

על מהותנות ועל הדרת נשים

ריבי גיליס

החוג ללימודי עבודה, אוניברסיטת תל-אביב

פוריה גל גץ, 2011. **הדתל"שים: מסע אל עולמם של דתיים לשעבר**, תל אביב: עם עובד.

יעקב ידגר, 2010. **המסורות ביהדות: מודרניות ללא חילון**, ירושלים ורמת גן:

מכון שלום הרטמן, הפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר-אילן וכתר.

נסים ליאון, 2010. **חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית**, ירושלים:

יד יצחק בן-צבי.

יאיר שלג, 2010. **מעברי ישן ליהודי חדש: רנסנס היהדות בחברה הישראלית**, ירושלים:

המכון הישראלי לדמוקרטיה.

דת וזהות דתית הן מתחומי העניין שנרמזה שלעולם אינם נרחקים לשולי סדר היום הציבורי. לכן, לא מפתיע שזרם ההוצאה לאור של ספרים העוסקים בזהויות דתיות/חילוניות לא פעם מתגבר. ללא פרספקטיבה היסטורית קיים קושי ללמוד את תזמוןם וסמיכותם של ספרים כדוגמת אלה הנסקרים כאן, אשר עוסקים כולם בזהויות דתיות יהודיות. בכל זאת, ארבעת הספרים מצליחים למלא חסר במחקר ובשיח על אודות דתיות/חילוניות בישראל על ידי עיסוק חדש בזהויות ישנות. פוריה גל גץ עומדת בפעם הראשונה על מאפייניה התרבותיים של הדתלשיות; יעקב ידגר פורס את נקודת מבטם של המסורתיים¹ בישראל ואף בוחן את אפשרות המיסוד התרבותי של הזהות המסורתית ובכלל זה הקמת מוסדות דת מסורתיים; נסים ליאון דן באופייה של החרדיות המזרחית, ושלא כפי שנעשה במחקרים קודמים — הוא נותר נאמן לחקר הדת המזרחית-חרדית עצמה ואיננו מציב אותה בתחום הצר של חקר מפלגת ש"ס בלבד; יאיר שלג מציג את השינויים שהתחוללו בעשורים האחרונים בזהותם הדתית/החילונית של היהודים בישראל בצורה שיטתית ומקיפה.

* אני מודה ליהודה שנהב על ההערות המועילות.

1 לאורך הסקירה אימצתי הן את השמטת הגרשיים שבדתל"ש על הטיותיה כפי שגל גץ עושה בספרה (להסבר ראו גל גץ 2011, 9) והן את צורת הכתיבה של ידגר, אשר ביכר את צורת שם העצם מסורתיים על פני שם התואר מסורתיים (להסבר ראו ידגר 2010, 13).

ספריהם של גל גץ, ליאון וידגר מתמקדים בזוהר אחת: דתלשים, חרדים-מזרחים ומסורתיים בהתאמה, ואילו שלג, בספרו **מעברי ישן ליהודי חדש: רנסנס היהדות בחברה הישראלית** (2010), מציע מבט-על בתהליכי הדתה בחברה בישראל. ספרו מהווה מעין מפתח עניינים לנושאים הרבים הנדונים בכל ארבעת הספרים הנסקרים כאן. שלג מזהה בשני העשורים האחרונים את מה שהוא מכנה "רנסנס היהדות". הוא מתאר את האתרים התרבותיים, הפוליטיים והמוסדיים שבהם התרחשה "רעידת אדמה יהודית" (שם, 21) אשר במסגרתה, אם לתאר זאת בצורה גסה, החברה היהודית בישראל הופכת לדתית יותר. שלג מעביר אותנו בצורה שיטתית, פרק אחר פרק, בין זירות ההתרחשות המגוונות של רנסנס היהדות. כך למשל, הוא פוסע בשבילי מוסדות החינוך הפורמליים, עובר במוסדות לימוד ובתי מדרש בלתי פורמליים (גם החילוניים שבהם), מתבונן בשינויים שחלו בטקסי חתונות וחגים, ואינו פוסח על המוזיקה הפופולרית והשפעות הפיוטים והשירה הדתית עליה. כל אלה הוא מרשת בתיאור סוכני רנסנס היהדות ונשאים, אם על פי חתך של זהויות דתיות/חילוניות כדוגמת חילונים, זרמים בציונות הדתית, חב"דניקים ותנועות לא אורתודוקסיות, ואם על פי חתכים אתניים ומעמדיים כמו מזרחים ועולי חבר המדינות. כך מצייר לנו שלג תמונה רב-ממדית ומשמעותית של רנסנס היהדות. בפרק האפילוג שלג תוהה אם "רעידת האדמה היהודית" שתיאר בספרו איננה אלא תיאור של האפשרות המסורתית, ואם כן, מדוע אלו "המבקשים לבטא באופן פעיל את זהותם היהודית" אינם נושאים "בגאון את המסורתיות, שהרי זו זהותם בפועל"? (שם, 175) את תשובותיו על שאלות אלה אותיר לכם לגלות, על חלקן ניתן למצוא מענה בספרו היסודי והחשוב של יעקב ידגר.

