

מעולם לא היתה הלאומיות מודרנית (וחילונית): על הכלאה וטיהור אצל ברונו לאטור

יהודה שנהב

בטקסט המתורגם של ברונו לאטור, המתפרסם בגיליון זה, מופיעים עיקרי טיעוניו מספרו מעולם לא היינו מודרניים (Latour 1993). בעמודים הבאים אעמוד על טענתו של לאטור, ששני העקרונות – הכלאה (היברידיזציה) וטיהור (פיוריפיקציה) – משמשים מעין קוד של המודרניות, ואבקש למקם את עבודתו של לאטור בהקשר תיאורטי רחב יותר ולהרחיב את הטענה לתחום הלאומיות, תחום שלאטור אינו עוסק בו. אבחן כיצד "הקוד המודרני" מבנה את הלאומיות ואת הקשר המתקיים בה בין דת לחילוניות.

בשני העשורים האחרונים מתנהל ויכוח, שהפך לכל הדעות לעקר, על מקורות הלאומיות. בקוטב אחד של המחלוקת נמצאים אלו הגורסים שמקורות הלאומיות הם פרה-מודרניים (פרימורדיאליים) (למשל Smith 1986). לטענתם, זהות לאומית היא תוצאה של תהליך טבעי – sui generic – של התגבשות נאמנויות וזהויות קולקטיביות, שהתרחש מאז ומעולם בקרב קהילות אנושיות. על פי גישה זו, הזהות ה"אתנית" קדמה לעיבודה המודרני כאידיאולוגיה לאומית. לעומתם, הוגים מן הקוטב האחר של המחלוקת גורסים שהלאומיות היא תופעה מודרנית, תחליף פונקציונלי למסגרות פרה-מודרניות ומערך של גיוס כוח שלטוני בידי קבוצות אליטה פוליטיות.¹ אריק הובסבאום גרס שההיסטוריה והמיתולוגיה של הלאומיות מאורגנות על פי צורכי ההווה ואינן תולדה מתבקשת של העבר (Hobsbawm 1990).

מחלוקת זו סייעה בראשיתה לחידוד ההבדלים בין הפרספקטיבות ואף הולידה מחקרים אמפיריים חשובים, אולם כיום ברור שהיתה הגזמה ניכרת בתיאור הקטבים הללו ובהצגת הפער ביניהם. הגישה המכונה פרימורדיאלית, כך טוענת הביקורת, לא נתנה מספיק את דעתה להנדסת העבר, ואילו הגישה המכונה מודרניסטית עשתה טריוויאליזציה להיסטוריה, לדת ולמסורת, וצמצמה את הלאומיות למעשה מניפולציה של אליטות. עוד ברור ששתי הגישות מיהרו לאמץ אל חיקן בקלות יתרה את קטגוריות החשיבה של נחקריהן. הפרימורדיאליסטיים אימצו את הקטגוריות המהותניות של הלאומיים על מקורותיה הקדומים של הלאומיות, והמודרניסטיים אימצו את ההגדרה העצמית של הלאומיים כחילונים מודרניים.

* תודה לגיל אייל, לדניאל ברסלאו, לגיוש גצקו, לשהם מלמד, לסנדרה קלב ולחגי רם על הערותיהם לגרסאות קודמות.

¹ ראו למשל גלנר 1994; Kedourie 1971; Hobsbawm 1990.

לא אעסוק כאן בוויכוח עצמו, אלא אצביע על א־סימטריה אפיסטמולוגית כפולה המאפיינת אותו, בדומה לוויכוחים נוספים סביב המודרניות. הצבעה על א־סימטריות אלו תאפשר לחבר את הדיון במודרניות לעבודתו של לאטור.

א־סימטריה ראשונה: היחס בין ה"פרה מודרני" ל"מודרני". הוויכוח על הלאומיות מאפשר אמנם להצביע על ההבניה החברתית של העבר (ה"פרה-מודרני"), כפי שהגישה המודרניסטית טוענת, אולם ה"מודרניות" עצמה נתפסת בידי שני הקטבים במחלוקת כנתונה וכטבעית, ולא כתוצר של המצאה. א־סימטריה דומה אנו מוצאים בין דת לחילוניות. בעוד שאנו (המודרניים) נוטים להניח באופן אינסטינקטיבי שהדת היא תוצר של הבניה חברתית, אנו ממהרים להאמין שהחילוניות היא ישות נתונה וטבעית. אפילו בנדיקט אנדרסון (1999), המדגיש את היסוד הקונסטרוקטיביסטי שבפרויקט הלאומיות, מניח שהחילוניות היא עובדה נתונה בלאומיות המודרנית. א־סימטריה זו אינה מוגבלת לספרות על הלאומיות. מרי דגלס (Douglas 1975), למשל, הראתה שסוציולוגים ואנתרופולוגים מתייחסים לתופעות הקשורות לחברות "פרימיטיביות" כאל תופעות מומצאות, פרי של דמיון מופלג, ואילו מה ששייך לעולם המודרני נחשב אמפירי, עובדתי ומוכן מאליו. ממדיה של א־סימטריה זו מקבילים לא־סימטריה הקיימת במדעי החברה בין "תרבות" ל"טבע" (Latour 1987). בעוד שהתרבות נתפסת תמיד כמוֹכְנִית חברתית בידי בני האדם, הטבע נתפס כישות נתונה.

א־סימטריה שנייה: היחס בין "מזרח" ל"מערב". הדת נתפסת כמנוע מרכזי של פרויקטים לאומיים מחוץ למערב, ואיראן היא הדוגמה הקלאסית לכך. לעומת זאת, מעמדה של הדת בפרויקטים לאומיים של המערב מוצנע, שלא לומר מוכחש. ארצות הברית היא דוגמה מובהקת: אנו נוטים להדגיש את ההפרדה בין דת למדינה, אבל איננו רואים את המעורבות הגדולה של הדת בחיים הציבוריים באמריקה. גם בישראל, אנו נוטים לייחס את מעמדה הציבורי של הדת למפלגות ולמוסדות דתיים, אבל אנו דבקים בעקשנות בטענה שהחברה הישראלית היא חברה חילונית בעיקרה. עוד נחזור לכך.

