

מעבר ל'אלוהי אבותינו'? תאולוגיה פוסט-חילונית והשיח היהודי-פמיניסטי בישראל

הגר להב

מבוא

הצירוף 'תאולוגיה פוסט-חילונית' איננו, כפי שאפשר אולי לחשוב ממבט ראשון, אוקסימורון. תחת זאת, זהו מושג מרכזי העולה מתוך התבוננות פוסט-חילונית, המערערת על ההבחנה הדיכוטומית בין חילוניות לדתיות ועל זיהוי של חילוניות עם אמונה אתאיסטית בנוגע להיעדרה של אלוהות מהעולם. 'תאולוגיה פוסט-חילונית' היא שם גג לרעיונות על העולם והקיום האנושי, הכוללים מרכיבים חילוניים (שיפורטו בהמשך הדברים) וגם הנחה על קיום אלוהות (מונח זה זוכה להגדרות שונות; אלו יפורטו בהמשך הדברים), כמרכיב מרכזי בחיי האדם והחברה. במילים אחרות, תאולוגיה פוסט-חילונית מבקשת להכליל את הנשגבות (divinity) בתוך תפיסת עולם שמאמצת חלק ניכר מהנחות היסוד הנורמטיביות (כגון מרכזיות האדם) והאפיסטמולוגיות (כגון מרכזיות המדע) של הנאורות החילונית. אחד השדות המרכזיים שפותחה בו תאולוגיה פוסט-חילונית הוא שדה החשיבה הפמיניסטי במערב,¹ המאופיין בביקורת נורמטיבית הן על המונותאיזם המסורתי והן על התרבות החילונית.² תאולוגיה פוסט-חילונית פמיניסטית מציעה, בהכללה, כי תפיסות

* אני מודה מקרב לב לד"ר אבנר דינור, פרופ' חנה הרצוג, פרופ' טובה כהן, ד"ר רבקה נריה-בן שחר, ד"ר רונית עיר שי ופרופ' יהודה שנהב, שבשיחות עמי סייעו לי להבהיר נקודות מרכזיות במאמר זה. האחריות על התוכן עצמו היא עליי בלבד.

1 מאמר זה עוסק בתאולוגיה פוסט-חילונית פמיניסטית בעלת אוריינטציה יהודית ונוצרית. המתרחש בתחום המחקר הפמיניסטי הלא מערבי, ובכללו זה של האסלאם, ההינדואיזם, הבודהיזם וכדומה, נמצא מחוץ לגבולות המחקר הנוכחי.

2 למעשה, רובו של המחקר הפמיניסטי, זה שאיננו עוסק בדתות דווקא, מתמקד בביקורת על המרחבים החילוניים, הנתפסים בעיני רבים כ'בררת המחדל' הלא מסומנת בתרבות המערבית מאז תקופת הנאורות. לעניין זה ראו בין היתר: Janet, 'Feminisms and Secularism', in: R. Jakobsen and Ann Pellegrini (eds.), *Secularisms*, Duke University Press, 'Durham 2008, pp. 308-329; Anne Phillips, 'Religion: Ally, Threat or Just Religion?' in: José

חדשניות על מושג האלוהות ומשמעותו (שיפורטו בהמשך הדברים), המגובשות במוצהר ובמכוון מחוץ לדתות המסורתיות ותוך כדי אימוץ הנחות יסוד חילוניות ודחיית שיטות דתיות-מסורתיות (ובראשן השיטה ההרמנויטית), עשויות להיות כלי רב-עצמה להשגת צדק מגדרי.

המחקר הנוכחי, העומד על התפר שבין סוציולוגיה לתאולוגיה, נשען על מסורת המחקר הפוסט-חילוני ועל תאולוגיה פמיניסטית כדי להשיג שתי מטרות מרכזיות. מן הבחינה התאורטית הוא מבקש להציג ולהמשיג את המושג 'תאולוגיה פוסט-חילונית פמיניסטית'; ומן הבחינה האמפירית הוא מיישם שיטה של ניתוח ביקורתית-מטי של שיח, כדי לבחון אם קיימת חשיבה תאולוגית פמיניסטית פוסט-חילונית בשיח הפמיניסטי האקדמי הישראלי-יהודי ואם כן, עד כמה. המאמר חושף את נדירותה של חשיבה זו בשדה; ולפיו, אף שנראה כי יש מקום לתאולוגיות פמיניסטיות פוסט-חילוניות יהודיות, הן טרם התפתחו בישראל, בין היתר בשל מבנה השיח הקיים והגבולות שהוא מסרטט בין הדתי לחילוני.

המאמר נפתח בהצגה של ההשקפה הפוסט-חילונית במדעי החברה – כבסיס תאורטי ואמפירי לעיון בתאולוגיה פוסט-חילונית – תוך כדי שימת דגש על המקרה הישראלי-יהודי.³ על בסיס הטענות שיוצגו בחלק זה אטען כי בישראל קיימת קבוצה גדולה – עשרים אחוזים בערך מהאוכלוסייה היהודית בישראל – שאיננה זוכה ללגיטימציה ולהנכחה בשיח, של חילונים מאמינים. קבוצה זו⁴ מתאפיינת הן בדחייה של הדת המסורתית והן בדחייה של ההגדרה המסורתית של חילוניות, ובעיקר בדחייה של זיהוי בין חילוניות לאתאיזם. תשומת הלב לקבוצה זו מציגה את הצירוף 'תאולוגיה פוסט-חילונית', בביטוי היהודיים והישראליים המיוחדים, כמושג בעל ערך רעיוני, הראוי לתשומת לב. בהמשך לדיון על הייחודיות היהודית-ישראלית מפרספקטיבה פוסט-חילונית, אעבור לעסוק במה שאני מגדירה 'תאולוגיה פוסט-חילונית פמיניסטית'. אציג את עיקרי הרעיונות התאולוגיים שפותחו בשדה זה, תוך כדי עמידה על מרכיבי שונות אפשריים בינם ובין ייחודיות יהודית-ישראלית, הנובעים מכך שתאולוגיה זו התפתחה בעיקר בתוך הנצרות ולעומתה.

Casanova and Anne Phillips, *A Debate on the Public Role of Religion and its Social and Gender Implications*, United Nations Research Institute for Social Development, Geneva 2009, pp. 41-44

3 בשימוש במונח 'יהדות' אינני מבקשת לרמוז כי היהדות היא מונח אחיד ומגובש או כי קיימת רק 'יהדות אחת'. המונח משמש רק מונח גג, המכיל זרמים והבדלים רבים, לכמה מהם אתייחס בהמשך הדברים.

4 ראו בין היתר: אילה קיסר-שוגרמן, יהודים ישראלים – דיוקן: אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל 2009, קרן אביחי ומכון גוטמן, ירושלים 2011; Benjamin Beit-Hallahmi, 'The Secular Israeli (Jewish) Identity: An Impossible Dream?', in: Barry Kosmin and Ayala Keysar (eds.), *Secularism & Secularity*, Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, Hartford 2007, pp. 157-165

על בסיס שני חלקים אלו אפנה לניתוח השיח הפמיניסטי היהודי המתנהל באקדמיה, תוך כדי שימת דגש על המרכיב התאולוגי שיש בו מצד אחד ועל השדה הישראלי מצד אחר. באמצעות ניתוח זה אראה כיצד התאולוגיה הפמיניסטית היהודית, גם בישראל וגם מחוצה לה, מאופיינת, על אף השונות הניכרת בתוכה, בהתבוננות דתית מסורתית, וכי תאולוגיה פוסט-חילונית נעדרת משיח זה כמעט לחלוטין.

חילונים מאמינים: התבוננות פוסט-חילונית על מצבם של ישראלים יהודים

המונחים 'חילוניות' ו'חילון' מורכבים מאוד וניתנים להגדרה, להמשגה ולניתוח מפרספקטיבות שונות.⁵ החילוניות, בהגדרתה האוניברסלית כביכול, צמחה בתוך המערב הפרוטסטנטי, הלבן והגברי.⁶ אף שחילוניות זו מוצגת כאוניברסלית, היא ייחודית באופייה.⁷ לכן גישות ביקורתיות לחילוניות מתייחסות ל'חילוניאיות' (secularisms) שונות (וגם ל'דתיאיות', religiosities, שונות).⁸ בכך הן מבקשות להצביע על פניה הרבות של החילוניות ולערער על היחס המקובל בינה ובין דתיות.

למרות ביקורות אלו, עדיין הנרטיב המערבי, הפרוטסטנטי, הגברי והלבן על החילוניות שולט בשיח. ככזה הוא משפיע על נרטיבים אחרים, הנמצאים בשוליו (כגון נרטיבים פמיניסטיים ויהודיים). אם כן, חשוב לראות בנרטיב זה, בהכללה, בסיס להתייחסויות ביקורתיות כלפיו.

הנרטיב הדומיננטי של החילוניות מכונה לעתים קרובות 'תזת החילון'. נרטיב זה מבוסס על הפרדה דיכוטומית בין חילוניות לדתיות. הדיכוטומיה חילונית-דתיות מחוברת חיבור הייררכי למונחים נוספים, שגם הם מחולקים חלוקה בינרית, כגון 'מודרניות' (חילונית-מודרניות, דתיות-פרימודרדיאליות), 'היגיון', 'אוניברסליזם', 'נאורות', 'קדמה', 'הפרדה חברתית מבנית' (הפרדת הדת מהמדינה), 'הפרטה' (החילונית ממוקמת במרחב הציבורי, והדתיות – במרחב הפרטי) ו'חירות'. להמשגה זו משמעות נורמטיבית, מלבד הפרשנות הסוציולוגית-היסטורית שהיא מציגה. ככזו, תזת החילון לא רק מציעה נרטיב היסטורי

5 ההתייחסות למשמעויות השונות של המונח, מלבד מה שיפורט להלן, נמצאות מחוץ לטווח מחקר זה. לדיון ביקורתי על המשמעויות השונות של המונחים הללו ולגנאלוגיה שלהם ראו: טלאל אסד, כינון החילוניות: נצרות, איסלאם, מודרניות, רסלינג, תל אביב 2010, עמ' 33-95. ראו גם: Barry A. Kosmin, 'Introduction: Contemporary Secularity and Secularism', in: Kosmin and Keysar, *Secularism*, pp. 1-13.

6 אסד, כינון החילוניות, עמ' 36-38.

7 Janet R. Jakobsen and Ann Pellegrini, 'World Secularisms at the Millennium: Introduction', *Social Text*, 64, 18/3 (2000), pp. 1-27

Jakobsen and Pellegrini, *Secularisms* 8

וסוציולוגי אפשרי (המוצג כנרטיב היחיד האפשרי) אלא גם נושאת טענות אתיות בנוגע ליתרון המוסרי של החילוניות.⁹

בישראל חשפו מחקרים את הדומיננטיות של תזת החילון בשיח הפוליטי, התרבותי והאקדמי.¹⁰ רוב שיח זה (למעט תפיסות שונות שנמצאות בשוליו ושיפורטו בהמשך הדברים) נוטה להציג תמונת מציאות המנגידה בין חילונים לרתיים (ולפעמים חרדים). הוא רואה בחילוניות את בררת המחדל ה'טבעית' והנורמטיבית' (ולכן עוסק למשל בסוציולוגיה של הדת, אך לא בסוציולוגיה של החילוניות¹¹), והוא רואה בחילוניות את ערכי הנאורות, כגון חופש, אוטונומיה אישית וסובלנות.

הפרספקטיבה הפוסט-חילונית מערערת באופנים שונים הן על הניתוח שתזת החילון מציעה והן על טענותיה הנורמטיביות. היא מדגישה 'הצורך הגדיר מחדש את המקום של הדת (והחילוניות) בחסות פוסט-הנאורות העכשווית'.¹² לצורך המחקר הנוכחי אמשיג את הטענות התיאוריות-תאורטיות של הפרספקטיבה הפוסט-חילונית באמצעות התייחסות לשלוש טענות יסוד שיש בה:

א. חילוניות ודתיות אינן הפכים, ומתקיימים ביניהן יחסים היברידיים.

ב. חילוניות (כמו דתיות) איננה אוניברסלית.

ג. חילוניות איננה בהכרח אתאיזם.

כל טענה תוצג תוך כדי הדגשת הרכיבים הפרטיקולריים שלה בהקשר ישראלי יהודי.

א. היברידיות של דת וחילוניות

כותבים פוסט-חילונים אינם רואים בדת ובחילוניות הפכים, אלא רכיבים חברתיים המשפיעים זה על זה השפעה רב-ממדית ויוצרים שפע של מרחבים היברידיים של דת וחילוניות.¹³ הביקורת של התפיסה ההיברידית מבוססת על שני סוגים מרכזיים של ניתוח: סוציולוגי ואפיסטמולוגי.

9 אסר, כינון החילוניות; Jakobsen and Pellegrini, *Secularisms*.

10 ראו בין היתר: Yuval Jobani, 'Three Models of Secular Jewish Culture', *Israel Studies* 13/3 (2008), pp. 160-170; Gideon Katz, 'Secularism and the Imaginary Polemic of Israeli Intellectuals', *Israel Studies*, 13/3 (2008), pp. 43-64; ישעיהו ליבמן ויעקב ידגר, 'מסורתיות יהודית ותרבות פופולארית בישראל', עיונים בתקומת ישראל, 13 (2003), עמ' 163-180. ראו גם: יהודה שנהב, 'האם יש בכלל תרבות יהודית חילונית?', הארץ, 11 בספטמבר 2007. נדלה ב-5.5.2011 מתוך: <http://www.haaretz.co.il/hasite/spages/903215.html>.

11 Yaacov Yadgar, 'Maintaining Ambivalence: Religious Practice and Jewish Identity among Israeli traditionists – A Post-Secular Perspective', *Journal of Modern Jewish Studies*, 9/3 (2010), pp. 397-419.

