

מבוא

יוכי פישר עידו הררי

בפתיחת ספרו היסטוריה ונוכחות מתאר חוקר הדתות וההיסטוריון רוברט אורסי את האופן שבו עיצבה המודרניות את הדת הנוצרית. לדבריו, מאז הרפורמציה הפרוטסטנטית שאלת נוכחותו הממשית של האל בעולם הפכה ממובנת מאליה למושא לוויכוח. סימני השאלה הדוקטרינריים של ראשית העת החדשה חברו למסורות תיאולוגיות עתיקות יותר, שמדגישות את נסתרותו, שתיקתו או אפילו היעדרו של אלוהים:

ההיעדר עשוי להופיע מתוך הספקות והחרדות היומיומיים של המצב האנושי. הוא עשוי לצוץ בתוך מסגרת של קשרים אנושיים. לעיתים בני אדם נאבקים בהיעדר; לעיתים הם שוקעים תחת משקלו; לעיתים הם מחבקים אותו. להיעדר יש התיאולוגים והמשוררים שלו, התיאורטיקנים והמיסטיקנים; הלילות האפלים של הנפש האנושית הוארו היטב (Orsi 2016, 8).

עם זאת, אורסי מנצל את המבוא לספר כדי לפנות לקוראיו: בקשתי מהקוראים היא לא לעשות את הצעד אל ההיעדר, לפחות לא מייד. לא להקיף את הנוכחות בחומות ההגנה של ההיעדר, אלא להסיר מההיעדר את היוקרה האינטלקטואלית, האתית והרוחנית שהמודרניות העניקה לו, ולגשת אל ההיסטוריה והתרבות מתוך נוכחות מלאה של האלים בפני בני האדם (שם).

מה שאורסי מבקש מקוראיו הוא במידה רבה בלתי אפשרי – בעידן המודרני לא ברור כיצד ובאיזו מידה אפשר לגשת אל העולם "מתוך נוכחות מלאה של האלים". למעשה, בקשתו של אורסי מן הקורא היא להפעיל את הדמיון הדתי בעידן שבו היעדרו של האל הפך כמעט למוסכמה.

אחד המשוררים המובהקים של ההיעדר בעידן הזה הוא המחזאי האירי סמואל בקט. מחזהו **מחכים לגודו** ממחיש באופן מובהק את השבר המודרני, שבו אובדן הנוכחות כרוך במשבר עמוק של משמעות. כאשר אסטרדגון, אחד משני גיבורי המחזה, שואל: "אתה חושב שאלוהים רואה אותנו?", תשובתו של הגיבור השני ולאדימיר היא: "צריך לעצום את העיניים" (בקט 1985, 100). התשובה על התהייה התיאולוגית אינה שלילית, אלא מפנה את השואל פנימה, אל מחוות הדמיון. בעיניים עצומות אולי יוכל לראות את האל רואה אותו.

על אף ההקשרים הדתיים והרמיזות הנוצריות ברבות מיצירותיו של בקט, מקובל בדרך כלל לראות בו את אחד המבטאים הבולטים של החילוניות במאה הקודמת. דווקא משום כך יש ערך לעמידה על הקרבה בינו לבין גישתו של אורסי בראשית המאה העשרים ואחת. מתוך נקודות המגע ביניהם מתברר אחד המאפיינים הבולטים של התקופה שבה אנחנו חיים: אם העידן המודרני, וביתר שאת מאז המחצית השנייה של המאה העשרים, מתאפיין בהפיכת האל, האמונה והדת הממוסדת מוודאויות לסימני שאלה, אזי כדי למצוא תשובות יש צורך גובר והולך בהפעלתו של הדמיון.

מהם הרכיבים של הדמיון הדתי/חילוני שלנו? באיזו מידה אנחנו מסוגלים לחשוב על עצמנו כחיים בעולם שבו נוכחותם של אל, אלים, קדושים או מלאכים משוקעת בכול, ולא רק באופן מיתי, סמלי או מטפורי? ומאיך גיסא, באיזו מידה אנחנו יכולים להעלות על דעתנו עולם ריק לגמרי מכל מטפיזיקה או כוח עליון? בקשתו של אורסי מקוראיו שלא להיכנע למיידיות של ההיעדר, כמו הצעתו של ולאדימיר לאסטראגון "לעצום את העיניים", יכולות שתיהן לסמן את גישתם של חוקרים רבים אל הרגע שבו נתונה כיום התרבות, ובתוכה שדה המחקר על חילון וחילוניות. שתיהן מגלמות את מקומה של האמונה באל בתוך עולם שעבר תהליך עמוק של חילון, ואת ההנחה שאי-אפשר – ורבים יאמרו, אף לא רצוי – להחזיר את הגלגל לאחור. שכן העולם המודרני שאנחנו חיים בו הוא עולם מחולן. בין שאדם הוא מאמין, ובין שהוא אתאיסט או אגנוסטי, זהו עולם שבו נוכחות האל והשגחתו אינן מובנות מאליהן, ושבו אמונה או אורח חיים דתי, חזקים ומחייבים ככל שיהיו, גם הם כבר אינם האופק הבלעדי עבור כמעט שום יחיד או קהילה. עם זאת, את הטענה בדבר היותו של העולם מחולן – כלומר עולם שהאל נעדר ממנו כנוכחות ממשית – אין להבין בשום פנים כטענה שהעולם הוא חילוני. הנוכחות של אמונות, מנהגים וסמלים דתיים, וכמובן של קהילות, ממסדים, חברות, קבוצות ויחידים שהדת על רבדיה השונים היא חלק חשוב מעולמם, מזכירה יותר ויותר שהדתיות לא נעלמה וכנראה גם לא תיעלם בקרוב.

הבחנה זו בין "חילון" כתהליך היסטורי או חברתי, ובין "חילוניות" כאידיאולוגיה, כהשקפת עולם או כאורח חיים, היא אולי ההבחנה היסודית ביותר שיש לערוך בכניסה אל השדה הסבוך של חקר החילון והחילוניות – שדה אשר, כפי שכתב הסוציולוג חוזה קסנובה, בכניסה אליו יש להציב את השלט: "התקדמו על אחריותכם בלבד".¹ על מורכבותו של השדה אפשר ללמוד למשל מדברים שכתבו עורכי "מדריך אוקספורד לחילוניות" במבוא לספרם עב הכרס, שראה אור במסגרת הסדרה היוקרתית "מדריכי אוקספורד" (Oxford Handbooks):

1. ראו להלן במאמרו של קסנובה, עמ' 268.

[הספר] מספק מבט-על, בזמן אמת, על השדה המולטי-דיסציפלינרי החדש של לימודי החילון [secular studies]. השדה מערב פילוסופיה, מדעי האדם, היסטוריה אינטלקטואלית, תיאוריה פוליטית, משפטים, לימודים בינלאומיים, סוציולוגיה, פסיכולוגיה, אנתרופולוגיה, חינוך, לימודי דתות ודיסציפלינות נוספות, שבכולן אפשר להבחין בעניין גדל והולך בתופעה רבת הפנים הידועה בשם חילוניות (1, Zuckerman and Shook 2017).

בדברים אלה עמדו העורכים הן על גילו הצעיר של השדה שאותו הגדירו "לימודי חילון", והן על הדינמיות הרבה שלו, ובעיקר על מגוון התחומים הרחב שמושפע מחקר החילון ומשתתף בו. זהו שדה מחקר הנוגע בשאלות של היסטוריה (התרחשותם של תהליכי חילון) וסוציולוגיה (הקשר בין חילון חברתי לאורחות חיים), בשאלות מושגיות (מה משמעותם של חילון וחילוניות) ופוליטיות (מה בין חילון וחילוניות לשחרור, דיכוי או הדרה), וגם בשאלות אפיסטמולוגיות ופילוסופיות (כיצד אנחנו תופסים את העולם ומעניקים לו משמעות בעידן מחולן). מתוך עיון בשדה מחקר זה מתבררת השפעתם העצומה של תהליכי החילון על כמעט כל תחומי הידע, המעשה והמחשבה – בראש ובראשונה בעולם המערבי, אולם בפירוש לא בו בלבד. מדובר בתהליכים מורכבים שהעמידה עליהם אינה פשוטה או אינטואיטיבית, ואחת הסיבות לכך היא העובדה שמבחינה אמפירית, השאלות המחקריות מהתחומים והסדרים השונים כמעט תמיד שלובות זו בזו לבלי התר. דווקא משום כך יש חשיבות להבחנה האנליטית והתיאורטית בין המומנטים והמושגים השונים המשמשים בשדה של חקר החילון והחילוניות.

חילון, חילוניות והחילוני: מושגי יסוד

מטרתו העיקרית של המבוא שלפניכם היא להציע מעין מפת דרכים ראשונית לשדה החילון והחילוניות, בראש ובראשונה עבור קריאת המאמרים הרבים והמגוונים הכלולים בספר.

בפתח הדיון נדרשת הבחנה מרכזית בין שלושה מושגי יסוד: חילון (secularization), חילוניות (secularity או secularism), והחילוני (the secular). זוהי הבחנה עקרונית, שכן כל מושג מציין היבט שונה מאוד של הנושא שבלב הספר. אף שכל אחד מהמושגים הוא בעל היסטוריה עשירה, הן במובן המהותי והן בכל האמור בשימוש שנעשה בו במחקר, אפשר ורצוי לקבוע את טווח הוראתם הכללי.

המונח חילון הוא בעל הוראה היסטורית תהליכית בעיקרה, ועניינו המרכזי הוא שינויים היסטוריים וחברתיים שצמצמו את נוכחותה של הדת במרחב הפוליטי, הציבורי או הפרטי. זהו מושג רב-ממדי המורה על תהליכים, דעות ותופעות מגוונים השייכים לעולמות תוכן ומשמעות שונים. התהליכים המרכזיים שמקובל למנות בהקשר זה הם שינויים ביחסים בין השלטון לדת; בידול גדל והולך בין תחומי חיים

שונים; מעבר של הדת מהמרחב הציבורי אל המרחב הפרטי; העברת הדגש בחיי הדת מהקהילה אל היחיד; מציאת מקורות פנימיים של מוסר ומשמעות שמיייתים את הצורך במסורת; שינויים במנהג ובפרקטיקות ריטואליות; הפיכת האמונה באל ממובנת מאליה לנתונה לבחירה (Berger 1979); ירידה בהשתייכות הפורמלית לקהילות דתיות או לקהילות מאמינים (Davie 1990); וטרנספורמציה ומעבר של תפיסות ומושגים תיאולוגיים אל מה שעתה הוא תחום החולין (לדוגמה קלאסית ראו שמיט 2005). חשוב לציין שתהליכי החילון לא רק השפיעו על הדתות והיחס אליהן, אלא הושפעו באופן עמוק מהתפתחויות פנים-דתיות – בראש ובראשונה כאלה שהתרחשו במסגרת הנצרות האירופית. מסיבה זו נהוג לזהות את ראשיתם של תהליכי החילון במערב הנוצרי של ראשית העת החדשה (למשל הד 2015), גם אם מאוחר יותר הם באו לידי ביטוי בצורות שונות בחלקי עולם אחרים.

נהוג להבחין בין שני סוגים עיקריים של תהליכי חילון: חילון פוליטי/מוסדי, וחילון אישי/אינדיבידואלי. החילון הפוליטי מתייחס לאופן שבו מתנהלת החברה ולהסדרים השונים שבין חבריה. הביטוי הסכמטי והמוכר ביותר של הסדרים אלו הוא הנוסחה של "הפרדת דת ומדינה", אבל העיקרון הכללי הזה בא לידי ביטוי בצורות שונות במקומות ובהקשרים שונים: יש מקומות שבהם עניינו העיקרי הוא הגנה על חופש הדת, ובעצם הגנה על הדת מפני המדינה – זה היה המצב למשל בארצות הברית, ובאופן שונה בהודו, בשנים המכוננות שלהן. בשתי המדינות, ובייחוד בהודו, התרחשו בעשורים האחרונים תהליכים דרמטיים של נסיגת עקרון המדינה ה"חילונית" המושתתת על הפרדה, ועלייה של תפיסות לאומיות-דתיות שמאזגרות את ההפרדה.² במקומות אחרים התבטא החילון הפוליטי בצורה רדיקלית יותר, בשאיפה לצמצם סממנים של דת או דתיות במרחב הציבורי – כך למשל בצרפת, וגם בטורקיה שלאחר הרפורמות של אטאטורק.³ מופע רדיקלי עוד יותר של חילון פוליטי מתקיים בסין, ועד לנפילת הגוש הסובייטי היה קיים גם בברית המועצות וברבות ממדינות החסות שלה – חילון שתובע עקירה מוחלטת של הדת מהחיים הציבוריים, ומביא פעמים רבות לירידה למחתרת של הפולחן והאמונה.⁴ החילון האישי גם הוא רב-ממדי, אולם הדיון על אודותיו נערך פעמים רבות בשפה בינרית וטלאולוגית, מתוך אימוץ מודלים הלקוחים מעולם המרות הדת דוגמת "יציאה בשאלה".⁵ חילון כמובנו זה מתבטא בדרך כלל בהקשרים פסיכו-חברתיים ורעיוניים כדחייה של עולם המושגים הדתי ושל האמונה באל, ובמקרים שבהם האמונה כרוכה ברגולציה של אורח החיים – גם בהתנערות מרגולציה כזו. לפיכך, ליבו של החילון כתהליך אישי איננו מתבטא בדרך כלל בתכנים פוזיטיביים, אלא

2. ראו על כך להלן במאמריהם של רג'יב בהארגווה, אישיש ננדי ופיטר ון דר ויר.

3. שאלות אלו נדונות להלן במאמריהן של ג'ואן וולך סקוט ונילופר גולה.

