

התחדשות קהילתיות יהודית¹

אתגר לנוכח הפוסט-מודרניזם

שי בן-יוסף²

אם אין אני לי - מי לי? וכשאני לעצמי - מה אני? ואם לא עכשיו - אימתי?

הלל הזקן (אבות א, יד)

מבוא

הפוסט-מודרניזם נתפס בציבור כהלך רוח המבטל כל משמעות. אמונת ישראל, כידוע, מייחסת משמעות לכל נברא, ובתוך כך לכל מעשה אנוש. לכאורה, סתירה זו בין הפוסט-מודרניזם ליהדות אינה ניתנת לגישור. במאמר זה אנסה להראות כי לפוסט-מודרניזם (להלן, פ"מ) ישנן משמעויות חברתיות המאתגרות את עולם המחשבה היהודי להלכה ולמעשה.

מענה ראוי לאתגר הפ"מ יכולה להיות התחדשות קהילתית יהודית.

מגמת הקהילתיות מתרחבת בעולם כמענה לאתגרים החברתיים, בייחוד על רקע הביקורת הפוסט-מודרניסטית. מגמה זו טבועה ב'גנים' של תרבות ישראל והיא צפוי כי החברה הישראלית תשמש מופת לפריחה קהילתית. והנה דווקא במדינת ישראל נדחקה הקהילתיות מפני הממלכתיות, עד כי קשה מאד לשקמה. מאמר זה קורא להתחדשות קהילתית יהודית בישראל.

קריאה זו נשענת דווקא על המשמעויות החברתיות של התאוריות הפוסט-מודרניסטיות. טענתי היא כי הגישה הפוסט-מודרניסטית לא רק שאינה מתנגשת עם השקפת העולם היהודית, היא אף תורמת להתפתחותה. תופעה זו קשורה קשר הדוק עם תהליכי בניית חברה אזרחית ותחיית הקהילתיות לנוכח משבר מדינת הרווחה המערבית. הצורך בהתחדשות קהילתית יהודית אינו יחודי לישראל הוא נוגע לעולם היהודי כולו, על כך אוכל רק לרמוז במאמר זה. המעבר מהלכה למעשה יוצג באמצעות מודל המהווה תשתית ראשונית להתחדשות קהילתית יהודית.

מאמר זה לא היה בא לעולם אלמלא החוויה המתמשכת של עבודה עם עמיתי בחברה למתנ"סים, של לימוד יהדות במכון שכטר ובמיוחד אצל לאה שקדיאל. על כך אני מודה.

¹ נדפס ב'אקדמות' כתב עת למחשבה יהודית, כרך י"ג, ניסן תשס"ג.
² ד"ר שי בן יוסף – סוציולוג, יועץ ומנחה לקהילות, ארגונים וקבוצות.

א. המשמעות החברתית של ההגות הפוסט-מודרניסטית

1. מאפייני הפוסט-מודרניזם

לצורך הדיון אנסח בקצרה את עקרונות הפ"מ ואת מאפייניו הרעיוניים והרוחניים. על-פי ז'אן פרנסיס ליאוטר, ³ צמח הפ"מ מתוך אכזבה. הקידמה התרבותית והטכנולוגית הביאה על העולם מלחמות, מחלות, פגיעה באיכות הסביבה ודיכוי עמים ותרבויות שלמות. האדם כפרט והחברה כולה לא נעשו מאושרים יותר, ובניסוחו התמציתי של ליאוטר: "We can no longer call this development by the old name of progress". ליאוטר טוען כי פרויקט ההשכלה נכשל במקום שבו מחצית האנושות מתמודדת עם עולם מורכב מדי והמחצית האחרת, עם הצורך לשרוד מיום ליום. הפ"מ, לדעתו, אינו קריאה לנסיגה מן המודרניזם 'אל המערה' או התקדמות אל 'השלב הבא', ניתן לדמות אותו לתהליך פסיכואנליטי, שכן הוא חושף רבדים **קיימים במציאות החברתית שהתרבות המערבית המודרנית** לא ניסתה להתמודד עמם. אם כן, הפ"מ מציב, בראש ובראשונה, אתגר חברתי.

אילן פפה, ⁴ מונה חמש הנחות יסוד של הרציונליזם המערבי, שעליהן מערער הפ"מ: 1. המציאות קיימת בנפרד מייצוגיה. 2. את משמעותה של מציאות זו אפשר להעביר מדובר למאזין בצורת "שפה". 3. ה"אמת" על המציאות קשורה קשר הדוק לדייקנות בייצוגה. 4. הידע על המציאות הוא אובייקטיבי. 5. לוגיקה וידע הם מכשירים הכרחיים למי שעוסק בהבנת המציאות ובפרשנותה.

חוקר הספרות דוד גורביץ ⁵ מעמיד את משמעות התפיסה הפוסט-מודרניסטית על שני יסודות:

1. **לגבי העתיד**, המודלים ה"מודרניסטיים" של "קידמה", שהתיימרו לקבוע באופן שיטתי כיצד יובטח עתיד טוב יותר, אכזבו והביאו במאה העשרים לקטסטרופות עולמיות. לאחר שהתפכחנו מן האמונה כי הדת המאורגנת תביא ישועה, ולאחר שהתפכחנו מחלום "ההשכלה" כתשתית למודל רציונלי, לא נוכל לשוב ולאמץ מודל חברתי "נכון". משמעות הדבר - **אין תקווה**.

2. **לגבי ההווה**, בחינה ביקורתית של המציאות מגלה כי ה"שפה" המייצגת את המציאות נגועה בהשפעות סובייקטיביות. תמונת העולם שלנו אינה אובייקטיבית ואינה אמינה, אלא תוצר של השפעות, לעתים מכוונות, של מערכות פוליטיות-חברתיות-כלכליות. משמע, **אין ביכולתנו להכיר את המציאות "כפי שהיא"**.

על מסקנות אלה מוסיף אילן פפה אבחנה נוספת:

3. **לגבי העבר**: "מזווית הראייה הפוסט-מודרניסטית כתיבת היסטוריה היא איפוא העללה ... היא בדיונית משום שבאופן פילוסופי אין לנו מציאות ואמת". משמע, **אין אמת במסורת**.

מן הדברים האלה עולה כי התפיסה הפוסט-מודרניסטית מצמצמת מאוד את זכותה של המערכת החברתית לקבוע נורמות ערכיות והתנהגותיות. הפ"מ משאיר מצע תרבותי משותף מצומצם ביותר, אם בכלל,

3 J. Lyotard, 'Defining the postmodern', During S. (Ed.), *The Cultural Studies Reader*, N.Y. 1999, p. 144.

4 אילן פפה, 'חינוך לשלום לקראת שנות האלפיים: היסטוריה חדשה, רב-תרבותיות ופוסט-מודרניזם בשירות החינוך לשלום', **עיונים בחינוך**, כרך 2, (תשנ"ז), חוברת 2, עמ' 226-227.

5 דוד גורביץ, 'משמעות הצדק בעידן של קלילות דעת', **אלפיים**, 9 (1994), עמ' 11-12.

במערכות חברתיות.⁶ עם זאת באופן פרדוקסלי הוא מבטל את אשליית הבידוד. כל פרט הוא חלק מהקשר, כל אדם הוא תבנית נוף סביבתו. הפ"מ מכיר בקיומה של חברה אנושית נטולת אשליות של 'תיקון העולם' כולו בדרך אחת ראויה. חברה זו מקיימת שיח של זכויות⁷ בין קבוצות אינטרס ושוללת באופן עקרוני מידרגיות בין ערכים, דעות, תרבויות ו"אמיתות". יש ש'כנו זאת ייאוש ופסימיות, אחרים יאמרו שזהו ריאליזם (אם כי יפקפקו בהיתכנותו של ריאליזם).

2. דיון וביקורת

אפשר אם כן לומר שהפ"מ מהווה אמנם גורם מפרה בחשיבה החברתית,⁸ אך אין להתעלם מכך שהוא מקים עליו מתנגדים נחרצים רבים. ההוגים הפוסט-מודרניסטיים עצמם נבהלים מן המשמעות החברתית שלו. כך, למשל, אילן פפה שכותב (שם, 245): "התפיסה הזו מבוססת על ביקורת הקיים אך לא על חלופה ברורה ומוצקה שתחליף אותו. **הפוסט מודרניזם הוא מסדרון** ממודרניזם אל מודרניזם רפורמטי, או חלופה רדיקלית, שאין אנו יודעים בדיוק על טיבה". גורביץ (שם, 31) מודע לכך שהפ"מ מערער את האפשרות לקיום סדר חברתי כלשהו ומציע את המונח '**צדק פרגמטי**' שהוא אמנם ספקני, אך הכרחי לקיום מערכות חברתיות.

אליעזר שביד⁹ טוען כי היומרה של הפ"מ להיות אנטי-ממסדי אינה עולה יפה. הפ"מ מחזיק במסר כפול, מצד אחד הוא כופר בקיומה של נקודת מבט נכונה ומצד שני הוא מאמץ בעקביות נקודת מבט של "אירוניה כלפי הסביבה וכלפי עצמו". ה'פוסט' נשען על התושבת שהוא מתנכר לה אך גם מייצג אותה על-פי דרכו. באותה רוח כתב שלום רוזנברג: "תוכנות האנטי מיתוס של רבים מאנשי התרבות והאקדמיה נראות כניסיון להשתיל מיתוס חדש המשרת אינטרסים אחרים..."¹⁰

ביקורת רחבה ושיטתית על הפ"מ אפשר לראות גם אצל גדי טאוב בספרו 'המרד השפוף', הן במגמה להפריך את התאוריה עצמה והן בביקורת על ההשלכות החברתיות שלה. לטאוב ביקורת נוקבת על ההוגים הפוסט-מודרניסטים: "זאת כת של אינטלקטואלים, המבקשים להסתגר מפני כיעורו של העולם ולא לנסות לתקן אותו. הם מבקשים להקים מחיצה שתפריד אותם ותשמור על טהרתם מפני תרבות הנגועה בחוליים שהם התיאשו מלרפא..."¹¹ במקום אחר אומר טאוב:

עושה רושם שמה שמציק לפרט בחברה המערבית המודרנית אינו היות החברה ממושטרת בקפדנות, כפי שניסה פוקו לצייר אותה, אלא דווקא מה שהוא כינה 'סחרחורת החירות' שהיא תוצאה של קריסת הנורמות והפשר.

בשם החרות והשוויון מבקשים עכשיו לטעון כי איש אינו רשאי לכפות את האתוס שלו על רעהו ... אבל המהלך שומט את הקרקע מתחת לחרות ולשוויון עצמם ... המסקנה האמיתית מרלטיוויזם מוסרי, אם כך, אינה סובלנות ומתינות, אלא ניהליזם, העדר ערכים ... במילים אחרות הוא יאוש מעצם האפשרות לתיקון,

6 **מערכת חברתית** - מרקם של קבוצות ראשוניות ומשניות, ארגונים ורשתות המהווים מוקד להזדהות, להעדפות, ולחברות.

7 אבי שגיא מחדד את האבחנה בין שיח זכויות המבוסס על בירור הגבולות בין המתדיינים ובין שיח זהויות שבו המתדיינים מתפתחים לאור הכרה הדדית בעולמו הפנימי של האחר. ראה מאמרו 'על מתחים בין דתיים וחילוניים - בין שיח זכויות לשיח זהות', נ' אילן (עורך), **עין טובה - דו שיח ופולמוס בתרבות ישראל**, תל-אביב 1999.

8 נסים קלדרון, **פלורליסטים בעל כורחם**, חיפה 2000, עמ' 206.

9 אליעזר שביד, "מעבר" לכל - מודרניות, ציונות, יהדות, **הציונות שאחרי הציונות**, ירושלים 1996, עמ' 115-99.

¹⁰ רוזנברג ש., חנוכה, מעריב 6/12/02.

11 גדי טאוב, **המרד השפוף: על תרבות צעירה בישראל**, תל-אביב 1997, עמ' 286.

