

## מבוא: חילון וחילוניות – מצע תיאורטי ומתודולוגי

יוכי פישר

המונחים "חילוניות" ו"חילון", במשמעותם כתהליכי התרחקות שונים מהדת, ממוסדותיה, מערכיה וממנהגיה, עברו בעשורים האחרונים של המאה העשרים שינויים מרחיקי לכת. הזרז העיקרי לשינוי נבע מביקורת על תזת החילון הקלאסית, ביקורת שהחלה להישמע מראשית המאה העשרים ובעיקר ממחציתה. עד אז, הנרטיב המקובל, ששורשיו עוד בתקופת הנאורות, תיאר במונחים דיכוטומיים בדרך כלל את המסורת והדת הישנות אל מול ההתפתחות, המודרנה והקדמה. התפיסה הייתה כי תהליך המודרניזציה נושא בחובו גם שינוי אבולוציוני הכרחי של העולם המסורתי, המתקדם אט אט אל עבר עולם מודרני שהווייתו הבסיסית היא חילונית. שינוי זה התבטא, לפי תפיסות אלו, בנסיגת הדת ממרכז החיים בתחומים שונים; בהחלשת כוחה בזירה הציבורית והעתקת מרכז הכובד שלה אל הזירה הפרטית; בהפרטת הדת והיפרדותה מתחומי חיים שונים (למשל כלכליים, פוליטיים, מדעיים); בהיפרדות מנורמות דתיות ומסמכות הדת; בהתגלעות משבר אמון בגורמי תיווך מסורתיים; בהמרה של ערכי הדת בערכים מודרניים; בהתרחקות מאמונות הנוגעות למציאות טרנסצנדנטית; ובהתגברות החשיבה הרציונלית והמדעית לעומת החשיבה המסורתית הנסמכת על העל-טבע.<sup>1</sup>

למן שנות השישים והשבעים של המאה העשרים החלה כאמור להיסדק תזת החילון הקלאסית הזאת על גרסאותיה השונות. הסדקים נבעו במציאות שבה לא היה אפשר להתעלם עוד מהכוח ומהחיוניות של תופעות דתיות, ישנות כחדשות, שבצבצו וצמחו בתוך סוגים שונים של המודרנה. בין השאר התבטאו תופעות אלה בעליית משקלם של יסודות דתיים בחיים הפרטיים והציבוריים; במשיכתן הגדולה של תנועות דתיות מתחדשות; ובצמיחה של תנועות דתיות פונדמנטליסטיות, המבוססות בין היתר על הנחות יסוד של אותה מודרנה (Eisenstadt 2008).

הביקורת על תפיסות החילון הקלאסיות טענה שהתפיסה בדבר קשר ישיר בין תהליכי המודרניזציה לתהליכי החילון אינה תקפה בהכרח ואין זהות מלאה בין אלו לאלו. ביקורת זו התבססה בשנות השמונים והתשעים של המאה העשרים בעבודותיהם של סוציולוגים ופילוסופים שעסקו בתופעת החילון והתגברות הדת

1. רשימת החיבורים המייצגים את הגישה הזאת ארוכה ומגוונת. היא פותחת בהגותם של הוגי ההשכלה כמו יום וקומט, ממשיכה בסוציולוגיה של ראשית המאה העשרים בהגותם של ובר, דורקהיים וממשיכיהם, וכוללת גם תזות מרקסיסטיות ואת החשיבה הפסיכולוגית מבית מדרשו של פרויד. ראו למשל Parsons 1966; Wallace 1966; Berger 1967

- ההדתה (religionization)<sup>2</sup> - בהקשרן העולמי הרחב. בהקשר היהודי-ישראלי קיבלה מגמה מחקרית זו את ביטויה למשל בהתבוננות חדשה על משמעותן של הקטגוריה המסורתית ושל הזהות המסורתית (בוזגלו 2009; ידגר 2010). קובץ מחקרים ביקורתי על דתיות וחילוניות בישראל ששמו מערכולת הזהויות ממחיש עד כמה הזהויות והקטגוריות הדתיות והחילוניות בתרבות הישראלית הן נזילות ומשורגות זו בזו (יונה וגודמן 2004, בעיקר במאמרם של גודמן ופישר). מהספר עולה כי גם בהקשר הישראלי-יהודי של ראשית המאה העשרים ואחת, תהליכי החילון, כמו תהליכי ההדתה, אינם בעלי אופי בינרי או אבולוציוני, אלא הם תהליכים מורכבים ומסועפים שהזהויות שהם מנסים לייצר אינן נענות בהכרח לקטגוריות המקובלות. מחקרים מהשנים האחרונות מראים כי גם ההכלאה של הקטגוריות ("היברידיזציה" כמונחיו של ברונר לאטור) ממשיכה לשמר פעמים רבות את הדיכוטומיות שכן היא מחדדת ומחזקת את הזהויות הקיימות (שגיב ולומסקי-פדר 2007; Sagi 2006).

ההקשר הישראלי אינו יוצא דופן; הוא רק דוגמה אחת לכיווני המחקר שהתפתחו בעקבות ההכרה באופיים המורכב של מושגי הדתיות והחילוניות. ערעורה של תזת החילון הקלאסית וההכרה במאפיינים ההיברידיים של הקטגוריות הובילו חוקרים העוסקים בדתות לפרשנות והמשגה מחדשות ומגוונות של המצב הדתי-חילוני. חילוקי הדעות בין החוקרים בנושאים אלו אינם מסתכמים בוויכוח מדעי-תיאורי על עובדות או על פרשנותן, או בשאלות של דיוק עובדתי בלבד - האם הדת נעלמה והחילון ניצח או שמא הדת ניצחה והחילון כשל; מדובר על פי רוב בחילוקי דעות בעלי מטען רגשי ברור ומחויבות אידיאולוגית, אשר משקפים גישות נורמטיביות שונות לשאלות פוליטיות בוערות.

על מנת לעמוד על מאפייניהן של הפרשנויות השונות, ולפרוס מפת דרכים תיאורטית שתנהיר את מצב המחקר ואת מהלכיו המחשבתיים והמתודולוגיים בנושא טעון זה של חילון וחילוניות, אבקש בשלב ראשון למיין את הפרשנויות הללו על פי שתי פרדיגמות: הפרדיגמה הפרשנית-תרבותית והפרדיגמה המושגית או הפוסט-סטרוקטורלית. שתי הפרדיגמות הללו אינן מוציאות זו את זו והן משמשות כאן כלי אנליטי בלבד.

**א. הפרדיגמה הפרשנית-תרבותית:** פרדיגמה זו בוחנת מחדש מרכיבים היסטוריים וסוציולוגיים הקשורים לדתיות ולחילוניות במאות האחרונות. היא מקבלת או דוחה

2. את המונח "הדתה" הכניס לשימוש בהקשר זה יהודה שנהב - הוא תיאר את האופן שבו הלאומיות הציונית סימנה את האתניות של היהודים-הערבים כ"אחרים" מתוך "סימון גיבוש של האחרות באמצעות הדת" (שנהב 2004, 76). השימוש שיעשה כאן במונח מתרחק מעט מהמשמעות האידיאולוגית המקורית של שנהב ואינו מכוון לתהליך שמוחל על ה"אחר", אלא לתיאור מגוון רחב של תופעות שבהן מתגבר המרכיב הדתי בחיים הפרטיים והציבוריים.

חלקים מתוך תיאוריות החילון הקלאסיות, ומציעה פירושים שונים לאופי השינויים שחלו בתחום הדת והחילון ולקשרים ביניהם לבין מושגים שונים של מודרנה. פרדיגמה זו איננה מערערת באופן גורף על עצם ההמשגה "דתיות" ו"חילוניות", אלא מתאפיינת בניסיונות הצלה או ניגוח של תזת החילון הקלאסית והקשר החד-סטרי שהיא הניחה בין המודרניזציה לתהליך חילון מתפתח ובלתי נמנע. פרדיגמה זו מאופיינת גם בניסיונות מעניינים לבודד משתנים מסוימים מתוך התזה הרחבה, ולבדוק את תקפותם או מופרכתם לנוכח ריוויזיות שונות, לנוכח שינויים במבנה הדת והחילון או לנוכח הגדרות חדשות של המודרנה.

תזת החילון הקלאסית נשענת על שתי הנחות יסוד: האחת, שקיימת הבחנה ברורה בין חילוניות לדתיות; והאחרת, שתהליכים התפתחותיים הקשורים למודרנה מצביעים על מעבר בתחומי החיים השונים מעולם המאופיין בחשיבה ובהתנהגות דתיות, לעולם המאופיין בחשיבה ובהתנהגות חילוניות. חוקרים השייכים לשדה המחקר הפרשני-תרבותי מקבלים בדרך כלל את ההבחנה הברורה בין חילוניות לדתיות, אך מטפלים באופנים שונים בהנחה השנייה, בשאלת אופי השינוי והיתכנותו בתנאים שונים. הם עובדים בתוך המערכת המושגית המקובלת אך מתחבטים בשאלות שהן פועל יוצא מהנחת היסוד השנייה, כמו שאלת עליית הדתות במרחב הציבורי; השינויים במאפייניהן של הדתות הממוסדות העוברות תהליכי אינדיבידואליזציה; או הקשר שבין יציבות קיומית ותהליכי גלובליזציה לבין רמת החילון.<sup>3</sup> כמה מחילוקי הדעות בין החוקרים נובעים מהתמקדות בהקשרים תרבותיים שונים זה מזה, בעיקר ההקשר האירופי אל מול ההקשר האמריקני.

כיוון מחקרי מעין זה מתבטא למשל בקובץ מאמרים שהתפרסם בשנת 2003, שבו ניסו טובי החוקרים בתחום לעשות דבר שבדרך כלל אנשי מדע נזהרים ממנו: לחזות את עתיד הדת והחילוניות לנוכח המציאות בת זמנם (Davie et al. 2003). העתיד צויר כמובן באופנים שונים: חוקרים אחדים חזו את העמקת תהליך החילון חרף העליות והמורדות של הדת בעולם המערבי במהלך המאה העשרים, ובסופו של דבר הצביעו על מגמה כללית של דעיכה; אחרים ניסו לפרק מרכיבים מתזת החילון הקלאסית והצביעו על שינוי ברגישויות של מה שעשוי להיקרא "דתיות", שפניו הם לאו דווקא אל עבר מה שמכונה "חילוניות" אלא לכיוונים אחרים, כגון סוגי רוחניות מגוונים, "סופרמרקט" של דתות ואמונות, ו"ריכוך" הדתות הממוסדות באופן שיאפשר להן למלא טוב יותר את צורכי האנשים ויעשיר את חייהם. ואולם, למרות הגוונים המחקריים, רוב החוקרים המשתתפים בקובץ "עתידני" זה שבויים במידה רבה בפרדיגמת החילון הקלאסית ומשתמשים במערכת

3. ראו Bruce 1992; 2002; Finke and Stark 1992; 2006; Chaves 1994; Davie 1994; Casanova 1996; Yaman 1997; Bhargava 1998; Berger 1999; Dobbelaere 1999; Brown 2001; Norris and Inglehart 2004. כן ראו סיכום עיקרי המחלוקת אצל Swatos and Olson 2000

ההמשגה הדיכוטומית הישנה: האם הדת תתגבר או תדעך? האם העולם נע לכיוון הדתי או החילוני?

במידה רבה, הכוח ההסברי של תיאוריית החילון הקלאסית, אשר קישרה בין המודרנה לבין השינויים ביחס אל הטראנסצנדנטי מתוך נטייה לדיכוטומיות, ממשיך ללוות ולעצב את השיח על החילוניות והדתיות. מעניין כי כוח זה מאפיין את השיח בעיקר בהקשרים מערביים או קולוניאליים, ופחות בהקשרים של דתות מזרחיות או אפריקניות למשל, שהשיח המערבי עליהן "משוחרר" במידה רבה מקטגוריזציה בינרית וממשיג אותן באופנים הוליסטיים יותר ודיכוטומיים פחות.

**ב. הפרדיגמה המושגית:** פרדיגמה זו מערערת על עצם ההמשגה הבינרית "דתי-חילוני" ומתנגדת להגדרות מהותניות שלהם. היא מתאפיינת בביקורת קונספטואלית ואינה נוטה לייחס למושגים אלה תכונות ומופעים קבועים. לשיטתה, הגישה הבינרית מקורה בחשיבה מערבית, נוצרית-פרוטסטנטית, שהמשיכה והתבססה בהחלה קולוניאלית גם על הקשרים דתיים לא נוצריים. מכיוון שכך, אפשר לתאר את הפרדיגמה הזאת גם כביקורת פוסט-סטרוקטורלית. ביקורת זו טוענת כי הדיון בחילוניות מניח בדרך כלל שקיימת הגדרה אוניברסלית ומהותנית אחת של החילוניות. בכך הוא משקף תפיסת עולם נוצרית הגמונית שהועתקה בתהליך של קולוניאליזציה להקשרים תרבותיים ודתיים שונים ויצרה למשל את ההבחנה בין התחום החילוני, הציבורי והלאומי לבין התחום האמוני, המעשי והפרטי. אלא שתהליכי חילון והדתה שונים נוצרים בתוך הקשרים דתיים, חברתיים ופוליטיים ייחודיים, ומכיוון שכך קשה לדון בהם במונחים כוללניים.<sup>4</sup>

בעוד הדתיות זוכה ליותר ויותר ניתוחים העומדים על מורכבות התופעות הדתיות (הכוללות רבדים תרבותיים שונים, ריטואלים, מוסדות ומנהיגים כריזמטיים), החילוניות נתפסת בעיני רבים כעמדה פוליטית ורעיונית חד-ממדית שאפשר לתמצת אותה לעקרונות מופשטים, למשל עקרון התבונה, עקרון החירות, עקרון האחיות ועקרון המוסר האישי. תפיסה זו, טוענת הביקורת המושגית, היא עצמה תוצר חילוני, מערבי-פרוטסטנטי, של חשיבה שמציגה את החילון כדרך רציונלית וניטרלית להשגת סדר חברתי ופוליטי בעולם המודרני.

4. וראו רז־קרוצקין 1999; גודמן ופישר 2004; חבר 2004; שנהב 2008; Hervieu- Léger 1993; Latour 1993; Cohn 1996; Göle 1996; Connolly 2000; Van der Veer 2001; Navaro-Yashin 2002; Asad 2003; Casanova 2006. וראו שני קובצי מאמרים המעיינים מחדש במושגי החילון לנוכח הביקורת המושגית של העשור האחרון: Cady and Hurd 2010; Calhoun *et al.* 2011.