בספרו **המסורתיים בישראל: מודרניות ללא חילון** (2010) ידגר פורט על מיתרי הזהות של מי שמגדיר עצמו "מסורתי". ידגר מציע לנו לחשוך במשמעותה הלשונית והסמנטית של המילה "מסורתיות" ומראה לנו שמסורתיות בישראל היא למעשה תופעה מודרנית ולפיכך אין פשוטה כמשמעה. המסורתיות, אליבא דידגר, איננה מוציאה את המודרניות אלא להפך, הן מכילות זו את זו. דרך הצגה אתנוגרפית מקיפה של מגוון הקולות המסורתיים הוא מצליח לייצר נקודה המערערת את הקוטביות בין דתיות לחילוניות. באמצעות ניתוח מגוון סוגיות כמו שמירת מצוות, התמודדות עם השיפוט הדתי או לחלופין עם זה החילוני, חינוך, משפחה ועוד, ידגר מראה שהחוויה (וההוויה) של המסורתי ממוקמת תמיד בצומת בין החילוניות לדתיות. הצומת הזה נרקם בדפי הספר לכדי קטגוריית זהות נוספת הדרושה להבנת מפת הזהויות היהודיות בישראל (ומחוץ לה): "המסורתיים". חשוב להדגיש כי אצל ידגר הזהות המסורתית איננה נקודת אמצע בין דתיות לחילוניות, כפי שהיא נתפסת למשל בסקרים חברתיים, אלא זהות המכילה את שתיהן.²

2 הערת המערכת: בשנת 2012, לאחר שכבר החמנה סקירה זו, פורסם ספר נוסף של ידגר, **מעבר לחילון: מסורתיות וביקורת החילון בישראל** בהוצאת מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד. בספרו זה ידגר מפתח את התובנות התיאורטיות מספרו הקודם, הנסקר כאן, שנוסב על המחקר האמפירי של המחבר וכולל ציטוטים נרחבים מדברי מרואייניו. לעומת הספר המוקדם, המתרכז בנושא הזהות המסורתית, ספרו המאוחר בוחן – מתוך העמדה המסורתית ומנקודת המבט הייחודית שהיא מקנה – את הזהות החילונית, ומבקר את הנחות היסוד שלה, לרבות תזת החילון ותמונת העולם הקוטבית שעליה היא מבוססת (פירוט על תזת החילון ראו בהמשך סקירה זו וכן בסקירה מאת דוד סורוצקין במדור זה).

כמו ספרו של ידגר, גם ספרה של גל גץ הדתל"שים: מסע אל עולמם של דתיים לשעבר (2011) עוסק בזהות שאיננה מתמינת לאחד משני הקטבים: דתית או חילונית. "הדתי לשעבר" איננה קטגוריה חדשה אך גל גץ מוצאת, ובצדק, שאם בעבר סופחו הדתלשים לקטגוריית החוזרים בשאלה, בשנים האחרונות מתבררת הדתלשיות כזהות בפני עצמה. כמו המסורתית אצל ידגר, הדתי לשעבר אינו נקודת אמצע בין דתיות לחילונית אלא מכיל בה בעת את שתייהן. בספרה, המבוסס על עבודה עיתונאית, גל גץ מבקשת להבין את מאפייני הדתלשיות. היא עורכת מסע של ראיונות ושיחות עם דתלשים ודתיים כדי ללמוד את המאפיינים הללו. חוזקו של הספר שהוא ערוך ראיונות ראיונות המובאים כלשונם, כמעט ללא התערבותה אלא כעורכת. גל גץ קיבצה את הראיונות והעניקה להם כותרות והקדמות קצרות, שדרכן מתקבלות נקודות מבט שונות על הדתלשיות, בהן: "קווים לדמותו" ולזהותו של הדתלש, "יחס הממסד הדתי", "דתל"שים מזרחים" ו"היצירה הדתל"שית". כל נקודות המבט הללו משתלבות לכדי יצירת הדתלשיות כקטגוריית זהות מובחנת הנזקקת לחקירה ולפרשנות בפני עצמה. השאלה המהדהדת לאורך הספר כולו — כיצד דתלשים מנחילים זהות זו לצאצאיהם שלא עברו סוציאליזציה דתית כמו הוריהם — היא אחת השאלות המסקרנות ביותר.

כמו גל גץ גם ליאון, בספרו חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית (2010), איננו עוסק בזהות חדשה. אך שלא כמותה הוא מתמודד עם מסורת מוטה מבחינה מתודולוגית משום שהיא מתמקדת, כפי שכבר ציינתי, בעיקר במפלגת ש"ס. באמצעות חקירה אתנוגרפית של בתי כנסת עדתיים, הסדרים, הקסדרים וסידורי התפילה בהם, הוא מוליך את הקוראת בנתיבי עולם הקודש והחול של החרדיות המזרחית ומרחיב את הדעת עליה. כפי ששם ספרו מלמד, ליאון מאפיין את החרדיות המזרחית כרכה. הוא מתחקה על שורשיה הסוציולוגיים וההיסטוריים של רכות זו, ומדגיש את מקומה המשמעותי של תנועת התשובה בישראל בהתהוותה של החרדיות הרכה. חשיבותה הרבה של החקירה ההיסטורית והסוציולוגית של ליאון היא שבאמצעותה אפשר לדמיין את הניגוד בין יהדות-אסלאם ובין יהדות-נצרות.

