

האם החילונים דתיים? עיון ביקורתי ב'פוסט-חילוניות' בשיח הישראלי

דרור ינון

תקציר

בשני העשורים האחרונים עלתה במדעי החברה מסגרת תאורטית חדשה בשיח על אודות דת וחילון שבמרכזה המושג 'פוסט-חילוני' (Post-secular). מסגרת תאורטית זו הייתה לדומיננטית בשיח האקדמי הישראלי ומשמשת לבחינה ביקורתית של הסיווגים המקובלים בישראל לדתיות וחילוניות ודחיית הדיכטומיה בין מושגים אלה. על יסוד דחיית הדיכטומיה בין דתיות לחילוניות, טוענים מקדמיה של הפוסט-חילוניות בשיח האקדמי הישראלי, שה'פוסט-חילוני' חושף את אי-אפשרותה של חילוניות יהודית, ובמילים אחרות, שהחילוניות היהודית מסתירה מעצמה את דתיותה. במאמר אבחן באופן ביקורתי את ההקשר של צמיחת המסגרת התאורטית הפוסט-חילונית במדעי החברה, את השימוש בה בשיח האקדמי הישראלי ובעיקר את הביקורות העולות בו (ובעמדות קרובות) על אפשרותה של חילוניות יהודית. אטען שחילוניות יהודית אינה מתקיימת רק כעובדה המבוססת על סוג של תודעה כוזבת ואציע מתווה ראשוני לפנומנולוגיה של זהות זו.

מילות מפתח: דיכטומיה דת-חילוניות, חילוניות יהודית, פוסט-חילוניות, תזת החילון

בעשורים האחרונים מועלים בשיח האקדמי ובשיח הציבורי ספקות רבים בנוגע למה שמכונה בסוציולוגיה תזת החילון. ספקות אלו הביאו לבחינה מחודשת של משמעות החילון והחילוניות והולידו מושג חדש: 'פוסט-חילון', והוא משמש רבות גם בשיח הישראלי (יונה וגודמן 2004; שנהב 2008).

במאמר זה אבקש לבחון בחינה ביקורתית את השימוש במושג זה בשיח האקדמי בישראל, ובייחוד את השימוש בו לביקורת החילוניות היהודית הישראלית ויחסה לדת. אפתח בהצגה קצרה של תזת החילון והביקורות עליה ושל מובנים שונים של העמדה הפוסט-חילונית

* אני מבקש להודות לטל כוכבי, לנסים ליאון, להילה צבן ולקוראים האלמונים של המאמר על הערותיהם המועילות. תודה מיוחדת לאסף שרון ולחוקי שוהם על שיחות רבות שניהלנו בעניינים הנדונים במאמר, תחילה בהרצאה שניתנה בתכנית ללימודי פרשנות ותרבות באוניברסיטת בר-אילן ביוני 2021, ולאחר מכן בזמן כתיבתו.

בשיח האקדמי המערבי. אחרי כן אעסוק בעמדה הפוסט-חילונית בשיח הישראלי ואציג שתי טענות: האחת – כי הקביעה המרכזית של העמדה הפוסט-חילונית שלפיה הדיכוטומיה בין ה'דתי' ל'חילוני' אינה תואמת למציאות החברתית בישראל מסתמכת על קריאה שגויה של הדיון הפוסט-חילוני בשיח האקדמי שממנו היא מיובאת; והאחרת – כי קביעה זו מביאה, ללא הצדקה של ממש, לערעור על עצם אפשרותה של זהות יהודית חילונית, וממילא לספקנות כלפי קיומה בפועל. אחרי כן אצביע על הבעייתיות הטמונה בטענה זו ובטענות אחרות שמבקשות לערער על הזהות ועל המחשבה החילונית היהודית-ישראליות. במקום זאת, אטען כי חילוניות יהודית היא זהות ממשית: יש אנשים הרואים בעצמם חילונים, וזו צורת חיים מובחנת וברורה דייה לעומת החלופות – בעיקר הדתיות והמסורתיות. לבסוף, אציע קווים ראשוניים לפנומנולוגיה של חילוניות יהודית-ישראלית.

מתזת החילון לביקורת 'הפוסט-חילונית'

תזת החילון היא עמדה שלפיה החילון אינהרנטי למודרניזציה וקובעת שיש יחס ישיר, לעתים הכרחי, בין עליית המודרניזציה והחילון לנסיגת הדת מתחומים שונים של חיי החברה וחיי הפרט. כמו שהראה הסוציולוג פיליפ גורסקי (Altinordu and Gorski) (2008; Gorski 2000), גרסאותיה השונות של תזת החילון נעות בין טענות שהתברר כי היו נמהרות מדי על היעלמות הדת או על שקיעתה ובין טענות שמצביעות על תחימת הדת במרחב הפרטי ובין טענות על התמרה (טרנספורמציה) של הדת ממערכת מוסדית סמכותית למערכת סמלית בעלת נוכחות במרחב הציבורי, במבנה החברתי ובחיי המשפחה והפרט. על אף ההבדלים בין הגרסאות השונות הללו של תזת החילון, ניכרת בהן הסכמה שהתחוללה תמורה חברתית מעמיקה, וכחלק ממנה השתחררו תחומי הפעילות השונים של האנושות – כלכלה, פוליטיקה, אמנות, מדע ועוד – מכפיפותם לדת ונעשו אוטונומיים. בעשורים האחרונים נמתחו ביקורות רבות על תזת החילון. ליאון ושוהם (Leon and Shoham 2018) הציעו לסווג את מגוון הביקורות על תזת החילון לשני סוגים: (1) תאוריות של המשכיות – ביקורות כאלה מדגישות את ההמשכיות של מוסדות דת ורעיונות דתיים בלב העידן המודרני המאוחר ואת החיוניות שמוסדות אלה מפגינים בתנאים החדשים שנוצרו; (2) ותאוריות של הטיה – ביקורות כאלה מדגישות את הטיית הפעילות הדתית לאפיקים שאינם ממסדיים וכן הן מדגישות כי הירידה בכוחו של הממסד הדתי הייתה הזדמנות שאפשרה לאנרגיה דתית חוץ-ממסדית להשתחרר והביאה לביטויים דתיים אישיים ומגוונים יותר. חוקרים שמקדמים אחד מסוגי התאוריות האלה מצביעים על נוכחות הדת במגוון היבטים במרחב החברתי ובחיהם של יחידים, ובכך מערערים – או לכל הפחות מסייגים – את הטענה העיקרית של תזת החילון, שלפיה מודרניזציה כרוכה בחילון ומביאה בהכרח לשקיעת הדת.

הביקורות על תזת החילון התמקדו בשאלת הלימתה למציאות ההיסטורית ובשאלת טווח תחולתה הגאוגרפית-פוליטית והדתות שהיא נוגעת להן (אסד 2010) או בשאלת תקפות

טענותיה בהווה, למשל בנוגע למעמדה ולסמכותה של הדת במרחב הציבורי ובמוסדות הפוליטיים (Casanova 1994). ואילו הפוסט-חילוניות, על עמדותיה המגוונות, עוסקת בהשלכות ובמשמעויות של המציאות החברתית העולה מהביקורות על תזת החילון. כך, המחקר החברתי פונה לעסוק בהערכה מחודשת של מעמדה של הדת בשיח הציבורי והפוליטי (Habermas 2006), באיתור מקורותיה הדתיים של החילוניות ויצירה של תאולוגיה חברתית מחודשת לנוכח תחייה דתית שלאחר תהליך החילון (Milbank 2006), בהמשגה מחודשת של המרחב העירוני שדתיים וחילונים מצטלבים בו בדרכים מגוונות ומכוננים שיתופי פעולה למיזמים חברתיים בין מוסדות חילוניים למוסדות דתיים (Beaumont 2010) ועוד. תובנות אלה מאפשרות גם דחייה של אחת ההנחות המרכזיות של תזת החילון, והיא שהחילוניות והדת אינן יכולות לדור בכפיפה אחת ולכן הן מוציאות זו את זו. העמדה הפוסט-חילונית מתאפיינת בדחיית הדיכוטומיה הזאת לטובת הכרה במציאות שהדתי והחילוני יכולים לשכון בה זה לצד זה ולהשפיע זה על זה, ובהקשרים מסוימים אף לא יהיה אפשר להפרידם זה מזה, לא רק במרחב המשותף אלא לעתים אף בקרב בני אדם יחידים. העמדה הפוסט-חילונית מוליכה לרפלקסיה פנים-דיסציפלינרית שאינה מסתפקת בעניין מחקרי מחודש בדת אלא מבקרת את ההנחות שהובילו להתעלמות היחסית מהדת ומערערת על המסגרת האפיסטמולוגית שתפיסה מחולנת של המציאות היא הבסיס המובן מאליו או הטבעי בה, ועל רקעו יש להבין ולחקור תופעות חברתיות כמו דת (Beaumont, Eder, and Mendieta, 2020; Gorski, Kyuman Kim, Torpey, and VanAntwerpen 2012).

כאמור, הפוסט-חילוניות אינה דחייה של המציאות החברתית כחילונית, בעיקר במערב, אלא הכרה במגבלותיה של תזת החילון ובמשמעות העולה מכך בנוגע להבנת המציאות החברתית. יורגן הברמאס הוא ככל הנראה ההוגה שאחראי יותר מכל אחד אחר להגיון המושג 'פוסט-חילוני' נפוץ כל כך בעשורים האחרונים, והוא אחד ההוגים המרכזיים אשר עליהם השיח האקדמי הישראלי נשען בעניין זה. לכן הבנת העמדה הפוסט-חילונית הישראלית מחייבת דיון מקדמי במושג 'פוסט-חילוני' של הברמאס.

הפוסט-חילוניות על פי הברמאס

הפילוסוף יורגן הברמאס הציע את המושג 'פוסט-חילוניות' בעקבות הביקורות על תזת החילון, כדי לתאר חברה אשר אינה מקדמת חילוניות אידאולוגית נוקשה וההסדרים החברתיים והפוליטיים החילוניים שמבוססים בה הם גם אלה שמבטיחים את חופש הדת. במצב זה לדעתו הפילוסופיה צריכה להיות 'פוסט-מטפיזית': עמדה שמכירה בסופיותה של התבונה ובמועדות האדם לטעות, ובו בזמן נמנעת מלהחיל על העולם הדתי את הספקנות המאפיינת את המדע המודרני, כלומר נמנעת משיפוט על אמיתות של טענות דתיות. העמדה הפוסט-מטפיזית מכירה בערכם של רעיונות דתיים להתפתחותו של החילון; היא אף מוכנה ללמוד מן הדת ואינה מאמצת עמדה רציונליסטית שיפוטית שמתיימרת לקבוע אילו מהדוקטרינות הדתיות רציונליות (Habermas 2006, 2010).

עמדה זו משמשת נקודת מוצא לפתרון בעיה שמתעוררת בשיח הציבורי של החברה הליברלית בעידן המודרני המאוחר. חברה פוסט-חילונית היא חברה אשר מסתגלת לעובדה שקהילות דתיות ממשיכות להתקיים גם בהקשר של תהליך חילון מתמשך, ועל כן עליה למצוא את הדרך לעצב חילון לא הרסני, שיכול להכיל קהילות דתיות בלי לאיים על קיומן. לדברי הברמאס, גם בחברה כזו עמדות בדיון הפוליטי יכולות להיות מגומקות ומנוסחות בשפה חילונית בלבד, מכיוון ששפה זו אינה מניחה מחויבות לאורח חיים מקיף כמו דת והיא זמינה לכולם. הברמאס חושש שדרישה זו מטילה תביעה עודפת על האזרח המאמין על פני חברו הלא מאמין ומנסה למצוא דרכים שיקלו על האזרח המאמין לבטא את עמדותיו בדיון הציבורי ולחדד את רגישותו של האזרח הלא מאמין, הפוסט-מטפיזי, לעמדות דתיות. באופן כזה אזרחים מאמינים לא ירגישו הדרה מהשיח הציבורי, והציבור החילוני לא ינותק ממקורות משמעות חשובים שנמצאים במסורות דתיות וכוללים טקסטים וטקסים שמעניקים פשר לאירועים אישיים וקולקטיביים. עם זאת, הברמאס מדגיש שתהליך חברתי כזה מותנה באילוצים מסוימים על חברי הקהילה הדתית. לדבריו, קהילה דתית במדינה ליברלית תוכל להיות סבירה אם יכירו חבריה בשלוש עובדות יסוד: ראשית, בקיומו של פלורליזם דתי, כלומר מאמין שמשתייך לקבוצה מסוימת נמצא בדיסוננס קוגניטיבי בשל עובדת קיומן של קהילות אשר מגלמות אפשרויות דתיות אחרות. שנית, למדעים יש מוניפול על הידע החילוני, ועל המאמין לקבל את סמכותם בעניין זה. שלישית, המדינה אשר המאמין הוא אזרח בה היא מדינה חוקתית שמעוגנת במוסר חילוני ועליו להסכים להנחות המצויות בבסיסה. לדברי הברמאס, בשל היעדר הכרה כזו המפגש בין עמדות מונותאיסטיות ובין תהליכי המודרניזציה נהיה פוטנציאל להתפתחות פונדמנטליזם דתי. אם כן, פוסט-חילונית היא עמדה פוליטית של שיתוף פעולה וחיים יחד במסגרת ליברלית שיש בה חופש דת וחופש מדת ומוכנה להשיב לדת משהו מהרלוונטיות שלה בעקיפין מתוך עמדה חילונית בוטחת.