12 Fred Dallmayr, 'Rethinking Secularism (with Raimon Panikkar)', *The Review of Politics*, 61/4 (1999), pp. 715-735.

13 ראו אסר, כינון החילוניות וכן: Robert Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, University of California Press, Berkeley 1991; José Casanova,

מן הבחינה הסוציולוגית מחקרים אלו עוסקים בין היתר ב'שובה' של הדת לחיים הציבוריים במדינות לאום שונות,¹⁴ בהתפתחותן של תנועות דתיות חדשות וכמיהה לרוחניות,¹⁵ ובתפקידן של אמונות ופרקטיקות דתיות במרחב החילוני.¹⁶ בישראל יוחדו מחקרים רבים להיבטים פרקטיים ורעיוניים של מסורתיים, כקבוצה חברתית המבטאת יחס היברידי של דת וחילוניות.¹⁷ מחקרים אחרים עוסקים בפרקטיקות וברעיונות של ישראלים יהודים הפועלים בתנועות דתיות חדשות ובמרחבי 'העידן החדש',¹⁸ וכמה מהם מקדישים תשומת לב מיוחדת לקשר שבין פרקטיקות יהודיות (דתיות וחילוניות) ובין אופן הביטוי של רעיונות העידן החדש בישראל.¹⁹ מנקודת מבט אחרת

Public Religions in the Modern World, The University of Chicago Press, Chicago 1994; William Connolly, *Why I Am Not a Secularist*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1999; Phillip Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, University of California Press, Berkeley 1991; Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007

14 ראו הערה קודמת, ובעיקר Casanova, *Public Religions*

15 רוחניות תוגדר כאן כדרך חיים המטעימה את 'הערכים והמשמעויות העמוקים ביותר שלאורם חיים אנשים', תוך כדי שימת דגש על חוויות ועל מרחבים של קדושה ואמונה במציאות שמעבר למטריאלי, אם זו נתפסת כטרנסדננטית או כאימננטית. אף שדתות הן מביטוייהן הבולטים של הגישה הרוחנית, המונח 'רוחניות' איננו מוגבל להן אלא כולל כיום את מכלול ההשקפות והזרמים שבמרכוזם שאיפה לחיבור ל'מציאות רחבה יותר' מזו המטריאלית. במונח זה המונח מתאר תהליך או מצב אישי, שמרכזו הוא חיפוש אישי של 'נתיב רוחני'. Philip Sheldrake, *A Brief History of Spirituality*, Blackwell, Malden 2007, pp. 1-2; Brian Zinnbauer and Kenneth Pargament, *Religiousness and Spirituality*, in: Raymond Paloutzian and Crystal Parks (eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, Guilford Press, New York 2005, pp. 21-42; פיליפ וקסלר, החברה המיסטית, כרמל, ירושלים 2007.

16 בעיקר Taylor, *A Secular Age*

17 ראו בין היתר: יצחק בנימיני, צחוק אברהם: פירוש לספר בראשית כתיאולוגיה ביקורתית, רסלינג, תל אביב 2011; מאיר בוגולו, שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת, כתר וקרן מנדל, ירושלים 2009; יעקב ידגר, מסורתיים בישראל: מודרניות ללא חילון, מכון הרטמן, ירושלים 2005; חנן חבר ואחרים (עורכים), מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש, מכון ון ליר, ירושלים 2002; יהודה שנהב, היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות, עם עובד, תל אביב 2003; יהודה שנהב, 'הזמנה למתווה פוסט-חילוני לחקר החברה בישראל', סוציולוגיה ישראלית, י, 1 (2008), עמ' 161-188; Yadgar (above note 11).

18 ראו בין היתר: מריאנה רוח-מדבר, תרבות העידן החדש בישראל, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 2007; דלית שמחאי, לזרום נגד הזרם: פרדוקסים בהגשמת חזון 'העידן החדש' בישראל, פרס, תל אביב 2009; עידן תבורי, רוקדים בשדה קוצים: העידן החדש בישראל, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2008.

19 מריאנה רוח-מדבר, 'עידן חדש של רוחניות יהודית-ישראלית', בתוך: משה אידל (עורך), רוחניות יהודית (ברפוס); Marianna Ruah-Midbar and Adam Klin Oron, *Jew Age: Jewish Praxis* in: *Israeli New Age Discourse, Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies*, 5 (2010), pp. 33-63

נחקרו חילונים לומדי יהדות, קהילות לומדות, בתי מדרש פלורליסטיים, בתי תפילה חילוניים ועוד.²⁰ כל המחקרים הללו מצביעים על קיומם של מרחבים היברידיים של דת וחילוניות בציבוריות ובתרבות הישראלית.²¹

הטענה בנוגע לקיום יחסים היברידיים בין דת לחילוניות נשענת גם על ניתוח אפיסטמולוגי. לפי ניתוח זה, בבסיס החשיבה המערבית החילונית כביכול עומדות תפיסות תאולוגיות (בעיקר נוצריות). תפיסה זו – שמכונה לעתים 'תאולוגיה פוליטית' ושבסיסה בהגותם של וולטר בנימין וקארל שמידט²² – מצביעה על מקורם הדתי של מושגי יסוד בתאוריות ליברליות (כגון 'ריבון', 'מצב חירום', 'השגחה' ו'הפקרה', 'כריזמה' ו'היד הנעלמה') ומבקשת לחשוף באמצעותם את הנחות היסוד הדתיות, העומדות בבסיס החשיבה החילונית במערב.²³

20 הכוונה כאן לבתי מדרש חילוניים, כגון עלמא בהנהגת רות קלדרון ובית הספר לרבנות חילונית בראשות הרב סיוון מס וכיוצא באלה. ראו בין היתר: נעמה אזולאי ורחל ורצברגר, 'התחדשות יהודית במרחב החילוני בישראל: מתופעה לתנועה חברתית חדשה', פוליטיקה, 18 (2008), עמ' 141-172; גדי יאיר ואחרים, ההשפעה של קהילות לומדות ובתי מדרש בישראל, קרן אביחי, ירושלים 2006; יאיר שלג, מעברי ישן ליהודי חדש, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים 2010.

21 כפי שמציין אליעזר שביד, אחד החוקרים החשובים של מקומה של המחשבה היהודית בתרבות הישראלית, אין בלבול בין היברידיות פוסט-חילונית זו ובין הדיאלקטיקה של דת ולאומיות, שאפיינה חלקים מההגות היהודית במאות ה-18 וה-19, משום שהחילון, במשמעותו העולה מתחת החילון וחיבורו עם 'המודרני', הוא כיום עובדה נתונה שאיננה ניתנת עוד לערעור במערב (אליעזר שביד, העידן 'הפוסט-חילוני' *The Jerusalem Letter/Viewpoints*, Jerusalem Center for Public Affairs, Jerusalem 2000. נדלה ב-17.5.2012: <http://jcpa.org/jl/vp440-h.htm>). ההיבטים ההיסטוריים של תהליך התפתחות זה נמצאים מחוץ לגבולות המחקר הנוכחי. לסקירה של רעיונות חילוניים בקרב הוגים יהודים קדם-מודרניים ומודרניים ראו: דוד ביאל, לא בשמים: מסורת המחשבה היהודית החילונית, מכון שלום הרטמן, ירושלים 2011. עוד נמצאת מחוץ לגבולות המחקר תנועת המראה לזו שמתארים שביד וביאל, זו של ערעור החלוקה הדיכוטומית בין החילוניות לדתיות הנובעת מזרמים המוגדרים 'דתיים' והמבקשים לנתק בין רליגיוזיות ובין הגדרות זהות וזיקות מוסדיות נוקשות (כגון תחיתם של זרמים נאו-חסידיים למיניהם).

22 וולטר בנימין, 'על מושג ההיסטוריה', הרהורים, ב, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1996; קרל שמיט, תאולוגיה פוליטית: ארבעה פרקים על תורת הריבונות, רסלינג, תל אביב 2005. שמיט הכתיר את ספרו בכותרת 'תאולוגיה פוליטית', אך לדיוקו של דבר הספר עוסק בעיקר ב'פוליטיקה תאולוגית', כלומר במידת נוכחותה של התאולוגיה בתוך הפוליטי יותר מאשר בנוכחותו של הפוליטי בתוך התאולוגיה.

23 אסד, *כינן החילוניות*; Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Crossing Aesthetics, Stanford 1995; Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993; John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell Publishing, Oxford 1990; Richard H. Roberts, *Religion, Theology and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan (eds.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, Fordham University Press, New York 2006

בהקשר הישראלי חשף המחקר את 'רובד המעמקים הדתי בהווה הישראלית החילונית'²⁴ ואת היסודות התאולוגיים והמשיחיים העומדים בבסיסה של הציונות החילונית כביכול.²⁵ לפי מחקרים אלו, הציבוריות הישראלית מלאה רעיונות תאולוגיים.²⁶

ב. חילוניות יהודית

מודעות לייחודיות של נרטיב תזת החילון במונחי דת (דומיננטיות פרוטסטנטית), מגדר (דומיננטיות גברית), אתניות (דומיננטיות לבנה) ומעמד (דומיננטיות של המעמד הבינוני הגבוה) חושפת את הייחודיות הנעוצה בנרטיב הדומיננטי ומסירה ממנו את כסות ה'אוניברסליות'. המחקר הפוסט-חילוני מדגיש בהקשר זה את המאפיינים המערביים והפרוטסטנטיים של תזת החילון.²⁷ בכך הוא מבקש לומר כי המונח 'חילונית' איננו יכול להיות מיובא בקלות מתרבות לתרבות, אלא מחייב רגישות מיוחדת לייחוד של החילוניות הנבדקת.

בהקשר הישראלי פירושה של טענה זו הוא שאי-אפשר להניח כי את הידע המחקרי בנוגע לחילוניות המערבית, על בסיסה הנוצרי, אפשר ליישם ישום מלא ופשוט בניסיון להבין חילוניות יהודית בכלל וחילוניות יהודית בישראל בפרט. היהדות שונה ברכיבים מהותיים מהנצרות,²⁸ והיא איננה רק 'דת' אלא גם לאומיות, אתניות ותרבות, שחולנו

- 24 עוז אלמוג, 'דת חילונית בישראל', מגמות, לז (1996), עמ' 314-339.
- 25 מחקרים רבים על הוגים מרכזיים בתנועה הציונית – בהם אחד העם, בוכר, ברנר, בן יהודה, ברדיצ'בסקי, גורדון ועוד – מצביעים על היחסים המורכבים שבין דת לחילוניות בכתביהם. ראו בין היתר: דן אבנון, מרטין בוכר – הדיאלוג הנסתר, עם עובד, תל אביב 2012; יוסי גולדשטיין, אחד העם והרצל: המאבק על אופייה הפוליטי והתרבותי של הציונות בצל פרשת אלטנוילנד, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2011; אבנר הולצמן, מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2011; רינה חבלין, מחויבות כפולה: זהות יהודית בין מסורת לחילון בהגותו של אחד-העם, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2001; אהוד לוז, מקבילים נפגשים: דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח-אירופה בראשיתה, עם עובד, תל אביב 1985; יוסף לנג, דבר עברית: חיי אליעזר בן יהודה, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2008; שלום רצבי, אנרכיזם בציון: בין מרטין בוכר לאהרון דוד גורדון, עם עובד, תל אביב 2011; אבי שגיא, להיות יהודי: י"ח ברנר כאקסיסטנציאליסט יהודי, הקיבוץ המאוחד ומרכז רפפורט, תל אביב 2007; אברהם שפירא, אור החיים ב'יום קטנות': משנת א"ד גורדון ומקורותיה בקבלה ובחסידות, עם עובד, תל אביב 1996.
- 26 ראו בין היתר: אניטה שפירא, 'המוטיבים הדתיים של תנועת העבודה', בתוך: שמואל אלמוג ואחרים (עורכים), ציונות ודת, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשנ"ד, עמ' 301-327; אמנון רז-קרקוצקין, 'בין "ברית שלום" ובין בית המקדש: הדיאלקטיקה של גאולה ומשיחיות בעקבות גרשם שלום', בתוך: יהודה שנהב (עורך), קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב 2004, עמ' 387-413; כריסטוף שמידט (עורך), האלוהים לא ייאלם דום: המודרנה היהודית והתאולוגיה הפוליטית, מכון ון ליר, ירושלים 2009.
- 27 אסד כינון החילוניות; Jakobsen and Pellegrini (above note 7); Asad, *Genealogies of Religion*.
- 28 לדיון בהבדלים אלה ראו: יוסף דן, על הקדושה: דת, מוסר ומיטיקה ביהדות וברתות אחרות, מאגנס, ירושלים תשנ"ו.

במידה רבה בתוך הצינונות ובאמצעותה, ולפיכך גם לחילוניות שצמחה בתוכה ומולה ישנו אפיון שונה משל החילוניות שצמחה כתנאי תרבות אחרים.

