

מדע הדתות בעולם פוסט-חילוני: הקשרים גלובליים ומקומיים

מירה בלברג

המחלקה להיסטוריה, אוניברסיטת קליפורניה, סן דייגו

"לו הייתי חוזר היום ללימודי התואר הראשון", אמר מזכיר המדינה האמריקני ג'ון קרי בשנת 2013, "הייתי ודאי בוחר ללמוד דת השוואתית (comparative religion), מפני שהדת היא חלק אינטגרלי מכל מה שאנחנו עובדים עליו ומחליטים לגביו וחושבים עליו בחיינו כיום".¹ דבריו של קרי עשויים אולי להישמע טריוויאליים, אך יש בהם כדי להעיד לא מעט על האופן שבו השיח הציבורי על דת ודתיות התפתח והשתנה בעשורים האחרונים. ראשית, עצם השימוש בקטגוריה "דת" ככלי קונספטואלי לתיאור תופעה החוצה תרבויות, שפות ואזורים, וההתייחסות אל האקדמיה דווקא כמקום שבו אפשר ללמוד על תופעה זו, אינם מובנים מאליהם: הם מביעים תפיסה (שבכוחה, כמובן, לעורר מורת רוח רבה) הגורסת שכל הדתות הן מניפסטציות שונות אך שוות ערך של זירת פעולה ומחשבה כלל-אנושית ואינן ניתנות לחלוקה דיכוטומית של "האמת האחת" לעומת "הצורות המרובות של הכוזב"; אשר על כן, המקום שראוי ללמוד בו על דת אינו הכנסייה או המדרסה או המנזר או הישיבה, אלא האוניברסיטה. שנית, דבריו של קרי מקפלים בתוכם הודאה שלמרות הנבואות והתחזיות, לא רק שהדת איננה נעלמת ומפנה את מקומה לטובת האמפירי והרציונלי, כפי שחזו מבשרי הנאורות במאתיים השנים האחרונות, אלא שאחיותה במציאות הפוליטית, הכלכלית והחברתית רק הולכת ומתחזקת (Berger 1999; Stark 1999).

* תודתי נתונה לאיתן בר-יוסף, ליעל דקל, ליאיר ליפשיץ ולקורא/ת מטעם כתב העת על הערותיהם המועילות.

1 קרי אמר את הדברים באירוע של המשרד ליוזמות מבוססות-דת וליוזמות קהילתיות של הבית הלבן באוגוסט 2013.

מחלקות למדע הדתות באוניברסיטאות אמריקניות עטו על דבריו של קרי כמוצאות שלל רב, וכיום ניתן למצוא את הדברים מצוטטים בראש עמוד האינטרנט של יותר משלושים מחלקות כאלה ברחבי ארצות הברית: ראשי המחלקות מקווים לשכנע באמצעותם את דור הסטודנטים הנוכחי (ובעיקר את הוריהם) כי לימודי דתות אינם תחום אזוטרי ונטול יישומים פרגמטיים, ואינם גרסה אקדמית של לימודי כמורה או תיאולוגיה, אלא הם ליבו הפועם של העולם שאנו חיים בו. זהו עולם גלובלי שבו דתות שונות אינן עוד עניין מקומי או אתני בלבד אלא חלק מן הנוף האנושי בכל מקום כמעט, עולם שהוא פוסט-חילוני במובהק, שבו הדת כבר אינה מגודרת היטב בפנינת החצר של הבית הפרטי אלא יש לה נוכחות של ממש בכיכר העיר (Habermas 2006).

באקדמיה האמריקנית מחלקות ללימודי דתות (Religion או Religious Studies) קיימות כמעט בכל אוניברסיטה ומכללה זה למעלה מארבעה עשורים, אולם בישראל מדובר בתופעה חדשה יחסית. עד לפני שנים מעטות הייתה האוניברסיטה העברית בירושלים המוסד היחיד שהציע תוכנית בלימודי דתות, ואף היא הוצעה רק כתוכנית לתואר שני והתבססה כמעט לחלוטין על קורסים שנאספו ממחלקות אחרות. כיום מוצעות תוכניות אינטר-דיסציפלינריות בלימודי דתות לתואר שני באוניברסיטאות תל אביב וחיפה, ואילו באוניברסיטה העברית הורחבה התוכנית וכעת היא מציעה אפשרות ללימודי תואר ראשון. אני מציינת זאת לא מפני שאני סבורה שארגון והיצע אוניברסיטאיים (שהם שמרניים מטבעם) משקפים בהכרח נאמנה הלכי רוח אינטלקטואליים והתפתחות של תחומי חשיבה שונים, אלא כדי לעמוד על העובדה שעצם התפיסה של דת כקטגוריה הטעונה כלים מתודולוגיים ותיאורטיים ייחודיים איננה מובנת מאליה בהקשר הישראלי, מסיבות שאעמוד עליהן בהמשך. כמו כן, בגלל גבולות וקווי הפרדה דיסציפלינריים, מלאכותיים ככל שיהיו, מידת ההשפעה של תיאוריה ביקורתית בתחום חקר הדתות על שדה השיח הישראלי הייתה עד כה מצומצמת למדי, אף שהיא עשויה לתרום לו משמעותית, כפי שאציע כאן.

בדברים הבאים אביא סקירה קצרה ובלתי ממצה של תחום הדעת (אם כי נכון יותר לומר תחומי הדעת) הקרוי מדע הדתות ואשרטט את קווי המתאר וההתפתחות העיקריים שלו מראשיתו בסוף המאה התשע-עשרה ועד ימינו. לאחר מכן אעמוד על הסיבות העיקריות, כפי שאני מבינה אותן, להיעדרו של התחום מן האקדמיה הישראלית עד לשנים האחרונות ממש. אמשיך ואסביר מדוע בהקשרים הפוליטיים והחברתיים הנוכחיים – הן ברמה המקומית והן ברמה העולמית – נדרשת חשיבה מחדש על קטגוריות של דת ודתיות, ואעמוד על האופן שבו תובנות וכלים ביקורתיים מתוך תחום לימודי הדתות מאפשרים חשיבה כזו ומעשירים אותה.

”מדע הדתות”: שלוש נקודות מוצא ואתוסים משתנים

אפתח ואומר: המושג העברי דת, כמו מקבילו הלטיני *religio*², הוא לעיתים קרובות מושג חסר חשיבות ואפילו חסר משמעות עבור מי שאנו נוטים לזהות ככני אדם דתיים, תהא דתם אשר תהא. אם נגדיר כאן טנטטיבית את הדת כשדה פעולה אנושי שביסודו עומד קשר בין ישויות על-אנושיות וציוויים נורמטיביים (Schilbrack 2013), נוכל לקבוע בלא היסוס שעבור מרבית הקהילות והפרטים הפועלים בשדה הזה המילה דתי היא מושג חיצוני ולא פנימי, דרך להסביר את עצמם לזולתם אך לא לעצמם. לרוב אנשים אינם משתמשים במילה דת או במקבילותיה כדי לתאר את עולם התפיסות והפרקטיקות שלהם עצמם: אלו יתוארו במונחים כגון אמונה, מנהגי אבותינו, תורה, או פשוט כדרך האמת והחיים. הקטגוריה דת הייתה לכלי אנליטי בעידן המודרני, וספציפית במפגש הקולוניאלי בין האירופים הנוצרים לילידים באמריקה, באסיה ובאפריקה (Smith 1998). זוהי קטגוריה שנוצרה ופותחה במובהק כדי להסביר את האחר – לזהות באילו מישורים הוא ניתן להמשגה במונחינו שלנו ועל כן אפשר לעבוד איתו ולסבול את אחרותו, ובאילו מישורים פעורה תהום בינינו. הראשונים שעסקו אפוא בחקר הדת היו לרוב מיסיונרים, שביקשו להבין את האמונות והפרקטיקות של הקהילות שהגיעו אליהן כדי למפות טוב יותר את הערוצים שדרכם יהיה אפשר לחדור אליהן עם בשורת הנצרות.

