

דתיים וחילוניים בישראל: מלחמת תרבות?

פרופ' אביעזר רביצקי



המכון הישראלי לדמוקרטיה



דברים אלה מתפרסמים במקביל גם בכתב העת **אלפיים**, 14 (קיץ תשנ"ז).

תוכן העניינים

מבוא	עמ' 5
תחזיות סותרות	עמ' 6
מנוס ממתח	עמ' 9
נורמליזציה	עמ' 11
סטטוס קוו	עמ' 14
זירת הכרעה	עמ' 17
חתימה	עמ' 21
הערות	עמ' 23
רשימת ניירות העמדה של המכון הישראלי לדמוקרטיה	עמ' 31



עמוד 4 - ריק

בשנים האחרונות מתגלים בקרב החברה הישראלית מתחים הולכים וגוברים בשאלות של דת ומדינה, קודש וחול, הלכה וחירות, פרטיקולריות ואוניברסליות. לפי דעה שנעשתה רווחת מאוד בשיח הציבורי, המתחים הללו משקפים בהכרח מגמות של פירוק תרבותי ושל ערעור הזהות הקולקטיבית. הם מאיימים לקעקע מן היסוד את הסינתזה הציונית הקלאסית ולכן גם את האתוס הישראלי שצמח ממנה. גישה ביקורתית זו גם התבטאה לאחרונה באופן רהוט בכמה וכמה חיבורים עיוניים, שכולם מדברים על קיטוע פוסט-מודרני – ובה בשעה גם פוסט-ציוני – של הערכים ושל יסודות ההסכמה החברתית בישראל.

בנייר עמדה זה אנסה להציע דרך הסתכלות אחרת באותן תופעות עצמן. אבקש לטעון, כי העימות הנוכחי בין דתיים לחילוניים איננו מבטא בהכרח רק תהליכים של ניכור ופירוק אלא יש לו גם היבטים אחרים של שחרור חברתי ופלורליות תרבותית.

ראשית, הסטטוס-קוו הפוליטי והחברתי בין דתיים לחילוניים בישראל, התבסס בשעתו על ההנחה השגויה המשותפת – שהתקבלה משני צידי המתרס – כי המחנה היריב נדון להתמעט, לדעוך, ואולי גם לעבור מן העולם. לעומת זאת, העימות הנוכחי בין הקבוצות מבטא את התפתחותה של הכרה חדשה, שלפיה הזולת מייצג תופעה יציבה וחיונית, שיש לה המשך ויהיו לה בנים ובני-בנים.

שנית, המאבק הנוכחי גם משקף ערעור על הדגם האחיד והשליט של הישראלי "האותנטי", כפי שרווח בעבר. אולם דווקא משום כך הוא מאפשר את המעבר של קבוצות שהיו בשוליים (מזרחיים, דתיים, רביזיוניסטים) אל מרכזה של הבימה החברתית בישראל.

שלישית, מתחים רבים בשאלת הדת והמדינה נובעים כיום מן העובדה, שגם יריבים היסטוריים קשים של הציונות המדינית – חרדים מזה ורפורמים מזה – השתלבו לימים במהלכה הריאלי. גם הם נאבקים עתה מרה – מה תהא דמותה של המדינה הציונית ומה תחוקק זו בשאלת הזהות היהודית. כתוצאה מכך, מדינת ישראל אינה מבטאת עוד רק את ניצחונה של השקפה יהודית אחת, אלא נעשתה זירה רחבה ומכרעת למאבק על עתידם של היהודים והיהדות.



אינני בא להכחיש, כי בכל התהליכים האלה גלומה סכנה ממשית של ערעור ופירוק. אדרבא, בדעתי להציג את שורשי הקונפליקט החברתי במלוא חריפותם. אולם לפי טענתי, התופעות הללו גם יוצרות מוקדים חדשים של הזדהות ומעניקות "בית" קיומי לקהילות שנידחו הצידה. הן טומנות בחובן זרעים אפשריים לצמיחתה של חברה רב-מימדית, שתייצג באופן מהימן יותר את סבכיה של ההווה היהודית בת-זמננו.

תחזית סותרות

בשנת תש"ט (1949), כשנה לאחר תקומתה של מדינת ישראל, פרסם הסופר היהודי הבריטי ארתור קסטלר את ספרו, "הבטחה ומימוש: פלסטינה 1917-1949". קסטלר סקר והעריך בספרו את ההתפתחויות ההיסטוריות שהוליכו להקמת המדינה, תאר את אורחות-החיים ואת ההווי הישראלי, ולבסוף גם ניסה לחזות מה יהיה עתידה של החברה החדשה המתהווה במדינת היהודים. אמנם, כתב קסטלר, קשה לצפות מראש באיזה כיוון תתפתח ציוויליזציה עברית זו, אולם "דבר אחד נראה ברור למדי: בתוך דור אחד או שניים תעשה מדינת ישראל מדינה בלתי-יהודית בתכלית."¹ כבר עתה, קבע קסטלר בשנת 1949, הצעירים ילידי-ישראל נבדלים מאוד מיהודי התפוצות – "וניגוד זה ילך ויעמיק מדור לדור" עד ליצירתן של זהות ותרבות עברית שיהיו זרות לגמרי להווה היהודית.²

והנה, שלושים שנה לפני כן חזה סוציולוג אמריקאי נודע, תורסטיין ובלן, תחזית הפוכה לגבי גורלה ועתידה של החברה היהודית ההיפותטית שהציונים מבקשים לכונן להם בפלסטינה. לפי ובלן, אם יעלה בידי הציונים להגשים את שאיפתם ביום מן הימים, והיהודים אכן ישובו ויתכנסו בארצם הקדומה, הם ייבדלו כליל מן העולם הרחב ויתרכזו רק במורשתם הפרטיקולרית – ב"לימודים בעלי אופי תלמודי". בני העם היהודי לא יחשפו אפוא עוד לתרבות האירופית המודרנית, ובכך יתבטלו מאליהם כל התנאים החיוביים שעודדו עד עתה את יחידי הסגולה שביניהם, לפנות חוצה ולהרים תרומה יוצרת לתרבות המערב ולמדע המודרני.³

שתי התחזיות הסותרות הללו כוונו כלפי בני דורנו, כלפי היהודים החיים עתה במדינת ישראל. לפי קסטלר, איננו אמורים עוד להיות יהודים כלל, ואילו לפי ובלן אנו אמורים להיות "יותר מדי" יהודים – יהודים כן, אך לא בני-אדם "בני תרבות". לפי קסטלר היה עלינו להתעניין רק בהווה ובעתיד, ולפי ובלן היה עלינו להתרכז רק ביישן ובעתיד.