המציג עצמו כתיקון רדיקלי ... כל אלה מאפשרים לפי. סי. [=פוליטקלי קורקט] לרחוץ בנקיון כפיו בלי לקחת חלק במאבקים על רפורמות סוציאליות, שירותי בריאות, דיני חיתון, או זכויות פוליטיות ממשיות.¹² כחלופה לפ"מ מציע נסים קלדרון¹³ את הגישה הסוציאל-דמוקרטית, שכן גישה זו מחייבת שיח בין תרבויות, המכוון לפעולה ממשית לתיקון חברתי. טענתו המרכזית כלפי הפ"מ היא כי הפיצול הסקטוריאלי תורם ליצירת "חברה בלתי שוויונית במודע ומרצון" ו"מחסל את הסיכוי לכוח סולידרי שיציב אלטרנטיבה לכוחות השוק". קלדרון מסמן את גבולות הוויכוח בין הפ"מ לגישה הסוציאל-דמו' בכמה נקודות:¹⁴

1. הגישה הסוציאל-דמו' מטפחת סולידריות חברתית, הפ"מ מסתפק בניתוח ובפירוק.
 2. הרב-תרבותיות שמציע הפ"מ מחדדת את האיבה בין סקטור לסקטור, הסוציאל-דמו' מציעה פלורליזם המכבד סקטורים אבל מכבד גם את היסודות המשותפים שביניהם.
 3. במערכות יחסים בין שוניות הפ"מ מדגיש את השונות והסוציאל-דמו' את מערכות היחסים.
 4. הפ"מ מתמקד בתרבות ומתעלם מהכלכלה שהיא הגורם המרכזי לאי-השוויון.
 5. הפ"מ רואה את העולם כולו כשפה, הוא עושה הכול כדי לעמעם את הידע שלנו על העולם ורואה בתיקון המילולי תיקון המציאות. הגישה הסוציאל-דמו' מציעה כלים פוליטיים לתיקון המציאות, לא לתיקון תדמיתה.
 6. הפ"מ רואה במדינת הרווחה שיתוף פעולה עם 'השיטה'. הסוציאל-דמו' פועלת במסגרת מדינת הרווחה כדי לבנות מנגנון לטיפול פלורליזם ולבלימת הקפיטליזם.
 7. הפ"מ מציע רלטיביזם ואי-שיפוטיות, הסוציאל-דמו' מחייבת התדיינות בין דעות.
 8. הפ"מ סוגד ל'אחר' וסולד מן החברה הנורמטיבית, הסוציאל-דמו' רוחשת כבוד תוך ביקורת לקרוב ול'אחר', ומתנגדת למעשי עוולה באשר הם.
- לדעתי, טענותיו של קלדרון אינן מערערות על השאלות של הפ"מ, כשלעצמן. נראה כי הוא חושש מהנקודה שבה השיח הביקורתי הופך לפרקטיקה של **ניהיליזם ורלטיביזם**. מתוך כך הוא מציע גישה חברתית שאמנם מכירה במגבלות המציאות, אך אינה נמנעת מלפעול לתיקונה.

3. התמודדות חיצונית

כיוון שונה מעט אפשר למצוא אצל דניאל שליט.¹⁵ שליט מכנה את הפ"מ "ייאוש מדעת", חובר אליו בביקורתו על היומרה המודרניסטית, ואולי אף מקבל את ההשוואה לתהליך הפסיכואנליטי מבית-מדרשו של ליאוט. שליט אף מוסיף על ביקורת המודרנה וטוען שהזנחת הממד הרוחני והרגשי שבו גרמה "לאדם המערבי לגלות מעצמיותו" הפנימית עד כדי "אובדן שליטה והרס עצמי" (שם, 25). הוא סבור כי דווקא "הצלחת הפרויקט המודרני" הביאה לידי מיצוי של שיטות המחקר, של מערכות המושגים, ושל השפה.

12 שם, עמ' 259. יש שהגיעו מתוך פרדוקס זה לדעה כי אכן האלטרנטיבה היחידה הנותרת היא השתיקה, על כך כותב טאוב: "קשה לראות איך שתיקתם הרועמת של אינטלקטואלים יכולה להוות פתרון למצוקותיהם הממשיות של בני האדם". שם, עמ' 283.

13 קלדרון, לעיל, הערה 6, עמ' 170.

14 מעובד על-פי קלדרון, שם, עמ' 208-206.

15 דניאל שליט, 'עליתו ומשברו של האדם-לבד', **שיחות פנים**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 349-333.

"נקודת המעבר בין עצמאותו המדומה של האני האנושי לבין עצמיותו האמיתית - חלה בזמנו, והיא פירושו של המשבר העולמי" (שם, 346). שליט מבין כי קשה להתמודד עם התאוריה הפוסט-מודרניסטית מתוך עולם המושגים שלה, על כן הוא מציע נקודת משען חיצונית "אמונית" המהווה אלטרנטיבה של משמעות רוחנית לכל מעשה חברתי.¹⁶

4. לקראת פרקטיקה חברתית חדשה

ההוגים הפוסט-מודרניסטים מבטאים בכתיבתם להט מוסרי המגובה בתאוריה ביקורתית. גישה זו שמקדמת צדק חברתי על ידי חשיפת קונסטרוקציה חברתית של הגמוניה ודיכוי, מגלה לעתים סלחנות נדיבה כלפי אותם המגנונים כאשר הם מופעלים על ידי ה"מדוכאים". מוסריות כפולה זו יכולה להתקיים במקום שבו אין קנה-מידה, בחברה המוותרת על זכותה ועל אחריותה להצבת גבולות נורמטיביים. התאוריה הפוסט-מודרניסטית צמחה על רקע משבר החברה המערבית. לא רק התמוטטות ה"איזמים" או הרחבת המודעות התרבותית הצמיחו אותה, אלא גם האכזבה מתפקודה של מדינת הרווחה המערבית. גישה זו לא רק שצמחה על רקע המציאות, היא גם עיצבה אותה. התעוררות המודעות החברתית לזכויות, התביעה להכיר בצרכים סקטוריאליים, אובדן הסמכות של הגמוניות מסורתיות, עליית כוחן של "קבוצות אינטרס"¹⁷ - כל אלה מהווים הוכחה כי התשתית הפוסט-מודרניסטית התרחבה אל מעבר לשיח האינטלקטואלי והיא משפיעה על המערכת החברתית כולה. תופעות אלה מעידות אמנם על הצלחת מדינת הרווחה הדמוקרטית, אך ההגות הפוסט-מודרניסטית חושפת את הבעיות של חברת ההמונים במדינת הרווחה.

ואכן, מדינת הרווחה מתקשה לעמוד באתגרים החברתיים. על כך כותב עמוס עוז:

(הבטחות המדינה לאזרחיה) "הולכת ונעשית יותר ויותר קשה לקיום: הצביעו בעדי, ואני אעניק לכם עוד ועוד הטבות, סל מתרחב והולך של שירותים חברתיים, תקבולים, תגמולים, מענקים, ... והלא קרן השפע הזו מוכרחה להסתתם יום אחד, מפני שמנן יבוא השפע? ... במדינת הסעד הביורוקרטית התרחשה התרוקנות הדרגתית של חובת האחריות האישית. ה"חוזה" בינך לבין השלטון הוא, שבתמורה למסך השלטון "יוריד" מעל גבך את הוריד הזקנים ואת אחיך הנכה, "יקבל עליו" את חינוך ילדיך, ו"ייקח" אותך לפעמים למועדון, לצרכניית תרבות מסובסדת, לבילוי, ל"העשרה" ומה לא.¹⁸

בשנת 1995 מינה שר החינוך דאז, פרופ' אמנון רובינשטיין, את ועדת קרמניצר על מנת לבחון את נושא החינוך לאזרחות. הוועדה מצאה כי התמורות הרבות העוברות על החברה הישראלית מחייבות שינוי תפיסה כלפי החינוך לאזרחות. "חיזוק מעמדו של הפרט בישראל כאזרח עתיר זכויות" מגביר את הסיכון כי "המודעות לערך 'מגיע לי' לא תתאזן בערך 'מגיע לזולת', רק שילוב של יכולת להגדיר את הרצוי האישי עם היכולת לראות ולהבין את ה'רצוי' בעיני אחרים ונכונות למצוא פשרה מאפשר את קיומה של חברה אזרחית".¹⁹

דווקא הביקורת הפ"מ מעמידה את החיפוש אחר פרקטיקה חברתית ראויה, בנקודת מוצא של ענוה, אין

16 לאחרונה מתפתחת ההכרה כי באדם טבועה אינטליגנציה רוחנית, הכרה המעוגנת בתאוריות פסיכולוגיות וביולוגיות מתקדמות. גישה זו מאששת את תפיסתו של שליט. מומלץ לעיין: ד' זהר וא' מרשל, אינטליגנציה רוחנית, ירושלים 2001.

17 מלחמת הטרור העולמית הניטשת סביבנו, היא הוכחה אכזרית לאובדן השליטה המאורגנת בהפעלת כוח.

18 עמוס עוז, כל התקוות: מחשבות על זהות ישראלית, ירושלים 1998, עמ' 185-188.

19 דו"ח קרמניצר, ירושלים 1996, עמ' 8, ההדגשה במקור.

כאן יומרה להציע "איזמים" חדשים (או ישנים), אלא התמקדות בהצעת פעולה קונקרטית מתוך מודעות למשמעות הרחבה של תהליכים חברתיים, סביבתיים וכלכליים.²⁰ בהקשר זה מצינת גילי זיוון שלוש משמעויות חברתיות של הפ"מ:²¹

1. **המעבר מן ה'אני האיש' ל'אני החברתי'** - "השיח הפוסט-מודרני ... מבטל את מרכזיות ה'אני' ודוחה את רעיון העיצוב העצמי. ה'אני' הפוסט-מודרני מעוצב על ידי הקהילה, הסביבה התרבותית והנתונים ההיסטוריים" (שם, 74).

2. **המעבר מחיפוש אחר נורמות אוניברסליות לטיפוח נורמות מקומיות** - "במקום המאבק לשחרור מסמכות (בעיקר דתית), שאפיינה את האדם המודרני, באה ההכרה בסמכויות רבות ובלגיטימיות של נורמה 'מקומית'. עם התגברות התודעה הפוסט-מודרנית, המפתחת חשדנות עקרונית כלפי כל מטא-נרטיב, עלה כוחן של תרבויות פרטיקולריות. תהליכים ... כמו קריסת המטא-שפה, קץ ההיסטוריה, שבירת ההגמוניה של הרציונליזם המערבי וכדו', מסיטים את תשומת הלב המחקרית והתרבותית אל הקהילה הפרטיקולרית" (שם, 80).

3. **מעבר של הפרט מזהות תרבותית אחת דומיננטית לריבוי זהויות** - "בניגוד לאדם בעולם הפרה-מודרני, אשר חייו סבבו סביב סמכות אחת, שהיוותה את מרכז הכובד של חייו, האדם המערבי בשלהי המאה העשרים, חי על-פי רוב בכמה תרבויות ומשתתף בכמה משחקי-שפה בו-זמנית. הוא מוצא עצמו בחברה בה מצויות מספר תת-תרבויות ולא תרבות מונוליטית אחת, כשהוא עצמו לוקח חלק במספר סוגות-שיח" (שם, 83).

היסטים אלה באו גם לידי ביטוי בתחומי ההתעניינות:

הפילוסוף הפוסט-מודרני מעתיק את מרכז התעניינותו להיבט האנתרופולוגי-תרבותי. הוא מעוניין בפשרם של מנהגים, נורמות, טקסים וטקסטים המעצבים ומשקפים את ערכיה של הקהילה. הוא עוסק במתח שבין שפות תרבות שונות, במקומה של שפת התרבות בעיצוב עמדתו של היחיד, בשאלת הזהות האישית בחברה רב-תרבותית וכיו"ב (שם).

היסט זה, לדעתי, לא נולד במקרה, בעקבות ליאוטור ברצוני להציע פרשנות לתפקיד החברתי של הפ"מ. ראש לכול אין לראות את הפ"מ כאנטיתזה שבאה להחליף את התזה המודרניסטית, אלא כפרויקט שנועד לחשוף ערכים, מבנים ותהליכים חברתיים, אשר נדחקו לתת-המודע הקולקטיבי מפני הנאורות והקידמה המודרנית. הפ"מ מרחיב את גבולות המודעות החברתית וחושף לעין-כל תופעות מודחקות ובכך מאפשר הזדמנות נהדרת לתיקון העולם. הצעד הבא אחרי החשיפה הפוסט-מודרניסטית אינו סינתזה חדשה בין מודרניזם לפוסט-מודרניזם, אלא פיתוח פרקטיקות חברתיות הנענות לאתגרי הביקורתיות מתוך מודעות רחבה למבנים והתהליכים שבתשתית החברה.

בטרם ניגש לברר את התשובה הקהילתית לקשיי מדינת הרווחה, אבקש להציע מודל להתייחסות יהודית לאתגר הפוסט-מודרניסטי.

20. הסיסמה הפופולרית בעבודה הקהילתית כיום היא "Think globally, Act locally" (חשוב רחב, פעל ממוקד).
21. גילי זיוון, **הגות יהודית אורתודוקסית נוכח עולם פוסט-מודרני: ניסיונות התמודדות ראשוניים**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 2000, פרק ד', "מאוניברסליזם ואינדיבידואליזם קיצוני לפרטיקולריזם קהילתי", עמ' 71-87.

