

הזמנה למתווה פוסט-חילוני לחקר החברה בישראל

יהודה שנהב*

תקציר. הפרספקטיבה הפוסט-חילונית מניחה שאין גבול ברור בין הקטגוריות דת וחילוניות, ושהדיכוטומיה ביניהן אינה אלא ארטיפקט תרבותי שמאלץ התמיינות מלאכותית. במאמר זה אני מציע מתווה פרוגרמטי לדיון במושג פוסט-חילוניות ומבקש לברר את משמעויותיו ביחס למדעי החברה. בדיון זה אבחין בין ניתוח גבולות, שגורס שתיאולוגיה היא מקור המושגים, ובין ניתוח אנלוגי, שגורס שמושגים חילוניים במדעי החברה הם אנלוגיים למושגים מהשיח התיאולוגי (בעיקר התיאולוגיה הפוליטית). לבסוף אקרא את הסוציולוגיה של החברה בישראל מנקודת מבט פוסט-חילונית: אבחין בין פוסט-חילוניות במשמעות טמפורלית (כלומר של תקופה) ובין פוסט-חילוניות במשמעות אפיסטמולוגית (כלומר פוסט-טרקטורליסטית) ואצביע על התוכנות שמעלה נקודת מבט זו ועל אופני הכינון של מושגים סוציולוגיים בהקשר זה.

הקדמה

בשנים האחרונות מתרוצץ בלשונות מדעי החברה ובשיח הציבורי מושג חדש: פוסט-חילוניות. השימוש בו אמנם אינו אחיד, אך בבסיסן של כל הפרספקטיבות הפוסט-חילוניות עומדות כמה הנחות משותפות: שתזת החילון החד-כיוונית (שמקורה בנאורות של אירופה) היא אשליה של "רגע היסטורי" אחד, שהעבר (גם באירופה) לא היה דתי יותר מההווה, ושהחילוניות אינה משקפת מציאות סוציולוגית אלא אוטופיה רומנטית של אינטלקטואלים ליברלים. הוגים פוסט-חילונים טוענים שאין להתכחש לרעידת האדמה הדתית-חילונית המתרחשת בעולם כולו, ושההיסטוריה הוכיחה כי החילון משבש את פעולתו שלו, מייצר בה הפרעות, מפלרטט עם התיאולוגיה ומתקשה לנסח סדר יום קוהרנטי שאינו מבוסס על הדת כאפוזיציה לו. פרספקטיבות אלו אינן גורסות בהכרח שתם עידן החילוניות, אלא מציעות, נוכח התפתחויות חברתיות ופוליטיות בעולם (לרבות התפתחות במדעי החברה עצמם), לבחון מחדש את ההנגדה הבינארית הנוקשה בין דת לחילוניות. לפי גרסאות אלה, החברה הפוסט-חילונית משקפת הכלאות מורכבות בין דת לחילוניות ולא החלפה של אחת באחרת.

* החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל אביב
 המחבר מודה לרייבי גיליס, חנן חבר, דותן לשם, חאלד פוראני, רונן שמיר, יעקב ידגר, יוסי יונה, אפי זוי ושלמה פיישר על הערותיהם המצוינות לגרסאות קודמות של מאמר זה.

במאמר זה אני מבקש: (1) לברר את המושג פוסט־חילוניות על שלל משמעויותיו; (2) להציע מבט רפלקסיבי פוסט־חילוני על מדעי החברה שהתבססו על "חילוניות רדיקלית" מראשית דרכם (Taylor, 2004, p. 27); (3) לשרטט מתווה למחקר הפוסט־חילוני בישראל. אטען ששימוש דיכוטומי בקטגוריות דת וחילוניות מייצר שיח שמאשר ומקבע היררכיות לאומיות או אתניות־גזעיות, וכן שעמדה פוסט־חילונית תבקש לפענח את ההצפנות התרבותיות הטמונות בדיכוטומיות אלה. אך בראש ובראשונה, המאמר נושא אופי עקרוני, ולפיכך אינו מבקש להציע מסגרת אינטגרטיבית אחת, כי אם להציג קווי מתאר והצעות לדיון.

אף שיש חילוקי דעות באשר למשמעותו של המושג פוסט־חילוניות, ואותם נברר בהמשך, הרי ששוררת היום במדעי החברה תמימות דעים על כך שבעולם – כמכלול – חיים יותר אנשים דתיים מאי פעם ושרבים מהם אינם יכולים להתמייין בקלות לאחת משתי הקטגוריות דת וחילוניות.¹ יתרה מזו, בעשורים האחרונים נרשמה עלייה מובהקת בשיעורי הביקור בכנסיות בארצות הברית ובכמה ממדינות אירופה, וכן חלה התעוררות של תנועות דתיות באסלאם, נצפית "חזרה לדת" באפריקה ובאסיה, אוונגליזם חדש קם לתחייה ברחבי אמריקה הלטינית, ומתרחשים מאבקים דתיים משיחיים שמעצבים את הפוליטיקה ואת התרבות באיראן, בסרי־לנקה, בהודו, בפקיסטן, בערב הסעודית ובישראל.

מחקרים מראים גם שמודרניזציה אינה מביאה בהכרח לחילון או לדמוקרטיזציה, ושהדת מופיעה בצורות חדשות בזירה הציבורית ובפוליטיקה האזרחית של המדינה. גם הפוליטיקה העולמית נעשתה תיאולוגית, והפיגוע במגדלי התאומים האיץ שיח גלובלי שמנוסח כמאבק בין הנצרות לאסלאם. אמנם אין בכך כדי ללמד שכל הדתות מופיעות בזירה הציבורית באופן דומה, או שהיחסים בין דת לחברה זהים במדינות שונות, אך נתונים משווים מעידים על שילוב חזק בין דת לחילוניות בחברה המודרנית הן במערב והן במזרח.

אכן, במקומות רבים חלה ירידה ניכרת בשיעורי הביקור בכנסייה מאז מלחמת העולם השנייה. מחקר בינלאומי שמדד את התופעה מאז שנות השבעים מצביע על ירידה של ממש באירלנד (20%), בספרד (37%), בכלגיה (38%), בהולנד (46%), בקנדה (13%), בצרפת (36%) ובגרמניה (16%). עם זאת, לא חלו שינויים גדולים בבריטניה, בדנמרק ובנורווגיה, ואף נרשמו עליות במדינות כמו שוודיה (17%), ארצות הברית (7%), איטליה (25%) ויפן (33%) (Norris & Inglehart, 2004). חוקרים של הדת יוצאים גם נגד מדידת דתיות לפי שיעורי הביקור בבתי כנסיות וטוענים שהירידה בשיעורים אלה אינה מעידה על חילון דווקא אלא על מהלך שהוא לכאורה סותר: הפרטה של הדת (בשל התנגדות למסד הדתי) ופוליטיזציה מחודשת שלה בזירה הציבורית (Casanova, 2007).

1 הערה אמפירית זו זקוקה להבהרה אפיסטמולוגית, שכן היא מבוססת על הבחנה דיכוטומית בין חילונים לדתיים. זו בעיה נושנה שניצבת לפתחו של כל דיון מפרק, והשיח הפוסט־סטרוקטורליסטי ייחד לה תשומת לב רבה (לדוגמה Butler, 2004). אני מבקש להוסיף שהדיון שאני מציע כאן אינו טוטלי ואינו שולל לגמרי את השימוש בקטגוריות אלה, אלא מבקש לרכך את המתח ביניהן לקראת קיומו של מרחב שיח גמיש יותר ודיכוטומי פחות שרואה את ההבחנה בין דת לחילוניות כאפשרות אחת מני רבות, בדיוק כשם שהדיון בטרנסג'נדר אינו מיתר את הדיון בגבריות ובנשיות אלא מגמיש אותו.

ורודני סטארק (Stark & Bainbridge, 1985) ורוג'ר פינק (Finke & Innaccone, 1996) מסבירים שיש להיפטר מתזת החילון (כמו שנפטרו הסוציולוגים בהדרגה מתזת המודרניזציה של שנות החמישים) לא רק בשל חזרתה של הדת לזירה הציבורית, אלא גם משום שהטענה על ירידה במעמדה במדינות אחדות במערב אירופה (שבעיקר אליהן מתייחסת טענת החילון) מבוססת על היסטוריוגרפיה מוטה, שראתה בימי הביניים חממה של חושך דתי. למסקנה דומה מגיע גם גורסקי (Gorski, 2000), שטוען כי חלקים מהחברה האירופית אמנם הפכו חילוניים יותר, אך חילוניות זו לא עשתה אותם דתיים פחות. במובנים מסוימים, כך הוא טוען, אירופה של היום דתית יותר מזו של ימי הביניים, משום שהורחבו אופני ההתמקמות של הדת בזירה הציבורית האירופית. גם כתיבה פמיניסטית מלמדת שהדת ממשיכה להיות גורם מרכזי שמרנד מגדרית, ולא רק בזירה הפרטית אלא גם במרחב הציבורי (Herzog, 2006; Woodhead, 2001). עוד כדאי לזכור שהלאומיות המודרנית היא תוצר מובהק של המהפכה הפרוטסטנטית, והיא ספוגה הנחות יסוד נוצריות. גם המהפכה האמריקאית הייתה מבוססת על הפצת האמונה הפרוטסטנטית, הידועה גם כ"התעוררות הגדולה". הנאורות של המאות ה-18 וה-19 לא התבטאה רק בהתקפה על רשויות דתיות, אלא הצמיחה גם תנועות דתיות חדשות כמו המתודיזם באנגליה והפייטיזם בגרמניה. ואם נתבונן בתהליכים בני זמננו, הרי הכנסייה הפרוטסטנטית במזרח גרמניה אימצה וקידמה עמדה פוליטית ברורה ביחס לאיחוד גרמניה ב-1991, והנצרות האורתודוקסית השתלטה כמעט לגמרי על מערכת החינוך הרוסית. גם מדיניות החוץ של ארצות הברית מאז מלחמת העולם השנייה מעוצבת על ידי חזון תיאולוגי וספוגה סמלים מהברית הישנה והחדשה, ואפילו התזה של פרנסיס פוקויאמה על קץ ההיסטוריה (Fukuyama, 1992) – המבשרת לכאורה את ניצחונה של הדמוקרטיה הליברלית בגרסתה החילונית ואת הפיכתה לסימן היכר מרכזי של העידן הגלובלי – עוצבה בעצם על ידי חזון דתי משיחי. היא נסמכת על עמדה מטאפיזית שמבטאת שאיפה להיגיון אוונגליסטי טוטלי, ובכך מחיה מחדש את הדפוס האסכטולוגי-היסטורי מהתיאולוגיה הנוצרית שמוביל את ההיסטוריה בקו ישר מהבריאה אל אחרית הימים.

הוסה קזנובה (Casanova, 2007), אחד ההוגים המרכזיים בימינו במחקר השוואתי של דתות, מדגיש גם את התמורות הדמוגרפיות הנובעות מכניסת מהגרים מהעולם השלישי לאירופה כמשפיעות על התעצמות הדת שם. הוא טוען כי בד בבד עם הירידה בשיעור הביקור בכנסיות מתעצם באירופה שיח תיאולוגי (נוצרי) אינטנסיבי, בעיקר מפני שהנצרות היא הקטגוריה שעל בסיסה מתאפשר כינונו של האיחוד האירופי כישות פוליטית (ראו גם Boer, 2005). אף שהתעוררה התנגדות של חילונים לצירופה של פולין הקתולית לאיחוד האירופי, עוצמתה של התנגדות זו לא השתוותה להתנגדות החילונים לצירופה של תורכיה המוסלמית. זאת משום שהאסלאם – בהיותו האחר התרבותי המובהק של הציביליזציה האירופית – נתפס בקרב החילונים באירופה כמסוכן לזהות האירופית יותר מהקתוליות האדוקה. אם האירופיות חשבה על עצמה כעל חילונית ולבנה, הרי שגלי ההגירה המסיביים מן הקולוניות לשעבר ומן העולם המוסלמי מציפים אותה בקהילות דתיות שמשמרות את דתיותן גם בספרה הציבורית. הגירות אלה וההתנגדות להן חושפות את העובדה שאירופה מעולם לא הייתה חילונית ממש, ושהמלחמה על הסמלים הדתיים בספרה הציבורית (הרעלה בצרפת למשל) רק חושפת את השבריריות של התרבות האזרחית החילונית ביבשת זו. נוכח כל אלה מציע לנו הברמס (Habermas, 2003, 2006) את קטגוריית העבודה של פוסט-

חילונית, שלטענתו משקפת את המציאות האירופית, מגמישה את ההבחנה הדוגמטית בין דת לחילונית ומאפשרת לפתוח ביניהן ערוצי תקשורת.² אלא שלמושג פוסט־חילונית אין הגדרה יחידה, והוא עתיר משמעויות. אפשר להצביע על שתי משמעויות על למושג: האחת טמפורלית, דהיינו מגדירה פוסט־חילונית ביחס לתקופה (זמן הווה), והאחרת אפיסטמולוגית, כלומר מגדירה פוסט־חילונית כאפיסטמולוגיה וכעמדה תיאורטית. כשהברמס מדבר על "הדיאלקטיקה הבלתי גמורה של החילון" (Habermas, 2006, pp. 102–103) הוא מתכוון בעיקר לממד הטמפורלי והיה מעדיף לדעת את המושג פוסט־חילון תחת פוסט־חילונית. המושג פוסט־חילון אמנם מרוכך יותר, אך אני מעדיף את פוסט־חילונית משום שתזת החילון בעייתית במיוחד בהקשר היהודי־ישראלי. זאת ועוד, פוסט־חילון היא טענה שנושאת אופי היסטורי, ואילו הטענה לפוסט־חילונית היא בעלת אופי סוציולוגי יותר, והביקורת הגלומה בה מתכתבת באופן מובהק יותר עם האפיסטמולוגיה הפוסט־סטרוקטורליסטית. הברמס מתייחס לתקופה ההיסטורית הנוכחית, המאופיינת במגמות ברורות של הדתה ושל חזרה של הדת לזירה הציבורית. אחרים אימצו גם הם את המושג במשמעות הטמפורלית (למשל Cooke, 2005) ועמדו על הסימביוזה הדינמית שבין קטגוריות העל דת וחילונית ועל תהליכי ההכלאה ביניהן, שאינם מאפשרים עוד להשתמש בכל אחת בנפרד (Fischer, 2007, ולסקירה גם Shenhav, 2007). במובן זה פוסט־חילונית אינה ניצבת בניגוד לחילונית, וגם לא לדת, אלא מופיעה כממשיכה הטבעית של צמד המושגים הבינארי (Cooke, 2005; Geoghegan, no date), ובהקשר הישראלי ראו גודמן ויונה, 2004).