4. נושאים אלה נדונים בהרחבה להלן במאמריהם של ויקטוריה סמולקין ופיטר ון דר ויר.

5. לדיון בתהליכי חילון אישיים ראו פישר 2015.

בעיקר בשלילה של מקור סמכות דתי חיצוני-אובייקטיבי ביחס ליחיד. בכך הוא מתגלה פעמים רבות כחילון "נוצרי", כזה שבתשתיתו עומד הדחף הפאוליני, ואחר כך הלוטרני, להתנער מחוק וממסד ולהפוך את האמונה לעיקר. כלומר בהקשר של תהליכי חילון אינדיווידואליים, וכפי שיתברר בהמשך גם בהקשר של תהליכי חילון קולקטיביים וממסדיים, לפרוטסטנטיות יש תרומה מכרעת לתהליכי החילון במערב. הנושא של הקשר המורכב בין פרוטסטנטיות לחילון חוזר רבים ממאמרי הספר. שני אופני החילון האלה – שגם בתוכם יש גוני ביניים רבים – אינם מנותקים זה מזה, כמובן. שניהם כרוכים באופן הדוק בעולם המושגים של המודרניזציה, הקדמה והנאורות, ואידיאל החירות המשוקע בהם נתפס כממומש הן על ידי החילון הפוליטי והן על ידי החילון האינדיווידואלי. ברוח זו, בסוף המאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים הובן החילון על ידי מדינאים וחוקרי מדעי החברה בעולם המערבי כתהליך לינארי שסופו ידוע מראש – הפיכת החילון לחזות הכול והדת לתופעה היסטורית. הבנה זו זכתה לכינוי "תזת החילון", והיא שלטה בעולם המחקר של התחום במחצית הראשונה של המאה העשרים. אבל ההתפתחויות החברתיות וההיסטוריות, ובתוכן עליית כוחה החברתי של הדת בהקשרים רבים וגלובליים והביטויים הרי האסון של האידיאולוגיות החילוניות הגדולות במאה העשרים, הביאו במחצית השנייה של המאה להתפתחות מבטים חדשים וביקורתיים יותר על החילון. מושג היסוד השני, **חילוניות**, הוא חדש הרבה יותר ונולד רק במהלך המאה התשע-עשרה (ראו Smith 2008, 42–44). הוא מציין על פי רוב תפיסת עולם אידיאולוגית או דוקטרינה פוליטית שמבקשות לקדם או לשמר מרחב פוליטי וציבורי מחולן או חילוני.⁶ כפי שנראה, המשמעות של "מרחב פוליטי ציבורי חילוני" עצמה איננה חד-משמעית – רבים ממאמרי הספר מתארים תפיסות שונות מאוד של הרעיון הזה, והשוני נובע בחלקו גם מכך ששפות שונות משתמשות במונחים שונים לציון התופעות הנדונות. לכן, בהקשר של ספר כגון זה שלפנינו, שרוב המאמרים בו נכתבו במקור באנגלית, יש חשיבות לחידוד המונחים המשמשים בעברית. המונח "חילוניות" בעברית הוא בעל שני מובנים קשורים אך שונים. המובן הראשון מצוין באנגלית באמצעות המילה *secularity*, ומשמעו מצב או הוויה של היעדר קשר לדת או לדתיות ("חילוניות כצורת חיים", במילותיה של סאבא מחמוד⁷). המובן השני מצוין באנגלית על ידי המונח *secularism*, שמורה בדרך כלל על תפיסות רעיוניות-אידיאולוגיות ומערך משתנה של ערכים, סגנונות חיים ורעיונות שהמשותף לכולם הוא דחייה של הדת כגורם פוליטי, כצורת חיים או כאמונה ("חילוניות פוליטית", לפי מחמוד). לאורך הספר השתדלנו להבחין בין שתי המשמעויות הקרובות של המילה על ידי שימוש ב"חילוניות" וב"חילוניות

6. על ראשיתה של החילוניות כאידיאולוגיה ראו Royle 1974.

7. ראו להלן במאמרה של מחמוד, עמ' 387.

אידיאולוגית", לפי העניין. במקרה האחרון השארנו לעיתים גם את צורת המקור הלועזית, "סקולריזם", על הטיותיה.

להבחנה הבסיסית בין חילון לחילוניות יש להוסיף היבט חשוב, והוא שתהליכי חילון אישי יכולים להתקיים גם בסדר חברתי שאינו נענה לאידיאולוגיה הפוליטית של החילוניות, וכמובן גם להפך – ישנם מרחבים פוליטיים מחולנים שבהם חיים יחידים או קבוצות לא חילוניים, אולם כולם כפופים להיגיון הבסיסי של העידן המחולן שבו הם מתקיימים. היגיון זה מתואר בדרך כלל בעזרת המושג היסודי השלישי שנוכח כאן, החילוני (the secular). זהו מושג תיאורטי המשמש בדרך כלל לציון אינספור האופנים הגלויים והסמויים שבהם נוכחים החילון והחילוניות בחיי האדם המודרני ומתנים את יחסו לעולם. בעוד ביטוייהם של שני המושגים הקודמים – חילון וחילוניות – קלים יחסית לזיהוי, גם אם הדעות חלוקות אשר למה שנכלל בהם ומה חורג ממסגרתם, "החילוני" הוא בעל אופי אמורפי הרבה יותר, שכן לשיטתם של רוב החוקרים הוא ארוג אל תוך חיינו באופן שלעיתים אינו מאפשר לנו לזהותו. כדבריו של האנתרופולוג טלאל אסד, מחשובי חוקרי החילון בימינו, "[דווקא] משום שהחילוני נוכח כל כך בחיינו המודרניים, לא קל לתפוס אותו ישירות. נראה לי שהדרך הטובה ביותר להתחקות אחריו היא, כמו שאומרים, לעקוב אחר הצל שהוא מטיל" (אסד 2010, 31).

מתנת החילון לפוסט-חילוניות

בעשורים האחרונים הדיון בחילון, בחילוניות ובחילוני כרוך באופן הדוק במושג מפתח נוסף: פוסט-חילוניות. מאז התגברות הביקורת על תזת החילון כפשוטה הפך מושג זה לאחד היסודות החשובים של חקר החילון וביקורתו. בדומה לחלוקה בין חילוניות כצורת חיים לחילוניות פוליטית או אידיאולוגית, גם לפוסט-חילוניות יש שתי הוראות עיקריות – פוסט-חילוניות טמפורלית, כלומר הטענה התיאורית שמבחינה עובדתית הזמן שבו אנחנו חיים הוא זמן שבו ההבחנות החדות בין ה"דתי" ל"חילוני" שליוו את העידן המודרני נעשו נזילות ומטושטשות הרבה יותר, ופוסט-חילוניות אפיסטמולוגית, כלומר הטענה הנורמטיבית כי באופן עקרוני עלינו לאמץ עמדה המערערת על ההבחנות האנליטיות הנוקשות בין דת לחילוניות.⁸

במובנה כטענה תיאורית, גישה פוסט-חילונית עשויה לקבל ללא ערעור את הטענה שאנו חיים ב"עידן חילוני", כשם ספרו של צ'רלס טיילור שפרק המבוא שלו כלול בספר זה. במובן זה, עמדה פוסט-חילונית מכירה בכך שגם אם תהליך החילון הושלם במובנים רבים, גם בעולם מחולן הדת לא נעלמה. מתוך כך נובע הצורך למצוא דרכים חדשות לנסח את מקומה של הדת בחיי היחיד והחברה לאחר שאיבדה את מעמדה הבלתי מעורער.

8. ההבחנה בין שני המובנים מבוססת על דיונו של יהודה שנהב-שהרבני, וראו שנהב 2015.

במובנה כטענה נורמטיבית, הפוסט-חילוניות היא גישה ביקורתית המבקשת במידה רבה לערער על הזיהוי הרווח שבין מודרניזציה, דמוקרטיה, תבונה וחילוניות. הפן הפוליטי של גישה זו, שבספר זה זוכה לביטוי בולט בשיחה בין יורגן הברמס ליוזף רצינגר, מדגיש בין השאר את הצורך לנסח אחרת את היחסים בין הכנסייה למדינה (ובהרחבה, בין מסורות ומוסדות דתיים למסורות ומוסדות פוליטיים). יש לעשות זאת מתוך בניית מערכת יחסים חדשה בין רציונליות לאמונה, ומתוך הכרה של המדינה בכך שהדת אינה רק מערך ארגון חברתי ואפיסטמי שעליה למצוא מודוס ויונדי עימו, אלא מסורת שחלק מעקרונותיה יכולים לחזק את היסודות הדמוקרטיים עצמם.⁹

מאפיין מובהק נוסף של הפוסט-חילוניות האפיסטמולוגית הוא הטענה שבבסיסן של תפיסות פוליטיות וחברתיות חילוניות ניצבות תפיסות וקדם-הנחות תיאולוגיות. עמדה זו באה לידי ביטוי מובהק במאמרו של ג'ון מילבנק, ומועמדת בסימן שאלה במאמרו של הנס בלומנברג, שניהם כלולים בספר.

היבט חשוב אחרון של גישה זו – פוליטי ותיאורטי גם יחד – הוא הצבעה על הקשרים שבין תהליכי חילון וחילוניות אידיאולוגיים לבין קולוניאליזם ואוריינטליזם, וספציפית בין תהליכים ותפיסות עולם שמקורם במערב הנוצרי לבין המורשת הקולוניאלית של אירופה. זיהוי המורשת הזו, שכוללת בין היתר שימוש בקטגוריות המערביות של "דת" ו"חילוניות" לצורך הבניית היחס שבין האזרחים לשלטון ובין קבוצות דתיות ואתניות שונות במרחב הקולוניאלי לבין עצמן, מציב פעמים רבות את הפוסט-חילוניות האפיסטמולוגית כעמדה אנטי-קולוניאלית מובהקת. שאלות אלו וקרובות להן נדונות בספר במאמריהם של טלאל אסד, אשיש ננדי, נילופר גולה, אמיר ר' מופתי וסאבא מחמוד (שמסתייגת אף מהשימוש במונח "פוסט-חילוניות"). חוקרי וחוקרות החילון, בהם אלה שחיבוריהם מובאים בספר זה, חלוקים כמעט בכל עניין הקשור לתחום מחקרם – החל בסרטוט הנרטיב ההיסטורי, עבור בשאלה אם את עיקר הדגש יש לשים על היסטוריה, תיאולוגיה, סוציולוגיה או אנתרופולוגיה, וכלה בעצם הבנת ההוראה של המושגים "חילוניות" ו"חילון". אף על פי כן, דומה שבעניין אחד שוררת הסכמה כמעט מלאה ביניהם, והוא שאלמלא התהליכים שהתרחשו באירופה למן ראשית העת החדשה לא היה אפשר לדבר על חילון בצורות שבהן הוא נדון כיום. במובנים רבים הנחה זו היא שעמדה במובלע גם בבסיס תורת החילון, שהושתתה על תהליכי שחיקה בהשתייכות, בהזדהות ובפרקטיקה הדתיות במערב אירופה ובצפון אמריקה. הפניית המבט אל מחוץ לעולם המערבי – לדרום אמריקה, לאסיה, לאפריקה ולמזרח התיכון, וכן למזרח אירופה הפוסט-קומוניסטית – הייתה גורם מרכזי בערעור על התזה הזו ובעלייתו

9. עם זאת, יש לזכור שרצינגר והברמס מייצגים מסורות ספציפיות למדי של מחשבה דתית ופילוסופיה פוליטית. הטענה שאפשר לסרטט מערכות יחסים דומות בין מסורות דתיות ופילוסופיות שאינן נוצריות או מערביות איננה מובנת מאליה.

של מושג הפוסט-חילוניות כמסגרת מארגנת. גורם חשוב לא פחות היו ציבורים לא מערביים באירופה עצמה, שרובם התבססו בה בעקבות תהליכי הקולוניזציה במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה והדה-קולוניזציה במאה העשרים. במילים אחרות, אחת הסיבות העיקריות לנסיגתה של תזת החילון ולעליית הפוסט-חילוניות הייתה הפיכתה של שאלת החילון במחקר לשאלה גלובלית, במובן הגיאוגרפי והחברתי כאחד. אולם מעניין שבאופן פרדוקסלי, משמעות הגלובליזציה של שאלת החילון הייתה גם לוקליזציה ופרטיקולריזציה שלה. המחקר מראה שלצד הבנת החילון כמסגרת מארגנת (הן במובן המושגי והן במובן החברתי) שמקורה בהתפתחויות מערביות פנים-נוצריות – השקפה שממנה משתמע שכל דה-קולוניזציה היא ממילא גם דחיית החילון – אפשר לחשוב על החילון גם באופן רחב יותר, כמושג שתחתיו חוסים תהליכים שונים שהתרחשו ועודם מתרחשים בחלקי עולם לא מערביים. דוגמה לכך הם תהליכים שבהם הירידה בכוחה של הדת הממוסדת קשורה לשינויים כלכליים וחברתיים הנובעים מהגלובליזציה יותר ממה שהם נובעים מהתבססות תפיסת הסובייקט האינדיבידואלי והאוטונומי. לכן, כפי שעולה למשל ממאמריהם של רג'יב בהארגווה ושל פיטר ון דר ויר, ההיזקקות למושג החילון כדי לנסח צורות ארגון מודרניות וחדשות של היחסים בין דת למדינה ובין יחידים לחברה עשויה להניב, בהקשר הלא אירופי, תוצאות שונות מאוד אלו מאלו ושונות גם מאלה שהתהוו במסגרת תהליכי החילון במערב הנוצרי.

