

ממשגיח הכשרות לנהג הקטר? הציונות הדתית והחברה הישראלית



עורך:
יאיר שלג



מאמרים



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

ממשגיח הכשרות לנהג הקטר? הציונות הדתית והחברה הישראלית

עורך: יאיר שלג

תוכן העניינים

9	המשתתפים באסופה
	מבוא
15	יאיר שלג
	שער ראשון: השפעות על דמותה ומעמדה של הציונות הדתית
	תאולוגיה של השתלבות: השתלבות הציונות הדתית בחברה הכללית
23	אמיר משיח
	ההגות הציונית-דתית בתכניות הלימודים של החינוך הממלכתי-דתי: תמונת מצב לשנת תשע"ו
45	יצחק הרשקוביץ
	הבועה הציונית-דתית: בין התקשורת להתמוססות
65	חנן מוזס
	הילכו שתיים יחדיו? על המתח בין תפיסה מודרנית לתפיסה פוסט-מודרנית בזהות הציונית-דתית
79	גילי (מבצרי) זיוון
	"הגיע הזמן לשים דגש על הנפש": ההתעוררות הנאו-חסידיית בציונות הדתית ומשמעותה
105	תומר פרטיקו
	השפעת רצח יצחק רבין על התפיסה העצמית של בני הציונות הדתית שלמה קניאל
133	

159	התמודדות רבני הציונות הדתית המשיחית עם תכנית ההתנתקות: שלוש תגובות לחשש מפני כישלון נבואי מוטי ענברי
191	הצבר והצימעס: לאומיות מהפכנית ומסורת עדתית בציונות הדתית נסים ליאון
שער שני: תחומי נוכחות והשפעה של הציונות הדתית	
215	מקומה של הציונות הדתית בצה"ל: מבט מבפנים אלישבע רוטמן-סטולמן
239	ההפכה גרעינית: הגרעינים התורניים והשפעתם על שינוי מעמדה של הציונות הדתית בחברה הישראלית מטי דומברובסקי
269	הציבור הדתי-לאומי והתקשורת – סיפור אהבה חדש? אינס גבל
291	החינוך הממלכתי-דתי: מאפייניו, מטרותיו, ייחודו ותרומתו לחברה הישראלית הרחבה זהבית גרוס
331	השפעותיה של התנועה הפמיניסטית הדתית בישראל – פנימה והחוצה חנה קהת
357	שו"ת אנטיגונה אסף ענברי

שער שלישי: מסות על שאלת מקומה של הציונות הדתית בחברה הישראלית

381	לחזור לתפקיד משיק הדת יאיר אסולין
395	הציונות הדתית בחברה הישראלית – מן המצוי לרצוי דוד גולינקין
409	הציונות הדתית בכבלי הבידוד המגזרי גרשון הכהן
429	מקומה של הציונות הדתית מנקודת ראות חרדית בצלאל כהן
435	על המגזר ועל הנגזר ממנו ברוך כהנא
457	מימוש של דתיות חילונית משה מאיר
471	קווים לדמותה של מערכת החינוך הממלכתית-דתית: בין השתלטות, התנתקות והשתלבות שי פירון
487	ציונות דתית מכילה שוקי פרידמן
495	ישראלי מקראי או ישראלי תלמודי רות קלדרון
509	העידן האמוני מוטי קרפל

521	צינונת דתית כאתגר רוחני אבינעם רוזנק
547	אחריותה של הצינונת הדתית אליעזר שביד
557	שתי כיפות סרוגות בבטןך יאיר שלג
563	הרבנות כזרוע של הצינונת הדתית בחברה הישראלית ובעם היהודי יובל שרלו
579	רשימת המקורות
581	ספרים ומאמרים
628	דוחות וסקרים
629	מאמרים וכתבות בעיתונים, בעלונים ובאתרי אינטרנט
iii	Table of Contents
vii	Contributors
xiii	Introduction Yair Sheleg

מבוא

—

יאיר שלג

כל המתבונן בעולמה של החברה הישראלית בעשורים האחרונים יוכל להבחין שאחד התהליכים הבולטים ביותר בתוכה הוא עליית מעמדה של הציונות הדתית. חובשי כיפות סרוגות, ומקבילותיהם הנשיות, בולטים כיום לא רק במערכות הביטחון וההתיישבות – תחומי הפעילות הציונית הקלסית שאליהם החלו לפנות עוד לפני קום המדינה, וביתר שאת מיד אחרי הקמתה; הם בולטים גם בתחומים חדשים יחסית כמו יזמות הייטק וכלכלה בכלל, עולם המשפט, התקשורת, התרבות ועוד ועוד. בעשור האחרון כיהנו אנשי ציונות דתית בתפקידי ראש השב"כ, ראש המוסד, מפכ"ל המשטרה והיועץ המשפטי לממשלה. משקלם בבית המשפט העליון גדל, וכך גם במערכת הפוליטית, אם כי לאו דווקא במפלגה המגזרית המסורתית.

מתוך כך יש משנה חשיבות לתהליכים הפנימיים העוברים על הציונות הדתית, שהרי לתהליכים אלה יש כיום השפעה על כלל החברה הישראלית. יתר על כן: מאז נוסדה כתנועה ממוסדת, חמש שנים בלבד לאחר הקמת התנועה הציונית עצמה, נעה הציונות הדתית בין שלושה קטבים: הקוטב הדתי/מסורתי, הקוטב הלאומי והקוטב המודרני-ליברלי. את כל סיפורה של הציונות הדתית, מאז הקמת "המזרחי" ב-1902, ניתן לספר דרך התנודה בין שלושת הקטבים האלה. באופן מעניין, אלה בדיוק שלושת הקטבים שביניהם נעה הזהות היהודית-מודרנית בכלל, ובמובן זה הציונות הדתית היא מיקרוקוסמוס של אותה זהות יהודית-מודרנית – מיקרוקוסמוס שלעתים הוא מבטא וממחיש את "רוח התקופה", ולעתים גם תורם עמוקות לעיצובה. גם זו סיבה להתעניינות מיוחדת בסיפורה של הציונות הדתית.

נקודת יסוד בסיפורה של הציונות הדתית הוא הפער בין המקום שבו חשבו אנשיה שעליהם להיות, לבין המקום שאליו הגיעה בפועל. הציונות הדתית הוקמה על רקע תנועה ציונית בעלת הנהגה ודומיננטיות חילונית ברורות, ומייסדיה ראו את עצמם שותפים מלאים של הנהגה הזו (מתוך הצבת דרישות שיבטיחו את זכויות אנשיהם), וממילא הסכימו עם המעמד המשני שניתן להם.

אבל השאלה המרכזית לא הפסיקה לכרסם: איך ייתכן שרעיון שיבת ציון – החזון שניבאו הנביאים, החזון שהצליח לשרוד אלפיים שנות גלות רק בכוח התפילות ומנהגי הזיקה לארץ-ישראל של היהודים המאמינים – איך ייתכן שהרעיון הזה ימומש דווקא בידי פורקי עול מצוות? לכן לאורך השנים הלכה וכבשה את לבבות אנשי הציונות הדתית תפיסתו-נבואתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (הראי"ה). הרב קוק קבע כי מדובר בתהליך דיאלקטי שאמנם מתחיל בדומיננטיות חילונית, כי רק היא יכולה להתחיל את המהפכה הגדולה של הפרידה מהשמרנות הגלותית, אבל עתיד להיות מונהג ברוח דתית ועל ידי שלומי אמוני ישראל.

מאז שנות החמישים של המאה העשרים, וביתר שאת אחרי מלחמת ששת הימים, החלו צעירים דתיים להוביל מהלך של חתירה להנהגת החברה ברוח תפיסתו של הרב קוק ובהשראת בנו, הרב צבי יהודה הכהן קוק. ראשית המהלך בהכשרה תורנית פנים-מחנותית: הקמת ישיבות הסדר והליכה לישיבה גבוהה (מרכז הרב) מתוך רצון להכשרה עצמית לאתגר של הנהגה תורנית לחברה כולה. משבר

מלחמת יום כיפור האיץ עוד יותר את המגמה הזו. תחושת המשבר והתערערות האמונה בחזון הציוני שבאו בעקבות המלחמה הוכיחו לשיטתם את חזונו של הרב קוק שלפיו רק הנהגה בעלת אופי דתי-תורני תוכל להתמודד עם האתגרים הגדולים של הקיום היהודי הריבוני, במיוחד במזרח התיכון.

התפיסה הזו והתהליכים שחוללה – במיוחד ההתיישבות היהודית בשטחי יש"ע שהונהגה בידי בני הציונות הדתית – עוררו כמובן גם תגובות נגד של אנשי התפיסה הציונית-חילונית "הישנה". הטקסט של ההתנגדות שלהם, שלא פעם בוטא ברגשות עוינות עצומים, התמקד בעיקר בחשש מהמשמעות המוסרית, הדמוגרפית והמדינית של ההתיישבות בשטחים, אבל הסבטקסט, שלעתים קרובות גם הובע בגלוי, ביטא חשש לא רק מעצם ההתיישבות אלא גם מכל תהליך הצבת רציונל וחזון חלופי לחברה הישראלית: חזון דתי, שרבים תיארו אותו כמשיחי, במקום חזון מדיני חילוני שנתפס כרציונלי יותר. הקולות האלה באים לידי ביטוי גם בפולמוס של השנים האחרונות על ההדחה במערכת החינוך ובצה"ל.

ההתנגדות לחזון ארץ-ישראל השלמה, שהובל כאמור על ידי הציונות הדתית, באה לידי ביטוי מעשי בולט בשני תהליכי הפיננסי והנסיגה הגדולים שאירעו מאז מלחמת ששת הימים: הנסיגה מסיני ב-1982, ופינוי רצועת עזה וארבעה יישובים בצפון השומרון במסגרת תכנית ההתנתקות של 2005. אבל כמו שקורה באופי הדיאלקטי של המציאות ההיסטורית, גם התהליכים האלה יצרו תגובות נגד משלהם בתוך הציונות הדתית: מצד אחד, במיוחד בתקופה הסמוכה להתנתקות, נשמעו קולות בדלניים שקראו להתנתקות מן החברה הישראלית "המנוונת" ובעיקר מן הממסד שלה, ומנגד נשמעו קולות שביקשו לפרש את המציאות באורח יותר מפוכח וראלי, ופחות בפרשנות דתית דטרמיניסטית. ובתוך כל זה, כאמור, התהליך המרכזי הוא תהליך השתלכות של בני ובנות הציונות הדתית בעוד ועוד תחומים חברתיים: לא רק בכל אלה שהוזכרו קודם, אלא גם בתפיסות ליברליות ופמיניסטיות שעוצבו ורווחו בשיח החילוני של העשורים הקודמים.

