

שמיים ריקים ממלאכים: פולמוס ההדתה בחופת האתיקה הפרוטסטנטית

יהודה שנהב*

הריבון המשיים

בספר היהודים-הערכים (2003) הצעתי את המושג "הדתה" לתיאור מנגנון סוציולוגי ופנומנולוגי (במשמעות ההגליאנית של תנועה, בדומה להגזעה, החפצה, מדיקליזציה, אוריינטליזציה וכיוצא באלה) שבאמצעותו החילונים מדמיינים את החילוניות מתוך התגוששות עם תשלילה האמיתי או המדומיין של זהותם (שנהב, 2003, 2008). כמונחים סוציולוגיים, "הדתה" היא מקרה פרטי של אתאיזם מתודולוגי – שיטת חשיבה וחקירה שמניחה את החילוניות כברירת מחדל שקופה, וממסגרת את התאולוגיה והדת כמופע של תודעה פנומנולוגית במשמעות הקאנטיאנית, ועל כך ארחיב בהמשך.

בשנת 2006 האקדמיה ללשון העברית אימצה רשמית את המילה, אולם הפכה את משמעותה והעניקה לה משמעות חדשה המבוססת על אידאולוגיית החילון. לפי החלטתה, "המילה הדתה החלה לשמש בהוראת 'הפיכה לדתי', ההפך מחילון" (האקדמיה ללשון העברית, 2006, עמ' 38). האקדמיה ללשון היא הריבון המשיים, והנבואה שבשיום המהופך התממשה במציאות. "הדתה" הפכה מושא לפאניקה שהגיעה לשיאה במחול השדים שהתחולל סביבה בשנת 2017 בהקשר של המרחב הציבורי, בעיקר בצבא ובבתי הספר. סקרים מן השנה האחרונה מלמדים כי כ-79% מן החילונים מסכימים עם הטענה שבישראל מתקיימת הדתה, וכן כי "הדתיים משתלטים על המדינה" (כהן, הלר, לזר-שואף ועומר, 2017, עמ' 85). לא ניתן לתלות את הפאניקה הזאת רק בפעולת השיום של האקדמיה, אולם המושג התאים כמו כפפה ליד לפרורם החילוני (2011), שקבע כי "הדתה היא השתלטות היהדות הדתית-אורתודוקסית על המרחב הציבורי". זו אינה הפעם הראשונה שטענות מסוג זה צצות בישראל. גלים של פאניקה מ"הדתה", לצד שימוש במסמנים אחרים, הופיעו גם בעבר. בסוף שנות התשעים למשל הוטבע המושג "שסופוביה" המתאר את החרדה החילונית מתופעת ההחזרה בתשובה החרדית-מזרחית. הנה דוגמה בולטת מעיתון הארץ מאותה תקופה:

* החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל אביב; מכון ון ליר בירושלים
הטקסט מבוסס על הרצאת המליאה בכנס האגודה הסוציולוגית שהתקיים באוניברסיטת בן-גוריון בנגב בפברואר 2018.

אני מודה לפרופ' אורי רם, נשיא האגודה הסוציולוגית הישראלית, על הזמנה להרצות במליאת האגודה, ולפרופ' אלכסנדרה קלב על הזמנה לפרסם את הטקסט. אני מודה להגר להב על נדיבותה ועזרתה בהפיכת הרצאה לטקסט כתוב, לריבי גלים על הערותיה, ולדניאל מילר וגל דויטש על העזרה באיסוף ובניתוח החומרים האמפיריים. תודה גם לחגי בועז, נסים מזרחי, נסים ליאון, חאלד פורני, עאזר דקוואר, יובל עברי ומיכל פרנקל על השיחות, ההצעות והביקורת.

יש בינינו כאלה המתריעים על הסכנה של הפיכת ישראל למדינת הלכה, המאיימים עלינו באימת מדינת האייתולות דוגמת איראן. ייתכן שהם איחרו את המועד. אנחנו כבר לא רק בדרך למדינת האייתולות, אנחנו כבר די בתוכה.

פאניקת השסופוביה הגיעה לשיאה לאחר הישגה חסר התקדים של ש"ס בבחירות 1999, אז זכתה ב-17 מנדטים. תומכי מפלגת העבודה ומפלגת שינוי יצאו אז בקריאות "כאן לא איראן" (רז-קרוצקי, 2000). תושבת רמת השרון כתבה, למשל: "כשאני רואה את כל השחורים האלה [...] אני נכנסת לפאניקה. המראה שלהם מזכיר לי את איראן [...] זו הסיבה העיקרית שהחלטתי להצביע בשביל לפיד" (רם, 2006).

האם הגל הנוכחי של ההדתה מייצג את המציאות או שמא הוא רק הצלחה גורפת של קמפיין החילונים, שמנסח את הפאניקה באמצעות מושגים של הדתה והגזעה כדי לכונן את "החילוניות" דרך תשלילה – המדומיין או האמיתי? על פני הדברים, הפאניקה של החילונים מוצדקת, שכן הלכה למעשה מתקיימת הדתה בישראל. זאת ועוד, שיעור היהודים המגדירים עצמם דתיים או מאמינים גדל בעשור האחרון, ואילו שיעור המזדהים כחילונים או כאתאיסטים ירד בהדרגה. עם זאת, הממצאים הללו עלולים להטעות, מפני שהשאלה אינה רק אמפירית אלא גם אפיסטמולוגית ומהותית (על המתח בין המדידה והשיום בשיח הציבורי בישראל ראו למשל גיליס, 2009; שוהם, 2014). סקירה מהירה של ממצאי מחקרים שהצטברו בשנים האחרונות מלמדת על אנומליות רבות שמחייבות לחשוב מחדש על האבחנה בין דתיים לחילונים, בעיקר משום שקטגוריות דיכוטומיות אינן יכולות ללכוד את יצורי הכלאיים הרבים, את תנועתם מחוץ לרצף ואת השתנותם על פני זמן. מחקרים עכשוויים מלמדים כי הארץ מלאה רצפים ותנועות אמונה חדשות: דתיים של רצף, חילונים של רצף, חילונים שמאמינים באלוהים, מסורתיים פלוס, מסורתיים מינוס, מסורתיים חזקים, מסורתיים חלשים, תנועות התחדשות, תנועות בוטיק, מכללות ובתי מדרש חילוניים, קהילות לימוד ועוד תנועות שדורשות להחליש את היהדות הממוסדת. התופעה אינה ייחודית לישראל. מצב דומה – שהברמאס מכנה אותו "המפנה התיאולוגי" – ניתן למצוא כיום באירופה שבה חיים כיום הרבה יותר אנשים דתיים מאי פעם. החוקרים באירופה מסכימים כי אמצעי המדידה איבדו את תוקפם ומצריכים אפיסטמולוגיה וכלים גמישים יותר, לא רק בשל סיבות מתודולוגיות אלא גם בשל תהליך הדרגתי של שינוי כללי המשחק והשתנות הגבולות בין הפרטי לציבורי. נתונים משווים מראים כי שיעור הביקור בבתי הכנסיות באירופה ירד במידה ניכרת, ובה בעת גדל שיעור המאמינים (Norris & Inghart, 2004). התופעה הזאת מתרחשת לא רק במדינות פרוטסטנטיות אלא גם במדינות קתוליות כמו אירלנד (ירידה של 20% בשיעור המבקרים בכנסיות בשנים 1981–2001), ספרד (ירידה של 37%) וצרפת (ירידה של 36%). הירידה בשיעור הביקור בכנסיות אינה מצביעה על היחלשות הדת אלא על היחלשות האמון בדת הממוסדת, שכן כפי שטען פיטר ברגר, הדת בארצות הנוצריות עוברת תהליך של חילון לפי הדגם הפרוטסטנטי, שאותו ברגר מכנה "הדת האחרונה" (Berger, 1967). אחת הראיות לכך היא העובדה שהצימוד "נוצרי חילוני" כמעט ולא קיים, בניגוד ל"יהודי חילוני" ול"מוסלמי חילוני". הדגם הפרוטסטנטי הוא אמנם מרובה פנים ומשתנה ממקום למקום ומזמן לזמן, אבל ניתן למצוא בו שלושה עיקרים משותפים: התנגדות לממסד הדתי, תביעה לניכוש הסממנים הדתיים מן המרחב הציבורי והפרטת האמונה.

כדי להמשיג את הקוסמולוגיה החברתית הזאת בישראל אני מבקש להיפרד מן הקטגוריות

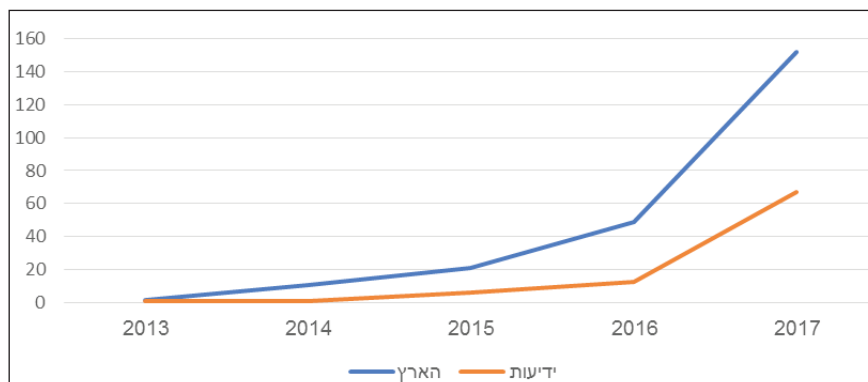
האנטונימיות של הסוציולוגיה החילונית, להפנות את המבט אל החילוניות ולהתבונן בה. מבט מהופך בשיח ההדתה בישראל מראה כי הוא מבוסס על הדגם הנוצרי-פרוטסטנטי ומניח שהמרחב הציבורי יכול להיות ניטרלי, אף שהלכה למעשה המרחב הציבורי בישראל רווי בתאולוגיה – לא רק בשל הצינונות, המשלבת בין לאומיות ליהדות, אלא גם משום שפרויקט החילון עצמו מבוסס על הדגם הנוצרי. לטענות אלו יש השלכות על הסוציולוגיה החוקרת הדתה של יהודים, שכן היא משתמשת בשני עקרונות מתודולוגיים שמקורם באתיקה הפרוטסטנטית: אינדיבידואליזם מתודולוגי (העתקת הפנומנולוגיה מן המבנה אל הסובייקט) ואתאיזם מתודולוגי (א-סימטריה בין חילוניות – הנתפסת כברירת מחדל – ובין דתיות, המנוסחת כתודעה פנומנולוגית). אציג כעת את הדקדוק הפנימי של שיח ההדתה, ואחר כך אעתיק את הדיון אל הסוציולוגיה עצמה.

"גם אני חויתי הדתה"

"האקדח המעשן" שבישר על גל ההדתה של 2017 נמצא בידיעה של העיתונאי ברק רביד (מעיתון הארץ) על ספר לימוד מדעים לכיתה א' שבו נכתב: "מה עושה החקלאי בסתיו? בסתיו החקלאי חורש את השדה וזורע זרעים של חיטה ושל צמחים אחרים. בסוף חג הסוכות מתפלל החקלאי לגשם ומבקש: 'ותן טל ומטר לברכה על פני האדמה'" (הפורום החילוני, 2017). כתב עיתון הארץ ניר גונטז' לא החמיץ את ההודמנות וניסה להבין ממחברת הספר, הביוכימאית ד"ר שרה קלצ'קו, מה גרם לה להכניס את אלוהים לספר מדע שכתבה לילדי כיתות א'. קלצ'קו ענתה שניתן לראות בזה דימוי לכוחות הטבע במסורת היהודית. כאשר לחץ עליה גונטז' והתעקש לדעת אם זה מדעי, היא סיכמה: "ברור שאין בזה שום דבר מדעי, חוץ מזה שהם צריכים מים בשביל לצמוח. תראה, אני כנאדם חילוני לגמרי. אני לא זורמת עם כל השיגעון שהולך עם ההדתה..." (גונטז', 2017).