אם נחבר את שתי הא־סימטריות הללו, נראה שאנו מייחסים את הדתיות ל"הם", ל"אחרים" של ה"מודרניים", ל"לא מודרניים", או לאלו הנחשבים ל"לא מערביים". עבודתו של לאטור מאפשרת לנו לאתגר את שתי הא־סימטריות הללו, שכן היא משמשת בסיס לאפיסטמולוגיה חדשה שבאמצעותה ניתן להראות, ראשית, כי ה"מודרני" — ממש כמו ה"פרה-מודרני" — הוא קטגוריה פרקטית ודיסקורסיבית שעברה ראיפיקציה בשדה הפוליטי; שנית, ששני המודלים של הלאומיות (הפרימורדיאלית והמודרנית) אינם מנוגדים זה לזה, אלא הם שני היבטים מקבילים של הלאומיות המודרנית; ושלישית, שהדת היא חלק בלתי נפרד מהלאומיות, הן בעולם המערבי והן בעולם הלא מערבי. לאטור מציע להבין את ה"מודרני" כמי שנוצר בידי שני עקרונות סותרים: האחד,

עיקרון של הכלאה, המערבב בין יסודות המובחנים זה מזה;² והאחר, עיקרון של טיהור, המייצר אזורים אונתולוגיים מפורזים, שלא מתקיימת ביניהם רציפות. ה"מודרני" מתאפשר רק כאשר שני העקרונות הסותרים הללו מופעלים בו בזמן. במילותיו של לאטור, "החוקה המודרנית מאפשרת את התרבותם המועצמת של יצורי הכלאיים שהיא שוללת את קיומם ואף את ייתכנותם" (ראו בגיליון זה, עמ' 60). כדי להבין את משמעותם של עקרונות אלו ואת השלכותיהם על הקשר בין דת, חילוניות ולאומיות, אציג תחילה את עיקרי הדיון על משמעותה של תופעת החילון.

פרדיגמת החילון. חילון נחשב אחד המסמנים המרכזיים של המודרניות. בגרסה האידיאלית של תיאוריית החילון, החילוני והדתי נתפסים כמנוגדים וכמקוטבים זה לזה. המושג חילון (סקולריזציה) מיוחס למקס ובר ולטענתו על תהליך "הסרת הקסם" מן העולם (Entzauberung), שמשמעותו העיקרית היא הסרת הכוחות המסתוריים – שלא ניתן להעניק להם הסבר רציונלי – כוחות שהפרט אינו יכול להבינם וודאי שאינו יכול לשלוט בהם (Weber [1904] 1930). המסורת הווקריאנית נותרה עמומה בהקשר זה, כיוון שווקר מעולם לא הגדיר מהי דת, והשתמש במושג חילון רק לעתים רחוקות. עם זאת, ניתן להניח שהמושג חילון סימן בעבורו תהליך של הפחתה במקומה של הדת בחברה המערבית. ככלל, כיום ניתן להבחין בסוציולוגיה בארבע פרשנויות שונות למושג חילון: א. הפחתה משמעותית בתפקידה של הדת בחברה, טענה שאפשר לייחס כאמור לווקר; ב. היעלמות מוחלטת של הדת, טענה שאפשר לייחס לאוגוסט קונט ולקלוד הנרי דה סן-סימון; ג. הפרטה של הדת והעתקתה מן החיים הציבוריים אל החיים הפרטיים, טענה שאפשר לייחס לתומס לאקמן ולפיטר ברגר; ד. המרה של הדת לספרות אחרות של פעולה, טענה שאפשר לייחס לאמיל דורקהיים ולטלקוט פרסונס. אולם כפי שטען פיליפ גורסקי (Gorski 2000), כל ארבע הפרשנויות הללו מבוססות על ההנחה שדת וחילוניות הן קטגוריות מובחנות זו מזו, וכי תפקידה של הדת נחלש בחיים הציבוריים במערב (ראו גם Casanova 1994). כפי שנראה בהמשך, שתי ההנחות הללו הן בעייתיות, והן כשלעצמן חלק מהאידיאולוגיה של המודרניות.

את קווי המתאר של פרדיגמת החילון ניתן למצוא גם בדיון על הלאומיות. ארנסט גלנר (1994), למשל, גרס שפרויקטים לאומיים האיצו את תהליך החילון של השיח הפוליטי. גם אנדרסון (1999) טען שמשמעותה של לאומיות מודרנית היא הפחתה בתפקידה של הדת. אחרים טענו שהלאומיות הפכה תחליף לדת. קרלטון הייס (Hays 1928, 94) הסביר שהלאומיות הפכה לדת מודרנית; הוא הצביע על האינסטינקט הדתי הגלום בלאומיות,

² לאטור משתמש גם במושג "תרגום", משום שהמושג "הכלאה" מניח שמושגים אינם הומולוגיים מלכתחילה, וכך נוצרת בעיה תיאורטית, שהרי אין נקודת אפס שבה יש יסודות טהורים. תהליך התרגום הוא רציף ולא דיסקרטי, ומבוסס על רשתות השזורות האחת ברעותה. לדיון בהבדל זה בין תרגום להכלאה, ראו בעיקר Latour 1987.

אינסטיטוט שאנשים מוכנים למות למענו. הייס אף זיהה שלושה מאפיינים דתיים של הלאומיות: אידיאליזם מיסיונרי (למשל התפיסה שאנחנו עם נבחר), ליטורגיות אזרחיות (למשל טקסי הדגל או ההמנון) ותיאולוגיה פוליטית (למשל הטקסט המייסד של הכרזת העצמאות). גם אנתוני סמית (Smith 2004), בדברו על מאפיינים של קדושת הלאום, מכנה את הלאומיות באופן אנלוגי לדת. אחרים מגדירים את הלאומיות דת מודרנית (Greenfeld 1996) או דת אזרחית (Bellah et. al. 1985). ביצירת אנלוגיה בין דת ללאומיות, ובטענה שהלאומיות החליפה את הדת, טמונת שוב ההנחות המודרניסטיות, שלפיהן: א. לאומיות היא תופעה חילונית יחסית; ב. חילוניות ודת מוציאות זו את זו; ג. עוצמתה של הדת נחלשה במערכ.