מי מהם צדק ומי מהם טעה? התשובה לכך תלויה בשאלה, איזה חוג חברתי בישראל אנו בוחרים לבחון, באיזו קבוצה תרבותית ואידיאולוגית אנו עוסקים. שכן מצד אחד, בקוטב חברתי אחד, ישנם רבים אשר שועטים במהירות לקראת הגשמת נבואתו של ארתור קסטלר, היינו, לקראת ניכור מלא מן התודעה ההיסטורית היהודית. ואיננו מדברים כאן על שאלת האמונה הדתית או על המחויבות להלכה, אלא על עצם הזהות התרבותית והזיכרון הקיבוצי. אך מצד שני, בקוטב המנוגד, ישנם רבים המתאמצים ככל-יכולתם להגשים את הנבואה ההפוכה. הם יוצרים ניתוק מלא וזרות גמורה כלפי כל מה שהוא חיצוני, מערבי, אוניברסאלי, מודרני, ובכלל זה גם כלפי הציונות בתור המהפכה הלאומית המודרנית של העם היהודי.⁴

אמחיש זאת באנקדוטה חיה. לפני שנים אחדות פרסם העיתון "ידיעות אחרונות" ראיון מעניין עם אופה מצות תל-אביבי, לקראת חג הפסח. האיש טען באותו ראיון, כי מדי שנה חלה ירידה הדרגתית של שני אחוזים בכמות המצות שהוא וחבריו מוכרים ברחבי הארץ לקראת החג. הוא גם הציע הסבר מקורי משלו לתופעה זו. אחוז אחד של הירידה, אמר האופה, נגרם בשל זוגות צעירים חילוניים, כאלה שבבית הוריהם נהגו לאכול מצות בפסח – אם לא כמחווה דתי הרי כמחווה של תרבות וזהות לאומית – אך הזוג הצעיר כבר אינו נזקק למנהגים כגון אלה בביתו החדש. ומה על האחוז השני? ירידה זו נגרמת, הסביר האיש, דווקא על-ידי זוגות צעירים דתיים, כאלה שבבית-הוריהם נהגו להסתפק במצה רגילה, אפיית מכונה, אך הבנים והבנות לא יאכלו בביתם אלא מצה שמורה, אפיית יד, לאורך כל הפסח. וכך, אמר, יוצאים אנו האופים קרחים מכאן ומכאן.

גם אם נטיל ספק בדיוקנותם של הנתונים "הסטטיסטיים" הללו, ישנה כאן הסתכלות שנונה בדיומיקה תרבותית שמתרחשת בישראל. מעניין לציין, כי עד לפני שנתיים או שלוש מצאו עצמם גם המרצים ללימודי-היהדות באוניברסיטאות הישראליות בסירה אחת עם אופי-המצות. הם נאלצו להתמודד עם תהליך רציף של ירידה במספרי הסטודנטים שבחרו



ללמוד בחוגים למקרא, תלמוד, מחשבת ישראל, תולדות ישראל, ספרות עברית ועוד. תופעה זו, למרות שנבלמה לאחרונה,⁵ ביטאה כנראה את אותם התהליכים עצמם. לאמור: אם בעבר, לפני עשרים ושלושים שנה, נמצאו סטודנטים חילוניים לא-מעטים שביקשו ללמוד את תולדות עמם, את יצירתו והגותו, הרי לאחר מכן חלה בקרב רבים מחבריהם התרחקות ברורה מן המקורות היהודיים. (לעתים אף נוצרה בקרב ציבור זה חרדה מפני המקורות – פן יקומו עליו הם וסוכניהם בחברה וישללו ממנו את חירותו הפוליטית או הרוחנית). ושוב, גם כאן התרחש תהליך מקביל בעבר השני. לאמור: צעירים דתיים רבים, כאלה שבעבר ביקשו ללמוד את מקורות ישראל גם במוסד אקדמי, פנו אחר-כך עורף לאוניברסיטאות ובחרו להתרכז רק בלימודים שיבתיים. כך נתמעטו השורות מעבר מזה ומעבר מזה.

הקיטוב הזה אמנם איננו חדש. הוא מלווה את ההווה הישראלית החל מראשית ימיה. אולם אם בעבר הוא התרחש רק בקצות החברה, בשולי הזרמים, הרי שהיום הוא גם מאיים לעתים לפרוץ פנימה, לכבוש את המרכז ולקבוע את סדר היום התרבותי והפוליטי. לאחרונה נראה גם, כי הסדרים והסכמים ציבוריים שהיו יעילים ומקובלים במשך שנות דור, אינם יעילים ואינם מקובלים עוד על שני הצדדים כאחד.

כלום יש לראות בכך הפתעה? אינני סבור כך. אולם לפני שאנסה לבחון את התהליכים שהביאו לתופעות אלה, ראוי להזכיר את המתח הפנימי שמציין את ההווה הישראלית, או שמא אומר – את השניות האימננטית שעמדה כבר ביסודם של המפעל הציוני והרעיון הציוני. שכן לדעתי, תהליכי הקיטוב הנדונים כאן משקפים במידה-רבה את אי-נכונותם של חלק מן הישראלים להוסיף ולחיות בתוך המתח הזה, את שאיפתם הגלויה או הסמויה להשיג הכרעה ברורה – וחד מימדית – בין עבר לעתיד, בין נורמליזציה לבין ייחוד יהודי, בין חיים בארץ-מולדת לבין חיים בארץ-הקודש.



מנוס ממתח

הציונות שילבה בתוכה קווי-אופי מובהקים של תנועה מהפכנית⁶ יחד עם קווי-אופי מובהקים של תנועת שיבה ורנסנס. ובכל אחת משתי ההופעות הללו היא גילתה בתוכה תכונות רדיקליות: הן במהפכה והן בשיבה.