במהלך המאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה החלו כותבים שונים לעסוק באופן שיטתי בדת מזווית הומניסטית ולא דוקטרינרית, כלומר מתוך עניין במקומן של הדת והאמונה בחיי הפרט והקהילה ולא מתוך חיפוש אחר ערך האמת המוחלט של התכנים הדתיים (Pailin 1984; Capps 1995). כותבים אלו הדגישו כי הדת היא תופעה אוניברסלית בכל מקום ובכל זמן, הגם שהכלים האנליטיים ששימשו אותם לניתוח תופעות וטקסטים דתיים נבעו באופן כמעט מוחלט מן הנצרות הפרוטסטנטית, ומרביתם ראו בפרוטסטנטיות – במוצהר או במובלע – את הדת הטהורה ביותר, הרציונלית ביותר והמתאימה ביותר לעידן המודרני. בהכללה גורפת אפשר לזהות אצל חוקרים והוגים בני המאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה שלוש נקודות מוצא עיקריות שמהן ניגשו לדון בדת ובדתות ואשר מתוכן צמח המחקר האקדמי המודרני של הדת: רציונליזם ביקורתי, תיאולוגיה חווייתית ופילולוגיה או אנתרופולוגיה משווה.

הרציונליזם הביקורתי, שלרוב מייחסים את ייסודו לפילוסוף הסקוטי דייוויד יום (1711–1776), רואה בדת על כל צורותיה הממוסדות כשל רציונלי, כלומר תוצר של היסקים לוגיים מוטעים, אשליות ילדותיות ותודעה כוזבת (יום 1982 [1779]). היו שניסו לזהות בתוך הדתות הקיימות, או לפחות בחלקן, יסוד רציונלי אוניברסלי ולהפרידו

2 מקור המילה דת הוא במילה הפרסית *data*, שפירושה ”מה שנתון”, והיא משמשת גם במובן של חוק (למשל אסתר ג, ח: ”ודתיהם שנות מכל-עם ואת-דתי המלך אינם עשים”). מקורה של המילה *religio* הוא ככל הנראה הפועל הלטיני *religare*, שפירושו ”לקשור יחד” או ”לאגד”.

מ"הבלים" כגון טקסים ופולחני קדושים: המפורסם שבניסיונות אלו הוא החיבור הדת בגבולות התבונה בלבד מאת עמנואל קאנט (קאנט 1985 [1793]). אחרים, לעומת זאת, התעניינו בעיקר באבולוציה של התפיסות הדתיות וביקשו להבין מדוע בני אדם מוסיפים גם בעידן המודרני להיאחז בהבטחותיה הבלתי רציונליות של הדת, וייחלו לעידן חדש שבו הדת תגווע מאליה ותוחלף בתודעה מעמדית (Marx and Engels 1964) או בבגרות נפשית (פרויד 1988 [1927]).

התיאולוגיה החווייתית צמחה במידה רבה בתגובה לביקורת הרציונליסטית, ושאבה עמוקות מן הרומנטיציזם הגרמני של המאה התשע-עשרה. הדוברים המרכזיים של גישה זו, ובהם פרידריך שליירמאכר (1768–1834) ורודולף אוטו (1869–1937), היו בעצמם תיאולוגים ואנשי דת. הם טענו כי אין להחיל על הדת ביקורת רציונלית מפני שמקומה בחייו של הפרט הוא רגשי ומבוסס על אמוציה ואינטואיציה: הדת אינה מדע פרימיטיבי אלא הלך רוח נפשי (אוטו 1999 [1917]; Schleiermacher 1988 [1799]). שליירמאכר וממשיכיו העמידו את מושג החוויה בלב ליבן של התופעות הדתיות כולן, ובכך העבירו את המוקד משאלת תוקפן של האמונות לשאלת ההתרחשות הפנימית אצל המאמין. מוקד זה מוסיף להיות אחד מנושאי המחקר המרכזיים במדע הדתות, במידה לא מבוטלת בעקבות ספרו המכונן של ויליאם ג'יימס החוויה הדתית לסוגיה (ג'יימס 1949 [1902]).

בעוד מושא מחקרם של הרציונליזם הביקורתי והתיאולוגיה החווייתית הוא הדת, בלשון יחיד, כתופעה כלל-אנושית, עניינן של הפילולוגיה והאנתרופולוגיה המשווה הוא בדתות, בלשון רבים: במיון, בקטלוג ובאיסוף מידע על הייחודי והשונה שבכל אחת מהן, אם באמצעות קריאה בטקסטים שנחשבים מקודשים, אם באיסוף מסורות שבעל פה ואם בהתבוננות בטקסים ובמנהגים. חוקרים כגון מקס מילר (Müller 1872) ואדוארד ב' טיילור (Tylor 1958 [1871]) ביקשו לחשוף את המגוון והריבוי של התופעות והרעיונות הדתיים והצביעו על השונה ועל השווה. למראית עין נקטו חוקרים אלו גישה פלורליסטית לדתות העולם, אך יש לציין שהמודלים שהנחו אותם היו לרוב מבוססים על אידיאולוגיה אבולוציונית של התפתחות מן הפרימיטיבי אל המתוחכם.

מתוך שלוש נקודות המוצא הללו התפתח במאה העשרים מדע הדתות המודרני, השואב את עקרונותיו הבסיסיים מאימוץ סלקטיבי של העקרונות שהוזכרו לעיל. עם עקרונותיו של מדע הדתות המודרני נמנים שלושה רעיונות מרכזיים: (א) יש לעסוק בדתות ככתופעה אוניברסלית העונה על צרכים אישיים וחברתיים, ולא מתוך חיפוש אחר ערך האמת שלהן; (ב) דת היא תופעה תרבותית ייחודית (*sui generis*) הנותנת ביטוי לכמהיה אנושית למשמעות אולטימטיבית, ולפיכך היא אינה ניתנת לרדוקציה – כלומר אי-אפשר להסביר דת במונחים של חברה או כלכלה בלבד, אלא חייבים להסבירה מתוך עצמה; (ג) הגישה הנכונה לדת היא השוואתית ביסודה, כלומר יש להתבונן דווקא בתופעות או ברעיונות שאפשר לזהותם בתרבויות שונות הרחוקות זו מזו במקום ובזמן. מצד שלושת העקרונות הללו, המייצג המובהק ביותר של מדע הדתות המודרני הוא מירצ'ה אליאדה (Eliade 1957),

מייסד אסכולת "ההיסטוריה של הדתות" באוניברסיטת שיקגו, שעד ראשית המאה העשרים ואחת הייתה הכוח המשפיע ביותר בחקר הדת באקדמיה האמריקנית. עם זאת, עקרונות אלו הותירו את רישומם גם על אנתרופולוגים וסוציולוגים של הדת, שהבולטים בהם הם קליפורד גירץ (1990 [1973]) ופיטר ברגר (Berger 1967). אלה העמידו במרכז את התפיסה שדת היא השקפת עולם (worldview) ויש לראות בה את מכלול הרעיונות, האמונות, הפחדים והתקוות של החברה.