ספרים העוסקים בסוציולוגיה של הדת נבחנו לא פעם על פי יחסם ועמדתם האפיסטמולוגית והמתודולוגית לתזת החילון. בצורה גסה, לפי תזת זו החילון הוא תהליך בלתי נמנע, דטרמיניסטי וליניארי, שבו חשיפה למודרניזציה מובילה מדת לחילון, וממסורתיות למודרניות. על בסיסה ראו בדת ובמסורתיות תופעות שזמנן קצוב עד שתהפוך החברה לחילונית ומודרנית. אם נעז לגזור פרספקטיבה היסטורית מן הספרים אפשר בהחלט לטעון כי תזת החילון איבדה את מעמדה כתזת השלטת בחקר הזהות היהודית הדתית/חילונית בישראל. כל אחד מהספרים מציג עמדה השוללת אותה אם בגלוי ואם בעקיפין. אצל שלג תזת החילון מתמוססת עם תיאורי השינוי הגדול "ביחסו של הציבור החילוני בישראל ליהדות" (שלג 2010, 20). העובדה שחילונים תרים אחר זהות דתית בהכרח מנטרלת את הדטרמיניסטיות של תזת החילון. ידגר שולל אותה כבר בתת-הכותרת של ספרו "מודרניות ללא חילון" ובפרק המבוא פורט את טענתו ומסביר כיצד המסורתיות, בהיותה תופעה מודרנית, סודקת את רעיון תזת החילון המספרת "סיפור של קדמה בלתי נמנעת שמובילה בהכרח לחילון" (ידגר 2010, 37). לטענתו,

המסורתיות מהווה "חלופה מרתקת ופורה לדיכוטומיה דתי-חילונית בכך שהיא מציעה דגם של מודרניות שאינה בהכרח מלווה בחילון" (שם, 13). אחד ממרואייניה של גל גץ מסביר כיצד תופעת הדתלשיות חותרת תחת התזה: "מחקרים שייעשו במסגרת תזת החילון לא יעסקו בדתלשים ובכלל בכל מי שנמצא בתחום האפור, שבעצם קיומם מערערים על הקטגוריות הקיימות של חילוני ודתי" (גל גץ 2011, 46). אצל ליאון נדמה כי פעם הוא מאמת את תזת החילון ופעם מתעמת אתה. כך או כך, תזת החילון מופרכת מעצם מהותה של החרדיות הרכה. על פי תזת החילון היינו מצפים שהדתיות המתונה של היהדות המזרחית תהפוך, עם חשיפתה למודרניזציה (בארצות המוצא ובישראל), לחילונית (נוצרית) ולא לחרדיות, אך לאור ספרו של ליאון מתברר שהשערה זו שגויה בראי מבחן ההיסטוריה.

אף שההשתחררות מן ההגמוניה של תזת החילון מביאה בעקבותיה עושר מחקרי ותיאורטי הניכר גם בספרים שלפנינו, קריאה בין הספרים הללו מסגירה שני מאפיינים בולטים הלוכדים את חקר הדתיות והחילוניות במלכודות אשר נוצרו בחלל הנטוש של תזת החילון. המאפיין הראשון הוא הצל המאיים של אשמת המהותנות. נראה כי המחברים והחוקרים — אם במודע תיאורטי ואם לאו — כותבים מתוך חשש משכפול תפיסות מהותניות של הדת ושל קטגוריות הזהות התלויות בה, תפיסות הרווחות בשיח המחקרי ושלא פעם הן תוצאת הדומיננטיות של תזת החילון. המאפיין השני הוא ההיעדר או השוליות המחשבתית והמחקרית של סוגיית הנשים והדת. המאפיינים הללו תלויים זה בזה וכפי שנראה בהמשך, סופו של החשש ממהותנות עלול להוביל להדרת נשים.

על המהותנות

אחת השאלות הנדונות בספרות המחקרית העוסקת בפוליטיקה של זהויות היא איך לחקור, לכתוב ולדבר על זהות מבלי להיתפס בקורי המהותנות אשר נטוו סביבה עצמה? נדמה שהניסיון להימלט מכתיבה מהותנית נדון מראש לכישלון. מרגע יציקת תוכן — גם אם קונטינגנטי וזמני — לתוך קטגוריה אנליטית כלשהי, לא כל שכן לתוך קטגוריה של זהות, הוא הופך למהותני ולמחושק. יש שלוש דרכים לנסות ולדלג מעל מכשול המהותנות, האחת אפיסטמולוגית, השנייה תיאורטית והשלישית מתודולוגית. לא פעם נקשרות הדרכים הללו זו בזו.

