# מבוא | אמונה, סוציולוגיה ומגדר

בבואו לחקור נשים חילוניות־מאמינות יהודיות בישראל, הטענה המרכזית בספר זה, העוסק בנשים חילוניות־מאמינות יהודיות בישראל, היא שחילוניות אמונתית היא תופעה חברתית ממשית, שבמסגרתה סובייקטים מכוננים את זהותם בתהליך פנומנולוגי שמתבטא גם בהתנסות חווייתית. במילים אחרות, לטענתי אין לראות בא.נשים – ובראש ובראשונה בנשים – שתופסות את עצמן כחילוניות אך גם מאמינות במה שהן מזהות כאלוהים, ביטוי של מקרה פרטי מוזר, אלא מגזר חברתי שאותו יש לחקור בשיטות סוציולוגיות. יתר על כן, הדרך שבה חילוניות־מאמינות מבינות חילוניות אמונתית באה לידי ביטוי, כך אני טוענת, בעולם התופעות הגשמיות, בהיותה מרכיב בעיצוב הבנת המציאות שלהן, ומכאן – גם בעיצוב של פעולות וקשרים אנושיים ופיזיים.

על מנת להצדיק טענה זו, המבוא פורס ארבעה מעגלים תיאורטיים המעניקים ביסוס לעיסוק בסוציולוגיה של אמונה בכלל ובסוציולוגיה של חילוניות־מאמינות בישראל בפרט. המעגל הראשון עוסק בשאלת האמונה, לרבות שאלת האמונה הפרטית, כפי שהיא נידונה במדעי הדתות במאה העשרים ובראשית המאה העשרים ואחת, תוך נגיעה הן בנצרות והן ביהדות. בהמשך לדיון השואב ממדעי הדתות – שהם חלק ממדעי הרוח ועוסקים בפילוסופיה, תיאולוגיה והיסטוריה ובטקסטים של דתות כאלה ואחרות – המעגל השני עוסק בחקר האמונה במדעי החברה, ומתמקד בסוציולוגיה של דת וחילוניות במערב; המעגל השלישי עוסק בחקר האמונה בסוציולוגיה בישראל, והמעגל הרביעי מכניס לתוך הדיון את המרכיב המגדרי ומשמעויותיו.

## מעגל ראשון: "אמונה" במדעי הדתות

בלימודי דתות מקובל לזהות שלושה מרכיבים של דת – התנהגות (behavior), שייכות (belonging) ואמונה (belief), המכונות יחדיו "שלושת ה־B's".[3] העיסוק

3 Davie 1990; 1994; Marshall 2002; Christiano *et al*. 2008; Leon and Shoham 2018



30/08/2021 12:48:22 16 תונימאמ תוינוליח - בהל רגה.indd

במרכיב האמונה התעצב במחקרי הדתות המודרניים במערב במידה רבה על בסיס עבודותיהם של כמה חוקרים קנוניים, פרוטסטנטים ברובם, שהתפרסמו בתחילת המאה העשרים. עבודות אלה – כגון **החוויה הדתית לסוגיה: מחקר על טבע האדם** של ויליאם ג'יימס (James 2002 [1902]) או **האתוס הפרוטסטנטי ורוח הקפיטליזם** של מקס ובר (**1984 [1905]**) – כללו בין היתר התבוננויות אנלוגיות, כלומר כאלה המתבססות על יחס של דמיון, על הפרוטסטנטיות לעומת הקתוליות (Taylor 2003).

על בסיס ההתבוננות הפנים־נוצרית הזו שרטטו הוגים אלה וממשיכיהם שני מודלים סכמטיים וכמעט הופכיים של דת, המכונים "המודל הקתולי" ו"המודל הפרוטסטנטי". בכך הם לא התכוונו, כמובן, לטעון כי המודלים הללו מתארים באופן ישיר ומלא את הדתיות הפרוטסטנטית או הקתולית על כל מורכבויותיהן. דגמים היוריסטיים אלה, המשמשים עד היום ככלי ניתוח בחקר דתות, הם פשטניים ובוודאי מהותניים, אולם הם משמשים במחקר לצורך השוואה, לצורך הצגה של שני אידיאלים דתיים, מדומיינים במידה רבה, המסבירים את מקומה של הדת, ושל האמונה בתוכה, בחברה נתונה. עקיבא ארנסט סימון (תשמ"ג) מתייחס לאידיאלים האלה כאל שני סוגים של "מבנים דתיים", היכולים לשמש אבני בוחן לכל דת באשר היא. כדי להדגיש שהדיון איננו עוסק בדתות עצמן אלא רק משתמש בשמן כמסמן של מבנה, יסומנו מושגים אלה במירכאות.

על פי האנלוגיה הזו, התפיסה ה"קתולית" מבקשת לקדש חלקים רחבים ככל האפשר מהעולם, מבלי להבחין בין פרטי לציבורי, ותוך הקניית חשיבות רבה לפרקטיקות דתיות ולהשתייכות דתית. התפיסה ה"פרוטסטנטית", לעומתה, מבקשת להבחין באופן ברור בין המרחב הציבורי למרחב הפרטי; מבינה את הדת בראש ובראשונה כאמונה, ולא כהון דתי הנובע מצבר של השתייכויות ופרקטיקות; תוחמת את הדת במרחב הפרטי; דורשת שהמרחב הציבורי יהיה נקי ככל האפשר מסמלים דתיים; ומערערת על סמכותם של מוסדות דתיים להגביל את חופש הפרט. לטענת פיטר ברגר, הדגם ה"פרוטסטנטי" הזה עומד בבסיס תהליך החילון במדינות נוצריות (Berger 1967).

הדומיננטיות של ה"פרוטסטנטיות" בדתיות ובחילוניות הצפון־אטלנטיות באה לידי ביטוי באימוץ כמעט מלא של ההנחה שלפיה האמונה היא המרכיב הפנימי ביותר (ולעיתים גם האותנטי ביותר) בדתיות, והיא יכולה להתקיים במנותק מפרקטיקות דתיות ומשייכות דתית, גם – ואולי אפילו בעיקר – כאשר הפרט נמצא בבידוד מוחלט, מנותק מסביבתו החברתית. לפי תפיסה זו אמונה היא בראש ובראשונה אחיזה בצבר של טענות אמת תיאולוגיות (למשל "יש אלוהים" או "אלוהים זה..."). עם זאת, לאמונה מובן נוסף המקשר אותה לנאמנות, כפי שבא לידי ביטוי, למשל, בקרבה האטימולוגית בין המילים faith ו־faithful (Cantwell Smith 1979). הן לטענות האמת התיאולוגיות והן להיבט של הנאמנות או החיבור



תונימאמ תוינוליח - בהל רגה.indd 17 30/08/2021 12:48:23

(והשאלה עם מי או עם מה נעשה החיבור הזה) יש, כמובן, משמעויות מרחיקות לכת.

על פי האנלוגיה, אף כי הן "קתוליות" והן "פרוטסטנטיות" מייחסות חשיבות לטענות האמת התיאולוגיות, ב"פרוטסטנטיות" החשיבות שלהן נמוכה מזו שב"קתוליות". ה"פרוטסטנטיות" מוכנה יותר מה"קתוליות" לוותר על טענות אמת תיאולוגיות ספציפיות, או לכל הפחות להרחיב אותן מאוד, לצורך הדגשת האמונה כחוויה או כרגש של חיבור ונאמנות ולא כצבר של טענות אמת. כך, למשל, כדי להתייחס לאלוהים משתמש הפילוסוף וחוקר הפסיכולוגיה של הדת ויליאם ג'יימס (James 2002 [1902], 294) במושג "the more". בניגוד למושג "אלוהים", אשר בדתות מונותיאיסטיות נושא עימו קונוטציות תרבותיות מיידיות של אלוהות המובנת כסוכן טרנסצנדנטי, המושג המעורפל "היותר" איננו כופה הנחות תיאולוגיות מוקדמות כאלה. ה"פרוטסטנטיות" גם יכולה להכיל בקלות יחסית אנשים שקשריהם אליה מבוססים רק על מה שג'יימס מכנה "הדת הפנימית" – כלומר אמונה המנותקת ממרכיבים של פרקטיקות (כגון הליכה לכנסייה), שייכות (כגון שייכות לקהילה דתית כלשהי) ואפילו כפי שניתן לראות מכתיבתו של ג'יימס, טענות אמת מונותיאיסטיות מקובלות לגבי אלוהים. במילים אחרות, "הדת הפנימית" מתקיימת גם כאשר ההנחות התיאולוגיות שהיא כוללת חורגות מאלה של "הדת הרשמית". יתרה מכך, חוויית האמונה עצמה חשובה יותר מאופן ההגדרה של "היותר". ה"קתוליות", לעומת זאת, איננה מסוגלת, או לכל הפחות מתקשה מאוד, להכיל מאמינים שאינם מבטאים את אמונתם באמצעות פרקטיקות ושייכות, ומעניקה מקום מרכזי יותר לטענות אמת תיאולוגיות, כפי שהן באות למשל בקרדו (Credo) – תפילת "אני מאמין" המפרטת את עיקרי האמונה.

במסגרת ה"פרוטסטנטיות" האמונה מצוירת לעיתים קרובות כ"מסע" אישי, שנועד להשיג מטרות פרגמטיות כגון אושר, ריפוי, העמקת ההבנה, התפתחות פנימית, איחוד עם כוח רוחני גדול יותר וכדומה. הבנות מסוג זה, הרואות באמונה אמצעי להשגת "גאולה פרטית", נפוצות לא רק במרחבים פרוטסטנטיים מוצהרים אלא גם במרחב המשוברר ופרום הקצוות של "העידן החדש" או "השדה הרוחני".[4] אף שהמרחב הזה מאופיין כלפי חוץ בשימוש במושגים ובתפיסות מדתות ומזרמים רוחניים חוץ־נוצריים – כגון בודהיזם, הינדואיזם, שמאניזם ועוד – פרשנויות מערביות נוטות לחלץ מהם ערכים, אמונות ודפוסים הקרובים לאמונה "פרוטסטנטית".

סימון, כמו גם יהודה שנהב, משתמשים בהשוואה בין ה"פרוטסטנטיות" ל"קתוליות" לצורך מה שאפשר לכנות "אנלוגיה של שני שלבים", כלומר הם

4 ראו למשל Heelas 1996; Heelas *et al*. 2005; Zinnbauer and Pargament 2005; Sointu and Woodhead 2008



תונימאמ תוינוליח - בהל רגה.indd 18 30/08/2021 12:48:23

"מייבאים" את האנלוגיה הפנים־נוצרית כדי להשתמש בה לצורך השוואה למקרה היהודי בישראל.[5] אנלוגיה של שני שלבים כזאת מאפשרת לראות בנקל כי הזרם המרכזי ביהדות בישראל דומה הרבה יותר ל"קתוליות" מאשר ל"פרוטסטנטיות". גדול המפרשים של יהדות כמבנה "קתולי" בישראל של המאה העשרים היה, אולי, ישעיהו ליבוביץ, שאמר בין היתר (התוספות בסוגריים שלי):

> האמונה הדתית [היהודית] איננה אומרת דבר על המציאות. האמונה היא־היא מערכת מצוותיה של היהדות. לשון אחר: קבלת עול מלכות שמים אינה אלא קבלת תורה ומצוות. אמונה [יהודית] איננה אלא דת המצוות, ומחוץ לדת זו אין האמונה היהודית קיימת. [...] [הדגשת האמונה איננה אלא] יהדות המתדמה לנצרות [בעיקר פרוטסטנטית] (ליבוביץ תשמ"ב, ללא ציון עמוד).

