ועל היחסים ביניהם. כך למשל בולטת הביקורת מהצד 'הפוסט-יהודי' על תופעת 'ההתחדשות היהודית', ביקורת המובעת בעוז בחיבורים של פרומן ושל לבני, ומתוארת גם אצל ששון. מנגד, ניתן לראות את ספרי אסכולת 'החילוניות היהודית' כמוונים נגד המגמות 'הפוסט-יהודית' (בעיקר אצל גודמן, ובאופן מובלע יותר אצל קליינברג ואצל רובינשטיין).²

חלוקה סכמטית זו בין שני סגנונות חילוניות היא תרומה משמעותית לשיח הזהותי הישראלי, המורגל בדיכוטומיה דתיות-חילוניות. הכנסת המחלוקת פנימה לתוך המחנה הופכת את השיח למורכב ולמעניין בהרבה, מפחיתה את השימוש ב"אנשי קש", ומגבירה את ההתמודדות הרצינית עם "האחר".³

אולם על אף תועלתה, החלוקה הדיכוטומית בין חילוניות 'פוסט-



יהודית' לבין חילוניות 'יהודית' כוללנית מדי ואינה מספיק מדויקת להבנת סוגי היחס השונים כלפי היהדות. במקומה ברצוני להציע חלוקה מרובעת המסווגת גישות חילוניות שונות על ציר יחסן למורשת היהודית: (א) 'חילוניות בלתי-יהודית': החילוניות כקרע וניתוק מוחלטים מהיהדות ההיסטורית, הדתית במהותה; (ב) 'מודרניות יהודית-חילונית': החילוניות כמהות יהודית חדשה, אשר היא ההווה והעתיד של היהדות הדתית במקורה; (ג) 'רסטורציה מקראית': החילוניות כמורשת של היהדות הקדומה, הקדם-דתית; (ד) 'חילוניות מורשתית': החילוניות כמורשת של כלל היצירה היהודית לדורותיה, שהיא פרי הרוח הלאומי.

לפי גישת החילוניות הבלתי-יהודית, העבר היהודי הוא דתי, וההווה החילוני אינו מתיימר להמשיך אותו, ואולי אף להפך. גישה זו מצאה לה דימוי ספרותי בדמותו של יודק'ה, גיבורו של חיים הזז בסיפור 'הדרשה', המצהיר כי "אין הצינונות והיהדות דבר אחד, אלא שני דברים שונים זה מזה, אולי גם שני דברים הסותרים זה את זה... כשאדם אינו יכול להיות יהודי הוא נעשה ציוני... הצינונות מתחילה ממקום הריסת היהדות"⁴.

הגרסה הקיצונית ביותר של גישה זו הייתה ה"כנעניות", שקראה לנתק את הזיקה אל היהדות שהתקיימה במשך דורות הגלות, ובמקום זאת לרקום זהות מקומית במזרח התיכון על בסיס התרבויות הקדומות ששכנו בו, בהובלת התרבות העברית הקדומה.

גישה זו עולה בקנה אחד עם הגישה האולטרה-שמרנית מהצד האורתודוקסי, שלדידה המאפיין היחיד הקושר את תולדות עמנו לרצף אחד הוא ההלכה, וכל שיטה יהודית שאיננה הלכתית – אינה ממשיכת היהדות ההיסטורית. ישעיהו ליבוביץ' היטיב לנסח תפיסה זו. לטענתו, "היצירה היחידה של העם היהודי במשך 3,000 שנה, שבה התגלמה רציפות זהותו וייחודו של העם הזה כחטיבה היסטורית-לאומית אחת ושממנה ניתן לדלות תוכן תרבותי-רוחני לעם הזה בהווה – היא הדת בצורתה היהודית הספציפית, ההלכה, המסגרת של חוק דתי מחייב, של אורח-חיים המוטל על היחיד ועל הציבור ע"י התורה"⁵.

על אף הבדלי הרטוריקה והשיפוט הערכי, ישנה הסכמה משני הצדדים על כך שהיצירה היהודית החילונית המודרנית אינה המשך של העבר היהודי שקדם לה.



נביא הרסטורציה המקראית. דוד בן-גוריון כסנדק בבית מילה ראשונה באילת, סתיו 1952. צילום: פריץ כהן, אוסף התצלומים הלאומי

גישת המודרניות היהודית-חילונית מקבלת את מסגרת ההתייחסות של העם היהודי, על ההיסטוריה שלו עד לדורות הנוכחיים. היא מקבלת כעיקרון שהעבר היהודי הוא דתי ונושא את חותם האמונה וההלכה, אך מאמינה שההווה והעתיד קוראים לאופני השתייכות ופעולה אחרים. הפנייה ללאומיות ולחילון היא בעיניה סטייה מדרכה ההיסטורית של היהדות – אך צעד יהודי לגיטימי ונחוץ.

חילוניותה של גישה זו מתבטאת בשני מרכיבים עיקריים: באשרור הזיקה ליהדות כעם וכתרבות גם ללא מחויבות דתית; ובמחויבות לנאורות ולקדמה. אחד המייצגים הבולטים של גישה זו הוא הרצל. במקומות רבים בספרו אלטנוילנד, לדוגמה, מדגיש הרצל כי החברה הישראלית החדשה, על אף זיקתה למסגרת הקיום היהודית, נשענת בעיקרה על פירות המחשבה והקדמה המודרניים: "אנחנו יסדנו את חברתנו החדשה בלא סבל-ירושה, כביכול. אמנם אף אנו קשרנו קשרים עם העבר, ואנוסים היינו לעשות זאת – האדמה העתיקה, העם העתיק – אבל חידשנו נעורים בכל אשר יסדנו".⁶

מדינה שקמה על ידי העם היהודי ובעבורו, בארץ ישראל, מבטאת די והותר את היהודיות הנדרשת. להרצל לא היו הכלים או המוטיבציה 'להתחרות' עם הדתיים על ניכוס המורשת היהודית ההיסטורית. הוא קיבל את היותה 'דתית', אך זה לא צמצם את ביטחוננו בצורך להניח על גבי עבר זה הווה יהודי חילוני. גישה זאת מקבלת אפוא את הטענה כי העבר היהודי דתי, אך אינה גוזרת מכך שלילה ערכית של החילוניות. להתרשמותי, זו הגישה הרווחת ביותר בקרב הציבור החילוני כיום, גם אם אינה תמיד מנוסחת.

גישת הרסטורציה המקראית דוחה את הטענה כי העבר היהודי הוא 'דתי'. לשיטתה, כל זמן שעמנו חי על ארצו, הוא חי חיים לאומיים 'טבעיים'; רק משיצא לגלות החל להתנהל כ'עם רוחני' ואז הפכה הדת למרכיב הדומיננטי. מכיוון שכך, גישה זו סבורה שהיהדות החילונית המודרנית בהחלט ממשיכה את העבר היהודי – אך את העבר הקדום, ולא את העבר המיידית.

תפיסה זו הייתה משותפת להוגים ציונים רבים, בעיקר בצינונות הסוציאליסטית, כגון נחמן סירקין ודוד בן-גוריון, אך גם לז'בוטינסקי ולרוויזיוניסטים. היא אפיינה במידה מסוימת גם את מיכה יוסף ברדיצ'בסקי וכותבים נוספים שעיצבו את המוטיבים של 'שלילת הגולה' ושל 'היהודי החדש' או 'העברי'.⁷ גישה זו ראתה אפוא ערך רב בשאיבה מתוך העבר היהודי – אך בעיקר מחלקו השימושי של עבר זה, כלומר מהפרקים שאפשר לזמזם כחיים ממשיים של עם בארצו העובד את אדמתו, נלחם על עצמאותו ומיישם שלטון עצמי. זו הגישה שהולידה את הקפיצה המפורסמת "מהתנ"ך – לפלמ"ח". היא הייתה רווחת ביותר בקרב מנהיגי היישוב בתקופת העלייה השנייה וטרם הקמת המדינה, אך נדמה שדעכה. בכל זאת, שרידים מהאינטואיציה שלה קיימים גם כיום בתודעת חלקים בציבור החילוני, שוב לא תמיד בצורה מנוסחת.