ההולכים בדרך האפיסטמולוגית מבקשים להימלט מהבחנות בינריות ובמקרה דגן — הם מציעים לראות בדתיות ובחילוניות קטגוריות שאינן מובחנות זו מזו אלא קטגוריות שקיומן הוא סימולטני. האוחזים בעמדה זו, המכונה בספרות הסוציולוגית "פוסט-חילוניות"³, מבקשים להוציא את הדת מן הגטו של הסוציולוגיה של הדת. מתוך עמדה כזו סובייקט הזהות איננו מתמייך לדתי או לחילוני ולכן הוא מחזיק בפוטנציאל של פירוק קטגוריות הזהות ממהותנות.

3 יהודה שנהב, 2008. "הזמנה למתווה פוסט-חילונית לחקר החברה בישראל", סוציולוגיה ישראלית י(1), עמ' 161–188.

אמנם לא פעם המבט הפרשני של החוקר⁴ מותח ציר בין הקטגוריות של חילוניות ודתיות, המבטל את הקוטביות ביניהן, אולם מהותנות נותרת על כנה כמעט באופן בלתי נמנע. במילים אחרות: מתיחת הציר אין משמעותה הכלאתן של קטגוריות עד דלא נדע למיין בין חילוני לבין דתי. מתיחת הציר, לפיכך, היא יצירה של מערכת מיון או תת-מערכת מיון שרגישה יותר להבדלים, אך הקטגוריות שבתוכה עדיין מהותניות.

למשל, ידגר אמנם מתאר את המסורתיות כנקודה ברצף שבין דתיות לחילוניות, אך בתום המהלך שהוא מפתח בספרו, המסורתיות הופכת לקטגוריה מהותנית בשני אופנים. אופן אחד תלוי בידגר עצמו בתור חוקר ופרשן של הממצאים. מרגע שהוא מצליח לחלץ את מאפייני הזהות המסורתית, הוא מוצא ומאפיין דפוס חוזר שממנו ניתן לגזור את מהות הזהות המסורתית או "ה'שיטה' המסורתית" (ידגר 2010, 83). ידגר מסביר כי "עולה תמונה ברורה למדי של הגרעין המנחה של אורח החיים המסורתי. [...] הנוהג המסורתי מונחה על ידי השאיפה לשמירה על זהות יהודית אותנטית בהקשר עכשווי" (שם, 84). המסורתי בוחר לקיים מצוות שבלעדיהן אינו "באמת יהודי" (שם). כלומר: הגרעין המנחה הזה — קיום מצוות ההכרחיות, בעיניו, לשמירת זהותו כיהודי/ה — הוא למעשה מהות הזהות המסורתית. אופן שני שבו הופכת קטגוריית המסורתיות למהותנית תלוי במרואייניו של ידגר. הוא מתאר כיצד הם נתונים תמיד למשטר הבינריות של דתי וחילוני. המרואיינים של ידגר מרכיבים את זהותם ביחס לקטגוריות "חילוני" או "דתי" וביחס לאורתודוקסיה. מרגע סימון נקודות הייחוס הבינריות הללו נדמה שאי-אפשר לברוח ממהותנות, והמסורתיות שבה אפוא ומקמת עצמה על הציר האורתודוקסי, בין החילוני ובין הדתי.

כמו ספרו של ידגר, ספרה של גל גץ עוסק בזהות שאיננה מתמינת לאחד הקטבים, הדתי או החילוני: הזהות של הדתלש/ית. כמו המסורתי, אי-התמיינותו של הדתלש/ית הופכת לחלק ממהות הזהות של/ה. לכן, גל גץ מחברת אמנם בין הקוטב הדתי לקוטב החילוני, אך הדתלשיות מתכוננת בבחינת מהות. כמו המסורתיות, הדתלשיות היא עוד נקודת מיון על הציר. המהות הזו מורגשת בפרק הראשון. פרק זה, שבו משתתפת גל גץ הדתלשית בשיחה על דתלשיות עם דתלשים, הוא המרתק ביותר. באמצעותה היא, כסובייקט דתלש, ובאמצעות מרואייניה, האובייקטים הדתלשים, גל גץ מסרטטת לנו "קווים לדמותו" של הדתלש. כך, עם כל דיווח סובייקטיבי בשיחת הדתלשים, הדתלשיות מתלכדת עם מהותנות, גם אם היא אסטרטגית. נדמה לי כי כל דתלש שיקרא בפרק הראשון ימצא את עצמו בכל משפט ומשפט, בכל הוויה וחוויה, ככזה הסובל "מסכיוזופרניה" (גל גץ 2011, 19), שמתקיים בו הפרדוקס של ה"דתי" ושל ה"לשעבר" (שם, 14), וככזה — וזהו הנקודה החשובה ביחס לספרו של ידגר — המסרב להגדיר את עצמו "מסורתי". נקודה זו חשובה לא רק משום שהיא חושפת את הבעייתיות בבחירה של אוכלוסיית מחקר על פי הגדרתה היא עצמה, אלא גם משום

4 מתוך כוונה אינני מכוונת לשני המינים ולאורך הסקירה לא אנוקט את האפשרות "ת" (למשל: חוקר/ת). אמנם הכותבים מתייחסים לקשר בין הזהות המגדרית ובין הזהות הדתית אך ארבעתם, גם פוריה גל גץ, מאמצים מבט מחקרי גברי על הקשר הזה.

