

# זמן פוסט-חילוני

עיצוב טקסי "קבלת שבת" בידי קהילה  
יהודית מתהווה בישראל

**מילות מפתח:** חולין, חילון, חילוניות, פוסט-חילוניות, זמן, קבלת שבת, טקס, תפילה, קהילה

## תקציר

מחקר אתנוגרפי זה עוקב אחר דרכי עיצובם של טקסי "קבלת שבת" בקהילה חילונית יהודית בישראל בעשור האחרון. בהתבסס על עבודת השדה אנו טוענים שטקסי המעבר לשַׁבֵּת בקהילה זו מעצבים זמן נבדל, שמגלם רליגיוזיות וערכים ליברליים בשלושה ממדים – אישי, קהילתי ותיאולוגי. בממד האישי, בני הקהילה משתמשים במדיטציה ככלי לשינוי. בממד הקהילתי, הם מעצבים מחדש טקסים שונים, בהם ברכת רפואה לחולים. ברכה זו מבטאת עבורם הכרה בסבל אחרים בקהילה. בממד התיאולוגי, לאורך השנים הם מבררים מהי דמותו ומשמעותו של אלוהים בעבורם, ומותחים ביקורת על דמות האל במובנה האורתודוקסי. כנגד חולין וטהרנות חילונית מחד גיסא ואורתודוקסיה דתית מאידך גיסא, המעבר מיום שישי לשבת הופך בקהילה זו לזמן לימינלי, פוסט-חילוני, שלתוכו יוצקים משמעות חילונית פעילה. קבלת שבת זו מהווה נייר לקמוס להבנת עיצובה של חילוניות בישראל בראשית המאה ה-21. בהקשר תיאורטי רחב יותר, ניתוח

פרגמטי של פוסט-חילונית מקומית מציע להמשיך ולפתח את ביקורת תזת החילון הסוציולוגית בעזרת הצבעה על תהליכי שינוי ועיצוב של ממדים ספציפיים, דוגמת זמן, בקהילה חילונית מקומית.

## מבוא

**ח**ילונית מודרנית מעניינת במיוחד בהקשר הישראלי מפני שהיא מכילה פרדוקס עמוק שמקורו בהטמעה של ניגודה, הדתיות האורתודוקסית, בחלקים משמעותיים ממנגנוני החברה ובעיצוב הספֶרה הציבורית. הפרדוקס נעוץ בכך שחילונית ישראלית, שראשיתה בציונות של סוף המאה ה-19, יונקת את מקורותיה התרבותיים לא רק מרעיונות לאומיים בני הזמן, אלא גם מהיהדות ההיסטורית. חילונית ישראלית נראית אפשרית רק בתוך מערכת יחסיה עם היהדות, גם כשהיא מתמסרת, מתכתבת, ואפילו מתנגדת במישרין או בעקיפין לתכנים דתיים והלכתיים. בהמשך לזה, חילונית בישראל היא קטגוריה חברתית מתעתעת. בדומה לקטגוריות חברתיות רבות, כגון דתיות, מסורתיות, אתניות, מגדר או מיניות, היא מכילה גוונים, סתירות, שינויים ומאבקים פנימיים, שמזמינים פירוק של הקטגוריה. פירוק כזה אפשרי כשמתבוננים בפעילותן של קבוצות שונות בתוך הקטגוריה, משווים ביניהן ובוחנים את היחסים ביניהן.

קטגוריית החילונית הישראלית מזמינה אפוא לפתח עוד ולדייק את הביקורות הנוקבות על תזת החילון שגרסה את קץ הדתיות במודרנה. תזה זו נראתה פחות ופחות משכנעת בשלהי המאה ה-20, כאשר הלכה ובלטה נוכחותה של הדת בפוליטיקה ובחברה במדינות הלאום המודרניות. כמו כן התברר שחילונית מודרנית מסרבת לשמור על גרסאותיה הטהרניות, ומשלבת בפועל ולעיתים כאידיאולוגיה מפורשת שיחים חדשים ואף סותרים בתוכה. במאמר זה אנו משתמשים בפרספקטיבה פרגמטית, שממשיכה ביקורות אלו בעזרת עיון אתנוגרפי בקהילה חילונית בישראל. קהילה זו מעצבת מחדש פעילות טקסית שמקורה במסורת דתית – קבלת השבת היהודית. עיון זה מאפשר להבין כיצד פועלים חילונים בשדה ההתחדשות היהודית הלא-אורתודוקסית בישראל. בייחוד, כיצד הם מעצבים מחדש את זהותם דרך יציקת תכנים חדשים לתצורות דתיות אורתודוקסיות מוכרות ודרך התנגדות אליהן, שינון ועיבודן. אנו מראים כיצד הפעולות והשיח של בני הקהילה מכוננים מקצב זמנים מחזורי חדש, שמבדיל בין שני סוגי זמן – היומיומי והנבדל.

הבניית הזמן הנבדל נעשית בעזרת עיצוב טקסי קבלת השבת באופנים שונים שמשקפים ערכים, סתירות ומשא ומתן עכשווי ונמשך על משמעותה של חילוניות. אתר מחקר זה מאפשר לחשוב מחדש על זהות "פוסט-חילונית" שמתפתחת בעשורים האחרונים בישראל. חילוניות כזו מתנגדת לדתיות אורתודוקסית, ובאמצעות עיצוב מחדש של פעילות דתית זו בונה עצמה כחלופה לצורות ולתפיסות אחרות של חילוניות בישראל.

## שינויים בהבנת חילוניות וחילון, וחקר התחדשות הודית באתרים חילוניים בישראל

על-פי "תזת החילון", שהייתה דומיננטית בסוציולוגיה של הדת עד שנות ה-80 של המאה ה-20, חילוניות היא המציאות החברתית וכן האידיאולוגיה הפוליטית הדומיננטית שנולדה במערב אירופה ובצפון אמריקה בעת החדשה. הטיעון היה אמפירי: חברה הופכת מודרנית כשהיא נעשית חילונית יותר, ונוטשת חשיבה והתנהגות דתית לטובת עולם שמאופיין בחשיבה ובהתנהגות חילונית (Bruce, 1996, 52). חילוניות נתפסת כביטוי בולט של המודרניות, כנטייה גוברת לספק הסברים רציונליים ואמפיריים לתופעות (Davie, 2007, 47). אך הטיעון היה גם אידיאולוגי: חילוניות נוצרה כביקורת הדת, תוך שהיא מקדמת חופש ותבונה, ומסמנת את הרדיפה של האדם המודרני אחרי אמת וחירות, ומתקשרת למאבק על זכויות בכלל ועל הזכות לחופש ביטוי בפרט (Asad, 2013, 54–55). היא ביטוי לנאורות שבכללה ערכים דוגמת דמוקרטיה, זכויות אדם, שוויון אזרחי ואוטונומיה מוסרית (אסד, 2010 [2003], 27). חילוניות נתפסת אפוא כמטריית ערכים ומושגים – רציונליזם, אינדיבידואליזם וליברליזם – שכולם מבטאים ומחזקים את החילוניות ונוצרים מתוכה (Martin, 2005, 126). זאת ועוד, חילון נתפס כתהליך היסטורי המגלם סך שינויים שהתרחשו בעת החדשה. מקס ובר (Weber, 1995 [1904], 105), למשל, תיאר את החילון כ"הסרת הקסם מן העולם" – תהליך תרבותי ופוליטי שמהווה תנאי פעולה בחברה המודרנית. תמונת המראָה של טיעונים אלו הייתה שחיקת תוקפן של הדתות ההיסטוריות וערעור מעמדן עקב תהליכי מודרניזציה – תיעוש, דמוקרטיזציה, התפתחות המדע והטכנולוגיה, רציונליזציה והאדרת ערך העצמי (Casanova, 2006).

תזת החילון הניחה אפוא שלוש הנחות יסוד: ראשית, ישנו קשר הדוק בין תהליכי מודרניזציה לבין חילון, שנית, ישנה זהות בין ערכים מודרניים לחילוניות, ושלישית, קיימת הבחנה ברורה בין חילוניות לדתיות. שתי ההנחות הראשונות נחלשו ביחוד ברבע

האחרון של המאה ה-20, כשנתונים אמפיריים מהעולם המערבי ערערו על הקשר בין מודרניזציה לחילון ועל הקשר בין אתוס חילוני לבין חברות דמוקרטיות פלורליסטיות (Davie, 2007). נטען שהחילון אינו מבטא מעבר דרמטי מעולם דתי לחילוני, וכן שהדת לא דעכה או נעלמה בתקופה המודרנית, אלא מיקומה השתנה ואף התרחב (Gorski, 2000). משכך, התמורות שחלו במודרנה אינן מבטאות נסיגה של הדת לצד עליית החילון, אלא שינויים עמוקים ביחסים ביניהן (שם, עמ' 160–161). ענייננו כאן בתהליכי יצירתה של חילוניות ומשמעותה. אשר לדת – נציין בקיצור כי נטען שניכרת עלייה במשקלה בחיים הפרטיים, הפוליטיים והציבוריים (Eisenstadt, 2008); שמודרניזציה פוגעת בהון החברתי של שכבות רחבות ומביאה דווקא להתחדשות קהילות דתיות (Putnam, 2000); וכי אלוהים משמש בהן ישות מגינה ותומכת, וכן שהקהילה מחזקת אחווה בין חבריה ומחדשת לכידות חברתית שהתרופפה (Luhmann, 2004, 519–520).

התפתחויות נוספות ערערו גם על ההנחה השלישית. חילוניות שבה פעמים רבות דווקא לשיח עם השורשים הדתיים שכוננו אותה. בהתאם, החילון נתפס כמושג רב-ממדי הכולל הקשרים שונים והתפתחויות מסועפות (פישר, 2015, 18). חוקרים הראו רצפים שבין דתיות לחילוניות והפריות הדדיות. דתיות מסוגים שונים מתפשטת כ"סופרמרקט רוחני" של דתות ואמונות (Roof, 1999), כולל דתיות בנוסח "העידן החדש" (Dawson, 1998), ופלורליזציה של הדת (Beckford, 2003). חופש בחירה התבטא באופנים שונים, החל מדחייה מוחלטת של הדת, וכלה במעבר מרוחניות ממוסדת לחיפוש רוחני אישי (Wuthnow, 1998), ובחזרה לצורות דתיות פונדמנטליסטיות שכוללות דתיות שמחברת בין מסורות וזרמים רעיוניים שונים (Lambert, 1999, 331). נוסף לכך, הדתות הממוסדות מתרככות לטובת ערכים מודרניים של ביטוי אישי (Davie et al., 2003), בכללם דתיות אישית שפועלת בדתות הממוסדות עצמן, למשל בקהילות נוצריות (Luhmann, 2004), ובקהילות יהודיות שבהן היחידים בוחרים פעילויות, מפרשים אותן ומבטאים "עצמי ריבוני יהודי" (Cohen & Eisen, 2000, 21–27). שינויים ויצירה תרבותית שנשענים במקורם על ריטואלים דתיים רווחים בתנועות התחדשות חילוניות, וישנן אף קהילות חילוניות שמחזירות למרכז הבמה רגשות דתיים (Richman, 2018), בין היתר בעזרת טקסים שמקורם בדת (Gauthier, 2017).