חילון וביקורת החילון: קולוניאליזם, מגדר ויהדות

בספר כמו זה שלפנינו, שבו ניתן מקום נרחב לדיונים בחילון וחילוניות בהקשרים לא אירופיים, יש לעמוד בהרחבה על ההקשר הרחב של המחקר העוסק בקשר שבין חילון לקולוניאליזם. שתי שאלות מרכזיות עומדות ביסוד דיונים אלה: ראשית, עד כמה המורשת האירופית הקולוניאלית כוללת גם את החילוניות כתפיסת עולם וכגישה פוליטית, ושנית, האם השחרור מהעול הקולוניאלי משמעותו גם דחיית החילון והחילוניות כתהליכים וכרעיונות שמקורם באירופה הנוצרית. התשובות על שאלות אלו מגוונות, וכמו רבים מהדיונים בתחום הן קשורות גם באופן שבו אנו מבינים את הוראתם של המושגים "חילוניות" ו"דתיות". אומנם רוב החוקרים העוסקים בתחום מזהים בקולוניאליזם יסודות חילוניים מובהקים – סימון מרחבים נפרדים של "דת" ו"חילוניות", הגדרה ברורה של קבוצות וקהילות דתיות ספציפיות ונבדלות, גיבוש "חוק דתי" אחיד לכל קבוצה (ראו למשל Hallaq 2005), והנחה שמרחב פוליטי נקי מדת הוא ערובה לחירות ולשוויון אזרחיים – אך לאו דווקא משתמע מכך שיש לשפוך את התינוק (החילוניות) עם המים (הקולוניאליזם).

מקרב החוקרים שמאמריהם מופיעים בספר, יש כאלה שרואים קשר הכרחי בין קולוניאליזם לחילוניות וסבורים שדחיית החילוניות כמסגרת אפיסטמית היא

אחד מאופני הדה-קולוניזציה.¹⁰ אחרים סבורים שהעולם הפוסטקולוניאלי והלא אירופי מגוון דיו מבחינה גיאוגרפית, דתית והיסטורית כדי להכיל יסודות חילוניים, בין שהם פנימיים ובין שהם פרי של תהליכי השפעה הדדים בין המרכז ה"מחלן" לבין הפריפריה. יש בהם אף מי שסבורים כי הניסיון להפוך את החילון לסינונימי לקולוניאליזם הוא מעשה של עוול כלפי מסורות מקומיות שאינן חבות את הצדדים החילוניים שבהן דווקא להשפעה חיצונית או זרה.¹¹ נקודה נוספת שהופכת את התמונה למורכבת היא כאמור העובדה שלרוב קשה מאוד, ואולי בלתי אפשרי, לסרטט קווי גבול ברורים בין "פנים" ל"חוץ", בין "ילידי" ל"קולוניאלי", בעולם שבו מתקיים מגע מתמיד בין מסורות, ובפרט לאחר עשרות ומאות שנים של שלטון קולוניאלי שיצר אזורים היברידיים רבים ומגוונים.¹² בעקבות זאת יש חוקרים העומדים על ההשפעות ההדדיות בין מקומיים לבין מתיישבים קולוניאליים בכל הקשור לעיצוב תפיסות של דת וחילוניות, הן בקולוניות והן באירופה עצמה.¹³

כפי שעולה ממאמריהן של ג'ואן וולך סקוט, נילופר גולה וסאבא מחמוד המובאים בספר, הדיון בהקשר הקולוניאלי של החילון והחילוניות קשור באופן הדוק גם לשאלות של יחסי מגדר. הנטייה הרווחת, הן בציבור והן במחקר, היא לראות בעלייה של הפמיניזם ושל תפיסות של שוויון מגדרי חלק חשוב ובלתי נפרד מתהליכי החילון. תפיסה זו כמובן איננה מוטעית, אבל עיון היסטורי ורעיוני מעמיק מגלה שבמקרים רבים התמונה מורכבת יותר. הדיון המוכר ביותר בהקשר זה הוא זה שנוגע לכיסוי הראש לנשים המקובל במסורת המוסלמית – חג'אב לרוב, וניקאב לעיתים. האיסור או ההגבלה על עטיית הכיסוי הם סמל מובהק של חילון, בטורקיה ובצרפת במיוחד, אולם מחקרים רבים כבר הצביעו על הבעייתיות של הזיהוי בין גילוי ראש לשחרור, והראו שלעיתים כיסוי הראש הוא עצמו סמל לכוח ופעלנות [agency] נשית, ודווקא הורדתו בכפייה היא פגיעה באוטונומיה הנשית ובערכים פמיניסטיים.

שאלה נוספת, שתובעת עיון היסטורי מעמיק יותר, נוגעת לקשר בין חילון לתפקידי מגדר בעולם המערבי. בהכללה, במקרים רבים הלאומיות החילונית העצימה את חלוקת העבודה המגדרית בחברה וחידדה את התפיסה שמקומו של הגבר במרחב הציבורי ושל האישה במרחב הביתי. כפי שעולה ממאמריהן של וולך סקוט ומחמוד, אף על פי שאין לטעון שתהליכי חילון פוגעים בשאיפה לשוויון מגדרי ולביטוי מלא של הפעלנות הנשית בחברה, גם הטענה ההפוכה לא תמיד מדויקת. במבט רחב יותר, ההיעזרות בפרספקטיבה פוסט-חילונית לבחינת הפרקטיקות וההשקפות של נשים לא נוצריות ולא מערביות מאפשרת להרחיב את הבנתנו את הפוליטי,

10. ראו להלן במאמריהם של טלאל אסד, סאבא מחמוד ואשיש ננדי.

11. ראו להלן במאמריהם של רג'יב בהארגווה ואמיר ר' מופתי.

12. ראו את דיונו רב ההשפעה של הומי באבא (Bhabha 1994).

13. ראו להלן במאמרו של פיטר ון דר ויר.

כלומר להכיר בקיומם של מרחבים פוליטיים שאינם פועלים על פי ההיגיון החילוני של מדינת הלאום המודרנית (ראו מחמוד 2014).

הדיונים בקשר שבין חילון לקולוניאליזם רלוונטיים במיוחד לקשר שבין חילון ליהדות, בייחוד בעולם האירופי. לאור העיסוק הנרחב בשנים האחרונות בהיסטוריה של החילון ביהדות,¹⁴ כללנו בספר זה רק מאמר אחד – מאת ליאורה בטניצקי – שעוסק בשאלות הללו באופן ישיר. אולם הקשר הדיון של מאמר זה רחב הרבה יותר, ועיקרו היחס שבין החילון הנוצרי-פרוטסטנטי למסורות דתיות לא נוצריות. מעצם היותם של יהודי אירופה הקבוצה הלא נוצרית העיקרית שהייתה ארוגה לתוך מרקם החיים האירופי, היהודים והיהדות הפכו במידה רבה למקרה המבחן הראשון לאפשרות היתכנותם של חילון וחילוניות כקטגוריות בעלות יומרה אוניברסלית. החילון היהודי – כחלק מהפרויקט היהודי המודרני-אירופי שגם ההשכלה, הציונות וההתבוללות היו חלק ממנו – נטוע בתוך פרויקט הנאורות והחילון האירופי הכללי; במידה רבה, כפי שטען אמנון רז-קרקוצקין, "שאלת היהודים המודרנית היא עצמה שאלת החילון, מכיוון שהיה לה תפקיד מרכזי בעיצוב הסדר החילוני ובהגדרת גבולותיו" (רז-קרקוצקין 2015, 108).¹⁵ במילים אחרות, החילון היהודי הוא מאבני היסוד של ההיסטוריה של החילון במערב, ואופניו השונים התכוננו מתוך תהליכי החילון הנוצריים ולעומתם. תהליכים אלה לא רק השפיעו על החילון היהודי, אלא פעמים רבות התבצעו ממש על גופם של היהודים, שנדרשו להשיל את סממני הזהוי היהודיים שלהם בבחינת "היה אדם בצאתך".¹⁶

הדיון בקשר שבין חילון, קולוניאליזם ויהדות רלוונטי מאוד גם לדיון בשאלות של דת וחילוניות במדינת ישראל. אף ששאלת החילון והחילוניות בישראל אינה

14. כמה מהחיבורים הבולטים הם סדרת הספרים זמן יהודי חדש בעריכתו של ירמיהו יובל (ירושלים: כתר, 2007); שני כרכי הספר תהליכי חילון בתרבות היהודית בעריכת אבריאל בר לבב, רון מרגולין ושמואל פיינר (רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2013); וספריו של שמואל פיינר שורשי החילון: מתירנות וספקנות ביהדות המאה ה-18 (ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 2010), ולתולדות החילון היהודי (ירושלים וברלין: ספרי בלימה, 2024).

15. על ההקשר הקולוניאלי והאוריינטליסטי הרחב של שאלה זו ראו את דבריו של רז-קרקוצקין במקום אחר: "כפי שטען ננדי, [...] הסדר החילוני כופה הבחנות מסוימות על החברה המוגדרת מזהרית ומשלב בתוכו רק אוכלוסיות שמתאימות לקריטריונים של האוניברסליות כפי שנקבעו על ידו [...] הוא מבוסס אפוא על אוריינטליזם ועל הדרה, וכל דיון היסטורי רפלקטיבי מחייב להביא זאת בחשבון" (רז-קרקוצקין 2022, 173).

16. במובן זה יש צדק רב בטענתו של כריסטיאן ויזה שלפיה את ה-Wissenschaft des Judentums – "חוכמת ישראל" או מדעי היהדות שצמחו בגרמניה במאה התשע-עשרה – אפשר להבין גם במונחים אנטי-קולוניאליים, כפרויקט של חברה שביקשה להשתחרר מהסד שלתוכו כפתה דיסציפלינת חקר המקרא הפרוטסטנטית את המסורת היהודית בגרמניה (Wiese 2005).

נדונה במאמרי הספר באופן ישיר, הרחקת העדות מאפשרת להתבונן בשאלות היסוד הללו מפרספקטיבות חדשות ומאירות עיניים. קיומם של ציבור גדל והולך של יהודים חרדים אנטי-מודרניים במוצאה; של קהילות יהודיות מארצות האסלאם שתפיסתן את היחס בין הדתי ללא-דתי דיכוטומית פחות מזו האירופית; של ציבורים גדלים שמזדהים עם הקטגוריה המורכבת של "מסורתיות"¹⁷; של ציבור גדול של עולים מברית המועצות לשעבר שעברו את מכש החילון הסובייטי ושחלקו אינו יהודי על פי ההלכה; ובעיקר קיומו של מיעוט ערבי-פלסטיני גדול, שאף שנמצא בקרבו מגוון רחב של עמדות ביחס לחילון וחילוניות, מכל מקום הוא אינו שותף לחזון הצינוני היהודי-חילוני – קיומם של כל אלה הופך את שאלת החילון והחילוניות בישראל לעניין מורכב וטעון. לא פעם נתפס החילון בישראל כאמת מידה שלפיה נמדדת מידת המודרניות או ה"קדמה" של אזרחי המדינה ותושביה; בד בבד, ובשנים האחרונות באופן גובר והולך, הזדהות חילונית אידיאלוגית נתפסת בחוגים מסוימים לא רק כראויה לגנאי אלא אף כמעוררת חשד (ראו גודמן ויונה 2015). אנו מקווים שהעמקה בשאלות, בהתלבטויות ובביקורות שמוצגות במאמרי הספר תסייע להפוך גם את הדיון המקומי למקוטב פחות ולפתוח יותר לצורות הרבות שבהן נוכחים בחיינו החילון, החילוניות והחילוני.

מאמרי המקראה

המאמרים בספר מאורגנים בשני שערים. השער הראשון מוקדש להקשרים מושגיים ותיאורטיים, והוא כולל מאמרי יסוד מאת כמה מהחוקרים שעבודתם מהווה את עמודי התווך של התחום. המאמרים בשער זה מלווים בהקדמות קצרות מאת חוקרות וחוקרים ישראלים, שבהן מוצבים הטקסטים וטענותיהם בתוך ההקשר הרחב של עבודתם של המחברים ושל השדה המחקרי שבו הם נוצרו. השער השני מוקדש להקשרים היסטוריים וגלובליים. המאמרים הכלולים בו עוסקים ברגעים היסטוריים ותרבותיים ספציפיים בתולדות החילון והחילוניות, וכן באופן שבו שאלות של חילון וחילוניות באו לידי ביטוי מחוץ למערב הנוצרי או מתוך השוואה בינו לבין העולם הלא מערבי.

הטקסט הפותח את הספר הוא שני הפרקים הראשונים מתוך "חילון: ביקורת קטגוריה של עוולה היסטורית" מאת הנס בלומנברג. חיבור זה, הכלול בספרו המונומנטלי של בלומנברג הלגיטימיות של העת החדשה, דן בשאלה שמלווה אינספור דיונים בחילון וחילוניות: מה משמעותה של הטענה שמושג כלשהו "עבר חילון"? הנושא העיקרי שמעסיק את בלומנברג אינו הרצון להציע תיאור היסטורי או סוציולוגי של החילון, אלא ניסיון להבין מהן ההשלכות של שיח שמבקש לתאר

17. ראו למשל בוזגלו 2008; ליאון 2009; ידגר 2012; פנחסי 2019.

את העולם המודרני כמחולן. נקודת המוצא שלו היא "שוויון הנפש" שהוא מזהה באשר לשימוש בקטגוריה של החילון כקטגוריה הסברית, הן מצד "מי שמגנה את הסקולריזציה בתור התנוונות של היכולת הקדומה להתעלות טרנסצנדנטית", והן מצד "מי שרואה בה ניצחון של הנאורות".¹⁸ טענתו המרכזית היא שהשימוש בחילון כקטגוריה הסברית מכיל בתוכו בהכרח הנחה שהמודרנה – "העת החדשה" במונחי של בלומנברג – מחויבת ביסודה לעידן הטרנס-מודרני והטרנס-חילוני; שכן זו המשמעות העמוקה של ההסברים שמציגים היבטים כה רבים של המודרנה כחילון של תופעות, מוסדות ותפיסות שיסודן במרחבי המשמעות וההיסטוריה הדתיים. לדעת בלומנברג, השימוש ב"חילון" כהסבר נעשה פעמים רבות בקלות רבה מדי (או בלשונו, כ"תחביב אופנת"), בלי להבין לעומק את המשמעות של השימוש הזה בכל הנוגע לדבר שאותו מבקשים להסביר.