## פוסט-חילוניות

אחד המושגים שהציעו מבקרי תזת החילון, בעיקר מצדדי הפרדיגמה הביקורתית-מושגית, הוא המושג "פוסט-חילון" (post-secularization) או "פוסט-חילונית" (post-secular). מושג זה משמש לתיאור ולניתוח של המצב הדתי-חילוני, ובו בזמן, ואולי אף ביתר שאת, הוא משמש להבניות נורמטיביות של מציאויות דתיות/חילוניות. המונח "פוסט-חילונית" עצמו איננו הומוגני; רבדיו ושימושי השונים מתרבים והולכים, ולעתים הם אף סותרים זה את זה.

כמו מונחים אחרים שנולדו מתוך ביקורת על קטגוריות סגורות והגמוניות – למשל המונח "פוסטמודרנה" שמציע אינספור דרכים לפרק את הקטגוריה המודרנית, או המונח "פוסטקולוניאליזם" – כך גם הפוסט-חילונית מתפרשת כאמור במשמעויות וברבדים רבים.<sup>5</sup> את השימושים השונים במושג "פוסט-חילונית" אפשר למקם על שני צירים מקבילים: הציר הטמפורלי והציר האפיסטמי.<sup>6</sup> אף שהבחנה בין הצירים מלאכותית, שכן למעשה הם מתפקדים באופנים מורכבים ואף חופפים, היא נעשית לשם הניתוח המושגי. הבחנה זו נסמכת על דיונו של יהודה שנהב בספר זה, המצביע על הממדים השונים של המונח מתוך התמקדות בפרספקטיבה האפיסטמולוגית. לטענתו, ההתעלמות מפרספקטיבה זו עומדת בבסיס התפתחות האנתרופולוגיה המודרנית. בהמשך אסרטט כיוונים מקבילים אך שונים מדיונו של שנהב במושג, מתוך ניסיון למפות את מגוון השימושים ואת הפתרונות הגלומים בהם לשיח העכשווי על חילוניות ודתיות.

## הציר הטמפורלי

אפשרות אחת להבנה של המצב הפוסט-חילוני היא הצבתו על ציר הזמן, ועל ידי כך תיקוף (פְּרִיודִיזַצְיָה) מסוים שלו: ה"פוסט" מסמן את הזמן שאחרי. על ציר זה אפשר לפרש את הזמן העכשווי הפוסט-חילוני בשני כיוונים שונים:

א. חזרתו של המודחק: לפי גישה זו הזמן הפוסט-חילוני מתאפיין בחזרתן של הדתות למודעות הציבורית והפוליטית, לצד מקומן בחוויות האישיות. הבנה זו מבטאת מעין הודאה בכישלונה של אידיאת הנאורות להפוך את הדתות לחלק פעיל ולגיטימי בתוך השיח הציבורי, הליברלי והמודרני והתפתחות מאשליית "ניצחון החילוניות" (Habermas and Ratzinger 2005). הבנה

5. מאמרו של יהודה שנהב בספר זה דן בפרשנויות השונות של המושג ומבקש לבחון את משמעויותיו באשר להתפתחות מדעי החברה, שהתבססו לכתחילה על אתאיזם מתודולוגי.

6. ההבחנה בין הטמפורלי ובין האפיסטמי ביחס לפוסט-חילונית מבוססת גם על הבחנה דומה ביחס לפוסטקולוניאליזם. הבחנה זו בין "פוסט" כמסמן זמן, לבין "פוסט" כמסמן שינוי פרדיגמטי בחשיבה, התפתחה בחשיבה הביקורתית הפוסטקולוניאליט באופן כרונולוגי. ראו שנהב וחבר 2004; Shohat 1992.

כזאת של הפוסט-חילוניות יכולה להתפרש גם כמבטלת במידת מה את עידן החילון הקודם, שבדיעבד מתברר כי לא היה חילוני באופן "טהור". לפי תפיסה זו, שכאמור היא חלק מביקורת רחבה ומדיון מחודש בערכי הנאורות, אנו חיים עתה בתקופה של התפכחות מאשליית החילון, והדת שבה ועולה מהמקום שאליו נדחקה. שלא כמו הפוסט-ציונות לדוגמה, שאיננה מעמידה בסימן שאלה את קיומו של העידן הציוני שקדם לה אלא מבקרת אותו ואת הרלוונטיות שלו כיום, השקפת העולם הפוסט-חילוני מסוג זה מאתגרת גם את עצם הבנת העבר הפְּרָה-מודרני ואת העבר המודרני כנושאים אופיי מובהק, הראשון "דתי" והשני "חילוני".<sup>7</sup>

ב. השלמת תהליך החילון ההיסטורי: הבנה נוספת של המצב הפוסט-חילוני כנטוע על ציר הזמן רואה בזמן העכשווי דווקא את "ניצחוננו" המוחלט של תהליך החילון ההיסטורי, אשר הושלם בהגיעו עתה למצב של הגדרת מכלול התרבות כולה. על פי תפיסה זו, לאחר שפרויקט החילון השלים את מהלכו והמצע המערבי כולו הוא מצע חילוני, יכולה הדת למצוא בו מקום כתחום נוסף בתוך תרבות שבסיסה מחולנים (שביד 2000). העידן החילוני, כפי שטוען למשל הפילוסוף צ'רלס טיילור, מתבטא בחילוניותה של ההווה כולה ומקיף את הבנתנו את הסדר הקוסמי, החברתי והמוסרי (Taylor 2007). לפי הפנומנולוגיה שמציע טיילור, חיינו נטועים כיום בתוך "הווה אימננטית" (the immanent frame) מחולנת שמתוכה אנו חווים את קיומנו, בין שאנו דתיים ובין שאנו חילונים. לדעתו, החילוניות והמצב הפוסט-חילוני הם אפוא מצב קיומי; אין אפשרות שלא לחוות את העולם דרכם, ורק על בסיסם מתקיימת ההתמודדות עם שאלות של אמונה ודת. לפי הבנה זו של הפוסט-חילוניות, יקיצת הדת בעידן הנוכחי איננה העלאת הדתי המודחק, אלא היא הזמנה לדיון מחודש במקומו ובנחיצותו של הטרנסצנדנטי למערכות הקיום האנושיות ולהגדרה מחודשת שלו. דווקא מתוך העידן החילוני, והרפלקסיה על הסדקים בקיום החילוני האימננטי הכולל, יכולה לצמוח פוסט-חילוניות שמאפשרת סוג של טרנסצנדנטיות מחודשת.<sup>8</sup>

קריאה של הזמן הפוסט-חילוני כזמן שלאחר השלמת תהליך החילון סותרת מניה וביה את קריאתו כזמן של התפכחות מאשליית החילון. גישת ההתפכחות טוענת כאמור כי החילוניות מעולם לא הייתה קיימת בטהרתה, כפי שדומיינה והוצגה על ידי מצדדי תזות החילון למיניהם. לטענתה, התבוננות על התקופה

7. וראו על כך אצל Gorski 2000; Casanova 2008b; Gorski and Ateş 2008. כן ראו מאמרם של יונה וגורמן בספר זה.

8. פרשנות זו לטיילור מוצאת ביטוי באופן שבו חוסה קזנובה מבין את הפילוסופיה של "ההווה האימננטית" של טיילור (Casanova 2008a).

הנוכחית כתקופת "ניצחונה" של החילוניות איננה אלא המשך ושכפול של התפיסה ההגמונית הדואלית,<sup>9</sup> שתיארה ועודנה מתארת את המציאות בקטגוריות דיכוטומיות לא היסטוריות ונטולות הקשר תרבותי.

#### הציר האפיסטמי

אפשרות נוספת ומקבילה להבנת המונח "פוסט-חילוניות" ושימושיו היא הצבתו על ציר הידע וההכרה ובירורו בקטגוריות אפיסטמיות. במובן זה, פוסט-חילוניות היא השקפה המציעה להשתחרר מהאידיאולוגיה ומהחשיבה הקטגורית שיצרה המודרנה, ולראות במרכיבים הדתיים והחילוניים בעבר ובהווה מרכיבים המשמשים בערבוביה מתוך ריבוי צורות. ציר זה מבוסס בעיקר על תפיסת החילוניות ותהליכי המודרנה והחילון כמבוססים על מושגים תיאולוגיים שעברו טרנספורמציה.

תפיסה זו נולדה בעקבות התמוטטות אידיאל הנאורות לאחר מלחמת העולם הראשונה, וביתר שאת לאחר מלחמת העולם השנייה, שהביאה לקריסת האידיאולוגיות הגדולות. עמדה זו מכירה בכך שמושגים בסיסיים ומהותיים למצב החילוני המודרני (למשל "כריזמה", "ריבונות") הושאלו מהעולם התיאולוגי או נבנו כאנלוגיה אליו.<sup>10</sup> על פי תפיסה זו, הממד החילוני איננו אוטונומי אלא נובע באופנים שונים מההוויה הדתית; והדת מעולם לא הפסיקה להתקיים גם אם מופעה הודחקו או נעדרו מהשיח של המודרנה. לפיכך, את המודרנה יש להבין רק כאופנים מחולנים של תיאולוגיות, בעיקר נוצריות.<sup>11</sup>

בעשור הראשון של המאה העשרים ואחת חזרה גישה זו ללב השיח וכונתה גם "המפנה התיאולוגי". היא מצביעה על תפיסות אפיסטמיות תיאולוגיות המונחות בבסיס הפוליטיקה (תיאולוגיה פוליטית) ובבסיס פרקטיקות ורעיונות שהמודרנה נהגה עד אז לאפיין כחילוניים. הדוגמה המובהקת לכך היא תופעת הלאומיות: היא איננה רק תחליף לדת, כפי שטענו כמה מחוקרי הלאומיות (ובכך הניחו את הלאומיות כתופעה חילונית המייתרת את הדתיות ומחליפה אותה), אלא היא, בהקשר היהודי למשל, בעלת תשתית תיאולוגית אסכטולוגית-משיחית הניזונה בעצמה מהדת ואף עומדת בבסיס הצדקתה העצמית (רז'קרקוצקין 1999; 2005).

9. כנגד ביקורת זו טוען טיילור שעצם המחשבה שאפשר להשתחרר מנרטיבים מכלילים וקטגוריים היא אשליה פוסטמודרנית. הוא מכניס לניתוח הגנאלוגי שלו את התוכנות שנראות לו נכונות מתוך מה שהוא רואה כארבעת הנרטיבים המתחרים על פירוש החילון.

10. שנהב, במאמרו בספר זה, מנתח את התפתחות שני הממדים הללו, ממד העבר וממד ההווה, בתוך הסוציולוגיה.

11. רז'קרקוצקין 1999; 2005; אופיר 2001; שמיט 2005; שנהב 2006; 2008; חותם 2007; ליבוביץ 2008; שמידט ושיינפלד 2009; 1991; Löwith 1990; Milbank 2005. Agamben 2005. ראו גם את ניתוחה של חביבה פדיה על הלא-מודע התיאולוגי-פוליטי (פדיה 2011).

גישה זו אף מצביעה על הדומיננטיות של הקשר שהונח בין תהליכים קולוניאליים לבין הנצרות והחילון. לטענתה, קטגוריית הדת שירתה את התהליכים האלה והמצאתה הייתה חלק מרכזי בתהליכי הקולוניזציה והאוריינטליזציה (Van Der Veer 2001; Anidjar 2008). מתוך אותה גישה אוריינטליסטית צמח בשנים האחרונות גם הדיון על עליית האסלאם במרחב הציבורי האירופי, אשר מעורר עיון מחודש במשמעות החילוניות האירופית. מתוך רצון להדיר את האסלאם מן המרחב הציבורי, החילוניות האירופית מתפרשת היום כמעין המשך למורשת אירופית נוצרית-יהודית (Göle 2010). מכיוון שהקטגוריה של הדת, כמושג המנוגד לחילוניות, הומצאה בהקשרים מודרניים שונים בין השאר כדי להניע את גלגלי הקולוניזציה, הולכים ומתגברים כיום המחקרים המחפשים אחר תולדותיה הצעירות יחסית של הדת כקטגוריה נפרדת (Smith 1991; Smith 1998).

ביקורת אפיסטמית זו על הנרטיב המקובל של החילוניות מצביעה פעמים רבות על שורשיו ומקורותיו הפנים-דתיים של תהליך החילון הנוצרי. אחד ממקורות המושג הלטיני *saecularizatio* מתאר שינוי שהתרחש בתקופת הרפורמציה במאה השבע-עשרה, כאשר שליטים שאינם אנשי כנסייה העבירו לידיהם, או הלאימו, חלק מרכוש הכנסייה ואדמותיה (Casanova 2008b). "חילון" זה של הרכוש והאדמות התחולל במקרים רבים בתוך המסגרת הכלל-דתית הנוצרית ומתוך שיתוף פעולה עם הכנסייה, שהתאימה עצמה לתנאים החדשים. הקטגוריה של החילון נולדה אפוא בתוך הדת וכעת היא מוחזרת למקומה הטבעי: בתוך מקורותיה התיאולוגיים. במסגרת המשגות חדשות אלו, החילון איננו נתפס עוד כמובנו הפוליטי-מערכי-נוצרי בלבד כפרויקט של הפרדת הדת מהמדינה או של דחיקת הדת לתחום הפרטי לצד ירידה באמונה ובקיום המצוות הדתיות; מעתה הוא נתפס כמושג רב-ממדי הכולל הקשרים שונים והתפתחויות מסועפות. כך, למשל, במקרה ההודי הזהויות האישיות שהתחדדו בעקבות חדירת הקטלוג דתי/חילוני לא תמיד תאמו את ההפרדות הדתיות. החילוניות בהודו איננה נתפסת רק כ"אחר" של הדת אלא כחבילת ערכים ופרקטיקות הקשורים ליכולת החיים ביחד של קבוצות שונות זו מזו (לאו דווקא בדת), ליצירת אחדות לאומית, וליחס למיעוטים (Nandi 2004; Needham and Rajan 2007).

הבנות אלו של הפוסט-חילוניות, אם כממוקמת על ציר הזמן ואם כממוקמת על הציר האפיסטמי, אינן מוציאות זו את זו, ובחלקן הן אף מקבילות ומשלימות. היוזמה או הצורך להכריז על מצב תודעתי חדש או על תיקוף חדש נובעים, בשני הצירים ובכל וריאציה שלהם, מהחיפוש אחר מערכת מושגים שתהלוך את ההבנה המפוכחת של המציאות ושל הצרכים המשתנים ותציע תיאורטיזציה חלופית לתזות החילון הגדולות.