מאמר זה ממשיך לפתח תובנות, ממצאים וביקורות אלו בעזרת אימוץ גישה תיאורטית פרגמטית. כוונתנו לגישה שאינה מתבוננת רק בתהליכי התמסדות רחבים, ואינה מניחה מראש ומבליטה עמדות אידיאולוגיות כשלעצמן. במקום זאת היא מזמינה לעקוב אחרי

הפעילות הספציפית והמקומית שבני חברה נוקטים בה בעיצוב חייהם, ומתוך כך בחינת המשמעויות שנוצרות, מגולמות, מדוברות ומשתנות בפרקטיקות החברתיות שמבוצעות בשדה (Ortner, 2006). גישה זו מאפשרת לעקוב אחרי חילון וחילוניות כהתפתחויות דינמיות לא רק ברמת שיח כולל, לא רק ברמת המאקרו החברתי, ולא רק "מלמעלה למטה" כקטגוריה אידיאולוגית שמתבטאת במעשים. במקום זאת, הגישה מציעה להתבונן בפרויקט חילוני "מלמעלה למעלה" – לנתח את הפעילויות הטקסיות והמשמעויות שמעניקים להן השחקנים החברתיים, המשא ומתן ביניהם, ההקשרים המקומיים, הממדים הספציפיים והקונקרטיים של הפעילות בגוף, בשפה, באינטראקציות, במרחב ובזמן, ולהבין כיצד נוצרת ומיוצרת חילוניות מתוך כל אלה. השימוש בגישה כזו מאפשר גם לעמוד על ממשקים יצירתיים שנוצרים בקהילה בין אידיאולוגיה לפרקטיקה, להשוות בין הנאמר בשיחות ובראיונות על החילוניות לבין משמעותה לאור הפעילות הטקסית עצמה, ולזהות פערים וניואנסים וקולות שונים שמשתתפים בעיצוב החילוניות כקטגוריה חברתית מתחדשת בישראל.

בהתאם, אנו גם מצטרפים לקריאה לכנות חילון מתחדש זה "פוסט-חילוניות". הכינוי הזה מאתגר ניגודים בינאריים בין דת לחילוניות, ומאפשר לעקוב אחר הדרכים היצירתיות שבהן חילוניות מתכתבת ומנהלת משא ומתן מורכב, ולעיתים אף הכלאות, עם הוויות דתיות במקורן (פישר, 2015, 16–17; שנהב, 2015, 140). עם זאת, כפי שנראה, קבלת השבת בקהילה אינה מהווה הכלאה כזו. במקום זאת, היא מקיימת זיקה, תוך התכתבות והתנגדות לדתיות אורתודוקסית. בייחוד היא מזמינה להתבונן בממד הזמן. מטרתנו אפוא היא לנתח כיצד חילוניות מהווה פוסט-חילוניות: נראה כיצד היא מתחדשת תוך עיצוב של זמן מקומי, שמשמש חלופה מורכבת לזמן אורתודוקסי מחד גיסא, ולזמן חילוני מאידך גיסא.

הצבת המחקר בהקשר של תזת החילון, יחד עם התבוננות פרגמטית שממוקדת בתהליכי יצירתה של חילוניות מקומית, מצריכה להתכתב גם עם חקר הציונות והחברה הישראלית. אכן, ככל שהמושגים "חילוניות" ו"חילון" השתנו בעקבות הביקורות על תזה זו, השתנתה גם הבנת התהליכים המקומיים בישראל (גודמן ופישר, 2004). נקודת המוצא היא שבמקביל לחילון באירופה התפתח החילון היהודי. ראשיתו בערעור על הסמכות התורנית בשלהי המאה ה-19, ובלטה בו ביקורת הדת שחלחלה דרך ספרות ההשכלה היהודית ודרך ההגות האירופית הכללית (פינר, 2013, 190). החילון היהודי התאפיין בהתפוררות הפרקטיקה הדתית יותר מאשר בפיתוח תורה הטרודוקסית (Berger, 1990 [1967], 170). היהודים

שכוננו "משכילים" מתחו ביקורת על חוסר ההכרה היהודית בחשיבותו של זמן חולין וזמן פנוי למילוי צרכים ניטרליים מפיקוח דתי (פיינר, 2010, 30). הנטישה ההמונית של אורח החיים הדתי קיבלה את צידוקה בציונות כחלק מהותי מתהליך היסטורי: היא נכרכה בנטישת הגלות ובהגירה לארץ ישראל – המצוות הוסברו כצורך לאומי של שימור היהודים בגלות, ומשכך, השיבה לארץ הובילה לביטולן (פיינר, 2013, 190). עם זאת, יחסם של חילונים ליהדות כמערכת תרבותית כוללת לא נפתר בנטישת אורח החיים היהודי-אורתודוקסי. הציונות ביטאה לא רק התנגדות למושגי הקדושה המסורתיים, אלא גם רצף מתמשך של יצירה ופרשנות של סמלים ופולחנים יהודיים (ספוזניק, 2009, 168).

הסוגיה שאנו חוקרים כאן מהווה אפוא המשך לוויכוחים הללו והמשך לבחינת התצורות השונות של חילוניות יהודית שהתפתחו מאז. אומנם התפתחות כלכלת השוק ותרבות הצריכה והפנאי הובילו לחילון המרחב הציבורי בישראל (בן-פורת ופניגר, 2015, 225). אולם בפועל, התנועה הציונית, ובהמשך מדינת ישראל, השתמשו בדת בתהליכי בינוי האומה, והחילוניות עצמה המשיכה להתפתח ולהשתנות, לעיתים תוך קשרים עם הדת עצמה (גודמן ויונה, 2015, 197). חילון הסמלים והפולחנים הדתיים, והטמעתם בחברה הישראלית לצד שינוי משמעותם הדתית וקידושם מחדש, שימשו בסיס ליצירת דת אזרחית בישראל (דון-יחיא וליבמן, 1984, 462).

החיבור בין החילוניות ליהדות האורתודוקסית היה כרוך, למשל, בתהליכי הכלה והדרה של קבוצות שונות, ובתמיכת המדינה נוצרו קבוצות היברידיים חדשות, וניתנו שמות חדשים לקבוצות שלא מצאו את מקומן בקטגוריות המופרות (גודמן ויונה, 2015, 208). למגמות אלו הצטרפה התנועה הרפורמית, הנאבקה על הכרה ציבורית ועל השפעה על הציבור הישראלי דרך דתיות לא-אורתודוקסית (בן-לולו ושיף, 2022, 7-8). כך או כך, בעשורים האחרונים התחוויר שאבד המונופול שהיה לדתיות אורתודוקסית על עיצובם של סמלים וטקסים דתיים, והחלו תהליכים של פרשנות חילונית מחודשת של דתיות יהודית (נאמן, 2011).

בשונה ממחקרים שעסקו בביטוייה של הדת האזרחית בישראל בספרה הציבורית (Liebman & Don-Yehiya, 1983), אנו מנתחים דרכי עיצוב של פוסט-חילוניות בקהילה חילונית מקומית. אנו עושים כן באמצעות אתנוגרפיה ממוקדת שעוקבת אחר פעילות ספציפית בקהילה. אתנוגרפיה כזו מאפשרת לדייק עוד תצורות מתחדשות של חילוניות ישראלית עכשווית, ולהעמיק בתהליכי ההתארגנות והיצירה של אזרחים וקהילות בשדה הרחב של חילוניות בישראל. פוסט-חילוניות שונה מזהויות היברידיים שנמצאות על

רצפים של דתי-חילוני, כגון מסורתיות (ידגר, 2012), רוחניות העידן החדש (ורצברגר, 2014), או חילוניות אמונתית (להב, 2021). "מסורתיות" היא קטגוריה חברתית, מחקרית ואידיאולוגית, שמאתגרת הבחנות בינאריות: דתי/חילוני ומסורתי/מודרני (בוזגלו, 2008; ידגר וליבמן, 2006). מסורתיות מציעה להבין חילוניות בישראל דרך דגם של מודרניות המבוססת על בחירה (ידגר, 2010, 13) ועל יחס חיובי ומחייב למסורות יהודיות מצד פרטים וקהילות (שם, עמ' 19), מבלי לחלץ אותן (ידגר, 2012, 8), ולהיפך – להצביע על נקודות עיוורון בחילוניות הישראלית ככל שזו נוטה להתכחש למסורות אתניות (שם, עמ' 11). רוחניות העידן החדש, לעומתה, פועלת מחוץ למסגרות דתיות רשמיות (תבורי, 2007), ומשלבת, למשל, בין מסורות קבליות וחסידייות לפילוסופיות מזרחיות, ויוצרת חוויות ופרקטיקות גופניות חדשות (ורצברגר וקפלן, 2019). לעומת אלה, חילוניות אמונתית מדגישה אמונה, אך מסיטה את המבט מדרישות האל לעבר צורכי היחיד (להב, 2021). במאמר זה אנו מבקשים אפוא להבחין בין זהויות היברידיות כגון מסורתיות, רוחניות העידן החדש, או חילוניות אמונתית ובין פוסט-חילוניות דוגמת זו שחקרנו.

החל מאמצע שנות ה-80 של המאה שעברה התבטאו חלופות חילוניות גם בהקמת בתי מדרש שעוסקים ביהדות מפרספקטיבה חילונית (שגיב ולומסקי-פדר, 2007). במהלך שנות ה-90 התרחבו תופעות אלו והפכו לתנועה חברתית שעיקרה התחדשות יהודית אוריינית במרחב החילוני. החל משנות האלפיים התגבשו התארגנויות חילוניות שנושאות אופי רוחני ומקיימות ריטואלים חדשים (אזולאי וורצברגר, 2008, 157; אזולאי ותבורי, 2008, 124). הוקמו גם קהילות תפילה שמטרתן לעצב מחדש את הריטואלים הדתיים וליצור צורות יהודיות ומסגרות קהילתיות חדשות (אזולאי, 2010). תנועת ההתחדשות היהודית, שמתבטאת בפעילות קבוצות ויחידים אשר מייצרים זהויות המעוגנות בשורשים התרבותיים המקומיים (אזולאי וורצברגר, 2008), דומה לתנועות התחדשות חברתיות אחרות שפועלות על רקע שינויים בזירות התרבות והדת בעולם המערבי (Melucci, 1994). התנועה מצטרפת לתהליכי כינון של זהויות חדשות שמערערות על ההגמוניה של קטגוריות הדתיות והחילוניות המקובלות בישראל (גודמן ויונה, 2004). היא קרובה ברוחה לתנועה הרפורמית, שכן שתיהן מבקשות לערער על המונופול האורתודוקסי, והן מתפתחות מתוך החופש לפרש מחדש את המסורת ובהעדר מחויבות להלכה (כהן, 2014, 433–434).

