

האם בסוף כל משפט שאנחנו אומרים בעברית יושב אלוהים עם תאולוגיה? עיון באפשרות הפרשנות והחילון בהקשר היהודי-ישראלי

רגב בן דוד

המאמר עוסק באפשרות לפרש מילים ומונחים בהקשר היהודי-ישראלי. הוא מתמקד בביקורת בין-תחומית על גישת התאולוגיה הפוליטית, ובפרט על התפיסה שלפיה "שיבת המודחק התאולוגי" – משמעויות דתיות קדומות למילים ולמונחים בשפה – בלתי נמנעת. נטען כי תפיסה זו נשענת על שני נדבכים: טענה שלמונחים מודרניים בעברית יש מקור תאולוגי ושלילת האפשרות לשינוי הקשרי המשמעות הדתיים שלהם. השערת המקור התאולוגי נבחנת באמצעות מחקרים בסמנטיקה ובחקר המקרא – ונדחית לנוכח שלל דוגמאות למונחים מקראיים וחז"ליים שמקורם ארצי ואף אלילי. אשר לאפשרות הפרשנות והתמורה התרבותית, כשם שחברות מונותאיסטיות סבורות שהתנתקו מהרקע האלילי שממנו יצאו, יש לקבל עקרונית את אפשרות ההשתנות והפרשנות ולדחות את ההנחה שאין ברירה אלא לשוב להקשרי משמעות קודמים. יש להכיר באפשרות שמונחים ישנו את משמעותם במעבר מהעברית הקדם-מודרנית לעברית המודרנית. מנגנון השינוי תלוי בגורמים מגוונים וכולל גם אפשרות לשימור משמעויות קודמות ולהחזרת רובדי משמעות שנשכחו. בהקשר היהודי-ישראלי יש לכך השלכות רבות, בפרט בהיבטים ציבוריים הקשורים למורשת היהודית.

בישראל בימינו אדם עשוי לקרוא במוסף על הפגנות מול היכל התרבות בכיכר הבימה, משכן הכנסת ומשרדי הממשלה. מילים רבות במשפט זה טומנות בחובן, נוסף על המשמעות העכשווית, גם משמעויות מרובדי לשון קודמים. להיבטים רבים בחיים בישראל יש שכבות קודמות במסורת היהודית, והן צפות כשמתגלות מחלוקות בשאלות כגון מיהו יהודי, איך נראה גיור, מה צביון השבת, מהם נישואים ומהי קבורה, מיהו רב ועוד. הדוגלים בדינמיות סבורים שבהתפתחות חברה ותרבות סביר שיצמחו ביטויים מעודכנים – חדשים לגמרי או "החזרת עטרה ליושנה" (כגון ביכורים בשבועות); הדוגלים במסורת נוטים להיות ביקורתיים כלפי הביטויים החדשים הללו, הסוטים מהמסורת המקובלת לשיטתם, מההלכה וממנגנוני עיצובה המקובלים לתפיסתם.

הדיון בשאלות אלו מתקיים במרחבי שיח מגוונים, וכאן אבקש לבחון אותן באמצעות מסגרות תאורטיות של פרשנות, של תרבות ושל בלשנות. אתמקד במאפיין של חלק מהעמדות השמרניות המורכב משתי טענות: ראשית, שמקור המושגים הללו נעוץ בהקשר תאולוגי, גם אם עברו תהליך "מקודש לחול"; שנית, שמסיבה זו הפרשנות המחולנת אינה לגיטימית.

אני מאמץ את תפיסת היהדות כתרבות פרשנית – כלומר ראיית האופי הפרשני של התרבות היהודית מחז"ל עד ימינו, האחראי למרבית "ארון הספרים היהודי"¹. בתרבות כזו, כשרותה של עמדה בשיח תלויה בין היתר בתפיסתה כפרשנות לגיטימית לכתבים מקובלים הקודמים לה, וגם חידושים ושינויים מוצגים לרוב כפרשנות לקורפוס הקאנוני.² כפי שילדים מבינים אינטואיטיבית במשחק "הרצל אמר", האסמכתה הצורנית היא הקובעת; וכמו בסריגה או ברקימה, מתקדמים דרך השתזרות בלולאה הקודמת.

מבט סמיוטי בפרשנות

לתיאור חלק מהמעשה הפרשני אשתמש במונחי סמיוטיקה, תורת הסימנים, מבית מדרשו של פרדינן דה-הסוסיר.³ לפי דה-הסוסיר, הסימן (המילה) בשפה מורכב ממסמן (החומר הלשוני, הצלילים והאותיות) וממסומן (מה שהמסמן אמור לייצג בשפה). עם זאת, כשם שלמסומן ייתכנו כמה מסמנים – "מילים נרדפות" (סינונימים) – גם למסמנים ייתכנו כמה מסומנים (פוליסמיה = ריבוי משמעויות למילה אחת, למשל "ראש", או הומונימיה = מילים שנראות ונשמעות באופן זהה, אך משמעויותיהן שונות, למשל "שָׁנָה").

חידושים פרשניים מתבטאים פעמים רבות בשינוי מסומנים למסמנים נתונים. כפי שהראה משה הלברטל, דווקא התקדשות מסמנים בתרבות (מילים, מעשים, מקומות ועוד) מובילה לפתיחת מנעד המסומנים המוצעים להם – הואיל וכל עמדה בשיח מבקשת להציג עצמה כפירוש אפשרי לקאנון.⁴

* המחבר מבקש להודות לקוראים האנונימיים על הערותיהם המועילות; לעמיתיו במרכז ספרא באוניברסיטת תל אביב בשנה"ל תשפ"ד, בהובלת פרופ' איסי (יששכר) רוזן-צבי ופרופ' ישי בלנק, על הדיונים הפוריים בגרסאות קודמות של מאמר זה; לד"ר אביטל דוידוביץ' אשד, לפרופ' חזקי שהם ולמלגת בירון-סגלה-ספרא שסייעה בהתפנות לכתיבה.

1 הרחבה על חז"ל ראו למשל: Moshe Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority* (Cambridge: Harvard, 1997). [להלן: הלברטל, עם הספר]; הנ"ל, *מהפכות פרשניות בהתהוותן* (ירושלים: מאגנס, תשנ"ז); מנחם אלון, *המשפט העברי, א-ג* (ירושלים: מאגנס, תשל"ג); שאול ליברמן, *יוזנית ויוזנות בארץ ישראל* (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשכ"ג); יוסף היימן, *דרכי האגדה* (ירושלים: מאגנס ומסדה, תשי"ד); יונה פרנקל, *דרכי האגדה והמדרש, א-ב* (גבעתיים: יד לתלמוד, 1991); א"א אורבך, *חז"ל: פרקי אמונות ודעות* (ירושלים: מאגנס, תשנ"ח). להגות מאוחרת יותר ראו למשל זאב לוי, *הרמנויטיקה במחשבה היהודית בעת החדשה*, חיפה וירושלים: מאגנס ואוניברסיטת חיפה, תשס"ו). למסגרת מקיפה ראו אפרים שמואלי, *שבע תרבויות ישראל* (ירושלים: יחדיו, תש"ם).

2 כמה עיונים ביצירה העברית המודרנית במבט פרשני נדרשו למסגרת ההרמנויטית שיצר הנס גאורג גדמר דרך תורת "מיזוג האופקים", המדגישה את שזירת החדש בתוך הישן במעשה הפרשנות. ראו למשל: רינה חבלין, *מחויבות כפולה* (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001); אבי שגיא, *אתגר השיבה אל המסורת* (ירושלים ורמת גן: הרטמן, בר-אילן והקיבוץ המאוחד, תשס"ג). מסגרת רלוונטית נוספת יצר חוקר מחשבת חז"ל מקס קדושין, עם תורתו בדבר "חשיבה אורגנית" ו"מושגי ערך", וראו זעירא, *קרועים אנו: זיקתה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים אל התרבות היהודית* (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס"ב); זבה-אלרן, *זיכרונות חדשים: אסופות האגדה ועיצובו של קנון עברי מודרני* (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשע"ז).

3 פרדינן דה-הסוסיר, *קורס בבלשנות כללית*, תרגום: אבנר להב (תל-אביב: רסלינג, 2005 [1916]).

4 הלברטל, עם הספר, 32, 40, 44.