החיפוש אחר הבנה כזאת והניסיונות לבנות מערכת מושגית חדשה אינם מוגבלים כמובן לחשיבה החילונית בלבד. גם המסורות הדתיות השונות פיתחו, כל



אחת בדרכה, פילוסופיות וגישות אסטרטגיות שונות בעניין החילון, והן מקבילות לעתים במושגיהן לשיח הפוסט-חילוני (Hölscher 2008). בהקשר היהודי, למשל, השיח שאפשר לכנותו "פוסט-דתי" של העשורים האחרונים עוסק בגבולות של זהות ודת, והוא מרחיב, מגמיש, ואף מגדיר מחדש את גבולות הדת וההלכה.<sup>12</sup> הגות פוסט-דתית זו, בהקשרה היהודי ובהקשרים אחרים, מייחדת תשומת לב רבה לשאלת היחס לחילון. לעומת ההגות הדתית הקלאסית, שבה ניתן מקום מועט יחסית לקטגוריית החילון ולקבלה של זהות חילונית כאופציה קבילה, משמעותית וערכית, בעשורים האחרונים מתמודדים יותר ויותר הוגים דתיים עם משמעותה של אופציית החילון בעבור עולם הערכים הדתי והמרחב הדתי, כפי שנראה מיד בדבריו של הקרדינל רצינגר. אך למרות הניסיונות הגוברים לניתוחים המכילים את שני העולמות, והמדברים בשפה דתית וחילונית גם יחד (פישר וסליגמן 2007; פדיה 2011), מסגרות הדיון והידע נשארות על פי רוב בתוך מסורות השיח הדתי/חילוני. גם מאמרי הספר הזה דוברים לרוב שפה חילונית המודעת לטשטוש הגבולות, אך איננה מנסה לסנכרן את המסורות השונות לשיח מאחד.

דוגמה אחת למרחב המושגי שמתפתח סביב מונחי הפוסט-חילוניות בהקשר האירופי-נוצרי נמצאת בעמדתו החילונית והשמרנית יחסית של הפילוסוף יירגן הברמאס. עמדה זו התפתחה מתוך שיח עם אנשי הדת ויכולה להמחיש את מורכבות המונח, את השימושים השונים בו ואת אופיו הנורמטיבי של השיח העכשווי על מושגי החילון והפוסט-חילוניות.

### הברמאס והפוסט-חילוניות

יוזמה להבנה ולתיקוף מחדש בכל הקשור למשמעות הדת והחילוניות במרחב האירופי-נוצרי באה מכיוונם של הפילוסוף יירגן הברמאס והקרדינל ג'וזף רצינגר, לימים האפיפיור בנדיקטוס השישה-עשר. יוזמה משותפת זו נולדה לאו דווקא מתוך חיפוש אחר הגדרות מספקות יותר לתיאור ההיסטוריה או המציאות של הקטגוריה הדתית והחילונית, אלא מתוך מה שהוגדר "תחושות מצוקה" של הפילוסוף החילוני ושל איש הדת הנוצרי גם יחד. אובדן הסולידריות בעולם הקפיטליסטי הגלובלי, והתחושה שאין בכוחה של הליברליות החילונית לשקם את מערכת הערכים שהיא עצמה מבוססת עליה, הביאו את הברמאס – לשעבר מדוברי המובהקים של פרויקט הנאורות, שדגל בהפרדה בין המרחב הציבורי

12. שיח זה מתמקד בכמה נושאים, בהם ביקורות מגדריות שקשורות קשר הדוק לצמיחת הפמיניזם הדתי, ושאלות על ההלכה והיחס אליה; על הסמכות הממסדית וגבולותיה; ועל החוויה הרוחנית-רגשית והקשר האמביוולנטי שלה לדת הממוסדת. הספרות על כך רבה. ראו למשל אלאור 1998; זיוון 2006; שגיא 2006.

החילוני למרחב הפרטי שבו מתקיימת הדת - להציע תיאוריית חילוניות חדשה. הצעתו, שיש בה יומרות מוסריות ופוליטיות המבקשות לתרום בין השאר לייסוד יחסים חדשים בין הכנסייה למדינה, מבקשת לעשות שימוש בערכים הלוקחים מהדת. את ההצהרה הראשונה שלו ככל הנראה בתחום זה השמיע הברמאס בנאום שנשא בשנת 2001 לרגל קבלת פרס לקידום השלום ביריד הספרים של פרנקפורט. כותרת ההרצאה הייתה "אמונה וידיעה" ("Faith and Knowledge"). הברמאס הפתיע את שומעיו באומרו שהדיון במרחב הציבורי, שעד אז נתפס בעיניו כ"נקי" משיח דתי כלשהו, צריך להקצות מקום לגיטימי גם לשיח הדתי. הוא קרא ליצור סינרגיה בין הדתי לחילוני (Habermas 2002).

ארבע שנים מאוחר יותר, בנאומיהם באקדמיה הקתולית במינכן, העלו רצינגר והברמאס לדיון את השאלה עד כמה המדינה הדמוקרטית המודרנית החילונית שואבת את הלגיטימציה שלה ממקורות חיצוניים לה, מקורות שהיא איננה יכולה להבטיח; והאם היא איננה מוזנת מהנחות נורמטיביות הזרות לטבעה כיום (שמידט ושיינפלד 2009). לטענת הברמאס, מצוקת המדינה החילונית מעלה שאלות באשר ליכולתה של המדינה הדמוקרטית לחדש את יסודותיה האקזיסטנציאליים מתוך המשאבים שלה עצמה, ללא שימוש במקורות פילוסופיים ודתיים, או שמא נחוצה אתיקה משותפת. המדינה הדמוקרטית החילונית, על פי הברמאס, יוצרת בעצמה את מקורותיה הנורמטיביים. בעזרת תהליך אוטונומי של החלטות ושיקולים דמוקרטיים נוצרות הסיבות והמוטיבציות לאזרחות שאיננה נשענת בהכרח על בסיס דתי. מנגד, התכונות הנדרשות להחזיק את הדמוקרטיה יכולות - ולפעמים אף צריכות - להתבסס על מקורות דתיים. תרומתה הייחודית של המסורת הדתית למדינות הדמוקרטיות היא, לטענתו, בשימור ההבנה האבסולוטית של הכבוד לחיי אדם וההגנה על הארעי והשולי בחברה שהולכת ונהיית גלובלית. לטענת הברמאס, חילוניות המודרנית יש נטייה להעדיף תפיסות עולם נטורליסטיות, על אף יומרתה להיות חסרת פניות. אלא שבהתדיינות בין חילונים לדתיים, שני הצדדים צריכים לקבל את המעמד הרציונלי של טיעוני השני, ובאחריותו של הצד החילוני בדיון כזה לתרגם את הטיעון הדתי לשפה חילונית אפשרית.

הברמאס מציע לחתור לכינון זמן פוסט-חילוני שבו הדת תספק למדינה ערכים שיסייעו לה להתמודד עם ההווה, גם אם ההווה עצמו לא יישען בהכרח בהנחותיו ובלגיטימיות שלו על הדת. בזמן הפוסט-חילוני על המדינה להכיר בדת לא רק כפונקציה חברתית התורמת ליציבות החברה; על החברה המודרנית להביא בחשבון את השיקולים הדתיים בכל דיון ציבורי כדי להבטיח שהיא מקבלת החלטות חסרות פניות, מכיוון שלעמדה הפוסט-חילונית יש גם ממד נורמטיבי ברור:

המודעות הציבורית של החברה הפוסט-סקולריסטית משקפת גם תובנה נורמטיבית המשפיעה על המגעים הפוליטיים של אזרחים לא מאמינים עם אזרחים מאמינים. בחברה הפוסט-סקולריסטית קיימת הסכמה כללית הולכת וגוברת ששלבם מסוימים ב"מודרניזציה של המודעות הציבורית" כרוכים בהטמעה ובטרנספורמציה רפלקסיבית

של המנטליות הרתית ושל המנטליות החילונית גם יחד (Habermas and Ratzinger, 2005, 46).

הברמאס אינו יוצא כמו צ'רלס טיילור נגד ההומניזם המדיר לחלוטין את נקודת המוצא הטראנסצנדנטית מהדיון הציבורי (exclusive humanism), עמדה שאומצה באופן רשמי וחוקי על ידי האיחוד האירופי למשל; אלא הוא מציע לקבל לתוך הדיון הציבורי ערכים דתיים המתורגמים למינוח החילוני. למשל, לקבל את התרגום של "בצלם אלוהים" לעקרון כבוד האדם. הקרדינל רצינגר הדגיש בנאומו את הצורך לכונן בסיס אתי משותף, קונסנזוס בין-תרבותי באשר לערכים שעליהם מושתתת החברה, בסיס שימתן את הפתולוגיות האנטי-דמוקרטיות שצמחו מתוך המודרנה ומתוך הדת במפגש ביניהן. שניהם מסכימים על הצורך בבניית מערכת הדדית חדשה של יחסים בין רציונליות לאמונה, ושניהם מסכימים על מה שהם מכנים "האופי הפוסט-סקולרי של החברה המערבית" (שם).

הפוסט-חילוניות שמציעים הברמאס ורצינגר מחפשת אפוא אחר הגדרות חדשות לחילוניות הנותנות לגיטימציה לעולם הדתי, מתוך ויתור הדדי של שני הצדדים על שאיפת האקסקלוסיביות ועל מהלך ליניארי חילוני או דתי. תפיסה זו מצד אחד מקבלת את הצורך בהגדרה נורמטיבית ופילוסופית חדשה של המצב הדתי-חילוני, אך מצד אחר היא משכפלת את הדיכטומיה הקטגורית. במקום להכריז על "ניצחונה" של אחת משתי האפשרויות, מציעה הפוסט-חילוניות של הברמאס רצינגר מעין הפסקת אש, הנובעת במידה רבה מהצטברות של התשה והפסדים בכל צד. לנוכח אישיותם, מעמדם הייצוגי וההיסטוריה של שני האישים המנסחים קריאה זו, שכפול הדיכטומיה של דתיות וחילוניות איננו מפתיע. עם זאת, עצם הצורך בהגדרות מחודשות של מצב וזמן דתיים-חילוניים חדשים מעיד על האי-שקט המשותף לרבים לנוכח התפוררות הוודאויות הישנות בתזות החילון השונות. הפוסט-חילוניות נוסח הברמאס שייכת באופן מובהק למה שהוגדר לעיל "פרדיגמה פרשנית". ביקורת זו מצמצמת את תזת החילון; היא איננה מערערת את מושגי הדת והחילון או מפרקת אותם אלא מתבססת בעיקרה על הבחנה בציר הזמן: חברות אירופיות ודומות להן (בקנדה, באוסטרליה ובניו זילנד), שקשרי אזרחיהן עם הדת התערערו והתמעטו בתקופה שאחרי מלחמת העולם השנייה, יצרו תחושה של חברה מחולנת לחלוטין. ההכרה בכך שהדת בכל זאת נוכחת בהן, ואף חוזרת ומתגברת, הביאה את הברמאס למסקנה שהחברה כיום היא חברה פוסט-חילונית. זוהי הכרה סוציולוגית המחייבת לדעתו את החברות המודרניות להתארגנות נורמטיבית חדשה ולהתאמה של העמדה החילונית עם הנורמות והערכים הדתיים. כלומר, ההכרה של הברמאס בעידן הפוסט-חילוני נוגעת למעשה רק לחברה האירופית ולשלוחותיה; הוא קורא לייצר בהן תהליך של קבלת הדת כשווה בשיח האזרחי הדמוקרטי, בדרך של "תרגום" ערכים דתיים לשיח אזרחי-חילוני כללי (Habermas 2008). במובן זה, השימוש של הברמאס במושג פוסט-חילון הוא

שמרני ואיננו עולה בקנה אחד עם ביקורות המבקשות למוטט את הדיכטומיה הישנה.

אם כן, המושג "פוסט־חילוניות" מכיל בתוכו סתירות ושכפול של חלק ממושאי ביקורתו. הוא איננו מקובל על כל החוקרים, בין השאר בשל שימושיו השמרניים והרדוקציה שהוא עושה לעתים למחקר הרחב, שחושף את הרובר התיאולוגי בתוך ההבניה של הסקולרי. עם זאת, יש לזכור כי המושג מתפקד כמו מושגים חדשים ומחודשים אחרים הנושאים בתוכם, בשלביהם הפורמטיביים, לא מעט משמעויות שונות וסותרות.

### התבוננות מחודשת בחילוניות

בעת שהדת ומאפייניה, השבים בהדרגה ללב השיח החברתי והפוליטי, זוכים לתשומת לב מחקרית לא מועטה, זונח המחקר יותר ויותר את העיסוק בחילוניות ובתהליכי החילון. הסיבות לכך נעוצות הן בתזה הישנה – שזיהתה בחילון את הנורמלי והצפוי ולכן לא ראתה צורך רב לעסוק בו – הן בגישות הפוסט־חילוניות, שמדגישות כאמור את שובו של המודחק הדתי, ועל כן מתמקדות בניסיון להבין בעיקר את הטרנספורמציות וההתאמות שעשו הדתות השונות במציאות החדשה. באופן דיאלקטי, ייתכן שספר זה, המתמקד דווקא בתופעת החילון ובהקשרים תרבותיים וזהותיים שונים שלה, הוא חלק מניסיון מחודש להנכיח את החילוניות ולראות בה את הלא־מובן־מאליו.<sup>13</sup> הניסיון למצוא הגדרות חדשות, לוותר על דיכטומיות מגבילות ולפעול בתוך מציאות פוסט־חילונית זו או אחרת פוגם לעתים ביכולת להבין את ההתפתחויות והשינויים המתרחשים בתוך שדה זה. ואולם, נקודת המוצא של הספר היא ההבנה כי הוויתור על הדיכטומיה ועל הגישה האבולוציונית והטהרנית אין משמעו ויתור על הניסיון להבין לעומק את תהליכי החילון, גם אם הם אינם דיכטומיים לדת וגם אם גבולותיהם אמנם מטושטשים.