הטבלה הבאה, המציגה את שיעור הגידול בשיח ההדתה (שנמדד לפי שכיוות ההופעה של המילה בעיתונים הארץ וידיעות אחרונות) בשנים 2013-2017, מראה כי עיתון הארץ –

שיעור הגידול המצטבר בשיח ההדתה



הפלטפורמה של גונטז' ורביד – "זרם" היטב עם "השיגעון של ההדתה" ואף שימש לו שופר. מהשוואה פשוטה של שכיחות הדיונים בהדתה מתברר כי השכיחות בעיתון הארץ כפולה מזו שבידיעות אחרונות בכל נקודת זמן שנבדקה (ב־2017 N=157).

הפורום החילוני, שנוסד בשנת 2011, פיתח את מה שכונה "מחווון הדתה", כלי שמטרתו "לאתר ולמדוד הדתה סמויה וגלויה במערכת החינוך". בפרויקט עתיר עבודה ומעורר השראה נמדדה מידת ההדתה ב־57 ספרי לימוד והוצעו תיקונים. למשל, במקום "אנו מצווים ב־613 מצוות" ייכתב "ביהדות יש 613 מצוות"; במקום "ביום הכיפורים עלינו לבקש כפרה" ייכתב "יהודים שומרי מסורת נוהגים לבקש כפרה". בה בעת קיבלו החילונים את הוראת התנ"ך ומורשת ישראל כשדות שבהם הדתה היא סבירה וכמו "טבעית". אחד מספרי הלימוד נמצא רווי הדתה עד כדי כך עד שקיבל את החותם "לא כשיר לשימוש". עומק הפאניקה ניכר מדברי הסוקרת החילונית: "קריאת הספר השאירה אותי מזועזעת... לא חשבתי שהמצב כל כך רע". במיוחד זעזעה אותה העובדה שהספר היה גרוש במילה "שבת", וגם את שירה של לאה גולדברג "זמר לשבת" כינתה "שיר דתי מובהק". כשנשאלה פעילה בפורום החילוני "מה העיונות הזאת? מה כל כך רע אם ילד יידע 'שמע ישראל'? מה קרה אם ילמדו קצת יהדות?", היא ענתה: "הבעיה היא מי מעביר את שיעורי היהדות. כשאני למדתי, אם כבר מישוהו דיבר על אלוהים, אלה היו המורים שעברו הכשרה... אני לא בורחת מיהדות, אלא רוצה שהאנשים שיש להם את הכלים הנכונים יעסקו בכך". גם ד"ר רם פרומן, מייסד הפורום החילוני, אמר דברים דומים:

בעיקרון, אין לנו בעיה, וזה אפילו רצוי, שתלמידים חילונים יכירו מושגי יסוד ביהדות ואת הטקסטים המכוננים של היהדות. אבל צריך לראות את זה בהקשר כולל של תכני מערכת החינוך. יש דגש כבד על הפן האמוני על פני הפן התרבותי של היהדות. אני מכיר בכך שהמרכיב הדתי הוא מרכיב מרכזי של התרבות היהודית. אבל דווקא משום כך נדרשת זהירות מרובה כשמדובר בחינוך חילוני. מכניסים לתוכנית המון היבטים של תפילה, פיוטים ולחנים דתיים, ואין שום איזון. (שלג, 2017)

בשנת 2015 אף פתח הפורום החילוני בקמפיין תקשורתי בשם "גם אני חוויתי הדתה", קמפיין בסגנון MeToo, והחל לאסוף עדויות. הנה כמה דוגמאות אקראיות מתוכן:

בתחילת השנה המורה שלי לתנ"ך עשתה סבב בכיתה ושאלה כל אחד אם הוא מאמין באלוהים או לא. הייתי היחידה בכיתה שאמרה שלא, ומאז המורה הפסיקה להתייחס אלי.

ב"מסע ישראלי" מביאים את התלמידים לכותל המערבי להתפלל, ומה שקורה זה שיש לחץ מטורף על כל התלמידים לשמור שבת במהלך הסוף שבוע. רוב התלמידים נכנעים, כדי לא להרגיש שונים. רוב הילדים בכיתה שלי אמרו בסיכום המסע שהם התקרבו ליהדות וינסו לשמור שבת... המקור של העם שלנו זה השואה ומלחמת העצמאות, ולא הכותל המערבי...

בסוף השנה נסענו לירושלים, לסיור ל־50 שנים לאיחוד העיר. דיברו איתנו על כמה הכותל חשוב ליהודים, אבל לא הזכירו בכלל את מי ששחרר אותו. דיברו על קבר דוד אבל לא על גבעת התחמושת.

בדוגמאות הללו ניכרת ההתייחסות החיובית של הכותבים ליהדותם הלאומית או האתנית

והתייחסותם השלילית ליהדות כאשר היא מוצגת כדת. אולם, כפי שנראה, הלאומיות, האתניות והדת אחוזות זו בזו ומשמשות זו את זו תוך פיצולן (ראו למשל חבר, 2013). דוגמה טובה היא הביקורת החילונית (המוצדקת) על מקרה הקיצון של מח"ט גבעתי עופר וינטר, שהורה על ירי נקמה בעזה שהסתיים במותם של כמעט מאתיים אזרחים פלסטינים. המבקרים החילונים מייחסים זאת בעיקר לדת ולתאולוגיה ומטשטשים את העובדה שכל שרי צבאות ישראל לדורותיהם הפעילו אלימות ריבונית תאולוגית, גם מי שנחשבו חילונים גמורים – משה דיין, מרדכי גור, רחבעם זאבי ואריאל שרון. טיהור דומה של הציונות האלימה מן התאולוגיה עולה גם מדבריו של פורמן:

בשנה האחרונה גיליתי מחדש את זהותי החילונית... בשנה שנתיים האחרונות אני חש כיצד הזהות הציונית שלי שבה ומתחזקת; עולה בי הצורך להגדיר את עצמי גם כישראלי וגם כציוני. כיצד זה קרה? פשוט נחשפתי לאחרונה ביתר שאת לניסיון הציוני הדתי לנכס לא רק את הציונות העכשווית, אלא גם את ההיסטוריה הציונית, הניסיון לשנות את הנראטיב הציוני ולהפכו לאחר [...] במסגרת תהליך ההדרה וההתנחלות בלבבות, מוצע לנו לראות בציונות ההיסטורית תנועה דתית.

באופן דומה מטהר גם רוגל אלפר, חילוני מושבע, את היהדות מן הדת ורואה בה מרכיב אתני-ביולוגי:

חילוני וליברל אמתי מעמיד מעל הכל את עיקרון החופש, שכולל את החופש למסחר בכל יום. אין לקבל הגבלה כלשהי מטעמי אף דת בשום יום. ישראל תהיה מדינה יהודית רק אם רוב אזרחיה יהיו ממוצא יהודי, ולא בגלל חוקים המכתיבים אורחות חיים.

בשלוש הדוגמאות הללו מבקשים חילונים לטהר את הציונות מן הדת, ובתוך כך מתעלמים מן הקשר הגורדי ביניהן. כך, למשל, בשנות התשעים חברו יחד נחום לנגנטל ממפלגת המפד"ל ויוסף לפיד ממפלגת שינוי והביאו לחקיקת חוקי היסוד המזכירים את הצירוף "מדינה יהודית ודמוקרטית". האחד רצה ציונות דתית, ועל כן הגדיר את היהדות כדת; השני רצה ציונות חילונית, ועל כן הגדיר את היהדות כלאום וכקבוצה אתנית; ושניהם יחד לא הותירו מקום לחילוניות שהיא מחוץ ליהדות, לחילוניות ישראלית שאינה יהודית. הרב חיים נבון, מרבני צהר, חושף את העמדת הפנים של החילונים:

היסטוריית ה"הדתה" היא שקר, אבל אפשר להבין מאיפה היא נובעת: החילונים הקיצוניים הולכים והופכים למיעוט, והם מעדיפים להאשים את בנט והממשלה בהדתה, מאשר להודות שחבריהם בחרו מרצונם במסורת... מסורתיים זה המיינסטרים הישראלי החדש... בחברה הישראלית נוצר מרכז כובד חדש, והוא מושך אליו דתיים וחילונים גם יחד. בעידן שמפרק כל זהות – המסורתיים הם עוגן ברזל.

העמדת הפנים הזאת נחשפת בקלות גם על ידי ליברלים כמו ד"ר שוקי פרידמן מן המכון הישראלי לדמוקרטיה:

קמפיין ההפחדה צובע כל סממן יהודי במרחב הציבורי, בצבא ובמערכת החינוך בצבעים שחורים ומאיימים, כאילו עוד רגע קט איראן תהיה כאן. המציאות שונה. סקרים מראים

שרוב מוחץ של הורים לתלמידים בחינוך הממלכתי (78.5%) תומכים בלימודי יהדות במתכונתם הנוכחית, ולא חוששים שישפיעו על אורח החיים של ילדיהם (70.6%). רק מיעוט קולני של הורים ופוליטיקאים חילונים מוביל את קמפיין ההפחדה הזה.

את הדברים הללו מסבירה בפשטות ובישירות מנהלת בית ספר ממלכתי, לא דתי, באשדוד:

המונח המקובל הוא "תרבות יהודית ישראלית", והוא כולל בין השאר היכרות עם המורשת היהודית, חגי ישראל ועוד. זה מקצוע שנכנס השנה, אבל תמיד לימדנו ואנחנו מלמדים מורשת, חגים ומועדים. מדובר במורות מחנכות, ולפעמים מורות מקצועיות. זה לא משהו חדש. זה קיים כבר הרבה שנים בבתי ספר ממלכתיים. מדובר בתחום לימודי שאליו מגויסים גם ההורים, ומנגד התלמידים מאוד אוהבים את זה שבבתי הספר הממלכתיים מלמדים חגים ומועדים. משתמשים במושגים של תרבות ישראלית-יהודית. זה מה שאנחנו צריכים כעם יהודי.

הסתירה קיימת בשורש העניין. פולמוס ההדתה מתקיים בין סיעות שונות בתוך היהדות, אשר נאבקות על אופייה ועל אופי המרחב הציבורי ומעניקות לו פרשנויות שונות. באשר למרחב הפרטי – צדיק באמונתו יחיה, בתנאי שהוא לא ערבי. הדברים הללו ניכרים בסקרי דעת הקהל אשר נערכים לפרקים ומקבעים את אי-ההבנה.

