

קוסמופוליטיות רוחנית ואותנטיות יהודית: התחדשות רוחנית ומעמד הביניים בישראל רחל ורצברגר ודנה קפלן

מאמר זה דן בהתחדשות רוחנית יהודית בישראל ומבקש לברר את הזיקה בינה לבין מעמד הביניים היהודי-ישראלי, המזוהה לרוב עם תרבות ועם זהות חילונית. באמצעות ניתוח אתנוגרפי של שתי קהילות עידן חדש יהודי וראיונות עם חבריהן מראה המאמר כיצד השילוב בין היהדות לבין רוחניות העידן החדש מטעין את הראשונה בערכים אוניברסליים וקוסמופוליטיים. ליקוט הרכיבים התרבותיים, היהודיים והגלובליים, והשילוב ביניהם, מחייב עבודה תרבותית מורכבת המכונה במאמר "קוסמופוליטיות רוחנית". הקוסמופוליטיות הרוחנית כדרך לחדש את היהדות מסתמכת על ההון התרבותי הניכר ועל הידענות של המשתתפים, כמו גם על אתוס העצמי האותנטי. בהסתמך על עבודות בסוציולוגיה של התרבות המראות כי על אף השינוי הנוכחי בתוכנו של ההון התרבותי, הוא עדיין מתפקד כמשאב המבדיל בין מעמדות, במאמר נטען כי יש להבין את הקוסמופוליטיות הרוחנית של היהדות ואת האותנטיפיקציה שלה כאמצעי לביצור העוצמה של מעמד הביניים היהודי-ישראלי בשדה שהוא חדש עבורו – השדה הדתי.

* ד"ר רחל ורצברגר, אוניברסיטת אריאל בשומרון.
דואר אלקטרוני: rachel.werczberger@mail.huji.ac.il
ד"ר דנה קפלן, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה, והאוניברסיטה העברית בירושלים.
דואר אלקטרוני: danaka@openu.ac.il

מאמר זה נכתב בסיוע מענק מחקר מס' 43068 מטעם רשות המחקר של האוניברסיטה הפתוחה ומענק מחקר מס' RA1800000456 מטעם רשות המחקר של אוניברסיטת אריאל בשומרון.

מילות מפתח: התחדשות יהודית, רוחניות, מעמד הביניים, העידן החדש, אותנטיות, קוסמופוליטיות

בתחילת שנות ה-2000 יזם הרב אוהד אורחי והקים את ה"שיבאשראם", או בשמה הרווח "קהילת המקום", קהילה של התחדשות רוחנית יהודית שהתקיימה בישראל. בשנת 2011, כ-6 שנים לאחר התפרקות "המקום", הוא השיק יוזמה חדשה נוספת בשם "נביעה – האקדמיה העברית של הרוח". את מפעלו החדש תיאר אורחי (2011) באתר האינטרנט שלו¹ במילים הבאות:

נביעה היא בית ספר גבוה אשר הוקם על מנת להנחיל דרך חיים רוחנית, בהשראת מקורות הרוח העברית, ומתוך מגע ודיאלוג חי עם המציאות המגוונת בה אנו חיים. מטרתו העליונה – לתת כלים ולהעניק השראה לכל אחד ואחת מן הלומדים והלומדות בו לגלות את הנביעה האישית, האלוהית, הקדושה, האותנטית והאינטימית שבנשמתם. דרכה של נביעה אל הרוח האוניברסלית היא הדרך העברית – הדרך הנסללת מאז ימי אבותינו, ונסללת על-ידינו כיום, כמתנת העם העברי לכל אדם, ולעולם כולו. עבורנו, הדרך העברית היא דרך חיים רוחנית פתוחה, שוויונית, נועזת, חוקרת, לומדת ומתפתחת כל הזמן, קשובה לחכמת הדתות האחרות, מקדמת בברכה בני עמים שונים, עובדת עם הגוף והנשמה, אומרת הן לתשוקה וגם לדממה, נושמת את הטבע, יודעת את השקט, שוחרת שלום וחוגגת את החיים.

"נביעה – האקדמיה העברית של הרוח", הייתה ניסיון נוסף במפעלו של אורחי לקדם את ההתחדשות הרוחנית של היהדות, באמצעות חיבור היברידי בין יהדות לבין רוחניות העידן החדש (New-Age). העידן החדש היהודי, כפי שנכנה סוג זה של התחדשות יהודית,² מלקט ומשלב בין פרקטיקות יהודיות לבין פרקטיקות שאינן יהודיות – בין מסורות יהודיות חסידיות לבין שיטות ופילוסופיות מזרחיות, כגון בודהיסטיות, נאו-שאמאניות וסופיות, ובין יהודיות למדנית לבין עבריות ילידית לכאורה. כל זאת בתוך מסגרת פעולה א-הלכתית, המערערת על סמכות הממסד הרבני-אורתודוקסי הישראלי (Werczberger, 2016).

בתיאור זה של "נביעה" אפשר לזהות שני מאפיינים בולטים הקשורים זה לזה. מאפיין אחד הוא הדגשת האוניברסליות של "הדרך העברית", והאחר הוא האותנטיות

1 במועד כתיבת המאמר האתר "נביעה" של אורחי (2011) כבר אינו קיים.

2 כאן מתבקשת הבחנה בין העידן החדש היהודי לבין "תנועת השיבה לארון הספרים היהודי" או "הרנסנס היהודי" (שלג, 2010). תנועה זו מדגישה את ההיבטים התרבותיים, הוהותיים והאינטלקטואליים של המסורת היהודית במרחב החילוני (אוולאי, 2010; Werczberger & Azulay, 2011). בשונה מכך, ההתחדשות היהודית הרוחנית, המכונה כאן גם העידן החדש היהודי, פועלת מתוך הנחות יסוד דתיות ורוחניות והיא בעלת מאפיינים דתיים מובהקים.

בבחירה בדרך זאת. הראשון מבקש להציג את העידן החדש היהודי, או את "הדרך העברית", כשיטה רוחנית שוות ערך לשיטות הרוחניות האחרות, שיטה הקשורה אמנם לעבריות וליהודיות, אך פתוחה ומכילה כל אדם וכל רעיון רוחני באשר הוא. השני ממסגר את האמונה ב"דרך העברית" כבחירה אישית וסובייקטיבית וממקם אותה בתוך שיח האותנטיות של העצמי. שני היבטים אלו אינם ייחודיים דווקא לעידן החדש היהודי, אלא מאפיינים את שיח העידן החדש הכללי שחדר לחברה הישראלית בשנים האחרונות, ובייחוד למעמד הביניים היהודי. בהקשר זה, מאמר זה מציע את אחד מן הדיונים הראשונים בהיבטים המעמדיים של רוחניות העידן החדש בישראל ומתמקד במקרה של העידן החדש היהודי (ראו גם ורצברגר וקפלן, 2019; Kaplan & Werzberger, 2017). אנו מבקשות לברר את פשר הזיקה בין מעמד הביניים לבין העידן החדש היהודי, במטרה לתרום הן לחקר חיי היום-יום של מעמד זה והן להבנת פרקטיקות חידוש היהדות האופייניות לו, המזוהה לרוב דווקא עם תרבות ועם זהות חילונית (רם, 2005).

אף כי הזיקה בין מעמד לבין דת היא אחד מתחומי העניין הקלאסיים של הסוציולוגיה (Koehrsen, 2018), במוקד הסוציולוגיה העכשווית של הדת ניצב דווקא הדיון בתות החילון על גרסאותיה השונות (Agbaria, 2019; Beckford, 2003). תות החילון מבקשת להבין את החוויה הדתית בחברות המערביות הפוסט־מודרניות והנסיגה מן המסורתיות (Beck, 2010; Flere & Kirbiš, 2009; Heelas, Lash, & Morris, 1996). אחת הטענות הרווחות בהקשר זה היא כי החילון הביא להפרטה ולפלורליזציה של הדת ויצר שוק דתי סואן (למשל, Roof, 1999; Possamai, 2003). רוב המחקר הסוציולוגי על העידן החדש מאמץ את גישת הפלורליזציה של הדת ומאפיין את השדה הרוחני כלא־ממוסד, כחוייתי, כממוסחר וכצרכני במהותו (Guest, 2007; Heelas, 1996; Kitiarsa, 2010). עם זאת, יש הרואים בטענה שהעידן החדש הוא לא יותר מביטוי נוסף של תרבות הצריכה, ניתוח שטחי וחלקי ביותר (Aupers & Houtman, 2006; Guest, 2007, p. 182). גם לדעתנו העיסוק המחקרי הער ב"סופרמרקט הרוחני" של תקופתנו מתעלם במידה רבה מן הממד המעמדי של רוחניות העידן החדש, ממד שטרם נחקר בשיטתיות, בוודאי לא בישראל.

לעומת המחקר הסוציולוגי הפורח בעולם ולמעט מקרים נדירים, הסוציולוגיה הישראלית לא הרבתה עד כה לעסוק בעידן החדש (לניסיונות ראשוניים ראו גודמן ותבורי, 2010; קליין־אורון ורוח־מדבר, 2010; רוח־מדבר, 2006; שמחאי, 2005). סוציולוגים של הדת עוסקים לרוב ביחס בין אתניות, דתיות ולאומיות. זאת משום שבישראל, בניגוד אולי למרבית המדינות המערביות שבהן מתקיימת הפרדה בין דת לבין מדינה, לא רק שהיהדות ניצבת במרכז ההשתייכות הדתית של הרוב היהודי, אלא היא גם (ואולי בעיקר) סמן של שייכות ושל זהות לאומית ואתנית (לוי, 2020; בגיליון זה, עמ' 275–301; Ram, 2008). בהתאמה לכך, אפשר לטעון שההתמקדות המחקרית בהיבטים הלאומיים והאתניים של הדת בישראל מובילה להתעלמות מהיבטים חשובים אחרים, כדוגמת השפעתן הגוברת של זהויות דתיות חדשות וגלובליות על אלה

המקומיות (גודמן ויונה, 2004) או ההיבדלות המעמדית המתאפשרת באמצעות פנייה למקורות דתיים חדשים אלו, העומדת, כאמור, במרכזו של מאמר זה (ראו גם ורצברגר וקפלן, 2019).

לטענתנו, חשיבות המחקר על העידן החדש היהודי אינה נובעת מהיקפו, השולי למדי, אלא מן הפרופיל המעמדי של המשתתפים בו. באמצעות ניתוח אתנוגרפי של שתי קהילות של התחדשות רוחנית יהודית נטען כי העידן החדש היהודי מבטא את הניסיון של מעמד הביניים החילוני לסמן את גבולותיו באמצעות צבירה של הון תרבותי בשדה הדתי. עוד נראה שתפקידו המבדל של העידן החדש היהודי מתבסס על הדימוי האוטנטי שלו, ונובע מן השילוב בין תרבות מקומית יהודית לבין רוחניות גלובלית – מה שנכנה כאן "קוסמופוליטיות רוחנית" של היהדות.