עד שנות החמישים של המאה העשרים היו רוב העוסקים במדע הדתות מסונפים למחלקות לאנתרופולוגיה או, לעיתים קרובות יותר, למחלקות לתיאולוגיה. אולם במהלך שנות השישים והשבעים החלו להיווצר, בעיקר באקדמיה האמריקנית, מחלקות ספציפיות שיועדו ללימודי דת השוואתית והונחו על ידי העקרונות שצוינו לעיל. עלייתן ופריחתן המהירה של המחלקות הללו נעוצה בהלכי הרוח הפלורליסטיים שאפיינו את התקופה, בנהייה אחר תורות חדשות וצורות חדשות של רוחניות, בעיקר כאלה שמקורן במזרח, וכן בתפיסה המתגבשת שתפקידה הציבורי של האוניברסיטה אינו להכשיר חוקרים אלא לכוון אזרחים שמסוגלים להתמצא בנעשה בעולם ובתרבויותיו השונות. הקורס "מבוא לדתות העולם" הפך להיות מצרך נדרש בכל קולג' אמריקני כמעט, וכך נוצרה הצדקה מערכתית יציבה לקיומו של מדע הדתות כדיסציפלינה עצמאית.

עד לשנות התשעים של המאה העשרים התמקד חקר הדתות כמעט באופן בלעדי בשני תחומים – טקסים וטקסטים; טקסים נתפסו בעצמם כטקסטים מסוג מסוים. מסורות דתיות שבהן ניתן מקום רחב לכתבים נלמדו כמעט אך ורק מתוך עיסוק בכתבים אלו: כך למשל, הינדרואיזם נלמד מתוך הוודות, המהברטה והאופנישרות, ויהדות נלמדה מתוך המקרא, ספרות חז"ל והפילוסופיה של ימי הביניים. חברות שבטיות שבהן אין תרבות כתובה נלמדו מתוך התבוננות קפדנית בטקסים, שהחוקרים פירשו אותם כמערכת סמלית מסועפת על פי הסבריהם של הכוהנים או של המנהיגים במקום (למשל טרנר 2004 [1969]). הגישה לדת הייתה אפוא גישה אליטיסטית, אינטלקטואליסטית ומהותנית בעיקרה: קומץ משכילים או בעלי סמכות נחשבו למייצגיה האותנטיים, ולמרות גווייה השונים היא נתפסה כמערכת אחידה וקוהרנטית ונחקרה מצד הרעיונות הקוסמיים והמוסריים שבכוחה להציע, כמעט פילוסופיה (Cantwell Smith 1993).

הדברים החלו להשתנות במידה ניכרת בראשית שנות התשעים, בעקבות ההשפעה ההולכת וגוברת של התיאוריה הביקורתית על חוקרי דתות. אוריינטליזם, חיבורו המכונן של אדוארד סעיד (2000 [1978]), ולימודי פוסטקולוניאליזם בכלל, העלו לדיון את השאלה כיצד חוקרים מערביים מייצרים ידע על המוכפפים וביקשו ליצור גנאלוגיות חדשות של מושג הדת ולחשוף את ההקשרים האימפריאליים והאירופוצנטריים של מחקר הדתות הקנוני (Asad 1993). המחקר הפמיניסטי ולימודי המגדר באותה תקופה הצביעו על העובדה שהנרטיבים המוסמכים או המקובלים בלימודי הדתות הם גבריים והטרונורמטיביים באופן בלעדי כמעט, וביקשו להתבונן באופן ביקורתי בדרכי הבניית המין והמגדר במסגרות

דתיות ולהציע פרספקטיבות וקריאות אלטרנטיביות (למשל 2004 Mahmood). עבודותיו של מישל פוקו הפנו תשומת לב לקשר שבין מסגרות דתיות ליחסי כוח, ולאופן שבו הגוף האנושי נשלט ומעוצב בתוך הקשרים דתיים (Carrette 2002). כותבים פוסט-סטרוקטורליסטיים הטילו ספק ביכולתם של טקסטים לשקף את מה שמצוי מחוץ לטקסט או מעבר לו, ובהשפעתם החלו חוקרי דת לשאול את עצמם מהן הנחות היסוד שעומן הם ניגשים לטקסטים, מדוע לכתחילה זוכים טקסטים מסוימים ולא אחרים לתשומת לב בלימודי דתות, ומהם מנגנוני הידע והכוח שמתוכם טקסטים מיוצרים ומפצים (Blackbourn 2011). בה בעת, חוקרי דת החלו להסיט את מבטם מעולם הרעיונות המופשטים והנשגבים אל הפרקטיקה של חיי היומיום, וביקשו ללמוד על עולמם הדתי של אנשים "רגילים" בהקשרים חברתיים וכלכליים שונים (Orsi 1985) ועל ביטוייה של הדת בתרבות הפופולרית ואפילו ה"נמוכה" (Bender 2003). בשנים האחרונות הולך וגובר העיסוק בדת מטריאלית, כלומר בחשיבותם של חפצים, מרחבים ותחושות גופניות בחוויה הדתית לסוגיה (Houtman and Meyer 2012).

אחד ההיבטים המשמעותיים ביותר והשנויים במחלוקת של השפעת התיאוריה הביקורתית על מחקר הדתות היה דחייתה של הקטגוריה דת וראייתה כקונסטרוקציה אקדמית ריקה שאין לה רפרנטים של ממש בעולם. חוקרים אחדים (למשל 1997 McCutcheon 2003 Dubuisson) ביקרו בחריפות את התפיסה הגורסת כי דת היא תופעה אוניברסלית המייצרת את עצמה (*sui generis*), תגובה כלל-אנושית וטבעית ליקום, אשר במידה רבה עומדת ביסוד מדע הדתות המודרני. הם טענו שזוהי תפיסה תיאולוגית לעילא, המבוססת על דוקטרינה נוצרית שדוחה את הטענה כי חוסר עניין ב"אלוהי" או היעדר זיקה אל "המוחלט" הם תופעה אנושית אותנטית, וראו בה תפיסה ריאקציונרית שמקומה לא יכירנה באקדמיה המודרנית. אחרים (למשל 2000 Fitzgerald; 2005 Masuzawa) טענו כי הניסיון להחיל את הקטגוריה דת – האירופית-פרוטסטנטית במובהק – על חברות לא מערביות ולטעון לשדה פעולה משותף של "דתות העולם" הוא מפעל דכאני מבחינה פוליטית וחלול מבחינה אינטלקטואלית. בהשפעתה של ביקורת זו, הגישה הפנומנולוגית וההשוואתית לדת הפכה במידה רבה לנחלת העבר, וחוקרי דתות כיום זהירים הרבה יותר הן בהגדרת מושא מחקרם (רובם יאמרו שהם חוקרים טקסטים, קהילות או הוגי דעות ספציפיים, ולא שהם חוקרים דת) והן בהנחות היסוד שלהם.