13. ראו למשל מלכין 2006; כ"ץ 2011, וכן קורס של האוניברסיטה הפתוחה העוסק כולו בתהליכי חילון בתרבות היהודית (בר־לבב ואחרים 2012). באותו האופן, גם הופעת האנציקלופדיה זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני יכולה להיחשב ביטוי של התעוררות השיח על החילוניות והחיפוש אחר משמעות הזהות החילונית היהודית. כמו כן, גם בוויכוח שהתעורר בעקבות צאת האנציקלופדיה – שנתפסה מצד אחד כניסיון ממדר להגדיר שוב, ומחדש, את גבולות ההגמוניה של החילוניות היהודית־ציונית־אשכנזית, ומצד אחר כהצגה מפוכחת ומכלילה דווקא של הקיום היהודי בהקשר של צמיחת תרבות בעלת מאפיינים חילוניים – אפשר לראות ביטוי ליקיצתו ולהשתנותו של השיח החילוני. על יחסן המורכב של תנועות ההתחדשות היהודית במרחב החילוני להנכחה של החילוניות כקטגוריה נפרדת ראו במאמרה של נעמה אזולאי בספר זה.

מתוך נקודת מוצא מפוכחת זו, אחרי "פירוק" המרכיבים האידיאולוגיים והבנת המודרניות ותהליכי החילון, נשאלת בכל זאת השאלה מה אפשר לומר על כל אחד מהם: כיצד נראית הדת וכיצד יכולים אנו להבין את תהליכי החילון והחילוניות לאור התבוננות מחודשת במורכבותם?

אמנם מוסכם היום על רוב החוקרים שתהליך החילון, או המונח "חילוני", אינם מסמנים מהויות קבועות, ושהחילוניות ניזונה מן התיאולוגי ומקיימת דיאלוגים מסוגים שונים עמו. אף על פי כן, אי-אפשר להתעלם מכך שבהקשרים היסטוריים וקונטמפורריים (בני הזמן) בחברה הכללית ובחברה היהודית והישראלית יש תופעות קולקטיביות ואישיות רבות שהמשותף להן הוא סוג של קיום המזוהה כחילוני. המפנה הפוסט-חילוני מאפשר לנו לראות קיום זה כמורכב מרבדים וממינונים שונים של היסטוריות, אמונות, פרקטיקות, ערכים, ומסורות אישיות, חברתיות ותרבותיות – ולא רק כאופן הוויה "טבעי" ושקוף של העולם המודרני. אף שהחילוניות איננה הגדרה מהותנית ואוניברסלית, אין לראות בה, בשלל הקשריה, רק הגדרה שיווית למה שאיננו דתי.

המאמרים בקובץ מנסים לבחון מבעד לפריזמות שונות – פילוסופיות, היסטוריות, סוציולוגיות ואנתרופולוגיות – את אותו קיום חילוני על שורשיו, מורכבויותו ומגעיו עם הדתי. לבחינה זו שני נדבכים: נדבך המתמקד בתופעות החילון והחילוניות, בשורשיהן הפילוסופיים וההיסטוריים בהקשר התרבותי הרחב; ונדבך הממקם תופעות אלו בהקשר היהודי-ישראלי. שני הנדבכים מקיימים ביניהם יחסים מורכבים. בטרם אפנה להצגת מאמרי הספר ולניתוחם, אבקש להצביע על כמה רבדים המרכיבים את היחסים שבין החילוניות הכללית לחילוניות הישראלית.

### בין החילוניות הישראלית לחילוניות הכללית

טלאל אסד, מחשובי האנתרופולוגים העוסקים בדת ובחילוניות כיום, מציע גישה המתבוננת על כל חילוניות כנישאת על ידי שחקנים חברתיים שונים, בעלי אינטרסים ספציפיים. לא אחת מזדהים שחקנים אלה עם החילוניות באופן רגשי, מקדשים אותה בדמות המדינה או בדמות האבות המייסדים, ופועלים בדרכים שונות נגד תנועות דתיות (אסד 2010; Asad 2006). אסד מציע לבנות "אנתרופולוגיה של חילוניות" שתתבונן על כל חילוניות ספציפית כעל מבנה תרבותי בעל סמלים, שיח ופרקטיקות משלו. אך זוהי איננה משימה פשוטה כלל ועיקר, בעיקר אם מנסים להימנע מלשוב לדיכוטומיה דתיות/חילוניות או למהותנות. קל יותר לאמץ גישה מחקרית כגון זו שמציע אסד במקומות שבהם החילוניות נלחמה באופן גלוי בדת, למשל בטורקיה בשנותיה הפורמטיביות. המקרה הטורקי מראה כי מאבקים בין דתיים לחילונים לא תמיד נובעים מאידיאולוגיות מתנגשות, אלא הם מתפתחים באופן ספירלי, בדרך לעומתית אסטרטגית, כשהלאומיות משמשת כר פורה למאבק

(Lapidot-Firilla 2007). אך במקומות כמו ישראל, שבה, גם בימיה המיליטנטיים ביותר, החילוניות עוצבה כשהיא שזורה ורקומה בתוך שיח דתי ותיאולוגי, קשה אף יותר לבנות "אנתרופולוגיה של חילוניות" נוסח אסד, שכן אנתרופולוגיה כזאת מסתמכת על ניגוד ומתח מובנה בין הדת לבין החילון והלאומיות. עם זאת, אבקש לסרטט כאן, בעזרת דיון אטימולוגי קצר, קווים לאנתרופולוגיה מסוג זה בהקשרה הישראלי, כדי לתרום לדיון המנסה להבין, כמו אסד, מה בדיוק מתרחש כאשר מתחוללים בארץ מסוימת שינויים מושגיים ההופכים את החילוניות לדבר המתקבל על הדעת.

בהקשר היהודי-ישראלי, הגנאלוגיה של שם התואר "חילוני" מלמדת על כך שהחילוניות מוגדרת מתוך העולם הדתי, ושהיא איננה נפרדת לחלוטין מהקטגוריה הדתית. אדרבה, הקטגוריה הדתית מרכזית בהכנתה, בדיוק כמו שהמילה ההופכית ל"חול" בשיח הדתי היא "קודש". כפי שמראה זלי גורביץ' במסתו בספר זה, המילה "חילוני" נכנסה לעברית דרך הארמית, שבה המילה "חילוני" שימשה לתרגום המונח "זר" (מי שאינו כוהן). התרגום לארמית לקח את הדבר המחולל, ההפוך מהקדוש, והצמיד אותו לניגוד הנורמטיבי לקודש - החול.<sup>14</sup> כלומר, החילוני הוא הזר, האחר. המונח "חילוני" מסמן את מי שנמצא מחוץ למעגל השייכות של הכוהנים (כלומר כלל ישראל), והוא נגזר מתחום קדושת הכוהנים. אף שהמילה "חילוני" מופיעה בעברית התנאית, לא נעשה בה שימוש במהלך הדורות לתיאור מקרים פרטיים של אנשים שלא שמרו תורה ומצוות. תופעות כאלו, שהיו קיימות תמיד, זכו לכינויים אחרים (פיינר 2010; שטרן וברנד 2012).

חדירת המילה "חילוני" לעברית המודרנית התרחשה בשני שלבים: בשלב הראשון, ככל הנראה לקראת סוף המאה התשע-עשרה, התחדשו המונחים "חילוני" ו"חילוניות" וחזרו לשפה העברית, אם כי הם לא נפוצו בה; בשלב השני, ככל הנראה למן שנות החמישים והשישים, חדרה המילה לשפה השגורה ולשיח הציבורי. השלב הראשון התרחש בד בבד עם התפתחות הלאומיות הציבורית, ובמסגרת בניית זהות יהודית חדשה שכללה את חידוש השפה וחילונה. אבל לא פחות מכך, הוא החל במקביל להולדתה של המילה secular בהוראתה המודרנית בשפות אחרות, במסגרת התאמתה לתרבות המערבית ומתוך רצון לנרמול מערכי של הדת ומוסדותיה.

השלב השני של חדירת המונח "חילוני" לשפה ולתרבות הישראלית הוא השלב שבו הוחלף הביטוי שהיה שגור עד אז, "ציבור חופשי", בביטוי "ציבור חילוני". עם הקמת המדינה והחלת הריבונות נוצרו בתוך שני עשורים שני "ציבורים" - דתי וחילוני. כמו מושגים נוספים בתרבות שהומצאו לאחר שהפרקטיקות שלהם כבר היו קיימות, החל המושג לשמש לצורכי מיון והפרדה. מעניין שהקטגוריה "חילוני" נקשרה לציבור ישראלי מסוים דווקא לאחר שמאפייניו של אותו ציבור

14. אונקלוס על ויקרא רבה, קדושים, פרשה כד סימן ז.

ויחסיו עם הדת השתנו. שלא כדור שלפניו, שכפר בדת של בית הוריו, דור זה אינו חש עצמו בהכרח "חופשי" ממצוות, אלא במידה רבה הוא נולד לתוך מעמד זה וגדל בחברה שיש בה, לעומת דור ההורים, פחות התרסה וכפירה במסורת, אך גם פחות זיקה אליה. והנה, רק כשהחל להתקיים מרחב זה נוצר "הציבור החילוני", העומד מול "הציבור הדתי" (Fischer 2013). השימוש המחודש במילה השייכת לתחום ההלכה ("קודש" ו"חול") הֶחַל אפוא דווקא כשנוצר מרחב שאינו מתכתב ישירות עם הדת. החילוניות במובן זה לא רק משחזרת מושגים תיאולוגיים, אלא היא מקדמת פרקטיקות ותפיסות – במקרה זה, של סיווג והבדלה – המאורגנות ומשתנות "בהתאם לתצורות היסטוריות בהן הן מתרחשות" כניסוחו של טלאל אסד (2010, 264).

הניסיונות להבין תהליכי חילון ישראליים במנותק מראייה השוואתית וממגמות כלליות, מתהליכים היסטוריים ומתפיסות פילוסופיות, מייצרים תמונה חלקית ורדודה של המציאות. מחקרים רבים על השסע הדתי-חילוני בישראל נוטים לראות את מאפייניו כקשורים לדת ולתרבות הישראלית בלבד (Peres 2006). ואולם, התבוננות השוואתית רחבה ומפוכחת יכולה להצביע על מאפייניו הפרטיקולריים לצד מאפייניו האוניברסליים. ההבדלים בין תהליכי החילון בהקשר הישראלי-יהודי ובין תהליכים אלו בהקשר הכללי גדולים, והם עומדים ביסוד חלק גדול מהפערים שבין החילוניות היהודית-ישראלית לחילוניות הכללית. פערים אלו מגלמים את הבעייתיות הכרוכה בכל ניסיון לדיון קונספטואלי מכליל במהות החילוניות ובתכניה. באופן כללי, לכל דת ולכל הקשר תרבותי יש מאפייני חילוניות אחרים, שכן מבני הדת שונים זה מזה, לדתות ולתהליכי החילון בתרבויות שונות יש היסטוריות שונות, ושפות שונות מתווכות את הדתיות והחילוניות בכל אחת מהן. אמנם, הגדרה פוזיטיבית של תוכני החילוניות הישראלית או החילוניות הכללית איננה אחת ממטרות הקובץ. ואולם מתוך המאמרים בו – לצד תובנות העולות ממחקרים נוספים – מצטיירות הייחודיות והמורכבות של החילוניות היהודית הישראלית לצד מאפייניה האוניברסליים, מתוך הימנעות מטענות מהותניות. במסגרת זו נוכל להציע כמה מאפיינים המשותפים לחילוניות כפי שהיא נתפסת כקטגוריה כללית ולחילוניות הישראלית כמקרה ספציפי. מדובר ברשימה חלקית ולא ממצה:

א. כמו חילוניות בחברות אחרות, גם החילוניות הישראלית ומאפייניה הם תולדה של דת ספציפית – היהדות. מכיוון שחילון מתרחש תמיד על רקע דת מסוימת, אופניו מבטאים במידה רבה גם את הדת שממנה הוא יונק, את עיצובה ואת מושגי הקדושה והתרבות שבהם היא מתפקדת. מה שהופך אדם לחילוני, למחלל את הדת, נובע בהכרח מהמבחן הפנימי של אותה דת. אין משמעות למילה "חילון" שלא על רקע המבחנים הפנימיים הללו של הדת הספציפית. לפיכך, הרעיונות והמושגים המהותיים של החילוניות הישראלית אינם יכולים להיות מוכּנים בנפרד מהתיאולוגיה ומהתרבות הספציפיות שמהן



היא צמחה, שכן כמו בחברות אחרות, הם תוצאה של דיאלוג מתמשך עם הדת הספציפית.

ב. כמו בחברות אחרות, את החילוניות הישראלית אי-אפשר להבין רק במונחים של התרחקות מהדת והזרה שלה, וגם לא על ידי תרגום של מונחים דתיים לשדה חדש. במונחים מסוימים אפשר לראות בה חלק מההוויה הדתית. התשוקה הישראלית לסרטט קווי תיחום ברורים בין המרכיבים החילוניים למרכיבים הדתיים היא, כמו במקרים מקבילים של חילוניות, מלאכותית, כפי שטוען יהודה שנהב בספר זה. שני הממדים קשורים זה בזה, והן האידיאולוגיה הן הפרקטיקות שלהם הן בעלות אופי היברידי ומורכבות מחיבורים שונים של דת וחילוניות (Gorski 2008).

ג. כמו חילוניות בחברות אחרות, גם החילוניות הישראלית איננה סגורה ואטומה מפני השפעות תרבותיות חיצוניות המגדירות את גבולות הדת והחילון. וכשם שדתות משפיעות זו על זו, כך גם החילוניות השונות משפיעות ומפירות זו את זו. החילוניות הישראלית, שניזונה במידה רבה מקלסיפיקציה מערבית-פרוטסטנטית, ניסתה ליצור הבחנה בין הדתי לחילוני במישור הציבורי. במוכן זה אפשר לטעון כי היא דומה למדינות אחרות שיצרו לעצמן דימוי של מדינות חילוניות. יתר על כן, מדינת ישראל אף יכולה לשמש דוגמה לניסיון מרחיק לכת לשמר את הדימוי החילוני, ובה בעת להסתמך על מקורות דתיים ועל אמונה אסכטולוגית כי בשיבה ל"ארץ חמדת אבות תתגשמה כל התקוות", כחלק מכינון המדינה החילונית (רז-קרקוצקין 2005).

ד. החילוניות הישראלית חולקת עם חברות אחרות גם מתח פנימי בין הסדר ההגמוני ה"מקורי", זה שראה עצמו חילוני בשנות עיצוב המדינה, לבין מציאות שבה החברה, ומאוחר יותר גם מוסדות המדינה, מעולם לא נפרדו מהדת, כפי שמתארים גודמן ויונה בספר זה. כמו במקרים אחרים, גם החילוניות הישראלית המשיכה לשתף פעולה עם הדת על מנת לשמור, ולעתים אף לחזק, את מעמד הממסד השולט בתחום הציבורי. "כישלונה" של מדינת ישראל לייצר את אותה מדינה חילונית מדומיינת גם הוא איננו כישלון ייחודי, ואפשר לראות בו דוגמה אחת למהלך מודרני רחב יותר.