מנקודת מבט סוציולוגית חוסר הנוחות בתרגום הפשוט כביכול של המונח 'חילוניות' למציאות הישראלית, על הדומיננטיות היהודית בה, בא למשל לידי ביטוי בסולם המורכב יחסית של רמות של דתיות שמכון גוטמן מציע,²⁹ אשר גם הוא, כפי שהראו מחקרים שצוטטו קודם לכן, איננו מספק הבנה מורכבת מספיק של היחס בין דת לחילוניות בישראל. במונחי שתיים משלוש הקטגוריות המרכזיות של חקר הדת – שייכות והתנהגות³⁰ – היהודים החילונים בישראל מייצגים לכאורה התנהגות לא קוהרנטית; רובם אינם שייכים למוסדות דתיים מסורתיים, אך מגדירים את עצמם שייכים לקבוצה היהודית; רובם מקיימים כמה³¹ ממצוות היהדות לפחות, בעיקר כאלה הקשורות למעגלי הזמן והחיים (חגים, נישואים, ברית מילה, שבעה וכדומה), אולם מייחסים להן משמעות תרבותית אתנית ולא בהכרח משמעות דתית.³²

בהקשר זה כדאי להזכיר אירוע קוריוזי, אך בעל משמעות סמלית רבה, מ־2008: שלושה חודשים בלבד לאחר שפרסם מכון גוטמן ממצאים שלפיהם עשרים אחוזים בלבד מהישראלים החילונים, פרסמו החוקרים תיקון, שלפיו חמישים אחוזים מהישראלים חילונים. פרופ' אשר אריאן, ראש מכון גוטמן אז, ניתח את ההבדלים והסביר כי המונח 'חילוני' לא נזכר כלל בסקר המקורי וכי הצירוף 'לא שומר מצוות' שימש במקומו, עד שהוברר כי אין זהות בין שני המושגים.³³

הייחודיות של החילוניות בישראל נובעת לא רק משונותה מחילוניות נוצרית אלא גם מייחודה בתרבות ובהיסטוריה של עם ישראל. בישראל הזהות היהודית היא ריכונית, וחשוב מכך – נורמטיבית. זהותם היהודית של יהודים בישראל, ובכלל זה של החילונים שבהם, נשמרת, מוגנת ומחוזקת בידי המדינה, השוק והתרבות. בשל השימוש בשפה העברית ובלוח השנה העברי, בשל החוק, תכניות הלימודים, החנויות לממכר מזון

29 סולם זה כולל חילונים (כחמישים אחוזים מהאוכלוסייה), מסורתיים (כשלושים אחוזים), דתיים (כעשרה אחוזים) וחרדים (כתשעה אחוזים). רפאל ונטורה ומיכאל פיליפוב, 'חילוניות ישראלית בסקרי מרכז גוטמן 1990-2008'. נדלה ב־5.5.2011 מתוך: http://www.idi.org.il/GuttmanCenter/SurveyArticle/Pages/The_Guttman_Center_Surveys_Articles_4.aspx.

30 הקטגוריה השלישית – אמונה – תידון בהמשך הדברים. בישיח המחקרי מסומנות שלוש קטגוריות אלה פעמים רבות כשלושת ה־B's: Belonging, Behavior and Believing.

31 למעשה, מתוקף העובדה שיישוב ארץ ישראל כשלעצמו הוא מצווה דתית ביהדות, כל היהודים בישראל ממלאים לכל הפחות מצווה דתית אחת.

32 קיסר־שוגרמן, יהודים ישראלים – דיוקן.

33 קובי נחשוני, 'המכון הישראלי לדמוקרטיה: יש 51% חילונים', Ynet 2008. נדלה ב־5.5.2011 מתוך: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3513804,00.html>.

המתמלאות סופגניות לקראת חנוכה, שינוי טון השידורים ברדיו בשישי אחר הצהריים³⁴ וכיוצא באלה – בשל כל אלה הזהות היהודית מובנת מאליה, באותו אופן שעצי אשוח ושפני פסחא עושים זאת בתרבויות נוצריות.

במצב כזה, הפתרון הפשוט ליחסים מורכבים עם הדת הוא עזיבת הדת, ולא עזיבת היהדות (התבוללות). העובדה כי פתרון כזה עומד בפני יהודים בישראל ומאפשר לחמישים אחוזים מהם להיות יהודים וחילונים גם יחד רומזת כי חילוני יהודי בישראל מסוגל להבחין (גם אם הבחנה מעורפלת ואינטואיטיבית יותר מאשר מבוררת ומדויקת) בין 'הדתות' ובין 'הדת היהודית', ולשחרר את אחיזתו ב'דת היהודית' בלי לפגוע ביציבות זהותו היהודית.³⁵ מצב כזה לא התקיים באלפיים השנים שקדמו להקמת המדינה, ואינו מתקיים בנוגע ליהודים מחוץ לישראל, שם הם המיעוט ולא הנורמה.³⁶

החילוניות היהודית הישראלית היא אפוא חילוניות מסוג מיוחד, שאיננה זהה לחילוניות נוצרית ואיננה זהה לחילוניות יהודית מחוץ לגבולות הפיזיים והכרונוולוגיים של מדינת ישראל. אי-אפשר עוד לדבר על 'חילוניות' כתופעה אוניברסלית, שמשמעותה זהה בכל מקום ובכל זמן. תחת זאת, יש להתייחס לחילוניות קונטינגנטית, תלוית זמן ומקום. מכאן שהחילוניות בישראל קשורה עמוקות ליהדותה.

ג. בין חילוניות לאמונה

שתי הנחות נוספות של תזת החילון, העומדת לביקורת פוסט-חילוניות, הן ההנחה (אשר פעמים רבות איננה נאמרת במוצהר) כי חילוניות זהה עם אתאיזם (או למצער עם אגנוסטיות) וההנחה כי אין מקום בחילוניות לאמונה בקיום של כוחות או ממדים עליונים עמוקים הפועלים בעולם.³⁷ נטייה זו קשורה במידה רבה לתפיסה של הדת כאמונה, שתזת החילון מבטאת (גם אם לא תמיד במוצהר). הזיהוי בין דת לאמונה קשור למקורותיה הפרוטסטנטיים של תזת החילון, שכן הנצרות מרבה לזהות בין דת לדוגמה דתית. זיהוי זה

34 ליבמן וידגר, 'מסורתיות יהודית'. החוקרים עומדים על כך שבשעות אחר הצהריים של יום שישי טון שידורי הרדיו משתנה. הם מציינים שהשידורים אינם נושאים עמם כמעט תכנים יהודיים מסורתיים. המרכיב החשוב יותר כאן הוא עצם השינוי בטון עצמו – ולא בתוכנו – שינוי המסמל ומסמן זמן יהודי.

35 ירמיהו יובל, 'מבוא כללי: מודרניזציה וחילון בתרבות היהודית', בתוך: הנ"ל (עורך), זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני, מבט אנציקלופדי, כתר, תל אביב 2007, נדלה ב-15.5.2012: <http://www.lamda-njt.co.il/pre2.html>

36 לאורה לויט טוענת בהקשר זה כי התפיסה הפרוטסטנטית המנתקת דת מלאום ואתניות דוחקת את יהודי ארצות הברית לבתי הכנסת, כמוסד הלגיטימי היחיד לביטוי יהדותם: Laura Levitt, 'Other Modern, Other Jews: Revisiting Jewish Secularism in America', in: Jakobsen and Pellegrini (eds.), *Secularisms*, pp. 107-138.

Taylor, *A Secular Age* 37

בעייתית בהקשר יהודי, שהדת מקושרת בה לפרקטיקות ולחוקים דתיים יותר מאשר לדוגמה אמונית.³⁸

אולם גם במרחבים לא יהודיים נתונים סוציולוגיים מצביעים על פער בין הגדרה עצמית כחילונית או כלא דתי ובין קיומן של תפיסות ורגשות של אמונה, דתית או רוחנית.³⁹ פער זה חושף את קיומם של 'רוחניים אבל לא דתיים',⁴⁰ שזהותם העצמית חילונית ותפיסותיהם רוחניות, ובשום פנים אינם יכולים להיות מוגדרים 'אתאיסטים'.⁴¹ בישראל הפער בין הגדרה עצמית 'חילונית' ובין תפיסות עולם אמוניות כולט במיוחד: כשבעים עד שמונים וחמישה אחוזים מהישראלים, ובכלל זה כמחצית מאלו המגדירים את עצמם חילונים,⁴² מצהירים כי הם מאמינים באלוהים או בכוח עליון כלשהו.⁴³ אף כי

38 הבדל זה בין היהדות לנצרות נידון רבות, באופנים שונים, וזכה לביטויים שונים. הרחבה עליו נמצאת מחוץ לטווח של המאמר הנוכחי.

39 סקר בארצות הברית חשף כי אף ששישה עשר אחוזים בערך מהאמריקנים אינם רואים את עצמם שייכים לדת כלשהי, תשעים ושניים אחוזים מהאמריקנים מאמינים באלוהים או בכוחות רוחניים כלשהם. The Pew Forum on Religious and Public Life, *U.S. Religious Landscape Survey*. נדלה ב-15.6.2010 מתוך: <http://religions.pewforum.org>. סקר בין מדענים הודים שהגדירו את עצמם חילונים גילה כי ארבעים אחוזים בלבד מהם הגדירו חילונית 'היעדר אמונות דתיות'. Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, Trinity College, *World Views and Opinions of Scientists in India 2007-2008*. נדלה ב-15.6.2010 מתוך: <http://www.worldviewsofscientists.org>

40 Robert C. Fuller, *Spiritual but not Religious: Understanding Unchurched America*, Oxford University Press, Oxford 2001

41 בהקשר זה, מנחם ברינקר מציע את ההבחנה בין 'חילונית רכה', המתאפיינת בהעברת הדת למרחב הציבורי, 'לחילונית קשה' שהיא 'אנטי-אולוגיה, אגנוסטיות עקשנית או גם כפייה ואתאיזם' (מנחם ברינקר, 'חילונית יהודית? יש חיה כזאת!', *הארץ*, 15.10.2007; נדלה ב-15.5.2012: haaretz.co.il/opinions/letters/1.1450227). ברינקר מעריך כי רק עשרה אחוזים מהאוכלוסייה הם 'חילונים קשים'. ממחקר קרן אביחי ומכון גוטמן (קיסר-שוגרמן, יהודים ישראלים – דיוקן) עולה כי שלושה אחוזים בלבד מהיהודים ישראלים מגדירים את עצמם 'אנטי-דתיים'. להבדיל מברינקר, הגישה הפוסט-חילונית איננה רואה במה שהוא מכנה 'חילונית רכה' תפיסה חלשה מ'החילונית הקשה', אלא כזאת המבטאת את היעדרה של הבחנה דיכוטומית בין רליגיוזית לחילונית).

42 בסקר מ-2006 נמצא כי ארבעים ושבעה אחוזים מהנשאלים הישראלים היהודים שהגדירו את עצמם 'חילונים' אמרו כי הם מאמינים באלוהים, ואילו בסקר מ-2005 הגדירו את עצמם כך ארבעים ואחד אחוזים. Beit-Hallahmi (above note 4), pp. 157-165.

43 על פי קיסר-שוגרמן, יהודים ישראלים – דיוקן, חמישים אחוזים מהיהודים הישראלים מגדירים את עצמם יהודים, ושמונים אחוזים אומרים כי הם מאמינים באלוהים. בסקר שנערך בישראל ב-2006 ענו שבעים ושבעה אחוזים מהמשתתפים 'כן', כאשר נשאלו אם הם מאמינים באלוהים. עוד שמונה אחוזים בחרו בתשובה 'מאמין בכוח עליון כלשהו', שנים עשר אחוזים בחרו בתשובה 'לא' ושלושה אחוזים סירבו לענות. ידיעות אחרונות, 13.4.2006. בסקר אחר שנערך באותה שנה ענו שבעים אחוזים מהנשאלים כי הם מאמינים באלוהים. Ynet, 6.10.2006. נדלה ב-20.5.2010 מתוך: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3311545,00.html>

חסר מידע רב, איכותני בעיקר, על מאפייני האמונה של קבוצה זו,⁴⁴ אפשר להעריך כי בין חמישה עשר לעשרים וחמישה אחוזים מהישראלים היהודים הם מה שאני מכנה 'חילונים מאמינים'. ככאלה, הם מגדירים את עצמם 'חילונים', אך גם מבטאים רגשות רוחניים ואמוניים. הם דוחים (דה־פֶּקטו אם לא דה־יורה) גם את הדת המסורתית וגם את החילוניות האתאיסטית, ומעניקים לאמונה (faith) מקום ניכר בחייהם.

מן הבחינה הסוציולוגית, העיסוק בתחום זה, הן בעולם והן בישראל, מוגבל יחסית. לרוב, חילונים מאמינים אינם מזוהים כקבוצה מובחנת, וזוהי איננה הגדרה עצמית הזוכה ללגיטימציה מן הממסד (כך למשל היא לא הוצגה אפשרות בסקרי מכון גוטמן). עם זאת, כאמור, תת־קבוצות בתוך קבוצת הגג, ובעיקר בתנועות העידן החדש וחילונים המתעניינים בהיבטים רוחניים של היהדות, נחקרו בעבר.⁴⁵

בו בזמן מתקיים מחקר המתמקד בחוויה הרוחנית האישית (הדבר קשור כמובן לרכיבים 'חילוניים' של הפרטת הדת בחווייתם של חילונים מאמינים). מחקר זה מדגיש את החשיבות של אמונות רוחניות, חוויות דתיות, רגשות של קדושה ותחושות של חיבור עם הוויה עמוקה או גבוהה יותר מחיי היום־יום לאיכות החיים של הפרט, ובכלל זה הפרט המוגדר 'חילוני'. המחקר נוטה להצביע על התחזקות תחושות של משמעות, ערך עצמי, יכולת התגברות על מצבי מצוקה ועוד בקרב נשים או גברים החווים רגשות והרגשות רליגיוזיות, אם הם מגדירים את עצמם דתיים או חילונים.⁴⁶ מחקרים בתחום זה מערערים על תזת החילון, המציעה את החשיבה הרציונלית והרגשת האוטונומיה האישית כתחליפים מספקים לחוויות רוחניות, ועל הפרשנות הרואה בחוויה הדתית אשליה אנושית או מניפולציה של השלטון, כפי שפרויד או מארקס מציעים, בהתאמה.

Martin Laskin, *The Religion of Non-Religious Israeli Jews: Possible Future Trends*, 44
A paper presented in 27th Annual Conference of The Association for Israel Studies,
Waltham, MA, USA 2011

ראו הערות 18-21.