חוזה קזנובה, אחד ממבקריה הבולטים של תזת החילון ודמות משפיעה על הסוציולוגיה הישראלית, מציע ניתוח של העמדה הפוסט-חילונית של הברמאס על רקע ההקשר של המובנים השונים של תזת החילון והעמדות השונות הגלומות בחילוניות (secularity). קזנובה מבחין בין שלושה מובנים שונים של חילון: הראשון, המאפיין את עלייתן של המדינות המודרניות, הוא תהליך דיפרנציאציה מוסדית של תחומים אשר משתחררים מכפיפותם למסד הדתי (מדע, פוליטיקה, משפט, מחקר, אמנות ותחומים אחרים). המובן השני נוגע ליחס של יחידים אל הדת, ובו המודרניזציה מחוללת תהליך של שקיעת האמונה הדתית, הבאה לידי ביטוי בירידה במספר האנשים המצהירים כי הם מאמינים וירידה בביצוע הפרקטיקות הדתיות. המובן השלישי של החילון נוגע לתיחומה של הדת אל המרחב הפרטי כעניין אינדיווידואלי ולכל היותר קהילתי וולונטרי, ודחיקתה ברמה כזו או אחרת מן המרחב ומן השיח הציבוריים (Casanova 2009, 2011, 2013). קזנובה, כמבקר של תזת החילון, טוען שהמובן היחיד העומד במבחן הביקורת הוא הראשון (Idem 1994, 2013), אבל מטרתו בניתוח עמדתו של הברמאס היא לתאר שלוש התנסויות קיומיות חילוניות

אשר תואמות לכל אחד ממובני החילון לעיל ולבחון את מובן הפוסט-חילונית העולה מכל אחת מהן ואת מידת התאמתו למציאות החברתית במערב ולעמדתו של הברמאס (Idem 2013).

ההתנסות הראשונה היא חילונית גרדא (mere secularity), ומשמעותה החיים בעולם ובעידן חילוני. חילונית כזו פירושה עיסוק בענייני העולם הזה וההווה וזניחה של העיסוק בטרנסצנדנטי מלבד כעניין פרטי. המובן של הפוסט-חילוני בהקשר זה הוא החזרת הקסם לעולם ושיבת הטרנסצנדנטי בתוך המסגרת האימננטית המודרנית. ההתנסות השנייה היא חילונית מספיקה לעצמה (self-contained secularity), כלומר חילונית שמובנת לא באמצעות הנגדתה לדת, כמו שקורה בחילונית גרדא. קזנובה מתבסס על טיילור (Taylor 2007), המתאר את חוויית הקיום החילונית הזאת כנטולה כל היבט דתי וחסומה לכל צורת טרנסצנדנטיות. בהתנסות זו החילונית אינה זקוקה להצדקה ומשמשת הרקע המובן מאליה של החיים. חילונית כזו תואמת את המובן השני של תזת החילון, שלפיו המודרניזציה מורידה את רמת הדתיות בחברה נתונה. המובן המתאים לכך של הפוסט-חילוני הוא של תחייה דתית ומעין היפוך של מגמות חילון קודמות.

קזנובה דוחה את שני המובנים לעיל ומצביע על התנסות שלישית, החילונית האידאולוגית (secularist secularity), כתואמת למושג 'פוסט-חילוני' של הברמאס. בהתנסות זו החילון אינו עובדה נטולה משמעות ערכית, אלא נחשב סיומו של תהליך התגברות על אמונות לא רציונליות. בנוגע להתנסות זו, לדברי קזנובה, דרישתו של הברמאס לויתור על הקישור בין העידן המודרני נוגעת לאי-הרציונליות של האמונה הדתית כיחס של ניגוד הכרחי. ויתור זה מעצב תפיסה מתונה של חילונית שמותרת מקום לאמונה הדתית בעידן המודרני. לדבריו, זוהי הרפלקסיביות שעליה הברמאס מדבר: עיצוב עמדה חילונית שזונחת את הרכיב האידאולוגי המבטל את הדת כשריד של העבר וכמאפיין של חוסר מודרניות. לדברי קזנובה, הפוסט-חילוני מבטא הלך רוח מערבי, שמשמעותו אינה סופו של העידן החילוני או למצער שיקוף של תנועה רחבה של חזרה אל הדת בחברות שהחילונית קנתה לה שביתה, אלא עיסוק אובססיבי בשאלת מקומה של הדת בחיים החברתיים בשיח החילוני. עצם העיסוק בשאלה לדעתו מראה שהחברה המערבית חצתה סף שמעבר לו חילונית אידאולוגית או לא רפלקטיבית אינה אפשרית עוד בנוגע למקומה של הדת במציאות הגלובלית.

מהדיון עד כה אפשר לראות כי תזת החילון לא נזנחה כליל, על אף הביקורות המוצדקות; והעמדות הפוסט-חילונית – או שמבקרות את התפיסה החילונית הדומיננטית שהתפתחה במערב או כמו במקרה של הברמאס וההולכים בעקבותיו – מציעות נקודת מבט נורמטיבית על התודעה החילונית, ובכללה תפיסה עצמית מתונה יותר. אם כן, הפוסט-חילונית בגרסתה המרכזית אינה הכרה בכך שהעידן החילוני הסתיים. להפך, עמדה זו מתאפשרת על בסיס ההכרה בכך שהעידן החילוני בשיאו. העמדה הפוסט-חילונית מיוחסת לתודעה חילונית בטוחה בעצמה שמבקשת להימנע משגיאות אשר עשויות להיגרם מביטחון עצמי מופרז ונטול הצדקה, אך לא לתודעה שחדלה להיות חילונית או לא הייתה כזו מלכתחילה.

בסעיף הבא נראה כי הדיון הפוסט־חילוני בשיח הישראלי חוזר על טענות שונות שנזכרות בביקורות על תזת החילון ובעמדות פוסט־חילוניות (מתוך שמירה על מעמדו המרכזי של הברמאס בעניין), אך ייבוא ההנחות הללו ויישומן מן המוכן על החברה הישראלית וההיסטוריה היהודית בעייתי. יותר מכך, המושג 'פוסט־חילוניות' בשיח הישראלי משמש באופן תמוה בסיס לטענה שחילוניות יהודית אינה אלא זהות דתית במסווה.

העמדה הפוסט־חילונית בשיח הישראלי

ההוגים והחוקרים אשר ניסחו את העמדות שהצגתי עד כה מצוטטים רבות כמקורות לדיון הפוסט־חילוני הישראלי. גם כאן, כמו בדיון הכלל־עולמי, עולה התביעה לבחון מחדש דיכטומיה שלטענת רבים מהדוברים שלטת בשיח הציבורי ובמחקר החברתי: הדיכטומיה דתי-חילוני. כמו שראינו לעיל, כחלק מן הביקורת על תזת החילון הועלתה טענה שאין לראות ביחס בין צמד המושגים 'דתי' ו'חילוני' ניגוד מוציא אלא ניגוד משלים או דיאלקטי, כלומר טענת הניגוד המוציא, אשר לפיה בכל הקשר שמאופיין כחילוני הדת לחלוטין אינה רלוונטית וכן להפך – נדחית, מכיוון שבמקרים רבים הבנה של החילוני מחייבת הבנה של הדתי ולהפך. הניגוד דתי-חילוני מתפקד באופנים רבים: לעתים מדובר בניגוד משלים כמו במקרה של חילון שמאפשר פריחה של תנועות דתיות, ולעתים מדובר בניגוד דיאלקטי כמו במקרה שהתפתחות ושינוי בדת מאתגרים את החילוניות ומניעים בה שינוי ולהפך. כך למשל ההכרה בתחום הביניים של הרוחני אינה מובילה לטענה שאין לראות בדת ובחילוניות ניגוד אלא דווקא מושגים אשר מאפשרים הבנה טובה יותר של מה שייחודי לרוחניות (Gorski, Kyuman Kim, Torpey, and VanAntwerpen 2012; Heelas 2006). גם העובדה שהדת והחילוניות שואבות ושואלות זו מזו בעיות, ערכים ופרקטיקות ומנסות אותן אינה מערערת את ראייתן כמנוגדות. דוגמה לכך נמצא אצל טלאל אסד, שכתביו הם מקור מרכזי לדיון הפוסט־חילוני (אף שהוא עצמו אינו משתמש במושג ואף מבקר את עמדתו הפוסט־חילונית של הברמאס כניסיון חילוני להרחבת התחום הפוליטי; Asad 2018). אסאד כותב 'ש"הדתי" וה"חילוני" אינן קטגוריות קשיחות במהותן', אבל מקפיד 'להתרחק מן התפיסה שלפיה החילוני הוא מסווה לדת, שלעתים קרובות הפרקטיקות הפוליטיות החילוניות אינן אלא סימולציה של פרקטיקות דתיות' ומנסה להראות זאת גם במקרים שנראה כי החילוניות שואלת מושגים דתיים במובהק כמו ההחלה של המושג 'מקודש' על זכויות (אסד 2010). אולם מקדמי העמדה הפוסט־חילונית בשיח הישראלי רואים את הבעיה עם הניגוד דתי-חילוני אחרת: דיכטומיה שמדירה קבוצות שאינן נענות להגדרותיה מגבילה את חופש הבחירה של יחידים לנהל את חייהם כראות עיניהם ללא תיוג מצמצם ואינה מאפשרת לנו לראות את המציאות החברתית כמו שהיא. נגד הדיכטומיה מועלים אפוא נימוקים פוליטיים, אתיים ואפיסטמולוגיים כאחד. אבקש להראות שהעמדה הפוסט־חילונית הישראלית קשורה קשר רופף ולא ביקורתית לדיון העולמי בביקורת על תזת החילון ולעמדה הפוסט־חילונית שהוא מסתמך עליהן.

אטען שביקורת הדיכוטומיה היא אמצעי להכחשת הזהות החילונית היהודית ולחלופין, הכחשת ערכה והכפפתה מפורשות או במרומז לזהות יהודית שהבנתה נשענת על המסורת הדתית.