בהתאם לגישה הפרגמטית שאנו נוקטים, יש לשים לב לפעילות הספציפית שבה התמקדנו – קבלת שבת. במקורה האורתודוקסי, עיקרה של קבלת השבת הוא בתפילה בבית כנסת, ולכן ההשוואה לבתי תפילה חילוניים המתחדשים בישראל בעשורים האחרונים לרוונטית

במיוחד להבנת החילוניות שאחריה אנו עוקבים במאמר זה. בתי התפילה המתחדשים מעניינים להבנת שינויים בחילוניות: הם מכוונים חוויות ורגשות שמקורם אומנם בשדה הדתי, אך הם מחברים בין מסורת לחידוש ובין יהדות לישראליות (אזולאי ותבורי, 2008, 138). בקיבוצים חילוניים, לדוגמה, קבלות שבת כללו חשיבה מחודשת על אמונה, מורשת ואורח חיים יהודי, וביטאו שאיפות לחיבור לנשגב (מרקס, 2018, 94-97). קיימים קשרים בין הזהות היהודית המתעצבת בבית התפילה לבין הביוגרפיות של הפעילים (נאמן, 2011, 423-426), וכן מתהווים יחסי גומלין בין בית התפילה למרחב המקומי שבו הוא פועל (נאמן, 2019, 273). כך נוצר מודל קהילתי ליברלי חדש (ליבל-הס, 2015, 2), שכולל משא ומתן בשאלה אם לאמץ גישה דינמית ולהרחיב את שורות הקהילה או לשמר קהילה מצומצמת (שם, עמ' 4). מכאן שיש לשים לב אילו ערכים מבקשות הקהילות המקומיות לקדם, וכיצד מתקשרים ערכים אלו לקטגוריות ולזהויות חברתיות מופרות. כך למשל, ישנן קהילות רפורמיות שבהן עיצובם המחודש של טקסים לא רק מתנגד לדתיות אורתודוקסית, אלא גם מבליט מאבק להט"ב, תוך הנכחת קטגוריות מגדריות ומיניות שחותרות לקבל לגיטימציה בשדה היהודי (בן-לולו, 2018, 142; Ben-Lulu, 2019, 18). היחס בין קטגוריות חברתיות לבין ביטויי תפילה מורכב ומגוון. לדוגמה, בבתי כנסת מזרחיים בישראל מודגשות זהויות אתניות אך מובלטת גישה אינטגרטיבית, שמשלבת בין עדות ונוסחי תפילה שונים, שלא על-פי ארצות מוצא (ליאון, 2009, 16-17).

בהמשך למחקרים אלו אנו מבקשים להעמיק בדרכי עיצוב של תפילה ושל זמן חילוני בעזרת התבוננות בקבלת שבת חילונית. כפי שנראה, קבלת שבת זו מבנה טקס שמשקף ומעצב זמן ותודעת זמן מחודשים. זהו זמן לימינלי, שנשען אומנם על המשמעות והמקצב של זמן יהודי אורתודוקסי, אולם גם מערער עליהם ומטעיף אותם, במפורש ובמובלע, בפעילויות ובמשמעויות חילוניות ליברליות. הקהילה מעצבת זמן פוסט-חילוני שהוא חלופה לזמנים דתיים, אך בעת ובעונה אחת הוא גם חלופה לזמנים חילוניים. ניתוח טקס קבלת השבת בקהילה מאפשר לבחון מחדש תהליכי עיצוב של חילוניות בישראל בהקשר של פרויקטים חילוניים קודמים, ובהשוואה לפרויקטים דומים לכאורה, או דומים במידת מה. הזהות החילונית המתהווה בקהילה, תכניה וצורותיה, משמשת כעין נייר לקמוס להבנת תהליכי יצירה והשתנות של חילוניות עכשווית בישראל.

אתר המחקר שאנו בוחנים מכיל שלושה מאפיינים אנליטיים שמעניקים אפשרות לתובנות חדשות על חילוניות עכשווית בישראל. ראשית, המיקוד במעבר הזמן שבין שישי לשבת מאפשר לחשוב מחדש על חילוניות לא רק בהתייחסות לשאלות על מרחבים ומקומות



קדושים ולא רק באופן מופשט, תיאורטי ואידיאולוגי, אלא תוך התמקדות בממד קיומי ספציפי, הזמן החילוני. בייחוד האתר מאפשר להתבונן בעיצוב הריטואלי של המעבר בין זמן החולין לזמן הנבדל. שנית, הקבוצה פועלת כנגד דתיות הלכתית אך תוך התכתבות איתה. היא מאפשרת לבחון מה קורה לקטגוריית החילוניות וכיצד היא מעוצבת מחדש בקהילה ששואפת לשמור על זהותה החילונית, המדגישה אינדיבידואליות וחירות הפרט, אך גם מתייחסת לצורות תרבותיות שבמקורן מחברות את הקהילה ואת היחיד לזמן דתי מחייב. שלישית, יום השבת האורתודוקסי מבטא זמן מקודש שיסודו בסיפור הבריאה במקרא, ועל-פיו קדושת השבת נובעת מחזרה על דפוס מיתי שבו שבת האל ממלאכתו. פרט לכך, התפילה בערב השבת כוללת במקורה היבט מיסטי שבו המתפללים מזמינים את הכלה – השכינה האלוהית – להתמזג עם הדוד, הפן הזכרי באלוהות. עושר היסודות, הנוהגים והמשמעויות הדתיות הללו מחייבים את הקהילה החילונית להגיב אליהם, ובתוך כך ליצור פוסט-חילוניות חדשה.

על סמך הגישה הפרגמטית שנקטנו, בדקנו כיצד חברי הקהילה מבצעים את פרטי הריטואל, וכיצד עיצוב הטקסים והמשמעויות החדשות שהם מעניקים להם ומשוחחים עליהם מגלמים זמן חילוני חדש. בשונה מפרקטיקות אחרות, קבלת השבת מתקיימת בקהילה בקביעות, היא פונה לציבור הרחב, ומתקיימת בסמוך למעבר בין יום שישי לשבת. לכן, הריטואל מסמל את שינויי הזמן באופן מובהק. התמקדנו בשאלות הבאות: כיצד מעוצבת קבלת השבת וכיצד מתבטאים בה ערכים חילוניים וליברליים? מהן עמדות חברי הקהילה כלפי מסרים דתיים, רוחניים ואמוניים בתפילה, וכיצד הם מתמודדים עימם? כיצד ביצוע הריטואל מבנה ומגדיר מחדש את החילוניות עצמה, וכיצד הוא תורם ליצירת זמן חילוני חדש ומסגרת חשיבה מחודשת על משמעותו של זמן מחולן?

## מתודולוגיה

המחקר מבוסס על תצפיות משתתפות ועל ראיונות שקיים המחבר הראשון בשנת 2019 בקהילת "רעות" בשכונה עירונית בישראל שמרבית תושביה חילונים בני מעמד סוציו-אקונומי בינוני.<sup>1</sup> עבודת השדה כללה שיחות רבות עם חברות וחברי הקהילה, והשתתפות

---

1 כל השמות במאמר בדויים, ונעשה מאמץ לטשטש את זהותה של הקהילה ושל חבריה. אישור אתי למחקר נתנה ועדת האתיקה באוניברסיטה העברית.

בוועדות קבלות שבת, בטקסי קבלות שבת ובתפילות בחגים. נוסף לכך נערכו עשרים ראיונות עומק עם חברים מהקהילה ועם בעלי תפקידים, ונותחו טקסטים שמופצים בקהילה – מיילים, דפי תפילה ופרסומים מקוונים. הראיונות נמשכו כשעה וחצי כל אחד, ומרביתם, פרט לארבעה שהתקיימו בבתי קפה, נערכו בבתי המרואיינים. הם התבססו על שאלות ותמות מוכנות, אך התנהלו בדומה לשיחה פתוחה. בחירת המרואיינים נעשתה לאחר מספר חודשי היכרות עם הקהילה והשתתפות בפעילויותיה, ורובם נענו ברצון להתראיין. דפי תפילה שחולקו בקבלות השבת ובמיילים שנשלחו לחברי הקהילה סייעו להבנת הרעיונות שנידונים בהן. היכרותנו עם טקסטים ועם טקסים יהודיים סייעה למסע האתנוגרפי הזה, שנע במתח בין ידע קודם להתנסויות חדשות (חזן, 1992, 35). במהלך העבודה, ולאור הקרבה התרבותית לנחקרים, התלבטנו עד כמה לקחת חלק בטקסים ולא רק לצפות במתרחש (Abu-Lughod, 1995, 347) והשוו לאלאור, 2006, 356). שילוב כלי מחקר שונים אפשר העמקה, עושר במידע והצלבת נתונים (Miles & Huberman, 1949), והצעת כמה פרשנויות אפשריות (Lune & Berg, 1998).

## אתר המחקר

הקהילה הוקמה בשנת 2006 במטרה לכונן מרחב חברתי שמחבר בין אנשים לסביבה ולתרבות יהודית. ערכיה כוללים אחריות חברתית, קהילתיות, דאגה לסביבה והתחדשות ערכית. התחדשות זו מבוססת על יצירת זהות יהודית ושייכות תוך חיזוק ערכים ליברליים והומניסטיים. מלבד קיום קבלות שבת ואירועים בחגים, חלק מהחברים עובדים יחדיו בגינה הקהילתית ונפגשים ללימוד מקורות שונים וביורור ערכים חברתיים וסביבתיים. לידת הקהילה הייתה במפגש שהתנהל בין עודד, יזם חברתי ולימים ראש הקהילה, להורים חילונים, תושבי השכונה. חוסר שביעות רצונם ממערכת החינוך הניעם לקחת אחריות לצמיחה הערכית שלהם ושל ילדיהם, תוך התייחסות למרחב ולסביבה. עם הזמן הרחיבה הקהילה את פעולותיה גם להתחדשות יהודית. במשך כמה שנים לא השתייכה הקהילה למסגרת ארגונית ממוסדת, ואחר כך הצטרפה פורמלית לתנועה הרפורמית, אך תוך שמירה על עצמאותה המעשית והאידיאולוגית.

רוב חברי הקהילה נשואים ובעלי משפחות. הם אינם שומרי תורה ומצוות, אך בעלי זיקה ליהדות מבחינה תרבותית ולאומית, והם מתבוננים ביהדות ומממשים אותה באופן ביקורתי וסלקטיבי, תוך ויכוח עם האורתודוקסיה. רובם נולדו בישראל, שפת אימם עברית,

הם בעלי השכלה גבוהה ועוסקים במגוון מקצועות חופשיים. טווח הגילים של החברים הבוגרים הוא בערך 35-70. הגרעין המרכזי מונה כמה עשרות משפחות שמשותפות באירועים קהילתיים בקביעות, ובמעגל השני – משפחות נוספות, שמשותפות באירועים לעיתים מזדמנות. המבנה הארגוני כולל את ראש הקהילה, מוסמך לרבנות בתנועה הרפורמית, יושבת ראש שממונה על תחום תרבות וחברה, ורכזת ששותפה בעיצוב קבלות השבת ואירועי חג.

## הבניה חברתית של זמן חילוני נבדל

בעיני חילונים, שבת היא יום מנוחה שצביונו יהודי, אך חשובה האוטונומיה בעיצוב אופיו הספציפי (לוי, 2004). ברוח זו פועלת בקהילה ועדה שדנה בעיצוב טקסי קבלת השבת וחגי ישראל. מרבית האירועים מתנהלים באולם ציבורי בשכונה. אם כן, הקהילה אינה נאספת במקום קדוש או בבית תפילה קבוע, אלא משתמשת במרחב רב-תכליתי שמשמש למטרות שונות. המרחב כשלעצמו אינו לב העניין בקבלת השבת בקהילה זו. המוקד הוא בפעילות משותפת בזמן מובחן. זהו זמן של פעילות טקסית נבדלת, ולאחריה חוזר המקום לקדמותו. כלומר, הקהילה אינה מבנה את מקום הפעילות כמקום קדוש, אלא כמסגרת מזדמנת שמאפשרת לעצב זמן מיוחד ונבדל. בהמשך לכך, הקהילה מתכנסת לעיתים לקבלת שבת בגינה הקהילתית, שמשמשת אותה לפעילויות שונות.