את המשמעות האפיסטמולוגית של המושג יש להבין כזרם ביקורתי בתוך הפוסט־סטרוקטורליזם, המבקש לערער על קיומן של הבחנות אנליטיות נוקשות ולייצר במקומן מרחב ביניים (McLennan, 2007). הפוסט־סטרוקטורליזם מסמן את הגבול בין הקטגוריות כאזור רחב, שבתוכו מתרחשת עיקר הפעילות הדתית־חילונית (למשל Derrida, 1998, p. 17). על פי העמדה הפוסט־סטרוקטורליסטית, ההכלאות בין דת לחילונית הן קונטינגנטיות ומיוצרות באופנים שונים בזמנים שונים (Martin, 1996). משום כך יש לנתח בעין ביקורתית את הקטגוריות האנליטיות שנתפסות כאל־זמניות, וגם את הנגזרות הסמנטיות שלהן כמו תבונה/אמונה, מסורת/פרה־מודרני או סובלנות/אי־סובלנות (Glynn, 1995). הפוסט־סטרוקטורליזם מציע גם לבחון כיצד מקודדות אל תוך ההבחנה הזאת בין דת לחילונית משמעויות תרבותיות נוספות, בין שהן נושאות אופי לאומי ובין שהן נושאות אופי אתני או גזעי.

רוב החוקרים המשתמשים בפרספקטיבות פוסט־חילונית אינם מוצאים סתירה בין שתי המשמעויות – הטמפורלית והאפיסטמולוגית – אלא השלמה: החברה של ימינו היא פוסט־חילונית, וניתוח קווי המתאר שלה מחייב שימוש בפרספקטיבה אפיסטמולוגית מתאימה. במדעי החברה יש כיום שני צירים תיאורטיים שמבוססים על אפיסטמולוגיה כזו: גנאלוגי

2 כאן המקום להזכיר, ולהתנצל על כך, שאיני עוסק במאמר זה באסלאם. הדרה זו, ככל שהיא מצערת, מובנית אל תוך הדיון, שמבקר שיה שמקורו באירופה. דיון באסלאם יחייב אותי לעבוד עם הנחות אחרות, כפי שאני מזכיר בחטף בהמשך.

ואנלוגי. אציג אותם בזה אחר זה ולאחר מכן אחד אחד אותם כדי להראות באיזה אופן הם רלוונטיים לחקר החברה בישראל.

האפיסטמולוגיה של הפוסט-חילוניות במדעי החברה

כשהברמס מצביע על הופעתה של החברה הפוסט-חילונית הוא מצביע גם על א-סימטריה אפיסטמולוגית בין דת לחילוניות במדעי החברה (Habermas, 2006). א-סימטריה זו נוצרת על ידי הנחה מודרניסטית חזקה שהחילוניות טבעית יותר לאדם המודרני, ושהדתיות היא תופעה אקזוטית שמאיינת את האחרים של המודרניות או את ה"לא מודרניים" (ראו גם Gauchet, 1997). בעקבות טענות אלה אפשר לשאול למשל מדוע אין שדה ידע שקרוי סוציולוגיה של החילוניות, כמו שיש סוציולוגיה של הדת. ניתוח סילבוסים להוראת האנתרופולוגיה שקובצו על ידי האגודה האנתרופולוגית האמריקאית מראה שדת ודתות הן נושא להוראה ומחקר בתכניות רבות ברחבי ארצות הברית, ואילו חילוניות כמעט שאינה משמשת מושא ישיר של ידע (ראו למשל Asad, 2003; Buckser, 1998). תפיסה מודרניסטית זו הופכת את החילוניות לשקופה, לברירת מחדל, ומניחה זיקה עמוקה בין האפיסטמולוגיה – אפיסטמולוגיה בה"א הידיעה – ובין חילוניות. כלומר החילוניות נתפסת כחלק אימננטי של רכישת ידע בכל תחום דעת, ולכן אינה נלמדת במדעי החברה כתחום דעת כשלעצמו. בעקבות כך מצייע גרגור מקלינג (McLennan, 2007) לסוציולוגיה כדיסציפלינה ביקורתית להתארגן מחדש באופן אפיסטמולוגי כדי לייצר הכלאות בין דת לחילוניות שאינן נענות לקודים בינאריים, ואף לוותר על המודל המניח זהות בין מודרניזציה, דמוקרטיה וחילון. עוד הוא גורס שבכוחה של המראה הפוסט-חילונית לייצר סימטריה אפיסטמולוגית בין דת לחילוניות ובין הנגזרות התרבותיות שלהן. היא מסוגלת גם לייצר הפרעה בלוגיקה המגדירה את החילון כתכלית של ההיסטוריה האנושית והקושרת את ההיסטוריה של הרעיונות לשימור של אותה טלאולוגיה.

התיאוריה הפוסט-קולוניאלית אימצה גם היא עמדה פוסט-חילונית בכך שאתגרה את הנחות היסוד הבעייתיות הללו על החילון במערב, הכופות תבנית אפיסטמולוגית של הדתה גם במזרח. למשל, בספרו *Formations of the Secular* (2003) טוען טלאל אסאד (Asad) שהקטגוריה חילוני אינה ממשיכתה ההיסטורית של הקטגוריה דתי. שתיהן קטגוריות דיסקורסיביות שצמחו במחשבה התיאולוגית של המאה ה-19, וההבחנה הדיכוטומית ביניהן היא תוצר של הפילוסופיה האירופית במאה העשרים. עוד אומר אסאד שהאימפריאליזם יצר א-סימטריה תרבותית היררכית בין מזרח למערב, ומראה שהנצרות הלבנה היא הזרוע המרכזית שבאמצעותה אושרה ותוחזקה א-סימטריה זו. טענה דומה ניסחו סאלינס ואחרים באשר לאנתרופולוגיה, שאותה הם רואים כמעוצבת על ידי התיאולוגיה הנוצרית (Cannell, 1994; Sahllins, 2005). המחשבה הפוסט-קולוניאלית הצביעה גם על האופנים שבהם נרטיבים של חילון מטהרים את תפקידה של הדת במערב ומגזימים בתפקיד הדת בחברות הלא-מערביות (ראו גם רם, 2005). א-סימטריה זו מצדיקה את פירוק הקטגוריות דת וחילוניות לא רק כרעיון סכולסטי, אלא גם כרעיון פוליטי. אסאד מבקש לבדוק כיצד ההבחנה הבינארית שזורה במאבקי כוח, בפרקטיקות של הדרה ובמתן הצדקה לעליונות פוליטית וכלכלית של

המערב על העולם השלישי. טענה זו מעוגנת במחשבה הפוסט-סטרקטורליסטית המכירה בהכלאה הבלתי נמנעת בין קטגוריות ומציעה להיפטר מההרמנויטיקה של הפיצול, שעליה בנויים נרטיבים חילוניים ודתיים כאחד.

גם הברמס מציע לבחון מחדש את הנחת היסוד של האתאיזם המתודולוגי (methodological atheism) במדעי החברה (Habermas, 2006, p. 17). האתאיזם המתודולוגי – מושג שטבע הסוציולוג פיטר ברגר (Berger, 1967, p. 100) – הוא מהלך מרכזי לדמיון החילוניות, והוא משבץ את האלוהות, הקדושה והנס בתוך סוגריים פנומנולוגיים של השעיה. כך, באמצעות עקרון האתאיזם המתודולוגי, משמשת הפנומנולוגיה מנגנון ממיר לחוויות דתיות: במקום להיתפס כ"עובדות בעולם" הן נתפסות כהכנות חברתיות או כהשלכות אנושיות מדומיינות, שאינן נסמכות בהכרח על מציאות אובייקטיבית כלשהי (שם, עמ' 179-185). מהלך כזה מאפשר לסוציולוגיה להגדיר את המרחב והזמן של החברה כחילוניים, ולסוציולוגיה של הדת הוא מאפשר להכיל בתוכה את האחר של החילוניות. ליתר דיוק אני מבקש להצביע על האתאיזם המתודולוגי כמהלך מתודולוגי כפול: ראשית, הוא מבצע האחר (othering) של כל מה שקשור לדת ולהתנסות הדתית. שנית, הוא מציע השעיה קטגורית של שיפטים אונטולוגיים באשר לאמת הפוזיטיביסטית שבבסיס ההתנסות הדתית כמו הדיון בקדושה, באלוהות, בטרנסצנדנטיות או בנס. התנסויות אלה מוכנסות לתבניות ריקות לכאורה של ניטרליות ערכית, וכשהן מתמלאות בתוכן, הוא מבוסס על החוויה הפנומנולוגית בלבד. במובן זה הפכה הסוציולוגיה של הדת לפונדקאית של השאלות התיאולוגיות, מתוך שהיא תוחמת אותן ומשעה אותן במהלך של מסגור (bracketing). הניטרליות הערכית הזאת היא נקודת עצירה אקסיומטית שמשמשת למדעי החברה כלי להתמודד עם השטף הסמיוטי של הדת. במובן זה, טוענים אחדים, התיאולוגיה למעשה פתוחה יותר מן הסוציולוגיה, גם על פי ההוראה הפוזיטיביסטית של הפילוסופיה של המדע (למשל Knight, 2001; Roberts, 2002). היא מאפשרת למשל להכיר באפשרות קיומה של השגחה טרנסצנדנטית בלי לנסח א-פריורית טענה על קיומה או על אי קיומה (שאלה אמפירית). משום כך מציע הסוציולוג רוברט בלה (Bellah, 1970, p. 206) שדווקא סוציולוגים צריכים להיות פתוחים די הצורך כדי שלא לשלול א-פריורית את האפשרות של חיבור עם התיאולוגיה. בלה רואה את הדת כמעוגנת באנושיות המבנה החברתי ואת התיאולוגיה כמערכת חשיבה רפלקסיבית על המצב הפוסט-חילוני (ראו גם Martin, Orme-Mills & Pickering, 1980).

כבר בתחילת המאה העשרים קבע קרל שמיט (2005) שכל המושגים המדויקים של תורת המדינה המודרנית, כמו מושגי יסוד במדעי החברה, הם מושגים תיאולוגיים מחולנים. לטענה זו אפשר להציע שתי פרשנויות משלימות: לפי הפרשנות הראשונה, שאותה אכנה גנאלוגית, התיאולוגיה הייתה ועודנה פונדקאית של מושגי יסוד במדעי החברה, ומדעי החברה ממשיכים את המסורת התיאולוגית בכך שהם גוררים לתוכם מושגים תיאולוגיים מחולנים כמו מושג הכריזמה הנבואית. הפרשנות השנייה, שאותה אכנה אנלוגית, מניחה שמדעי החברה שואלים מהתיאולוגיה מושגי יסוד באמצעות האנלוגיה, למשל שהריבון הפוליטי מקביל לאלוהים (ריבון העולמים). שתי הפרשנויות מסמנות יחס פוסט-חילוני בין הפוליטי-החברתי ובין התיאולוגי, אך הראשונה מאפשרת את קיומם של איי חילוניות חלקית, שכן היא מאפשרת הכלאות שאינן ליניאריות והומוגניות, ואילו התיאולוגיה-הפוליטית היא טוטלית בשל מה שאפשר להגדיר עריצותה של האנלוגיה. לפי הפרשנות הראשונה (הגנאלוגית), השימוש

בתיאולוגיה הוא תוצר של עבודת העבר, אך לפי הפרשנות השנייה (האנלוגית), השימוש בתיאולוגיה הוא תוצר של עבודת ההווה. כמו שאראה, שתי האפשרויות הללו אינן מוציאות זו את זו אלא נפגשות ומשמשות בערבוביה בתוך מדעי החברה המודרניים. אפתח בפרשנות הגנאלוגית.

הציר הגנאלוגי: תיאולוגיה היא מקור המושגים

התיאולוג הבריטי ג'ון מילבנק (Milbank, 1990) גורס שהחילון והחילוניות אינם חלופה מוחלטת לדת אלא אפשרות נוספת בתוך מטא-נרטיב תיאולוגי בתקופה שמאופיינת לדעתו בחזרה אל הדת. הוא מציע לעקוב אחר הקשר ההיסטורי בין מדעי החברה לתיאולוגיה כדי להגיע למסקנה שהתיאולוגיה היא מקור המושגים ושמדעי החברה נוסדו על כרעיה מתוך קבלה או שלילה שלה. לטענתו, דמיון החילוניות במדעי החברה כרוך בהטמעה של תובנות תיאולוגיות ובהכחשת ההטמעה הזאת בעת ובעונה אחת. בעבודתו המונומנטלית מתמקד מילבנק במדעי החברה של המאה ה-19 ומסמן את הרגע שבו התארגנו סביב הרעיון של "תבונה הומניסטית חילונית". לטענתו זהו מומנט שרירותי – אקט של אתאיזם מתודולוגי – שבו מכוננת התבונה החילונית כאוטונומיה מנותקת מהתיאולוגיה. ברוח זו מציע מילבנק לבחון איך חולנו מושגים כמו ריבונות (בודן), מדינה (הובס), אי שוויון (רוסו), כוח (מקיאוולי), רכוש פרטי (לוק), חברה (דורקהיים), כריזמה (ובר), רוע (ארנדט), ממשליות וניהול (פוקו), ואילו הנחות תיאולוגיות עדיין אצורות בהם. מילבנק מסביר למשל שרעיון הציות לריבון הועתק מהדיון התיאולוגי הנרחב בדבר הציות להשגחה האלוהית. באופן דומה, מושג החוזה החברתי והכלכלי נגזר ממודל הברית (covenant) שבין האדם לאלוהים, רעיון הקדמה הוא גרסה חילונית של תפיסות אסקטולוגיות, ומודל היד הנעלמה של אדם סמית הוא למעשה מודל תיאולוגי של השגחה אלוהית (providence), שכן ההשגחה האלוהית מאפשרת הרמוניה בעולם שמתארגן לפי האינטרס האנוכי של בני האדם. חלוקת העבודה אצל סמית היא רעיון אלוהי שמייצר קשרים חברתיים ותלות הדדית בין בני האדם, והסנטימנט ההדדי הזה נתפס כהישג אנושי, אך הוא נובע מחכמתו של האל. רעיון זה היה קיים כבר בקרב תיאולוגים מוקדמים, טוען מילבנק, ואדם סמית הושפע מהם ורק שכלל את המודל מבחינה טכנית. החילוניות של הכלכלה הפוליטית אינה מבוססת על סילוק אלוהים מן התמונה – שהרי ידו הנעלמה עודנה מבטיחה נדיבות והרמוניה קוסמית, וכריבון העולמים הוא יוזם עקרונות ארוכי טווח שיארגנו ויוססו את הפעילות האנוכית של בני האדם (שם, עמ' 37) – אלא היא מבוססת על סילוק תחום הצדקה הנוצרי ועל האינטרס האנוכי של בני האדם. מילבנק משרטט אפוא רצף היסטורי בין התיאולוגיה למדעי החברה ומראה כיצד דמיינו מדעי החברה את החילוני בתוכם וכיצד משטרו את הדת באמצעות תחומים כמו הסוציולוגיה של הדת, שהיא פרדיגמה חילונית שמאחירה את מושא מחקרה (שם, עמ' 106). הניתוח של מילבנק מציע עוד מצאי עצום של התייחסויות לתיאולוגיזציה של מדעי החברה שקצרה היריעה מלפרטן, אך תובנותיו, ככל שהן נכונות, אינן מצביעות על מדעי חברה כתיאולוגיים דווקא, אלא על הכלאות מתקבלות על הדעת בין מושגים תיאולוגיים למושגים חילוניים. הציר הגנאלוגי מאפשר מבט שאינו דתי ואינו חילוני על מדעי החברה ומציב את ההכלאה בין הקטגוריות כאפשרות מועדפת.