ביקורת על פרדיגמת החילון. בשני העשורים האחרונים נמתחה ביקורת נוקבת על פרדיגמת החילון (לסקירה מפורטת ראו יונה וגודמן 2004). הטענה הביקורתית הרווחת היא שאינטלקטואלים מערביים הפריזו בתיאורה של החברה המודרנית כחברה חילונית, בעוד שלמעשה הדת מעולם לא חדלה להיות נוכחת במודרניות. היסטוריונים אף הראו שאירופה של ימינו היא דתית יותר משהיתה בימי הביניים (Gorski 2000), ושהפוליטיקה המודרנית ספוגה בהנחות תיאולוגיות. לדברי ג'ון מילבנק, החילוניות מתקיימת בתוך מטא-נרטיב תיאולוגי, והקטגוריה "חילונית" היא חלק אינטגרלי מן התיאולוגיה הנוצרית (Milbank 1990). יתרה מזו, מחקרים סוציולוגיים הראו שבמאה ה-20 עלה באופן משמעותי שיעור האנשים בארצות המערב ההולכים לכנסייה והמעורבים בארגונים דתיים (Finke and Innaccone 1996). גורסקי מראה בניתוחו כיצד אפשרי הוא שהחברה המערבית הפכה לחילונית יותר בלי להפוך לדתית פחות (Gorski 2000). טענה זו מאפשרת לנו לזנוח את הפיצול בין דת לחילוניות, העולה מן הנרטיבים המודרניסטיים (בפרפרזה על מושגיו של לאטור אכנה אותם "נרטיבים מטהרים"), ולאמץ תחתיו הרמנויטיקה של הכלאה בין דת לחילוניות. יתרה מזו, ביקורת נרחבת הצביעה על א-סימטריה מטרידה בין התפקיד המיוחס לדת בחברות מערביות לבין התפקיד המיוחס לה בחברות לא מערביות. הנרטיבים המטהרים מפחיתים מתפקידה של הדת במערב ומפריזים בתפקידה בחברות לא מערביות. להלן כמה דוגמאות.

הכלאה בין דת ללאומיות. חשוב לזכור שהלאומיות המערבית צמחה מתוך המהפכה הפרוטסטנטית והיתה ספוגה מראשיתה בהנחות נוצריות.³ הנאורות של המאה ה-18 וה-19 באה לידי ביטוי לא רק בהתקפה על רשויות דתיות; היא גם הצמיחה תנועות דתיות חדשות כמו המתודיזם באנגליה והפייטיזם בגרמניה. המהפכה האמריקנית התבססה על "ההתעוררות הגדולה" ברוח הפצת האמונה הפרוטסטנטית. אפילו הטענה שהמהפכה הצרפתית היתה

³ Friedland 2001; Hastings 1997; רד־קרקוצקין 1999.

מהפכה חילונית שנויה במחלוקת. דוגמאות המצביעות על תפקידה המשמעותי של הדת בפרויקטים לאומיים במערב נמצאות למכביר גם בזמננו: הכנסייה הפרוטסטנטית במזרח גרמניה אימצה וקידמה עמדה פוליטית ברורה שתמכה באיחוד גרמניה ב-1991; הלאומיות האמריקנית ובמיוחד מדיניות החוץ שלה מאז מלחמת העולם השנייה ספוגות בהנחות יסודיות ובסמלים תנ"כיים (McAlister 2001). מקומה של הדת אינו נפקד כמובן גם בחברות לא מערביות. איראן, סרי לנקה, הודו, פקיסטאן וערב הסעודית הן דוגמאות מובהקות. העולם יעד היום למאבקים דתיים-לאומיים כגון המאבק האיסלאמי, המאבק של הלאומיים ההינדים ומאבקם של ציונים המוגדרים משיחיים. הדוגמאות הללו לעירוב בין דת ללאומיות אינן מלמדות שכל הדתות הן הומולוגיות, או שהיחסים בין דת ללאומיות בחברות שונות זהים זה לזה. עם זאת, הן מצביעות על שילוב הדוק בין דת ללאומיות גם במערב וגם במזרח.

התיאוריה הפוסטקולניאלית מאתגרת את ההנחות הבינאריות של המחשבה המודרניסטית, תוך שהיא מאמצת אפיסטמולוגיה של היברידיזציה⁴. טלאל אסד, למשל, בספרו *תבניות של החילוני* (2003, *Formations of the Secular*), טוען כי הקטגוריה חילונית אינה ממשיתתה ההיסטורית של הקטגוריה דתי (ראו סקירתו של חגי רם בגיליון זה). לדברי אסד, שתיהן הבניות שצמחו במחשבה התיאולוגית של המאה ה-19, וההבחנה הדיכוטומית ביניהן נגזרת מן המחשבה המודרנית. אסד טוען שהעיקרון של הפרדה מבנית – שלפיו העולם מחולק לדת, כלכלה, חינוך ומדע, והללו מאורגנים בזירות חברתיות מובחנות – פשט את הרגל. אולם בעוד המחשבה הפוסטקולניאלית מבקרת את ההנחות המודרניסטיות, המודל של לאטור מאפשר להבין את המנגנונים המביאים אותנו לדבוק באפיסטמולוגיה המודרניסטית.

הקוד של המודרניות. על פי המסגרת התיאורטית של לאטור מציע, ההבחנה בין חילוניות לדתיות היא הבחנה מודרניסטית מובהקת, ולא נוכל להיחלץ ממנה כל עוד שתי הנחות אפיסטמולוגיות נותרות בעינן. הראשונה, שדת וחילוניות הן הפכים זו של זו. השנייה, שהמודרניות היא ישות נתונה הכפופה לחוקים התפתחותיים ומסמנת תקופה היסטורית מובחנת. לאטור טוען שהמודרניות איננה תקופה ואינה נגזרת מתוך לוגיקה התפתחותית, אלא היא מוגדרת בידי שני עקרונות סותרים, החושפים את האופי ההיברידי של המציאות שבה אנו חיים. העיקרון הראשון, שאותו הוא מכנה הכלאה, מתייחס ליצירה של "מעורבים" בין יסודות שונים זה מזה: טבע ותרבות, יצורים אנושיים ויצורים לא אנושיים, חילוניות ודת. העיקרון השני, שלו הוא קורא טיהור, יוצר אזורים אונתולוגיים מפורזים ונפרדים: זה של תרבות וזה של טבע; זה של בני אנוש וזה של יצורים לא אנושיים; זה של דת וזה של חילוניות. הפרדוקס של המודרניות, לפי לאטור, טמון בהפרדה המוחלטת בין

4 ראו במיוחד Chatterjee 1993; Bhabha 1994; Asad 1993; 2003.

