

חילוניות במשבר, חילון מעמיק

יוכי פישר

החילוניות היהודית בישראל רואה עצמה בשנים האחרונות כמי שנמצאת תחת מתקפה מתמשכת שמובילה למצב משברי. אבל המגמות המכוננות כיום "הדתה" אינן נובעות רק מהתפשטותן של אמונות ופרקטיקות דתיות שונות אל המרחב הציבורי, אלא גם מתהליכי חילון עמוקים

ספטמבר 2021

חילוניות היהודית בישראל נתונה בעשור האחרון בתחושת משבר שניכרת בכל פינה של הציבוריות הישראלית. רק בשלוש השנים האחרונות יצאו לאור כעשרה ספרים המבקשים, כל אחד בדרכו, להבין לאן נעלמים החילונים ומה קורה לישראל החילונית.^[1] כל אחד מהם מציע ניתוח והבנה שונים של המשבר ושל אופני ההתמודדות עימו, אבל הסנטימנט הכללי הוא שהחילוניות הישראלית קורסת, ושהדבר מתבטא במציאות דתית, פוליטית וחברתית שהשתנתה מהותית בשני העשורים האחרונים וממשיכה להשתנות במהירות. "הדתה" היא השם הכללי הניתן בדרך כלל לבעיה. תל אביב לעומת ירושלים, או צרפת לעומת איראן, מסמנות בדרך כלל בתוך השיח המשברי הזה את הקצוות והסכנה.

הפתרונות המוצעים לסכנה זו מסתמכים ברובם על קריאות אידיאולוגיות ופרוגרמטיות לשיקום החילוניות ולביצורה: ביצור הביטחון העצמי הרוחני-תרבותי, כמו שמציע למשל אריאל הירשפלד, ביצור פוליטי-משפטי, כמו שמציעה אווה אילוז, או לחלופין הסתגרות בקהילות סגורות, כמו שמציעים רם פרומן והפורום החילוני. הביצור והשינויים המוצעים מתייחסים לתחומי חיים שונים ומבטאים אסטרטגיות מחשבה ופעולה שונות, אבל משותפת להם נקודת מוצא אחת - הדגשת הצורך של החילוניות להצדיק ולהגדיר את עצמה מול המתקפה ואפשרות החורבן.

בדברים הבאים אבקש להציע התבוננות נוספת על מצבה של החילוניות בישראל ועל מה שנתפס כתהליכי הדתה מואצים. טענתי העיקרית תהיה שהאתגרים של מה שמכונה "חילוניות" נובעים לא רק מהתפשטותן של אמונות ופרקטיקות דתיות שונות, אלא לא פחות מכך גם מהתפשטותן של רעיונות,

פרקטיקות ומבנים אידיאולוגיים מחולנים בחברות הדתיות. העובדה שהדתיות מתקיימת במרחב שעובר תהליכי חילון עמוקים היא אחד הגורמים העומדים כעת לרועץ לחברה שמבקשת לראות את עצמה כחילונית, והיא מייצרת משברים חדשים בישראל – ולא רק בה, אלא גם ברובו של העולם המערבי.

וריאציות של פוסט-חילוניות

אחת מנקודות החולשה העיקריות של השיח המשברי על החילוניות, שהלך והתחזק בשנים האחרונות, היא שלרוב הוא נשאר בתוך גבולות הדיון המקומי הפוליטי והלאומי ומתמקד בכישלונה של המדינה לייצר מדינה חילונית ומתוקנת. ההתבוננות השגורה בתהליכי דת וחילון במנותק מהתבוננות השוואתית וממגמות היסטוריות ופילוסופיות מניבה תמונה חלקית ולא מושלמת של המציאות בישראל. בפועל, תהליכים אלו מתרחשים לא רק בארץ אלא גם ברובו של העולם המערבי וגם מחוצה לו. כישלונה של המדינה ביצירת אותה מדינה חילונית מדומיינת איננו ייחודי; הוא חלק מתהליכים מודרניים רחבים יותר, שיש לראותם גם בתוך הקשר של התמודדות גלובלית עם משבר הליברליזם. ברחבי העולם, גם במדינות "חילוניות" יותר מישראל, שואלים היום מהי החילוניות של המדינה והאם היא בכלל חילונית; כיצד יש להתמודד עם דתות במרחב ציבורי מחולן; מה בין ליברליזם וזכויות הפרט לשאלות של טובת הכלל ואזורים "נקיים" מדתות; ומה נשאר מאותה חילוניות שההנחה הייתה כי היא תישאר לנצח כדבר ניטרלי, טבעי, "שקוף" ומובן מאליו.

תיאוריות שונות, שאפשר לכנותן בשם הכולל "פוסט-חילוניות", מנסות לענות על השאלות הללו בשלל דרכים. למול תזת החילון – הנרטיב ההיסטורי שהיה דומיננטי במחצית השנייה של המאה העשרים, שלפיו התנועה ההיסטורית הכוללת של מדינות מודרניות היא לעבר התחזקות החילון והחילוניות – חלק מהתיאוריות האלה מבוססות על ציר הזמן ומדגישות את חזרתו של המודחק הדתי. במסגרת ביקורת על ערכי הנאורות ודיון מחודש בהם, הן טוענות כי המצב העכשווי הוא "נקמתה" של הדתיות, שבפועל לא נעלמה מעולם מהזירה הציבורית או מליבות האנשים; החילוניות הטהורה הייתה אשליה, ועתה הדת שבה ועולה מהמקום שאליו נדחקה בכוחם של רעיונות וגישות אירופוצנטריות, פרוטסטנטיות וקולוניאליסטיות. תיאוריות פוסט-חילוניות אחרות, המבוססות על הציר האפיסטמי, מאתגרות את עצם הדיכוטומיה בין קטגוריות הדתי והחילוני, כפי שהראה יהודה שנהב-שהרבני, וטוענות כי טעות היא להבין את העבר הרחוק במונחים פרה-מודרניים דתיים או להבין את המודרניות כנושאת אופי חילוני מובהק.^[2] חלק מהגישות האלה מצביעות על תפיסות תיאולוגיות המונחות בבסיס הפוליטיקה ובבסיס פרקטיקות ורעיונות מודרניים, ובמובן זה הן רואות במודרניות החילונית צורה אחרת של תיאולוגיה – בעיקר נוצרית-פרוטסטנטית מחולנת.