גישת החילוניות המורשתית דוחה אף היא את הטענה כי העבר היהודי הוא 'דתי', אך אינה עושה זאת רק בהתייחס לעבר הלאומי הקדום, אלא רואה בכל התרבות היהודית לדורותיה יצירה לאומית. "חבת-ציון" זאת אינה לא חלק מן היהדות ולא הוספה עליה", כתב אחד העם, "כי אם היהדות עצמה בשלמותה, רק בשנוי המרכז".⁸ אם יהודים נטו להרגיש מחויבות לכתבים ולמנהגים מתוך הנחה שהם ניתנו בסיני, באה גישה זו ומציעה לשמר את המחויבות תוך העמדתה מחדש על היותם יצירת עמנו. גישה זו לא נדרשה אפוא לסלקציה בין טקסטים לאומיים וריבוניים לבין טקסטים דתיים וגלותיים, הואיל וכולם לשיטתה פרי "הרוח הלאומי". ממילא, גישה זו רואה את היהדות החילונית המודרנית כממשיכה טבעית של היהדות ההיסטורית. בין ממשיכיו של אחד העם בגישה זו ניתן למנות את ביאליק ואת ברל כצנלסון. גרסה אחרת שלה, אמריקנית, פותחה על ידי מרדכי קפלן.

היכן ממוקמת הספרות החילונית החדשה על ציר היחס למורשת? בפתיחה התייחסנו לספרים הטריים בחלוקה הסכמטית בין "חילוניות פוסט-יהודית", או אוניברסלית, לבין "חילוניות יהודית". בהתייחס לחלוקה המפורטת יותר, ניתן לומר שספרו של רם פרומן נוטה בעיקר לגישת החילוניות הבלתי-יהודית בשילוב מוטיבים של מודרניות יהודית-חילונית (סביב דמותו של הרצל וסביב רעיונות של קדמה ונאורות); ספרו של רמי לבני לכיוון חילוניות בלתי-יהודית עם מוטיבים של רסטורציה מקראית (סביב דמותו של בן-גוריון ושאיבה סלקטיבית מהתרבות היהודית); ואלה של אביעד קליינברג ואמנון רובינשטיין לחילוניות מורשתית ברמות העמקה משתנות. ספרו של מיכה גודמן אינו משתייך בעצמו לגישה כזו או אחרת, אך ברי כי הוא מבכר את החילוניות המורשתית; ספרו של שלומי ששון מורכב משני חלקים שונים באופיים: הראשון, הפילוסופי, נוטה לחילוניות בלתי-יהודית, והשני, הסוציולוגי, מצביע על קבוצות שונות: כך הארגונים 'דעת אמת' ו'חופש' נוטים לחילוניות בלתי-יהודית, ומנגד משתייכות 'הישיבה החילונית בירושלים' ו'הוויה' לחילוניות מורשתית. גם ספרם של רוזנר ופוקס הוא סוציולוגי ומאפיין מבחון קבוצות שונות.

פרומן סבור שהיהדות היא דת ביסודה ושלא ניתן לחלן או 'להלאים' היבטים מתוכה. הוא מציע לראות בישראליות, ולא ביהדות, את הזהות הלאומית העיקרית. לבני גורס כי "הציונות היא קרע בל יאוחה עם הדת, ולא המשכיות שלה באצטלה לאומית... הניתוק הזה הוא משום אל-חזור, והקרע בין הלאומיות היהודית החדשה לבין הדת היה ויישאר המומנט היסודי המגדיר את החיים היהודיים המודרניים" (קץ עידן העבריות, עמ' 45-46). אף שבמקום בודד בספר הוא מתייחס לשימוש שעשתה 'העבריות' בסמלים מהעבר היהודי תוך חילונם (עמ' 130), זה מגיע רק כטענת נגד אגב הפולמוס נגד 'ההתחדשות היהודית', וממילא מוטיב זה בטל אצלו בשישים בהשוואה למוטיב הנתק מהעבר.

את החילוניות המודרנית, שאליה מתייחס גודמן כחילוניות הדומיננטית בשיח הישראלי (הגם שלאור ממצאיהם של רוזנר ופוקס היא אינה בהכרח הדומיננטית

"ברחוב", ניתן לראות כפרי תזווה מגישת הרסטורציה המקראית אל גישת החילוניות הבלתי-יהודית: לטענתו, הציונות הכילה מראשיתה מתח דיאלקטי בין המשך העבר לבין המרידה בו, אך עם הזמן התפרק מתח פורה זה והפך לשסע בין שני ציבורים ישראליים האוחזים כל אחד בקוטב אחד (חזרה בלי תשובה, עמ' 23-25). גודמן מבקש כאמור להציב לחילוניות המרדנית שלוש חלופות, המשתייכות כולן לגישת החילוניות המורשתית. קליינברג ורובינשטיין מצביעים שניהם על הממד הלאומי של היהדות, ובהתאם לכך עומדים על האפשרות לבטא את ההשתייכות לעם ולתרבותו ללא משמעויות דתיות. כך מטעים רובינשטיין:

פרקטיקות יהודיות – ליל הסדר, ארוחת שבת, השבתת התנועה ביום הכיפורים – יכולות לנבוע מסיבות לא דתיות: בישראל יש להן גם גוון לאומי, ובתפוצות וגם בישראל עשוי להיות להן גוון משפחתי, תרבותי וחברתי, שכן בקהילות יהודיות רבות מרכז חיי החברה והתרבות הוא בית הכנסת, והמשפחה מתאפיינת על ידי השתייכות לעולם שנראה דתי אך אינו כזה, משום שבית הכנסת הוא מקום כינוסי חברתי שכונתי ולא דווקא דתי פולחני. בשני העולמות היהודיים האלה הדבקות במסורת דתית היא בעצם דבקות ברעיון לאומי ושבטי: היהודים הם עם והמשפחה יכולה להשתייך אליו, אם רצונה בכך, על ידי קיום מסורות יהודיות. בישראל כבצפון אמריקה קשה להבחין בין המניע הלאומי והשבטי לבין המניע הדתי של ציבור מסורתי זה. (סיפורם של היהודים החילונים, עמ' 112)

שתי גישות הקצה, החילוניות הבלתי-יהודית והחילוניות המורשתית, זוכות אפוא להדגשה בספרים החדשים, בעוד הגישות האחרות כמעט שאינן נוכחות בהם. הסיבה לכך עשויה להיות שאלו שני קצוות אידיאולוגיים, השואפים להיאבק על דעת המיינסטרים החילוני שבתווך, המצוי להערכתו בעיקר בגישה השנייה – המודרנית היהודית-חילונית. את היעדרה מהזירה של הגישה השלישית, הרסטורציה המקראית, שהייתה כאמור דומיננטית בדורות קודמים, ניתן אולי להסביר באוסף של משברים שעברו על הציונות החילונית הקלאסית הזו וערערו נרטיב זה, ובהם פוסט-מודרניזם ופוסט-ציונות, וכן רגיעה מהתנ"ך מעת עליית גוש אמונים וזיהוי התנ"ך עם "ציונות דתית מקסימליסטית", כלשונו של אוריאל סימון.

אם כן, הספרות החילונית החדשה מביאה ברכה לשיח הזהותי בישראל, בדמות ההכרה בסוגי חילוניות שונים, אף כי אין בה די ייצוג לכלל מנעד הגישות. ואולם בתוך הספרות הזו יש מגמה נוספת, שיש בה כדי להסיג את השיח לאחור; מגמה המאפיינת את המחברים המשתייכים לגישה החילונית הבלתי-יהודית, אך למרבה העניין גם חלק מנאמני החילוניות המורשתית. כוונתי לנטייה לחשיבה מהותנית על החילוניות.