כיום המאפיין הבולט ביותר של מחלקות למדע הדתות הוא המגוון המתודולוגי והתיאורטי. אפשר למצוא בהן, אלו לצד אלו, פילולוגים והיסטוריונים, אנתרופולוגים וסוציולוגים, חוקרי פילוסופיה וחוקרי תרבות פופולרית, ועוד כהנה וכהנה. התפיסה כי קיימת דיסציפלינה מובהקת ששמה מדע הדתות במידה רבה עברה מן העולם. כיום הגישה הרווחת היא שמדע הדתות הוא בעיקרו מרחב משותף ודינמי שגבולותיו רופפים, ופועלים בו חוקרים מתחומים שונים. ההצדקה לקיומו של המרחב המשותף הזה היא פשוטה: דת, ותהא הגדרתה אשר תהא, היא סדרת תופעות מורכבת ועשירה מכדי שיהיה אפשר לטפל בה

בכלי מחקר אחד ויחיד. הגם שכל חוקרת מגיעה מתחום אחר ושולטת בעיקר במערך הכלים המוצע בתחום זה, עבודתה מתעשרת ונעשית שלמה יותר מתוך מגע עם חוקרים מתחומי ידע אחרים המתעניינים גם הם במערך התופעות והרעיונות הקרוי דת. תרומתו וחשיבותו של מדע הדתות כיום הוא בפירוק מתמיד של הגישה המהותנית לדת, שלפיה דת ניתנת לצמצום פשטני לכדי אמונה, כתבי קודש, טקסים, אלימות פוליטית, אשליה ילדותית או יחסי כוח מעמדיים. תחת זאת מציע מדע הדתות מגוון גישות ונקודות מבט המצטרפות יחד לתמונה מורכבת ורב-ממדית.

מדע הדתות והאקדמיה הישראלית

את העובדה שמרבית האוניברסיטאות בארץ אינן מציעות תואר ראשון בלימודי דתות אפשר להסביר בנקל מתוך המבנה והארגון של הלימודים האקדמיים בישראל. בניגוד לאחיותיהן האמריקניות, האוניברסיטאות בישראל אינן מציעות תואר של ארבע שנים ב"אמנויות החופשיות" (liberal arts) אלא מסלול תלת-שנתי מרוכז בתחום ספציפי. בתוך מבנה כזה, למדע הדתות, שאינו דיסציפלינה מובהקת אלא אוסף אקלקטי של דיסציפלינות ומתודות השואלות מתחומים שונים, אין מקום ברור. ההיסטוריון יעסוק בדת במסגרת החוג להיסטוריה, המזרחנית – במסגרת החוג ללימודי המזרח התיכון, והסוציולוגית – במסגרת החוג לסוציולוגיה; ואין סיבה לכנס את כולם יחד במסגרת אחת רק מפני שהם מתעניינים באותו עולם של תופעות או טקסטים. מבחינה זו, המודל הישראלי מבוסס על זה האירופי (ובעיקר הגרמני), אלא שבאוניברסיטאות אירופיות קיימות באופן מסורתי מחלקות לתיאולוגיה שנועדו להכשרת כמרים, ומחלקות אלו הפכו ברבות השנים למחלקות למדע הדתות. בישראל, כמובן, המצב שונה.

בנקודה זו טמונה הסיבה העמוקה יותר להיעדרו של מדע הדתות מן האקדמיה הישראלית. האוניברסיטאות האירופיות (וחלק ניכר מן האוניברסיטאות האמריקניות) החלו את דרכן כמוסדות נוצריים, שהקצו מקום של כבוד לעיסוק בדת מתוך האוריינטציה הדוקטרינרית של המוסד המסוים. הלכי רוח פלורליסטיים ועניין אינטלקטואלי בדת כתופעה אוניברסלית פתחו בהדרגה את שעריהן של המחלקות הנוצריות במובהק לחוקרים העוסקים גם במסורות ודתות אחרות, עד שבמרבית המחלקות הללו לא נותר כמעט זכר לאוריינטציה הנורמטיבית והתיאולוגית הראשונית (Cady and Brown 2002). לעומת זאת, מייסדי האוניברסיטה העברית, שהניחו את המסד להשכלה הגבוהה בישראל, ביקשו לתת מקום של כבוד למדעי היהדות באקדמיה הישראלית מתוך תפיסה מובהקת של היהדות כתרבות ולא כדת (רוזן-צבי 2012). הטקסטים המכוננים של העולם היהודי – המקרא, התלמוד, המדרשים, ספרות ימי הביניים והעת החדשה – הוצבו כתשתית משותפת שמתוכה יש לבנות מחדש את הזהות הלאומית היהודית, ועל כן נחשבו רלוונטיים וחיוניים לכל חברי הלאום הזה, אם הם מקיימים אורח חיים יהודי דתי (של שמירת מצוות וכדומה) אם לאו.

כך קיבלו החוגים למקרא, לתלמוד ולמחשבת ישראל באוניברסיטה העברית מעמד מקביל לזה של מחלקות ללימודים קלאסיים ולפילוסופיה באוניברסיטאות העולם, ולא מעמד מקביל לזה של מחלקות לתיאולוגיה.

כפי שמתאר גדליה סטרומזה (Stroumsa 2002), בשנות השלושים ביקש גרשם שלום להקים באוניברסיטה העברית מכון למחקר משווה של הדתות ולהעמיד בראשו את מרטין בובר, אך הצעתו נתקלה בהתנגדות תקיפה של הדמויות הבולטות בחוגים למדעי היהדות דאז. סטרומזה מאבחן נכונה, לדעתי, כי ביסוד התנגדותם של הללו – התנגדות שהוסיפה ועלתה פעמים רבות גם בקרב תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם של מייסדי מדעי היהדות באוניברסיטה העברית – עמד החשש שעיסוק מחקרי במדע הדתות, שמן הסתם יכלול גם עיסוק ביהדות, יוריד את היהדות ממדרגה של תרבות לאומית למדרגה של דת אחת מני רבות. כפי שהראתה ליאורה בטניצקי (Batnitzky 2011), ההוגים היהודים הגרמנים בני המאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה שביקשו להגדיר את היהדות כדת עשו זאת מתוך שאיפה להפוך את היהודים לאזרחים שווי זכויות במדינת הלאום המודרנית; לשם כך הם ביקשו להפוך את יהדותם מיסוד שמגדיר באופן מוחלט את ישותם הקהילתית להיבט פרטי ואינטימי הנתון רק לתחומי של האינדיבידואל. הציונות, לעומת זאת, נוסדה מתוך התנגדות עמוקה למודל האזרחות האירופי של משה מנדלסון וממשיכיו. אדרבה, הציונות הציבה את היהדות בראש ובראשונה כלאום ושללה מניה וביה את הגדרתה כדת – הגדרה שנחשבה מצמצמת, גלותית ואפולוגטית. אשר על כן, עבור חוקרים המחויבים למפעל הציוני הסכנה הטמונה בעיסוק ביהדות כדת הייתה כפולה: מחד גיסא היה בכך משום ערעור על תפיסתה של היהדות כלאום ומתוך כך ערעור על הפרויקט הציוני עצמו, ומאידך גיסא עיסוק כזה העלה אל פני השטח שלל אלמנטים ריטואליים, מיתיים ואי-רציונליים ביהדות, אשר חניכי הנאורות האירופית ראו בהם עדות מביכה לחשיבה שבטית ופרימיטיבית שאין לה מקום בעולם המודרני.