מצד אחד, הציונות יצאה לחולל תמורה כוללת בחיי העם והאדם – מקפת יותר וחודרת יותר מכפי שביקשו מהפיכות מודרניות אחרות. טלו למשל את המהפכה הצרפתית או אפילו את המהפכה הקומוניסטית. אל מי פנו שם המהפכנים ואילו שינויים יצאו לחולל? הם פנו אל בני עמים נתונים, שדיברו לשונות נתונות, שחיו בריכוזים טריטוריאליים ותרבותיים, והם, המהפכנים, יצאו לשנות היבטים מסוימים של המציאות החברתית, כגון המשטר המדיני או השיטה הכלכלית. היו אלה אמנם שינויים מכריעים. במקרים רבים הם אף הצטיירו בתור מנוף לגאולה. אולם הם נערכו על מסד טריטוריאלי והיסטורי קיים ולא התפשטו על פני כל המישורים של הקיום. לא כן לגבי התנועה הציונית. זו האחרונה נדרשה ליצור מהפיכה כוללת, כמעט טוטלית, בהווה הלאומית והאנושית. היה עליה להעביר את בניה ובנותיה מארצות מושבם, מלשונות דיבורם, מאורחות חייהם ומעיסוקיהם. היה עליה להניף בפועל את כל הדגלים: החברתי, התרבותי, הפוליטי, המשפטי והכלכלי. ועקב התנאים ההיסטוריים שהציונות פעלה בתוכם, היא גם התקשתה לעשות זאת מתוך רציפות עם העבר הריאלי. כך, לדוגמה, בתחום הפוליטי, היא לא נצרכה רק לשנות את המשטר המדיני או להשתחרר משלטון זר כפי שעשו תנועות אחרות. היה עליה, לאחר 1900, לברוא לה בריאה מדינית חדשה, יש מאין, בלי פוליטיאה יהודית ריבונית.

הייתה זו אפוא מהפיכה כוללת. לא כל שכן כאשר נלווה אליה מרד מוצהר באורחות-החיים הדתיים ובדרכי-המחשבה המסורתיות.⁷ אך מצד שני, הציונות היא בעת ובעונה אחת גם תנועה של רנסנס וחיידוש-הימים כקדם. הווה אומר: להבדיל מן המהפכות המודרניות האחרות, שכיוונו את סמליהן – את המיתוס ואת האתוס שלהן – לקראת המחר, הרי היא, הציונות, שואבת את סמליה העיקריים דווקא מן העבר. היא בונה את המיתוס ואת האתוס הרדיקלי שלה לא רק לפי תמונות של עתיד אוטופי, אלא בראש ובראשונה לפי יסודות שנשתמרו לה בזיכרון ההיסטורי הקולקטיבי: נופים קדומים, ניבים עתיקים, מלך, גיבור ונביא. היא



מצטיירת אפוא כחץ שלוח, שפורץ קדימה לחולל מהפיכה רדיקלית, אך הנה הוא שב על עקבותיו כדי לשרטט מעגל.

אמת, הציונות דומה במובנים אלה לתנועות לאומיות רבות אחרות, שגם הן נזקקו לזיכרונות היסטוריים ולסמלים מסורתיים כדי לבסס את התודעה הלאומית הקולקטיבית. גם כאשר הציונות פונה אל סמלים דתיים כדי לבסס הכרה לאומית מודרנית, היא אינה נבדלת בכך מהתנועה הלאומית הפולנית, הצ'כית או האירית, ולמעשה, ממרבית אחרותיהן באירופה.⁸ ועם זאת, כשם שהמגמה המהפכנית של הציונות מקיפה יותר מזו של מהפיכות אחרות, כן גם לגבי ההיבט ההפוך – השיבה והרנסאנס – שגם הוא חריף אצלה יותר ותובעני יותר מאשר בתנועות מקבילות אחרות.

שכן הציונות, להבדיל מתנועות תחייה אחרות, פועלת בקרב עם שלאורך דורות ארוכים חיבר יחדיו את הווייתו הדתית עם הווייתו האתנית. מצד אחד, מבחינת הדת: דת ישראל היא דתו הפרטיקולרית של עם אחד. כל עוד אנו נתונים בתוך דברי הימים (להבדיל מאחרית הימים) היא אינה מבקשת לה תחולה אוניברסאלית אלא מכוונת את פניה כלפי עם מסוים, עם הבחירה. מצד שני, מבחינת העם: עם ישראל לא ידע ברוב תולדותיו אלא תרבות דתית ולא עיצב את זכרונו אלא דרך הפריזמה של המקורות הדתיים. הוא השתיית אפוא את זהותו הקולקטיבית על זהותו הדתית ('עמך עמי ואלהיך אלהיך';⁹ 'עברי אנכי ואת ה' אלהי השמים אני יראי'¹⁰), כך שחוקיו, תרבותו לשונו, ארצו, הנורמות החברתיות שלו, כולם הושרשו הן בדת והן באתנוס.¹¹ ברור כי נוכח היסטוריה כזו, כל ניסיון לתחייה של סמלים מן העבר מעלה עמו מיד את התביעה הדתית. שהרי ההכרה הדתית, מעצם טיבה, אינה מוצאת בעבר רק מקור היסטורי ואקזיסטנציאלי אלא גם עוגן של מחויבות. היא תופסת אותו בתור מקור שממנו זורמות אל ההווה גם נורמות ותביעות, לא רק זיכרונות.

אפשר להדגים זאת יפה באמצעות השניות שבין ארץ-ישראל בתור ארץ מולדת לבין ארץ-ישראל בתור ארץ הקודש. המולדת, הבית, מזמינים אינטימיות, נינוחות וטבעיות. הם אמורים לגונן ולסוכך על הבנים. ואילו הקודש לעומתם מעורר תחושה של רוממות ויראה, הוא תובע מאתנו תביעה מיוחדת, ובצד המשיכה והכיסופין הוא גם מעורר בלבנו רתיעה וחרדה ("חרדת קודש", "יראת הרוממות"). המולדת היא קטגוריה לאומית מובהקת; הקדושה הוא קטגוריה דתית מובהקת. הבית הוא מושג אקזיסטנציאלי ואילו הקודש הוא מושג מטאפיסי ונורמטיבי.

בתולדות ישראל נועדו שניהם יחדיו והלכו תמיד זה בצד זה – עם המתיחות הפנימית ועם השניות הגלומה בזיווג זה.¹² כאשר באה הציונות ועוררה שוב בלבבות את התשוקה הקונקרטיית לארץ-מולדת, היא העירה מתרדמתה גם את ארץ הקודש, שגם היא קמה עתה ותובעת את תביעתה.

הוא הדין גם לגבי היחס שבין העברית המודרנית לבין לשון הקודש,¹³ בין "מדינת היהודים" של הרצל לבין חזון הגאולה הקלאסי, או אף בין העיר תל-אביב וחייה לבין העיר ירושלים וסמליה.¹⁴ אין פלא, אפוא, שחלק מן הישראלים מנסים כיום להימלט מן המתיחות האימננטית הזו; שהם מבקשים להם פתרון חד וחלק, ואינם נכונים עוד – משני צידי המתרס – לקיים את השניות התרבותית הזו. לאמתו של דבר מתגלה כאן הסכמה נסתרת, פרדוקסאלית, דווקא בין נציגיהם המרוחקים ביותר של שני המחנות.