מהותנות חילונית - דמותה ומגבלותיה

בקרוב כותבים המזוהים כאנשי החילוניות האוניברסלית / הפוסט-יהודית, או כ'חילונים לחלוטין', העיסוק בחילוניות מתמקד לרוב במאפייני 'חילוניות' מופשטת,

העומדת בניגוד ל'דתיות' באשר היא דתיות. שיח זה נטוע בתזת החילון, והוא נוטה לשייך לחילוניות סט של מאפיינים מודרניים כגון ספקנות/ביקורתיות, חופש, שוויון, סובלנות/פלורליזם, ליברליזם, אחריות, רציונליזם, הומניזם, אנתרופוצנטריות, אינדיבידואליזם ואוניברסליזם.¹⁰ באופן מעניין, שיח כזה קיים לא רק בחילוניות האוניברסלית, אלא גם בקרב אסכולה בתוך החילוניות היהודית. באותה אסכולה עשויים לדור בכפיפה אחת עיסוק אינטנסיבי ביהדות כתרבות יחד עם מהותנות חילונית דומה לזו הפוסט־יהודית.¹¹

הקו המאפיין את המהותנות החילונית הוא הנחה שיש בחילוניות יסוד מהותי המנוגד באופן עמוק והכרחי לדתיות. את המהות הזו ניתן למקד במישורי חיים שונים: אמונות ודעות ("החילוני הצרוף הוא ספקן ונקי מכל בדל אמונה לא־מוכחת", ומולו "הדתי הצרוף מתמסר לאמונה, נקי מכל בדל ספק"), פרקטיקה ("הדתי הצרוף מקפיד על קלה כחמורה", ולעומתו "החילוני הצרוף מתרחק מכל פרקטיקה דתית"), רגש ("החילוני הצרוף הוא רציונליסט ומטריאליסט, נקי מכל רגש רוחני או בדל מיסטיקה", בעוד "הדתי הצרוף הוא רוחני וחש בנוכחות הנעלם, ה־mysterium tremendum") וכן הלאה. כצפוי, הגישה המהותנית קיימת בצד החילוני ובצד הדתי כאחד. עמדה מהותנית יכולה להתמקד במישור אחד, ויכולה להיות אף יותר מרחיקת־לכת, ולצפות שהפרוטוטיפ יענה באופן מושלם על כל המישורים גם יחד. במחקרם בסוציולוגיה של הדת מצביעים צ'ארלס גלוק ורודני סטארק על חמישה מישורים: השקפות, התנהגות, רגש, ידע, ועמדות פוליטיות.¹² מתוך כתבים אחרים ניתן להוסיף לכך את מישור מוקד הסמכות, כלומר בין הטרונומיה לאוטונומיה (מה שארי אלון כינה "רבני או ריבוני").

העמדות המהותניות אינן מוצלחות כתיאוריות סוציולוגיות ואף לא כפילוסופיות. ראשית, הן נכשלות בפירוש המציאות הממשית: הן בוודאי אינן משקפות כראוי את המגוון האנושי ואת האנשים הממשיים המזדהים כ'חילונים' ו'דתיים'. הן אינן מוצלחות מבחינה דסקריפטיבית (תיאורית). מנגד, ניתן לטעון כי מטרתן היא פְּרִסְקְרִיפְטִיבִית (מְרַשְׁמִית), כלומר לצייר אב־טיפוס של הראוי להיות, 'טיפוס אידיאלי' בלשונו של ובר. אך ככאלה, הן נתקלות בבעיה כאשר הקריטריונים המוצעים שלהן אינם ממצים או בלעדיים, כלומר אינם מתמודדים עם אפשרויות מורכבות כגון אידיאל דתי רציונליסטי, אידיאל חילוני רוחני, אידיאל דתי המדגיש את מרכזיות האדם, אידיאל חילוני המבטא זיקה למסורת בקיום מנהגים, ועוד.

מטבעה של חשיבה מהותנית, היא מגדירה את עצמה כניגוד לדמות 'אחר' כלשהו, וזו כמובן תופעה אנושית נפוצה ומוכרת. במהלך כזה אנו בוחנים מה מבדיל אותנו מאחרים, בניגוד למשל למהלך אינטרוספקטיבי אפשרי שבו אנו מנסחים מהם הדברים המאפיינים אותנו (בפני עצמנו). ההגדרה באמצעות שלילת 'אחר' רווחת אך בעייתית, במיוחד כאשר רבים מהדברים החשובים לנו משותפים לבני אדם רבים. אם

מתעקשים להדגיש את מה שמבדיל בינינו לבין 'אחר', צפוי לקרות אחד מהשניים: או שנמעיט בחשיבות המרכיבים המשותפים ונבליט דווקא את המבדילים; או שנשלול מאחרים את המרכיבים החשובים לנו המשותפים איתם. הדרך הראשונה היא זו שבה הפכו שבת, כשרות ולבוש להיות המאפיינים (בה"א הידיעה) המגדירים את החברה הדתית בישראל.¹³ הדרך השנייה היא זו שבה מבקשים חלק מהכותבים באסכולת המהותנות החילונית לנכס ערכים, ולשלול אותם מיריביהם.

אלה הכותבים על דרך ההנגדה נדרשים אפוא להסביר מדוע "הדתות" מנוגדות למאפיינים הנזכרים של החילוניות. לעיתים יש לכך בסיס, אך לעיתים יש בכך קושי אמיתי. ניקח כדוגמה את הטענה שדתות מנוגדות לערך השוויון או לחירות הפרט. אכן, לא קשה להביא דוגמאות מהעולם הדתי המנוגדות לערכים אלה; אך קשה להתעלם מהישענותה של הכרות העצמאות האמריקנית דווקא על נוסח סמיי-תיאולוגי כדי להצדיק את עקרונות השוויון והחירות. קליינברג מצייין זאת במפורש:

זוהי הצהרה שאינה נעדרת בעיות. היא קובעת כי טענות מסיימת הן מובנות מאליהן, אף על פי שהטענה כי כל בני האדם 'נבראו' שווים רחוקה מלהיות 'מובנת מאליה' במונח האמפירי... למרות שבני האדם שונים מאוד זה מזה, בכל מה שקשור לזכויותיהם הבסיסיות יש לנהוג בהם כאילו היו שווים... האבות המייסדים נוקקו ל'בורא' כדי להפוך את העיקרון שעליו הכריזו למקודש, לטענה שאינה דורשת ראיות. (מדריך לחילוני, עמ' 179. הדגשה שלי)

כך גם לגבי מאבק השחורים לשוויון בארצות הברית, שהוביל הכומר ד"ר מרטין לותר קינג. בין התומכים במאבק היה גם הרב ד"ר אברהם יהושע השל. זה כמו זה ראו במעשיהם עשייה דתית מובהקת – דרישה לשוויון בשם אמונתם הדתית.

המסקנה המתבקשת, והברורה מאליה לרבים, היא שישנן גרסאות שונות של דתיות (בדומה לחילוניות): ישנן דתיות מסתגרת, ודתיות פתוחה; דתיות שכלתנית, ודתיות מיסטית; ועוד.¹⁴ הטענה שרציונליזם הוא חילוני באופיו, לדוגמה, צריכה להתמודד עם הרמב"ם, עם קודמיו ועם ממשיכיו. יהיה לה נוח יותר לקחת כאבטיפוס דתי את תיאולוגיית העקדה הליבוניצי'אנית. פעמים רבות הדבר יוביל ליצירת איש קש, או לפחות לבחירה בדמות היריב הנוחה יותר, ולהתחמקות מהתמודדות רצינית עם ראיות סותרות.