ההתמקדות בזמן בולטת גם בעובדה שהטקס החילוני הזה לא נקבע בהתאם לזמן האורתודוקסי המחייב. להיפך, הוא חותר תחתיו. קבלת שבת מתחילה בימי שישי בשעה קבועה בשעות אחר הצהריים המאוחרות, ואינה מותאמת למועד כניסת השבת האורתודוקסית. ההתנגדות לדת הממוסדת מתבטאת גם בסידור האנשים במרחב ובדגש המושם על האינטראקציה, המפרים את ההפרדה המגדרית ואת המחיצה הפיזית שנהוגות בקהילות אורתודוקסיות: המשתתפים והמשתתפות יושבים במעגל שמאפשר שיחה בין כולם. זאת ועוד, בשונה מהטקס האורתודוקסי, שבנוי על אמירת תפילות על-פי סידור תפילה קבוע ומחייב, ושירה בציבור בניצוחו של חזן – את עיצוב הזמן בקהילה מוביל ראש הקהילה, ולצידו נגנית גיטרה, המחללת בתוך כך את השבת האורתודוקסית. חילון הטקס מתבטא גם בכך שביצוע הטקסים אינו כרוך במסורת סדורה ומחייבת. התוכן והפורמט משתנים על סמך שיש ושיח, חילופי רעיונות ומשא ומתן שמתנהלים בקהילה, בין היתר בוועדת קבלת שבת שבה דנים בפרשת השבוע, ולעיתים יוצרים פעילות חברתית. הטקס

משלב בין קטעי תפילה בניגונים מסורתיים לשירה עברית מודרנית, וקוראים בו טקסטים שקשורים לפרשת השבוע ולאירועים אקטואליים. כמו כן, בשונה מקהילות אורתודוקסיות, שבהן טקס קידוש וברכה על חלות מתקיים בחיק המשפחה, האירוע בקהילה נחתם בקידוש שכולל שיחות בין החברים ומחזק את הקהילתיות. תמורות שהתחוללו בטקסים בשל חילוקי דעות שהתגלעו סביבם בקהילה לאורך השנים, מעידות על המשא ומתן המתמשך בקהילה על דרכי עיצובם ומשמעויותיהם.

## מעידן חדש לזמן חדש – טרנספורמציה אישית בכניסת השבת

מפגש בין חילוניות לתפילה מגלם פרדוקס מובנה. התפילה היא ריטואל דתי מובהק, אולם חילוניות שוללת לכאורה טרנסצנדנטיות. המענה לפרדוקס הוא עיצוב הריטואל כך שיתאים לרוח החילונית של המשתתפים. הזמן החילוני והזהות החילונית עצמה מתנסחים מחדש דרכו. הדבר נעשה בשני אופנים משלימים. ראשית, מודגשת החוויה האישית של היחיד, ושנית, תפילות אורתודוקסיות מחולנות בעזרת שימת דגש על אהבת הטבע ומבט רפלקטיבי על חיי המשתתפים.

בפתיחת הטקס מקבלת הקהילה את פני הזמן הנבדל בפרקטיקה אישית, מדיטטיבית. עודד, ראש הקהילה אמר:

אני מזמין אתכם לעצור ולהתרכז. הישענו לאחור בכיסא, מוזמנים להניח את הרגליים על הקרקע ולמתוח את הגוף, ולחשוב על החוויות שאיתן אתם מגיעים לשבת [...] שימו לב שהשרירים לא מתוחים, שהנשימות מרפות את האיברים הפנימיים, את המחשבה וגם את הנשימה (20.9.2019).

בטקס מגולמת הזמנה להיכנס לזמן אחר, נבדל, דרך עצירה וריכוז, וכן באמצעות שימוש בגוף – במנח הגוף, בהרפיית השרירים והנשימה. ההזמנה היא להתמקד בחוויות שהמשתתפים מגיעים איתן לשבת. הגוף נעשה סוכן ידע וחוויה, ומחולל שינוי רגשי בקרב המשתתפים. פתיחת הטקס מבטאת מאמץ משותף – שאינו אורתודוקסי אך גם אינו חילוני ושגרתי – ליצור חוויה רוחנית שחורגת משטף החיים, ולהסיט את הקשב המופנה החוצה לקשב המופנה פנימה, ל"חוויות שאיתן אתם מגיעים לשבת".

מרואיניים הסבירו שההרפיה המודרכת מעוררת חוויה מיוחדת ושינוי נפשי, ומסמנת עבורם את המעבר לשבת. עוד סיפרו שזהו אחד הרגעים המשמעותיים בריטואל. הקשב והריכוז שמעוררת המדיטציה מאפשרים להם להיכנס פיזית ונפשית למצב חווייתי שנבדל מחיי היום-יום. המעבר לשבת מבטא שלב לימינלי כפול: כניסה למצב אישי חדש – גופני, נפשי וחווייתי, וכניסה לזמן חדש שמשותף לקהילה, ונחווה כקיים מעבר לה.

ראש הקהילה הסביר שהשבת היא הזמנה לשהות במצב גופני ונפשי ששוכן על מפתנו של זמן נבדל; זהו מצב תודעתי של מודעות עמוקה לְכָאן ולעכשיו. בעקבות שירה משותפת של שיר הכיסופים הדתי "ידיד נפש", אמר:

זהו שיר אהבה לאלוהים, אבל אולי גם אהבה רבה לעולם. אני תמיד חושב על ההזמנה של השבת להיות ברגע, להיות במיינדפולנס, אם ניקח רגע את הבוהיזם אל החיים שלנו. הרעיון הוא להיות בנוכחות, לראות את היופי במה שנראה כאן ועכשיו. להיות ברגע – "הדור נאה זיו העולם נפשי חולת אהבתך..." דרך ההתבוננות הזאת אתם יכולים להיזכר בתמונה מהשבוע האחרון של משהו מהטבע או מהחיים, שפשוט הייתם שם (20.9.2019).

השבת מוצגת כחוויית השתהות, "להיות ברגע", ומתוך כך להיזכר ב"תמונה" מהשבוע החולף, "משהו מהטבע או מהחיים, שפשוט הייתם שם". ההזמנה "להיות בנוכחות" שונה מהנהוג ביהדות אורתודוקסית, אך גם אינה חילונית במובהק. היא מפרשת מחדש את משמעות הכניסה לשבת, ומציעה שימוש יצירתי ב"ארגז כלים" תרבותי מגוון, לא רק יהודי, במעבר אליה (סווידלר, 2003 [1986]). מילות הפיוט "ידיד נפש", שפונות לאלוהים, מתפרשות כמתייחסות גם ל"אהבה רבה לעולם". ראש הקהילה מפליג עוד למילים "הדור נאה זיו העולם נפשי חולת אהבתך", ובשונה מהנמען המקורי, האל, הוא מפרשן כמתייחסות לעולם, לעולם הטבע ולעולם החיים של בני הקהילה. הפיוט מזמין לשהות בזמן מתהווה, קורא להתבונן ולהיזכר בטבע ובחיים. זו הזמנה ל"מיינדפולנס" (קְשִׁיבוּת) – השבת כהזדמנות לחיות את הרגע ו"לראות את היופי במה שנראה כאן ועכשיו", חוויה שמקבלת השראה מרעיונות וממרחבים תרבותיים ורוחניים אחרים.

טקסיות זו מהדהדת רוחניות של העידן החדש, שעיקרה אינדיבידואליזציה של הדת (Houtman & Mascini, 2002), שבה האדם נתפס כמקור הסמכות, והעצמי נעשה מקודש (Heelas, 1996). נוסף לדתיות לא-מוסדת ולחיפוש רוחני ספונטני, הדגשת ערכו של

היחיד מאפשרת לחברי הקהילה לחבר בין הטקס לעולמם הליברלי, שרואה באדם יצור אוטונומי ומי שמעניק את המשמעות לחייו.

עם זאת, הדגש הוא גם קהילתי וסביבתי. כך עלה גם בדברי ראש הקהילה כשהסביר בריאיון שהשבת מגלמת מחזוריות שדורשת, לפרק זמן קבוע, להרפות מההתייחסות לאחר כאל אובייקט, ולהעניק לו קיום עצמאי. היחס הלא־אינסטרומנטלי הזה, הסביר, רלוונטי גם לחיות, לאדמה, לסביבה ולטבע. כך הציע עודד תפיסה אקולוגית של השבת תוך חיבורה לרעיונות על קיימות, ולחיים בקשב ובמודעות לסביבה. עוד אמר שתרבות הצריכה והשתלטות האדם על משאבי הטבע משעבדות אותו אליהם, וכנגד זאת מוצבת הזמנה להשהות שליטה ושעבוד אלה לטובת קיום חופשי יותר.

מדיטציה, הפניית המבט לעולם ואהבה אליו, משמעותם ש"להיות בשבת" פירושו שהיה בזמן מובדל ומיוחד. אין זו רק חוויה של נוכחות והתמסרות, אלא גם קריאה לקבל אחריות לסובב ולפגוש את הקיום באופן הרמוני ושיווני יותר. השבת נעשית זמן שנועד לחשיבה מחדש על עצמנו כיחידים ועל העשייה האנושית בכללה. השבת החילונית מתוחמת כזמן מחוץ, שהובדל מרצף היום־יום ומהשליטה בעולם ובטבע; היא מתכתבת עם יסודותיה היהודיים של השבת, אך אינה נענית לתכתיביה האורתודוקסיים ולמשמעויותיה המיתיות והתיאולוגיות. חיי היום־יום ומערכות יחסי אדם־טבע, טוענים בקהילה זו, לוכדים ומשעבדים את האדם, והשבת היא זמן שבו חורגים מהקיום היומיומי ומבקשים לחיות בממד "גבוה" יותר.

## **"ברוך רופא חולים" – הדאגה לסובלים בקהילה**

לאחר שירת "לכה דודי" פנה ראש הקהילה למתפללים: "אתם מוזמנים להזכיר אנשים חולים כדי שכולנו נתפלל עבורם. אני אתחיל לאסוף שמות של חולים". הוא עבר בין המתפללים כדי לאסוף שמות, ולאחר מכן שרו כולם "אל נא רפא נא לה"<sup>2</sup>. הבקשה מהאל שיפעל להטבת מצב החולים מאתגרת חילונים מפני שהיא כרוכה לכאורה בפנייה לאל שייעתר לבקשת הנוכחים וירפא את החולים. כשנשאל על כך ראש הקהילה, השיב:

---

2 ברכה זו מבוססת על תפילתו של משה לרפואת אחותו מרים, שחלתה בצרעת (במדבר, יב, יג).

אני חושב שאנשים אומרים לעצמם, אם לא יועיל לא יזיק. חלקם, אפילו אני – אני לא מרגיש שיש איזו ישות שמקשיבה לי ברגע זה, שתקרא לה אלוהים, שהיא אומרת "וואלה! יש עכשיו תפילה לזה ולזה, אז אני אעשה מאמץ". אבל זו קריאה שלי, אישית, של תקווה או של רצון שישתנה משהו בעולם בנוגע למחלה של מישהו, ואני רוצה לקוות שיש משמעות בקריאה הזאת, וזה בוודאי לא המחשבה שמישהו יושב עם פנקס ורושם.

נאור, חבר קהילה, הסביר:

אני לא מאמין שמישהו מיסטי שם למעלה יכול לראות, אבל אני חושב שיש לזה ערך בפני עצמו. אני מתכוון במובן החברתי, בעצם זה שאנחנו כקהילה דואגים למישהו, אז אנו מזכירים את שמו. אם אנו מזכירים את השם של אבא שלו או של אימא שלו – זו כבר הזמנה לשיחה: מה קורה? מה שלום אימא שלך? מה מצבה? זה מקרב בינינו כחברי קהילה.