שכן אלה ואלה, אולטרה-אורתודוקסים ואולטרה-חילונים, כולם מואסים כיום בקונפליקט וחותרים לקראת הכרעה חותכת וחד-מימדית בין עתיד לעבר. אלה ואלה חרדים מן העימות בין חיים בארץ-מולדת לבין חיים בארץ-הקודש.¹⁵

"נורמליזציה"

אולם המתיחות האמורה איננה רק מתיחות בין קודש לחול או בין הממד הדתי לממד הלאומי. היא מתגלמת גם בתוך המעשה הציוני המודרני עצמו, בתוך המהפכה הלאומית כשלעצמה. כידוע, אחת הסיסמאות השגורות ביותר בשיח הציוני הייתה: "נורמליזציה" של העם היהודי.¹⁶ לאמור: עם נורמאלי אמור לשבת על אדמתו, לדבר בלשונו, להיות אחראי לגורלו, להשתחרר משעבוד-מלכויות ולקיים בתוכו מבנה חברתי תקין. כך לימדה התנועה הלאומית. אולם, איזה תהליך היסטורי נדרשים בני העם היהודי לעבור על-מנת ששיגו את הנורמליזציה הנכספת הזאת? הם נדרשים לעבור תהליך ייחודי, "בלתי נורמאלי", שספק אם אפשר למצוא לו אח ורע בתולדות העמים.



אמחיש זאת בדוגמא מעניינת משדה המחקר. בשנת 1911 פרסם ההיסטוריון והבלשן הגדול תיאודור נלדקה, מאמר מקיף ב"אנציקלופדיה בריטניקה" שהוקדש ללשונות השמיות העתיקות. המאמר עסק בלשונות עתיקות כמו אכדית, כנענית ופיניקית, ובצידן הוקדש גם דיון מיוחד לשפה העברית ולתולדותיה, מן המקרא והלאה. אולם כיוון שהימים היו ימי-צמיחה של התנועה הציונית המודרנית, המחבר ראה לנכון להגיב גם כלפי הקריאה שהשמיעו הציונים בזמנו לתחייתה של הלשון העברית הספרותית כלשון יום-יום מדוברת של העם היהודי. וכך כתב נלדקה בשעתו:

"The dream of some Zionists that Hebrew – a would be Hebrew,¹⁷ that is to say – will again become a living, popular language in Palestine, has still less prospect of realization than their vision of a restored Jewish empire in the Holy Land."¹⁸

תיאודור נלדקה מייצג כאן בפנינו את גישתו של מלומד אובייקטיבי, חסר פניות. והנה, מזווית-הראייה של מלומד כזה, הן השאיפה להתחדשותה של השפה העברית והן השאיפה לתקומה מדינית בארץ ישראל, שתיהן כאחת נראו בשעתן בלתי-סבירות, אם לא חסרות סיכוי לחלוטין. האם צדק או טעה? קל להשיב שהוא טעה מבחינה עובדתית, אך עם זאת נראה שהוא לא שגה בדבריו שגיאה עקרונית. יתכן אמנם שחוקר אמור למשוך את ידו מכל תחזית כגון זו. אך בכל מקרה, אם כבר בחר להסתכן בכך, אל לו ללכת שבי אחרי אגדות או חזונות: עליו להעריך סבירויות ולצפות את ההתפתחויות לפי התקדימים שבידיו, לפי עובדות ואנלוגיות היסטוריות. ואכן נראה שנלדקה לא יכול היה למצוא שום תקדים לרנסאנס כזה של לשון-קודש שתהיה ללשון מדוברת, או להגירה המונית כזו אל ארץ קדומים לאחר גלות של עשרות דורות.

מאז ימיו של נלדקה נתפרסמו מחקרים עשירים בנושא זה של תחיית הדיבור העברי,¹⁹ ועדיין לא נמצאה תופעה שתדמה לה במלואה. לדוגמא: השפה היוונית החדשה אינה דומה לשפה העתיקה, וקורא יווני בן-זמננו יתקשה לקרוא בטקסט הקדמון בדרך שקורא עברי בן-זמננו קורא במקרא. גם הניסיון הלאומי שנעשה באירלנד לדבר בשפה הגיילית לא עלה יפה, ולשון זו משמשת כיום רק בהבעה השירית.²⁰

מה נוכל להסיק מכך? כאמור, החזרה אל הארץ ואל השפה הוצגה בהצהרות הציוניות בתור מהלך של שיבה אל הנורמליות הלאומית.

הנורמליות עצמה נעשתה כאן נורמה וזכתה במשמעות ערכית סגולית מצד-עצמה. אך מה אמור הציוני לעשות לשם השגתה? הוא נדרש לחולל מהלך היסטורי חורג, ללא תקדים. מה שנחשב שגרתי ותקני ו"נורמאלי" בחייהם של עמים אחרים (טריטוריה לאומית ולשון מדוברת) תובע כאן אנרגיה ייחודית ועובר בהכרח דרך דראמה היסטורית ייחודית.²¹ כאילו אמרנו: הנורמליזציה הלאומית גופה אחוזה כולה באנומליה.²²

כפי שציינתי למעלה, הכוחות החברתיים הצנטריפוגליים מבקשים כיום אחרי הכרעה דיכוטומית בכל השאלות הללו: ישן או חדש, קודש או חול, פרטיקולרי או אוניברסלי, בזכות-הנורמליות או בזכות-הייחוד. (במקום אחר עמדתי בהרחבה גם על העימות החזיתי שניטש בין היסטוריות למשיחיות ובין חלקיות לשלמות).²³ הם חוזרים וממחישים בפנינו, כי הציונות אמנם כוננה מחדש את רשות-הרבים היהודית, אך תנועות שונות ואנשים שונים שואפים לעצב את הרשות הזאת בדרכים נבדלות ומנוגדות.