ולבסוף, היבט נוסף של היעדר העיסוק במדע הדתות באקדמיה הישראלית הוא העובדה שהחברה הישראלית איננה פלורליסטית מבחינה דתית, בלשון המעטה (מובן שהרוב היהודי בארץ מגוון מאוד, אך ענייננו כאן בעיסוק משווה בדתות שונות). המיעוט הערבי בישראל, הכולל מוסלמים ונוצרים, נתפס בראש ובראשונה כבעיה ביטחונית לאומית, ומעטים הישראלים המגלים עניין בדת ובתרבות של קהילות שונות בחברה הערבית שלא מתוך חשדנות ואיבה. מיעוטים דתיים קטנים יותר, כגון דרוזים וצ'רקסים, חבשים וארמנים, רוסים אורתודוקסים, שומרונים, בהאים ומארונים כמעט אינם ידועים או נראים במרחב הציבורי הישראלי, ולמעשה הם בעיקר אנקדוטה תיירותית. וכמובן, מבקשי המקלט ומהגרי העבודה בישראל, בעיקר מדרום מזרח אסיה ומאפריקה, בקושי זוכים ליחס כבני אדם ממשיים, לא כל שכן לעניין בתרבותם ובמורשתם (למחקר יוצא דופן מבחינה זו ראו צבר 2008). מדע הדתות מושתת על תפיסה הרואה בכל הדתות אלטרנטיבות ממשיות זו לזו,

ביטויים שווי ערך של רעיונות ופחדים ותקוות וצרכים אנושיים חוצי גבולות; מנקודת מבט זו, השתייכותם של פרטים לדת מסוימת ולא לאחרת היא תוצאה של צירוף מקרים היסטורי. נקל להבין מדוע מנקודת המבט היהודית הישראלית המקובלת – המשלבת תודעה של מיעוט נרדף עם בדלנות מול הסביבה הגיאוגרפית המיידית – גישה פלורליסטית כזו תיראה זרה ומוזרה ואף מסוכנת.

לדעתי, הבנת הגורמים השונים שבעטיים נדחק מדע הדתות מן האקדמיה הישראלית מאפשרת לראות בבהירות מדוע דווקא בעת הנוכחית יש חשיבות וערך להיכרות עם התחום ולעיסוק בדת כקטגוריה של חקירה ביקורתית. אתחיל דווקא מן הנקודה האחרונה, הנוגעת לפלורליזם. הגם שהחברה הישראלית רחוקה מלהיות פלורליסטית ביחסה לדתות מקומיות אחרות, בשנים האחרונות אנו עדים לתופעה הולכת וגוברת של פלורליזם כלפי חוץ – כלומר לעניין הולך וגובר בתרבויות דתיות רחוקות ואקזוטיות כגון הינדואיזם ובודהיזם (Feraro and Lewis 2017), במידה לא מבוטלת בעקבות מסעותיהם של צעירים ישראלים למזרח (יעקבסון 2016). כמוכן, על פי רוב המשיכה הזאת איננה ממוסגרת כלל ועיקר במונחים של דת אלא במונחים פילוסופיים, פסיכולוגיים או "רוחניים" כלליים, אבל בכך בדיוק טמון העניין: דתות העולם אינן מתקיימות עוד כמשחק סכום אפס, שבמסגרתו אדם משתייך באופן מוחלט למסגרת דתית אחת ומתחייב לכל פרטיה ודקדוקיה תוך שלילת כל האפשרויות האחרות. תחת זאת, בכפר הגלובלי מתקיים מעין שוק של דתות, שבו אנשים מלקטים דימויים, סמלים, פרקטיקות, טקסטים וחפצים ממקורות שונים מבלי לחוש סתירה או מתח ביניהם (Roof 1999; Carrette and King 2005). סוציולוגים נוטים לראות בכך תופעה חדשה יחסית, תוצר של תקשורת המונים, פתיחת גבולות וניידות של מידע ושל בני אדם כאחד, אולם חוקרי דתות יודעים היטב שאין בתופעה זו כל חדש: דת הייתה מאז ומתמיד תופעה היברידית, דינמית ומורכבת, והיא עוצבה תמיד מתוך אינטראקציות תרבותיות.

משמעותית אף יותר היא העובדה שבישראל של 2018, יהדות היא דת לפחות במידה שהיא תרבות ולאום, ואולי אף יותר מכך. סקר שערך מכון Pew האמריקני ב-2016 מגלה כי מספר הישראלים המגדירים עצמם כמאמינים והמקיימים טקסים דתיים בבתייהם גדל משמעותית בעשור האחרון (Pew Research Center 2016), וההנחה היא כי מספרם ילך ויגדל (ביסטרוכ וסופר 2010). לכך אפשר להוסיף את נהייתם של ישראלים, שרבים מהם אינם מזדהים כדתיים, אחר תורות יהודיות חדשות וישנות כאחד (שלג 2010; ידגר ואחרים 2014). ההסברים לתופעות אלו מורכבים ואי-אפשר לייחסן לגורם יחיד: בחלקם קשורים הדברים לדומיננטיות הגוברת של הציונות הדתית בחיים הציבוריים בארץ (ראו למשל לוי 2015), בחלקם הם ניתנים להסבר ברוח תופעות גלובליות יותר של "התעוררות דתית" כחלק מתרבות פנאי וטיפוח עצמי (Werczberger 2016), ובחלקם הם מובנים על רקע המתחים האתניים והמעמדיים המגדירים את החברה הישראלית (שנהב 2003; ליאון 2009).

אולם לענייננו, הנקודה המרכזית היא שהפרויקט הציוני המובהק של הפיכת הדת היהודית ללאום בלבד, וללאום חילוני דווקא, הוא נחלת העבר. אינני טוענת שלפרויקט הציוני לא היו מאפיינים תיאולוגיים מובהקים מראשיתו, אלא רק שנוכחותה של הדת במרחב הפרטי והציבורי כיום אינה תואמת את חזונו של הוגי הציונות ומייסדי המדינה.

מבחינת הנוכחות הגוברת של הדת בחיי הפרט והקהילה, נוכחות שמוסיפה להפתיע רבים מהחילונים בארץ, ישראל איננה ייחודית: תזת החילון, שמשלה בכיפה מאז ראשית המאה העשרים, גורסת שככל שהעולם ייעשה קפיטליסטי ומתועש יותר כן תיעלם בו הדת עד להכחדה כמעט מוחלטת, אך רבים סבורים כי מאז שנות השבעים הוכח שהיא שגויה לחלוטין (Swatos and Christiano 1999).

ייחודו של המקרה הישראלי הוא בכך שהשיח האקדמי, כמו השיח הציבורי, נטה שלא לראות ביהדות דת כלל ועיקר, ועל כן לרוב לא מצא לנכון לעסוק בה מתוך דיאלוג עם צורות מחשבה ומחקרים המתייחסים לדתות אחרות (Idel 1990, 24). כיום, כמדומני, יש די מקום לערער על הטענה כי היהדות ייחודית בהיותה בעלת מעמד אונטולוגי שונה מזה של דתות אחרות. ואכן, בשני העשורים האחרונים חוקרי יהדות מגלים נכונות רבה יותר להשתמש במחקריהם במגוון רחב של מקורות ופרספקטיבות ממסורות דתיות שונות.