ה. כמו בחברות אחרות, גם החילוניות הישראלית איננה סטטית ואופייית איננו הומוגני. הדת והחילוניות הישראלית משתנות ללא הרף הן במישורים הרעיוניים והפוליטיים הן אל מול הבניות דתיות וחילוניות חדשות שגבולותיהן נזילים יותר, כפי שמראים גודמן ויונה בספר זה.

לצד הדמיון של החילוניות הישראלית לחילוניות בחברות אחרות, יש לה ולמגעיה עם הדתי גם מאפיינים ייחודיים ההופכים את השיח על חילוניות גלובלית ו"טהורה" לבעייתי. ייחודה מתבטא בין השאר בדרכים האלה:

א. בניגוד להקשרים תרבותיים, לאומיים ופוליטיים אחרים, הדת בישראל מספקת



לא רק רקע דתי למבנה הפוליטי-חברתי; האמונה של התנועה הציונית ברעיון השיבה לארץ המובטחת בנתה תפיסה עצמית של הדת היהודית כתנאי מקדים לעצם הקמת המדינה. אמונה זו שימשה מאוחר יותר גם להצדקת יחסה של המדינה החילונית למקורותיה הדתיים. יתרה מזו, הקשר הקיים בישראל בין הדת ובין הלאום היהודי – והעובדה שבניגוד לדתות אוניברסליות אחרות הדת היהודית שימשה גורם מאחד של העם לאורך כל שנות הגלות ולא אתגרה את רעיון הלאום או הציבה מחסומים בין חלקיו – יצרו תשתית אידיאולוגית שבה המעשה הלאומי החילוני נשזר בתוך המסגרת התיאולוגית הדתית (בן ישראל 2004).

ב. התפיסה ההגמונית של ראשית הציונות ושנותיה הראשונות של המדינה נתנה לגיטימציה לסוג מסוים בלבד של דתיות בהקשר הישראלי – האורתודוקסיה – והדירה גוונים אחרים של דתיות כמו הדתיות המזרחית או, מכיוון אחר, הרפורמית והקונסרווטיבית. בכך היא תרמה ליצירת חילוניות לאומית שמגדירה עצמה בראש ובראשונה אל מול האורתודוקסיה האשכנזית, ויצרה זיהוי בין חילוניות, לאומיות ומודרנה (שנהב 2004). בעשורים האחרונים תפיסה זו משתנה, במקביל לשינויים רחבים יותר בתרבות ובחברה בישראל, ובתגובה לאתגר שהציבה התרבות היהודית-מזרחית לתפיסת החילוניות הלאומית ההגמונית (בוזגלו 2009). וכך, אם בעבר הגדרת החילוני הייתה הגדרה לעומתית (מי שאינו דתי-אורתודוקסי), כיום גם הגדרה זו עשויה להשתנות, עם התרחבות הגדרת הדתיות וקריסתן של ההבחנות הישנות, כפי שמראה המחקר על המסורתיות (ידגר 2010).

ג. המבנה הגיאופוליטי הייחודי של ישראל מוסיף גם הוא לייחודיות של החילוניות הישראלית. כמעט שבעים שנות קונפליקט ישראלי-ערבי והפנמת תחושות של איום קיומי, יצרו תפיסה עצמית ישראלית המערבת לעתים בין תופעות אנטי-ישראליות לבין תופעות אנטישמיות. תפיסה זו צובעת את החילוניות בצבעים אתניים-דתיים חזקים.

ד. למול שאלת גבולות הדמוקרטיה במדינה, החילוניות הישראלית מתאפיינת במתח שבין זהות חילונית יהודית, שבבסיסה הנחות תיאולוגיות-דתיות-אתניות, לבין זהות ליברלית דמוקרטית, המנותקת מהממד היהודי והכוללת בתוכה גם את הערבים. הממד האוריינטליסטי של החילוניות הישראלית כתופעה היסטורית (רז-קרוצקי 2005, וכן במאמרו בספר זה) אינו מקבל בדרך כלל לגיטימציה בשיח הישראלי-יהודי החילוני הרווח, בגין האופי האתני של הדת היהודית ומרכזיות הוויכוח החילוני-דתי לשימור הזהות היהודית הישראלית האקסקלוסיבית.

ה. הקונפליקט עם עמי האזור והכיבוש הישראלי המתמשך של הגדה המערבית תרמו גם הם למציאות שבה השיח הציבורי המרכזי הוא שיח פוליטי-ביטחוני-לאומי שמשאיר מקום מועט מדי לדיון מעמיק במשמעות החילוניות

והדתיות בישראל ובשאלת החילוניות כמסמנת גבולות אתניים. בעקבות זאת, המשמעות הפילוסופית, הפוליטית והאתית של החילוניות הישראלית נבחנת בשיח הציבורי בדרך כלל רק סביב התלקחות משברים חברתיים ותרבותיים שונים היוצרים דינמיקה של ביצור עמדות.

התבוננות השוואתית בחילוניות הישראלית מחדדת אפוא הן את פניה הפרטיקולריים הן את פניה האוניברסליים. הוא הדין בתהליכי החילון בישראל – הם תלויים בהקשרים משתנים ואינם יכולים להצטמצם להגדרה אחת כוללת. עם זאת, הייחודיות הישראלית מזכירה לנו כי גישה המבקשת לדבר על "החילוניות" או אפילו על "הפוסט-חילוניות" באופן כללי, לא רק מתעלמת מהבדלים גדולים בתוך המושגים עצמם וההיסטוריה שלהם, אלא גם פוגמת ביכולת להבחין במאפייניהם של תהליך חילון או של חילוניות מסוימת ולהבינם הבנה פנומנולוגית.

#### מאמרי הספר

המאמרים בספר זה אינם משתייכים לגישה פרשנית אחת בעניין החילון ואינם תואמים בהכרח קטגוריה מסוימת של פוסט-חילוניות. כל מאמר בתחומו מנסה להציע הבנה מסוימת של החילוניות, מתוך הכרה בהתמוטטות תזת החילון הקלאסית וברכ-ממדיותם ובנזילותם של המושגים. כמה מהמאמרים עוסקים בהיבט הפילוסופי וההיסטורי הרחב של תופעות חילון וחילוניות שונות, ואחרים מתמקדים במקרים פרטיים. חלקו הראשון של הספר עוסק בחילון כקטגוריה פילוסופית ובהיבטיו ההיסטוריים בהקשר שאיננו יהודי דווקא. החלק השני מתבונן בחילון ובחילוניות מתוך המקרה היהודי-ישראלי. שני החלקים גם יחד משקפים את העמדה הגורסת כי אי-אפשר להתבונן על החילון והחילוניות כקטגוריות כלליות מבלי להבין את הקשריהם המקומיים, ואף אי-אפשר להסתכל על המקרה המקומי בלבד מבלי להבין את זיקותיו הרחבות. מבט מולטיפוקלי, המביא בחשבון את הפרטי ואת הכללי גם יחד, יוכל להרחיב את התובנות ולעמוד על הצלחותיה כמו על כישלונותיה של החילוניות.

ראוי לציין כי אף על פי שגישתו של הספר היא בין-תחומית, מחברי המאמרים באים בעיקר מהדיסציפלינות העיוניות – ההיסטורית, הפילוסופית והסוציולוגית. אפשר להתבונן בחילון ובחילוניות גם מבעד לתחומי מחשבה ומעשה אחרים. למשל, ביטויים אמנותיים שונים – ספרות, ציור, ריקוד, קולנוע ותיאטרון – יכולים להשלים את התמונה ולהעשירה בתובנות חדשות וראויות.

הספר נפתח במסה פואטית קצרה מאת זלי גורביץ', "עיון במושג 'חילונות'". גורביץ' מצביע על הקשר האטימולוגי בין "חלל" (ריק), "זרות", "חילול" ו"חילוניות" בשפה העברית. המצב החילוני הוא מצב של ריקות וזרות, אולם זוהי

ריקות שאיננה נטולת תשוקה; התשוקה והחילוניות נמצאות דווקא ברגע המחולל, כחלל שנוצר המאפשר תנועה וחיפוש. מתוך היפוך משמעותה של מטפורת העגלה הריקה, וביקורת על העמדה האפולוגטית הגלומה במענה שמבקש למלא אותה בארון הספרים היהודי, גורביץ' מטעין את המצב הפילוסופי הנפשי של החילוניות בכלל, ושל החילוניות הישראלית בפרט, במטען כבד: מטען של חיים עם ריקות, של תשוקה אינסופית ושל חללות: "החילונות, גם כעמדה מטפיזית, לעולם שזורה בעלילה שקדמה לה ושמתכיבה את המשכה, בעוד היא, ברצונה ובכוחות עצמה, מעוללת אותה, לא רק מוכתבת אלא כותבת, יוצרת וטווה את שפתה החדשה".

החלק הראשון של הספר, הבנה מחודשת של החילון והחילוניות: שורשים היסטוריים ופילוסופיים, עוסק כאמור בהיבט האוניברסלי של תופעת החילון. התערעורת תזת החילון והתפתחות מגוון גישות פוסט-חילוניות, כאמור לעיל, הביאו בדור האחרון להתפתחות היסטוריוגרפיה שמנסה להבין מחדש את מה שנהוג לכנות "שורשי החילון". הגישה העכשווית מספקת נקודת תצפית חדשה המשמשת לא רק לניגוח תזת החילון על תחזיותיה, אלא גם להתבוננות והמשגה מחודשות של המבנים והשינויים ההיסטוריים שהיו קשורים לעולם הדת ולתהליכי החילון. זווית ראייה זו מתארת תהליך חילון שהיה למעשה ייחודי למרחב האירופי. תהליך זה לא אפיין אזורים אחרים ודתות אחרות, אפילו לא את ארצות הברית. במעין מהפכה קופרניקאית, מה שנתפס עד עתה כיוצא מן הכלל, למשל הדתיות האמריקנית, נתפס מעתה כנורמה, ואילו תהליך החילון הנוצרי האירופי הוא האנומליה שאותה יש להסביר (Berger 1999; Casanova 2008c). אנומליה אירופית זו יוצאה כמובן לקולוניות אחרות ואף הושפעה מתרבויות סביבה, אך למרות זאת היא אינה יכולה לשמש נרטיב על להסבר החילוניות בעולם הרחב.

ארבעה מאמרים בקובץ חוזרים לשורשי החילון ומציעים העללה (מלשון עלילה) והבנה מחודשת של החילון ומשמעותיותו. כך, מאמרו של מיכאל הד (1943–2014), "קריסתם של 'סולמות יעקב': ניסיון לקונסטואליזציה של בעיית החילון בעת החדשה המוקדמת", טוען כי יצירת הסובייקט החילוני הייתה כרוכה בתהליך של שבירה ומרידה ולא רק בתהליכים של התעצמות, קדמה וצמיחה מדעית, התחזקות הביטחון בתבונה ועליית המדינה הריכוזית או הכלכלה הקפיטליסטית. במאמר פרוגרמטי ורחב יריעה מתאר הד את האובדן שהיה כרוך בהתערעורת "סולמות יעקב" המסורתיים, אותם סולמות מוסדיים וסימבוליים שגישרו ביהדות, ומאוחר יותר בנצרות, על פני הפער הטרנסצנדנטי שבין שמים לארץ. הוא מסרטט קשת של שבירי סולמות יעקב כאלה, ומציע לראות את מושג החילון בראשית העת החדשה במובנים שונים בעת ובעונה אחת: חילון כמובן של טרנספורמציה ויותר על המעמד הקודם של הדת אגב דחיקתה לתחומים מוגדרים; חילון כמובן של יצירת אפשרויות רוחניות מרובות; חילון כמובן של ייאוש וספק ושל אתיאזם; וחילון כמובן של אדישות כלפי הדת. הד מראה גם כיצד החילון, בראשית העת החדשה, התאפיין בין השאר בהיפוך מה שניסו אותם סולמות לעשות מלכתחילה:

"להחזיר את הקסם לעולם", מתוך ערכוב מחודש של השמים בתוך הארץ. "קריסת הסולמות" פירושה ירידת השמים אל הארץ. בכך הוא מצביע על הממד המשיחי ואף האפוקליפטי העומד בלב המחשבה המזוהה עם החילון.

ואולם, המהלך שמציע הד אינו נשאר רק בגדר הסבר היסטורי חדש לשורשי החילון. מושגי החילון שהד מחליץ משברי הסולמות השונים, למן המאה השש-עשרה, מטרימים ומסבירים בדיוק את האפשרויות להכנת החילוניות בימינו, 400 שנה מאוחר יותר. במובן זה, הטיפולוגיה שמציע הד מתאימה לא רק לתקופה מסוימת או להקשר היסטורי אחד, אלא היא מסרטטת מנעד של ערעורים אפשריים על סולמות מסוגים שונים - ממסדיים, פרקטיים, טרנסצנדנטיים ואחרים - בתקופות שונות. כך אפשר לראות את ההיבטים הפסיכולוגיים והפילוסופיים של תופעות חדשות, למשל תופעת "העידן החדש", המאופיינת בין השאר בערכוב הקדושה והחול; של האפשרויות הרוחניות המרובות בימינו, המנותקות לעתים ממסגרת מוסדית ועוברות טרנספורמציה אל התחום הפרטי והאינדיבידואלי; ואפילו של הגישה האדישה, הרואה לעתים כמובן מאליו את החילוניות, גישה המאפיינת את "העידן החילוני" (The Secular Age) אליבא דטיילור. כל אלה, כך עולה ממאמרו של הד, היו קיימים גם בתקופות אחרות.

מאמרו של הד פועל הן בתוך הפרדיגמה הפרשנית, המנסה להעליל מחדש את שורשי החילון בלא להיזקק לסיפור-העל של הקדמה הבאה עם החילון; הן בתוך הפרדיגמה המושגית, המעלה שאלות על עצם ההגדרות וההבחנות בין קודש לחול, בין מצב דתי להוויה מחולנת.

הדמיון בין הזמן הפוסט-חילוני לתקופה הפורמטיבית של החילון (התקופה "הפוסט-דתית"), עם צמיחתו של החילון במאות השש-עשרה והשבע-עשרה, מעורר מחשבה על תקפות החלוקה המקובלת לתקופת הדת, תקופת החילון ותקופת הפוסט-חילון. נראה כי חלוקה זו מתקשה להימלט מדימוי המטוטלת הדיאלקטית בתיאור השינויים במקומה של הדת: מתקופה דתית לתקופה חילונית ובחזרה לסוג של דתיות מסוימת.