שהיא מלמדת אותנו על אודות הקשר בין "דת" ובין "אתניות". סירובו של הדתלש להגדיר עצמו "מסורתי" אינו יכול להיות מובן בלא הזיהוי הטעון בין מסורתיות למזרחיות. זהו זיהוי, מסבירים שלג וידגר, בעל משמעות פוליטית במבנה האתנו-מעמדי והאתנו-דתי בישראל. נדמה כי גל גץ מבינה זאת היטב ולא בכדי בוחרת בציטוט של אחד ממרואייניה לשמש כותרת לפרק: "אין כזה דבר דתלש מזרחי" (שם, 159). הזיהוי בין המסורתיות למזרחיות, המצליב בין "דת" ל"אתניות", הוא גם דלת יציאה אפשרית מן המהותנות.

דרך נוספת לדלג מעל משוכת המהותנות היא הדרך התיאורטית. לפיה, "דת" היא קטגוריה שאינה עומדת בפני עצמה אלא נפגשת בהקשרי זמן ומרחב שונים עם קטגוריות אחרות: "מגדר", "אתניות", "מעמד" וכן הלאה. דרך זו מבוססת על תיאוריה ממסורת הפמיניזם השונות התופסת קטגוריות אנליטיות לעולם כאינטרסקציונליות.⁵ ההצלבה בין הקטגוריות יוצרת חוסר קוהרנטיות בתוך עצמן וביניהן. באמצעות ניתוח אינטרסקציונלי תבקש החוקרת לחשוף את הקשרים בין הקטגוריות המייצרים מופעים דינמיים וקונטינגנטיים שלהן. למשל, אין ספק שעל ידי כך שהספרים מנכיחים את הקשר הסטטיסטי והשיחי שבין דת לאתניות בהקשר ההיסטורי הלאומי-יהודי, הם תורמים לפירוק קטגוריות ממהותנות. כך לדוגמה, וכפי שכבר ראינו אצל גל גץ, הדתלשיות היא תופעה אשכנזית. ידגר, באמצעות מרואייניו, מעמיד למבחן את נקודת המוצא המהותנית והסטטיסטית שלפיה קיים קשר הכרחי בין מסורתיות למזרחיות (ידגר 2010, 209–210). ליאון כמובן עוסק בקשר בין דת לאתניות ומצביע על אופייה הייחודי של החרדיות המזרחית, הנבדל מזה של החרדיות האשכנזית. וגם שלג חוזר ומצביע על הקשר, הסטטיסטי לרוב, בין אתניות ובין רנסנס היהדות המתואר בספרו (למשל שלג 2010, 72, 138). אין בכוונתי להרחיב כאן מעבר לדוגמאות אלה מחשש להפשטה יתרה של הקשר הזה. המחברים עשו מלאכה מרובה בהרכבת תיאור הקשרים החשובים הללו ואף הקדישו לכך פרקים ותתי-פרקים נפרדים. במקום זאת אני מבקשת לתהות להיכן נעלמה הבחנה חשובה המטעינה והמוטענת משמעות אתנית המתוארת בספרים כולם: ההבחנה בין המודל היהודי-נוצרי למודל היהודי-מוסלמי.

ניתן למצוא בספרים שני מודלים של זהות דתית-יהודית. האחד של יהדות-נוצרית והשני של יהדות-מוסלמית. מודל אחד נשען על שאלות של אמונה והשני נשען על שאלות של פרקטיקה דתית, של הלכה. לפי המודל הנוצרי, דתי הוא מי שמאמין באל ואילו לפי המודל המוסלמי, קיום מצוות הוא שמעיד על דתיותו ואמונתו של אדם. הקריאה בספרים מצביעה על כך ששני המודלים הללו הם בעלי צבע אתני מובהק כך שהמודל הנוצרי מזוהה עם אשכנזיות והמודל המוסלמי מזוהה עם מזרחיות. היעדר ציון מפורש של המודלים הללו הפתיע אותי בעיקר בספרו של ליאון, מי שלימד אותי על אודותיהם ושכזכורו הכרתי את הפריזמה החשובה הזו. הופתעתי לגלות שבהגדרתו לחרדיות המזרחית כחרדיות רכה הוא איננו מציע פרשנות

Leslie McCall, 2005. "The Complexity of Intersectionality," *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 30(3), 5 pp. 1771–1800