אינדיבידואליזציה, קוסמופוליטיות ומעמד בתרבות העידן החדש

למרות ההכרה בקשרים שבין דת לבין כלכלה, ויותר מכך – בשינויים המעמדיים הנובעים מן הדומיננטיות של הנאו-ליברליזם בעידן הנוכחי (McCloud, 2007), רק מעט מחקרים סוציולוגיים מוקדשים כיום לזיקה בין דתיות בת זמננו, רוחניות עידן חדש ומעמד (Katz-Gerro & Meier Jaeger, 2012). מקובל אמנם להניח שהמשתתפים בפעילויות עידן חדש בישראל ובעולם המערבי באים בעיקר מקרב המעמד הבינוני (קליין-אורון ורוח-מדבר, 2010; Wood, 2007; Possamai, 2000; Altglas, 2014). השוו ל-Rose, 1998). עם זאת, כמעט אין מחקרים העוסקים בזיקה הממשית שבין ההביטוס של מעמד הביניים לבין רוחניות העידן החדש (אך ראו Altglas, 2014), ולדברי אגבריה, למשל, המחקר על ההעדפות והפרקטיקות הדתיות של מעמד הביניים העל-לאומי עדיין בחיתוליו (Agbaria, 2019).

עם זאת, היה זה דווקא בורדייה שזיהה, כבר בסוף שנות ה-60, כי מעמד הביניים החדש הוא היצרן העיקרי של דפוסי פנאי וסגנונות חיים שבמרכזם טיפוח הגוף, הנפש והיחסים הבין-אישיים המיועדים להשיג הצלחה באמצעות "דוקטרינות חדשות של גאולה אתית" (Bourdieu, 1984, p. 366). דוקטרינות רוחניות אלו נועדו להשיג חיבור רגשי ושחרור עצמי באמצעות "הקשבה לגוף" ו"תקשורת עם האחר". בורדייה זיהה את הגישה האנטי-ממסדית של אנשי מעמד הביניים החדש עם רוח המרד של תרבות הנגד של שנות ה-60 וטען שהללו אימצו את תורות המזרח על מנת להיבדל ממעמד הביניים הישן.

הניתוח המעמדי שבורדייה הציע לעידן החדש הולם את התאוריה המעמדית הכוללת שלו. בורדייה טען שבדומה לשדות פעולה אחרים, גם בתחום הדת יש מתאם בין מיקום מעמדי לבין מערך האמונות, התפיסות, הערכים והפרקטיקות הדתיות (Bourdieu, 1991). הדת מתקיימת כשדה, כלומר, כמערך מובנה של עמדות המתגלמות בפרקטיקות דתיות, באמונות ובדפוסיים דתיים אופייניים של חוויה ושל שיה (Bourdieu, 1991; Rey, 2004; Wood, 2007). הסוכנים הפועלים בשדה, בין אם הם פרטים, קבוצות, או ארגונים, מתמקמים בעמדות השונות שלו ונאבקים לא רק על השגת משאב הכוח

הייחודי לשדה (הון דתי ורוחני), אלא גם על עצם הזכות להגדיר את גבולותיו ואת תכניו. במובן זה, ככל שדה חברתי אחר, גם השדה הדתי ממיר העדפות ונטיות הנחיות כאישיות לכלל סימנים של זהות חברתית וסגנונות חיים מעמדיים. הגיוון בהון התרבותי והרוחני העומד לרשות הצרכנים בשדה הדתי מבטא שוני ב"טעמים" הדתיים שלהם (Altglas, 2014; Verter, 2003). סגנונות חיים דתיים מסוימים זוכים לערך רב יותר בתוך השדה ומסמנים הבדלים מעמדיים.

על אף יכולת ההסבר של מסגרת הניתוח הבורדיאנית, רוב רובה של ספרות המחקר ממשכיכה להתעלם מן התפקיד של רוחניות העידן החדש בשעתוקם של יחסי כוח מעמדיים (Rey, 2004, p. 335). חרף זאת, רוחניות העידן החדש נדונה כביטוי אחד של האינדיבידואליזציה הגוברת של החברה. לפי תזת האינדיבידואליזציה, בחברה הפוסט-מודרנית זהויות עצמיות מחליפות זהויות חברתיות יציבות ועמוקות, כגון מעמד או דתיות (Beck & Beck-Gernshaim, 2001). בהתאמה לכך, עלייתן של תנועות דתיות חדשות, ובהן רוחניות העידן החדש, מובנות כמוצר צריכה זהוטי המשתלב בהגיון התרבותי של הקפיטליזם המאוחר (Altglas, 2014; Possamai, 2000, p. 368; Possamai, 2003; Redden, 2002; Wood, 2007). בעידן של זרימה גלובלית של רעיונות ושל פרקטיקות, הצורות הדתיות החדשות מזוהות עם אוטונומיה אישית ועם יכולת בחירה שאינה מותנית בסמכויות חיצוניות כלשהן (Mulcock, 2001; Possamai, 2003). אכן, רבים מסגנונות החיים הדתיים בזמננו ניתנים לבחירה אישית כמו-צרכנית (Agbaria, 2019; Berzano, 2011). הדבר נכון בייחוד לעידן החדש, שאינו מחייב כפיפות לסמכות חברתית או לסמכות קהילתית חיצונית כלשהי, ולכן יש המפרשים אותו כביטוי נוסף לקיומה של חברה אינדיבידואליסטית וא-מעמדית. אך לדעתנו הסברים מעין אלה, המתמקדים באינדיבידואליזציה דתית-רוחנית, אינם רגישים דיים לדרכים שבאמצעותן פרקטיקות של קוסמופוליטיות דתית או רוחנית יכולות לסמן ולשעתק גבולות מעמדיים (Agbaria, 2019).

בהמשך לטענתם של סוציולוגים של מעמד, המראים שבקפיטליזם המאוחר אינדיבידואליזציה היא נחלתו של מעמד הביניים (Bottero, 2004; Skeggs, 2004), אנו רואות בעידן החדש רפרטואר רוחני חדש התואם במיוחד את ההביטוס האינדיבידואליסטי של מעמד הביניים (Altglas, 2014; Possamai, 2000; Wood, 2007, p. 26, 70). יתרה מזאת, אנו טוענות שכיום אחד ממקורות המשיכה העיקריים לתרבות העידן החדש קשור באפשרות שהיא מציעה למתרגלים בני מעמד הביניים לצבור הון תרבותי קוסמופוליטי. טענה זו, שאנו בוחנות בהקשר הישראלי, נשענת על עבודות בסוציולוגיה של התרבות ולפיהן אף כי תוכנו של ההון התרבותי השתנה והוא יותר פלורליסטי ופולרי מבועבר, הוא עדיין מתפקד כמשאב המבחין בין מעמדות (Priour & Savage, 2015).

סוציולוגים של תרבות מגדירים את העמדה הקוסמופוליטית כעמדה רבת-תרבותית, כלומר כ"פתוחה לאחרות ולתרבויות זרות" (Igarashi & Saito, 2014, p. 222). יש הרואים את הפוטנציאל המיטיב של הקוסמופוליטיות ושל הזיקות החברתיות החדשות שהיא מעודדת (Beck, 2010). לעומת זאת, חוקרים אחרים דווקא מדגישים, ברוחו

של בורדייה, שהגישה לחוויות, לאינטראקציות ולפרקטיקות קוסמופוליטיות אינה שוויונית מלכתחילה, ושגם היכולת להשתמש בפתחות התרבותית הזו באופן הנושא יתרונות מעמדיים, אינה אפשרית לכולם (Calhoun, 2003; Igarashi & Saito, 2014). כך, אם קוסמופוליטיות אכן פועלת כהון תרבותי מרָבד, חשוב להסביר איך בכוחן של קבוצות שונות לצבור הון זה, למנוע את הגישה של קבוצות אחרות לפרקטיקות קוסמופוליטיות ולהגדיר את גבולות הקוסמופוליטיות (Igarashi & Saito, 2014). כיצד הון תרבותי קוסמופוליטי מתקשר לדת, לדתיות ולרוחניות? ביטוי אחד לתפיסה הכורכת יחדיו דתיות וקוסמופוליטיות בחייהם של בני מעמד הביניים, ניתן למצוא אצל אגבריה. אגבריה טוען שהשמירה של מהגרים מוסלמים מקרב מעמד הביניים על רכיבים דתיים מסוימים (למשל, חינוך דתי) מסייעת להם לטפח יכולות קוסמופוליטיות, ובייחוד את האפשרות לנוע בקלות במרחב הגלובלי מתוך תחושות של ביטחון ושייכות (Agbaria, 2019). אך בעוד אגבריה מתמקד בדת ממוסדת ובמעמד הביניים הגלובלי, אנו מצביעות על הפרקטיקות הרוחניות הבלתיממוסדות של מעמד הביניים המקומי. לטענתנו, ההתחדשות הרוחנית היהודית בישראל משקפת את המגמות התרבותיות שאגבריה מצביע עליהן (Agbaria, 2019) ובד בבד היא מהווה ביטוי משל עצמה להקשרים המקומיים ולנטיותיו של מעמד הביניים בישראל.

מעמד הביניים בישראל והעידן החדש היהודי

למעמד הביניים שהתפתח בישראל בעשורים האחרונים יש תפקיד מרכזי בהטמעה של סגנונות חיים קוסמופוליטיים ובהענקת לגיטימציה לשיח הנאו-ליברלי התומך בהם (בן-פורת, 1999; כהן, 2005; רם, 2005; רם ופילק, 2013; Kaplan, 2013). מעמד הביניים (הגבוה) כולל בעלי מקצועות חופשיים וטכניים, מנהלים, ולאחרונה גם את המועסקים בתעשיות התרבות והמידע, כגון הייטק, עיצוב, תקשורת, פרסום ושיוק, המכונים "המעמד היצירתי" (Florida, 2005). זו השכבה החברתית המנסחת את ההיגיון התרבותי של הקפיטליזם הגלובלי ואת אורחות החיים המקובלים בו (גיימסון, 2009, עמ' 68-69; Bourdieu, 1984; Skeggs, 2004). בהקשר המקומי-ישראלי נטען כי היא משמשת "כנשא החברתי של הזהות הגלובליסטית, האזרחנית, החילונית והדמוקרטית" (רם, 2005, עמ' 52) ושל השיח החילוני הליברלי, האינדיבידואליסטי והאנטי-דתי התומך בה (קימרינג, 2004, עמ' 357; שגיא, 2005). מקובל, אם כן, לזהות מעמד זה עם חילוניות ועם אשכנזיות (ורצברגר וקפלן, 2019).

אולם, התפוררותם של המרכזים התרבותיים והרוחניים המוסכמים בחברה הישראלית, עלייתה של תרבות צרכנית ואינדיבידואליזציה גוברת הצמיחו משנות ה-80 ואילך קבוצות ויחידים שביקשו לקיים דיאלוג חדש עם הדתיות היהודית מצד אחד ועם הדתיות הגלובלית מן הצד האחר, מתוך שאיפה לחוויה דתית משמעותית. ה"תשוקה [ה]גוברת לחקור צורות חדשות של רוחניות דתית" הפכה לחלק מן הזרם המרכזי בחברה, והתבלטה "בעיקר בקרב מיעוט משמעותי של מבוגרים צעירים יוצאי צבא" (Ferziger, 2019).

2008, p. 77). הללו לא הגבילו את עצמם רק למסגרות היהודיות הדתיות המקובלות, אלא ביקשו לעצמם גאולה ומשמעות גם בתנועות הדתיות החדשות, כדוגמת "הרא קרישנה" או ה"אימן" (גודמן ויונה, 2004; Beit-Hallahmi, 1992; Ariel, 2010). מאוחר יותר, משנות ה-90 ואילך, מגמה זו התרחבה לכדי נהייה רחבה יותר אחר רוחניות העידן החדש (Ariel, 2010, p. 16).