גישה תיאורטית נוספת, שלא בהכרח מוציאה את התפיסות הקודמות, היא זו שניסח הפילוסוף צ'רלס טיילור במחקריו, ובעיקר בספרו המונומנטלי^[3] *A Secular Age*. טיילור מצביע על מוגבלותו של הדיון הצר ב"הדתה" ומציע פרספקטיבה אחרת: התפיסה שלפיה משבר החילוניות בעת הזאת נובע דווקא מתוך ניצחונה הגדול של הפרדיגמה המודרנית של החילון. זהו עידן של פוסט-חילון – רגע שיא בתהליך ההיסטורי של החילון: אם בתקופות שקדמו לעת החדשה הדת הייתה התשתית הטוטלית, המקיפה

הכול והבלתי מודעת כמעט של ההתנהגות החברתית ומערכת הערכים החברתית, הרי כעת הדת היא תופעה תחומה, מוגבלת, לא ברורה מאליה, וניתנת לשיום - "דת"; כלומר זוהי רק אפשרות וצורת חיים אחת מני רבות.

בעולם מחולן, צורות החיים השונות - בין שהן מזדהות כדתיות ובין שהן מזדהות כחילוניות - מבוססות על סדרים פוליטיים, חברתיים וכלכליים בעלי היגיון פנימי משלהם, שאינם נשלטים עוד על ידי עקרונות וערכים דתיים בלעדיים שמסדרים ומסבירים הכול. בעולם המערבי ובזה שהושפע ממנו חדלה הדת להיות נותנת החסות לכול, ובמקום זאת המבנים הפוליטיים, הכלכליים, המדעיים, התרבותיים והחברתיים מתנהלים על פי הגיונות שאינם תיאולוגיים. לתהליך הדיפרנציאציה הזו, שבו התפתחו והתבססו תחומי מדע, חברה ותרבות נבדלים ואוטונומיים ללא פיקוח של מוסדות הדת, היו השלכות דיאלקטיות על עיצוב הסובייקט המודרני. העידן החילוני שאנו חיים בו, טוען טיילור, הוא שיאו של תהליך שבו הדת אמנם לא בוטלה אבל הפכה למרכיב אחד מתוך שלל התפיסות וסגנונות החיים הקיימים בעולם.

חיינו נטועים כעת בתוך מה שטיילור קורא לו "הוויה אימננטית": נקודת מבט על היקום שהתהוותה כתוצאה מתהליך הסרת הקסם, נטישת היסודות המאגיים והניסיים, איבוד היכולת והרצון להאמין במה שאי-אפשר להבין בשכלנו, והתחזקות החשיבה המדעית, הרציונלית והטכנית. היקום כולו הוא מערכת בעלת חוקים ברורים ולא תכליות נסתרות או סמליות. בעולם המחולן אנו חיים את חיינו מתוך ההבחנה בין "סדר טבעי" אימננטי ל"סדר על-טבעי" טרנסצנדנטי. בין שאנו מגדירים את עצמנו כדתיים המכירים בסדר העל-טבעי ובין שאנו מגדירים עצמנו כחילוניים השוללים את קיומו של העל-טבעי, אנו חווים את קיומנו מתוך ההוויה האימננטית המכירה בעצם החלוקה בין הטבעי לעל-טבעי. זהו מצב קיומי שקשה לא לחוות דרכו את העולם, וכל התמודדות עם שאלות של דת מתחילה ממנו.

באופן פרדוקסלי לכאורה, דווקא תפיסה זו של טיילור, שמכריזה על העמקת תהליכי החילון, מאפשרת להעניק מובן עמוק יותר לתהליכים המכונים בישראל "הדתה".

חילון וחילוניות

טיילור והוגים אחרים מבחינים בין שני מושגים: חילון וחילוניות. השימוש השגור במונח "חילון" בהקשר היהודי מכוון בדרך כלל לחילוןו של החוק הדתי, כלומר להתמעטות קיומם של ריטואלים ברמה האישית, להתמעטות מספר האנשים הרואים את עצמם כ"דתיים", ולהתפשטות רעיונות שונים של כפירה. אולם במובנו הרחב יותר, החילון הוא שורה של תהליכים ארוכים ודינמיים שהחלו בתוך הדתות עצמן לפני כ-500 שנה והם ממשיכים להתרחש כל העת - תהליכים שהם כאמור רב-ממדיים וכוללים בין היתר התמעטות האמונה, שינויים בפרקטיקות ריטואליות, שינויים ביחסי השליט והדת וביחסי דת ומדינה, התפוגגות הקסם ויציאת המאגיה מן העולם, שוק כלכלי ומדינה שמונעים על ידי רציונליות מחולנת, העברת הדגש אל האדם ואל הכאן ועכשיו והאימננטי, ובעיקר בידול - דיפרנציאציה - של תחומי חיים שונים המתנהלים על פי הגיונות מחולנים, באופן אוטונומי ונפרד מהדת.