שתסביר רכות זו באמצעות המודל היהודי-מוסלמי אלא מסתפק בתיאור היסטורי של היהדות ותהליכי החילון בארצות האסלאם (ליאון 2010, 24–25). המודלים הללו היו יכולים לתרום גם לניתוח הזהויות בספרים האחרים. למשל, אצל גל גין המודלים יעזרו לנו להבין מדוע "אין דבר כזה" דתלשים מזרחים. אצל ידגר, המודלים הללו יכולים לספק פרשנות נוספת לטיפולוגיה המבחינה בין אמונה לבין פרקטיקה ביהדות, אשר עומדת במרכז ספרו. ולבסוף, אצל שלג, המודלים הללו יכולים להוות רובד נוסף להבחנה מרכזית בספרו בין התקרבות תרבותית ליהדות ובין התקרבות רוחנית אליה. אם כן, המודלים של יהודי-מוסלמי ויהודי-נוצרי נוכחים בצורה תיאורית בספרים אך נפקדים מהם מהבחנה התיאורית. הנפקדות התיאורית מפליאה דווקא נוכח המודעות של הכותבים לקשר בין דת לאתניות. המחברים מתארים את הקשר בין דת לאתניות, אבל אינם משתמשים בכוחו של הקשר הזה לפירוק המהות של הדת. למעשה, אי-הכללת ההקשרים התיאולוגיים, ההיסטוריים והסוציולוגיים בין יהדות, נצרות ואסלאם הופכת, באורח פרדוקסלי, את ה"דת" למקובעת, סטטית וא-היסטורית. כך, לאחר קריאה בארבעת הספרים נותרתי עם השאלה מדוע המונחים הממוקפים "יהודי-מזרחי" ו"יהודי-אשכנזי" הצליחו להשתרש בשיח המחקרי ולעומתם "יהודי-מוסלמי" ו"יהודי-נוצרי" אינם רווחים במחקר.⁶

הדרך השלישית להתמודד עם בעיית המהותנות היא הדרך המתודולוגית. בארבעת הספרים אפשר למצוא שתי אסטרטגיות מתודולוגיות. הראשונה נמצאת אצל שלג. מאחר שהוא מבחין שרנסנס היהדות חוצה מגזרים וקבוצות, ומתחולל בקרב ציבורים דתיים וחילוניים על גווניהם — הוא גם נזקק לטיפולוגיה חוצת מגזרים. ואכן, שלג מתאר שני סוגים של תנודות שנוצרות ב"רעידת האדמה" היהודית. כאמור לעיל, תנודה אחת היא התקרבות תרבותית ליהדות והשנייה היא התקרבות רוחנית. במילותיו הקולעות: "דומה שההבחנה הנכונה היא בין המחפשים יהדות ובין המחפשים אלוהים" (שלג 2010, 22). סביב הטיפולוגיה הזו שלג מייטיב להעמיד לרשות הקוראת תמונת מצב של היהדות בישראל בשני העשורים האחרונים. כדאי להתעכב על אחד הדברים אשר נקלטים בסיסמוגרף של שלג. הוא מציין את הבדלים בין סוכני הרנסנס התרבותי ובין סוכני הרנסנס הרוחני:

מובילי הרנסנס התרבותי הם כאמור נשים, אשכנזים, מבוגרים או צעירים שגדלו בחיקה של תנועת העבודה [...] (בכלל זה, גם בני הציונות הדתית, שגדלו על עולמה הרוחני של תנועת העבודה), כלומר בעיקר בני האליטה הישראלית הוותיקה. הרנסנס הרוחני, לעומת זאת, מתאפיין בקבוצות המייצגות "אליטות חדשות": מזרחים, עולי ברית המועצות לשעבר [...] וגם מתעשרים חדשים, שהם בנים ונכדים לישראל הוותיקה (שם, 138).

⁶ עבודותיו של אמנון רז'קרוצקין מהוות פלטפורמה הכרחית להבנת השאלה הזו. ראו למשל: אמנון רז'קרוצקין, 1993. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית, חלק ראשון", תיאוריה וביקורת 4 (סתיו), עמ' 23–55; אמנון רז'קרוצקין, 1994. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית, חלק שני", תיאוריה וביקורת 5 (סתיו), עמ' 113–132.

זיהוי ההבדלים הללו חשוב משתי סיבות. הסיבה הראשונה היא ערטול החילוני מחילוניותו. חשיפת ההיבטים הדתיים והתיאולוגיים של החילוני חשובה לצורך נטרול הקטגוריות ממהותנותן בלי ליפול למהותנות נוספת. במילים אחרות, שלג מפנה אותנו להבין את דתיותו של החילוני/האשכנזי/המודרני במקום את דתיותו של הדתי/המזרחי/המסורתי. זו הפניה המכריחה אותנו להתנתק מקיבעון היחס הבינרי בין החילוני לדתי ותחת זאת לחשוב באמצעות המושג של חילוני/דתי, בדומה לשימוש של פוקו במושג ידע/כוח, שבו הסימן / איננו מבטא הפרדה אלא זיקה, קשר בל יינתק. הפניית המבט המתודולוגית אל מה שאפשר לכוונת בעקבות הומי באבא עריצותו של השקוף — ובמקרה זה: עריצותו של החילוני — יכולה להעביר אותנו בבטחה בשדה מוקשי המהותנות. הסיבה השנייה לחשיבות ההבחנה של שלג היא שהוא לוכד באמצעותה את תהליך הפמיניזציה של היהדות. זוהי לכידה רגעית שבה שלג מגלה לנו שנשים הן ממוכילי הרנסנס התרבותי, אך הוא אינו עומד על המשמעות הסוציולוגית של הגילוי הזה.