בעוד שהציר הגנאלוגי מציע לפרק את הדיכוטומיות על ידי הכלאות בין דת לחילוניות, האנלוגיה משמשת כעיקרון מתודולוגי חלופי שמייבא שפה תיאולוגית, סמיוטיקה תיאולוגית והגינות תיאולוגיים אל תוך מדעי החברה בזמן הווה. אני עובר עתה לציר האנלוגי כפי שהוא בא לידי ביטוי בתיאולוגיה הפוליטית – ספינת הדגל של המחשבה הפוסט-חילונית במחשבה הביקורתית – המטלטלת טלטול נוסף את ההיגיון ואת ארסנל המושגים של מדעי החברה הטוענים לחילוניות. התיאולוגיה הפוליטית אינה מכירה בחילוניותה של המחשבה המדינית, אלא רואה בה הכלאה של תיאולוגיה וחילון. יותר ויותר חוקרים בני זמננו מציבים במרכז הגיתוח הפוליטי שלהם את עבודותיהם של ולטר בנימין, קרל שמיט, ג'ורג'יו אגמבן ואחרים, הוגים שהתייחסו בכובד ראש למחשבה התיאולוגית-פוליטית ופיתחו אותה בעבודותיהם.

הציר האנלוגי: האפשרות התיאולוגית-פוליטית

כדאי לשים לב להבחנה הפילוסופית ששמיט עורך בין הציר הגנאלוגי לציר האנלוגי:

כל המושגים הקולעים של תורת המדינה המודרנית הם מושגים תיאולוגיים מחולנים. לא רק מבחינת התפתחותם ההיסטורית, מכיוון שהועברו מן התיאולוגיה אל תורת המדינה, למשל כאשר האלוהים הכול יכול הפך למחוקק הכול יכול, אלא גם במבנה השיטתי שלהם, שהכרתו הכרחית לשם התבוננות סוציולוגית במושגים האלה (שמיט, 2005, עמ' 57).

כששמיט מדבר על התפתחותם ההיסטורית של המושגים הוא מרמז לציר הגנאלוגי, ואילו כשהוא מדבר על המבנה השיטתי שלהם הוא מרמז לאנלוגיה. במשמעות זו, המקף המחבר של תיאולוגיה פוליטית מסמן את המקום שבו נפגשים בדגם המחשבה של התקופה ממד תיאולוגי עם הקשר היסטורי (חותם, 2007, עמ' 25). מתוך עמדה של אזהרה על טענה זו כותבת רגינה שוורץ (Schwartz) בספרה *The Curse of Cain* (1997) שהאנלוגיות התיאולוגיות בתרבות המערב הפכו למנגנון סמלי דומיננטי של ייצוג, בעיקר ייצוג של זהויות אתניות או לאומיות (אצל סנטנר, 2005). שוורץ מזהירה שהתיאולוגיה מתמקמת כסוס טרויאני בתוך מדעי החברה באמצעות אנלוגיה. ברוח זו, הריבונות, לטענתו של שמיט, היא חילון הישות האלוהית, ומצב החירום הוא חילון של הנס. שמיט מזכיר לנו שגם דקארט, שניסח את הרוח הרציונליסטית החדשה של המודרנה, קובע ש"אלוהים הוא שקבע את החוקים האלה בטבע, כפי שמלך קובע את החוקים בממלכתו" (שמיט, 2005, עמ' 69). לפיכך "הטרנסנדנטיות של אלוהים לעומת העולם היא חלק ממושג האלוהים של המאות ה-17 וה-18, כפי שטרנסנדנטיות הריבון לעומת המדינה היא חלק מפילוסופיה המדינה של אותה תקופה" (שם, עמ' 71). זו הסיבה שבעטיה נותר הובס פרסונליסט שמניח רשות פוליטית קונקרטי של גוף המדינה, הלווייתן, אותו חריג שהוא מעצים לכלל אישיות אדירה בממדים מיתולוגיים (שם). אלא שבאותו הזמן ממש חודרת האפיסטמולוגיה של מדעי הטבע אל הדימויים הפוליטיים ומשבשת אותם. התוקף הכללי של קביעתו הפילוסופית-משפטית וזהה עם התוקף של חוקי הטבע המתנהלים בלא יוצאים מן הכלל ובלא חריגה מהחוקים. וכתוצאה מכך: "הריבון, שבתמונת העולם הדיאסטית גם אם היה מחוץ לעולם נותר בכל זאת המכונא

של המכונה הגדולה, נדחק הצידה באופן קיצוני. המכונה פועלת כעת מאליה... משום כך אובד הפן ההכרעתי והפרסונליסטי של מושג הריבונות הקודם" (שמיט, 2005, עמ' 70). בעיני שמיט, האנלוגיה התיאולוגית-פוליטית מסמנת את המשבר של המודרנה כמצב שבו ההשתחררות מהתיאולוגיה שבכל ריבונות (אלוהים) מובילה לחוקיות אנונימית שאינה מאפשרת את קיומם של חריגים, ולכן מייתרת את הפוליטי המיוצג בממד ההכרענות (decisionism). הדהתיאולוגיזציה של המודרנה משמעותה חוסר יכולת להכריע הכרעה פוליטית.³ את ההכרעה אי אפשר לגזור מחוק או מנורמה כלליים, שכן מעשי האל אינם ניתנים לגזירה לוגית. זו הסיבה שבעטיה ניסו ההוגים השמרנים של מהפכת הנגד בצרפת – כמו בונאל ודה-מסטר – לנסות לתמוך בריבונות הפרסונלית של המונרך באמצעות אנלוגיות תיאולוגיות. דה-מסטר כתב למשל שהדת היא הבסיס לכל המוסדות בני הקיימא בחברה (Milbank, 1990, p. 55). לדה-מסטר הייתה השפעה לא מבוטלת על קלוד אנרי סן סימון ועל אוגוסט קונט שביקשו לנסח סדר יום חילוני, אך יש לזכור שסן סימון זיהה גרביטציה עם כוח אלוהי וראה במדע מעין דת נוצרית אזרחית. קונט ראה בסוציולוגיה מוטציה חילונית ומושלמת יותר של התיאולוגיה, ודורקהיים הלך בעקבותיו.⁴

מדוע זקוקה הפוליטיקה לנס מן התיאולוגיה? לימים הסביר שמיט במסה *The Concept of the Political* (1996) שהפוליטי הוא היכולת להבחין בין ידיד לאויב. מדינה שרואה בעצמה מדינת חוק מסתכנת בעיני שמיט בכך שלא תתייחס לאויביה ברצינות, שכן שלטון החוק הליברלי אינו מסוגל לראות את אויבי המדינה המשתמשים בעצם היותה מדינת חוק כדי לחסלה. הפעם הראשונה שבה נכנסה המדינה למצב חירום הייתה במלחמת האזרחים באנגליה, בתקופתו של תומס הובס. מלחמת האזרחים הומשגה אז במונחים אסכטולוגיים כתוצאה מפחד מפני אנרכיה שתייצר ריק פוליטי או מלחמת גוג ומגוג. לכן הרגע ההובסיאני, המייצר מודל שלטוני חלופי, הוא הרגע של המצאת החילונית וכינון ההבחנה המודרנית בין סדר לכאוס המאפשרת סדר וביטחון (Hefty, 2005). ואולם, בעוד שוולטר בנימין מגדיר אלימות טהורה כנמצאת מחוץ לשלטון החוק (בנימין, 2006), שמיט מכליל גם את המצב הזה בשטח השיפוט הריבוני, משום שבאמצעות הכרזה על מצב חירום מתמקם הריבון מחוץ לחוק בחסות החוק. במילים אחרות, דווקא המושג אלימות טהורה – כלומר אלימות שהיא מחוץ לחוק – מנוכסת לטובת הריבון על ידי הכרזה על מצב חירום. גם עבור דה-מסטר משמעותה של הריבונות היא הכרעה (או הכרענות). הפרדוקס הזה אפשרי משום שלפי ההגדרה השמיטיאנית, הריבונות אינה מוגדרת על ידי שלטון החוק, אלא על ידי היכולת להכריז על מצב חירום. הריבון מממש את ריבונותו (ההתגלות והנס בתיאולוגיה) כשהוא

3 פה נפרד שמיט מתיאולוגים פוליטיים שמציעים לראות את הפוליטי בדמוקרטיה כיישום של ממלכת אלוהים (kingdom of God) ומבקש להציע תיאולוגיה-פוליטית מסוג אחר. גם כריסטוף שמידט גורס שהתיאולוגיה-הפוליטית של שמיט היא הכרות מלחמה על התיאולוגיה-הפוליטית המוקדמת יותר (שמידט, 2005).

4 הדיון התיאולוגי בדורקהיים ובמושגים כמו תודעה קולקטיבית מתקיים בד בבד עם הדיון החילוני בדורקהיים. בתיאולוגיה אפשר למצוא מרחב של דיון במושגים כמו עובדה חברתית ותודעה קולקטיבית, שהסוציולוגיה מתעלמת מהם ומטוהרת מהם.

נמצא בתוך שלטון החוק ומחוצה לו בעת ובעונה אחת. אלא ששמיט מצייע עוד אופק למחשבה על היחס בין התיאולוגי לחילוני. הוא קובע כי:

החוקתיות הליברלית שלה [של הבורגנות הליברלית] מנסה לשתק את המלך באמצעות הפרלמנט ובכל זאת להשאיר אותו על כסאו, כלומר אותו חוסר עקביות שחוטא בו הדאיום כשהוא מדיר את אלוהים מן העולם אך ממשיך להאמין בקיומו... הבורגנות הליברלית רוצה אפוא את אלוהים, אבל אסור לו שיהיה פעיל (שמיט, 2005, עמ' 82).

כאן המקום לשאול אם אפשר לקרוא קריאה פוסט־חילונית כזו את עבודתו של מקס ובר, ואם קריאה כזו אפשרית – אילו הנחות יסוד על מבנה החברה ועל מבנה הלגיטימציה נגזרות ממנה? אחרי ככלות הכל, מקס ובר היה הראשון מקרב הסוציולוגים שביקש לנסח ניסוח חילוני שיטתי של רציונליות, של רציונליזציה ושל חילון.

קריאה פוסט־חילונית (תיאולוגית־פוליטית) במקס ובר

מקס ובר וקרל שמיט נתפסים בהיסטוריה של הרעיונות כמייצגים קטבים מנוגדים במחשבה הפוליטית והמדינית. ובר הוא ליברל גרמני שחי בסוף המאה ה־19, ומחשבתו הסוציולוגית מעוגנת במחשבה ליברלית, ואילו קרל שמיט כתב את המסמכים החריפים ביותר נגד הליברליזם הפוליטי והכלכלי. אלא שלמרבה ההפתעה מקדיש שמיט לוובר את הספר השני של התיאולוגיה־הפוליטית. מה לוובר ולתיאולוגיה־הפוליטית לבד מהקדשה זו? האם ייתכן שלוובר ולשמיט יש יותר מן המשותף מאשר אנו מוכנים להודות?

המושג חילון (סקולריזציה) מיוחס למקס ובר ולתהליך הסרת הקסם מן העולם (entzauberung), שמשמעותו העיקרית היא הסרת הכוחות המסתוריים שאינם כפופים להסבר רציונלי ושהפרט אינו יכול להבינם וודאי שלא לשלוט בהם (Weber, 1949). לצערנו המסורת הוובריאנית נותרה עמומה באשר לסוגיית ההפרדה בין דת לחילוניות. בתחילת הטקסט שלו על הסוציולוגיה של הדת בספרו *Economy and Society* (1978) מצהיר ובר שמשמעם מתודולוגיים לא יספק הגדרה א־פריורית לדת ויעסוק בכך רק בסוף הטקסט. הוא רק העיר שהדת עוסקת בהסדרת היחסים בין אלוהים, שדים ורוחות מצד אחד ובין בני אדם מצד שני. אלא שוובר לא סיים מעולם את הטקסט ולא קיים את הבטחתו, ולפיכך אין למצוא במסורת הוובריאנית הגדרות שיטתיות של דת ושל חילוניות.