לאחרונה נראה גם, כי פוטנציאל של התנגשות מושגית שהיה מובלע ורדום במשך שנים, מאיים עתה לפרוץ חוצה אל התודעה הציבורית ואל רשות הרבים. כך למשל לגבי העימות האפשרי בין סמכותו של בית-המשפט לבין סמכותה ההלכתית של הרבנות. קונפליקט זה לא נתחדש עכשיו. די לנו שנשווה בין חזונו הציוני של הרצל, שתחם את גבולם של הרבנים בתוך בתי-הכנסת פנימה, לבין חזונו הציוני של הרב קוק, שהושיב אותם על כס הסנהדרין הגדולה בירושלים וראה אותם כשופטים ומחוקקים לקהל-ישראל. (גם כאשר ייסד הרב קוק את הרבנות הראשית לישראל, בשנת 1921, היא נועדה להיות שלב ראשון ומכין במפעל משיחי זה).²⁴ אולם אם בעבר בחרו הכל לדחוק את הקונפליקט ולנטרלו ככל-האפשר, הרי שעתה ישנם אישים שנוטים להעמידו על חודו של תער – חוק המדינה או חוק התורה? – ולהוציא לפועל את כל פוטנציאל העימות הגלום בכך. גם ההתנגשות האפשרית בין פקודתו של המפקד הצבאי לבין הפסיקה ההלכתית של הרב, לא הומצאה זה מקרוב. אולם בעבר היו אלה דווקא דוברי הציונות-הדתית שחיפשו דרכים של פישור וריכוך בכל הסוגיות האלה – מתוך ניסיון מוצהר לחיות ולפרות בשני העולמות – בעוד שלאחרונה קמו בקרבם מנהיגים ידועים שחידדו מאוד את הדיכוטומיה הזאת והבליטו אותה באוזני חניכיהם ובאוזני הקהל.



סטטוס-קוו

לאור כל אלה, האם נדונה החברה הישראלית לצאת למלחמת תרבות? האם הסינתזה הציונית צועדת בהכרח לקראת פירוקה?²⁵ אפשר לנסח את השאלה גם בדרך אחרת: מדוע זה הסדרים חברתיים שהיו יעילים לאורך שנות-דור, אינם מספקים עוד והם נדחים כיום על-ידי פלגים שונים בקרב הציבור הישראלי?

כידוע, זמן קצר לאחר הקמת המדינה נקבע הסטטוס-קוו הפוליטי המפורסם בין דתיים לחילוניים.²⁶ לא רק הסכמה פוליטית הושגה באותם הימים בין הצדדים אלא גם אמנה חברתית בלתי-כתובה, כיצד אפשר יהיה לחיות יחדיו מבלי הסכמה תיאולוגית ואידיאולוגית. ההסדר הזה עלה יפה, בשעתו, למרות הסתירות הפנימיות שנכללו בו או שמא דווקא משום הסתירות הפנימיות הללו. לדוגמא: לפי ההסדר הזה נאסרה תחבורה ציבורית באוטובוסים בשבת (למעט ב"חיפה האדומה") אך לעומת זאת הותרה הנסיעה למוניות ולמכוניות פרטיות. זהו אמנם פתרון שקשה היה להצדיקו באופן עקבי, לא על-פי דין תורה ולא על-פי דין הליברליזם החילוני. איש לא השיג בו את מלוא תאוותו ואיש לא יצא ממנו מנוכר ומובס. אך דווקא התסכול (החלקי) הזה והסיפוק (החלקי) הזה, הם שהבטיחו גם את הצלחתו (החלקית) של ההסדר.

אציין דוגמא נוספת. "מגילת העצמאות" של מדינת ישראל חתמה במשפט: "מתוך ביטחון בצור ישראל אנו באים בחתימת ידנו וכו'". מיהו "צור ישראל" האמור במגילה? אלוהי ישראל? הגניוס היהודי? או שמא מונח גיאולוגי כלשהו? אכן, הוויכוח שניטש על נוסח המגילה הביא את המנסחים ליצור כאן ערפול מכוון: איש איש ופירושו, מחנה מחנה והבנתו. אחד מהוגי-הדעות החשובים שהילכו בקרבנו גינה בשעתו את הערפול הזה וכינה אותו כצביעות. אך לדעתי, דווקא בכך נעוץ יתרונן של המסמך, בזה שסיפק נקודת-הזדהות למאמינים שונים ולפלגים שונים. בדומה לכך: מהו אותו "ביטחון" האמור במגילה? במסורת הדתית, ה"ביטחון" הזה מציין בעיקר אמון בה', השלכת-יהב "פסיבית" על גואל ישראל.²⁷ ואילו בעברית המודרנית הוא מציין בעיקר עוצמה פיסית וצבאית. שוב: דו-המשמעות היא שאפשרה לכל אחד למצוא בטקסט את עצמו ואת "בטחונו" שלו.



והנה, בשנים האחרונות מתגלה ברבים אי-נחת מן ההסדרים הללו ומן הסמלים הללו. ההתמרמרות הולכת וגוברת בשני הצדדים, וישראלים רבים תובעים כיום לשנות את ההסכמה הפוליטית מן היסוד או לכתוב אמנה חברתית חדשה. מה גורם לתמורה זו? כמובן, היא קשורה להתפתחויות שונות שחלו בחברה ובמרכיביה השונים: במישור המדיני והדמוגרפי, במישור הרעיוני והערכי, ואפילו במישור הכלכלי. התפתחות חשובה שהחריפה לאחרונה מאוד את המתח היא, שבמקרים לא-מעטים התייצבו זה מול זה לא רק "דתי" כנגד "חילוני", אלא גם "ימין דתי" כנגד "שמאל חילוני". כך נוצרה חפיפה – ולכן גם הכפלה – של שני השסעים העיקריים המפגלים כיום את החברה: השסע בשאלת הסדרי השלום (והנסיגה הטריטוריאלית) והשסע בשאלת הדת והמדינה. אפשר להוסיף ולמנות גורמים מגורמים שונים, אולם ברצוני להתעכב על שלושה גורמים בסיסיים שהשפיעו במיוחד על התודעה.

ראשית, כמעט יובל שנים חלף מאז הושגו ההסכמות החברתיות הישנות, ומדרך הטבע התחוללו בתקופה זו שינויים עמוקים במציאות הישראלית. כתוצאה מזאת, איש איננו מוצא עוד בהסכם המקורי את טביעת-אצבעותיו החברתית והאידיאולוגית. אביא דוגמא אחת מכלל צד. היהודי החילוני יאמר (והוא ימצא תמיכה לטענתו גם בקרב ציונים דתיים): אכן הוסכם בשעתו על שחרורם של בני הישיבות משירות צבאי. אך בכמה בחורים דובר אז? הממעיט יאמר 400 והמרבה יאמר 900. כיום לעומת זאת, הפטור כבר חל על רבבות אחדות, והמספר הזה הולך וגדל מדי שנה. כלום העלינו על דעתנו בסוף שנות הארבעים, שיבוא יום ורוב בניו של מגזר חברתי שלם יפטור את עצמו משירות צבאי מלא? אמת, ההסדר מתבצע גם היום ככתבו וכלשונו, אך תוכנו הממשי, משמעותו והשלכותיו השתנו עד לבלי הכר.