אחת הדרכים שבהן כותבים כאלה מתמודדים עם האפשרות שגם דתיים מזדהים עם חלק מהערכים ה"חילוניים" היא לטעון שזו הפנמה של ערכי החילון על ידי הדתיים. כך קובע ששון כי

אדם דתי הנוהג על פי ערכים אלו לוקח חלק בעולם החילוני וההומניסטי, לעיתים מבלי משים. נוסף על כך, היה ונמצא אדם דתי המאמץ את כל הערכים שתוארו כאן משל היה הומניסט גמור, לא יהיה זה חוסר אחריות לקבוע שאותו אדם למעשה כבר נטש את האמונה הדתית (גם אם לא נטש את הדת עצמה) והפך להומניסט חילוני. (החילוניות החדשה, עמ' 108. הדגשה שלי)

כך גם טוען פרומן כי "אותם דתיים חיים בעולם שעבר מעל מאתיים שנים של חילון עמוק, כשבזמן הזה הועלו הערכים הללו לראש הסולם" (הדרך החילונית, עמ' 90).



השוויון בדרישה דתית מובהקת. הכומר מרטין לותר קינג (ג'ניור), בעת קבלת מדליה ב-1964. צילום: פיל סטנציולה, NYWTS, מאוסף ספריית הקונגרס

סוג טיעון זה כופה על אדם כותרת העומדת בסתירה להזדהותו העצמית ולפירוש שהוא נותן לעצמו ולמעשיו. זו גישה בעייתית, גם במקרים הנוכחיים וגם במקרים הפוכים שבהם מבקשים לפרש תופעות כלשהן בחילוניות דווקא כמבטאות יסודות דתיים. אני סבור ככלל שלא מומלץ להכתיב פרשנות הסותרת את תודעתו העצמית של האדם מושא המחקר. באופן אירוני, יש בפעולה כזו לא מעט התנגשות עם ערך ההומניזם.¹⁵ ומכל מקום, זהו מתכון לשיח הרבה פחות פורה, מועיל ומדויק. שאלת הפרשנות למנהגים היהודיים – דהיינו אם הם נתפסים על ידי המקיימים אותם ועל ידי המתבוננים מבחוץ כ'דתיים' או במסגרת 'הקשרי משמעות' אחרים

כגון אלו שפירט רובינשטיין – מלווה את חקר הזהות היהודית לאורך העשורים האחרונים.¹⁶ ניתן לטעון כי ריבוי רבדים כזה במורשת היהודית הוא אינהרנטי מתוך תנאי התפתחותה.

במקום גישות אלה, אני מציע לגשת לנושא החילוניות בלי להיכנס למהותנות, כלומר בלי להניח שישנו בהכרח יסוד עמוק מנוגד בין חילוניות ודתיות. פרופ' אליעזר שביד תיאר כך לפני שלושים שנה את לוז החילוניות כתוכן פוזיטיבי שעם זאת אינו עומד בהכרח בניגוד לגישות דתיות אפשריות (ואף להפך):

החילוניות אמנם הייתה תנועה של שחרור האדם כיצור ארצי ממרות כנסייתית באותם תחומים שבהם הוא מסוגל לפעול בכוחותיו הטבעיים באורח עצמאי. אולם שחרור האדם כיצור ארצי ממרות כנסייתית כוללת אין משמעו בהכרח עמדה המתנגדת לאמונה הדתית, ובדיעבד הייתה התנועה החילונית באירופה בראשיתה תנועה דתית מובהקת. כל שמתחייב מן היסודות החיוביים של החילוניות לגבי הדת הוא, שאין היא נתפסת עוד כמסגרת רעיונית ומוסדית כוללת, הקובעת והמכתיבה את עקרונות הדעת ואת כללי ההתנהגות בכל תחומי החיים והיצירה, אלא יש לדת תחום משלה בתוך מרחביה הפתוחים, הבלתי-מוגבלים, של התרבות.

תפיסה זו של החילוניות כתהליך תרבותי מתבססת, אפוא, על יסודות חיוביים, אולם היא איננה מציגה את החילוניות כשלעצמה כהשקפת עולם מסוימת. יש מגוון רחב של השקפות עולם חילוניות, והן עשויות להיות מנוגדות זו לזו באורח קוטבי בסוגיות של מוסר, תרבות, חברה ומדינה, ואף בסוגיית היחס אל הדת. כל כך, מפני שאישור מעמדו ותפקידו של האדם כיצור ארצי אין בו כשלעצמו כדי לקבוע את הערכים ואת האידיאלים שבני אדם יבקשו להגשים, אף לא את האמצעים שבעזרתם יחתרו להשיג את מטרותיהם.¹⁷

בגל הספרים הנוכחי, גישה לא-מהותנית כזו מוצגת אצל אביעד קליינברג. הוא מבהיר כי לשיטתו, "חילוניות אינה מערכת תפיסות שמציעה הסבר לעולם (חילונים יכולים להאמין בכל מיני תמונות עולם), ואינה מערכת של כללי עשה ולא-תעשה (חילונים אדוקים יכולים להיות צדיקים ונבלים, אידיאליסטים וציניקנים)" (מדריך לחילוני, עמ' 14). במקום אחר בספר הוא מעיר: "לחילוניות אין יומרה להיות כשלעצמה צורת חיים ערכית. יש חילונים טובים מאוד ויש חילונים רעים מאוד. מה שמבחין בין הטובים לרעים אינו האמונה או היעדרה" (עמ' 141). הגדרתו הפוזיטיבית לחילוניות נשענת על שני מאפיינים: "חילונים הם אנשים שאינם מאמינים שכוח עליון... מצפה מהם להאמין באמונות מסוימות ולעשות או לא לעשות מעשים מסוימים... חילונים אינם מקבלים את סמכותה של רשות דתית כלשהי... לקבוע בשבילם מה נכון ומה שגוי, מה מותר ומה אסור" (עמ' 14). כלומר, במישור האמונה הוא מצמצם את הקריטריון מ"אי-אמונה באלוהים" הקלאסי לסוג המסוים הכורך בכך גם סט אמונות ומעשים. והוא מוסיף לכך את המישור המוסדי/סמכותי. במקום אחר הוא מבהיר בסרקוזם כי קיום פרקטיקות יהודיות אינו "עובר על חוקי החילוניות" (עמ' 157).

תרומה נוספת של קליינברג היא בהצבעה על מרכיב שנראה לי מובן מאליו אך יש להדגישו לנוכח השיח המהותני, והוא הלגיטימיות של השפעת הסביבה שגדלנו בה על עמדותינו:

לאמיתו של דבר, רוב המאמינים אינם שונים מרוב הלא-מאמינים. עמדותיהם הקיומיות אינן מבוססות על 'הוכחות' (אלה מעניינות בעיקר אינטלקטואלים ובעיקר כאשר הם חובשים את מצנפת האינטלקטואל, ולא בהתנהלות היומיומית שלהם) וגם לא על חוויות רגשיות חזקות, שמטיבן הן נדירות ביותר. אם פתחנו את הדיון בהפרכת ההוכחות לקיום האל, עשינו כך משום שאלה עניינים העולים בפולמוס. רוב בני האדם אינם מתפלמסים. הם נוהגים כמנהגם. אם לא תשאל אותם מדוע הם אוכלים את המאכלים המקובלים ולא אחרים, בריאים יותר, יאכלו כמקובל סביבם ולא יקשו קושיות. (עמ' 145–146)

רוב המאמינים דבקים בדת משום שנולדו אל תוכה, או משום שהקונסנוזוס שבתוכו הם חיים מעניק לה לגיטימיות מיוחדת. הם אינם עוסקים בשופינג דתי – הם אינם משווים את דתם לדתות אחרות ומשתכנעים מסיבות לוגיות או אמפיריות שדתם היא הטובה

ביותר, כפי שאינם משווים את ארצם לכל הארצות בעולם ומשתכנעים שארצם היא הטובה שבארצות. (עמ' 152–153)

דברים אחרונים אלה ממשיכים את הקו של מחויבות סובייקטיבית למורשת שאליה נולדנו – קו שהיה דומיננטי בכתיבתם של הוגים כאחד העם, מרדכי קפלן, ובדורנו ד"ר מאיר בוזגלו, שבדיונו במסורתיות הדגיש את מושג הנאמנות תחת מושג האמונה.¹⁸

נשוב אפוא לסט הערכים המוצע של המהותנות החילונית, כגון ליברליזם, שוויון, פלורליזם, רציונליזם ואחרים. אני מאמץ רבים מהם ומשתדל לחיות לפיהם. בה במידה, אני רואה דתיים סביבי המחזיקים באותם ערכים. לכן אני רואה ערכים אלה כמאפיינים אותי, אך לא כמגדירים את חילוניותי.