הפרשנות החילונית והמודרניסטית לוובר מטהרת את הנרטיב הסוציולוגי שלו מדת ומתיאולוגיה וגורסת שהמושג חילון סימן עבור ובר תהליך של הפחתה בחשיבותה של הדת בחברה המערבית. אשתו מריאן למשל פירשה את המונח רציונליזציה כתהליך שמסיר את הקסם מהעולם, מפזר מעליו את המאגיה והופך אותו לחסר אלוהים (Kippenberg, 2005, p. 167). אם נקבל את פרשנותה של מריאן נוכל להבחין בארבע פרשנויות אפשריות למושג חילון במדעי החברה: (א) כרסום ניכר בתפקידה של הדת בחברה (טענה שאפשר לייחס כאמור למקס ובר); (ב) היעלמות מוחלטת של הדת (טענה שאפשר לייחס לקונט ולסן סימון); (ג) הפרטה של הדת והעתקתה מהחיים הציבוריים אל החיים הפרטיים (טענה שאפשר לייחס ללקמן ולברגר); (ד) המרה של הדת לספרות אחרות של פעולה כמו הלאומיות או הזהות

האתנית (טענה שאפשר לייחס לדורקהיים ולפארסונס). אך כפי שטען כבר גורסקי (Gorski, 2000), כל ארבע הפרשנויות הללו הן פרשנויות חילוניות שמטהרות את הסוציולוגיה מהתיאולוגיה. הן מבוססות על ההנחה שדת וחילוניות הן קטגוריות מובחנות זו מזו ומקבלות את הטענה (שאינה עולה בקנה אחד עם המצב האמפירי) שתפקיד הדת בחיים הציבוריים במערב הולך ומצטמצם. אפילו ובר לא התכוון לטעון, כפי שפירשה מריאן ובר, שפחתה עוצמתה של הדת בחיים הציבוריים⁵ ושאלוהים איבד את תפקידו. לכל היותר אפשר לומר בעקבותיו שאלוהים איבד בתהליך המיסוד חלק מתפקידיו המסורתיים (Kippenberg, 2005, p. 166). המאגיה למשל איבדה את מקומה כמבצעת פעולה ישירה על הטבע, אבל התמסדה כפעולה סימבולית. העולם המודרני לא נעשה אפוא חילוני יותר, שכן המיסוד אינו מחליש את כוחן של הפעולות שהוא מארגן, ולעתים ההפך הוא הנכון: הוא מנכיח אותן בתהליך עמוק במוסדות החברה.

מעטים התיאורטיקנים בסוציולוגיה שאימצו עמדה אינטלקטואלית כזאת, ורבים בסוציולוגיה האמריקאית ובסוציולוגיה הישראלית גייסו את ובר לפרויקט המודרניסטי-חילוני. במקום אחר טענתי שפארסונס תרגם את מקס ובר לא רק לאנגלית אלא גם, ובעיקר, לאמריקאית, שכן הוא הושפע ישירות מהאווירה האינטלקטואלית והפוליטית בארצות הברית של שנות השלושים והארבעים (Shenhav, 2003). התרגום הפארסונסיאני של ובר היה מבוסס גם על מהלך של אתיאזום מתודולוגי, שכן הוא זנח את ההיבטים התיאולוגיים המצויים אצל ובר. פרשנות זו לתיאוריית הפעולה החברתית של ובר הוציעה שלוש פאזות היסטוריות שמייצרות רצף של לגיטימציה פוליטית: לגיטימציה כריזמטית (אישית), מסורתית ולגאלית-רציונלית. לעומת זאת, קריאה תיאולוגית-פוליטית של ובר מציעה לקרוא אותם כמודלים סימולטניים, כלומר שמופיעים זה בצד זה בעת ובעונה אחת (למשל, Mommsen, 1974, 1984). קריאה זהירה בספר *Behemoth* (1942) של פרנץ נוימן (Neumann), שנכתב בעקבות ובר בזמן מלחמת העולם השנייה, מלמדת שהוא ראה במודל הברוקרטי של מדינת הטרור הנאצית שילוב של שני סוגי שליטה בו בזמן: כריזמטית וברוקרטית. בעקבות קריאה זו הראה מומסן (Mommsen, 1974) ששלושת המודלים של הלגיטימציה משלימים זה את זה באופן סינכרוני ולא רק דיאכרוני. ראשית, משום שוובר מעולם לא טען שהפאזות הללו הן צורות עוקבות היסטוריות. כל צורות השליטה שבהן אנו נתקלים במציאות הפוליטית הן שילוב של שתיים או יותר מהצורות הללו. ובר גם מעולם לא טען שמנהיגות כריזמטית-דתית נעלמת כשהשלטון עובר בברוקרטיזציה. להפך, היא תמיד מצויה שם, משלימה את הברוקרטיה או מאתגרת אותה.

שנית, תפיסתו של ובר משחזרת את התיאולוגיה-הפוליטית שעליה מצביע שמיט. ובר עשה פופולריזציה למושג כריזמה, אך הוא גזר אותו ואת משמעותו מתורתו של התיאולוג הגרמני רודולף סום (Shom) מתוך ניסיון לחלץ אותו. סום טען שהכריזמה היא מתנת אלוה שהופכת אנשים מסוימים למנהיגים, ושיש רצף בין הנבואה במקרא לנביא המודרני. מילבנק טוען בהקשר זה שוובר המציא את החילוני מתוך התיאולוגי באמצעות טריקים מתודולוגיים

5 אף שוובר הצהיר פעמים אחדות שאינו תיאולוג (Ekstrand, 2000), היה זה לא אחר מאשר הוא שכתב שהאומה הגרמנית מעולם לא אימצה לחיקה את הסגפנות של התיאולוגיה הפרוטסטנטית, ושכך טמון שורש התופעות הבוויית בה (Mommsen, 1984, p. 94).

מלאכותיים (Milbank, 1990). למשל, הוא רוקן את התבנית של הכריזמה מתוכנה הדתי כדי לייצר קטגוריה שהיא ניטרלית מבחינה ערכית (גם Ekstrand, 2000), ובכך רוקן את הכריזמה גם מתוכנה המוסרי. המנהיג הכריזמטי פועל בעולם כאדם אוטונומי, שכן כריזמה היא מהפכנית ואינה תואמת את הנורמות החברתיות המקובלות בזמנו. משום כך, אף שובר החליף את המשמעות התיאולוגית של הכריזמה במשמעות פנומנולוגית, הגדרה זו נשארה בתחום התיאולוגיה-הפוליטית.

גם ובר עצמו העביר את התובנות שלו בתחום הסוציולוגיה של הדת אל הסוציולוגיה הפוליטית הכללית שלו. הכריזמה היא מושג שיובא מן ההתבוננות על הדת, שבו השתמש כדי לנתח תופעות, כמו היעקובינים של המהפכה הצרפתית או המנהיגות של המהפכנים הרוסים. הוא גם העביר את מושג הקהילה הדתית (congregation) מהספרה הדתית לספרה הפוליטית והגדיר קהילה פוליטית במונחים של כריזמה (Weber, 1978, p. 452), וכן העתיק את מושג הנבואה לזירות נוספות כדי להפעילו על אינטלקטואלים, הן במונחים של אינטלקט דתי והן במונחים של אינטליגנציה חילונית. לא יאה זה מופרך לטעון שעצם ההעברה של מושג הכריזמה או מושג הנבואה מהתחום התיאולוגי אל הסוציולוגיה הפוליטית היא גם מהלך גנאלוגי של המשכיות וגם מהלך של אנלוגיה לתיאולוגיה. תפיסת הכריזמה של ובר באה לידי ביטוי גם במה שהוא כינה דמוקרטיה מנהיגותית-עממית (plebiscitarian leader-democracy). הנס קלזן, כמו פילוסופים ליברלים אחרים של המשפט בגרמניה, טען שצריך לסלק ממושג המדינה כל דבר פרסונלי (תיאולוגי, חריג). על פי עמדתו של קלזן, בר פלוגתא חריף של שמיט, זכות הפקודה הפרסונלית היא טעות בתורת ריבונות המדינה (קלזן, 2005, עמ' 85-94; שמיט, 2005, עמ' 51). זו בפירוש לא הייתה עמדתו של ובר.

שלישית, ובר הגדיר מהי מנהיגות לגיטימית, אך מעולם לא הגדיר מהי מנהיגות לא לגיטימית (אוטוקרטית). המושג "שלטון לא לגיטימי" מופיע אצלו רק פעם אחת ביחס לערי המדינה של ימי הביניים. במילים אחרות, ובר מעולם לא הגדיר את המרחב האפיסטמולוגי של אי הלגיטימיות, ולכן אינו מאפשר את ההבחנה התיאורטית בין שלטון בהסכמה ובין דיקטטורה עריצה. בסופו של דבר, כל שלטון מודרני יציב נתפס על ידי ובר בדיעבד כלגיטימי. במכתב לרוברט מיכלס משנת 1908 מפגין ובר חוסר סובלנות כלפי המושג ריבונות עממית ומכנה את הדמוקרטיה הפרלמנטרית "זבל אידיאולוגי". בעקבות משבר המנהיגות והריק המנהיגותי שהותירו התפטרותו של ביסמרק ב-1890 וחולשתו של וילהלם השני, האמין ובר שהמטרה העליונה של הפוליטיקה היא לאתר מנהיגים חזקים בעלי תכונות כריזמטיות ולהציב אותם בחזית הפוליטיקה. בשנת 1919, שנה לפני מותו, טען ובר שיש רק שני מודלים אפשריים של שלטון פוליטי: דמוקרטיה פרלמנטרית חסרת הנהגה או מנהיג כריזמטי שלרשותו עומדת מכונה בירוקרטית משומנת היטב. הוא גרס שהמרכיבים הקיסריים והעריצים במודל השני הם בלתי נמנעים. כאמור, ובר חשב על ביסמרק כשטען טענה זו, ואף שהיה מבקר חריף של המרכיבים הביסמרקיים בשלטון, דמות הקנצלר הכריזמטי תפסה מקום של כבוד במחשבתו הפוליטית. הקנצלר הכריזמטי הוא החריג, הפרסונלי, היוצא מן הכלל. הפרשנות הלא ליברלית של מודל הלגיטימציה של ובר מקרבת אותו למודל השמיטיאני ומרחיקה אותו מהנס קלזן.

פרשנות פוסט-חילונית זו הופכת את הגרסה הליברלית-חילונית של ובר על ראשה. ובר הביע בפירוש את חוסר שביעות רצונו מפורמליזם לגאלי ליברלי, שהוא בעיניו עקר,

והציע במקומו מודל של מנהיג כריזמטי שניצב מעל למכונה הבירוקרטית. הוא כתב במפורש שהפרלמנטריזם קורס לתוך פורמליזם חסר הכרענות ושנשיא הוא משקל נגד לניסיונות העקרים לייסד את השלטון הפוליטי על תפיסה פרלמנטרית חסרת הנהגה. יתר על כן, המנהיגות הכריזמטית והבירוקרטיה המשומנת אינן שני מודלים נפרדים, אלא שני מקורות סימולטניים של שליטה פוליטית. פרשנות זו פותחת את הדלת לתפיסת הריבונות כמצב של הכרענות כפי שהציע שמיט. לפי פרשנות זו, שמיט למד מוובר הן על הבעייתיות הכרוכה בקריסת הדמוקרטיה הפרלמנטרית לפורמליזם גרידא והן על חשיבותו של המנהיג הכריזמטי למבנה השלטוני המאופיין באי הכרעה. ההכרענות מושגת באמצעות הכרזה על מצב חירום, המקביל לנס התיאולוגי. בנקודה זו יטען ודאי ובר שלמצב החירום אין טיפוס אידיאלי כשם שלנס לא יכול להיות טיפוס אידיאלי, משום שמצב החירום הוא תמיד היוצא מן הכלל. עבור ובר הסוציולוג אין פיצול גם בין החריג ובין שלטון החוק הליברלי, מפני שהדמוקרטיה הליברלית מייצרת בעצמה את החריגים שלה. סביר להניח שוובר יסכים עם הקביעה שבכל דמוקרטיה ליברלית יש הסדרים של מצב חירום שאינם גולשים בהכרח לדיקטטורה.

אך הקריאה הפוסט-חילונית במקס ובר מציעה שאין הוא סותם את הגולל על תפקידה של התיאולוגיה בהגדרת קווי המתאר הפוליטיים. אדרבה, במונחי הדיון בתיאולוגיה-פוליטית, האנלוגי מקדש את התיאולוגי ומשמר אותו בצלמו במסדרונות השלטון של החברה המודרנית. רמון ארון הגדיר פרשנות זו של ובר כשערורייה, מכיוון שהיא גוזלת ממנו את מעמדו כאב המייסד של הדמוקרטיה הגרמנית החילונית. למרות מחאתו של ארון, עלינו לבדוק אפשרות זו בכובד ראש משום שהיא מאתגרת את מעמדה הלגאלי של הדמוקרטיה המערבית העכשווית ומדגישה במיוחד את ההפרה השיטתית של מה שמכונה שלטון החוק (למשל הצו הפטריטי הנשיאותי לאחר אסון התאומים). שלטון זה אינו מבוסס על חוק ליברלי אוניברסלי וחילוני, אלא על כרעיים של תיאולוגיה-פוליטית (שנהב, 2006). בעקבות שמיט אני טוען שהמנגנון האנלוגי של התיאולוגיה-הפוליטית הוא טוטלי ואינו משאיר מרחב לחילוניות, לעומת המנגנון הגנאלוגי שמאפשר מקום לאיים של חילוניות כאפשרות היסטורית לגיטימית.

עד עתה הצגתי שתי פרשנויות משלימות למושג פוסט-חילונית במדעי החברה: פרשנות טמפורלית, שגורסת שהחברה העכשווית אינה תיאולוגית פחות משהייתה החברה בעבר (ואולי אף יותר), ופרשנות אפיסטמולוגית, שמציעה עמדה ביקורתית כלפי פרויקט החילון וכלפי ההנגדה הבינארית בין דת לחילוניות. פרשנות אפיסטמולוגית זו מבוססת על שני מהלכים: גנאלוגי ואנלוגי. שתי הפרשנויות מציעות מנגנונים שונים להבנת ההכלאות בין הדתי לחילוני. אבקש להראות עתה כיצד כל אלה מסייעים להבנת החברה בישראל כחברה פוסט-חילונית.