עבודת הכלאה לעבודת הטיהור. ברמה היומיומית אנו חווים את המציאות כהיברידית. אנו נתקלים באינספור "מעורבים" המייצגים את העובדה שהמציאות שבה אנו חיים אינה כפופה לאזורים האונתולוגיים המפורזים. אולם ברמה האפיסטמולוגית, ההכלאות הללו אינן מאתגרות את הפרדה המוחלטת בין הקטגוריות. משום כך, אומר לאטור, "האדם המודרני יכול היה להיות אתאיסט ולהישאר דתי בו בזמן" (ראו בגיליון זה, עמ' 59).

בטענתו זו, לאטור מיישב את הא-סימטריה בין המודרני לבין הפרה-מודרני ומצביע על מקורותיה. חשוב להזכיר שהאנתרופולוגית הבריטית מרי דגלס הקדימה את לאטור בהצביעה על א-סימטריה זו (Douglas 1975). מן הניתוח של דורקהיים עולה, כך טענה דגלס בביקורתה עליו, ש"הבניה חברתית של המציאות מיושמת באופן מלא על הפרימיטיביים, ורק באופן חלקי עלינו" (שם, xii). דגלס הראתה גם שעל פי דורקהיים, הקדושה היא תוצר של הבניה חברתית, בעוד שהחילוניות (profane) נתונה כדבר טבעי.

א-סימטריה זו מתקיימת עד היום. מניתוח של סילבוסים להוראת האנתרופולוגיה, שקובצו בידי האגודה האנתרופולוגית האמריקנית (AAA), עולה כי בעוד שדת ודתות הן נושא מרכזי בתוכניות לימודים רבות, חילוניות אינה נתפסת כמושא למחקר ולהוראה באנתרופולוגיה (ראו Buckser 1998). א-סימטריה זו נוצרת בידי גבולות נוקשים בין מודרניות לפרה-מודרניות, בידי אידיאולוגיה דומיננטית של מודרניזציה, ובידי תפיסה הקובעת שהמודרניות והחילוניות הן טבעיות (בעבור האדם המודרני), ואילו הפרה-מודרני והדתיות הם תופעות אקזוטיות (שוכ, בעבור האדם המודרני). העיסוק בהבניה החברתית של האחר, והיעדר העיסוק בהבניה החברתית של המודרני, הם שהופכים את המודרניות לטבעית או למוכנת מאליה.

יש לציין שלא מעט סוציולוגים, אנתרופולוגים והיסטוריונים חקרו את הבניית הגבולות בין המודרני לפרה-מודרני. רוברט פרוקטור (Proctor 1991), למשל, עסק ביצירת הגבולות בין מדע לדת עם צמיחת האפיסטמה המודרנית.⁵ עם זאת, עבודות אלו מבוססות על קיומם של גבולות, גם אם הם מובנים חברתית. טימותי מיטשל (Mitchell 1991), העוסק בהבחנה בין מדינה לחברה, פוסע צעד אחד קדימה. במקום לחפש אחר הקו המפריד, הוא טוען טענה מתוחכמת יותר. גבולות הם אמנם דבר נזיל (כפי שטוען פרוקטור), אולם עצם הדימוי של קיומם הוא מנגנון היוצר משאבי עוצמה. על כן, יש לראות את הדת, את החילוניות ואת מרחב היחסים האפשרי ביניהם (טשטוש ו/או הפרדה) כתוצאה של הבניה

⁵ פרוקטור טוען שהבחנה זו היא תוצאה של עסקה שהתגבשה במאה ה-17 בין הכנסייה האנגליקנית לבין המדענים של החברה המלכותית, ובראשם רוברט בויל (שגם לאטור עוסק בו, יחד עם עיסוקו בהבוס, במטרה להצביע על נקודת האפס של תהליך הטיהור). במסגרת העסקה הבטיחו המדענים הצעירים של החברה המלכותית להימנע מעיסוק בנושאים כגון השגחה אלוהית, מטאפיזיקה, מוסר ופוליטיקה, ובתמורה אפשרה להם הכנסייה לפרסם את עבודותיהם בלא צנזורה. כך נולדה ה"אובייקטיביות" המדעית – כעסקה סוציולוגית בין הפיזיקה למטאפיזיקה. העמדה הא-פוליטית של מדעני החברה המלכותית נבעה אפוא מרצונם לזכות באוטונומיה ובהכרה מצד הכנסייה והמדינה. אם כן, ההבחנה בין דת לחילוניות (מדע) היא תוצאה של משא ומתן על קביעת גבולות.

פוליטית ותרבותית של המציאות, הבניה שהשימוש בה עשוי להגביל או להרחיב את טווח הפעולה הממשי של בני האדם. הדרישה להגדרת האוטונומיה של החילונית ולהצבתה במרכז הניתוח הפוליטי, יחד עם ההבנה כי ההבחנה בין הקטגוריות איננה אונטולוגית אלא מתודולוגית, מעניקה משמעות מחודשת לניתוח המבוסס על בחינת יחסי הגומלין בין דת לחילונית. תפיסת הגבול המפריד כמשורטט מבפנים, מתוך המנגנונים המוסדיים שבאמצעותם נשמר הסדר החברתי והפוליטי (שם), יוצרת המשגה תיאורטית המאפשרת הבנה רחבה יותר של יצירת גבולות כמשאב פוליטי. אולם גם מיטשל משאיר אותנו מקובעים בשאלת הגבולות, וכמוהו רוב הספרות הסוציולוגית בנושא (בעניין זה, ראו Kemp 1997).