אז איפה באמת עומדת הציונות הדתית ביחס לשאלת מקומה בחברה הישראלית? 12 שנה אחרי ההתנתקות הוכח שדרכם של הבדלנים מבטאת רק מיעוט קטן, בוודאי כשמדובר בגורמים היותר אלימים שביניהם. מנגד, גם דרכם של הקולות

המשיחיים נראית הולכת ומצטמצמת בכוחה. הרוב הדומם נראה כמי שרוצה לכבוש לעצמו עמדות הנהגה, אבל מתוך קשב ודיאלוג עם חלקים אחרים בחברה. אולם כרגיל בתהליכים חברתיים גם כאן מדובר בתהליכים דינמיים, ומה שנכון היום לא בטוח שיהיה נכון גם מחר, בהינתן כל המסכת הסבוכה של השפעות והשפעות נגד.

הספר שלפנינו מבקש אפוא לשרטט מפה של כמה מן התהליכים הבולטים המשפיעים על מקומה הנוכחי של הציונות הדתית, התחומים שבהם היא משפיעה, ומה אמור להיות מקומה הרצוי בחברה. הוא עושה זאת בשלושה שערים: השער הראשון עוסק בבחינת כמה סוגי השפעות על דמותה ומעמדה של הציונות הדתית. הוא נפתח במאמר יסודי של הרב ד"ר אמיר משיח, המציג את התאולוגיה העומדת מאחורי תפיסת ההשתלבות של הציונות הדתית בחברה הכללית. אחריו כותב ד"ר יצחק הרשקוביץ על האופן שבו באה ההגות הציונית-דתית לידי ביטוי בחינוך הממלכתי-דתי. ד"ר חנן מוזס כותב על הבועה הציונית-דתית, היינו באיזו מידה הציונות הדתית מצליחה לכודר את עצמה מתהליכים כלליים העוברים על החברה הישראלית. ד"ר גילי (מבצרי) זיוון כותבת על השפעת הפוסט-מודרניזם על הציונות הדתית, ואילו ד"ר תומר פרסיקו כותב על השפעת הנאו-חסידות על הציונות הדתית, תופעה שהולכת ומתרחבת בעשורים האחרונים. פרופ' שלמה קניאל כותב על אחד הרגעים המכוננים בתולדות המדינה, רצח ראש הממשלה יצחק רבין, שבוצע בידי אדם שזיהה את עצמו עם הציונות הדתית, וכיצד השפיע הרצח הזה על עולמה של הציונות הדתית. פרופ' מוטי ענברי כותב על תגובות של שלושה רבנים מן הזרם המשיחי בציונות הדתית להתנתקות ב-2005, ואילו ד"ר נסים ליאון כותב על המסורת העדתית מול הרצון להשתלב בהוויה כלל-ישראלית, כפי שבאה לידי ביטוי בציונות הדתית.

השער השני של הספר עוסק בבחינת כמה תחומים שבהם הציונות הדתית כבר בולטת ומשפיעה, ובוחן כיצד באה לידי ביטוי השפעה זו. ד"ר אלישבע רוסמן-סטולמן פותחת את השער הזה בדיון על מקומה והשפעתה של הנוכחות הציונית-דתית בצבא; ד"ר מטי דומברובסקי כותבת על הגרעינים התורניים כביטוי למודל התפיסה והפרישה החברתית של הציונות הדתית; ד"ר אינס גבל כותבת על יחסי הציונות הדתית והתקשורת; פרופ' ז הבית גרוס כותבת על מקומה הייחודי של הציונות הדתית במערכת החינוך הישראלית. פרופ' חנה קהת

כותבת על השפעת הפמיניזם הדתי פנימה – לתוך השיח הציוני-דתי, וגם החוצה – לשיח הפמיניסטי הכללי, ואילו אסף ענברי כותב על מקומה הבעייתי של הציונות הדתית בשדה התרבות.

השער השלישי הוא אוסף של מסות קצרות, שבהן בוחנים 14 כותבים, מן הציונות הדתית ומחוצה לה, את שאלת מקומה המצוי והרצוי של הציונות הדתית בתוך ההווה הישראלית. הכותבים בשער הזה הם הסופר והתסריטאי יאיר אסולין, הרב פרופ' דוד גולינקין, אלוף (מיל') גרשון הכהן, הרב בצלאל כהן, ד"ר ברוך כהנא, ד"ר משה מאיר, הרב שי פירון, ד"ר שוקי פרידמן, ד"ר רות קלדרון, הפובליציסט מוטי קרפל, פרופ' אבינועם רוזנק, פרופ' אליעזר שביד, החוקר והעיתונאי יאיר שלג והרב יובל שרלו.

אנו מבקשים להודות לכל העושים במלאכה, שאפשרו לקובץ הזה לקרום עור וגידים, ולמעשה גם נתנו לו את נשמתו. בראש וראשונה ל-28 כותבי המאמרים, שהשקיעו מזמנם, טרחו ועמלו – חלקם על כמה טיוטות – כדי שהקובץ הזה יגיע למיטבו. תודה גדולה גם לעורכת הלשון דפנה לביא ולכל צוות ההוצאה לאור של המכון הישראלי לדמוקרטיה על התגייסותם למלאכה ברמה הגבוהה ביותר, כרגיל. כולנו מקווים שהקובץ יתרום לטיפוח שיח ערני בסוגיות החשובות שהוא מבקש לעסוק בהן, והיה זה שכרנו.

יאיר שלג

ירושלים, אדר ב' תשע"ט, מרץ 2019

תאולוגיה של השתלבות

השתלבות הציונות הדתית
בחברה הכללית

אמיר משיח

את אנשי הציונות הדתית ניתן לראות ככל שדה פעילות במדינת ישראל: מסחר, תעשייה, חקלאות, אקדמיה, היי־טק, עולם המשפט, הכלכלה, מערכות הביטחון ועוד. הפעילות הזאת נעשית בד בבד עם חי הרוח הדתיים שהם מנהלים, כל אחד ורמת הדתיות שבחר. זוהי תופעה הדורשת עיון, שכן מגזרים אחרים באורתודוקסיה אינם מצויים בפעילויות השונות ברחוב הישראלי. אדרבה, בוחרים הם לנתק מגע עם העולם החיצוני – מלבושם שונה, חלק מהמגזרים דוברים שפה שונה, הם מתגוררים במקומות יישוב מסוגרים וגודרים עצמם בד' אמות של הלכה ולימוד תורה. מה גורם למגזר האורתודוקסי של הציונות הדתית לצאת לרחובה של עיר ולהיות מעורה בחברה ובעשייה? מה גורם לאנשי הציונות הדתית להשתלב בחברה הכללית ולהיות חלק בלתי נפרד מהעשייה הישראלית?

* הרב ד"ר אמיר משיח הוא מרצה במחלקה למורשת ישראל ובחוג לחינוך באוניברסיטת אריאל בשומרון. עוסק בעיקר בתחומי הפילוסופיה של ההלכה, הציונות הדתית, הזהות היהודית, האמוס היהודי. משמש רב קהילה צעירי כפר גנים ג' בפתח תקוה.

מאמר זה מבקש להתחקות על האידאולוגיה, וביותר על התאולוגיה, של ההשתלבות של הציונות הדתית, אשר מביאה את אנשיה להיות מעורים וארוגים בחברה הכללית. מחבר המאמר סובר, כשיטתו של דב שוורץ, שהציונות הדתית איננה צירוף של דתיות וציונות וגם, בהקשר של מאמר זה, איננה רואה ביציאה לעבודה פרגמטיזם בלבד, אלא היא תנועה המונעת מתפיסות תאולוגיות מובחנות. יש כאן תפיסה אורתודוקסית של יצירת טיפוס דתי מסוג חדש, המשתייך למגזר השואב את דרכו מתאולוגיה עצמאית. על היבט ההשתלבות של המגזר הזה בעשייה הישראלית ידון מאמר זה.¹

אמנם להגותה של הציונות הדתית ישנם מספר אבות, אך לית מאן דפליג שההוגה הבולט מכול, בעל השפעה הנרחבת ביותר על אנשי תנועה זו, הוא הרב אברהם יצחק הכהן קוק (1865–1935). הרב קוק כתב הרבה על אידאולוגיה ותאולוגיה, לצד כתבים אחרים כמו הלכה, אגדה, שירה ועוד. בעקבותיו צעדו תלמידיו ובני חוגו, אשר מסרו את תורתו והפיצו אותה לדורות הבאים. בעיקר היה זה בנו, הרב צבי יהודה הכהן קוק (1891–1982), אשר תרגם לפי הבנתו את תורת האב למציאות שהוא חווה ושאינו לא זכה לראות.

התאולוגיה של ההשתלבות דוגלת בעקרון שילוב תורה ועבודה לא כחלק מחובותיו הטבעיות של האדם לפרנס את בני ביתו כצורך, אלא כחלק מחובותיו הדתיות להלכה ולמעשה. אחלק את התאולוגיה הזו לשלושה חלקים: הראשון יהיה מיוסד על הריאליטיקה ההגליאנית; השני יהיה שיח של זהות המחלק בין היהודי התנ"כי לבין היהודי החז"לי; השלישי יהיה עיקרון שאכנה "פנתוריוזם" – הכול תורה.

תורה ועבודה כדיאלקטיקה הגליאנית

הרב קוק היה איש אשכולות, על כך יעידו כתביו הרבים העוסקים בכל חלקי התורה: הלכה, אגדה, פרשנות, שירה, קבלה, פילוסופיה יהודית ועוד.

מחשבת הרב קוק בנויה מרבדים המורכבים הן מקבלה והן מפילוסופיה יהודית וכללית. ארון ספרים גדול עמד לרשותו של הרב קוק בכותבו את חיבוריו. בנימין

1 ראו שוורץ (דב), 1996, 1997, 1999, 2001.

איש שלום מביא מכתב שכתב הרב צבי יהודה, בנו של הרב קוק, ליוסף חיים ברנר, ובו הוא מתאר את אביו כאדם שהושפע מן ההגות הכללית וגם מההגות היהודית והקבלה:

אבי נ"י [נרו יאיר], המחבר הוא מן הרבנים האדוקים [...] ועם זה הוא חוקר ופילוסוף חופשי באין שום מעצור לפניו במלוא המובן של המילה הזו. וירבה מאוד חקור ולמוד בתורות כל המורים הפילוסופים שבאומות העולם בידיעה עמוקה, ויחדור עדי יסודי תורתנו וגם עד חדרי הקבלה הגיע.²

ואכן, עיון בספריו ובכתביו הרבים יעיד כי הרב קוק גם נחשף להגות פילוסופית כללית אירופית מהעת החדשה.³ הרב קוק אף מציין בשמם אחדים מבין הפילוסופים שאת השקפתם הוא מאמץ לצד מי שעם השקפתם הוא מתעמת,

2 המכתב נמצא בארכיון "גנזים" בתל אביב והובא בספרו של איש שלום - הרב קוק בין רציולניזם למיסטיקה (1990, בעמ' 17-18).