בלומנברג, חשוב לומר, אינו מבקש לפסול באופן קטגורי את השימוש ב"חילון" כקטגוריה הסברית או תיאורית, אלא מבקש מאיתנו להבין שההיזקקות לקטגוריה הזו כוללת מניה וביה ממד של דה-לגיטימציה למודרנה כעידן היסטורי מובחן שמכיל בתוכו את הצדקתו. בדיונו של בלומנברג שזורה גם שאלה על המושג "חילון" כמטפורה או כדימוי לתהליכים שחורגים מההקשר ההיסטורי המסוים שבו הוא נוצר. גם אם השימוש המטפורי הוא לגיטימי, שואל בלומנברג, האם הוא אכן מלמד אותנו משהו ממשי, הן על חילון והן על הדברים שעליהם מוחלת המטפורה? את שני הפרקים מקדים מבוא מאת פניני איפרגן.

אם דיוניו של הנס בלומנברג היו פורצי דרך בכל הנוגע לחילון כמושג, עבודתו של פיטר ברגר היא בעלת מעמד דומה בכל הנוגע לחילון כתהליך חברתי והיסטורי. שני מאמריו של ברגר הכלולים במקראה מספרים בקליפת אגוז את סיפורה של תזת החילון – למן הביטחון המוחלט בה ועד לדעיכתה כמה עשורים מאוחר יותר. המאמר הראשון, "תהליך החילון", פורסם במקור ב-1967 כפרק בספרו של ברגר *The Sacred Canopy*. ברגר מבסס בפרק זה את טענתו בדבר התפשטותם הגלובלית של תהליכי החילון, הן ברמה המוסדית והן ברמה התודעתית, מתוך התמקדות בפרק אחד של תהליכים אלה: זיהוי שורשיהם של תהליכי החילון בתוך המסורת הדתית עצמה. בעקבות מקס ובר, גם ברגר סבור שהמסורת המערבית נשאה בתוכה את זרעי החילון. עם זאת, בניגוד לוובר ואחרים בעקבותיו, שראו בפרוטסטנטיות "מבוא מכריע לחילון",¹⁹ ברגר ממקם את ראשית תהליך הסרת הקסם מן העולם הרבה קודם לכן: בברית הישנה ובעם ישראל המקראי.

בדומה לטענה שמציג מרסל גושה באופן מופשט יותר (בטקסט שכלול בספר זה), ברגר סבור שהברית הישנה הציעה לבני העולם העתיק קוסמולוגיה חדשה

18. ראו להלן במאמרו של בלומנברג, עמ' 54.

19. ראו להלן במאמרו של ברגר "תהליך החילון", עמ' 85.

שקטעה את הרציפות בין עולם בני האדם לעולם האלים. התוצאה של המהפכה המונותאיסטית הייתה השגבה רדיקלית של אלוהים, הפרדה שלו מן העולם, והפיכת היקום המחולן לזירה היסטורית של פעולות האל הגדולות. ברגר מסביר כיצד אופיינה הברית הישנה גם במוטיבים של רציונליזציה, לצד ההיסטוריוזציה והאינדיווידואציה. שלושת אלו יחדיו מהווים את שורשיו העמוקים של תהליך החילון בתוך הדת, שהחל כאמור הרבה לפני הרנסנס והרפורמציה. הוא מתאר זאת כמהלך מעין הגליאני: בשלב הראשון עצרה הקתוליות את התהליך, ובעזרת מערכת פולחן נרחבת הציעה "פתחי מילוט" מהרציונליזציה האתית של נביאי הברית הישנה והיהדות הרבנית; בשלב הבא הופיעה הפרוטסטנטיות, שבשיבתה לטקסט המקראי ודחייתה את הפולחן הקתולי הייתה מעין תחייה של המוטיבים המחלנים שהיו נטועים בעוצמה כבר בברית הישנה.

חשוב להדגיש כי תפיסתו ההיסטוריוסופית של ברגר איננה טלאולוגית. הוא רואה בחילון הנרחב תוצאה בלתי מכוונת של הברית הישנה או הפרוטסטנטיות, ומדגיש את האירוניה שקיימת בהקשר זה, כמו ב"מרביתן של הזיקות ההיסטוריות". עם זאת, בשנת 1967 הוא לא צפה התפתחות היסטורית אחרת, וסבר ש"חיתוך חבל הטבור בין השמיים לארץ" איננו הפיך. והנה ב-1996, כמעט שלושים שנה מאוחר יותר, פרסם ברגר מאמר בשם "נסיגת החילוניות", ובו פסק בנחרצות כך: ההנחה כאילו אנחנו חיים בעולם מחולן היא שגויה: העולם בימינו, בניכוי חריגים מסוימים שאליהם אתייחס להלן, הוא עדיין דתי להפליא – לא פחות משהיה אי פעם, ובמקומות מסוימים עוד יותר מכך. פירוש הדבר שגוף שלם של ספרות מחקר שכתבו היסטוריונים וחוקרים במדעי החברה במהלך שנות החמישים והשישים של המאה העשרים, שנשא את הכותרת הכללית "תיאוריית החילון", היה שגוי מיסודו.²⁰

ברגר מסתכל במציאות הגלובלית בשנת 1996, הגדושה בגילויים של תחייה דתית בהקשרים רבים ושונים, ומציע שינוי פרספקטיבה. לדבריו, מהתבוננות חסרת פניות במציאות עולה שהתופעה יוצאת הדופן שיש לחקור איננה הדת אלא החילוניות, והדבר שיש להסביר הוא היעדר האמונה ולא קיומה. בעולם שאותו הוא מתאר כ"דתי להפליא" הוא מזהה רק שני "חריגים" שאמורים להיות נשואי הפליאה והמחקר: מערב אירופה כחריג גיאוגרפי, והאליטה האינטלקטואלית הגלובלית כחריג חברתי.

בסופו של דבר ברגר מכיר ברציפותו של הדחף הדתי ובשאיפה למשמעות שמספקות הדתות. הוא מודה שבדיונו המוקדם על הצלחת החילון הוא טעה בהיקף, בחיזוי ובדגש ששם על כוחות החילון למול כוחות הדת – במובן זה הוא מבקר את תזת החילון. עם זאת, מעניין לשים לב שגם דיונו הביקורתי נשאר בתוך מסגרת

20. ראו להלן במאמרו של ברגר "נסיגת החילוניות", עמ' 99.

אפיסטמית של חלוקה דיכוטומית בין דת לחילון ושל משחק סכום אפס בין כוחות החילון להתחזקות הדת.
את מאמריו של ברגר מקדים מבוא מאת יהודה שנהבי־שהרבני.

ספרו של הפילוסוף צ'רלס טיילור *A Secular Age*, שפרק המבוא שלו ("עידן חילוני") מובא בקובץ זה, הוא מעמודי התווך של ההגות בתחום חקר החילון והחילוניות. כמו דיונים של רצינגר והברמס (להלן), דיונו של טיילור הוא דיון תיאורטי בעל ממד נורמטיבי מובהק; וכמו דיונו של גושה (להלן), הוא חלק מפרויקט הגותי המתחקה על שורשיו והתפתחותו של המערב המודרני ומתאר את היווצרותו ומאפייניו של הסובייקט שחי בתוכו.

טיילור מציג בספרו נרטיב גדול ומסועף המסרטט את סיפורו של החילון המערבי, ומבקש לשנות את הדרך שבה אנחנו חושבים על אמונה. ביסוד הנרטיב נמצאת הטענה שתהליך החילון הושלם, ויחד עימו השתנו מקצה לקצה תנאי האפשרות האפיסטמולוגיים של חיינו כיחידים וכחברות. המאפיין המובהק של העידן החילוני הוא המעבר מחברה שבה אי־אמונה איננה אפשרות בעלת משמעות אל חברה שבה – גם עבור המאמינים המסורים ביותר – אמונה היא רק אפשרות אחת מני רבות. הקיום המחולן הוא אפוא קיום שונה במהותו; אי־אפשר "לשחזר" את הרגישות הקדם־מודרנית, שבה הגבולות בין החוץ לפנים אצל הסובייקט היו "נקבוביים" ואפשרו "קסם" שופע ותמידי. זהו קיום בתוך מסגרת של סדר קוסמי חברתי ואני שאינו נזקק לעל־טבעי – המסגרת האימננטית, בלשונו של טיילור – שנשלטת בידי כוחות "טבעיים" שאפשר להסבירם במונחים שלהם בלבד. טיילור שותף לגושה, לאסד, למילבנק, ובמובן אחר גם לבלומברג, בהגישו את החילוניות כתופעה חדשה – לעומת תיאורה כ"סיפור החסרה" בלבד, שבו במהלך תהליכי חילון שונים הוסרו הדברים שהגבילו את האדם ועתה מתגלה הגרעין הקבוע של החיים האנושיים. החילון אינו רק אובדן או החסרה, והוא לא הביא לסופה של האמונה. אדרבה, במסגרתו וכחלק ממנו התפתחו צרכים חדשים וצורות חדשות שמאפשרים את יצירתה של מה שטיילור מתאר כ"מלאות" נהדרת.
את הטקסט מקדים מבוא מאת יוכי פישר.

לעומת הנס בלומברג, ששואל על תוקפו ותפקידו של "החילון" כקטגוריה הסברית, מאמרו של **טלאל אסד** "הבניית הדת כקטגוריה אנתרופולוגית" – הפרק הפותח את ספרו *Genealogies of Religion* – מבקש לבחון את תפקידה ההסברי של הקטגוריה "דת" בשיח המודרני על דת וחילוניות.

אסד מתמקד בהגדרת הדת של האנתרופולוג קליפורד גירץ, על סמך ההנחה שהגדרה זו משקפת תפיסות רווחות ביחס לדת בעולם המערבי במאה העשרים. במובן זה טענתו של אסד חורגת הרבה מעבר לגבולות הדיסציפלינה האנתרופולוגית: העניין היסודי שהוא מבקש להראות הוא האופן שבו "החיפוש התיאורטי אחר

מהותה של הדת מזמין אותנו לבדל אותה מושגית מתחום הכוח,²¹ כלומר לייצר אותה כמרחב שמובחן באופן עקרוני מהפוליטי. ניסיון בידול זה, סבור אסד, הוא במובנים רבים פריו של תהליך החילון הנוצרי-אירופי, שבסיומו (או בסיומו לפי שעה) הפכה ההנחה שמקומה של הדת הוא במרחב הפרטי, ולא במרחבים הפוליטיים, למובנת מאליה. להנחה זו נלווית ההנחה שגרעינה הראשוני של הדת הוא באמונה הפרטית של היחיד, ושהמוסדות וההקשרים החברתיים שבמסגרתם מתקיימים החיים הדתיים הם למצער משניים, ואולי אף מיותרים ומזיקים. כאשר אלו הן הנחות המוצא, חיי דת של יחידים וקולקטיבים שאינם נענים להן עשויים להיות מוכנים באופן מוטע או לקוי. עם זאת, אסד איננו מבקש להציע לקוראיו הגדרה חלופית ו"טובה יותר" לדת; לשיטתו, עצם השאיפה להגדיר דת מבטאת מבט חיצוני שמקורו בתפיסת עולם מחולנת. אסד סבור שנקודת המבט החיצונית הזו הפכה לתביעה המובעת גם כלפי המאמינים עצמם, או בלשונו, "הרעיון שלפיו המאמין אינו יכול לדעת כיצד לחיות באופן דתי אם אינו מסוגל לבטא את הידע הזה הוא רעיון מודרני".²²

את המאמר מקדים מבוא מאת עידו הררי.

המאמרים של הפילוסוף יורגן הברמס והקרדינל יוזף רצינגר (לימים האפיפיור בנדיקטוס ה-16), שהתפרסמו תחת הכותרת "הנחות יסוד מוסריות קדם-פוליטיות למדינה דמוקרטית חופשית", הם חלק משיחה רעיונית מתמשכת בין השניים שהתקיימה בראשית המאה העשרים ואחת. השיחה מסמלת רגע חשוב, שמבחינות מסוימות אפשר לראות בו את רגע הולדתו של העידן הפוסט-חילוני בכל הנוגע לשיח ההגותי האירופי. המניע לשיחה היה "תחושת מצוקה" המשותפת לפילוסוף החילוני ולאיש הדת הקתולי בדבר האפשרות של כל אחת מתפיסות העולם לייצר סדר חברתי ופוליטי בר קיימא ללא רעותה. לזמן הפוסט-חילוני ששניהם מבקשים לכוון יש ממד נורמטיבי ברור, והוא מבוסס על הכרה בכך שלכל צד יש מה ללמוד ולשאול מהאחר.

הברמס דן בשאלת מצוקת המדינה החילונית ובניסיונותיה לחדש ולהחזיק את משאביה הקיומיים ללא הסתמכות על מקורות דתיים. הוא מגיע למסקנה לוגית ואתית שהתכונות הנדרשות לשימורה יכולות – ולעיתים אף צריכות – להתבסס על מקורות דתיים המתווכים ומתורגמים לשפה חילונית: "בתפקידם כאזרחי מדינה, האזרחים המחוללים אינם רשאים להכחיש באופן עקרוני את האפשרות שבהשקפות עולם דתיות טמון פוטנציאל של אמת; כמו כן אין הם רשאים לשלול מאזרחים מאמינים את הזכות לתרום את חלקם לשיח הציבורי בשפה דתית".²³ רצינגר, מצידו,

21. ראו להלן במאמרו של אסד, עמ' 151.