ומן העבר השני יקומו יהודים אורתודוקסים ובפיהם טענה אחרת: כאשר הסכמנו אנו בעבר לקיומה של תחבורה פרטית בשבת, יאמרו הם, למי מן הישראלים הייתה מכונית פרטית? לבודדים בלבד. היינו רשאים אפוא להניח, כי ההסכם מבטיח את קיומה של רשות-רבים שתהא ריקה ופטורה כמעט לגמרי מחילול-השבת בפומבי. לא שיערנו אז שיבוא יום, שבו תהפוך המכונית הפרטית לכלי תחבורה נפוץ וסטנדרטי. לכן גם מנקודת ראותם הם, נוצר פער עמוק בין ההסכם המקורי לבין השלכותיו הממשיות בזמן הזה. וכפי שאפשר היה לצפות במקרים כאלה, כל איש



רואה מה הפסיד הוא ולאן נסוג מחנהו, לא מה כבש ומה השיג במרוצת הזמן; כל צד מדמה בלבו שדווקא היריב הוא שפורץ וכובש שלא-כדין את רשות הרבים.

שנית, אני מבקש לטעון, כי ההסכמה הפוליטית והחברתית שהושגה בעבר התבססה בעיקרה על טעות, על מכנה משותף שגוי של שני הצדדים. שניהם הניחו במובלע, כל אחד וטעמו עמו, שהמחנה היריב מייצג תופעה היסטורית חולפת. אלו ואלו – דתיים וחילוניים, חרדים ואנטי-ציונים – כולם שיערו בעת ההיא כי "האחרים" נדונים לאבד מכוחם, להתמעט, ובסופו של דבר אולי גם להעלם מן העין. כך סברו אז בן גוריון ותלמידיו החילוניים, כך האמינו הרבי מלובאוויטש וחסידי החרדים, וכך לימדו גם הראי"ה קוק ותלמידיו הציונים. היו אלה אולי ציפיות לטווח רחוק, אך די היה בהן כדי לעצב כל הסכם כביטוי של טקטיקה זמנית, לא של אסטרטגיה והשלמה עקרונית.

מנקודת-ראותם של הראשונים, המנהיגים החילוניים, העתיד לא יאיר את פניו לעולם האורתודוקסי הישן. בניו של עולם זה – יהודים של הלכה, בחורי ישיבה, חסידים או מתנגדים – כולם אמורים להידחק הצידה מפני מהלך הנורמליזציה של העם בארצו. אמנם היה להם תפקיד משמר בגלות. אך לא עוד. הדמות של ילדיהם ונכדיהם כבר תתעצב כולה לפי הדיוקן של היהודי החדש במולדתו הלאומית.²⁸ ועד אז, מן הדין להתפשר עם נציגים אנכרוניסטיים אלה של העבר, ואולי גם לגלות כלפיהם אהדה נוסטלגית. מצד שני, מה האמינו אז נציגיו של הצד השני, האורתודוקסי? אשר לחרדים שבתוכם, ברור כי מבחינתם "יהודים חילוניים" אינם אלא דבר והיפוכו מבחינה מושגית. ולכן אינם אלא גם תקרית חולפת מבחינה היסטורית: קצתם יתבוללו וקצתם ישובו אל ה' ותורתו, אך אין לראות אותם עצמם בתור תופעה בת-קיימא.²⁹ אולם לא רק חרדים אלא גם ציונים-דתיים מבית מדרשו של הרב קוק האמינו בכך בדרכם שלהם.³⁰ אמת, אמרו הם, הציוני החילוני מצהיר על עצמו שהוא מורד בבית אבא וסבא ונוטש את האמונה המשיחית. אך כיצד הוא נוהג ופועל למעשה? הוא שב מארצות-נכר אל ארץ-הקודש, הוא חוזר מלשונות זרות אל לשון-הקודש, והוא נוטש את האופציה של ההתבוללות לטובת כנסת-ישראל. יש להאמין, אפוא, כי ביום שבו יגשים יהודי זה את מטרותיו הארציות והפוליטיות, הוא יבקש גם אחרי שיבה עמוקה יותר, רוחנית ודתית. ומי לא יגלה אהבה ואורך-רוח כלפי בנים ובנות שהם שבים בפוטנציה והם ממלאים כבר עתה חלק אקטיבי במהלך של גאולת ישראל?



לפי הבנתי, זוהי גם אחת הסיבות העמוקות שהכשילו בסמוך לקום המדינה את המאמץ שנעשה לחוקק חוקה בישראל. חוקה נקבעת לאורך ימים, היא עלולה להנציח את התפיסות הקיימות ואת יחסי-הכוחות הקיימים. לפיכך, כל צד העדיף להמתין לעתיד טוב יותר, מבטיח יותר, שבו יוכל לעצב לו חוקה כרוחו וכלבבו. ועד אותו יום, די היה לו בסטטוס-קוו חלקי ובהסכמה-חברתית ארעית.³¹

אולם כל הציפיות "האופטימיות" הללו מסרבות להתממש בזמן-הזה. הזולת ממאן להעלם או להמיר את דמותו הדתית, או החילונית, והוא אף מתעקש להופיע בפנינו כתופעה יציבה וחיונית שיש לה המשך ויהיו לה בנים ובנות. כיום יודעים הכל שגם האחרים גמרו אומר להתקיים בארץ הזאת ולפרות ולרבות בה. וזהו כמובן גורם מובהק של הסלמה: אם בעבר קל היה לגלות סובלנות וסולידריות כלפי מי שנחשבו בעינינו כבני-דמותנו שלנו – לפחות בפוטנציה – הרי כיום אנו נדרשים לנהוג כך כלפי מי שמתכוון לשמור על זהותו וזרותו. לשם כך נדרשות עתה קבלה והשלמה ממין אחר, שלא נדרשו בימים עברו.³²

יהודי התפוצות פטורים מדרישה זו. יהודי חרדי מוויליאמסבורג לא יפגוש ביהודי רפורמי ממנהטן לא בבית הכנסת, לא בהיכל ("טמפל") ולא במרכז הקהילתי. ואם יפגוש בו ברחוב או ברכבת התחתית, תהיה זו פגישה מקרית בין שני אמריקאים, לא בין שני יהודים. לעומת זאת, הצינונות המדינית הפגישה את כל היהודים האלה והביאה אותם הרחק כמטחויי אבן. היא גם ייסדה להם רשות-רבים משותפת. כל עוד הצטיירו איש בעיני רעהו בתור צללית אנכרוניסטית או בתור תאוונה היסטורית חולפת, הפגישה טרם נערכה. דומה שעתה היא נערכת, אמנם מתוך כעס וחימה, אך נערכת.