המחויבות כלפי המסמן עשויה להיות קודמת למתן מסומן כלשהו. כך למשל תיאר אליעזר גולדמן:

כשאנו אומרים הן או לאו לפסוק מדעי אנו אומרים הן או לאו לטענה המובעת באותו פסוק, כלומר למהו מוגדר שאותו פסוק מביע. כשאנו אומרים הן או לאו לפסוק דתי, אנו אומרים הן או לאו לפסוק עצמו, לא לתוכן מובחן. משמעו של אותו פסוק נשאר פתוח. תכונה זו היא מאפיוני פסוקים השייכים ל'כתבי קודש'.⁵

דבריו ממשיכים את דברי אחד העם:

בחול [...] אנו משנים ומחליפים את האמצעים לפי צורך המטרה, וכשבטלה המטרה בטלים האמצעים מאליהם; אבל בקודש המטרה מקדשת את האמצעים קדושה לעצמם, ועל כן אין משנים ומחליפים אותם עוד, וכשבטלה המטרה אינם בטלים עמה, אלא מחליפים אותה באחרת לפי צרכם. [...] פה התוכן מקדש את הספר ואחרי כן נעשה הספר עיקר ותוכנו טפל לו. הספר עומד וקיים לעד, ותוכנו הולך ומשתנה עם החיים וההשכלה. מה לא מצאו בני אדם בספרי קדשנו מימי פילון ועד היום? באלכסנדריא מצאו בם את אפלטון, בספרד מצאו בם את אריסטו, המקובלים מצאו את שלהם, בעלי דתות אחרות את שלהם, ואיזו מלומדים מאמינים מצאו בם גם את קופרניקוס ודרוין! - כל אלה בקשו בכתבי הקודש רק את האמת, כל אחד את האמת שלו, וכולם מצאו מה שבקשו, מצאו בעל פרחם, כי אם לא היו מוצאים, לא היתה האמת אמת או כתבי הקודש לא היו קודש.⁶

כלומר, המסמן מתקדש (בגרסת אחד העם, הספר התקדש מלכתחילה בגין התוכן), ומאותו שלב אפשר - ואף רצוי! - למצוא בו את (כל) מה שנתפס כ"אמת". מבט נוסף על דינמיקת התקדשות המסמנים מציע מאיר בוזגלו, מתוך המשגת המסורתיות כנאמנות למה שנמסר מדור ההורים:

האדם המסורתי הוא מי שיורש מילים בלי לדעת את מובנו, ואף על פי כן הן חשובות בעבורו. אני מצהיר שאני 'מאמין בגאולה', 'מאמין שהקב"ה אחד ושמו אחד', אף שאינני יודע את מובן המילים האלה, ואף אינני מניח שיש להן מובן יחיד. [...] מילים אלו מציגות בפני דרישת-על: פָּרַש את המונחים 'גאולה' ו'אחדות ה'" כך שבסופו של חשבון הן ייראו לך אמיתיות, נכונות ויציבות. בעבור הפילוסוף, המושג והמהות קודמים למילים, ואילו בעבור הנאמן למסורת אבותיו המילים קודמות למשמעותן.⁷

5 אליעזר גולדמן, **מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה** (ירושלים ועין צורים: מאגנס ומרכז יעקב הרצוג, תש"ס), 11, וראו בהרחבה במאמרו "היגדים דתיים והיגדים מדעיים", שם, בפרט 343-344. לניתוח עמדה זו על רקע גישות הרמנויטיות ראו אבי שגיא ודב שוורץ, **מחויבות יהודית רב-תרבותית: הגותו של אליעזר גולדמן** (ירושלים: כרמל, תש"ף), פרק רביעי. לניסוח כללי יותר ראו אבי שגיא, **העת הזאת: הגות יהודית במבחן ההווה** (ירושלים ורמת גן: מכון הרטמן ואוניברסיטת בר-אילן), 39-43.

6 אחד העם, "בין קודש לחול" [תרג"א], **כל כתבי אחד העם** (תל-אביב וירושלים: דביר והוצאה עברית, תשי"ז), עג-עד. כן ראו "שמות שנתרוקנו מתוכם" [תרג"ז], שם, רסא-רסג.

7 מאיר בוזגלו, **שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת** (ירושלים: כתר ומנדל, 2008), 200.

המסורת הנאמן מזהה מסמנים הזוכים לחשיבות מיוחדת מסיבות חוץ-טקסטואליות – משום שנמסרו לו באהבה מהוריו, שבהם הוא נותן אמון, ומשום שהוא רואה במונחים אלה חשיבות בקבוצה שאליה הוא משתייך.⁸ לכן ישתדל להתאים להם מסומנים רלוונטיים לחייו. מה שמסייע לאימוץ המסמן ולניכוסו הוא ההכרה כי למסמן יש מגוון מסומנים, המאפשרים דרגות-חופש פרשניות.

במונחיו של נועם חומסקי, למילה יש מגוון משמעויות מילוני, המכונה "כשירות לשונית" (competence), וישנה משמעות הקשרית המוענקת לה בהקשר נתון ("ביצוע", performance). צמד המונחים מקביל חלקית להבחנה שערך דה-סוסיר בין parole (ההקשר הנתון) לבין langue (המערכת הלשונית הרחבה). הכרה במגוון מסומנים כמובן אינה מחייבת להניח קשת אי-סופית של מסומנים אפשריים. כמו כן, היא עשויה להיות נחלתם של פרשנים המתבססים על גישה הרמנויטית כגון זו של וולפגנג איזר, שלפיה פוטנציאל המסומנים טמון מראש בטקסט ו"מתגלה" בידי הקורא; וגם של הנוטים לגישתו של גדמר בדבר "מיזוג האופקים" בין הפרשן לבין הטקסט.⁹ בכך נדחית תפיסה הרמנויטית מצמצמת המניחה שקיים לטקסט מסומן נכון יחיד ובלתי-משתנה.¹⁰

המפעל הפרשני-דרשני, שנמשך מחז"ל אל רציונליסטים ומקובלים בימי הביניים והלאה, השתמש רבות בשימור מסמנים תוך שינוי מסומניהם כדי לשלב בין רציפות תרבותית להכנסת שינויים רעיוניים נדרשים.¹¹ המשך הדיון שלי נשען על מסגרת מושגית ורעיונית זו.

מנגנוני תמורה תרבותית והשפעה בין שכבות

המתודה החז"לית יצרה אצל יהודים תודעת רציפות תרבותית גם לנוכח תהפוכות בתנאי חיהם ובעולמם הרוחני-רעיוני. בעת החדשה, פרשן בעל תודעה היסטורית מודרנית מודע יותר לחידוש שפרשנותו מוסיפה אל הטקסט הקדום.¹² ובכל זאת, בבחינה של תקופות השתנות תרבותית אנו מוצאים שימור מסמנים תוך שינוי מסומנים כאחד הכלים שבהם עושות שימוש חברות שונות.¹³ בניתוח של המקרה היהודי-ישראלי (הציוני) הצביע אליעזר דון-יחיא על שלושה דפוסים: חילון, שלילה ושילוב.

החילון מתבטא לענייננו כעצם התופעה של ריקון מושגים מתוכנם הדתי המקורי וריווים בתכנים חילוניים, תוך כדי העתקתם מן המערכת המסורתית שבה נוצרו והתפתחו מושגים אלה, ושילובם במערכת ערכים חדשה בעלת צביון חילוני מובהק. תופעה מסוג שונה [...] היא: **שילובם** של אלמנטים מסורתיים "כפי שהם", ללא שינויי תוכן וצורה מפורשים במערכת הערכים והסמלים המקובלת בחברה היהודית.¹⁴

במונח "חילון" אכן השתמשו רבים, בדיסציפלינות שונות, לשינוי הקשר משמעות של מסמן נתון, או שינוי המסומן שלו, ואדון בכך בהרחבה להלן. אשר ל"שלילה", כפי שיומחש בהמשך, יש להבחין בין התעלמות,

8 שם, 34–35, 51.

9 שגיא ושוורץ, **מחויבות**, 104–107.

10 שם, 112; שגיא, **אתגר**, 19–25.

11 ראו התייחסות נרחבת לנושא אצל דניאל בויראין, **מדרש תנאים: אינטרסטקסטואליות וקריאת מכילתא**, תרגום: דוד לוביט (ירושלים: מכון שלום הרטמן וכתר, תשע"א).

12 אליעזר שביד, "מדרש חדש על מקורות היהדות", **מולד** 42 (1985/1986) 8–12. התודעה הפוסט-מודרנית השיבה לשולחן במובנים ידועים קריאות סובייקטיביות, אך עם מודעות להיותן כאלו. לטענה כי גם פרשנות חז"ל לא היתה נאיבית במובן זה שהיתה מודעת להתרחקותה מהפשט ראו הלברטל, **מהפכות**, 173–181.

13 כגון Shmuel Noah Eisenstadt, *Tradition, Change, and Modernity* (London: Wiley, 1973).

14 דון-יחיא, "חילון, שלילה ושילוב", 31 [הדגשה שלי]. לספרות נוספת אודות מנגנוני יצירת התרבות הארצישראלית על רקע העבר היהודי ראו כאמור לעיל בהערה 2. עוד על "דת אזרחית/חילונית" בישראל ראו דון-יחיא וליבמן, "הדילמה"; אילנה שלח, **סממנים לדת חילונית בישראל** (ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשל"ה); עוז אלמוג, "דת חילונית בישראל", **מגמות** לז' (3) (תשנ"ו), 314–339.

מכוונת או סתמית (שאכנה "גניזה"), לבין דחייה מפורשת ומודעת המתבטאת לעיתים ביצירת נורמה מהופכת (שאכנה "היפוך"). גם ביחס ל"שילוב" של דון-יחיא אציע הבחנה בהתאם לרזולוציה של פעולת הבחירה: ישנה בחירה במרכיבים מסוימים מתוך המסורת ושימורם כיחידה (כגון יחידת טקסט או טקס) בשלמותם. נראה שלכך מתייחס דון-יחיא, ואכנה זאת "אימוץ סלקטיבי". ישנה גם אפשרות לעריכה בתוך "יחידת המסורת", כגון שינוי בטקסט או בפרקטיקה, ואותה אכנה "התאמות נקודתיות".