אני מציע להבין את הכותרת 'חילוני' או 'דתי' בראש ובראשונה כמישור אחר מהשישה שהוזכרו עד כה: המישור הסוציולוגי/מגזרי. כותרת זו מעידה בעיקר על המגזר שנולדנו לתוכו, ועל מערכות החינוך הפורמלי והבלתי־פורמלי שאליהן נשלחנו. ייתכן מאוד שהסביבה הזו עיצבה במידה רבה את אישיותנו, ואכן ישנם מחקרים המראים מתאם סטטיסטי בין הגדרה עצמית לבין מישורים של פרקטיקה, אמונה, פוליטיקה.¹⁹ עם זאת, אלה באים מתחום מדעי החברה, ומעידים על יחס הסתברותי מסוים; בוודאי לא על הכרח לוגי כפי שגורסים המהותנים. יתרה מכך, העובדה שרוב מכריע באוכלוסייה אינו "חוצה את הקווים" באופן מובהק, מדתי לחילוני או להפך, מעידה על כך שכל אחד מהמגזרים הללו מספק מרחב גמיש דיו להכיל אנשים בעלי נטיות מגוונות בכל המישורים, וכמובן חוסר־עקביות בתוך אותו אדם בין המישורים, כפי שמראים המחקרים.

מוטב אפוא למעט בהנחות פילוסופיות על אודות 'הדתי' או 'החילוני'. זה כמו זה עשוי להיות רציונליסט או נוטה למסתורין; זה כמו זה עשוי להסתמך יותר או פחות על גורמי סמכות חיצוניים לו; כל אחד מהם עשוי לנוע ולנוד במרחבי שאלות האמונה, וקל וחומר במרחב רגשות הרוחניות. גם אם המחקרים הסוציולוגיים מצביעים על מתאם סטטיסטי, נזכור שסטטיסטיקה אינה מעידה על האינדיבידואל, ובוודאי שאין להסיק ממנה פילוסופיה או הכרח לוגי.

יהדות מורשתית וחילוניות מורשתית

ראינו שייתכנו גישות חילוניות שאינן מהותניות. ראינו שייתכנו גישות חילוניות שאינן עומדות בניגוד ליהדות אלא מעמידות את זיקתן ליהדות על בסיס חילוני. אני סבור שגישת החילוניות המורשתית היא כזו, ושהאחוזים בה מסוגלים להתייבב בביטחון עצמי ובאופן מכבד הן מול בעלי השקפות שונות מהם במרחב הישראלי והיהודי, הן מול המורשת של עמם. גישה זו מאשררת את ההשתייכות הפרטיקולרית לעם היהודי ויונקת באופן משמעותי ממורשתו התרבותית. הללו מהוות עוגן ובסיס

למעגלי ההשתייכות הרחבים יותר, האוניברסליים, ולזיקה ליצירה העולמית מהמזרח ומהמערב בהתאם. מובן אחד וחשוב של חילוניותה מתבטא ביחסה ליהדות: ראיית היהדות כמורשת תרבותית של עם, כלומר זיקה 'בציר אופקי' (לעם ולעבר), לעומת האפשרות של זיקה 'בציר אנכי' (לאֶל המצווה). כאן נעוץ שורש ההבדל בהשוואה לגישת החילוניות הבלתי-יהודית. סבורני שהדגשת הציר האופקי היא החילון שהציעו משה הס, אחד העם, ביאליק, ז'בוטינסקי, ברל כצנלסון, א"ד גורדון ואחרים.



"רוח היהדות היא רוח היהודים". כרוה מורשה עם דמותו של משה הס, מאוסף המרכז לחקר הפולקלור, האוניברסיטה העברית בירושלים

נוסף על כך, ובאופן התואם את ההבנה המקובלת של ה"חילוניות" ברחוב הישראלי, חילוניותה של גישה זו מתבטאת גם באורח חיים שאינו מוכתב לפי ההלכה (אף לא כשאיפה), וממילא בהיעדר כפיפות לסמכות רבנית (וזאת בדומה ללא מעט דתיים מודרניים, אגב). אורח חיים שאינו הלכתי אינו סותר כמובן קיום מנהגים מהמורשת היהודית, לימוד מורשת זו וקיום זיקה רגשית כלפיה. כמובן הפוליטי-ציבורי, חילוניותה של גישה זו מתבטאת בתמיכה בצמצום למינימום של הכפייה ההלכתית על מי שאינם מעוניינים באורח חיים הלכתי. דבר זה אינו סותר כמובן תמיכה בסממנים תרבותיים ולאומיים יהודיים במרחב הציבורי, כולל חינוך יהודי ועוד. במילים אחרות, תמיכה בזיקה בין יהדות ומדינה – ובהפרדה בין הלכה לחוק המדינה.

רחמנא ליבא בעי / עמא ליבא בעי

החלוקה המושגית שאני מציע, בין 'ציר אופקי' ל'ציר אנכי', אינה מניחה מראש את עמדותיו ונטיותיו של אדם בהסתמך על ראשו המכוסה או המגולה, או על יחסו לכשרות ולשבת. המבחן הוא פנימי ונוגע ליחסו של אדם כלפי המנהגים או המצוות. לכן אין זה שיח זיהוי, אלא שיח זהות.²⁰ היהודים שזיקתם העיקרית ליהדות נשענת על הציר האופקי, כלומר על תחושתם שהם חלק משרשרת הדורות ועל מחויבות הנובעת מכך, הם יהודים מורשתיים. וישנם יהודים שזיקתם העיקרית ליהדות נשענת על הציר האופקי, כלומר על חוויית עמידתם מול הבורא וחוויית היותם מצויים. ויש כמובן המשלבים ביניהם בצורות שונות.

אל היכל היהדות ניתן להיכנס דרך שער הציווי או דרך שער המורשת (או בשילובם).

מעל כל אחד מהשערים הללו מתנוסס מוטו. בברכת משה לבני ישראל נאמר "תורה צוה לנו משה, מורשה קהלת יעקב" (דברים ל"ג, ד). מעל השער האחד מתנוסס הרישא של הפסוק, "תורה ציווה לנו משה", המבטא את הציר האנכי; מעל השער השני מתנוסס הסיפא "מורשה קהילת יעקב", המבטא את האופקי.

כאשר נכנס היהודי הציווי להיכל זה, הוא רואה תורה ומצוות. זה כמובן לגיטימי. כאשר נכנס היהודי המורשתי, הוא רואה מנהגים, מסורות, כתבים, רעיונות, הצעות. התהליך הזהותי שלו הוא מסע הגילוי והבחינה של היכל זה על עושר מרכיביו. היהודי המורשתי בודק, מנסה, משקלל שיקולים שונים בבחירה מה ייכנס לאורח חייו ובאיזה מינון.