3 על מקורותיו ומידת חשיפתו של הרב קוק לפילוסופיה האירופית התנהל פולמוס בעולם המחקר: אליעזר גולדמן טוען בכמה מאמרים כי ממספר מקורות של הרב קוק ניכר כי הוא הכיר את הפילוסופיה האירופית של העת החדשה והושפע ממנה. הוא טוען כי מתוך השוואת המונחים והניסוחים שבהם משתמש הרב קוק עולה כי המקור שחשף אותו לפילוסופיה זו לגווינה היה ספרו של פביוס מיזס (מיעזעס, תרמ"ז). כך, לטענת גולדמן, הכיר הרב קוק את עיקרי תורתו של עמנואל קאנט, ברם נראה לו כי הוא הושפע במיוחד מן הפרקים על שלמה מימון, יוהן גוטליב פכטה ופרידריך וילהלם פון שלינג. מאמריו של גולדמן, שפורסמו במוט שונות, קובצו ונערכו על ידי אבי שגיא ודני סטמן (גולדמן, תשנ"ז). בנושא חשיפת הרב קוק למחשבה האירופית כתב גולדמן שלושה מאמרים: "זיקתו של הרב קוק למחשבה האירופית" (שם, עמ' 217-224); "ציונות חילונית, תעודת ישראל ותכלית התורה" (שם, עמ' 159-182); "התגבשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק הכתבים מהשנים תרס"ו-תרס"ט" (שם, עמ' 183-216).

בנימין איש שלום מסכים עם טענתו של גולדמן חלקית בלבד. הוא הראה כי הרב קוק הושפע מברוך שפינוזה ומיוהן וולפגנג פון גתה בחלק מכתביו, ומהוגים רבים אחרים מן העת החדשה וגם מספרות הקבלה הענפה (איש שלום, 1990, עמ' 19-26; תשנ"ו). בהקשר זה ראו את דברי הרב דוד כהן, המכונה "הרב הנזיר", שטען כי רעיון הכלליות והאחדות אצל הרב קוק יסודם בגאורג פרידריך הגל ובאפלטון, ועקרונות הצדק והמוסר שבאידאל יסודם בקאנט (הרב כהן שאר-ישוב, 1977, עמ' שסב-שסג). על נושא זה אף התפלמס איש שלום עם יוסף אביב⁴, שטען כי הרב קוק מושפע מהקבלה בלבד, בעיקר מזו של האר"י והרמח"ל (אביב⁵, תשנ"ב, עמ' 709-771). נוסף על כך מתקבל על הדעת כי גם הרב הנזיר, שידע שיטות פילוסופיות רבות, שימש לו לרב קוק מקור ידע לאחדות מהן.

כמו ברוך שפינוזה, עמנואל קאנט, ארתור שופנהאואר ואנרי לואי ברגסון. אך הוא גם מושפע מהוגים אשר אותם הוא אינו מציין, אף שברור כי הושפע מהם. דוגמה לכך היא הפילוסוף הגרמני גאורג פרידריך הגל, אשר את הדיאלקטיקה שלו אימץ הרב קוק בשתי ידיו.⁴

הדיאלקטיקה ההגליאנית עוסקת בשלושה מושגים, שיחדיו יוצרים תהליך שבו הולך העולם ומתעלה, הולך ומתקדם: תזה, אנטי־תזה וסינתזה.⁵ ואסביר: המצב הקיים נקרא תזה. כעבור זמן כדי לקדם ולשכלל את העולם נוצרת תופעת נגד, והיא נקראת אנטי־תזה. כעת, מתוך האינטראקציה בין התזה לאנטי־תזה, נוצר השיפור המיוחל, והוא הנקרא סינתזה. במושג סינתזה אין הכוונה לממוצע, מעין חצי חצי בין ההפכים, אלא שיפור ושכלול המצב הקיים למציאות טובה יותר, שהיא התוצר של האינטראקציה בין ההפכים. לאחר זמן המציאות החדשה תיהפך למציאות הנתונה ובעצם הסינתזה תהפוך לתזה, ושוב על מנת לשכללה, תהיה אנטי־תזה, ומזה תצמח הסינתזה, וחזור חלילה עד קץ כל הדורות. עולם הולך ומשתלם, הולך ומשכלל.

4 להלן כמה מחקרים שעוסקים בדיאלקטיקה ההגליאנית בכתיבו של הרב קוק בהקשרים שונים: אבינרי, 1985, עמ' 216-226; בן שלמה יוסף, 1989, עמ' 116-117; איש שלום, 1990, עמ' 280-281; שגיא (אבי), 1996, פרקים ז-ח; רוזנק (אבינועם), תשס"ג, תשס"ד, 2007, עמ' 44-54.

לדוגמה בולטת לשימוש בדיאלקטיקה הגליאנית בכתיבי הרב קוק ראו הרב קוק (אברהם יצחק הכהן), תשל"ג, "למהלך האידיאות בישראל", עמ' קב-קיח.
יש לציין כי רוזנק טוען שההפכים בגישת "אחדות ההפכים" במשנת הרב קוק אינם תמיד מתבטלים לסינתזה כמשנתו של הגל, אלא נותרים בעינם. ולכן, לשיטתו של רוזנק, זוהי איננה דיאלקטיקה הגליאנית כי אם דיאלקטיקה שלינגיאנית. דוגמה לזה היא סוגיית המחלוקת במשנת הרב קוק, שגם כאשר ישנה מעין אחדות בין ההפכים, סינתזה, בכל זאת ההפכים נשארים כשהיו. דבריו אלה של רוזנק אכן מסתברים. בכל סינתזה במשנת הרב קוק יש לבחון אם זוהי דיאלקטיקה הגליאנית או דיאלקטיקה שלינגיאנית.

5 אמנם היו טענות רבות שהדיאלקטיקה ההגליאנית בח שלושת המושגים – תזה, אנטי־תזה וסינתזה – היא בעצם אגדה (Kaufmann, 1951; Mueller, 1958). נטען שהגל מעולם לא השתמש במושגים הללו, בעוד ששניים אחרים מאסכולת האידיאליזם הגרמני של המאה התשע עשרה, פייכטה ושלנינג, כן הזכירו במפורש. היה זה קרל מרקס אשר השתמש במושגים הללו בפרק השני של ספרו "דלות הפילוסופיה" מתוך אמירה מפורשת שזוהי משנתו של הגל. במשך שנים לא היה מקובל לטעון כי אכן הדיאלקטיקה ההגליאנית בכלל קיימת. רק בשנת 2012 הוכיח לאונרד ויט כי הגל אכן משתמש בדיאלקטיקה פעמים רבות: 28 פעמים בספרו "הפנומנולוגיה של הרוח" ו-10 פעמים בספרו "הרצאות על הפילוסופיה של ההיסטוריה" (Wheat, 2012).

אמחיש בעזרת דוגמה שבה השתמש הגל בעצמו. הגל חי ופעל בגרמניה אך הוא ידע את שנעשה בצרפת השכנה. המצב בצרפת לפני המהפכה בשנת 1789 ייקרא תזה. מציאות זו הייתה מושחתת ורעה מבחינתו של הצרפתי הממוצע. צרפת נשלטה בידי מונרכיה אבסולוטית ואריסטוקרטיה בורגנית, שאנשיהן חיו חיי פאר והדר בזבזניים על חשבון האזרח הקטן. על מנת לשפר ולשכלל את השלטון בצרפת, פרצה המהפכה הצרפתית כתגובת נגד לתזה המלוכנית, והיא תיקרא אנטי-תזה. ברם המהפכה כשלעצמה עדיין לא נתנה את המענה המיוחל, והאזרח הצרפתי הקטן עדיין נאק תחת שלטון הטרור של רובספייר וחבריו. כעת, מתוך המציאות העגומה של תוצאות המהפכה והאינטראקציה בין התזה לאנטי-תזה נולדה הרפובליקה הצרפתית, שיטת שלטון טובה הרבה יותר, והיא הנקראת סינתזה.

דיאלקטיקה זו שימשה את הרב קוק לתמוך ברעיון של תורה ועבודה. אמנם כבר אצל הרמב"ם נמצא הרעיון של תורה ועבודה, ברם אצלו, להבדיל מהרב קוק, רעיון זה משמש כצורך קיומי ולא כערך דתי.⁶ אצל הרב קוק שילוב זה של תורה ועבודה הוא חלק מהחיים הדתיים האידאליים. אין כאן רק פרגמטיזם, אלא תאולוגיה של שילוב חיי התורה עם חיי העבודה והמעש.

כדי להבהיר יותר את הדברים אומר כי אליבא דהרב קוק שימשה הדיאלקטיקה ההגליאנית הסבר לתאולוגיה הזו של שילוב הדברים. לדידו התזה הייתה שהיהודים שהו בגולה ועסקו בתורה וברוח ללא עיסוק בעולם החומר והעבודה. האנטי-תזה הייתה שיהודים עלו לארץ-ישראל והחלו לעסוק רק בעבודה מתוך

6 ראו את דבריו:

כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה הרי זה חלל את השם ובזה את התורה וכבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חיי מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה, אמרו חכמים כל הנהנה מדברי תורה נטל חיי מן העולם, ועוד צוו ואמרו אל תעשם עטרה להתגדל בהן ולא קרדום לחפור בהן, ועוד צוו ואמרו אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה וגוררת עוון, וסוף אדם זה שיהא מלסטם את הבריות. מעלה גדולה היא למי שהוא מתפרנס ממעשה ידיו, ומדת חסידים הראשונים היא, ובזה זוכה לכל כבוד וטובה שבעולם הזה ולעולם הבא שנאמר יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא שכולו טוב.

רמב"ם, הלכות תלמוד תורה ג, י-יא.

הפניית עורף לעולם התורה והמסורת ונטישה מוצהרת שלו. במיוחד מתייחס הרב קוק לאנשי העלייה השנייה והשלישית, שאחזו באידאולוגיה סוציאליסטית עד שהיו שקראו להם אנשי "דת העבודה"⁷.