**גבריאל מוצקין**, במאמרו "חילון, ידע וסמכות", חוזר להתבונן על מקורותיו הקדומים ביותר של אותו חילון נוצרי, הנצרות הפאולינית, ומציע מתווה לתיאוריה של חילון הרואה באוטונומיה הרגשית תנאי לאוטונומיה הקוגניטיבית וליצירת הסובייקט החילוני. לטענתו, החילון הראשון היה של החוק ולא של האמונה. חילון זה התרחש מיום שישי של הצליבה ועד ליום ראשון של התחייה. בשלושה ימים אלו, שבהם האל היה "אל נעלם", התקיימה אמונה ללא חוק. לאחר התחייה הגדיר פאולוס מחדש את התודעה הרגשית ועסק ביישום סדר אמוציונלי חדש המתאים ל"ברית המילה של הלב". הוא קידש את הסובייקט האינדיבידואלי שאיננו מבוסס על הפוליטי או על החברתי - אלא על האמונה, האהבה והתקווה של היחיד, המוגדרות מחדש.

כאשר קידש פאולוס את האינדיבידואל ואת האהבה, הוא סיפק את הבסיס

לחילון רגש האהבה באירופה הפכה-מודרנית, ואת הבסיס והתנאי לאמנציפציה, לחירות הרגשית ולאוטונומיה הכוללת של האני. אוטונומיה זו הייתה צריכה לעבור דרך הלגיטימציה הפאולינית לאוטונומיה רגשית של הנשים. המעבר מאהבת האל לאהבה ארצית היה כרוך בהפרת הסדר האלוהי והחברתי. בעקבותיה בא מעבר נוסף שהיה כרוך גם הוא במרידה ובעברה נגד הסדר החברתי: מעבר מאהבה לאובייקט האנושי לאהבה עצמית וסובייקטיביזציה. ואולם עברה זו, שבאמצעותה מתבטא האני האוטונומי, מסבירה רק את החילון אצל הדור הראשון. בדורות שאחרי תהליך החילון, כאשר ההקשר התרבותי הוא כבר חילוני, העברה והפרת הסדר יכולות להתבטא דווקא בהליכה אל עבר אפשרויות שונות של הדתי. לכן, בניגוד לתיאוריות על חילון שאינן רואות באוטונומיה הרגשית תנאי לאוטונומיה הקוגניטיבית וליצירת הסובייקט החילוני, לטענת מוצקין, ישנו הבדל בין הדור הראשון לחילון לדור השני ולדורות הבאים אחריו. מהדור השני והלאה, הבעיה של החילוניות ושל הדתיות היא אפוא בעיה אפיסטמולוגית, שקשורה בשאלה כיצד לעבור עברות המאפשרות את אותה אוטונומיה רגשית בתנאים שבהם לא קיים "אני מרדן".

האובדן והמרידה כתמה מרכזית להבנת החילון עומדים גם במרכז מאמרו של פני איפרגן, "החילון: קטגוריה של עוולה היסטורית? דיון בספרו של הנס בלומנברג הלגיטימיות של העידן המודרני", שמנתח אובדן זה דרך עיניו של הפילוסוף הגרמני הנס בלומנברג. האובדן שבלומנברג מתאר, המתבטא בקריסת מערכת ההנחות התיאולוגיות של ימי הביניים, לא הביא להמשך רציף של ניסיונות תיקון ומציאת תחליפי חילון שונים, אלא להשתחררות מוחלטת וליצירת תודעה מודרנית חדשה. שינוי רדיקלי זה של התודעה המודרנית יצר, לדעת בלומנברג, את התרבות החילונית כתרבות חדשה לגמרי, שאיננה מסתמכת על המקורות התיאולוגיים שלה אלא מציעה פתרון מוצלח לבעיית הדואליזם הגנוסטי – בעיה שהתיאולוגיה של ימי הביניים, עם ניסיונות הגישור הכושלים שלה, לא הצליחה לפתור.

בלומנברג מבקר את מה שהוא רואה כעוולה שעשו היסטוריונים לרבדים של מושג החילון, בהדגישם את החילון כקטגוריה המניחה אובדן של דבר מה שאיננו קיים עוד (גאולה, קשר עם האל, סקרמנטים). איפרגן קושר ביקורת זו למחקרו של הפילוסוף הרמן לובה, אשר ממפה את הממדים הפוליטיים והאידיאולוגיים של השימוש במונח "חילון", ומצביע על האופן המכריע שבו הבנת מושג זה השפיעה על הבנת החילון – כקטגוריה ניטרלית, כקטגוריה אידיאולוגית או כקטגוריה תיאולוגית. האופן שבו מקורות מסוימים של המונח הובנו בהקשרים שונים יצר אפוא תפיסות שונות של התופעה החילונית וגזר את הסבריה.

את חלקו הראשון, האוניברסלי, של הספר חותם מאמרו של אמנון רז-קרקוצקין, "חילון והאמביוולנטיות הנוצרית כלפי היהדות", הבוחן את התופעה הכללית של החילון מנקודת המבט היהודית. לטענתו, הפריזמה היהודית איננה רק מקרה פרטי בחילון הכללי; אדרבה, היהודים וקיומם בתיאולוגיה הנוצרית הם העומדים

בבסיס תפיסת החילון המערבית ובבסיס פיתוחו של השיח האוריינטליסטי הכללי. את טיעונו מבסס רז־קרקוצקין על מקומו של רעיון הקדמה במקורות הנוצריים־תיאולוגיים, רעיון שהוליד את תפיסת ההיסטוריה המודרנית. המקורות התיאולוגיים של תפיסת ההיסטוריה המודרנית הם מקורות נוצריים, וכשם שברובד התיאולוגי החליף בעבר מצב החסד את מצב החוק, כך, על פי אותה תפיסת קדמה, עבר העולם המודרני ממצב הדת למצב החילון.

את רעיון הקדמה במקורות הנוצריים הוא מנגיד למושג הגלות, אשר לטענתו הוא העומד ביסוד תפיסת התיאולוגיה היהודית. לדבריו, הגלות היא אמנם גלותם של היהודים מארצם – אך היא איננה רק רגע החורבן, או מצב של היעדר ריבונות פוליטית, אלא גם סמל לתקווה ולשאיפה לשינוי המצב. זהו זיכרון החורבן והשבר לצד רציפות ונוכחות של הקודש בתוך העולם. מעת שהחברה היהודית אימצה בזמן המודרני את תפיסת הקדמה ההיסטורית הנוצרית, היא אימצה למעשה את מודל ההיסטוריה האירופי של הקדמה ושללה את הגלות. מכאן אפשר גם להבין את הדיונים על "שיבת היהודים להיסטוריה"; הלאומיות הציונית "חילנה" את תפיסת ההיסטוריה היהודית, וקיבלה על עצמה את הגרסה הנוצרית של הקדמה כחילון. אך היהודים לא אימצו רק את רעיון הקדמה. הם אימצו והפנימו גם את עצם האמביוולנטיות הנוצרית כלפי הקיום היהודי, שלפיה היהודים הם אמנם המקור והנשא של הידע העתיק, אך הם עצמם אינם מבינים אותו. רז־קרקוצקין מוסיף להבחנה זו נקודה נוספת, ומראה כיצד האוריינטליזם הוא למעשה הרחבת היחס הנוצרי כלפי היהודים על המזרח כולו. מעתה, המזרח כולו נושא ידע קדום שהוא עצמו איננו מודע לו.

נקודת המבט היהודית מחדרת את הזיקה בין החילון לאוריינטליזם ומשקפת אותו: היא מראה כיצד השיח על היהודים הפך להיות, בתקופה המודרנית, שיח המנוסח במונחים אוריינטליסטיים: האם היהודים הם "מערביים" ועל כן ראויים להתקרא אזרחים, ליברלים וכדומה, או שמא הם "מזרחיים" ואז הם שייכים לעולם האחר, שלמולו אירופה מגדירה את עצמה? במסגרת זו האנטישמיות איננה נפרדת מהחילון ואינה עומדת בסתירה לו אלא נגזרת ממנו ומפיתוחיו האוריינטליסטיים. יתרה מזו, היחס ליהודי כמערבי מחייב להבחין בינו לבין הערבי המזרחי. במונח זה, האנטישמיות והאסלאמופוביה קשורות זו בזו קשר הדוק. רז־קרקוצקין מציע לחשוב על גישות חדשות לחילון שאינן מוותרות על מושג הגלות, ומאפשרות דה־קולוניזציה של המחשבה היהודית והפלסטינית כאחת.

חלקו השני של הספר, רב־ממדיות של תופעות החילון והחילוניות: המקרה היהודי־ישראלי, בוחן את שאלת החילוניות והחילון מתוך התבוננות על תהליכי היווצרותו של המרחב החילוני־דתי בהקשר היהודי־ישראלי. הוא בוחן את אופן ההתייחסות של מושגים ופרקטיקות של חילון וחילוניות כלפי הממד הדתי ואת השינויים שחלים במושגים ובפרקטיקות האלה, ואת הצורות השונות שלובשת החילוניות בישראל במגעה עם זרמים אינטלקטואליים, רוחניים, סוציולוגיים

ופסיכולוגיים שונים.

מאמרו של יהודה שנהב, "הזמנה למתווה פוסט-חילוני לחקר החברה בישראל", מציע דיון עקרוני במשמעות הפוסט-חילוניות ובמקורותיהם התיאולוגיים של מדעי החברה. שנהב מתמקד בפרספקטיבה האנלוגית ובעיקר בתפיסת התיאולוגיה הפוליטית של קרל שמיט. הוא מראה, בעזרת מושגי הפוסט-חילוניות, כי האתאיזם המתודולוגי במדעי החברה התעלם למעשה מהעובדה שמושגי הדיסציפלינה נשאבו בצורות שונות מהתיאולוגיה, ולכן זהו ניסיון "חילוני" שיש לתת עליו את הדעת. שנהב חוזר למקס ובר – שנתפס כאחד מאבות תורת החילון וטבע את הביטוי "הסרת הקסם מהעולם" – ומראה כיצד פרשנויות חילוניות לווכר ביקשו לטהר את תפיסותיו מדת ומתיאולוגיה. אך למעשה, טוען שנהב, גם את תפיסותיו של ובר עצמו יש לקרוא מתוך הפרספקטיבה הפוסט-חילונית המצביעה על מקומה של התיאולוגיה, שכן התיאולוגיה עומדת בתשתית ההגות הוובריאנית, בהעתקת מושגים כמו "כריזמה", "נבואה" ו"קהילה" לתחום הסוציולוגיה.

הפרספקטיבה הפוסט-חילונית משמשת לשנהב גם כלי תיאורטי לחקר החברה בישראל. היא מאפשרת להסיר מעל פניה של הציונות את מסווה החילוניות המדומה, ולחשוף את הדיכטומיות שבעזרתן היא סימנה מעמדות וגזעים על ידי מה שהוא מכנה "הדתה" של האחר. שנהב מצביע על התפיסות והמרכיבים התיאולוגיים הגלומים בציונות, ברעיונותיה הבסיסיים, בשפתה ובספרותה, אך אינו מסתפק רק בכך; הוא מצביע גם על השלכותיה הסוציולוגיות של הדיכטומיה דתיות/חילוניות בקורות הציונות, ועל האופן שבו היא סייעה לסמן היררכיות תרבותיות. בעזרת תובנותיו של ברוננו לאטור על המודרנה – המטהרת ומפרידה, ובו בזמן מכליאה ומחברת – שנהב מראה כי התפיסה העצמית של הציונות כחילונית – אף שהיא מושתתת למעשה על אדנים תיאולוגיים ומשתמשת בדת כדי לסמן את האחר – אפשרה לה להסתיר את ההיררכיות הלאומיות, הגזעיות והאתניות שהיא יצרה בתוכה. ההכלאות היומיומיות שיצרה הציונות בין הדתי לחילוני טושטשו על ידי הפרדה קונספטואלית בין מה שהיא הגדירה חילוני לבין מה שהגדירה דתי, פעולה שסיפקה את הרקע לסימונו של היהודי המזרחי והערבי כדתי, ישן ולא מודרני. פירוק הדיכטומיה דתי/חילוני, במיוחד בהקשר הישראלי, הוא אפוא צורך נורמטיבי, חברתי ומוסרי ולא רק כלי תיאורטי.

אבריאל בר-לבב, במאמרו "החילון בקרב יהודי ארצות האסלאם", טוען כי החילון היהודי בארצות האסלאם היה מאוחר מזה שבארצות הנצרות, והושפע בין השאר ממורכבות החיים תחת שלטון קולוניאלי. כמו כן, חילון זה היה שונה באופיו מן החילון בארצות הנצרות ודיכטומי פחות, ועל כן יהודים שהגיעו לארצות האסלאם מארץ ישראל ומאירופה התקשו למיין את התופעות שראו לקטגוריות שהכירו במסגרת המאבק בין דת לחילוניות. בר-לבב מציע שני דגמים להבנת גישות יהודיות לקיום מצוות: הדגם המונולטי, שתופס את השאיפה לקיום מלא של כל המצוות כיחידה אחת וכאידיאל דתי; והדגם המודולרי, המאפשר



קיום חלקי של המצוות. בר־לכב מדגים את הקיום המשותף והנינוח יחסית של הדת והחילוניות בארצות האסלאם בעזרת טקסטים מקהיר, מסלוניקי, מדמשק, מאלכסנדריה ומבגדד, שמהם עולה כי עולמות החול והקודש היו מפולשים וזרמו זה לתוך זה וזה לצד זה.

**יהודה גודמן ויוסי יונה**, במאמרם "הקשר הגורדי בין דתיות לחילוניות בישראל: הכלה, הדרה ושינוי", מציעים היסטוריזציה של הדינמיקה שבה נוצרו והשתנו יחסי הכוח בין דתיות לחילוניות במרחב הציבורי. הם בוחנים את הקשר הבלתי נפרד בין דתיות לחילוניות, אשר עומד לטענתם בבסיס מדינת הלאום, לא כמונחים של הצלחה או אי־הצלחה של פרויקט המודרנה והחילון, אלא מתוך התבוננות במכניזמים חברתיים ופוליטיים שונים בזירה הציבורית ובחינת יחסי הכוח ביניהם. בהקשר זה, הדת או החילוניות אינן מבודדות ככוחות מיוחדים הפועלים כחלל ריק, אלא הן כוח אחד בתוך כמה מרכיבי כוח היוצרים יחד את המרחב הציבורי המודרני, לא רק בהקשרו הישראלי.