כאמור, ספרות המחקר מזהה את מעמד הביניים האשכנזי בישראל כלבד האידאולוגי של המגזר החילוני (כהן, 2005; רם, 2005). לדוגמה, קימרינג (2004, עמ' 353) טען כי ה"פרקטיקות היום-יומיות וזהותם העצמית של רוב אזרחי המדינה הן חילוניות מעיקרן, אף כי לא אתאיסטיות", וייחס עמדה חילונית מובהקת רק למעמד הביניים הגבוה והשוקע, לדעתו. בהמשך לכך, הטענה היא כי עמדתם של בעלי הנטייה ל"ליברליזם-אטומיסטי" מבקשת להרחיק את הזהות הדתית-יהודית לתחומי הזירה הפרטית ומותרת בזירה הציבורית רק את הבטחתן של זכויות אישיות ואוניברסליות (שגיא, 2005, עמ' 44).

יתרה מזאת, את הניגודיות שבין השיח החילוני-ליברלי לבין שיח הזהות היהודי-דתי ניתן לראות כביטוי הישראלי-מקומי של מתח עקרוני במודרניות המאוחרת בין זהויות מושרשות והשתייכות מקומית, כגון זהויות דתיות פונדמנטליסטיות, מצד אחד, לבין זכויות אוניברסליות ותנועה חופשית קוסמופוליטית, מצד אחר. הנגדה זו זוכה, מצדה, לביקורת רבה. למשל, לפי קאלהון (Calhoun, 2003), ליברלים קוסמופוליטיים סבורים, בטעות, שהעל-לאומי והקוסמופוליטי משחררים באופן שווה את כל הפרטים מכבליהן של זהויות חברתיות שורשיות מקובעות. לדעתו, ההנחה שבכוחו של המרחב הציבורי הגלובלי לממש היטב זכויות ושאיפות אישיות היא בלתי מציאותית.

רוחניות העידן החדש היא דוגמה טובה ל"חשיבה הליברלית-קוסמופוליטית החדשה" שקאלהון ביקר (Calhoun, 2003, p. 535). רוחניות נתפסת כמאפיין אוניברסלי המשותף לכלל בני האדם בעוד דתיות ממוסדת נתפסת כמה שמפריד בין קבוצות דתיות ואף בין עמים (Beck, 2010). בהקשר זה עולה הטענה כי התרגומים המקומיים של העידן החדש בישראל נוטים להסתייג מן הרכיבים היהודיים-דתיים הפרטיקולריים (קליין-אורון ורוח-מדבר, 2010) וכי הקוסמופוליטיות האוניברסלית היא-היא מקור המשיכה העיקרי של מעמד הביניים לרוחניות החדשה. אלא שטענה זו אינה עולה בקנה אחד עם השילוב שהעידן החדש היהודי מציע בין הנטייה לרוחניות אוניברסלית נוסח העידן החדש לבין הפרטיקולריזם המאפיין את התפיסה הרעיונית ואת הפרקטיקה היהודית. יתרה מכך, בניגוד לטענתו של טרנר (Turner, 2001), הגורסת שיחסם של בעלי ערכים קוסמופוליטיים לתרבות המקומית ולמוקדי השתייכות עמוקים, כגון דת, הוא מרוחק ואירוני, ובשונה מיחסם של רבים ממתרגלי העידן החדש הגלובלי לדת המוצא שלהם (Possamai, 2000), אנשי העידן החדש היהודי אינם אירוניים כלל כלפי זהותם היהודית. למעשה, דווקא מתוך הגישה הרוחנית והקוסמופוליטית שלהם הם מבקשים להתעמק בזהותם היהודית. מתוך כך הם גם שואפים לחדש את המסורת היהודית ולהפוך אותה לרוחנית יותר ולרלוונטית יותר עבורם.

שדה המחקר: העידן החדש היהודי בישראל

בדומה לרוחניות העידן החדש הכללית, מקורותיו של העידן החדש היהודי נטועים בתרבות הנגד של שנות ה־60 בצפון אמריקה. עם זאת, העידן החדש היהודי בישראל הוא תופעה צעירה לעומת זו הצפון־אמריקנית (Weissler, 2006). אפשר לזהות את ניצניה של ההתחדשות הרוחנית היהודית באמצע שנות ה־90 של המאה ה־20 בעקבות חדירתה של תרבות העידן החדש הגלובלית לישראל. העידן החדש היהודי כולל את תנועת "ההתחדשות היהודית" (Jewish Renewal) האמריקנית (Magid, 2013; Weissler, 2006, 2005), פרקטיקות חדשות המגולמות בגוף, כדוגמת "יוגה יהודית", "שאמאניות יהודית" ו"הילינג יהודי" (Jewish healing) (Rothenberg, 2006a, 2006b), וכן את קהילות ההתחדשות הרוחנית־יהודית שפעלו בישראל בתחילת שנות ה־2000 ועומדות במרכזו של מאמר זה (Werczberger, 2016).

לקראת סוף שנות ה־90 התבלטו במיוחד שתי דמויות מרכזיות בזירת ההתחדשות הרוחנית היהודית בישראל: הרב אוהד אזרחי והרב מרדכי גפני. הראשון הוא חילוני וחוזר בתשובה בעברו, והשני אמריקני־אורתודוקסי. שני המורים הכריזמטיים הצליחו לכנס סביבם קבוצות קטנות של תלמידים, שבהמשך התגבשו לכדי קהילות. קהילת "המקום", שבראשיתה נקראה גם "הישיבאשראם", פעלה במצוקי דרגות שבצפון מדבר יהודה בשנים 2000–2005 בהנהגתו של אוהד אזרחי ומנתה עשרות בודדות של אנשים (Werczberger, 2016). קהילת "בית חדש", בהנהגתו של הרב מרדכי גפני, פעלה במקביל בשנים 2000–2006, ומרבית פעילותה התקיימה ביפו. קהילה זו מנתה יותר מ־100 איש (Werczberger, 2016). בשתי הקהילות הפעילות החברתית כללה שיעורים, קבלות שבת, סדנאות בסופי שבוע ובהגים ופעילויות נוספות.

בשנת 2005 התפרקה קהילת "המקום" בהחלטה משותפת של חבריה, ושנה לאחר מכן התפרקה קהילת "בית חדש" בעקבות האשמות נגד הרב גפני על ניצול מיני של חברות ועובדות בקהילה. לאחר התפרקות קהילות המשיך אזרחי להוסיף ללמד ולכתוב על אודות העידן החדש היהודי. נוסף על כך, הוא הציע סדנאות בהגים, בדרך כלל בראש השנה וביום כיפור, ערך טקסים יהודיים־רוחניים והופיע מעל במות ציבוריות שונות. בעת כתיבת מאמר זה פיתח אזרחי יחד עם מורים נוספים את היוזמה הלימודית שהצגנו בפתח המאמר, "נביעה – האקדמיה העברית של הרוח". כקודמותיה, גם יוזמה זו התבססה על השאיפה לחדש את המסורת היהודית ולהפוך אותה לרוחנית יותר.

בחלקו הבא של המאמר נדגים מגוון של שילובים בין היהדות לבין רוחניות העידן החדש הפונה במכוון למקורות השראה לא־יהודיים. נראה כיצד השילוב בין רכיבים יהודיים לבין רוחניות העידן החדש מטעין בערכים אוניברסליים את היהדות, הנתפסת לרוב כמסתגרת, כנוקשה וכקפואה. עבודה תרבותית מורכבת זו מסתמכת על ההון התרבותי הקוסמופוליטי של חברי הקהילות ומאפשרת להם לצבור עוד ממנו. החירות שאנשי העידן החדש היהודי לוקחים לעצמם לשאול רכיבי זהות יהודיים־ילדיים, חילוניים־צרכניים וגלובליים ולהלחם ביניהם מסמנת ידע תרבותי נרחב, תחכום,

עדכניות והרפתקנות. כך, הניכוס החווייתי של התרבות היהודית בתיאורו של הון זה משמש כאמצעי לביצורם של גבולות מעמדיים.

שיטה

כדי לעמוד על הדרכים שבאמצעותן מעמד הביניים החילוני מיישם קוסמופוליטיות רוחנית בשדה הדתי ומסמן כך את גבולותיו, ערכנו ניתוח אתנוגרפי של שתי קהילות עידן חדש יהודי. הניתוח מתבסס על נתונים אמפיריים שהמחברת הראשונה אספה במסגרת עבודת שדה בשנים 2004–2006 בשתי קהילות של התחדשות רוחנית יהודית בישראל, קהילת "המקום" וקהילת "בית חדש". חברי הקהילות היו לרוב בני 22 עד 45, בעלי מקצועות חופשיים, רובם ממוצא אשכנזי ומרקע חילוני ומיעוטם בעלי רקע דתי-לאומי.

עבודת השדה כללה תצפיות משתתפות בשתי הקהילות, ראיונות עומק פורמליים מובנים למחצה וראיונות בלתי פורמליים וכן קריאה וניתוח של ספרים ומאמרים שכתבו חברי ומנהיגי הקהילות. התצפיות התקיימו בשתי הקהילות בכמה זירות: בזירה אוריינית, כגון בשיעורים שהתקיימו בבתי המדרש, בזירה ריטואלית, למשל בטקסי קבלת שבת ובתפילות חג, ובזירה חברתית, כגון בסדנאות החגים וסופי השבוע. כמקובל במחקר האנתרופולוגי, התצפיות תועדו ביומן שדה. הראיונות הפורמליים נערכו עם 25 ממנהיגי הקהילות, חברי הקהילות ואנשים נוספים בעלי זיקה לקהילות. ראיונות אלו נמשכו בדרך כלל בין שעה אחת לשעתיים. נוסף על כך, תועדו גם שיחות בלתי פורמליות שהתקיימו במהלך עבודת השדה. לבסוף, לאור מרכזיותם של טקסטים בכינון פרויקטים של התחדשות רוחנית יהודית, נאספו ונותחו מספר רב של טקסטים. רובם נכתבו בידי אזרחי וגפני, מנהיגי הקהילות, ומיעוטם נכתבו בידי חברים אחרים, בדרך כלל בעלי עמדות משפיעות בקהילות. ניתוח הטקסטים שופך אור על תפיסות העולם של ההתחדשות הרוחנית היהודית ועל האופן שבו מנהיגיה ואנשיה רואים את עולמם. בניתוח הטקסטים הכתובים ויומני השדה, הראיונות והשיחות התבססנו על גישת התאוריה המעוגנת בשדה (Glaser & Strauss, 1967).

ממצאים: התגבשותה של קוסמופוליטיות רוחנית

לעומת תופעות עידן חדש אחרות בישראל, ייחודו של העידן החדש היהודי הוא בביקורת שהוא מותח על יהדות בת זמננו ובניסיון לחדשה על-ידי שילוב בין יהדות לבין רוחניות העידן החדש. במאמר משנת 2004 כתב אזרחי:

היהדות חולה. ראוי לנו לומר את זה בפה מלא. וזה לא בגלל איזו שנאה עצמית, דווקא להפך – משום אהבתי הרבה לתורה אני אומר זאת. היהדות מוטלת לפנינו (או בתוכנו) במצב אנוש, ואין מי שימציא לה רפואה זולתנו

אנחנו עצמנו ממש, שאם לא כן היא תמות בקרבנו. אנחנו המרפאים, שלוחי האל העליון – רופא כל בשר ומפליא לעשות. לדעתי ישנן דרכים אלטרנטיביות לחידוש התורה ולחידוש הקדושה ולחידוש החיים, דרכים שניתנות ליישום כיום, דרכים שאינן יכולות לצמוח מהציבור הדתי, שנאמן עדיין בקנאות ליהדות הקיימת עמנו כיום על מחלותיה, כי אם מתוך ציבור של מחפשי הדרך, הציבור של אנשי הרוח והחומר, הציבור הנפלא שהולך וגדל בארץ ובעולם שמבקש לחיות חיים מלאי קדושה, מלאי אלוהים, בתוך הגוף, ובתוך הטבע, ומתוך מודעות למעמקי נפש האדם, לגברי ולנשי ומלאות הגדולה של ההווה (אזרחי, 2004, עמ' 33).