46 כך לדוגמה מחקרים רבים מראים שחברים במגוון תנועות דתיות חדשות מרווחים על עלייה בהרגשות של סיפוק, הגשמה אישית ושליטה בחייהם ובמדדים פסיכולוגיים בריאותם הנפשית גבוהה. ראו למשל: Coralie Buxant et al., 'Cognitive and Emotional Characteristics of New Religious Movement Members: New Questions and Data on the Mental Health', *Mental Health, Religion, and Culture* 10/3 (2007), pp. 219-238. בהקשר הישראלי, עדויות שונות לתופעה זו מוצגות דרך קבע בהרצאות בכינוס הישראלי לחקר רוחניות עכשווית, המתקיים אחת לשנה באוניברסיטת חיפה. ראו: <http://spirituality.haifa.ac.il>.

תאולוגיה פוסט-חילונית: התבוננות פמיניסטית

א. הגדרה ראשונית

הטענה על קיומה של חילוניות אמונית מעלה כמובן שאלות על תוכנן של האמונות, ובהן הנחות של חילוניות והנחות של רוחניות. את הניסיונות לעסוק בשאלות אלו בשיטתיות ולהציע אופציות לכידות של תכנים אמוניים חילוניים אני מכנה 'תאולוגיה פוסט-חילונית'. בהכללה, תחום דעת זה מציע תפיסת אדם המבוססת על יחסים (relationality), ובכלל זה יחסים רגשיים ורוחניים עם 'המעבר' (the beyond). אחת הטענות בו היא כי גם אם דתות העבר אינן מתאימות לידע ולאתיקה המקובלים כיום, ייתכן שיש בהן משום ניסיון לבטא מודעות או תחושות, הרלוונטיות גם לפרט המודרני (או הפוסט-מודרני).

מכיוון שניסיונות העבר התרחשו ועוצבו בתוך פרדיגמות של יחסים חברתיים שהנאורות ערערה אותם, הם שוב אינם מקובלים – מוסרית ואפיסטמית – בעיני מי שאימץ תפיסות חילוניות, אולם הפתרון לבעיות שזיהתה הנאורות בדתות מונותאיסטיות איננו בהכרח אתאיזם. תחת זאת, כחלק מחשיבה זו עולות כמה אפשרויות תאיסטיות שונות, שאינן מסורתיות (מונותאיסטיות), אך גם אינן דוחות את הנחת היסוד בדבר קיום של נשגבות או אלוהות מסוג זה או אחר. הטענה בדבר קיומו של האלוהי מוצגת לעתים כטענה אונטולוגית (כלומר טענה על קיום ממשי של הנשגב בעולם – טענה 'תאיסטית') ולעתים כטענה מושגית (כלומר כהנחה אפשרית העשויה לתרום לחיים האנושיים – טענה שאינה 'תאיסטית', אך גם אינה 'אתאיסטית').

תאולוגיה זו היא 'חילונית' במובן זה שהיא מאמצת את ביקורת החילונית על הדת הקלאסית, מזהה בה מאפיינים דכאניים ומסרבת לראות בדת אוטוריטה. היא גם איננה רואה בכתבי הקודש מקור ידע מחייב (ולעתים אפילו לא איכותי במיוחד), ולפיכך מציבה את הניסיון האנושי כשיטה המרכזית שלה במקום ההרמנויטיקה (ותהה זו ביקורתית או לא) של הקנון הדתי. בה בעת היא 'תאולוגית' בהתנגדה לדרישה האתאיסטית לבטל את המונח 'אלוהות'.

השימוש בתחילית 'פוסט' בהקשר זה הוא בעל שני ממדים: ראשית, הוא מצביע על הקשר שבין תאולוגיה זו לפרספקטיבה הפוסט-חילונית, מתוך מודעות לכך שבעצם השילוב בין 'חילוניות' ל'תאולוגיה' והחיפוש אחר מרחב חשיבה היברידי נדחית תזת החילון; ושנית, הוא מבחין בין תאולוגיה זו למושג 'תאולוגיה חילונית', המיוחס בדרך כלל לתאולוגיה של 'מות האל',⁴⁷ שאיננה עולה בקנה אחד עם טענתה של התאולוגיה הפוסט-חילונית.

Clayton Crockett, *Secular Theology: American Radical Theological Thought*, 47
Routledge, New York 2001; Richard Rorty and Gianni Vattimo, *The Future of Religion*,
Columbia University Press, New York 2005; John D. Caputo, 'Atheism, Atheology,
and the Postmodern Condition', in: Michael Martin (ed.), *The Cambridge Companion
to Atheism*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 267-282

בהכללה אפשר לטעון כי תאולוגיה פוסט-חילונית לא זו בלבד שאיננה מייחסת אוטוריטה לממסדים, לטקסטים ולפרקטיקות דתיות מסורתיות, אלא שלרוב היא גם איננה מבקשת למסד במקומם טקסטים או טקסים אוטוריטריים אחרים. בה בעת היא מציעה כי הוויתור האתאיסטי על האלוהות, כדי להשיג חירות מהמסד הדתי, הוא בבחינת 'שפיכת התינוק עם המים', שכן כבלי הדת המושלכים נוטלים עמם את רעיון האלוהות עצמו. לפי התאולוגיה הפוסט-חילונית, רוחניות, חוויות רליגיוזיות, רגשות של קדושה או תחושות של חיבור עם הוויה עמוקה או גבוהה מתקיימות גם במרחב החילוני, והן רבות-משמעות, הן לאיכות החיים של הפרט והן להתפתחות המוסרית של הכלל. תאולוגיה זו, בהתמקדה בצורך האנושי (ולא בצורך האלוהי), מציעה תפיסה של האלוהות כמקור לרוחניות בעולם חומרני וצרכני ותפיסה של האלוהות כמקור לאתיקה, מול הניהיליזם והרלטיביזם המאפיינים את העידן הפוסט-מודרני.

בהקשר היהודי-ישראלי אפשר להצביע על כמה הוגים שעבודתם ניתנת לקריאה כתאולוגיה פוסט-חילונית יהודית. אף שניתוח דיסקורסיבי של הגות זו נמצא מחוץ לגבולות מחקר זה, אני מבקשת להצביע על הגותם של אהרן דוד גורדון ומרטין בובר כמבטיחה במיוחד בהקשר זה.⁴⁸ כמו תאולוגים פוסט-חילונים אחרים, השניים מציבים חוויות רליגיוזיות במרכז הגותם, בעודם דוחים חלק ניכר מהקנון הדתי; רואים (בעיקר בובר) בחוקי ההלכה כפייה לא מוסרית; ושואפים להשתמש ברעיונות מתוך היהדות כדי לבסס תפיסה אתית חדשה של יחסי אני-אתה (בובר) או להציע תאולוגיה לאומית, סוציאליסטית ואקולוגית (גורדון), שרלוונטיות לא רק ליהודים.

ב. היבטים פמיניסטיים

אחד השדות שהתפתח בהם הצירוף 'תאולוגיה פוסט-חילונית' הוא השדה הפמיניסטי במערב.⁴⁹ בולטותה היחסית של הגות זו בשדה הפמיניסטי איננה מפתיעה, שכן חלק ניכר מהחשיבה הפמיניסטית מבקר את המונותאיזם המסורתי, ובעיקר את הפטריארכליות המושרשת בו, לא רק מנקודת מבט אפיסטמולוגית (כלומר חולק על טענות האמת שלו)

48 כאמור בהערה 25, גורדון ובובר אינם ההוגים היהודים-ישראלים היחידים שבעבודתם יש מאפיינים המאפשרים את קריאתם כפוסט-חילונים, אולם הדגש התאולוגי המיוחד שלהם עושה אותם רלוונטיים במיוחד לחשיבה זו. ראו בין היתר: רון מרגולין, 'הכמיהה לרוח: דתיות ישראלית בלי מחויבות הלכתית', דעות, 40 (תשס"ט), עמ' 8-11; אליעזר שביד, 'אלוהים, אדם וטבע במשנתו של מרטין בובר', דעת, 57-59 (תשס"ו), עמ' 279-288; Ron Margolin, 'The Implicit Secularism of Martin Buber's Thought', *Israel Studies*, 13 (2008), pp. 64-88

49 תאולוגיה זו מכונה לעתים 'תאולוגיה פמיניסטית רדיקלית'. ראו: Carol Christ and Judith Plaskow, 'Introduction', in: idem (eds.), *Womenspirit Rising*, Harper One, New York 1992, pp. 1-18

אלא גם, ואולי בעיקר, מנקודת מבט אתית.⁵⁰ בה בעת ההגות הפמיניסטית מבקרת אתית גם את המרחב החילוני, הנתפס בשיח הפמיניסטי כמנציח דומיננטיות גברית באופנים אחרים, לעתים יעילים לא פחות, מהמרחב הדתי.⁵¹ כדי להעמיק את ההבנה בטענותיה של תאולוגיה פמיניסטית פוסט-חילונית, אעסוק עתה בטענותיהן של ארבע הוגות,⁵² שכולן צמחו במערב הנוצרי: הפילוסופית האמריקנית מרי דאלי,⁵³ התאולוגית⁵⁴ האמריקנית קרול כרייסט,⁵⁵ התאולוגית הבריטית דפני המפסון⁵⁶ והפילוסופית הצרפתייה לוס איריגאראי.⁵⁷ הגותן של הארבע מוגדרת פעמים רבות, מתוך האוריינטציה הנוצרית שלהן, פוסט-נוצרית.⁵⁸ הגדרה זו איננה מתאימה לדעתי למצב היהודי, שכאמור, היהדות מסמנת בו

- 50 על היבטים מגדריים של היהדות והישראליות נכתב רבות, מנקודות מבט שונות. מנקודת מבט סוציולוגית ראו בין היתר: חנה הרצוג, 'ידע, כוח ופוליטיקה', בתוך: הנ"ל (עורכת), *חברה במראה*, הוצאת אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2000, עמ' 269-293; דפנה יזרעאלי, אריאלה פרידמן ואחרות (עורכות), מין, מיגדר, פוליטיקה, עם עובד, תל אביב 1999. מנקודת מבט טקסטואלית ראו: רחל אליאור, 'נוכחות נפקדות', 'טבע דומם', "עלמה יפה שאין לה עיניים": לשאלת נוכחותן והעדרן של נשים בלשון הקודש, בדת היהודית ובמציאות הישראלית', בתוך: יעקוב מלכין (עורך), *תרבות היהדות החילונית*, כתר, תל אביב 2006, עמ' 92-153; שולמית אלמוג, "ואותן השמות עומדים לדורות": על עברית, מגדר ומשפט', *מחקרי משפט*, יח (2002), עמ' 373-398; Miriam Peskowitz and Laura Levitt (eds.), *Judaism since Gender*, Routledge, New York 1997
- ראו למשל: Susan J. Douglas, *Enlightened Sexism: The Seductive Message that Feminism's Work is Done*, Times Books/Henry Holt, New York 2010
- 52 העשייה הפמיניסטית בעלת המאפיינים הפוסט-חילוניים במערב איננה מתמצה בהגותן של ארבע הכותבות שאעסוק בהן. מרחב רלוונטי מרכזי נוסף הוא 'הרוחניות הנשית' בתנועה הפמיניסטית, הכוללת בעיקר פולחנים נאו-פגניים של אלות ועיסוק במכשפות וכישוף (וויקה, Wicca). אינני עוסקת כאן בשדה זה מכיוון שהוא מתמקד בפרקטיקות ובטקסים יותר מאשר בניסיון שיטתי לנסח תאולוגיות. לכתביהן של הפעילות המרכזיות בתחום ולסיקור השדה ראו: Christ and Plaskow, Introduction. בה בעת הארבע המוזכרות אינן ההוגות היחידות העוסקות בהיבטים תאולוגיים ופילוסופיים של היחסים עם הדת מתוך פריזמה שהיא פוסט-חילונית במהותה. בחרתי בהן משום שאני סבורה כי יש בכתביהן משום תרומה מיוחדת לדיון שלפנינו.
- 53 Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston 1973; Mary Daly, *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*, Beacon Press, Boston 1984
- 54 תאלוגיה – התאולוגיה של האלה.
- 55 Carol Christ, 'Why Women Need the Goddess', in: Christ and Plaskow, *Womenspirit Rising*, pp. 273-287
- 56 Daphne Hampson, *After Christianity*, SCM Press, London 2002; Idem, 'That Which is God', in: Gillian Howie and J'annine Jobling (eds.), *Women and the Divine: Touching Transcendence*, Palgrave Macmillan, New York 2009, pp. 171-186
- 57 Luce Irigaray, *Sexes and Genealogies*, Columbia University Press, New York 1993
- 58 דאלי והמפסון הגדירו את עצמן כן בגלוי.

לא רק דת אלא גם זהות לאומית, אתנית ותרבותית. לצורך המאמר הנוכחי אני מבקשת להדגיש את הממד הפוסט-חילוני בעבודותיהן, כלומר את הממד הנובע מכך שהן מתבססות בראש ובראשונה על ביקורת החילוניות על הדת המסורתית המונותאיסטית ועל מתודולוגיות מחקר חילוניות.⁵⁹ זאת ועוד, כינויה של הגות זו פוסט-נוצרית אין פירושו שהיא מנותקת מהנצרות; להפך – הנצרות שמתוכה ומולה צמחה הגות זו עומדת בשורשי עבודתן. החשיבה הרוחנית של דאלי, כרייסט, המפסון ואיריגאראי מושפעת בעליל מהדת שהן יצאו מתוכה (קתוליות במקרה של דאלי ואיריגאראי, ופרוטסטנטיות במקרה של המפסון, וכרייסט).⁶⁰ יותר מאשר נטישה של הדת, 'הפוסט-נוצריות' שלהן מבטאת ביקורת על הנצרות, המתקיימת בתוך תרבות המשמרת את עקרונות נוצריים, באופנים דומים לאופן שימור היהדות, אשר נדון קודם לכן.