ישנם יהודים מורשתיים המנהלים אורח חיים הלכתי. הם דתיים מורשתיים. סביר להניח שגדלו בסביבה דתית, פיתחו תחושת מחויבות כלפי המורשת, ואינם מעוניינים לחדול מאורח חיים הלכתי – שהם סבורים שמבטא את מחויבותם זו.

ישנם יהודים מורשתיים שאורח חייהם אינו מוכתב לפי ההלכה. הם חילונים מורשתיים. אם לחילוניות המורשתיית ישנם כללי עשה ולא-תעשה, הרי הם השניים הבאים: ראשית, היכנס/י אל היכל היהדות (ולחילופין: אל תישאר/י בחוץ); ושנית, אל תישאר/י בידיים ריקות (ולחילופין: עצב/י לעצמך את יהדותך מתוך המורשת). כותב שורות אלה נמנה עם החילונים המורשתיים. אני חש קשור לעבר, להווה ולעתיד של עמי. יש לי זיקה כלפי יהודים אחרים בישראל ומחוצה לה. יש לי עניין רב ביצירה היהודית לדורותיה (ובאופן טבעי, אני מרגיש קרוב לסוגי יצירה אחדים יותר מאשר לאחרים). לא גדלתי באורח חיים הלכתי, וכיהודי-ישראלי הרואה בהלכה אורח חיים שהותאם לתנאי גלות, איני רואה שום צורך או טעם לאמץ אותו בתוך תנאי חיי כאן.

ההלכה היא חלק מהיצירה היהודית, שאותה וממנה אני שואף ללמוד. מתוך הרכבת המשקפיים האופקיים, ניתן לזהות בה עוצמה וחוכמה, שסייעו לשמר את עמנו בתנאי היעדר טריטוריה ושלטון עצמי. דיני הכשרות, איסור נישואי תערובת, השבת והמועדים, איסורי עבודה זרה – כולם אני יכול לראות טעם לאומי. בתפילה ניתן לראות הכוונה לאדם להתכנס שלוש פעמים ביום עם בני עמו, כלומר לחיות בקהילה; לפנות בגופו לעבר המולדת ההיסטורית של העם; להשתמש בשפתו העתיקה של העם, שגם כאשר לא הייתה שפה מדוברת בשום קהילה יהודית בעולם – עדיין הייתה שפה משותפת הודות לקריאה בתורה ולתפילה; לבקש בגוף ראשון רבים, כתזכורת שאיננו גורסים גאולה פרטית אלא לאומית; לבקש ולהתפלל על השיבה לציון ועל השבת שופטינו כבראשונה; ובאחד מרגעי הליבה של התפילה, קריאת שמע, להיזכר שמי שמולו אנו עומדים ואלינו אנו פונים אינו רק האל – אלא גם העם: שמע ישראל.

את המבט הזה הנחילו לנו רבים ממייסדי הציונות. כך כותב משה הס על "תפילות ישראל, שכולן תפילות הציבור הן – תחנונים בעד כלל ישראל. יהודי ירא-שמים הוא ראשית-כל פאטרויט יהודי", וכן על "מועדי ישראל, החגים והצומות, כל אותה יראת

הכבוד בפני מסורת אבות, זו חרדת הקודש שעילתה את הלשון העברית למעלת דבר של קדושה, כל הפולחן היהודי והשפעתו המקיפה והמכרעת על חיי הבית של היהודי – כל אלה יסודם בפאטריסטיקות של עם ישראל.²¹ הוא מסכם:

רוח היהדות היא רוח היהודים. שורש יצירותיה של היהדות בעבר, בהווה ובעתיד הוא לא בשמים, אלא בלבו וברוחו של עם ישראל... קיום המצוות הדתיות של היהדות יש לו ערך רק בשבילנו היהודים, וערכו בזה שהוא שומר על לאומיותנו לשם יצירת הערכין לעתיד לבוא.²²

גם ז'בוטינסקי תפס בבירור היבטים דתיים כמשמשים תכלית לאומית:

לא הדת, אלא היחוד הלאומי הוא אותו אוצר קדוש שעמנו שמר ושומר עליו בעקשנות כזאת. אצל כל עם החי חיים תקינים, מהווים הארגון הלאומי והארץ הלאומית את הגדר והמגן לאישיותו הלאומית. ישראל הפסיד את שניהם; אז נתעורר בו יצר הקיום הלאומי ונאחז בכל כוחו בדבר היחיד שעשוי היה לשמש חומה אטומה, להפריד בין ישראל לגויים, ויחד עם זה להיות מלט שיבצר את מבנהו הפנימי של העם עצמו: הדת – ודווקא כשהיא מתובלת בכל מיני פירושים מסייגים.²³

דת ו/או לאום: יהדות קוואנטית

חלק מהמחלוקת בין החילוניות הפוסט-יהודית לזו היהודית נעוץ בשאלה אם ניתן לחלן את המורשת היהודית, או אם יש בה יסודות לא-דתיים מלכתחילה. זהו גלגול של מחלוקת עתיקה, שהפרק המודרני בה הוא בן למעלה ממאה שנה, דוגמת הפולמוס בין אחד העם לבין יחיאל מיכל פינס בשאלת "הלאומיות הטבעית" או הפולמוס בין הראשון לבין יחזקאל קויפמן בשאלת הכוח הראשוני – דתי או לאומי.

אין חולק שאפשר לספר את הסיפור היהודי כדתי: סיפורה של ברית שנכרתה בין בורא עולם לבין עם שנבחר לשאת את דברו בעולם. כך היינו רגילים לספר במשך דורות רבים. זה סיפור מוכר ומשכנע. אך ההגות הלאומית של המאה ה"ט, למשל בכתביתו ההיסטורית של שמעון דובנוב ובהגות הציונית של ז'בוטינסקי, של אחד העם ושל אחרים, העמידה גם אפשרות לספר את הסיפור היהודי כלאומי: סיפורו של עם, שצמח ממשפחה אחת לשבטים רבים, יצא מעבדות לחירות וגיבש תודעה של עם, פיתח את חוקיו הפנימיים, נחל לו נחלה והקים ממלכה, כרת בריתות, נלחם מלחמות, יצא לגלויות ושב מהן. כל אותה עת, קיים מגע פעיל עם סביבתו אך נאבק לשמור על קיומו הייחודי ולא להיטמע. בתוך מסגרת הסיפור הזו, גם ההלכה מתפרשת לפי המשקפיים הלאומיים. הסיפור הזה הוא בעיני משכנע. לא למותר לציין שיש לו גם מניית רבות בציונות ובהקמת מדינת ישראל.

הסיפורים הללו אינם שוללים זה את זה. בדומה לשניות גל/חלקיק במכניקת הקוואנטים, גם היהדות יכולה להתפס בשני אופנים גם יחד – כסיפור אנכי וכסיפור

אופקי – בהתאם ל'כלי המדידה' שבהם משתמשים. לשניהם כוח הסברי רב, כשם שלכל אחד מהם נקודות תורפה. הוויכוח איזה מהם משכנע יותר יכול להמשיך להתקיים, אך המסגרת ההסברית המוצעת כאן מדגישה שבאופן יסודי, שניהם מבוססים היטב, ויכולים אף להתקיים זה בצד זה.

חילוניות יהודית-ישראלית בפתח העשור השמיני

ריכוז כזה של כתיבה חילונית-אידיאולוגית בשנה אחת מסמן הבשלה של תהליכים. פרופ' נתן רוטנשטרייך העיר פעם כי "בתקופה החדשה מופיע ניסוח פילוסופי של היהדות במקום שהתערערו או מתערערים הכוחות החינוכיים... קיימת איפוא פרופורציה הפוכה בין הרקע החברתי והאנושי לבין השיטתיות הפילוסופית."²⁴ כלומר, העיסוק הרעיוני המוגבר מסמן מצוקה בחיים הממשיים, שעליה מנסה הכתיבה לענות. בוודאי שמפת האליטות השתנתה באופן ניכר מימי מפא"י ועד ימינו.