מוגבלות סקרי דעת הקהל

מסקר של מכון גוטמן וקרן אבי חי שנערך בשנת 2009 עולה כי שיעור היהודים שהגדירו את עצמם דתיים או חרדים עלה בהשוואה לעשור הקודם: 3% הם "חילונים אנטי-דתיים" (לעומת 6% ב-1999), 43% "חילונים" (לעומת 46%), 32% "מסורתיים" (לעומת 33%), 15% "דתיים" (לעומת 11%) ו-7% "חרדים" (לעומת 5%) (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2011). במקרים רבים ההגדרה העצמית "חילוני" היא ברירת מחדל ולא קטגוריה עצמאית של זהות. הגר להב (2014) מזכירה את הקוריוז הבא: שלושה חודשים לאחר שפרסם מכון גוטמן תוצאות סקר שעל פיו רק כ-20% מהישראלים הם חילונים, פרסמו החוקרים תיקון שלפיו כ-50% מהישראלים הם חילונים. פרופ' אשר אריאן, ראש מכון גוטמן דאז, סיפר כי בסקר המקורי לא נזכר כלל המונח "חילוני" אלא הצירוף "לא שומר מצוות". ככלל ניתן לשער כי שיעור ה"חילונים האידאולוגיים" בקרב האוכלוסייה היהודית בישראל נע בין 8% ל-10% בלבד (ידגר וליבמן, 2006; שביד, 2000).

התנועה והרצף ניכרים גם בחוסר הקוהרנטיות בין שלוש הקטגוריות של הסוציולוגיה של הדת – שייכות, אמונה ומצוות. מהסקר של מכון גוטמן וקרן אבי חי עולה, למשל, כי 63% מן היהודים בישראל מפרידים בין מאכלי בשר וחלב, אבל 65% רואים טלוויזיה בשבת (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2011). אף ש-43% מהנשאלים הגדירו את עצמם חילונים, 80% מאמינים באלוהים, 77% משוכנעים ש"כוח עליון" מכוון את העולם ו-72% סבורים שלתפילה יש כוח לשפר את מצבו של האדם. רוב החילונים אינם רואים סתירה בין קיום אורח חיים חילוני ובין אמונה. זאת ועוד, שיעור גבוה מאוד של יהודים מייחס חשיבות לעריכת טקסים יהודיים אורתודוקסיים ורואה בהם ציוני-דרך מרכזיים בחייו של אדם: 94% העידו כך ביחס לברית מילה,

92% ביחס לשבעה, 91% ביחס לטקס בר-מצווה, 90% ביחס לאמירת קדיש, 86% ביחס לקבורה לפי המסורת היהודית ו-83% ביחס לקיום טקס בת-מצווה. כמו כן, 80% ראו חשיבות בנישואים בכרכת רב, אך בה בעת כמחצית מהנשאלים (51%) סבורים כי יש להנהיג בארץ נישואים אזרחיים, שלא דרך הרבנות. נראה שניתן לטעון כי רוב היהודים בישראל מקיימים – דה פקטו, אם לא דה יורה – חיים המבוססים על מערכת פרקטיקות וערכים מסורתיים שכוללת מרכיב של אמונה, והטקסים האורתודוקסיים מרכזיים בה (בעיקר טקסים הקשורים למעגל החיים), אבל היא גם סלקטיבית מאוד בבחירת המצוות ואופן הקיום שלהן.

הנתונים ממחישים תנועה מורכבת ומגוונת של תפיסות הנוגעות לדת, מסורת ואמונה. היהודים שהקימו את הפורום החילוני נגד הדתה אינם חובשי כיפות אבל הם בעד יהדות – כאנתיות, כלאום, כתבות, כמורשת; הם כנראה מקיימים לפחות שלוש מן המצוות ביהדות (מצוות יישוב ארץ ישראל, ברית מילה וקבורה), מרגישים זיקה למשהו יהודי ומתקיימים במרחב מתוקף תאולוגיה פוליטית יהודית – שפה, צבא, מדינה, מרחב ציבורי. שיח דיכוטומי שחוצץ בין דת לחילוניות ומעמידן כשתי קטגוריות עומדות ונפרדות אינו ממצה, ולו בגלל שאין באפשרותו ללכוד את המגוון והתנועה הרבה. הוא מלמד על המגבלות שכופות עלינו הקטגוריות, הכופות נקודת עצירה אקסיומטית ואינן מאפשרות להרחיב את התיחום להכלת אפשרויות נוספות, כמו יהודים-נוצרים למשל. החילוניות, כפי שהיא מובנת לנו, היא אופציה בתוך מרחב יהודי; ובתוך המרחב הזה כלוא פולמוס ההדתה. במובן זה, העמדה החילונית דומה לכלב הרודף אחר זנבו, שמתרחק כל אימת שהוא מנסה לגעת בו.

האפיסטמולוגיה של החילוניות גולשת גם למדעי החברה (לניתוח ביקורתי של התופעה ראו פישר, 2015). דוגמה לפיצול בין יהדות לדת ניתן למצוא למשל אצל גיא בן-פורת (2016), הטוען שהדתה מתרחשת יותר בצבא ובמערכת החינוך ופחות בחברה האזרחית, ומרגים זאת בין היתר באמצעות ההנחה כי אכילת בשר חזיר מבטאת חילוניות. זוהי הנחה בעייתית, משום שהיא כולאת את הדיון בתוך היהדות ובקטגוריות על-זמניות. האם אכילת בשר חזיר אכן מבטאת חילוניות יהודית? ושמה היא מבטאת נוצריות, אשר בישראל היא מוקפת במעטפת יהודית נורמטיבית שאיננה מוטלת בספק? האם אפשר שחלק מאוכלי החזיר אינם חילונים-יהודים אלא דווקא נוצרים-יהודים? יגיל לוי (2015) מכנה בשם "תאוקרטיוזיה" את התופעה של החדרת תכנים דתיים לצבא והכפפת נהליו לרבנים. אין ספק שזה מושג קולע, אבל התייחסות כזאת מטשטשת אפשרויות נוספות של הדתה, שכן החילוניות היהודית עצמה היא השקפה על דת ולאומיות. היא מחייבת גם התייחסות היסטורית לעובדה שתאוקרטיוזיה היא מושג נוצרי שייצג בעבר גם את "בעיית היהודים".

הטענות הללו על מיקומה של ההדתה נובעות מאימוץ שקוף או סמוי של תזת החילון: (1) חילוניות היא ברירת המחל של הקיום האנושי; (2) בעבר התקיימה חילוניות; (3) המרחב הציבורי והביורוקרטיה המדינתית צריכים ויכולים להיות ניטרליים; (4) חילוניות, בהיותה ההפך מדתיות, היא נקודת עצירה שמונעת זליגה מהמעטפת הלאומית אל אפשרויות נוספות, כמו הנצרות; (5) הגבול בין פרטי לציבורי הוא ניח ואטום. משום כך, ניתוח מדויק של מנגנוני הדתה מצריך לבדוק היכן עובר הגבול – הגמיש – לא רק בין יהדות כלאום ליהדות כדת, אלא גם בין הציבורי והפרטי ובין יהודים, נוצרים ומוסלמים (גיליס, 2009). אם הדברים שאמרת נכונים, ולו חלקית, יש להם השלכות על הפריזמה שדרכה הסוציולוגיה מתכוננת בחילון והדתה. האם הסוציולוגיה רפלקסיבית דיה כדי להתחקות אחר תהליכי הקידוד

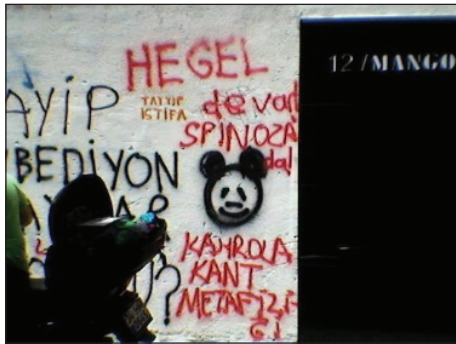
של החילונית בתוכה? כדי לענות על שאלה זו אני מבקש לזנוח את הפרשנות של האקדמיה ללשון העברית ולחזור אל ההגדרה הסוציולוגית של ההדתה.

אתאיזם כהנחת מוצא מתודולוגית

שם העצם "הדתה" משקף תנועה והתגוששות ללא נקודות עצירה על מפה טופוגרפית מובחנת, ברוח הפנומנולוגיה של הגל. תפיסה זו מצריכה חזרה אל האידיאליזם הגרמני ואל ההבדל התהומי בין הפנומנולוגיה של הגל ובין זו של קאנט. אין זה תרגיל בהיסטוריה של הידע, אלא מכשיר רב חשיבות בסוציולוגיה של ההווה. הכלכלנים נטשו את האבות המייסדים של תחומם (פגשתי סטודנטים לכלכלה שמעולם לא שמעו את שמותיהם של אדם סמית או דייוויד ריקארדו) כדי להידמות לתחומי המדעים ולחגוג את הממצא האחרון במחקר; הסוציולוגים, לעומתם, חוזרים שוב ושוב אל ובר, דורקהיים ומרקס, ואלה משמשים מקור להון סימבולי שמניב לגיטימציה. אולם כל שימוש באחד הסוציולוגים הקלאסיים מחייב מחשבה מקדימה על הפרשנות שלו. האם מדובר בוובר של קאנט (למשל האבחנה בין הלוגיקה של החוקר ללוגיקה של הנחקר) או בזה של הגל (רוח ההיסטוריה)? כל פרשנות על פנומנולוגיה בסוציולוגיה מחייבת אותנו לשאול באיזו פנומנולוגיה מדובר – קאנטיאנית או הגליאנית.

קאנט המציא את מושג הביקורת המודרני אולם השאיר תהום גדולה בין תודעה להוויה, בין סובייקט לאובייקט. הוא כונן את האוטונומיה של היחיד ויצר את המשקפיים להתבוננות באובייקט הנתון אפריורית. זוהי המסגרת לקאנוניזציה של הסוציולוגיה המבוססת על האנטינומיות: דתיות – חילונית; תרבות – טבע; פיזיקה – מטפיזיקה; רציונלי – קפריזי; סינכרוני – דיאכרוני. הגל, לעומתו, לא הקשיב לאזהרה של קאנט שלא להתעסק ב"דברים כשהם לעצמם" (things in themselves). מבחינתו יש להבין את העולם בשלמותו, מתוך הטוטליות שלו. לכן הפך הגל את הפילוסופיה למיותרת, והציב את הפנומנולוגיה לא כמדע של תודעה אלא כמנגנון בתוך ההיסטוריה. הפנומנולוגיה מבוססת על מנגנון השלילה; שלילה היא תנועה שאינה פוסקת ואינה מגיעה לנקודת עצירה. היא מערערת על כל הביטחון בגבולות שכבר נוצרו. היא תובעת מאיתנו לוותר על אזורי הנוחות ולהסתכן בחשדנות, בקנאה, בסתירה, בהתגוששות בשדה ובשינוי התודעה. ניסיונות ליישם את החיבור הטוטאלי הזה נעשו באנתרופולוגיה, אולם גם האנתרופולוגים מגיעים בסופו של דבר אל השדה ולראשם כובע החוקרים הקאנטיאני.

במבט כולל, הסוציולוגיה דילגה על הפנומנולוגיה של הגל ובתגובת נגד אימצה את הפנומנולוגיה של קאנט. הפוזיטיביזם נולד על ערש שלילת השלילה, והפנומנולוגיה אינה "עוברת בעולם" אלא הבניה חברתית או השלכה אנושית מדומיינת. היא אינה המציאות האובייקטיבית אלא מדע של תודעה. ההבדל בין הפנומנולוגיה של קאנט לזו של הגל הוא הבסיס המטא-תאורטי של הסוציולוגיה, ועלינו לתת לו דין וחשבון, בין השאר מפני שההבדל הזה משמש כבר מושא לדיון בין אקטיביסטים חברתיים – כפי שניתן לראות בכרזות הבאות, המציגות שני דגמים של פנומנולוגיה. הכרזה האחת, מקיץ 2011 בתל אביב, מציגה את ה-public reason של קאנט, המקום שבו נשמע ההיגיון הציבורי, שלא היה נוכח עד אז; השנייה גם היא מקיץ 2011, מאיסטנבול, ומכריזה: "יש לנו את הגל. מטפיזיקה קאנטיאנית החוצה!"