נקודת המוצא של כל הכותבות – וגם של תאולוגיות פמיניסטיות שאינן פוסט-חילוניות – היא ביקורת על הפטריארכליות שבמונותאיזם הנוצרי-יהודי וטענה כי המונותאיזם המסורתי משמש ליצירה, לשימור, לחיזוק וללגיטימציה של דיכוי נשים.⁶¹ אחד מנושאי הביקורת המרכזיים במסגרת זו הוא האופי האנדרוצנטרי והטרנסצנדנטלי של ההבנה המונותאיסטיות של 'אבינו שבשמים': האל מוגדר רשמית רוח, המתקיימת מעבר להגדרה גופנית-מינית, ואילו השפה המשמשת לדבר על האל – כמלך, לוחם, שופט או אב – מעבירה מסר כי אלוהים הוא זכר.⁶² וכדבריה המפורסמים של מארי דאלי, 'אם אלוהים הוא זכר, אזי הזכר הוא אלוהים',⁶³ שכן הסמליות של הפטריארך שבשמים מצדיקה ומתגברת מבנים פטריארכליים של המשפחה, החברה והכנסייה. זאת ועוד, שפת ה'אלוהים הוא' משולבת כל כך בתרבות עד שהיא איננה מוכחשת אפילו על ידי מי שמכחיש את קיומו של אלוהים.⁶⁴

מלבד זה, תאולוגיות אלו מבקרות את המנטליות הדואלית, המנגידה בין נפש ורוח ובין גוף ובשר, בין טרנסצנדנטלי לאימננטי, בין אנושי לאלוהי. לדבריהן, אם האל מוצג

59 ביקורת זו לדברי המפסון הופכת דתות מסורתיות לתאוריות שאי-אפשר לקבלן ולהגנה כמערכות של מיתולוגיות וסמלים. לדבריה, 'לנוכח מה שאנו יודעים כיום על העולם איננו יכולים לקבל עוד את הטענות של "יחודיות"' (Hampson, *After Christianity*, p. xi).

60 כך למשל עבודתה של מרי דאלי נשענת במידה רבה על הגותו של תומס אקווינס; המפסון מפתחת את התאולוגיה שלה בדיאלוג עם התאולוג הגרמני פרידריך שליירמאכר (Schleiermacher); כרייסט משמרת תפיסה פרוטסטנטיות של קשר ישיר בין האדם לאל(ה); והרקע הקתולי של איריגאראי בולט מאוד בכתביה.

61 Lisa Isherwood and Dorothea McEwan, *Introducing Feminist Theology*, Continuum International Publishing Group, Sheffield 1993

62 ראו למשל: Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Crossroad, New York 1994

63 Daly, *Beyond God the Father*, p. 19

64 Rita Gross, 'Female Language in a Jewish Context', in: Christ and Plaskow, *Womenspirit Rising*, pp. 167-173

כטוב ואוהב ואם הוא ממושג כמאיים ומעניש, היחס בין 'אלוהים לברואיו' מצויר כיחס שבין ריבון כול־יכול ליצור חסר כוחות.⁶⁵ מנטליות זו מנכרת בין הזכרי לנקבי, כסמל מיני מרכזי המסכם את האופי הדואלי של תמונת עולם זו. במערכת זו, המאפיינים הפיזיים של הרוח הטרנסנדנטלית והרצון האוטונומי מזוהים עם הזכר, ואילו נשים נותרות עם האפיון ההפוך – של הבשרי, הגשמי והמשועבד. כך נוצרת הייררכייה סמלית: אל-זכר-נקבה.⁶⁶ בין הכתבות הפוסט־חילונית שוררים הבדלים רבים בנוגע לדרך שהן מבקשות להתמודד עם תפיסת האל המונותאיסטית. עם זאת, לדעתי, למרות ההבדלים בין איריגאראי לדאלי להמפסון ולכרייסט, הן מגיעות לשלוש מסקנות משותפות, המבחינות בינן ובין תאולוגיות דתיות מצד אחד (ובכלל זה אלה השותפות לביקורתן על הדת המונותאיסטית) ובין ובין הוגות חילוניות מצד אחר.

המסקנה הראשונה היא כי אי־אפשר לתקן את הדת המסורתית. המונותאיזם המסורתי בעיני דאלי, כרייסט, המפסון ואיריגאראי כה מזוהם באידיאולוגיה פטריארכלית, עד שאיננו יכול עוד לשרת נשים. מרי דאלי ניסחה זאת בהרצאה בהרוורד ב־1971, כאשר אמרה לשומעות:

אנו זקוקות ל'יציאת מצרים' (Exodus) של נשים מהדת הפטריארכאלית. עלינו ללכת. איננו יכולות להשתייך באמת לדת הממוסדת, כפי שהיא קיימת [...] שירה של מזמורים סקסיסטיים, תפילה לאל זכר, שוברים את רוחנו, הופכים אותנו לפחותות מאדם.⁶⁷

בתפיסה זו העמדה הפוסט־חילונית מנוגדת לתאולוגיה פמיניסטית דתית (או תאולוגיה פמיניסטית רפורמית כמו שהיא מכונה לעתים⁶⁸). אמנם התפיסה הדתית⁶⁹ מקבלת את הביקורת המגדרית על הדת, אולם לפיה, הדתות הקיימות ראויות לשימור, אם משום שהן מקור חשוב לאמת אותנטית (ואף אלוהית) ואם משום שהשתייכות לקהילות ולמוסדות דתיים חשובה לחייהן ולזהותן של נשים רבות.

בהתבוננות הדתית, המרכזיות של כתבי הקודש נשמרת, ועבודה תאולוגית נתפסת בראש ובראשונה כהליך הרמנויטי של פרשנות מחודשת וביקורתית של טקסטים קיימים.

Rosemary Radford Ruether, 'Motherearth and the Megamachine', in: Christ and Plaskow, *Womenspirit Rising*, pp. 43-52 65

Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston 1993 66

Ursula King, *Women and Spirituality: Voices of Protest & Promise*, 2nd edition, Macmillan Education, London 1993, p. 163 67

Christ and Plaskow, 'Introduction', p. 10-18 68

Elisabeth Schussler Fiorenza, *In Memory of Her*, Crossroad, New York 1983; Johnson, *She Who Is*; Sallie McFague, *Metaphorical Theology*, Fortress Press, Philadelphia 1982; Radford Ruether, *Sexism and God-Talk* 69

לעומת זאת, תאולוגיה פוסט-חילונית דוחה את הדת, על כתבי הקודש שלה, כמקור מחייב של ידע, והולכת אל מעבר לה, אל המרחב החילוני ואף לדתות ולתרבויות שונות מאלה שצמחה בהן התאולוגיה,⁷⁰ כמקורות הידע החשובים שלה. במסגרת זו, מקור הידע המרכזי שעליו תאולוגיה פמיניסטית פוסט-חילונית נשענת, כתחליף לכתבי הקודש, הוא 'חוויות של נשים' (women's experience).⁷¹

המסקנה השנייה המשותפת באופן כזה או אחר לתאולוגיות הפוסט-חילוניות היא כי המרחב החילוני כשלעצמו איננו יכול להציע מקלט יציב מהפטריארכיה הדתית. קרול כרייסט טוענת בהקשר זה כי כיוון שגם אנשים אשר אינם מאמינים עוד באלוהים אינם חופשיים מהכוח של הסמליות שלו, 'פמיניסטיות אינן יכולות להרשות לעצמן להשאיר את הדת בידיהם של האבות'⁷² ופשוט להפסיק לדבר על אלוהים.

בכך עומדת הטענה הפוסט-חילונית בניגוד לפמיניזם חילוני, אשר נוטה לראות בדת מוסד (דכאני) הנמצא מחוץ לחילוניות.⁷³ פעמים רבות נתפסים כאן לא רק הדת, אלא גם העיסוק באלוהות (תאולוגיה), כמשהו 'שמוטב לתת לו למות מוות טבעי'.⁷⁴ כאמור, התאולוגיה הפוסט-חילונית מתנגדת לתפיסה שכזו. כותבות פוסט-חילוניות אחדות מצביעות בהקשר זה על כך שאפילו מושגי יסוד בחשיבה הפמיניסטית החילונית (כמו מושגי יסוד בחשיבה החילונית בכלל) נושאים חשיבה דתית. כך למשל הצירוף 'עצמי ביחסים' (self in relation),⁷⁵ שלפיו הבנה נכונה של 'העצמי' מחייבת התייחסות אליו

70 כך למשל איריגארי שואבת רבות מהיוגה. Luce Irigaray, *Between East and West*, Columbia University Press, New York 2002

71 ראו בין היתר: Linda Hogan, *From Women's Experience to Feminist Theology*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995; Grace M. Jantzen, *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*, Manchester University Press, Manchester 1998, pp. 100-127; Diana Mulinari and Kerstin Sandell, 'Exploring the Notion of Experience in Feminist Thought', *ACTA Sociologica*, 42 (1999), pp. 287-297. מכך אין להסיק כי מקור ידע זה איננו משמש גם תאולוגיות דתיות מסורתיות, אולם אז הוא משמש מקור ידע נוסף לכתבי הקודש, ולא מקור ידע חלופי.

72 Christ (above note 55), p. 274

73 Christ and Plaskow, 'Introduction', p. 1

74 Elizabeth Puttick, *Women in New Religions*, St. Martin's Press, New York 1997, p. 1 כאשר התחלתי במחקר תאולוגי פוסט-חילוני אמרה לי אחת החוקרות הפמיניסטיות החילוניות החשובות בישראל: 'אחרי שהפמיניזם נאבק קשות כל כך כדי להוציא את אלוהים מהתמונה, חבל להחזירו בחזרה אליה'.

75 Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, Oxford 1992; Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, Berkeley 1978; Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge 1982; Janet L. Surrey, 'The "Self-in-Relation": A theory of Women's Development', in: Judith

כאל מי שנמצא ביחסים מתמשכים ואוהבים, ולא כאוטונומי, נשענת רבות על החשיבה של 'האל כאהבה' בצורות.⁷⁶

המסקנה השלישית – ובמידה רבה המרכזית ביותר – של התאולוגיה הפוסט-חילונית הפמיניסטית היא כי האמונה עצמה היא פרקסיס של שחרור.⁷⁷ מסקנה זו כוללת שתי משמעויות משלימות. מצד אחד היא מדגישה את החשיבות של רוחניות בחיים המודרניים או הפוסט-מודרניים. רוחניות נתפסת כאן כרגשות אישיים של קשר עמוק עם כוח 'חיצוני' חזק, המייצר 'ליבה קדושה' בחיי הפרט, שמשקפת כמיהה לחידוש של אנרגיה, משמעות וערך. על בסיס נתונים אמפיריים, המעידים שנשים רגישות מגברים לרגשות רוחניים,⁷⁸ דפני המפסון קוראת לנשים 'לא להכחיש כי אנו בריות רוחניות', וטוענת כי רוחניות עשויה להיות מקור כוחן של נשים. מצד אחר דגש על אמונה צומח גם מההכרה בכוח העצום המוטמע במונח 'אלוהות' (מן הבחינה הפוליטית ומן הבחינה האישית גם יחד). לוס איריגאראי מנסחת הבנה זו כך: 'אלוהות היא מה שאנו זקוקות לו כדי להיות חופשיות, אוטונומיות, סוברניות. שום סובייקטיביות אנושית, שום חברה אנושית, לא התבססה מעולם ללא עזרת הנשגב'.⁷⁹

שלוש הכותבות הפוסט-חילוניות מסכימות כי פמיניסטיות צריכות ליצור נתיבים חדשים של אמונה למען נשים. הן טוענות כי נשים דוכאו באמצעות סמלים רוחניים שהציעה הדת המסורתית, ולכן באמצעות יצירת סמלים רוחניים אלטרנטיביים אפשר

V. Jordan et al (eds.), *Women's Growth in Connection: Writings from Strong Center*, Guilford Press, New York 1991, pp. 51-66

Linda Woodhead, 'Feminism and the Sociology of Religion: From Gender-Blindness to Gendered Difference', in: Richard K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Blackwell Publishing, Oxford 2003, pp. 67-84

Hogan, *From Women's Experience*, p. 75 77

78 כך למשל בסקר שנערך בארצות הברית העידו שבעים ושבעה אחוזים מהנשים (לעומת שישים ושישה אחוזים מהגברים) כי יש להן 'ביטחון מלא בקיום אלוהים או ברוח אוניברסאלית', ושישים ושלושה אחוזים מהנשים (לעומת ארבעים ותשעה אחוזים מהגברים) אמרו כי הדת חשובה מאוד בחייהן. *The Pew Forum on Religious and Public Life, USA Religious Landscape Survey*. נדלה ב-6.5.2011 מתוך: <http://pewforum.org/The-Stronger-Sex----Spiritually-Speaking.aspx>. בכריטיניה ענו ארבעים ואחד אחוזים מהנשים (לעומת שלושים ואחד אחוזים מהגברים) בחיוב על השאלה 'האם אי פעם היית מודעת ל-' או מושפעת מ-' – נוכחות או כוח השונה מעצמך ביומיום, בין אם את/ה קוראת/לכך אלוהים ובין אם לאו'. Alistair Hardy, *The Spiritual Nature of Man: A Study of Contemporary Religious Experience*, Oxford University Press, Oxford 1979. בסקוטלנד נמצא כי נשים הן הקבוצה החברתית הגדולה ביותר המעורבת ברוחניות אלטרנטיבית. Tony Glendinning and Steve Bruce, *New Ways of Believing or Belonging: Is Religion Giving Way to Spirituality?*, *British Journal of Sociology*, 57/3, pp. 399-414 (2006). ככל הידוע לי, לא נערכו מחקרים הבודקים כמותית את הממד המגדרי של רוחניות בישראל.