לאטור, לעומת זאת, מבטל לגמרי את הצורך לדון במקומו של הגבול. אם נחזור למרי דגלס ונבחן מחדש את עבודתה רחבת ההיקף, נראה שהיא עסקה בהכלאה ובטיהור של קטגוריות. בעבודתה על לכלוך וזיהום, למשל, הראתה דגלס (1966) (2004) שלתופעות אלו אין ערכים מוחלטים. לכלוך הוא תופעה היברידית, שניתן להגדירה "דבר הנמצא מחוץ למקומו" (שם; Douglas 1975, 50). שיערה על הראש איננה לכלוך, אולם שיערה על הרצפה היא לכלוך. חול איננו לכלוך בהיותו על שפת היס, אולם הוא יהפוך לכלוך אם נמצא אותו מחוץ למקומו, למשל על שולחן העבודה שלנו. כדי להתמודד עם לכלוך, קהילות מפעילות סנקציות שונות וחוקים של טיהור. באופן דומה, דגלס מצביעה על יצירת ההכלאה כתהליך טבעי, ועל תהליכי הטיהור המתלווים לכך. דגלס גם דנה במפורש בתהליכים אלו ביחס ליצירת ההבחנה בין קודש לחול:

רעיונות דתיים הם נדיפים וחממקים; הם מרחפים במחשבה, ויש להם נטייה לנוע ולמצוא להם מקום בהקשר אחר, תוך שהם מאבדים את משמעותם המהותנית. כל העת ישנה סכנה שהקודש יחדור לו אל החולין ויתערבב עמו, וגם להפך. משום כך, איסורים חברתיים מגנים על הקודש מפני החולין. לכן היחסים החברתיים עם הקודש מובעים על ידי טקסטים של הפרדה, יצירת גבול ויצירה של תרבות הגורסת שחציית הגבולות היא מסוכנת (Douglas 1975, 49).

העמדה התיאורטית של דגלס דומה לזו של לאטור. עם זאת, דגלס מצביעה על הכלאה (חדירה וערבוב) ועל טיהור (הפרדה), אולם היא אינה מצביעה על עיקרון הסימולטניות של השניים, שאותו מציע לאטור ביחס לעקרונות החוקה של המודרניות. לאטור מאפשר לשני התהליכים הסותרים הללו להתקיים בד בבד, ללא סתירה ביניהם, וזוהי תרומתו הסגולית לגיבוש תיאוריה כללית של מודרניות. המודרניות חבה את קיומה ואת הצלחתה ליכולתה ליצור "מעורבים" ללא הגבלה של כמות ואיכות. זהו הקוד של המודרניות: הסימולטניות של השניים, העובדה שהשגשוג של "מעורבים" ממלא את החלל, אולם הטיהור אינו מאפשר לנו להכיר בכך.

הדיון בחילון, שעמו פתחנו, מתמקד ביצירתם של גבולות ומתאפיין בהכחשת ההכלאה המתקיימת מדי יום בין חילונית לדת ובין לאומיות לדת. כאשר הייס, סמית או

גרינפלד מדברים על לאומיות חילונית (שהיא אנלוגית לדת), הם מייצרים למעשה נרטיב מטהר המפריד בין לאומיות לדת. כדי להתמודד עם התרבותם של "מעורבים", לאטור מציע לראות ברשתות חברתיות אובייקט סוציולוגי מועדף למחקר. רשתות חברתיות הן מרובות ודינמיות ואינן כפופות לאפיסטמולוגיה המודרניסטית, המושתתת על מיונים אפריוריים של קטגוריות.

מרחב המחיה של טיעונו של לאטור. את הטענה על הכלאה וטיהור בין דת ללאומיות ניתן לטענתו ליישם על המקרה הציוני. הלאומיות הציונית מכליאה בין החילוני לדתי, אבל בו בזמן היא מטשטשת את פעולת הכלאה ומצפינה אותה באמצעות טיהור מן הדת. טיהור זה מתאפשר על ידי הנגדה בין דת לחילוניות וכינון כשתי תופעות אנטינומיות. יתרה מזו, באמצעות תהליכים בו זמניים של הכלאה וטיהור, הלאומיות מכוננת את הדתי כמסמן של הלא מודרני (המזרחי, הימני, האחר או המזרח), ואת החילוני כמסמן של המודרני ("שלנו" המודרניים, או של המערב). סימון כפול זה מאפשר ללאומיות הציונית לדבר בה בעת בשני קולות: הקול הדתי/הפרימורדיאלי והקול החילוני/המודרני. הראשון מכליאה בין הישן לחדש. הוא הופך את הפרויקט הלאומי-ציוני ללגיטימי, בעיקר אל מול העולם, משום שהוא יוצר רושם של המשכיות עם עברו הדתי (הכלאה). הקול המודרני מופנה הן אל העולם והן אל תוך החברה פנימה. הוא מבקש למדרן (to modernize) את הציונות על ידי הפניית גב אל העבר (טיהור). הוא מבקש להבחין בין היהודי החדש לבין היהודי הישן ולהבדיל את היהודי הפרודוקטיבי מן היהודי הלא פרודוקטיבי (הדתי). חשיפת העובדה שהקוד המודרני של הכלאה וטיהור מונח בבסיסה של הלאומיות שומטת את הקרקע מתחת להבחנה בין לאומיות פרימורדיאלית ללאומיות מודרנית. שתייהן מייצגות פרקטיקות סימולטניות של הכלאה (פרימורדיאליות) וטיהור (מודרניות) (לדיון ראו שנהב 2003, פרק ב).

כפי שנטען בשנים האחרונות, הציונות עושה הֶדְתָּה לקבוצות שונות, ובראשן למזרחים, כדי להכילן בתוכה (שנהב 2003; Kimmerling 1999). עוד נטען בצדק ש"ציונות חילונית" — כפי שקבוצות שונות בציבור רוצות להגדירה — אינה אפשרית (Raz-Krakotzkin 2002). כיצד, למשל, ניתן להסביר את העובדה שאהוד ברק, ראש ממשלה "חילוני" עד לשד עצמותיו, גייס את מרב משאביו הפוליטיים בקמפ־דיוויד כדי לטעון ש"קודש הקודשים" חייב להישאר בידי ישראל? ברק שאף להירשם בתולדות העם היהודי כמי שהעניק לישראל ריבונות על הר הבית. לאחר כישלון השיחות בקמפ־דיוויד ביולי 2000 הוא אף החל לטעון, שסירובם של הפלסטינים להכיר בקשר היהודי להר הבית דומה לסירוב להכיר בבעלות היהודית על אדמת ארץ־ישראל, כולל על תל־אביב ועל חיפה.