למה התכוונה הכרזה בכיכר תקסים? ראשית, לכך שאצל הגל לא הולכים בסוף היום הביתה כמו בירידים או בפסטיבלים. אצל הגל אין גבול קבוע בין הפרטי לציבורי, אין הבחנה בין צופה ונצפה, וכל השחקנים – גם הסוציולוגים – נמצאים בתוך המשחק בתנועה מתמדת. כך למשל הטענה כי "האישי הוא הפוליטי" היא נוסחה קאנטיאנית שמתחפשת להגליאנית, אולם היא לכודה באבחנה קבועה בין פרטי וציבורי. גם האקדמיה ללשון העברית נפלה בפח הזה, כאשר דנה במילה "הדתה": "לאחר התלבטות הוחלט שאף כי המילה מהלכת, רצוי שהאקדמיה תיתן לה גושפנקה. [...] חברי הוועדה סברו שהמונח מתקבל על הדעת" (האקדמיה ללשון העברית, 2006, עמ' 38).

הניסוח "מילה מהלכת" מתייחס כנראה לכך שהמילה כבר קיימת בשפה, כמו המילים הגזעה והחפצה, ולא למשמעות ההגליאנית – "מהלכת" במובן תנועה: אצל הגל, "המדינה [הנוצרית] היא בבחינת הילוכו של האל עלי אדמות". זוהי גם התשתית לרוח האובייקטיבית (objective spirit), כפי שניסח אותה ובר באתיקה הפרוטסטנטית, בצטטו נזיר פוריטני: "הדאגה לעולם הגשמי צריכה להיות מוטלת על כתפי הקדוש כגלימה קלה, שנקל להשליכה בכל עת". ובר מוסיף: "בגזירת הגורל הייתה הגלימה לכלוב ברזל". ברוח זו כתב הרמן כהן כי "כפי שהפרוטסטנטיות השליכה מעל עצמה את עול המסורת הכנסייתית, כך גם היהדות האתית השליכה מעל עצמה את העול המכביד של ההלכה הרבנית".

פיטר ברגר (Berger, 1967) מכנה את האתיקה הפרוטסטנטית "הדת האחרונה" מפני שתחת חופתה (או צילייתה) הפכו השמיים נקיים ממלאכים. הדת המופרטת הפכה להיות הדת הסודית

של המעמדות המשכילים – שכבר אינה בגדר סוד – ונקודת המוצא של סוציולוגים מרכזיים בארצות הברית, כמו תומס לקמן ורוברט בלה. הם כינו את האתיקה בשמות שונים שמצביעים על אותה תופעה: Invisible religion, implicit religion, Unconscious religion, vicarious religion, Religion twice removed, Common religion, Societal religion, Civil religion, Folk religion, Operating societal religion.

הסוציולוגיה מדמינת את חילוניותה באמצעות "אתאיזם מתודולוגי", שהוא מנגנון של הרתה במובן שאליו התייחסתי בספרי היהודים-העריבים, כלומר כזה המאפשר לחילונים לדמיין את חילוניותם. החילוניות נתפסת כשקופה וטבעית אצל החילוני, ואילו הדתיות נתפסת כתופעה אתנוגרפית. לראיה, יש קורסים רבים העוסקים בסוציולוגיה של הדת אולם קורסים מעטים מאוד העוסקים בסוציולוגיה של החילוניות. החילוניות נתפסת כברירת מחדל המתחמת את הסוציולוגיה של הדת בתוך גטו שבו התאולוגיה נתפסת כפנומנולוגיה בהגדרה קאנטיאנית, כלומר מדע של תודעה. התיחום הזה הופך את הסוציולוגיה של הדת לפונדקאית של התאולוגיה, אבל באמצעות מהלך פנומנולוגי היא משעה את הלידה. מושגים כגון "אלוהות", "קדושה", "נס", "אמונה", "הנשגב", "הטרנסצנדנטי" נתפסים כהבניה חברתית או כהשלכות אנושיות מדומיינות ולא כעובדות בעולם. באופן דומה, הסוציולוגיה שוללת את האפשרות לחקור אמונה כפי שחוקרים "איי-אמונה" או גנוסטיות. הפנומנולוגיה הקאנטיאנית בניסוח זה היא אקסיומה, נקודת עצירה המאפשרת להתמודד עם השטף הסמיוטי של התאולוגיה. הסוציולוגיה של ההרתה מחמיצה בכך את הפער בין הפנומנולוגיה הקאנטיאנית לזו ההגליאנית ואת העובדה שהיא עצמה מכילה את עקרון היסוד של ההרתה הפרוטסטנטית – הסרת הקסם מן העולם.

הסקולריזציה במדינה הפרוטסטנטית לא התייחסה להפיכת הסובייקט לחילוני, אלא לסילוק האמונות התפלות מן המרחב הציבורי באמצעות מה שוובר כינה "הסרת הקדם". המושג "חילון" לא התייחס לאמונה אלא להפרדת רכוש בין הכנסייה הקתולית למדינה הפרוטסטנטית, כפי שעוגנה בהסכמי וסטפליה בשנת 1648. כאשר הוסר הקסם מן המדע הוא הובדל מן התאולוגיה בשאלות של מתודה ואפיסטמולוגיה. אולם התפיסה המדעית של ניוטון (או בויל ואחרים) לא הייתה חילונית, אלא פרוטסטנטית-דאיסטית. המדע והמרחב הציבורי הפכו נקיים ממלאכים, ואלוהים קיבל מעמד מחוזק יותר במרחב הפרטי. האמונה הפכה אינדיבידואלית, וקדושת המרחב הציבורי, הארצי, מתממשת בעבודה. רוב הסוציולוגים קיבלו את החילוניות של הפרוטסטנטיות כתופעה טבעית, כאילו זו ברירת המחדל של היות "אדם".

הפרוטסטנטיזציה של "היהדות החילונית"

הפרדיגמה הפרוטסטנטית יושבת בנוחות מפתיעה במרחבים גדולים של היהדות בישראל. המדינה מעניקה רשת ביטחון יהודית מינימלית, שמאפשרת להיות גם יהודי וגם חילוני-פרוטסטנטי, כלומר להתנגד לסמכות דתית, לנכש סמלים דתיים מהתחום הציבורי ולדבוק באמונה יהודית (דתית, תרבותית, אתנית, לאומית). כפי שהסביר הרמן כהן: "ייסוד המדינה החילונית-הפרוטסטנטית הוא מפעלו הנצחי של לותר".

השימוש במושג "פרוטסטנטיות" באופן גורף עלול לעורר אי-נחת משום שהוא מסתכן במהותנות. אחרי ככלות הכול, זהו מושג בעל היסטוריה עשירה ומגוונת שנמתחת על פני זמן

ומרחב. הדגם של מנדלסון או של הרמן כהן היה שונה מזה של גייגר, וזה של גייגר – מזה של שמואל רפאל הירש, בנימין דיוראלי או דניאל דירונדה. יש הבדל ענק בין לותרניזם, קלוויניזם ופוריטניזם. משום כך חשוב להדגיש שאינני כופה את המושג על המציאות (etic) אלא מחליף אותו מן הדיבור של הסוכנים עצמם (emic). את הדברים הבאים, למשל, כתב אחד מראשי היהדות הקונסרבטיבית בארצות הברית:

לפני חמש מאות שנה בדיוק תלה מרטין לותר את "95 התזות" שלו על דלת הכנסייה. זהו המסמך שהתניע את המהפך האדיר שעבר על הנצרות, במה שמכונה "הרפורמציה הפרוטסטנטית". חמש מאות שנה לאחר המהפך האדיר שעבר על הנצרות [...] הדמיון בין הבחנותיו של לותר לגבי הכנסייה הקתולית ובין חטאי הרבנות הראשית – סמכות דתית חסרת שחר – פשוט מעורר השתאות. [...] הגיע הזמן להשלים את המהלך.

דברים אלו מחזק יהודי אורתודוקסי במכתב תגובה למערכות אחד העיתונים:

בטווח הארוך, הרפורמציה הובילה לתוצאה שלותר עצמו לא חלם עליה: במדינה המודרנית הליברלית והדמוקרטית, הדת היא עניין פרטי, שלרשויות אין בו סמכות; הן אינן רשאיות לאכוף אמונה מסוימת על האזרחים. זו תפיסה שיהודים אורתודוקסים (ואני ביניהם) מתמודדים איתה כבר 250 שנה, מאז ימי משה מנדלסון. זאת התמודדות יותר מורכבת וקשה מחלוקת ציונים לותר ולרפורמה שהוביל. (ראו גם בורג, 2015, עמ' 141)

הפרוטסטנטיזציה של "היהדות החילונית" היא סוד גלוי בקרב "המתנגדים". ארגון ליב"ה ("לחזוקת צביונה היהודי של מדינת ישראל") הגדיר את המדינה היהודית כ"מדינה חילונית פרוטסטנטית על פי מפעלו הנצחי של לותר", ואת לימודי הליכה "אקדמיזציה פרימיטיבית המושתתת על יסודות נוצריים". היה מי שהציע להפוך את המבט של ההדתה החילונית:

החברה הישראלית לא נמצאת במגמה של הדתה, אלא היא נמצאת במגמה של חילון [פרוטסטנטי] מסוכן, שיש להיאבק בו. התהליך האמתי הוא לא הדתה, אלא טשטוש הזהות היהודית של מדינת ישראל. המדינה ממשיכה במתכונתה לדגול בערכי הנצרות הפרוטסטנטיים... המאבק ב"הדתה" הוא עוד ניסיון לטשטוש הזהות היהודית האותנטית, כשהכוונה היא ליצור פחד ממשוה שקרי.

לגבי הערכים הפרוטסטנטיים שטבועים בחברה בישראל, הוא הוסיף:

מייסדי הציונות היו כולם נוצרים פרוטסטנטיים שדגלו בציונות המודרנית, שהינה לותריאנית. [...] ברור כעת לכולם שהציונות הדתית על כל מרכיביה מושתתת על כל יסודות ותובנות הנצרות הפרוטסטנטית-רפורמית. [...] משה מנדלסון נשאר הרפורמטור של היהדות מפני שמילא את היהדות ברוח הגרמניות והפנה אותה אל מטרתה המשיחית, שנשארה סמויה מן העין עד הימים ההם. [...] אליעזר בן-יהודה המית את לשון הקודש והמציא עברית משיחית פרוטסטנטית. [...] קלווין החיל על החומרנות השראה של קדושה על היסוד של "דתי בלב". [...] המדינה ממשיכה במתכונתה לדגול בערכי הנצרות הפרוטסטנטיים.

כדי להעמיד את הטענות הללו בתוך הקשר, כדאי לשים לב ששיעור ההזדהות עם הזרם הרפורמי והיקף האהדה כלפיו בקרב ישראלים הם הגבוהים ביותר שנרשמו אי פעם. לפי סקר של התנועה הרפורמית בישראל (2017), 81% מקרב הישראלים החילוניים שנשאלו על כך הביעו תמיכה מוצהרת במתן שוויון ובהבטחת שוויון מלא לזרמים הלא-אורתודוקסיים ביהדות – גידול של 10% לעומת סקר שנערך ב-2010. ישראל רוויה בתנועות אמונה חדשות, והוויכוח עליהן מגדיר את גבולות היהדות כדת וכלאום.