בארי צימרמן סיפק תוספת לטרנספורמציות תרבותיות בהבחנתו בין "מדרש" ל"פרפרזה":

בעוד שהפרפרזה מתאמצת לומר תוכן שווה במלים **שונות**, מתאמץ המדרש לומר תוכן שונה **באותן** המלים. הפרפרזה שואפת לשמר את התוכן במחיר הניסוח; המדרש שואף לשמר את הניסוח במחיר התוכן. הפרפרזה מתייחסת אל הטקסט כאל כלי שאתה משתמש בו וזורקו; המדרש מתייחס אל הטקסט כאל כלי-יקר שעליו לשמרו מכל משמר.¹⁵

כלומר, "פרפרזה" משמרת מסומן ומחליפה מסמן; ב"מדרש" משמרים מסמן ומחליפים מסומן. בהמשך לדבריהם אני מציע את המינוח הבא: **אימוץ סלקטיבי; התאמות נקודתיות; מדרש** (כהחלפת מסומן); **פרפרזה** (כהחלפת מסמן); **היפוך; גניזה**.

חלק מתהליכי התמורה התרבותית התרחשו במודע בידי אליטה תרבותית, וחלק באופן טבעי מתוך הוויית החיים המתחדשת של ציבור ששמר על אוצר מילים ומעשים ממורשתו. כך או כך, תהליכים תרבותיים כאלו אינם מופע חד-פעמי, וההשפעות ההדדיות בין ההווה לבין העבר נמשכות והולכות, במודע ושלא במודע. אם ז'וליה קריסטינה טענה כי "כל טקסט בונה עצמו כפסיפס של ציטוטים, כל טקסט כמוהו כקליטת טקסט אחר והמרת צורתו",¹⁶ בווארין, הנשען על גישתה ועל זו של מיכאיל בחטין, מסכם כי

מאז אדם הראשון אין שיח שאיננו דיאלוג עם העבר, ולפיכך כל ספרות היא אינטרטקסטואלית וכפולת קול. גם אותם טקסטים המתיימרים לייצג את קולם הסובייקטיבי של מחבר או מחברת, המתעד חוויה אישית וחזון אישי, מותנים בהכרח בהקשר חברתי והיסטורי מסוים. טקסט ספרותי, בהיותו אינטרטקסטואלי, ממשיך את המסורת הספרותית של התרבות ופורץ אותה בעת ובעונה אחת; הוא משמר את הפעילויות המסמנות של התרבות דווקא בכך שהוא ממיר את צורתן.¹⁷

אכן, כאשר פונה דובר – אחרי אדם הראשון – לדבר בשפה נתונה, הוא נשזר במסכת דיאכרונית של הקשרי משמעות שהיא נושאת בחובה. כך מתאר שביד את העיצוב ההדדי בין הדוברים לבין השפה:

הלשון כמערכת של כלי-ביטוי כבר אוצרת בתוכה, באורח רוחני, מגוון מסוים של השקפות עולם [...]. היא איננה מגדירה השקפות אלה באורח דוגמטי, סגור. תמיד נשאר מרחב פתוח להבעה הבלתי-אמצעית של החד-פעמי והחדש. [...] אדם הממשיך לדבר וליצור באותה לשון נקשר אפילו בלא יודעין לרצף מסוים של השקפות וגישות המאפיינות את תרבותו. או במילים אחרות, הלשון מעצבת את מחשבת הדוברים בה לא פחות מכפי שהם מעצבים אותה.¹⁸

15 בארי צימרמן, "עוז למדרש (בטרם פורענות)", **שדמות** צב (תשמ"ה), 16–18. תודתי למורי שי זרחי שהפנה אותי לחיבור זה.

16 מצוטט אצל בווארין, 47.

17 שם, 50.

18 אליעזר שביד, **היהדות והתרבות החילונית** (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"א), 51–52.

דברי שביד מזכירים כי את השימוש הקונקרטי שהדובר מייחס למילה בהקשר נתון עוטפת רשת של הקשרי משמעות. אך לשיטתו לא מדובר במסומן אולטימטיבי הכופה עצמו על הדובר, אלא בתהליך פתוח, מתמשך, נתון להשפעות מגוונות. בהחלט ייתכן שמסומן שנגזז במערכה הראשונה ישוב במערכה השלישית: למשל, חג ש"חולן" בדור החלוצים יקבל שוב משמעות דתית בדור הנכדים; או שהיבטי קיום ארציים שכמעט נעלמו עם יציאת העם לגלות (קרקע, תודעה לאומית, ריבונות, שפה מדוברת) – ישוקמו בחלוף אלפיים שנה.

ב־1926 כתב גרשם שלום מחשבות בדבר מטעניה התאולוגיים של השפה העברית ואחריתם הצפויה בעיניו:

הארץ היא הר געש. היא מאכסנת את השפה. [...] מה תהיה התוצאה של "עִכְשׁוּי" העברית? האם לא תפער את פיה התהום של השפה הקדושה, אשר שיקענו אותה בקרב ילדינו? [...] אי אפשר, למעשה, לרוקן את המלים המלאות עד להתפוצץ, אלא במחיר הפקרת השפה עצמה. [...] האם לא תתפרץ באחד הימים העוצמה הדתית הכמוסה בה, נגד דובריה? [...]

כל מלה שלא נוצרה ככה סתם מחדש, אלא נלקחה מן האוצר ה'ישן והטוב', מלאה עד גדותיה בחומר נפץ. דור שירש את הפורייה שבכל המסורות הקדושות שלנו, את שפתנו, אינו יכול – ואף אם ירצה בכך אלף מונים – לחיות ללא מסורת. ברגע שבו תתגלה העוצמה המונחת בשפה, שבה 'המדובר', כלומר תכולת השפה, שוב תלבש צורה – אז תתייצב לפני עמנו מחדש מסורת הקדושה כמופת מכריע. והעם חייב יהיה לבחור באחת מן השתיים: להיכנע לה, או להתדרדר לאובדנו. אלוהים לא יוותר אילם בשפה שבה השביעו אותו אלפי פעמים לשוב ולחזור אל חיינו.¹⁹

לדברי שלום בקטע זה, העברית אינה ניתנת לחילון: המסומנים התאולוגיים יכפו עצמם על המסומנים ועל דובריהם.²⁰ נראה שעמדה זו נשענת על שני נדבכים: ראשית, ההנחה המובלעת שלפיה המסומנים המקוריים, או לפחות המכריעים, נעוצים בתחום הדת ("השפה הקדושה", "העוצמה הדתית הכמוסה" וכו'); שנית, אותם מסומנים אינם בני החלפה, כלומר אין מקום לפעולה מדרשית כמו זו שעשו חז"ל (והבאים אחריהם עד המודרנה) ביחס למונחים מקראיים שמסומניהם השתנו. לפיכך בלתי נמנע לכאורה ש"אלוהים לא יוותר אילם", והשאלה אינה אם "תתגלה העוצמה המונחת בשפה", אלא מה יקרה אז.

דברי שלום עוררו דיונים רבים מאז פרסומם המאוחר ב־1985, וכאן אתמקד בפרשנותם בהקשרי התאולוגיה הפוליטית²¹ ואבחן עמדות מהשנים האחרונות המסמיכות עצמן עליו. המשך המאמר מוקדש לבחינה ביקורתית של שני הנדבכים שהצגתי בפסקה הקודמת, ונפתח בהשערת המקור התאולוגי.

¹⁹ גרשם שלום, "הצהרת אמונים לשפה שלנו" [26.12.1926], תרגום: אברהם הוס, **עוד דבר** (תל אביב: עם עובד, 1989), 59. לדיון מאיר עיניים בגלגולי הכתיבה והתרגום של החיבור ושל פרשנותו ראו רות גינזבורג, "טקסט וגלגוליו: גרשם שלום בין וידוי להצהרת אמונים", **מכאן** כ (תש"ף), 71–99.

²⁰ לנוכח התגברות כוחות פונדמנטליסטיים בישראל בשנים האחרונות, יש המפרשים זאת כ"שיבת המודחק התאולוגי" שמפניה הזהיר שלום. לדיון בתופעות העכשוויות ראו פרק הדיון.

²¹ ראו למשל בקובץ **האלוהים לא ייאלם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית**, עורך: כריסטוף שמידט (תל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2009), ובגיליון יד של כתב העת **מכאן** (תשע"ד).