אחד החיבורים הראשונים שהחלו את הדיון המקומי הזה מנקודת מבט של ביקורת תזת החילון הוא הספר מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיים ובחילונית בישראל (יונה וגודמן 2004). עורכי הספר ביקשו לתאר תמונה חדשה של דתיות וחילונית בישראל וטענו כי מטרה זו תמומש באמצעות פירוקה של הדיכוטומיה דתי-חילוני, השולטת בשיח הציבורי ומתאפיינת במה שהם מכנים 'לינאריות': הטענה שלפיה הדת והחילון באים זה אחר זה ואינם תהליכים שמשולבים זה בזה. בתפיסה כזו שייכות וזהות הן פשוטות ומוגבלות, והיא גורמת הדרה של קבוצות אחרות. לדברי יונה וגודמן, הדיכוטומיה מאפשרת לכל פרט להיות רק חילוני או דתי, ו'בפני יחידים וקבוצות לא עומד החופש לבחור בזהות היברידית היונקת את השראתה ממקורות שונים בלא זיהוי חד משמעי של מקורות אלה' (שם: 12), כלומר הדומיננטיות של הדיכוטומיה כופה כביכול בחירה שההנחות בבסיסה מהותניות, ולפיהן הזהות הדתית או החילונית מנוסחת כבעלת משמעות אחידה וקבועה. הדרך לפירוק הדיכוטומיה עוברת לדבריהם באמצעות הצבעה על אפשרויות שאינן נענות לתכתיביה ובאמצעות חשיפה של מאפיינים נסתרים של העמדות – בעיקר של העמדה החילונית, המוצגת כדומיננטית. המאמרים המקובצים בספר פורסים את האפשרויות הלא הגמוניות בחברה הישראלית, ובכללן פרקטיקות שחוצות את גבולות הדתיות והחילונית. יונה וגודמן מציגים אפשרויות אלו כהכחה שחילון עשוי לאפשר פיתוח של עמדות דתיות – וחילונים עשויים להתעניין לעומק במסורת היהודית. אך ראינו כי טענות אלו כבר נכללו בדיון שהתפתח בביקורת על תזת החילון, בעיקר בתאוריות ההטיה: תהליכי חילון מייצרים הזדמנויות לפיתוח צורות חדשות של דתיות (Leon and Shoham 2018). אלא ששום ביקורת מהביקורות על תזת החילון אשר נדונו לעיל לא ביקשה לטעון שהניגוד בין המושגים 'דתיות' ל'חילונית' אינו עמדה אפשרית ואף סבירה. ראינו כי רבים טענו שרכיבים דתיים ורכיבים חילוניים יכולים לחיות בשלום אלו בצד אלו, ולא דווקא מתוך ניגוד פוליטי, אך לא טענו שהרכיבים השונים הללו אינם ניתנים לזיהוי. יונה וגודמן עצמם דווקא מתחזקים את הדיכוטומיה בחשפם מאפיינים אשר ממחישים לשיטתם את ההונאה העצמית אשר החילוני שאינו חילוני באמת שרוי בה: 'כאשר הציבור החילוני מכונן עצמו כציבור נאור ומודרני, הוא מסתיר מעצמו את המשך פעולתם של יסודות דתיים בחיים הציבוריים בישראל, כגון עצם יהדותה של המדינה והזדקקותה לסמלים יהודיים בעיצוב החיים הציבוריים והפרטיים' (יונה וגודמן 2004: 15). יש מקום לתהות בנוגע לביסוס האמפירי של טענת ההסתרה – האומנם יהדותה של המדינה נסתרת מפני החילונים (למשל: שוהם 2014; Handelman 1994)? וחשוב מכך: גם לו היה לטענה זו בסיס כלשהו נראה כי יונה וגודמן מניחים במשתמע כי ההזדקקות לסמלים יהודיים היא פגם בנאורות ובמודרניות של היהודי החילוני – ואותו החילוני המצוי מסתיר לשיטתם מעצמו. בכך הם מבטאים עמדה מהותנית לפחות כמו זו שעליה הם מותחים ביקורת.

מובן שהטענה בעד ערעור הדיכוטומיה נסבה בעיקר על האופן שהדיכוטומיה הזאת מתפקדת פוליטית, ומשום כך אין היא בהכרח מערערת על תקפותה האמפירית או האפיסטמולוגית אלא לכל היותר מייחלת להחלשת כוחה הפוליטי. ברם בשנים שעברו מאז פרסום הספר אין רמזים להיחלשות הדיכוטומיה בין המושגים, אף שבינתיים אפשרויות הזהות התגונו, התעבו, העמיקו והתרבו הן בקרב דתיים וחילונים והן באזורי הביניים שביניהם (אזולאי תש"ע; שלג 2010; Werczberger 2017; Azulay and Werczberger 2011). ובכל זאת, אפשר לתהות אם בחירות אינדיווידואליות מעין אלו – שהן בסך הכול עניין סביר למדי בחברה מודרנית – מחלישות את הדיכוטומיה 'דתי-חילוני' מן הבחינה החברתית והפוליטית, ולחלופין מבחינת המושגים כזהויות אפשריות; ואם כן, כיצד.

במאמר אחר באותו קובץ הסוציולוגים יהודה גודמן ושלמה פישר עוסקים במושגים חלופיים לתזת החילון ומתייחסים לממצאים של דוחות גוטמן השונים, הנערכים בכל כעשור ובוחנים את מידת האמונה ושמירת המצוות בקרב יהודים בישראל. דוחות אלה הם מבסיסי המידע העיקריים של המחקר והעיון בשאלת מיפוי הזהויות בחברה היהודית בישראל (אריאן וקיסר-שוגרמן 2012; לוי, לוינסון וכ"ץ 1993, 2002). במאמר מוסגר יש להעיר כי בדוחות אלו משתמשים בשפה בעייתית, אשר מושפעת יתר על המידה מהשפה הדתית עצמה (ראו למשל: Deshen 1997: 130). כך למשל הפרקטיקות שעליהן הנסקרים נשאלים מוגדרות באמצעות המונחים 'עשה' ו'לא תעשה', ולפני מונחים כמו 'שבת' או 'כשרות' נזכרת המילה 'שומר', כלומר המונחים שעליהם נשאלו המרואיינים נוסחו – במודע או מבלי משים – מנקודת מבט דתית, ולא מנקודת מבט תרבותית. מובן כי עורכי הסקר נאלצו להחליט החלטות מסובכות בענייני מינוח, שלא תמיד יש להן פתרון אלגנטי, אולם במקרה שלנו סיבוך זה מעיד על התוקף המוגבל של מחקר כמותי בענייני אורחות חיים שהמשמעות הסובייקטיבית המוענקת להן, בתהליך מורכב ככל שיהא, קובעת את המובן של הפרקטיקה.

דוחות אלו חשפו כי רבים מהמגדירים את עצמם חילונים חוגגים את ליל הסדר, מדליקים נרות חנוכה וכולי. הפרשנות של הסוקרים הייתה שחילונים מקיימים מנהגים אשר נוגעים לחינוך הילדים ומתעניינים בסמלים ציוניים לאומיים שקיבלו פרשנות ציונית-חילונית (גודמן ופישר 2004: 367-368). גודמן ופישר דוחים את הפרשנות הזאת ומציינים שרבים מהמרואיינים אשר הגדירו את עצמם חילונים הצהירו כי הם מאמינים באלוהים, מאמינים שעם ישראל הוא העם הנבחר, שהתורה והמצוות הן ציווי אלוהי ועוד. לכן, הם טוענים, 'הממצא מאיר באופן חדש את תודעתו של הציבור המתקרא "חילוני" ומערער במידת מה על תזת החילון. אפשר לטעון כי גם "חילונים" מחזיקים למעשה בעמדות דתיות' (שם: 368). אך בשל האמור לעיל, לדעתי הממצא אינו מערער כלל על תזת החילון אלא מחזק אותה, באופן מפתיע יותר או פחות (תלוי בהנחות המוצא): למעשה הסוקרים הללו מאשרים את ההשערה המוקדמת שלפיה חילונים מבצעים (ולא 'שומרים') מעט מזער מהפרקטיקות שיהודי דתי ממוצע מבצע. אמנם הממצאים מעידים שהירידה החדה בביצוע הפרקטיקות הדתיות לא לוותה בהכרח בירידה תואמת באמונות הדתיות, אך הדבר מתאים לפחות

לשתיים מהטענות הנכללות בתזת החילון ונזכרו לעיל: לטענה שהדת עברה אל המרחב הפרטי, כלומר אל תודעתו של היחיד (למשל אמונתו באלוהים) ואל אותן פרקטיקות שמתקיימות בחוג המשפחה (סדר פסח, הדלקת נרות חנוכה); ולטענה שהדת שמרה על כוחה במישור הסמלי אך לא במישור המעשי ואינה נאכפת עוד בחיי היום-יום, כלומר הממצאים מתאימים לרכיבים עיקריים בתזת החילון המקורית לפני הדיון הביקורתי בה. אמנם הדברים אינם כה פשוטים. גם אם היה אפשר לראות בממצאי דוח גוטמן אישור לכמה מהקביעות הכלולות בתזת החילון, יש משהו ייחודי במקרה הישראלי בנוגע לתהליכי חילון אחרים, שכן כאן נשאלים רבים מציגים תשובות דתיות קלאסיות לרבות מהשאלות בעודם רואים בעצמם חילונים, ולא במירכאות. אך דווקא להגדרה העצמית הזאת גודמן ופישר אינם מתייחסים ברצינות ואינם מבקשים להסביר את תוכנה. הם מציגים בחיוב ואף בהתלהבות אנתרופולוגים שחוקרים את המשמעות של רפואה עממית, אמונה בקדושים ומנהגים אחרים מתוך רגישות תרבותית והצבעה על העקביות שלהן כפנימית לתרבות שהן צומחות בתוכה – ובצדק. ואם כך, מדוע לא לנסות לבחון ברגישות תרבותית יהודים שממשיכים דוח חברתי אחר דוח חברתי בהפרשים של עשורים לכנות את עצמם חילונים אף שרבים מהם מאמינים באלוהים ומקיימים טקסים כאלה ואחרים? הדוחות חשפו תופעה אנתרופולוגית מעניינת: אנשים שמאמינים בקיומו של אלוהים ובהיותן של התורה והמצוות ציווי אלוהי, אך נמנעים מלקיים את הרוב המכריע של המצוות הללו. אם כן, מהי המשמעות של ההימנעות מעשיית מצוות בעיני מי שרואה בכך מצוות שתוקפן אלוהי? מהי בכלל המשמעות של 'מצווה' או משמעותם של מונחים אחרים שמקורם דתי עבור מי שמגדיר את עצמו חילוני? גודמן ופישר, כמו חוקרי מדעי חברה ישראלים רבים לפניהם ואחריהם, אינם מסוקרנים (ראו את יוצאי הדופן: דשן 1997, תשנ"ח; להב 2021; פרומן 2004). כאמור, נראה שהדיון של גודמן ופישר דווקא מאשש גרסה מסוימת לפחות של תזת החילון בהקשר הישראלי.

אחת הטענות של העמדה הפוסט-חילונית בדיון הביקורתי בתזת החילון היא שמנקודת המבט הסוציולוגית, החילונית מובנת מאליה וטבעית ורואה בדת חריגה שזקוקה להסבר. כמו שראינו מהסקרים החברתיים לעיל, המקרה הישראלי מגלה שהעמדה המובנת מאליה שונה בתכלית: ההתבוננות בזהותם היהודית של חילונים נעשית מנקודת מבט דתית שמתפקדת בהקשר זה כמובן מאליו. גודמן ופישר דחו את הניסיון של חוקרי החברה להסביר ביצוע טקסים ומנהגים ממניעים של זהות תרבותית; הם מפרשים ביצועים ואמונות אלה כדתיים, ובכך למעשה מחזקים את הדיכטומיה במקום לערער עליה מכיוון שערעור על הדיכטומיה היה מצריך פרובלמטיזציה של האמונה באל, ולא הבנתה האוטומטית כ'דתית'. הדובר המרכזי של סדר היום הפוסט-חילוני ומי שפעל יותר מכל אחד להחדרת המושג לשיח הישראלי בתור עמדה שמקדמת את ביטול אפשרותה של הזהות החילונית היהודית הוא הסוציולוג יהודה שנהב. בסדרת מאמרים שראשיתה בעשור הראשון של המאה הציג שנהב את הפוסט-חילונית כעמדה תאורטית שמטרתה ערעור הדיכטומיה דתי-חילוני בהקשר הישראלי, ואולם החילונית לא זכתה להכרה שלו בתור עמדה זהותית לגיטימית.