החילונית נבדלת באופן קטגורי מהחילון: החילון הוא תהליך היסטורי, שלפי טיילור הוא כיום מקיף-כול והגמוני, ואילו החילונית היא תפיסה רעיונית-אידיאולוגית, מערך משתנה של ערכים, סגנונות חיים ורעיונות. החילונית גם צעירה הרבה יותר וחמקמה מאוד וכוללת אף היא יסודות שונים - הגותיים, פוליטיים ופרקטיים - שלעיתים סותרים זה את זה. אולם - וכאן נעוץ חלק מהפרדוקס ומכאב של החילונית - זוהי תפיסה שפעמים רבות, ולא במקרה, קשה היה להגדירה כפרספקטיבה חיובית בפני עצמה ולא רק כפרספקטיבה נגיבית של האדם שאיננו דתי. שכן ההגדרה העצמית של החילונית נוצרה כמעט תמיד בהקשר של דת מסוימת, כתנועת נגד שלה, והיא הוסיפה לפעול מולה. בכך אין הכוונה לומר שאין ערכים, רעיונות, מחשבה והתנהלות פוליטית וחברתית שמשותפים לצורות החילונית הרבות שנולדו בעת המודרנית. ודאי שיש כאלה. אך הבנה של מרכיבי חילונית פרטיקולרית צריכה להביא בחשבון את תלותה העמוקה בדת המסוימת שמתוכה היא יוצאת. תמונת התשליל של הדת כוללת הרבה מהמאפיינים של התמונה המקורית, או לכל הפחות משמרת זיקות רבות אליה. גם במישור הקיומי והפוליטי, כפי שמציע האנתרופולוג טלאל אסד, כל חילונית היא מקומית, בעלת מבנה, שיח ופרקטיקות הנישאות על ידי שחקנים חברתיים שונים בעלי אינטרסים ספציפיים. במובן זה, עצם השימוש (גם במאמר זה) במושג הכולל "חילונית" בעת הדיון במשבר הנוכחי - גם אם הדיון נערך רק בישראל, שיש בה קבוצות חברתיות מגוונות ולאומים שונים - משכפל במידת מה את הדיכוטומיה והבינריות המודרניסטית והאוניברסליסטית שממנה אנו מנסים להימנע.

אין קשר חד-חד-ערכי בין תהליכי חילון להתבססותן של תפיסות חילוניות, ולמעשה אפשר לומר כי תהליכי חילון אף מייצרים לעיתים מרחבים חדשים לדת. טיילור, ובעקבותיו גם הסוציולוג חוזה קזנובה, טוענים כי יקיצת הדת בזמננו איננה תופעה רגרסיבית של העלאת המודחק והפרימיטיבי ואיננה סימן לשובו של עידן דתי, אלא היא דבר מה צנוע יותר: הזמנה שעולה מתוך סדקי החילון לדיון מחודש במקומו ובנחיצותו של הממד הטראנסצנדנטי לאנושות ולחברה. מבחינה זו, עליית הדתיות אינה מאתגרת את המרחב המחולק עצמו; היא אפשרות נוספת שמתקיימת בו ושניזונה ממנו, ולעיתים היא אף מתחזקת בגין תהליכי החילון.

תפיסת הפוסט-חילון שטיילור מציע, ועימה ההבחנה בין חילון לחילונית, מאפשרת לחדד את ההבנה של התהליכים שמתרחשים בישראל. בכל הנוגע לתהליכי חילון, אפשר לומר כי יש להם נוכחות מובהקת בחברה בישראל במפגשה עם השוק והמדינה. דוגמה לכך היא היווצרותו של מרחב התנהגותי מגוון יותר ויותר המציע צרכנות שאיננה מתחשבת בעקרונות דתיים - יותר מזון לא כשר, יותר בתי עסק פתוחים בשבת, פלורליזציה שלא הייתה בעבר של דרכי נישואין וקבורה.^[4] אלו תהליכי חילון שלא זו בלבד שהם נוגעים לחיי היומיום, אלא הם גם מתאפיינים באינדיווידואליזציה ועיצוב מערכות אמונה אישיות, בעלייה ניכרת באימוצם של ערכים ליברליים במרחב האזרחי (כמו פמיניזם או קבלת הקהילה הלהט"בית), בהיחלשות סמכותם של מנהיגי דת ומוסדות מסורתיים, ובסינקרטיזציה ועליית קרנה של רוחניות אינדיווידואליסטית. מכל הבחינות הללו, קשה לומר שהחילון בישראל הוא במצב משברי.

אבל תהליכי החילון הרב-ממדיים אינם חלים רק על מי שמגדירים עצמם בעלי זהות חילונית ואינם ייחודיים רק למרחב האישי. אלו הם תהליכי עומק המאפיינים את רוב החברה, ובתוכה גם את אותן קבוצות שבעטיין התבססה כל כך תזת ה"דתה" של השנים האחרונות: הדתיים-לאומיים והחרדים.

החיפוש אחרי הגשמה עצמית הולך ונפוץ גם בקרב שתי הקבוצות האלה, הקריירה והצרכנות תופסות אצלן מקום גדל והולך, וניכרת מגמה של יציאה נגד דמויות סמכות ונורמות מקובלות ואף יציאה מתוך המרחבים הדתיים-במובהק אל תוך המרחב הציבורי, שעד כה החילוניות הייתה דומיננטית בו. לכן התוצאה איננה חברה הומוגנית, מחולנת ואחידה, אלא דווקא קיטוב וחיכוך גובר בין הקבוצות החברתיות - הדתיות והחילוניות - הנפגשות ואף מתנגשות יותר ויותר במרחב המחולן המשותף. בדרכים אלו, שאעמיק בהן בהמשך, תהליכי החילון המוצלחים של החברה יוצרים אתגרים חדשים ודרישות ארציות שמאתגרות את תפיסת החילוניות.

אם כן, האתגר העכשווי של החילוניות הישראלית אינו רק שחיקתה על רקע העמקת הדתיות של חלקים מהחברה והמדינה, אלא גם העובדה שתהליכי חילון בחברה הדתית עצמה מעניקים תשתית עומק לרבים מתהליכי ה"הדתה" האלה. ההבחנה בין חילון כתהליך היסטורי לחילוניות כתפיסה רעיונית-אידיאולוגית מאפשרת לראות כיצד תהליכי חילון והדתה יכולים להתרחש בו בזמן ואף להזין זה את זה - ולמעשה, כך הם בדרך כלל מתרחשים - ולא רק במישור הסוציולוגי, כי אם גם במישורים פוליטיים ומחשבתיים. ההבחנה הזאת מאפשרת לנו להבין שאנו ניצבים בפני משבר בתפיסה החילונית, אך לאו דווקא בתהליכי החילון.