לבסוף, להכרה כי אנו חיים בעולם פוסט-חילוני (Gorski et al. 2012), כמו להכרה כי כיום כל הדתות כולן הן גלובליות, טרנס-אזוריות וטרנס-לאומיות, יש לטעמי השלכות גם על ההיבטים הארגוניים והמבניים של האקדמיה עצמה. תזת החילון גרסה כי דינן של הדתות להפוך לעניין אישי המוגבל לספֵרה הפרטית, אם לא להיכחד לחלוטין, ורק בחברות שטרם הפכו למודרניות במלוא מובן המילה דתות הן עדיין כוח מעצב של החיים הציבוריים והפוליטיים (שנהב 2008). תפיסה זו ניכרת היטב במערך הקוריקולרי של רבות מהאוניברסיטאות בארץ ומחוצה לה: על בודהיזם, הינדואיזם, קונפוציוניזם, אסלאם, דתות מרכז-אמריקניות ודתות אפריקניות, לומדים במסגרת לימודי האזור – הנתפס כ"אחר" מהותית לעומת אזורנו, בין היתר משום שתרבויות ומסורות דתיות עדיין מגדירות אותו באופן משמעותי כל כך; על הנצרות, לעומת זאת, לומדים בעיקר בקורסים על היסטוריה אירופית. אך בתקופה שבה יש קהילות מוסלמיות באירופה ומגזרים זן-בודהיסטיים בארצות הברית, נוצרים אוונגליסטים בגאנה וישראלים יהודים בטיבט, האם יש עוד משמעות לחלוקה אזורית כזו? נראה שהגיעה השעה לאתגר את החלוקות המיושנות בין מזרח למערב, בין קלאסי למודרני, בין פרטי לציבורי, בין תרבות גבוהה (ספרות ואמנות) לתרבות נמוכה (טקסים וחפצים). מדע הדתות, כשהוא במיטבו, קורא תיגר על תפיסות מהותניות של דתות ותרבויות, על חלוקות וסיווגים פשטניים ועל גבולות דיסציפלינריים נוקשים (במרעו, כמובן, הוא פועל מתוך אלו ומאשש אותם).

מעבר לתיאולוגיה: מדע הדתות ואפיסטמולוגיה פוסט-חילונית

מזן הדברים שלעיל עולה כי מסגרות חשיבה במדעי הרוח והחברה שזיהו קו שכר בין העולם המודרני החילוני ובין העולם הקדם-מודרני הדתי, ולפיכך ראו בדת תופעה מאובנת ודגנרטיבית השייכת במהותה לאתמול שחלף, אינן הולמות את המציאות שאנו חיים בה, וספק אם הלמו את המציאות אי פעם. פעילותה הענפה של קבוצת המחקר "קדושה, דת וחילון" במכון ון ליר בירושלים מדגימה היטב את הפוטנציאל הגלום בתוכנה זו ובגישה מורכבת ורב-רובדית יותר ליחס בין דתיות וחילוניות (ראו למשל פיישר 2015). הגם שהולכת ורווחת ההכרה בקריסתה של תזת החילון וכך גם ההכרה בדומיננטיות ובוויטליות המתמשכות של הדת, דומני שיש מקום לבקר שתי נטיות עיקשות שיסודן בתזת החילון, שעדיין מושלות בכיפתה של הכתיבה התיאורטית-ביקורתית בישראל ובכלל. הנטייה האחת היא לתפיסה מונוליתית, פשטנית וא-היסטורית של דת, בעיקר בעולם הקדם-מודרני; הנטייה השנייה, הקשורה בטבורה לראשונה, היא תפיסת הדת באופן אקסקלוסיבי כתיאולוגיה הפרדיגמה שלפיה המודרנה (המוגדרת לרוב סביב השילוש קפיטליזם, טכנולוגיה ולאומיות) שונה מהותית וקטגורית מכל מה שקדם לה הובילה כמה מענקי התיאורטיקנים של העידן המודרני לזהות את הקדם-מודרני עם הדתי, ולייחס לקדם-מודרני תכונות של פשטות, קוהרנטיות ואחדותיות הנובעות מן הטוטליות של הדת. כך למשל ולטר בנימין, בחיבורו המונומנטלי "יצירת האמנות בעידן השעתוק הטכני (בנימין 1983 [1936]), קבע כי עד העידן המודרני שימשו יצירות אמנות לצורכי פולחן דתי ומכך נבעה ההילה שלהן; לאחר מכן היא הומרה להילה אסתטית, עד לשלב הנוכחי שבו טכנולוגיות שכפול הסירו את ההילה לחלוטין. זוהי טענה שגויה בעליל, המניחה שהארם הקדם-מודרני במערב (כמו מקבילו ה"פרימיטיבי" בהווה בכל מקום אחר) מונע ליצירה או לפעולה על ידי כוח אחד ויחיד, אי-רציונלי בהגדרתו, שאפשר לכנותו דת. דוגמה אחרת היא קביעתו המפורסמת של בנדיקט אנדרסון (1999 [1983]) כי בעולם הקדם-מודרני הדת הייתה היסוד המארגן והמאחד והיא ליכדה את קהילת המאמינים באמצעות שפה משותפת שיסודה בכתבי קודש, ואילו בעולם המודרני היסוד המארגן והמאחד הוא הלאום, המלכד את חבריו באמצעות תקשורת ההמונים. מאחורי קביעה זו עומדות כמה הנחות בעייתיות ביותר: ראשית, שמי שמחזיקים בקורפוס דתי משותף בהכרח רואים עצמם כקהילה אחת (אף שריבוי הכיתות, הדנומינציות, ה"כפירות" ומאבקי הדת לאורך ההיסטוריה מוכיח אחרת); שנית, שסובייקטים דתיים לאורך ההיסטוריה הגדירו את זהותם בראש ובראשונה באמצעות קורפוס כתוב, אף שרובם לא יכלו לקרוא אותו; ושלישית, שבחיהם של פרטים וקבוצות יש מקום לעיקרון מארגן אחד בלבד. התרשמותי היא שגם חוקרים מן השנים האחרונות, המאמצים עמדה פוסט-חילונית ומבקשים לערער על הפרדיגמה שלפיה העידן המודרני הפך את הדת לבלתי רלוונטית, עדיין מחזיקים, בגלוי או בסמוי, בתפיסה שהעידן הקדם-מודרני היה דתי ללא עוררין ולכן אפשר להחיל עליו הכללות חברתיות, פוליטיות ותרבותיות גורפות. לא אחת עולה

מכתיבה תיאורטית המתייחסת לדת כי האיכרים בצרפת במאה השתיים-עשרה היו נוצרים בדיוק באותו אופן כמו הנזירים במצרים של המאה הרביעית, ושאת עולמם הרוחני של יהודי בגדד במאה העשירית אפשר להסביר באמצעות התורה שנכתבה כאלף וחמש מאות שנים קודם לכן.

אני מוצאת ערך רב בהבחנתו של יהודה שנהב (2008) בין פוסט-חילוניות במובן טמפורלי – לאמור, פוסט-חילוניות שהיא מאפיין ספציפי של סוף המאה העשרים וראשית המאה העשרים ואחת – ובין פוסט-חילוניות במובן אפיסטמולוגי, כלומר גישה עקרונית המבקשת לקעקע את הדיכוטומיה חילוני/דתי ולהצביע על הגורמים שהביאו לייצורה ולשכפולה. שנהב קורא לאמץ גישה פוסט-חילונית במובן האחרון. אוסיף על דבריו ואומר כי מחויבות לעמדה אפיסטמולוגית פוסט-חילונית תבקש לערער את תקפותה של הדיכוטומיה הזאת ביחס לעבר ולא רק ביחס להווה, ביחס למזרח ולא רק ביחס למערב, וביחס לתרבות חומרית ולא רק לתרבות כתובה. אשר על כן, אפיסטמולוגיה פוסט-חילונית אינה יכולה להיות שלמה ללא הבנה מורכבת יותר, עשירה יותר, היסטורית יותר ורב-ממדית יותר של מושג הדת עצמו ושל עולמות השיח והפעולה השונים שדתות מכוננות. כינונה של הבנה כזו תלוי במידה רבה באימוץ כמה מן התובנות המרכזיות ביותר של מדע הדתות, וראשונה וחשובה מכולן בעיניי – ההבחנה בין דת ותיאולוגיה.