יוסף דן טוען כי בכל הנוגע למושג הקדושה, היהדות ה"קתולית" היא אף יותר "קתולית" מהנצרות הקתולית (דן 1998). לטענתו, בעוד הנצרות הכירה תמיד בקיומו של מרחב חוץ־דתי – כפי שעולה למשל מאמירתו של ישו "תנו לקיסר את אשר לקיסר, ולאלוהים את אשר לאלוהים" (מתי 21:22) – היהדות ה"קתולית" מבקשת לקדש את המרחב והזמן בשלמותם. גם אם יש רמות שונות של קדושה (למשל, קדושת השבת עולה על קדושת ימי השבוע האחרים, אך נופלת מזו של יום כיפור), הרי כל הזמנים והמרחבים – השפה, לוח השנה, האדמה, העבודה, האכילה, יחסי המין ואפילו עשיית צרכים – כולם מקודשים (סימון תשמ"ג).

בה בעת, מול העיסוק העצום בהיקפו בתיאולוגיה בנצרות (הן הקתולית והן הפרוטסטנטית), היהדות מדגישה הרבה פחות מהנצרות עקרונות אמונה. סימון טוען כי "לא נמצא אפילו ספר תיאולוגיה שיטתי אחד בכל הספרות העברית העשירה" (שם, 26). לשיטתו, בעת התפלגותה מהקתוליות הנוצרית יכלה עדיין הפרוטסטנטיות הנוצרית להישען על התיאולוגיה הקתולית, תוך הצעת פרשנות חדשה לה, אולם דרך זו לא הייתה פתוחה בפני "מבנה פרוטסטנטי" יהודי, שלרשותו לא עמדה תיאולוגיה מפותחת אלא בעיקר ספרות שעסקה בפרקטיקות, ומשום כך לא הצליח להתפתח ביהדות מבנה כזה.

מרדכי מרטין בובר מסביר את המיעוט היחסי של תיאולוגיה ביהדות בטענה כי מושג האמונה בה מבוסס יותר על "אמונה ב", המבטאת מתן אמון וביטחון ("אני מאמינה באלוהים"), מאשר על "אמונה ש", כלומר על צבר טענות אמת תיאולוגיות ("אני מאמינה שאלוהים הוא..."; Buber 1951, וראו גם הלברטל 2005). מצב זה עשוי לרמוז על קיומן של הנחות "פרוטסטנטיות" – המדגישות את החוויה והרגש הדתי ומעדיפות אותם על פני טענות אמת תיאולוגיות – המסתתרות

5 סימון תשמ"ג; שנהב 2018; וראו גם שיינפלד 2009.



תונימאמ תוינוליח - בהל רגה.indd 19 30/08/2021 12:48:23

גם בתוך היהדות ה"קתולית". בובר טען בהקשר זה כי מושג האמונה ביהדות, כפי שהוא בא לידי ביטוי בספרות המקראית והמדרשית, מושתת על "אמונה ב", והוא הפך ל"אמונה ש" רק בשעה שהוגים יהודים החלו לעסוק בתיאולוגיה שיטתית, מהלך שביטויו הדרמטי הוא ניסיונו של הרמב"ם לקבע עיקרי אמונה יהודיים. בה בעת, משה הלברטל מטיל ספק בהבחנה דיכוטומית זו וטוען כי נתינת אמון במישהו או במשהו מחייבת גם אימוץ של כמה טענות אמת באשר לאותו מישהו/משהו, כלומר "אמון/אמונה ב" מחייבים גם "אמונה ש" (הלברטל 2005). גם חוקרים הטוענים כי היהדות מרבה בהתייחסויות תיאולוגיות לאמונה, לאלוהים ולקשרים בין אלוהים לעולם ולאדם מודים שהיא נוטה לעשות זאת באמצעות "קריאה, רפלקציה ופרקטיקות, המהוות את יסודות החיים הדתיים ביהדות" (Fisher 2012, 2). בעוד חוקרים נוצרים במערב (ראו למשל Riis and Woodhead 2010) מציינים כי פעמים רבות המילה "אמונה" (belief) משמשת כמילה נרדפת ל"דת" (religion), ביהדות "דת" מבטאת חוק ושייכות אתנית יותר מאשר אמונה (שוהם 2014).

היהדות נתפסת בישראל, הן בקרב הציבור והן בקרב אינטלקטואלים, בעיקר כדת ציבורית ולא פרטית, המקנה חשיבות רבה יותר לפרקטיקות ולשייכות (ל"עם היהודי" או ל"בני ישראל" ולמוסדות וממסדים שונים המבקשים לייצג אותו) מאשר לאמונה, והמזהה באופן בלתי ניתן להפרדה כביכול בין אמונה לקיום/שמירה של מצוות/הלכות/מנהגים/מסורת. בהקשר זה הציע יעקב כ"ץ כי את האורתודוקסיה, שהיא במידה רבה קנה המידה ל"יהדות" בישראל, יש להבין יותר כאורתופרקטיקה (עשיית המעשה הנכון) מאשר כאורתודוקסיה (החזקה באמונה הנכונה; כ"ץ 1992).

## מעגל שני: "אמונה" בסוציולוגיה של דת וחילוניות

למרות המרכזיות של טקסטים כגון אלה של ובר וג'יימס בקנון של מדעי החברה, במשך רוב המאה העשרים היה העיסוק הסוציולוגי בשאלות של אמונה במערב מועט (Riis and Woodhead 2010). מחקרים שעסקו בסוציולוגיה ובאנתרופולוגיה של דתות נטו להקדיש תשומת לב רבה יותר לפרקטיקות ולשייכות דתית מאשר לאמונה (Good and McDowell 2015). חוקרים שונים הציעו הסברים שונים למצב זה. פנלה קאנל טוענת, למשל, כי ההתרחקות מחקר האמונה נובעת מהתפיסה האפיסטמולוגית של מדעי החברה, המדירה מטפיזיקה ו"אמונות על־טבעיות" ומעדיפה על פניהן "ידע מדעי" (Cannell 2010). סיימון קולמן וגלינה לינדקוויסט הציעו הסבר מתודולוגי, שלפיו הדומיננטיות של התפיסה הפוזיטיביסטית במדעי



תונימאמ תוינוליח - בהל רגה.indd 20 30/08/2021 12:48:23

החברה גורמת להעדפת נושאי מחקר הניתנים לצפייה "אובייקטיבית" (כגון פרקטיקות) על פני עיסוק במרכיבים "סובייקטיביים" כגון אמונה או רגשות דתיים (Coleman and Lindquist 2008). מכיוון אנתרופולוגי טען רודני נידהאם כי חקר אמונות הוא בעייתי בגלל הפרטיקולריות של משמעות מושגי היסוד שלהן (Needham 1972). לטענתו, מושגים כגון "אלוהים", "קדושה" ו"אמונה" מקבלים משמעות שונה בדתות שונות וגם בזרמים שונים בתוך כל דת ודת, ולכן יש להתייחס אליהם רק בתוך המסורת הדתית הספציפית שבה הנחקרים חיים. חוקרים אחרים בתחומי הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה של הדת טענו כי אין זה נכון לחקור דת כאמונה, והציעו לחקור אותה, למשל, כמערכת של סמלים (Boyer and Bergstrom 2008) או כמוסד תרבותי (Edgell 2012).

בה בעת, הרוב המוחלט של המחקר הסוציולוגי של הדת באותה תקופה בחן קהילות וקבוצות דתיות, בעיקר מנקודת מבט חיצונית, ונמנע מלעסוק במרחבים חילוניים ובשאלות על אמונה פרטית בהם. במילים אחרות, האמונה נכלאה כביכול בגטו של הדתיות בלבד, אף שקיומה של אמונה פרטית ואישית – או "דת מופרטת" כפי שהיא מכונה לעיתים – שאיננה מלווה בהכרח בביטויים פרקטיים או השתייכותיים, הוא סוד גלוי ונקודת המוצא של סוציולוגים מרכזיים בארצות הברית. תופעת הדת המופרטת מכונה במחקר בשמות שונים, כגון invisible religion, implicit religion, lived religion, unconscious religion, religion twice removed, common religion, civil religion, folk religion ועוד (ראו למשל Chaves 2011; Cipriani 2017). שמות אלה ודומים להם משקפים את הנטייה של סוציולוגים אמריקנים להבין את המושג "דת" ("religion") באופן "פרוטסטנטי" ולכן לזהות אותו עם המושג "אמונה", תוך טשטוש המציאות החברתית שבה דת איננה כוללת רק אמונה ואמונה עשויה להתקיים גם מחוץ למרחבים דתיים. במובן זה, מחקר על אמונה פרטית ואישית, הנערך על רקע של תרבות "קתולית", עשוי להאיר נקודות עיוורון של המחקר המקובל בארה"ב, המיישם הנחות "פרוטסטנטיות" בתוך תרבות "פרוטסטנטית".

מבחינה פרדיגמטית, העיוורון הסוציולוגי לתופעות של אמונה במרחבים חילוניים לאורך רוב המאה הקודמת קשור לדומיננטיות העצומה של הפרדיגמה המכונה "תזת החילון" במחקר הדת והחילוניות באותה תקופה. תזת החילון מבחינה הבחנה דיכוטומית בין דת לחילוניות, וטוענת כי אדם יכול להיות חילוני **או** דתי, אבל לא חילוני **וגם** דתי. התזה כוללת נבואה שלפיה הדת תלך ותיחלש, כמו גם אמירה נורמטיבית שלפיה החילוניות טובה מהדת, כיוון שהיא מודרנית והומניסטית ומאפשרת חופש, שוויון, חשיבה רציונלית וכדומה. התזה רואה בחילוניות תופעה אוניברסלית, מול הפרטיקולריות של הדת; ומקשרת ישירות או בעקיפין בין חילוניות להיעדר אמונה באלוהים ו"הסרת הקסם מן העולם" בלשונו



תונימאמ תוינוליח - בהל רגה.indd 21 30/08/2021 12:48:23

של ובר, כלומר בין חילוניות לאתיאיזם, או לפחות בין חילוניות להתעלמות מאמונתיות.[6]

משנות התשעים של המאה הקודמת החל להתפתח שינוי פרדיגמטי, הן במדעי הדתות והן בסוציולוגיה, ותזת החילון החלה להיחלש לטובת הפרדיגמה הפוסט־חילונית. לפי פרדיגמה זו, שבתוכה ממוקם הספר, החילוניות והדתיות מעורבות זו בזו ומקיימות ביניהן יחסים דיאלקטיים מורכבים, מטושטשי גבולות, נזילים ומחוררים. כמו כן, הפרדיגמה הפוסט־חילונית מטילה ספק הן בניבוי והן בשיפוט הערכי של התזה (Jakobsen and Pellegrini 2008; Beaumont 2019).

שנהב הציע כי לפוסט־חילוניות יש שתי משמעויות – טמפורלית ואפיסטמית (שנהב 2008). המשמעות הטמפורלית של פוסט־חילוניות משקפת את "המפנה התיאולוגי" (Habermas 2002; 2006), שבמסגרתו שבה וחדרה הדת למרחב הציבורי בסוף המאה העשרים ובתחילת המאה העשרים ואחת (ראו למשל Pfadenhauer 2013). תופעה זו מתבטאת, למשל, בהתפתחות "העידן החדש" במערב בשנות השישים (Heelas 1996; 2008); בהתחזקות הימין הדתי בעולם, כולל בישראל (Peled and Herman Peled 2019); ובעלייתו של האסלאם הפונדמנטליסטי (Wiktorowicz 2004).