Luce Irigaray, 'Divine Woman', in: Idem, *Sexes and Genealogies*, pp. 55-72 79

לשחררן. בניסיון של תאולוגיות פוסט-חילוניות אלו ליצור סמלי אמונה חדשים הן שואבות גם ממסורות רוחניות קיימות, אולם שאיבה זו נעשית תוך כדי אי-שימוש מופגן בכתבים דתיים – ובעיקר בכתבי הקודש – כמקור סמכותי לידע. כתבים אלה אינם אסמכתות, אין ניסיון לנכס אותם, ולעתים אפילו יש קריאה מפורשת לבטל את המעמד התאולוגי הייחודי שלהם.⁸⁰ תחת זאת, תאולוגיות פוסט-חילוניות מבססות את דבריהן על ידע 'חילוני' בנוגע לקיום הפיזי של העולם⁸¹ ושואבות רעיונות מתוך 'הפמיניזם החילוני' (כגון התפיסה של חוויות נשים כמקור ידע מרכזי על העולם ותפיסת העצמי ביחסים). לעתים הן גם פונות לידע שנוצר בתרבויות דתיות חיצוניות לאלה שלהן (כגון עיסוקה של איריגאראי ביוגה כמקור לידע גופני ורוחני).

אם כן, תאולוגיות פמיניסטיות פוסט-חילוניות הולכות 'אל מעבר לדת ולחילוניות' כדי להשתמש ברעיונות אמוניים להשגת מטרות חברתיות, פוליטיות ואתיות. הן מיישמות טענות תאיסטיות בנוגע ל'דבר שאנו מכנים אלוהים',⁸² כמכשיר לעידוד של תהליך אקטיבי של 'הבניה עצמית וחברתית של נשים, שתשנה את מקומן על מפת הקיום מאובייקטים לסובייקטים חיים ויוצרי-עולם'.⁸³

בסמלים אלטרנטיביים אלו כל הכותבות דוחות את תפיסת 'אל ההיסטוריה' – אותו בורא, אוטונומי וכול-יכול, בעל רצון משלו, שיצר את העולם ופועל בו. אף כי שתיים מהן (כרייסט ואיריגאראי) מדברות במוצהר על אלוהות בעלת איכות מגדרית 'נשית', התפיסה האנתרופומורפית של האל נדחית על הסף, וגם ההתבוננות באל כבסוכן (agent) בעולם. תחת זאת איריגאראי מציגה את הנשגב ה'נקבי' ככוח המתקיים בין א/נשים, 'אופק נשי, טרנסצנדנטלי-מוחשי (sensible-transcendental)', המיועד 'להביא [אישה] לידי מימוש את הסובייקטיביות שלה [...] ולאפשר לה] להיפתח אל האפשרות של הטרנספיגורציה של בשרה'.⁸⁴ לעומת זאת, כרייסט מציעה כי ה'אלה' היא מונח שמיועד להנכיח את חוויותיהן של נשים כדי 'לבסס מטריציה חדשה של דרכים ומוטיבציות'⁸⁵ לחשיבה רוחנית. שתי הכותבות האחרות מתייחסות למונח 'אלוהות' לא ממוגדר (אם כי דאלי משתמשת במכוון בביטוי בלשון נקבה – 'אלה' – כדי לעסוק במונח לא ממוגדר זה, מתוך תפיסה כי בחשיבה הפטריארכלית אובייקטים וסובייקטים לא ממוגדרים מוגדרים

80 המפסון מציעה להתייחס לכתבי הקודש כמו לאיליאדה והאודיסאה – יצירה ספרותית גדולה שאין לה כל סמכות או בסיס לטענות אמת. Hampson, *After Christianity*.

81 כך למשל המפסון כותבת כי הידע המדעי על העולם איננו מאשר עוד להאמין באל בורא הנמצא 'במקום כלשהו בשמים', ולא גם בטענות על 'שבירת ההיסטוריה', המתבטאות למשל בטענה על שובו לחיים של ישו לאחר מותו.

Hampson, *After Christianity* 82

Sarah Lucia Hoagland and Marilyn Frye, 'Introduction', in: idem (eds.), *Feminist Interpretations of Mary Daly*, Penn State University, Pennsylvania 2000, pp. 1-26 83

Irigaray, *Sexes and Genealogies* 84

Christ (above note 55) 85

זכרים כבררת מחדל). בהקשר זה המפסון מגדירה את אלוהים כמילים האלה: 'מימד של שלמות, הנגיש מכל מקום ובכל זמן, שאותו חווים בני האדם במהלך כל ההיסטוריה ושאותו נוהגת האנושות לכנות אלוהים'.⁸⁶ מרי דאלי מציעה לפרש את המונח 'אלוהים' כפועל, ביטוי לפעולת ההיות (be-ing). פעולת ה'התהיות' מסמלת תהליך התהוות של מציאות אולטימטיבית/אינטימית (Ultimate/Intimate Reality), שבת האנוש נוצרת וצומחת בה בעולם (becoming in the world), ולפיכך היא איננה עוד רק חומר לא משתנה.⁸⁷

תאולוגיה פמיניסטית יהודית, פמיניזם אקדמי בישראל ופוסט-חילוניות: היש תאולוגיה פוסט-חילונית פמיניסטית יהודית?

עד כה הצגתי שלוש טענות:

א. בקרב יהודים בישראל ישנה קבוצה רחבה של חילונים מאמינים. אפשר להניח כי קבוצה זו כוללת נשים רבות (אם כי הקבוצה לא נחקרה עד היום, ולפיכך אי-אפשר לדעת מה היחס המגדרי בה). ייתכן מאוד שכמה מהן פמיניסטיות, במובן זה שהן רגישות לייחודיות של חוויות נשים ומעוניינות בהשגת צדק מגדרי.

ב. לקבוצה זו ישנם מאפיינים ייחודיים, הנובעים מקיומה במרחב היהודי-ישראלי, שאינם מאפשרים יבוא פשוט וישיר של רעיונות (דתיים וחילוניים) מתרבויות אחרות אליה. ג. במערב הנוצרי נוצרו תאולוגיות פמיניסטיות אשר משקפות תפיסה של חילוניות אמונית. כמה מתאולוגיות אלה – בעיקר כתביהן של דאלי ושל איריגאראי – זכו להתבלט ולהיות נפוצות מאוד.

בעקבות טענות אלו אעסוק בחלק זה של המאמר בניתוח ביקורת-תמטי של השיח התאולוגי הפמיניסטי האקדמי⁸⁸ היהודי-ישראלי, כדי לבחון אם, כיצד ומדוע הגיעו רעיונות תאולוגיים פמיניסטיים פוסט-חילוניים לשיח זה.

Hampson, *After Christianity* 86

Wanda Warren Berry, 'Feminist Theology: "Verbing" :ראו גם: Daly, *Pure Lust*, p. 26 87
of Ultimate/Intimate Reality in Mary Daly', in: Hoagland and Frye, *Feminist Interpretations*, pp. 27-54

בצירוף 'שיח אקדמי' אני מתכוונת לשיח המתנהל בתוך מוסדות להשכלה גבוהה ובין חוקרות והוגות הפועלות במוסדות אלו. העיסוק בשיח תאולוגי פמיניסטי המתקיים במרחבים אחרים, ב'שטח' (להבדיל מהאקדמיה), כגון בקבוצות של רוחניות של נשים, נמצא מחוץ לתחום העיסוק של המאמר. להקלה על הקוראים אשתמש בביטוי 'שיח פמיניסטי' כדי לסמן את השיח הפמיניסטי באקדמיה, אך יש לזכור כי קיימים מרחבי שיח נוספים הרלוונטיים לעניינינו.

א. שיח התאולוגיה הפמיניסטית היהודית באקדמיה

ניתוח השיח מעלה בראש ובראשונה כי תאולוגיה עומדת במידה רבה בשולי השיח הפמיניסטי-יהודי. השיח מרבה לעסוק בפרקטיקות, במעמדה של נשים במסורות שונים, בניתוח ביקורתי של טקסטים – אך לא בתאולוגיה.⁸⁹ הכותבות שכן עוסקות בתחום, שיפורטו להלן, נוטות לייחס שוליות זו הן לשוליות היחסית של תאולוגיה ביהדות (לעומת מקומה בנצרות) והן לחששן של נשים לגעת ב'קודש הקודשים', שהן הודרו ממנו במשך אלפי שנים. כותבות אלו נוטות להסכים שההימנעות מעיסוק בתאולוגיה מגביל את מרחב השינוי הפמיניסטי שאפשר להשיג.

שלוש הכותבות הבולטות ביותר בתחום התאולוגיה היהודית פמיניסטית, על פי סדר הפרסום של כתביהן המרכזיים, הן ג'ודית פלאסקו (Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, Rachel Adler, *Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics*, Tamar Ross, *Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism*)⁹¹ ותמר רוס (Tamar Ross, *Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism*)⁹². פלאסקו עוסקת בניתוח פמיניסטי ביקורתי של שלוש הקטגוריות המרכזיות שהיא רואה ביהדות: תורה, ישראל ואלוהים. אדלר עוסקת בשאלה כיצד השתתפות מלאה של נשים יכולה לשנות את החוק היהודי, את התפילה, את המיניות ואת הנישואים; תמר רוס מתמקדת באורתודוקסיה היהודית ובהלכה, ומציעה פרשנות תאולוגית פמיניסטית לכתבי הקודש בהתבסס על התאולוגיה של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (הראי"ה). לשלוש האלה אפשר לצרף שורה של כותבות מוכרות פחות, ובהן רבקה אלפרט,⁹³ העוסקת במיניות ובלסביות; ליין גוטליב,⁹⁴ המציעה מדרשים על השכינה; מארשה פאלק,⁹⁵ העוסקת בניסוח מחדש של הברכות המסורתיות; ג'ני קיין,⁹⁶

- Judith Plaskow, 'The Right Question is Theological' in: Susannah Heschel (ed.), *On Being a Jewish Feminist: A Reader*, Schocken Books, New York 98
- Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, Harper Collins, New York 1991 90
- Rachel Adler, *Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1998 91
- Tamar Ross, *Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism*, Brandeis University Press, Waltham 2004 92
- Rebecca Alpert, *Like Bread on the Seder Plate: Jewish Lesbians and the Transformation of Tradition*, Columbia University Press, New York 1997 93
- Lynn Gottlieb, *She Who Dwells Within: A Feminist Vision of a Renewed Judaism*, Harper Collins 1995 94
- Marcia Falk, *The Book of Blessings: New Jewish Prayers for Daily Life, the Sabbath, and the New Moon*, Beacon Press, Boston 1999 95
- Jenny Kien, *Reinstating the Divine Woman in Judaism*, Universal Publishers, Florida 2000 96

המציעה תפיסה של האלה ביהדות; ומליסה רפאל,⁹⁷ העוסקת בתאולוגיה פמיניסטית של השואה. בהכללה אפשר לומר כי ספרות זו שואבת גם ממקורות יהודיים, אך גם מביקורת פמיניסטית (תאולוגית ואחרת) שהתפתחה בתוך הנצרות ולעומתה.

מאפיין בולט של השדה הוא שתאולוגיה יהודית פמיניסטית נעשית בעיקר בארצות הברית: כל הספרים המוזכרים פורסמו באנגלית, רובם המוחלט בארצות הברית (להוציא את ספרה של רפאל⁹⁸). רבות מהכותבות הן אמריקניות. אף כי ישראל היא מרכז חייהן של שתיים מהכותבות – רוס וקיין – שתייהן ממוצא אמריקני. בישראל לא מתפרסמת כמעט כתיבה תאולוגית פמיניסטית מקורית,⁹⁹ ועיקר השיח המתקיים בה מיובא מארצות הברית. שניים משלושת הספרים הבולטים – של אדלר ושל רוס – תורגמו לעברית.¹⁰⁰

על אף השונות בתוך התאולוגיה הפמיניסטית, תמר רוס עומדת על כך שכל הכותבות הבולטות בתחום שייכות לזרם דתי כזה או אחר – אורתודוקסיות, רפורמיות או קונסרבטיביות!¹⁰¹ – כלומר הן אינן פוסט-חילוניות.¹⁰² הכותבות שונות זו מזו ביחסן להתגלות, למקורם של כתבי הקודש (אלוהיים או אנושיים), למידת האוטוריטה של כתבים אלו ועוד, אולם כולן שומרות על כמה ממדים דתיים בולטים:

הממד הראשון של הדתיות בעבודתן עולה מכך שאדלר, פלאסקו ורוס, למרות השונות ביניהן, אינן שואפות ליצור תאולוגיה פמיניסטית באמצעים יהודיים, אלא ברצונן לשנות את היהדות, באופן שתתאים לרצונות ולתפיסות העולם של נשים. פלאסקו כתבה בהקשר זה כי היא מתמקדת לא בתאולוגיה של שחרור מתוך פרסקטיבה יהודית פמיניסטית,¹⁰³ אלא 'בשינוי היהדות'.¹⁰³ במובן זה נקודת המוצא שלהן רחוקה מאוד מזו של פמיניסטיות