22. שם, עמ' 158.

23. ראו להלן במאמרים של הברמס ורצינגר, עמ' 193.

מדגיש את הצורך להיעזר בתבונה כדי למתן את מה שהוא מכנה "הפתולוגיות" שצמחו מתוך הדת במפגשה עם המודרנה, ובמקביל להסתמך על המסורות הדתיות לריסון "פתולוגיות של התבונה".²⁴

הפוסט-חילוניות שמציעים שני ההוגים הללו מבקשת ויתור הדדי על שאיפת האקסקלוסיביות. מחד גיסא תפיסה זו מקבלת את הצורך בהגדרה נורמטיבית ופילוסופית חדשה שמביאה בחשבון את הצורך של כל צד לשאול מהאחר, אך מאידך גיסא תפיסה זו משכפלת את הקטגוריזציה הדיכוטומית המערבית של "דתי" ו"חילוני", ולכן במובנים רבים נוגעת בהשלכותיה בעיקר לחברה האירופית ולשלוחותיה.

את הטקסטים מקדים מבוא מאת כריסטוף שמידט.

לעומת הברמס ורצינגר, שמבקשים למצוא מודוס ויונדי בין המסורת לתבונה או בין הדת לחילוניות, מטרתו של ג'ון מילבנק שונה בתכלית. מאמרו "תיאולוגיה פוליטית ומדע הפוליטיקה החדש" הוא נקודת מוצא לפרויקט רחב היקף, שבליבו עומד הניסיון להצביע על האופנים שבהם חילון שהתרחש בתוך הנצרות הוביל לנסיגתה מהמרחב הפוליטי, ולעלייתם של "מדעי החברה" כתחליף לפונקציה שמילאה הדת עד לאותו שינוי. לשיטתו של מילבנק, שנפרסת בספר *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* – שממנו לקוח הטקסט שכלול בספר זה – את שורשיה של התמורה הזו אפשר לאתר בשינוי שעובר המונח הנוצרי Saeculum: ממונח שנועד לציין את הזמן שבין החטא הקדמון ו"נפילת" האדם ובין שובו של ישוע ועימו גאולת העולם והאנושות, המונח הפך בעת החדשה ל"מקום", או ליתר דיוק לאותו מרחב שמתפנה כאשר המטען הדתי מסולק. הסוציולוגיה, טוען מילבנק, מדמיינת "את מעשי האדם ואת החברה כתחומים של כוח אוטונומי ופורמלי בתכלית", אולם ביסודו של הדמיון הזה ניצבת ההנחה כי הרפורמציה הפרוטסטנטית היא הלכה למעשה הגשמה של ייעודה האמיתי של הנצרות: "להניח לרוחני להיות הרוחני, בלא התערבות ציבורית, ולהניח לציבורי להיות החילוני".²⁵ במילים אחרות, טענתו של מילבנק היא שמדעי החברה מבוססים על ההפרדה בין המרחב הפרטי/דתי ובין המרחב הציבורי/חילוני, הנתפס כמרחב הפעולה של הדיסציפלינה המדעית של חקר החברה. אולם לדבריו עצם ההפרדה הזו יסודה בהנחות מוצא תיאולוגיות פרוטסטנטיות המובילות למצב שבו, כפי שכתב יהודה שנהב-שהרבני בהקדמתו למאמרו של פיטר ברגר בספר זה, "דמיון החילוניות במדעי החברה כרוך בהטמעה של תובנות תיאולוגיות ובהכחשת ההטמעה הזאת בעת ובעונה אחת".²⁶ מילבנק סבור שתיאולוגיה מוכחשת זו הביאה להפקרה של

24. שם, עמ' 200.

25. ראו להלן במאמרו של מילבנק, עמ' 211.

26. ראו להלן במאמרו של שנהב-שהרבני, עמ' 77.

התחום החברתי לרציונליות המדעית, ולעלייתה של גישה פוליטית מקיאווליסטית שמעמידה במרכז את השלטון על חשבון החברה. כלומר לשיטתו של מילבנק מדעי החברה החילוניים הם במובן מסוים ביטוי של הטרודוקסיה בתוך הנצרות. את הפרק מקדים מבוא מאת כרמה בן יוחנן.

את חלקו הראשון של הספר חותם טקסט מאת מרסל גושה – חלקים מתוך חיבורו רחב היריעה "הסרת הקסם מן העולם: היסטוריה פוליטית של הדת". הטקסט, אחד המורכבים ורחבי ההיקף בספר, מציע קריאה מהפכנית בהבנת העולם המערבי, בתהליך יצירת הסובייקט המודרני ובמקומה של הדת בעיצובם של שניהם. במעין מהפכה קופרניקאית, גושה טוען שמאפייניהם של הסובייקט המודרני ושל העולם האינדיווידואליסטי, המדעי והרציונלי אינם נטועים בנסיגה של הדת, אלא דווקא בסוג חדש של דתות שהחלו להופיע לפני אלפי שנים: דתות ההתגלות המונותאיסטיות.

לטענתו של גושה, המעבר מעולם פגני, שבו האלים והמסתורין נמצאים באופן אחדותי בכול, אל הקוסמולוגיה הדואלית של דתות ההתגלות – האל הטרנסצנדנטי והמרוחק ולמולו העולם – הביא לא רק להסרת הקסם הוובריאנית מן העולם, אלא גם לפתיחת אפשרות חדשה של סובייקטיביות וחירות אנושית. זו חירות המתכוננת אל מול האל, העומד עתה מבחוץ ומשמש מעין מראה לעולם. העצמי המודרני החושב, המתכנן והיוצר מתכוון בתהליך של חיקוי האל, שברא את העולם אך נעדר ממנו. זהו סובייקט הנמצא בתהליך של ריחוק מן האל, חיקוי דרכיו, ובו בזמן גם היפרדות ממנו: "מצד אחד ישנו אפוא הביטוי הגדול ביותר שאפשר להעלות על הדעת של גדולתו של אלוהים, ומצד אחר – האוטונומיה של התבונה האנושית. כך הנפרדות האלוהית לא רק מעניקה לבני האדם את הציר לפרויקט התפיסה מחדש של הסיבות המושלות בגורלם מהעולם הבא, אלא גם מניחה את אבני היסוד לעולם הניתן להבנה ללא תלות באלוהים".²⁷

החלקים מן החיבור המובאים בספר מתחקים על השלבים של היווצרות אותו סובייקט, ואחר האופן הפוליטי והאישי שבו הוא מוצא את חירותו האנושית ה"מחולנת". אולם כפי שכותב מעוז כהנא בהקדמתו לטקסט, הסובייקט ה"חילוני" שנוצר למול המוחלט, ומתוך ה"פערים הכרויים בין האני לבין העולם",²⁸ שרוי במצוקה בגלל ההחרפה של הסתירה שעומדת בבסיס היות-הסובייקט. ההחרפה הזו מתרחשת בתהליך חילון של הסמכויות הדתיות, שכן כפי שכותב כהנא, אומנם הסובייקט "אינו שווה בתחומיה הסוציולוגיים של הדת הממוסדת ואת תכליתו הוא מוצא במסגרות הפוליטיות והליברליות של המערב המחולן. אך הסובייקט הזה הוא בה בעת גם שיאו של תהליך דתי עתיק יומין, ואין לו כל דרך להגיע

27. ראו להלן במאמרו של גושה, עמ' 241.

28. ראו להלן במאמרו של כהנא, עמ' 235.

להבנה עצמית ולתחושת משמעות מחוץ לספרה הדתית הזו, שמתוכה נברא.²⁹ אם כן, המחיר של עולם ללא דת הוא לטענת גושה כבד מנשוא: המחיר של שקיעת הדת הוא הקושי להיות עצמי. החברה שאחרי הדת היא גם החברה שבה שאלת השיגעון והסערה הפנימית של כל אחד מתפתחת באופן חסר תקדים, שכן זו חברה מתישה נפשית ליחידים, חברה שבה דבר אינו מציל אותם ואינו מסייע להם לנוכח השאלות המופנות אליהם מכל עבר דרך קבע [...] זה הכאב החד והיומיומי ששום אופיום מקודש לא יאפשר לנו לשכוח.³⁰

את הטקסט מקדים כאמור מבוא מאת מעוז כהנא.

מאמרו של חוזה קסנובה, "חילון, נאורות ודת מודרנית", פותח את השער השני של הספר, המוקדש להקשרים היסטוריים וגלובליים. המאמר, שהוא הפרק הראשון בספרו של קסנובה *Public Religions in the Modern World*, מציע התבוננות רפלקטיבית בתזת החילון המושמעת כדי לראות מה מתוכה אכן התברר כשגוי, ומה עדיין יכול לסייע לנו להבין את העבר, ההווה והעתיד. לצורך כך מקדים קסנובה ועורך כמה הבחנות אנליטיות, שעמידה עליהן היא בעלת חשיבות גם למאמרים נוספים הכלולים בספר זה: ראשית הוא מבחין בין מושג החילון, כלומר הוראותיו של המונח הלטיני *saeculum* וגלגוליהן השונים עד לרפורמציה הפרוטסטנטית והעת החדשה, ובין תיאוריית החילון, כלומר אותה תזה שביסודה ההנחה שמקומה של הדת בעולם הולך ומצטמצם. מתוך הדיון המושגי-היסטורי מציע קסנובה אופן חשיבה אחר על העולם הדתי, שעל פי תזת החילון הלך ונעשה חילוני יותר. לדבריו, "דווקא משום שמבנה החברה הנוצרי הרשמי הבטיח שהכול חיים כנוצרים, לא הייתה חשיבות גדולה לרמת האדיקות האישית. המבנה הוא שהיה דתי, כלומר נוצרי, ולא בהכרח החיים הפרטיים של מי שחי במסגרתו".³¹ לאור זאת, קסנובה סבור שאין סיבה להניח כי בני אירופה שלפני העת החדשה היו בהכרח דתיים יותר מבני אירופה המודרנית. לכן, ככל שתיאוריית החילון תופסת את תהליך החילון כשקיעה הדרגתית של אמונה ומנהגים דתיים וכהתקדמות מ"אמונה טפלה" ל"תבונה", יש בהחלט סיבה טובה להטיל בה ספק. עם זאת, ככל שהתיאוריה מתייחסת אל ההיבטים החברתיים והמבניים של החברה, עדיין יש לה כוח הסברי לא מבוטל. לצורך עמידה על נקודה זו קסנובה מבחין בין שלושה מומנטים בתזת החילון עצמה: הוא מבחין בין מה שהוא מכנה "תזת הבידול", שעיקרה תיאור התהליכים ההיסטוריים שעברה הדת בעת החדשה (ובפרט בידול פונקציונלי של המדינה, הכלכלה והמדע מתחום סמכותה והשפעתה של הדת), מצד אחד, ובין "תזת

29. שם.

30. ראו להלן במאמרו של גושה, עמ' 263.

31. ראו להלן במאמרו של קסנובה, עמ' 273.

השקיעה" ו"תזת ההפרטה", שעניינם השינויים שאמורים היו להתחולל בדת בעקבות אותם תהליכי בידול, מצד אחד. קסנובה טוען כי הבחנה אנליטית זו לא התקיימה במחקר, שבדרך כלל התייחס לשלושת ההיבטים הללו ככרוכים יחד בבחינת צדדים שונים של תזת החילון. אולם לדבריו, אחרי העלייה המשמעותית בנוכחותה של הדת בספרה הציבורית למן שנות השמונים של המאה העשרים (אותה עלייה שהביאה גם את פיטר ברגר להטיל ספק בתזת החילון), "התחוויר שבידול ואובדן של תפקידים חברתיים אינם גוררים בהכרח 'הפרטה'" ³², ושהדת אינה שוקעת או נעלמת בעקבותיהם.

במילים אחרות, קסנובה מבקש לטעון שאף שתהליכי חילון במובן של בידול ודיפרנציאציה התרחשו ועודם מתרחשים, ולא רק בעולם המערבי, מכל מקום הדת לא נעלמה, והיא נוכחת באופן ציבורי (גם אם לא מוסדי) גם בעולם המערבי. אם ברצוננו להמשיך ולעשות שימוש הסברי בתזת החילון, עלינו לבער מתוכה שלוש דעות קדומות שיסודותיהן במקורה הנוצרי-אירופי: את "ההטיה לטובת צורות פרוטסטנטיות סובייקטיביות של דת; את ההטיה לטובת תפיסות 'ליברליות' של פוליטיקה ושל 'הזירה הציבורית'; ואת ההטיה לטובת מדינת הלאום הריבונית כיחידת הניתוח המערכתית". ³³

בדומה למאמרו של קסנובה, גם "החילון ותוצאותיו", מאמרו של **סטיב ברוס** – אחד מחוקרי החילון המובהקים של שלהי המאה העשרים – הוא דוגמה להגנה על תזת החילון מתוך מודעות לביקורות כלפיה ומתוך הצעת רוויזיה מורכבת שלה. ברוס מציע סינתזה כוללת לירידה בכוחה של הדת, סכמה ויזואלית של "פרדיגמת החילון" שאותה הוא מניח בתחילת מאמרו ומנתח בהמשך.