כפי שאפשר להבין מדבריו של אזרחי כאן, העידן החדש היהודי מקדם שינוי רחב וקולקטיבי בפניה של יהדות תקופתנו. הביקורת שהוא מותח בדבריו על ניוונה של היהדות הניעה אותו לפנות ל"ציבור מחפשי הדרך", כלומר, למחפשים הרוחניים השייכים לציבור החילוני של העידן החדש, שבכוחם לחבר ולשלב בין היהדות לבין רכיבים של העידן החדש. ציבור זה אמנם אינו רואה את עצמו מחויב לנורמות הלכתיות אורתודוקסיות, אך הוא בכל זאת מבקש "לחיות חיים מלאי קדושה, מלאי האלוהים, בתוך הגוף ובתוך הטבע" (אזרחי, 2004, עמ' 32).

חשיבות השילוב בין היהדות לבין העידן החדש באה לידי ביטוי מובהק במאמר אחר של אזרחי המתאר את קהילת "המקום" המתגבשת:

"המקום" מבקש ללמוד אל תוך היהדות המתחדשת שיטות וחוכמות הבאות מאפיקי רוח אחרים, רובם אומנם מדתות המזרח – שיטות תנועה ודרכים של מדיטציה, אין לשער את התרומה שעשויה היהדות כדרך חיים לקבל מהפנמה של דרכים מדיטטיביות אל תוך נוהגי התפילה המילולית שלנו... המקום איננו מתכוון להתעלם מן הפילוסופיות הדתיות והרוחניות הבאות בד בבד עם שיטות המדיטציה, התנועה או התזונה ומדרכי החיים העולות באופן בלתי אמצעי מן היחס השקט אל הטבע, שאותן הוא מייבא אל תוכו. אדרבא – הכוונה היא ללמוד לא רק את המדיטציה הבודהיסטית למשל, כטכניקה נטו, אלא גם את הפילוסופיה הרוחנית שלה... המפגש הישיר בין בני האדם, ובין הדיסציפלינות השונות שיתרחש ב"המקום ייצור בוודאי קונפליקטים בתחומים של אמונות ודעות ואולי בעיקר בתחומים השייכים לאופני התנהגות וההתנהלות של חיים האישיים. אנו רואים זאת מראש בחיוב. קונפליקטים פנימיים שאינם מודחקים, אלא מונחים בגלוי "על השולחן" מזמינים תהליכים של התפתחות המודעות ויכולת הבחירה. רק לימוד פתוח שיש בו גם הפריה הדדית, כנות ונתינת מקום לשינוי, יכול לעזור לאדם לברר את השפה העצמית של נשמתו, שפה שאיננה מנסה להוכיח את עדיפותה ה"אובייקטיבית" על הדרכים האחרות, אלא מסתפקת בהיותה עצמית ואוטנטית לאותו אדם באשר הוא (אזרחי, 1999, עמ' 15).

דברים אלו מבליטים את החשיבות שאורחי מייחס לאוצר החוכמה של היהדות ושל דתות המזרח כאחד, מתוך הנחה כי יש להרחיב את טווח האפשרויות והמשאבים לצמיחה רוחנית. לשם כך הוא מבקש בדבריו לפנות, למשל, אל המדיטציה הבודהיסטית בטענה שיהודים יכולים ללמוד ממנה ולהעשיר את עולמם היהודי. ההנחה העומדת מאחורי הצעה זו היא כי בדיוק כמו היהדות, גם הבודהיזם הוא משאב של התפתחות ושל העצמה אישית ורוחנית. שני המשאבים שווים זה לזה ואף יכולים להשתלב היטב משום שהם אינם נתפסים כרכיבי זהות קבועים ויסודיים, אלא כרכיבים גמישים. זאת ועוד, נראה כי תחושת השלמות הפנימית וחיונית האותנטיות האישית שאורחי מציע לתלמידיו אמורות לנבוע מעצם הפוטנציאל ל"צמיחה רוחנית", הטמון בפרקטיקות ובאידאולוגיות הרוחניות הללו באשר הן ומן הקונפליקט שעלול להתרחש כתוצאה מן השילוב ביניהם. כפי שנטען להלן, באמצעות הכללתן של פרקטיקות רוחניות שאינן יהודיות, העידן החדש היהודי מבקש לשוות ליהדות נופך קוסמופוליטי עדכני. הוא עושה זאת על-ידי מה שאנו מכנות "קוסמופוליטיות רוחנית", כלומר, המשגת המסורת היהודית מחדש במונחים רוחניים אוניברסליים המדגישים פתיחות כלפי אחרות. עוד נראה שעבור משתתפי העידן החדש היהודי, מהלך זה כרוך במתח בין ההיבט הפרטיקולרי של התרבות ושל הזהות היהודית לבין המשגה האוניברסלית והקוסמופוליטית של העידן החדש. מתח זה נפתר (עבור מקצת המשתתפים לפחות) על-ידי הדגשת הבחירה האישית שלהם בדרכה של הרוחניות היהודית. בלִבָּה של הקוסמופוליטיות הרוחנית בעידן החדש היהודי, המחברת רכיבים אוניברסליים ליהודיים, ניצב אפוא אתוס "העצמי האותנטי" (Taylor, 1989, 2007). יהדותם של אנשי העידן החדש היהודי מובנת על-ידם כבחירה אותנטית וכמסע פרטי של צמיחה רוחנית שמטרתו לגלות, לאשרר ולהנכיח את העצמי וכניסיון לשוות לחוויה היהודית החדשה שלהם נופך אותנטי.

האוניברסליזציה של הרוחניות היהודית

אנשי העידן החדש היהודי בישראל שואפים לחוויה יהודית עמוקה ורוחנית, כזו הנבדלת מן התרבות העממית היהודית המקובלת במרחב הציבורי הישראלי (שוהם, 2014), מצד אחד, ומן היהדות הלמדנית והאורתודוקסית, מן הצד האחר. הם משיגים את המטרה הזו על-ידי עטיפת התכנים והטקסים היהודיים באווירה האוניברסלית של רוחניות העידן החדש. דוגמה בולטת לדרך שבה תפיסה זו באה לידי ביטוי בפועל היא בעיצוב המחודש של הפרקטיקה היהודית של התפילה. בתפילה זו הדגש הוא על חוויה חושנית, גופנית ואקסטטית המושגת באמצעות צליל, קול, קצב ותנועה. באופן טיפוסני, התפילה אינה מתקיימת בתוך בית כנסת, אלא בחוץ או במרחב מאולתר, והמתפללים, גברים ונשים, יושבים יחד במעגל על מזרנים המונחים על הרצפה. נוסח התפילה המסורתי מקוצר מאוד ובמקומו המתפללים חוזרים ושרים שוב ושוב פסוקים קצרים הלקוחים מן התפילה, מן התנ"ך או ממקורות יהודיים אחרים בסגנון השאול מדתות המזרח הרחוק.

התפילה נערכת בליווי כלי נגינה, בדרך כלל לא־מערביים, כדוגמת תוף אפריקני, דרבוקה, הרמוניום וחליל נאי. לכלי ההקשה תפקיד חשוב ביצירת החוויה, וקצב התיפוף הגובר והולך במהלך התפילה מכתוב את תגובתם הגופנית של המתפללים עד לכדי ריקוד אקסטטי הנמשך שעות ארוכות.

סגנון תפילה זה ממחיש את שתי הדרכים המרכזיות שבהן הקוסמופוליטיות הרוחנית של היהדות באה לידי ביטוי: לְקִטְנוֹת סִלְקִיבִית של מסורות חוץ־יהודיות לצד קריאה פרשנית מחודשת של מסורות יהודיות קיימות. האחת, הִלְקָטְנוֹת, אינה שרירותית, אלא מלווה במנגנונים סמליים של מיון, ברירה ויצירה מחדש של גבולות, המתקיימים בזיקה לאתוס ולמסורת היהודית (ורצברגר וקפלן, 2019). כך למשל, כשהדברים אמורים בשילוב של פילוסופיות דתיות מן המזרח, העידן החדש היהודי נוטה לשאוב רעיונות ופרקטיקות מן הבודהיזם, ולא מן ההינדואיזם. ניתן לשער כי היכל האלים הגדוש של ההינדואיזם, המעלה אסוציאציות לעבודת אלילים, מקשה על שילובו לתוך המסורת היהודית. מנגד, דמותו המופשטת של הבודהה, מיתרגמת בקלות יחסית למונחים פסיכולוגיים־חילוניים השגורים בפיהם של אנשי מעמד הביניים.

כאמור, הדרך המרכזית הנוספת היא תהליכים הרמנויטיים של פרשנות וברירה של טקסטים ומסורות יהודיות קיימות. העידן החדש היהודי מציע קריאה מחודשת לטקסט המיסטי היהודי־קבלתי והחסידי ומזהה תכנים ורעיונות מסוימים כרוחניים. ההדגשה, השינוי או הדחייה של רעיונות מתוך הטקסט היהודי מאפשרת את הצגתם של רעיונות נוסח העידן החדש כיהודיים. דוגמה טובה לכך אפשר למצוא בפרשנות של אוהד אורחי לדברי הרב צדוק הכהן מלובלין, מגדולי הוגי החסידות במאה ה־19, על פעולות גופניות בסיסיות:

ולפיכך גם האדם כשעושה מעשים טבעיים שהוא מוכרח בהם מצד טבעו נקרא "הולך לעשות רצון קונו" ויש מצווה בדבר. ובכלל [זה] גם כן אכילה ושתייה וזיווג, שהוא בטבע כבכל בעלי החיים הטבעיים שאינם בחייריים [כך במקור] (הכהן, תשנ"ה, פרק קע"ג).

וכך פירשו אורחי וגפני את דבריו:

בחשיבה הדתית הרגילה, זו המבוססת על קו המחשבה של היושר, נהוג לראות את האכילה, השתייה השינה ויחסי המין כסוג של רע הכרחי. מגוון של צרכים שאין לנו ברירה אלא להשלים עם קיומם כל עוד אנו נתונים בגוף החומרי הזה. לפי החשיבה הרגילה עלינו להיות ערים לכך שמטרת בואנו לעולם היא לשם קיום מצוות ה', ולא לשם היענות לצורכי הגוף והנאותיו החומריות. אולם רבי צדוק, בניואנס העדין והמתוחכם שהוא מחדיר לציטוטים תלמודיים, הופך כמעט את הקערה על פיה. צורכי הגוף אינם עוד משהו שמטבעו מנוגד לעבודת ה' ולקדושה, אדרבא – הגוף יודע היטב מה טוב לו ומה הוא באמת

צריך לעשות – שהרי הוא חלק מהטבע והטבע כולו מקיים באופן תמידי את הרצון העליון, ללא תודעת בחירה. התודעה הבוחרת היא תודעת היושר, היא זו שעלולה לבלבל אותנו, אך כאשר אנחנו קשובים לצורכי הגוף הטבעיים, בכל תחום שהוא, אנו מקיימים בכך את מצוות הבורא ממש כשם שהנהר מקיים את רצון האל ללא הרף בכך שהוא זורם (אזרחי וגפני, עמ' 29, בלא תאריך).