ביקורת טענת המקור התאולוגי

ב־1922 פרסם ההוגה והמשפטן הגרמני קרל שמיט את חיבורו **תאולוגיה פוליטית**, שבו טען כי

כל המושגים הקולעים של תורת המדינה המודרנית הם מושגים תאולוגיים מחולנים. לא רק מבחינת התפתחותם ההיסטורית, מכיוון שהועברו מן התאולוגיה אל תורת המדינה, למשל כאשר האלוהים הכול יכול הפך למחוקק הכול יכול, אלא גם במבנה השיטתי שלהם, שהכרתו הכרחית לשם התבוננות סוציולוגית במושגים האלה.²²

הטענה כי מונחים מרכזיים בתרבות המודרנית נעוצים במקור תאולוגי (מונותאיסטי) הושמעה מאז מפי דוברים רבים בהקשרים מגוונים, והיא חלק מתופעה רחבה יותר המכונה "המפנה התאולוגי" בדיסציפלינות שונות במדעי הרוח והחברה.²³ המסקנות של הכותבים האלה מגוונות: חלק מהם מצביעים על חוסר כנות או חוסר מודעות של ההווה החילונית, כולל הגדרתה כ"סכיזופרנית" וכ"חילונית-במירכאות" כדברי צמיר.²⁴

יש לברר אפוא את מידת הדיוק של השערת המקור התאולוגי בהקשר היהודי-ישראלי. אעשה זאת בבחינת מקורם של מונחים נבחרים באמצעות ספרות מתחומי הסמנטיקה הדיאכרונית וחקר המקרא. השיח על תהליכי חילון ועל "מעטק החילון" בבלשנות קשור במתן הקשרי משמעות חדשים (ארציים, יומיים, לאומיים ועוד) למונחים ששימשו קודם לכן בהקשרים דתיים – כגון יחס לאלוהות, פולחן, הלכה, קדושה וכיו"ב. מחקרים רבים דנים ב"מעבר מקודש לחול" בעברית המודרנית.²⁵ במקרים לא מעטים, גם בדיסציפלינות אחרות, רעיון זה נתפס כמובן מאליו וכהנחת יסוד.²⁶

רבים מהמחקרים הללו בוחנים שינויים סמנטיים במעבר לעברית המודרנית, ואינם בוחנים אם חלו שינויים סמנטיים בתקופות קודמות. לכאורה אין בכך פסול, אך במקרים רבים נטען כי העברית המודרנית "חילנה"

22 קרל שמיט, **תאולוגיה פוליטית**, תרגום: רן הכהן (תל-אביב: רסלינג, 2005 [1922]), 57.

23 בהקשר הישראלי ראו למשל: אמנון רז-קרקוצ'קין, "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שליטת הגלות' בתרבות הישראלית", **תיאוריה וביקורת** 4 (1993), 23–55, **תיאוריה וביקורת** 5 (1994), 113–132; הנ"ל, "השיבה אל ההיסטוריה של הגאולה – או: מהי ה'היסטוריה' שאליה מתבצעת ה'שיבה', בביטוי השיבה אל ההיסטוריה?", בתוך **הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש**, עורכים: אייזנשטדט וליסק (ירושלים: יד בן-צבי, תשנ"ט), 249–276; הנ"ל, "אין אלוהים, אבל הוא הבטיח לנו את הארץ", **מטעם** 3 (2005), 71–76; הנ"ל, "בין גלות להיסטוריה: על המתח הבסיסי של ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית בעקבות חיים יוסף ירושלמי", **זהויות** 1 (תשע"ב), 87–99; הנ"ל, "חילון והאמביוולנטיות הנוצרית כלפי היהדות", בתוך **חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים**, עורכת: יוכי פישר (תל-אביב: ון ליר והקיבוץ המאוחד, תשע"ו), 108–136; יהודה שנהב, "הזמנה למתווה פוסט-חילונית לחקר החברה בישראל" [2008], בתוך **חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים**, עורכת: יוכי פישר (תל-אביב: ון ליר והקיבוץ המאוחד, תשע"ו), 108–136; וח"נ ביאליק, **מכאן יד** (תשע"ד), 82–119; כריסטוף שמידט, "התיאולוגיה הפוליטית של גרשם שלום", **תיאוריה וביקורת** 6 (1995), 149–160. עם הכותבים הבולטים באסכולה זו בהקשרים הלא-יהודיים נמנים התאולוג הבריטי ג'ון מילבנק וקרל לווית. ראו למשל, Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago & London: Chicago University Press, 1949); Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, tr. R. M. Wallace (Massachusetts & London: MIT Press, 1983). (1966).

24 צמיר, "בין תהום לעיוורון", 85, 87.

25 יצחק אבינרי, **כיבושי העברית בדורנו** (מרחביה: השומר הצעיר, תש"ז); מנחם צבי קדרי, "על החילון בלשון", **דעות** י"ז (תשכ"א), 41–45; משה גן "בין קודש לחול", **לשונו לעם** קכ"ה (תשכ"ב), 67–77; רפאל ויס, "מקודש לחול", **לשונו לעם** רע"א (תשל"ז), 1–32; גד בן-עמי צרפתי, **סמנטיקה עברית** (ירושלים: רובינשטיין, תשל"ח); הנ"ל, "תהליכים ומגמות בסמנטיקה של העברית החדשה", **לשונו נד** (תש"ן), 115–125; הנ"ל, "עיונים בסמנטיקה של לשון חז"ל ובדרשותיהם", **לשונו** כט (תשכ"ה), 238–244; הנ"ל, "עיונים בסמנטיקה של לשון חז"ל ובדרשותיהם (סיום)", **לשונו** ל (תשכ"ו), 29–40; מיכל אפרת, "מעטק החילון" מנקודת מוצא בלשנית, **לשונו** עג (תשע"א), 209–247, 371–399; יגאל ינאי, "חילון (סקולאריזציה) בעברית החדשה – פרק בסימנטיקה של הלשון", **דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות**, ד, ירושלים תש"ם, 101–113; הדסה קנטור, "על תופעת החילון בלשון ימינו והשלכותיה על הוראת העברית", בתוך **העברית ככוח מאחד בחינוך היהודי בתפוצות**, עורכים: עילית אולשטיין ואחרים (תל אביב: מפעלים אוניברסיטאיים, 1989), 157–172.

26 לדוגמאות ספורות ראו: אניטה שפירא, "המוטיוויים הדתיים של תנועת העבודה", בתוך **ציונות ודת**, 301–327; לוז, **מקבילים נפגשים**, 10–11, 382; יוסף שלמון, "דת ולאומיות בתנועה הלאומית היהודית", בתוך **ציונות: פולמוס בן-זמננו – גישות מחקריות ואידיאולוגיות** (עיונים בתקומת ישראל: סדרת נושא), עורכים: גינוסר ובראלי (תשנ"ז), 366–376; חבליו, **מחויבות כפולה** (לאורך כל הספר, ולמשל 75, 82–79, 89, 92); שמואל דותן, "מחג החנוכה ל'חג החשמונאים' – צמיחתו של 'חג לאומי' ציוני", **מחקרי חג** 10 (תשנ"ט), 29–53.

מונחים ששימשו בהקשרים דתיים מראשיתם.²⁷ לעומת זאת, במחקרים על לשון המקרא ועל לשון חז"ל מתברר לעיתים שלמונחים בעלי משמעות דתית לפני העת החדשה הייתה משמעות יום-יומית וארצית ברובד קדום יותר.²⁸

למשל, המונח "מזוזה" משמש במקרא לתיאור משקוף הדלת – ובספרות חז"ל הפך למגילת הקלף המוצמדת לאותו משקוף;²⁹ המונח "גֵר" במקרא ציין את מי שחי במקום, אך אינו אזרח מלא בו או אינו בן המקום. עם היווצרות תהליך הגיור בימי חז"ל, הוסב המונח לציין מי שהצטרף לעם היהודי (ולעיתים במונח המלא: "גר צדק"), וכדי לציין את הגר המקראי נדרשו למסמן החדש "גר תושב";³⁰ המונח "משיח" קשור במקורו למי שנמשח בשמן המשחה, כגון מלך או כוהן משוח מלחמה, אך בספרות הבתרא-מקראית הפך למי שמציין גואל עתידי, מלכות לעתיד לבוא, הקשור לאחרית הימים;³¹ ה"גוי" הפך מעם באשר הוא ליחיד שאינו יהודי;³² ולנוכח תמיהה על האפשרות לעשות כיום "שביתה" ממלאכה שלא ביום השבת (כפי שנהוג היה בקיבוצים בשנים עברו) – עיון מהיר מעלה כי יום השבת הוא זה שקרוי על שם פעולת השביתה.³³

לדברי גד בן-עמי צרפתי, "בקצת הגזמה נוכל לומר כי אין מלה המשמשת בלשון המקרא ובלשון המשנה, אשר לא יחול שינוי בהוראתה – לעתים שינוי גדול, ולעתים שינוי קטן".³⁴ הוא מצביע על שני דפוסים עיקריים של שינויים כאלה:

מלים מקראיות רבות קיבלו בלשון חכמים משמעות חדשה: וזאת בעיקר בשתי דרכים: מלים אחדות קיבלו משמעות מיוחדת ומצומצמת יותר מזאת שהייתה להן, וסימנו מושגים מוגדרים היטב בתחומן של ההלכה ושל עבודת הקודש, ומלים אחרות עברו מהוראה ממשית להוראה מופשטת, ונהפכו למונחים של המשפט ושל המשא-ומתן המשפטי.³⁵

²⁷ דוגמאות ספורות: רז-קרקוצקין, "גלות", 27 ("ההקשר הראשון של מושג הגלות, מבחינה גנאלוגית ועקרונית, הוא הקשר תאולוגי". על המונח בהקשרו המקראי ראו יצחק אריה זליגמן, "גלות", אנציקלופדיה מקראית, ב, 496–500); שנהב, "הזמנה", 145–147 ("הציר הגנאלוגי: תאולוגיה היא מקור המושגים"); זהר לבנת, יסודות תורת המשמעות: סמנטיקה ופרגמטיקה, א, (רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, תשע"ד), 224 ("מונחים רבים שמקורם בעולם הדתי, במנהגיו ובתפישותיו, עוברים שינוי ומקבלים גם משמעות שאינה דתית", כל ההדגשות שלי).