כמו פיטר ברגר – ובניגוד לוויקטוריה סמולקין, סאבא מחמוד, פיטר ון דר ויר ואחרים, שמדגישים את ההיבטים הכופים והמתוכננים בפרויקטים שונים של חילון – ברוס יוצא מתוך הסבר סוציולוגי שמדגיש את ההשלכות הלא מתוכננות והלא צפויות של הפעולות האנושיות. הסינתזה של ברוס כוללת שלושה צירים מרכזיים, שהם שורשי של התהליך: המונותאיזם (כפי שהציע ברגר ובמובן מסוים גם גושה), הפרוטסטנטיות (בעיקר בעקבות ובר) והאינדיווידואליזם (כמו גושה). שורשים אלו מתפתחים בתורם לענפים נוספים, שכוללים בין השאר גיוון ובידול חברתי ודתי, יצירת כיתות דתיות חדשות, ורלטיביזם.

כל הגורמים הללו, לשיטתו של ברוס, חותרים נגד הקונסנזוס האידיאולוגי שהודאות הדתית דורשת, ומייצרים אוטונומיה תרבותית ואישית ויכולת פעולה ובחירה באופן שאיננו הפיך. כך, גם אם ברוס מקבל ביקורות על תזת החילון שמצביעות על ההתעוררויות הדתיות של העשורים האחרונים של המאה העשרים

32. שם, עמ' 276.

33. שם, עמ' 300.

(דוגמת זו של ברגר המאוחר), הרי בראייה כוללת ורחבה המסכמת את הגורמים והתהליכים השונים, מתברר כי החילון נותר תהליך חד-כיווני ובלתי הפיך. לדברי ברוס, "שום מידה של כמיהה רוחנית מעורפלת לא תייצר [עוד] מערכת אמונה משותפת".³⁴

אחת התפיסות הנפוצות ביותר של החילון היא תפיסת החילון כשחרור: האמונה שככל שחברה נעשית חילונית יותר, כך גדלה רמת החופש של הפרטים בתוכה. מאמרה של ג'ואן וולך סקוט, "Sexualism: על סקולריזם ושוויון מגדרי", מבקש להעמיד אמונה זו למבחן ביקורתי, מתוך התמקדות בהקשר הספציפי של שחרור האישה והתבוננות בהקשר זה מכמה פרספקטיבות. ראשית, וולך סקוט מציגה עיון היסטורי רוחבי ביחס שבין תהליכי חילון ומודרניזציה ובין השתלבותן של נשים כשוות במרחב הציבורי והפוליטי. מסקנותיה הן שכמעט בכל המקרים – היא מתעכבת על צרפת, ארצות הברית וברית המועצות – קיים פער ניכר בין ההצהרות בדבר שוויון לבין שינוי משמעותי בפועל. היא סבורה שההיסטוריה של החילון במערב, גם במקרים שבהם הוא היה מלווה בחילוניות אידיאולוגית, מוכיחה "שמעמדם השוויוני של נשים וגברים לא עמד בראש מעייניהם של מי שביקשו להפריד את הדת מן המדינה".³⁵

שנית, וולך סקוט טוענת שכאשר אידיאולוגים חילונים מתבוננים על נשים לא מערביות, הפער פעמים רבות גדול אפילו יותר, ומתבטא במרחב שבין ההצהרות בדבר הצורך "לשחרר" נשים מפרקטיקות דוגמת כיסוי ראש ופנים, ובין דחיית האפשרות לראות בדבקותן בפרקטיקות אלה ביטוי של פעלונות ולא של כפיפות ודיכוי. שלישית, וברובד בסיסי יותר, וולך סקוט משתמשת במושגים תיאורטיים פסיכואנליטיים כדי להצביע על כך שבלבן של תיאוריות חילוניות של שחרור וחופש מיני נמצאת במקרים רבים תפיסה מהותנית מוכחשת של משמעותם של המסמנים "זכר" ו"נקבה", ולצידה הכחשת האופן שבו יחסי הכוח המיניים בין גברים לנשים מובנים באופן חברתי.

לצד התובנות ההיסטוריות והפוליטיות שהמאמר מציע, האופן שבו וולך סקוט דנה בשאלת הקשר בין חילון ליחסי מגדר מדגיש כי "עלינו לגשת לתולדות החילון באמצעות סדרת שאלות המבחינה בין ענפיו הרבים, במקום להתייחס אליו כאל תהליך אבולוציוני יחיד".³⁶ במילים אחרות, וולך סקוט מזכירה לנו שוב את מורכבותם של תהליכי החילון, שפעמים רבות נעים במסלולים שונים ואף סותרים.

מאמרה של ליאורה בטניצקי "איך הפכה היהדות לדת", המבוא והפרק הראשון מתוך ספרה בשם זה, *How Judaism Became a Religion*, הוא הטקסט היחיד בספר

34. ראו להלן במאמרו של ברוס, עמ' 325.

35. ראו להלן במאמרה של וולך סקוט, עמ' 329.

36. שם, עמ' 336.

שעוסק באופן ישיר בקשר שבין חילון ליהדות. עם זאת, עניינו של המאמר איננו בחינה של שאלת החילון והחילוניות מתוך נקודת מבט יהודית "פנימית", אלא ניסיון להבין את תהליכי החילון של יהודים ויהדות באירופה כחלק מתהליכים רחבים יותר, ובמקרה הזה תהליך החילון האירופי-נוצרי הכללי. באופן שנשען גם על הבנת החילון כבידול וכגידורה של הדת במרחב הפרטי, וגם על הבנת הדת במובנה המודרני כתוצר של אותם תהליכים, בטניצקי מבקשת לעקוב אחר התהליכים, בעיקר במרחב הגרמני, שהובילו לעיצוב הן של הניאור-אורתודוקסיה והן של הרפורמה כצורות של דתיות שתופסות את היהדות כמנותקת מהתחום הפוליטי. בטניצקי עומדת על כך שבעוד שלאורך ההיסטוריה נשאו היהדות והחיים היהודיים אופי ציבורי בעיקרו, הקטגוריה הפרוטסטנטית-מודרנית של "דת" מסמנת מרחב פרטי ולא ציבורי, וולונטרי ולא כפוי. מבחינתם של הוגים גרמנים רבים – בטניצקי מציינת במיוחד את כריסטיאן וילהלם דוהם – השאלה אם אפשר להפוך את היהודים לדתיים במובן הגרמני הייתה מבחן לתוקף האוניברסלי של פרויקט הנאורות כולו. במילים אחרות, היהודים שימשו כנייר הלקמוס לתהליך החילון של אירופה. תהליך זה, טוענת בטניצקי, היה חלק מתהליך ביסוסה של המדינה הריבונית המודרנית: הפיכת הדת ללא-פוליטית הייתה מהלך של הפגנת הריבונות הפוליטית של המדינה. "מה שנשאר מחוץ למודל הזה", כותבת בטניצקי – בניסוח קרוב מאוד לדבריו של אסד על מקומו של האסלאם ביחס לדיכטומיה המערבית של דת וחילוניות – "הוא כל תפיסה של דת המושרשת בראש ובראשונה בפרקטיקה הציבורית".³⁷

לאור השינויים במופעה הציבוריים של הדת והאתגרים הנורמטיביים המתעוררים בעקבותיהם, מאמרה של נילופר גולה "גבולות הדתי והחילוני: המדינה, המרחב הציבורי והעצמי", מציע לנו לחשוב מחדש על האופן שבו אנו מנסחים את ההבחנה בין הדתי לחילוני. הצעתה של גולה מבוססת על בחינה של שלוש רמות שונות: הרמה המדינתית, המרחב הציבורי וניהול העצמי. מתוך התבוננות מקבילה בשלוש רמות אלו עולים במאמר מודלים היסטוריים ועכשוויים של דת, חילוניות והיחסים ביניהן – מודלים שאינם נסמכים רק על המודל המערבי הקלאסי.

בדומה למחקריו של פיטר ון דר ויר, גולה מתעניינת באינטראקציות בין צורות שונות של חילוניות, ובהקשרים הפוסטקולוניאליים והפוסט-אימפריאליים שבהם נוצרו ועוצבו צורות שונות של לאומיות. אולם בניגוד לגישתם של טלאל אסד או סאבא מחמוד, גולה אינה מתמקדת רק בהשפעתם הדכאנית של הקולוניאליזם והמודרניזציה על חברות לא מערביות, אלא מדגישה גם את הצורות השונות והמגוונות שבהן נתפסה החילוניות כדרך לניהול עצמי ולשלטון ציבורי. בחינה של כמה מהצורות הללו – למשל זו ההודית למול זו הטורקית – מראה כי החילוניות הפוליטית איננה ערובה לפלורליזם או לדמוקרטיה, וכי היא "יכולה לטפח הן

37. ראו להלן במאמרה של בטניצקי, עמ' 369.

פלורליזם ליברלי והן לאומיות או לאומנות סמכותית". בהמשך להמשגתו המפורסמת של שמואל נח אייזנשטדט בדבר "ריבוי המודרניות" (אייזנשטדט 2010), גולה מנתחת את החילוניות כתופעות מרובות ומגוונות בכל היבטיהן. כך למשל, היא מראה כיצד בתוך מסגרות פוליטיות בעולם המוסלמי דוגמת טורקיה ואיראן, קו ההפרדה בין הדתי לחילוני סורטט בצורות שונות במהלך הבניית האום המודרני. לצד זאת, גולה מדגישה כי גם לדינמיקות על-לאומיות יש תפקיד חשוב בהתהוותן של תצורות דתיות וחילוניות כיום.

את הטענות בדבר צורות ניהול העצמי במרחב הדתי/חילוני ממחישה גולה באמצעות דיון באופני העיצוב העצמי המרוסן והממושמע של מנהיגים כאטאטורק וגנדהי. גולה טוענת כי אופנים אלה, שהתבטאו למשל בלבושם ובמנהגי אכילתם של המנהיגים, מהדהדים גם כיום במרחבים ציבוריים שונים – כך בתפיסה המשתנה של כיסוי הראש הנשי המוסלמי, שמוכן לא רק כביטוי לכפייה חיצונית אלא גם כאמצעי "מחולן" לביטוי עצמי אינדיבידואלי, וכך גם במורכבויות נוספות הנוצרות בנקודות המפגש הרבות שבין ה"דתי" ל"חילוני".

מאמרה של **סאבא מחמוד** "הבדל דתי בעידן חילוני" הוא פרק המבוא של ספרה בשם זה – *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*, שעוסק בתהליכי החילון במצרים ובהשפעתם על יחסי הרוב המוסלמי עם המיעוט הקופטי והמיעוט הבהאי במדינה. בלב הספר עומדת הטענה שבניגוד לסברה המקובלת, המבנה הפוליטי החילוני שקם במצרים בעידן הפוסטקולוניאלי לא שיפר את מצבם של המיעוטים ואת מעמדם החברתי, אלא בדרך כלל להפך: הקשיח את הגבולות והגביר את הקיטוב בין הקבוצות הדתיות.

מצב עניינים זה, טוענת מחמוד, אינו קשור באופן המסוים שבו התרחש החילון במצרים, או באפשרות שהוא עדיין לא הגיע למימוש המלא; לטענתה, מדובר במאפיין תשתיתי של החילון הפוליטי כפי שזה התעצב במערב, ותוצאותיו במצרים הן רק מקרה ספציפי שלו. מחמוד טוענת שבלב רעיון החילון הפוליטי ניצב יסוד כפול: מחד גיסא הבטחה של חירות ושוויון אוניברסליים, ומאידך גיסא דחף של הסדרה, ארגון ומשטור, שבא לידי ביטוי גם במשטור החיים הדתיים במדינה החילונית. בבסיס ביקורת החילון שמציג המאמר עומדת הטענה שכפילות זו הופכת את הבטחת השוויון האוניברסלי לבלתי ניתנת להגשמה באופן עקרוני.

דרך הדיון בחילון המצרי כהבטחה שהופרה מחמוד מבקשת לחשוף את המגבלות, הסתירות והאלימות השוכנות בליבו של רעיון החילון הפוליטי באשר הוא. עם זאת, לדיון בחילון בהקשר פוסטקולוניאלי כמו זה המצרי נוסף עוד רובד, והוא הזיהוי הנפוץ – שמחמוד שותפה לו – של רעיון החילון הפוליטי עם מורשת המערב הנוצרי. מחמוד עומדת על כך שרבים מההוגים המערביים הדנים בחילון ובעיותיו רואים כך את הדברים. אולם לטענתה, דווקא זיהוי זה מביא הוגים אלה (היא מונה בין השאר את צ'רלס טיילור, מרסל גושה ויורגן הברמס) לחשוב שערכי היסוד

של מורשת המערב הם גם היחידים שמאפשרים את מימושה המלא של הבטחת החילון. כך למשל בדבריו של הברמס שמחמוד מצטטת: "האוניברסליזם השוויוני, שממנו צמחו האידיאלים של החירות והסולידריות החברתית, [...] צמח ישירות מן האתיקה היהודאית של הצדק ומן האתיקה הנוצרית של האהבה. מורשת זו, שנותרה ביסודה בלי שינוי, נוכסה ופורשה מחדש באופן ביקורתי ובלתי פוסק. עד היום אין לה תחליף".³⁸ ברוח זו דוחה מחמוד גם את ההמשגה – שלה שותפים הן הוגים במערב והן הוגים מהעולם הפוסטקולוניאלי – בדבר קיומן של "חילוניויות מרובות".³⁹ לדעתה, מאפייני היסוד של הפרויקט החילוני דומים בכל החברות שעברו חילון פוליטי; לכן, "האתגר המכריע אינו הבנה של ריבוי גרסאות החילוניות אלא המשגת צורותיה השונות ביחס לפרויקט של אוניברסליזציה, אשר בהקשר הפוסטקולוניאלי כרוך גם בהמשך ההכפפה של חברות לא מערביות לצורות שונות של שליטה מערבית".⁴⁰

על אף הביקורת, מחמוד מדגישה שהיא איננה דוחה את רעיון החילון באופן גורף. החילוניות, לדבריה, "היא היבט בלתי נמנע של מצבנו הנוכחי, הן כדמיון פוליטי והן כמגבלה אפיסטמולוגית".⁴¹ הדבר שהיא מבקשת לדחות הוא הטענה של החילוניות לניטרליות, כדי להביא להכרה בבעיות העמוקות הכרוכות בה ובפרט בחילון הפוליטי.