לצד חשיפת דתיותו של החילוני, האסטרטגיה המתודולוגית השנייה ניכרת בספרים של גל גץ, ידגר וליאון. שלושת המחברים האלה נוקטים עמדה מתודולוגית שבה הצגת קטגוריית הזהות נעשית לא על ידי הכותב/ת אלא על ידי סובייקט הזהות עצמו, באמצעות חקירה אתנוגרפית. עם זאת, השיטה האתנוגרפית ומתן "זכות ההגדרה" לנחקרים או המרואיינים, איננה פוטרת אותנו מן המהותנות. להפך, באתנוגרפיה טובה נוצר טשטוש, לעתים מוחלט, בין האמפירי ובין האנליטי שבו המחבר-החוקר הופך לשותף בהכנייתה של הקטגוריה האנליטית ולא פעם לוקח חלק בהפיכתה למהותנית, כפי שראינו אצל ידגר ואצל גל גץ. עם זאת, בנקודה זו ראוי לשאול שאלה מהותית על זהות ומהותנות: האם ומתי יש להימנע מכתובה מהותנית? האם נגזר על מחקרי הזהות להיות נדונים לכף זכות או חובה בגין מהותנות? כפי שאנחנו רואים, הימנעות זו לא רק כמעט בלתי אפשרית אלא שבלעדיה לא היינו יכולים ללמוד דבר. עובדה זו בולטת במיוחד אצל גל גץ, שמציגה בפעם הראשונה ובצורה שיטתית מחקר (אמנם עיתונאי) על דתלים כקטגוריית זהות, המוצגת כקטגוריה פרדוקסלית ובלתי מתמיינת, ולצד זאת, כקטגוריה שמתכוונת מתוך המחקר באופן מהותני. זאת ועוד, השחרור ממהותנות הוא רגעי בלבד משום שמיד תבוא מהות אחרת, בהקשרים היסטוריים ואנליטיים אחרים. אני מציעה, לכן, להתבונן במקום האפל שנוצר בעקבות קריאה בארבעת הספרים, שאליו הכותבים אינם מודעים: המקום (או שמא אי-המקום) של הדרת נשים.

על הדרת נשים

כשנה לאחר צאת הספרים הנסקרים לאור החלו דיונים סוערים בעקבות גילויים בוטים של הדרת נשים מהמרחב הציבורי. הדיונים האלה התעוררו בעיקר בעקבות ייצוג תקשורתי של הדרת נשים בציבור החרדי אך הם הניעו גם את הנשים החילוניות לתת פומבי להדרתן מהמרחב הציבורי בכלל ומשוק העבודה בפרט. נדמה לי שרטרוספקטיבה על הספרים בהקשר הזה

הכרחית וכדאי לברר כיצד ייתכן שארבעה ספרים מתעלמים מכוחן של התיאוריות הפמיניסטיות להסביר את המצב היהודי בישראל, וזאת אף על פי ששלושה מהם – ספריהם של ידגר, ליאון ושלג – מתארים תהליכים של פמיניזציה של הדת או לכל הפחות מקדישים מקום בספריהם לדת ולנשים. אם נחזור לבחירות המתודולוגיות שנעשו במחקרים האתנוגרפיים, הנובעות במידה רבה, כאמור, מניסיונותיהם להתמודד עם בעיות המהותנות, נבין כיצד מודרת שאלת הנשים והזהות הדתית שלהן.

גל גץ מבקשת להימלט מ"משטרת הזהויות ולתת לדתלשים לספר את סיפורם" (גל גץ 2011, 15), ולכן תמוהה בחירתה לראיין דתיים ולא דתלשים (אורי אורבך, הרב יובל שרלון, הרב ראובן אוריה הכהן ויוסף סידר), במיוחד לאור העובדה שמבטם איננו תורם להבנה רבה יותר של התופעה. הראיונות הללו נראים יותר כניסיון ביוגרפי של גל גץ לשוב ולהתעמת, או להתפייס, עם עברה שלה. בחירתה זו הופכת את הדתלשים לא רק לאובייקט של המבט הדתי (האורתודוקסי והציוני-דתי) אלא גם לאובייקט של המבט הגברי. גל גץ ראינה שבעה עשר אנשים, רק שלוש מהם נשים. אין זו כמובן רק שאלה כמותית, אלא גם מהותית. ההבטחה של גל גץ לספר את סיפורם של הדתלשים איננה כוללת כנראה היבטים של מגדר ושל מיניות. האם אין הבדלים בין חוויות של דתלשים לבין אלה של דתלשיות? האם הגוף הדתלשי הגברי עובר תהליכים דומים לאלה שעוברים על הגוף הדתלשי הנשי? השאלות הללו נותרות בלא מענה.