תופעה נפוצה בכתיבה תיאורטית-ביקורתית העוסקת בהיבטים של דת וחילון, ובעיקר בכתיבה הנוגעת בשאלות של תיאולוגיה פוליטית, היא ערבוב קטגוריות מוחלט בין דת ובין תיאולוגיה. שתי המילים נתפסות פחות או יותר כנרדפות זו לזו, או כשתי חלופות שוות ערך לאותו עניין עצמו.³ אולם ערבוב זה אינו רק רשלני מבחינה סמנטית, אלא גם מנציח תפיסה פרוטסטנטית-טהרנית של דת הנעוצה בעומקה באתוס הנאורות והחילון, שהוא בדרך כלל מושא ביקורתם הישיר של כותבים אלו. אפשר להמשיל את היחס בין תיאולוגיה ובין דת ליחס בין פילוסופיה פוליטית ובין פוליטיקה. תיאולוגיה היא יצירה אינטלקטואלית מופשטת של הוגים הנמנים עם אליטה משכילה, המבקשת למזג תובנות פילוסופיות עקרוניות (אריסטוטליות, קאנטיאניות, הגליאניות וכיוצא בזה) עם כתבים בעלי מעמד מקודש. דת, לעומת זאת, היא מערכת מורכבת ומסועפת של מוסדות חינוך וצדקה, קשרים קהילתיים וכלכליים, אובייקטים ריטואליים ופולחניים, מנהגים משפחתיים ופרטיים, ליטורגיה ספונטנית ודוקטרינה פופולרית ועוד. התיאולוג יוכל לכתוב שהאל הוא טרנסצנדנטי לחלוטין ואין לו שום היבט פרסונלי; האנשים הדתיים, מצידם, ימשיכו להתפלל לאל הזה שייתן להם בריאות ופרנסה. התפיסה כי האלמנטים הריטואליים, הקהילתיים, הפרקטיים וה"עממיים" של הדת הם הטפל וכי עיקר הדת ומהותה הם הטקסטים הכתובים –

כתבי הקודש ושכבות הפרשנות שנוסדו על גביהם – היא גישה שיסודה ברפורמציה הפרוטסטנטית ובניסיון לטהר את הדת מהיבטיה הלא רציונליים (Vasquez 2011). יתר על כן, גישה זו קשורה בטבורה לפרויקט החילון, שכן היא הופכת את הדת מתופעה ציבורית ובין-אישית לתופעה קונטמפלטיבית, המתקיימת בדל"ת אמותיה של התודעה ולכן בספרה הפרטית בלבד (Asad 2003; Taylor 2007).

לחידוד ההבחנה בין דת ובין תיאולוגיה, ולרכישת כלים קונספטואליים לדיון בדת באופן שאינו מצמצם אותה לתיאולוגיה, יש חשיבות יתרה דווקא בהקשר היהודי-ישראלי. אין כל ספק שקיימת קטגוריה שאפשר לכנותה תיאולוגיה יהודית, דהיינו התבוננות סיסטמטית של כותבים יהודים בשאלות של אלוהות, השגחה, גאולה, נבואה, התגלות וכדומה. אין גם כל ספק שהציונות, או לפחות כותבים ציונים מסוימים, הציבו תיאולוגיה מובהקת ועשו שימוש נרחב בתמות ובמיתוסים מקראיים. אולם התבוננות באופן שבו זהויות יהודיות מובנות, משומרות ומאורגנות – כיום, אך גם בעבר – דורשת הכרה בכך ששאלות מופשטות של אמונה וגאולה הן היבט אחד בלבד, ולדעתי לא ההיבט המרכזי של הדת או היהדות בחיי הפרט, הקהילה והמדינה. הדומיננטיות של ההלכה במסורת היהודית – המדגישה ביצועים גופניים ולשוניים של תסריטים מקודשים, מציבה גדרות של טאבו סביב פרקטיקות מסוימות ומעלה על נס אחרות – מחייבת התבוננות בדת כמכלול ולא רק כמאגר מצומצם של דוקטרינות תיאולוגיות. ספרו של יאיר ליפשיץ על ביצועים תיאטרוניים של טקסטים יהודיים (ליפשיץ 2016) וספרו של תומר פרסיקו על מדיטציה יהודית (פרסיקו 2016) הם שתי דוגמאות טובות מן הזמן האחרון להתבוננות ביהדות דרך עדשה המראה באופן רב-ממדי כיצד טקסט וגוף, יחיד וקהילה, מסורת וחידוש, תיאולוגיה ופרקטיקה, מתמזגים אלו באלו באופנים מרתקים ומורכבים.

כמי שגדלה בבית שבו מצהירים בגלוי על אתאיזם אבל לא אוכלים חמץ בפסח, כמי שלא ביקרה בבית כנסת עד גיל עשרים וחמש אבל החליטה ללמוד תנ"ך ותלמוד בגיל שבע-עשרה, וכמי שחייה וחיי כל חבריה ומכריה הקרובים מתקיימים בזיקות מתמשכות ומשתנות לדת, הכוללות ריחוק וקרבה, משיכה ודחייה, בחירה וויתור, אני יכולה להעיד מכלי ראשון כי נחוצה לנו, כדברי שנהב, אפיסטמולוגיה פוסט-חילונית, שתאפשר לנו "לערער על קיומן של הבחנות אנליטיות נוקשות ולייצר במקומן מרחב ביניים" (שנהב 2008, 164). אולם משמעותה של אפיסטמולוגיה כזו, בעיניי, איננה רק פירוק הדיכוטומיה חילוני/דתי אלא גם העשרה והרחבה של הכלים התיאורטיים והביקורתיים שבאמצעותם אנו ניגשים אל עולם המשמעויות והחוויית של המנעד הדתי על שלל גווניו וצורותיו. על פי התפיסה הרווחת, זהות דתית היא תמיד מונוליתית, קוגניטיבית ומוחלטת. אולם אם נכיר בכך שזהות דתית היא לעולם היברידית, פרפורמטיבית ואמביוולנטית, נוכל לעסוק בתופעות ובטקסטים דתיים לא כקוטב הנגדי לתחומה של ביקורת החברה והתרבות, אלא כהיבט אינהרנטי שלה.