ב. פוסט-מודרניזם, פלורליזם ויהדות

הנביא מיכה באחת מנבואותיו המופלאות אומר "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלוהים" (מיכה ו, ח). חלפו כשלושת אלפים שנה ועדיין אנחנו מחפשים אחר הדרך אל ה"טוב".

בעבר, בחברה המסורתית, הטוב היה אצל ההורים ואצל הזקנים שקנו חוכמה והנחילו מסורת אבות. "אם ראשונים כבני אדם אנחנו כחמורים". הטוב ימצא מתוך חשיפת הצו הטמון במורשת הדורות. הסיסמה הרווחת היא "חדש ימינו כקדם".

בעולם המודרני הטוב יתממש על-ידי הילדים, 'עולם חדש אמיץ'. גם אם היום אין לנו יודעים הכול, מחר בוודאי נדע, התקדמות המדע תסייע לנו לבנות עולם טוב יותר. בעזרת המדע נפצח את סודות הבריאה, נמריא אל הכוכבים וגם נגדל ילדים. הטוב ימצא מתוך חקירה מדעית, על בסיס התבונה האנושית. הסיסמה הרווחת היא "אתחלתא דגאולה".

היום **בעידן הפוסט-מודרני** ובאופנת ה-new age, האמת מפוזרת במקומות שונים. פתאום יכולים לדור בכפיפה אחת עולמות מנוגדים. טכנולוגיה ורוחניות, מזרח ומערב. "כפר גלובלי אחד" ובתוכו חיזוק המודעות האתנית. הקומוניזם, הסוציאליזם ואפילו הקפיטליזם - כל ה"איזמים" נפלו. הטוב - מפוזר, צומח, מותאם באופן אישי מתוך כל מיני נרטיבים אקלקטיים, ואין הסכמה אפילו לא על הכיוון שבו ימצא. הסיסמה הרווחת היא "חנוך לנער על פי דרכו", או "אלו ואלו דברי אלוהים חיים".

כמו המסורת בימי קדם וכמו הקידמה בתקופה המודרנית, כך הפ"מ בימינו חושף בעבורנו **רובד נוסף** של הקיום האנושי. זוהי תפיסת עולם המשפיעה על כולם גם על מי שאינם מכירים אותה וגם על מי שאינם דוגלים בה. זוהי גישה פלורליסטית²² המכבדת שונות, המאפשרת להתבונן אל עולמנו המורכב, הרבגוני, המלא ניגודים והמוזר לעתים, בלי להיבהל ואפילו עם מעט תקווה.

ומה באשר ליהדות? מה קורה כאשר היהדות פועלת באקלים תרבותי פוסט-מודרניסטי? האם יש 'פלורליזם יהודי' או יהדות פלורליסטית? מהן ההשלכות המעשיות של תפיסה זו? במפגש זה של יהדות - פוסט-מודרניזם ישנן שלוש גישות רווחות:

1. **'גיוור' הפלורליזם - ה'גילוי' כי אבות אבותינו מימי שמאי והלל, בבבל ובארץ ישראל היו פלורליסטים (ובדורות האחרונים רבני המזרח).**²³ לפי עמדה זו היהדות היא האם החוקית של הגישה הפלורליסטית, בבחינת "הפוך בה והפוך בה דכולה בה".
2. **היהדות כנרטיב - היהודי בעולם הפוסט-מודרני מנהל דיאלוג עם תרבויות אחרות, מתוך כבוד, בגובה העיניים ובלי כל התנשאות ("אתה בחרתנו" - בחרתנו לחובות ולא למעמד עליון).** לפי גישה זו היהודי נשאר בזהותו הייחודית המובדלת והוא מנהל דיאלוג עם ה"כפר הגלובלי" בבחינת "שום דבר אנושי אינו זר לי" (וגם שום דבר אנושי אינו ממש צריך להשפיע עלי...).
3. **היהדות כזהות מתפתחת - השיח הפלורליסטי מאפשר ליהדות להתפתח.** אבי שגיא²⁴ מציע לכנות אותו **שיח זהויות**, המתנהל על התפר העדין שבין "אתה בחרתנו" ל"ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים", ואף

22 דיון בנושא סובלנות, פלורליזם ורב-תרבותיות ומשמעותם ליהודי המאמין, אפשר למצוא אצל אבי שגיא, לעיל, הערה 7. וכן אצל אביעזר רביצקי, 'שאלת הסובלנות במסורת היהודית: בין פלורליזם לפטרנליזם', ז' ספראי וא' שגיא (עורכים), **בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל**, תל-אביב 1997.

23 ראה למשל שלמה דשן, 'הדתיות של המזרחים: ציבור, רבנים ואמונה', **אלפיים** 9 (1999).

24 אבי שגיא, לעיל, הערה 7, עמ' 414 ואילך.

בתפר שבין "בית-הכנסת שלי" ל"בית-הכנסת שאליו לעולם לא אכנס". זהו קו דק ומרוסק המפריד בין ישראל לעמים ואף בין זרמים שונים ביהדות ימינו. בפרפרזה על דברי עמוס עוז, היהדות היא שם משפחה ולא שם פרטי...

אין בכוונתי להתפלמס עם שום גישה מן הגישות האלה, אך נראה לי כי אפשר לבחון את המפגש שבין פלורליזם ליהדות מעוד זוית, זוית הנובעת מן האתגר שבמפגש תבונת הדורות המעוגנת במורשת ישראל עם התביעה לפלורליזם העולה מן הביקורת הפוסט-מודרנית.

האם ניתן לאתר ערכי יסוד המאפשרים לבנות גישה יהודית פלורליסטית?

ברצוני להציע כאן שישה ערכים יסודיים לפיתוח גישה פלורליסטית יהודית:

1. **אחדות האל:** פלורליזם יהודי אינו ההפך ממוניזם, הבשורה היהודית לאנושות היא כי "ה' אלוהינו ה' אחד". מקור המציאות הוא אחד, ההכרה באחדות מביאה לידי יראת כבוד כלפי העולם המופלא שאנו חיים בו, בבחינת "תן דעתך שלא תקלקל" (קהלת רבה ז, יט) להכרה זו משמעות ערכית, כגון שוויון ערך האדם. ההגות הפוסט-מודרנית טוענת כי **אחדות השורש אינה אחדות הענפים**. ככל שמתרחבת התודעה שלנו כלפי העולם הסובב אותנו, כך אנו נוכחים לדעת כי אין אנו יכולים להבין הבנה גמורה אחדות זו. על כן יש צורך בפרקטיקה של **"לחיות עם שוניות"**.²⁵
2. **אחריות אישית:** "עשה לך רב" (אבות א, ו ; טז), ודע כי "על כל אלה יביאך אלוהים למשפט" (קהלת יא, ט). בעידן שבו אין כוח כפייה, בעידן שבו רשת האינטרנט מאפשרת מעבר מידע חופשי בעולם כולו ; בתקופה שבה חוליות טרור מזעזעות ציביליזציה שלמה, בזמנים שכאלה גובר משקלה של הסמכות הפנימית. היררכיות ישנות מתמוטטות, סמכותם של הרב, האב, או המומחה נעלמת. ולכן דווקא עכשיו ראוי לחדד את הערך היהודי של **אחריות אישית**, "לפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון" (אבות ג, א) אין מתווכים, כולנו עמדתנו בהר סיני (גם הנשים...), אין טקסי מחילה, יש עמידה אישית יומיומית מול האל. בניית חברה במציאות זו נעשית מן הפרט אל הכלל.
3. **בחירה:** "ובחרת בחיים" (דברים ל, יט), הכוונה להדגיש את חובת הבחירה כשלעצמה. פלורליזם אין משמעותו הפקרות, ניהיליזם או אופורטוניזם. אדם נדרש לבחור ומתוך כך נדרש **לאחריות ולמחויבות** על בחירתו. **המשמעות היא תשתית ערכית דמוקרטית**.
4. **צניעות, ענווה:** "כי המתגאה בליבו על הבריות, מורד הוא במלכות שמים" (איגרת הרמב"ן). מודעות למקומו של ה"אחר" המממש את אחריותו האישית לפי דרכו, היא אחד הביטויים לצניעות זו.²⁶ **המשמעות היא כבוד ל"אחר" וכן גישה של "צדק סביבתי" המבטאת יראת כבוד כלפי הבריאה**.
5. **למידה:** "והגית בו יומם ולילה..." יהושע א, ח, "איזהו חכם הלומד מכל אדם" (אבות ד, א). שיח זהויות המאפשר להרחיב את המבט על ה"אמת" ועל ה"טוב" מתוך הפנמת נקודות מבט שונות.²⁷ **למידה מתמדת כערך המאפשר התפתחות אנושית** זאת בניגוד ל"ייאוש מדעת" העלול לאפיין תפיסה מעוותת של פ"מ ופלורליזם.

25 ראה למשל מאמרו של בנימין איש-שלום, 'הסובלנות במשנת הרב קוק ושורשיה העיוניים', **דעת**, 20 (תשמ"ח).

26 לאה שקדיאל במאמרה "פמיניזם כתיקון העולם", **רבגוני**, 3 (2000), משתמשת במונח "תיקון צנוע".

27 שקדיאל (שם, עמ' 39) מתארת את ההזדמנות שהפמיניזם מביא להרחבת נקודת המבט: "העולם" הופך מאקסקלוסיבי לאינקלוסיבי, מועשר מן התוספת גם בהיקף וגם בעומק".

6. **אהבה:** "האמת והשלום אהבו" (זכריה ח, יט), אהבה היא היכולת לגלות את הטוב שבכל דרך ולהזדהות עמו, **הכלי הרגשי להשכנת שלום במקום שיש אמיתות שונות** ר' עקיבא אמר "ואהבת לרעך כמוך" זה כלל גדול בתורה". יש אומרים כי כוונתו הייתה שכאשר תמצא ברעך את ההשתקפות של עצמך תבוא לידי אהבתו, למרות השוני שביניכם. **זהו ביטוי להכרה כי החברה מתנהלת במישור הרגשי, לא פחות מן המישור ההכרתי.**

נחזור אל הנביא מיכה: "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלוך" (מיכה ו, ח). מכאן נוכל ללמוד כי פלורליזם יהודי משמעו: ה' - האל הבורא האחד; "דורש ממך" - אחריות אישית; "עשות משפט" - הכרעה, בחירה; "הצנע לכת עם אלוך" - צניעות וענווה; ו"אהבת חסד" - אהבה שאחריות חברתית בצידה.

מהן המשמעויות החברתיות של פלורליזם יהודי? מהן ההשלכות של עקרונות אלה על מקומה ותפקידה של קהילה יהודית בעת הזאת? בכך אעסוק בפרק המתאר את המודל להתחדשות קהילתית יהודית. לעת עתה נברר את כלל התופעה המתרחבת והולכת של התחדשות קהילתית במדינות הרווחה המערביות.

ג. תחיית הקהילתיות על רקע קשיי מדינת הרווחה

חזון מדינת הרווחה הדמוקרטית התבסס על ההנחה כי בעזרת מנגנונים ותהליכים מטעם המדינה אפשר לאזן בין כוחות השוק לצדק חברתי, בין חירות הפרט לצורכי הכלל. מערכת הממשל המרכזית במדינת הרווחה מתקשה כיום להתמודד עם צרכיהן הייחודיים של קהילות שונות בחברה. כלכלת השוק החופשי יצרה דינמיקה מתמשכת של הרחבת פערים כלכליים ושל אי-צדק חברתי. מ' הלינגר היטיב לתאר את התהליך שבו נקלעה מדינת הרווחה למשבר.²⁸ הלינגר מראה כיצד מערכות ביורוקרטיות יוצרות ניכור רגשי, אלימות, פערים חברתיים בלתי נסבלים עד כדי פגיעה בשוויון האזרחי ואף בחירות האדם ובכבודו: "מבחינה דמוקרטית, הבעייתיות הקשה ביותר של דמוקרטיה ליברלית היא: כיצד ניתן לקיים רוח דמוקרטית אמיתית של מעורבות ואחריות אזרחית, במציאות של חברת המון שבה האזרח הפשוט הופך לפסיבי ומנווט על-ידי השלטון ועל-ידי מנגנוני השוק הקפיטליסטי" (שם, 40).