כדי להעמיק בטיבו של משבר החילוניות הזה אבחנו שתיים מהמגמות העיקריות של מה שמכונה "הדתה": זו הנוגעת לציונות הדתית וזו הנוגעת לחברה החרדית.

חילון והדתה בציונות הדתית

התעצמות המרכיב הלאומי בציונות הדתית מאז שנות השבעים מובנת בדרך כלל לאור החיבור היהודי בין דת ללאום, ונחשבת הוכחה נוספת לתהליכי התחזקותה הדתית. מגמה זו נחשבת גם כמה שעומד בבסיס שאיפותיה של הציונות הדתית להדתה כפויה של המרחב הציבורי. על פי התפיסה הזאת, פרויקט ההדתה הוא נדבך נוסף בתהליך מימושו של החזון המשיחי לקידוש ההווה כולה, וממילא לביטול ההפרדה בין התחום החילוני לדתי ובין מדינה "אזרחית" למרחב דתי מקודש. לחלופין, הוא מובן לעיתים כפרויקט משלים לפרויקט ההתנחלות בשטחים שמטרתו "התנחלות בלבבות" הציבור החילוני.

הענקת משמעות דתית לתחומי חיים חומריים של בניין האומה מבוססת על האמונה כי המדינה מגלמת קדושה, ולכן היא אינה משתלבת לגמרי בתזה של טיילור; אבל כפי שהראה שלמה פישר, תנועת גוש אמונים עצמה כבר הייתה בנויה על אידיאולוגיה פוליטית שצמחה במידה רבה מתוך אימוץ הגיונות מחולנים, כמו הלאומיות הרומנטית האקספרסיביסטית, שהדגישה מושגים מודרניים מחולנים של אותנטיות, מימוש העצמי והרצון הקולקטיבי (היהודי).

בהמשך לכך, כפי שהראו חוקרים כמו פישר, תומר פרסיקו ומירה בלברג, הלאומיות והאתנוצנטריות בציונות הדתית ממשיכות להתעצם בשנים האחרונות ויסודותיה המשיחיים נחלשים, והדבר מדגיש את הדומיננטיות של ההגיונות המחולנים ביסוד הפרויקט שלה ומבטא תהליך מתמשך של חילון. בראש

ובראשונה זהו חילון במובן שטיילור מתאר: תהליך של בידול שבו המדינה, הלאום והדת אינם נתפסים עוד כגוף קדוש אחד. תחת זאת, המדינה נתפסת כגוף פוליטי נבדל מהתחום הדתי, כריבון הפוליטי המחולק, שבתוך מסגרתו מתקיימת הדתיות בעלת המאפיינים האתנוצנטריים.

הניסיונות של חלקים מהציבור הדתי-לאומי להשפיע על הזירה הציבורית מאופיינים בעשור האחרון בעיקר בניסיונות ללכד אותה סביב פרויקט שהציר המרכזי שלו לאומי. יותר משהם מבקשים להחזיר בתשובה, הם מבקשים להשליט תפיסה מסוימת - וריאציה דתית של לאומיות, שמחליפה וריאציות אחרות, חילוניות וגם דתיות, של לאומיות ציונית. למשל, הנושאים שהפורום החילוני רואה בהם תכנים חדשים של הדתה בספרי הלימוד הם בראש ובראשונה תכנים בעלי אופי דתי-לאומי שאמור לחנך את ילדי ישראל לערכים ותפיסות של לאומיות אתנוצנטרית, בעיקר במטרה לטפח תחושת שותפות פוליטית בקהילה הלאומית האקסקלוסיבית. אבל קל יותר לזהות ולתקוף תכנים של "הדתה" מאשר תכנים של התגברות הלאומיות השבטית, שזוכה לתמיכה נרחבת בקרב רוב מוחלט של הפוליטיקה היהודית-ישראלית.

יתרה מזו, תכנים אלו לא תמיד מבטאים הדתה של מערכת החינוך עצמה. במידה רבה הם תוצאה של היחלשות המסגרת המדינתית הקולקטיבית, שהתרחשה בד בבד עם תהליכי הפרטה המאפשרים את כניסתם של גורמים פרטיים למערכת החינוך. במקרה זה אלה הם כוחות דתיים לאומיים המאמינים, כאמור, בחשיבותו היתרה של המרכיב האתנוצנטרי והפרטיקולרי בחינוך ודוחים רעיונות אוניברסליים יותר. גם עצם תהליכי הפרטה והתעצמות כוחות השוק על חשבון מערכת החינוך הציבורית, הבאים כאן לידי ביטוי, תורמים לתהליכי החילון שהעמיקו לאחר קריסתן של האידאולוגיות הגדולות שהחליפו בשעתן את הדתות. במובן זה, דווקא הצלחתם של תהליכי חילון מסוגים שונים, ואפשרויות הריבוי וההפרטה שהם יוצרים, מאתגרות בתוך כך מבפנים את החילוניות.