במשמעותה האפיסטמית הפרדיגמה הפוסט־חילונית מערערת על ההצגה הבינרית, המודרניסטית, של תזת החילון, ובכך יוצרת אפשרויות לקיומם של מרחבים היברידיים חילוניים-דתיים (בלברג 2018).

דוגמה למשמעות האפיסטמית המערערת של הפרדיגמה הפוסט־חילונית היא למשל הצעתו של בועז הוס לראות ברוחניות (spirituality) העכשווית במערב קטגוריה תרבותית חדשה, המכוננת פרקטיקות אישיות, ארגוניות וחברתיות ומייצרת מגוון רחב של תוצרים תרבותיים (הוס 2014). קטגוריה זו, הוא טוען, איננה ביטוי פוסטמודרני של קטגוריית הדת הישנה וגם לא ביטוי ניאו־ליברלי של קטגוריית החילוניות הישנה, אלא קטגוריה עצמאית המנהלת קשרים מסוגים שונים עם הקטגוריות הוותיקות יותר. לעיתים היא נתפסת כמגשרת בין שתי הקטגוריות (מעט כפי שנתפסה בעבר המסורתיות); לעיתים היא מצטיירת כהפוכה לקטגוריה הדתית וכביטוי של חילוניות; ולעיתים היא מחוברת לקטגוריה הדתית, או אפילו נכללת בה, ונתפסת כמנוגדת לחילוניות ה"רציונלית".

הוס מציין כי הקטגוריה הרוחנית בולטת בעיקר במרחב של העידן החדש, אבל היא רחבה ומקיפה ממנו. בארה"ב התפתח במסגרת זו המושג "רוחניים אבל לא

6 פישר 2015; Berger 1967; 1996; 1999a; 1999b; Hammond 1985; Milbank 1990; Bellah 1991; Casanova 1994; Connolly 1999; Stark 1999; 2003; Asad 2003; 2009; Taylor 2007; Beaumont 2019



תונימאמ תוינוליח - בהל רגה.indd 22 30/08/2021 12:48:23

דתיים" (Spiritual But Not Religious, SBNR), המייצג מודעות לקיומה של אמונה מחוץ למסגרות דתיות (Fuller 2001). מחקרים מעריכים כי בין עשרה אחוזים לעשרים אחוזים מהאמריקנים רואים את עצמם כ"רוחניים אבל לא דתיים".[7] "דתיות" מוגדרת במסגרת זו כשייכות לקבוצה המתכנסת סביב דרכים משותפות של פולחן; מחזיקה באמונות, רגשות ופרקטיקות הקשורות לכוח עליון; ומקושרת לארגון, מסורת וציבוריות. "רוחניות", לעומת זאת, מוגדרת כתפיסה עצמית של שייכות לכוח רוחני גדול יותר וקשר לאלוהים או לכוח מאחד כלשהו, ומקושרת על פי רוב לאותנטיות, אינדיווידואליזם וספונטניות (ראו למשל Sointu and Woodhead 2008; Beit-Hallahmi 2014).

דוגמה לניתוח פוסט־חילוני של המרחב הפוסט־חילוני של "רוחניים אבל לא דתיים" היא מחקרה של ננסי אמרמן, שערכה ניתוח לשוני־שיחי רב־ממדים של מדגם מייצג של נוצרים, יהודים וניאו־פגנים[8] בארה"ב (Ammerman 2013). היא זיהתה שני דפוסי אמונה מרכזיים שהיא מכנה "חבילות תיאולוגיות" – חבילה תיאיסטית וחבילה חוץ־תיאיסטית. האוחזים ב"חבילה התיאיסטית" ביטאו שלוש אמירות מרכזיות: רוחניות קשורה לאלוהים; רוחניות קשורה לפרקטיקות שמטרתן לפתח את הקשר בין הפרט לאלוהים; ורוחניות קשורה לאירועים ומפגשים מסתוריים הקורים לאלו שפתוחים להם. במילים אחרות, כולם תפסו רוחניות כקשורה לפעולות של סוכנ(ים) אלוהי(ים), לפעולות פרקטיות להתחברות עם העולם הרוחני ולפתיחות למסתורין הרוחני.

לעומת זאת, התפיסות בחבילה החוץ־תיאיסטית עסקו בסוגים שונים של נשגבות ושל חוויה "גדולה ממני", שהיא "מעבר לרגיל". הרוחניות כאן ממוקמת אפוא בעצמי, בתחושות ובחוויות הפרט. אמרמן מתארת זאת כך:

> [המרואיינים] דיברו על התרוממות מעבר [...] לחיי היום יום. מה שהם תיארו קרוב למה שטיילור (Taylor 2007) קורא "מלאות" (fullness), מקום שבו החיים הרגילים נוגעים בתחושות חזקות שלפיהן לדברים יש משמעות, שבו "המסגרת האימננטית" של הסברים והנמקות בחברה המודרנית נפתחת למשהו שמעבר לה. מה שהם מתארים אינו חייב לנבוע מאלוהות טרנסצנדנטית, והוא בוודאי אינו על־טבעי, אבל משהו באופיו הוא טרנסצנדנטי. [...] הוא איננו

7 ראו למשל Zinnbauer *et al.* 1997; Marler and Hadaway 2000; Hood 2005; Zinnbauer and Pargament 2005

8 ניאו־פגניזם הוא זרם במרחב של העידן החדש במערב הקורא לשיבה לתפיסות פוליתיאיסטיות, מרובות ישויות רוחניות או אלוהיות, שהתקיימו בעבר ושנמחקו בידי המונותיאיזם.



תונימאמ תוינוליח - בהל רגה.indd 23 30/08/2021 12:48:23

> קשור להסברים אלא להשפעה, לרגש המתעורר כאשר המציאות גדולה יותר מסכום החלקים הנראים שלה (Ammerman 2013, 296).

למרות השוני בין החבילות, והעובדה שדתיים נטו יותר לאמץ את החבילה התיאיסטית ולא־דתיים את החבילה החוץ־תיאיסטית, ממצאיה של אמרמן (שם) מעידים על ערבוב בין החבילות, כיוון שהשיח של רוב הנחקרים (דתיים ולא דתיים) כָּלַל מרכיבים משתיהן. לפיכך, לטענתה, בארה"ב ההתייחסות הבינרית ל"דת" לעומת "רוחניות", הכלולה במושג "רוחני אך לא דתי", מייצגת יותר עמדה פוליטית מאשר שוני ממשי בתיאולוגיה ובתפיסות של רוחניות. משום כך, הבחנה דיכוטומית בין "רוחניות" ל"דתיות" בלטה בעיקר בשני קצוות של משתתפי המדגם – בקרב נוצרים דתיים שמרנים, המעוניינים לשמר זהות מובחנת של "דתיות", ובקרב חילונים (מושג שהיא איננה מגדירה), המבקשים לשמר זהות מובחנת של "לא־דתיות".

ניתוחים פוסט־חילוניים מהסוג שהוצג לעיל מאפשרים התפתחות של סוציולוגיה של החילוניות כשדה מחקר שאחד המרכיבים בו הוא אמונה. הסוציולוגיה של החילוניות, מצידה, מאפשרת התפתחות של **סוציולוגיה של אמונה**, הבוחנת את התופעה האמונתית כפי שהיא עשויה להופיע הן במרחבים דתיים והן במרחבים חילוניים, "חותכת" כביכול את הסוציולוגיה של הדת והסוציולוגיה של החילוניות גם יחד ומתמקדת במאמינים בשני השדות. בעזרת סוציולוגיה זו אפשר, למשל, לזהות "רוחניים אבל לא דתיים" ולתהות על קנקנם.

סוציולוגיה של אמונה מתבססת על שתי הנחות יסוד משלימות. הנחת היסוד האחת היא כי המבנה בחברה נתונה יוצר סוגים פרטיקולריים של הבנות ביחס לאמונה ולטענות אמת תיאולוגיות. בהקשר זה הסוציולוגיה של האמונה שואלת, בין השאר, כיצד הרקע החברתי, הפוליטי והתרבותי של המאמינים משוקע באמונה ובביטויים שונים שלה.

הנחת היסוד השנייה היא כי לטענות אמת תיאולוגיות שבהן מחזיקים פרטים בחברה (כולל אלה המחזיקים בטענת האמת התיאולוגית שלפיה "אין אלוהים") יש קשר הדוק לתפיסת המציאות שלהם, לאופן התנהגותם במרחבים שונים וליחסים בינם לבין סביבתם החברתית והפיזית. בהקשר של הנחה זו נשאלות שאלות כגון: מהן טענות האמת התיאולוגיות שבהן מחזיקים אנשים מקבוצות חברתיות שונות? כיצד הם מבינים את עצם המושג "אמונה"? מהי תפיסת האל/קדושה/אלוהות/רוחניות שלהם? באיזו לשון הם משתמשים כדי להביע את אמונותיהם (כולל השימוש או האי־שימוש במילה "אלוהים")? שאלות כאלה ודומות להן לא נועדו לקבוע אם האמונות הנחשפות באמצעותן "אמיתיות" או "כוזבות", אלא לבחון מהו השיח המתנהל סביב אמונות אלה וכיצד הן באות לידי ביטוי, באמצעות המחזיקים בהן, בעולם התופעות החברתיות. במובן זה, הסוציולוגיה של האמונה



תונימאמ תוינוליח - בהל רגה.indd 24 30/08/2021 12:48:23

קשורה גם לסוציולוגיה של תפיסת האל, שהתפתחה בתחומי הסוציולוגיה של הדת ואשר במסגרתה נבחן הקשר שבין תפיסת האלוהות בחברה נתונה לבין היבטים חברתיים בה, כגון מערכת הטקסים הדתיים (Barrett 2002; Stark 2003) או המבנה המגדרי.[9]

סוציולוגיה של אמונה עוסקת אפוא בשאלות הן על המקור החברתי־מבני של אמונות והן על הביטויים התרבותיים שלהן, ומתעניינת ביחסים שבין א.נשים לבין טענות אמת תיאולוגיות כאלה ואחרות. לעומת זאת, היא איננה עוסקת בבחינת מידת אמיתותן של טענות אמת תיאולוגיות שונות, ובמובן זה היא איננה תיאולוגיה, אף שהיא מטשטשת את הגבול בין שתי הדיסציפלינות (להרחבה ראו פרק 4).

## מעגל שלישי: "אמונה" בסוציולוגיה הישראלית

הדגש היהודי ה"קתולי" על שייכות ופרקטיקות יותר מאשר על אמונה, ועל אמונה קולקטיבית יותר מאשר על אמונה פרטית, מקשה מאוד לפתח סוציולוגיה של אמונה בישראל, ובגללו הסוציולוגיה הישראלית הזניחה במידה רבה שאלות של אמונה.

על פי התיאוריה הסוציולוגית המקובלת באקדמיה ובשיח הציבורי בישראל, הנוף החילוני-דתי בישראל מורכב מארבע קטגוריות ברורות ומובחנות – חילונים, מסורתיים, דתיים וחרדים – היוצרות במשותף רצף בין החילוני האדוק ביותר לדתי האדוק ביותר. אלא שההנחה לגבי רצף קבוע ובלתי מופרע המבוסס על קטגוריות קבועות, שהיא במידה רבה הביטוי הישראלי של תזת החילון, מתגלה כבעייתית אפילו אם בוחנים פרקטיקות בלבד, משום שהיא יוצרת שורה ארוכה של אנומליות, כלומר תופעות בלתי מצופות, המטילות ספק בתוקפה של התיאוריה.