אך האם חיזוק הזיקה למסורת וההזדהות הלאומית, לדוגמה, מהווים נסיגה בחילוניות, השתנות (נייטרלית) שלה, או שמא התקדמות? ברור מדוע יש שיראו בכך נסיגה. אך הסוציולוג מרקוס לי הנסן הבחין בדפוס של 'חזרת הדור השלישי', המבטא את "התופעה הכמעט אוניברסלית שאת מה שהבן מבקש לשכוח, הנכד מבקש לזכור".²⁵ עמידתו של הדור השלישי יציבה יותר, ומנקודת התבססותו בהווה, העבר כבר פחות מאיים עליו, ויש לו פחות צורך לדחותו באופן גורף. במבט זה אין מדובר ברגרסיה, אלא בהתבגרות.

מכל מקום, בכל גישה שתהא, הספרות החילונית החדשה תורמת להעשרת השיח הפנים-חילוני והשיח היהודי-ישראלי בכלל, שיח שרק יתרחב ויפרה ככל שנשכיל להכיר במגוון הזהויות החילוניות היהודיות, בגמישותן ובנקודות ההתרכבות האפשריות שלהן עם זהויות יהודיות אחרות. בפרט, תהליכים שונים של 'התחדשות יהודית' מבשרים על התבססות אופציות חילוניות-מורשתיות. הללו מאפשרות זהות חילונית אך גם יהודית לעילא ועילא, בוטחת בעצמה ומחוברת לעושר שיש ליהדות לגוניה ולדורותיה להציע לכל יהודי באשר הוא – וממקום זה גם מאפשרת שיח פורה יותר עם קבוצות שונות בעם.

1. במבט כללי על החברה מצביעים פוקס ורוזנר על מחנה ה'ישראלים' (15%) ומחנה ה'אוניברסלים' (13%), שהם בעלי זיקה נמוכה למסורת בהשוואה למחנה המיינסטרים של ה'יהודים ישראלים' (המונה 55% מכלל האוכלוסייה, ומקיף חילונים, מסורתיים ודתיים). קיים מתאם גבוה בין הקבוצה 'חילונים לחלוטין' לבין המחנות 'ישראל' ו'האוניברסלי', וביחד נמצאים בהם 80% מכלל החילונים לחלוטין

2. (יהדות ישראלית, עמ' 46-48). כמה חיבורים קודמים בשנים האחרונות הציעו חלוקות דומות של הציבור החילוני, ולדוגמה גדעון כ"ץ וניר קידר הציעו חלוקה משולשת ל'יהדות כתרבות', 'הסתיוגות מזההדות' ו'חילונית רוחנית' ('היהדות בעיני אינטלקטואלים ישראלים חילוניים', תרבות דמוקרטית 14 [תשע"ב] עמ' 93-152); דניאל הרטמן הבחין בין 'חילונים יהודים' ל'חילונים ישראלים' (הרטמן, "ששת שבטי

לגישתו ההיסטוריוגרפית של ז'בוטינסקי ראו מאמרו "הרצאה על ההיסטוריה הישראלית", "ציונות וארץ-ישראל", "על הטריטוריאליזם". לזו של סירקין ראו חיבורו "מן החוצה האוהלה". על רעיון שלילת הגולה ראו אצל אליעזר שבד, "שתי גישות לרעיון 'שלילת הגולה' באידאולוגיה הציונית", "ציונות ט (תשמ"ד)", עמ' 21-44; יוסף גורני, "בין שלילת הגלות להשלמה עימה", *זמנים* 58 (1997), עמ' 102-109; גדעון שמעוני, "בחינה מחדש של 'שלילת הגלות' כרעיון וכמעשה", בתוך אניטה שפירא, יהודה ריינהרץ ויעקב הריס (עורכים), *עידן הציונות*, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תש"ס, עמ' 45-63; אניטה שפירא, "לאן הלכה שלילת הגלות?", בתוך ספרה *יהודים, ציונים ומה שביניהם*, תל-אביב: עם עובד, תשס"ח, עמ' 63-110. על רעיון 'היהודי החדש' ראו לדוגמה אניטה שפירא, "המיתוס של היהודי החדש", בתוך *יהודים חדשים יהודים ישנים*, עמ' 155-174; יצחק קונפורטי, "היהודי החדש במחשבה הציונית: לאומיות, אידיאולוגיה והיסטוריוגרפיה", *ישראל* 16 (2009), עמ' 63-96.

8. אחד העם (אשר צבי גינצבורג), "תורה שבלב", *כל כתבי אחד העם*, תל-אביב: דביר, תשי"ז, עמ' נג.

9. אוריאל סימון, "מעמד המקרא בחברה הישראלית – ממדרש לאומי לפשט קיומי", בתוך *בקש שלום ורדפהו: שאלות השעה באור המקרא*, המקרא באור *שאלות השעה*, תל-אביב: משכל, 2002, עמ' 41.

10. ישנה חפיפה לא מעטה בין הכתבים ברשימה זו, וראו ששון ופרומן, וכן: יובל נח הררי, "האמת החילונית", *ידיעות אחרונות*, 31.8.2017; אווה אילון, "הנהגה התורה שלנו: ששת הדיברות לחילוני הגאה", *הארץ*, 5.6.2014.

11. תפיסות חילוניות מהותניות אינן דבר חדש בציוניות הישראלית. אחד מבכירי הראשונים היה מאמרו של יזהר סמילנסקי, "עוז להיות חילוני", *שדמות* (1981). המהותנות החילונית-יהודית קיבלה תנופה במסגרת ספרי 'ספריית היהדות החילונית' ובכתב העת *יהדות חופשית* בהובלת פרופ' יעקב מלכין ובתמיכת קרן פון, בראשית העשור הראשון של המאה הנוכחית.

12. Charles Y. Glock, Rodney Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago: Rand McNally and Company, 1965.

13. ראו אשר כהן, "הכפייה הסרוגה ומה שמאחוריה: ריבוי זהויות בציונות הדתית", *אקדמות* ט"ז (מרחשוון תשס"ה), ובפרט עמ' 12-16.

14. דבר זה ממחיש את מה שכתב דרידה על 'הפרמקון' אצל אפלטון – שיכול להתפקד כתרופה אך גם עלול להמית (ז'ק דרידה, *בית-המרוקחת של אפלטון*, מצרפתית: משה רוק, בני-ברק: הקיבוץ המאוחד, 2002) – וכן את מה שדרש ר' יהושע בן לוי על הפסוק "וְזאת התורה אשר שם משה" (דברים ד', מד): "וכה

ישראל", *דרשני* 2 [2010], עמ' 2-8). נדמה שריכוז החיבורים הנוכחי מבסס רעיון זה היטב.

2. גודמן מצביע על כך שביחס לחילונית ולדתיות כאחד (כמו גם בתחומים אחרים), יש לרבים נטייה לזהות קיצוניות עם אותנטיות (חזרה בלי תשובה, עמ' 47-48, 170-171). כלומר, ככל שהגישה החילונית יותר קיצונית – היא עשויה להיתפס כיותר חילונית מאשר גרסאות אחרות. לשם המחשה, לשיטת מי שסבור שהיהדות היא ביסודה דת (כפי שטוען פרומן), והשחילוניות היא חלופה לדתיות, המסקנה הטבעית היא שחילונית היא שלילת היהדות, או לכל הפחות התרחקות מהיהדות. גרסת חילונית המציעה תוכנית התנתקות מהיהדות עשויה להיתפס כאותנטית וכחילונית יותר מאשר גרסאות חילונית הפועלות בתוך המרחב היהודי. אני דוחה את משוואת קיצונית=אותנטיות, וגרסת החילונית שלגביה ארחיב להלן משתייכת לקבוצת החילונית היהודית. בין היתר, גישה זו דוחה את הנחות היסוד של פרומן ואת קו הטיעון שלו.