²⁸ חנוך אלבק, מבוא למשנה (ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ך), 173–203; אברהם הולץ, בעולם המחשבה של חז"ל: בעקבות משנתו של מ. קדושין (תל-אביב: ספרית פועלים ובית המדרש לרבנים באמריקה, תשל"ט), 243–249; לעיון מקיף: אבא בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, שני כרכים (תל-אביב: דביר, תשכ"ז).

²⁹ צרפתי, "עיונים", 242; הנ"ל, סמנטיקה, 93; לבנת, תורת המשמעות, 213; שמואל ייבין, "מזוזה", אנציקלופדיה מקראית, ד, 780–782, ובפרט 782. לשימושו של ביאליק במזוזה במונח המקראי ראו חיים נחמן ביאליק, דברים שבעל-פה, א (תל-אביב: דביר, תרצ"ה), קנ; הנ"ל, כל כתיב ח"נ ביאליק (תל-אביב: דביר, תרצ"ח), קפה.

³⁰ צרפתי, "עיונים", 241; הנ"ל, סמנטיקה, 93; יצחק אריה זליגמן, "גֵר", אנציקלופדיה מקראית, ב, 546–549.

³¹ יעקב ליוור, "משיח", אנציקלופדיה מקראית, ה, 507–526; הנ"ל, "משיחה", שם, 526–531.

³² ישי רוזן-צבי ועדי אופיר, מגוי קדוש לגוי של שבת (ירושלים: כרמל, 2021); צרפתי, "עיונים", 240; הנ"ל, סמנטיקה, 93; שמואל אפרים ליונשטאם, "גוי", אנציקלופדיה מקראית, ב, 457.

³³ קדרי, "על החילון", 45; צרפתי, סמנטיקה, 161 (להגנת צרפתי יש לציין שהוא מגדר טענתו בסוג הראשון בלבד, בהתייחסו ל"שביתה" בלשון חכמים); וראו מנגד הנ"ל, סמנטיקה, 93; הנ"ל, "עיונים", 241. וראו להלן על המקורות האשוריים והבבליים של המונח.

³⁴ צרפתי, "עיונים", 239.

³⁵ צרפתי, סמנטיקה, 93; וראו דבריו על התהליך הסמנטי שחל במונחים הלכתיים: הנ"ל, "עיונים", 241.

בדוגמאות לתהליך הראשון מנה צרפתי את המילים "גוי", "גֵר", "הוכיח", "הורה", "שבת", ובדוגמאות למילים מהדפוס השני נמנו "אסר" ו"התיר", "עבר" ו"פטר".³⁶ מדובר בדפוסים רווחים בחקר ההתפתחויות הסמנטיות: הצטמצמות (והתרחבות) של מונחים,³⁷ לצד התפתחות מהמוחשי אל המופשט.³⁸

בשילוב הדברים הללו עם תובנות המחקרים על התפתחות העברית המודרנית, מסתמן דפוס דמוי שיעון חול: משמעות עיקרית ארצית למונח בעברית המקראית, מעבר (הצטמצמות או הפשטה) למשמעות תאולוגית או הלכתית בעברית הברורה-מקראית ושינוי נוסף לכיוון משמעות ארצית ויום-יומית בעברית החדשה. כך ציין צרפתי כי "כמה מילים שבלשונונו חל עליהן חילון, עברו מקודם את התהליך ההפוך, 'קידוש', מעבר מן החול אל הקודש". הוא ציטט את מנחם צבי קדרי שכתב כי "בלשון חכמים גובר המעבר מחול לקודש [...] בלשון החדשה גובר תהליך החילון".³⁹ דפוס זה תואר גם אצל יגאל ינאי, שטען כי "המעבר אינו חד-כיווני, אלא פעל בשני הכיוונים, פעם הצטמצמות במשמעות, ולאחר מכן הרחבה מחדש".⁴⁰ הוא קשר זאת בשינויים בתנאי קיומו של העם:

תחילה חלה 'עלייה בקודש', מן החילוני אל הדתי, ומשתקפים בתהליך זה חייו של עם-ישראל, שהפך מעם ארצי לעם רוחני, בעיקר, מאז גלה מעל אדמתו. אך עם התחיות האומה היהודית, ומשהחל העם לשוב אל ארצו, חזר אף התהליך על עקבו, והחלה ירידה בקודש. כשעלו המלים בקודש חלה, סמנטית, הצטמצמות במשמעות המקורית, ואילו עתה, עם הירידה מקודש לחול, חלה התרחבות חדשה, שאינה אלא הישנה והמקורית.⁴¹

אף קדרי, הנוטה לגישת המקור הדתי, עשה צעד חלקי בכיוון זה בהודאתו במקרים שבהם "אין בחילון, למעשה, אלא החזרת משמעותו הראשונה של הַבְטוּי שהייתה לו לפני שנתחדה לְשֵׁמוֹשׁ הדתי".⁴² בו בזמן הוא סייג את המסקנה הזאת:

מובן שהחזרת משמעות חילונית זו חלה בעיקר על מלים שנתעלו בתקופות שלאחר תקופת המקורות הקלאסיים שלנו, כגון על בְטוּיִים מלשון המחקר של ימי הביניים: 'קְבָה ראשונה', 'מושכל ראשון', 'אין סוף', 'בעל תכלית' ועוד; ומעולם הקבלה: 'שְׁעוֹר קומה', 'ספירה', 'זעיר אנפין', 'סוד הצמצום' ועוד.⁴³

נראה שלא מתקבל על דעתו שדפוס זה עשוי לחול אף על מונחים מקראיים וחז"ליים. אך כאמור, לא יקשה להצביע כך גם על מונחים כגון "תורה", "מוסף", "סידור" ו"מחזור", הנשענים על שורשים ועל מילים ששימשו קודם בהקשרים כלליים.

36 שם, "עיונים", 240–241.

37 ראו למשל צרפתי, **סמנטיקה**, 159–161; לבנת, **תורת המשמעות**, 222–223.

38 ורד סיידון, "על הזיקה שבין מחשבה לרגש בלשון המקרא: עיון תחבירי-סמנטי בפועל 'חשב'", **לשונונו** עג (תשע"א), 7–25; הנ"ל, "חשב – חבשה? הערה להשתלשלותו הסמנטית הקדומה של הפועל 'חשב'", **לשונונו** עה (תשע"ג), 89–100; תמר סוברן, "'שרוי בהלם' ו'ספוג ערכים': מבנה מארגן וחוקיות פנימית במטאפורות של נוזלים בעברית החדשה", **מחקרים בלשון** ה-1 (תשנ"ב), 578–565.

39 צרפתי, **סמנטיקה**, 162.

40 ינאי, 105.

41 ינאי, 113.

42 קדרי, "על החילון", 42.

43 שם.

אצל ביאליק נמצא המחשה לכך ביחס למונחים "גאולה" ו"חילול":

אני רוצה לגאול את הטרמינים [המונחים] הללו מן האוויר המיוחד
הזה לתחום האוויר האנושי, הכללי: סקולריזציה [חילון] של המונחים
האלה, חלול, אם לתרגם את המונח 'סקולריזציה' במובן חול. מי שנטע
כרם יחללנו. יש חלול של גידוף ויש חלול של גאולה, פדיון.⁴⁴

המונח "גאולה" משמש במקרא על פי רוב להשבת דבר-מה לידי אדם או קבוצה, לאחר שנלקח מהם – כגון גאולת קרקעות, גאולת נשים או גאולת דם – בדומה לפדיון. אך ברבדים הבתר-מקראיים נקשר המונח לאחרית הימים ולמשיחיות.⁴⁵ ביאליק בחר להשיב למונח את מובנו המקראי (ואם תמצא לומר, גואל את הגאולה). באופן דומה ביאליק פונה למובן המקראי של "חילול" הכרם: העברת פירותיו מתחום האסור (הקדוש) לתחום המותר.⁴⁶ כאן הוא אינו מתעלם מהמשמעות המאוחרת, השלילית, שנודעה למונח, אלא מציג את שתיהן – ובוחר מהן לצרכיו.⁴⁷

ראינו כי במגוון דיסציפלינות ישנה הנחה, או טענה גורפת, שמקורם של מונחים מרכזיים בעברית (או בחיים המערביים המודרניים) נעוץ בהקשרי משמעות תאולוגיים, וכי המונחים עברו חילון. ואולם מתברר כי יש חריגות רבות להכללה זו, ולכן יש לבדוק כל מונח לגופו.