דוגמה מרתקת לאנומליות שכזו הופיעה בסוף 2007, עת געשה הארץ כאשר התפרסם כי מחקר של מכון גוטמן לסקרים גילה שהמגזר החילוני בישראל מונה רק עשרים אחוזים מהאוכלוסייה היהודית בה. הדתיים עלזו, החילונים נבהלו ונעלבו. כמה חודשים אחר כך יצאה הבהרה. פרופ' אשר אריאן ז"ל, ראש מכון גוטמן דאז, הסביר כי לפי הגדרה עצמית כחמישים אחוזים מהישראלים היהודים הם חילונים, אבל המונח "חילוני" כלל לא נזכר בסקר המקורי, אלא רק רמות שונות של שמירה על המסורת היהודית. החוקרים הניחו כי קיימת זהות בין המושגים "לא שומר מסורת" ו"חילוני", ומכאן גם השיעור הנמוך באוכלוסייה שיוחס להם (נחשוני 2008).

ביצוע פרקטיקות והשתתפות בטקסים שמקורם דתי (גם אם המוטיבציה לביצוע פעולות אלה איננה דתית אלא תרבותית, לאומית וכדומה, נושא שיידון בהמשך)

9 Aldredge-Clanton 1990; Foster and Babcock 2001; Howard *et al*. 2018



תונימאמ תוינוליח - בהל רגה.indd 25 30/08/2021 12:48:23

זוכים פעמים רבות בישראל לכינויים כגון "שמירת הלכה", "קיום מצוות", "שמירת מסורת" או "שמירת מנהגים" – תוך בלבול רב בין המושגים ואי־הסכמה על תוכנם ומשמעויותיהם, דבר שלרוב איננו זוכה לתשומת לב מחקרית. כך, למשל, סקרים שונים – בין היתר של מכון גוטמן (לוי וכ"ץ 2002; אריאן וקיסר־שוגרמן 2011), מכון המחקר האמריקני החשוב Pew Research Center (2016), הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (2018) ושמואל רוזנר וקמיל פוקס (2018) – השתמשו בביטויים שונים כדי להתייחס למרכיב פרקטי זה. במסגרת זו הופיעו המושגים "שומר/ת מצוות", "שומר/ת מצוות ומנהגים", "שמירת מסורת" (אריאן וקיסר־שוגרמן 2011; רוזנר ופוקס 2018), "אורחות חיים ומנהגים" (אריאן וקיסר־שוגרמן 2011; הלמ"ס 2018), ו־"religious observance" (Pew Research Center 2016), מבלי להבחין בין מצוות, הלכה, מנהגים ומסורת.

על פי ממצאי סקר שערך מכון Pew, שכלל 5,600 ראיונות פנים אל פנים עם תושבי ישראל בני ובנות כל הדתות, רק מחצית מ־45% מהיהודים שמגדירים את עצמם חילונים טוענים כי הם כלל אינם מקיימים פרקטיקות דתיות (Pew Research Center 2016). אבל בחינת הנתונים לעומק חושפת שגם נתון זה הוא מוגזם, לכל הפחות: 66% מהחילונים אינם אוכלים חזיר, 80% מדליקים נרות חנוכה ו־87% חוגגים את ליל הסדר – שלא לדבר על כך שכולם מקיימים את מצוות יישוב ארץ ישראל (גם אם תוך ויכוח על גבולותיה). סקר של מכון גוטמן חושף גם כי 97% מהיהודים בישראל מייחסים חשיבות רבה לברית מילה, שהיא בבסיסה טקס דתי המסמל את הקשר בין הזכרים ב"עם ישראל" לבין "אלוהי ישראל" (אריאן וקיסר־שוגרמן 2011). כמו כן נמצא בסקר כי 92% מכלל היהודים בישראל מייחסים חשיבות רבה ל"שבעה"; 91% – לקיום בר מצווה; 90% – לאמירת "קדיש"; 86% מייחסים חשיבות לקבורה לפי המסורת היהודית; 83% – לקיום בת מצווה; ו־80% – לנישואים בברכת רב (לניתוח של אופן התקבלות הסקר ראו שוהם 2014).

במילים אחרות – גם חילונים לא מעטים מייחסים חשיבות רבה למנהגים, טקסים, מצוות, מסורות והלכות יהודיות. התופעה בולטת עד כדי כך שניתוח הסקר של מכון Pew מציע כי למרות ההבדלים הכמותיים בין מידת השמירה של מצוות/הלכות/מנהגים/מסורות יהודיים בקרב חילונים לזו שבקרב מסורתיים, דתיים וחרדים, עיקר ההבדל בין הקבוצות הללו איננו כמותי, אלא נובע מהפרשנות הניתנת לשמירת הפרקטיקות והטקסים הדתיים (Pew Research Center 2016); דתיים וחרדים נוטים לראות בהיבטים אלה ביטויים של דתיות יהודית, הקבוצה החילונית נוטה לפרש אותם כביטויים של התרבות היהודית ושל שייכות ללאום היהודי (Itzhaki 2011), והקבוצה המסורתית חלוקה בתוכה לגבי הפרשנויות השונות.

התמקדות בקבוצה המסורתית חושפת "אנומליה" נוספת העולה ממחקר פוסט־



תונימאמ תוינוליח - בהל רגה.indd 26 30/08/2021 12:48:23

חילוני של הנוף הדתי-חילוני בישראל:[10] כיוון שההנחה המקובלת היא שהסולם הדתי-חילוני מתייחס באופן אחיד לכל קבוצות האוכלוסייה, המסורתיות נתפסה כקטגוריית ביניים בין חילוניות לדתיות. ואולם, חוקרי מסורתיות מצביעים, כל אחד בדרכו אך תוך השפעה הדדית, על כך שהסולם המקובל מבוסס למעשה על תפיסה אירופית של חילוניות ודתיות. לטענתם, ההתעלמות מהמרכיב המזרחי של המסורתיות יצרה חוסר הבנה של הקבוצה המסורתית, שאיננה קטגוריה על הרצף המערבי אלא למעשה עומדת מחוצה לו (Leon 2008).

מנקודת מבט אנליטית, הקטגוריה המסורתית גם מתפוררת במהירות. מכון Pew קבע שהיא המגזר שבתוכו מתקיימת השונות הרבה ביותר מבין ארבעת המגזרים בסולם המקובל (Pew Research Center 2016). הלמ"ס כבר הלכה צעד קדימה, ומבחינה בסקריה בין "מסורתי לא כל כך דתי" (כשני שלישים מהמסורתיים) לבין "מסורתי דתי" (כשליש מהמסורתיים; הלמ"ס 2018). סקר הלמ"ס חושף, בין היתר, כי אף שכ־35% מהאוכלוסייה היהודית מגדירים את עצמם מסורתיים (דתיים ולא כל כך דתיים), רק כ־26% מהאוכלוסייה מצהירים כי הם מקיימים אורח חיים מסורתי. במילים אחרות, כ־10% מהאוכלוסייה היהודית בישראל מגדירים את עצמם מסורתיים אך אינם מקיימים אורח חיים שהם תופסים כ"מסורתי", מה ששב ומצביע על אנומליה הנובעת מחוסר המתאם בין ההגדרה העצמית לבין אורח החיים המנוהל בפועל. רוזנר ופוקס מצאו כי הקטגוריה המסורתית הולכת ומתכווצת: כ־37% מבניה ובנותיה מציגים את עצמם כיום כיותר חילונים מהוריהם, ו־17% – כיותר דתיים (רוזנר ופוקס 2018).

מהכיוון הדתי, מחקר של המכון הישראלי לדמוקרטיה על המחנה הדתי־לאומי בישראל חשף "אנומליה" נוספת: החוקרים גילו להפתעתם כי מחנה זה אינו כולל, כפי שהיה צפוי, רק אנשים המגדירים את עצמם "דתיים", אלא גם חרדים, מסורתיים ואפילו חילונים (הרמן ואחרים 2014). למעשה, קבעו החוקרים, בדיקת העמדה הפוליטית של המגדירים את עצמם כשייכים למחנה הדתי־לאומי יכולה לנבא את השתייכותם למחנה זה לא פחות טוב מההגדרה העצמית שלהם כדתיים. במילים אחרות, גם מי שאיננו מגדיר את עצמו כדתי עשוי להגדיר את עצמו כשייך למחנה הדתי־לאומי אם הוא מזדהה עם העמדות הפוליטיות הימניות שהמחנה מייצג. המחקר – שחילק את המרכיב ה"דתי" בסולם המקובל לשתי קטגוריות – "דתי ליברלי/מודרני" ו"חרד"לי (חרדי־לאומי)/תורני" – מציע כי ייתכן מאוד שבעתיד

10 ראו למשל שנהב 2003; 2008; 2018; גודמן ופישר 2004; יונה וגודמן 2004; ליאון 2009; ידגר 2010; 2012; ליבוביץ 2014; קיזל 2014; שוהם 2014; שרעבי 2014; Leon 2008; Leon and Shoham 2018



תונימאמ תוינוליח - בהל רגה.indd 27 30/08/2021 12:48:23

יתחלק המגזר הדתי־ציוני לשתיים או שלוש קבוצות, על פי מידת הקרבה להלכה, הנאמנות למוסדות דתיים ספציפיים ועמדות פוליטיות.

הנטייה המחקרית לבחינה "מפוררת" של הקטגוריות המקובלות ניכרת גם בקטגוריה החרדית. מחקרים רבים שנערכו לאחרונה על חרדים הצביעו על הגיוון שבתוך הקטגוריה האחידה כביכול הזו, והציעו תשובות שונות לשאלה לאן פונות פניהן של הקבוצה ושל תת־קבוצות בתוכה.[11]

נוסף על ההתפוררות הפנימית של הקטגוריות המשמשות במחקר המקובל, "אנומליה" נוספת, הנחשפת כאשר נבחנים הסקרים השונים, היא העובדה כי אי־אפשר להסיק מהם היכן "מסתתרות" קבוצות חברתיות חשובות. כך, למשל, מהסקרים לא ברור באיזו מהקטגוריות משתבצים חברי התנועה הרפורמית וחברי התנועה הקונסרווטיבית. דוגמה לחוסר הבהירות הזה מופיעה במחקרם של רוזנר ופוקס (2018). כדי להעריך את שיעור חברי התנועות השונות בחברה היהודית בישראל ביקשו החוקרים מנחקריהם לסווג את עצמם כ"רפורמי", "קונסרווטיבי", "אורתודוקסי" או "בלי זרם". החוקרים לא עסקו בשאלה מה מסתתר בפועל מאחורי המושג "בלי זרם"; הם גם לא בדקו אם רפורמים וקונסרווטיבים מגדירים את עצמם כדתיים, כמסורתיים ואולי אפילו כחילונים.

באופן דומה, המחקרים שנערכו עד כה לא חשפו היכן משתבצים האנשים הפעילים במרחבים של העידן החדש, הדתות החדשות והזרמים הרוחניים החוץ־יהודיים, או כאלה המשלבים רוחניות יהודית עם רוחניות ממקורות דתיים ולא־דתיים שונים, וכדומה. כל אותם "רוחניים", שלמיטב ידיעתי לא נערך כל מחקר כמותני מקיף לגביהם ושיעורם באוכלוסייה אינו ידוע – האם הם מגדירים את עצמם חילונים? מסורתיים? דתיים? עד כה אין בידינו תשובות לשאלות אלו.