שנהב פותח בטענה הזאת: 'בעוד שאנו (המודרניים) נוטים להניח באופן אינסטינקטיבי שהדת היא תוצר של הבנייה חברתית, אנו ממהרים להאמין שהחילוניות היא ישות נתונה וטבעית' (שנהב 2005: 76, וראו גם הנ"ל 2018). באותה נימה הוא טוען גם: 'העיסוק בהבניה החברתית של האחר והיעדר העיסוק בהבניה החברתית של המודרני, הם שהופכים את המודרניות לטבעית או למובנת מאליה' (הנ"ל 2005: 80). בעקבות כך הוא מעלה את הטענה כאילו הדת מיוחסת תמיד למזרח – 'האחר', ולא למערב. ראשית, עבור מי שעוסקים במדעי החברה, קשה לומר כי תפיסת ההבניה החברתית היא בבחינת חידוש גדול, וקשה למצוא תופעה חברתית שגישה זו לא הוחלה עליה עקרונית לפחות. לכן לא ברור מדוע ניתוח של החילוניות כהבניה חברתית היה מערער על עצם המושג. אחרי הכול, החילוניות איננה הבנייתית יותר מהדת. שנית, נראה שחסרה כאן הבחנה בין שתי רמות של דיון. יש מקום לטענה הביקורתית בדבר הגישה במחקר המאמצת מבט חילוני כמובן מאליו כאשר מדובר בשאלה הפסיכולוגית או הסוציולוגית הכללית של מציאת הגורמים הנפשיים או החברתיים לאימוץ אמונות ואורחות חיים דתיים כלשהם על ידי יחידים וקהילות. גישה כזו משקפת את אותה התנסות חילונית שכמו שראינו לעיל קזנובה מאפיין כחילוניות מספיקה לעצמה (Casanova 2013). כלומר חילוניות שמספקת מכלול משמעות שלם שאינו נזקק לדת, ולפיה הדת היא זו שדורשת הסבר בהיותה מעין תוספת לחיים. אך כבר ראינו בהקשר של שאלת הזהות היהודית החילונית כי אנחנו נתקלים במצב שונה בתכלית: הפרספקטיבה המובנת מאליה שחוקרי החברה מאמצים היא זו הדתית, ומבעד לה הם בוחנים את אורחותיהם ואמונותיהם של החילונים. אם כן, מה שנדרש אינו הכחשה של החילוניות אלא פנומנולוגיה שכחלק ממנה יובהרו אמונותיהם של יהודים חילונים, מעשיהם ודרך הפעולה של מוסדותיהם וקהילותיהם, כמו שפיל צוקרמן חוקר בעשור האחרון את האוכלוסייה ההולכת וגדלה בארצות הברית של אנשים שאינם משייכים את עצמם לשום דת (Nones). עם זאת, צוקרמן מתעניין בעיקר בהתמודדות החילונית עם תחומי משמעות אתיים (Zuckerman, Galen, 2012; Zuckerman 2014; Zuckerman 2012; and Pasquale 2016), ואילו במקרה של היהודי החילוני, התיאור הנדרש הוא של זהותו היהודית כחילונית וגישתו החילונית כלפי סוגיות אתיות אשר כרוכות באורח החיים היא בעלת חשיבות משנית.

הטענה החשובה לענייננו החוזרת רבות בדבריו של שנהב היא שהחילון מכחיש את ההכלאה הקיימת בינו ובין הדת, והדבר מסייע ליהודים חילונים לראות בעצמם כאלו, אף שיהדותם ארוגה בדת שהם מבקשים כביכול לסלק. שנהב מספר על צוות מחקר מן המכון הישראלי לדמוקרטיה שהתכנס ב-1997 בניסיון לנסח זהות חילונית ישראלית וטוען שהדיון הגיע למבוי סתום

בשעה שכמה משתתפים ביקשו לערטל את הלאומיות הישראלית מן הזהות היהודית (הדתית) שלה ושאלו ליצור לאומיות חילונית ישראלית שתתנתק מן הדת. רוב הנוכחים, שלכאורה היו שותפים לפרויקט החילון הישראלי, שללו גישה זו בתוקף. הם התעקשו על חילוניות יהודית. אלא שלאומיות יהודית חילונית היא תרתי

דסרטי. [...] הליברל היהודי-ישראלי נותר קרוע בין יהדותו, המבוססת על ציונותו, לבין חילוניתו לכאורה, המבוססת על האתניות היהודית (שנהב 2005: 84; ההדגשות שלי).

כאן שוב יש לתמוה: אם בעקביות, כמו שמשתקף בדוחות חברתיים ובשיח הציבורי, יהודים חילונים אינם חותרים להתנער מיהדותם גם כשהם אומרים שהם ישראלים לפני שהם יהודים, מדוע נובע מזה שהם חילונים רק כביכול או אפילו ממש דתיים בבלי דעת? האם אין זו חזרה על הדיכוטומיה דתי-חילוני שעליה המחבר מבקש כביכול לערער? האם אין מדובר כאן בקבלה אפרוירית של ניגוד מהותני בין החילונית לדת – תרתי דסתרי – ובעקבותיה הטענה שהיהודים הרואים בעצמם חילונים ומזדהים עם הלאום אינם עומדים באמות המידה הדרושות לחילונית מלאה ואוטנטית – שצריכה כנראה להיות נטולה הזדהות עם קבוצה אתנית – ולכן הם למעשה דתיים? במקום זה אציע מסקנה סבירה יותר: צריך להעמיק בהבנתה של הזהות החילונית היהודית הזאת, על ההיסטוריה והאנתרופולוגיה שלה, על השינויים הגדולים שחלו בה, עם מה שמתמיד בה, על אתגריה ועל אורחות החיים המתעצבים בה כדי להבין את מעמדן של המורשת התרבותית ושל הזהות הלאומית עברה.

שנהב אינו היחיד המקדם עמדה אשר לפיה היהודים החילונים אינם באמת חילונים. ההיסטוריון אמנון רז-קרקוצקין פיתח במאמרו ביקורת על עמדת שלילת הגלות ועל הלאומיות היהודית, ובמאמר שכותרתו 'אין אלוהים, אבל הוא הבטיח לנו את הארץ' (רז-קרקוצקין 2005) הוא טוען כי תפקידו העיקרי של הוויכוח הדתי-חילוני הוא הגדרת גבולות הקולקטיביות היהודית והנצחת ההדרה של אזרחיה הערבים של המדינה מהדיון הציבורי. לשיטתו, מתנהל כאן ויכוח בין שני חזונות של חברה יהודית, ולא בין חזון אזרחי מכאן וחזון לאומי-דתי מכאן. לכן הוא קובע: 'כדי להעניק משמעות למושג חילון יש להפקיע אותו מהגדרתו כזהות תרבותית. חילון של ממש יכול להתבצע רק על בסיס של תפיסה דו-לאומית' או: 'אין משמעות לדיבור על חילון אלא במסגרת אחת הכוללת יהודים וערבים [...] מגמה כזו יכולה לצמוח רק על בסיס התנגדות לדיכוטומיה בין חילונים לדתיים ומהכרה בכך שדיון משותף בשאלות אלה עשוי לצמוח דווקא מתוך התייחסות אל ההגות הדתית, גם בנוגע לאלה שאינם יכולים לקבל על עצמם את מרות ההלכה'. במאמר אחר רז-קרקוצקין קובע: 'מה שמוצג כחילונית הוא ביסודו סוג של זהות יהודית ולא סוג של זהות חילונית' (הנ"ל 2000: 96). לפי דברים נוקבים אלו, זהות חילונית יהודית אינה יכולה להתקיים; אפשר להיות חילוני או יהודי מכיוון שזהות חילונית אינה יכולה להיות לאומית. רז-קרקוצקין חוזר כאן כמוכח על הנחות שנמתחה עליהן ביקורת בהקשר של תזת החילון, ולפיהן לאומיות או פרטיקולריות אינן עולות בקנה אחד עם נאורות או עם חילוניות. מרוב רצון להתנגד לדיכוטומיה הוא מחזק אותה בכך המחדל שהוא מציב בין להיות חילוני ובין להיות יהודי, כלומר מה שמכונה דתי. אם כן, רז-קרקוצקין טוען שחילונית יהודית אינה אפשרית מבחינה מושגית מכיוון שההגדרות של חילונית ושל לאומיות אינן מתיישבות זו עם זו. נגיח שניתוח המושגים 'חילונית' ו'לאומיות' יגלה שצימודם בעייתי, האם יש להסיק מכך כי אין

בני אדם בחברות היסטוריות נתונות שתפסו את זהותם כלאומית חילונית? האם זו תופעה מיוחדת ליהודים מודרניים? עם כל המאפיינים המיוחדים של ההיסטוריה היהודית בהקשר זה, לאומיות חילונית היא עניין נפוץ, בציונות כמו בתנועות לאומיות אחרות.

במאמר אחר, שכותרתו 'הזמנה למתווה פוסט-חילוני לחקר החברה בישראל' (2008), שנהב בוחן את המושג 'פוסט-חילוניות', אשר קנה שביטה במדעי החברה, ואת הדיכוטומיה בין דת לחילוניות. שנהב טוען שלפוסט-חילוניות יש שני מובנים: מובן טמפורלי, שהוא מייחס אותו להברמאס ולפיו מדובר באפיון ההווה כתקופה הבאה לאחר החילון, ומובן שהפוסט-חילוניות בו היא חלק מאפיסטמולוגיה פוסט-סטרוקטורליסטית שמבקשת 'לערער על קיומן של הבחנות אנליטיות נוקשות ולייצר במקומן מרחב ביניים' (שם: 164). דברי שנהב מעוררים את השאלה אם מרחבי הביניים המדוברים קיימים חברתית והמחקר רק חושף אותם או שמא הוא יוצר אותם. אמת, רגישות לקיומם של מרחבי הביניים עשויה להוביל לתיקון הבחנות נוקשות, אבל הבחנות אנליטיות אינן חייבות להזדקק לאזורי ביניים כדי להלום טוב יותר את המציאות החברתית הדינמית; הליך מתמיד של עידון והעשרה של ההמשגה בעקבות התבוננות במורכבות התופעה החברתית יכול בהחלט להספיק לשם כך. הקריאה לערער הדיכוטומיה במקרה שלפנינו אינה דורשת לנתח את המושגים המרכיבים אותה כדי שתפיסתם כמנוגדים תשתנה לתפיסתם כשונים אך עשויים להתקיים זה לצד זה, אלא על ביטול אחד המושגים (חילוניות יהודית) או הכפפתו לאחר וריקון החלופה שהוא מציב לו. כך או כך, הקשר בין שני מובני המושג 'פוסט-חילוניות' אינו ברור: שנהב טוען שלעמדתו של הברמאס נכון להתייחס כפוסט-חילון, כלומר כטענה היסטורית על העידן שלנו, ואילו בעמדתו שלו יש לראות פוסט-חילוניות, כלומר עמדה אפיסטמולוגית שדוחה את התפיסה הלינארית של תזת החילון, ואולם ראינו כי הברמאס אינו טוען שעבר זמנה של החילוניות אלא קורא, מטעמי מוסר ופוליטיקה, לשינוי בעמדתה של התודעה החילונית כלפי הדת מכיוון שאת תזת החילון החזקה אי אפשר לקבל והדת אינה עומדת להיעלם. וכן ראינו שבביקורות על תזת החילון יש ביקורת על הלינאריות הגלומה בה, כלומר על הטענה שתהליכי מודרניזציה מביאים בהכרח לחילון גובר ביחס ישיר לירידה באמונה הדתית, בלי להזדקק למה ששנהב מכנה אפיסטמולוגיה פוסט-חילונית.

יסוד מרכזי באפיסטמולוגיה זו הוא חשיפת שורשיהם של המושגים הבסיסיים של מדעי החברה בתאולוגיה ודת בשני אופנים: ירושת עבר שנחשפת באמצעות מחקר גנאלוגי ושאלה בהווה באמצעות אנלוגיה. לדברי שנהב, 'הציר הגנאלוגי מאפשר מבט שאינו דתי ואינו חילוני על מדעי החברה ומציב את ההכלאה בין הקטגוריות כאפשרות מועדפת' (שם: 167). כאן, כמו בכלל כתיבתו של שנהב בנושא, אין אפיון של השימוש במושגים 'דת' ו'חילוני', אף על פי שראינו בדיון בסעיף הקודם כי יש מובנים שונים ל'חילוני', וממילא ברור כי יש יותר ממובן אחד ל'דת'. מדבריו של שנהב בצייטוט לעיל נראה שלמרות קריאתו להכרה במרחבי ביניים והתנגדותו להבחנה נוקשה בין ה'דת' ל'חילוני', הוא מניח שתוכנם השונה נתון ואינו זקוק לברור ומאפשר הבחנה פשוטה ביניהם. אם הציר הגנאלוגי כדבריו של שנהב מאפשר מבט שאינו דתי ואינו חילוני, אזי הוא בסך הכול מחליף את הדיכוטומיה

דתי-חילוני בטריכוטומיה דתי-חילוני-אינו דתי ואינו חילוני בלי לאפיין בבירור מהי האפשרות השלישית. אפשר גם לשאול מדוע גנאלוגיה אינה חילונית, אך שנהב אינו מבהיר מהו חילוני בעיניו. שנהב קובע בסיפה של דבריו שההכלאה בין הקטגוריות היא האפשרות המועדפת מנקודת המבט הפוסט-חילונית, אלא שלא ניתנת הצדקה להעדפה הזאת ואין דיון רפלקטיבי במעמד הקטגוריות אשר שנהב מבקש להכליא. להפך, נראה שהתביעה להכלאה בין הקטגוריות דווקא מניחה את קיומן הראשוני ואת הבחנתן זו מזו.