לשיטת הרב קוק הן התזה כשלעצמה והן האנטי־תזה כשלעצמה אינן האידאל היהודי־תורני המקורי. יהודי אינו אמור לעסוק רק בתורה בניתוק מעולם העשייה, ויהודי בוודאי שאינו אמור לנהל את חייו אך בעולם החומר והעבודה במנותק מעולם הרוח התורני. אשר על כן רק חיי שיתוף בין תורה לעבודה, רק חיי הסינתזה, הם החיים היהודיים האידאליים מבחינה דתית. ולא זו בלבד, אלא שהרב קוק מזהה בתנועת המטוטלת הזו, בין התזה לאנטי־תזה, חלק מתהליך הגאולה המשיחי:

הדור הראשון של עקבתא דמשיחא, בתחילת קץ המגולה של ישוב ארץ ישראל, הוא מכשיר את החומר של כנסת ישראל, והרוחניות צריכה לשמש בו שימוש של שמירת החיים הפנימיים, וכשיתחזק הכוח החומרי של האומה אז יגלו כל הסגולות הרוחניות הקדושות שבה, ותשוב התורה וכל מאורותיה לאיתנה, להיות לאור עולם.⁸

הרב קוק אף מרחיק לכת וטוען כי העיסוק בעולם החומרי מתוך התנתקות מהעולם הרוחני־תורני הוא מרידה שהייתה ידועה מראש. זוהי אנטי־תזה מחויבת המציאות על מנת לשכלל את התזה, את הישות היהודית־דתית־גלותית, ולהביאה לשלמות אידאלית:

מקובלים אנו שמרידה רוחנית תהיה בארץ ישראל ובישראל, בפרק שהתחלת תחיית האומה תתעורר לבא. השלוחה הגשמית שתבוא לחלק מהאומה, אשר ידמו שכבר באו למטרתם כולה, תקטין את הנשמה ויבאו ימים אשר תאמר אין בהם חפץ. השאיפה לאידיאלים נשאים וקדושים תחדל, וממילא ירד הרוח וישקע, עד אשר יבא סער ויהפך מהפכה, ויראה אז בעליל

7 ראו אלמוג (שמואל), "תשנ"ב, "מ'יהדות השרירים' ל'דת העבודה' ", עמ' 208-217.

8 הרב קוק (אברהם יצחק הכהן), תשנ"ט(א), כרך ב, פסקה פח, עמ' שכ"א (הובא אצל הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות, תשל"ג, אורות התחיה, פסקה מ, עמ' פג).

כי חוסן ישראל הוא בקודש עולמים, באור ה' ובתורתו [...] הצורך למרידה זו, היא הנטייה לצד החומריות,⁹ שמוכרחת להיוולד בכללות האומה בצורה תקיפה אחר אשר עברו פרקי שנים רבות, שנאפסו לגמרי מכלל האומה הצורך והאפשרות להתעסקות חומרית. וזאת הנטייה כשתיוולד תדרוך בזעם ותחולל סופות, והם הם חבלי משיח אשר יבסמו את העולם כולו על ידי מכאוביהם.¹⁰

נהוג לומר כי הציונות הדתית היא הגשר המחבר בין הקוטב החרדי – תורה ובין הקוטב הציוני-חילוני – עבודה. ברם עתה רואים כי מדובר בתאולוגיה שונה ולא בגשר מחבר בין קטבים. שילוב בין תורה – תזה לעבודה – אנטי-תזה, שילוב בין רוח לחומר, הוא הסינתזה האידיאלית שאליה שואפת המשיחיות היהודית, וזוהי התאולוגיה של ההשתלבות שבה רואה הרב קוק את היהדות השלמה.¹¹

9 ההדגשה שלי.

10 הרב קוק (אברהם יצחק הכהן), תשנ"ט(א), כרך ב, פסקה רמז, עמ' שס"ד (הובא גם אצל הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות, תשל"ג, אורות התחיה, פסקה מד, עמ' פד).

11 עוד אמירה על נושא זה בזיקה לדיאלקטיקה ההגליאנית כחלק מהתאולוגיה של ההשתלבות ראו בדבריו על הגאולה ותחיית האומה:

סדר הגאולה ותחיית האומה בארץ ישראל צריך ללכת ע"פ סדרי הנבואה של "זרעתי את בית ישראל ואת בית יהודה זרע אדם וזרע בהמה" – "זרע אדם לחוד וזרע בהמה לחוד" [על פי בבלי, חולין ה"ב]. שלמות הצורה מוכרחת להיברא. הנפשות הנוטות לבני מעשי, לישוב ארצי ולשאיפה מדינית, מוכרחות להתיצר בכל הגונים החזקים הצריכים למדה זו, והאנשים בעלי הנפשות האציליות, מחיי הרוח ומעדני הנשמה, המודיעים, ומזריחים את אור ה' העליון על האומה והעולם, גם הם יצאו אל הפועל בכל מילואיהם. דוקא טיפוסים מלאים משפיעים יפה אלו על אלו ומתחברים יחד ליצירת גויה [גוף] לאומית אורגנית גדולה, שאור חיי נשמה קדושה כבירת כוח זורח עליה. החיים האציליים העליונים, כשהם מלאים בכל יפעה גבורתם, הנם ממסד עד הטפחות שלהם נעלים מחיי המון, שעיקר מעינו הוא תיקון המעמד הכלכלי, ואפילו החכם והסופר שבו סוף סוף המוני הוא, ארצי ומעשי, בכל מעינו לחיי הזמן והעולם, והקפה רוחנית, עולמית, לא תוצר [תיווצר] ברוחו. אבל הטיפוס השלם של גיבורי האצילות מאציל על גיבורי הגשמיות את הוד קדשם, ע"י קרני זוהר המופיעים מהם. הגלות לא הייתה יכולה להוציא אל הפועל טיפוסים שלמים, לא המון גיבור, כי הלא מקול עלה נדף מוכרח הוא להיות נרעד, ולא חכמים קדושים ברום עזם, כיון שנסתלקה הנבואה וסר רוח הקודש, גם שרידי הקדושה שנשארו – צפונים ניצוצי גבורתם בקרבם פנימה כנחלים עוממות. כעת כבר הקיץ הקץ, ביאה שלישית החולה, הטיפוס של

זהות היהודי התנ"כי לעומת זהות היהודי החז"לי

כדי לכאר יותר את התאולוגיה של ההשתלבות, נפנה עתה לשיח הזהות אשר עיצב את ההשתלבות של אנשי הציונות הדתית בחברה הכללית כחלק בלתי נפרד מעולם העשייה הישראלי. צריך להבין כי ישנן בעצם שתי זהויות יהודיות. האחת היא זהות היהודי התנ"כי, אשר מתואר בספרות התנ"ך ואחריה עד לימי מרד בר כוכבא. השנייה היא זהות היהודי החז"לי, המתואר בספרות חז"ל החל מהמאה השנייה ועד למאה השישית.

זרע בהמה הולך ונוצר לעינינו, אבל לא יוכל לבא לשלמות גבורתו וקל וחומר לספוג רוח עדינותו הפנימית ומגמת חיבורו להעמיד גוי איתן, כ"א ע"י [כי אם על ידי] זרע אדם, שהם קרואים להיווצר ע"י גדולת עז קודש.

הרב קוק (אברהם יצחק הכהן), תשנ"ט[א], כרך א, פסקה תשצג, עמ' רנד (הובא גם אצל הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות, תשל"ג, אורות התחיה, פסקה יט, עמ' עב-עג).

הרב קוק ממשיך לנקוט את דרך הדיאלקטיקה, והוא בוחר לעשות זאת על ידי שימוש בדימויים מעולם הגאולה המשיחית. הוא מגדיר את התנועה הציונית כמשיח בן יוסף. המסורת היהודית, בחלקה, יודעת לספר כי המשיחיות מתחלקת לשני אישים ואולי גם לשתי תקופות. האחד הוא משיח בן יוסף, אשר אחראי על השגשוג הארצי-חומרי, והשני הוא משיח בן דוד, האמון על ענייני הרוח. תפיסה דיאלקטית זו, הרואה בשני הקטבים את הרוח לעומת החומר, נחפסת בעינינו כטעות. לא התזה נכונה ולא האנטי-תזה, אלא הסינתזה המשלבת בין השתיים. העולם החילוני-הציוני-חלוצי הוא החומר, לעומת העולם החרדי שהוא הרוח. בהספד שנשא הרב קוק על בנימין זאב הרצל הוא מביע את תפיסתו שהציונות החילונית איננה אלא משיח בן יוסף, המטרים את המשיח הרוחני, בן דוד. ומתוך שמישח בן יוסף אמון על הפעילות החומרית, כהכנה רגע לפני הופעתו של משיח בן דוד, הרי שהציונות החילונית עוסקת בחומר ובלבנים ולא ברוח הדתית:

אי אפשר לאומתנו שתבוא לתעודתה הרוממה לישא בגאון עז שם ה' הנקרא עליה כי אם בהשתלמה בתכלית ההכשר בשני חלקיה [...] הנה מתנערים באומה כוחות לכל צד, וכמו שהכוחות המגבירות את הרוחניות הם מכשירים למדת משיח בן דוד [...] אלא שא"א [שאי אפשר] שתהיה הרוחניות מפותחת כראוי אם לא יהיו שלמים עמה כל הקניינים החומריים הנדרשים לאומה שלמה ומשוכללת, כן ההתנערות לבקש חוזק לאומי, חמרי, ויתר מכשירי החיים הכלליים הם הכשרת משיח בן יוסף [...] והנה כ"ז [כל זמן] שמתדמה, מפני הפירוד השורר בגלות, שב' הכוחות הם באמת נפרדים זה מזה, עד שמי שנחלץ והגביר את הצד הכללי באומה נעשה בעונותינו הרבים צר ואויב לתורה ולקיום המצוות וכל דרכי הקדושה המיוחדים לסגולת ישראל הפרטית, וכן מי ששם מגמתו ליסוד ההתייחדות הישראלית נעשה ע"י זה עצמו מנגד ומפריע לכל תיקון חומרי כללי, שע"ז [שעל ידי זה] מעבר מזה נעשה פרצים, ומעבר מזה מתגלה חולשה ועצבות ודכאות לב [...] והנה, בחור עקבא דמשיח בית יוסף, נתגלה חזיון הציונות בתורנו, הנוטה לצד [החומרי] הכללי ביותר, ומצד חסרון הכשרתו אין הכוחות מתאחדים [...] עד שחסרון ההצלחה גרם לסכסוכי דעות וריב אחים,

את היהודי התנ"כי אנחנו פוגשים בספרי התנ"ך למיניהם. אנו מתרשמים מאדם שהיה איש עבודה, בעיקר עבודה חקלאית, אך גם עסק בענייני מסחר וחברה; אנחנו פוגשים באדם שהיה שותף במאבקים צבאיים רבים כחייל בשדה הקרב; אנחנו פוגשים אדם שניהל חיי משפחה ועסק בפרייה ורבייה; לצד פעילויות אלה אנחנו פוגשים באדם שגם היה מעורב בלא מעט סקנדלים או קונספירציות. באחת: היהודי התנ"כי היה אדם מן השורה ככל האנשים בזמנו, כאשר מה שאפיין אותו וזיהה אותו כיהודי הייתה העובדה שהוא האמין באל אחד. דבר זה מסביר מדוע בכל ספרי הנביאים המאבק הוא על המונותאיזם לעומת הפוליתאיזם הפגאני, אמונה שהייתה נחלת העולם כולו לכד מבני ישראל, המונותאיסטים.