לא רק למול המדינה, אלא גם במישור הפנימי עוברת הציונות הדתית תהליכים המתאפיינים בחילון מואץ. הכוונה אינה דווקא לשיעור הגבוה מאוד של תהליכי התחלנות אישיים בקרב ציבור זה - מגמה חשובה כשלעצמה - אלא דווקא לתהליכים פנימיים, בתוך הדת, הנתפסים גם הם בטעות כתופעות חד-ממדיות של הדתה. על הציונות הדתית, כמו על תנועות רוחניות בעולם כולו, עובר תהליך המתבטא בעליית הסובייקטיביות הדתית, בהדגשת "הקול הפנימי" ובהתרופפות הסמכויות המסורתיות החיצוניות. התרופפות זו קשורה להתפתחות מואצת של יסודות סובייקטיביים בתוך הדת, במיוחד אותנטיות, רגש ושפת החוויה, ולחתיירה לחירות פנימית ובעיקר לאוטונומיה, ואלה קשורות במידה רבה בתהליכי חילון. אימוץ יסודות אלו מתבטא בתחום היצירה, למשל בפריחתה של השירה האמונית האישית והיצרית בקרב יוצרים בציונות הדתית, ויש לו מופעים גם בתחומים ציבוריים אחרים.

הפיכתם של הר הבית ובית המקדש לנושא חשוב בפרקטיקה, בחשיבה ובהגות של הציונות הדתית בעשורים האחרונים - נושא שאימצו גם פוליטיקאים חילונים בימין - אף היא דוגמה בולטת הממחישה את התופעה שנקשרת בדרך כלל רק ל"הדתה" של הציבור הציוני-דתי, ובתוך כך של המרחב הפוליטי והציבורי. אבל זהו גם תוצר של תהליך חילון. אף שהר הבית שימש מושא לערגה בדמיון היהודי בגלות, ואף שהציונות הלאימה ויישמה במציאות את רעיון הגאולה, הכמיהה להר הבית נשארה ברובד

הסימבולי. גרשם שלום ראה בכך ביטוי של שמירה על הפער בין מימוש הגאולה ובין משיחות אפוקליפטית, כפי שהראה אמנון רז-קרקוצקין.^[5] ואכן, האיסור ההלכתי על עלייה להר הבית נשמר בקפידה במשך עשרות שנים, לא רק בקרב רבנים חרדים אלא גם בקרב רבני הציבור הדתי-לאומי. התפיסה התיאולוגית הרווחת ראתה בקדושתו של ההר הפרדה, גבול והשעיה, עד שהאל יבחר להתגלות בעולם בימות המשיח. מבחינה הלכתית, בלב האיסור עמדה שאלת מקומם המדויק של אזורי הקדושה השונים בהר והמניעה להיכנס לחלקם אפילו לאחר היטהרות. בשני העשורים האחרונים נפרץ הטאבו ההלכתי והתיאולוגי, והערגה והכמיהה לכל מה שקשור להר הפכו אותו מסמל מופשט למושא של מעשים קונקרטיים. פריצה זו של המרחב המקודש היא פריצה של ההבחנה בין קודש לחול, והיא קשורה גם לתהליכי חילון הקודש.

מכיוון אחר, העלייה להר הבית היא גם דוגמה מובהקת לשניים מתהליכי החילון בציונות הדתית שהוזכרו לעיל. תהליך אחד הוא העמקת הממדים הלאומוצנטריים ורעיונות חיזוקה של הריבונות היהודית מול הפלסטינים בישראל והמוסלמים בכלל, במנותק מהתפיסה המסורתית של הר הבית. תהליך אחר הוא המפנה הסובייקטיבי ועימו הדגשת הרגש והחוויה האותנטית בציונות הדתית, על חשבון סמכות רבנים ומחויבות להלכה. תהליך חילון נוסף מתבטא בכך שפריצת גבול הקודש נעשית לא רק בשם השאיפה לאינטימיות עם האל, אלא גם בשם של רעיונות הלקוחים מלב ליבם של הערכים הליברליים המחולנים שמהווים כיום את תשתית החברה המחולנת שכולנו, חילונים כדתיים-לאומיים, חיים בה: שיח הזכויות והדרישה לחופש הפולחן.

חשוב להדגיש כי אין בכוונתי לטעון שאין תהליכים של שינוי, הקצנה והתחזקות של מרכיבים דתיים בתוך הציונות הדתית. אלו בוודאי קיימים בכל הסוגיות המדוברות כאן ובאחרות, קל לזהות אותם ועליהם לרוב נסב הדיון הציבורי. אבל הם מתרחשים על רקע של חברה כללית שהפונקציות החברתיות, התרבותיות והמוסדיות בה מחולנות או הולכות ומתחלנות. החברה הדתית-לאומית נוטלת חלק בחברה זו ומאמצת מתוכה רכיבים והגיונות מחולנים מובהק. מה שנוצר הוא תנועה כפולה של תהליכי חילון והדתה.

חילון והדתה בחברה החרדית

תהליכי החילון, המודרניזציה או ה"ישראליות" העוברים על החברה החרדית נבחנו לאחרונה בכמה וכמה מחקרים הגותיים ואמפיריים של בני בראון, קימי קפלן, לי כהנר ואחרים. מחקרים אלו מראים כיצד ערכים, פרקטיקות וטכנולוגיות המזוהים עם קיום חילוני מובהק - ובהם צרכנות ניאו-ליברלית, תרבות פנאי, השכלה כללית, פמיניזם ועוד - קנו בעשורים האחרונים אחיזה בחברה החרדית על גווניה גם עלייתה של התפיסה הלאומית-האתנית בקרב חלק מהציבור החרדי והשינוי ההדרגתי ביחסו לצבא נתפסים כחלק מיצירת הזדהות גוברת עם ערכיה הלאומיים של המדינה החילונית.

בתוך כך מתקיים דיון ציבורי על הדתה חרדית, שהדוגמה המרכזית שלה היא אולי הדרישה להפרדה מגדרית במרחבים ציבוריים, ובעיקר במוסדות להשכלה גבוהה. לאחרונה נשמעות טענות ברוח זו, למשל מצידו של איתמר בן-עמי,^[6] המבקש לערער על התפיסה המזוהה מגמות של ליברליזציה, "ישראליות" ו

וחילון בקרב מי שמכונים "החרדים החדשים", ובתוך כך לבסס ולהעמיק את טענת ההדתה. טענות כאלה מתארות דגם רדיקלי וחדש של חרדי, כזה המחיל את לימוד התורה והערכים החרדיים על העולם החילוני ומאתגר אותו מבפנים.