ריבוי ה"אנומליות" מעיד כי הבעיה איננה מתודולוגית ואיננה נובעת מאומדנים וממדידות שגויות במחקרים שהוצגו עד כה, אשר השתמשו בשיטות שונות לאיסוף הקורפוס שלהם ולניתוחו. תחת זאת, הסיבה לכל ה"אנומליות" הללו, ולרבות נוספות שלא הוצגו, היא מגבלות אפיסטמולוגיות המאפיינות את ההסתכלות על הנוף החילוני-דתי ביהדות בישראל. בסוציולוגיה הישראלית נחשפה בעיה זו באופן הדרגתי עם חדירתה של הגישה הפוסט־חילונית שהתפתחה במערב, ועם השינוי הפרדיגמטי שהיא הביאה עימה.[12] מחקרים פוסט־חילוניים אלו טענו כי יש לחפש דרכים חדשות, גמישות ונזילות יותר, להתבונן על הנוף היהודי בישראל.

כדי לתרום את תרומתו לפרויקט המחקר הפוסט־חילוני בישראל, הספר מתמקד בחילוניות, שנפח המחקר המוקדש לה קטן הרבה יותר מזה שמוקדש לקטגוריות

11 סיון וקפלן 2003; קפלן 2007; ליאון 2009; קפלן ושטדלר 2012; בראון 2017.

12 ראו למשל יונה וגודמן 2004; שנהב 2008; 2018; ידגר 2012; פישר 2015.



30/08/2021 12:48:23 28 תונימאמ תוינוליח - בהל רגה.indd

זהות אחרות (מסורתיים, דתיים וחרדים). כפי שהראה אסד ביחס לנצרות ולאסלאם ושנהב ביחס ליהדות בישראל, דווקא בגלל הנורמטיביות שלה נתפסה החילוניות במשך זמן רב כשקופה, אחידה וברורה מאליה, עד כדי "חוסר צורך" בהתייחסות ישירה אליה ואל נוכחותה (שנהב 2018; Asad 2003).

המחקרים הסוציולוגיים המעטים שעסקו בחילונים בישראל מאמצים את הבחנתו של מנחם ברינקר בין "חילוניות רכה" (שאינה כוללת התנגדות לדת ושאותה הוא מייחס לרוב החילונים בישראל) לבין "חילוניות קשיחה" (המבוססת ביודעין על ערכי הנאורות ושמאפיינת לדעתו את מיעוט החילונים; ברינקר 2007). יעקב ידגר וישעיהו ליבמן מבחינים באופן דומה בין "חילוניות של ברירת מחדל", המתאפיינת בתפיסה של "אני חילוני כי אני לא חרדי, דתי או מסורתי", לבין "חילוניות אידיאולוגית" (ידגר וליבמן 2006). על פי ההערכות, בקרב האוכלוסייה היהודית בישראל עומד שיעור ה"חילונים האידיאולוגיים" על לא יותר מ־8%-10% בלבד (שם; Schweid 2000). מחקרי מכון גוטמן הבחינו בהקשר זה בין "חילוני אנטי־דתי" (3% מהאוכלוסייה היהודית בישראל) ל"חילוני לא אנטי־דתי" (43% מהאוכלוסייה; אריאן וקיסר־שוגרמן 2011).

החילוניות האידיאולוגית בישראל[13] רואה ביהדות תרבות שאותה היא שואפת לשלב עם סדרה של ערכים ורעיונות המקושרים לנאורות ולחילוניות המערבית (צאצאיתה של הפרוטסטנטיות), כגון רציונליות, פלורליזם, הומניזם, סובלנות וכדומה. חילוניות זו חשה בשנים האחרונות כי היא נתונה במצור הולך ומתהדק לנוכח התחזקות הממסד הדתי. חוויית מצור זו, המכונה בשיח הציבורי "הדתה", מבוססת על הטענה כי המרחב הציבורי בישראל – בעיקר בצבא (לוי 2015) ובמערכת החינוך (בן־פורת 2016), אך גם בזירות נוספות (Peled and Herman Peled 2019) – הולך ומתמלא בביטויים דתיים.

מבלי להיכנס לשאלה אם התרחבות ביטויה של הדת במרחבים ציבוריים כאלה ואחרים ("הדתה") היא אכן תהליך פוליטי המתקיים כיום בישראל או ביטוי של פניקה ציבורית (בן־פורת 2016; שנהב 2018), האליטה החילונית חשה כי היא מותקפת בידי כוחות דתיים אנטי־ליברליים. הדבר בא לידי ביטוי, למשל, בספרים הרבים שיצאו לאור בשנה אחת ואשר עוסקים בחילוניות בצורות שונות.[14] במסגרת ספרות זו לא רק נמתחת ביקורת על תהליך ההדתה עצמו, אלא גם משתמעת ביקורת על החילוניות ה"רכה" (ברינקר 2007) של "ברירת המחדל" (ידגר וליבמן

13 ראו למשל צוקר 1999; מלכין 2000; יובל וצבן 2007; ששון 2019.

14 ראו למשל לבני 2018; קליינברג 2019; רובינשטיין 2019; ששון 2019; Peled and Herman Peled 2019



תונימאמ תוינוליח - בהל רגה.indd 29 30/08/2021 12:48:23

2006), שאיננה אדוקה, כביכול, בחילוניותה – מתוך טענה כי הגדרה פוזיטיביסטית של החילוניות היא כלי הכרחי במאבק חילוני נגד תהליכי הדתה (דור 2019).

שיח ההדתה, הנצבע במידה רבה בצבעיה של תזת החילון, מציג אותה כמאבק בין דתיים (ולעיתים חרדים) לבין חילונים. היעדר התייחסות לאלוהים בקרב רוב הדוברים המתנגדים להדתה, גם אם הם אינם מגדירים את עצמם רשמית כאתיאיסטים, רומז על מקומה החסר, או השולי, של אמונה במסגרת זו. ייתכן שמאפיין זה של השיח מדיר מהמאבק נגד ההדתה רבים המתנגדים גם הם להתרחבות הביטויים הדתיים במרחב הציבורי, אך מתקשים למקם את עצמם בתוך הדיכוטומיה של "חילונים חסרי אלוהים" מול "דתיים/חרדים קולקטיביסטים המבקשים לקדש כל חלקה טובה".

לעומת זאת, התבוננות במאבק נגד ההדתה במרחב היהודי בישראל באמצעות האנלוגיה של שני השלבים, הלקוחה ממדעי הדתות ומסוציולוגיה של הדת, יכולה להציע מסגור שיחי אחר. לפי מסגור פוסט־חילוני זה, התרועות והצלצולים של השיח הדומיננטי על ההדתה מסווים מאבק עמוק יותר ומוצהר פחות בין יהודים האוחזים בגישה ה"פרוטסטנטית", והמעוניינים באמונה מופרטת, ליהודים האוחזים בגישה "קתולית", ציבורית (שנהב 2018).

מתוך נקודת מבט כזו סביר כי התנגדות להדתה קיימת גם בקרב לא־אתיאיסטים המזדהים עם "המבנה הפרוטסטנטי". סימון טען כי הזדהות שכזו קיימת גם בחלק מהשדה האורתודוקסי עצמו (סימון תשמ"ג). הוא מצביע בהקשר זה על הקיבוץ הדתי, אולם אפשר להניח כי מאמינים יהודים המתנגדים למבנה ה"קתולי" של היהדות העכשווית בישראל נמצאים גם בשדות אחרים, כגון האורתודוקסיה המודרנית (הרמן ואחרים 2014), תנועות יהודיות־דתיות בלתי אורתודוקסיות וחלק מהמסורתיים, בעיקר אלה הנוטים לצד החילוני. מבחינה ציבורית יכולה המשגה שכזו להרחיב את מחנה המתנגדים להדתה, ככל שהיא קיימת.

שיח ההדתה בצורתו הנוכחית חושף אפוא את ההתעלמות הכמעט מוחלטת משאלת האמונה במרחבים חילוניים הנהוגה בהתבוננות על החברה בישראל. במילים אחרות, השימור של תזת החילון והתפיסה של היהדות בישראל כ"קתולית" בלבד מתעלמים מכך שגם אם יהדות זו היא אכן, בעיקרה, בעלת מבנה "קתולי", בהחלט ייתכן שמתקיימים בה גם היבטים של אמונה במובנה ה"פרוטסטנטי" (סימון תשמ"ג; שנהב 2018). כלומר אין משמעות הדבר שיהודים בישראל – על כל הקבוצות שאליהן הם שייכים – אינם עוסקים גם בטענות אמת תיאולוגיות וביחסיהם עם מושאי אותן טענות.

דוגמה בולטת להחמצה העצומה של מרכיב האמונה בחקר יהודים בישראל היא המחקר של מכון Pew (Pew Research Center 2016). אחד מפרקי המחקר נשא את הכותרת "Jewish beliefs and practices", והופיעו בו שאלות על מנהגי שבת (שימוש בכסף, נסיעות, הדלקת נרות), שמירת כשרות (בבית ובחוץ, כולל



30/08/2021 12:48:23 30 תונימאמ תוינוליח - בהל רגה.indd

התייחסות ספציפית לחזיר), ציון חגי ישראל (הדלקת נרות בחנוכה והשתתפות בסדר פסח, בין מסורתי ובין לא מסורתי), כיסוי ראש, לימוד תורה וגמרא וכן השאלה "עד כמה את/ה שומר/ת מסורת?". פרקטיקות יהודיות? בהחלט. אבל אמונות יהודיות, שאותן מבטיחה כותרת הפרק, כלל לא הוצגו בו. אפילו השאלה הבסיסית ביותר – האם את/ה מאמינ/ה באלוהים? – לא הופיעה בפרק הזה. משם הפרק ותוכנו משתמע כי אמונה יהודית מתחילה ונגמרת בשאלה האם וכיצד יש לבצע פרקטיקות יהודיות שונות.

באופן דומה, תמר הרמן ועמיתיה, שעסקו במוצהר בקבוצה דתית – המחנה הדתי־לאומי בישראל – לא שאלו כלל שאלות על מערכת האמונות התיאולוגית של קבוצת המחקר (ובאופן מפתיע – גם לא שאלות על פרקטיקה; הרמן ואחרים 2014). מנגד, ידגר, במחקרו האמפירי על מסורתיים בישראל, עסק רבות בהיבטים של פרקטיקות ושייכות, אך מיעט לעסוק באמונותיהם ובתפיסות התיאולוגיות שבהן הם מחזיקים (ידגר 2010; 2012). מאיר בוזגלו אף סיפק הצדקה פילוסופית להתעלמות מאמונות של מסורתיים־מזרחיים, באומרו כי התופעה המרכזית המאפיינת אותם איננה "אמונה" אלא "נאמנות" (בוזגלו 2008). לטענתו, המסורתיות במהותה היא שימור של אורח החיים של הדורות הקודמים, וכיוון שאורח חיים זה כלל גם אמונות, אמונות אלה מתקיימות בתוך המסורתיות, אך רק משום שהן התקיימו בקרב דור ההורים. האמונה חשובה אפוא פחות מעצם שימור אורח החיים המסורתי, כלומר פחות מפרקטיקות.

בה בעת, המידע המועט לגבי טענות אמת תיאולוגיות שבהן מחזיקים יהודים בישראל חושף כי הן נפוצות מאוד בקרבם. מחקרים מראים כי בין 77% (על פי Pew Research Center 2016) ל־80% (על פי אריאן ושוגרמן־קיסר 2011) מהיהודים בישראל מאמינים בטענת האמת התיאולוגית כי "יש אלוהים". ממצאיהם של רוזנר ופוקס דומים – 78% מהנחקרים שלהם סיווגו את עצמם כ"מאמינים באלוהים" כאשר התבקשו לסמן במשבצת ריקה אם הגדרה זו מתאימה להם או לא (רוזנר ופוקס 2018).