זהותו של היהודי התנ"כי המשיכה להיות זהות היהודית עד לימים שאחרי דיכוי של שלוש המרידות הגדולות: המרד הגדול (66-73 לספירה), מרד התפוצות (115-117 לספירה) ומרד בר כוכבא (132-135 לספירה). כעת, לאחר כישלון המרידות הללו שהביאו לחורבן יהודה ובית המקדש ולהרג אכזרי ומסיבי של רבים מהתושבים היהודים של יהודה והתפוצות, הגיע תורם של חז"ל לתפוס את שרביט ההנהגה היהודית. עד אז הייתה ההנהגה מדינית ולא דתית, ואילו לאחר החורבן המדיני הפכה ההנהגה הדתית למרכזית. בעקבות מאורעות הדמים הללו, שהיו תוצאה ישירה של האתוס היהודי האופנסיבי,¹² ניכר כי חז"ל החליטו

שהלכו בדרך מסוכנה כזאת עד שהמנהיג הראשי נפל חלל מעוצר רעה ויגון [...] למי שנוכל לחשבו בתור עקבא למשיח בן יוסף, מצד השפעתו על החפץ הגדול הכללי של תחיית האומה במובן החומרי והכללי [...] שבהכרח יבוא בתגבורת התביעות לבצר את החומריות שנעזבה הרבה במשך הגלות, שיעיקרו בא לחזק ולהציל את הרוחניות [...] הנטייה לענייני החומר הלאומי הוא ג"כ [גם כן] מחשיך ומונע, לפי המצב הנהוג, את ההתעלות הרוחנית. אמנם אם לא הייתה הנטייה יוצאת בזעף גדול, עד כדי להתפשט בנטייה חומרית יתירה ובלתי הגונה כלל לישראל, היה נח לקבלה, ואם לא הנטייה הקיצונית, לא היה רוח התורה מעיק לה, ולא הייתה יוצאת התנגדות חצפנית על יסודה של תורה, לבקש לסמות עינו של עולם [...] שסוף כל אלה הוא להיכנע מאורה של תורה ודעת אלוקים [...] כי יסוד הכשר דורו של משיח הוא להשתמש בכל הכוחות היותר גסות לצד הטוב והקדושה היחידית שנתעטרו בה ישראל.

הרב קוק (אברהם יצחק הכהן), תשמ"ד, "המספד בירושלים", עמ' 96-99. על משיח בן יוסף במשנתו ראו רביצקי, 1993, עמ' 135-140.

12 על המרידות הללו, הלך הרוח והאתוס שהנחה אותן ראו משיח, 2012; עוד ראו משיח, 2014.

החלטה אסטרטגית והיא לשנות את האתוס היהודי מאופנסיבי לדפנסיבי.¹³ כל זאת כדי להתמודד עם המציאות החדשה שנכפתה באכזריות ובכוח הזרוע. מעתה המשימה הלאומית היא לשרוד את התקופה הבאה בתולדות ישראל, תקופה בת אלפיים שנים. תקופת הגלות.

ובכן, לעומת זהותו של היהודי התנ"כי ניצבת זהותו של היהודי החז"לי, אשר אינו עובד ואינו נלחם. יותר מכך, חז"ל מטיפים לפסיביות ולכניעה. בין היתר הם עושים זאת על ידי יציקת תוכן פרשני למושגי יסוד כמו חירות, גבורה ומלחמה. אבאר את הדברים בקצרה. מושג החירות, כך מקובל היה בימים הטרומים-חז"ליים, נתפס כמובן של חירות משפטית. היינו, אדם בן חורין היה אדם שאין מעליו אדון, שליט או מלך. אשר על כן חג החירות על פי המסורת היהודית הוא חג הפסח, שבו יצאו בני ישראל מעבדות לחירות כאשר אין מעליהם נוגש ומשפיל, ולא ארכו הימים ואדוניהם טבעו בים סוף. זהו חג חירות במובן של חירות משפטית – הם היו עבדים וכעת הם בני חורין. אולם חז"ל יצקו למושג החירות משמעות שונה. מעתה משמעותו אינה עוד משפטית כי אם תודעתית-דתית. המשפט שמייצג מכול את התפיסה הזו הוא: "שאיין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה".¹⁴ אין צורך עוד במרידה ובהסרת עול המשעבד, מעתה היהודי הלומד תורה בכל מקום ואתר, ובזאת בלבד, הופך לבן חורין. מושג חירות תודעתי זה רוקן את התוכן מכל רצון למרידה ושאיפה לחירות לאומית.

הגבורה – הגבורה בהגדרה מילונית היא "מעלה אנושית המתבטאת לרוב בעשיית, או נכונות לעשיית, מעשי אומץ אל מול סכנות ותוך הקרבה עצמית".¹⁵ מושג הגבורה כפי שמתואר בתנ"ך מתייחס לגבורה פיזית המתבטאת בשדה הקרב. כך למשל ברשימת גיבורי דוד מוזכרים אנשים אשר ביטאו את גבורתם בשדה הקרב.¹⁶ אולם אצל חז"ל הפכה הגבורה הפיזית-מיליטריסטית לגבורה

13 ברור כי אין כאן תמימות דעים בקרב כלל חכמי ישראל במשך מאות השנים הללו של יצירת ספרות חז"ל. אף על פי כן ניכרת מגמה ברורה של פעולות חז"ל לשנות את האתוס היהודי מאופנסיבי לדפנסיבי, כמו גם שינוי הזהות היהודית מתנ"כית לחז"לית. ראו משיח [טרם פורסם].

14 משנה, אבוט ו, ב.

15 ויקימילון.

16 שמואל ב כג, ח-לט; דברי הימים א יא, יא-מז.

קוגניטיבית-פסיכולוגית: "איזהו גיבור הכובש את יצרו".¹⁷ לא עוד גבורה בלהט הקרב, גבורה גופנית אל מול אויב, אלא גבורה של האדם המתמודד עם עצמו מול יצרו, שהוא הוא אויבו.

כהמשך ישיר ליציקת תוכן שונה למושג הגבורה, אנו נתקלים בהמרת מושגי המלחמה. בתנ"ך מושג המלחמה הוא במובנו הפשוט של עם שנלחם מול עם אחר בשדה הקרב, ואילו בספרות חז"ל מושג המלחמה מקבל תוכן של "מלחמתה של תורה".¹⁸ לא עוד לחימה כפשוטה אלא לחימה בבית המדרש על הלכה, סברה או נשיאת תפילה.¹⁹ מעתה אחד מגיבורי דוד, בניהו בן יהוידע, אשר הפך לימים לשר צבאו של שלמה המלך, מתואר כסנהדרין²⁰ וכראש הסנהדרין,²¹ כביכול לא גיבור צבאי, אלא גיבור במלחמתה של תורה המנהל קרבות בסברות תורניות בבית המדרש.

נוסף על יציקת תכנים קוגניטיביים ודתיים למושגים תנ"כיים הטיפו חז"ל לכניעה ולכפיפת קומה. לא עוד יהודי העומד על כבודו ומגן עליו בחרב שלופה, אלא כזה המרכין ראשו בפני רשעים ורשעה: "אמרו חכמים: אם יבואו רשעים על אדם, ינענע לו ראשו".²² ועוד עצה: "לעולם יהא אדם רך קנהה ואל יהא קשה כארו".²³ המסר הזה – על היהודי לדעת להרכין ראש ולמחול על כבודו, עליו להיות רך קנהה, אשר עליו אמרו: "מה קנה זה כל הרוחות באות ונושבת בו הולך ובא עמהם. דממו הרוחות חוזר הקנה עומד במקומו [...] אבל ארז אינו עומד במקומו, אלא כיון שנשבה רוח דרומית עוקרתו והופכתו על

17 משנה, אבות ד, א.

18 ראו למשל מגילה טו ע"ב; חגיגה יד ע"א; סנהדרין מב ע"א; סנהדרין צג ע"ב.

19 דוגמה לזה היא למשל פרשנות חז"ל לדברי יעקב אבינו שאמר: "אשר לקחתי מיד האמרי בחרבי ובקשתי" (בראשית מח, כב). פשט הכתוב מעיד כי יעקב נִחַלֵם בכלי זין, ברם אצל חז"ל תורגמו המילים ל"צלוחי ובעותי", היינו תפילתי ובקשתי (אונקלוס על אחר, וכן ראו בבא בתרא קכג ע"א).

20 ברכות ג ע"ב; סנהדרין טז ע"ב.

21 בתרגום רב יוסף (הוא רב יוסף בר חייא, אמורא בבלי מהמאה השלישית-רביעית), לדברי הימים א כז, לד: "ריש סנהדרין".

22 יבמות קכא ע"א.

23 תענית כ ע"א.