נעמה אזולאי (2015) טוענת כי ב-40 השנים האחרונות חל תהליך מואץ של מה שהיא מכנה "זרמים חדשים של התחדשות יהודית". תנועות חברתיות אלו כוללות בתי מדרש למקצועות היהדות, ונוכחים בהם יותר ויותר ישראלים "שפחות ופחות אוהבים להגדיר את עצמם על רקע הזיהוי חילוני/דתי" (שם). רחל ורצברגר (2014) מגדירה במושג "עידן חדש" את תופעת החילוונים שמעצבים מחדש את ההגות היהודית. היא מצביעה על הדגשת ההיבטים המיסטיים של היהדות ועל הדגשת החוויה הדתית-רוחנית. היא מדגימה כיצד מילות התפילה קוצרו לכדי משפטים ספורים שהמאמינים שרים אותם בליווי נגינה ולקצב תופים. מסקרים אחרונים מתברר כי 56% מהציבור החילוני בישראל השתתפו בריטואלים ובטקסים שנוהלו באופן דומה על ידי רבנים רפורמיים או קונסרבטיביים (התנועה הרפורמית, 2017). לכך אפשר לצרף את תנועת הרוחניות העכשווית, המרוכזת בחיי הנפש ובחוויה הדתית, המייצרת מנעד עצום של אנרגיות רליגיוזיות שנחשבו להטרודוקסיות. תנועה הזו התפשטה גם בקרב "חילוונים רוחניים" והיא אינה מעידה על מיקום פוליטי ברצף שבין שמאל לימין. הגר להב (Lahav, 2016) חקרה נשים מבוססות, משכילות, חילוניות, רובן אשכנזיות ושמאלניות, שמסרבות להיפרד מאלוהים. למאפייני המגדרי יש חשיבות רבה, בין השאר מפני שהאבחנה בין פרטי וציבורי, המרכזית כל כך להתבוננות חברתית-מגדרית (Herzog & Braude, 2009), אקוטית גם ביחס לשאלת האמונה – נושא שאשוב אליו בסיכום דבריי.

תופעות אלו מצטרפות לתנועה הקיימת בתוך הציונות הדתית, תנועת "דתיים לייט", שמאמצים דפוסים רבים של חילוונים בדגם סוציולוגי דומה. רעיונות של תיקון עצמי וחברתי או התקרבות לחלק האלוהי באופן בלתי אמצעי חלחלו לחברה הציונית הדתית, וגם לאנשים רבים המכנים עצמם מסורתיים. גל גץ (2011) מתמקדת בדתל"שים, קטגוריה שסופחה בעבר לקטגוריית היוצאים בשאלה, וטוענת שהם נוטשים את החברה הדתית ואת שמירת המצוות ומדגישים יותר את האמונה, וכן שפוליטיית הם ימניים יותר מהוריהם. גם עבודות העוסקות בחרדים מצביעות על מגמות של ריכוך הדת (ליאון, 2010) ואפילו על פרוטסטנטיזציה של מגנוני האורתודוקסיה (Batnizky, 2011). עצם הפיצול בין יהדות כדת ויהדות כתרבות הוא מודרני, דהיינו פרוטסטנטי. היהודים הגרמנים, שהתחילו לחשוב על היהדות כמונחים פרוטסטנטיים, המירו אותה לממדים רגשיים ומוסריים. בטניצקי מזכירה לנו כי האורתודוקסיה עצמה, כפי שאנו מבינים אותה כיום, היא תופעה מודרנית, תגובה לאותם סדקים שיצרו את היהדות כדת בלבד, מטוהרת מן התרבות שלה, בחברות הפרוטסטנטיות.

התביעה לפרוטסטנטיזציה של היהדות בישראל מתקיימת בכל רובדי החברה, במוסדות הציוניים, בפוליטיקת הזהויות, בכלכלה, בחברה האזרחית, בצבא ובמערכת החינוך. את התהליך מניעים לא רק מסורות ודגמים אלא גם גופים אשר מספקים מימון ופלטפורמה בירוקרטית להתפתחותם. קרן פוזן, למשל, מקדמת מיזמים "חילוניים" בישראל במאות אלפי דולרים (למשל "האנציקלופדיה החילונית") ומעניקה מלגות לחוקרים בתחומים של יהדות חילונית, בטענה

ש"היהדות היא הרבה מעבר לדת". התנועה הרפורמית בנתה דגם ארגוני שבמסגרתו נקלטו עשרות אלפי צברים אשכנזים ומזרחים בבתי הכנסת והקהילות שלה. הביקוש לפלטרומה הזאת גדל עם תהליכי ההפרטה של הכלכלה והדת, כפי שהתרחש בכל מוסדות העבר: הסתדרות, תעשייה, איגודים מקצועיים, רפואה ציבורית, אקדמיה. ההפרטה יוצרת דיפרנציאציה ופיצול, כפי שלימד אותנו פיטר בלאו. שורש המבנה החברתי, הוא טען, נמצא בהולדת קבוצה המחליטה להיפרד מקבוצה אחרת על בסיס של הבדל מבחין. התהליך הזה מתרחש גם בתוך הפרוטסטנטיזציה של היהדות בישראל. זאת משום שלמושג "פרוטסטנטיזציה", כפי שכבר נאמר, יש טווח סמנטי רחב ומקורות מרובים והוא אינו מושג אחד, כפי שהרפורמציה הנוצרית היא מרובה ואינה מסמנת תופעה אחת. כל רפורמה מביאה לריבוי ולפיצול ביחס למרכז מדומיין או אמיתי.

חילון על פי דגמים פרוטסטנטיים התרחש בכל התנועות היהודיות של העת החדשה במערב: היהודים הוויקטוריאניים, היהודים בני דת משה, היהודים הקונסרבטיביים, היהודים הרפורמיים ואף היהודים האורתודוקסיים. אולם בניגוד למקרים הללו, שנרונים בהקשר של "התבוללות", בישראל דגם החילון הפרוטסטנטי אינו מהווה איום על אחדות הקהילה, משום שהוא עטוף ברשת הביטחון של הציונות, שהיא גרסה רפורמית של יהדות שדתה מרוככת, בדגם הנוצרי הפרוטסטנטי. סוציולוגיה של החילוניות צריכה בראש ובראשונה לחשוף את האפיסטמולוגיה שלה ואת התנהגותה הממוסדת.

סוציולוגיה של החילוניות

לפני שנים אחדות דיווח הניו-יורק טיימס כי אחד הקולג'ים במערב התיכון עומד להציע תואר בלימודי חילוניות (Goodstein, 2011). מדוע יש צורך בסוציולוגיה של החילוניות? פיל צוקרמן, סוציולוג של הדת, מסביר: "יש מאות מיליוני אנשים שאינם דתיים. אני רוצה לדעת מי הם, במה הם מאמינים..."

לסוציולוגיה של החילוניות יש כוח פרודוקטיבי למסגר באופן אלטרנטיבי בעיות וסוגיות שהמבט החילוני מטשטש. היא עוסקת במגוון נושאים תאורטיים, כמו ריבונות (שמקורה בתפיסת השלטון האבסולוטי של האל – הריבון שאינו ניתן לשיקוף או לחלוקה); מדינה (התפיסה התיאולוגית של הלווייתן); משפט ציבורי (כינון הספרה הפרטית והפרדה בין הספרות); סמכות (מקורות הסמכות – כריזמה, מסורת, רציונלית-לגאלית – אינם כרונולוגיים אלא סינכרוניים); "היד הנעלמה" (אצל אדם סמית זו ידו של האלוהים); כריזמה ורוטיניזציה של הכריזמה (החריג, הנס, הנבואה ומצב החירום); קדמה (תפיסה אסכטולוגית מהופכת של אחרית הימים), ועוד. הסוציולוגיה של החילוניות מכוונת גם אל הדיסציפלינה הסוציולוגית עצמה ומראה כי אינה תוצר של אמנציפציה מן התאולוגיה, אלא של שינויים בתוך התאולוגיה הנוצרית.

הסוציולוגיה של האמונה, כפי שמכנה זאת הגר להב, היא מקרה פרטי של הסוציולוגיה של החילוניות. היא אינה מכוונת לברוק "משפטי אמת" של הדת אלא את הפנומנולוגיה כפי שהיא פועלת "בתוך המציאות", בהנחה שאי אפשר להפריד בינה ובין שאלת האמת. אם אנסח במילותי שלי, "משפטי האמת" נקבעים על פי ערך השימוש שלהם, בהנחה שהסובייקטים מכוננים את עצמם בתהליך פנומנולוגי שמתבטא גם בהתנסות אמפירית. אין תמה שמדף הספרים העוסקים בסוציולוגיה ובתאולוגיה הולך ומתמלא והוא מחליף בהדרגה את זה של הסוציולוגיה של הדת,

כמו שאירע לסוציולוגיה של התרבות עם צמיחת תחום לימודי התרבות. ספרים רוויזיוניסטיים קוראים את ובר ואת הבירוקרטיה שלו באופן תאולוגי, וגם בישראל הצטברה כבר כמות נאה של ספרים.¹ החזרה לתאולוגיה מתרחשת גם בתאוריה הביקורתית לאחר הקריסה של המרקסיזם. יש עיסוק רב בתאולוגיה פוליטית – קרל שמיט, וולטר בנימין ואחרים – המכונה לעיתים "המפנה התאולוגי-פוליטי".

בהקשר הישראלי, אני מבקש להחזיר את הדיון לטענתו של אורי רם בדבר חזרתו של בובר לסוציולוגיה בישראל. רם מבקש לאתר את מורשתו של בובר בקרב מי שהוא מכנה "ניאור-בובריאנים":

מורשתו של בובר אינה ניתנת לתיאור באופן מובהק כחילונית או כדתית – יש בה אלוהות, אבל זו אלוהות דיאלוגית (כלומר בעלת ממד אישי "פנימי", אקזיסטנציאלי); יש בה דת, אבל אין זו הדת הממוסדת והסמכותית, אלא המורשת הדתית הפתוחה; יש בה ממד קולקטיבי – העדה או הקהילה – אבל ממד זה מכונן באמצעות יחס בין-אישי; יש בה לאומיות יהודית, אך זו אינה הלאומיות המודרנית, אלא לאומיות שמקובעת בהתגלות ובברית בין אלוהים ועמו. [...] בובר משמש, אם כן, כגשר נוח להדתה "רכה". (רם, 2015)

אורי רם גורס שהטענה שלי באשר להדתה והצורך שלי בגידור המילה "חילונית" במירכאות נובעים מהשאה של מרטין בובר. אינני יודע אם טענה זו נכונה או לא, אולם האפיסטמולוגיה שמנחה אותי נובעת בין השאר מן הביוגרפיה שלי, המשותפת למזרחים רבים. היא מאפשרת להתבונן בהבחנה בין חילוני לדתי גם דרך העדשה האתנית. במשך חמישים שנה נאלצנו להיענות להנחת היסוד בסוציולוגיה, ששיבצה את המזרחים כנקודת אמצע בין דת לחילונית. זהו סיפור קולקטיבי של מזרחים רבים בדור הראשון, השני ואפילו השלישי. אני עצמי הלכתי בילדותי לבית הכנסת, לא אכלתי בשר חזיר והנחתי תפילין עד גיל מאוחר. כשחזרנו מבית הכנסת ביום שישי בערב, הדלקנו אור והמבוגרים עישנו. כאשר התבוננתי בחרדים האשכנזים בסביבת מגוריי, חשבתי שהדת שלנו מזויפת. כאשר התבוננתי בחילונים האשכנזים – חשבתי שהחילונית שלנו מזויפת, משום שהיו לנו קמעות, מזוזות וטקסי גירוש עיין הרע. במילים אחרות, הייתי מחוץ לרצף. הסוציולוגיה החמיצה את הנקודה הזאת, ושיבצה את המזרחים כנקודה ארכימדית על רצף שמורשתו אירופית. בספר היהודים-הערבים הבאתי מסמכים של שליחים ציוניים, רובם סוציאליסטים, שהתבוננו בהלכות הדתיות של היהודים הבגדרים. ככל הדוגמאות היהודים בבגדר אינם דתיים כשרים ואינם חילוניים כשרים. הנה כמה דוגמאות (עמ' 102-112):

תפילת הבוקר התחילה באישון לילה, לפני עלות השחר, חטופה, מצוות אנשים מלומדה, ללא רגש ער.