פרשנות כזו מפקיעה את הממד הקדוש מהטקס והופכת אותו לטקס חילוני (ראו: אסד, 2010 [2003], 53). אומנם חברי הקהילה משתמשים בתפילה האורתודוקסית כדי להזכיר את שמות החולים ומבקשים רפואה עבורם, אולם הריטואל מחולקן בידיהם. הם אומרים שאינם מאמינים בישות טרנסצנדנטית, שלא לדבר על אלוהים בעל רצון, שפועל בעולם. להבנתם, אין בכוח התפילה לשנות את מצבם הבריאותי של החולים.

עודד הסביר שמשמעות התפילה היא הבעת תקווה שמישהו ישתנה בעולם, וכי הוא מקווה שיש משמעות להבעת התקווה. נאור הסביר שמשמעות התפילה היא חברתית – הבעת סולידריות ואכפתיות מצד חברי הקהילה זה כלפי זה. הטקסט שבו מוזכרים שמות בני המשפחה הוא "הזמנה לשיחה", דרישה בשלום האם, למשל.

ידין הצביע על היבט חברתי נוסף:

יש כאן תפילה לאיזה סדר קוסמי שירפא, ואנו לא יודעים מאיפה באות המחלות. אנו לא יודעים אם יש משהו שאנחנו יכולים לעשות, אבל הקהילה יכולה לאחל החלמה, וזו פעולה אנושית, אלמנטרית; לתמוך בחולה, לאחל להחלמתו. כשראיתי שאדם קרוב אליי חלה, אני ואשתי נידבנו את השם שלו, זה הפך להיות חלק ממשו – אנו שותפים

לאיחול, לכוונה הטובה. בסופו של דבר יש כאן הסתכלות על האחר, להבין שלא כולם בריאים ויש כאלה שמחכים לאהבה, לתמיכה.

התפילה מוסברת כייחול לסדר קוסמי של ריפוי; לא הכרה או אמונה בכוחו של אלוהים לרפא, אלא הבעה בחוסר היכולת האנושית להבין את מקור המחלות. מול חוסר הידיעה מוצגת האחוה הקהילתית. התפילה נעשית למחווה הומאנית שמביעה את תמיכת הקהילה בחולים. ידין מוסיף שהוא ואשתו "נידברו" שם של חולה, פעולה שמביעה את כוונתם הטובה. התפילה מעוצבת כהפניית מבט לאחר והשתתפות בסבלו. מטרתה לעזור לסובלים, והיא מביעה הכרה בכך שלא הכול בריאים, וכי יש מי שמחכה לאהבה ולתמיכה. בהמשך לפנייה החילונית לאל, שמתאפיינת במעבר מדרישות האל לצורכי האדם (להב, 2021, 204–205), משמעות הטקסט מתמצית בהבעת חמלה ואכפתיות, רגישות לאחרים והנכחתם, וחיזוק הסולידריות בין חברי הקהילה (Malinowski, 1955).

הפרשנות הזאת מבנה את הטקסט כתקווה לעולם טוב יותר, כהכרה במגבלת הידיעה והיכולת האנושית, וכהבעת סולידריות ואחוה עם בני הקהילה הקרובים וחיזוק תחושת השייכות והאחריות של בני הקהילה זה לזה. בתוך כך, בני הקהילה מאשררים את זהותם החילונית-הומניסטית.

## “נעשה לנו אלוהים” – מה שמעבר לנו

בני הקהילה מפקיעים את היסוד התיאולוגי מטקסי קבלת השבת. עם זאת, הם מתייחסים למה שנמצא מעבר לקיום האנושי, הרגיל, היומיומי. הם גם מנהלים משא ומתן עם דמותו של אלוהים כפי שזו מצטיירת בטקסטים מסורתיים. עומרי, למשל, ביטא חיפוש אחר טרנסצנדנטיות יחד עם פרשנותה המחודשת: “אנשים מחפשים איים של יציבות. עדיין הרבה אנשים מחפשים את ‘הדבר’ [...] אנשים באיזה שהוא שלב מחפשים יציבות – איזה עוגן להיאחז בו”. הוא משתמש בניסוחים שונים שמביעים את החיפוש של בני הקהילה. זהו חיפוש אחרי “הדבר” שחשיבותו נובעת מכך שגם חילונים חווים, כך משתמע, תלישות. לכן הם “מחפשים איים של יציבות”, אך אין מדובר באמונה באלוהים. עומרי מביע את העמדה החילונית דרך מטפורה נוספת, עדיין בתחום הים, וטוען שאנשים מחפשים “איזה עוגן להיאחז בו”.



בראיונות עלו עמדות חילוניות אחרות. תומר ונעמה ביטאו התנגדות מפורשת ליסודות אמוניים שבטקסטים המקוריים:

**תומר:** לפעמים אני יכול להסתכל על המילים, וזה לא מתאים לי. אם זה יותר מדי מפאר ומקדש את הקב"ה אז אני לא. סליחה. יש גבול!  
**נעמה:** קשה לי עם הטקסטים והתפילה היהודית המסורתית – אני לא מתחברת להאדרה הזאת של אלוהים, אתה גדול ואנחנו קטנים [...] ההתייחסות אצלנו היא שכתוצאה מזה שזה לא מחייב, זה מחייב [אותנו לפרשנות חדשה]. לא נותנים לנו מלמעלה. אנחנו צריכים להחליט מה טוב לנו. מה נכנס ומה לא נכנס, על מה בוחרים לדבר ועל מה לא.

נעמה ותומר מציבים את גבולות השימוש החילוני בטקסטים דתיים דרך יחסם לדמות האל. נעמה מסבירה שכשמדובר בסגידה לאל, מוצב גבול, מפני שגדולת אלוהים מקטינה את האדם. היא אינה שוללת את הטקסטים, אלא את הסמכות הדתית: "לא נותנים לנו מלמעלה". מסקנתה היא לבחור טקסטים ופרשנויות: "אנחנו צריכים להחליט מה טוב לנו". החירות החילונית מתבטאת בהחלטה "מה נכנס ומה לא נכנס, ועל מה בוחרים לדבר ועל מה לא".

נתן רוטנשטריך (תשכ"ב) טען שיש מקום בחילוניות ליחס של אדם לבורא. אולם מהי משמעותו של יחס כזה כשמותחים ביקורת על דמות האל? לחברי הקהילה נשלח טקסט שטוען שחשוב כי ה"נשגב" יהיה רלוונטי עבורם, אבל שמשמעותו פתוחה לפרשנות:

על הפסוק המפורסם מחלום יעקב "וַהֲנֵה סֵלֶם מְצָב אֶרְצָה וְרֹאשׁוֹ מְגִיעַ הַשָּׁמַיִם" כתב א.ד. גורדון "ומה אנחנו מבקשים? האם לא מקום בשביל הסולם?". אדם צריך מקום לסולם, אנחנו צריכים מקום. מקום בו, דרכו, בעזרתו – נוכל להגיע. לאן? תבחרו אתם. מה ה"שמיים" שלכם? לאן תרצו להגיע? (7.2.2019).

תוך ציטוט מדברי א"ד גורדון, מאנשי הרוח הבולטים בציונות, מוצע לשמור על זיקה לנשגב, לבקש מקום שמאפשר להציב סולם שמגיע עד ה"שמיים". היעד עצמו לא נקבע – כל אחד מוזמן להחליט מהם השמיים, ומהו השגב שאליו יש לשאוף. קביעת פשר הנשגב, שאינו מכונה אלוהים, נתונה למשא ומתן ער בקרב חברי הקהילה – בדומה לחילוניות-מאמינות שאמונתן היא תהליך אישי שמעורבים בו היבטים רגשיים וחוייתיים (להב, 2021, 10). החירות הפרשנית מאפשרת לחברי הקהילה למצוא חיבור לממד נשגב בחייהם, ובהתאמה

לעולמם החילוני-ליברלי. חשיבה כזו מזכירה שינויים בדתות ממוסדות, לדוגמה בנצרות בארצות הברית – אלוהים אינו אדון, מלך או שופט, אלא חבר (Wuthnow, 1996, 239) שאיתו מקיימים המאמינים יחסים אינטימיים (Luhmann, 2004).

חברי קהילה הביעו אמונה באלוהים כישות קוסמית, אך כזו שאינה מתאימה לתפיסות תיאולוגיות ומאנישות. טל הסבירה:

אני מרגישה שיש לי תפיסה של אלוהים. התעסקתי כמה זמן באיזו שהיא תפיסה שכולנו באים מאותו מקור, והמקור הוא לא מפוצל. העולם שלנו הוא מפוצל ויש טוב ורע ואנחנו נפרדים, וזה חלק ממה שבאנו לחוות פה, והמקור הוא שלם ושם הכול ביחד. אבל זה קשה לתפיסה ובגלל זה גם התורה וכל מיני דתות עושות האנשה של אלוהים, כי קשה לנו לתפוס דבר כזה אמורפי וגדול [...] זה קשור לכוח קוסמי שיוצר משהו – אפשר לקרוא לזה בריאה.

טל מספרת שהייתה עסוקה בפענוח חידת האל, ולדידה האל הוא "הבורא", וכוונתה למקור מאוחד של האנושות כולה, "המקור שלם, ושם הכול ביחד... כוח קוסמי שיוצר משהו – אפשר לקרוא לזה בריאה". אולם היא מדגישה שתפיסתה שונה מהיהדות ומדתות אחרות שמאנישות את האל בגלל מגבלות התפיסה האנושית.

בדומה לטל, רבים מהמרואינים דיווחו על תפיסות וחוויות של הווייה שמעבר לקיום שלהם ושל בני אדם בכלל. תיאוריהם התייחסו לאל שמשתקף בטבע וביקום – שנתפסים כבריאה. אחרים טענו שהשייכות לחברה ולקהילה והאחריות כלפיהן הן ביטוי לחיים נעלים. רועי, למשל, הסביר שהצורך שלו בחיי קהילה הוא ביטוי ל"חיים שהם מעבר לעצמי".

המחויבות לקהילה וראיית האני כחלק ממכלול חברתי מאפשרות לחברים להרחיב את גבולות זהותם האינדיבידואלית. עמדותיהם ביחס לאל מבטאות מגמות שונות, ובכולן האל אינו מוצא לחלוטין מהטקס. במקום זאת, הם מערערים על המונופול של האורתודוקסיה בנוגע לדמותו ולמשמעותו. גם כשהאל הוא ישות קוסמית, זו מתפרשת בדרכים מגוונות, כדמות לא-אקטיבית, שאינה ניצבת מעל בני האדם. בני הקהילה ממירים את אהבת האל באהבת הטבע, והאל נדחק גם לטובת ביטוי רגשות אהבה, אחריות, חמלה ועזרה לבני קהילה אחרים.