במערכת החברתית של מדינת הרווחה ישנם שלושה שחקנים מרכזיים: **הממשל, המגזר העסקי והחברה האזרחית**. נדמה כי הממשל והמגזר העסקי מקיימים ביניהם יחסי גומלין הדוקים. המגזר העסקי מסייע לנבחרי הציבור, שגומלים לו בהפרטה מסיבית ובחקיקה נוחה.²⁹ הממשל והמגזר העסקי חולקים ביניהם את הבעלות על התשתית הכלכלית, אמצעי התקשורת, מערכות החינוך, מוקדי פנאי ואפילו פעולות צדקה. כוח יתר זה מעמיק את הפערים ואת אי-הצדק החברתי, עד להצבת סימן שאלה על לכידותה ושרידותה של החברה כולה.

פיטר דרוקר, מגדולי המומחים לניהול בדורנו, כותב:³⁰ "המאה העשרים המסתיימת ייצגה גידול ענק בכוחם של הסקטור הממשלתי והעסקי, במיוחד בארצות מפותחות. המאה העשרים ואחת שלפנינו, זקוקה מעל לכל לצמיחה מקבילה של המגזר החברתי שאינו למטרות רווח, לבניית קהילות המתאימות לסביבת החיים המתחדשת...". רק המוסדות החברתיים שאינם ממשלתיים, שאינם עסקיים ושאינם למטרות רווח,

28 משה הלינגר, 'התנועה הציונית הדתית בפתח המאה ה-21', **אקדמות**, י' (כסלו תשס"א), עמ' 18-20. ובהרחבה אצל אנתוני גידנס, **הדרך השלישית: תחיית השלום-הדמוקרטיה**, תל-אביב 2000, עמ' 93-111.

29 חקיקה המקודמת על ידי לוביסטים בשכר ומגובה במערכות יחסי ציבור משומנות.

30 P. Drucker, 'Introduction: Civilizing the city', F. Hesselbein et al (Eds.), *The Community of the Future*, San Francisco 1998, p. 6.

יכולים ליצור את מה שאנו כה זקוקים לו כעת, **קהילות למען האזרחים**.

המונח **חברה אזרחית** נעשה שגור יותר ויותר. הוא נשמע טוב בפה של ליברלים ושמרנים, סוציאליסטים וקפיטליסטים. החברה האזרחית היא ההבטחה לצמיחת כוח חדש שעומד מול הכוח המצוי בידי המדינה ובידי בעלי הממון. חיזוק החברה האזרחית והקהילה נראה לרבים פתרון מבטיח לתחלואי מדינת הרווחה המערבית. החברה האזרחית מאזנת את פעולות השלטון ומאפשרת העצמת אזרחים והשתתפות דמוקרטית פעילה. פעילות ארגונים עסקיים בתוך **החברה האזרחית מרחיבה את משמעות קיומם, מציבה אלטרנטיבה ערכית לרדיפת בצע**, הזדמנות להעלאת שיקולים ערכיים על סדר היום הציבורי. החברה האזרחית כשלעצמה הינה מנגנון המעניק לחבריו תחושת שייכות, הזדהות, משמעות והזדמנות להשפעה טובה יותר על איכות חייהם בהווה ובעתיד.

לצורך המשך הדיון אבהיר להלן את המונחים: **חברה אזרחית, קהילה וקהילות**.

1. חברה אזרחית

המונח "חברה אזרחית" תופס מקום גדל והולך בשיח הציבורי. באמרנו יעל ישי מגדירה את על דרך השלילה כי החברה האזרחית "אינה כוללת את המדינה ומוסדותיה ואף לא את מה שמוגדר כרשות היחיד".³¹ על דרך החיוב ניתן לאמר כי החברה האזרחית היא מרחב פעולה חברתי, שיחידים והתארגנויות מתחרים בו על מימוש ערכיהם **בלי התערבות השלטונות**. הגדרה זו מצמצמת מאוד כיון שידוע כי ממשלות בעולם כולו מעורבות מאוד גם במגזר השלישי. ברוך קימרלינג מגדיר חברה אזרחית "**כמארג משולב של התארגנויות רצוניות, שאינן כפופות למדינה ואינן מסגרות ראשוניות (משפחתיות/פרימורדיאליות); התארגנויות בתחום הכלכלי, התרבותי, הציבורי והפוליטי; התארגנויות המעניקות לחבריהן משאבים ארגוניים וכלכליים ואף מגדירות זהות חברתית**".³²

לדעתי, העניין המרכזי בחברה האזרחית הוא **שאלת היוזמה** והתארגנות האזרחים לעשייה חברתית. לפיכך, ראוי להשתמש כאן בהגדרה אופרטיבית יותר: החברה האזרחית היא סך-כל העשייה של אזרחים וארגונים, המכוונת לעיצוב אורח החיים ולשיפור איכות החיים של קהילה, קבוצות או פרטים. עשייה זו אינה מטעם השלטון או למטרות עסקיות, אך יכולה להיות בתמיכתו ואף בהשתתפותו. זוהי, אם כן, **עשייה המבטאת תודעת אחריות של פרטים וקבוצות לגורלן**.

פיתוח קהילות מהווה פרקטיקה מרכזית לבניית **חברה אזרחית** שבה יהיו מנגנונים ותהליכים המאפשרים השפעה מתמדת של האזרחים על אורח חייהם ועל איכות חייהם. **הקהילה** מהווה מענה ראוי לצרכים המגוונים של פרטים ומשפחות מחד גיסא ולצורכי המערכת החברתית הרחבה מאידך גיסא. הקהילה מאפשרת אפוא דיאלוג מתמשך בין המגזר הציבורי, המגזר העסקי והחברה האזרחית.

2. קהילה

המונח **קהילה** עבר הגדרות רבות ושינויים רבים במהלך השנים, מקהילה טריטוריאלית המתפקדת כקהילה דתית, משפחה מורחבת, מנגנון כלכלי וחברתי מלא, ועד למושג אמורפי המתאר מפגש וירטואלי בין אנשים

31 יעל ישי, **החברה האזרחית בישראל לקראת שנות ה-2000**, ירושלים 1998, עמ' 2.

32 ברוך קימרלינג, 'חברה אזרחית', **בין מדינה לחברה: סוציולוגיה של הפוליטיקה**, יחידה 5, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב 1995, עמ' 69.

שלא ראו זה את זה מימיהם.

בימינו יכול אדם להשתייך לקהילות רבות שאינן בהכרח מוגבלות לטריטוריה מסוימת. אליס גילכריסט (Gilchrist) מתארת כך את חוויית הקהילה בימינו:

ההתנסות בקהילה היא תוצאה של קשרים בין-אישיים וההקשר שלהם. אנשים חשים תחושת קהילה, כאשר הם חלק מרשת של מערכות יחסים הכרוכות בקשרים מגוונים ומשולבים דיים. לקשרים אלו יש תוצאות פסיכולוגיות, פוליטיות ומעשיות. השפעתם על חיי בני האדם עשויה להיות שלילית וחיונית.³³

לצורך הדיון בחרתי להגדיר 'קהילה' כ'מערכת חברתית מוגדרת, המקיימת בתוכה ממד של זהות משותפת, ממד של התארגנות ודפוסי תקשורת אישיים ומתמשכים בין חבריה'.

3. קהילתניות

לאחרונה הולכות ומתרבות מגמות של חיפוש אחר קהילות מסוג חדש,³⁴ המאפשרות בנייה מחודשת של אחריות חברתית במערכת קהילתית. תפקידה של הקהילה החדשה הוא לאפשר לאדם להרגיש שייך, להשפיע וליצור קשרים חברתיים משמעותיים. ריצ'רד קולין מדווח כי בשנת 1990 היו 42 אזכורים של המונח קהילתיות (Communitarian) במאמרים שאינם אקדמיים בארה"ב, שנתיים אחר כך, בשנת 1993, כבר היו למעלה מארבע מאות אזכורים.

אמיתי עציוני נחשב לאחד מנביאי הגל החדש של הקהילתניות.³⁵ ההבדל לדעתו בין הקהילתיות החדשה לישנה הוא שהקהילתיות הישנה עסקה בבירור הכוחות והגבולות החברתיים, ואילו הקהילתיות החדשה טרודה בשאלות של פרט וכלל, קהילה ואוטונומיה, הטוב המשותף לעומת ליברליזם, זכויות הפרט ואחריות חברתית. עציוני מציין שני איומים אפשריים על התפתחות חיובית של חברה: האחד קריסת המערכות הממסדיות והערכיות המשותפות, והשני התעצמות כוחן של המערכות הציבוריות עד כדי דיכוי החירויות של יחידים וקבוצות.³⁶ עציוני מאמין בכוחן של רשתות³⁷ לא פורמליות וביכולתן של הקול המוסרי-הערכי להשפיע על עיצוב חברה טובה יותר, ולכן ראוי, לדעתו, שבניית החברה תיעשה "מעבר" לכוחות המדיה והשוק. הוא רואה במערכת הקהילתית את ההזדמנות לבניית מארג רשתות של קשרים חברתיים, החולקים ביניהם משמעות משותפת וערכים משותפים.³⁸ בסופו של דבר ה'רשתות' הבין-קהילתיות יוצר תרבות חברתית ולאומית המאזנת בין שמירה מקסימלית על זכויות של פרטים, קבוצות וקהילות, ובין אחריות משותפת לרווחת החברה כולה.

הקהילתניות היא בראש ובראשונה השקפת עולם מוסרית על טיבו של האדם ועל חיוניות הקשר שבין אנשים וקבוצות. זוהי השקפה אופטימית המכירה בערך האדם והמאמינה כי הצורך האנושי בהתפתחות

33 Gilchrist A., 'The Well-connected Community: networking to the 'edge of chaos'', *Community Development Journal*, vol. 35, Issue 3 (2000), pp. 264-275.

34 Smith G. 'Community - arianism', *Community and Communitarianism; Concepts and contexts*, Chapter 9 באתר האינטרנט www.communities.org.uk לאותה מסקנה מנקודת מבט סוציאליסטית מגיע יפתח גולדמן, חברה של קהילות, בתוך **חברה**, גליון 4 נובמבר 2002

35 תיאור מפורט של משנתו מצוי באתר האינטרנט: www.gwu.edu/~icps/about.html, וכן בספרו של אמיתי עציוני: A. Etzioni, *The Essential Communitarian Reader*, N.Y. 1998.

36 המתבונן על החברה הישראלית בכלל ועל עיסוקה בשאלות זהות יהודית בפרט, מתקשה שלא להצדיק את חששותיו של עציוני.

37 **רשתות חברתיות** - ליבה של המערכת הקהילתית, מרקם הקשרים הבין-אישיים והבין-קבוצתיים, המבטא ערכות הדדיות ואחריות חברתית והמאפשר פעולה משותפת להשגת מטרות קהילתיות.

38 עציוני, שם, עמ' XIX.

רגשית, שייכות, משמעות והשפעה, ממומש באמצעות הקשר עם הזולת. על-פי תפיסה זו הפרט, הקבוצה והקהילה כולה, אחראים ומסוגלים לעצב את הסביבה החברתית, הכלכלית והאורבנית, המשפיעה על איכות חייהם.

אחד התפקידים המרכזיים של הקהילה בעידן של כאוס, וגלובליזציה של התרבות מחד גיסא והכרה בייחודיותן של תרבויות רבות מאידך גיסא, הוא נתינת מרחב **לבניית זהות**³⁹ לפרטים, למשפחות ולקבוצות בתוכה. צ'רלס טיילור, אחד מהוגי הדעות המשפיעים ביותר בתחום הרב-תרבותיות והקהילתניות, פיתח את המונח '**הפוליטיקה של ההכרה**'⁴⁰ (Politics of recognition). לטענתו, למערכות היחסים בין קבוצות בחברה יש תפקיד כמנגנון לעיצוב זהות באמצעות השגת הכרה מן הזולת. טיילור מדגיש את מושג ה'כבוד' (במובן של Dignity) כתשתית למערכות היחסים בחברה רב-גונית. הוא סבור כי מקור הפרגמנטציה החברתית הוא בחוסר ההדהות של בני-האדם עם הקהילה שבה הם חיים.⁴¹ לדעתו, מקור תחושת חוסר האונים שלהם הוא בהרגשה שהם נשלטים בידי כוחות חזקים, ריכוזיים, מרוחקים ובירוקרטיים של המדינה. לפיכך, טוען טיילור, התיקון החברתי יבוא ממהלך של ביזור הכוח. הוא רואה במרחב הקהילתי סוג של התארגנות המאפשר לאנשים לזכות בהכרה, ולטפח זהות והשתייכות. הד לדברים אלה בהקשר הישראלי מצוי אצל נ' קלדרון:

דווקא כאשר הקרע החברתי בישראל נעשה גלוי לכל עין - אי אפשר שלא לראות גם את הצורך העצום בהכרה, שהוא למעשה צורך בחברה ... הצורך הבער בהכרה הוא עדות לכך שצעה תרבותית של קבוצה מופלית לא יכולה, ולרוב גם לא רוצה להציב את עצמה בגזרה נבדלת ואוטרכית ... הנרטיב הנבדל לחלוטין הוא תיאוריה שלא עומדת במבחן הנסיון הפוליטי.⁴²

מנגנוני השוק והמדינה אינם נותנים מענה אמיתי לצורך בזהות, בסיפוק רוחני ובמשמעות. אנתוני גידנס, אחד מחשובי התאורטיקנים של הסוציאל-דמוקרטיה, קורא להחליף את המונח "מדינת הרווחה" ב"חברת הרווחה", ומתוך כך לחזק את תפקידם החברתי של יחידים ושל ארגונים לא-ממשלתיים.⁴³ ה"קהילה" מצטיירת כאחד המרחבים החברתיים החשובים ביותר לקידום גישה זו. ראינו כי הפ"מ קורא לבחון מחדש את התפיסות לגבי מקומם ותפקידם של תרבות, זהות ומנגנונים חברתיים. בעקבות קריאות תיגר אלה מתפתחות פרקטיקות חברתיות של חברה אזרחית ושל קהילתיות. פרקטיקות אלה יכולות להיות מענה לאתגרים מרכזיים הניצבים בפני החברה הישראלית. דומה כי האתגר העומד לפנינו הוא לפתח קהילות יהודיות מסוג חדש, קהילות המגיבות לשינויים שבחברה הכללית והנענות לצורכי הפרט והמשפחה כיום.