פרשנות ברוח זו של אחד מגדולי החסידות מאפשרת לאזרחי ולגפני להציג תפיסה יהודית-רוחנית של חזרה לטבע וקשב לגוף בדגש על הקשבה עצמית ומימוש צורכי הרוח והמין.

נוסף על שאילה מתורות רוחניות לא יהודיות והדגשת טיפוח הגוף ככלי לשיפור רוחני, קבוצות העידן החדש היהודי במחקרנו הדגישו את חשיבות הפנייה אל הטבע ואל האדמה. לדעתנו, את הזיקה אל הטבע המקומי אין להבין במונחים של "אהבת הארץ", אלא כביטוי לזיקה של מעמד הביניים אל תרבות החזרה אל האדמה והטבע (terroir), בהקשרים גאוגרפיים ותרבותיים (גרוסגליק, 2017; Heath & Meneley, 2007). הכוונה היא לצריכת מוצרים נאו-ארטיזנליים (neo-artizanal), כגון אוכל אורגני, קוסמטיקה טבעית, תיירות צימרים ושוקי איכרים, המסמלים חיבור פשוט, מדי וראשוני אל מה שנתפס כמקור טבעי, אותנטי ובלתי מתועש (Kaplan, 2013), נטייה שברקע שלה ניתן לזהות סממנים רומנטיציסטיים של חיבור מדי עם הטבע המבקש להשיב את הקסם לעולם (Sage, 2009). בהתאמה לכך, האדמה והטבע נתפסים בעידן החדש כמקור בלתי גדלה לריפוי, לעיצוב, לריגוש וללימוד עצמי (שם, עמ' 37). בהקשר זה העידן החדש היהודי לא רק רומז למחויבות אקולוגית, שיש הטוענים שהיא רלוונטית במיוחד למעמד הביניים (לסקירה ראו Katz-Gerro, 2009)³, אלא הוא גם מאותת על חיבה למה שפשוט, אמתי, בלתי מתיימר ומחובר – בדיוק מה שמעמד הביניים מבקש לראות בעצמו.

הלקטנות ממסורות מיסטיות שונות והפרשנות של היהדות ברוח המימוש העצמי האותנטי נראים כהולמים היטב הן את התפיסה האוניברסלית של העידן החדש והן את השליטה הניכרת של אנשי מעמד הביניים בתרבות הגלובלית. אולם, בניגוד למשתתפים של תרבות העידן החדש הכללי הישראלית (קליין-אורון ורוח-מדבר, 2010; רוח-מדבר, 2006), חברי הקהילות שחקרנו אינם מסתפקים רק בהפגנת זיקתם למרחבים הרוחניים הגלובליים-קוסמופוליטיים ולהיגיון המכיל (inclusive) של העידן החדש, אלא בוחרים לשלבם עם היהדות. כך, גם אם לכאורה לפנינו מקרה פשוט של מפגש היברידי בין הגלובלי לבין המקומי, למעשה מדובר במהלך מורכב יותר שבו דווקא הפנייה לרכיבים זרים כדי לחדש את היהדות נועדה לשוות לה איכות קוסמופוליטית ולהקנות לה ערך

3 כץ-גרו (Katz-Gerro, 2009) הראתה שבהקשר הישראלי מעמד הביניים אינו מחזיק בעמדות פוליטיות סביבתניות יותר ממעמדות אחרים. עם זאת, אין בכך כדי לסתור את הטענה שברובד הצרכני, להבדיל מזה הפוליטי, טעמו של מעמד הביניים נוטה למה שנתפס בעיניו כ"טבעי" ו"פשוט" (גרוסגליק, 2017; Kaplan, 2013).

מחודש. יתרונו היחסי של המעמד הבינוני הגלובלי במהלך זה בא לידי ביטוי ביבוא ובתרגום מקומי של אפשרויות בחירה תרבותיות גלובליות ובעבודת ההיברידיזציה עצמה המתרכזת בחידוש פני היהדות.

עם זאת, חשוב להדגיש שאנשי העידן החדש היהודי לא תמיד מיישבים בנקל את המתח בין בחירתם ביהדות לבין נאמנותם לערכים האוניברסליים של העידן החדש ומעמד הביניים הגלובלי. רבים מן המרואיינים הדגישו את הקושי ואת הצרימות הכרוכות בשילוב הרעיוני והמעשי ובין רוחניות העידן החדש לבין היהדות. כפי שמראה גם מחקרם של קליין-אורון ורוח-מדבר (2010), אנשי העידן החדש הישראלי החילוניים מנהלים משא ומתן מורכב עם המסורת היהודית. דינמיקה זו נובעת במידה רבה מן הפוליטיקה של הזהויות היהודיות בשדה הדתיות הישראלי, שעליה כבר עמדנו, המבחינה הבחנה בינרית בין חילוניות לבין דתיות. הדבר מתבטא, בין היתר, בקושי של החילוניות היהודית להגדיר את תכניה המוחשיים, את גבולותיה ואת הפרקטיקות שלה (קימרלינג, 2004, עמ' 354), וביזיוי הגורף בין יהדות לבין הדתיות ההלכתית והאורתודוקסית (גודמן ויונה, 2004). בניגוד לתפיסה האוניברסלית של העידן החדש, תפיסה אורתודוקסית מקובלת זו מטפחת את הפרטיקולריזם האתני של היהדות המסורתית המדיר את מי או את מה שאינו יהודי. אריאל (שם בדוי), חבר בקהילת בית חדש, תיאר בריאיון עמו את ההתלבטות שלו סביב מתח זה:

והייתה לי איזושהי נקודה שבאמת כאילו כל פעם הייתי עושה צעד אחד פנימה צעד אחד החוצה מבחינת איך אני נכנס באמת לתוך תורה. כי מצד אחד זה התפיסות הניו-אייג'יות הם מאוד מסוימות והתורה מאוד מאוד נוגדות אותן בעצם, "כולנו אלוהים" ו"מה זה משנה" ו"כולנו אותו דבר" ו"הכל אחד" וזה. מצד שני, לא! ויש את ישראל ויש את אומות העולם ויהודים לא גויים. ויש פה הבחנה בדבר הזה (אריאל, ריאיון אישי, אוגוסט, 2006).

את הדילמה של אריאל אפשר להבין גם כהתלבטות בין גישתה של היהדות האורתודוקסית, המציבה ליהדות וליהודים גבולות דתיים ותרבותיים, או במילותיו, "יש את ישראל ויש את אומות העולם", לבין העידן החדש היהודי על גישתו הקוסמופוליטית, המכלילה והמשטטשת גבולות – גישה של "כולנו אותו דבר".

לעומת אריאל, שבחר בסופו של דבר בדרך האורתודוקסית וחזר בתשובה, רוב חברי הקהילות שפגשנו ביקשו ליישב את הסתירות הרעיוניות בין היהדות לבין העידן החדש. על כן הם ניסחו תפיסה המכירה, מצד אחד, בשייכותו של המתרגל הרוחני למערכת התרבותית והדתית היהודית הייחודית, ומצד אחר, מנסחת אותה במונחים של רוחניות אוניברסלית-קוסמופוליטית. מירב (שם בדוי), מקהילת "המקום", שלמדה ועסקה באנתרופוסופיה לפני שהצטרפה לקהילה של אורחי, אמרה:

אני לומדת חסידות וקבלה ואני מרגישה... ביהדות אני מרגישה בבית. באנתרופוסופיה אני מתרשמת נורא, ומתפעמת ולומדת, אבל אני לא מרגישה שם בבית. ביהדות אני מרגישה בבית, כלומר, בית במובן... לא כי אני יהודייה... אני לא יודעת איך להסביר את זה, הנשמה שלי ממש נחה שם ומתמוגגת שם, משהו יותר, יותר של לב, באנתרופוסופיה אולי יש יותר של ראש. אז היהדות מעניינת אותי מזה שזה בגנים הרוחניים שלי, ואני לא מקדשת אותה... הגישה הזאת שהיהדות מקודשת בגלל שהיא יהדות, וכל מה שלא, אז הוא פסול, טוב, את מבינה? זה בא משם, אז לכן, מאותו מקום אין לי גבולות... זה מקום שמאוד פתוח לכל התורות הרוחניות. אני יכולתי באותה מידה להיות נזירת זן אולי, או לתרגל בכל אופן מדיטציה בודהיסטית כחלק מהעבודה הרוחנית שלי. חברים מאוד טובים שלי, בחרו בדרך הזאת, ובקלות יכולתי גם, כן? אבל; וזה שאני לא בחרתי בזה, זה לא כי אני פוסלת את זה, בכלל לא, זה עוד דרך, זה עוד שביל, זה יכול להיות עניין של התאמה, התאמה אישית לאישיות לדעת. אז הבחירה ביהדות היא בחירה; מצד אחד היא כמו בְּרַת מחדל כזאת... זאת הירושה הטבעית שלי... לא הייתי צריכה לעשות שום דבר בשביל לרשת אותה, נולדתי לתוך זה, אז אני רק מממשת את עצמי בתוכה, ויחד עם זה אני לא מקדשת אותה, אני ממש מבינה שהיא עוד שביל בדרך הגדולה (מירב, ריאיון אישי, יוני, 2005).

אף שבעיניה של מירב היהדות היא מעין ירושה תרבותית טבעית שלה, היא מכירה בזכותם של יהודים־ישראלים לבחור בדרכים רוחניות חלופיות. לטענתה, הרוחניות היא מטבעה אוניברסלית, אך הדבר אינו סותר את העובדה כי לה, כיהודייה, יש קשר מיוחד דווקא לרוחניות היהודית. מעניין לראות כי זיקתה ליהדות מוצגת כאן במונחים פסיכולוגיים־רגשיים וכחלק מתחום שלטונו של הלב, ואילו האנתרופוסופיה מוצגת כאינטלקטואלית יותר ועל כן זרה יותר. ועם זאת, לדבריה, אף כי היא מכירה בזיקה המיוחדת והשורשית שלה ליהדות ("היהדות זה בגנים שלי"), היא מסרבת להקנות מעמד עדיף לזיקה הזאת ומגדירה אותה כשיטה רוחנית אחת מני רבות. ברוח דומה כתב רוטקוביץ, אחד מחברי קהילת "המקום" לשעבר, בטור מקוון באתר Ynet:

אני יהודי, ככה נולדתי. אני בן לשבט העתיק הזה. שפתי היא עברית ואזרחותי היא ישראלית. אני חי במדינה [ש]בה בני הלאום שלי הם הריבון, ספגתי מורשת ודרך חיים. וככזה אני מנסח לעצמי את דרכי הרוחנית. ...ככל אדם, אני זקוק לכלים על מנת להביע מעשית את עולם הרוח הזה שלי, באופן טבעי אני אשאב מעשים, טכניקות, פולחנים מההקשר התרבותי שלי. אבל אני מביין שזה לא הדבר עצמו. "היהדות" קודם כל, היא רק שפה. אני באותה מידה אוכל

לשאוב וללמוד ממסורות אחרות, מגישה רוחנית אחרת. אבל זה שורשי יותר לגשת קודם אל התרבות שבה נולדתי ואני גדל בה ולאמץ מתוכה דרך חיים. והכול מתוך חופש בחירה ולא חלילה מתוך צייתנות עיוורת או מגמתית... (רוטקוביץ, 2004).