## מבטים אידיאולוגיים: ברור זהויות חילוניות

ראינו שחילוניות הקהילה אין פירושה העדר מוחלט של חוויות רליגיוזיות, אלא שלילת האורתודוקסיה והחזקה בעמדות הומניסטיות. בשונה מדתיות מסורתית, שמחויבת לערכי העבר ונאמנה לסמלים, למוסדות ולמנהגים עתיקים (ידגר, 2012, 156), מתנהל בקהילה דיון ביקורתי מתמשך על המסורת. ביטויים בולטים לכך הם הגיוון ביחס לאלוהים ולמשמעותו, והדגש המושם על ערכי קיימות, על דאגה לסביבה ועל בניית קהילה אינטימית שמבטאת אחריות הדדית בין חבריה. עם זאת, כשמנסים לברר את האידיאולוגיה המשותפת, מתברר שקיים בקהילה מתח מתמשך בין יהדות לערכים הומניסטיים. הזהות החילונית שנבנית בקהילה היא שאלה פתוחה, שהתשובה עליה מורכבת, והיא הולכת ומתבררת בשיחות בקהילה ובעיצוב הטקסים לאורך השנים. המתח בין יהדות להומניזם התבטא בדברים שסיפר ראש הקהילה:

כשדנו על השם של הקהילה, היה לנו ברור מה הרגליים שלה. אקולוגיה, חיבור לעולם, שמירה על העולם. הרגל השנייה הייתה קהילה, חברה. והרגל השלישית הייתה יצירה תרבותית, התחדשות, אחריות בתוך ההקשר התרבותי [...] התגלע ויכוח גדול בין חברי הקהילה. היה מי שאמר "התחדשות יהודית" והיה מי שאמר "התחדשות ערכית" [...] אני חושב שהדיון הזה הוא ויכוח עמוק על הזהות שלנו שחורג מהגבולות של הקהילה. כמובן שהיה מי שאמר "התחדשות יהודית". ויש שאמרו: "מה פתאום. גם יהודית. אנחנו לא רק יהודים, אנחנו מושפעים מהרבה מקורות ולא רק מהיהדות. אנחנו כן רוצים להתחדש ולבנות את עצמנו מבחינה חינוכית וערכית, וגם יהודית, אך לא רק" (8.5.2019).

פשר ההתחדשות התרבותית של הקהילה מסתמן כשאלה במחלוקת. הפן האקולוגי והפן הקהילתי-חברתי היו מקובלים על הכול. לעומת זאת, פן "התחדשות" – יהודית פרטיקולארית או הומניסטית אוניברסלית – העלה תגובות מנוגדות וגרר ויכוחים. שאלה זו מהדהדת דילמות זהות רחבות יותר בחברה הישראלית. כפי שציין עודד, "אני חושב שהדיון הזה הוא ויכוח עמוק על הזהות שלנו, שחורג מהגבולות של הקהילה".

"התחדשות ערכית", שמועדפת על פני "התחדשות יהודית", מבטאת אידיאולוגיה שמדגישה כי הקהילה היא קהילה חילונית שערכיה הומניסטיים. היא מתנגדת לעיגון הסמכות המוסרית ביהדות כשלעצמה, ומאמצת עמדה ליברלית ששואפת לאוטונומיה ולחירות של הפרטים (מיל, 2006 [1859]) – חירות לקהילה וליחידים הפועלים בה.

התחדשות יהודית נתפסת ככובלת, ולעומתה התחדשות ערכית נתפסת כמאפשרת. עם זאת, ההתחדשות הערכית מתמקדת ביציקת משמעויות חדשות ביהדות בכלל ובטקסים יהודיים בפרט, בשינוים, ובעיצוב הטקסים מחדש, כך שהזיקה ליהדות מתקיימת בכל מקרה.

הבירורים האידיאולוגיים התבטאו לא רק בראיונות, אלא גם בפעילות הקהילה. ביטוי בולט היה בדרשות השבת של ראש הקהילה. הדרשה מתבססת על "פרשת השבוע" המסורתית, אך עיקרה דיון בשאלות חברתיות וקיומיות שנקשרות לפרשה, תוך דיאלוג עם אירועים אקטואליים. במהלכה בלט חיפוש מתמשך אחר החיבור הראוי בין יהדות להומניזם. באחת מהשיחות אמר עודד:

אנחנו בקהילה בעצם מחפשים את הדרך השלישית, לחזור חזרה למקורות. לא כמו בראשית הציונות שלא רצו קשר לעבר, כמו טשרניחובסקי, ברדיצ'בסקי וברנר. היו אחרים. כמו ביאליק, אחד העם וגורדון שאמרו שאנחנו לא רוצים חופש מכל העולם היהודי, לא לזרוק הכול לפח אלא שתהיה לנו החירות לקחת מה שאנחנו רוצים מתוך זה, ולעצב את זה מחדש. נדמה לי שזה האתגר הגדול שלנו – איך אנחנו ממציאים את היהדות מחדש? האם אנחנו רוצים להמשיך את היהדות שהייתה 2,000 שנה בגלות, או שצריך כאן משהו אחר עם דגשים אחרים לגמרי? זה כוחה של היהדות שהיא יכולה להמציא את עצמה כל פעם מחדש [...] השאלה היא מה ההמצאה הבאה שאנו רוצים לייצר? (23.8.2019).

עודד טוען שהחיפוש אחר הזהות המשותפת בקהילה הוא חיפוש אחרי דרך שלישית – בין דתיות אורתודוקסית לחילוניות שמבקשת לנתק לחלוטין את הקשר לדת. בדרך זו חוזרים למקורות הדתיים, ומשנים את משמעויותיהם בהשראת גיבורי תרבות חילוניים – דמויות בולטות מראשית הציונות – כגון ביאליק, אחד העם וא"ד גורדון. בניגוד למצדדים בחילוניות שמתרחקת ככל הניתן מהיהדות, בחרו הוגים אלה בשינוי היהדות – "לא לזרוק הכול לפח, אלא שתהיה לנו החירות לקחת מה שאנחנו רוצים מתוך זה ולעצב את זה מחדש". עודד מוסיף שהבחירה הציונית הזאת, לא להמשיך את היהדות כפי שעוצבה במשך אלפיים שנה בגלות, מעוגנת בהיסטוריה היהודית עצמה. היהדות הצליחה, לדבריו, להמציא את עצמה כל פעם מחדש. הוא מוסיף שהעיצוב לא הושלם ואינו מחוור עדיין עבור בני הקהילה, "השאלה היא מה ההמצאה הבאה שאנו רוצים לייצר?"

חיפוש אחר יצירה רלוונטית לקהילה ולחבריה, יצירה שמעוגנת בפרשנות המקורות, הוא תָּמָה חוזרת בדרשות. החיפוש הפתוח התבטא בכך שהדרשות לא סיפקו קביעות סמכותיות נחרצות. במקום זאת, הן היו הזמנה לשיחות חוזרות ונשנות, שבהן ביררו חברות וחברי הקהילה את ההקשרים המכוננים של זהותם. הבירורים לא יצרו מחנות ופילוגים בקהילה. להיפך, ניכר שהפרשנויות השונות של הטקסטים והפרקטיקות השונות בטקסים, שכולן ביטאו התנגדות לפרשנות אורתודוקסית, תיקפו את זהות חברי הקהילה, חיברו את היחידים לקהילה וחיזקו את הסולידריות בתוכה.

החילוניות שמפתחים בני הקהילה מעיינת במקורות, מותחת עליהם ביקורת, או מפרשת אותם מחדש, ושוב, בביקורתיות. המקורות משמשים מצע לדיון בסוגיות חינוכיות וערכיות עכשוויות. הקריאה בטקסטים היהודיים מבטאת חילוניות שמחויבת ליהדות, אך ממשיכה בבירור זהותה דרך רפלקטיביות מתמדת. קבלת יהדות מותנית אפוא בבירור משמעויותיה ועיצובה מחדש לאור ערכי הקהילה.

בתנועה להתחדשות יהודית חילונית בישראל, יחידים מחפשים אחר משמעות לחייהם במסגרת קהילתית (אזולאי וורצברגר, 2008, 146). החיבורים שמוצעים במקורות לחיים עכשוויים הם ניסיון מתמשך ופתוח למצוא משמעות מעשית וערכית למקורות, או להשתמש בהם כקרש קפיצה לרעיונות חדשים. יציקת משמעויות חדשות בטקסטים, עיצובם מחדש, ביקורת עליהם, ושינויים – כל הפעולות הללו מתרחשות תוך התנגדות מתמדת לאורתודוקסיה. קהילת "רעות" משלבת התבוננות רפלקטיבית על הדת היהודית, ומהווה אתר חברתי, ובעקיפין גם פוליטי, שמצטרף לאתרים אחרים שמתוכם עולות קריאות להכרה בזהויות יהודיות שמערערות על הגדרות בינאריות של חילוניות ודתיות שנפוצות בישראל (ראו גודמן ויונה, 2004). אולם כפי שהראינו, ערעור כזה אינו מוביל בהכרח לתצורה תרבותית היברידי. במקום זאת, בדומה למאבקה של התנועה הרפורמית (תבורי, 2000, 6-8), דרך העבודה עם המקורות וכנגדם, חברי וחברות הקהילה מבררים את זהותם היהודית אך גם מפקיעים את השליטה הבלעדית על הטקסטים מדי האורתודוקסים.

## דיון: עיצוב זמן פוסט-חילוני

חילוניות יהודית בישראל נבנתה לכאורה כנגד האורתודוקסיה, שהרי זו בנויה על סמכות רבנית, אמונה באלוהים ובמקורות מקודשים ומוחלטים, קידוש ריטואלים דתיים, ומחויבות הלכתית לפעילות זמן שבין חול לקודש. ואולם, בעשורים האחרונים בולטת פריחה של פעילות תרבותית בחברה החילונית בישראל, שבמסגרתה חילונים פועלים לעצב באופן אקטיבי משמעויות ומקצבי זמן שמתכתבים – תוך ביקורת כפולה – עם טקסים וריטואלים שמקורם דתי, ועם צורות ותפיסות אחרות של חילוניות.

בקהילה זו, חילוניות ודתיות מנוגדות, אך אינן מוציאות לגמרי זו את זו. הזמן הפוסט-חילוני בקהילה כולל הרי גם רגשות רליגיוזיים. כפי שבדתות ממוסדות רגשות דתיים מתחדשים תוך שאיבת השראה מעולמות תרבותיים חילוניים (Luhrman, 2004; Wuthnow, 1996), כך גם להיפך – ריטואלים קהילתיים שחילונים מעצבים במודרניות המאוחרת (Richman, 2018), כולל ביהדות (Meyer, 2002, 95), מכילים גם רליגיוזיות. בקהילת "רעות" מונכח ממד פרדוקסלי נוסף ביחסים בין חילוניות לבין דתיות, שכן היא כוללת שימוש בטקסטים מהתפילה. אף-על-פי שבמקורה תפילה מבטאת פנייה לאל רב-כוח, סמכותי וטרנסצנדנטי, שמוזמן לשכון בקהילה (ראו שגיא, 2011), ואף שקבלת השבת מגלמת במקורה מָעָבֵר לזמן מקודש בהתאם לטקסטים וריטואלים מחייבים, חילונים אלה רואים דווקא כאן הזדמנות לעיצובו של זמן אחר; זהו זמן פוסט-חילוני, שאינו דתי, אך גם אינו חילוני במובנים המקובלים.