אם נניח שההבחנה בין חילוניות לדתיות אינה יכולה להתקיים עוד בצורתה האידיאלית, כהבחנה בין שני ניגודים המוציאים זה את זה, הרי לא ניתן עוד לדבר על חציית קווי התיחום בין שתי הקטגוריות הללו, או על הפרדה חדשה ביניהן. אף על פי שהציונות החילונית מאמינה בתיאולוגיה שעליה מושתתת הציונות, לעתים

קרובות נשמעת במחנה החילוני הליברלי האשכנזי קריאה לניסוח אמנה חילונית. קריאה זו נובעת בדרך כלל ממצוקה ומפחד מפני מה שמוגדר התפשטות החרדיות בחברה הישראלית. בעלי הקריאה מייחסים למזרחים מקום מרכזי בקידום התפשטותה של תרבות לא חילונית, ולעתים אף בקידום הפונדמנטליזם בחברה הישראלית. טענה זו התפתחה במיוחד לאחר המהפך הפוליטי של 1977. כך למשל, בדיון שהתקיים במוסד ון ליר בירושלים ב-1983 הסביר שלמה אבינרי שהמזרחים הגיעו לישראל מסביבה של "עולם שלישי", שלא עברה תהליכי חילון והיא מבטאת עמדה אתנוצנטרית הרחוקה מאידיאות אוניברסליות ושיוויוניות. אם הישגה של ישראל, טען אבינרי (1983, 292), הוא הצלחתה לקיים משטר דמוקרטי, הרי "פריצתה של אוכלוסייה בעלת דפוסי מחשבה והתנהגות מסורתיים מן הפריפריה של החיים הפוליטיים אל מרכזם, פירושה שינוי דיוקנם של חיים אלה". אבינרי אמנם סייג את דבריו וטען שאין לייחס את חוסר הסובלנות בחיים הפוליטיים למזרחים בלבד, אולם "אין ספק כי עמדות חסרות סובלנות וקנאויות נופלות על קרקע פורייה בקרב שכבות לא מעטות באוכלוסייה זו", בקרב קבוצות "שרעיונות של שיוויונות, ליברליזם הומניטרי ואוניברסליזם, אינם חלק מן המטען האינטלקטואלי המאפיין את דפוסי התנהגותן המסורתיות" (שם). אבינרי אינו מוצא את המקורות לרעיונות אלו בתיאולוגיה הציונית. המזרחים מופיעים אצלו כמעין מצע שעליו נפרש הקשר בין דתיות לאי-רציונליות פוליטית ותרבותית. הגדיל לעשות בועז עברון (1988, 381), שקבע כי "העובדה שחלק מהאוכלוסייה הישראלית בא מחברות טרום-פוליטיות... ובעיקר מארצות האיסלאם — אולי שימשה אף היא גורם מסייע להיבלעות רעיון הלאומיות על ידי הדת, היבלעות שהיתה מרכיב חשוב ברקע הופעת גוש אמונים...".

אבינרי ועברון — ועמם רבים אחרים — מדגימים בדבריהם כיצד נרטיבים מטהרים מופעלים בחיים הפוליטיים. ביוצרם חיץ בין לאומיות רוויית דתיות לבין לאומיות המושתתת על אידיאות אוניברסליות חילוניות, הם מטהרים את הלאומיות החילונית מן הרכיב הדתי שלה. ברם, יש לשים לב כי תוצאתה של פעולת הטיהור איננה סילוק מוחלט של הדת, אלא טיהור המייצר שני מודלים אפשריים של לאומיות. במילים אחרות, כדי לכונן את הלאומיות (הציונית-אשכנזית) כחילונית נזקקים הדוברים האלטרנטיבה האופוזיציונית שלה — לאומיות דתית ימנית, מזרחית ופרטיקולרית. כדי להניח את קיומה של לאומיות אשכנזית, חילונית-ליברלית, רציונלית ודמוקרטית, הם חייבים להציב מולה מזרחים בעלי לאומיות פרימורדיאלית, קנאית ודתית. יתרה מזו, המודלים מוצבים בסדר היררכי: מדבריהם של אבינרי ועברון משתמע, כי המודל הנורמלי והרצוי של הלאומיות הוא חילוני ודמוקרטי, ואילו המזרחים משבשים אותו בשל הרקע הדתי והתרבותי הלא מודרני שלהם (ליאון 1999). אבינרי ועברון פועלים בדיוק כפי שלאטור מציע. בשלב הראשון הם עורכים מחדש את הלאומיות הציונית (המכליאה למעשה בן דת לחילונית): הם מטהרים אותה מן המרכיבים התיאולוגיים שבה באמצעות יצירת מודל חילוני של לאומיות, המנוגד למודל הדתי. כך, הפן החילוני והפן הדתי אינם מתקיימים עוד באותו מודל של לאומיות. התוצאה היא מעין משחק סכום אפס: הלאומיות החילונית אינה יכולה להיות דתית ולהפך. מהלך זה יוצר

כביכול לאומיות שהיא כולה חילונית ("טהורה"). בשלב השני משמשים שני המודלים לסימונן של קבוצות אתניות, תרבותיות או פוליטיות כישויות מודרניות לעומת ישויות לא מודרניות. בשלב זה הופכת הדת למשאב הסימבולי והפרקטי העיקרי שבאמצעותו המזרחי מוגדר כאחר. תהליך ההדתה של המזרחי מאפשר ללאומיות ולהגמוניה הציונית הליברלית לחלוץ ולטהר את עצמה ממה שנתפס כעת בתור הסרח העודף הדתי שבתוכה.