פניו".²⁴ זהו מסר דפנסיבי לחלוטין. אליבא דחזו"ל יש לאחוז בדרכו של הקנה, שכן הגבורה האמיתית היא ההישרדות בכל מחיר. הקנה אמנם חלש ועדין, אך הוא השורד וזה העיקר.²⁵ ולא זו בלבד, אלא שאת הטפתם לפסיביות ולכניעה חזקו חזו"ל בשבועה חמורה שבה משיבוע האל את עמו "שלא ימרדו באומות העולם", שבועה שמלווה באיום חמור ביותר: "אם אתם מקימין את השבועה מוטב ואם לאו אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאילות השדה".²⁶

אך מעבר ליציאת תכנים והמלצת המלצות טרחו חזו"ל לשנות את סולם הערכים היהודי. דבר זה נכון לגבי ערך לימוד התורה, שהפך במשנתם לערך העליון וכמעט הבלעדי. הדבר יובן בעת שנביט בערך לימוד התורה כפי שהוא מופיע בתנ"ך. לימוד התורה הוא מצווה ממעריך המצוות המונה תרי"ג. מקור מצוות לימוד תורה הוא: "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוה היום על לבבך. וישננתם לבניך ודברתם בם בשבתך בביתך ובילכתך בדרך ובשכבך ובקומך".²⁷ ברור לכול כי מצוות תלמוד תורה קיימת, ברם מעניין לראות ולהיווכח שבתנ"ך כולו אין תיאור של אדם שלומד תורה ומקיים את המצווה בפועל למעשה; שום דמות מדמויות המופת של עם ישראל אינה מתוארת עוסקת בלימוד כלשהו. דבר זה מפתיע ומתמיה כל מי שאמון על ספרות חזו"ל, שכן אלה העמידו את לימוד התורה כערך העליון ביותר שקיים. האמירה "ותלמוד תורה כנגד כולם",²⁸ מכוננת את מעמד לימוד התורה כעליון ביותר. ולא זו בלבד אלא שישנן אמירות כמו "גדול תלמוד תורה יותר מהקרכת תמידין",²⁹ "גדול תלמוד תורה יותר מבנין בית המקדש",³⁰ ו"גדול תלמוד תורה יותר מכבוד אב ואם".³¹ וביותר, אף על פי שפיקוח נפש דוחה את כל התורה

24 מסכת אבות דרבי נתן, נוסח א, פרק מא. זוהי אחת המקבילות לנאמר במסכת תענית לעיל, אך נמצאת הרחבה זו בסיום הסיפור כחלק מהמסר.

25 באמירה זו יש גם אולי מעין ביקורת מרומזת נגד בעלי האתוס האופנסיבי, אלה שלא השכילו להרכין את ראשם לפני הגלים החזקים מהם, לפני האימפריה הרומית. אנשי הארז בחרו לעמוד איתן מול הגלים ומול הרוחות, אך הנורא מכול קרה – "כיון שנשבה רוח דרומית עוקרתו והופכתו על פניו".

26 כתובות קיא ע"א.

27 דברים ו, ו-ז.

28 משנה, פאה א, א.

29 עירובין סג ע"ב.

30 מגילה טז ע"ב.

31 שם.

כולה, והרי "כל המקיים נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא"³², בכל זאת אמרו חכמים: "גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות"³³. כך הפך לו ערך לימוד התורה בספרות חז"ל לערך עליון הניצב לו גבוה גבוה מעל כל הערכים האחרים. ואכן, בעוד דמויות המופת בתנ"ך עסוקות בכניית חיים של עבודה, מלחמה, משפחה ועוד, הרי דמויות המופת בספרות חז"ל הן רבנים העוסקים בתורה יומם ולילה, ופיהם אינו פוסק מלגרוס את משנתם.

לאחר שהצגתי בקצרה את הזהות של היהודי התנ"כי לעומת זו של היהודי החז"לי, נקל יהיה לשייך את הזהות הציונית-דתית, על פי שיטתו של הרב קוק, לדמות היהודי התנ"כי – יהודי העובד את אדמתו, נלחם על חירותו והיודע לשלב בין רוח לחומר, בין תורה לעבודה. דמויות המופת של הציונות הדתית הם גיבורי התנ"ך, שכן אלה הדמויות שהתעוררו חזרה לחיים רגילים משחזור העם לארצו. בגולה לא היו דמויות התנ"ך רלוונטיות, שכן לא היה מה לחקות בהן. אורח החיים של היהודי התנ"כי לא היה שייך ליהודי המתגורר בגולה ללא אדמה, ללא צבא ובמידה רבה כבודו היה למרמס. הוא בחר להיות כהמלצת חז"ל "איש של קנה", העוסק בתורה על מנת לשרוד. כעת, בארץ-ישראל, דמויות התנ"ך יכולות לקום שוב לתחייה באורח החיים החדש של היהודים שמתגוררים בה. ולכן, אליבא דהרב קוק, יש לחזור לתנ"ך וללמוד מגיבוריו את דרך ישראל בארצו ובמלחמותיו, בבחינת חידוש ימי האומה כקדם:

אנו מסתכלים בדורות הראשונים, המסופרים בתורה, בנביאים ובכתובים, אותם הדורות שהיו עסוקים במלחמה – והם הם הגדולים שאנו מתייחסים אליהם בידידות וגדולת קודש [...] כשאנו מתבוננים אליהם, הננו [...] משתוקקים לאמוצם [...] ואתן הנשמות החזקות חוזרות לחיות בנו כימי עולם.³⁴

32 משנה, סנהדרין ד, ה.

33 מגילה טז ע"ב.

34 הרב קוק (אברהם יצחק הכהן), תשל"ג, "אורות המלחמה", פסקה ב, עמ' יג-יד. חלק זה נקרא "אורות המלחמה", שם חיבור המעיד בעצמו על שינוי האתוס הדפנסיבי לאתוס אופנסיבי, כפי שהיה בזמן היהודי התנ"כי המדובר, שהרי מי רואה אור במלחמות!!

מילים אלה אומרות במפורש כי דמויות התנ"ך הן דמויות המופת היהודיות. אלה האנשים שאליהם מתייחסים "בידידות וגדולת קודש", שכן הם אלה שגם עסקו במלחמות, הם היו בעלי אופי של "אנשי ארז". ביותר מעוררות עניין מילות הסיום של הציטוט: "ואותן הנשמות החזקות חוזרות לחיות בנו כימי עולם". אם כן, אליבא דהרב קוק אנחנו, יהודי ארץ-ישראל של ההווה, הננו בעצם הממשיכים של גיבורי התנ"ך מהימים ההם בזמן הזה. לא מפליא אפוא שאנשי הציונות הדתית, הרואים את עצמם כאנשי התנ"ך בזמן הזה, מעוררים בכל העשייה האזרחית בחברה הכללית, בדיוק כשם שהיו יהודי התנ"ך במדינת ישראל של הימים ההם. שיח הזהות היהודית-תנ"כית-ישראלית דחה את הזהות היהודית-חז"לית-גלותית, והוא חלק מהתאולוגיה של ההשתלבות.

פנתורזים

לפני שאבהיר את הקטגוריה השלישית בהבנת

התאולוגיה של ההשתלבות של אנשי הציונות

הדתית בחברה הכללית ובטרם אדון בתפיסת התורה של הרב קוק, עלינו להירדש לתפיסת התורה בתנ"ך ובספרות חז"ל. גם כאן נראה את השוני הקונסטואלי בין שתי התקופות. בתקופת התנ"ך, כך נראה, התורה הייתה המסגרת לחיים היהודיים. היינו, האדם היהודי ניהל אורח חיים רגיל, בשדה, בכרם או בשדה הקרב, ככל העמים אשר סביבותיו, אך מה שהעניק לו מסגרת לפעולותיו אלה והגדיר את אופיו כיהודי הייתה התורה. למשל, הוא חרש את שדהו אך הקפיד שלא לחרוש עם שור וחמור יחדיו;³⁵ כאשר קצר את שדהו הקפיד להשאיר מתנות עניים כמו לקט, שכחה ופאה;³⁶ כאשר מירח את הכרי הקפיד להפריש תרומות ומעשרות ללוי, לכוהן ולעני;³⁷ כאשר לבש את בגדיו הקפיד שלא יהיו בהם צמר ופשתן יחדיו, שכן זהו בלשון התורה איסור שעטנז;³⁸ כאשר ניהל מערכות קרב הקפיד לבנות או לציין מקום כשירותים מחוץ למחנה והקפיד שלא להשחית

35 על פי דברים כב, י.

36 על פי ויקרא יט, ט; ויקרא כג, כב; דברים כד, יט.

37 על פי דברים יב, יז; דברים יד, כג.

38 על פי דברים כב, יא.

את עצי השדה שבקרבת מקום;³⁹ כאשר אכל הקפיד לאכול אוכל כשר ובהמות טהורות;⁴⁰ וכן על זה הדרך. כללו של דבר, היהודי התנ"כי ניהל אורח חיים ככל העמים, אך מושגי התורה הם שהעניקו מסגרת והדרכה לחיים הללו והנחו כיצד לנהוג בכל פעולה ופעולה. באחת: התורה הייתה הדרכה מעשית ולא טקסט לצורך לימוד עיוני או תאורטי.

כבר הראיתי לפניכם את האתוס החז"לי הנסמך על התורה ולימודה, לכן כעת רק אומר כי התורה במשנת חז"ל היא לימוד התורה כהתגשמות החיים האידאליים והדתיים. לא עוד תורה כבימי התנ"ך, שבהם התורה שימשה מסגרת לחיים הרגילים, כי אם התורה עצמה היא תוכן החיים האידאליים עצמם. עיון בספרות חז"ל מראה בעליל כי לשיטתם יש רק תורה כלימוד תאורטי, וכל שאר הערכים או המלאכות טפלים לה. לא מפליא אפוא מדוע הציבו חכמים את ערך התורה כערך העליון ביותר "ותלמוד תורה כנגד כולם". אך חז"ל לא הסתפקו בזה וטרחו להציב את ערך התורה כלימוד תאורטי העומד גבוה בפני עצמו:

כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה ולא עוד אלא שכל העולם כלו כדי הוא לו נקרא ריע אהוב אוהב את המקום אוהב את הבריות משמח את המקום משמח את הבריות ומלבשתו ענוה ויראה ומכשרתו להיות צדיק וחסיד וישר ונאמן ומרחקתו מן החטא ומקרבתו לידי זכות ונהנין ממנה עצה ותושיה בינה וגבורה [...] ונותנת לו מלכות וממשלה וחקור דין ומגלין לו רזי תורה ונעשה כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק והוי צנוע וארך רוח ומוחל על עלבונו ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים.⁴¹

פעמים אף העצימו את התורה העיונית כשווה לעיסוק במצוות מעשיות: "כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם".⁴² ויש מקומות שבהם

39 על פי דברים כג, יג; דברים כ, יט.

40 על פי ויקרא פרק יא; דברים פרק יד.

41 משנה, אבות ו, א.

42 מנחות קי ע"א.