אימוץ תיאוריה פרגמטית אפשר לעקוב כיצד חברי הקהילה יוצקים תכנים חדשים לתצורות דתיות אורתודוקסיות, משנים ומעבדים אותן. במבט זה, "מלמטה למעלה", מצאנו פער בין חילוניות כקטגוריה אידיאולוגית לבין משמעותה ויצירתה בפעילות הטקסית בקהילה. אתגר מרכזי עבור הקהילה הוא כיצד יוצרים מָעָבֵר לזמן שנבדל מהחולין, אך שאינו מקודש במובן האורתודוקסי וגם לא במובן של מוחלטות חילונית. הראינו שהמענה לאתגר הוא הבניית זמן נבדל שמגלם כמה עקרונות – הבניית החוויה באמצעות מדיטציה, יציקת ערכי ליברליות וקיימות, חיבור היחידים לקהילה, ומשא ומתן נמשך על החילוניות:

ראשית, קבלת השבת בקהילה מבטאת עצירה מדיטיבית שאינה חופפת לזמן הקדוש האורתודוקסי, ומכוונת ליצור חוויה של זמן אחר. מָעָבֵר זה מנוסח כפעולה התוחמת את הזמן הרגיל, והזמנה לחוויה שמתמקדת ברגע העכשווי ובהזכרות בחוויות אישיות, בטבע, ובחיי המשתתפים. באמצעות הטענתה של קבלת השבת בממדים רליגיוזיים-גופניים,

הקהילה יוצרת בקרב חבריה חוויה של שגב ושל מצב גופני ונפשי נעלה. המדיטציה המתבצעת בראשית הטקס מביאה את המשתתפים להתבוננות פנימה ולהקשבה לתחושותיהם. זו הזמנה לטרנספורמציה נפשית דרך שימוש בגוף ומיקוד בתחושותיו ובחוויות משמעותיות של הפרט. בדומה לתפיסות נפוצות ברוחניות העידן החדש, ההנחה היא שריטואל גופני יוצר רגשות חדשים, ובהקשר הנוכחי – גם רליגיוזיים (ורצברגר וקפלן, 2019, 86). ואולם, אם ברוחניות העידן החדש העצמי נתפס כמקודש וכנושאה העיקרי של החוויה (Heelas, 1996), קהילה זו מדגישה חוויה אישית שמובילה לחיבור עם הקהילה, ומכוננת טקסים המכוונים לאחווה ולאחריות הדדית.

שנית, לזמן הנבדל יוצקים תוכן ליברלי עכשווי וערכי קיימות. תכנים אלו מנכסים את הטקס הדתי ומאפשרים לחברי הקהילה לחוש בעלות עליו. זהו אקטיביזם חילוני, שבמסגרתו השבת לא רק "נכנסת", אלא "מכניסים" אותה באופן פעיל. הקהילה רותמת לפעילות ערכים וסמלים חילוניים, וכך נוצר טקס שמכונן מעבר לימינלי מזמן חולין לזמן נבדל. קבלת השבת החילונית אינה מתבטאת בשלילת כל הפרקטיקות הדתיות, אלא של חלקן, וכן בשינוןן ובתוספות שונות. הטקס חותר תחת הסדר הדתי על-ידי הגדרה של השבת דרך חילונה, אך גם דרך הבדלתה מהחול בדרכים חדשות ויצירת חויית זיקה לנשגב ורוממות רוח. נוסף על כך, חילון השבת מתבטא בעיצובה לאור אידיאולוגיות של קיימות, אקולוגיה, הקשבה לסביבה והתנגדות לתרבות הצריכה. קבלת השבת מעוצבת כהזדמנות לשהות במרחב חיים שמזמין את האדם לשחרר את האחיזה המתמדת בקיום חומרי. המטרה היא להתחבר לממד רוחני יותר, שפירושו התנגדות לשליטה האנושית, לשעבוד ולניצול הגוברים והולכים ומכלים את משאבי הטבע והסביבה.

שלישית, הטקס מבטא מעבר לזמן שהוא קהילתי ואישי כאחד. ההיבטים החברתיים והקהילתיים מתעצמים, לדוגמה, בתפילה לרפואת החולים. לעומת תפילה אורתודוקסית ומיסטית, שמבקשת התערבות אלוהית בעולם והתחברות לאלוהים בתפילה, חברי הקהילה מסבירים שהתפילה פירושה הבעת תקווה לשינוי בעולם והזמנה לגילוי חמלה ואכפתיות לאחרים בקהילה. התפילה מבטאת ערכים חברתיים, ומכוננת תחושת לכידות קהילתית. גם כשהאל מייצג מפגש של היחיד עם מה שמעבר לו, מדובר במחויבות ואחריות כלפי הקהילה, החברה, הסביבה והיקום. מכאן שאלוהים אינו מודר, אלא משמעותו משתנה: לא אֵל שמבקשים את עזרתו, מעריצים אותו וסוגדים לו ולא אל מפקח ומעניש, אלא אל שדמותו נגזרת מערכיהם הליברליים וההומניסטיים של חברי הקהילה.

רביעית, הזמן הנבדל אינו הופך לקדושה חילונית ומוחלטת, מפני שהוא נתון למשא ומתן בין חברות וחברי הקהילה. הזמן הנבדל מתבטא אפוא בריבוי קולות בפרשנות הטקסטים ובעיצוב מתמשך ופתוח של הריטואל. האתנוגרפיה שהצגנו מראה כיצד מפורק הפרדוקס המתגלם בחיבור בין חילונים לבין ריטואל דתי. חילוניות מובעת דרך הטקס, אך גם מובנית בעצמה מחדש, תוך כדי התנגדות אליו ועיבודו. טקס קבלת השבת בקהילה הוא מיצג תרבותי המשקף חילוניות מורכבת. זוהי פוסט-חילוניות שמנהלת דיאלוג ביקורתי הן עם דתיות אורתודוקסית הן עם חילוניות שמנותקת מהדת (ועם חילוניות שמאמצת ממדים דתיים בלא רפלקסיה ביקורתית).

עבודת התרבות של קהילה זו מצטרפת לפעילות קהילות התחדשות יהודית, שבה ישראלים חילונים מחפשים נרטיב מחודש שיתווה את דרכם הערכית (אזולאי ותבורי, 2008). בדומה לבתי תפילה חילוניים, שמשמשים זירה לתחייה רליגיוזית ולהתחדשות יהודית (נאמן, 2011), קהילת "רעות" אינה מקבלת הפרדות מוכרות בין דתיות, חילוניות ומסורתיות. במקום זאת, היא מעצבת זמן חילוני שמתנגד לפרשנות האורתודוקסית – דרך עבודה לאור בחינה רפלקטיבית של החילוניות, וחידושה. הקהילה יוצרת חילוניות חדשה, שמשתמשת במידה בתצורות דתיות אורתודוקסיות, אך גם בהגות וביצירות חילוניות מגוונות אחרות, והיא משנה אותן כדי לבטא את ערכיה העכשוויים. בתוך כך היא מאפשרת לחבריה להעמיק בזהותם, ולהתווכח עם אורח חיים ועם משמעויות אחרות של חילוניות בישראל.

עבודת הזהות הזאת, ועיצובו של זמן פוסט-חילוני בקהילה, מאפשרים אפוא להעשיר ולחדד ביקורות על תזת החילון בעזרת מבט פרגמטי שעוקב אחר היווצרותה של פוסט-חילוניות שניצבת כחלופה לחילוניות טהרנית, והיא נבנית לאיטה באמצעות עבודה ריטואלית מורכבת: שינוי הזמן האורתודוקסי, עיצוב חוויות רליגיוזיות, גופניות ונפשיות אישיות חדשות, עיצוב הזמן לאור ערכים חילוניים, דוגמת קהילתיות וקיימות, וניהול משא ומתן מתמשך על המשמעויות של הזמן החדש שנוצר בקהילה. עוד נדגיש כי החילוניות שמעובדת בקהילה מתבטאת לא רק במעגלי היחסים בינה למסורת יהודית ובינה לבין דתיות הגמונית בישראל, אלא גם במעגל היחסים שבינה לבין עצמה. הקהילה שחקרנו מהווה אתר שמכונן סובייקט חילוני שמודע לזהותו החילונית ומזדהה עימה, אך מבקש לברר וליצור אותה מחדש. חילוניות כזו אינה רק שעתוק של זהות חילונית נתונה, אלא המצאתה המתמשכת. הזמן החילוני המחודש שניתחנו פתוח ומשתנה. בהמשך למפנה הפוסט-חילוני בישראל ובעולם, וכחלק מהתנועה להתחדשות יהודית, עבודת הזהות



בקהילה אכן מובנית מראש על בסיס הגדרות ליברליות והומניסטיות, אך היא מעלה כל העת דגשים של תרבות מקומית עכשווית, כגון ערכי קיימות, תוך בחינת משמעויותיה ויצירת חוויות משתנות.

ובחזרה למבט על הממדים היהודיים של הזמן הפוסט־חילוני שחקרנו. קבלת השבת בקהילה חילונית זו מהדהדת טקס אורתודוקסי שמבטא זמן מחזורי שבין חול וקודש, ביצוע אנושי של המפגש בין האל לשכינה, וחזרה לנקודת זמן מיתית שבה נח האל ממלאכת הבריאה (ראו: אליאדה, 2000 [1969]). ואולם, העיון האתנוגרפי בטקסים הללו מלמד שביצועם ועיצובם אומנם מבדיל את היום השביעי, אך הקהילה אינה מקדשת אותו. הקהילה שוללת שיבה לזמן מיתי קדום או הצטרפות לדרמה מיסטית. במקומן, המשתתפות והמשתתפים פועלים יחדיו, יוצרים חוויות חדשות, ומנהלים משא ומתן מתמשך ונוקב על דרכי עיצובו של האירוע הלימינלי – קבלת שבת. כך הולך ונבנה זמן חילוני נבדל שמוסיף נדבך למגמות ששואפות לשנות את פני היהדות והחילונית בישראל.<sup>3</sup>

## מקורות

אזולאי, נעמה (2010). עברים אנו ואת ליבנו נעבוד: תנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני בישראל. חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור", אוניברסיטת בראילן.

אזולאי, נעמה, ואפרים תבורי (2008). מבית מדרש לבית תפילה: התפתחויות דתיות־תרבותיות במרחב החילוני בישראל. **סוגיות חברתיות בישראל** 6, 121–148.

אזולאי, נעמה, ורחל ורצברגר (2008). התחדשות יהודית במרחב החילוני בישראל: מתופעה לתנועה חברתית חדשה. **פוליטיקה: כתב עת ישראלי למדע המדינה וליחסים בינלאומיים** 8, 141–172.

אלאור, תמר (2006). **מקומות שמורים: מגדר ואתניות במחוזות הדת והתשובה**. תל אביב: עם עובד.

אליאדה, מירצ'ה (2000 [1969]). **המיתוס של השיבה הנצחית: ארכיטיפים וחזרה**. תרגום: יותם ראובני. ירושלים: כרמל.

---

3 במחקרים עתידיים על קהילות תפילה חילונית, חשוב יהיה לפענח כיצד מתגבשות תחושות שייכות וקהילתיות, ולדון בצמיחתה ובאופייה של זהות חילונית שאינה חופפת לזהות מעמדית או אתנית. מעניין גם לבחון אם תוביל הזיקה הרעיונית בין התנועה הרפורמית ליהדות החילונית בישראל לצמיחת קהילות נוספות ברוח זו, ומה יהיה אופייה של הזהות שתצמח מחיבור זה.

אסד, טלאל (2010 [2003]). **כינון החילונית: נצרות, אסלאם, מודרניות**. תרגום: זהר כוכבי. תל אביב: רסלינג.

בחגלו, מאיר (2008). **שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת**. תל אביב: כתר.

בן-לולו, אלעזר (2018). מ"קווין אסתר" ל"קוויר אסתר": מקרא מגילת אסתר בקהילה רפורמית תל אביבית. **מגמות** נג(2), 137-162.