חקר המקרא מוסיף עוד רובד לניתוח זה בהראותו כי כבר בתנ"ך יש מונחים ורעיונות הלקוחים מתרבויות שכנות וקדומות.⁴⁸ לסיפורי הבריאה והמבול נמצאו בספרות המזרח הקדום מקבילות מובהקות;⁴⁹ נמצאו קובצי חוקים בעלי דמיון למצוות התורה;⁵⁰ מילים רבות במקרא מקורן משפות שכנות, ואפילו מושג השבת עמד במוקד פולמוס על מקורותיו האשוריים והבבליים.⁵¹

יעקב שביט ומרדכי ערן, במחקרם על פולמוסי המקרא במאה ה-19, הראו שלושה דפוסי תגובות יהודיות על ממצאים אלו: (א) הכחשת הדמיון או התעקשות על ראשוניות המקרא; (ב) טענה כי מדובר בניסוחים מקבילים המתבססים על חוויות קדומות משותפות; (ג) הדפוס הרווח: הדגשת ההבדלים שהוכנסו בגרסת המקרא, ש"עוצב במודע כאופוזיציה", וטענה כי "מה שקובע אינו המקור אלא העיבוד של המחבר המקראי למיתוס השמי-בבלי הקדום".⁵²

44 ח"נ ביאליק, "לשאלת התרבות העברית" [תרג"ב], **דברים שבעל-פה**, א, קצח. הדברים הללו הם גם צוהר חשוב להשקפתו הלשונית והתרבותית של ביאליק, וראו למשל אסף ענברי, "הגותו הספרותית-תרבותית של ביאליק" (עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ח), 218–222.

45 יצחק אריה זליגמן, "גאולה", **אנציקלופדיה מקראית**, ב, 389–391, וכן הביטויים הקשורים (**שם**, 392–394). אף מה שמכונה "ארבע לשונות של גאולה", והיה חלק מהמעטק הסמנטי הבתר-מקראי לכיוון האסכטולוגי, נעוץ באותה הבנה מקראית מקורית: גאולת בני ישראל ממצרים היא בבחינת פדות. כן ראו בנדיד, **לשון מקרא**, א, 45–46.

46 ראו ויקרא יט 23–25 ופירוש ר' עובדיה מברטנורא על משנה, פאה ז, ו בהתייחס לפסוק זה: "ודרשינן הלולים כמו חלולים, אמר רחמנא: אחליה והדר אכליה"; כן ראו דברים כ 6, ופירוש רש"י: "**ולא חללו**: לא פדאו בשנה הרביעית, שהפרות טענין לאכלן בירושלים או לחללן בדרמים ולאכלן בדרמים בירושלים".

47 דפוס זה של השתנות, הצטברות והתחדשות המשמעויות השונות מרכזי בתפיסת הלשון והתרבות של ביאליק. ראו למשל ביאליק, "לתחית התרבות בארץ ישראל" [תרג"ץ], **דברים שבעל-פה**, א, קנט; הנ"ל, "על קודש וחול בלשון" [תרג"ז], **דברים שבעל-פה**, ב, קכח; וכן במקומות נוספים.

48 הספרות על כך ענפה. ראו לדוגמה יעקב שביט ומרדכי ערן, **מלחמת הלוחות: ההגנה על המקרא במאה התשע-עשרה ופולמוס בבל והתנ"ך** (תל-אביב: עם עובד, תשס"ד); אמנון בזק, **עד היום הזה: שאלות יסוד בלימוד תנ"ך** (תל אביב: משכל ומכללת הרצוג, 2013), בפרט הפרק השביעי.

49 שביט וערן, 171–172; בזק, 337–343.

50 שביט וערן, 175–177; בזק, 319–336.

51 שביט וערן, 172–175; בזק, 344–346; י"ח טיגאי, "שבת", **אנציקלופדיה מקראית**, ז, 507, 511–513.

52 שביט וערן, 172, 176.

הדפוס השלישי רווח בקרב כותבים המכירים בקדמות הטקסט החוץ-מקראי, אך מבקשים לעמוד בכל זאת על ייחודו האיכותי של המקרא. כך אצל הרב אמנון בזק, מחוגי ישיבת הר עציון, שמטעים בדיוניו את ייחודה המוסרי של גרסת המקרא. בתוך כך, הוא כותב בסיכום הפרק:

עם ישראל הכיר מערכות חוקים קדומות ותפיסות עולם קדומות, ובמידה רבה חי על-פיהן בתקופות שקדמו למתן התורה. [...] היבטים שונים מן החוקים הקדומים נשארו כפי שהם בתורה, אחרים שונו, והיבטים אחרים נמחקו לחלוטין.⁵³

כלומר גם המקרא מגלם תמורה תרבותית: החברה מבקשת לבצע שינוי באורחות חייה ולהתמודד עם שכבה תרבותית קודמת. בהתייחס לדפוסים שהמשגנו לעיל, בזק מצביע על אימוץ סלקטיבי ("נשארו כפי שהם"), התאמה נקודתית ("שונו") וגניזה ("נמחקו"). אשר לגניזה, תורת משה מבקשת להנחיל מונותאיזם על רקע הפגאניות ועבודת האלילים הקדומות, וכחלק מכך, בני ישראל מצווים להתרחק מעבודה זרה ואף להשמידה.⁵⁴ אך לעתים ההתרחקות מעבודה זרה מתבטאת דווקא בדפוס של היפוך, כלומר ציוויים שהם תמונת מראה להתנהגות שאותה מבקשים לשלול. כך, למשל, מבין הרמב"ם מצוות רבות, ובהן איסורי שעטנז או איסור הקפת פאת הראש ופאת הזקן,⁵⁵ והפרדה בין בשר וחלב.⁵⁶ לדברי הרמב"ם, "הכוונה הראשונה של התורה כולה להסיר עבודה זרה, למחות את עקבותיה וכל הקשור בה, לרבות זכרה, וכל המביא למשהו ממעשיה".⁵⁷ אך דפוס ההיפוך לעיתים דווקא מנציח בתוך המצוות את עקבות המאבק. אשר לדפוס ההתאמה, לעיתים מערכת המנהגים האליליים נתפסת שלילית בעיני המקרא, אך מאחר שאי אפשר לעקור אותה לחלוטין, ננקטת גישה של עידון וריסון – כפי שהרמב"ם מבין למשל את תורת הקורבנות.⁵⁸

המקרא אפוא אינו רק נקודת ראשית לתרבות עם ישראל. הוא משקף התמודדות של חברה ושפה במעבר בין עולמות רעיוניים והקשרי משמעות. כל טקסט הוא כאמור התכתבות עם טקסטים קודמים, ועולם המושגים הישן לעולם אינו נמחה באחת כדי לפנות דף חלק לרעיונות החדשים; הצעדים הראשונים של המונותאיזם העברי נעשים בחברה, בתרבות ובשפה הספוגות במשקעים קודמים. לכן הרהר צרפתי: "אם אנו מתלבטים כיצד להביע מחשבות חולין בלשון קודש, אולי עמדה לפני סופרי המקרא הבעיה הפוכה: לבטא השקפה של אמונה באל אחד בלשון של עובדי אלילים – מכאן הקושי שבכמה פסוקים, שנאלצו המפרשים לתרץ או להוציא מפשוטם".⁵⁹

נראה כי לעיתים מקורם של מונחים מקראיים נעוץ בהקשר יום-יומי, ולעיתים הוא נובע מתרבויות אליליות. המשמעות של הרקע האלילי הקדמוני היא שאם ישנה חוקיות של "שיבת המקור המודחק", הרי שהמקור האלילי יפרוץ אל המציאות המונותאיסטית. לפיכך אפשר היה לכתוב ש"האלילים לא ייוותרו אילמים", ושהתהום הפגאנית תפער את פיה וגו'. אך ניסוחו של שולם מניח לכאורה כי מקור המונחים הוא תאולוגי ומונותאיסטי. כפי שהראיתי, אין בסיס להכללה גורפת כזו.

במסגרת ביקורת השערת המקור התאולוגי, בהקשר רחב יותר, אזכיר בקצרה דוגמאות נוספות הטעונות המשך עיון ביקורתי. אשר לרעיון הסמכות (של הריבון הפוליטי), לא ברור בעיניי שהמקור האולטימטיבי

53 בזק, 346.

54 למשל שמות כג 24; שמות לד 13; ויקרא יח 3; דברים יב 2; ובמקומות רבים נוספים.

55 "גילוח פאת ראש ופאת זקן נאסר, מכיוון שזאת אופנתם של כומרי עבודה זרה. זה גם הטעם לאיסור שעטנז, מפני שכך הייתה אופנת הכומרין" (רמב"ם, מורה נבוכים, ג לז; תרגום מיכאל שורץ, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, תשס"ג, 562). ראוי לציין שהוא מונה טעמים אלה גם בחיבורו ההלכתי (רמב"ם, משנה תורה, הלכות עבודה זרה וחוקות הגויים, פרקים יא-יב), ולא רק במורה הנבוכים, מה שמעיד על בטחונו בטעם זה. היו עם זאת פוסקים חשובים שחלקו עליו בכך (כגון טור, יורה דעה, קפא).

56 "לא בלתי-סביר בעיני שהיה לעבודה זרה צד בזאת. אולי היו אוכלים כך בפולחן מפולחניה או בחג מחגיגהם. [...] זה הטעם הסביר ביותר בעיני לאיסורו, אולם לא מצאתי זאת כתוב בספרי הצאביה שקראתי" (רמב"ם, מורה נבוכים, ג מח; מהדורת שורץ, 634–635).

57 שם, ג כט (שוורץ, 524). זהו פרק חשוב להבנת הרמב"ם את טעמי המצוות ביחס לעבודה זרה.

58 שם, ג לב (שוורץ, 532–538)

59 צרפתי, "תהליכים ומגמות", 104.