המאמצים לחילון הלאומיות זוכים לביטויים נוספים. אחת הדוגמאות היא הקמתו של צוות לניסוח הזהות החילונית הישראלית ב-1997 במכון הישראלי לדמוקרטיה. חלק מן הדוברים בפגישות הצוות ניסו לדבר על חינוך חילוניות, או על הדימוי העצמי של החילונית בישראל. אולם הדיון הגיע למבוי סתום בשעה שכמה משתתפים ביקשו לערטל את הלאומיות הישראלית מן הזהות היהודית (הדתית) שלה ושאלו ליצור לאומיות חילונית ישראלית שתנתק מן הדת. רוב הנוכחים, שלכאורה היו שותפים לפרויקט החילון הישראלי, שללו גישה זו בכל תוקף. הם התעקשו על חילוניות יהודית. אלא שלאומיות יהודית חילונית היא תרתי דסתרי. היחסים בין דת למדינה בישראל משקפים את היחסים בין הלאומיות (היהודית) למדינה. ואולם, כפי שראינו, הקטגוריות דתי, חילוני וחילוניות יהודית הן קטגוריות סרבניות, שאינן מצייתות להבחנות שהן עצמן אמורות לייצר. החילונית אינה נפרדת בקלות מן היהדות, ולכן גם לא מן הדתיות. גם הפתרון הליברלי של הפרדת הזירה הציבורית (האזרחית) מן הזירה הפרטית (הדתית) נותר בעייתי, משום שאין כל ערובה לכך שהדת אכן תצמצם את עצמה לזירה הפרטית בלבד. הניסיון למצוא או להמציא את החילונית בתוך הלאומיות היהודית (תחת הססמה "מדינה יהודית ודמוקרטית") מצטייר לא רק כניסיון עקר, אלא גם כניסיון להמציא מחדש את הדת היהודית. תהליכי הציוניזציה של החרדים בישראל ותהליכי ההתחרדות של הציונות הדתית אינם תופעות חידתיות או שרירותיות. הן נובעות ממסלול ההמראה ההיסטורי הלאומי-דתי-חילוני שעליו בנתה את עצמה הציונות מראשיתה. אני מסכים עם אמנון רז-קרקוצקין (1999, 261), הטוען באופן קטגורי שתהליך החילון הציוני בא לידי ביטוי בהלאמתה של הדת היהודית, מצד אחד, ובמתן פרשנות תיאולוגית לפעילות הפוליטית הציונית מצד אחר. הבסיס התיאולוגי של הלאומיות הישראלית-יהודית ניכר מאוד בליברליזם הישראלי, המתקשה לחלוץ את עצמו מן המלכוד של חילונית הקשורה בטבורה ליהדות. הליברל היהודי-ישראלי נותר קרוע בין יהדותו, המבוססת על ציונותו, לבין חילוניותו לכאורה, המבוססת על האתניות היהודית.

המקרה הציוני משתלב אפוא בקלות בניתוחו של לאטור, במיוחד בשל עמימותו של המושג יהדות, שהוא "מעורב" מובהק. הלאומיות הציונית היא הכלאה בין דת לחילונית, בין מזרח למערב, בין פרה-מודרניות למודרניות. יתרה מזו, המקרה הציוני דוחק אל הקצה את שני העקרונות של טיהור והכלאה. האם ניתן לנתח באופן דומה קשת רחבה יותר של קבוצות לאומיות? חשוב לזכור שהחיבור בין דת ללאומיות שמור בתודעה בדרך כלל לחברות לא מערביות, ובעיקר לחברות שבהן האיסלאם הוא דומיננטי. הניתוח של לאטור מאפשר לנו להציג גישה מאוזנת יותר לא-סימטריה זו.

חוקרים ביקורתיים של איראן מסבירים שיהיה זה שטחי לראות במהפכה האיראנית מהפכה דתית בלבד. חמיד דבאשי (Dabashi 1993) וחגי רם (Ram 2000a; 2000b) מראים שהמהפכה האיראנית היתה בראש ובראשונה מהפכה לאומית, שניזונה מתכנים דתיים שהופיעו בלבוש חדש. מומחים למזרח התיכון האמינו שדת ולאומיות מנוגדות זו לזו, ועל כן הם כשלו בנייתוחיהם וטענו שהלאומיות באזור נחלשת עם התגברות הרגש הדתי. התמיכה באיסלאמיזם בעולם הערבי לא זו בלבד שאיננה סימן להיחלשות הלאומיות, אלא שלעתים היא אף מסמנת את התחזקותה. חוקרים ביקורתיים אלו מציעים להיזהר מלצמצם כל תופעה פוליטית לאומית אל הדת.

לעומת זאת, תפקידה של הדת בחיים הלאומיים בארצות הברית מרכזי יותר משהאמריקנים מוכנים להודות. מדיניות החוץ של ארצות הברית במזרח התיכון נשענת על הצדקות תנ"כיות ועל סמלים דתיים (McAlister 2001). האמירות "Under God", או "In God We Trust" מוכרים לכל אמריקני. הדת היא יסוד מרכזי גם בפוליטיקה הפנימית ובזירה הציבורית בארצות הברית (Sullivan 2003). המועמדים הדמוקרטים והרפובליקנים מרגישים חובה, כמו בישראל, לדבר אל הקהלים הדתיים, משום שהם מבינים את מעמדם המרכזי בפוליטיקה האמריקנית. שני הנשיאים הדמוקרטים היחידים שנבחרו מאז 1964, ג'ימי קרטר וביל קלינטון, נהגו לשאת נאומים בכנסיות בימי ראשון. כפי שניסח זאת הנשיא דווייט אייזנהאואר, הממשל האמריקני מבוסס על אמונה דתית עמוקה. בפנותם אל העם האמריקני, פוליטיקאים נוהגים לשלב בדבריהם רובד של אמונה דתית, גם אם הוא לעתים דק. הדת והאמונה באלוהים, בשילוב עם כסף, הם מעין תחליף לתפיסת הטוב הציבורי. היסוד הדתי זוכה למקום מרכזי יותר כאשר האמריקנים נתקלים באיום חיצוני. אז מתגלה ההכלאה של החילוני והדתי בזהות הלאומית ביתר עוצמה. על פי סקר דעת קהל שנערך מיד לאחר אירועי 11 בספטמבר 2001, 69% מן האמריקנים הודיעו שהם מתפללים יותר מתמיד עקב האירועים. 78% מהציבור האמריקני חשו שהתגברה ההשפעה של הדת על החיים הציבוריים (Pew Research Center 2002). מנהיגים דתיים רבים תמכו במלחמה באפגניסטאן בצידוקים דתיים. ביטויים אלו אינם מוגבלים לזמנים שבהם הציבור האמריקני סבור כי סכנה מאיימת על הביטחון הלאומי. בעשור האחרון צומחת בקליפורניה תופעה המכונה "הלאומיות האמריקנית החדשה", בתגובה על ההגירה המסיבית אל המדינה. המסד הדתי ממלא תפקיד מכריע ביצירת דיון ציבורי בשאלה "מי אנחנו".