ד. הצורך בהתחדשות קהילתית יהודית

1. תפקיד ומעמד הקהילה היהודית - סקירה התפתחותית

החווייה המכוננת של העם היהודי התרחשה במעמד ציבורי, מעמד הר סיני, שם ניתן הציווי "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש ... ויענו כל העם יחדיו ויאמרו כל אשר דיבר ה' נעשה" (שמות יט, ו-ח). אלפי שנים

39 Ulrich d., 'Six practices for Creating Communities of Value Not Proximity', *The Community of the Future*, pp. 155-166. G. Smith, "Community - arianism", Chapter Seven: Communities of identity, in: www.communities.org.uk

40 Taylor C., *Multiculturalism Examining The Politics of Recognition*, New Jersey 1994

41 במאמרו 'The Dangers of Soft Despotism' אצל עציני (1998), עמ' 47-54.

42 קלדרון, לעיל, הערה 8, עמ' 167.

43 אנתוני גידנס, לעיל, הערה 26, עמ' 136-143.

מהווה הקהילה, את האורגן החברתי המרכזי להצמחת זהות יהודית. על כך מעידות סוגיות רבות בהלכה, באגדה, בתלמוד ובספרות השו"ת.⁴⁴ דוגמה מרכזית לכך היא התפילה במניין המהווה תשתית חשובה לחוויה קהילתית יומיומית המלווה את עם ישראל בכל תפוצותיו.

הרב י"ד סולובייצ'יק הגדיר את הקהילה היהודית כגוף בעל ישות משלו, לא רק ישות הלכתית אלא גם קיומית (אונטולוגית): "היחידים המשתייכים לקהילה משלימים אכסיסטנציאלית איש את רעהו ... אדם בודד המצטרף לקהילה מוסיף מימד חדש לתודעה הציבורית, תרומה בלעדית משלו".⁴⁵ כפי שהיחידים בונים את הקהילה כך, ככלים שלובים, בונה הקהילה את זהות הפרט. כך מעיד הרב פרופ' דוד הרטמן, על ילדותו:⁴⁶

התחנכתי בבית דתי, בתוך מסגרת ישיבתית ובתוך קהילה עם אנשים שנתנו עדות בחייהם שיש אלוהים. **החיים שלהם הם העדות** אני בדעה שאתה לא מתחיל עם "זה אלי ואנוהו" אלא אדרבה, עם "אלוהי אבי וארוממנהו", זאת אומרת שהמסגרת הרוחנית-קהילתית שאתה מזדהה איתה מעידה בתוך קיומה על עבודת השם. ובכן, אני לא מצאתי את אלוהים במקום מסוים, ביום מסוים, בפינה מסוימת או בחוויה מיסטית אישית, אלא בתוך **מסגרת של חיים קהילתיים**.

וורן⁴⁷ מונה חמישה תפקידים לקהילה: מתן שירותים, חיברות, פיקוח חברתי, השתתפות חברתית ותמיכה הדדית. היהודים, היטיבו לפתח קהילות שתפקדו היטב, למרות תנאי הסביבה הקשים שהיו בפזורות ישראל. הקהילה קיימה שירותי, כשרות, שפיטה ועוד מערכות **חינוך וחיברות** מגוונות, קיבלה על עצמה סמכות רבנית ("מרא דאתרא") וקיימה **פיקוח חברתי** הדוק לשמירת הנורמות ההלכתיות והקהילתיות. בקהילה היו מנגנונים נרחבים **להשתתפות חברתית** כגון: טובי העיר, גבאי בית-הכנסת, חברה-קדישא וידועים היטב גם מנגנוני **התמיכה ההדדית** שהיו בה, כגון גמ"ח, הכנסת כלה, קמחא דפסחא. אפשר לומר שהקהילה היהודית הצליחה לשמר את רוב מרכיבי התפקוד הקהילתי בתוכה ובכך הייתה המנגנון העיקרי להבטחת הקיום הפיזי והתרבותי של היהודים משך דורות רבים.

יוסף אחיטוב במאמרו על התחדשות הקהילתיות,⁴⁸ מציין ארבעה שלבים בהתפתחות הקהילה היהודית (הדברים מובאים בלשוני):

1. עד המאה העשירית היו הקהילות יחידת-משנה בתוך מערכת חברתית יהודית כללית שמרכזה היה תחילה בארץ ישראל ואחר כך בבבל.
2. השלב השני, עד המאה השלוש-עשרה, בנסיבות הזמן התפתחו קהילות עצמאיות, מבודדות יחסית אשר זכו לאוטונומיה נרחבת במסגרת משטר הקורפורציות. הקהילות פיתחו זהות ייחודית שבאה לידי ביטוי באימוץ מנהגים חדשים שנקבעו נורמטיבית כהלכות.
3. השלב השלישי, מן המאה השלוש-עשרה ועד למאה השמונה-עשרה. מעמד הקהילה מתקבע בספרות הפסיקה ההלכתית, במונחים כמו: "כוח בית-דין" ותקנות הקהל.

44 נחום רקובר תיעד בשעתו למעלה מ-1,250 פרסומים בנושא הקהילה היהודית. נחום רקובר, **הקהילה : ארגון והנהגה, תקנות ופנקסי הקהל**, ירושלים תשל"ח.

45 הרב יוסף דב סולובייצ'יק, 'הקהילה', **דברי הגות והערכה**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 14.

46 דוד הרטמן, 'אלוהי קהילות ישראל', י' הס וא' שטורם (עורכים), **שאלות על אלוהים - דיאלוגים**, אור יהודה תשנ"ח, עמ' 13.

47 R.L. Warren, *The Community in America*, Chicago 1972.

48 יוסף אחיטוב, 'הרהורים על התחדשות הקהילתיות', **על גבול התמורה**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 297-293, ראה גם: א' גנדלר, 'קהילה', **לקסיקון התרבות היהודית בזמננו**, תל-אביב 1993.

4. השלב הרביעי מן המאה השמונה-עשרה ועד ימינו אלה מציין את התפוררות המבנה הקהילתי. האמנציפציה, התפתחות מודל ה'אזרחות', גיבוש מודל המדינה המודרנית - כל אלה הביאו לפיחות במעמדה של הקהילה היהודית עד כדי דחיקתה אל כותלי בית-הכנסת ובית-המדרש, תהליך זה הגיע לשיאו במדינת ישראל..

הקמתה של מדינת ישראל בישרה את מימוש ה'נורמליות' של 'היהודי החדש', שלכאורה אינו זקוק לקהילה כלל.⁴⁹ במקום קהילה יש לו 'ממלכה', השולטת במערכות השירותים (על בסיס גישה קולקטיביסטית, ובכלל זה בעלות על אמצעי ייצור ושירותים), ממלכה המבצעת סוציאליזציה על-ידי מערכות חינוך ותרבות ואפילו על-ידי בתי-המדרש. המדינה ממלאת פונקציה של פיקוח חברתי, גם בעניינים 'יהודיים' כמו אישות, כשרות, שבת וכו', וכן היא ממנה ומממנת את רב העיר או רב השכונה. המדינה מאפשרת השתתפות חברתית על-ידי בחירות, ומספקת תמיכה הדדית באמצעות מערכות רווחה וביטוח לאומי. ה'נורמליות' השתלטה כל כך עד שנשמט המנגנון החברתי שהחזיק את העם היהודי לאורך דורות רבים.⁵⁰

עם השנים מתברר כי הקונסטרוקציה הממלכתית לבדה אינה יכולה לספק את הצורך בהשתייכות, זהות ומשמעות ואינה יכולה להוות תחליף ראוי לפונקציות הקהילתיות. זאת, לא רק כחלק מן המשבר הכלל-עולמי של מדינת הרווחה, אלא גם כחלק ממשבר הזהות היהודית במדינת ישראל. בשנים האחרונות מתברר כי בתוך הממלכה הזאת מתרוצצות זהויות יהודיות, עדתיות ודתיות, רבות ומגוונות שמבקשות הכרה, כבוד ומקום. כמו כן התחוויר כי סולידריות יהודית כלל-עולמית אינה יכולה להיות חד-כיוונית. אי אפשר לדרוש מיהודים בתפוצות לכבד ולתמוך ביהודי ישראל אם היהודים בישראל לא יכבדו את תרבותם ומנהגיהם של קהילות יהודיות בעולם. התברר שמנגנון החיברות הממלכתי, היינו, מערכת החינוך, אינו מצליח ליצור אצל רבים מאוד מבוגריו רובד משמעותי של זהות יהודית, והדברים מגיעים עד כדי "איום ממשי על החברה בישראל ועל סיכוייה לגבש תרבות המעניקה מרחב", כלשון ועדת שנהר⁵¹.

איום זה אינו רק במישור התרבותי, לדבר זה השלכה חברתית ברורה: "היום כאשר אותם כלים חברתיים של יצירת שוויון אבדו, ישראלים רבים לא יכולים שלא לדאוג, לכעוס, להרגיש נבגדים. לפעמים הם שואלים את עצמם אם לא בגדו במשהו שהיה יקר להם, שהיה לו חלק בעמוקים שברגשותיהם" (קלדרון, שם, 209).

על רקע זה מתחזק הצורך במודל לבניית קהילות יהודיות בישראל. קהילות אלה יכולות להיות תשובה חברתית נאותה לאתגרים התאורטיים שמעמידה הביקורת הפוסט-מודרניסטית. תשובה חברתית הנאותה למשבר מדינת הרווחה המערבית, ותשובה של זהות לאובדנה של הקהילה היהודית המסורתית. עם זאת, קהילות אלה אינן יכולות להיות שכפול או העתק של מודל הקהילה היהודית המסורתית, אלא דרוש כאן מודל פרקטי המתמודד עם כמה דילמות מרכזיות:

1. השמירה על זהות ייחודית בחברה פתוחה ופלורליסטית.
2. זיקת הגומלין שבין הקהילה לשלטון המקומי ולשלטון הארצי.
3. הקצאת מרחב לאחריות ולזהות משותפת לצד ההכרה בזהויות הנפרדות.

49 לצד בניית "היהודי החדש" במדינת ישראל, נשארה על כנה ההתארגנות הקהילתית של היהדות החרדית בארץ. הקהילה החרדית המהווה עוגן של זהות לחבריה, הצליחה להשיג אוטונומיה תרבותית חינוכית וחברתית מהמדינה, ואפילו ליהנות ממשאבי מדינה לא קטנים, וכל זאת בזכות הלכידות הקהילתית שלה.

50 התנועה הקיבוצית, בצד היותה כלי התיישבותי לביצוע משימות לאומיות, השקיעה מאמץ רב בעיצוב מחודש של חיי קהילה יהודית. ניסיונות אלה לפרוץ אל המציאות החברתית הישראלית ספגו מכה קשה במשבר הערכי הכלכלי והחברתי שפקד את התנועות הקיבוציות.

51 עליזה שנהר ואחרים, 'עם ועולם': תרבות יהודית בעולם משתנה, ירושלים 1994, עמ' 8.