3. גודמן מציע מהלך דומה גם ביחס למחלוקות פנים-דתיות, בשער השני של הספר.

4. חיים הזו, "הדרשה", *סיפורים נבחרים*, תל-אביב: דביר, 1952.

5. ישעיהו ליבוביץ, "העם, הדת והמדינה", *דעות* א (1954). יודגש כי לא כל עמדה אורתודוקסית בהכרח מחזיקה בעמדה ליבוביץ'אנית זו. לשם השוואה, וכדוגמה מוכרת, בחלק מהתבטאויותיו של הרא"ה קוק ניתן לראות יחס חיובי כלפי המרד החילוני בתור חיפוש רוחני וכביטוי יהודי אותנטי. הרב קוק, שהיה אף הוא ביקורתי כלפי הדתיות המגוננת של תקופתו, ראה במרד זה שלב חיובי שיוכל לניעור ולחיפוש רחב, והאמין שיוכל בסופו של דבר למדרגה רוחנית-דתית גבוהה יותר מהקיים. כלומר, יחסו החיובי היה בעיקר כלפי 'השאלה החילונית' – לא כלפי התשובה שסיפקו.

6. ב.ז. הרצל, *אולטימטום*, מבחר כתבי הרצל בשנים עשר כרכים, כרך ג, מגרמנית: דב קמחי, תל-אביב: מצפה, תש"ג, עמ' 71.

7. לגבי דוד בן-גוריון, שהיה המנחיל המרכזי של תפיסה זו לישראליות הצעירה, אניטה שפירא טענה שהעניין בתנ"ך היה התפתחות מאוחרת יחסית בהגותו, והופיע רק החל בשנות הארבעים (אניטה שפירא, "בן-גוריון והתנ"ך: יצירתו של סיפר היסטורי?!", בתוך *יהודים חדשים, יהודים ישנים*, תל-אביב: עם עובד, תשנ"ז, עמ' 217-247). אשר לברדיצ'בסקי, על אף אמירותיו הבוטות על היהדות הגלותית, ביחסו כלפיה הייתה דו-ערכיות (אבנר הולצמן, *אל הקרע שבלב: מיכה יוסף ברדיצ'בסקי: שנות הצמיחה (תרמ"ז-תרס"ד)*, ירושלים: מוסד ביאליק תשנ"ד; הנ"ל, *מיכה יוסף ברדיצ'בסקי*, גדולי הרוח והיצירה בעם היהודי, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשע"א).

- נעשית לו סם חיים, לא זכה – נעשית לו סם מיתה” (יומא עב ע”ב).
15. אמנם יש גם ערך ועניין בהרמנויטיקה ביקורתית, החותרת לחשוף את מה שהמחבר דווקא מבקש להסתיר (או אינו מודע לו); אך הרמנויטיקה הומניסטית היא כזו המושתתת על אמון, לא על חשד (וראו Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Analytical Essay on Interpretation*, trans. D. Savage, New Haven Yale University Press, 1970, pp. 28–36).
16. השוו את גישת הפרשנות הדתית בדו”חות גוטמן (שלומית לור, תנה לוינסון ואלהוא כ”ן, **אמונות, שמירת מצוות ויחסים חברתיים בקרב היהודים בישראל**, ירושלים 1993, עמ’ 1; הנ”ל, **יהודים ישראלים: דיוקן. אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל 2000**, ירושלים: מכון גוטמן, 2002, עמ’ 4–8) עם הביקורות עליה, הלקוחות בחשבון מגוון הקשרי משמעות אפשריים (דבריהם של ישעיהו ליבמן, סמי סמוחה וישאל ברטל, הנזכרים אצל אשר אריאן ואילה קיסר-שגורמן, **יהודים ישראלים: דיוקן. אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל, 2009**, ירושלים: מרכז גוטמן במכון הישראלי לדמוקרטיה, 2011, עמ’ 17–20; יהודה גודמן ושלמה פישר “להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תיות החילון וחלופות מושגיות”, בתוך: יהודה גודמן וויטי יונה (עורכים), **מערכות ההזיות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל**, ירושלים: מכון נון-ליד, 2004, עמ’ 366–370). כן ראו במחקר כמותי אריה לור, שלמה קרביץ ופרי קדם-פרידריך, “המוטיבציה להתנהגות דתית בקרב יהודים בעלי הזיות דתיות שונות”, **מגמות** מג (2) (2004), עמ’ 287–306; במחקרים אתנוגרפיים: שלמה דשן, “ישראלים-חילונים בליל הפסח: צלה של משפחתיות על סמלים דתיים”, **מגמות** לח (4) (1997), עמ’ 528–546; רם פרומן, “מה עושים בחגים? החילונים והחגים היהודיים”, בתוך: אביעד קליינברג (עורך), **לא להאמין: מבט אחר על דתיות וחילוניות**, ירושלים: כתב, 2004, עמ’ 205–263; Hizky Shoham, “You Can’t Pick Your Family: Celebrating Israeli Familism around the Seder Table,” *Journal of Family History*, Vol. 39(3), 2014, pp. 239–260. לניסוחי הקשרי משמעות חלופיים ראו: אליעזר שביד, **אמונת עם ישראל ותרבותו**, ירושלים: ש’ וק, תשל”ז; מאיר בוגלר, **שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת**, ירושלים: כתר, תשס”ט; Mordecai M. Kaplan, *Judaism as a Civilization: toward*
- a reconstruction of American-Jewish life*, New York: T. Yoseloff, 1967; Robert N. Bellah, “Civil Religion in America,” *Daedalus* 96 (1), 1967, pp. 1–21; ליבמן, ‘הדילמה של תרבות מסורתית במדינה מודרנית: תמורות והתפתחויות ב’דת האורחית’ של ישראל’, **מגמות** כח (4) (1984), עמ’ 461–485; Avraham Infeld, with Clare Goldwater, *A Passion for a People: Lessons from the Life of a Jewish Educator*, Jerusalem: Melitz, 2017; Grace Davie, “Believing Without Belonging: Is this the Future of Religion in Britain?,” *Social Compass* 37 (4), 1990, pp. 455–469; Danièle Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory*. trans. Simon Lee, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2000.
17. אליעזר שביד, “מהותה ומצוקותיה של יהדות חילונית”, **מאנים** סא, 7–8 (תשמ”ח), עמ’ 20–21.
18. מאיר בוגלר, **שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת**, ירושלים תשס”ט.
19. Kedem Peri, “Dimensions of Jewish Religiosity,” in Moshe Shokeid (ed.), *Israeli Judaism*, New Brunswick, NJ, 1995, pp. 22–59, וכך גם בדו”חות גוטמן.
20. ראו אבי שגיא, **המסע היהודי-ישראלי: שאלות של תרבות וזהות**, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס”א.
21. משה הס, **רומי וירושלים: וכתבים יהודיים אחרים**, מגרמנית: ישרון קשת, ירושלים: הספרייה הציונית, תשמ”ג, עמ’ 39–40.
22. משה הס, “אמונתי שלי במשיח: תשובה לליאופולד לערף” (1862), **שם**, עמ’ 171.
23. זאב ז’בוטינסקי, “ציונות וארץ-ישראל” [1905], בתוך ז’בוטינסקי, **כתבים: כתבים ציוניים ראשונים**, תרגום בנימין לובוצקי, ירושלים תש”ט, עמ’ 119.
24. נתן רוטנשטיין, “המחשבה הלאומית החדשה”, בתוך צבי אדר (עורך), **ערכי היהדות: קובץ הרצאות**, תל-אביב: מחברות לספרות, 1953, עמ’ 114–115.
25. Marcus Lee Hansen, *The Problem of the Third Generation Immigrant*, Rock Island, Ill.: Augustana Historical Society, 1938, p. 9.