קריאה פוסט-חילונית של החברה בישראל

המציאות בישראל מורכבת במיוחד בשל פניה המשולשים של היהדות: אתניות/גזע, לאומיות ודת. ריבוי פנים זה מחייב את החילונים בישראל לערוך חשבון נפש עם העמדת

הפנים הליברלית באשר לאפשרות חילונה וחילוניותה של היהדות בישראל. ריבוי זה מקשה גם על קביעת השיעורים המדויקים של דתיים וחילונים בישראל, שכן השונות העצומה בין החוקרים באומדן שיעורים אלה היא פועל יוצא של הגבול הרחב שבין הקטגוריות. לפני כשמונה שנים הגדיר אליעזר שביד את החברה בישראל כפוסט-חילונית והראה שעל פי הגדרות עצמיות, חילונים בישראל מהווים כ-10% עד 15% מהציבור היהודי, דתיים אורתודוקסים למיניהם מהווים כ-20%, והיתר מגדירים את עצמם מסורתיים מסוגים שונים (ובתוכם גם רוב היהודים המזרחים, היהודים הקונסרבטיבים והיהודים הרפורמים) (שביד, 2000). אמנם אפשר להפוך את היוצרות ולטעון שרק 20% הם דתיים אורתודוקסים, אך הכוח של הטענה לפוסט-חילוניות טמון בדיוק בהיתכנות קיומן של שתי האפשרויות בו בזמן עם תנועה במרחב הבלתי מתמייך שבין דת לחילוניות. אפילו החוקרים שמקבלים את תזת החילון ונאלצים לתאר את המציאות במונחים דיכוטומיים מדידים מתחמקים משימוש מוצהר במונח חילוניות. לוי, לוינסון וכ"ץ שערכו את סקר מכון גוטמן ונחו את המושג "חילוני" והציעו למשיבים את האפשרויות "לא דתי" או "אנטי דתי" (לוי, לוינסון וכ"ץ, 2000, עמ' 10). הם עצמם מסבירים שהמשמעות של חילוניות בישראל אינה ברורה. ידגר וליבמן מראים שבמקרים רבים ההגדרה העצמית של חילוניות היא ברירת מחדל ולא קטגוריה עצמאית של זהות, וברירת מחדל זו מתעצמת בהעדר מנעד של אפשרויות אחרות. עוד הם טוענים ששיעור "החילונים האידיאולוגים" מגיע רק לכ-8% (ידגר וליבמן, 2007; ידגר וליבמן, טרם פורסם). אין תמה אפוא שיש היום לא מעט חוקרים שמבקרים את תזת החילון בישראל ומתבוננים בחברה בישראל מפרספקטיבה פוסט-חילונית הן במונח הטמפורלי והן במונח האפיסטמולוגי על שני ציריו (למשל גודמן ויונה, 2004; גודמן ופישר, 2004). גודמן ויונה הציעו את הצימודים חילונים-דתיים או דתיים-חילונים כאפקטיביים יותר מצמד הניגודים הבינארי. הם מצביעים גם על התחדשות של מסגרות שמאפשרות את פירוק המושגים הללו בישראל, וחלקן קשורות בהשפעה הגוברת של התנועה הפמיניסטית (ראו Herzog, 2006). הם אינם מסתפקים בשחזור הטענה המוכרת אודות קיומו של יסוד דתי בקרב ציבור יהודי רחב המגדיר עצמו כלא דתי, אלא מדגישים יסודות חילוניים בקרב הציבור המגדיר עצמו דתי ואף דתי אדוק. בהקשר זה מצביע יונה על המרכיבים החילוניים המובהקים והמוצהרים במשנתו של פרופ' ישעיהו ליבוביץ (יונה, 2004). גם ליאון הראה שתהליכי חילון משמשים מקור להתחדשות של הסמכות הרבנית המזרחית בישראל ולא לביטולה (ליאון, 2007).

מתוך דיאלוג עם התפתחויות אלה אני מציע את הפרספקטיבה הפוסט-חילונית לחקר החברה בישראל כמכשיר תיאורטי שמאפשר להשעות את המערך הבינארי הקשיח המבוסס על קטגוריות-העל דת וחילוניות. איני מבקש לערער על השימוש בהן כקטגוריות של שיח או כקטגוריות אנליטיות, אלא להצביע על הבינאריזציה ביניהן כאפשרות אחת מתוך שלל אפשרויות גמישות יותר. הפרספקטיבה הפוסט-חילונית מערערת על שימוש בלעדי בקטגוריות-העל נוקשות ואף מבקשת לחשוף את האלימות הסימבולית הצפונה בהן. השימוש הדיכוטומי מכפיף את חקר החברה להבחנה שמתהרת את ההכלאות האפשריות בין הקטגוריות, וכן מטשטש את העובדות שהלאומיות הציונית מעולם לא הייתה חילונית, ושהדת והתיאולוגיה מצויים בכל רבדיה של החברה בישראל ומעצבים את גבולות הדין בסוגיות כמו יחסי יהודים-ערבים או מזרחים-אשכנזים. במילים אחרות, לא זו בלבד שהשימוש הדיכוטומי

כופה התמימות נוקשה, אלא שהוא אף מצפין את ההיררכיות הלאומיות, האתניות והגזעיות הנגזרות ממנו.

ההיסטוריון אמנון רז-קרקוצקין כבר הראה שלמרות הצהרות החילוניות שלה לא איבדה הציבור את קשריה העמוקים לתיאולוגיה הנוצרית:

השילוב בין השפה התיאולוגית לבין המינוח הלאומי-רומנטי מגלם בתוכו את מקומה הייחודי של התודעה הציבורית כלפי הדגם הלאומי בכלל, ומתוך זה גם כלפי הביטויים השונים של הלאומיות האירופית... הציבור התייחדה בכך, שהתודעה הלאומית הייתה מלכתחילה בבחינת פרשנות למיתוס הדתי ולא תחליף לסיפור שעמד במוקד הזהות הקודמת, כפי שהיה הדבר בהקשרים אחרים (שגם בהם יוחסה לזהות הלאומית משמעות דתית). כלומר, לא רק שלתיאור האומה יוחסו היבטים תיאולוגיים, אלא שהתודעה הלאומית מאליה הייתה בגדר פרשנות חדשה למיתוס התיאולוגי היהודי-נוצרי, תוך התאמתו לתפיסת ההיסטוריה האירופית, ובפרט תוך קבלת נקודת הראות האירופית אודות ההיסטוריה. ה"שיבה אל ההיסטוריה" משמעותה הייתה השתלבות כיהודים בתוך הסיפור האירופי... עניין זה קשור במיוחד לכל הנוגע להגות שהוגדרה כחילונית, אשר התעברה מהמחויבות כלפי השיח ההלכתי והדיון התיאולוגי הגלום בו. המגמה לחילון התודעה הדתית לא התבטאה בניטרולה, או בנייתו מן המיתוס, אלא בפרשנות הלאומית שהוענקה למיתוס. הסקולריזציה התבטאה בהלאמתה של הדת, מצד אחד, ובהענקת משמעות תיאולוגית לפעילות הפוליטית, מצד שני (רז-קרקוצקין, 1999, עמ' 1,261).

רז-קרקוצקין מבחין בין הלאומיות בפרשנותה הגנאלוגית (כלומר שהתודעה הלאומית הייתה בגדר פרשנות חדשה למיתוס התיאולוגי היהודי-נוצרי) ובין פרשנותה האנלוגית (שלפיה הלאומיות שימשה תחליף למיתוס הדתי וניזונה ממנו על דרך האנלוגיה). הוא אף מסביר ש"השיבה אל ההיסטוריה" שעליה מדברים ההיסטוריונים של הציבור, כלומר ההשתחררות מכבלי הגלות וההתארגנות כסובייקט לאומי בעל קול משלו, אינה אלא שיבה אל ההיסטוריה הפרוטסטנטית של אירופה. משמעות הציוריים "להיות ככל הגויים" או "ככל העמים" היא לאמץ את ההיסטוריה הפרוטסטנטית המכילה מושגים תיאולוגיים מחולנים. הלאומיות כוננה גם את דמות "האדם החדש" שהוא מושג תיאולוגי מחולן. הוא מופיע לראשונה אצל פאולוס: "אשר תסורו מדרכים הראשונים ותפשטו את האדם הישן הנשחת בתאוות התרמית, ותתחדשו ברוח שכלכם, ותלבשו את האדם החדש הנברא בדמות אלוהים בצדקה וקדושת האמת" (איגרת פאולוס אל האפסיים, ד', 22-24, מצוטט ומודגש אצל פלד, 2002, עמ' 19).

האדם החדש הוא תולדה של אקט חד פעמי, כמעט מאגי, של בריאה יש מאין, בדיוק כשם שהלווייתן הוא אקט בריאה כמעט מאגי. הפילוסוף היהודי גרשום שלום הבין מוקדם מאוד את כוח ההדתה של השפה העברית החילונית לכאורה. כבר בשנת 1926, בזמן המאבק הגדול על השפה העברית בארץ ישראל, כתב שלום לפרנץ רוזנצוויג את הדברים הנבואיים הבאים:

האנשים פה [בפלשתינה] אינם יודעים את משמעות מעשיהם. סבורים הם שהפכו את העברית לשפה חילונית, שחילצו מתוכה את העוקץ האפוקליפטי. אבל זאת איננה האמת. חילון של שפה אינו אלא דיבור בעלמא, מליצה בלבד. אי אפשר, למעשה, לרוקן את המלים המלאות עד להתפוצץ, אלא במחיר הפקרת השפה עצמה... אם אנחנו, דור המעבר, נחיה בקרבם את שפת הספרים הישנה על מנת שתתגלה להם מחדש – האם לא תתפרץ באחד הימים העוצמה הדתית הכמוסה בה, נגד דובריה? ...אלוהים לא יותר אילם בשפה שבה השביעו אותו אלפי פעמים לשוב ולחזור אל חיינו (שלום, 1989, עמ' 59).

כלומר הניסיון ליצור עולם מושגים חילוני באמצעות שפת הקודש ממלכד ומכשיל את עצמו מראש. השפה מעולם לא הייתה חילונית, והשימוש בה מחזיר אל חיינו את כתבי הקודש, את התיאולוגיה, את ההלכה ואת המדרש. גם עבודת ההווה של אחד העם, שמשמעותה הקמתו של מרכז רוחני לתיקון העם שישמש תשתית לזוהות לאומית, הייתה טעונה בתפיסה תיאולוגית עמוקה. מושגים כמו שליחות, קהל, עדה, פרהסיה, מלוא כל הארץ כבודו, חרטה, אשמה, בושה, כפרה, גאולה, קדושה, תיקון עולם, שליחות וניצוצות השתכנו להם אורח קבע בשפה החילונית. כריסטוף שמידט, שכתב את ההקדמה לנוסח העברי של תיאולוגיה פוליטית (2005), מדגיש את העובדה שכמה וכמה הוגים יהודים ראו ביהדות אבטיפוס לתיאולוגיה-פוליטית (שמידט, 1995). גרשום שלום, טוען שמידט, גרס שהמשיחיות היא לב לבה של התיאולוגיה המיסטית היהודית והציג אותה כקטגוריה שתכשיר את הקרקע להגירת היהודים מאירופה. מתוך גילוי מחודש של הכופר השבתאי (כמו שבתאי צבי או יעקב פרנק) גורס שלום שהכופר מאפשר את קיומן של תיאולוגיה וחילוניות זו בצד זו משום שהוא חי חיים כפולים תוך כדי שהוא משחק את משחק ההידמות המוחלטת של ההתבוללות. כלפי חוץ הוא יכול להופיע כנוצרי או כמוסלמי, ואילו כלפי פנים הוא נותר יהודי שמצפה לגאולה לאומית כאסטרטגיה משיחית.

המחקר הפוסט-חילוני בישראל מתפרש על זירות אחדות של החברה והתרבות. בתחום חקר הספרות מאתר חנן חבר את מקורותיה התיאולוגיים של הספרות הלאומית המתחדשת ומראה שתהליך החילון בספרות העברית מעולם לא הושלם (חבר, 2005, עמ' 56). בעבודתו של חבר על "בעיר ההרעה" של ביאליק הוא טוען למשל שביאליק מנסח עמדה של נביא (שם, עמ' 9-48). ברוח זו הוא גורס שלמאמרו הקלאסי של אחד העם "כהן ונביא", שבו ניסה לשרטט דיוקן חילוני-לאומי של הנביא, יש השפעה נכבדה על עיצוב דמות הנביא בשירת ביאליק. למשל, הרעיון של העם הנבחר אצלו הוא רעיון תיאולוגי מובהק, ואחד העם אף משתמש בביטוי "עם ה'". חבר מפעיל את הניתוח הזה גם על סופרים ומשוררים חילוניים כמו נתן אלתרמן (חבר, טרם פורסם ב), דליה רביקוביץ' (חבר, טרם פורסם א) ובוודאי אורי צבי גרינברג (Hever, 2007).

בהקשר זה כדאי להזכיר את העצומה המפורסמת בעד ארץ ישראל השלמה שעליה חתמו 57 מבכירי אנשי הרוח בישראל. נתן אלתרמן היה הרוח החיה שמאחורי עצומה זו, ומלבד תמיכה של אנשי רוח וסופרים כמו חיים גורי ומשה שמיר, הוא השיג גם את תמיכתם של ש"י עגנון, חיים הזו ואורי צבי גרינברג. הללו לא הציבו את הנושא הביטחוני כנימוק לתמיכתם, אלא כתבו במסמך בעל אופי תיאולוגי ששום ממשלה בישראל אינה

רשאית לוותר על המחויבות לארץ ישראל. אומר על כך דן מירון: "העצומה היא שיקוף של האלמנט התיאולוגי... שפיכה תמיד מתחת לשטח הציונות".⁶ האלמנט התיאולוגי הזה מצוי בנכסי תרבות נוספים כמו השירה העברית. מוצע למשל לעיין בשיר גבורה תנ"כי בשם "בעמק דותן" שחיברה דליה רביקוביץ', משוררת שנחשבת חילונית-הומניסטית. רביקוביץ' מתפעמת מכיבוש הגדה המערבית ומתפייטת על השיבה לעמק דותן, הוא ג'נין. באופן דומה כותב החידונאי והפזמונאי שמואל רוזן את "ראי רחל ראי, ראי ריבון עולם, ראי רחל ראי, הם שבו לגבולם".⁷ מבקר הספרות ברוך קורצווייל גרס גם הוא שהעולם המודרני היהודי-חילוני הוא יורש טפיל של התיאולוגיה. את מלחמת 1967 פירש כ"קריעת המסווה החילוני מעל פניה של הציונות", והכיבושים החדשים הם בעיניו "מימוש זרמיה התת קרקעיים של הציונות, שאינם אלא דת בלבוש מחולן".⁸ משום כך, קבע קורצווייל, נסיגה אינה אפשרית, שכן פירושה להודות בכישלון הציונות כדוברת וכמוציאה לפועל של היהדות, או בלשונו:

הציונות המגשימה נלכדה ברשת מושגיה, לנטוש אותם פירוש הדבר להודות בכישלונה כדוברת ומציאה לפועל של רציפותה ההיסטורית של היהדות. המשיח החילוני אינו יכול לסגת; הוא רק יכול למות. בזה הוא משלם את המחיר בעד ניסיונו הנועז למסור את גורל היהדות למעגל ההיסטוריה החילונית.⁹

בספרו עבודת ההווה (2001) עוסק עדי אופיר באידיאולוגיה של משטר הכיבוש בישראל ומבקש לבטל את ההבחנה הקטגורית בין דת לחילוניות ולבחון לשם כך ז'אנרים טקסטואליים מגוונים, ממחזור התפילות ליום הכיפורים ועד סיפוריה של אורלי קסטל-בלום, ומההגדה של פסח ועד מגילת העצמות. המסקנה שאליה מגיע אופיר היא שהחיבור בין האידיאולוגיה של הכיבוש לממד התיאולוגי בשיח היהודי-ישראלי משקף אמת כפולה: האידיאולוגיה של הכיבוש אינה רק פרי באושים של אותה תאונה כביכול שאירעה למדינת ישראל בשנת 1967, אלא בשר מבשרה של התיאולוגיה-הפוליטית אשר בבסיס הלאומיות.