מאמרו של אמיר ר' מופתי, "מדוע אינני פוסט-חילוני", הוא טקסט ביקורתי חריף כלפי רבים מהכיוונים העכשוויים בחקר החילון שחלקם מובאים בספר זה, ושסאבא מחמוד (על אף הסתייגותה מהמונח "פוסט-חילוניות") היא אחת ממייצגיהם המובהקים. נקודת המוצא של דבריו היא שפוסט-חילוניות כמושג וכגישה הפכה בשנים האחרונות ל"אורתודוקסיה בהתהוות" בעולם האקדמי האמריקני, כלומר למעין מובן מאליו שאיננו דורש הוכחה או נימוק. לפי מופתי, עמדה מעין זו – מעבר להיותה בעייתית ככל שהדברים אמורים במחקר אקדמי – לוקה בשתי בעיות מהותיות נוספות: ראשית, הוראתו של הצירוף "פוסט-חילוניות" היא לרוב עמומה, במובן שלא ברור אם הכוונה היא שהעולם שאנו חיים בו הוא פוסט-חילוני באופן אמפירי, או שמא פוסט-חילוניות היא אפיסטמולוגיה, כלומר גישה מחקרית שבעזרתה עלינו להתבונן בעולם ולהבינו. בעיה נוספת, ואולי חמורה יותר, היא

38. ראו להלן במאמרה של מחמוד, עמ' 391.

39. ראו על כך להלן במאמרה של נילופר גולה. שאלת החילוניויות המרובות עמדה בלב הפרויקט "Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities", שהתנהל בשנים האחרונות באוניברסיטת לייפציג (<https://www.multiple-secularities.de>). פירות המחקר רואים אור בסדרת הספרים eds. Christoph Kleine, Monika) *Global Secularity* (Wohlrab-Sahr, Florian Zemmin and Judith Zimmermann).

40. ראו להלן במאמרה של מחמוד, עמ' 394.

41. שם, עמ' 404.

שלשיתו של מופתי, ככל שפוסט-חילוניות היא גישה מחקרית אפיסטמית, היא מתכוננת מול תזת חילון פשטנית שבמובנים רבים איננה יותר מאשר איש קש. מופתי סבור שאיש קש כזה משותף לכמה כיווני מחשבה פוסט-חילוניים, שבהם הוא מונה את עבודתו של יורגן הברמס, את "פילוסופיית ה'אותנטיות' הניאו-קתולית של צ'רלס טיילור", ואת "האנתרופולוגיה החדשה של האסלאם הנקשרת בהשפעתו של טלאל אסד".⁴²

היבט אחד של ביקורתו של מופתי נוגע לתיאור הנפוץ של תהליכי חילון כ"סיפורי חיסור". מופתי מסכים עם ביקורתו של טיילור שלפיה תיאורים מסוג זה הם שטחיים וחלקיים. אולם הוא סבור שההנחה של טיילור ואחרים כי חלק הארי של תיאורי החילון אכן מספרים את הסיפור באופן כזה איננה עומדת במבחן ההוכחה. היבט נוסף של הביקורת הוא הטענה העקרונית שהדת לא נעלמה ולכן ממילא לא "חזרה", אף על פי שמופעים עכשוויים של דת רוויים במאפיינים של העידן החילוני. לצד שתי ביקורות אלו, עיקר ביקורתו של מופתי מופנה לאופן שבו ההגות שאותה הוא מזהה כפוסט-חילונית – ובפרט הגותם של אסד ותלמידיו – מציגה את האסלאם בן זמננו. לטענתו, הצגת האסלאם כמסורת אותנטית שמאפשרת מרחב התנגדות לדיכויטומיה המערבית של דת/חילוניות ולהיבטיו הדכאניים של החילון – הצגה הרווחת בקרב חוקרים פוסט-סקולריסטיים ופוסטקולוניאליים – מבטאת "מובן מאליו" פוסט-חילוני שמתכחש לכך שתנועות אסלאמיסטיות של תחייה דתית הן בעצמן תוצר של ההיגיון החילוני הגלובלי, לא פחות (גם אם באופן שונה מאוד) מהסקולריזם שנגדו הן יוצאות.

מופתי מסתמך על אדוארד סעיד כדי לקבוע כי "ביקורת חילונית מציבה במרכז מפעלה הביקורתי את ביקורת האותנטיות".⁴³ במאמרו הוא מבקש לפתוח מרחב של חילוניות אשר נמנעת מהאוניברסליזם האתאיסטי של הוגים סקולריסטים רבים, ובה בעת אינה מקבלת את הטענה של מסורות דתיות לא מערביות (ובאופן ספציפי אסלאמיות) ל"אותנטיות", ולהיותן הצורה הלגיטימית היחידה שביקורת פוסטקולוניאלית יכולה ללבוש.

מאמרה של ויקטוריה סמולקין "מרחב מקודש לעולם אינו ריק: תולדות האתאיזם הסובייטי" הוא פרק המבוא לספרה בשם זה – *A Sacred Space is Never Empty: A History of Soviet Atheism*. המאמר עוסק באחד מביטויי החילוניות האידאולוגית שזכו להתייחסות מחקרית מועטה באופן יחסי: אתאיזם. סמולקין עוקבת אחר גלגוליו של האתאיזם הסובייטי, ומראה כיצד למרות הזיהוי השכיח בין קומוניזם לאתאיזם, ועל אף ניסיונות חוזרים ונשנים לסלק את הדת מהחיים בברית המועצות, הקומוניזם הסובייטי לא הצליח למגר אותה. מתוך הבנה ש"מרחב

42. ראו להלן במאמרו של מופתי, עמ' 409.

43. שם, עמ' 418. לדין מעמיק בקשר בין חילוניות להגותו של סעיד ראו גם אנידג'אר 2018.

מקודש לעולם אינו ריק", כמאמר הפתגם הרוסי, ומכיוון שהשלטון ראה בדת מכשול בדרך להשגת מונופול פוליטי, רוחני ואידיאולוגי, המדינה הסובייטית ניסתה לרוקן את המרחב מהדת ומסממניה, ולמלא את החלל שהשאירה בתוכן חדש, פוליטיבי ומשכנע.

אולם כפי שמראה המאמר, למרות ביקורת הדת המרקסיסטית והלניניסטית, משמעות האתאיזם נשארה עמומה וחלולה. זאת משום שבמהלך שנות השלטון הסובייטי עוצב האתאיזם מתוך מבני כוח, אסטרטגיות, תכליות ואינטרסים שונים, ולעיתים קרובות אף סותרים. לטענתה של סמולקין, הניסיון למלא את העמידות האתאיסטית בתכנים קונקרטיים הפך אותה בסופו של התהליך לדבר שנגדו היא יצאה: למערך "מלא" של אמונות ופרקטיקות ולסוג של כנסייה לא מוצלחת בפני עצמה שלא הצליחה למלא את החלל שהשאירה הדת.

מאמריהם של **אשיש ננדי**, "מניפסט אנטי-סקולריסטי", ושל **רג'יב בהארגווה**, "חשיבה מחודשת על חילוניות: כבוד, שליטה וריחוק מבוסס עקרונות", עוסקים שניהם בשאלת החילוניות בהודו, ובצירוף הקדמתה של רותם גבע מהווים מעין תת-חטיבה המוקדשת למדינה זו. במובן מסוים מאמרים אלה הם ביטוי ספציפי למחלוקת העקרונית בין הגישה של אסד לגישה שמייצג מופתי, אולם במובן אחר הם ממחישים את המשמעויות והצורות השונות שלובשת החילוניות בהקשרים לא אירופיים.

כפי שעולה מרבים מהמאמרים הכלולים בספר זה, שאלת החילון בהקשר הלא אירופי איננה אחידה, והיא תמיד מבוססת על שילוב כלשהו בין השפעות שמקורן בהיסטוריה של המערב הנוצרי ובין ההיסטוריות הקונקרטיות של המקומות שבהם מדובר. מאמרו של ננדי נכתב בשנות השמונים של המאה העשרים, כלומר בשנים שבהן עלייתה של הלאומנות ההינדואית שמובילה כיום את הודו הייתה רק חשש רחוק. מאמרו של בהארגווה נכתב ב-2013, כשנה לפני עלייתו לשלטון של ראש ממשלת הודו הנוכחי נרנדרה מודי. ההקדמה שכתבה רותם גבע לשני המאמרים מעגנת אותם בהקשר היסטורי ומתוך פרספקטיבה עכשווית. אולם למרות השינויים הדרמטיים שהתרחשו מאז כתיבתם, השאלות העקרוניות הנדונות בהם רלוונטיות גם כיום, ואולי אף ביתר שאת.

נקודת המוצא המשותפת לננדי ולבהארגווה היא התצורה הפוליטית המסוימת של החילוניות בהקשר של הודו, שעל פי חוקתה מוגדרת גם כיום מדינה חילונית. ננדי מסביר כי בהודו המודרנית רווחות שתי משמעויות של המונח "חילוניות": לפי הראשונה, "המוכרת לכל מערבי מודרני", חילוניות פירושה תיחום הדת למרחב הפרטי ויצירת מרחב פוליטי-אזרחי נקי מהשפעות דתיות; לפי השנייה, שהיא ספציפית להודו (ולמעשה היא חלק מהמיתוס המכונן של המדינה ההודית מאז השחרור מהשליטה הבריטית ב-1947), חילוניות איננה ההפך מדתיות אלא "היפוכן של אתנוצנטריות, שנאת זרים וקנאות". במובן הזה, משמעותה של החילוניות

היא יחס שווה לכל דת באשר היא, ללא הפליה ביניהן: "אפשר להיות חילוני טוב באמצעות זלזול שוויוני בכל הדתות, או באמצעות כבוד שוויוני לכולן";⁴⁴ והמבנה הפוליטי של הודו, שעם אזרחיה נמנים בני דתות רבות ושונות, מבוסס על עקרון הכבוד השוויוני. עם זאת, ננדי סבור שאף שבעשורים הראשונים לקיומה הצליחה המדינה ההודית לאחוז בשתי המשמעויות במקביל, בתקופה שבה הוא כותב הופכת המשמעות השנייה בהדרגה לסיסמה ריקה, ו"התקווה שהמדינה תוכל להיות כיום מתווכת הוגנת בין קהילות דתיות שונות נראית קלושה למדי".⁴⁵ הודו, לדעתו של ננדי, הולכת ומאמצת בפועל תפיסה חילונית-מערבית דיכוטומית, שבה הדת מאבדת את כוחה המרסן על נוכחותו של הכוח הטהור במרחב הציבורי, ובמקביל נעשית כלי שרת בידי פוליטיקאים ציניים שהופכים אותה לדגל. במקביל, הכפפת המרחב הפוליטי לעקרונות סקולריסטיים-מערביים מביאה לצורות חדשות של אי-סובלנות – למשל "כאשר הסיקים מותקפים כקהילה בגלל קשריהם עם כוחות זרים או בגין אידיאולוגיה אנטי-לאומית; כאשר המוסלמים מותקפים כי הם 'מתרבים כמו פשפשים' ומשום שאינם מקבלים את המשפט האזרחי הכללי; או כאשר תושבי דרום הודו מותקפים משום שאינם מדברים הינדי".⁴⁶ במצב עניינים זה ננדי מציע לדחות באופן גורף את החילוניות כעיקרון, ובעקבות מגמות פוסט-חילוניות במקומות אחרים בעולם הוא מציע לבסס את המרחב האזרחי ההודי על "רעיונות לא חילוניים על סובלנות דתית ותרבותית".⁴⁷

אומנם הדיון של ננדי מתמקד במקרה הספציפי של הסקולריזם ההודי בסוף המאה העשרים, אבל טענותיו הכלליות על הקשר בין חילוניות פוליטית להפיכת הדת לכלי שרת בידי אינטרסים לאומיים, כלכליים או מעמדיים רלוונטיות למקומות רבים גם היום. בדומה לטענותיה של מחמוד, ננדי טוען שהתביעה החילונית להגדרות קשיחות של גבולות בין ה"דתי" ל"חילוני" מקרינה גם על הגבולות בין קהילות דתיות ומקשיחה אותם, ומייצרת סוג חדש ומודרני של קנאות דתית.

כמו ננדי, גם בהארגווה נשען על ההבחנה בין החילוניות במובנה המערבי לבין המשמעות הספציפית של המושג במדינה ההודית המודרנית. ואולם, אף על פי (ואולי מפני) שהוא כותב כשלושים שנה מאוחר יותר, עמדתו כלפי החילוניות ההודית כמעט הפוכה. בהארגווה מסכים עם ננדי ש"תפיסות מערביות של חילוניות פוליטית אינן מיתרגמות היטב לחברות אחרות".⁴⁸ אולם בניגוד אליו, הוא סבור שאף שרבות מהנחות היסוד והתפיסות העקרוניות של החילוניות הפוליטית פגומות, עדיין אפשר להציל אותה. לדבריו, "מה שדרוש לנו איננו חלופה לחילוניות, אלא תפיסה

44. ראו להלן במאמרו של ננדי, עמ' 462.

45. שם, עמ' 463.

46. שם, עמ' 489.

47. שם, עמ' 464.

48. ראו להלן במאמרו של בהארגווה, עמ' 492.

חלופית שלה".⁴⁹ תפיסה חלופית כזאת, הוא סבור, קיימת בתשתית הפוליטית של הדור, כמו במקומות אחרים בעולם.