ביבליוגרפיה

- אוטו, רודולף, 1999 [1917]. הקדושה, בתרגום מרים רון, ירושלים: כרמל.
- אנדרסון, בנדיקט, 1999 [1983]. קהילות מדומיינות, בתרגום דן דאור, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- ביסטרום, יבגניה, וארנון סופר, 2010. ישראל, דמוגרפיה 2010–2030: בדרך למדינה דתית, חיפה: קתדרת חייקין לגאואסטרטגיה, אוניברסיטת חיפה.
- בנימין, ולטר, 1983 [1936]. יצירת האמנות בעידן השעתוק הטכני, בתרגום שמעון ברמן, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- ג'יימס, ויליאם, 1949 [1902]. החוויה הדתית לסוגיה: מחקר בטבע האדם, בתרגום יעקב קופליביץ, ירושלים: מוסד ביאליק.
- גירץ, קליפורד, 1990 [1973]. פרשנות של תרבויות, בתרגום יואש מייזלר, ירושלים: כתר.
- חבר, חנן, 2013. בכוח האל: תיאולוגיה ופוליטיקה בספרות העברית המודרנית, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- טרנר, ויקטור, 2004 [1969]. התהליך הטקסי: מבנה ואנטי-מבנה, בתרגום נעם רחמילביץ, תל אביב: רסלינג.
- ידגר, יעקב, גדעון כ"ץ ושלום רצבי, 2014. מעבר להלכה: מסורתיות, חילוניות, ותרבות העידן החדש בישראל, באר שבע: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- יום, דייוויד, 1982 [1779]. דיאלוגים על הדת הטבעית, בתרגום משה שטרנברג, ירושלים: מאגנס.
- יעקבסון, יותם, 2016. הודו כי טוב: שינויים רוחניים ומהפכים דתיים של ישראלים בהודו, תל אביב: עצה.
- לוי, יגיל, 2015. המפקד האליון: התיאוקרטיזציה של הצבא בישראל, תל אביב: עם עובד.
- ליאון, נסים, 2009. חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית, ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- ליפשיץ, יאיר, 2016. מסורת מגולמת בגוף: ביצועים תיאטרוניים של טקסטים יהודיים, אור יהודה: דביר.
- סעיד, אדוארד, 2000 [1978]. אוריינטליזם, בתרגום עתליה זילבר, תל אביב: עם עובד.
- פישר, יוכי (עורכת), 2015. חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- פרויד, זיגמונד, 1988 [1927]. "עתידה של אשליה", תרבות בלא נחת, בתרגום אריה בר, תל אביב: דביר, עמ' 78–117.
- פרסיקו, תומר, 2016. מדיטציה יהודית: התפתחותן של תרגולות רוחניות ביהדות זמננו, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
- צבר, גליה, 2008. לא באנו להישאר: מהגרי עבודה מאפריקה לישראל ובחזרה, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
- קאנט, עמנואל, 1985 [1793]. הדת בגבולות התבונה בלבד, בתרגום נתן רוטנשטרייך, ירושלים: מוסד ביאליק.

רוזן-צבי, ישי, 2012. "לחלץ את התלמוד: אסימילציה ולאומיות במדעי היהדות", תעודה כד, עמ' עג-פו.
 שלג, יאיר, 2010. מעברי ישן ליהודי חדש: רנסאנס היהדות בחברה הישראלית, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
 שמידט, כריסטוף, ואלי שיינפלד (עורכים), 2009. האלוהים לא יאלם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
 שנהב, יהודה, 2003. היהודים-הערבים: דת, אתניות, ולאומיות, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
 ———, 2008. "הזמנה למתווה פוסט-חילוני לחקר החברה בישראל", סוציולוגיה ישראלית י(1), עמ' 188-161.

- Asad, Talal, 1993. *Genealogies of Religion*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- , 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- Batnitzky, Leora, 2011. *How Judaism Became a Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought*, Princeton: Princeton University Press.
- Bender, Courtney, 2003. *Heaven's Kitchen: Living Religion at God's Love We Deliver*, Chicago: University of Chicago Press.
- Berger, Peter L., 1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, NY: Doubleday.
- , 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Blackbourn, Anne M., 2011. "The Text and The World," in Robert A. Orsi (ed.), *The Cambridge Companion to Religious Studies*, New York: Cambridge University Press, pp. 151-167.
- Cady, Linell E., and Delwin Brown, 2002. *Religious Studies, Theology, and the University: Conflicting Maps, Changing Terrain*, Albany, NY: SUNY Press.
- Cantwell Smith, Wilfred, 1993. *What is Scripture?* Minneapolis: Fortress Press.
- Capps, Walter H., 1995. *Religious Studies: The Making of a Discipline*, Minneapolis: Fortress Press.
- Carrette, Jeremy R., 2002. *Foucault and Religion: Spiritual Corporeality and Political Spirituality*, London: Routledge.
- Carrette, Jeremy R., and Richard King, 2005. *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, London: Routledge.
- Dubuisson, Daniel, 2003. *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- Eliade, Mircea, 1957. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, trans. Willard R. Trask, New York: Harcourt.
- Feraro, Shai, and James R. Lewis, 2017. *Contemporary Alternative Spiritualities in Israel*, New York: Palgrave Macmillan.
- Fitzgerald, Timothy, 2000. *The Ideology of Religious Studies*, New York: Oxford University Press.
- Gorski, Philip, David Kyuman Kim, John Torpey and Jonathan VanAntwerpen, 2012. *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, New York: New York University Press.
- Habermas, Jürgen, 2006. "Religion in the Public Sphere," *European Journal of Philosophy* 14(1), pp. 1–25.
- Houtman, Dick, and Birgit Meyer (eds.), 2012. *Things: Religion and the Question of Materiality*, New York: Fordham University Press.
- Idel, Moshe, 1990. *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven: Yale University Press.
- Mahmood, Saba, 2004. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton: Princeton University Press.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels, 1964. *On Religion*, New York: Schocken Books.
- Masuzawa, Tomoko, 2005. *The Invention of World Religions*, Chicago: University of Chicago Press.
- McCutcheon, Russel, 1997. *The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York: Oxford University Press.
- Müller, Max F., 1872. *Lectures on the Science of Religion*, New York: Scribner.
- Orsi, Robert A., 1985. *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950*, New Haven: Yale University Press.
- Pailin, David A., 1984. *Attitudes to Other Religions: Comparative Religion in Seventeenth- and Eighteenth-Century Britain*, Manchester: Manchester University Press.
- Pew Research Center, 2016. "Israel's Religiously Divided Society," March 8 (online).
- Roof, Wade Clark, 1999. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton: Princeton University Press.
- Schilbrack, Kevin, 2013. "What Isn't Religion," *The Journal of Religion* 93(3), pp. 291–318.
- Schleiermacher, Friedrich, 1988 [1799]. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, trans. Richard Crouter, New York: Cambridge University Press.
- Smith, Jonathan Z., 1998. "Religion, Religions, Religious," in Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 269–284.
- Stark, Rodney, 1999. "Secularization, R.I.P.," *Sociology of Religion* 60(3), pp. 249–274.

- Stroumsa, Guy G., 2002. "Presence, Not Gnosis: Buber as a Historian of Religion," in Paul R. Mendes-Flohr (ed.), *Martin Buber: A Contemporary Perspective*, Syracuse and Jerusalem: Syracuse University Press and the Israel Academy of Sciences and Humanities, pp. 25–47.
- Swatos, William H., Jr., and Kevin J. Christiano, 1999. "Secularization Theory: The Course of a Concept," *Sociology of Religion* 60(3), pp. 209–228.
- Taylor, Charles, 2007. *A Secular Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tylor, Edward B., 1958 [1871]. *Primitive Culture*, New York: Harper.
- Vasquez, Manuel A., 2011. *More than Belief: A Materialist Theory of Religion*, New York: Oxford University Press.
- Werczberger, Rachel, 2016. *Jews in the Age of Authenticity: Spiritual Renewal in Israel*, New York: Peter Lang.