לכך הוא האל, כשיטת קרל שמיט (בציטוט לעיל), ולא שהמקור לרעיון הסמכות של האל עצמו הוא הדפוס הילדי שלנו ביחס להורינו – כשיטת פרויד;⁶⁰ או ש"מושג החוזה החברתי והכלכלי נגזר ממודל הברית (covenant) שבין האדם לאלוהים", כפי שמציין שנהב בשם מילבנק,⁶¹ ולא ההפך, כטענת חוקרי מקרא שהברית המקראית הובנתה בדפוס ברייתות בין מלכים לְוּסלים במזרח הקדום;⁶² או מדוע עדיף ההסבר שלפיו "רעיון הקדמה הוא גרסה חילונית של תפיסות אסכטולוגיות" (שנהב), על פני זה שלפיו אופטימיות ואוטופיזם הם כוחות פסיכולוגיים ותרבותיים ראשוניים, הלוּבשים צורות שונות, שאחת מהן היא אסכטולוגיה דתית; וכן הלאה.

אומנם מי שיבקש להגן על המשמעות התאולוגית המונותאיסטית יוכל לטעון שמקור ארצי או אלילי אינו פוגם בה: לאחר פעולת מנגנוני שינוי המשמעות, מונח כמזוזה או מנהג כהפרדת בשר וחלב ניצבים במרחב משמעות תאולוגי-מונותאיסטי – לא ארצי ולא אלילי. עמדה כזו מאשרת את אפשרות שינוי המשמעות – שאותה לכאורה שוללת, בהקשר המודרני של חילון, התחזית שלפיה "אלוהים לא יוותר אילם". בכך אנו עוברים לבחינת המרכיב השני.

דטרמיניזם ועריצות המסומן או אפשרות המדרש: התנאים המשפיעים על השפעת העבר

חברות אנושיות לאורך ההיסטוריה מציגות דגמים מגוונים, שמעידים על אופני השפעה משתנים של העבר. לכן מוטב בעיניי להניח שהתהליכים הללו קונטינגנטיים ותלויים במשתנים רבים. למשל, סביר שיש תנאי עבר שמהם קל יותר להשתחרר, ותנאי הווה שקל יותר לשנות; שיש גורמים הקשורים בתקופה ובאופי התרבות, ושיש מתודות אפקטיביות יותר מאחרות.

אך אצל כמה מהחוקרים שציטטתי מסתמן רושם מצטבר של דטרמיניזם בניתוחם לדפוס השינוי התרבותי בהקשר הציוני. לשיטת רז־קרוצקין, השפעת העבר (הדתי) נעוצה בבחירת הציונות החילונית לתפוס עצמה כפירוש של העבר ולא להתנתק ממנו;⁶³ אך במקום אחר הוא טוען כי דווקא ביטולו המוחלט של מושג הגלות וההתנערות ממנו הובילה לשיבתו (בגרסה דתית) אל השית.⁶⁴ אם גם הגניזה וגם הפירוש אינם מסייעים להשתחרר מעריצות התוכן התאולוגי (ויש להניח שגם לא אימוץ סלקטיבי) – האם יצלח היפוך? לשיטת חמוטל צמיר, גם במקרה כזה, הנדחה עדיין משתמר "על דרך השלילה [...], כמעין רוחות רפאים".⁶⁵ ואכן, תמונת תשליל (נגטיב) אינה שחרור מהמקור, ובהיפוך ישנה התייחסות מודעת למורשת שמורדים בה.

התמונה העולה מצירוף דבריהם מעלה תהייה כיצד יכולה להתרחש תמורה תרבותית בעולם. האם היה למקרא סיכוי להשתחרר ממשקעי האלילות? שמא זו הסיבה להתמשכות העבודה הזרה בקרב בני ישראל, כמתועד בתנ"ך? הרי תורת משה השתמשה בדיוק באסטרטגיות אלו ביחס לתרבות האלילית, כפי שפורט לעיל. ובכל זאת מתרחשות תמורות בחברה. לכן לדעתי יש לדחות את הדטרמיניזם המניח שתוכני העבר ירדפו כל חברה. דטרמיניזם כזה משמעותו נסיגה של כל שכבה אל זו שלפניה. ההכרה ברקע הפגאני צריכה להוות שיקול נגד עמדה פונדמנטליסטית, או 'אוריגינליסטית' (במונחי תורת המשפט), שלפיה המקור הקדמון הוא הקובע בהכרח.

60 זיגמונד פרויד, "עתידה של אשליה", **התרבות והדת**, תרגום: אברם קנטור (תל אביב: ספרית פועלים, 2000), 40–48.

61 שנהב, "הזמנה למתווה", 146.

62 לסקירה ולמקורות ראשוניים ראו למשל אמנון אלטמן ואחרים (עורכים), **בריתות מדיניות במזרח הקדום** (ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"ח), ובפרט פרק 6; עדה תגר־כהן, "הברית המקראית לאור בריתות המזרח הקדום".

63 רז־קרוצקין, "השיבה", 261; צמיר, "בין תהום לעיוורון", 84.

64 רז־קרוצקין, "גלות", 33–34; הנ"ל, "השיבה", 269.

65 צמיר, "בין תהום לעיוורון", 85.

גם אם מפעם לפעם שב מודחק כזה או אחר, יש לראות בתהליכים האלה תנועה ספירלית, דינמית וקונטינגנטית. ההשפעה של כל שכבה על הבאה אחריה תלויה בנסיבות. בכך תאושרר באופן עקרוני אפשרות הפרשנות, או השתנות המסומנים. כך, גם לרעיון תאולוגי ייתכן חילון בר-קיימה, וגם פרקטיקות פגאניות עשויות לזכות לגרסה מונותאיסטית כשרה. החילון, כמו המונותאיזם, מאופיין בדפוסים נפתלים של מרד בעולם שקדם לו לצד נטייה להמשכיות, ולעיתים התכחשות לנטייה זו. יש לראות מכלול זה בעיקר כמאפיין התמודדות טבעית שלנו כיחידים וכקבוצות עם כוחות המשפיעים עלינו – וכוחות כ"סכזופרניה".

העמדה המתבקשת בעיניי על טרנספורמציות תרבותיות היא **אפשרות** לשיבת המודחק **באשר הוא**: אפשרות תמידית לשיבת כל מודחק מכל שלב – ואין מוקדם ומאוחר. כך אפשר למשל להצביע על השיבה לארציות בתנועה הציונית לאחר דורות ארוכים של נטייה מובהקת למופשט, לרוחני ולדתי; על השיבה למוטיבים פגאניים אצל "הכנענים"; על השיבה לכמיהה למקדש בחלקים בציונות הדתית של ימינו; ועוד. זו כמובן נוסחה כללית, והיא דורשת עיון פרטני בכל מערכת נסיבות. אין הבטחה מראש שמודחק מסוים ישוב, וגם לא שפרשנות מסוימת תצליח, ותשכיח משמעות קודמת. המציאות מעידה שיש דרכי פירוש בעלות כושר הישרדות גבוה יותר מאחרות. אך התוקף של תצפיות אלה עדיין מוגבל. ייתכן שהתחזית כי "אלוהים לא יוותר אילם" תתממש – אך הדבר תלוי במשתנים רבים. אפשר לטעון שתנאים מסוימים אפשרו למקרא להשתחרר מהפגאניות, ואולי גם שתנאים נתונים אפשרו לחז"ל לעבור מיהדות מקראית ליהדות רבנית – אך התרבות העברית החדשה לא זכתה לתנאים כאלה, ולכן תיכשל בניסיון להשתחרר מהמשמעויות התאולוגיות של העברית. סוגי טיעון כאלה אפשריים, אך מצריכים ניתוח מפורט שאינו מצוי אצל הכותבים שנדונו כאן. יתרה מכך, בחינה היסטורית כזו לעברית המודרנית מצריכה פרספקטיבה שאין בידינו כיום בנוגע להערכת גורלה.

השלכות אפשריות לשיח הציבורי ולהסדרי יהדות ומדינה

המחקר הסמנטי נקודתי וזהיר, אך המסקנה העולה מהמצאים רחבה יותר: אי אפשר להניח באופן מכליל שהקשרי המשמעות הקדומים של התרבות נעוצים בעולם תאולוגי. לכן יש לבחון מחדש את הטענות ל"התפרצות העוצמה הדתית הכמוסה" בחברה, בתרבות ובשפה. אומנם ייתכן שתהליך זה יתרחש בחברה הישראלית, אך יהיה זה תוצר של תהליכים מורכבים המושפעים מהיבטים רבים, ובהם סוציולוגיה, דמוגרפיה, כלכלה ופוליטיקה – ולא של מאפיין אינהרנטי לשפה ולתרבות.