לפי תפיסה זו מתרחש כיום תהליך הדתה חדש ושונה מזה שהתרחש בתקופת החרדיות הקלאסית. החרדיות ה"ישנה", של חברת הלומדים המכונסת בתוך עצמה, שואפת להפריד בין הקודש ובין החיים הארציים; באלה האחרונים היא רואה עניין לא רלוונטי לשאלת הקודש, ולכן היא עולה בקנה אחד עם החילוניות, המבקשת לשמור על הקודש מחוץ לחיים הארציים. לעומת זאת, החרדיות החדשה, כך נטען, מנסה לשנות את מציאות החולין כולה למציאות של קודש. מכאן שגם מה שנראה "נורמלי" הוא למעשה רדיקלי ויש בו סכנה גדולה יותר עבור החילוניות. הטענה היא כי השינוי מתבטא בניסיון להשליט על החברה הארצית חיים המבוססים על דתיות, במקום להסתפק בהתכנסות בגבולות החברה החרדית ועולם הישיבות.

אבל בטענה זו יש הנחה שמקבלת את ההבחנה המודרניסטית החדה בין תהליכי חילון להדתה, הרואה בהם משחק סכום אפס: או שהחרדים עוברים תהליך מקיף של ישראלזציה וחילון, או שמה שנראה כחילון הוא למעשה הדתה מתוחכמת. נקודת המוצא הזאת היא חלק מהבעיה. היא קשורה לפרדוקסים הגדולים של המודרניות שהפילוסוף ברונו לאטור מצביע עליהם: ההגדרות הדיכוטומיות של דת וחילוניות נוצרו למעשה בתהליך קולוניאליסטי ואוריינטליסטי כאשר עמים ותרבויות הצטרכו לראשונה להמציא ולהגדיר מהי דתם ומהי חילוניותם, אולם העמים והתרבויות הללו מנסים מאז לשווא לחתור אל אותה הפרדה טהורה שנדמה כי הייתה קיימת בסדר המקורי של הדברים - סדר הדברים הנכון שהיה או שהיה אמור להיות, לפני ש"הכול התקלקל".^[7] זהו חיפוש אחר הבחנות ברורות וטהורות בין מרכיבים - בין האובייקטיבי לסובייקטיבי, בין החילוני המודרני לדתי הפך-מודרני, חיפוש המתקיים במציאות של הכלאות אינהרנטיות ובלתי ניתנות להפרדה.

בהקשר של ישראל, החתירה להפרדה מתבטאת בתיוגן האקסקלוסיבי של תופעות כחילון או כהדתה, או בשאיפה לפעולה נורמטיבית. דוגמה לכך היא הרצון (המובן) של חלק מהישראלים להביא להפרדה מוחלטת וסופית בין דת למדינה, לפעמים בלי להביא בחשבון שהפרדה כזאת תדרוש גם שינוי רדיקלי במבנה האזרחות הישראלי הבסיסי הנשען על חוק השבות. מכיוון שהקריטריונים לקביעת האזרחות הלכתיים, הם אינם יכולים להבחין בין דת ללאום.

המהלך של בן-עמי נשען על ניתוח היסטורי של שורשי החרדיות ושל הקשרים בין עלייתה לעליית המודרנה, כפי שמציג אותם דוד סורוצקין בספרו **אורתודוקסיה ומשטר המודרניות: הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה** (2011). סורוצקין עומד על שורשי האורתודוקסיה בראשית העת החדשה ועל זיקתה לתהליכי רציונליזציה והאחדה המזוהים עם המודרנה. לטענתו, לנוכח צמיחת הכלכלה הקפיטליסטית ועליית המדינה הריכוזית בראשית העת החדשה, יהודים ונוצרים גם יחד נדרשו להגדיר מחדש את דתם ואת גבולותיה. כאן עולה נקודה חשובה: תהליכי דיפרנציאציה, הפרדה, נבדלות והבחנת התחומים, שכאמור הם ממאפייניהם המובהקים של תהליכי חילון והתרחשו ממילא גם בעולם היהודי, עמדו בלב התפתחות האורתודוקסיה. תהליכי החילון הללו עיצבו באורתודוקסיה מגמה

המתבטאת באותה שאיפה להפריד בין קודש לחול, בין דת למדינה, בין ישראל לאומות, ובעיקר בין המציאות הפיזית לזו המטפיזית. למציאות המטפיזית חוקים נפרדים, ויש לציית להם גם בלי להבין למשל את טעמי המצוות.

אולם לטענתו של סורוצקין, לצד תהליך הדיפרנציאציה הזה התרחש גם תהליך הפוך לכאורה המכונה אסימילציה, שעניינו ניסיון לעיצוב היומיום במונחים דתיים. בהקשר היהודי, הדבר התבטא למשל בספרות הנהגות נרחבת וקפדנית הנוגעת לכל חלק בקיום היומיומי הפיזי והחושי. האסימילציה היא תופעה המדיתה את החיים, ואותה מבקשים להדגיש הטוענים להדתה כיום. אבל אף שהאסימילציה יצרה דפוסי התנהגות וולונטרית של משטור וסיגוף, היא הייתה בה בעת כוח מחלן כשהכניסה לתוך תחומי הקודש וההלכה עניינים רבים שעד אז היו שייכים לתחומי החולין של הגוף והלכותיו, הלבוש ושאר ענייני היומיום. עצם הרחבתו המתמשכת של התחום המקודש אל סוגיות יומיומיות מביאה לכך שגם הקודש כבר אינו קיים כשלעצמו. מבחינה זו, ההרחבה הזאת מביאה במידה מסוימת לחילון הקודש, וכוחו יורד. כמו בנצרות הפרוטסטנטית של התקופה, בקונטרה-רפורמציה ובמגמות של קונפסיונליזציה בראשית העת החדשה, המגמה האסימילטיבית מבקשת להשתלט על המציאות היומיומית בעולם הזה ולעצב אותה ככל יכולתה, אך בעשותה כך הופכת היא עצמה "חילונית" יותר ויותר. כלומר, גם בבסיס מגמת הרדיקליזציה הדתית, שיש המזהים אותה בקרב החרדים החדשים, מתקיימים תהליכי חילון.