הסקר של מכון Pew גם הבחין בין שתי קבוצות של מאמינים באלוהים – "מאמינים ב'ודאות מלאה'" (50% מהמשיבים) ו"מאמינים אבל לא בטוחים" (27%; Pew Research Center 2016). רוזנר ופוקס – שהשתמשו במתודולוגיה שונה, מה שעשוי להסביר את ההבדלים המסוימים בין תוצאות שני המחקרים – מציגים סולם של שש קטגוריות, ולפיו 58% מהיהודים בישראל "מאמינים באמונה שלמה בקיומו של אלוהים"; 6% "מאמינים באלוהים, אך לא בהשגחה פרטית"; 25% מטילים ספק, ברמות שונות, בקיום אלוהים; ו־9% "אינם מאמינים שיש אלוהים" (רוזנר ופוקס 2018). החוקרים אינם דנים בפער בין העובדה ש־22% מהמשיבים לא הצהירו שהם מאמינים באלוהים, בַּמָקום בסקר שבו התבקשו להצהיר על כך,



תונימאמ תוינוליח - בהל רגה.indd 31 30/08/2021 12:48:23

לבין העובדה שרק 9% מהמשיבים הצהירו כי הם "אינם מאמינים שיש אלוהים". לכן לא ברור מיהם כל אותם "ספקנים", שאינם מצהירים על אמונה בקיום אלוהים אבל גם אינם מצהירים על אמונה בהיעדר אלוהים.

מחקר של מכון גוטמן שבדק את מידת ההסכמה של יהודים בישראל לעשר טענות אמת תיאולוגיות יהודיות מצא כי 80% מאמינים ב"גמול על מעשים טובים"; 77% מאמינים כי "קיים כוח עליון שמכוון את העולם"; 74% מאמינים ב"עונש על מעשים רעים"; ו־72% מאמינים בכוחה של תפילה לסייע בעת צרה (אריאן וקיסר־שוגרמן 2011). כמו כן נבדקה ההסכמה עם כמה אמירות נוספות (לפי סדר יורד של שיעור התמיכה, מ־67% תמיכה בהצהרה הראשונה עד 34% תמיכה בהצהרה האחרונה): ייחודיות העם היהודי, הטענה שהתורה והמצוות הן ציווי אלוהי, אמונה בעולם הבא, אמונה בביאת המשיח והטענה שיהודים שאינם שומרים מצוות מסכנים את העם היהודי. החוקרים לא סיפקו הסברים לממצאים אלה, וכך, למשל, לא הוסבר הפער בין המאמינים ב"גמול על מעשים טובים" לבין המאמינים ב"עונש על מעשים רעים". גם משמעות המושג "תפילה" בקרב הנשאלים אינו ברור – האם הכוונה לתפילה מוסדית, או שמא לתפילה פרטית ומופרטת? נוסף על כך, המחקר לא הבחין את ההבחנה הקריטית בין מי שטען כי הוא מאמין בטענות אלה "בלב שלם" לבין מי שאמר כי הוא "מאמין אך לעיתים מפקפק", ואיחד את שתי הקבוצות הללו יחדיו.

מנקודת המבט של סוציולוגיה של האמונה, אחת הבעיות הקשות במחקרים אלה היא שהשאלות, העושות שימוש במושגים כגון "אלוהים" או "כוח עליון המכוון את העולם", כופות במידה רבה על הנחקרים טענות אמת תיאולוגיות מסוימות ומתעלמות מטענות אמת תיאולוגיות אלטרנטיביות. כך, למשל, אף כי יש פרשנויות שונות למושג "אלוהים", ואפשר להתייחס אליו כאל "מושג סל" הכולל בתוכו משמעויות מרובות (נקודה שתורחב בפרק 6), ההבנה הדומיננטית המונותיאיסטית־יהודית של המושג הזה טוענת כי אלוהים הוא סוכן זכרי שברא את העולם ושולט בו. לפיכך, כאשר יהודים ישראלים שמעניקים למושג "אלוהים" משמעות אחרת מהדומיננטית נשאלים אם הם מאמינים ב"אלוהים", הם נאלצים לבחור בין שתי אופציות שאינן משקפות אותם – לומר שהם מאמינים, תוך התפשרות עם העובדה שמרבית האנשים לא יבינו למה כוונתם במושג "אלוהים" שבו הם מאמינים; או לומר שאינם מאמינים, משום שהם אינם מאמינים בתפיסה המקובלת של "אלוהים", ולהשלים עם העובדה שבכך הם מעלימים, למעשה, את עצם היותם מאמינים. באמצעות השאלות החוקרים מכניסים "בדלת האחורית" טענות אמת תיאולוגיות שלהם באשר למשמעות המושג "אלוהים", וכך גם מחזקים תפיסות דומיננטיות של המושג ומתעלמים מתפיסות אלטרנטיביות – בין משום שהן שכיחות פחות ובין משום שהן רלוונטיות בעיקר לקבוצות או שכבות ספציפיות,



תונימאמ תוינוליח - בהל רגה.indd 32 30/08/2021 12:48:23

שמעניינות פחות את החוקרים (לפוליטיקה של סקרים שכאלה בהקשר של יהדות ארה"ב ראו Kravel-Tovi 2018).

מצב זה בעייתי עוד יותר לנוכח העובדה שהמחקרים השונים שנסקרו כאן לא אפשרו לנחקרים להתייחס לשאלה מהו "אלוהים" עבורם, משום שהם לא כללו שאלה שכזו. לנוכח התעלמות זו מסוציולוגיה של תפיסת האל, התשובה לשאלה כיצד יהודים בישראל מבינים את המושג אלוהים נותרת עלומה. רמז אפשרי לתשובה עשוי לעלות מנתונים שפרסם מכון Pew, שלפיהם רק 33% מיהודי ארה"ב אומרים כי הם מאמינים בקיומו של אל "כפי שמתואר בתנ"ך", ואילו 57% מציינים כי הם מאמינים ב"כוח עליון" או ב"כוח רוחני" (Pew Research Center 2018). רק 10% אמרו בסקר כי אינם מאמינים כלל בקיום "אלוהים" מכל סוג שהוא, בדומה לתשעת האחוזים של ה"לא מאמינים" שמצאו רוזנר ופוקס במחקרם (רוזנר ופוקס 2018).

כמו כן, המחקרים אינם כוללים כמעט שאלות על הקשר בין הפרט לבין מה שהוא מבין כ"אלוהים" (כלומר מהו ה"אמון ב" ולא רק ה"אמונה ש" ביחס ל"אלוהים"). למעשה, ההיגדים על "גמול" ו"עונש" במחקר גוטמן וההיגד על אמונה בהשגחה פרטית אצל רוזנר ופוקס הם ההיגדים היחידים שהופיעו במחקרים אלה העוסקים באופן ישיר ביחסים המתקיימים בעיני הנשאל בין האדם לאלוהות, כפי שהוא מבין אותה (אריאן וקיסר שוגרמן 2011; רוזנר ופוקס 2018). יתרה מכך, רוזנר ופוקס שילבו את האמירה "מאמין באלוהים, אבל לא מאמין בהשגחה פרטית" בתוך מדד המתיימר לבדוק מידת אמונה ולא טענות אמת ביחס אליה, והדבר מעיד על הנחת יסוד נסתרת של החוקרים, שלפיה מי ש"מאמין באמונה שלמה בקיומו של אלוהים" מאמין בהכרח בהשגחה פרטית. מעל הנחה זו אפשר – ורצוי – להציב סימן שאלה.

הנתונים שהוצגו עד כה חושפים אפוא את הדומיננטיות העצומה של טענות אמת תיאולוגיות המבוססות על תפיסה יהודית־אורתודוקסית "קתולית" במחקר על יהודים ויהדות בישראל. טענות אמת תיאולוגיות אלו עומדות הן בבסיס השיח של המתנגדים להן (למשל חלק מהחילונים בישראל) והן בבסיס הסוציולוגיה הישראלית; הן ברירת המחדל שבהשוואה אליה נבחנות (ככל שהן נבחנות) טענות אמת תיאולוגיות אלטרנטיביות.

במסגרת זו, הדוגמה הבולטת ביותר לאימוץ כמעט אוטומטי של טענות אמת תיאולוגיות יהודיות־אורתודוקסיות "קתוליות" היא היחס לטענת האמת שלפיה הקשר בין "היהודי" ל"אלוהיו" (שני מושגים המבוטאים, כמובן, בלשון זכר ברוב המוחלט של המקרים) מתבטא בראש ובראשונה בפרקטיקות (הנובעות ממצוות/הלכות/מסורות/מנהגים – שעצם ההבחנה ביניהם איננה ברורה במחקרים), שחלק גדול מהן הוא ציבורי, ובשייכות "לעם ישראל" – ולא בהגות תיאולוגית, למשל, או בהתבודדות נזירית שמטרתה הגעה להארה אישית. האימוץ נטול הספק של



תונימאמ תוינוליח - בהל רגה.indd 33 30/08/2021 12:48:23

טענת אמת תיאולוגית זו הוא, לטענתי, אחד הגורמים לכך שהסוציולוגיה של יהודים בישראל עוסקת הרבה יותר בפרקטיקות (תוך עיוורון לעירוב המשמעויות שכולל מושג זה) ובהשתייכויות חברתיות, והרבה פחות באמונה, ובכך מחמיצה את חשיבותה.

התבוננות פוסט־חילונית באמונה במרחבים חילוניים מאפשרת לראות את מה שהוא אולי אחת מה"אנומליות" המרכזיות בסוציולוגיה של הדת והחילוניות בישראל – קיומם של חילונים־מאמינים. מצב זה נתפס כאנומליה משום שלנוכח ההנחה על הבחנות קטגוריאליות במרחב החילוני-דתי בישראל, האמונה מקושרת, בין ישירות ובין במרומז, לקטגוריות לא־חילוניות, ולכאורה היא איננה אמורה להיות נוכחת במרחב החילוני. אולם המחקרים הדמוגרפיים שהוצגו עד כה מעידים כי זה איננו המצב: רק כ־20%-23% מהיהודים בישראל אינם מצהירים שהם מאמינים באלוהים. כל היתר, ובהם יותר ממחצית מהחילונים, אומרים כי הם מאמינים.

בהקשר זה חושף המחקר של מכון Pew כי על אמונה "בוודאות מלאה" בקיום אלוהים דיווחו 98% מהחרדים, 91% מהדתיים, 70% מהמסורתיים ו־18% מהחילונים. בה בעת, 2% מהחרדים, 9% מהדתיים, 25% מהמסורתיים ו־38% מהחילונים דיווחו כי הם "מאמינים אבל פחות בטוחים" (Pew Research Center 2016). מכאן שאף שחילונים נוטים פחות מקבוצות אחרות להאמין באלוהים ולהיות בטוחים באמונתם, אין פירוש הדבר שהם אינם מאמינים: 56% מהם מאמינים (בביטחון מלא, ובעיקר בביטחון חלקי) כי יש אלוהים.