כמו מירב, גם רוטקוביץ מכיר בשוויון הערך הבסיסי של השיטות הרוחניות השונות, ועם זאת גם הוא ניסח את השייכות שלו לתרבות היהודית במונחים כמעט קמאיים, כדבר-מה שנקבע מלידה ומקובע באמצעות חברות (סוציאליזציה) חברתית ותרבותית. ההבחנה בין ה"מהות", הרוחניות האוניברסלית, לבין ה"דרך", המסורת היהודית, או במונחיו של טיילור, בין שתי שפות דתיות שונות (Taylor, 2005, p. 52), מאפשרת לאנשי העידן החדש היהודי להציע כי הדרך היהודית היא דרך נוספת אל ה"מהות" עצמה – אל הרוחניות, דרך שאינה עולה בהכרח על דרכים אחרות. ואכן, כפי שטיילור הסביר, אנו נולדים לתוך "שפות דתיות" מסוימות, הכוללות דקדוק רגשי וגופני מסוים, יכולות ואופני חוויה דתיים, אך הן גמישות הרבה יותר מכפי שנהוג לחשוב. למעשה, הגלובליזציה של הדת בימינו משקפת עולם שבו "לקסיקונים רוחניים מתניידים יותר ויותר, שבו יותר מלקסיקון אחד זמין לכל אדם ושבו כל לקסיקון בעצמו מושפע מרבים אחרים" (Taylor, 2005, p. 52).

ואכן, בטקסט לעיל, מטפורת השפה משמשת כדי להבהיר את הקשר של רוטקוביץ אל המסורת היהודית. שפה קשורה תמיד להיסטוריה ולביוגרפיה אישית. אדם רוכש את שפת אמו בינקותו. באמצעותה הוא לומד להבין את העולם ולבטא את עצמו. גם אם יוסיף וילמד שפות נוספות בהמשך חייו, תמיד יהיה לו קשר מיוחד לשפת אמו. לעומת זאת, שפה היא גם אמצעי תקשורת גמיש המאפשר לאלתר וליצור יצירה חדשה. זאת ועוד, אדם יכול ללמוד שפה חדשה ולאמץ אותה כשלו כמעט בכל רגע בחייו. בגישה זו "הדרך", או השפה, היא מושא לבחירה אוטונומית של האדם, בחירה המתבססת על חיבור קמאי של האדם עם שורשיו התרבותיים.

רוחניות יהודית אותנטית

נראה כי באמצעות הדגשת הבחירה האישית, אנשי ההתחדשות הרוחנית היהודית נמנעים מלקבוע היררכיה ערכית בין היהדות לבין דתות אחרות ובין היהודים לבין אומות העולם. כאשר אנשי העידן החדש היהודי מנסחים מחדש את זיקתם למסורת, לסמלים ולתרבות היהודית ומשווים לה פנים אישיים מצד אחד ופנים אוניברסליים ומכילים מצד אחר, הם מדגישים את התחכום התרבותי שלהם באמצעות זיקתם הקוסמופוליטית. אך אף כי הם חוזרים ואומרים כי היהדות אינה עדיפה על מערכות רוחניות אחרות, בפועל, כפי שהראינו, היהדות מומשגת כ"קרובה", "טבעית", "שורשית" ו"זמינה" להם יותר.

במלים אחרות, הדגשת הבחירה האישית המתבססת על אתוס "העצמי האותנטי" היא המאפשרת להם להעניק ליהדות נופך קוסמופוליטי.

אתוס האותנטיות המודרני עוצב במידה רבה סביב האמונה כי לכל אדם יש מהות פנימית עמוקה, ורק הוא יכול ואף נדרש לגלות ולממש אותה (Taylor, 1989, 2007). אתוס זה נמצא בבסיסן של זירות הצריכה החומרית, שוק העבודה, שוק הסחורות התרפויטיות, תרבות הפנאי ולאחרונה גם בזירה הדתית בתנועות העידן החדש. לפי הילאס (Heelas, 1996), הדוקטרינה המשותפת לכל שיטות העידן החדש היא האמונה כי בעומקן של העצמי מצוי גרעין אמתי אותנטי ומקודש שלא "זוהם" בידי החברה ואף לא על-ידי התרבות וההיסטוריה. חשיפת אותה מהות פנימית בפרקטיקות השונות של העידן החדש, מסייעת לאדם לזהות מה טוב, אמתי ובעל משמעות בחייו. לפי מודל זה של רוחניות, השיפוט המוסרי ואף החלטות ובחירות יום-יומיות אחרות מסתמכים על "הקול הפנימי" שיכול להיות מנוסח במגוון דרכים, כגון "הגרעין האלוהי הפנימי" או אף "אינטואיציה" (Aupers & Houtman, 2006; Heelas, 1996).

יתרה מזאת, לפי טיילור (Taylor, 1991), אתוס האינדיבידואליזם מביא את בני הדור הנוכחי לנתק את חייהם הדתיים ואת הקשר שלהם אל הנשגב ממסגרות קודמות של לכידות, כגון מסורת, כנסייה, לאום, מדינה ואתניות, ולנסח לעצמם קשר זה במונחים של התפתחות רוחנית ואישית כפי שהם מבינים אותה. לדברי טיילור (Taylor, 2007, pp. 486-487), כיום "החיים הדתיים ו/או הפרקטיקה הדתית שבהם אני נוטל חלק, חייבים לנבוע לא רק מעצם בחירתי בהם, אלא גם מן המשמעות שאני מעניק להם. הם חייבים להתפענח על-ידי במונחים של ההתפתחות הרוחנית שלי, כפי שאני מבין אותה" (ראו גם Riis & Woodhead, 2010, p. 180).

ואכן, במאמר שכתב רוטקוביץ (ללא תאריך), המסביר את משמעות המושג "חזרה בתשובה", הוא התמקד ברעיון של בחירה אישית ואותנטית:

"חזרה בתשובה". האדם שב אל עצמו, אל תוכיותו, אל הקוד הפנימי האותנטי שלו. זו היא עבודה רוחנית, לטעמי. זה לא שיש לי מעתה ואילך תשובה לכל שאלה פנימית או חיצונית. אולי אפילו להיפך, אני מלא ומתמלא בשאלות ותהיות לרוב. אבל הדיאלוג-מונולוג הפנימי הזה מחדד את כיוון התנועה אל תוך הנפש פנימה. להאזין בחדות לאני. יותר נאמנות בדרך אל מי שאני באמת.

נראה אפוא כי יהדותם של אנשי העידן החדש היהודי מובנת על-ידם כבחירה אותנטית וכמסע פרטי לגילוי, לאשרורו ובעיקר להדגשתו של "העצמי האמתי" המקדם את צמיחתם הרוחנית. זו בחירה הנובעת מזיקתם האישית-חוייתית למסורת ולתרבות היהודית שאליהן הם חוברתו, בבחינת זיהוי של העצמי האותנטי כ"יהודי" במהותו.

דיון: קוסמופוליטיות רוחנית כפרקטיקה מעמדית

כאמור, אנשי העידן החדש היהודי מבינים את הפנייה שלהם ליהדות הרוחנית כבחירה אוטונומית ואותנטית. עם זאת, אנו מציעות לבחון הנחות תרבותיות אלו גם דרך השאלה אילו היררכיות חברתיות הן משרתות או מתחזקות (Calhoun, 2003). בהתאמה, אנו מבינות את הבלטת הקוסמופוליטיות הרוחנית של אנשי העידן החדש היהודי כפרקטיקה מעמדית.⁴ המעמדיות באה לידי ביטוי בשני אופנים: כאפשרות לחוות את העידן החדש היהודי באופן צרכני כמימוש של בחירה אישית אותנטית, וכאפשרות להציג את העידן החדש היהודי כגרסה אותנטית יותר של היהדות.

ביטוי מובהק אחד למעמדיות זו של העידן החדש היהודי הוא החיפוש הבלתי פוסק אחר חוויות אותנטיות כמו־צרכניות (Lindholm, 2008). משמעות הדבר היא מארג של שלושה ממדי אותנטיות לפחות: הילה כלשהי של מקוריות וראשוניות בלתי מתועשת המיוחסת לאובייקט הנצרך עצמו; התאמתו של האובייקט הנצרך לפנימיותו הייחודית של הצרכן וסימונה כלפי חוץ (Taylor, 2007, pp. 486-487); רגשיות וחוויות של מעשה הצריכה, כך שיגבר על הניכור בתרבות הצריכה ההמונית (Kaplan, 2013). במובן זה, ההרפתקנות והחוויות הדתית שחסידי העידן החדש מחפשים אינה שונה מאוד מן ההרפתקנות התיירותית, הקולינרית, הספורטיבית או המינית (אם לציין רק כמה מהן) שעמן מוזהה מעמד זה (Bourdieu, 1984; Germann Molz, 2007; Kaplan, 2013). כמותן, גם החוויה הדתית של העידן החדש היהודי מבוססת על היגיון דומה של מסע לחיפוש ולמימוש עצמי (Possamai, 2000; Taylor, 2007). בהקשר זה יש להזכיר כי בעוד שבעבר זוהו הרגשיות והחוויה הדתית־יהודית עם המעמדות הנמוכים, למשל, בחסידות במאה ה־18 (ראו אסף, 2001), הרי שהעידן החדש מציג היפוך כיוון, שכן במסגרתו, ככל שהחוויה הדתית רגשית יותר, כך ערכה התרבותי רב יותר. הדבר מבהין את משתפני העידן החדש היהודי מיתר הקבוצות בשדה הדתי הישראלי ואף ממעמדות אחרים בשדה החברתי הרחב, ומבטא את היכולת הניכרת של אנשי מעמד הביניים לנכס רכיבים מתרבויות מודרות, לשוות להן דימוי עדכני וזוהר ולהחדין לזרם המרכזי של התרבות (Flere & Kirbiš, 2009, p. 163; Skeggs, 2004).

לצד משמעויות הצרכניות־מעמדיות של העידן החדש היהודי, הצגתו כגרסה אותנטית יותר של היהדות ממצבת את אנשיו כשחקנים חדשים ומשמעותיים בשדה הדתי. התביעה לאותנטיות וההכרה בה הפכה בשנים האחרונות לרכיב מרכזי בפוליטיקת הזהויות היהודיות. קולות פרוגרסיביים חדשים ביהדות, הפונים למשל לפמיניזם או לסביבתנות, מאתרים רכיבים מן המסורת היהודית ההולמים את משנתם ומשתמשים בהם כדי להצדיק את עצמם כ"יהדות האמתית" (Charmé, 2000). מנגד,

4 מהלך דומה עשו שגיב ולומסקי־פדר (2007) במאמרו על בתי מדרש חילוניים. הן פירשו ניכוס תרבותי של היהדות בידי אנשי המעמד הבינוני החילוני במונחים של עבודת גבולות של חילוניים מול דתיים, שמטרתה לשקם את ההגמוניה החילונית המאוימת.