נקודה מרכזית אחרת שעולה מן הצייר הגנאלוגי היא כי המושגים הבסיסיים של מדעי החברה מחולנים. אין חולק שהדת קדמה לחילון והעמידה עולם מושגים עשיר שהתייחס לתחומים רבים. אין גם חולק שבתהליך החילון יש ניכוס וחילון המשמעות של מושגים רבים שמקורם במסורת הדתית, ואולם שנהב אינו מסביר מדוע בשל ההצבעה על המקור הדתי השימוש בהם כמחולנים נהיה בעייתי. לטענתי, זהו אחד המובנים הבסיסיים של החילון: חילון מרחיב ששלטו על ידי הדת וחילון מושגים שמקורם בדת לצד יצירת רבים אחרים. גם הכלאת הקטגוריות אשר שנהב מבקש לקדם אינה נמצאת בדברי התאולוג ג'ון מילבנק, שאל עבודתו הוא מתייחס בהקשר זה. מילבנק מצהיר שעבודתו כתובה כביקורת על התאוריה החברתית החילונית מנקודת מבט תאולוגית נוצרית, והוא מציג בה תביעה להשבת התאולוגיה למעמדה כמטא-שיח בנוגע למדעי החברה (Milbank 2006). לכן היא מבוססת על הדיכוטומיה שבין הדתי (נוצרי) לחילוני ומעמידה בפני הקורא את ההכרח לבחור בין מטא-שיח חילוני לתאולוגי.

עניינו המרכזי של שנהב הוא שימוש נרחב בפוסט-חילונית לצורך ניתוח החברה הישראלית. בהקשר זה היה אפשר לחשוב כי קריאה פוסט-חילונית של החברה הישראלית תעקוף את הדיכוטומיה דתי-חילוני כהמשגה שמגבילה ולא מאפשרת את ראיית הריבוי והגיוון של החברה הישראלית מכיוון שהיא מכתיבה התבוננות בחברה דרך מסגרת המושגים של הזהות הלאומית והדתית תוך כדי הדרה של קבוצות בתוך הקבוצה ההגמונית והדרת מי שאינו שייך לקבוצת הרוב היהודית. שנהב אינו צועד בכיוון הזה, אלא קובע שפניה המרובים של היהדות – המורכבים מאתניות, מלאומיות ומדת – מחייבים את הליברלים בישראל 'לערוך חשבון נפש עם העמדת הפנים הליברלית באשר לאפשרות חילונה וחילוניותה של היהדות בישראל'. הוא טוען כי עורכי דוח גוטמן זנחו את המושג 'חילוני' בגלל חמקמקותו והציעו 'לא דתי' ו'אנטי-דתי'. אך במקום לנסות לעקוב אחרי המושג החמקמק 'חילוני' ולנתח אותו בהקשרים שהוא מובא, שנהב מבקש לרוקן אותו ולחזור על טענות כמו 'הלאומיות הציונית מעולם לא הייתה חילונית והדת והתאולוגיה מצויים בכל רבדיה של החברה בישראל ומעצבים את גבולות הדיון בסוגיות כמו יחסי יהודים-ערבים או מזרחים-אשכנזים' (שנהב 2008: 174). בכך שנהב מזהה את המורשת ההיסטורית והתרבותית שיש לה ביטוי פעיל בהווה עם אי-אפשרות החילון. דומה לכך היא טענתו של קזנובה (Casanova 2013) שהמורשת ההיסטורית הדתית והתרבותית של אירופה מנעה את קבלתה של טורקיה לאיחוד האירופי. אלא שהוא לא הסיק מכך את אי-אפשרותה של חילונית באירופה. מכאן שנהב עובר להדגמת הניתוח הגנאלוגי על

הציונות, 'שלמרות הצהרות החילוניות שלה לא איבדה את קשריה העמוקים לתאולוגיה הנוצרית' וטוען בעקבות רוז־קרקוצקין כי לא די בכך שמושגיה של הציונות מחולנים אלא שמקורם הוא בתאולוגיה פרוטסטנטית, כלומר לא זו בלבד שהיהודי החילוני הוא למעשה יהודי דתי אלא שהוא נושא על גבו דתיות כפולה, עם המורשת הפרוטסטנטית שקיבל עליו להגשים.

גם בנוגע לשפה העברית המודרנית שנהב טוען שהיא 'מעולם לא הייתה חילונית, והשימוש בה מחזיר אל חיינו את כתבי הקודש, את התאולוגיה, את ההלכה ואת המדרש' (שנהב 2008: 176). הוא מסתמך כאן על מכתבו המפורסם של גרשם שלום לפרנץ רוזנצוויג מ־1926 (שלום 1989), שהוא מתריע בו מפני חילון העברית מכיוון שהשפה המסורתית 'מלאה עד גדותיה חומר נפץ', ובסופו של דבר, הדוברים עברית יהיו מוכרחים להיכנע לקדושה הטמונה במילים העבריות. אין זה ברור כיצד מכתב זה של שלום משמש ראיה מספקת לביסוס טענתו של שנהב שהשפה העברית לא חולנה מעולם, אבל מלבד שאלת ערכו של המכתב בנוגע לשאלת חילון השפה, יש לשים לב שאזהרתו של שלום, היא מובנה אשר היא, באה על רקע הערכתו (המודאגת) שהעברית חולנה בפועל. שנהב עצמו אינו מבהיר למה הוא מתכוון ב'חילון' של השפה, אבל בלשנים שעסקו בכך ניתחו דוגמאות רבות של מילים שחלו בהן מעתקים סמנטיים שונים אשר משקפים שימוש חילוני במילים ששימושו המקורי היה בהקשרים מובהקים של דת (אפרת תשע"א, 1, תשע"א, 2), ואין ספק שמלבד חידושי הלשון הרבים בעברית המודרנית, מילים רבות מהמקורות חולנו בה. על כל פנים, הסתמכות על עמדתו של שלום בעניין זה תהא שקולה כהסתמכות על עמדתו ההפוכה של רבי יואל טייטלבוים, האדמו"ר מסאטמר, שטען (שלושה עשורים אחרי מכתבו של שלום) ב'מאמר לשון הקודש' שהעברית המודרנית 'הוא ממש לשון חדש', ואין לה דבר עם לשון הקודש 'אלא שנעשה בדרך דמיון וקרוב ללשון הקודש לצודד בזה נפשות נקיות וקלקלו הלשון בקלקלה מרובה להוציאו מהקדושה אל עומק דעת טומאתם רחמנא ליצלן' (טייטלבוים תשכ"א: תל), ולכן אסר דיבור והוראה בעברית ואף קריאת ספרים שאינם ספרי קודש בעברית.

אלא שהעניין החשוב יותר הוא ערעור הדיכוטומיה אשר שנהב מבקש לקדם. חידושה של העברית כשפה מודרנית אפשר דיבור וכתובה בענייני חולין והיה בעצמו ביטוי של חילון. עם זאת, שנהב אינו מציע לראות בה שפה שהיא הכלאה של קודש וחול, חילוניות ודת, אלא רואה בה שפה דתית מהותית, שאינה תלויה בתהליכים הממשיים המתחוללים בה. מסתבר שהעברית, ממש כמו דובריה, בעיני עצמה היא שפה חילונית, אך היא מלאה דתיות עד להתפקע. שנהב טוען שהחילוניות 'דומיינה מתוך דיאלוג וקשר עם הדת היהודית האורתודוקסית [...] אפשר לומר שכאשר האורתודוקסיה היהודית נחלשת, מרגישה ההטרודוקסיה (החילוניות) אי נחת' (שנהב 2008: 179), ובכך מבקש להדגיש שהחילוניות אינה אלא למראית עין, ולמעשה היא מבוססת על הדתיות. לא ברור על מה מבוססת טענת אי־הנחת בקרב החילונים הנושאים את עיניהם אל האורתודוקסיה, אבל ברור כי העמדה ששנהב מציג מצהירה על ערעור הדיכוטומיה ובפועל עושה זאת באמצעות ביטול קיומו

של אחד מצמד המושגים, בהציגו את החילונית היהודית כבלתי אפשרית ואת ההתנסות בה כהונאה עצמית.

הערעור על עצם קיומם של חילונים באמצעות הקריאה להתגברות על הדיכוטומיה דתי-חילוני מגיע גם מכיוון הקריאה למסורתיות, הנשמעת בעשורים האחרונים (בוזגלו 2008). יעקב ידגר רואה במסורתיות עמדה פוסט־חילונית שאינה מעמידה קטגוריה שלישית לצד הדתיות והחילונית אלא 'מציעה חלופה לשיח הדיכוטומי הדומיננטי' (ידגר 2012: 62). במחקר שערך על עולמם של המסורתיים הוא שאל את מרואייניו על ההבדלים שבינם ובין החילונים מכאן והדתיים מכאן. מרואייניו ידעו היטב לתאר את החילונים ואת החילונית כתופעות שקיימות במציאות והסבירו היכן הם מתבדלים מהם, ולא כך ידגר. ידגר תוהה על אלה שמזדהים כחילונים, אך בכל זאת מדווחים על קיום מנהגים מסוימים וטוען שחילונים מקיימים טקסים יהודיים רק בתור 'אמצעי להזדהות עם קבוצת הרוב ולהתרחקות מקבוצות המיעוט החלשות והמוחלשות [...] כך יכול אדם לקיים פרקטיקה ששורשיה ותכניה דתיים במובהק, ועדיין לראות בעצמו חילוני שאין לו קשר משמעותי למסורת היהודית. בעבורו מדובר, גם אם רק במשתמע, במעשה פוליטי ולא במעשה דתי' (שם: 79). לפי אפיונו של ידגר, לחילוני אין קשר עמוק למסורת היהודית מכיוון שמשתמע מדבריו כי זו אמורה להיות דתית. לכן הטעם לקיום הפרקטיקה חייב להיות מוסבר כאקט פוליטי של סימון השתייכות לקבוצת הרוב מצד החילונים המבצעים את אותו מנהג. גישה זו רואה את יחסם של חילונים אל תרבותם היהודית ראייה מצמצמת: בעיניהם היא חסרת משמעות, אבל בעלת ערך אינסטרומנטלי. הוא אינו מעלה את האפשרות שמדובר באקט תרבותי ושלא נעלם מעיניהם כי מקורו במסורת היהודית. עם זאת, פירושו של דבר שאימוץ הפרקטיקה כולל, קרוב לוודאי, גם את חילונה. כך או כך, השאלה כיצד חילונים תופסים את ביצועיהם התרבותיים בלי לייחס להם מראש משמעויות ופרשנויות דתיות עדיין מחכה למחקר. נראה שבמקרה זה, כמו בנוגע לרבים מהסקרים הבוחנים את רמת הדתיות בחברה הישראלית, דווקא נקודת המבט הדתית היא זו שרואים בה טבעית ומובנת מאליה.