אינני מתכוון להשוות בין ארצות הברית לאיראן במידת עוצמתה של הדת בזירה הציבורית. אינני יודע איך עושים זאת. כל שאני מבקש לומר הוא שיהיה זה פשטני לתאר את ארצות הברית כמדינה חילונית. באמצעות הכלים שברונו לאטור מספק לנו, ניתן להבין כיצד דת וחילוניות מתערבכות זו בזו, וכיצד ערוב זה עובר תהליך של טיהור בזירות שונות. בעוד שבישראל נעשה מאמץ ניכר לטהר את ההכלאות בין דת לחילוניות, באיראן לא נמצא מאמץ כזה. הם אינם מתיימרים להיות מודרנים, במונחיו של לאטור.

ביבליוגרפיה

- אבינרי, שלמה, 1983. "היבטים פוליטיים", האמנם קשה להיות ישראלי? ערך אלוף הראבן, מוסד ון ליר בירושלים, ירושלים.
- אנדרסון, בנדיקט, 1999. קהילות מדומיינות, תרגם מאנגלית דן דאור, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב.
- גלנר, ארנסט, 1994. לאומים ולאומיות, תרגם מאנגלית דן דאור, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב.
- דגלס, מרי, [1966] 2004. טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו, תרגמה מאנגלית יעל סלע, רסלינג, תל-אביב.
- יונה, יוסי, ויהודה גודמן, 2004. "מבוא: דתיות וחילוניות בישראל — אפשרויות מבט אחרות", מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיים ובחילוניות בישראל, ערכו יהודה גודמן ויוסי יונה, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב.
- ליאון, ניסים, 1999. "ספרדים וחרדים: חקירה אתנוגרפית למשמעות השפעתה של תנועת ש"ס על תפיסת הזהות המזרחית והחרדית והשיח אודותיהן", עבודת מוסמך, החוג לסוציולוגיה, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב.
- עברון, בועז, 1988. החשבון הלאומי, דביר, תל-אביב.
- רד-קרקוצקין, אמנון, 1999. "השיבה אל ההיסטוריה של הגאולה", הצינונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש, ערכו ש"נ אייזנשטדט ומשה ליסק, יד יצחק בן-צבי, ירושלים, עמ' 249–276.
- שנהב, יהודה, 2003. היהודים-הערבים: לאומיות, אתניות, דת. עם עובד, תל-אביב.
- Asad, Talal, 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- , 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Bellah, N. Robert, Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swidler and Steven Tipton, 1985. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: California University Press.
- Bhabha, Homi, K., 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Buckser, Andrew, 1998. *Course Syllabi in the Anthropology of Religion*. Anthropology of Religion Section, American Anthropological Association.
- Casanova, Jose, 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press.
- Chatterjee, Partha, 1993. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.
- Dabashi, Hamid, 1993. *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*. New York: New York University Press.

- Douglas, Mary, 1975. *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*. London, Boston and Henley: Routledge and Kegan Paul.
- Finke, Roger, and Laurence B. Innaccone, 1996. "Mobilizing Local Religious Markets: Religious Pluralism in the Empire State 1855–1865," *American Sociological Review* 61: 203–218.
- Friedland, Roger, 2001. "Religious Nationalism and the Problem of Collective Representation," *Annual Review of Sociology* 27: 125–152.
- Gorski, S. Philip, 2000. "Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, CA. 1300 to 1700," *American Sociological Review* 65: 138–167.
- Greenfeld, Liah, 1996. "The Modern Religion?" *Critical Review* 10: 169–191.
- Hastings, Adrian, 1997. *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hays, J.H. Carlton, 1928. *Essays on Nationalism*. New York: The Macmillan Company.
- Hobsbawm, Eric, 1990. *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kedourie, Elie (ed.). 1971. *Nationalism in Asia and Africa*. London: World Publication.
- Kemp, Adriana, 1997. *Borders Talks*. Unpublished Ph.D, Department of Sociology, Tel Aviv University.
- Kimmerling, Baruch, 1999. "Religion, Nationalism and Democracy in Israel," *Constellations* 6: 339–363.
- Latour, Bruno, 1987. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge: Harvard University Press.
- , 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- McAlister, Melan, 2001. *Epic Encounter: Culture, Media, and U.S. Interests in the Middle East, 1945–2000*. Berkeley and Los Angeles: California University Press.
- Milbank, John, 1990. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell.
- Mitchell, Timothy, 1991. "The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and their Critics," *American Political Science Review* 85: 77–96.
- Pew Research Center, 2002. "American Struggle with Religion's Role at Home and Abroad. Pew Forum on Religion and Public Life," <http://pewforum.org/publications/surveys/religion>.
- Proctor, N. Robert, 1991. *Value Free Science: Purity and Power in Modern Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ram, Haggai, 2000a. "The Immemorial Iranian Nation? School Textbooks and Historical Memory in Post-Revolutionary Iran," *Nations and Nationalism* 6: 67–90.

- , 2000b. "Post-1979 Iranian National Culture: A Reconsideration," *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 30: 223–253.
- Raz-Krakotzkin, Amnon, 2002. "A National Colonial Theology: Religion, Orientalism and the Construction of the Secular in the Zionist Discourse," *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 30: 312–326.
- Smith, D. Anthony, 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. London: Oxford.
- , 2004. *Chosen People: Sacred Sources of National Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- Sullivan, Amy, 2003. "Do the Democrats Have a Prayer?" *Washington Monthly*, 1–8 June 2003.
- Weber, Max, [1904] 1930. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Scribner.