גודמן ויונה מתעכבים על שלושה "רגעים" בהיסטוריה של מדינת ישראל ומדגימים דרכם את הדינמיקה של יחסי הכוח שבין דתיות לחילוניות ואת השינויים שחלו ביחסים אלו. לדבריהם, כבר מלידתה אופיינה מדינת הלאום החילונית לכאורה בדואליות: התנגדות לדת ובה בעת שימוש בה בחיים הפוליטיים והתרבותיים. הסדר ההגמוני שנוצר הכיר וטיפח זהויות מסוימות מאוד של "דתיות" ו"חילוניות", וקבוצות שלא התאימו להגדרות (אורתודוקסיות) אלה נדחקו לשוליים החברתיים והפוליטיים, ונתפסו כמייצגות זהויות לא אותנטיות.

למן שנות השבעים אתגרו שינויים חברתיים, אתניים, מעמדיים, מגדריים ופוליטיים את ניסיון הטיהור החילוני/דתי ויצרו שינוי ביחסי הכוחות, והדבר אפשר להעלות אל פני השטח מרכיבים דתיים שונים. במובן זה, גודמן ויונה ממשיכים את הקו התיאורטי הפוסט־חילוני, שלפיו אין לראות בחזרתה של הדת לחיים הציבוריים שינוי רדיקלי בדינמיקה החילונית, שכן הדת המשיכה להתקיים כל העת בערוצים ובאפיקים שונים בד בבד עם אותה "חילוניות מדומיינת" של ראשית המאה העשרים ואמצעה. חזרתה של הדת לזירה הציבורית והנראות הגוברת שלה אינן מבטאות אפוא שינוי מהותי במודרנה אלא שינוי ביחסי הכוח בלבד.

הוויתור על התבוננות מהותנית בחילוניות כקטגוריה היסטורית ופילוסופית מצביע, כפי שמראים הכותבים בספר זה, על הרב־מדיות של החילון. ריבוי המשמעות חוזר, כפי שמראה מיכאל הד, לשורשים, לאופני העיצוב והטרנספורמציה של העולם הדתי. מכאן שלא רק החילוניות, אלא גם תהליכי החילון, מתרחשים במישורים רבים ומקבילים, שלא בהכרח משתלבים, בוודאי לא באופן קוהרנטי, בתמונה של תהליך חילון עקיב ושלם. חוסר העקיבות וקיומם של ממדים סותרים אינם מבטלים את הצורך בחקירה, אלא מזמינים להתחקות על מורכבויותה.

אחת הקטגוריות הנקשרות באופן מסורתי לתהליכי החילון היא הקטגוריה הליברלית. לכאורה יש התאמה בין תהליכי חילון ובין התפתחות ערכים ליברליים.



אלא שבחינת הנחה זו במרחב הישראלי מצביעה, כפי שמראים גיא בן-פורת ויריב פניגר במאמרם "חילון ללא חילוניות: פתיחת מרכזי הקניות בשבת כמקרה בוחן", על מה שיכול להיראות במבט בינרי כאי-עקיבות ואי-הלימה. גם במקרה זה המבט ההשוואתי מעשיר את התמונה: היעדר הקוהרנטיות אינו אנומליה ישראלית; הוא מאפיין את החילוניות בחברות המערביות ומבוסס על חיבורים אינדיבידואליים וקבוצתיים של הממדים השונים המרכיבים את הדתיות או החילוניות, חיבורים חדשים של אמונות, התנהגות וערכים. הטלאת החיבורים הללו (בריקולוז') יוצרת מצבים שמדגישים את נזילות המושג "חילוניות".

בן-פורת ופניגר מציעים ניתוח רב-ממדי של תהליכי החילון, שאיננו מתמקד דווקא בשורשיהם התיאולוגיים-דתיים של השינויים. הם מפרדים בין החילון כאידיאולוגיה לבין חילון כפרקטיקה יומיומית, תהליך שקיבל משנה תאוצה עם התפתחות החברה הצרכנית והשפעתה של הכלכלה הגלובלית. הם מצביעים על הקשרים שבין כלכלת השוק לתהליכי החילון, ומראים כי במקרה הישראלי, חילון פרקטי יומיומי המתבטא בפעילות מסחרית בשבת איננו מנבא ערכים ליברליים ואף איננו מוביל לליברליזציה של החברה הישראלית. הקיום בצוותא של חילון פרקטי-יומיומי עם אי-חילון (שמרנות) במישור האמוני או האידיאולוגי, מביא למה שפעם נתפס כסתירות בתוך החילוניות, והיום מתחיל להיות מובן כאחד ממאפייניה.

הרב-ממדיות מאפיינת לא רק תהליכי חילון קולקטיביים, היסטוריים ופוליטיים; היא קיימת גם במישור הפרטי של חילון ועזיבת הדת. כפי שמראה שרית ברזילאי במאמרה "שעון החול" החרדי: סיפורי חיים של יוצאים לשאלה מהחברה החרדית – כרוניקה של תהליך", ממד הזמן הוא פעמים רבות המרכיב הדומיננטי בהגדרה העצמית של החילוניות: האופן שבו מתוארת ה"ציאה לשאלה" משתנה ככל שמתרחקים ממועד עזיבת הדת. לפני עזיבת הדת ובתקופה שלאחריה, החילוניות נחוותה אצל המרואיינים כמחקרה כקטגוריה מהותנית וכינרית בקיום הדתי-חרדי, וסיפור החילון הפרטי כפוף למטה-נרטיב החילוני והחרדי. ואולם, עם הזמן מקבל אותו סיפור מורכבות וגוני ביניים והגבולות הבינריים הישנים מוטלים בספק.

בהקשר של החברה החרדית והיציאה לשאלה ממנה, הדיון הציבורי נוטה לחדד את החלוקה הבינרית דתי-חילוני. הסיבה לכך היא הצורך בשימור הדיכוטומיות והדרמטיזציה המלווה פעמים רבות תהליכים אלה. אך דרמטיזציה זו איננה ייחודית לחוויה החרדית בלבד; היא נובעת פעמים רבות מצרכים אידיאולוגיים ואפולוגטיים של דתיים וחילוניים כאחד, בהקשרים חברתיים ותרבותיים נוספים. על הקשרים אלה הרחבתי במאמרי, "פניה הרבות של החילוניות: לקראת טיפולוגיה של התחלנות". המאמר עוסק במעברים בין הקוטב הדתי לקוטב החילוני, מסרטט תהליכי חילון שונים ומתאר את השפעתם על סוגי החילוניות שמתפתחים מהם.

ההיאחזות בדיכוטומיות וההתעלמות מהרב-ממדיות של תהליכי חילון מטשטשות את העובדה שתהליכי החילון הם בר-זמניים, ואת העובדה שהחילוניות או הדתיות מעוצבות, כבר בדור הראשון לחילון, במקביל לפעולתן של קטגוריות זהות אחרות

כמו לאום, מגדר ומעמד. במובן זה, בהקשר הישראלי הקטגוריה "מסורתית" יכולה להתאים הרבה יותר לחלק מסוגי החילוניות שנוצרים לאחר תהליכי חילון אישיים. ההשתחררות מהכבילות לתוכן מסוים המגדיר את החילון והחילוניות מאפשרת התבוננות רחבה יותר גם על תהליכי חילון אישיים ועל החילוניות הנובעת מהם. במאמרי אני משווה תהליכי חילון אישיים בהקשר היהודי-ישראלי לתהליכי חילון אישיים בהקשרים נוצריים שונים, אגב רמיזה לכך שמאפייניה של החילוניות – גנוסטיים, דאיסטיים, אמוניים או אחרים – אינם קשורים רק לדת שאותה עוזבים אלא גם לאופיו האינדיבידואלי של תהליך החילון ולהקשר המידי שלו. הדבר מאפשר למשל להתבונן על תהליך שמאפיין חלק גדול מהעוברים תהליכי חילון, המתבטא בחילון הפרקטיקות היומיומיות ולא בחילון המטפיזי, לא רק בהקשרו המקומי-יהודי הכרוך באופי הפולחני של הדת היהודית: אפשר לראות בו מקבילה ברמת הפרט של תהליכים דומים העוברים על הכלל, תהליכי חילון מוסדיים וחברתיים שבהם הדת עוברת מהמישור הציבורי והממלכתי למישור האישי. לעתים מה ש"מחולן" הוא ההשתייכות המוסדית ולא התפיסה המטפיזית בכללה. במובן זה, פרספקטיבות תיאורטיות על תהליכי חילון או הדתה שנבנות בדרך כלל ממחקרים כמותיים המנסים לסרטט תמונות רוחב של מגמות אלו בחברה, יכולות לצאת נשכרות גם מהתבוננות מקבילה בתהליכים המתרחשים ברמת הפרט.

אחד מרובדי המשמעות המוקדמים של המונח הלטיני "סקולריזציה" עוצב בראשית ימי הביניים בחוק הנוצרי-קנוני. המונח שימש אז לתיאור נזיר שנשט את הרגולה (התקנון) של מסדרו, יצא מהמנזר, ועבר מהכמורה הרגולרית (שחיה תחת פיקוח) לכמורה הסקולרית, שחיה ללא פיקוח וסיפקה שירותים רוחניים לקהילה, כגון סקרמנטים, הטפה והדרכה רוחנית. נזיר שעבר סקולריזציה היה צריך לשאת עמו, גם אחרי המעבר, סימנים המעידים על עברו המנזרי, כמו גלימת המנזר (Gorski 2008). השתיירות הסימנים והרמזים לדתי בתוך המרחב החילוני איננה קשורה אפוא לחילון המודרני בלבד. במאמרי אני טוענת כי הזהויות המעורבות והמרכיבים הדתיים שנשארים גם לאחר תהליכי החילון למיניהם אינם מעידים על אי-השלמתו של החילון; מדובר בחלק מאותה מורכבות חילונית שמכילה גם סמנים דתיים ומשמעותה איננה בהכרח היעדרו המוחלט של האל או של הרליגיוזיות מההוויה.

שני המחקרים האחרונים בספר עוסקים ברוחניות החדשה המכונה "העידן החדש" (ניו אייג') בהקשר היהודי והישראלי, רוחניות הנתפסת כחלק מתופעת החילון וההדתה הבוֹ-זמניים. חוקרי תחום העידן החדש חלוקים ביניהם על עצם הגדרתו: האם הוא תופעה דתית או חברתית, תופעה של תרבות-נגד או מאפיין של תרבות הרוב? האם מדובר בסוג חדש של דתיות פוסט-סקולרית, או שמא – לנוכח מאפייניה האינדיבידואליים, התנגדותה לסמכות דתית וצביונה ההיברידי – יש לראות בו דווקא סוג חדש של חילוניות? הקושי לקטלג תופעה זו קשור לאתיקה של הרוחניות החדשה, המציעה הרחנה (קידוש) וחילון בעת ובעונה אחת. הוא

קשור כמובן גם לשינויים בדתות הממוסדות ולקשריהן עם מה שמוגדר "מגמות רוחניות אינדיבידואליות".

חלק מהגישות מציעות להבחין בין דת לרוחניות ולראות ברוחניות החדשה מתחרה לדתות הגדולות – תחרות המתקיימת לצד תהליכי החילון של הדתות הממוסדות וכחלק מהם, ומתאפיינת בקידוש העצמי, באותנטיות, בהגשמה, בביטוי האישי ובחופש הפרט. כפי שהראה מיכאל הו, העירוב בין קודש לחול הוא חלק מתהליך החילון, וסוגי הרוחניות הרבים, המנותקים לעתים קרובות ממסגרת מוסדית ועוברים טרנספורמציה אל התחום הפרטי, אינם המצאה של העידן החדש אלא אפיינו את החילון האירופי עוד מראשיתו במאה השבע-עשרה.

**רחל ורצברגר**, במאמרה "קידוש וחילון, זהות ושייכות: העידן החדש וההתחדשות הרוחנית היהודית", מנתחת את הרוחניות היהודית העכשווית כשילוב בין דת מסורתית לבין העידן החדש, ולא כאנטייתזה לדת הממוסדת. בחינה השוואתית של ההתחדשות היהודית הרוחנית בארצות הברית ובישראל מראה שבניגוד לתנועה האמריקנית – ששורשיה בתרבות הנגד של שנות השישים וביקורתה מופנית בעיקר כלפי חוסר הדינמיות וחוסר הוויטליות הרוחנית של החוויה הדתית – התנועה הישראלית צמחה מתוך העידן החדש והיא מתמקדת בביקורת רחבה יותר על היהדות הרבנית האורתודוקסית ועל המבנה החברתי-דתית הקפוא של הדת והיהדות בישראל. עם זאת, תנועה זו נושאת בתוכה תהליכי אמריקניזציה של הזירה הדתית הישראלית. בשתי הזירות, הישראלית והאמריקנית, נעשה, לטענת ורצברגר, ניסיון להביא לקידוש מחדש (רה-סקרליזציה) של הפרקטיקות היהודיות. קידוש זה נעשה על ידי הטענת הפרקטיקות הישנות במשמעויות רוחניות אישיות חדשות. לצד החילון, המתבטא בהפרטה ואינדיבידואליזציה של משמעויות דתיות ובשלילת הסמכות הרבנית, תנועה זו מייצרת גם קידוש ופועלת בתוך החוויה שאיננה ניתנת לקטלוג.

בעוד מאמרה של ורצברגר עוסק בהתחדשות רוחנית במרחב היהודי הדתי, נעמה אזולאי, במאמרה "אנו היהודים החילונים? הגדרת זהות בתנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני", בוחנת את ההתחדשות במרחב החילוני בישראל. הביקורת על הממסד הרבני ועל קיפאונה של היהדות הממסדית עומדת גם ברקע תנועות ההתחדשות היהודית הפועלות במרחב זה. לשני המרחבים משותפת הטענה נגד הבעלות האורתודוקסית על הידע ובעד זכותו של כל אדם לבחור לו את הסמכות הדתית, ולאמץ את מרכיבי ההלכה והמסורת המועדפים עליו, ואת השינויים הנראים בעיניו. במובן זה, שתי התנועות מבקשות "לחלן" את הממסד היהודי ולייצר סוגים חדשים של זהות יהודית עכשווית.