מי שניסה לפתח תובנה זו הוא חוקר התרבות חזקי שוהם (2014), אלא שגם לדבריו התמונה העולה מהמחקר 'מערערת את תקפותו של צמד מושגים זה', כלומר דת וחילונית. בעקבות דורקהיים, שוהם מבחין בשלושה רכיבים בהגדרת 'דת': אמונות, פרקטיקות והשתייכות לקהילה; גם הוא הסתמך על דוחות גוטמן, שהעידו על נתונים גבוהים של ביצוע פרקטיקות מסוימות והסיק כי בבחירה בין קטגוריות הזהות השונות הקבוצה החברתית עמה מזדהים הנשאלים נקבעת לפי הקבוצה שהם שוללים, כלומר אין לראות בכך תוכן חיובי של זהות. זו טענה בעייתית מכיוון ששאלונים אלו מציגים יותר משתי אפשרויות, ולפיכך משיבה שתעדיף לא להזדהות כדתיה, תוכל להזדהות כחילונית או כמסורתית נוטה לדתית או מסורתית נוטה ללא דתית. אך הנקודה המרכזית של שוהם היא הניסיון לטעון לאפשרות אחרת שעוקפת את הדיכוטומיה דתי-חילוני באמצעות המושג 'מסורת' (ראו גם: Bartal 1997). הוא מבקש לראות בתרבות הישראלית תרבות יהודית מסורתית ומוסיף כי כך היה מאז ראשית היישוב העברי וכי מסורתיות זו 'באה לידי ביטוי

בתרבות ציבורית-אזרחית שהיו שותפים בה חלקית לפחות גם שתי קבוצות המיעוט: החילונים האידיאולוגיים והדתיים' (שוהם 2014א: 53). לדבריו, גם אחרי הקמת המדינה 'גילתה האליטה הפוליטית יחס חיובי לדת ככלל [...] מפני שהכירה בחשיבותה של הדת לזיכרון הקולקטיבי היהודי ולקביעת הזהות היהודית' (שם: 54). לא ברור מה הקטגוריה המקיפה 'מסורת' תורמת, אם שוהם רואה בביצוע הפרקטיקות על ידי יהודים המזדהים כחילונים ביצוע של פרקטיקות דתיות, וממילא חילונים הם מסורתיים שמשום-מה אינם רואים עצמם כך (הגם שהוא מקפיד לטעון שהצעתו אינה מצמצמת את התרבות היהודית לדת). נראה כי גם כאן, הרצון לראות את המשותף באמצעות המושג 'מסורת' כדי להתגבר על הדיכוטומיה מתעלם מן הכוחות החברתיים ומבחירותיהם של יחידים שאינם מאפשרים להמעיט בחשיבות המושג 'דת' מצד אלה שמזדהים כדתיים (דתיים מודרניים וחרדים), וממילא אינה מאפשרת להמעיט בחשיבותו של המושג 'חילוניות'. ובעיקר, שוב, לא ברור מדוע בכלל יש להתגבר על הדיכוטומיה הזאת.

יש לומר כי חילונים אשר מבצעים פרקטיקות מסוימות שמזוהות כדתיות אינם תופעה ייחודית לישראל ואפשר לראותם אף במערב המחולן יחסית: מיעוטם של אתאיסטים מוצהרים אשר אינו חופף לאחוז הגבוה והגדל, אפילו בארצות הברית בעשור האחרון, של אנשים שאינם משייכים את עצמם לשום דת (Davie 1994; Day 2009, 2011; Hervieu-Léger 2000), ואולם בעולם מחקרים מכירים באזור ביניים שמשתרע בין ה'דת' ל'חילוני' ועל פי רוב גם ללא שימוש בקטגוריית המסורתיות, ואילו בחברה היהודית-ישראלית הקטגוריה 'מסורתיות' מטשטשת את החיים החילוניים המובהקים של מי שנמצאים באזורי הביניים ואינם נתונים למרותו של הממסד הדתי. השאלה מה מבחין בין המסורתי לחילוני דורשת עיון נפרד; ידגר למשל טוען כי מדובר בעיקר בתיוג אתני של מזרחים כמסורתיים ושל אשכנזים כחילונים, גם אם הם מנהלים אורח חיים דומה (ידגר 2012). בוזגלו טוען שהמסורתי מבחין בין יהדות לתרבות, אם זו מובנת כביטול הזיקה של הפרקטיקה היהודית לאל, וכן שהמסורתי מחויב להלכה ולו בהצהרה, ואלה לצד מאפיינים אחרים מבחינים אותו מהחילוני (בוזגלו תשס"ה). גם אם איני מציע כאן תשובה לשאלה זו, ראיית החילוני כמסורתי בתפושת אינה הפתרון. לסיכום, ספרות המחקר הענפה העוסקת בביקורת תזת החילון מתמקדת בביקורת הדיכוטומיה המושגית דתי-חילוני בשל קיומם של אזורי ביניים בין דתיות לחילוניות. אך מהעובדה שיש 'בין השמשות' אין להסיק כי אין משמעות לקטגוריות 'יום' ו'לילה'. להפך, קיומם של אזורי ביניים, זהותיים (קבוצות ששואבות משמעות לחייהן הן מהעולם הדתי והן מהעולם החילוני) והיסטוריים (תהליכים חברתיים ארוכי טווח שמוטיבים דתיים וחילוניים מתערבים בהם אלו באלו) דווקא מציע ביסוס אפיסטמולוגי לכך שלמושגים 'דתיות' ו'חילוניות' יש משמעות, ולרוב היא ניגודית: גם אם נראה ששני בני אדם מבצעים את אותה פעולה, ההבדל במשמעות שהם מעניקים לפעולה עושה אותה שונה ואף מנוגדת. לא נותרה אלא המשימה הצנועה לגלות מהי בעצם חילוניות יהודית. אלא שלשם כך יש לחקור אותה, ואת הכפפה הזאת לא הרימו החוקרים שנסקרו כאן. במקום זה, הם העדיפו לצמצם את החילוניות לדת או למסורת.

לקראת פנומנולוגיה של חילונית יהודית וישראלית

סקירה זו, שאינה ממצה דייה, מצביעה על נטיית ספרות המחקר וספרות העיון בנושא לרדד או להעלים את היהודי החילוני. הדיון הפוסט-חילוני הישראלי מקדם את המהלך הזה באמצעות החלת תזת החילון על הקיום היהודי המודרני ללא בחינת עומק של סבירותו. אם רוצים להחיל את תזת החילון על ההיסטוריה של עם ישראל ואת המבט הפוסט-חילוני על המציאות הישראלית, אפשר להצביע על כמה מאפיינים שמקשים החלה פשוטה של התאוריות הללו.

ראשית, הטווח ההיסטורי של תזת החילון נוגע ברובו לתקופה שיהודים חיו בה במסגרות פוליטיות-חברתיות שונות בתכלית זו מזו ולא במדינה ריבונית משלהם. לכן מובנים מסוימים של תזת החילון אינם מתאימים להם כלל, למשל תזת הדיפרנציאציה עם הדגש שלה על התהליך ההיסטורי של השתחררות המדינה המודרנית מהסמכות של הממסד הדתי. מובנים אחרים צריכים להיבחן מנקודת המבט של החברות בהן חיו כמיעוט. שנית, העמדה הפוסט-חילונית כמו שהצגתי לעיל מקדמת שתי טענות עיקריות: הראשונה, בעקבות הברמאס, מכירה בקיומה של הדת כמאגר משמעות מוסרי וקיומי שאפשר ללמוד ממנו ובזכותם של מאמינים לבטא את עמדותיהם במרחב הציבורי תוך כדי התייחסות לטעמיהם הדתיים למרות הניטרליות של המרחב הציבורי. השנייה, האפיסטמולוגית, שלפיה יש לדחות את נקודת המבט החילונית כנקודת המבט הטבעית להתבוננות בתופעות חברתיות, ובייחוד בדת.

הניסיון להחיל תובנות אלו על המציאות החברתית הישראלית מגלה את אי-התאמתן אליה: במדינת ישראל לא התקיים מעולם מרחב ציבורי ניטרלי מדת, ולכן אין צורך לאמץ עמדה פוסט-חילונית אשר מכירה בדת ובערכיה. על אף התנודות בכוחם החברתי של דתיים, בחברה הישראלית לא היה מעולם טאבו על הצגת טעמים ששאובים ממקורות סמכות דתיים לעמדות המועלות בשיח הציבורי. קשה גם לטעון כי מדינת ישראל היא מדינה חילונית או כי חילונים מסתירים מציאות זו מעצמם, שאם לא כן, יהיה קשה להסביר את ההתעוררות המחזורית של הדרישה להפריד את הדת מהמדינה או לכל הפחות לבטל את כפיפותם של האזרחים היהודים לסמכותה של הרבנות בענייני מעמד אישי, כשרות, קבורה ועוד. אמנם בן-פורת הראה שלא תמיד מאבקים כאלה מונעים אידאולוגית (בן-פורת 2016), אבל ההכרה בכך ששינוי בתחומים אלה מצריך מאבק מבטלת מראש את האפשרות לייחס לאזרחים ישראלים, ללא תלות במניעיהם, אי-ידיעה (או הסתרה מעצמם) של העובדה שתחומים רבים כפופים לסמכות הממסד הדתי. לבסוף, כמו שראינו, הבחינה הסוציולוגית של רמת הדתיות בישראל דווקא נעשית מנקודת מבט שלפיה הדתיות היא המצב המובן מאליו ליהודים, גם אם הסטטיסטיקה מגלה בעקביות שהקבוצה הגדולה ביותר בה רואה בעצמה חילונית.

כדי לנסות ולהבין את התופעה, ולא להעלימה, נדרשת פנומנולוגיה של יחסו של החילוני לזהותו היהודית, וניתוח פנומנולוגי שיבהיר את המובן של ההתנסות החילונית-יהודית

יהיה חייב להישען על ההיסטוריה של עם ישראל, שמאפייניה מיוחדים בהקשר זה. ראשית, אפיון מצבו של היהודי החילוני לפי סיווג ההתנסויות החילוניות שהציע קזנובה והצגתו לעיל מעלה את האפשרות שאף אחת מהן אינה תואמת למצבו ההיסטורי. ראינו כי לדתיות נוכחות קבועה ודומיננטית במרחב הציבורי הישראלי על רבדיו השונים, ולפיכך אין הוא יכול להרגיש כמו החילוני האירופי שהברמאס מתאר, הרואה בעצמו את מי שהתגבר על הדת, ומתוך עמדה זו מתיר לה כניסה מחודשת בגבולות ליברליים למרחב הציבורי. ההתנסות של חילונים יהודים שונה: גם אם לא תמיד הם מצויים בעימות עם הדת, נוכחותה מאתגרת אותם בנוגע לזהותו, ופעמים רבות דתיים מאתגרים חילונים באופן פעיל בעניין זה. מכיוון ששאלת הזהות היהודית מטרידה את החילוני תמיד, בעשרות השנים שזהות כזו קיימת, ספק אם חילוניות לא רפלקטיבית, כזו שהברמאס מתאר, הייתה מעולם אפשרות חיה עבור יהודי חילוני: מראשית הופעתם של יהודים חילונים הם היו מודעים לכך שזהותם אינה מובנת מאליה.

ירמיהו יובל הציע מתווה ראשוני לתיאור המאפיינים הללו כשטען שעדיין היהודי החילוני הוא דמות לא מובנת מאליה בסיפור היהודי, אך הנתון ההיסטורי והאקטואלי – אשר דורש הסבר – הוא שיהודי יכול להיות חילוני. ההסבר שיובל מציע הוא היסטורי: המצב המודרני, שיהודים התקבלו בו כאזרחים שווים זכויות בחברות המערביות, גרם בתהליך ארוך לכך שמאז האמנציפציה נעשתה היהודיות ממוקפת עם הקבוצה המארחת (יהודי־צרפתי, יהודי־אמריקני וכולי). וכך חדר 'גורם מפצל לתוך הזהות היהודית המודרנית, המאבדת את יומרת האחידות האינטגרלית ועומדת בסימן של שניות וריבוי פנימי' (יובל 2007: 234). אפיון אחר הוא שאין עוד דגם אחד ויחיד שלפיו אפשר להיות יהודי. כמוכן, לא היה מעולם דגם אחד כזה (דגן 2005; שמואלי 1980), אבל לפני האמנציפציה היה אפשר (ונהוג) לחשוב כך. במציאות שמאז האמנציפציה, בין שבארצות האמנציפציה ובין שבהקשר של חברת הלאום היהודית בישראל, מחשבה כזו כרוכה במאמץ כבד (אם כי לא בלתי אפשרי) להתעלמות מן המציאות. בתקופות קודמות היה אפשר להדיר יהודים אל מחוץ ליהדות על בסיס מבנים פוליטיים שתוקפם בא להם מהסביבה הפוליטית החיצונית, ואילו בתקופה המודרנית אי אפשר להילחם בגיוון, ואין עליו כמעט אילוצים. נוסף על כך, רוב אופני הקיום היהודיים אינם מבטאים הווייה יהודית מלאה או בלעדית, כלומר אותו מקף לא רק קושר בין זהויות אלא גם מצביע על פיצול (ראו גם: Lang 2005).