בן-לולו, אלעזר, ועופר שיף (2022). פתח דבר – מבטים על מיקומיה של התנועה הרפורמית בישראל. בתוך הנ"ל (עורכים). **התנועה הרפורמית בישראל: מבטים על זהות ועל קהילה**. שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, 7-16.

בן-פורת, גיא, ויריב פניגר (2015). חילון ללא חילוניות: פתיחת מרכזי הקניות בשבת כמקרה בוחן. בתוך יוכי פישר (עורכת). **חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 222-236.

גודמן, יהודה, ויוסי יונה (2004). מבוא: דתיות וחילוניות בישראל – אפשרויות מבט אחרות. בתוך הנ"ל (עורכים). **מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 9-45.

גודמן, יהודה, ויוסי יונה (2015). הקשר הגורדי בין דתיות לחילוניות בישראל: הכלה, הדרה ושינוי. בתוך יוכי פישר (עורכת). **חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 197-221.

גודמן, יהודה, ושלמה פישר (2004). להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תיזת החילון וחלופות מושגיות. בתוך יהודה גודמן, ויוסי יונה (עורכים). **מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 346-390.

דון-יחיא, אליעזר, וישעיהו ליבמן (1984). הדילמה של תרבות מסורתית במדינה מודרנית: תמורות והתפתחויות ב"דת האזרחית" של ישראל. **מגמות** כח(4), 461-485.

ורצברגר, רחל (2014). רוחניות של חיפוש ויהדות של בחירה: נרטיב הזהות של אנשי ההתחדשות הרוחנית היהודית בישראל. בתוך יעקב ידגר, גדעון כ"ץ, ושולם רצבי (עורכים). **מעבר להלכה: מסורתיות, חילוניות ותרבות העידן החדש בישראל**. שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, 555-579.

ורצברגר, רחל, ודנה קפלן (2019). פתיחות רוחנית בניו אייג' היהודי: היבדלות מעמדית בעידן פוסט-חילוני. **סוציולוגיה ישראלית** כ(1), 74-98.

חזן, חיים (1992). **השיח האנתרופולוגי**. תל אביב: משרד הביטחון.

ידגר, יעקב (2010). **המסורתים בישראל: מודרניות ללא חילון**. רמת גן: אוניברסיטת בר אילן.

ידגר, יעקב (2012). מסורתיות. **מפתח** 5, 143-163.

דגור, יעקב, וישעיהו ליבמן (2006). מעבר לדיכטומיה דתי-חילוני: המסורתיים בישראל. בתוך אורי כהן, אליעזר בן-רפאל, אבי בראלי, ואפרים יער (עורכים). **ישראל והמודרניות: למשה ליסק ביובלו**. שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, 366-337.

כהן, אשר (2014). חולשת התנועה ליהדות מתקדמת בישראל: ניתוח חברתי-תרבותי. בתוך אבינועם רוזנק (עורך). **היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 438-420.

לוי, שלומית (2004). השבת הפרטית והשבת הציבורית בישראל. בתוך יעקב בלידשטיין (עורך). **שבת - רעיון, היסטוריה, מציאות**. באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, 136-123.

ליאון, נסים (2009). תמורות בבית-הכנסת העדתי ביהדות המזרחית. **אקדמות** 20, 101-83.

להב, הגר (2021). **חילוניות מאמינות: סוציולוגיה של אמונה בנוף החילוני בישראל**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

ליבל-הס, עינת (2015). התפתחות היהדות הליברלית (הרפורמית/מתקדמת והקונסרבטיבית/מסורתית) בתל-אביב: דפוס ארגון וזהויות בקהילות בית דניאל ותפארת שלום (1991-2015). חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור", אוניברסיטת בראילן.

מיל, ג'ון סטיוארט (2006 [1859]). **על החירות**. תרגום: אריה סימון. תל אביב: ספרי עליית הגג ומשכל.

מרקס, דליה (2018). קבלות השבת בקיבוצים: רליגיוזיות חילונית. **מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ל"א**, 134-93.

נאמן, רינה (2011). תפילה תל אביבית: בית תפילה ישראלי בתל אביב. **סוציולוגיה ישראלית** יב(2), 431-403.

נאמן, רינה (2019). דת אזרחית אורבנית: קדושה ומעורבות חברתית-לאומית בתל אביב. **מגמות** נד(1), 286-261.

סווידלר, אן (2003 [1986]). תרבות בפעולה: סמלים ואסטרטגיות. בתוך תמר ליבס, ומירי טלמון (עורכות). **תקשורת כתרבות, כרך א: טלוויזיה כסביבה של תרבות היום-יום**. תרגום: אורית פרידלנד. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 97-77.

ספוזניק, אריה (2009). קדושה ציונית מחולנת ביצירת עולמו של היהודי החדש. **ישראל** 16, 194-165.

פינר, שמואל (2010). **שורשי החילון: מתירנות וספקנות ביהדות המאה ה-18**. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.

פינר, שמואל (2013). ראשיתם של תהליכי החילון ביהדות אירופה. בתוך אבריאל בר-לבב, רון מרגולין, ושמואל פינר (עורכים). **תהליכי חילון בתרבות היהודית, כרך ראשון**. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 224-185.

פישר, יוכי (2015). מבוא: חילון וחילוניות – מצע תיאורטי ומתודולוגי. בתוך הנ"ל (עורכת). **חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 43–11.

רוטנשטרייך, נתן (תשכ"ב). **תרבות והומאניזם**. ירושלים: מאגנס.

שגיא, אבי (2011). **פצועי תפילה: תפילה לאחר "מות האל"**. רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.

שגיב, טליה, ועדנה לומסקי-פדר (2007). מהלכה למעשה: מאבק סמלי על הון תרבותי בבתי מדרש חילוניים. **סוציולוגיה ישראלית** ח(2), 299–269.

שנהב, יהודה (2015). הזמנה למתווה פוסט-חילוני לחקר החברה בישראל. בתוך יוכי פישר (עורכת). **חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 169–139.

תבורי, אפרים (2000). **היהדות הרפורמית בישראל: הישגים וסיכויים**. רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.

תבורי, עידו (2007). האנרגיה של השכינה: המפגש בין העידן החדש למדעי החברה. בתוך הנ"ל (עורך). **רוקדים בשדה קוצים: העידן החדש בישראל**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 20–5.

Abu-Lughod, Lila (1995). A tale of two pregnancies. In Ruth Behar & Deborah A. Gordon (eds.). *Women writing culture*. Berkeley: University of California Press, 339–349.

Asad, Talal (2013). Free speech, blasphemy, and secular criticism. In Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler, & Saba Mahmood. *Is critique secular? Blasphemy, injury, and free speech*. New York: Fordham University Press.

Beckford, James A. (2003). *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ben-Lulu, Elazar (2019). Let us bless the twilight: Intersectionality of traditional Jewish ritual and Queer pride in a Reform congregation in Israel. *Journal of Homosexuality* 68(1), 1–24.

Berger, Peter L. (1990 [1967]). *The sacred canopy, elements of a sociological theory of religion*. New York: Knopf.

Bruce, Steve (1996). *Religion in the modern world*. Oxford: Oxford University Press.

Casanova, Jose (2006) Rethinking secularization: A global comparative perspective. *The Hedgehog Review* 8(1–2), 7–22.

Cohen, Steven M. & Arnold M. Eisen (2000). *The Jew within: Self, family, and community in America*. Bloomington: Indiana University Press.

Davie, Grace (2007). *The sociology of religion: A critical agenda*. Los Angeles: Sage.

Davie, Grace, Paul Heelas, & Linda Woodhead (2003). *Predicting religion: Christian, secular, and alternative futures*. London: Routledge.

Dawson, Lorne (1998). Anti-modernism, modernism, and postmodernism: Struggling with the cultural significance of new religious movements. *Sociology of Religion* 59(2), 131–156.

Eisenstadt, Shmuel N. (2008). The transformation of the religious dimension and the crystallization of new civilizational visions and relations. In Gabriel Motzkin & Yochi Fischer (eds.). *Religion and democracy in contemporary Europe*. London: Alliance, 20–43.

Gauthier, Francois (2017). Consumer culture and the sensory remodeling of religion. In Alexandra K. Grieser & Jay Johnston (eds.). *Aesthetics of religion: A connective concept*. Berlin: De Gruyter, 447–556.

Gorski, Philip S. (2000). Historicizing the secularization debate: Church, state, and society in late medieval and early modern Europe, ca. 1300 to 1700. *American Sociological Review* 65(1), 138–167.

Heelas, Paul (1996). *The New Age movement: The celebration of the self and the sacralization of modernity*. Oxford: Blackwell.

Houtman, Dick & Peter Mascini (2002). Why do churches become empty, while New Age grows? Secularization and religious change in the Netherlands. *Journal for the Scientific Study of Religion* 41(3), 455–473.

Lambert, Yves (1999). Religion in modernity as a New Axial Age: Secularization or new religious forms. *Sociology of Religion* 60(3), 303–333.

Liebman, Charles S. & Eliezer Don-Yehiya (1983). *Civil religion in Israel: Traditional Judaism and political culture in the Jewish state*. Berkeley: University of California Press.

Luhrmann, Tanya M. (2004). Metakinesis: How God becomes intimate in contemporary U.S. Christianity. *American Anthropologist* 106(3), 518–528.

Lune, Howard & Bruce L. Berg (1998). *Qualitative research methods for the social sciences*. London: Viacom.

Malinowski, Bronislaw (1955). *Magic, science, and religion*. New York: Doubleday.

Martin, David (2005). *On secularization: Toward a revised general theory*. Aldershot: Ashgate.

Melucci, Alberto (1994). A strange kind of newness: What's new in the social movements? In Enrique Larana, Hank Johnston & Joseph R. Gusfield (eds.). *New social movements – From ideology to identity*. Philadelphia: Temple University Press, 101–130.

- Meyer, Michael A. (2002). Our collective identity as Reform Jews. In Dana E. Kaplan (ed.). *Platforms and prayer books*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 93–94.
- Miles, Matthew B. & Michael Huberman (1949). *Qualitative data analysis: An expanded sourcebook*. (2nd Ed). Thousand Oaks: Sage.
- Ortner, Sherry (2006). *Anthropology and social theory: Culture, power, and the acting subject*. Durham, NC: Duke University Press.
- Putnam, Robert (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. New York: Simon & Schuster.
- Richman, Naomi I. (2018). What does it feel like to be post-secular? Ritual expressions of religious affects in contemporary renewal movements. *International Journal of Philosophy and Theology* 79(3), 295–310.
- Roof, Wade C. (1999). *Spiritual marketplace: Baby boomers and the remaking of American religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Weber, Max (1995 [1904]). *The Protestant ethic and the spirit of Capitalism*. London: Routledge.
- Wuthnow, Robert (1996). *Sharing the journey: Support groups and America's new quest for community*. New York: Free Press.
- Wuthnow, Robert (1998). *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*. Berkeley: University of California Press.



**יהונתן הרשברג**, תלמיד מחקר לתואר שלישי, מכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן גוריון בנגב.

<https://orcid.org/0009-0003-9612-8526>

**דוא"ל:** [yehonatanher@gmail.com](mailto:yehonatanher@gmail.com)

**ד"ר יהודה גודמן**, המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים.

<https://orcid.org/0000-0002-7662-7075>

**דוא"ל:** [ygoodman@huji.ac.il](mailto:ygoodman@huji.ac.il)