4. הסתירה המובנית בין התהליך ה'מאורגן' של בניית הקהילות ובין היותן "וולונטריות" (או כיצד מארגנים הפגנה ספונטנית...).

2. התעוררות הרעיון של התחדשות קהילתית יהודית

הקריאה להתחדשות קהילתית יהודית בישראל ובעולם עולה מכיוונים שונים ומנוגדים. אפשר לומר שמבשר התופעה היה הרב מרדכי קפלן בארצות-הברית. התנועה הרקונסטרוקציוניסטית שהקים העבירה את הדגש מתאולוגיה לפרקטיקה. קפלן קרא להכיר ביהדות כתרבות (Civilization) ובכך מיקד את העניין בתרומה החברתית של מסורת ישראל. על אף היותם תנועה קטנה, השפיעו הרקונסטרוקציוניסטים רבות על התנועה הרפורמית והתנועה הקונסרבטיבית.⁵² קפלן כותב: "האתגר של החיים היהודיים בימינו הוא לאתר את הדגם הרצוי של מבנה חברתי אשר ימשיך את התרבות היהודית וישלב מבנה זה בחיי האומות השונות שהיהודים בחרו להזדהות עמך".⁵³

קפלן בוחן את השלבים השונים בתולדות עם ישראל, והוא סבור שתרבות ישראל שורדת בזכות יכולתה להתפתח לאור הנסיבות החברתיות. בהמשך דבריו הוא פורש את משנתו לגבי המדרגה ההתפתחותית הנדרשת כיום, בשש נקודות מרכזיות (שם, עמ' 214-224):

1. כוח המשיכה של היהדות יהיה **החווייה האנושית והרוחנית** שבה, ובעיקר סוג חדש של מודעות לנוכחותו של האל.
2. מקום מרכזי בתרבות ישראל יינתן לביטוי **כוחות היצירה** שהם סוג של ציות לרצון האל.
3. הדת היהודית תהיה אנושית יותר, היא תיתן ביטוי נאות **להתפתחות הטבע האנושי ולפיתוח חברתי**.
4. שום דגם אחיד של חיים יהודיים לא יוכל לענות על הצרכים השונים של יהדות העולם.
5. יכולת ההישרדות של היהדות, אינה מותנית באחדות בין יהודים או באחידות באורחות חייהם.
6. היהדות תתפתח מתוך דיאלוג בין השוניות שבתוכה.

התנועה הרקונסטרוקציוניסטית הצמיחה קהילות תוססות שהדגישו את האספקט הרגשי והחברתי של תרבות ישראל. במידה מסוימת גם תופעת 'קרליבך' שנבטה בשנות השישים בשולי האורתודוקסיה ושפורחת בימינו אלה בכל הזרמים כולם, מבטאת גישה דומה.

מנקודת מבט אחרת לחלוטין, אך באותה מגמה מתווה מרטין בובר קווים להקמתה של חברה. באמירה כמעט פוסט-מודרניסטית קובע בובר כי האדם הוא תוצר חברתי, "מידתה של תרבות מסוימת, של חברה מסוימת, כנסייה מסוימת, דור מסוים".⁵⁴ בתקופה שבה מתקשים לגבש מודלים חברתיים, עולם שבו "סוף סוף אין על מה להישען מעומס ההכרעה ... כשכל המגמות מכזבות בחשכת האפלה של התהום", לאור זאת, קורא בובר לבסס את החינוך על איזון בין חמישה עקרונות חינוכיים:

1. **היצר 'לחולל דבר'**: "שעל ידי המעשה העצמי ... קם ונהיה משהו שלא היה קיים קודם לכן" (על המעשה

52 ר' וייס-גולדמן, **זרמים ביהדות בישראל, חמד"ת ו'חידוש'**, ירושלים 1997, עמ' 32.

53 M. Kaplan, *Judaism as a Civilization*, N.Y. 1957, p. 208 (בترגום חופשי שלי).

54 כל הציטוטים שלהלן לקוחים מתוך מאמרו 'על המעשה החינוכי', **בסוד שיח**, ירושלים 1959, עמ' 240-269.

החינוכי, עמ' 240).

2. **הצורך ב"שיתוף"**: "משנכנס האדם הפועל לתוך עניין, שבו הוא מוצא ומקיים שותפות של עניין של מפעל עם בני אדם אחרים, שוב אינו הולך אחר היצר לחולל דבר בלבד"; "ענווה זו שלא מדעת של היות חלק ושותף היא שורש חיותו עלי אדמות" (שם, 242).
 3. **"יצר ההתקשרות"**: "התשוקה שהעולם יהיה לנו בחינת איש נוכח, היוצא לקראתנו כשם שאנו יוצאים לקראתו..." (שם, 243).
 4. **חירות ואחריות**: לדברי בובר "הריני אוהב את החירות אבל אין אני מאמין בה ... חיים מתוך חירות הם אחריות אישית או שהם מעשה-ליצנות פאתיטי" (שם, 248), בובר קורא לחנך לאחריות מבלי לבטל את ערכה של החירות.
 5. **ריבוי קולות**: "מצוה להטעים ולחזור ולהטעים על ריבוי-הקולות שמבראשית של הפנימיות האנושית ... יש להקשיב אליו, לריבוי-קולות זה, ולבחון אותו תוך התמזגות-הקולות הממשית" (שם, 241).
- בובר מעמיד את ההתפתחות האנושית על שתי נקודות שהן אחת: **"האחריות** הבודדת בפני ההויה" ו"**המגמה אל רוח הבורא**, אל רוח אלוהים המרחפת על פני המים" (שם, 256-261).
- מוסד החברותא שבובר שואף אליו, הוא בעצם קהילה: "חבורה אמיתית אין מן הצורך שתהא מורכבת מאנשים הבאים במגע זה עם זה. אבל מן הצורך הוא, שתהא מורכבת מאנשים שיהיו פתוחים ומוכנים זה לזה בבחינת חברים דווקא".⁵⁵

הקריאה להתחדשות קהילתית נשמעת כיום מצדדים שונים ומגוונים. יפתח גולדמן⁵⁶ חבר קיבוץ תמוז נותן ביטוי למגמת התחדשות יהודית המתחזקת לאחרונה בתנועה הקיבוצית. "החייאת הקהילה לא רק תיצור את התנאים להגשמה אמיתית של הדמוקרטיה, היא גם תברא מחדש את המצע הטבעי ליצירתה של תרבות יהודית ... התרבות היהודית הופכת למת מהלך כי אבד לה המצע לקיומה ועורק החיים שלה: **הקהילה היהודית** ... חידוש התשתית הקהילתית בישראל של ימינו הוא בגדר תנאי הכרחי לריפוי תחלואי הדמוקרטיה ותחלואי היהדות, ולביטולה של הסתירה המדומה בין השניים. זהו מעשה גדול ומכשולים רבים ניצבים בפניו, אולם אין הוא בלתי אפשרי".

קולות אלה נשמעים גם באוונגרד של המחנה האורתודוקסי בישראל. יוסף אחיטוב,⁵⁷ במאמרו 'על התחדשות הקהילתיות', מתאר קווים ומגמות להתחדשות הקהילה בימינו:

1. מן ההיבט **הפסיכו-סוציאלי**, הצורך של אנשים באינטראקציה עם ה"אחר" או ה"אתה" במובן הבובריאני, והצורך בתחושת לכידות חברתית.
2. היבט **דתי-חוויתי** לבדידות וללכידות הקהילתית, נחיצותה של הקהילה היהודית כישות העומדת בפני עצמה, ברוח משנתו של הרב סולובייצ'ק.

55 מרטין בובר, **נתיבות באוטופיה**, תל-אביב תש"ז, עמ' 151.

56 יפתח גולדמן, 'יהדות ודמוקרטיה - סמלים קפואים וסחורות תרבותיות', פורסם באתר של ארגון 'פנים' להתחדשות יהודית (www.panim.org.il). הציטוטים מעמ' 21-22, ההדגשות במקור.

57 יוסף אחיטוב, לעיל, הערה 48. בכיוון דומה מציע הרב שמואל יעקובוביץ', המייצג את המחנה החרדי, לפעול ליצירת "קהילות אוטונומיות". ראו מאמרו באתר של ארגון 'פנים', שם.

3. היבטים לאומיים וחברתיים, ההזדמנויות לחדש את מערכות הקהילה תוך טיפול בשאלות של צדק חברתי, התארגנויות קהילתיות לצדקה וחינוך וכו'.

בסיום מאמרו מזהה אחיטוב "ניצנים של יצירות חברתיות קהילתיות מקומיות בעלות אופי ייחודי". אחד הביטויים למגמה זו נמצא במאמרו של הרב בנימין לאו 'על ההזדמנויות שבחידוש', שם הוא כותב: "דומני שהגיעה שעתן של הקהילות לצמוח ולבקש את ההתחדשות שלהן מתוך התאמה מוחלטת שבין החיים להלכה. התעוררות מן השטח עשויה להביא עימה צמיחה אורגנית ונכונה של ההלכה".⁵⁸

התביעה להתחדשות קהילתית חרגה זה מכבר מעולם ההגות אל עולם המעשה. בשנים האחרונות ניכרת בחברה הישראלית תנועה שכבר אי אפשר להתעלם ממנה, של חיפוש אחר קהילתיות יהודית מסוג חדש. במחקר שנערך בעבור הסוכנות היהודית,⁵⁹ מתאר מאיר יפה, מנכ"ל עמותת 'פנים', את התופעה. "נמצאו שמונים ותשעה 'ארגוני ליבה' שבמרכז מטרותיהם ופעולתם נמצאת סוגיית ההתמודדות עם שאלת הזהות היהודית בחברה הישראלית, קבוצה זו אינה כוללת קהילות דתיות מזרם כלשהו". יפה מציין כי כשליש מארגונים אלה (34) ממקדים את פעילותם בתחום הקהילתי ומסכם: "המגרש הקהילתי הוא היום יעד מרכזי להתפתחות ופריצת דרך אצל חלק גדול מהארגונים הפועלים בזירה שלנו". יש לציין כי התופעה עדיין בראשיתה ונמצאת בעלייה: 45% מ"ארגוני הליבה", הוקמו אחרי 1996 ורק 15% הוקמו לפני 1980.

מניסיוני האישי אני יכול להעיד כי בשלוש השנים האחרונות ניכרת במרכזים הקהילתיים בישראל התעוררות רבה לעשייה קהילתית לפיתוח זהות יהודית. כחמישים מתנ"סים, כשליש מכלל המרכזים הקהילתיים במגזר היהודי, פועלים באופן מתמשך ורצוף בתכניות מגוונות לטיפוח זהות יהודית בקהילה. בצד זאת ניתן לציין את התפתחות ה"גרעינים התורניים" ברחבי הארץ כניצני עשייה קהילתית מבורכת הצומחת מספסלי בית המדרש של הציונות הדתית.

פיתוח קהילתי הנו תורה, ועל-כן לימוד הוא צריך. לשם כך אין די בהשכלה ישיבתית ואישיות נעימה. מנהיגות קהילתית אינה יכולה להצטמצם לגבאות בתי-כנסת ולשירותי דת של רבני שכונות. אם אנשים שהתפתחות התורה והעם בארץ יקרים ללבם חפצים לפעול עם כל רובדי העם וקבוצותיו, עליהם ללמוד את המלאכה ולפעול כראוי, שאם לא כן אנו צפויים להשקעת אנרגיה לבטלה ולתסכולים רבים. אבקש לשרטט כאן קווים ראשוניים לעשייה שיטתית להתחדשות קהילתית יהודית בישראל.

ה. מודל להתחדשות קהילתית יהודית בישראל⁶⁰

ההגות הפוסט-מודרניסטית מניחה כי הזהות הפרטית ארוגה בזהויות חברתיות. אנשים מקיימים בעת ובעונה אחת מגוון זהויות ושפות, זו לצד זו. הפ"מ תרם לניפוץ האשליה של תרבות מודרנית, "נכונה" מבחינה מדעית, אוניברסלית חובקת-כל, כפתרון למצוקות האנושות. מתוך כל אלה עמדנו על העניין הרב שההגות הפוסט-מודרניסטית מוצאת בתרבות הקהילתית.

הסתבר לנו כי פ"מ ופלורליזם יכולים לחיות בכפיפה אחת עם עקרונות היהדות,⁶¹ ואפילו לשמש מצע

58 בנימין לאו, 'על ההזדמנויות שבחידוש', **אקדמות**, ח' (כסלו תש"ס), בייחוד הפרק "ראשית צמיחת קהילותינו".
59 יפה מאיר, **פנים רבות ליהדות בישראל - מיפוי אירגוני האחדות היהודית**, ירושלים 2000. הציטוט שלהלן מעמ' 11.