ידגר וליאון מקדישים עיסוק מובחן לקשר בין דת למגדר, או ליתר דיוק, לקשר בין דת לנשים (הפרק החמישי בספרו של ידגר והחלק שכותרתו "עזרת נשים" בספרו של ליאון). ליאון מקדיש שלושה עמודים בלבד לנשים בחרדיות המזרחית וליתר דיוק לנשים בבית הכנסת הערתי. אבל, כאמור, העניין אינו אורך הדיון בלבד אלא בחירתו המתודולוגית של ליאון להתמקד בבית הכנסת. בית כנסת הוא מרחב דתי-ציבורי-גברי מובהק מלכתחילה ועל כן אין להתפלא בדיעבד על הדרת הנשים מספרו של ליאון. ידגר מעניק מקום משמעותי יותר לדיון בנשים מסורתיות, אך הבעיה המרכזית בדיונו היא הנחתו כי לפי הפמיניזם בחירה "בזהות המסורתית היא אנטי-פמיניסטית ופוגענית כלפי נשים" (ידגר 2010, 234). ההנחה הזו נופלת שוב לבור המהותנות, שכן היא מחילה תפיסה מהותנית לא רק על הקטגוריה מסורתית אלא גם על הפמיניזם. וכך, היא מתעלמת מההישגים הרבים של הפמיניזם הדתי בקידום שוויון מגדרי בתחומי הדת, ולא דווקא בורמים הרפורמיים והקונסרבטיביים. אם נחיל את הנחתו של ידגר על זהות "נשית" אחרת נוכל לגלות עד כמה היא בעייתית. למשל, אם נטען שבחירה באימהות היא אנטי-פמיניסטית ופוגענית כלפי נשים, נבטל באחת תפיסות הרואות באימהות מקור של כוח ועוצמה נשיים. הדבר הבולט בספרו של ידגר (בפרק על המגדר וגם בפרקים אחרים, כדוגמת הפרק השביעי העוסק ברפורמים וקונסרבטיבים) הוא שבקרב המסורתיים "תיקונים מגדריים" (שם, 343) מהווים את הגבול שהמסורתי והמסורתית אינם מוכנים לעבור. מה המשמעות של ההתנגדות הנחרצת הזו? וכיצד חוקרות פמיניסטיות של הדת היו מסבירות אותה? השאלות הללו נותרות בלא מענה. ברם, ההיבט המגדרי המרתק

יותר הוא שאלת הפמיניזציה של הדת והקשר שלה – בהשאלה מושגית – למזרחיזציה/לאשכנזיזציה של הדת.

לפמיניזציה של הדת שלושה מובנים. המובן הראשון הוא שנשים הופכות להיות סוכנות של הדת יותר משהיו בעבר. זה שינוי אמפירי שתיאור סטטיסטי שלו יראה כי כיום יותר נשים מגדירות עצמן דתיות או מוגדרות כך; את המובן הזה אנו פוגשים בספרים, אם בתיאור ישיר כמו אצל שלג ואם באזכור אגבי כמו אצל ליאון (2010, 114). המובן השני הוא שהדת נכנסת לספרה הפרטית, ומאחר שהספרה הפרטית מזוהה עם נשיות, גבולות הדת מסומנים כפרטיים ונשיים. מכאן שיש לטעמי לכנות תהליך זה "פרטיזציה" (privatization)⁷. ואולם, מבט-על בספרים מגלה כי יהיה קשה לתאר את השינויים הדתיים בישראל כתהליכי פרטיזציה של הדת. נהפוך הוא, מהספרים עולה כי דווקא הנכחת הדתיות או המסורתיות היהודית-דתית במרחב הציבורי היא פרויקט מכוון. אבחנה זו עולה בבירור בספריהם של ידגר, ליאון ושלג, וגם ספרה של גל גץ מראה כיצד תובעת לה הדתלשיות מקום בשיח ובמרחב (לאו דווקא הפרטי). המובן השלישי, המרכזי ביותר לדידי, הוא שינוי איכותי או תוכני של הדת ושל פירושה; ליתר דיוק, מדובר על האופן בו הדת עצמה הופכת (על פי סטריאוטיפים מגדריים לא פעם) לנשית יותר, לרכה יותר.

אין מדובר ברכות במשמעותה הסטריאוטיפית השוביניסטית, אלא במשמעותה הנחשפת ממעשה ההצלבה שבין דת, אתניות ומגדר. זו הצלבה שבאמצעותה אבקש להגזים מעט בטרמינולוגיה ולטעון למזרחיזציה של הדת. כשם שפמיניזציה של הדת משמעותה דת נשית יותר, כך מזרחיזציה של הדת פירושה שהדת הופכת מזרחית יותר, מסורתית יותר, רכה יותר (בין שהיא רכות של דתלשיות ובין שהיא רכות של חרדיות מזרחית). תחת הקבלה והמשגה כאלה ניתן להבין את המובאה שידגר מביא מפי אחת ממרואיינותיו: "אני יכולה להסכים עם הסברה שהאלוהים המזרחי יותר רחמן, פחות מעניש" (ידגר 2010, 227). ואיני יכולה שלא לסכם באופטימיות זהירה שהן החברה בישראל והן היהדות יכולות להרוויח מאלוהים מסורתי יותר, נשי יותר, מזרחי יותר, רך יותר.

7 פרטיזציה ולא הפרטה משום שזו האחרונה איננה מזוהה בהכרח עם תהליכי פמיניזציה אלא יותר עם הספרה הכלכלית (הציבורית והגברית).