כשם ששורשי החרדיות נוצרו מתוך דיאלקטיקה של תהליכי חילון והדתה השלובים זה בזה, גם החברה החרדית כיום משתנה על פי הדיאלקטיקה הזאת. כ-300 שנה לאחר שהחלו התהליכים שמתאר סורוצקין, תהליכי ה"ישראליות" והאסימילציה המתרחשים בתוך החברה החרדית מסמנים הן אופקים של חילון הן אופקים של קידוש החול.

מטבע הדברים, כניסתם של החרדים למרחב הציבורי - למקומות העבודה, לצבא ולמוסדות ההשכלה הגבוהה - כרוכה גם בחיכוך גובר עם הציבור החילוני. כך, תהליך החילון מגביר תופעות שנתפסות כהדתה של המרחב הציבורי, במובן הצר. על רקע זה אפשר להבין בין היתר את כניסתם של יותר ויותר חרדים לעולם האקדמיה ואת דרישתם להפרדה מגדרית בו: אין מדובר כאן רק בלבנה נוספת בתהליך של "הדתה", אלא גם בעלייתם של ערכים המזוהים עם חילון בתוך החברה החרדית - למשל ערכים של השכלה כללית, פרקטיקות של ערעור על מקורות סמכות מסורתיים, ורעיונות הנוגעים למיצוי הפוטנציאל האישי - ובמפגש של כל אלה עם הציבוריות המחולנת באקדמיה. החרדים מפנימים יותר ויותר ערכים מחולנים, ובהסתמך על עקרון השוויון הם דורשים כעת, מנקודת מבטם, התחשבות מן המרחב הציבורי שהם נכנסים אליו. הקושי טמון בכך שהתחשבות כזאת תביא להחלתן של נורמות דתיות על המרחב הציבורי, ולכן תהליכי העומק של החילון מורגשים, ובצדק, כהדתה של מרחבים ציבוריים.

משבר החילוניות

תהליכי החילון המוצלחים של החברה יוצרים אתגרים חדשים ודרישות ארציות שמאתגרות את החילונית הישנה. אם החיפוש אחרי הגשמה עצמית הופך נפוץ גם אצל דתיים וחרדים, אם הכלכלה המופרטת ותרבות הצרכנות הולכות וקונות אצלם אחיזה, אם יש יותר ויותר מקרים של יציאה נגד סמכויות - התוצאה איננה חברה הומוגנית, מחולנת ואחידה אלא קיטוב בין בסיסים מחולנים שונים בתוך החברה. מופעים פוליטיים-חברתיים הקשורים למשל בעליית מרכיב הזהות הלאומי או בעלייתה של כלכלה ניאו-ליברלית, על ההפרטה והליברליזציה שבאות בצידה, מובנים או מוגדרים לפעמים בטעות כמופעים בלעדיים של "הדתה", בעיקר מכיוון שהדת או הדתיים הם יריב מוגדר שקל יחסית לסמנו ולהתמודד עימו מושגית ואולי גם פוליטית.

כוחות החילון וההדתה פועלים פעמים רבות - ואולי בדרך כלל - זה לצד זה, כווקטורים מקבילים. החרדיות החדשה, אתגרי החרדיות, החרד"ליות והאקדמיה, שאלת העלייה להר הבית בקרב הציונות הדתית - כל אלה אינן תופעות חד-משמעיות של חילון או הדתה. רק כשתפיסתם של תהליכי חילון והדתה מפסיקה להניח כי מדובר במשחק סכום אפס, רק אז אפשר להתחיל להתבונן במציאות במבט מורכב ולא לייחס לה אפוקליפטיות כזאת או אחרת. הפרדוקסים והסתירות הם לחם חוקן של תופעות הקשורות בדתיות וחילונית בדיוק כפי שהם לחם חוקה של הנפש. מתוך תפיסת הפוסט-חילון שטיילור מקדם מתברר שתיתכן חברה שהיא בה בעת דתית יותר וחילונית יותר. ברחבי העולם, וגם בישראל, אנו רואים שוב ושוב כי ניתן מקום רב יותר למסורות ובה בעת ניתן חופש רב יותר מסמכויות, ויש אפשרויות רבות יותר להיות רוחני בדרכך ואפשרויות רבות יותר של קיום מחוץ לדת.

כאמור, אינני טוענת שאין תהליכי הדתה ושינוי בתוך החברה הישראלית; יש ויש כאלה, ובחלקם אף צריך להיאבק, בעיקר באלה שנובעים מתוך אופנסיביות, חוסר סובלנות ורצון לשליטה, כמו השיח על מדינת הלכה או ריבוי מקרי ההפרדה המגדרית במרחב הציבורי. אולם כוונתי היא להפנות את תשומת הלב לתופעות רחבות יותר שמתרחשות במקביל לתהליכים אלו, כאלה שנובעות למשל מרצון להשתלב בחברה המחולנת מבלי למחוק לגמרי את הזהות הדתית. החשש מהפופוליזם הגואה, מהסמכותניות ומעליית הימין הרדיקלי גורם לפעמים לקשור בזריזות לתנועות האלה כל דבר שמוגדר כדתי, וזה לא תמיד נכון. צריך לדעת מתי מדובר למשל בתהליך שהוא בעיקרו עליית מרכיב זהות אתנו-לאומית ומתי מדובר בניסיונות למלחמת הישרדות בתוך מרחב מחולן לגמרי.