התורה כלימוד תאורטי עדיפה על העיסוק במעשה: "מניח אני כל אומניות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה"⁴³. מתוך כך דמויות המופת בספרות חז"ל הם תלמידי החכמים. דבר זה מעניין, שכן בספרות הנביאים והכתובים לא נמצא תואר שכזה ואף לא תיאור של אדם שהוא מומחה לתוכני התורה. אל לנו להתבלבל בין רב תלמיד חכם לבין נביא. הנביאים היו נוכחים מאוד בספרות התנ"ך, אך לא מתואר בשום מקום שנבואתם הייתה תוצאה של חוכמתם התורנית. אשר על כן לראות את הרב התלמיד החכם כדמות המופת החז"לית זהו חידוש, והוא אחד הנדבכים החשובים ביצירת זהות יהודית אחרת. מתוך כך העצימו חכמים את דמות תלמידי החכמים ואף אמרו: "כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה"⁴⁴. האידאליזציה של דמות החכם הגיעה עד להשוואה לאידאה עצמה. עד כדי כך.

לאחר תיאור קצר זה של תפיסת התורה בתנ"ך לעומת ספרות חז"ל, נקל יהיה לנו להבין את חידושו של הרב קוק בתפיסת התורה שלו. תפיסת התורה של הרב קוק תיקרא פנתורזיס – מושג שפירושו הכול תורה. על מנת להבהיר את המושג אומר כי הרב קוק היה פנתאיסט – מי שמאמין שהכול אלוהות.⁴⁵ התפיסה הפילוסופית הרציונליסטית וגם הקבלית זיהו בין האל לבין חוכמת-תורתו. הרמב"ם כתב:

43 משנה, קידושין ד, יד.

44 כתובות, קיא ע"ב.

45 אינני נכנס לדיון אם הרב קוק היה פנתאיסט או פנאנתאיסט, שכן לעצם הדיון לפנינו זה לא משנה. גם הפנתאיסט וגם הפנאנתאיסט מזהים בין האל לעולם, "מלא כל הארץ כבודו" ו"לית אחר פנוי מיניה", כפשוטו, הגם שהפנאנתאיסט טוען שהאל הוא גם מעבר לעולם. אשר על כן אחייס לרב קוק לצורך הדיון כאן פנתאיסט, שכן כך הצהיר הרב קוק בעצמו. הרב הנזיר הבין ששיטת הרב קוק היא פנתאיזם, שכן הרב קוק הביע לפניו לא אחת את נטייתו לשיטת שפינוזה. הוא, הרב הנזיר, רצה "להציל" את שיטתו ולהטותו לפנאנתאיזם. ראו איש שלום, תשנ"ו; שורר (דב), 1996, עמ' 83-87. עוד על תורת האלוהות של הרב קוק ראו רוס (תמר), תשמ"ב; בן שלמה (יוסף), תשמ"ד. עוד ראו בהקשר זה בן שלמה (יוסף), תשס"ג. לדוגמאות לאמירות פנתאיסטיות או פנאנתאיסטיות אצל הרב קוק ראו הרב קוק (אברהם יצחק הכהן), אורות הקודש, תשכ"ד, כרך ב, עמ' חיב-תיג; וכן עמ' שצה, שצו, שצט; וכן הנ"ל, תשכ"ז, עמ' קמו.

"הוא ורעתו אחד",⁴⁶ וידועה האמירה "קב"ה ואורייתא – חד הוא".⁴⁷ אם כך, ישנה זהות בין העולם, התורה והאל, ולכן אם הכול אלוהות, פנתאיזם, הכול תורה, וזהו הפנתוריזם. אם כן, הרב קוק נתן הגדרה אחרת לתורה, הגדרה סינתטית, זו הרואה את הכול כולל הכול כתורה. לא עוד עבודה לעומת תורה, לא עוד תורה כמסגרת חיים ולא עוד חילוק והגדרת התורה כלימוד עיוני ותאורטי המתרחש בתוך ארבעת כותלי בית המדרש, אלא פנתוריזם – הכול תורה, היינו החיים הרגילים הם הם התורה עצמה. התורה היא בעצם התגלות אלוהית בכל צורה שהיא, ולכן גם העיסוק החומרי הוא עיסוק בגילוי אלוהי. הוא כותב את הדברים הבאים מתוך שהוא תוקף את קטנות האמונה של מי שאינם מכינים שהכול כולל הכול הוא התגלות היצירה האלוהית בעולם, חומרית כמו רוחנית:

מתוך קטנות אמונה נדמה, שכל מה שבני אדם מזדרזים לחזק את מעמדם, להילחם נגד הרעות המתרגשות בעולם, לרכוש להם מדע, גבורה, יופי, סדר, שכל אלה הינם דברים היוצאים מחוץ להתוכן האלוהי שבעולם [...] אבל כל זה טעות גדולה היא, וחסרון אמונה. הדיעה הטהורה רואה את ההופעה האלוהית בכל תיקון חיים, יחידי וציבורי, רוחני וגשמי [...] ויכול הדבר שיהיו בה מגרעות, אבל בכללותה, הכל הוא מכלל היצירה האלוהית ההולכת ופועלת.⁴⁸

על מנת להבהיר יותר נקודה עקרונית וחשובה זו, אביא קטע מדבריו הממחיש את נועזות הגדרתו: "ההתגברות הרוחנית העליונה מחזקת את התכנים המעשיים ומגברת את ההתעניינות בעולם ובחיים וכל אשר בס". לדידו דווקא ההתגברות הרוחנית היא המחזקת את עולם החומר והעשייה, שהרי מלכתחילה אחודים

46 רמב"ם, הלכות יסודי התורה ב, י.

47 רמח"ל, תרמ"ו, עמ' קי; הרב שניאור זלמן מלאדי, תקנ"ט, פרק ה; הרב יצחק אייזיק חבר, "באור אור תורה", בתוך: הרב בן שלמה (זלמן), תשמ"ט, אות ח, עמ' כח; ובעוד מקומות. המקור שעליו מתבסס הרב חבר הוא ספר "הזוהר", כרך ג (ויקרא), פרשת אחרי מות (דף נו ע"א): "ג' דרגין אינן מתקשרן דא בדא קודשא בריך הוא אורייתא וישאל". האמירה נאמרת תדיר בשם ספר "הזוהר", ברם בספר "הזוהר" אין אמירה שכזו, כפי שהיא, בנמצא.

48 הרב קוק (אברהם יצחק הכהן), תשנ"ט(א), כרך ב, פסקה קצ, עמ' שמח.

שני העולמות וכל חילוק ביניהם נובע מקטנות. אולם, הוא ממשיך, "רק בזמן החורבן, וקרוב לו, שהחיל הישראלי נעתק מאדמתו והוצרך להכיר את תעודתו אז במעמדו הרוחני המופשט, הושרשה ביחידים הדרכה לפרישות מחיי עולם בשביל חיי שעה, וגם על זה יצאה מחאה שמימית"⁴⁹. הרב קוק טוען כי התנתקות מעולם החומר במסורת ישראל הייתה כאשר יצא ישראל מארצו, ואז החלו יחידים לחלק בין חיי עולם לחיי שעה. הוא מתכוון לר' שמעון בר יוחאי, אשר בילה 13 שנה בהתבודדות במערה.⁵⁰ כזכור, בעת שיצאו ר' שמעון ור' אלעזר בנו מהמערה וראו אנשים עובדים, זורעים וקוצרים הם היו תמהים: "מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה!?!". כיצד זה אנשים עוסקים בעבודה המזוהה עם העולם הזה, "חיי שעה", ומניחים את לימוד התורה המזוהה עם העולם הבא וחיי הנצח, "חיי עולם"? הם גם הגיבו בזעם: "כל מקום שנותנין עיניהן מיד נשרף". כעת "יצאה מחאה שמימית" כלשון הרב קוק, כאשר "יצתה בת קול ואמרה להם: להחריב עולמי יצאתם? חיזרו למערכתכם!". אף על פי כן המגמה הזו, שהייתה נחלת יחידי סגולה, הפכה להיות חלק מן האתוס היהודי הגלותי. אך גם הוראה זו ליחידים, אליבא דהרב קוק, הגיעה לסיימה בעת שחזר ישראל לארצו לאחר גלות אלפיים. כעת מתעורר הרצון להחזיר את תורת ישראל למלוא קומתה המקורית, הרוחנית והמעשית:

אבל כאשר הגיע התור של בנין האומה בארצה והצורך המעשי של הסדורים המדיניים והחברתיים נעשה חלק מתכנית פעלו הכללי, הרי הם הם גופי תורה,⁵¹ וכל מה שיתרחבו הגורמים המעשיים ויתבססו, יותר יפעל הרוח המלא קדושה וחיי אמת על העולם ועל החיים, ואור ישראל יאיר פני תבל בכליל יפעתו.⁵²

יש לשים לב למילים הללו, ובעיקר לאלו: "כאשר הגיע התור של בנין האומה בארצה והצורך המעשי של הסדורים המדיניים והחברתיים נעשה חלק מתכנית פעלו הכללי, הרי הם הם גופי תורה". מעתה במדינת היהודים הקמה בארץ-

49 שם, כרך ג, פסקה שסו, עמ' קכז.

50 ראו שבת לג ע"ב.

51 ההדגשות שלי.

52 הרב קוק (אברהם יצחק הכהן), תשנ"ט(א), כרך ג, פסקה שסו, עמ' קכז.

ישראל כל מה שקשור לבניית המדינה והחברה בכלל, כמו צרכים פוליטיים, חברתיים וכל הצרכים המעשיים, "הרי הם הם גופי תורה". כל אלה הופכים להיות גופי תורה ממש.

הרב קוק נועז מאוד בגישתו. לא זו בלבד שיש שילוב בין רוח לחומר, אלא שהעיסוקים בעולם החומר "הם הם גופי תורה". לשיטתו אין בכלל חילוק בין רוח לחומר. הכול אחד ומאוחד. התורה שזורה בכל רובדי החיים, ומתוך כך כל מי שיחיה את חייו על פי התורה ולשם שמים מקיים תורה במובנה העמוק בכל רגע מחייו, בין שהוא לומד ובין שהוא עושה. נמצא כי התורה איננה רק בלימוד עיוני, אלא גם, ואולי בעיקר, במעשה בעולם החומר. בזאת עסוק היהודי בגופי התורה ממש, הן בשעת לימודו והן בשעת עיסוקו לפרנסת ביתו. אלו הן מילים המבטאות פנתוריזם כפשוטו. לא עוד רק תורה עיונית ותאורטית הספונה בבית המדרש, אלא תורה המתבטאת בחומר ובמעש ונחשבת "גופי תורה" – לא פחות.