זירת הכרעה

הערעור שקם בשנים האחרונות על "הסטטוס קוו" ועל ההסכמה החברתית הישנה, קשור גם בתמורה אחרת (שלישית) שהתרחשה במציאות ובתודעה. כוונתי היא, לתהליכים שבהם קבוצות חברתיות



שהיו בשוליים (מזרחיים, דתיים, רביזיוניסטים) נעו בהדרגה אל המרכז, וזרמים רעיוניים שהתנגדו לציונות-המדינית (רפורמים, חרדים) נעשו מעורבים ומשולבים במפעליה של המדינה הציונית. כתוצאה מכך, מדינה היהודים מצטיירת כיום יותר ויותר בתור זירת הוויכוח על הזהות היהודית בת-זמננו, ופחות ופחות בתור ביטוי לניצחונה של השקפה אחת וזהות אחת.

בישראל של 1948 אפשר היה להצביע על דגם שליט אחד של הישראלי "האותנטי". באותם-הימים קל היה לזהות קווים ברורים למדי, שיגדירו לעין-כל מי שותף להוויה הישראלית הקולקטיבית ומי פורש או סוטה ממנה; מי עומד במרכזה ומי ניצב בשוליה. "המאבק על הזהות הישראלית, ותהא סינתטית כאשר תהא, היה מאבק על נורמה, על נקודת אחיזה ומוצא לחברה שאיבדה את זהותה האירופית והיהודית," כתב גרשון שקד בשנת תשמ"ג. שקד הוסיף:

"יש מקום לישראלי דתי ולישראלי ספרדי ולישראלי אשכנזי [ההדגשות במקור], וישראלי "מערבי" יכול לשכון ליד ישראלי "יהודתי". כל עוד יש להם זהות משותפת, אין דבר חשוב לחברה עשירת-משאבים אנושיים כחברתנו מפלורליזם חברתי; בתנאי שיש בריח, נקודת-מוצא ונקודת-אחיזה משותפת... ואני בא לחזור ולדבר בזכות הבריח הישראלי שאבד: יש לחזור ולחפש אחריו. יש קיום לחולין הישראלי... בלא ישראליות – קשה להיות ישראלי."³³

דא עקא, שהבריח המחבר הזה נבנה אז רובו-ככולו לפי דיוקנה של קבוצת עילית ישראלית אחת,³⁴ בעוד שקבוצות אחרות – מזרחיים, דתיים, רביזיוניסטים – נבחנו בעיקר לפי מידת התאמתן לדיוקן רצוי זה.³⁵ רק מאוחר יותר קמו גם הקבוצות הללו ונעו אל מרכז הבמה, כשהן מערערות במוצהר על הדגם האחיד ועל האתוס השליט. לאחר מכן הן פרצו גם אל מוקדי התרבות העממית והעצמה השלטונית. אין ספק, הערעור הזה על ההגמוניה של "היהודי החדש"³⁶ תובע כיום את מחירו. הוא יוצר עימותים ומאבקים ומאיים לפרק את הדיוקן הישראלי. אולם ככל שהמחיר הזה נראה כבד לעתים, הוא גם מגלם בחובו תהליך של שחרור חברתי ופלורליות תרבותית. הוא מעניק "בית" קיומי לקהילות "אחרות" ובונה להן מוקדים חדשים של הזהות חברתית.

זאת ועוד: התהליך המכנס (האינקלוסיבי) הזה לא פסח גם על זרמים יהודיים, שהיו עוינים לתנועה הציונית בראשיתה אך לימים השתלבו

בפועל במפעלה ההיסטורי. הוא מתרחש עתה גם בקרב פלגים שבעבר בחרו מרצונם לעמוד בצידי המפעל הלאומי או אף מחוצה לו. אמחיש זאת באמצעות הפולמוס המפורסם בשאלת חוק השבות ("מיהו יהודי?"). מי הם שני הצדדים הנצים בפולמוס חריף זה שכבר הפיל יותר מממשלה אחת בישראל? בראש ובראשונה ההנהגה החרדית (בראשות האדמו"ר המנוח מלובאוויטש) מצד אחד, וההנהגה הדתית הרפורמית מצד שני. לכאורה אין בכך כל פלא, שהרי הוויכוח ניטש למעשה על השאלה, כיצד מצטרפים לעם היהודי; היינו, למי נתונה הסמכות לגייר לדת היהודית; ובייתר חידוד: מיהו רב? וזוהי, כמובן, שאלה שמסעירה בעיקר את ראשי הזרמים היהודים המתחרים בצפון-אמריקה,³⁷ שכולם מייחסים כיום חשיבות יתירה לשאלה, מי יוכר כסמכות דתית על-ידי מדינת ישראל, על-ידי אזרחיה, מוסדותיה וחוקיה.

והנה, מי היו יריביה הדתיים הקשים של הציונות בימיה הראשונים? שוב, היו אלה מנהיגי האורתודוקסיה החרדית ומנהיגי היהדות הרפורמית. הראשונים (החרדים) התנגדו לציונות בשצף קצף, בראותם אותה בתור תנועה חילונית מורדת, אנטי-משיחית. ואילו האחרונים (הרפורמים) יצאו נגדה בלהט, בראותם אותה בתור ריאקציה לאומנית שמכחישה את תעודתה האוניברסאלית של היהדות. לדוגמא: אילו צפה אז האדמו"ר שלום דובער שניאורסון מלובאוויטש, יריבה הגדול של הציונות בתחילת המאה,³⁸ שיבוא יום ובו תנועתו שלו תייחס משמעות מכרעת לחוקיה של המדינה הציונית – להכרתה של מדינה זו ברבנים ובגיורים – ללא ספק היה נרעש ונסער מן הדבר. מה לו ולפריו המדיני של המרד הציוני? אך לא פחות מכך הייתה נרעשת בעת ההיא גם ההנהגה הרפורמית, אילו העלתה על דעתה שיום יבוא ובו יאבקו רבניה בחירוף-נפש כדי שמדינת-הלאום היהודית תכיר בסמכותם הדתית, כדי שחוקיה ומוסדותיה של מדינה זו יתנו תוקף לטקסי הגיור, הנישואין והגירושין שנערכים מטעם היהדות הרפורמית.