- Melissa Raphael, *The Female Face of God in Auschwitz: A Jewish Feminist Theology of the Holocaust*, Routledge, London 2003 97
- דבר זה עשוי אולי להסביר את הבולטות הנמוכה יחסית שלה בשיח. 98
- יוצאת דופן היא תמר ביאלה, 'קרבה אל נפשי גאלה' – הפמיניזם כמעשיר את התאולוגיה והיצירה הנשית', בתוך: טובה כהן ועליזה לביא (עורכות), להיות אשה יהודיה – דברי הכנס הבינלאומי השלישי של קולך, פורום נשים דתיות, קולך, ירושלים 2005, עמ' 279-284. 99
- רחל אדלר, פמיניזם יהודי: תאולוגיה ומוסר, ידיעות ספרים, תל אביב 2008; תמר רוס, ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם, עם עובד, תל אביב 2007. 100
- Ross, *Expanding the Palace of Torah*, p. 117. אין פירוש הדבר שהתאולוגיות הללו זהות זו לזו. בעיקר בולט ההבדל בין תמר רוס האורתודוקסית, המגנה במידה רבה על תקופות ההלכה (ראו למשל: הנ"ל, 'העוד מסוגלות אנו להתפלל לאבינו שבשמים?', בתוך: נחום אילן [עורך], עין טובה: דו-שיח ופולמוס בתרבות ישראל, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1999, עמ' 264-277) ובין יתר הכותבות, השייכות לזרמים של יהדות ליברלית בארצות הברית. עם זאת, כפי שיוצג להלן, הן משיקות בנקודות רבות ומרכזיות, השונות מהתפיסה הפוסט-חילונית. 101
- Melanie Kaye Kantowitz and Irena Klepfisz, *The Tribe of Dina: A Jewish Women's Anthology*, Beacon Press, Boston 1989 102
- Judith Plaskow, 'Dealing with Difference Without and Within', *Journal of Feminist Studies in Religion*, 19 (1) (2003), pp. 91-95 103

פוסט־חילוניות, ששואפות לא לשינוי פנימי של דת כלשהי, אלא לשחרור נשים באמצעות תאולוגיה. במילים אחרות, השלוש אינן משתמשות בחשיבה דתית 'כפרדיגמות תאולוגיות, שבאמצעותן אפשר לדבר על שינוי של דפוסים רחבים יותר של חוסר צדק חברתי, [אלא] בשינוי הקטגוריות, הטקסים והסמלים של המרחב הדתי עצמו'.¹⁰⁴

כל הכתבות מייחסות חשיבות רבה לשימורן של צורות מסורתיות של רוחניות ופולחן יהודיים. הן מקבלות את הטענה כי שפת האל ביהדות היא אנדרוצנטרית, אך רבות מהן חוששות (בעצמה משתנה) כי 'משמעות יצירתם של טקסים וליטורגיות פמיניסטיים חדשים, שבהן מתפללים לאל בשם אחר, עלולה להיות איבוד הקשר עם היהדות המסורתית'.¹⁰⁵ הצורך להגן על הזהות היהודית של הכותבת והקוראת מוצג בספרות זו כחינוכי, בצד נקודת המוצא הפמיניסטית, אולם מכיוון שהזהות הפמיניסטית והזהות היהודית נתפסות בעיני כותבות רבות כסותרות זו את זו, השאלה העומדת בפני הכותבות היא כיצד לחבר בין שתי זהויות סותרות לכאורה אלה. יתרה מזאת, ברקע עומדת שאלה נוספת, ואולי אף קשה יותר, שהיא, כפי שניסחה זאת צביה גרינפילד בכיקורת על ספרה של אדלר בהארץ:¹⁰⁶

למה לה, ולנשים בכלל, להתאמץ כל כך? ברור שלאדלר חשובה מאוד זהותה היהודית, והנורמות הרב־תרבותיות השולטות באליטה האמריקאית מכבדות ומעודדות זיקה כזו. אבל דווקא מפני שהמסורת הפטריארכלית של היהדות באמת מדירה את האשה מכל תחום של משמעות בחיים היהודיים והופכת אותה לכלי שרת לצרכים הגבריים [...] השאלה המציקה היא למה בכלל? למה לטרוח כל כך קשה כדי להישאר בקשר עם מסורת בעייתית כל כך? האם לא פשוט יותר להשאיר את מה שהיה מאחורינו ודי?

הנחת הסתירה בין הזהות היהודית לזהות הפמיניסטית נובעת מזיהוי שמזהות כל הכותבות, בעוצמה כזו או אחרת, בין 'היהדות' לבין מוסדות דתיים (למשל בית הכנסת או 'הבית היהודי') וטקסים דתיים (ובעיקר כתבי הקודש והספרות הרבנית). אף כי יש הסכמה על המיזוגניות והסקסיזם המתקיים בטקסים אלה, הם נתפסים כ'מהווים את ליבת החיים היהודיים'.¹⁰⁷ תפיסה זו משמרת את החשיבות והמרכזיות של הטקסים והמוסדות הדתיים, באופן שאיננו מאפשר לדחות אותם על הסף. הנחת היסוד היא כי דחייה של טקסים ומוסדות אלה פירושה דחייה של היהדות עצמה. לפיכך, הם נשמרים כמקורות מידע מרכזיים (גם אם לא בלעדיים), ובכך משומרת (במידה משתנה בין כותבת לכותבת) האוטוריטה שלהם.

104 ש.ם.

Susannah Heschel, 'Feminism', in: Steven T. Katz (ed.), *Frontiers of Jewish Thought*, 105 B'nai B'rith Books, Washington 1992, p. 68

106 צביה גרינפילד, 'איך שומרים על אהבה לדת ולמסורת שמבטאות אפליה ועלבון כלפי נשים', הארץ, 4.3.2009. נדלה ב־3.6.2010 מתוך: www.haaretz.co.il/hasite/pages/1068312.html

Alpert, *Like Bread*, p. 8 107

אם כן, אי־דחייה של טקסטים אלו מחייבת את התאולוגית לקרוא – או לפרש – את כתבי הקודש באופן שמאפשר את 'טיהורם', ככל האפשר, ממרכיביהם הפטריארכליים וניכוסם באופן פמיניסטי, אך איננה מאפשרת לה להשתחרר מהטקסט. הנאמנות לטקסט נשמרת אפילו כאשר הכותבת מודה: 'הביקורת הפמיניסטית על הטבע הפטריארכאלי של (רוב) הקנון היהודי מעלה שאלה רחבה יותר – האם וכיצד טקסטים מסורתיים יכולים לזכות לאוטוריטה כיום'.¹⁰⁸ בכך בולט השוני בין שיטת הפרשנות של התאולוגיה הפמיניסטית הדתית למהלך הפוסט־חילוני, הדוחה את הטקסטים הקנוניים כמקור ידע ראוי.

מידת הנאמנות לטקסט הדתי ואופן הנאמנות לו משתנים מכותבת לכותבת. רוס מציגה עמדה אורתודוקסית במוצהר, שלפיה 'תורה מסיני' והקנון הדתי הוא בעל מעמד אוטוריטיבי. רפאל משתמשת במונחים, כגון 'אלוהי ישראל' ובמובאות מהתנ"ך ומהספרות הרבנית, בנתחה את 'הפנים הנשיים של אלוהים באושוויץ'. פאלק משנה את נוסח הברכות המסורתיות כדי שישקפו צדק מגדרי, בעיקר בשימוש בנוסח 'מקור החיים' או 'עין החיים' ככל מקום שנאמר בו 'אדוני' או 'אלוהים'. קיין, אולי הרדיקלית שבכותבות, משתמשת בתנ"ך ובממצאים ארכאולוגיים כדי לבסס טענה על קיומה האוטנטי של אמונה באלה בתוך מה שהיא רואה בו את היהדות או את העבריות המקורית והאמתית של תקופת התנ"ך, לפני שיבת ציון. רבות מהכותבות (פלאסקו, גוטליב, רפאל, קיין) נעזרות בתפיסה של הקבלה את השכינה, כמרכיב ה'נשי' באלוהות, כמקור מסורתי המאפשר פרשנות פמיניסטית של היהדות. פעמים רבות הישענות זו אינה מבוקרת ואין בה חשיפה עמוקה של הרכיבים הפטריארכליים בתפיסה המסורתית של השכינה, שהיא תמיד השתקפות (ישירה או הפוכה) של האל הזכרי, תוצר או הרחבה שלו.¹⁰⁹

מרכיב רלוונטי נוסף בדתיות של התאולוגיה הפמיניסטית יהודית הוא יחסה להלכה. כמה מההוגות אינן מתייחסות לנושא זה כלל (כך למשל גוטליב, קיין ופאלק), אולם בין אלה שכן נוגעות בכך נראה כי קיימת התנגדות לדחייה (לדחייה מוחלטת לפחות) של החוק ההלכתי. במידה משתנה כולן רואות בהלכה, על ההפליה לרעה של נשים הקיימת בה, מקור חשוב לאתיקה ולמסורת יהודית, הראוי לשימור, במידה מסוימת לפחות.

Judith Plaskow, 'Calling it all Theology', in: Elyse Goldstein (ed.), *New Jewish Feminism: Probing the Past, Forging the Future*, Jewish Lights Publishing, Woodstock 2008, pp. 3-11

109 נושא זה נמצא מחוץ לתחומו של מחקר זה. להרחבה ראו בין היתר: Elliot Wolfson, *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton University Press, Princeton 1994; Hagar Lahav, 'The ONE: God's Unity and Genderless Divinity in Judaism', *Feminist Theology*, 16/1 (2007), pp. 47-60

ב. מדוע (עדיין) אין תאולוגיה פמיניסטית פוסט-חילונית בישראל?

הניתוח עד כה, החושף את היעדרה הכמעט מוחלט של חשיבה פוסט-חילונית בשיח התאולוגיה הפמיניסטית היהודית, מעלה את השאלה מדוע לא צמחה בו חשיבה כזו, או לחלופין, מדוע חשיבה זו, אם התפתחה, איננה זוכה כמעט לביטוי בשיח? כפי שהראיתי, אי-אפשר להצדיק זאת בהיעדרם של מרחבים פוסט-חילוניים בישראל, בהיעדרה של תאולוגיה פוסט-חילונית יהודית (דוגמת בוכר וגורדון) או בהיעדר שיח תאולוגי-פמיניסטי במרחב היהודי והישראלי. בחינת הגותן של ההוגות שהוזכרו לעיל מעלה כי מצב זה גם איננו נובע מאי-היכרות עם תאולוגיה פוסט-חילונית. פלסקו, רוס ואדלר מבטאות באופנים שונים את היכרותן עם תאולוגיה פמיניסטית פוסט-חילונית (וגם דתית) בעלת אוריינטציה נוצרית ואת היכרותן עם הגות יהודית בעלת מאפיינים פוסט-חילוניים (כך למשל בוכר ותפיסת היחסים שלו מוזכרים בהרחבה).

אין ספק כי הסיבה להיעדרה של תאולוגיה פמיניסטית פוסט-חילונית יהודית נעוצה גם בכך שרוב התאולוגיה הפמיניסטית היהודית נכתבה מחוץ לגבולות ישראל. גרינפילד טוענת בהקשר זה כי הבחירה בגישה דתית נובעת מאי-יכולתן של תאולוגיות יהודיות מחוץ לישראל להרפות מכבלי הדת משום שחסר בה מה שישראל הריבונית מציעה לאוכלוסייתה היהודית.¹¹⁰

מימוש אקטואלי, פוליטי וחברתי של חזון תרבותי ורוחני כולל, המעניק לא רק טעם ופשר לחיי הפרט כחלק מקהילה, אלא יעד פוליטי לחייה של הקהילה כחברה. יעד מעצב מציאות, הניזון במקרה של החברה הישראלית באופן העמוק ביותר ממקורות יהודיים שהפכו בחלקם לאוניברסליים.

במילים אחרות, על תאולוגיות אלה להיאחז בדת כדי לא לאבד את זהותן היהודית. בשל היות הזהות היהודית לא רק דתית, אלא גם אתנית, לאומית ותרבותית, הרצון לא לאבדה, למרות כל מגרעותיה, מובן. אין זהות בין היות פוסט-יהודיה לְהיות פוסט-נוצרית: דאלי והמפסון יכולות לוותר על חלקים ניכרים מזהותן הדתית כנוצריות, בלי לפגוע בזהותן האתנית, הלאומית והתרבותית, ולעומתן מי שאיננה יכולה להפריד בין 'יהדות' ל'דת היהודית' איננה יכולה להניח את הדת מידה.

כפי שהוצע בחלק הראשון של המאמר, מצב זה איננו מאפיין את החברה היהודית בישראל, שמצבה שונה במובן זה מהמצב בארצות הברית. לכאורה לפחות ההטיה הדתית, החיונית אולי בארצות הברית, נראית הכרחית פחות בישראל, שהזהות היהודית מוגנת בה גם בתחום 'החילוני'. במובן זה תאולוגיה ההולכת בעקבותיהן של דאלי, כרייסט, המפסון ואיריגאראי מצד אחד, ובעקבותיהם של גורדון ובוכר מצד אחר,¹¹¹ יכולה להיות פוסט-חילונית, בלי להיות 'פוסט-יהודית'.

110 גרינפילד, 'איך שומרים על אהבה'.

111 וכמובן של הוגות והוגים נוספים העונים להגדרות שהמאמר הנוכחי מציע.

אולם מבנה שדה השיח האקדמי הפמיניסטי בישראל – הקשור באופן עמוק לשיח החילוניים-דתיים בישראל (על הדומיננטיות של תזת החילון בו), שנידון בחלק הראשון של המאמר – מגביל התפתחות שכזו. שדה זה מתחלק במידה רבה לשדה פמיניסטי חילוני (המכונה 'השדה הפמיניסטי', תוך כדי שיקוף הנחת הסוד של האוניברסליות של החילוניות) ולשדה פמיניסטי דתי (המכונה 'פמיניזם יהודי'). אם כן, הצירוף 'פמיניזם יהודי' מסמל 'פמיניזם דתי יהודי', ואילו סוגים אחרים של עשייה פמיניסטית הנעשית בישראל בתוך מרחב יהודי, בידי נשים יהודיות ולמען נשים יהודיות (כגון עיסוק בעוני, בפגיעות מיניות במסגרות לא דתיות, בייצוג חסר במרחב הציבורי-חילוני וכיוצא באלה) מצטיירים לרוב כלא רלוונטיים לשדה 'הפמיניזם היהודי'. הם מוגדרים 'פמיניזם', אך לא 'פמיניזם יהודי', מתוקף 'חילוניותם'. אף כי שני השיחים אינם מנותקים לחלוטין זה מזה, הם מתנהלים במידה רבה במקביל, ללא מגע רב ביניהם.