למרות הפוטנציאל לשיעור גדול של חילונים־מאמינים – כרבע מהאוכלוסייה היהודית בישראל – הם לא זכו עד כה למחקר שיטתי. העיוורון כלפי זהות זו, שהיא ככל הנראה אחד הביטויים החברתיים הנפוצים ביותר להיברידיות ולנזילות של יחסי דת-חילוניות בחברה היהודית בישראל, גורם לכך שתופעות רבות בחברה בישראל אינן זוכות להסבר מספק ונותרות בגדר "אנומליות". יתרה מכך, מאחר שלזהות של חילונים־מאמינים אין שם – כלומר הם אינם מוגדרים כקבוצה מובחנת ומשוימת (למשל, הם אינם מופיעים כאופציה בשאלוני הלמ"ס, כפי שהוצג באנקדוטה שפתחה את הספר) ואין להם כמעט נציגים מוצהרים במרחב הציבורי – ייתכן שהם עצמם מתקשים מאוד לזהות את עצמם כחילונים־מאמינים (ואכן, הנחה זו אוששה במחקר האמפירי). במילים אחרות, הם מגדירים את עצמם כחילונים ומודעים לכך שהם מאמינים באלוהים, אך מתקשים לצרף את שני המרכיבים האלו לכדי זהות מובחנת של חילוני־מאמין, או לזהות שהם אינם מקרה "אנומלי" פרטי אלא ביטוי לזהות רחבה מאוד בחברה בישראל.

יתרה מכך, בפעמים המעטות שבהן זהות זו זכתה להתייחסות כלשהי הייתה זו לרוב התייחסות מזלזלת ומדירה. כך למשל נכתב עליהם **במעריב**:

רוב הישראלים הקוראים לעצמם "חילונים" רחוקים מלהבין את משמעות



תונימאמ תוינוליח - בהל רגה.indd 34 30/08/2021 12:48:23

החילוניות. הם מתנכרים לדת במלבושה החיצוני אך עורגים ליד המלטפת של אלוהים על משכבם בליל. אין ביטוי מובהק יותר לפרדוקס הזה מן האמירה הישראלית השכיחה, "אני חילוני אך מאמין באלוהים". אמירה שבכל מקום אחר בעולם נתפסת כסתירה עצמית (לנדו 2001).

כמחווה פמיניסטית, אני מתייחסת לזהות זו כ"בעיה שאין לה שם" בסוציולוגיה הישראלית. המושג "הבעיה שאין לה שם" ("the problem that has no name") נטבע בידי החוקרת הפמיניסטית בטי פרידן, כדי להציג את בעייתן של נשים בנות המעמד הבינוני בארה"ב בשנות השישים, אשר אף כי נדמה שהיה להן הכול – השכלה, בית נאה, זוגיות וילדים – סבלו מתחושות קשות של חוסר ערך, מחנק ודיכאון (Friedan 1963). לטענת פרידן, ההסבר לכך היה חברתי – העובדה שחברותיה של קבוצה זו לא הורשו לממש את עצמן מחוץ למרחב הפרטי. אולם כיוון שהבעיה לא זכתה להגדרה סברה כל אישה שמדובר בבעיה פרטית שלה ונמנעה מלשתף בכך אנשים אחרים. בעייתה, אם זוהתה, נתפסה כבעיה פרטית, כ"אנומליה", משום שהתופעה לא זכתה לשיום סוציולוגי. כך גם במקרה של החילונים־המאמינים – בהיותם זהות נטולת שם, כל חילוני־מאמין נתפס כמקרה פרטי של אנומליה חברתית.

פרידן התייחסה לתופעה שעליה הצביעה כ"בעיה" של קבוצת הנשים שחקרה. אני מגדירה את היעדר העיסוק הסוציולוגי בחילונים־מאמינים, או את ההתייחסות המזלזלת אליהם, כ"בעיה שאין לה שם" בסוציולוגיה הישראלית. כפי שאראה בפרקי הממצאים, היעדר השם הוא בעיה גם עבור חלק מהחילונים־המאמינים עצמם, אבל הגדרת התופעה כ"בעיה" מופנית בראש ובראשונה לנקודות העיוורון שנוצרו בשל היעדר ההתייחסות אליהם כזהות חברתית בקרב יהודים בישראל בסוציולוגיה הישראלית.

שנהב, המשתמש בשיטת האנלוגיה של שני שלבים – אנלוגיה בין "קתוליות" ל"פרוטסטנטיות" ואנלוגיה בין שני האידיאלים האלה ליהדות בישראל – מציע פרשנות פוסט־חילונית שלפיה יש להבין את החילונים בישראל כיהודים "פרוטסטנטים" (בניגוד לאורתודוקסיה ה"קתולית"; שנהב 2018). מתוך תפיסה כזו, האמונה של מחצית מהחילונים באלוהים איננה נתפסת כאוקסימורון מהלך אלא כסבירה מאוד, כיוון שלמבנה "הפרוטסטנטי", כפי שנאמר כבר קודם, אין כל קושי להכיל אמונה, גם כאשר היא איננה מקושרת ישירות לפרקטיקות ולשייכות לקבוצות דתיות, והוא גמיש יחסית למבנה ה"קתולי" ומכיל ריבוי יחסי של טענות אמת תיאולוגיות מסוגים שונים (סימון תשמ"ג).

מנקודת מבט פוסט־חילונית אחרת, גם אמנון רז־קרקוצקין מערער על עצם התפיסה המקובלת של חילוניות יהודית (רז־קרקוצקין 1993; 1994; 2000; 2004).



תונימאמ תוינוליח - בהל רגה.indd 35 30/08/2021 12:48:23

לטענתו, בניגוד לנרטיב המקובל שלפיו הלאומיות הציונית חילנה את היהדות, בפועל היא הלאימה מיתוסים דתיים ומושגים תיאולוגיים, כגון "גלות", "גאולה", "משיחיות" ו"קדושת הארץ". "התודעה הציונית ייחודית בכך שהמיתוס הלאומי שלה הוא בגדר פרשנות ישירה של המיתוס התיאולוגי היהודי־נוצרי", כותב רז־קרקוצקין (2004, 394), ומסביר כי הלאומיות החילונית כביכול היא למעשה מעין פרשנות של הסיפור הדתי, הנשענת על אותם טקסטים ומושגים שהדת משתמשת בהם אך תובעת לעצמה את המעמד של הפרשנות הלגיטימית היחידה. גם מנקודת מבט זו, קיומה של אמונה בקרב "חילונים" יהודים איננה מפתיעה, אם כי יש הבדל בין פרספקטיבה זו לפרספקטיבה שהספר מציע: רז־קרקוצקין מתמקד בהתבוננות בלאומיות החילונית כביכול כתוצר דתי, ואילו בהתמקדי בחילונים־מאמינים אני מתבוננת באמונה כתוצר חילוני.

החילונים־המאמינים הם במובן מסוים גם הביטוי היהודי־ישראלי הפרטיקולרי של תופעת ה"רוחניים אבל לא דתיים" במערב הנוצרי. על פי חלק מהמחקרים, שיעורן של שתי הקבוצות באוכלוסייה הכללית דומה (20%–25%), ושתיהן מבטאות חיבור היברידי של מה שתזת החילון תופסת כקטגוריות הפוכות. עם זאת, בין שתי הקבוצות יש הבדלים שאינם רק טרמינולוגיים.

ראשית, הגדרה אישית של "חילוניות" איננה זהה להגדרה אישית של "לא־דתיות", לא במשמעותה המילולית ולא במשמעותה החברתית. גם אם רוב החילונים בישראל הם חילונים של ברירת מחדל, כלומר מבינים את החילוניות שלהם כ"לא־דתיות" (ידגר וליבמן 2006), החילוניות הציונית בישראל איננה ריקה. היא טעונה בהיבטים של לאומיות, של חזון ושל ערכים, המחלחלים במידה זו אחרת גם אל חילונים "רכים" (ברינקר 2007). יתרה מכך, החילוניות המערבית, ככל שהיא קיימת, טעונה בערכים שונים מהחילוניות היהודית בישראל. דוגמה מובהקת לכך היא, כמובן, היחס השונה לשאלת ההפרדה בין דת ומדינה.

שנית, הקונוטציה של המילה "אמונה" שונה בשתי התרבויות. לנוכח התפיסה הנוצרית כי דת היא בראש ובראשונה אמונה ולאור החשיבה הרווחת על רוחניות כ"אחר" של הדת, בהקשר נוצרי המילה "אמונה" מצביעה יותר על קיומה של תיאולוגיה שיטתית מאשר על קיום של מעין לחלוחית אמונתית, שמקבלת בְּתורה את השם "רוחניות" (Riis and Woodhead 2010). לא כך המצב ביהדות, שבה, כפי שנאמר כבר, ה"דת" היא בראש ובראשונה החוק והנוהג וה"אמונה" היא הביטוי לקשר האישי עם אלוהים. ההבחנה הזאת באה לידי ביטוי, למשל, בשימוש של כותבים בעברית במושג המיובא "רליגיוזיות" כדי להנגיד אותו למושג העברי "דת" ולהתייחס באמצעותו למרכיב האמונתי שבדת (ראו למשל גובני 2014). כפי שאראה בהמשך הספר, גם חלק מהמרואיינות עשו שימוש במושג זה כאשר התייחסו לאמונתן.

באופן דומה, גם למילה "רוחניות" יש היסטוריה שונה, ומכאן משמעות שונה,



30/08/2021 12:48:23 36 תונימאמ תוינוליח - בהל רגה.indd

בתרבויות דתיות שונות (הוס 2014). המושגים "רוח" ו"רוחניות" קיימים בנצרות כבר מתחילתה, כפי שניתן לראות למשל בשילוש הקדוש (האב, הבן ורוח הקודש), והם נדבך יסוד בשיח הדתי. ביהדות, אף ש"רוח אלוהים מרחפת על פני המים" כבר בבראשית א, ב, השימוש במילה בתנ"ך מתייחס על פי רוב לתזוזת אוויר והמילים "רוחני" ו"רוחניות" כלל אינן מופיעות בו. שתי המילים הללו הופיעו כמושגי יסוד בספרות העברית בימי הביניים, אך נעלמו לשנים רבות ושבו והפציעו בעברית המודרנית בשנות התשעים של המאה הקודמת במשמעות ה"רוחניקית" שלהן.[15]

ושלישית, בשתי התרבויות גם יחד, המושג רוחניות קשור כיום בראש ובראשונה למרחב של העידן החדש ודתות חדשות (Sointu and Woodhead 2008). כפי שיראה המחקר האמפירי שיוצג בספר, אף שתופעת החילוניות האמונתית נושקת למרחב זה, היא רחבה ממנו ומתקיימת ברובה מחוצה לו. למעשה, רק שלוש מהמרואיינות במחקר הציגו עצמן כפועלות בתוך מרחב העידן החדש; רוב המרואיינות האחרות התייחסו אליו בזלזול וכינו זאת "רוחניקיות בשקל", "קשקושים" ו"שרלטנות".

כיוון שחילונים־מאמינים בישראל לא נחקרו עד היום, גם המאפיינים החברתיים שלהם לא נבדקו, ואפשר להסיק אותם רק בעקיפין, באמצעות הצלבות של מידע המופיע במחקרים הכמותיים השונים. כך, למשל, הממצאים של מכון Pew רומזים כי קבוצת החילונים־המאמינים מאופיינת, כנראה, בריבוי אשכנזים – הן משום שהקבוצה החילונית עצמה מאופיינת ברוב אשכנזי ובמיעוט מזרחי, והן משום שאשכנזים נוטים יותר ממזרחים לפקפק באמונתם: רק 35% מהאשכנזים "מאמינים בוודאות מלאה", 30% מהם "מאמינים אך לא בטוחים" ו־35% נוספים "לא מאמינים/לא יודעים/מסרבים לענות". לעומת זאת, בקרב המזרחים, 65% "מאמינים בוודאות מלאה", 24% "מאמינים אך לא בטוחים" ו־11% "לא מאמינים/לא יודעים/מסרבים לענות" (Pew Research Center 2016). כמו כן, כיוון שבישראל המוצא האתני והשייכות לקטגוריה כלשהי בסולם החילוני-דתי קשורים למעמד כלכלי,[16] ניתן גם להניח כי חילונים־מאמינים שייכים למעמד כלכלי גבוה יחסית.