הדת אצל המוני העם היא יותר בגדר מצוות אנשים מלומדה מאשר רגש עמוק שבלב,

1 קיים מסד תאורטי שמבוסס בין השאר על העבודות של אמנון רז-קרקוצקין, חנן חבר, עדי אופיר, יעקב ידגר, נסים ליאון, מאיר בוזגלו, חביבה פדיה, יהודה גודמן, דותן לשם ויוכי פישר. פישר אף הובילה במכון ון ליר בירושלים קבוצה העוסקת בקדושה, דת וחילון וערכה ספר חלוצי העוסק בחילון ובחילונית. ליאון מלמד באוניברסיטת בראילן סמינר ששמו "זהויות חילוניות בישראל", ובמכללת ספיר מלמדת הגר להב קורס ששמו "אמונה במרחבים חילוניים".

ועל כן תפילתם חטופה, אין השתפכות הנפש של חסידים [...].
אין הווי דתי, אין הרגשה דתית עמוקה, צעירים הולכים לבית-כנסת מתוך אדישות,
ולא מתוך רצון להתמרד, כפי שנהגו באירופה. אם יהודים סוגרים חנויות בשבת – הם
עושים זאת מתוך הרגל או מחוסר ברירה.

דת במובן הרציני של המלה אינה קיימת. ישנה מסורת מאובנת.
קשה לומר שיש הווי דתי. ישנו הווי מסורתי. שומרים שבת, אוכלים כשר, אך ורק
מתוך "אינרציה" בלי כוונה והתלהבות. [...] לא שמעתי על איש אשר ויתר על משרה
כדי לשמור על השבת. [...] אין הרגשה דתית עמוקה. ההקפות בכגדד וביתר עיר כבל
בהושענא רבה ושמיני עצרת [...] אין בהן חגיגות ושמחה עממית. [...] בבניין סוכות
מתרשלים יהודי בגדד: סכך דליל, סדינים תחת דפנות; וגם אלה לא עד הסכך ועד הרצפה
ואין מחסה מפני השמש בסוכה. [...] אילו יכולתי להראות לו סוכה ירושלמית נאה על
כל חינה והדרה, כי אז הבין שאין עושים סוכה כדי לצאת ידי חובה. [...] בתפילת שחרית
ומוסף לא ראיתי שום מנהג מיוחד, מלבד הבורות: לא כל הקרואים ידעו את הברכה.
על ספרים או כתבייד אין אף לשאול...

שליחים המגדירים עצמם חילונים מחזיקים בשני קצותיו של רצף, מבקרים את הלכות הדת של
המזרחים וקובעים שאינם דתיים באמת ואינם חילוניים באמת. כפי שלימד אותנו נסים לאון,
המסורתי המזרחי נתפס כמי שמבטא דתיות חלשה ושכירה, חלקית וחסרת שורשים, שללא
המחויבות לעבודת הטקסט ההלכתית – ספק אם אפשר לקיימה לאורך זמן. תהליך ההדתה של
המזרחי מאפשר כינון זהות חילונית כביכול. ברור שיש קשר עמוק בין המבט הלא-חילוני של
השליחים ובין ההגזעה של היהודים הערבים, כפי שעולה למשל מהדברים הבאים של השליחים
(שם, עמ' 112):

[...] הפחד מפני המוות והדאגה לגורל הקרובים שנפטרו תופס מקום בראש ברגשות
הדת שלהם. מרבים להדליק נרות-תמיד לעילוי נשמתם של קרובים. [...] האווירה של
אמונות תפלות משפיעה גם על אנשים מבחוץ היושבים זמן רב בכגדד.
אלה יהודים, אשר עדיין חיים לפי המסורת, אם כי אינם מדקדקים בקיום מצוות
ואינם יודעים טעמי מצוות או פרק בתורה; אנשים, אשר "הרגשתם" היהודית עדיין
מקורית, אבל מהולה לעתים קרובות עם כל מיני אמונות תפלות ועם כל מיני "דעות
קדומות". [...] העולם הזה הולך ונהרס מתוך תוכו. הוא רקוב מבפנים ואם רק יגעו בו
עלול הוא להתפורר במהירות. הבורות בענייני יהדות איומה ואולם הזיק טרם ככה.

עיוורון אפיסטמולוגי דומה של החילוניות בישראל בא לידי ביטוי בשיח זכויות האדם. נסים
מזרחי (2012) מתייחס לזכויות האדם לא רק כפרדיגמה אוניברסלית, אלא גם כשיח של זהויות.
מקור שיח זכויות האדם הוא התיאודיצייה הנוצרית. סמואל מוין (Moyn, 2015) אף טוען שהמומנט
המכריע להבנת צמיחתו של שיח זכויות האדם המודרני נמצא בשיח נוצרי שמרני. האירופים
מוטרדים מן המוסלמים לא רק בשל הפרהסיה שעברה הדתה מוסלמית, אלא משום שגם גרסתה
החילונית היא מפלה ולא מכלילה. תופעה דומה מתרחשת ב"כלכלת האיברים", כמו שמכנה
זאת חגי בועז (2018). המרכז הלאומי להשתלות, שנוסד על בסיס עמותת אדי, ייבא מחו"ל
את הדגם לאתיקה בתרומת איברים, המבוסס על עקרונות מערביים ליברליים קלאסיים כמו

אוטונומיה והסכמה מודעת. בעיקר מעניין מושג האלטרואיזם בהשתלות איברים, שהוא כולו תוצר של תרבות פרוטסטנטית אטומיסטית ופוריטנית. בהתמסדות המודל האתי המערבי הזה ביחס להשתלות איברים, ובכלל בכל הנוגע באתיקה רפואית, התקבעה נקודת המבט של האתאיזם המתודולוגי כברירת מחדל של הממסד הרפואי. הצרימה הורגשה בעיקר מול עמותת "מתנת חיים", עמותה חרדית שהצליחה לגייס מאות תורמי כליה ושינתה כליל את עולם ההשתלות בישראל. עמותה זו לא יכלה לקבל את מושגי האתיקה המערבית, האוניברסליים לכאורה, וביססה את מערך התרומות שלה על נתינה פרטיקולרית קהילתית.

האתיקה הפרוטסטנטית ובעיית היהודים

החילון של הבירוקרטיה המדינתית ושאלת האזרחות היו בעת ובעונה אחת הבעיה והפתרון לשאלת היהודים במערב. עד תהליך החילון באירופה לא השתמשו יהודים במילים "דתי" ו"חילוני" להגדרת זהותם, והיהדות לא נתפסה כדת בלבד. את חוסר ההלימה בין החוקה היהודית לתבונה של הנאורות ניסח עורך האנציקלופדיה הצרפתית, דני דידרו: "היהודים הם קנאים חשוכים המצייתים לסמכות מבלי לחשוב", הוא כתב, ובזאת אפיין אותם כמי שמפריים את הכלל הראשון של הנאורות כפי שניסח אותו קאנט. בעיית היהודים לא הייתה רק תאולוגית וגזעית אלא גם משפטית, בירוקרטית ומרחבית, בהיות היהדות דת ציבורית וחוקה פוליטית, כפי שטען קאנט. היהודים מקיימים קהילה בתוך קהילה, או מדינה בתוך מדינה. משום כך, קאנט הציע תהליך של ניצור שיביא ל"המתת חסד של היהדות". מרקס ניסח זאת באופן מהודק: "היהדות, כמו הנצרות, תיאלץ להתקיים בצורה פרטית. התחום המוקצה לדת במדינה הנוצרית הוא תחום הפרט". המרחב הממשי והמטאפורי של הבעיה היהודית היה הגטו, או כתריאליבקה, או חלם – עירם של האנשים הקטנים, שהתקיימה יתומה ושקועה בעצמה מחוץ לזמן ולמרחב של התרבות והציביליזציה. הפרוטסטנטים נהגו לבזות את היהודים על התבדלותם ועל לבושם המשוונה – כובעיהם רחבי השוליים, גלימותיהם חסרות הכפתורים. במערב אירופה בעיית היהודים הייתה כיצד לשמור על הזהות היהודית מול הפיתוי להתבולל. שתי התשובות הגדולות של התקופה היו הציונות וההגירה לארצות הברית. הציונות הקימה במדינת היהודים את אותו הדגם שבעטיו גורשו מאירופה (רז'קרקוצקין, 1999). האם האפשרות הזאת הופיעה בקלפים אצל ובר? או בניסוח מקצועי: האם הדגם הלוטרני היה בגדר "אפשרות אובייקטיבית" בטיפוס האידיאלי של הבירוקרטיה?

הטיפוס האידיאלי של הבירוקרטיה של ובר, גורם הייחוס המשמש חוקרי ארגונים כדגם לניתוח או לביקורת, מעגן בתוכו את עקרונות החילון: הפרדה בין רכוש פרטי לרכוש ציבורי; סמכות לגאלית הכפופה לעקרון אחדות ההיררכיה; מערך מתועד של חוקים וחלוקת אחריות משפטית ומנהלית בין נושאי תפקידים שעברו הכשרה; ארגון אימפרסונלי, לא גחמתי, שכל אדם שווה בפניו ללא משוא פנים; נושאי התפקידים הם מומחים בתחומים, ורואים בבירוקרטיה שליחות וקריירה. ובר ראה בעיני רוחו בירוקרטיה המבוססת על סגל מסור בעל כישורים טכניים, ומסלול תעסוקה שמהווה קריירה לכל החיים. הבירוקרט אמור להניח בצד את תחושותיו האישיות, לקבל החלטות בלתי מוטות, להחזיק בעמדות ציבוריות אתיות ולגנות שחיתות. במיוחד מדגיש ובר את ההפרדה בין רכוש פרטי לרכוש ציבורי ומגנה את השימוש ברכוש ציבורי

לצרכים אישיים. במילותיו הוא: "במודל הרציונלי קיים עיקרון לפיו הסגל האדמיניסטרטיבי צריך להיות מופרד מן הבעלות על אמצעי הייצור". יותר מכך, "השליטה היא ברוח פורמליסטית ולא פרסונלית", שמשמעותה, אצל ובר, "sine ira et studio", כלומר "ללא שנאה (או תשוקה) וללא חיבה (או התלהבות)".