המשבר איננו של תהליך החילון אפוא, אלא של אותה מהות חמקמקה שנמצאת במשבר בעולם כולו - החילונית. בישראל יש היום יותר חילון ופחות חילוניות. המסגרת של צורת החיים הטכנולוגית הקפיטליסטית והמודרנית החילונית "ניצחה", אבל לא מספיק ברור מה התוכן שלה; ולכן החילוניות - כמהות רעיונית, כזהות וכאידיאולוגיה - היא זו שמאותגרת. אם במהלך המאה העשרים החילוניות הלכה יד ביד עם אידיאולוגיות גדולות אחרות, שסיפקו את המסגרת התוכנית למשטרים השונים - חילוניות סוציאליסטית, לאומיות חילונית - כעת, כשהאידיאולוגיות הללו כבר אינן מספקות תשובות ברורות ובה בעת נפוצה המסגרת של צורות החיים החילוניות, החילוניות צריכה לא רק להתגונן אלא גם לחפש את דרכה מחדש.

כמו במקומות אחרים בעולם, גם בישראל יש כעת צורך בבירור מעמיק ומחודש של מהות החילוניות בת זמננו ובהצעת תכנים פוזיטיביים עבורה, כאלה שאינם רק מלחמת התגוננות נגד ההדתה. כדי להציע תשובות לשאלות הגדולות של החיים, שעולות דווקא מתוך החילון והקדמה המדעית והטכנולוגית, נדרשת הבנה מורכבת של החילוניות. יש להבין למשל שבניגוד לחילוניות של ראשית המאה העשרים, עידן הפוסט-חילון אינו עידן אנטי-דתי; יש בו חירות לייצר מערכת יחסים עם מה שמעבר לקיום החומרי, עם העולם שמעבר. אי-אפשר להדיר בו את נקודת המוצא הטראנסצנדנטית ולהוציאה אל מחוץ לדיונים הציבוריים, מה שטיילור מכנה exclusive humanism - ליברליות חילונית שאינה נאמנה לערכים הנאורים שעליהם היא מבוססת, ובראש ובראשונה לסובלנות ולפלורליזם, שאמורים להכיל ביתר קלות גם אפשרות להשקפת עולם ולבסיס תיאוריטי.

זהו גם עידן שיש בו יותר ויותר דתיות אישית, המבוססת לאו דווקא על סמכויות וממסדים דתיים אלא על סובייקטיביות ואינדיווידואליזם. זהו רגע שבו אפשר להתהלך עם כיפה בכיס ולא להיחשב דתי או חילוני מזויף; רגע שבו יותר ויותר אנשים מוצאים את עצמם נענים להגדרה של believing without belonging, וכן להגדרות של belonging without believing.

אבל אי-אפשר להלין על מחסור בערכים או באופק חילוני, בדרך ברורה ובתוכן בלי להכיר בכך שהתמקדותו של החינוך בישראל בפן המדעי והטכנולוגי, גם אם היא הופכת את ישראל (כמו שקורה רבות בעולם) לחברה צומחת ומתוחכמת טכנולוגית, מותירה בה דיון רדוד וחלול בשאלות הגדולות של משמעות ושל אתיקה. זהו המצב בהיעדר לימודים הומניים עמוקים שמלמדים פילוסופיה; שמלמדים מהי שאלה קיומית ומהן התשובות האפשריות לה; שמלמדים על התפתחותן של תורות מדעיות ואתגריהן האתיים; שמלמדים מהן דתות וכיצד הן התפתחו; שמלמדים ספרות מתורגמת, שירה ומיתוסי בריאה שונים; שמלמדים על אפיקורס ולוקרציוס; על השירה הסופית; על איך נראו חיי היהודים לפני הלאומיות המודרנית בתפוצות שונות ואיך נראים החיים היהודיים היום מחוץ לישראל; או איך נראו יחסי הדתות באימפריה העות'מאנית לפני המודרנה - לימודים שמעניקים פרספקטיבה עמוקה שממנה אפשר לבחון את מקורות הקדמה ואת מחירה. בלי כל אלה ועוד, המסגרת המתחלנת תמשיך להיתפס כחלולה ומשבר החילוניות עלול להתמצות בשלילת ההדתה ובשאיפה למודלים אוטופיים.

הערות שוליים

[1] † ראו למשל מיכה גודמן, **חזרה בלי תשובה**, מודיעין: דביר, 2019; רמי ליבני, **קץ עידן העבריות**, ירושלים: כרמל, 2019; רם פרומן, **הדרך החילונית**, ראשון לציון: משכל, 2019; אביעד קליינברג, **מדריך לחילוני**, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2019; שמואל רוזנר וקמיל פוקס, **יהדות ישראלית**, תל אביב: כנרת זמורה דביר, 2018; שלומי ששון, **החילוניות החדשה**, תל אביב: רסלינג, 2019.

[2] † יהודה שנהב-שהרבני, "הזמנה למתווה פוסט-חילוני לחקר החברה בישראל", יוכי פישר (עורכת), **חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2015, עמ' 139-169.

[3] † Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge: Belknap, 2007

[4] † גיא בן פורת, **הלכה למעשה: חילונו של המרחב הציבורי בישראל**, חיפה: פרדס, 2016.

[5] † אמנון רז-קרקוצקין, "בין 'ברית שלום' ובין בית המקדש: הדיאלקטיקה של קדושה ומשיחיות בעקבות גרשם שלום", **תיאוריה וביקורת** 20 (אביב), 2002, עמ' 87-112.

[6] † איתמר בן-עמי, "מבט מחודש על החרדים החדשים", **הזמן הזה** 2, נובמבר 2020, עמ' 3-9.

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

ד"ר יוכי פישר היא המשנה לראש מכון ון ליר בירושלים, עמיתת מחקר בכירה וראשת תמת קדושה, דת וחילון במכון.