קולות שמרניים אולטרה-אורתודוקסיים טוענים להיותם נציגיה הבלעדיים של היהדות האותנטית. הנחת המוצא של שיח האותנטיות הקולקטיבי הוזה דומה לזו של שיח האותנטיות האינדיבידואלי-מעמדי. שניהם נסמכים על המחשבה הרומנטית ועל אתוס האותנטיות של המאה ה-18 (Lindholm, 2008). כפי שלכל אדם יש גרעין של ייחוד, כך גם לכל קבוצה לאומית, אתנית או דתית יש אופי ותרבות משלה שעליה להיות נאמנה להם. שיח זה רואה במסורת, ובמקרה שלנו במסורת היהודית, ביטוי יסודי ומלכד של הקבוצה (Charmé, 2000).

בהתאמה לכך, אנשי העידן החדש היהודי מדגישים את היותו גרסה אותנטית של היהדות לא פחות מגרסאות אחרות שלה. לשיטתם, היהדות הרבנית הלמדנית הביאה לניווט של היהדות, ואילו העידן החדש היהודי חוזר אל היהדות האותנטית, העברית והשורשית שהתקיימה בארץ ישראל בתקופות של בית המקדש הראשון והשני, לפני התפתחות המסורות הרבניות (Werczberger, 2011). ועוד, החוויה הדתית-רוחנית היהודית האותנטית של התקופה היא נבעה ממה שנתפס כטבעי, פשוט, גופני ומשוחרר. המוקד הפולחני-רוחני של אותה תקופה היה פולחן הטבע הכנעני, ודרכו יכלו העברים לקחת חלק בחוויה רוחנית אקסטטיבית, מדינית ולא-מתוכננת. לעומתו, הטקסים היהודיים העכשוויים, שנוצרו בעקבות הגלות ועליית היהדות הרבנית, הם פרוצדורות חלולות וריקות מאותם רכיבים החיוניים ליצירת טקס אפקטיבי ולהנעת תהליכים נפשיים-רוחניים (Werczberger, 2011).

כפי שכבר ציינו, האדמה והטבע נתפסים ברוחניות העידן החדש כמקור בלתי נדלה לריפוי, לעיצוב וללימוד עצמי (Sage, 2009). בהקשר זה הצגת הטבע ופולחן הטבע הפגאני של העידן החדש היהודי כחלק אותנטי של הרוחניות היהודית, מרמז אף הוא על הזיקה של מעמד הביניים ל"טבעי" – למה שפשוט, אמתי, מחובר ולא מתיימר. יתרה מזאת, באמצעות תפיסת הרוחניות היהודית כיהדות המקורית והאותנטית מציגים אנשי העידן החדש היהודי את עצמם בו בזמן, הן כיהודים והן כקוסמופוליטיים.

סיכום

בספרו בין ריבוי תרבויות למלחמת תרבות: מהגרים, מתיישבים, ילידים חוזה קימרלינג (2004, עמ' 360) כי התרבות החילונית והמעמד הבינוני האשכנזי הנושא אותה עשויים להתבצר בעתיד בגטו הזהות החילונית המאוּימת ולתבוע זכויות ייחודיות בדומה למגזרים אחרים בחברה הישראלית. במאמר זה ביקשנו להראות כי בשונה מתחזית זו, בקרב מעמד זה יש מי שחוצבים ומייצרים לעצמם אפשרויות פעולה חדשות הנעות בין חילוניות לבין דתיות – שתי זהויות ועמדות הנחשבות, על פי רוב, כמקוטבות. גם אם מנקודת המבט של יחסי דת ומדינה מעמד הביניים הוא אכן חילוני (Ram, 2008, p. 70), הרי שדווקא הניכור שלו מן הממסד הרבני (לוי, 2007; שלו ולוי, 2004) הוא המאפשר לאנשי העידן החדש היהודי החילונים לעשות ביהדות כבשלהם, להיטמע

בחוויה היהודית ולעצבה מחדש. אנשי העידן החדש היהודי החילונים, שבהם עסקנו כאן, מתעמקים בזהותם היהודית ומבקשים לחדש את המסורת היהודית על-ידי הכללתן של פרקטיקות רוחניות לא-יהודיות לתוכה. בכך, הם קוראים תיגר על מה שנתפס בשיח החילוני כמונופול של האורתודוקסיה על היהדות.

אולם, ערעור זה על היהדות הממוסדת אינו עוין במובהק. במקום זאת, הוא מבוסס על הניכוס המחודש של המסורת היהודית, על חיזוק הממד הרוחני שלה ועל הקניה של ערך רגשי ותרבותי גבוה לתוצר של מהלך זה. כך, רכיבים יהודיים מסוימים מקבלים דימוי זוהר וגמיש והופכים למשאב זהותי ותרבותי. קוסמופוליטיות זו של היהדות הרוחנית מסמנת את הדבקים בה כמתוחכמים, מעודכנים והרפתקנים מבחינה תרבותית ומאפשרת להם להמשיך ולצבור עוד הון תרבותי (Bourdieu, 1991; Guest, 2007; Stolz, 2006). אין מדובר כאן רק בהיברידיזציה תרבותית פשוטה המחברת רכיבים תרבותיים גלובליים ומקומיים. השילוב שהעידן החדש היהודי מציע מאפשר להבליט לא רק זהות ותפיסה עצמית אינדיבידואליסטיות, אלא גם את היכולת לזהות את הגרעין הקוסמופוליטי שברכיבי תרבות יהודיים, לנכסם ולהקנות להם ערך מחודש וגבוה של עדכניות ושל אותנטיות. פרקטיקות דתיות חלופיות מתבססות על יכולות מפותחות של ליקוט ובחירה ומעידות על התמצאות ועל ידענות תרבותית ניכרת. בכך מבטא המקרה של ההתחדשות הרוחנית היהודית את האפשרות הפתוחה בפני מעמד הביניים לצבור הון תרבותי במגוון של שדות, אף מעבר לשדה התרבותי.

בניגוד לדת הממוסדת הנתפסת כמעקרת את ההבעה והחיבור הדתיים-אישיים (Guest, 2007), במקרה שלפנינו ההון שחסידי העידן החדש היהודי מבקשים לעצמם נחשב לבעל ערך רק במידה שהוא מאפשר את מימושו וביטויו של עצמי אותנטי. אפשר אמנם לטעון כי תהליכים דומים של אינדיבידואליזציה רוחנית מתרחשים גם בקרב קבוצות דתיות אורתודוקסיות בישראל (Fischer, 2010). אך במקרה הדתי-לאומי ה"אמוני" שפישר מתאר, רוחניות מעין זו משמשת במקביל גם לביצור גבולות קולקטיביים, לחיזוק יסודות לאומניים-משיחיים ולעתים אף כהצדקה למעשי אלימות פוליטיים של ממש (Schwartzmann, 2013; Tamari, 2014). לעומת זאת, הדגש של אנשי העידן החדש היהודי על אותנטיות ועל ביטוי אישי דרך היהדות מובן על-ידם כמעשה קוסמופוליטי הנועד לסדוק מחיצות הן בין דתות והן בין עמים במטרה להגיע אל המשותף והאוניברסלי.

עם זאת, בפועל, הפרקטיקות של קוסמופוליטיות רוחנית של העידן החדש היהודי אינן משנות את מהותו של הקשר הבסיסי בין מעמד חברתי, הון תרבותי וסגנונות חיים דתיים. כפי שוובר (1984) כבר הבחין, המערכת הדתית-רוחנית אינה עומדת בסתירה לזו הכלכלית, אלא היא חלק ממנה. ביכולתה, בין היתר, לרבד בין אנשים וקבוצות על בסיס של הון תרבותי ורוחני, ולא רק על בסיס של חוזק האמונה או הדבקות במצוות ובנורמות קהילתיות. ואכן, המקרה של העידן החדש היהודי מעיד על כוחו של מעמד הביניים לפעול בשדות חדשים, לארגן אותם מחדש ולמצות את היתרונות החברתיים

הגלומים בשדות אלה. מבחינה זו העידן החדש היהודי אינו חוצה גבולות מעמדיים ומערער אותם, אלא מצטרף לסדר הקיים ואף מחזק אותו.

מקורות

- אזולאי, נ' (2010). כי עברים אנחנו ואת ליבנו נעבוד: תנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני בישראל (עבודת דוקטורט). רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- אזרחי, א' (1999). על דעת המקום. דעות, 5, 12-16.
- אזרחי, א' (2004). לרפא את היהדות. חיים אחרים, 97, 32-36.
- אזרחי, א' (2011). נביעה [אתר אינטרנט]. במועד כתיבת המאמר האתר כבר אינו קיים].
- אוהור ב' 19 בספטמבר, 2011 מתוך www.neviah.co.il
- אזרחי, א' וגפני, מ' (בלא תאריך). כי הטבע הוא האלוהים. המקום [אתר אינטרנט]. במועד כתיבת המאמר האתר כבר אינו קיים]. אוהור ב' 6 ביולי, 2008 מתוך www.hamakom.org
- אסף, ד' (2001). היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות. בתוך ד' אסף (עורך), צדיק ועדה (עמ' 9-32). ירושלים: מרכז זלמן שזר.
- בן-פורת, א' (1999). היכן הם הבורגנים ההם? תולדות הבורגנות הישראלית. ירושלים: מאגנס.
- גודמן, י' ויונה, י' (2004). מבוא: דתיות וחילוניות בישראל – אפשרויות מבט אחרות. בתוך י' יונה וי' גודמן (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל (עמ' 9-45). ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- גודמן, י' ותבורי, ע' (2010). בין טיפוח העצמי, סולידריות קהילתית ומחיקת האומה: קריאה פרגמטית של כינוסי עידן חדש בישראל. סוציולוגיה ישראלית, 1(1), 29-56.
- ג'יימסון, פ' (2009). המפנה התרבותי: מבחר כתבים על הפוסטמודרני, 1983-1998. תל אביב: רסלינג.
- גרוסגליק, ר' (2017). אוכל אורגני בישראל: התנגדות, היטמעות ותרבות גלובלית. תל אביב: רסלינג.
- הכהן, צ' (תשנ"ח). צדקת הצדיק. בית אל: מוציא לאור לא ידוע.
- ובר, מ' (1984). האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם. תל אביב: עם עובד.
- ורצברגר, ר' וקפלן, ד' (2019). פתיחות רוחנית בנוי אייג' היהודי: היבדלות מעמדית בעידן פוסט חילוני. סוציולוגיה ישראלית, 1(1), 74-98.
- כהן, א' (2005). השמאל הישראלי בין אידאולוגיה ליברלית-יונית למעורבות חברתית. בתוך א' בראלי, ד' גוטוויין וט' פרילינג (עורכים), חברה וכלכלה בישראל: מבט היסטורי ועכשווי (עמ' 855-874). ירושלים: יד יצחק בן-צבי ואוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