ובר גזר את הטיפוס האידיאלי של הבירוקרטיה מן התאולוגיה הלותרנית שעל ברכיה התחנך, וחילן אותו באמצעות אתאיזם מתודולוגי. כל העקרונות של הבירוקרטיה העוסקים בחוקה ולא באמונה הם עקרונות החילון של המדינה הפרוטסטנטית, שמשמעותה, כפי שנאמר כבר, התנגדות לסמכות הכנסייה, הפרטת האמונה וניכוש הסממנים הדתיים מן המרחב הציבורי. אולם המרחב ה"ניטרלי" של הבירוקרטיה – ברירת המחדל של האתיקה – לעולם אינו ניטרלי. הטיפוס האידיאלי מניח את ההפרדה בין הציבורי לפרטי כדבר נתון, על פי הדגם הפרוטסטנטי.

במבט היסטורי ניתן לומר שהטיפוס האידיאלי של הבירוקרטיה הוא הסיבה, המסובב והדיאגנוזה לבעיית היהודים. הבירוקרטיה הייתה המנגנון המארגן של מדיניות הנומרוס קלאוזוס, שלא אפשרה ליהודים לעמוד בקריטריונים לשירות הציבורי, גם לא למשה מנדלסון שכונה "לותר היהודי". היהודים (ובר התכוון ל"יהדות התלמודית") אינם מסוגלים להפריד את הדת מן הפרהסיה, להבחין בין הסמכות הריבונית לסמכות המדינית ולהיפטר מפולחני דת ציבוריים כמו המניין או השחיטה, המעוררת כיום מחלוקת בגרמניה ובצרפת. באתיקה הפרוטסטנטית, בניגוד לדתות הציבוריות – היהדות והאסלאם, תהליך החילון התבסס לא רק על ההפרדה בין המרחבים אלא גם על הפרטת האמונה ועל פנומנולוגיה של הסובייקט (אתאיזם מתודולוגי ואינדיבידואליזם מתודולוגי).²

כשוובר, כמו רבים מבני דורו, התייחס לבעיית היהודים, הוא הבחין בין "תאוקרטיה עברית קדומה" ובין "תאוקרטיה לותרנית", שנשענות שתיהן על ביבליוקרטיה – כלומר חשיבות הטקסט המקראי – אך מתגלמות באופנים שונים במרחב הציבורי. תחת הכותרת "רציונליות יהודית" תיאר ובר את התאוקרטיה היהודית כמונחים של חוסר "רציונליות קלקולטיבית", העדר "משמעת תעשייתית פורטיטנית" ו"מוסר כפול". את הקפיטליזם היהודי הוא כינה "פְּרִיָה קפיטליזם", קפיטליזם מנודה, שהנשאים שלו מתפרנסים מספקולציות, משכון, הלוואות וריבית:

איך ניתן להסביר את העובדה שלא צמחה תעשייה מודרנית משמעותית אצל היהודים? [...] [הם] תימהונים שמשתייכים לקבוצה מנודה – פְּרִיָה – בשל האידיאליסטיקה של דתם. [...] הם מתנהלים במוסר כפול הטיפוסי לכלכלות פרימורדיאליות. [...] חוק דתי האוסר לנשוך נשך מאחיהם היהודים, אך מאפשר זאת בעסקאות עם גויים. [...] אפילו בזמן הקדום נתפס "הגוי" מול היהודי כאויב. [...] אין צורך בהוכחה נוספת כדי לקבוע את מצבם המנודה של היהודים, שנובע מהבטחות ל"יהוה" ומתבטא בהשפלה המתמדת של היהודים על ידי הגויים. (Weber, 1968, pp. 613-614)

מתוך כך ניתן לראות בבירוקרטיה דיאגנוזה של בעיית היהודים: היהודים שומרים על מוסר כפול, ומה שהם מאפשרים זה לזה – הם אינם מאפשרים לגויים. היהודים מקיימים פולחנים

2 במושג "אינדיבידואליזם מתודולוגי" השתמש ובר לתיאור עיקרון של מדעי החברה בפרק הראשון בספר *Economy & Society*. לפי עיקרון זה, תופעות חברתיות צריכות להשתקף בפעולות אינדיבידואליות.

דתיים ואמונות תפלות בציבור, כפופים להיררכיה רבנית ולמצוות נוקשות, ואינם יכולים להתייחס לגוי באופן אימפרסונלי. כך למשל החוק היהודי אסר על נשיכת נשך מיהודים אך אפשר זאת בעסקות עם נוצרים. בשל התנהגותם הבלתי רציונלית, היהודים אינם עומדים בסטנדרט של המדינה הפרוטסטנטית וברגם החילון של האזרחות. ובר היה ער לדגמים של יהודים-פרוטסטנטים באירופה – למשל משה מנדלסון, אותו "לותר יהודי", שהציע אסימילציה בנוסח "היה יהודי בביתך ואדם בצאתך". הוא הבחין במאמצים של יהודי גרמניה להשתלב ולהוכיח שהיהודים אינם פרימיטיביים בעלי אמונות תפלות אלא אנשים מתקדמים, שמתאימים למודל המדינה החילונית הפרוטסטנטית.

ובר הבין בהדרגה שאין פתרון לבעיית היהודים; לא רק עבור אלה שהגיעו ממזרח אירופה, אלא גם עבור היהודים ממערב אירופה. בתקופה שבה הרצל הציע עדיין אסימילציה של היהודים לנצרות, ג'ורג' אליוט כבר סימנה בדניאל דידונדה את האופציה הטריטוריאלית. שהרי אפילו יהודי גרמניה (ברגם הלותרני) ואנגליה (ברגם הוויקטוריאני) שאימצו את הפרוטסטנטיות לא הצליחו להשתלב בחברה הפרוטסטנטית, שלא לדבר על המוני היהודים ממזרח אירופה, שגילמו את בעיית היהודים במלוא חריפותה. ובר קרא את דניאל דידונדה וידע שבגרמניה הלותרנית ובאנגליה הפוריטנית היהודים יצטרכו להיות "סמויים ובלתי נראים", כלואים בהגדרה צרה של הדת היהודית (Gosh, 2006). פעולתו של הרצל להפיכת הרעיון הספרותי של ג'ורג' אליוט לתוכנית הפוליטית של הציונות הצרה עוד יותר את אפשרות השתלבותם של היהודים כפרוטסטנטים באירופה.

בשנת 1904 גילה ובר פתרון חלופי לבעיית היהודים כאשר יצא במסע לארצות הברית. היה זה לאחר שסיים את כתיבת "האתיקה הפרוטסטנטית" והחליט לתור את אמריקה, שעליה אמר טוקוויל כי "הפרוטסטנטיות שולטת [בה] ללא מכשולים בשל הסכמה אוניברסלית. הדת [הפרוטסטנטית] – אשר לעולם אינה מתערבת ישירות – צריכה להיחשב לכלל הראשוני של המוסדות באמריקה". במהלך ביקורו התבונן ובר ב"כור ההיתוך" האמריקני וזיהה יחסי זיקה בין היהודים האמריקנים ל"רוח האנגלוסקסית". הוא ראה כיצד המדינה האמריקנית מאפשרת מגוון של אמונות קהילתיות מבלי שהדת תחדור אליה. הוא עמד על כך שההפרדה בארצות הברית נועדה להגן על הדת – על מופעיה המרובים והמפוצלים – מפני המדינה.

התובנה הזאת מעמידה לבחינה מוקדמת את השאלה מהו מרחב פרטי ומהו מרחב ציבורי. זוהי שאלה היסטורית ולא רק אנליטית, שכן הגדרות המרחב משתנות, וגבולותיהן נמתחים על פני זמן ומרחב גם בחברות הפרוטסטנטיות.³ לפיכך אין זה מפתיע כי מבחינה היסטורית, גם ההתמקמות של היהדות במרחב הציבורי התמסדה בדרכים שונות. בעוד שבעולם הישן הפרדת הדת מן המדינה יצרה את שאלת היהודים, בעולם החדש היא הגנה עליהם. בצרפת הייתה זו הפרדה רדיקלית ברוח ה-Laïcité, שמשמעותה הגנה על המדינה מפני הדת ותפיסת ההסמלה הדתית בציבור כהפרה של הניטרליות במרחב הציבורי. תפיסה זו מקבלת ביטוי

3 טענה זו נכונה גם לגבי המושגים המרכזיים האחרים שבהם אני עוסק כאן, ובעיקר "יהדות" ו"פרוטסטנטיות". שני המושגים הללו מסמנים תופעות משתנות, ועלינו לזכור שהן אינן מהות בפני עצמה. כאן ניצבת הסוציולוגיה בפני דילמה, שכן כל המשגה אנליטית מחייבת שימוש בקטגוריות הללו במסירת הטיעון ובדיבור עליו. כדי לפתור את הדילמה הזאת ובר מציע להשתמש בטיפוסים אדיאלים, שהם שילוב של תנועה היסטורית וקטגוריות אנליטיות.

בולט היום בשאלת השימוש ברעלה בצרפת. פמיניסטיות רואות ברעלה פגיעה בזכויות הנשים וטוענות כי נושאות הרעלה נתונות לתודעה כוזבת, ולעומתן משפטניות רבות טוענות שדווקא איסור השימוש ברעלה פוגע הן בזכות הנשים למרחב פרטי והן בזכות המיעוטים המוסלמים שדעתם אינה נענית לקוד הנוצרי. ביילי מלמן (1998) מציגה מבט היסטורי ומראה כיצד הרעלה מייצרת פרשנות מתעתעת שקשורה בטשטוש הגבול בין הפרטי והציבורי. האישה עם הרעלה הייתה מעין "הרמון נייד" שנע תדיר בין הפרטי לציבורי ותוחם אותם מחדש יחד עם התנועה במתכונת של תנועה הגליאנית. מלמן מצטטת גם את ליידו מונטגיו, הכותבת על חירותה של האישה עם הרעלה (1717):

קל להבחין כי יש להן יותר חירות מאשר לנו. איש אינו יכול להבחין בין הגבירה לשפחתה, ואפילו הבעל הקנאי ביותר אינו יכול להכיר את אשתו כשהוא פוגש בה, ושום גבר אינו מעז לגעת באישה, או ללכת בעקבותיה ברחוב. התחפשות נצחית זו מעניקה להן חופש ללכת בעקבות נטיותיהן.

הסוציולוגיה הפמיניסטית העוסקת בהדרתה מתמקרת בעיקר בשאלת הדרתן של נשים מהמרחב הציבורי, אולם ניתן לחשוב על אפשרויות שימוש ב"מפנה התאולוגי" דווקא כנקודת מוצא להעצמה פוליטית של נשים, בשילוב הגמיש של הפרטי והציבורי, שמהווה מפתח לתנועת המושגים ולמעגל הקסמים שכולנו חגים מסביבו.