קרובה לכך ההצהרה המרתקת הבאה, וראוי לשים לב שבפתיחתה מדבר הרב קוק על שאיפתו הגדולה. הוא מזהה את האתוס היהודי התנ"כי, המחובר לעולם החומר והתורה לו מסגרת, ואת האתוס החז"לי, הרואה את תוכן החיים האידאליים כלימוד תורה עיוני ותאורטי. כעת רצונו ושאיתו של הרב קוק הם להחזיר את הזהות היהודית למה שהייתה בתחילת דרכה, בימי התנ"ך, בעת שישב ישראל על אדמתו בימים ההם, בדיוק כפי שהולך וקורה אל מול עיניו בהווה שלו בזמן הזה:

שאיפתי הגדולה היא לחבר את התורה הרוחנית עם התורה המעשית. בימים הראשונים, בימי הנביאים, בודאי היו שתיהן התורות מחוברות בחיבור גמור [...] אמנם חתימת הבבלי באה לתן האפשרות לאור התורה שיאיר גם במחשכים והזמן דורש כעת להחזיר את ההופעה לאיתנה.⁵³

הרב קוק מזהה את השוני הקונספטואלי בתפיסת התורה והגדרתה בימי התנ"ך, שבהם הייתה "התורה המעשית", המחוברת לעולם העשייה כמסגרת וכמתחמת, לבין תפיסתה בימי חז"ל, שבהם הפכה ל"תורה רוחנית", המהווה את החיים

עצמם. ברור היה לו כי חז"ל מחברי וחותמי התלמוד הבבלי הם שיצרו קונספציה יהודית-תורנית שונה על מנת לשרוד בגולה: "לתן האפשרות לאור התורה שיאיר גם במחשכים". כעת שאיפתו הגדולה של הרב קוק היא לחבר את התורות הללו. הוא בעצם מניח "שקף על שקף" ויוצר הגדרה חדשה: החיים הרגילים המחוברים לחיי החומר הם הם חיי התורה – פנתוריזם.

כהמשך ישיר לדברים הללו של האב, לא מפליא לקרוא את דברי הבן. הרב צבי יהודה, שהיה מהמשפיעים הגדולים ביותר על האתוס הציוני-דתי, אמר בהקשר של שיחה על שילוב צבא ושיבה, על שילוב רוח – תורה וחומר – צבא, שהכול בעצם אחד ומאוחד: "איש התורה הוא איש הצבא. הוא תלמידו של משה רבנו בתורה ובארץ, כי הכל עניין אחד.⁵⁴ שקידת התורה מחייבת את סידור תוקף המלחמה".⁵⁵ לשיטתו אם כן בניגוד ליהודי הגלותי ולמה שהוא מייצג אין לחלק בין הספר לסיף. היהודי מורכב משניהם וככזה יודע לעמוד על רוחו בכוח גופו, לעמוד על תורתו וכבודו בעזרת יכולתו הגופנית-לוחמנית. ישנה זהות בין איש התורה לאיש הרוח, בניגוד למקובל לחשוב כאילו יש כאן שני אישים ושתי תפיסות מנוגדות וקוטביות. לדידו של הרב צבי יהודה השילוב הזה הוא מה שמגדיר את האדם המשלב ל"תלמידו של משה רבנו בתורה ובארץ", קרי בתורה – רוחניות ובארץ – ארציות-חומריות. אליבא דהרב צבי יהודה "הכל עניין אחד" – אין חילוק שכזה בין רוח לחומר ובין תורה לארציות, הכול הוא דבר אחד, ואולי המחלק ביניהם ייחשב לחוטא המקצץ בנטיעות התורה המאוחדת.

באחת – התורה כמתואר בתנ"ך הייתה המסגרת לחיים הרגילים; התורה על פי חז"ל היא הערך העליון והבלעדי של לימוד עיוני; ואילו אצל הרב קוק החיים הרגילים הם התורה עצמה – פנתוריזם. אשר על כן לא מפליא מדוע אנשי הציונות הדתית, האמונים ברובם על בתי המדרש ומשנתם של הרבנים קוק, האב והבן, המחזיקים בפנתאיזם ובפנתוריזם, יוצאים ומגשימים את תורתם. הם עושים זאת לא רק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, אלא גם בהשתלבות בחברה הכללית במדינת ישראל מתוך עיסוק מרבי בעולם החומר, הגוף והחברה.

54 ההדגשות שלי.

55 הרב קוק (צבי יהודה הכהן), תשנ"ג, עמ' 8.

אנשי הציונות הדתית, תלמידיו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, בנו ובני חוגו, מחזיקים בתאולוגיה של השתלבות בת שלוש קטגוריות. האחת, הדיאלקטיקה ההגליאנית, הרואה בעולם היהודי הגלותי שעסק ברוח ובתורה עיונית תזה; באנשי העלייה השנייה והשלישית, שהחזיקו באידאולוגיה סוציאליסטית ושתפסו את העבודה באופן כמעט דתי, עד שנקראו אנשי "דת העבודה", היא רואה אנטי-תזה. ברם לא התזה טובה כשלעצמה ולא האנטי-תזה, אלא הסינתזה – זו המשלבת בין תורה לעבודה.⁵⁶

הקטגוריה התאולוגית השנייה היא הזהות הציונית דתית המחזיקה בזהות היהודית התנ"כית ולא החזו"לית. הזהות התנ"כית רואה בחיים הרגילים של אדם החי על אדמתו בתוך מדינה משלו את ההתגשמות האידאלית של הדמות היהודית. היהודי הוא אדם בעל אתוס אופנסיבי העובד את אדמתו, הנלחם על חירותו וכבודו והחי חיים מלאים בארצו. לעומת זאת הדמות החזו"לית הפכה את היהודי לדמות בעלת אתוס דפנסיבי, אין יותר משמעות לחיי העמל והיגיעה, אלא אם כן מדובר על יגיעה בתורה. מעתה הכבוד הוא שולי עד שלילי, הצבא והנשק איבדו את מקומם, ואולי אף נתפסים כשליליים, שכן אלה הם כליו של "איש הארז", בעל האתוס האופנסיבי, זה שהמיט חורבן אחר חורבן על מדינת יהודה ובית המקדש. מעתה "איש הקנה" הוא הדמות האידאלית, השורדת בגולה והמחזיקה בתורה ועומדת בפני כל רוח מצויה או שאינה מצויה. כעת, לאחר ששב עם ישראל לארצו, יש לשוב לזהות היהודית האותנטית, הישראלית, לא הגלותית, ולכן יש לשוב לזהות היהודית התנ"כית.

הקטגוריה השלישית בתאולוגיה של ההשתלבות של אנשי הציונות הדתית היא תפיסת התורה הסינתטית, הפנתורזם מבית מדרשו של הרב קוק. האחרון ביצע סינתזה של תפיסת התורה התנ"כית לזו החזו"לית. הראשונה ראתה את התורה כמסגרת לחיים הרגילים של יהודי החי על אדמתו ומגן על ארצו. אין בתנ"ך

56 לא בכדי בחר שמואל חיים לנדוי (שח"ל), איש "הפועל המזרחי", את המוטו "תורה ועבודה" לתנועת הנוער בני עקיבא. אנשי הפועל המזרחי בכלל ושח"ל בפרט, הושפעו עמוקות מתורתו של הרב קוק. ברור לכול, לאור הדברים לעיל, כי הרב קוק היה סומך את שתי ידיו על העיקרון הסינתטי הזה.

אזכור של לימוד תורה בפועל או העצמת הערך הזה יותר מערכים אחרים. לעומת זאת, תפיסת התורה החז"לית היא שלימוד עיוני ותאורטי הוא ערך עליון ובמידה רבה בלעדי. גיבורי ספרות חז"ל הם הרבנים שלומדים ללא הפסק וללא לאות, וערך התורה גדול מל ערך אחר, אפילו מהצלת נפשות. הפנתוריזם מבית מדרשו של הרב קוק יוצר סינתזה בין התפיסות: מעתה החיים הרגילים על כל מרכיביהם החומריים "הם הם גופי תורה", ושאיפתו הגדולה של הרב היא להחזיר את עטרת הזהות היהודית התורנית המקורית ליושנה. אשר על כן אך מתבקש הוא לאדם הציוני הדתי לפעול בכל המציאות הראלית כולה ולהתערות בכל תחומי העשייה בכל שדה פעילות שהיא, מתוך דתיות חדשה-ישנה ונועזת.

קובץ המאמרים שלפנינו בנוי משלושה שערים: הראשון בוחן השפעות שונות על עולמה ודרכה של הציונות הדתית – למן אירועים נקודתיים כמו רצח רבין וההתנתקות ועד לתהליכים כמו הפוסט-מודרניזם והניו-איג' החסידי; השער השני עוסק בתחומים שהציונות הדתית כבר בולטת בהם: הצבא, הגרעינים התורניים, התקשורת, מערכת החינוך, הפמיניזם הדתי והתרבות הישראלית הכללית; השער השלישי מביא 14 מסות קצרות שעיקר עניינן מקומו הרצוי והמצוי של המגזר הציוני-דתי בחברה הישראלית הכללית.

קובץ המאמרים רואה אור במסגרת פעילות התוכנית "דת ומדינה" שבמרכז ללאום, דת ומדינה במכון הישראלי לדמוקרטיה. ראש התוכנית ומנהל המרכז: ד"ר שוקי פרידמן

אחד הכוחות המשמעותיים שעיצבו את ההיסטוריה של המגזר הדתי-לאומי הוא הרצון לפרוץ את מקומו השולי בעשורים הראשונים של המפעל הציוני ולהגיע למעמד מרכזי, ואולי אף דומיננטי, בהנהגת החברה הישראלית. מאז מלחמת יום הכיפורים ומפעל ההתיישבות שמעבר לקו הירוק שבא בעקבותיה הציונות הדתית מתקדמת בהתמדה להשגת היעד הזה. היא בולטת כיום לא רק בשדות ההתיישבות והביטחון, אלא גם בשדות המשפט והתקשורת, שירות המדינה והמגזר העסקי. אנשיה רואים בעצמם "אליטה חדשה" שזכתה להחליף את "האליטה הישנה", זו של תנועת העבודה והמגזר האשכנזי החילוני.

התהליך הזה מעורר כמובן מגוון שאלות: מה טיבו המדויק של היעד הדתי-לאומי – האם הגמוניה בלעדית או שותפות בהנהגה עם תנועות אחרות? האם אפשר לקבוע שהציונות הדתית הצליחה להשיג את יעד ההנהגה או שמא היא עדיין גורם משני בחברה הישראלית, גם אם חשוב יותר מבעבר? מהם המחירים ששילמה הציונות הדתית על התהליך – מבית (חיקוי האליטה החילונית וחילון) ומחוץ (הגברת העוינות כלפיה)? והעיקר: האם היו לתהליך הזה מחירים כבדים מבחינת החברה הישראלית והנורמות הליברליות-חילוניות שלה?