בהארגוה מדגיש את תפיסתו בדבר ההבדל בין תהליך החילון לחילוניות פוליטית. לדבריו, חילוניות פוליטית נדרשת דווקא בחברות שבהן תהליך החילון לא הושלם, ושבהן נדרשים מאמינים בני דתות שונות, או מאמינים ולא מאמינים, לחיות יחד. תפיסה זו מבהירה מדוע הוא סבור שהמדינה היהודית זקוקה במיוחד לחילוניות מהסוג הזה. הוא מציג שלושה מודלים מערביים של חילוניות – הצרפתי, האמריקני והאירופי שאיננו צרפתי – כדי להדגיש את חולשותיהם המבניות ואת ההבדלים בינם לבין הדגם ההודי. כאמור, החילוניות שבזכותה מדבר בהארגוה תובעת ממוסדות המדינה ניטרליות אוהדת – או כלשוננו, "כבוד ביקורת" – כלפי כל השקפות העולם הקיימות בחברה, דתיות ושאין דתיות. לעומת ננדי, שכאמור סבור שהגרסה היהודית לחילוניות איבדה את אחיזתה בחברה, בהארגוה גורס שהחילוניות בצורתה היהודית היא מבנה "שהולם את צורכיהן של חברות המתאפיינות בגיוון דתי עמוק, ושמקיים את עקרונות החירות והשוויון",⁵⁰ מבנה שיכול לשמש דוגמה והשראה גם לחברות דומות במקומות אחרים בעולם.

שני המאמרים מלווים כאמור בהקדמה מאת רותם גבע.

שאלת החילון בהודו תופסת מקום מרכזי גם במאמרו של פיטר ון דר ויר, "ספרים שרופים, מקדשים הרוסים: השוואת פרויקטי החילון בהודו ובסין". ון דר ויר, שמבקש לקרוא את הפרויקט הסיני והפרויקט ההודי כשני מקרי מבחן של חילון בעולם הלא מערבי, פועל בתוך הפרדיגמה הפוסט-ובריאנית שהתווה חוזה קסנובה. לפי גישה זו, ההשוואה בין צורות חילון אינה נעשית במונחים של "היעדר" או "חסר" המניחים מודל אידיאלי כלשהו של חילוניות, אלא (כמו שמציעה גם נילופר גולה בעקבות איינושטדט) במונחי "חילוניות מרובות".

מחקריו של ון דר ויר יוצאים מתוך תפיסה של "היסטוריה מהדדת" (interactional history), שמניחה כי ההשפעה בין אירופה לקולוניות שכבשה לא הייתה חד-כיוונית, וכי המפגש של רעיונות הנצרות והנאורות עם העולם הלא אירופי השפיע בעצמו על רעיונות אלה, הפרה אותם ותרם לעיצובם. מעקב אחר דינמיקה של החילוניות בקולוניות לשעבר מגלה שמבחינה היסטורית הן קודמו כפרויקט שהובל לרוב על ידי תנועות פוליטיות שכללו יסודות מודרניים ויסודות מסורתיים גם יחד. על פי ון דר ויר, דינמיקה זו בולטת במיוחד במקרה הסיני ובמקרה ההודי.

הבסיס העקרוני להשוואה שמציע המאמר בין סין להודו הוא העובדה ההיסטורית ששתי המדינות היו לאורך שנים תחת השפעה מערבית אימפריאליסטית, שבמסגרתה השתרשה בהן ההבחנה בין תחומים נפרדים של "דתי" ו"חילוני", וכן

49. שם, עמ' 494.

50. שם, עמ' 504.

ההבדלה בין "דת" לגיטימית לבין "אמונה טפלה" פסולה. בשני המקרים פרויקט החילוניות המקומי ניהל יחסים אמביוולנטיים עם המסורות. הדתות הולאמו בתהליך שהיה כרוך באלימות כלפי המסורת, והמדינה – אומנם בצורות שונות – עשתה בהן שימוש למטרותיה.

אשר לסין, ון דר ויר מראה כיצד פרויקט החילוניות הסיני קשור לשורשים אנטי־קלריקליים מקומיים שהתקיימו עוד לפני הכיבושים הקולוניאליים ולפני השלטון הקומוניסטי ורדיפת אנשי הדת. אחרי הכיבושים נקשרו הרדיפות הללו "באופן עמוק ברעיונות נאורות מערביים על קדמה, שדרשו להחליף את המאגיה ברציונליות מדעית ובדת מוסרית כבסיס לזהות לאומית".⁵¹ זה היה פרויקט אלים הן במישור השיח והן בפעולותיו הגלויות. במובן זה, ובדומה לטענותיה של סמולקין על השלטון הסובייטי, ון דר ויר טוען כי "אחת החידות הגדולות של סין בת ימינו אינה הפרכתה את תזת החילון, אלא העובדה שלמרות מאה שנות חילון הדת לא נהרסה. למעשה, בכל רחבי סין אנחנו רואים יותר ויותר טקסי דת שנעשים באופן גלוי".⁵² גם בהודו התקיימו מסורות קדם־קולוניאליות של אנטי־קלריקליות והתנגדות למה שסומן כאמונות טפלות. עם זאת, בהודו הציגה המדינה הקולוניאלית ניטרליות חילונית כלפי הדת ונמנעה ממתקפה ישירה על האמונות והמנהגים המקומיים. במקביל נעשתה הדת בהודו גם בסיס ההתנגדות למדינה הקולוניאלית, ונדרשו רפורמות ומודרניזציה כדי להפוך אותה לחלק מן השדרה המוסרית של המדינה המודרנית. לכן, לעומת רפורמטורים סינים שקראו להרס מקדשים, רפורמטורים הודים קראו לשינויים במסורת ולפתיחה של הגישה למקדשים לבני מעמד המוקצים. גם תהליכי החילון בהודו היו אלימים, אך לדברי ון דר ויר (ובמובן מסוים בניגוד לטענותיו של אשיש ננדי במאמרו בספר זה), החילוניות ההודית ניסתה לרסן את האלימות המתפרצת בין קהילות דתיות.

הן במקרה הסיני והן במקרה ההודי, גם לאחר שנים רבות של חילון נשארה הדת גורם מרכזי שמאיים על השלטון החילוני. התבוננות השוואתית בשני המקרים מלמדת שדווקא העובדה שהחילוניות הייתה פעמים רבות פרויקט שחרור מאורגן ומובל מלמעלה היא שגרמה לרבות מן הסתירות הפנימיות שקשה להסבירן. החילוניות כפרויקט פוליטי, טוען ון דר ויר, "בהכרח לא תהיה שלמה, ובהכרח תייצר סתירות שבעצמה לא תוכל להסביר".⁵³

את הספר חותם מאמרו של ואוטר הנְחֶרֶאף, "רוחניות העידן החדש כדת חילונית: נקודת מבט של היסטוריון". מאמר זה עוסק באחד הנושאים המאתגרים והפוריים ביותר בתחום חקר הדת והחילון: תנועות "העידן החדש" (New Age) וצורות אחרות

51. ראו להלן במאמרו של ון דר ויר, עמ' 526.

52. שם, עמ' 527.

53. שם, עמ' 533.

של אמונה ופרקטיקה שאינן מאורגנות במסגרת פורמלית או במסגרת הקשורה לדתות ההיסטוריות. צורות אלה, שנהוג לכנותן במחקר "תנועות דתיות חדשות" (New Religious Movements, או בקיצור NRM), הן במידה רבה תולדה וביטוי של העידן החילוני, שבו (כפי שתיארו בין השאר ברגר המאוחר וטיילור במאמריהם בספר זה) השתייכות ואמונה דתיות נעשו מושא לבחירה ולפיכך הן ניתנות לעיצוב פתוח. עם זאת, אף שהתנועות הדתיות החדשות מבטאות ריחוק ואפילו ניכור מהשתייכות דתית במובן השמרני, יש בהן היבטים בולטים של קרבה לדתות אלה: טקסים, אמונות והשתייכות קולקטיבית.⁵⁴ הנחראף נדרש במאמרו לאתגר שמציבה תופעה זו, שבליבו "רצון להבין מה תופעת העידן החדש יכולה ללמד אותנו על תהליכי המודרניזציה והחילון".⁵⁵

את הסתירה לכאורה בין ההקשר החילוני והאינדיבידואליסטי שבו צמחו תנועות העידן החדש לבין המאפיינים הדתיים שלהן פותר הנחראף באמצעות אפיון כ"דת חילונית", כלומר כצורות של ארגון חברתי שמשמרות מאפיינים דתיים בולטים ובה בעת נתפסות – הן על ידי המשתתפים אליהן והן על ידי מתבוננים מבחוץ – כניתוק ממסורות וממסדים של דתות קיימות ואף כמרד בהם. הצגה זו של הדברים מבוססת על קבלה (גם אם ביקורתית) של מושג ה"דת" של אמיל דורקהיים וקליפורד גירץ, המדגישים את ההיבט החברתי-קהילתי של הדת. אפשר לראות בה גם דחייה מובלעת של הגישה הגנאלוגית של אסד, שכאמור מזהה את שורשי הדת במובנה המודרני בקדם-הנחות ספציפיות שמקורן בתהליכי החילון במערב הנוצרי. ואכן, מבחינת הנחראף – אולי כי בלב מחקרו נמצאת תופעה שהיא אכן מערבית מובהקת ופוסט-נוצרית במידה רבה – החילון איננו הקרקע שמתוכו צומחת הדת במובנה המודרני, אלא תהליך שמתרחש בתוך הדת שאת קיומה כנתון הוא מקבל ללא עוררין. העידן החדש, לדידו של הנחראף, "הוא גילום מובהק של חילון הדת", שדרכו מתבררת המשמעות העמוקה של החילון במערב: "החילון בשום אופן אין פירושו שהדת דועכת או שהדתות נעלמות; פירושו שהדת משתנה באופן מהותי".⁵⁶

54. כלומר הן אינן נענות למה שתיארה גרייס דייווי "believing without belonging".

ראו Davie 1990.

55. ראו להלן במאמרו של הנחראף, עמ' 535.

56. שם, עמ' 542.

רשימת המקורות

- אייזנשטאדט, שמואל נח, 2010. **ריבוי המודרניות**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2010.
- אנידג'אר, גיל, 2018. "חילוניות", בתרגום שגב עמוסי, **אות: כתב עת לספרות ותיאוריה** 8 (סתיו), עמ' 239-266.
- אסד, טלאל, 2010. **כינן החילוניות: נצרות, אסלאם, מודרניות**, בתרגום זהר כוכבי, תל אביב: רסלינג.
- בוזגלו, מאיר, 2008. **שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת**, ירושלים: כתר.
- בקט, סמואל, 1985. **מחכים לגודו**, מצרפתית מולי מלצר, תל אביב: תיאטרון אדם.
- גודמן, יהודה, ויוסי יונה, 2015. "הקשר הגורדי בין דתיות לחילוניות בישראל: הכלה, הדרה, שינוי", יוכי פישר (עורכת), **חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 197-221.
- הד, מיכאל, 2015. "קריסתם של 'סולמות יעקב': ניסיון לקונספטואליזציה של בעיית החילון בעת החדשה המוקדמת", יוכי פישר (עורכת), **חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 51-73.
- ידגר, יעקב, 2012. **מעבר לחילון: מסורתיות וביקורת החילוניות בישראל**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- ליאון, נסים, 2009. "המסורתיות המזרחית כהד לקיום היהודי בעולם האסלאם", **אקדמות** כג, עמ' 129-146.
- מחמוד, סאבא, 2014. "חינוך אתי ופוליטיקה של אוטונומיה אישית במצרים בת זמננו" (בתרגום איה ברור), חנה הרצוג וענת לפידות-פירילה (עורכות), **פרדוקס ספינת תזאוס: מגדר, דת ומדינה**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 122-142.
- פישר, יוכי, 2015. "פניה הרבים של החילוניות: לקראת טיפולוגיה של התחלנות", הנ"ל (עורכת), **חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 262-287.
- פנחסי, חנה, 2019. "לא למזרחים בלבד: לקראת מסורתיות ישראלית", **אתר מכון שלום הרטמן**, 5.12.2019.
- רז-קרוצקי, אמנון, 2015. "חילון והאמביוולנטיות הנוצרית כלפי היהדות", יוכי פישר (עורכת), **חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 108-137.
- , 2022. **תודעת משנה, תודעת מקרא: צפת והתרבות הצינית**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- שמיט, קרל, 2005. **תיאולוגיה פוליטית: ארבעה פרקים על תורת הריבונות**, מגרמנית רן הכהן, תל אביב: רסלינג.
- שנהב, יהודה, 2015. "הזמנה למתווה פוסט-חילוני לחקר החברה בישראל", יוכי פישר (עורכת), **חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 139-169.

- Berger, Peter L., 1979. *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City, NY: Anchor Press.
- Bhabha, Homi K., 1994. *The Location of Culture*, London: Routledge.
- Davie, Grace, 1990. "Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?" *Social Compass* 37(4), pp. 455–469.
- Hallaq, Wael B., 2005. "What is Shari'a?", *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law Online* 12(1), pp. 151–180
- Orsi, Robert A., 2016. *History and Presence*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Royle, Edward, 1974. *Victorian Infidels: The Origins of the British Secularist Movement 1791–1866*, Manchester: Manchester University Press.
- Smith, Graeme, 2008. *A Short History of Secularism*, New York: I. B. Tauris.
- Wiese, Christian, 2005. *Challenging Colonial Discourse: Jewish Studies and Protestant Theology in Wilhelmine Germany*, trans. from the German Barbara Harshav and Christian Wiese, Leiden: Brill.
- Zuckerman, Phil, and John R. Shook, 2017. "Introduction: The Study of Secularism," in idem (eds.), *The Oxford Handbook of Secularism*, New York: Oxford University Press, pp. 1–17.