צבר זה של עבודות מאתגר את תזת החילון והחילוניות בישראל, אך כפי שהצעתי בפתיה לפרק זה, אני מבקש להצביע גם על ההשלכות הסוציולוגיות של ההבחנה בין דת לחילוניות ולחשוף כיצד היא מעצבת את ההיררכיות התרבותיות בישראל. בספרי היהודים הערבים (2003) השתמשתי בפרשנות הפוסט-חילונית לוובר, הצבעתי על תופעת ההדתה שנובעת מעצם העובדה שהציונות ניתנת להמשגה גם כתיאולוגיה-פוליטית, והראיתי כיצד פעולת ההדתה מצפינה שיח היררכי בין יהודים-ערבים ליהודים-אירופאים. מאחר שטענותיי

6 מצוטט אצל רפפורט, מ' (2007). יום אחד, שתי עצומות. הארץ, 8 ביוני 2007, ב'6.

7 אשרי, א' (2007). חזרנו אליך שנית. הארץ, 22 במאי 2007, ב'3.

8 קרביץ, ע' (2007). על הציונות שנתפשה בסבך מושגיה ללא מוצא. הארץ, המוסף לתרבות וספרות, 13 ביולי 2007, 4.

9 חריף, ח' (2007). המבקר שלא חדל להילחם בכוהנים של פולחן עגלי-הנייר המדעי. הארץ, המוסף לספרות ותרבות, 13 ביולי 2007, 1.

נוכסו ועוותו על ידי פרשנים לצורכיהם הם,¹⁰ ברצוני לחזור ולחדד את שתי המרכזיות שבהן, האחת תיאורטית והאחרת היסטורית. במישור התיאורטי טענתי שהציונות משתמשת בפרקטיקה היומיומית של הדת כחלק בלתי נפרד ממנה, ובו בזמן מכחישה את השימוש בדת ומדמיית את עצמה כחילונית. במישור ההיסטורי טענתי שהציונות עסקה בהדתה של היהודים־הערבים, כשהדת משמשת מסמן ומנגנון אינטרפולציה לפרויקט הלאומי. אמנם הדתה הייתה מנגנון שהופעל כפעולה לאומית גם בקרב קהילות יהודיות באירופה (למשל בקרב יהודי ברית המועצות) ובצפון אמריקה, אך בהקשר של יהודי ארצות ערב היה תהליך ההדתה מעוגן בתהליך רחב יותר של אוריינטליזציה, ולכן נשא אופי מיוחד שהפך אחר כך למסמן אתני־גזעי של המזרחים בישראל.¹¹

במהלך ניתוח של עדויות ויומנים של שליחים ציונים חילונים שנפגשו לראשונה עם היהודים־הערבים בארצות מוצאם, מצאתי שהם השתמשו במפגשים אלה במושגי יסוד תיאולוגיים שנארגו אל תוך השיח הציוני כמו גאולת הארץ, שלילת הגלות, היהודי החדש או החזון האוטופי של שיבת ציון. הראיתי כיצד ביטאו השליחים החילונים (שרובם הגדירו עצמם סוציאליסטים) ערגה למצוא משיחיות דתית בקרב היהודים־הערבים. טענתי שחילונותם של השליחים שזורה בשיח תיאולוגי אירופי שהיה מוטמע בפרקטיקה הלאומית שבתוכה פעלו. למרות חילונותם נבע סדר היום שלהם מסדר היום הלאומי הנשען על קדושת ארץ ישראל, על תשוקה אליה, על תחושת סולידריות ראשונית בין קהילות ישראל ועל תחושת החובה לגאול אותן מחשכת הגלות. קהל היעד של השליחים עדיין לא עבר הכשרה לאומית "מתאימה", וכדי שיוכל להיות לאומי בפוטנציה (פרוטו־ציוני), היה עליו להיות קודם דתי לעילא. כל מה שנתפס כשחיקה ביהדותם של היהודים־הערבים פגע בעיני השליחים בסיכוי ליצור סולידריות לאומית שתאפשר את גיוסם למשימה המשותפת של "חידוש האתני". בסוגיית היהודים־הערבים הצורך הזה חזק עוד יותר, מפני שככל שדתם הייתה "פגומה", לפי תפיסת השליחים (או במילותיהם: "דת צבועה"), כך היטשטשה ההבחנה בינם ובין המרחב הערבי שסבב אותם, עד כדי סכנת התבוללות גמורה. התשוקה הדתית העזה שקיוו השליחים למצוא אצל יהודי המזרח הייתה הרחבה של התשוקה הלאומית־דתית שלהם. ומכאן נובע פרדוקס: שליחים שמכריזים על עצמם כחילונים (סוציאליסטים) אולם חדורי תשוקה אתנית (לאומית־דתית) חזקה, מגיעים למזרח במסגרת מנגנון שמקורו דתי (שד"רות), מוצאים

10 למשל, בן רפאל וליאון כותבים שטענתי ש"הממסד הציוני והכוחות שפעלו בשמו הם הסוכנים שהפכו את המזרחים לאנשים דתיים" (בן רפאל וליאון, 2006, עמ' 305). מעולם לא טענתי זאת, ואף להפך: טענתי במפורש שאני מצביע על ההבניה התרבותית של ייצוגי הדתיות בקרב מזרחים ושאני טוען טענה אונטולוגית על דתיותם של המזרחים.

11 כפי שטענתי גם במקור, פעולת הדתה זו של היהודים־הערבים אינה סותרת שתי תופעות מוכרות אחרות: הראשונה היא שקהילות מזרחיות שמרו על פרקטיקות דתיות באופן עצמאי שאינו קשור בהכרח לתהליך הדתה זה. המזרחים הם דתיים לא בגלל פעולת ההדתה של הציונות. עם זאת, ההדתה היא מנגנון הגמוני שמסמן את הפריזמה האוריינטליסטית שדרכה התבוננה הציונות ביהודים־הערבים. השנייה היא שעם בואם ניסתה המדינה במקומות מסוימים לחלן את המזרחים. גם זה אינו מעמיד סתירה לטענתי שדתיותו של הסובייקט המזרחי הייתה בבחינת זירה של פעולה, כינון, הכלאות וטיהור (ראו שנהב, 2004; 2006; Shenhav).

קהילות שמקיימות פרקטיקה דתית, אך מדווחים באכזבה על הדת הפגומה, הלא־אותנטית, שלהן.¹²

ממצא זה תואם את הלך המחשבה של התיאולוגיה הפוליטית, שכן הוא ממוטט את ההבחנה הדיכוטומית בין דת לחילוניות ורואה בלאומיות של החילונים תיאולוגיה. עוד הוא תואם את העובדה שהיהודים הערבים הציבו איום על ההפרדה בין יהודים לערבים, מפני שחילוניות יהודית ערבית מטשטשת את קו התפר בין שני העמים ועלולה אף להיתרגם לערביות של ממש. השליחים הציונים נוקקו למזרח כדי לתמוך בפרויקט הלאומי, שמקורותיו אירופיים, והם ייצגו וייצרו אותו באמצעות הדת. התשוקה הדתית אצל יהודי המזרח הייתה אמורה להיות לדידם תמונת מראה של תשוקת החילון ברוח ההשכלה האירופית. כדי להחזיר את המזרחים אל ההיסטוריה נוקקו שליחי התנועה החילונית לגלות אצלם – ואולי אף לייצר אצלם – תשוקה דתית בדמות מודל התשוקה הדתית של האורתודוקסיה המערבית. אין בכך כדי לטעון כמובן שלא הייתה דת שהתקיימה באופן עצמאי אצל יהודי ארצות ערב. ההפך הוא הנכון. אולם כאן אני מבקש להדגיש את תהליך ההדתה שנעשה בחסות המפעל הלאומי של השליחים, שבמסגרתו נתפסו המזרחים כאחר של הלאומיות הציונית, הן במשמעותה הסוציאליסטית (המזרחים הם זעיר בורגנים) והן במשמעותה התרבותית־אירופוצנטרית (המזרחים דומים מדי לערבים).

החילוניות, יש לזכור – וזו הנחת העבודה שלי לאורך הניתוח כולו – דומיננטית מתוך דיאלוג וקשר עם הדת היהודית האורתודוקסית. וגם אם היא מתיימרת להיות חילונית, הציונות הציגה תשובה לאורתודוקסיה האשכנזית ואף תפסה עמדות בשדה הדתי לא פחות מאשר בשדה הפוליטי, עד שיש מי שכינה אותה "הטרודוקסיה היהודית" (Fischer, 1988). אם אכן כך הוא, אפשר לומר שכאשר האורתודוקסיה היהודית נחלשת, מרגישה ההטרודוקסיה (החילונית) אי נחת. את אותה הטרודוקסיה לא מחפשים השליחים הציונים במזרח, ולכן גם אינם מוצאים אותה שם. דווקא האכזבה מהדת המזרחית על שאינה אורתודוקסית מדגימה את הקשר הסימביוטי שבין ההטרודוקסיה היהודית־חילונית שיצרה הציונות ובין האורתודוקסיה היהודית־אירופית, שמתיקה ולעומתה צמחה הציונות. זו אינה מסקנה מרחיקת לכת, שהרי אנו רואים אותה בפוליטיקה היהודית הפוסט־חילונית כמעט מדי יום ביומו, ולא רק בקרב הקהילות המשיחיות. למשל, איך אפשר להסביר את העובדה שאהוד ברק, ראש הממשלה החילוני עד לשד עצמותיו, מגייס את מרב משאביו הפוליטיים בקמפ דיוויד כדי לטעון שקודש הקודשים חייב להישאר בידי ישראל? ברק שאף להיחקק בתולדות העם היהודי כמי שהעניק לישראל את הריבונות על הר הבית. אחרי קמפ דיוויד הוא אף החל לטעון שסירוב הפלסטינים להכיר בקשר היהודי להר הבית דומה לסירוב להכיר בבעלות היהודית על אדמת ארץ ישראל, כולל תל אביב וחיפה (Shenhav, 2006).

אף על פי שהציונות החילונית מושתתת על בסיס תיאולוגי, לעתים קרובות נשמעת קריאה בקרב המחנה החילוני־ליברלי־אשכנזי לנסח אמנה חילונית בישראל. קריאה זו נובעת בדרך כלל ממצוקה ומפחד מפני מה שמוגדר כהתפשטות החרדיות. יוזמי הקריאה מייחסים

12 אכזבה זו מזכירה את אכזבתם של נוסעים מערביים שמגיעים אל המזרח ומגלים שאין זה אותו המזרח שהכירו ממיצגי התרבות הקולוניאליים בארצות המוצא. ראו בהקשר זה את עבודתו של טימותי מיטשל על "סדר העולם כתערוכה" (מיטשל, 2000; Mitchell, 1998).

למזרחים מקום מרכזי בהתפשטות התרבות הלא חילונית, ולעתים אף פונדמנטליזם. טענה זו התפתחה בעיקר לאחר המהפך הפוליטי של 1977. בדיון שהתקיים במכון ון ליר בשנת 1983 הסביר שלמה אבינרי שהמזרחים הגיעו לישראל מסביבה של עולם שלישי שלא עברה תהליכים של חילון ושמבטאת עמדה אתנוצנטרית רחוקה מאידיאות אוניברסליות ושוויוניות. אם הישגה של ישראל, טען אבינרי, הוא הצלחתה לקיים משטר דמוקרטי, הרי "פריצתה של אוכלוסייה בעלת דפוסי מחשבה והתנהגות מסורתיים מן הפריפריה של החיים הפוליטיים אל מרכזם, פירושה שינוי דיוקנם של חיים אלה" (אבינרי, 1983, עמ' 292). אבינרי אמנם מסייג את דבריו וטוען שאין לייחס את חוסר הסובלנות בחיים הפוליטיים למזרחים בלבד, אך "אין ספק כי עמדות חסרות סובלנות וקנאיות נופלות על קרקע פורייה בקרב שכבות לא מעטות באוכלוסייה זו", בקבוצות "שרעיונות של שויוניות, ליברליזם הומניטארי ואוניברסליזם, אינם חלק מן המטען האינטלקטואלי המאפיין את דפוסי התנהגות המסורתיות" (שם). אבינרי אינו מוצא את מקורות הרעיונות הללו בתיאולוגיה הצינונית. המזרחים מופיעים אצלו כמצע שעליו נפרש הקשר בין דתיות לאי רציונליות פוליטית ותרבותית. הגדיל לעשות בוועו עברון שקבע כי "העובדה שחלק מהאוכלוסייה הישראלית בא מחברות טרום-פוליטיות... ובעיקר מארצות האיסלאם – אולי שימשה אף היא גורם מסייע להיבלעות רעיון הלאומיות על ידי הדת, היבלעות שהייתה מרכיב חשוב ברקע הופעת גוש אמונים..." (עברון, 1988, עמ' 381).