- לוי, ג' (2007). על "שינויי" והמשכיות: האומנם "מהפכה חילונית"? המרחב הציבורי, 1, 135-147.
- לוי, ג' (2020). וגם אלו הן תולדות הסטטוס קוו: דת, מעמד ואתניות בישראל. מגמות, נה(1), 275-302.
- קימרלינג, ב' (2004). בין ריבוי תרבויות למלחמת תרבות: מהגרים, מתיישבים, ילידים. תל אביב: עם עובד.
- קליין-אורון, א' ורוח-מדבר, מ' (2010). חילוני להלכה, רלגיוזי למעשה: יחס הניו אייג' הישראלי להלכה, סוציולוגיה ישראלית, יב(1), 57-81.
- רוח-מדבר, מ' (2006). תרבות העידן החדש בישראל (עבודת דוקטורט). רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- רוטקוביץ, י' (2004, 22 בספטמבר). אני יהודי: מה הופך אותנו ליהודים? יהדות היא שפה. *Ynet* תרבות. אוחזר ב-1 באוקטובר, 2019 מתוך <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-2977450,00.html>
- [רוטקוביץ, י']. (ללא תאריך). יהדות מתחדשת. אוחזר ב-2 בדצמבר, 2019 מתוך <http://prdupl02.ynet.co.il/ForumFiles/3408748.doc>
- רם, א' (2005). הגלובליזציה של ישראל: מק'וורלד בתל אביב, ג'יהאד בירושלים. תל אביב: רסלינג.
- רם, א' ופילק, ד' (2013). ה-14 ביולי של דפני ליה: עלייתה ונפילתה של המחאה החברתית. תיאוריה וביקורת, 41, 17-43.
- שגיא, א' (2005). עיון בקורתי במשמעות השיח הציבורי. בתוך א' רביצקי (עורך), דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים (עמ' 43-76). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- שגיב, ט' ולומסקי-פדר, ע' (2007). מהלכה למעשה: מאבק סמלי על הון תרבותי בבתי מדרש חילוניים. סוציולוגיה ישראלית, ח(2), 269-299.
- שוהם, ח' (2014). נעשה לנו חג: חגים ותרבות אזרחית בישראל. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- שלג, י' (2010). מעברי ישן ליהודי חדש: רנסנס היהדות בחברה הישראלית. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- שלו, מ' ולוי, ג' (2004). המנצחים והמפסידים של 2003: אידיאולוגיה, מבנה חברתי ושינוי פוליטי. בתוך א' אריאן ומ' שמיר (עורכים), הבחירות בישראל: 2003 (עמ' 247-276). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- שמחאי, ד' (2005). התנגדות מחבקת: פרדוקסים של שינוי חברתי בעידן החדש (עבודת דוקטורט). חיפה: אוניברסיטת חיפה.

- Agbaria, A. K. (2019). Religion and the global middle class: Towards a new research agenda. *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 40(5) 1-9.
- Altglas, V. (2014). *From Yoga to Kabbalah: Religious exoticism and the logics of bricolage*. New York, NY: Oxford University Press.
- Ariel, Y. (2010). New religious movements and quests for meaning and community in contemporary Israel. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 13(4), 4-21.
- Aupers, S., & Houtman, D. (2006). Beyond the spiritual supermarket: The social and public significance of New Age spirituality. *Journal of Contemporary Religion*, 21(2), 201-222.
- Beck, U. (2010). *A God's of one's own*. Cambridge, England: Polity.
- Beck, U., & Beck-Gernshaim, E. (2001). *Individualization institutionalized individualism and its social and political consequences*. London, England: Sage.
- Beckford, J. A. (2003). *Social theory and religion*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Beit-Hallahmi, B. (1992). *Despair and deliverance: Private salvation in contemporary Israel*. New York, NY: University of New York Press.
- Berzano, L. (2011). Religious lifestyles. In G. Giuseppe (ed.), *Religion, spirituality and everyday practice* (pp. 57-73). New York, NY: Springer.
- Bottero, W. (2004). Class identity and the identity of class. *Sociology*, 38(5), 985-1003.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A social critique of the judgment of taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (1991). Genesis and structure of the religious field. *Comparative Social Research*, 13, 1-44.
- Calhoun, C. (2003). "Belonging" in the cosmopolitan imaginary. *Ethnicities*, 3(4), 531-568.
- Charmé, Z. S. (2000). Varieties of authenticity in contemporary Jewish identity. *Jewish Social Studies*, 6(2), 133-155.
- Ferziger, A. S. (2008). Religion for the secular: The new Rabbinate. *Journal of Modern Jewish Studies*, 7(1), 67-90.
- Fischer, S. (2010). Judaism and global religious trends: Some contemporary developments. In E. Ben Rafael & Y. Sternberg (eds.), *World religions and multiculturalism: A dialectic relation* (pp. 315-349). Leiden, Netherlands: Brill.

- Flere, S., & Kirbiš, A. (2009). Comment on Houtman and Aupers, JSSR, September 2007: New Age, religiosity and traditionalism: A cross-cultural comparison. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48(1), 161-169.
- Florida, R. (2005). *Cities and the creative class*. New York, NY: Routledge.
- Germann Molz, J. (2007). Eating difference: The cosmopolitan motilities of culinary tourism. *Space and Culture*, 10(1), 77-93.
- Glaser, B., & Strauss, A. L. (1967). *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Chicago, IL: Aldine.
- Guest, M. (2007). In search of spiritual capital: The spiritual as a cultural resource. In K. Flanagan & P. C. Jupp (eds.), *The sociology of spirituality* (pp. 181-200). Farnham, England: Ashgate.
- Heath, D., & Meneley, A. (2007). Techne, technoscience, and the circulation of comestible commodities: An introduction. *American Anthropologist*, 109(4), 593-602.
- Heelas, P. (1996). *The New Age movement: The celebration of the self and the sacralization of modernity*. Oxford, England: Blackwell.
- Heelas, P., Lash, S., & Morris, P. (1996). *Detraditionalization: Critical reflections on identity and authority*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Igarashi, H., & Saito, H. (2014). Cosmopolitanism as cultural capital: Exploring the intersection of globalization, education and stratification. *Cultural Sociology*, 8(3), 222-239.
- Kaplan, D. (2013). Feeding new middle class omnivores: The simple taste and food distinctions in Israeli weddings. *Food, Culture and Society*, 16(3), 245-264.
- Kaplan, D. (2016). Sexual liberation and the creative class in Israel. In S. Seidman, N. Fisher, & C. Meeks (eds.), *Introducing the new sexuality studies* (3rd ed., pp. 363-370). New York, NY: Routledge.
- Kaplan, D., & Werczberger, R. (2017). Jewish New Age and the middle class: Jewish identity politics in Israel under neoliberalism. *Sociology*, 51(3), 575-591.
- Katz-Gerro, T. (2009). New middle class and environmental lifestyle in Israel. In H. Lange & L. Meier (eds.), *The new middle classes* (pp. 197-215). London, England: Springer.
- Katz-Gerro, T., & Meier Jaeger, M. (2012). Religion, religiosity, and cultural stratification: Theoretical links and empirical evidence. In L. Keister, J. McCarthy, & R. Finke (ed.), *Religion, work and inequality* (pp. 337-366). Bingley, England: Emerald.

- Kitiarsa, P. (2010). Toward a sociology of religious commodification. In B. Turner (ed.), *The new Blackwell companion to the sociology of religion* (pp. 563-583). Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Koehrsen, J. (2018). Religious tastes and styles as markers of class belonging: A Bourdieuan perspective on pentecostalism in South America. *Sociology*, 52(6), 1237-1253.
- Lindholm, C. (2008). *Culture and authenticity*. Malden, MA: Blackwell.
- Magid, S. (2013). *American post-Judaism: Identity and renewal in a postethnic society*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- McCloud, S. (2007). Putting some class into religious studies: Resurrecting an important concept. *Journal of the American Academy of Religion*, 75(4), 840-862.
- Mulcock, J. (2001). Creativity and politics in the cultural supermarket: Synthesizing indigenous identities for the revolution of Spirit. *Continuum: Journal of Media and Cultural Studies*, 15(2), 169-185.
- Possamai, A. (2000). A profile of New Agers: Social and spiritual aspects. *Journal of Sociology*, 36(3), 364-377.
- Possamai, A. (2003). Alternative spiritualities and the cultural logic of late capitalism. *Culture and Religion*, 4(1), 31-45.
- Prieur, A., & Savage, M. (2015). On "knowingness", cosmopolitanism and busyness as emerging forms of cultural capital. In C. Philippe & D. Julian (eds.), *The Routledge companion to Bourdieu's distinction* (pp. 307-318). Abingdon, England: Routledge.
- Ram, U. (2008). Why secularism fails? Secular nationalism and religious revivalism in Israel. *International Journal of Politics, Culture and Society*, 21(1), 57-73.
- Redden, G. (2002). The new agents: Personal transfiguration and radical privatization in New Age self-help. *Journal of Consumer Culture*, 2(1), 33-52.
- Rey, T. (2004). Marketing the goods of salvation: Bourdieu on religion. *Religion*, 34(4), 331-343.
- Riis, O., & Woodhead, L. (2010). *A sociology of religious emotion*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Roof, W. C. (1999). *Spiritual marketplace: Baby boomers and the remaking of American religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rose, S. (1998). An examination of the New Age movement: Who is involved and what constitutes its spirituality. *Journal of Contemporary Religion*, 13(1), 5-22.

- Rothenberg, C. (2006a). Hebrew healing: Jewish authenticity and religious healing in Canada. *Journal of Contemporary Religion*, 21(2), 163-182.
- Rothenberg, C. (2006b). Jewish Yoga: Experiencing flexible, sacred and Jewish bodies. *Nova Religio*, 10(2), 57-74.
- Sage, V. (2009). Encountering the wilderness, encountering the mist: Nature, romanticism and contemporary paganism. *Anthropology of Consciousness*, 20(1), 27-52.
- Schwartzmann, J. (2013). Rabbi Yitzchak Ginsburgh and his feminine vision of the messianic age. *Journal of Modern Jewish Studies*, 12(1), 52-70.
- Skeggs, B. (2004). *Class, self, culture*. London, England: Routledge.
- Stolz, J. (2006). Salvation goods and religious markets: Integrating rational choice and Weberian perspectives. *Social Compass*, 53(1), 13-32.
- Tamari, A. (2014). The place of politics: The notion of consciousness in Rabbi Yitzchak Ginsburgh's political thought. *Israel Studies Review*, 29(2), 78-98.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of modern identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1991). *The ethics of authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, C. (2005). *Modern social imaginaries*. Durham, England: Duke University Press.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Cambridge, MA: The Bleknepp Press of Harvard University Press.
- Turner, B. (2001). Cosmopolitan virtue: On religion in a global age. *European Journal of Social Theory*, 4(2), 131-152.
- Verter, B. (2003). Spiritual capital: Theorizing religion with Bourdieu against Bourdieu. *Sociological Theory*, 21(2), 150-174.
- Weissler, C. (2005). The meanings of "Shekhinah" in the Jewish renewal movement. *Nashim*, 10, 53-83.
- Weissler, C. (2006). "Women of vision" in the Jewish renewal movement: The Eshet Hazon ["Women of vision"] ceremony. *Jewish Culture and History*, 8(3), 62-86.
- Werczberger, R. (2011). Memory, land and identity: Visions of the past and the land in the Jewish spiritual renewal movement in Israel. *Journal of Contemporary Religion*, 26(2), 269-289.
- Werczberger, R. (2016). *Jews in the age of authenticity: Jewish spiritual renewal in Israel*. New York, NY: Peter Lang.

Werczberger, R., & Azulay, N. (2011). The Jewish renewal movement in Israeli secular society. *Contemporary Jewry*, 31(2), 107-128.

Wood, M. (2007). *Power possession and the New Age: Ambiguities of authority in Neo-liberal societies*. Burlington, VT: Ashgate.