התוצאה היא מתח שלרוב אינו פתור, בין שניים הקיימים יחד בלי הרמוניה של ממש, ומחזיקים ביחד בכוח הרצון והכושר האנושי לריבוי תפקידים. יתר על כן, המקף רומז כאילו הקישור המפצל הוא בין שניים בלבד, שכל אחד מהם הוא שלם בתוכו; למעשה, היינו זקוקים למקפים רבים כדי לתאר יהודי מודרני, ואדם מודרני בכלל, וכל רכיב שבין המקפים הללו אינו שלם בתוך עצמו, אלא הוא מושפע מהיחס ביניהם, באופן שבו עצמו נוצר סדק או הבדל פנימי בגלל הדו־קיום (או הרב־קיום) שלו עם אחרים (יובל 2007: 237).

כך למשל 'יהודי מודרני' אינו יהודי בפני עצמו ומודרני בפני עצמו: המודרניות משנה את המובן של היהודיות, ובהקשר של אותו יחיד היהודיות יוצרת וריאציה של מודרניות. יובל מדגיש שאין מדובר באידאל של פיצול לשם פיצול. סתירות שאינן מאפשרות תפקוד בהקשר של הצדדים למקף אינן רצויות. לעומת זאת, מתחים וניגודים שמאפשרים קיום רב־צדדי אינם דבר שיש להילחם בו, אלא הם חלק מהמצב המודרני ומעיצוב המרחב האזרחי בו. לדברי יובל, מכיוון שבמצב המודרני יש זהויות מפוצלות, אין עוד קיום יהודי נורמטיבי אלא 'ריבוי של צורות קיום יהודיות', וכן

החלוקה הכללית של היהדות, לפי התיוגים דתי, חילוני, אורתודוקסי, מסורתי, לאומי, קיומי, חברתי ומתבולל (בכל מיני מובנים ודרגות) אינה מתארת את כל הציروפים הרבים שאפשר למצוא במציאות. המאפיינים הכוללים של המודרניות היהודית הם ריבוי ומורכבות: לא זו בלבד שיש צורות מגוונות של חיים יהודיים, אלא שהמרכיב היהודי בכל אדם ארוג לא פעם מכמה צירופים אישיים של חיים שמבדילים את האדם מאחרים אפילו בתוך אותה קבוצה (שם: 446).

דברים אלה של יובל מתייחסים למצב היהודי המודרני, ובכללו האפשרות החילונית, ובכל זאת אינם מבהירים את האתגר שהתמודדו עמו יהודים חילונים במאתיים השנים האחרונות ובקהילות שונות ועדיין עקבותיו ניכרות במה שהורישו לחילונים בני זמננו. לשם כך אבקש לתאר סכמטית את ההקשר ההיסטורי המתאים שיש לעגן בו את התיאור של החילוני: אם נבחן את ימי הביניים, לפני שכלל התאפשרה ההבחנה בין דתי לחילוני במובן המודרני, נוכל לראות שאחד המאפיינים המבחינים את היהודים מהלא יהודים אשר חיו ביניהם הוא שללא יהודים היו כמובן מאליו מוסדות חולין שהתעצב בהם ביטוי תרבותי לא דתי, גבוה או עממי, שהיה אתר של חולין, דוגמת התרבות החצרונית והאבירית, המשחקים והספורט, הטרובדורים והמשוררים, המלחמות עם חוויות החיילים, העבודה בשדה, מקום הכינוס המקומי שאפשר לשתות בו יחד, המוזיקה, התיאטרון, המדע הקדם-מודרני וכן הלאה. יהודים לא השתתפו בפעילויות הללו ואף נשמרו מכך, בשל הימנעותם ממגע חברתי עם לא יהודים. לרוב (עם כמה יוצאי דופן, כמובן) הם לא פיתחו תחומים כאלה משל עצמם. מקום הכינוס החברתי של היהודים היה גם מקום התפילה - בית הכנסת; שם התנהלו חיי הקהילה. שמחת החולין שאינה אינסטרומנטלית לפעילות הדתית כמו הטקסים של השבתות והחגים נדחתה, ושאלות שאין להן דבר עם דת - כמו סכסוכים מקצועיים ומאבקי רכוש - קיבלו אופי דתי מכיוון שהשופט הוא הרב הפוסק הלכה, וגם במקרים שבעלי תפקידים אחרים או מוסדות הקהילה היו בעלי הסמכות בעניינים אלה, התנהלותם הייתה על פי נורמות אשר הצדקתן הייתה נעוצה במנהג ובמסורת שמעוגנים בדרך כזו או אחרת במקורות הסמכות ההלכתיים ובפסיקת ההלכה שהתפתחה במשך הזמן. אם הייתה תרבות חולין יהודית היא הייתה סגורה בחיק המשפחה, ולא היה לה אופי ציבורי וקהילתי. מובן שהתיאור הזה סכמטי מדי, וליהודים הייתה עוד לפני עידן האמנציפציה היסטוריה חברתית, תרבותית ופוליטית שאינה דתית בלבד. ובכל זאת, מנקודת מבטנו היום, המסורת

הטקסטואלית כמעט כולה דתית – התמונה ההיסטורית שהיא השאירה מקשה מאוד על האיתור של תחומי פעילות כאלה. לכן למשל כאשר התבוננה היהדות המודרנית בעבר וחיפשה דוגמה לפעילות שאינה מזוהה כדתית על פי המינוח המודרני, בלטה כל כך שירת החול של יהדות ספרד בייחודה (שורש תש"ס). לרוב מה שנחשב כיום דת היה אז חודר כול ומקיף כול וכמעט לא השאיר אפשרויות אחרות. כאשר חיפשו יהודים מודרניים דוגמאות מן העבר כדי לשאוב מהן השראה לחיים פוליטיים ריבוניים, הם לא מצאו דוגמאות רבות מלבד מלכי ישראל ויהודה או החשמונאים (Zerubavel 1995; Ashton 2013). ומה אם חיפשו השראה תרבותית בספרות, בתיאטרון, בפילוסופיה שאינה דתית, באמנות הפלסטית, בשירה, בכתיבה המסאית ובהתייחסות לבעיות החברה או השעה או פעילות שמטרתה הנאה, שלא לדבר על מדע? העיסוק בכל אלה היה מועט ולא סיפק מאגר תרבותי שניתן להתבסס עליו. אמנם דוד ביאל טוען שבתוך המסורת היהודית יש מקורות לרכיבים מסוימים של עמדה חילונית, אך רכיבי העמדה החילונית שהוא בוחן הם אלה המתייחסים למושגים כמו 'אלוהים' ו'תורה' ומעצבים כלפיהם עמדה אינטלקטואלית, והוא כמעט אינו בוחן מקורות לתרבות הקונקרטי של הזהות היהודית החילונית (ביאל 2011).

מחסור בדוגמאות מן העבר לתרבות חולין לא היה הקושי היחיד שניצב לפני הפרויקט היהודי החילוני. היהודים לא ישבו במקום אחד מרכזי שהייתה יכולה להתחיל להתפתח בו תרבות כזו. היה צריך להתחיל ליצור אותה באופן מקוטע ווירטואלי. להבדיל מהחילוני הצרפתי, הבריטי או הגרמני, עבור היהודי החילוני לא התקיים בין הדת לתרבות הלאומית מרווח שהוא פרי התפתחות אשר נמשכה מאות שנים, השתכלל עם תהליך המודרניזציה ואפשר הפרדה פשוטה יותר בין הלאום לדת בזהותו של החילוני. היהודי החילוני היה צריך ליצור את הקיום הפוליטי היהודי המודרני שמשמש המסגרת להיווצרות חילון כזה, ובו הדת היא רק חלק מהתרבות ולא חזות הכול. בה בעת, כחילוני הוא היה צריך לדחות את ההווה הדתית המסורתית ואת סמכות הרבנים שעוד נחשבו רכיב מהותי עד בלתי נפרד מהזהות היהודית. על הרקע הזה, ברור שכל פנייה של היהודי החילוני אל האוצר התרבותי היהודי תיחשב פנייה אל הדת, גם אם היא תוסווה במילה 'מסורת'. ההיסטוריה הזאת מאפשרת לדתי לראות בעצמו בעל יתרון ביחסו לחילוני: הוא יכול תמיד לשאול את החילוני במה הוא יהודי; והחילוני מוצא את עצמו פעמים רבות במבוכה ובעמדת מגננה (Leon 2012), בין השאר מפני שבבסיס השאלה עומדת ההנחה כי להיות יהודי פירושו לבצע משהו לפחות מתוך מכלול של פרקטיקות, וניכרת בה התעלמות למשל מהאפשרות – בהקשר הישראלי – שהקיום בהווה לאומית, ביצירת השפה העברית והתרבות הישראלית על כל מה שכלול בה, הפונה אל המסורת כאל אוצר תרבותי והפונה אל תרבויות אחרות, הם הביטויים של יהדות מודרנית חילונית זו ואלו אינם חיצוניים להיותה יהודית.

למרות עושרו הרב של הדיון על החילוניות היהודית, השפה שהוא מתנהל בה נורמטיבית בעיקרה, כלומר הדיון מבקש לקבוע איך ראוי להיות חילוני יותר מאשר להבין את הקיום היהודי החילוני בפועל. בספרות העיון הקיימת ניכרת התוויית נורמות לזהות יהודית חילונית ראויה (למשל מלכין 2000; סמילנסקי 2006; ובאופן אחר, כ"ץ 2011);

עיונים היסטוריים מבקשים למצוא במסורת היהודית מקורות ללגיטימציה של החילונית היהודית המודרנית (למשל ביאל 2011; יצחקי 2011); היסטוריה של חילונים יהודים דגולים כמקור העצמה לזהות החילונית היהודית (רובינשטיין 2019), וכן סקסטים של חילונים אשר מבקשים לתת דין וחשבון על טיב הקשר שלהם למסורת ועל משמעות יהדותם (למשל צוקר 1999; רש 1986) או ניתוח של עמדות חילוניות נורמטיביות-הצהרתיות בנוגע למסורת (כ"ץ וקידר 2012). מחקרים מעטים בלבד מספקים תיאור של זהות זו וניתוח משמעותה (אזולאי תש"ע; דשן תשנ"ח; יובל 2007; ינון 2009; כ"ץ 2011; להב 2021; ליבמן תשנ"ז; פרומן 2004; פרידמן וגוזמן-כרמלי 2022; שוהם 2014א; Shoham 2016).

נסיים בתרגיל מחשבתי של 'היסטוריה נוגדת מציאות': נשווה בנפשנו שנופלאון, בכובשו את ארץ ישראל ב-1799, היה מכריז על הקמת מדינה ליהודים. הבה נדמיין שרוב יהודי העולם היו מגיעים לכאן והמדינה שהייתה קמה הייתה נתונה להשפעה צרפתית, וכך ממש כמו הקונסיטואר או הסנהדרין שהקים נפולאון בצרפת, הרבנות הייתה נאלצת להכיר בתחום שיפוט אזרחי כולל על הנישואים ועל היחסים בין יהודים ללא יהודים. על סמך השינוי הרדיקלי בצורת החיים היהודית וללא הלחץ של אנטישמיות סביבם, אפשר להניח שהייתה מתפתחת תרבות חולין יהודית מקומית והיו מתפתחים תחומי פעילות כמו אלה שהזכרתי כאן. הדת עוד הייתה דומיננטית, אבל כנראה פחות משהייתה בעבר. ב-1848, בגל המהפכני הלאומי ששטף את אירופה ובהשפעת התביעה למודרניזציה שקידם מוחמד עלי במצרים, גם היהודים בארץ ישראל היו מורדים במלך ומעצבים מכנה פוליטי חברתי שהיה חממה לטיפול הזהות הלאומית בתנאי הסביבה שתיארתי לעיל. בסופו של דבר, לאחר מאבקים רבים ולצד התפתחות והתחזקות סמכות המדינה המודרנית, סביר להניח שהזהות הלאומית הייתה מגיעה למעמד בכיר על פני הדת. האם יקשה עלינו לדמיין יהודי חילוני בתנאים כאלה, ללא האילוצים ההיסטוריים, שהם גורם מכריע בהתנסות הממשית שלו כיום?