'הפמיניזם היהודי' (שכאמור, הוא דתי באופיו) מוצף בעיסוק בנשים במוסדות ובארגונים דתיים, בשאלות הלכה ובקריאה של טקסטים קנוניים מסורתיים. השדה נשלט בידי נשים אורתודוקסיות, רפורמיות וקונסרבטיביות, עם ייצוג מועט מאוד (אם בכלל) לנשים חילוניות. דוגמה מייצגת של מצב זה היא המושב שיוחד ל'יהדות ופמיניזם' בקונגרס העולמי ללימודי יהדות (ירושלים, אוגוסט 2009). במושב נידונו לימוד תורה בידי נשים, תפילות מסורתיות של נשים ופמיניזם אורתודוקסי, אבל שום הרצאה לא עסקה בחילוניות או בפוסט-חילוניות. בספרה של אליס גולדשטיין¹¹² *New Jewish Feminism: Probing the Past, Forging the Future*, שזכה בפרס הלאומי לספר היהודי בארצות הברית, הפרק המיוחד לישראל עוסק בנשים אורתודוקסיות, רפורמיות וקונסרבטיביות, ואיננו מייחד אפילו מילה לנשים חילוניות (חמישים אחוזים בערך מאוכלוסיית הנשים בישראל!).

המסר הסמוי העולה משיח זה הוא כי שני המונחים 'הדת' ו'חילוניות' הם מונחים סותרים, אגב ניכוס 'היהדות' ל'דת'. ככזה, השיח משקף – ומחזק – את שיח הדתיים-חילונים בישראל, שנידון ונמתחה עליו ביקורת קודם לכן. הוא איננו מותיר מקום לנשים, הרואות גם בחילוניות וגם ביהדות מרכיבים רכיבים בזהותן. חילוניות מאמינות פמיניסטיות, אם ישנן כאלה, לא זו בלבד שאינן זוכות כאן למקום, אלא שהן גם אינן זוכות ללגיטימציה לזהותן.¹¹³

בו בזמן, בשדה הפמיניסטי 'החילוני' בישראל אין כמעט עיסוק בתאולוגיה. כמה מהתאולוגיות הפוסט-חילוניות שהוזכרו בחלק הקודם (בעיקר איריגאראי) מוכרות היטב בשדה, אך העיסוק בהן, הן בהוראה והן במחקר, מתמקד בעבודתן הפילוסופית

Goldstein, *New Jewish Feminism* 112

113 יותר מפעם אחת נשאלתי בכינוסים של 'פמיניזם יהודי': 'מה את עושה כאן אתנו, הרוסיות?' הסבריי התקבלו תמיד בכבוד, אבל זרותי במרחב בלטה. מנגד, לעתים, לאחר הרצאות שנשאתי בכינוסים שכאלה באו אליי נשים מהקהל לספר לי: 'גם אני בעצם חילונית מאמינה, רק שעד היום לא ידעתי איך להגדיר את עצמי'. רוצה לומר שבשדה הפמיניזם היהודי באקדמיה כן קיימות נשים הנושאות זהות כזו, גם אם הן טרם השמיעו בפומבי את קולן ככאלה.

ובניתוח הביקורתי שהן מציעות לפטריארכיה (הדתית והחילונית), יותר מאשר בפתרונות התאולוגיים שלהן. תוך כדי שימור (שאיננו מודע תמיד ואיננו מוצהר תמיד) של הזיהוי בין חילוניות לאתאיזם, העיסוק באמונה בשדה הפמיניסטי החילוני בישראל מועט מאוד, ומתמקד בתיאור וניתוח סוציולוגי ולא תאולוגי.¹¹⁴

המבנה הדיכוטומי של השיח הפמיניסטי בישראל מקביל אפוא למבנה הדיכוטומי של השיח הדתי-חילוני בישראל. כפי שהשיח הדתי-חילוני, שהוצג בחלק הראשון של מאמר זה, מעלים ומדיר חילונים מאמינים, כך מעלים ומדיר השיח פמיניסטי בישראל את האפשרות הפוסט-חילונית בכלל ואת ביטוייה התאולוגיים בפרט. כמו שהקבוצה החילונית המאמינה, שנשים פמיניסטיות בה יכולות להיות מקור לחשיבה תאולוגית פמיניסטית פוסט-חילונית, איננה זוכה להכרה וללגיטימציה, כך גם תאולוגיות העשויות להיות רלוונטיות בנוגע אליה אינן זוכות להתבלט.

למרות מגבלות אלו, אפשר לומר כי כמה תהליכים עשויים להביא לשינוי המצב. ראשית, כפי שהציעו המחקרים אשר נסקרו בחלק הראשון של המאמר, נראה כי תופעות המבטאות פוסט-חילוניות אינן הולכות ונעלמות בישראל. ההפך הוא הנכון, אנו חוזים בצמיחה של מרחבים היברידיים – דתיים-חילוניים – בישראל וגם במודעות גוברת במחקר לקיומם (כמו שמבטא למשל פרסומו של כרך זה). אפשר להניח כי להתפתחויות אלו יהיו השלכות הן על חשיבה פמיניסטית והן על חשיבה תאולוגית ועל ההצטלבות ביניהן.

כמה סימנים, שאפשר אולי לראות בהם ניצנים של הופעה של חשיבה תאולוגית פמיניסטית פוסט-חילונית כזו, נראו למשל בהרצאות בכינוסים הישראליים לחקר רוחניות עכשווית, המתקיימים מדי שנה באוניברסיטת חיפה. בכל אחד מכינוסים אלו, שעל אף השונות הרבה בין הדוברים בהם במהותם הם חיבור היברידי של דתיות וחילוניות, יחד מושב אחד לפחות להיבטים מגדריים ופמיניסטיים והוצגו הרצאות בנושאים קרובים גם במושבים אחרים. אף כי רוב ההרצאות לא עסקו בתאולוגיה פוסט-חילונית, כמה מהן לפחות עסקו בנושאים משיקים, מתוך נקודות מבט שונות מאוד. כך למשל נבחנה תורתה של ימימה באמצעות הניתוח שמציעה דפני המפסון¹¹⁵ והוצגו תפיסות האלה¹¹⁶ והוויקה¹¹⁷ (שבשתייהן

114 אראלה שרמי, 'לחשוב מחדש על רוחניות נשים בעידן החדש: Rematriation', הרצאה בכינוס השלישי לחקר רוחניות עכשווית, חיפה 2011.

115 ציפי קאופמן, 'שיטת ימימה כחסידות נשית עכשווית בעלת קווים פמיניסטיים', הרצאה בכינוס השלישי לחקר רוחניות עכשווית, חיפה 2011. יובהר כי אזכורה של הרצאה זו כאן אינו מבקשת לטעון כי הגותה של ימימה אביטל, המקובלת האורתודוקסית, היא פוסט-חילונית. הממד הפוסט-חילוני כאן הוא הבחירה בהמפסון הפוסט-נוצרייה כנתיב שדרכו נקראה ימימה בהרצאה.

116 שי פרוו, 'האם קלי היא פמיניסטית – גישות שונות לשימוש באלה ההודית כמקור להעצמה לנשים במערב', הרצאה בכינוס השני לחקר רוחניות עכשווית, חיפה 2010; 'הנ"ל', 'הפוליטיקה של האלה', הרצאה בכינוס השלישי לחקר רוחניות עכשווית, חיפה 2011.

117 הלה בניוביץ, 'ויקה – דת המכשפות המודרנית', הרצאה בכינוס השני לחקר רוחניות עכשווית, חיפה 2010; יעל כ"חננין, 'גוף האישה כעץ החיים והריטואל הוויקיאני', הרצאה בכינוס השני לחקר רוחניות עכשווית, חיפה 2010; אורלי סאלינס-מזרחי, 'ויקה – מחקר בתהליכי הבניית זהות ושינויי אמונה', הרצאה בכינוס השלישי לחקר רוחניות עכשווית, חיפה 2011.

יש ממדים פוסט־חילוניים בולטים, ובכלל זה לעתים חזרה פוסט־חילונית אל הטרומ־מונותאיסטי כמקור לרעיונות אתיים המתנגדים לדת הפטריארכלית), אם כי לא תמיד מתוך קישור ליהדות. אפשר שאלו סנוניות ראשונות, המעידות על ההתפתחות הצפויה בשדה. אין להבין מהצגת כינוסים אלו כי אני טוענת שזוהי המסגרת הסוציולוגית הרלוונטית ביותר – או אפילו המרכזית – שעשויה להתפתח בה תאולוגיה פוסט־חילונית יהודית פמיניסטית. למעשה, בשל החלקיות של הידע הסוציולוגי בנוגע לפוסט־חילונים בישראל, ובוודאי בנוגע לרכיבים מגדריים ופמיניסטיים בו, אי־אפשר להעריך בשלב זה מה תהיה, אם בכלל, המסגרת החברתית שתצמיח הגות שכזו ומי יהיו ההוגות הפעילות בה. באותו אופן עדיין אי־אפשר להעריך גם כיצד בדיוק תיראה תאולוגיה פמיניסטית שאינה באה 'לתקן' את היהדות בהתאם לערכים פמיניסטיים אלא להפך – להפרות את השאיפה לרוחניות פמיניסטית בתכנים יהודיים, בלי לראות את השיטות כסותרות בהכרח. כדי לענות על שאלות אלו תצטרך קודם כול להתפתח הגות שכזו.

סיכום

יהודה עמיחי, אחד המשוררים העבריים החשובים, כתב בשירו 'כך אתגדל וכך אתקדש'¹¹⁸

בילדותי ידעתי מהי מחלה באדם,

הבנתי חיות חולות,

בבגרותי למדתי שגם עצים

יכולים להיות חולים ולסבול בדומיה.

אני עוד אחיה להבין אבן חולה,

סלע סובל, צור בצרה.

כך יקום יתעגל בי.

[...]

וכך אתגדל וכך אתקדש

(© כל הזכויות שמורות להוצאת שוקן)

אפשר לומר כי שיר זה מבטא הווייה יהודית חילונית אמונית.¹¹⁹ המשורר מבטא תחושות של קדושה וחיבור עמוקים במיוחד (היכולת לחוש את סבלו של סלע) עם חירות לנסח את מטרת ההתחברות ואת האובייקטים של ההתחברות בחופשיות, שלא כמסורת (התחברות

118 יהודה עמיחי, מאדם באתה ולאדם תשוב, שוקן, תל אביב וירושלים 1985, עמ' 47.

119 אין בטענה זו כדי לבטל חלקים ניכרים נוספים מהשירה העברית, הרוויים תפיסות אמוניות. לעניין זה ראו למשל: צבי לוז, הזרימה הדור־סטריית של העברית, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2011; אבי שגיא, 'פצועי תפילה', ראשית, 2 (2010), עמ' 235–270. להפך, מטרתו להרגיש כיצד בא רכיב אמוני לידי ביטוי בתוך שירה ישראלית חילונית כביכול.

והזהרות עם אדם, עם חיה, עם עץ ועם אבן). המשורר משתמש בתרבות היהודית ובסמליה כדי לבטא את כוונותיו, אך בלי שסמלים אלו ותוכנם המסורתי מחייבים אותו. להצעתו, במובנים האלה השיר משקף מאפייני יסוד של יהודים חילונים מאמינים בישראל: הם חילונים במובן זה שהם אינם מחויבים לדת היהודית המסורתית; הם מאמינים במובן זה שיש אלוהים בלבם, שיש בהם חיפוש מתמשך אחר קשר עמוק עם 'מעבר לאנושי'; והם יהודים במובן זה שהזהרות היהודית שלהם ברורה ומוגנת, והם רואים ביהדות – על רבדיה הדתיים והחילוניים – מקור אפשרי (ולא מחייב ולא בלעדי) לרעיונות על הקדושה. עמיחי – כמו תאולוגים יהודים שאפיוניהם דומים והזכרתי אותם במאמר – איננו פמיניסטים. החיתוך המגדרי ומשמעותו, מצבן המיוחד של נשים בסדר החברתי ופוליטיקה פמיניסטית אינם עומדים בראש סדר היום שלו. אולם התבוננות בהגות פמיניסטית פוסט-חילונית שהתפתחה בנצרות – וגם בחשיבות העצומה של הסדר המגדרי ביהדות ובישראליות – מציעה כי יש מקום לרעיונות כאלה.

תאולוגיה פמיניסטית פוסט-חילונית מעמידה את האלוהות במרכז מחשבתה ודוחה מסגרות דתיות מסורתיות כדי להשיג צדק מגדרי. היא איננה מתכחשת להשפעת מקורות דתיים ותרבותיים של ההוגות על הגותן, אך הולכת אל מעבר לדת ולחילוניות כדי להשתמש ברעיונות אמוניים, בין היתר בנוגע ל'דבר שאנו מכנים אלוהים', להשגת מטרת חברתיות, פוליטיות ואתיות.

לפי ניתוח השיח בשדה הפמיניסטי האקדמי בישראל, מבנהו איננו מעודד התפתחות של תאולוגיה פמיניסטית פוסט-חילונית יהודית, למרות הרלוונטיות האפשרית שלה ליהודיות חילונית מאמינת בישראל. עם זאת, לפי ממצאים אחדים, ייתכן כי הסכר מתחיל להיפרץ וכי רעיונות תאולוגיים פוסט-חילונים מתחילים לחדור לשיח הפמיניסטי האקדמי בישראל. אם יתגבר תהליך זה, ייתכן שנהיה עדים לניסיונות לפיתוחה של תאולוגיה פוסט-חילונית פמיניסטית יהודית בישראל. התשתית החברתית לכך קיימת, לדעתי.