למסקנות אלו יש השלכות בכל ההקשרים שבהם נדרשת החברה הישראלית לברר את משמעותם של מושגים מעולם היהדות. למשל בהכרעות מעשיות אם לפתוח מוסדות תרבות בחינם לציבור בשבת, או אם לעבוד על גשרים בשבת. בצד פוליטיקה וכלכלה, מעורבת פה עמדה פרשנית בשאלת מסומניה של השבת. כך גם בהכרעות שלטוניות ומשפטיות בשאלות מיהו יהודי, מיהו רב, מהי תפילה, אילו תוכני יהדות נלמדים במערכת החינוך ועוד. לגישות הללו יש ביטויים גם בשיח הציבורי הרחב. כך למשל קבע צבי צמרת כי "השפה שלנו היא דתית, הקשר שלנו לארץ ישראל נבע מן הדת", ויהודה שנהב החרה-החזיק אחריו והצהיר: "אין ציונות חילונית. הציונות היא תנועה תאולוגית".⁶⁶

בדצמבר 2024 אמר ח"כ שמחה רוטמן:

קשה להיות חילוני כשאתה צועד על המקום שצעד בו דוד המלך. [...] הם לא יודעים מה הם עושים פה אם הם לא קשורים ליהדות. [...] עם ישראל הוא העם שמעיד על קיומו של אלוהים בעולם. וככל שאתה מחובר יותר לעם ישראל, ככל שאתה מחובר יותר לארץ ישראל, וככל שאתה מחובר יותר לתורת ישראל, אתה יותר מעיד על קיומו של אלוהים בעולם. [...] אין דבר כזה חילוני שחי פה. [...] כשאתה אומר לי 'לחילוני אין מקום', אני טוען: לחילוני אף פעם לא היה מקום, כי לא היה פה חילונים. אין פה חילונים, גם היום אין פה חילונים.⁶⁷

רוטמן מניח מסומן מסוים, משמעות יחידה, לארץ ישראל בעיני יהודים. הוא גם מניח מסומן ספציפי ל"יהדות", מסומן הקשור בעדות על קיומו של אלוהים בעולם. את המסמן "חילוני" הוא מפרש כשלילת האלוהות – ולכן כשלילת מכלול היהדות וכשלילת הזיקה לארץ. כך מגיע רוטמן למסקנה המתבקשת לוגית, אך המופרכת במבחן עדות האנשים, שמי שחש זיקה לארץ אינו חילוני.

האומנם אפשר לומר באופן גורף שהקשר של יהודים לארץ ישראל נבע ונובע בהכרח מן הדת, כדברי צמרת ורוטמן? לא כך עלה, למשל, ממחקרו של אליעזר שביד על גלגולי הזיקה לארץ כ"מולדת" מחד גיסא וכ"ארץ יעודה" מאידך גיסא.⁶⁸ בסוגיה זו נערכו גם מחקרים פנומנולוגיים הבוחנים את הקשרי המשמעות שיחידים נותנים למעשיהם. מחקרים כאלה העלו מגוון הקשרים המיוחסים לפרקטיקות יהודיות, ובהם משמעות מסורתית, לאומית, משפחתית, קהילתית, תרבותית ורוחנית-אישית.⁶⁹ את מרביתם אפשר להעמיד על ארבעה צירים: **ציוני/אמונה**; **שייכות** (כגון משפחה, קהילה, לאום, עם; בעיקר בממד הסינכרוני); **מסורת** (מנוסטלגיה אישית, דרך מסורות משפחתיות וקהילתיות ועד לשרשרת הדורות, בעיקר בממד הדיאכרוני); **וטעמים רעיוניים** נלווים המשתנים מפרקטיקה אחת לאחרת.

בבירור הקשרי המשמעות ("המסומנים") של היבטי חיים יהודיים יש תועלת בעיון הדיאכרוני, החושף רבדי משמעות קודמים, ובעיון הפנומנולוגי, המדגיש את המשמעויות שמייחסים פרטים למעשיהם. גם אם אדם אינו תמיד עד מהימן על עצמו, אין תועלת רבה בכפיית משמעות תאולוגית (או לאומית-חילונית)⁷⁰ על מעשי פלוני בניגוד לעדותו המוצהרת. זאת ועוד, נדמה שההנחה הרווחת היא שיהודים קדם-מודרניים פעלו בעיקר מתוך הקשר משמעות תאולוגי-הלכתי. אך הנחה כזו מבטאת, אולי בלי משים, את אחד ההיבטים המושמצים של תזת החילון: ההבניה של כל מה שקדם למודרנה כ"דת", אשר נגדו כוננו "החילון"

⁶⁷ הפודקאסט של דניאל דושי, פרק 134, "שמחה רוטמן: עליונות היהדות, רפורמה, בג"ץ וקריסת החילוניות הישראלית", Youtube, 1:28:40–1:19:00

⁶⁸ ראו אליעזר שביד, **מולדת וארץ יעודה** (ירושלים: כרמל, 2020 [1979]). וסיכום דב שוורץ במבוא, שם, 14.

⁶⁹ למחקרים איכותניים ראו: שלמה דשן, "ישראלים-חילונים בליל הפסח: צלה של משפחתיות על סמלים דתיים", **מגמות** לח (1997), 528–546; רם פרומן, "מה עושים בחגים? החילונים והחגים היהודיים", בתוך **לא להאמין – מבט אחר על דתיות וחילוניות**, עורך: אביעד קליינברג (תל-אביב: כתר, 2004), 205–263; "You Can't Pick Your Family: Celebrating Israeli Familism around the Seder Table," *Journal of Family History* 39 (2014): 239–260; Peri Kedem, "Dimensions of Jewish Religiosity," in *Israeli Judaism*, eds. Shlomo Deshen et al. (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1995), 59–22; אריה לזר ואחרים, "המוטיבציה להתנהגות דתית בקרב יהודים בעלי זהויות דתיות שונות", **מגמות** מג (2004), 287–306.

⁷⁰ לפי גישה היסטוריוגרפית הדוגלת במקור לאומי למצוות התורה ולהלכה, כתמונת-מראה להנחת המקור הדתי. ראו למשל משה הס, **רומי וירושלים** (ירושלים: הספריה הציונית, תשמ"ג), 39–40, 67; צבי גרץ, **דרכי ההיסטוריה היהודית**, תרגום: ירוחם טולקס (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ט), 148, 170; לסקירה ראו שמעון ישראלי, "מקומו של התלמוד בתרבות הציונית" (עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון, תשפ"ד), פרק שני.

ו"המודרנה". מבקרי תזת החילון ערערו על התמונה הבינארית הזו, וטוב שכך.⁷¹ אך אם הצדק עימם, לא נוכל להניח בפשטות שאנשים בתקופות קודמות היו אפופים בהקשר משמעות תאולוגי, דתי, הלכתי או מקודש. ייתכן שחייהם היו מפולשים בהקשרי משמעות ארציים ורוחניים, נשגבים ויום-יומיים, ושגם בקיום המצוות ראו בעת ובעונה אחת – ובמינונים משתנים – המשך מסורת אבותיהם ואימהותיהם הקונקרטיים, המשך שלשלת הדורות, ציות לרצון ה', תנאי סף לחברות בקהילה המיידית, תודעת שייכות ו"כלל ישראל", וכן טעמי מצוות כיד הדרשה הטובה עליהם.

סיכום

במאמר זה ביקשתי להאיר מזווית נוספת שאלות של פרשנות ושינויי משמעות הנוגעים להתפתחות התרבות היהודית. הסוגיה הרחבה היא שאלת תקפות פרשנויות מודרניות לרעיונות ולמונחים יהודיים. במאמר בחנתי באופן ביקורתי את העמדה המניחה שתוכנם המקורי או המכריע של מונחים אלה נעוץ בהקשרי משמעות של דת, הלכה ותאולוגיה. הצעתי שעמדה זו נשענת על שני מרכיבים: הראשון, הנחת המקור הקדמון התאולוגי (המונותאיסטי); השני, היעדר האפשרות לשנות את "המסומן", או את הקשר המשמעות של "המסמן" – המילה, הסמל או המעשה.

על הראשון ערערתי באמצעות שני עולמות תוכן: המחקר הבלשני וחקר המקרא והמזרח הקדום. באמצעותם הראיתי מונחים מקראיים שמקורם נעוץ דווקא בהקשר ארצי ויום-יומי (ורק לאחר מכן קיבלו משמעות הלכתית או דתית), ומונחים במקרא שמקורם בתרבות אלילית. המסקנה היא שאי אפשר להניח באופן גורף כי מונחים בתרבות היהודית מקורם בהקשר תאולוגי או מונותאיסטי, והופרכו רבות מהדוגמאות ששימשו בעלי טענות אלו.

בדיון במרכיב השני טענתי שהנחה השוללת אפשרות של שינוי המסומנים מובילה לרגרסיה לשכבות התרבות הקדומות. מסתברת יותר, גם לנוכח מבט על חברות בהיסטוריה, ההנחה כי תהליכי תמורה תרבותית ושינוי בהקשרי משמעות אכן אפשריים. מידת השרידות וההשפעה של כל שכבה תרבותית קשורה בגורמים מגוונים; המודחק עשוי לשוב, אך זו פונקצייה של תהליכים חברתיים ורעיוניים, ולא של מאפיין קבוע במסומן.

המסקנה הכללית העולה מהדיונים הללו, לטענתי, היא דחיית הגישה ההרמנויטית הנאיבית והמצמצמת, המניחה את קיומו של פירוש קבוע, "יסודי" או שורשי למונחים בחברה ובתרבות. למסקנה זו יכולות להיות השלכות נרחבות בסוגיות ציבוריות במדינת ישראל – מתקפות רעיון הציונות החילונית, דרך צביונה של השבת ועד השאלה מיהו יהודי.

71 Roger Finke and Rodney Stark, *The Churching of America, 1776–1990: Winners and Losers in Our Religious Economy* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1992); Philip S. Gorski, "Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700," *American Sociological Review* 65 (2000): 138–167; Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004)