60 מקוצר היריעה לא אציע כאן מודל כללי, אם כי התופעות הקהילתיות בארצות-הברית ובמזרח אירופה הן מרתקות וראויות למחקר. על התחדשות אקטיבית קהילתי יהודי בארצות-הברית ראה אצל S.C. Heilmann, *Portrait of American Jews*, Seattle 1995, pp. 107-111. על הקהילה היהודית בהונגריה כמודל למזרח אירופה ראה: "קובאנאי, "הזקן הצומח בלחיו של מת", **ארץ אחרת**, 4 (2001).

משותף ליהודים בעלי אורח חיים שונה זה מזה. ראינו כי הפרקטיקה הקהילתית טומנת בחובה הזדמנות. הקהילתיות היא צורך השעה, לא רק בהקשר היהודי, אלא כמענה למשבר מדינת הרווחה בעולם ובישראל. כמו כן נוכחנו לדעת כי המסורת הקהילתית של היהדות בכלל והתפתחויות בהגות ובפרקטיקה בתחום זה בחמישים השנים האחרונות בפרט, הגיעו לרמת בשלות גבוהה לקראת התחדשות קהילתית יהודית.

לאור זאת ניתן לקבוע כי התחדשות קהילתית יהודית היא צורך אמיתי בישראל ובתפוצות. התחדשות זו מחייבת שינוי של ממש בתפיסת התפקיד ובתפקוד של הקהילה היהודית בארץ ובעולם, הבנויה כיום בעיקר סביב בתי-הכנסת. כל שינוי בבית-הכנסת גורר אחריו פיצול בקהילה ויהודים שאינם נמנים עם המתפללים הקבועים בבית-הכנסת אינם מוצאים קהילה שתתרום לפיתוח זהותם היהודית. הגיעה השעה להקים קהילות רחבות שבהן יש מקום ליהודים בעלי אורח חיים שונה, קהילות המתמודדות במודע עם השוניות שבתוכן.

הקהילה היהודית המתחדשת יכולה להיבנות על בסיס הנחות היסוד האלה:

1. **צורך, וולונטריות:** התחדשות קהילתית מכוונת בראש ובראשונה **לאפשר לאנשים להתארגן** על מנת לעצב קהילה יהודית המתאימה להם. חברי הקהילה שותפים בה כל עוד היא עונה על צרכיהם. צרכים כגון: הצורך בגיבוש זהות מתוך השתייכות, הצורך להשפיע, לממש את העצמיות, לקבל הכרה, הצורך לקשור קשרים בין-אישיים ולחלוק רגשות. ההשתייכות לקהילה אינה חובה והקהילה אינה מכשיר להטלת סמכות הלכתית.
2. **שונות:** הקהילה היא שלם⁶¹ המורכב מחלקים והנבנה מתוך מערך הקשרים וההשפעות ההדדיות שביניהם. ככל שמערכת זו תלמד להפעיל שותפויות ולקיים דיאלוג פנימי, כך תוכל להיות לכידה, אפקטיבית ולספק חוויה חיובית לחבריה. בתוך הקהילה הרחבה ישנם פרטים וקבוצות השונים אלה מאלה, ושותפותם בקהילה מתקיימת כל עוד היא מספקת את צרכיהם למרחב משותף משמעותי ואינה מאיימת על זהותם הייחודית.

61 זוהי על כל פנים עמדת. מן הסתם יהיו רבים שיחלקו על גישה זו, בייחוד בכל הקשור לפרקטיקה ההלכתית האורתודוקסית כמגדירה את גבולות המרחב החברתי המשותף ליהודים.

62 באומרי "שלם" כוונתי למערכת חברתית שלמה. מובן שמערכת זו פתוחה ומקיימת השפעות גומלין מתמשכות עם סביבתה. על כך בהרחבה אצל ד' הדרי, 'המבדיל בין קודש לחול', **דיאלוג ומנהיגות על קווי השבר בחברה הישראלית**, ירושלים 2000.

3. **רב-תחומיות:** חוויית הזהות נוצרת מתוך מערך רחב של התנסויות חברתיות, למידה, חוויות, רגשות וכו'. על התחדשות הקהילתית לפעול במגוון רחב של ערוצים על מנת לגבש את תחושת הקהילתיות.
 4. **העדר בלעדיות:** ההשתייכות לקהילה אינה פוגעת בהשתייכויות קהילתיות נוספות של חברה, כגון קהילת בית-הכנסת, הקהילה הגאוגרפית הרחבה ועוד.
 5. **אנושיות:** הקהילה נרקמת מתוך מערך היחסים והמשמעויות שרוקמים חבריה. הקהילה אינה 'בועה חברתית' המתבדלת מסביבתה. היא חוויה יומיומית בחייהם של אנשים רבים, בני כל הגילים, בעלי טעמים וכשרונות מגוונים.
- אבקש אם כן להציע כאן שלושה מרכיבי תוכן שעליהם תושתת הקהילה החדשה:⁶³ א. לימוד יצירתי של מורשת ישראל; ב. השתתפות פעילה באירועים המזמנים חוויה רגשית; ג. מימוש אחריות חברתית במעגל הפנימי והחיצוני של הקהילה. שלושת המעגלים הללו מרחיבים את משמעות מאמרו של שמעון הצדיק "על שלושה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים" (אבות א, ב).
- מעגל **התורה** יכול להיות מושתת על פעילות לימודית לבני כל הגילים, שבמרכזה בתי-מדרש וקהילות לומדות על-פי המודל הפועל בעשרות רבות של קהילות ברחבי הארץ. עוד בשנות העשרים בגרמניה התווה מרטין בובר את קווי היסוד לבתי-מדרש לעם "שיעשו למשכנותיה של אנושיות יהודית חדשה". הלימוד ייעשה בשיטות דיאלוגיות של שיח תמידי בין מורים לתלמידים. ממוקדים אלה תצא השפעה על המערכת הרחבה יותר, והתלמידים "יצאו מפרק לפרק אל הערים, כדי למלא את ההרצאות ואת התרגילים ברוח חיי החבורה..."⁶⁴. "עיקר הוא לשחרר את הצעיר משיטת השגרה הנהוגה בהערכת תקופתו, המבודדת אותה לגבי מסורת הדורות, וללמדו שיהא רואה עצמו **כיוורש וכיוצר** כאחד, כיוצר הצר צורה חדשה לירושת העבר"⁶⁵.
- במקור היה המונח "**עבודה**" מכוון לעבודת בית-המקדש, אשר הייתה פסגת החוויה הדתית של היהודי בימי בית שני. מאז עבר מוקד החוויה היהודית אל לוח השנה. אני מציע אפוא להשתית את החוויה הקהילתית על שני יסודות: מועדי ישראל ויצירה אמנותית. היסוד הראשון הוא עיצוב מסורות וטקסים על-פי לוח השנה העברי. עניינו של היסוד השני הוא מתן ערוצים רחבים לביטוי אמנותי של החוויה היהודית. אמנות שהיא טקסט יהודי המעשיר את הלימוד הבית-מדרשי, אמנות המעורבת באמירה חברתית ואמנות המבטאת את מעגל השנה היהודי. ראוי לציין כי תוכניות קהילתיות רבות מסוג זה כבר השתמשו בקהילות רבות בישראל, כגון סדרי ט"ו בשבט, תיקוני ליל שבועות, תאטרון קהילתי, מרוצי לפיד בחנוכה, טקסי יום השואה, יום הזיכרון ויום העצמאות.
- מעגל **גמילות חסדים** הוא מעגל האחריות החברתית. פיתוח מנגנונים קהילתיים של עזרה הדדית, קבוצות לעזרה עצמית, רשת של מתנדבים, קבוצות חברתיות לפי גיל או תחומי עניין, פעילים ומנהיגות קהילתית, היענות הקהילה לצרכים החברתיים בסביבה הקרובה והרחוקה שלה.
- ישנן שפע של דוגמאות להתארגנויות קהילתיות שכאלה, החל מגמ"חים, המשך במתנדבים וכלה בקבוצות לעזרה עצמית.

63 הצעה זו היא פרי שותפות אמיתית במחשבה ובמעשה של חבריי במחלקה לפיתוח קהילה בחברה למתנ"סים, עליזה פשטן אלי גור ויעקב מעוז. כל מה שלפניכם שלהם הוא.

64 בובר מ. חינוך העם תפקידו, בתוך: תעודה וייעוד, כרך שני, הספריה הציונית, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 364-365.

65 שם, חינוך מבוגרים, עמ' 405.

אם התשתיות כבר קיימות בשטח אז מה בעצם החידוש?

פיטר סנגיי⁶⁶ הראה כי התפתחויות טכנולוגיות מרחיקות לכת מתרחשות לא כאשר נולדת המצאה חדשה, אלא כאשר נוצרת אינטגרציה חדשה בין טכנולוגיות קיימות. הטכנולוגיה התעופתית לדוגמה התממשה, לדעתו, רק בשנת 1935 כאשר מטוס הדקוטה פרץ את הדרך לתעופה מסחרית בעולם. המודל המוצע כאן אינו קם יש מאין; סקרתי באופן מפורט את מכלול ההתפתחויות אשר מזמנות שעת כושר ייחודית להבחין במשמעות המצטברת של התופעות השונות ולהציע את המודל החברתי המתאים לצורכי השעה.

האם זו בכלל קהילה?

המונח קהילה מתייחס למערכת חברתית מוגדרת המקיימת בתוכה ממד של התארגנות, ממד של הזדהות וקשרים אישיים מתמשכים בין חבריה. הקהילה החדשה, למרות היותה רחבה, תהיה מוגדרת על בסיס חברות אישית וקבוצתית. בקהילה יהיה מקום לקשת רחבה של התארגנויות והיא תהיה כתובת משמעותית לפיתוח זהות. כל קיומה של הקהילה יושתת על הקשרים החברתיים, כך שבוודאי יש כאן קהילה, אם כי במודל המתאים לרוח התקופה.

ידוע כי כל שני יהודים זקוקים לשלושה בתי-כנסת, כיצד יוכלו הם להיות שותפים בקהילה אחת?

כדי לענות על כך אבקש להדגיש כאן את הדרך שבה תורמים ששת העקרונות לפלורליזם יהודי (שהוזכרו לעיל) לפיתוח הקהילה היהודית המתחדשת:

1. **אחדות האל:** אין משמעות הדבר שאחדות השורש מחייבת אחדות הענפים. המרחב הקהילתי המשותף נבנה על בסיס השורש המשותף בידיעה כי צמיחת הענפים משתפרת מתוך הדיאלוג המתמשך ביניהם.
 2. **אחריות אישית:** הקהילה המתחדשת נבנית בפרקטיקה של העצמה אישית, קבוצתית וקהילתית תוך מתן דגש על פיתוח ערוצים ל'אזרחות פעילה' לפי תחומי עניין שונים.
 3. **בחירה:** חברי הקהילה משתתפים בקהילה מתוך בחירה. בחירתם זו אינה מונעת אותם מלבחור קהילה דתית כרצונם ואינה פוגעת ביכולתם להשתייך לקהילות אחרות במקביל.
 4. **צניעות, ענווה:** ברית הייעוד המשותפת לחברי הקהילה אינה מכוונת לגאולה אוניברסלית, היא מסתפקת בתרומה צנועה ומקומית לתיקון העולם.
 5. **למידה, התפתחות:** ההכרה כי זהות בכלל וזהות יהודית בפרט היא דינמית ומתפתחת מתוך אינטראקציה עם הסביבה, והיא מחייבת אקלים קהילתי של למידה מתמדת. לכן בית-המדרש הוא אחד מעמודי התווך שעליהם נשענת הקהילה.
 6. **אהבה:** הקהילה המתחדשת מאפשרת ערוצים רבים לביטוי העולם הרגשי. רצונם של יהודים מזרמים שונים למצוא נתיב לחיים משותפים, הוא אחד הביטויים הללו. האחריות החברתית הפנימית והחיצונית, וההזדמנות שהקהילה מספקת להבעה הרגשית אינם תלויי השקפה דתית, והם מאפשרים מפגש חיובי לכולם.
- שני היהודים אכן יכולים להמשיך להתפלל במקומות שונים ואולי אף תפילות שונות, אך בצד זה להיות חברים בקהילה רחבה אחת.

66 פיטר סנגיי, הארגון הלומד, תל-אביב 1998, בפרק 'עבודתו החדשה של המנהיג', עמ' 14.

ובכל זאת, מה עלול להיות הסיכון שבפיתוח קהילות שכאלה?