דבריהם של אבינרי ועברון – וגם אחרים שלא הבאתי כאן – הם דוגמאות לאופן שבו מופעלת ההדתה על המזרחים. באמצעות הקמת חיץ בין לאומיות רווית דתיות מזה ובין לאומיות שמושגת על אידיאות אוניברסליות חילוניות מזה, מטהרים אבינרי ועברון את הלאומיות מהרכיבים התיאולוגיים שלה. ברם, יש לשים לב שתוצאתה של פעולת סיהור זו אינה אלימינציה מוחלטת של הדת. אבינרי ועברון עושים בדיוק את מה שמציע הסוציולוג ברונו לאטור (Latour, 1993): בשלב הראשון הם עורכים מחדש את הלאומיות הצינונית (המכילאה בין דת לחילוניות). הם מטהרים אותה מהמרכיבים התיאולוגיים שבה באמצעות יצירת מודל חילוני לעומת מודל דתי של לאומיות. התוצאה היא מעין משחק סכום אפס, שבו הלאומיות החילונית לא יכולה להיות דתית, ולהפך. מהלך זה מאפשר לאומיות שהיא כולה חילונית ("טהורה"). בשלב השני משמשים שני המודלים לסימון קבוצות (אתניות, תרבותיות או פוליטיות) כישויות מודרניות לעומת לא מודרניות. בשלב זה הופכת הדת למשאב הסימבולי (והפרקטי) העיקרי שבאמצעותו מוגדר המזרחי כאחר. תהליך ההדתה של המזרחי מאפשר לייחס לאלטיה הליברלית והות חילונית ומטהר את הלאומיות הצינונית-ליברלית ממה שנתפס כעת כסרח העודף הדתי שבתוכה. פרספקטיבה פוסט-חילונית שאינה מכפיפה עצמה לדיכטומיות אלה מאפשרת לחלק את ההצפנות הללו מפני האלימות הסימבולית של הבינאריזציה.

הערעור על תזת החילון מקביל במובנים רבים לביקורת החריפה על תזת המודרניזציה בסוציולוגיה, ולא רק משום שמודרניזציה מזוהה באופן חד-דערכי עם חילון, אלא גם ובעיקר משום ששתי התזות מצפינות היררכיות לאומיות, גזעיות ואתניות. זו גם זו משתיתות את התרבות והחברה על סולם היררכי אתנוצנטרי, ושתייהן מאפשרות להגדיר את האחר כלא מודרני/לא חילוני. כמו שמציע הניתוח הפוסט-חילוני, שתייהן ממירות הבדלים תרבותיים ומרחביים בציר טמפורלי. בשתייהן מוצע, בגלוי או בסמוי, שהמעבר אל המודרניות/חילון

הוא רק עניין של זמן. משום כך החילוניות בישראל, כמו במקומות אחרים, אינה מסמנת רק את עצמה. היא מסומן של אשכנזיות אירופית של מעמד בינוני-גבוה (או מה שכונה בשיח הציבורי "הציבור הנאור"), ובעיקר מסמן של יהודיות. פירוק הדיכוטומיה מתחייב לא רק בשל העמדת הפנים החילונית, אלא גם בשל היותה מסמן מעמדי-גזעי. קולם של המזרחים כמעט שאינו נשמע בתדר הבינארי שבו חילוניות מוגדרת כהיפוכה של דת, תדר שבו המזרחים תופסים עמדת ביניים של "לא זה ולא זה" (מסורתיים) והערבים הם כולם "דתיים".¹³

כאן יש לעמוד על היפוך היוצרות המרתק בין אירופה לישראל באשר להיררכיות המעמדיות-גזעיות. באירופה משמשת הנצרות מחסום תרבותי להגנה על האירופאים מפני "פלישת" המהגרים מן העולם השלישי. הנצרות מחזירה את אירופה לאירופאים ומסייעת להם לגבש את זהותם החדשה. בישראל משמשת דווקא החילוניות בתפקיד דומה, בבחינת נדבך מרכזי של הניסיון הווירטואלי לדמיין את ישראל כאירופה של המזרח התיכון, זו שעומדת בניגוד בולט לכאורה על רקע עולם ערבי שנתפס כמסורתי ופונדמנטליסטי, אבל אף פעם לא חילוני.

במקום סיכום: סוציולוגיה של גבולות וסוציולוגיה של טיהור

האפשרות הפוסט-חילונית מחייבת דיון היסטורי וסוציולוגי במשמעות ובאופי של הפיצול בין דת לחילוניות או בין תיאולוגיה למדעי החברה. לא מעט סוציולוגים, אנתרופולוגים והיסטוריונים עסקו באופן שבו נבנו הגבולות בין המדע לתיאולוגיה עם צמיחת האפיסטמה המודרנית. תיחום המדע כשדה חילוני שנבדל מצורות חשיבה תיאולוגיות התמקד במקורו בשאלות של מתודה. למשל, בהתייחסו לתפיסה המכנית של ניוטון טען דה-לפלס, מתמטיקאי ופילוסוף צרפתי, שהמשפט "גופים נמשכים אל האדמה בתאוצה של 9.8 מטר בשנייה בריבוע" אינו נזקק להקדמה "אלוהים תכנן את העולם, את חוקיו הטבעיים ואת אחידותו כך שגופים נמשכים אל האדמה בתאוצה של 9.8 מטר בשנייה בריבוע" (שנהב, 1995, עמ' 25-27). עמדה זו שיקפה בחלקה את הפילוסופיה הדאיסטית של הרציונליזם הדתי, שלפיה האל אינו מתערב בעשייה היומיומית, אך היא גם הכשירה את הקרקע למה שפיטר ברגר כינה אתיאזם מתודולוגי (Berger, 1967), כלומר אקסיומטיקה שמבוססת על עיקרון מתודולוגי א-פריורי. ברוח אקסיומטיקה זו שואל דה-לפלס אם אנו זקוקים לאלוהים כהקדמה לתבונה, ועצם העלאת השאלה סוללת את הדרך לשלילתה.

רוברט פרוקטור (Proctor, 1991) גורס שההבחנה בין תיאולוגיה למדע היא סוציולוגית במהותה, שכן אינה אלא תוצאה של עסקה שנחתמה בשלהי המאה ה-17 בין המדענים של החברה המלכותית, ובראשם רוברט בויל, ובין הכנסייה האנגליקנית. במסגרת העסקה הבטיחו המדענים הצעירים של החברה המלכותית להישמר מעיסוק בנושאים כמו ההשגחה

13 שנהב, י' (2007). האם יש בכלל תרבות יהודית חילונית (רשימה ראשונה). הארץ, מוסף ספרים, 11 בספטמבר 2007; שנהב, י' (2007). העיקר ש"כור ההיתוך" הצליח (רשימה שנייה). הארץ, מוסף ספרים, 18 בספטמבר 2007.

האלוהית, מטאפיזיקה, מוסר ופוליטיקה, ובתמורה אפשרה להם הכנסייה לפרסם את עבודותיהם המדעיות בלא התערבות ובלא צנזורה. אתם תעשו פיזיקה ותשאירו לנו את המטאפיזיקה, סיכמה הכנסייה את חלוקת העבודה ביניהם. כך נולדה האובייקטיביות המדעית כעסקה סוציולוגית בין פיזיקאים למטאפיזיקאים. את העמדה החילונית של מדעני החברה המלכותית צריך להבין אפוא כהליך שבו מדענים צעירים מבקשים לעצמם אוטונומיה והכרה מצד הכנסייה והמדינה, ולא בהכרח כמצב אונטולוגי של חילון. הנרטיב הסוציולוגי של פרוקטור מעתיק אותנו מחיפוש אחר תכנים מהותיים המשקפים נפרדות בין התחומים אל שאלת כינון הגבולות, שכן ההבחנה בין תיאולוגיה (או דת) למדע (או חילוניות) היא תוצאה של משא ומתן. פרוקטור מסביר שהשאלה מהו מדע (ולצורך זה: מהו מדע החברה) ומהי תיאולוגיה אינה מעוגנת בהשאלות ההדדיות אלא באופן שרטוט הגבולות ביניהם. כדי להדגיש את ההמשכיות ביניהם כינה פונקנשטיין (Funkenstein, 1986) את ההשאלות הללו תיאולוגיה חילונית. מושג זה מניח המשכיות והכלאה בין תיאולוגיה ובין מדעי החברה. עבודתה של מרי דגלס (Douglas) טוהר וסכנה (2004) מציעה דרך נוספת לחשוב על כינון הגבולות בין קודש לחול ומראה שאין לקטגוריות האלה ערכים מוחלטים. דגלס גורסת שלכלוך הוא תופעה היברידית שהיא מגדירה "משהו מחוץ למקומו" (Douglas, 1975, p. 50). שיערה למשל אינה מוגדרת לכלוך כשהיא על ראשנו, אלא רק כשהיא נושרת ארצה. דגלס טוענת שכדי להתמודד עם לכלוך מפעילות קהילות שונות סנקציות וחוקים של טיהור. היא מדברת מפורשות על תהליכים אלה ביחס ליצירת הבחנה בין קודש לחול:

רעיונות דתיים הם נדיפים וחמקמקים; הם מרחפים במחשבה, ויש להם נטייה לנוע ולמצוא להם מקום בהקשר אחר, אגב איבוד משמעותם האסנציאלית. הקודש עלול לחזור אל החולין ולהתערבב עמו, ולהפך. לפיכך הקודש מוגן מפני החולין על ידי איסורים חברתיים, ולכן היחסים החברתיים עם הקודש מובעים על ידי טקסטים של הפרדה, יצירת גבול וכינון תרבות שבמסגרתה חציית גבולות היא סכנה (Douglas, 1975, p. 49, תרגום חופשי).

העמדה התיאורטית של דגלס מצביעה על הכלאה (עירוב) וטיהור (הפרדה) כשני מנגנונים שפועלים לקבע גבולות בין דת לחילוניות. בנקודה זו אפשר להעריך את תרומתו הסגולית של ברונו לאטור לסוגיה. לפי המסגרת התיאורטית שמציע לאטור, ההבחנה חילונית-דת היא מודרניסטית מובהקת, ואין להיחלץ ממנה כל עוד שתי הנחות אפיסטמולוגיות נותרות בעינן: האחת היא שדת וחילוניות הן קטגוריות אנטינומיות, והשנייה היא שהמודרניות היא ישות שכפופה לחוקים התפתחותיים ומסמנת תקופה היסטורית מובהקת (לאטור, 2005; Latour, 1993). לאטור טוען שהמודרניות אינה תקופה ואינה נגזרת מלוגיקה התפתחותית, אלא מוגדרת על ידי שני עקרונות (סותרים לכאורה) שחושפים את האופי ההיברידי של המציאות שבה אנו חיים. העיקרון הראשון, שהוא מכנה הכלאה, מתייחס ליצירת "מעורבים" משילוב בין אלמנטים שונים זה מזה: טבע ותרבות, בני אנוש ויצורים לא אנושיים, דת וחילוניות. העיקרון השני, שהוא מכנה טיהור, יוצר אזורים אונטולוגיים מפורזים ונפרדים: זה של טבע וזה של תרבות; זה של בני אנוש וזה של יצורים לא אנושיים; זה של דת וזה של חילוניות. כאן טמון הפרדוקס של המודרניות לפי לאטור: עבודת הכלאה ועבודת הטיהור מתקיימות

בעת ובעונה אחת בהפרדה מוחלטת ביניהן. פירוש הדבר שברמה היומיומית אנו חווים את המציאות כהיברידית ונתקלים באינסוף "מעורבים" שמייצגים את העובדה שהמציאות שלנו אינה כפופה לאזורים האונטולוגיים המפורזים, אך ברמה האפיסטמולוגית נשמרת ההפרדה המוחלטת בין הקטגוריות ואינה מאתגרת על ידי הכלאות אלה. לפיכך קובע לאטור, בדיוק כשם שהסביר גורסקי בניתוח ההיסטורי שלו המוצג למעלה, שהאדם המודרני יכול להיות אתאיסט בעודו דתי. המודרניות היא מעבדה שבתוכה מתבצעות הכלאות מתמידות בין דת לחילוניות, והיא חבה את קיומה (ואת הצלחתה) לעובדה שהיא יכולה ליצור "מעורבים" בלי הגבלה של כמות ואיכות. התרומה של לאטור ליצירת תיאוריה כללית של חילוניות היא באפשרות ששני התהליכים הסותרים הללו – של ההכלאה ושל הטיהור – מתקיימים בד בבד בלא סתירה ביניהם. סימולטניות היא הקוד של המודרניות: ה"מעורבים" משגשים וממלאים את החלל, בעוד שהטיהור אינו מאפשר לנו להכיר בכך.

הדיון בתזת החילון מתמקד ביצירת גבולות ומתאפיין בהכחשת ההכלאה המתקיימת מדי יום ביומו בין חילוניות לדת ובין תיאולוגיה לסוציולוגיה. מנגנון הטיהור מאפשר לה לסוציולוגיה לדמיין את החילוניות, וגם את הדת, כנפרדת מהתיאולוגיה. כפי שכבר ראינו, הלאומיות הציונית מכליאה את החילוני עם הדתי, אבל בה בעת מטשטשת ומצפינה את פעולת ההכלאה באמצעות טיהור מהדת. באמצעות תהליכים מקבילים של הכלאה וטיהור, מכוננת הלאומיות את הדתי כמסמן של הלא מודרני (המזרחי, הימני, האחר או המזרח) ואת החילוני כמסמן של המודרני (המערבי, הליברלי). סימון כפול זה מאפשר ללאומיות הציונית לדבר בשני קולות בעת ובעונה אחת: הקול הדתי-פרימורדיאלי והקול החילוני-מודרני. הראשון מכליא בין הישן לחדש והופך את הפרויקט הלאומי-ציוני ללגיטימי, בעיקר כלפי העולם, על ידי יצירת רושם של המשכיות עם העבר הדתי שלו (הכלאה). הקול המודרני מופנה גם אל העולם וגם אל תוך החברה פנימה ומבקש למדרן (to modernize) את הציונות על ידי הפניית עורף אל העבר (טיהור). הוא מבקש להבחין בין היהודי החדש ליהודי הישן ובין היהודי הפרודוקטיבי (החילוני) ליהודי הלא פרודוקטיבי (הדתי). חשיפת הקוד המודרני (של הכלאה וטיהור) כמונח בבסיסה של הלאומיות שומטת את הקרקע מתחת להבחנה בין הלאומיות הפרימורדיאלית ללאומיות המודרנית. שתיהן מייצגות פרקטיקות סימולטניות של הכלאה (פרימורדיאליות) וטיהור (מודרניות) (לדיון מפורט ראו שנהב, 2003). אלו הן הפרקטיקות הדיסקורסיביות של הטיהור – והעמדת הפנים – שמכוננות את החילוניות בציונות.