היהודים בארצות הברית בתחילת המאה עשרים, עת ביקורו של ובר שם, נקטו עמדה חד-משמעית של הפרדה בין הספרה הפרטית לספרה הציבורית. שופטים יהודים ובהם לואיס ברנדייס ופליקס פרנקפורטר אף תמכו בפסקי דין שאוסרים תפילה דתית בבתי ספר ציבוריים, ברוח חומת ההפרדה של ג'פרסון. אולם במרוצת השנים הגבול בין פרטי לציבורי השתנה גם בארצות הברית. לאחר מלחמת העולם השנייה שורטט קו חדש של הסמלה דתית במרחב הציבורי ועמו שורטטה הפרדה בין דת למדינה. כך נוצר מעין מרחב שלישי שניתן לכנותו "פרהסיה", ואת היהודים "הדתיים" בארצות הברית אפשר לכנות "דתיי הפרהסיה". למשל חוויית הקדיש, שמתוארת אצל פיליפ רות, אלן גינזבורג, ליאונרד ברנשטיין או לאון ויזלטיר, שאמר קדיש על אביו "שחדל להיות על פי ההלכה". מרתקת טענתו של בירנבאום, ששרטוט הגבול מחדש נובע מהשפעת היהודים על התרבות הדתית האמריקנית. כך למשל בשנות השבעים דרש הרבי מלובביץ' כי חנוכייה תאיר כיכרות ציבוריים לצד עץ האשוח בפרהסיה האמריקנית. התביעה של הרב, שנוסחה כאילו היה ליברל בחברה רב-תרבותית התובע זהות ממוקפת, החרידה ממנוחתם ארגונים יהודיים שראו בחומת ההפרדה גבול המגן על חופש הדת במרחב הפרטי. הרב יוסף גלזר, נשיא ועידת הרבנים, שחשש שהתביעה מהווה הפרה של חומת ההפרדה, קרא לרבי מלובביץ' לשוב ולקרוא את הדמוקרטיה באמריקה של טוקוויל. אחרים סברו כי הצבת חנוכייה בפרהסיה פותחת קן צרעות חוקתי ומציפה מחדש את בעיית היהודים.

ולבסוף, הנה הפרדוקס בדיון על ובר ושאלת היהודים. בשנת 1913, בקונגרס הצינוני ה-11, כאשר מרטין בובר וחיים וייצמן הציעו להקים אוניברסיטה עברית בירושלים, טען ובר בתגובה כי העיר תהפוך ל"תאוקרטיה עירונית" בשל הפולחן הציבורי בבית המקדש. "הצינונים צריכים שיהיה להם מקדש וכומר גדול בירושלים, וכל דבר אחר יהיה בעל חשיבות משנית [...] יישארו 'עמי ארצות'" (Roth, 2002). בובר לא הסכים עם ובר, וטען שאבחנתו מתבססת על תפיסה ישנה של היהדות. ובר עצמו המשיך לגלגל רעיונות על הצינונות וההתיישבות הטריטוריאלית

בשיחות עם ארנסט לסר ויוליוס סימון בעקבות הצהרת בלפור. כאשר התייחס ליהדות בגרסתה התלמודית הקדומה, סימון הבהיר לו כי "הרעיון הלאומי, שמשמעותו החייאת העברית כסמל, ולא בדת, היווה את ההנחה הציונית הבסיסית: הדת היא עניין פרטי". ובר לא השתכנע. עם זאת, ספקנותו כלפי הציונות לא מנעה ממנו לחתום ב־1918, עם אחיו אלברט, סומברט ואחרים, על עצומה שנקראה "פרו-פלשתינה" ותמכה בהתיישבות היהודים. הוא לא תיאר לעצמו שהמורל הפרוטסטנטי יתממש במלואו במדינת היהודים.

ג. מילים בשימוש כללי

הודעת הוועדה למילים בשימוש כללי

1. הַדְתָּה
2. פְּרָקוּ/רְכִיבֵנוּ - מודול
3. פְּרָקֵנוּ/רְכִיבֵנוּ - מודולרי
3. (תְּכַשִּׁיר) אֶלְדִּיךְ - דאדורנט
4. עֶקֶר הַבַּיִת (צורת זכר ל'עקרת הבית')

רקע

1. הַדְתָּה

המילה הדתה החלה לשמש בהוראת 'הפיכה לדתי', ההפך מחילון. נראה כי השימוש בה (עדיין) אינו נרחב. בדיון עלתה השאלה אם יש צורך במונח הזה. נמצאו כמה מופעים של המילה בחיפוש במרשתת, לדוגמה:

- "אם באירופה ההתעוררות הלאומית [...] הייתה מלווה במרוקט של חילון, במזרח הופעל מנגנון הפוך: של הדתה. על מנת 'להחזיר' את יהודי ארצות ערב להיסטוריה נוקקו שליחי התנועה הלאומית (שהיו חילונים לכאורה) לגלות אצלם תשוקה דתית ולהגדירם כדתיים ואף כמשיחיים" (יהודה שנהב, הגלימה, הכלוב וערפל הקדושה: השליחות הציונית במזרח כפרקטיקה גבולית בין 'לאומיות חילונית' ותשוקה דתית).

- "תהליכי הדתה בקרב אתיופים בישראל".

חברי הוועדה סברו שהמונח מתקבל על הדעת. לאחר התלבטות הוחלט שאף כי המילה מהלכת, רצוי שהאקדמיה תיתן לה גושפנקה (בדומה למונח הַפְּצָה שאושר בעבר).



האקדמיה ללשון העברית

מקורות

אזולאי, נעמה (2015). אנו היהודים החילונים? הגדרת זהות בתנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני. בתוך יוכי פישר (עורכת), *חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים* (עמ' 314-339). ירושלים: מכון ון ליר.

בועז, חגי (2018). *גוף יחיד רבים: הכלכלה הפוליטית של איברים להשתלה*. ירושלים ובני ברק: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

בורג, אברהם (2015). *הנה ימים באים*. אור יהודה: כנרת, זמורה-ביתן.

בן-פורת, גיא (2016). *הלכה למעשה: חילוננו של המרחב הציבורי בישראל*. חיפה: פרדס.

- גונטז', ניר (2017, 24 באוגוסט). "מי ביקש להכניס דת לספרי מדעים לכיתה א'?" זו הייתה בקשה של משרד החינוך להכניס גם היבטים...". הארץ. **אוחזר** ב-1 באפריל 2018.
- גיליס, ריבי (2009). עכשיו גם הם מתנחלים: המורפולוגיה האתנית של ההתנחלויות. עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב.
- גל גץ, פוריה (2011). הדתל"שים: מסע אל עולמם של דתיים לשעבר. תל אביב: עם עובד.
- האקדמיה ללשון העברית (2006). הודעת הוועדה למילים בשימוש כללי. **אוחזר** ב-1 באפריל 2018.
- המכון הישראלי לדמוקרטיה (2011). יהודים ישראלים: דיוקן. **אוחזר** ב-1 באפריל 2018.
- הפורום החילוני (2011). מהי הדת? **אוחזר** ב-1 באפריל 2018.
- (2017, 24 באוגוסט). מי ביקש להכניס דת לספרי מדעים לכיתה א'?" **אוחזר** ב-1 באפריל 2018.
- התנועה הרפורמית (2017, 29 בנובמבר). 7% רפורמים. **אוחזר** ב-1 באפריל 2018.
- ורצברגר, רחל (2014). רוחניות של חיפוש ויהדות של בחירה: נרטיב הזהות של אנשי התחדשות הרוחנית היהודית בישראל. בתוך יעקב ידגר ואחרים (עורכים), מעבר להלכה: מסורתיות, חילוניות ותרבות העידן החדש בישראל (עמ' 555-579). באר שבע: מכון בן-גוריון לחקר הציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- חבר, חנן (2013). בכוח האל: תיאולוגיה ופוליטיקה בספרות העברית המודרנית. ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- ידגר, ישעיהו וליבמן, יעקב (2006). מעבר לדיכוטומיה "דתי-חילוני": המסורתיות בישראל. בתוך אורי כהן, אליעזר בן-רפאל, אבי בראלי ואפרים יער (עורכים), ישראל והמודרניות: למשה ליסק ביוכלו (עמ' 337-366). באר שבע: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- כהן, חנן, הלר, אלה, לזר-שואף, ציפי ועומר, פאדי (2017). מדרד הרמוקרטיה הישראלית 2017. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה. **אוחזר** ב-1 באפריל 2018.
- להב, הגר (2014). מעבר ל"אלוהי אבותינו"? תיאולוגיה פוסט-חילונית והשיח היהודי-פמיניסטי בישראל. בתוך יעקב ידגר, גרעון כ"ץ ושלום רצבי (עורכים), מעבר להלכה: מסורתיות, חילוניות ותרבות העידן החדש בישראל (עמ' 185-213). באר שבע: מכון בן-גוריון לחקר הציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- לוי, יגיל (2015). המפקד האליון: התאוקרטזיציה של הצבא בישראל. תל אביב: עם עובד.
- ליאון, נסים (2010). חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית. ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- מזרחי, ניסים (2012). מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות-האדם בישראל. מעשי משפט, ד, 51-74.
- מלמן, בילי (1998). רעלות שקופות: קולוניאליזם וג'נדר לקראת דיון היסטורי מחודש. זמנים, 62, 84-104.
- פישר, יוכי (2015). פניה הרבות של החילוניות: לקראת טיפולוגיה של התחלנות. בתוך יוכי פישר (עורכת), חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים (עמ' 262-287). תל אביב וירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- רז-קרקוצקין, אמנון (1999). השיבה אל ההיסטוריה של הגאולה, או: מהי ה"היסטוריה" שאליה

- מתבצעת ה"שיבה", בביטוי "השיבה אל ההיסטוריה"? בתוך שמואל נח אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), *הציונות והחזרה להיסטוריה (עמ' 249-277)*. ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- (2000). מורשת רבין: על חילוניות, לאומיות ואורינטליזם. בתוך לב גרינברג (עורך), *זיכרון במחלוקת: מיתוס, לאומיות ודמוקרטיה (עמ' 89-107)*. באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- רם, אורי (2015). *שובו של מרטין בוכר: המחשבה הלאומית והחברתית בישראל מבוכר עד הבוכריאנים החדשים*. תל אביב: רסלינג.
- רם, חגי (2006). לקרוא אידאן בישראל. ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד. שביד, אליעזר (2000). העידן ה"פוסט-חילוני". ירושלים: Jerusalem Center for Public Affairs.
- אחזור** ב-1 באפריל 2018.
- שוהם, חזקי (2014). "דת", "חילוניות" ו"מסורת" במחשבה הציבורית בישראל. עיונים בתקומת ישראל, 24, 29-58.
- שלג, יאיר (2017, 20 בספטמבר). פולמוס ההדתה: כצעקתה? מקור ראשון. **אחזור** ב-1 באפריל 2018.
- שנהב, יהודה (2003). *היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות*. תל אביב: עם עובד.
- (2008). הזמנה למתווה פוסט-חילוני לחקר החברה בישראל. *סוציולוגיה ישראלית*, 10(1), 161-188.
- Batnizky, Leora F. (2011). *How Judaism became a religion: An introduction to modern Jewish thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Berger, Peter (1967). *The social canopy: Elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday.
- Ghosh, Peter (2006). The place of Judaism in Max Weber's Protestant Ethic. *Journal for the History of Modern Theology*, 12(2), 208-261.
- Goodstein, Laurie (2011, May 7th). Pitzer college in California adds major in secularism. *New York Times*. Retrieved April 1st, 2018.
- Herzog, Hanna & Braude, Ann (eds.) (2009). *Gendering religion and politics: Untangling modernities*. New York: Palgrave Macmillan.
- Lahav, Hagar (2016). What do secular-believer Women in Israel believe in? *Journal of Contemporary Religion*, 31(1), 17-34.
- (2017). Jewish secular-believer Women in Israel: A complex and ambivalent identity. *Israel Studies Review*, 32(2), 66-87.
- Moyn, Samuel (2015). *Christian human rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Norris, Pippa & Inglehart, Ronald (2004). *Sacred and secular: Religion and politics worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roth, Guenther (2002). Max Weber's view on Jewish integration and zionism: Some American, English and German contexts. *Max Weber Studies*, 3(1), 56-73.
- Weber, Max (1968). *Economy and Society*. New York: Bedminster.