1. פיתוח קהילות וולונטריות עלול להגביר את הניכור ואת תהליכי ההיבדלות בחברה הישראלית. הקהילות יכולות להוות הזדמנות לקבוצות מסוימות⁶⁷ להשיג לעצמן משאבים על חשבון קבוצות שמתקשות להתארגן.
2. טיפוח תרבות קהילתית מקומית עלול לחסל את שיירי התרבות הממלכתית. העיסוק ב"עניי עירך" עלול לפגוע בסולידריות החברתית הכללית בחברה הישראלית.
3. פגיעה במעמד הרבנות הממלכתית. אכן מעמד הרבנים יצטרך להתבסס, כבעבר, על אמון הקהילה שלהם. כדאי לזכור כי הקהילה החדשה ומוסדותיה אינם נשענים על סמכות הלכתית או פולחן דתי, ולכן אין הם מערערים על סמכות הרבנים לפסוק לבני הקהילה החפצים בכך. אם נהיה ערים לסיכונים האלה, נוכל להקטין את מחירה של ההתחדשות הקהילתית היהודית בישראל. נראה לי כי בכל מקרה התועלת מרובה על הנזק.

איך בונים קהילה יהודית במציאות החברתית הישראלית?

כפי שצינתי ישנם כיום ניסיונות רבים ומגוונים להתחדשות קהילתית יהודית.⁶⁸ המרכזים הקהילתיים הפרושים ביישובים רבים בישראל יכולים בהחלט להיות מוקד להתארגנות קהילתית מעין זו שתוארה כאן. אך אין בכך די; התגייסות ציבורית לבניית קהילות תוך שימוש בפרקטיקות מתקדמות של פיתוח קהילה, יחד עם ראייה רחבה ומערכתית של פרנסי הציבור היא המפתח להצלחה.

67 דוגמה בולטת לכך היא עוצמתן הפוליטית של הקהילות החרדיות, למרות חלקן הקטן באוכלוסייה.

68 אחד הניסיונות הללו היא תוכנית "זיקה - זהות יהודית קהילתית", המשלבת את שלושת המעגלים של למידה, חוויה ואחריות חברתית. כמו כן תוכנית "במידבר", שתואר להלן, קרובה מאוד לכיוון המוצע כאן, וישנן דוגמאות נוספות.

סיכום

הצורך קיים, המודל הוצע, התהליך ליישומו אפשרי והמחיר לא גבוה. התגייסות דומה ועקבית, של אנשי השטח והמערכת הממשלתית תאפשר את הפיכת החזון למציאות. הצעדים המעשיים הראשונים כבר החלו. לא עלינו המלאכה לגמור אך אין אנו בני חורין להיבטל ממנה.

קצר המצע מלפרט, אך בשני עניינים כדאי להרחיב בהזדמנות אחרת. האחד הוא הצעת מודל להתחדשות יהודית בתפוצות מודל שיעסוק גם במשמעות הקיום היהודי בעולם בימינו, והשני מודל לאומי של העצמת קהילות כנדבך משמעותי במדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית.

לסיום אביא את דבריו של מרטין בובר :

האדם בהמון מהו? קיסם דחוס בצרור של קיסמים הנישא ומופקר לגלי הזרם או מונחה ומודרך צעד אחר צעד וכיוון אחר כיוון על-ידי מקל המנחה אותו מן החוף. עתים יכול שידמה עליו על הקיסם שהוא נע מכוח עצמו, אבל אין לו מניע מעצמו, ואף הצרור שבו הוא נישא על פני הגלים אינו אלא שרוי באשליה זו.⁶⁹

בהמשך הדברים בהתייחסו למרחב הקהילתי, "ציבור" בלשונו, הוא אומר (ההדגשות שלי) :

שונה בכולו הוא **האדם החי עם הציבור**. אין כאן צרירה בצרור, אין אילום אלומה אלא **חיבור עם החבורה**. מחובר הוא לציבור, הוא נארש לו, נתחתן לו, הווה אומר : שותף לו שותפות-גורל, ומוטב שנאמר : נושא את סבלו, ומוכן הוא ומזומן הוא לשאת אותו תמיד, אבל אינו מוסר עצמו בעיניים עצומות לכל ניע ולכל זיע של אותו ציבור אלא **ער הוא** לכל אחת מהן מן התנועות וחרד לכל אחת מהן, שלא תקפח זו את האמת ואת הנאמנות. הוא רואה את האיתנים היאך הם נוגשים בעולם האנושי - ורואה במרומים את ידו הגדולה של אלוהים והנה היא כבושה, כדי שדרי מטה בני-תמותה-ואלמוות יוכלו **להכריע מכוחם של עצמם**.

אפילוג: בשדה המעשה

ב'במידב"ר' נפגשים יהודים מכל הזרמים והעדות, תושבי ירוחם וחברי מושבים וקיבוצים בנגב, עולים חדשים וותיקים, נשים וגברים - ולומדים יחד מקורות יהודיים מימי התנ"ך ועד ימינו אלה, באווירה פתוחה ושוויונית המאפשרת להכיר את השונה, לברר סוגיות של זהות יהודית ולגשר על פערים.

ב'במידב"ר' נוסד בשנת 1996 על-ידי קבוצה מתושבי ירוחם והסביבה, ביוזמתן הברוכה של דבי גולן ותמי ביטון. זהו פרויקט קהילתי מיוחד הפועל בתוך מתנ"ס ירוחם בשיתוף מתנ"ס רמת-הנגב. 'במידב"ר' מפעיל תוכניות לכל הגילים, במערכות החינוך הפורמליות והלא-פורמליות וכן פעילויות תרבותיות המשלבות לימודי יהדות ויצירה, במסגרות מקומיות ואזוריות.⁷⁰ לומדי בית-המדרש 'במידב"ר' מתחייבים לפתח פרויקטים יצירתיים בתחומי **חינוך** (תורה), **אמנות** (עבודה) ו**קהילה** (גמילות חסדים).

* * *

לאלאונורה יש חלום, לחולל פריחה חברתית תרבותית בקרב חברה עולי חבר-העמים באשדוד. אלאונורה יצרה קשר עם 'דיונה', המרכז הקהילתי המקומי, ומתוך כך צמחה רשת מרתקת של עשייה תרבותית-חברתית המקיפה את כל טווח הגילים, המחוברת לשלל אמנויות, כגון דרמה, אמנות פלסטית, שירה; פעילות הכוללת טקסי חגים ושבטות, פעילות חברתית, קבוצות לימוד ועוד ועוד. המרכז הקהילתי 'דיונה' באשדוד מהווה מקום מפגש מרכזי לאלפי עולים מחבר-העמים המתגוררים בסביבה, העולים הנתונים בשאלות זהות המאפיינות כל חברת מהגרים, מצאו את המרכז הקהילתי מוקד מרכזי לעיצוב זהות תרבותית יהודית-ישראלית, זהות הבונה קהילה. אלאונורה תאמר לכם כי הדרך למימוש החלום היא ארוכה, אך ההתקדמות לשם ניכרת בכל יום ויום.

* * *

בירושלים, ברחוב עמק רפאים, ה'גריניץ' ויליג' של ירושלים, ישנו בית אחד. אם תעברו לידו בשעות הערב תשמעו קולות זמר עברי מתערבבים עם סלסולי פיוט מזרחי על רקע צלילי מוזיקה למחול של בית-המדרש הרוקד 'סיהארה'. כאשר תיכנסו אל הבית תפגשו את שייקה אל-עמי, מנהל מרכז 'תרבות וקהילה', הוא יספר לכם על החזון שלו לפתוח מקום שיאפשר לאנשים להתחבר זה אל זה, ליצור קהילה שיש בה משמעות, קהילה פלורליסטית. קהילה שאינה שייכת לשום זרם אלא זורמת עם כולם. שייקה הצליח בשנה אחת של עבודה לייצור מרכז תוסס של יצירה תרבותית מרתקת, ועוד כברת דרך רבה לפניו.

העשייה ב'במידב"ר', ב'דיונה' ובעוד מרכזים קהילתיים ממחישה את המהפכה השקטה המתחוללת בימים אלה בחברה למתנ"סים ובמרכזים קהילתיים רבים. התחדשות קהילתית יהודית, הנשענת על רנסנס של התרבות היהודית בישראל מחד גיסא, ועל פרקטיקה של פיתוח קהילתי מאידך גיסא. זהו מימוש למה ששורטט כאן, להתחדשות קהילתית יהודית בישראל כיום.

נבטים חברתיים אלה נושאים את הגנים להתפתחות חברתית וזהותית חיונית. אם נשכיל, נדע לטפח צמיחה זו באהבה ובאמונה ואף לראות, בעזר ה', את פרותיה.

70 מ' יפה, לעיל, הערה 59, חלק ב', עמ' 20.

מקורות

אחיטוב י. (תשנ"ה) הרהורים על התחדשות הקהילות, בתוך: על גבול התמורה, האגף לתרבות תורנית משרד החינוך, ירושלים

בובר מ. (1959), בסוד שיח, מוסד ביאליק, י-ם.

גולדמן י. ללא תאריך, יהדות ודמוקרטיה – סמלים קפואים וסחורות תרבותיות, טרם נדפס.

גורביץ ד. (1994) משמעות הצדק בעידן של קלילות דעת, אלפיים 9, ת"א

גידנס א. (2000), הדרך השלישית, ידיעות אחרונות-ספרי חמד, ת"א

גנדלר א. (1993), קהילה, בתוך: לקסיקון התרבות היהודית בזמננו, עם-עובד

הלינגר מ. (2000), התנועה הציונית הדתית בפתח המאה ה-21, בתוך: אקדמות י', בהוצאת בית מורשה, ירושלים

וקסמן א, בלאנדר ד. (2002) דגמים של שיתוף אזרחים, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.

זהר ד., מרשל א. (2001), אינטליגנציה רוחנית, כתר, ירושלים

זיון ג. (1999) הגות יהודית אורתודוקסית לנוכח עולם פוסט-מודרני: נסיונות התמודדות ראשוניים, בתוך: יהדות פנים וחוץ, שגיא א. ואחרים. מאגנס, ירושלים

טאוב ג. (1997) המרד השפוף, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב

יפה מאיר (2000), פנים רבות ליהדות בישראל- מיפוי אירגוני האחדות היהודית, הסוכנות היהודית, י-ם

ישי יעל, (1998), החברה האזרחית בישראל לקראת שנות ה-2000, ב"ס לעבודה סוציאלית, האוניברסיטה העברית, ירושלים.

עוז ע. (1997), "כל התקוות" מחשבות על זהות ישראלית, עם עובד, תל אביב.

סדן א. (1997), העצמה ותכנון קהילתי, הקיבוץ המאוחד, ת"א

פפה א. (תשנ"ז) חינוך לשלום לקראת שנות האלפיים: היסטוריה חדשה, רב-תרבותיות ופוסט-מודרניזם בשירות החינוך לשלום, עיונים בחינוך כרך 2 חוב' 2, אוני חיפה.

קימרלינג ברוך (1995), "חברה אזרחית", יחידת לימוד במסגרת קורס חברה ומדינה, הוצאת האו"פ, ת"א

קלדרון נ. (2000) פלורליסטים בעל כורחם, אוני חיפה וזמורה-ביתן, חיפה

קרמניצר מרדכי ואחרים, (1996), להיות אזרחים - דוח ביניים של צוות ההיגוי לאזרחות, משרד החינוך התרבות והספורט, ירושלים.

שגיא א. (1999), על מתחים בין דתיים וחילוניים – בין שיח זכויות לשיח זהות, בתוך: עין טובה, הקיבוץ המאוחד ונאמני תו"ע,

שליט ד. (תשנ"ה) שיחות פנים, תואי, ירושלים

Etzioni A. (1998), The Essential Communitarian Reader, Rowman & Littlefield, N.Y.

Hesselbein F & co. ,(1998) The Community of the Future, Jossey-Bass Publishers, San Francisco

Kaplan M. (1957), Judaism as a civilization, Schocken books, N.Y.

Lyotard J. (1999) ,Defining the postmodern, in: The Cultural Studies Reader, Routledge, N.Y.

Taylor c.(1994) Multiculturalism, Examining The Politics of Recognition, Princeton university press

webליוגרפיה - מוערת

George Washington University, Institute for Communitarian, Policy Studies

<http://www.gwu.edu/~icps/about.html>

על התיאוריה והפרקטיקה של הקומוניטריניזם

אתר הבית של 'פנים' להתחדשות יהודית בישראל: <http://www.panim.org.il>

Smith G. "Community - arianism" Community and Communitarianism; Concepts and contexts In: www.communities.org.uk

תיאור התחדשותו של מושג הקהילה בשיח הפוליטי והחברתי, פרקי תיאוריה ופרקטיקה.