התנועה במרחב החילוני, על האופן שבו היא מאתגרת את השיח הדיכוטומי, היא מעצם הגדרתה תנועה שעסוקה דרך קבע בשאלות של זהות. ואולם, כפי שמראה אזולאי, לא כל הנוטלים בה חלק מצליחים או מעוניינים ליצור תנועה חדשה בעלת מסר מגובש וקול ייחודי. קול כזה היה יכול אמנם לעזור לתנועה לצמוח ולהיבדל

מסוכנים אחרים בזירה, אך שבירת הקטגוריות והדיכוטומיות כרוכה לא פעם גם באי-הסכמה להשתייך לקטגוריות זהות בעלות גבולות ברורים.

אזולאי מסרטט כמה מגמות עיקריות הנוגעות להגדרת הזהות בקרב תנועות ההתחדשות היהודית במרחב החילוני: זהות חילונית מגובשת הנישאת כרגל וכאלטרנטיבה לעומתית לזהות האורתודוקסית, ומייצרת סוג של אקטיביזם חילוני וניתוק הקשר האימננטי בין היהדות לדת; זהות עמומה, נזילה, דינמית וחסרת גבולות ברורים; וזהות שמפרקת במודע את כללי ההגדרות המקובלות ומורדת בשיח ההגמוני הדיכוטומי בזירה היהודית-הישראלית. זהות זו מנסה להציע המשגות חדשות שאינן חלק מהשיח הבינרי, כמו המושג "ריבוני" לעומת "רבני"; "דתיילוני", "מורשתי", או "חילוני" במקום "חילוני". במילים אחרות: זהות של חלונות פתוחים לעומת התריסים המוגפים של "דתי/חילוני".

תנועת ההתחדשות הרוחנית היהודית שוורצברגר מתארת מבטאת כאמור את מה שאפשר היה לתאר כחילון - אך למעשה הוא מתפקד גם כהרחנה; ואילו התנועה שאזולאי מתארת מסמלת את מה שאפשר היה לתאר רק כהדתה או כקידוש של החילוניות - אך כפי שראינו, מתרחש בה גם חילון של התכנים והפרקטיקות המסורתיות. שתי התנועות פועלות יחד ובמקביל במרחב הפוסט-חילוני הישראלי והכללי, שבו המושגים "דתיות", "הדתה", "הקדשה", "חילון" ו"חילוניות" מקבלים משמעויות חדשות. ספר זה מבקש לגעת בחלק ממשמעויות אלו ולנתח את שורשיהן וביטוייהן. הוא תר אחרי דרכי טיפול בהיבטים מגוונים של החילון והחילוניות מבלי להצטמצם לתחומיה של דיסציפלינה אחת בלבד. ההתבוננות הרחבה והמחודשת מתבטאת גם בעמדה עקרונית שלפיה העיסוק בחילון ובחילוניות יוצא ממבט מעמיק והשוואתי, מבט ברי-זמני על סוגיות כלליות ומתודולוגיות ועל מקרה ספציפי: המקרה היהודי-ישראלי.

## רשימת המקורות

- אופיר, עדי, 2001. עבודת ההווה: מסות על תרבות ישראלית בעת הזאת, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- אלאור, תמר, 1998. בפסח הבא: נשים ואוריינות בציונות הדתית, תל אביב: עם עובד.
- אסד, טלאל, 2010. כינון החילוניות: נצרות, איסלם, מודרניות, בתרגום זהר כוכבי, תל אביב: רסלינג.
- בוזגלו, מאיר, 2009. שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת, תל אביב: קרן מנדל וכתר.
- בן ישראל, חרוה, 2004. בשם האומה: מסות ומאמרים על לאומיות וציונות, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- בר-לבב, אבריאל, רון מרגולין ושמואל פיינר, 2012. תהליכי חילון בחברה היהודית, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- גודמן, יהודה, ושלמה פִּיֶּשֶׁר, 2004. "להבנתן של דתיות וחילוניות בישראל: תיזת החילון וחלופות מושגיות", יוסי יונה ויהודה גודמן (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי

- בדתיות ובחילוניות בישראל**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 346-390.
- זיוון, גילי, 2006. **דת ללא אשליה**, ירושלים ורמת גן: מכון שלום הרטמן ואוניברסיטת בר-אילן.
- חבר, חנוך, 2004. "הכנרת: קדושת המקום והלאום", יוסי יונה ויהודה גודמן (עורכים), **מערכולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 74-106.
- חותם, יותם, 2007. **גנוסיס מודרני וציונות: משבר התרבות, פילוסופיית החיים והגות לאומית יהודית**, ירושלים: מאגנס.
- ידגר, יעקב, 2010. **המסורת בישראל: מדרנה ללא חילון**, ירושלים ורמת גן: מכון שלום הרטמן ואוניברסיטת בר-אילן.
- יונה, יוסי, ויהודה גודמן (עורכים), 2004. **מערכולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
- כ"ץ, גדעון, 2011. **לעצם החילוניות: ניתוח פילוסופי של החילוניות בהקשר הישראלי**, ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- ליבוויץ, ניצן, 2008. "הקדמה: בין דת לפוליטיקה", **זמנים** 103 (גיליון מיוחד: תיאולוגיה פוליטית – היסטוריה, תיאוריה וביקורת הכוח), עמ' 48-53.
- מלכין, יעקב (עורך), 2006. **תרבות היהדות החילוניות: הגות חדשה בישראל**, ירושלים: כתר.
- פדיה, חביבה, 2011. **מרחב ומקום: מסה על הלא-מודע התיאולוגי-פוליטי**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פיינר, שמואל, 2010. **שורשי החילון: מתירנות וספקנות ביהדות המאה ה-18**, ירושלים: מרכז זלמן שזר.
- פישר, שלמה, ואדם סליגמן, 2007. **עוול הסובלנות: מטורות דתיות ואתגר הפלורליזם**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
- רז-קרקוצקין, אמנון, 1999. "השיבה אל ההיסטוריה של הגאולה", שמואל נח אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), **ציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש**, ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- , 2005. "איך אלוהים אבל הוא הבטיח לנו את הארץ", **מטעם** 3, עמ' 71-76.
- שביד, אליעזר, 2000. **העידן הפוסט-חילוני**, ירושלים: המרכז הירושלמי לענייני ציבור ומדינה.
- שגיא, אבי, 2006. **המסע היהודי-ישראלי: שאלות של תרבות ושל זהות**, ירושלים: מכון שלום הרטמן.
- שגיב, טליה, ועדנה לומסקי-פדר, 2007. "מהלכה למעשה: מאבק סמלי על הון תרבותי בבתי מדרש חילוניים", **סוציולוגיה ישראלית** ח (2), עמ' 269-299.
- שטרן, ידידיה, ויצחק ברנד, 2012. **מיהו חילוני? קריאות הלכתיות**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- שמידט, כריסטוף, ואלי שיינפלד (עורכים), 2009. **האלוהים לא ייאלם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
- שמיט, קרל, 2005. **תיאולוגיה פוליטית: ארבעה פרקים על תורת הריבונות**, בתרגום רן כהן, תל אביב: רסלינג.
- שנהב, יהודה, 2004. **היהודים הערבים: לאומיות, דת ואתניות**, תל אביב: עם עובד.
- , 2006. "חללי ריבונות, החריג ומצב החירום", **תיאוריה וביקורת** 29, עמ' 205-218.
- , 2008. "הזמנה למתווה פוסט חילוני לחקר החברה בישראל", **סוציולוגיה ישראלית** י (1), עמ' 161-188.

שנהב, יהודה, וחנן חבר, 2004. "מגמות במחקר הפוסטקולוניאלי", יהודה שנהב (עורך), קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.

- Agamben, Giorgio, 2005. *The State of Exception*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Anidjar, Gil, 2008. *Semites, Race, Religion, Literature*, Stanford: Stanford University Press.
- Asad, Talal, 2003. *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- , 2006. "Responses," in Scott David and Hirschkind Charles (eds.), *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his Interlocutors*, Stanford: Stanford University Press, pp. 206-241.
- Berger, Peter, 1967. *The Sacred Canopy: Element of a Social Theory of Religion*, Garden City, N.Y.: Doubleday.
- , 1999. "The Desecularization of the World: A Global Overview," in Peter Berger et al. (eds.), *Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Michigan: William B. Eerdmans, pp. 1-18.
- Bhargava, Rajeev (ed.), 1998. *Secularism and its Critics: Themes in Politics Series*, Delhi and New York: Oxford University Press.
- Brown, Callum G., 1992, "A Revisionist Approach to Religious Change," in Steve Bruce (ed.), *Religion and Modernization: Sociologist and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford: Clarendon, pp. 31-64.
- , 2001. *The Death of Christian Britain: Understanding Secularism, 1800-2000*, London and New York: Routledge.
- Bruce, Steve, 1992. *Religion and Modernization: Sociologist and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford: Clarendon.
- , 2002. *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford and Malden: Blackwell.
- Cady, Linell E., and Elizabeth Shakman Hurd, 2010. *Comparative Secularisms in a Global Age*, New York: Palgrave and Macmillan.
- Calhoun, Craig, Mark Juergensmeyer and Jonathan VanAntwerpen (eds.), 2011. *Rethinking Secularism*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Casanova, José, 1996. *Public Religions in the Modern World*, Chicago: The University of Chicago Press.
- , 2006. "Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad," in David Scott and Charles Hirschkind (eds.), *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his Interlocutors*, Stanford: Stanford University Press, pp. 12-30.
- , 2008a. "A Secular Age: Dawn or Twilight?" paper presented at the conference "Varieties of Secularism," Yale University, April, pp. 3-5.
- , 2008b. "The Religious-Secular Binary Classification from Comparative Perspective of the Axial Revolution: Christian Western Secularization and Globalization," paper presented at the conference "The Axial Age and Its

- Consequences,” Max Weber Center, University of Erfurt, July, pp. 3-5.
- , 2008c, “The Problem of Religion and the Anxieties of European Secular Democracy,” in Gabriel Motzkin and Yochi Fischer (eds.), *Religion and Democracy in Contemporary Europe*, London: Alliance Publishing Trust, pp. 63-74.
- Chaves, Marc, 1994. “Secularization as Declining Religious Authority,” *Social Forces* 72, pp. 749-774.
- Cohn, Bernard, 1996. *Colonialism and Its Forms of Knowledge*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Connolly, William, 2000. *Why I am Not a Secularist*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Davie, Grace, 1994. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford: Blackwell.
- Davie, Grace, Paul Heelas, and Linda Woodhead, 2003. *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*, Cornwall: Ashgate.
- Derrida, Jacques, 2002. “Faith and Knowledge: The Two Sources of ‘Religion’ at the Limits of Reason Alone,” trans. from the French Samuel Weber, in *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar, New York: Routledge, pp. 40-101.
- Dobbelaere, Karel, 1999. “Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization,” *Sociology of Religion* 60 (3), pp. 229-247.
- Eisenstadt, Shmuel N., 2008. “The Transformation of the Religious Dimension and the Crystallization of New Civilizational Visions and Relations,” in Gabriel Motzkin and Yochi Fischer (eds.), *Religion and Democracy in Contemporary Europe*, London: Alliance Publishing Trust.
- Finke, Roger, and Rodney Stark, 1992. *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Fischer, Yochi, 2013. “The Concepts of ‘Religion’ and ‘Secularism’ in the Hebrew Language and Their Manifestations,” in Lucian Hölscher and Marion Eggert (eds.), *Transformation and Transfers of Religious Discourses in Religion and Secularity*, Leiden: Brill.
- Göle, Nulifur, 1996. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- , 2010. *Islam in Europe: The Lure of Fundamentalism and the Allure of Cosmopolitanism*, Princeton, N.J.: Marcus Weiner.
- Gorski, Philip 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, pp. 138-167.
- Gorski, Philip S., and Ateş Altınordu, 2008. “After Secularization?” *Annual Review of Sociology* 34, pp. 55-85.
- Habermas, Jürgen, 2002. *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- , 2008. “Notes on a Post-Secular Society,” *Signandsight.com* (online).



- Habermas, Jürgen, and Joseph Ratzinger, 2005. *The Dialectics of Secularization*, San Francisco: Ignatius Press.
- Hervieu-Léger, Danièle, 1993. *La Religion pour mémoire*, Paris: Éditions du Cerf.
- Hölscher, Lucian, 2008. "Civil Religion and Secular Religion," in Gabriel Motzkin and Yochi Fischer (eds.), *Religion and Democracy in Contemporary Europe*, London: Alliance Publishing Trust.
- Lapidot-Firilla, Anat, 2007. "The Turkish Pendulums," in Nimrod Goren and Amikam Nachmani (eds.), *The Importance of Being European: Turkey, the EU, and the Middle East*, Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem.
- Latour, Bruno, 1993. *We Have Never Been Modern*, Cambridge: Harvard University Press.
- Löwith, Karl, 1991. *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, trans. David E. Green, New York: Columbia University Press.
- Milbank, John, 1990. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell.
- Nandi, Ashis, 2004. "The Twilight of Certitudes: Secularism, Hindu Nationalism and Other Masks of Deculturation," in *Bonfire of Creeds: The Essential Ashis Nandy*, New Delhi: Oxford University Press.
- Navaro-Yashin, Yael, 2002. *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Needham, Anuradha Dingwaney, and Rajeswari Sunder Rajan (eds.), 2007. *The Crisis of Secularism in India*, Durham: Duke University Press.
- Norris, Pippa, and Ronald Inglehart, 2004. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, New York: Cambridge University Press.
- Parsons, Talcott, 1966. *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- Peres, Yochanan, 2006. "The Religious-Secular Cleavage in Contemporary Israel," in Eliezer Ben Rafael, Thomas Gergley and Yosef Gorny (eds.), *Jewry between Tradition and Secularism: Europe and Israel Compared*, Leiden and Boston: Brill.
- Sagi, Avi, 2006. "On Religious-Secular Tensions," in Eliezer Ben Rafael, Thomas Gergley and Yosef Gorny (eds.), *Jewry between Tradition and Secularism: Europe and Israel Compared*, Leiden and Boston: Brill.
- Sherine, Ariane, 2008. "Atheists: Gimme Five," *The Guardian*, (online). June 20, 2008.
- Shohat, Ella, 1992. "Notes on the 'Post-Colonial'," *Social Text* 30-31, pp. 99-113.
- Smith, Jonathan Z., 1998. "Religion, Religions, Religious," in Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, Wilfred Cantwell, 1991. *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press.



- Swatos Jr., William H., and Daniel V. A. Olson (eds.), 2000. *The Secularization Debate*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Taylor, Charles, 2007. *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press.
- Van der Veer, Peter, 2001. *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Wallace, Anthony F., 1966. *Religion: An Anthropological View*, New York: Random House.
- Yaman, David, 1997. "Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm," *Journal for the Scientific Study of Religion* 36 (1), pp. 109-122.