אסיים בהערה תיאורטית מסדר שני. המודל של לאטור מצמצם את מבנה השיח לשני עקרונות מתודולוגיים מכניים למדי: הכלאה וטיהור. אך בניגוד לרושם המתקבל, שני עקרונות אלה מאפשרים הכפלה והתרבות בכל מהלך של טיהור והכלאה, שכן טיהור מזמין הכלאה מחודשת ממש כשם שהכלאה מזמינה טיהורים חדשים. הכפלות אלה מייצרות נפח ותנועה בכיוונים שונים. אינסוף ההכפלות האפשריות מייצרות בסופו של יום רצף ולא מערך דיכוטומי. מסקנה זו נכונה גם באשר לשתי הפרשנויות שהצגתי לתיאולוגיזציה של מדעי החברה: הגנאלוגית והאנלוגית. שתיהן מופיעות כעקרונות הרמנויטיים מארגנים, וגם הם מופיעים כמכניים. אבל בפועל הן מייצרות תנועה דינמית ביניהן, שכן הן עצמן מוכלאות ומכפילות זו את זו. טיהור והכלאה כאלה נעים גם בין הגנאלוגיה (המחברת בין הסוציולוגיה לתיאולוגיה) ובין האנלוגיה (המפרידה ביניהן רק על מנת לערב ביניהן שוב). בשל פעולות

הכפלה אלה הסוציולוגיה אינה הופכת לתיאולוגיה, והתיאולוגיה אינה הופכת לסוציולוגיה. גופי הידע הדיסציפלינריים הללו נמצאים בתנועה ומאבדים את צורתם המקורית. תנועה זו הופכת אותם לשדות ידע היברידיים שאינם עוד (או רק) חילוניות מול דת או מדעי חברה מול תיאולוגיה. הערכוב הזה הוא אחד מסימני הזיהוי העיקריים של פוסט־חילוניות.

מקורות

- אבינרי, ש' (1983). היבטים פוליטיים. בתוך א' הראבן (עורך), האמנם קשה להיות ישראלי? היבטים ערכיים והשוואתיים (עמ' 289-295). ירושלים: מכון ון ליר.
- אופיר, ע' (2001). עבודת ההווה: מסות על תרבות ישראלית בעת הזאת. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- בן רפאל, א', וליאון, נ' (2006). עדתיות, דתיות ופוליטיקה. בתוך א' כהן ואחרים (עורכים), ישראל והמודרניות: למשה ליסק ביובל (עמ' 285-312). באר שבע: מכון בן גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן גוריון, אוניברסיטת בן גוריון בנגב.
- בנימין, ו' (2006). לביקורת הכוח. תל אביב: רסלינג.
- גודמן, י', ויונה, י' (2004). דתיות וחילוניות בישראל: אפשרויות מבט אחרות. בתוך י' יונה וי' גודמן (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל (עמ' 9-45). תל אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר.
- גודמן, י', ופישר, ש' (2004). להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תזת החילון וחלופות מושגיות. בתוך י' יונה וי' גודמן (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל (עמ' 346-390). תל אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר.
- דגלס, מ' (2004). טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו. תל אביב: רסלינג.
- חבר, ח' (2005). בעיר ההרגה. בתוך ד' מירון (עורך), בעיר ההרגה – ביקור מאוחר: במלאת מאה שנה לפואמה של ביאליק (עמ' 37-70). תל אביב: רסלינג.
- (טרם פורסם א). "לבד עם השירים": תיאולוגיה־פוליטית בשירת דליה רביקוביץ'. בתוך ת' הס וח' צמיר (עורכות), קובץ מחקרים בשירת דליה רביקוביץ'. באר שבע: מסה קריטית, אוניברסיטת בן גוריון.
- (טרם פורסם ב). נתן אלתרמן וגבולות החילוניות: על "שירים על רעות הרוח". בתוך כ' שמידט וא' שיינפלד (עורכים), תיאולוגיה פוליטית. תל אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר.
- חותם, י' (2007). גנוסיס מודרני וציונות: משבר התרבות, פילוסופיית החיים והגות לאומית יהודית. ירושלים: מאגנס.
- ידגר, י', וליבמן, י' (2006). מעבר לדיכוטומיה "דתי חילוני": המסורתיות בישראל. בתוך א' כהן ואחרים (עורכים), ישראל והמודרניות: למשה ליסק ביובל (עמ' 337-366). באר שבע: מכון בן גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן גוריון, אוניברסיטת בן גוריון בנגב.
- (טרם פורסם). זהות יהודית־חילונית ותנאיה של יהדות חילונית בישראל. אלפיים.

- יונה, י' (2004). איים של קדושה בים של חילוניות: ליברליזם בהגותו של ישעיהו לייבוויץ'. בתוך י' יונה וי' גודמן (עורכים), מערבולת הזהויות (עמ' 216-248). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- לאטור, ב' (2005). מעולם לא היינו מודרניים: מסה באנתרופולוגיה סימטרית. תיאוריה וביקורת, 26, 43-74.
- לוי, ש', לוינסון, ח' וכ"ץ, א' (2000). יהודים ישראלים: דיוקן – אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל 2000. ירושלים: מרכז גוטמן והמכון הישראלי לדמוקרטיה.
- ליאון, נ' (2007). על מודרניות, חילון וניעות דתית. סוגיות חברתיות בישראל, 4, 5-31.
- מיטשל, ט' (2000). אוריניטליזם וסדר העולם כתערוכה. ג'מאעה, ה', 73-98.
- סנטר, א' (2005). על הפסיכותרפיה יאולוגיה של חיי היום-יום. תל אביב: רסלינג.
- עברון, ב' (1988). החשבון הלאומי. תל אביב: דביר.
- פלד, ר' (2002). "האדם החדש" של המהפכה הציונית. תל אביב וירושלים: עם עובד והאוניברסיטה העברית בירושלים.
- קלון, ה' (2005). על מהותה וערכה של הדמוקרטיה. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- רוקרוקצ'ין, א' (1999). השיבה אל ההיסטוריה של הגאולה. בתוך ש"נ אייזנשטדט ומ' לויסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה – הערכה מחדש. ירושלים: יד יצחק בן צבי.
- רם, ח' (2005). לקרוא איראן בישראל. תל אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר.
- שביד, א' (2000). העידן ה"פוסט חילוני". אוחזר מ-<http://www.jcpa.org/jl/vp440-h.htm>
- שלום, ג' (1989). עוד דבר: פרקי מורשה ותחיה (כרך ב'). תל אביב: עם עובד.
- שמידט, כ' (1995). התיאולוגיה הפוליטית של גרשום שלום. תיאוריה וביקורת, 6, 149-160.
- (2005). קרל שמיט בעברית? מחשבות על הרלוונטיות של התיאולוגיה הפוליטית למודרנה (היהודית). הקדמה בתוך ק' שמיט, תיאולוגיה פוליטית (עמ' 7-18). תל אביב: רסלינג.
- שמיט, ק' (2005). תיאולוגיה פוליטית. תל אביב: רסלינג.
- שנהב, י' (1995). מכונת הארגון. תל אביב: שוקן.
- (2003). היהודים הערבים: דת, אתניות ולאומיות. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- (2004). הגלימה, הכלוב וערפל הקדושה. בתוך: י' יונה וי' גודמן (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל (עמ' 46-73). תל אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד ועם עובד.
- (2006). חללי ריבונות, החריג ומצב החירום. תיאוריה וביקורת, 29, 205-218.
- Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Bellah, R. N. (1970). *Beyond belief: Essays on religion in a post-traditional world*. New York: Harper & Row.
- Berger, P. (1967). *The social canopy: Elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday.
- Boer, R. (2005). Secularism, utopia and the discernment of myth. *Iowa Journal of Cultural Studies*, 7, 1-8.

- Buckser, A. (1998). *Course syllabi in the anthropology of religion*. Anthropology of Religion Section, American Anthropological Association.
- Butler, J. (2004). *Undoing gender*. New York: Routledge.
- Cannell, F. (2005). The christianity of anthropology. *Journal of Royal Anthropological Institute*, 11(2), 335–356.
- Casanova, J. (2007). Religion, European secular identities and European integration. Retrieved from <http://www.eurozine.com/articles/2004-07-29-casanova-en.html>.
- Cooke, M. (2005, November). *Citizenship in a post-secular society*. Paper presented at the Creating Citizens? Issues for Citizenship through Education in Ireland Conference, School of Politics and International Relations, UCD, Belfield.
- Derrida, J. (1998). Faith and knowledge: The two sources of “religion” at the limits of reason alone. In J. Derrida & G. Vattimo (Eds.), *Religion* (pp. 1–78). Oxford: Oxford University Press.
- Douglas, M. (1975). *Implicit meanings: Essays in anthropology*. London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Ekstrand, T. (2000). *Max Weber in a theological perspective*. Leuven-Paris-Sterling, Virginia: Peeters.
- Finke, R., & Innaccone, L. B. (1996). Mobilizing local religious markets: Religious pluralism in the empire state 1855–1865. *American Sociological Review*, 61, 203–218.
- Fischer, S. (1988). Jewish salvational visions, utopias and attitudes to the Halacha. *International Journal of Comparative Sociology*, 24(1–2).
- (2007, September). *Sociology in the post-secular context*. Paper presented at the European Sociological Association Conference, Glasgow.
- Fukuyama, F. (1992). *The end of history and the last man*. London: Hamish Hamilton.
- Funkenstein, A. (1986). *Theology and the scientific imagination from the middle ages to the seventeenth century*. Princeton: Princeton University Press.
- Gauchet, M. (1997). *The disenchantment of the world: A political history of religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Geoghegan, V. (no date). *Religious narrative and postsecularism*. Retrieved from <http://www.essex.ac.uk/ecpr/events/jointsessions/paperarchive/mannheim/w22/Geoghegan.PDF>.
- Glynn, P. (1995). Prelude to a post-secular society. *New Perspectives Quarterly*, 12(2), 3–14.
- Gorski, P. S. (2000). Historicizing the secularization debate: Church, state, and society in late medieval and early modern Europe, CA. 1300 to 1700. *American Sociological Review*, 65, 138–167.

- Habermas, J. (2003). *The future of human nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2006). Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy*, 14, 1–25.
- Hefty, K. (2005). Truth and peace: Theology and the body politics of Augustine and Hobbs. In D. Creston, J. Milbank & S. Zizek (Eds.), *Theology and the political: The new debate* (pp. 427–438). Durham: Duke University Press.
- Herzog, H. (2006). Trisection of forces: Gender, religion and the state—The case of state-run religious schools in Israel. *British Journal of Sociology*, 57(2), 241–262.
- Hever, H. (2007). “And where is our true Malka?” On the fate of a book of poems. *Prooftexts*. 27(1), 40–53.
- Kippenberg, H. G. (2005). Religious communities and the path to disenchantment: The origins, sources, and theoretical core of the religion section. In C. Camic, P. S. Gorski & D. M. Trubek (Eds.), *Max Weber's economy and society* (pp. 164–184). Stanford: Stanford University Press.
- Knight C. C. (2001). *Wrestling with the divine: Religion, science and revelation*. Minneapolis: Fortress Press.
- Latour, B. (1993). *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Martin, D., Orme-Mills, J., & Pickering, W. S. (1980). *Sociology and theology: Alliance or conflict*. Brinton: Harvester-Wheatsheaf.
- Martin, B. (1996). *Politics in the impasse: Explorations in postsecular social theory*. Albany: State University of New York.
- McLennan, G. (2007). Towards postsecular sociology? *Sociology*, 41(5), 857–870.
- Milbank, J. (1990). *Theology & social theory: Beyond secular reason*. Oxford, UK & Cambridge, USA: Blackwell.
- Mitchell, T. (1988). *Colonising Egypt*. Berkeley: University of California Press.
- Mommsen, W. (1959 [1984]). *Max Weber and German politics 1890–1920*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1974). *The age of bureaucracy: Perspectives on the political sociology of Max Weber*. New York: Harper & Row.
- Neumann, F. (1942). *Behemoth: The structure and practice of National Socialism*. New York: Harper Books.
- Norris, P., & Inglehart, R. (2004). *Sacred and secular: Religion and politics worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Proctor R. (1991). *Value free science? Purity and power in modern knowledge*. Harvard: Harvard University Press.

- Roberts R. H. (2002). *Religion, theology and the human sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sahlins, M. (1994). The sadness of sweetness: The native anthropology of western cosmology. *Current Anthropology*, 27, 395–428.
- Schmitt, C. (1929 [1996]). *The concept of the political*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schwartz, R. (1997). *The curse of Cain: The violent legacy of monotheism*. Chicago: Chicago University Press.
- Shenhav, Y. (2003). Fusing sociological theory with engineering discourse: The historical and epistemological foundations of organization theory. In C. Knudsen & H. Tsoukas (Eds.), *The Oxford handbook of organization theory: Meta-theoretical perspectives* (pp. 183–209). Oxford: Oxford University Press.
- (2006). *The Arab Jews: A postcolonial reading of nationalism, religion and ethnicity*. Stanford: Stanford University Press.
- (2007). Modernity and the hybridization of nationalism and religion: Zionism and the Jews of the Middle East. *Theory & Society*, 36, 1–30.
- Stark, R., & Bainbridge, W. (1985). *The future of religion: Secularization, revival and cult formation*. Berkeley: University of California Press.
- Taylor, C. (2004). *Modern social imaginaries*. North Carolina: Duke University Press.
- Weber, M. (1978 [1921–2]). *Economy and society: An outline of interpretive sociology*. Berkeley: University of California Press.
- (1949). *The methodology of the social sciences*. New York: The Free Press.
- Woodhead, L. (2001). Feminism and the sociology of religion: From gender-blindness to gendered difference. In R. K. Fenn (Ed.), *The Blackwell companion to sociology of religion* (pp. 67–84). London & Cambridge: Blackwell.