הספר מבקש אפוא לשרטט דיוקן של מקטע אחד במה שניתן לכנות **החילונוף** בישראל, והוא המקטע החילוני־אמונתי. אני משתמשת במושג חילונוף בעקבותיו של נסים ליאון, שהציע את המושג "דתנוף" כדי להצביע על סביבת החיים של בעלי תפיסה מסורתית וחרדית רכה, סביבה שהיא מקור לאינטראקציות בין השותפים לה ומציעה מודל היתוך תרבותי ברמה תת־לאומית (ליאון 2009, 110–111). בעקבותיו של שנהב, שהשתמש במושג "אתנוף" כדי להביט על סביבת החיים

15 שיחה עם רוביק רוזנטל, 1.10.2020.

16 אריאן וקיסר־שוגרמן 2011; הלמ"ס 2018; Pew Research Center 2016



תונימאמ תוינוליח - בהל רגה.indd 37 30/08/2021 12:48:23

המזרחית בישראל (שנהב 2008), ליאון רואה "נוף" כמרחב החיים של קבוצות שוליים, שנופן מתעצב מול ההגמוניה והתרבות הדומיננטית. אני מרחיבה את השימוש במושג גם לקבוצה החילונית בישראל, שהיא עדיין הגמונית במידה רבה אך גם חשה כי היא הולכת ומאבדת את הדומיננטיות שלה (Peled and Herman Peled 2019). החילונוף הוא אפוא מודל ההיתוך התרבותי של חילונים. בניגוד לדימוי האחיד והאתיאיסטי שלו, הנובע ממיעוט המחקר, החילונוף הישראלי רחוק מלהיות הומוגני ונטול אלוהים.

## מעגל רביעי: "אמונה" בחקר המגדר

הסקירה עד כה לוקה בעיוורון מגדרי חמור: תופעות כמו אמונה, חילוניות ודת הוצגו כאילו הן נטולות ממד מגדרי, ולא כך היא. מתוקף היותן תופעות חברתיות, ומתוקף היותו של המגדר אחת מהקטגוריות החברתיות העיקשות והחזקות ביותר (Reinharz and Davidman 1992), אמונה, חילוניות, רוחניות ודתיות הן ממוגדרות, כלומר נושאות עימן מסרים תרבותיים באשר לגבריות ולנשיות ומַפנות דרישות וציפיות שונות כלפי גברים, כלפי נשים וכלפי מגדרים נוספים.

מייקל ארגייל ובנימין בית הלחמי טוענים כי התופעה האוניברסלית היחידה שנחשפה על ידי חקר הדתות היא ההבדל בין המגדרים: בכל העולם נשים זוכות לניקוד גבוה יותר מגברים במדדי דתיות, הן כאלה המתייחסים לפרקטיקות והן כאלה המתייחסים לאמונות (Argyle and Beit-Hallahmi 2013). דוגמה מרתקת לכך הם מחקרי מכון הארדי, הבוחנים מאז שנות השבעים בבריטניה את ההתפלגות המגדרית של התשובות לשאלה "האם היית אי פעם מודע.ת ל־, או מושפע.ת מ־, נוכחות או כוח השונה מעצמך בחיי היום יום, בין שאת.ה קורא.ת לכך אלוהים ובין שלאו?". שיעור המשיבים בחיוב על השאלה הולך וגדל עם השנים, אך הפער בין גברים לנשים נשמר, ועמד בראשית שנות האלפיים על 41% מהנשים ו־31% מהגברים (Hay 2013). מכיוון אחר, הילאס ועמיתיו, שחקרו "רוחניות הוליסטית" (המשלבת גוף, מחשבה ונפש, ושלטענתם כיום היא הפרקטיקה הרוחנית הנפוצה ביותר בבריטניה אחרי הנצרות), גילו כי 75% מהפעילים בשדה – מטפלים ומטופלים כאחד – היו נשים (Heelas *et al.* 2005).

חוקרות פמיניסטיות חלוקות בנוגע להסברים לתופעה זו. חוקרות שונות (המואשמות לא פעם במהותניות) מייחסות את הנטייה לאמונה לסיבות ביולוגיות (כגון הבדלים הורמונליים בין נשים לגברים, או עצם תהליך ההיריון והלידה). לטענתן, נשים מכוונות יותר מגברים מבחינה ביולוגית להיבטים של קשרים אנושיים ודאגה לאחר, המאפיינים, לדבריהן, גם את תופעת האמונה. אחרות מייחסות זאת



תונימאמ תוינוליח - בהל רגה.indd 38 30/08/2021 12:48:23

למבנים תרבותיים. כך למשל לוס איריגארי טוענת שתהליך ההתפתחות הפסיכולוגי של ילדות מבוסס על התקשרות לאם (שהיא על פי רוב המטפל העיקרי בילדים), ואילו ההתפתחות הפסיכולוגית של ילדים־בנים מבוססת על התנתקות ממנה. לטענתה, הדבר יוצר אצל נשים סובייקט המבוסס על קשר, כולל קשר עם אלוהים (Irigaray 1993).

מכיוון אחר, הֵילדה היין מעניקה לתופעה הסבר חברתי וטוענת כי ייחוס נטייה לאמונה לנשים או לגברים משתנה על פי החשיבות שמוענקת לתופעה זו בחברה: בתרבויות שבהן האמונה היא רבת חשיבות היא מיוחסת לגברים, אך בתרבויות שבהן הערך המוענק לה אינו גבוה היא מוקצית לנשים (Hein 1996). על פי הסבר זה, רמת האמונה הגבוהה יותר בקרב נשים כיום איננה נובעת מ"מהות נשית" כלשהי, אלא מהערך המועט יחסית שהחברה המודרנית מעניקה לאמונה ולדת, ומכך שהמרחב שהחברה המערבית מקצה הן לנשים והן לאמונה ולדת הוא בעיקרו המרחב הפרטי, הנתפס כפחות בערכו מהמרחב הציבורי.

מכיוון חברתי אחר מציעה ג'ודית פלסקוב כי אפשר שביהדות החיבור בין נשים לדתיות, המוסבר פעמים רבות באמצעות הטענה כי נשים הן רוחניות מטבען, הוא מכשיר פטריארכלי המשמש להרחקתן ממרכזי הכוח החברתיים, אשר במסגרת הדתית האורתודוקסית משומרים באמצעות לימוד תורה וקיום מצוות. במקרה האורתודוקסי היהודי, היא כותבת, הטענה בדבר רוחניות יתרה של נשים איננה נובעת מחוסר ההערכה של האמונה, אלא משמשת לקישור בין נשים להיבטים "טבעיים", "אוטומטיים", "רגשיים" ו"ספונטניים" בדת, הנחשבים בזרמים דתיים רבים כפחותי ערך לעומת היבטים של "לימוד", "רציונליות", "עשייה דתית" וכדומה, המיוחסים לגברים ונשמרים עבורם בלבד (Plaskow 1991).

איווה סוינטו ולינדה וודהד טוענות כי רוחניות איננה ממוגדרת באופן מהותי, אך יש לה הקשר מגדרי המגדיר את המשמעות של היות גבר ואת המשמעות של היות אישה בחברה ובתרבות פרטיקולריות (Sointu and Woodhead 2008). כיוון שכך, רוחניות של נשים וגברים מחייבת התייחסות לתרבות הפרטיקולרית שבתוכה היא מתקיימת. בהקשר היהודי־ישראלי אמירה זו מחייבת, בראש ובראשונה, תשומת לב לפטריארכליות של התרבות היהודית (ראו למשל אליאור **2006א**; Peskowitz and Levitt 2014) ושל התרבות והחברה בישראל.[17]

בחינה אמפירית של אמונה בקרב יהודים בישראל מערערת על המצג האוניברסלי כביכול של נטייה של נשים לאמונה (Schnabel *et al.* 2018). לפי המחקר של מכון Pew, גברים יהודים בישראל נוטים יותר מנשים לבצע פרקטיות דתיות, הן

17 ראו למשל יזרעאלי ואחרות **1999**; קמיר **2002**; ברקוביץ **2006**; Halperin-Kaddari and Yadgar 2010



תונימאמ תוינוליח - בהל רגה.indd 39 30/08/2021 12:48:24

מבחינת ההקפדה על קיומן והן מבחינת כמותן (Pew Research Center 2016). גם אם אפשר להסביר נתון זה, אולי, בריבוי מצוות ה"עשה" ביהדות הנדרשות מגברים בלבד, הרי אין בכך כדי להצדיק ממצא נוסף, שלפיו שיעור זהה (22%) של נשים וגברים אינם מצהירים כי הם מאמינים באלוהים. כמו כן, מבין המאמינים כולם, ובניגוד לממצאים מתרבויות אחרות, גברים יהודים בישראל נוטים להביע יותר ביטחון באמונתם מאשר נשים.

לנוכח העיסוק של סוציולוגיה של אמונה בקשר שבין מבנים ותהליכים חברתיים לבין טענות אמת תיאולוגיות, היא איננה מסתפקת בהתבוננות על ההבחנות בין גברים לנשים ברמת הפרקטיקה, אלא תובעת גם העמקה בהיבטים מגדריים הטבועים בטענות תיאולוגיות. תיאולוגיות פמיניסטיות רבות, הן יהודיות[18] והן נוצריות,[19] סבורות כי טענות אמת רבות של התיאולוגיה האברהמית המרכזית, כולל היהדות הנמצאת בתוך מרחב תיאולוגי זה, הן פטריארכליות ושוביניסטיות ופוגעות בראש ובראשונה בנשים.

חוקרות אלה מצביעות, למשל, על כך שהלשון שבה מדובר על אלוהים – "אבינו שבשמיים", "מלך מלכי המלכים", "שופט", "הוא" ועוד – מרמזת על כך שהאלוהות היא זכרית במהותה. "אנו כל כך רגילים לחשוב על אלוהים בדמות זכר, עד שאפילו אלו שאינם מאמינים באלוהים לא מאמינים **שהוא** קיים", כתבה בעניין זה ריטה גרוס (Gross 1992, 170). אפילו בתרבויות מונותיאיסטיות שבהן קיימים ייצוגים מרכזיים של היבטים נקביים באלוהות (רוח הקודש בשילוש הקדוש, מריה, השכינה בקבלה), היבטים אלה מיוצגים תמיד כנחותים לעומת האל הזכרי/גברי. כך נוצרת היררכיה ברורה של אלוהים > גבר > אישה, המאופיינת בדמיון בין הגבר לאלוהים ובאי־דמיון בין האישה לאלוהים, ומשמשת הצדקה לסדר חברתי זהה. לפיכך, קובעות אותן חוקרות במידה שונה של נחרצות, המונותיאיזם הוא אחד המכשירים הפטריארכליים החזקים ביותר במערב (ולא רק בו).

18 ראו למשל רוס 1999; Plaskow 1991; Adler 1998; Ross 2004

19 ראו למשל Daly 1973; Fiorenza 1983; Christ and Plaskow 1992a; 1992b; Irigaray 1993; Isherwood and McEwan 1993; 2001; King 1993; Ruether 1993; Johnson 1994; Hampson 2002; 2009; Parsons 2002



30/08/2021 12:48:24 40 תונימאמ תוינוליח - בהל רגה.indd