רשימת המקורות

אזולאי, נעמה, תש"ע. "עברים אנו ואת ליבנו נעבוד": תנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני בישראל, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן.
אסד, טלאל, 2010. **כינון החילונית: נצרות, איסלאם, מודרניות** (תרגום מאנגלית זהר כוכבי), רסלינג, תל אביב.

אפרת, מיכל, תשע"א. "מערת החילון" מנקודת מוצא בלשנית, **לשונונו**, עג (ב), עמ' 209-247.
_____, תשע"א. "מערת החילון" מנקודת מוצא בלשנית (המשך), **לשונונו**, עג (ג-ד), עמ' 371-399.
אריאן, אשר ואיילה קיסר-שוגרמן, 2012. **יהודים ישראלים - דיוקן: אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל 2009**, מכון גוטמן והמכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.
בוזגלו, מאיר, תשס"ה. 'המסורתי החדש וההלכה - פנומנולוגיה', בתוך: משה אורפלי ואפרים חזן (עורכים), **התחדשות ומסורת: יצירה, הנהגה, ותהליכי תרבות ביהדות צפון-אפריקה**, מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 187-204.

- _____, 2008. שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת, כתר, ירושלים.
- ביאל, דוד, 2011. לא בשמים: מסורת המחשבה היהודית החילונית, מכון שלום הרטמן, ירושלים.
- בן-פורת, גיא, 2016. הלכה למעשה: חילונו של המרחב הציבורי בישראל, פרדס, חיפה.
- גודמן, יהודה ושלמה פישר, 2004. 'להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תזת החילון וחלופות מושגיות', בתוך: יוסי יונה ויהודה גודמן (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים, עמ' 346-390.
- דגן, חגי, 2005. יהדות: תמונה קבוצתית, אוניברסיטת תל אביב ומפה, תל אביב.
- דשן, שלמה, 1997. 'ישראלים: חילונים בליל הפסח: צילה של משפחתיות על סמלים דתיים', מגמות, לח (4), עמ' 544-528.
- _____, תשנ"ח. 'יום כיפור, בין בריחה לחיפוש תוכן חילוני', פנים, 7, עמ' 45-54.
- ידגר, יעקב, 2012. מעבר לחילון: מסורתיות וביקורת החילוניות בישראל, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב.
- יובל, ירמיהו (עורך), 2007. זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני - מבט אנציקלופדי, כתר, ירושלים.
- יונה, יוסי ויהודה גודמן (עורכים), 2004. מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים.
- ינון, דרור, 2009. 'איך להיות יהודי? על הקשר שבין זמן, זהות ותרבות', ראשית, 1, עמ' 359-390.
- יצחקי, ידידיה, 2011. בראש גלוי: יהדות כתרבות - היבטים חדשים, ספרית פועלים, תל אביב.
- כ"ץ, גדעון, 2011. לעצם החילוניות: ניתוח פילוסופי של החילוניות בהקשר ישראלי, יד יצחק בן-צבי, ירושלים.
- כ"ץ, גדעון וניר קידר, 2012. 'היהדות בעיני אינטלקטואלים ישראלים חילוניים', תרבות דמוקרטית, 14, עמ' 93-152.
- להב, הגר, 2021. חילוניות מאמינות: סוציולוגיה של אמונה בנוף החילוני בישראל, מכון ון ליר בירושלים, ירושלים.
- לוי, שלומית, חנה לוינסון ואליהוא כ"ץ, 1993. אמונות, שמירת מצוות ויחסים חברתיים בקרב היהודים בישראל, מכון גוטמן והמכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.
- _____, 2002. יהודים ישראלים - דיוקן: אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל 2000, מכון גוטמן והמכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.
- ליבמן, ישעיהו, תשנ"ו. 'יהדות חילונית וסיכוייה', אלפיים, 14, עמ' 97-116.
- מלכין, יעקב, 2000. במה מאמינים יהודים חילוניים?, ספרית פועלים, תל אביב.
- סמילנסקי, יזהר, 2006. 'העזו להיות חילוני', בתוך: יעקב מלכין (עורך), תרבות היהדות החילונית: הגות חדשה בישראל, כתר, ירושלים, עמ' 349-355.
- פרומן, רם, 2004. 'מה עושים בחגים? החילוניים והחגים היהודיים', בתוך: אביעד קליינברג (עורך), לא להאמיץ: מבט אחר על דתיות וחילוניות, כתר, תל אביב, עמ' 205-263.
- פרידמן, תמר ושלמה גוזמן כרמלי, 2022. 'אתאיזם נחוזה ופוסט-רציונליות בחייהם של יהודים: אתאיסטים בישראל', עיונים, 38, עמ' 228-252.
- צוקר, דדי (עורך), 1999. אנו היהודים החילונים: מהי זהות יהודית חילונית?, ידיעות אחרונות, תל אביב.
- רובינשטיין, אמנון, 2019. סיפורם של היהודים החילונים, כנרת זמורה דביר, מודיעין.

האם החילונים דתיים? עיון ביקורתי ב'פוסט-חילונית' בשיח הישראלי

רוז'קרוצקין, אמנון, 2000. 'מורשת רבין: על חילוניות, לאומיות ואורינטליזם', בתוך: לב גרינברג (עורך), *זיכרון במחלוקת: מיתוס, לאומיות ודמוקרטיה*, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע, עמ' 89-107.

_____, 2005. 'אין אלוהים, אבל הוא הבטיח לנו את הארץ', *מטעם: כתביעת לספרות ולמחשבה רדיקלית*, 3, עמ' 71-76.

רש, יהושע (עורך), 1986. *בזה ראה וחדש: היהודי החופשי ומורשתו*, ספרית פועלים, תל אביב. שוהם, חזקי, 2014. "דת", "חילונית" ו"מסורת" במחשבה הציבורית בישראל, *עיונים בתקומת ישראל*, 24, עמ' 29-58.

_____, 2014. *נעשה לנו חג: חגים ותרבות אזרחית בישראל*, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים. שורש, יצחק, תש"ס. *הפנייה לעבר ביהדות המודרנית* (תרגם מאנגלית להד לזר), מרכז זלמן שזר, ירושלים, עמ' 94-118.

שלג, יאיר, 2010. *מעברי חדש ליהודי ישן: רנסנס היהדות בחברה הישראלית*, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.

שלום, גרשם, 1989. *עוד דבר – פרקי מורשה ותחיה*, ב, אברהם שפירא (עורך), עם עובד, תל אביב, עמ' 59-61.

שמואלי, אפרים, 1980. *שבע תרבויות ישראל*, יחדיו, תל אביב.

שנהב, יהודה, 2005. 'מעולם לא היתה הלאומיות מודרנית (וחילונית): על הכלאה וטיהור אצל ברונו לאטור', *תיאוריה וביקורת*, 26, עמ' 75-88.

_____, 2008. 'הזמנה למתווה פוסט-חילונית לחקר החברה בישראל', *סוציולוגיה ישראלית*, 1, עמ' 161-188.

Altinordu, Ates and Philip S. Gorski, 2008. 'After Secularization?', *Annual Review of Sociology*, 34, pp. 55-85.

Asad, Talal, 2018. *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*, Columbia University Press, New York.

Ashton, Dianne, 2013. *Hanukkah in America: A History*, New York University Press, New York.

Azulay, Na'ama and Rachel Werczberger, July 2011. 'The Jewish Renewal Movement in Israeli Secular Society', *Contemporary Jewry*, 31, 2, pp. 107-128.

Bartal, Israel, 1997. 'The Closeness which Alienates or the Alienation which Brings Closer?', in: Charles S. Liebman and Elihu Katz (eds.), *The Jewishness of Israelis: Responses to the Guttman Report*, State University of New York Press, Albany, pp. 121-124.

Beaumont, Justin, 2010. 'Transcending the Particular in Postsecular Cities', in: Arie Molendijk, Justin Beaumont, and Christoph Jedan (eds.), *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political, and the Urban*, Brill, Leiden, pp. 3-17.

Beaumont, Justin, Klaus Eder, and Eduardo Mendieta, 2020. 'Reflexive Secularization? Concepts, Processes and Antagonisms of Postsecularity', *European Journal of Social Theory*, 23, 3, pp. 291-309.

Casanova, José, 1994. *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago.

- _____, 2009. 'The Secular and Secularisms', *Social Research*, 76, 4, pp. 1049-1066.
- _____, 2011. 'The Secular, Secularizations, Secularisms', in: Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, and Jonathan VanAntwerpen (eds.), *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, New York, pp. 54-74.
- _____, 2013. 'Exploring the Postsecular: Three Meanings of 'the Secular' and Their Possible Transcendence', in: Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, and Jonathan VanAntwerpen (eds.), *Habermas and Religion*, Polity Press, Cambridge, MA, pp. 27-48.
- Davie, Grace, 1994. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford.
- Day, Abby, 2009. 'Believing in Belonging: An Ethnography of Young People's Constructions of Belief', *Culture and Religion*, 10, 3, pp. 263-278.
- _____, 2011. *Believing in Belonging: Belief and Social Identity in the Modern World*, Oxford University Press, Oxford.
- Deshen, Shlomo, 1997. 'The State of Religious Rift among Jewish Israelis', in: Charles S. Liebman and Elihu Katz (eds.), *The Jewishness of Israelis: Responses to the Guttman Report*, State University of New York Press, Albany, pp. 130-137.
- Gorski, Phillip, 2000. 'Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700', *American Sociological Review*, 65, 1, pp. 138-167.
- Gorski, Philip S., David Kyuman Kim, John Torpey, and Jonathan VanAntwerpen, 2012. 'The Post-Secular in Question', in: Philip S. Gorski, David Kyuman Kim, John Torpey, and Jonathan VanAntwerpen (eds.), *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, New York University Press, New York, pp. 1-22.
- _____, 2006. 'Religion in the Public Sphere', *European Journal of Philosophy*, 14, 1, pp. 1-25.
- _____, 2010. *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age* (trans. by Ciaran Cronin), Polity Press, Cambridge, MA.
- Handelman, Don, 1994. 'Contradictions Between Citizenship and Nationality: Their Consequences for Ethnicity and Inequality in Israel', *International Journal of Politics, Culture and Society*, 7, 3, pp. 441-459.
- Heelas, Paul, 2006. 'Challenging Secularization Theory: The Growth of "New Age" Spiritualities of Life', *Hedgehog Review*, 8, pp. 46-58.
- Hervieu-Léger, Danièle, 2000. *Religion as a Chain of Memory* (trans. by Simon Lee), Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.
- Lang, Berel, 2005. 'Hyphenated-Jews and the Anxiety of Identity', *Jewish Social Studies*, 12, 1, pp. 1-15.
- Leon, Nissim, 2012. 'Secular Jews: From Active Agents to Defensive Players', *Israel Studies Review*, 27, 1, pp. 21-26.

האם החילונים דתיים? עיון ביקורתי ב'פוסט־חילוניות' בשיח הישראלי

- Leon, Nissim and Hizky Shoham, 2018. 'Belonging without Commitment: The Christocentric View and the Traditionist Perspective on Modern Religion', *Culture and Religion*, 19, 2, pp. 235-252.
- Milbank, John, 2006. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (2nd edition), Blackwell Publishing, Oxford.
- Shoham, Hizky, 2016. "'He Had a Ceremony-I Had a Party'": Boys' Initiation Rites and Girls' Birthday Parties in Israeli Culture', *Modern Judaism*, 36, 3, pp. 1-22.
- Werczberger, Rachel, 2017. *Jews in the Age of Authenticity: Jewish Spiritual Renewal in Israel*, Peter Lang, New York.
- Zerubavel, Yael, 1995. *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, University of Chicago Press, Chicago.
- Zuckerman, Phil, 2012. *Faith No More: Why People Reject Religion*, Oxford University Press, New York.
- _____, 2014. *Living the Secular Life: New Answers to Old Questions*, Penguin Books, New York.
- Zuckerman, Phil, Luke W. Galen, and Frank L. Pasquale (eds.), 2016. *The Nonreligious: Understanding Secular People and Societies*, Oxford University Press, New York.