יתר על כן: המאבק הזה ניטש כעת גם על עצם דיוקנה של המדינה היהודית. לאמור: שתי התנועות שלחמו בשעתן בציונות המדינית נאבקות כיום מרה בשאלה, מה יהיו פניה של מדינת ישראל ומה תכריע היא בשאלת הזהות היהודית והסמכות הדתית. האם עלינו לראות במאבקן זה ביטוי של כישלון או של הצלחה היסטורית מרשימה של הציונות והמדינה? אמת, האבות המייסדים של המדינה נטו לתפוס אותה בתור ניצחון של השקפה יהודית אחת על יריבותיה, בתור הכרעה חותכת



בוויכוח על עתידו של העם, בעוד שמדינת ישראל של היום נעשתה לזירת המאבק עצמו. היא גררה לתוכה בהדרגה את הסיעות ואת הפלגים השונים, והם מתווכחים עתה עליה, ומתוכה. שוב, אין לכחד שישנו מחיר לאינקלוסיביות זו. זהו אולי מחיר כבד מדי עבור מי שתפס את הציונות בתור תנועת התחייה של הציונים או בתור תנועת הנורמליזציה של הישראלים. הוא איננו כבד מדי עבור מי שתופס אותה בתור תנועת התחייה של העם היהודי הריאלי.

לאמתו של דבר, רוב המתחים הפנימיים שרחשו בתוך היהדות מזה דורות, הובאו עתה אל מדינת ישראל והם משתקפים בקרב החברה שמתגבשת בתוכה. הציונות לא יצרה את הפיצול הזה. אדרבא, בהסתכלות היסטוריוסופית אפשר להציג את הציונות דווקא בתור מסקנה שהוסקה מן הפיצול הזה. שכן עד לפני דורות אחדים, יכול היה העם היהודי להתקיים כעם אחד גם מבלי ריכוז טריטוריאלי ומבלי בסיס פוליטי. "שולחן ערוך" וסידור התפילה העניקו לו את הבריה המחבר. אך לא כן בדורות האחרונים, כאשר צירי המחלוקת סובבים דווקא על יסודות ההלכה והאמונה הדתית. במובן זה, אפשר לפרש את המעשה הציוני כמעשה הרואי, כמעט נואש, לכונן שוב את המכנה המשותף, סביב הציר הריאלי, ההיסטורי והמדיני; לייסד שוב מרכז ארצי וקיומי למרות הקרע התיאולוגי והפערים האידיאולוגיים. אך אם נאמץ את נקודת המבט הזאת, הרי שהניסיון שעשה דור המייסדים לעצב את תרבותה וזהותה של החברה החדשה לפי דמות מנצחת אחת, הכיל בתוכו סתירה פנימית. הוא נדון מראש ליצור ניכור. לעומת זאת, דווקא הפשרות החברתיות והפוליטיות שיצרו עמימות והיתוו "שטחים אפורים", הם שתאמו יותר את ההגיון הפנימי של התקומה הציונית ואת סבכיה של ההווה היהודית בת-זמננו.³⁹

אך להבדיל מן הסיטואציה של הגלות בעת החדשה, כאשר נוסדה מחדש הזירה הציבורית היהודית בארץ-ישראל, נוסדה עמה גם זירת העימות, ולעיתים גם זירת ההכרעה. בחוץ לארץ, ישנה אפשרות כמעט בלתי-מוגבלת של אינדיווידואליזם ופלורליזם יהודי. כל משפחה וקהילה יכולה לנטות לה אוהל לעצמה. כפי שאפשר למנוע שם את המפגש ההדדי, כן אפשר למנוע שם גם את ההתנגשות ההדדית, ולכן גם את הצורך בהכרעות ציבוריות, משפטיות ופוליטיות. לא כן במדינת ישראל, שבה נדרשות הכרעות מעשיות כאלה מדי יום ביומו. אך לשם כך יש להסכים על כללי שיחה ועל כללי הכרעה, לאו דווקא על אמונה וסגנון-חיים. יש

לטפח "שפה אחת", לאו דווקא "דברים אחדים" שייאמרו בה. די לעודד סולידריות ואחווה ברמה הקיומית ("ברית הגורל"),⁴⁰ לא בהכרח ברמה האידיאולוגית והתיאולוגית ("ברית הייעוד").

חתימה

בנייר עמדה זה כתבתי על קבוצות, על פלגים ומחנות משני צידי המתרס. כמובן, אין למצוא בזאת תמונה כוללת של המבנה חברתי המורכב בישראל אלא של הפרטנרים האפשריים למלחמת תרבות. שכן המחקרים הרבים שהוקדשו לסוגיה זו, מלמדים על קיומו של רצף הדרגתי בין הקצוות ושל מארג אנושי מגוון מקצה אל קצה. הסקרים מרככים אפוא מאוד את התמונה המפולגת. האמנם אפשר להסיק מכך, כפי שאכן הסיקו חוקרי מכון גוטמן למחקר חברתי (בשנת תשנ"ד), כי "אין יסוד לרטוריקה המקטבת את החברה הישראלית לדתיים וחילוניים" – שהרי כפי שעלה ממחקרים המקיף והמוסמך – "קיים רצף מיהמקפידים לשמורי מצוות ועד היכלל לא שומרים מצוות, ולא הפרדה חדה בין מיעוט דתי לרוב חילוני."⁴¹

אינני חולק על מהימנותם של הממצאים הללו. אך אבקש לסייג את הפרשנות האופטימית שניתנה להן. האמנם קיטוב וניכור נוצרים רק כאשר הציבור מתפלג באופן חותך לשני מחנות? האם לא ייתכן פיצול חברתי ותרבותי, למרות קיומה של רציפות הדרגתית בין הקבוצות ולמרות קיומם של אנשי-ביניים וקבוצות-ביניים? לדוגמא: איש הודי שיהלך בארצו כמה מאות קילומטרים, יבחין בשינוי מסוים בדיאלקט המדובר. אם ילך הלאה, כבר ישמע מלים רבות שיהיו זרות לאוזניו. ואם ימשיך ויתרחק ממקומו, לא יעבור זמן רב והוא לא יבין כלל את לשונם של בני עמו, למרות הרצף הלשוני ולמרות ההדרגתיות שמצא מכפר לכפר. במלים אחרות: קיטוב חברתי אינו תלוי רק בקפיצות קוונטיות בין מחנה אחד למשנהו. הוא נמדד גם לפי מידת הריחוק ועומק הפער שנפער בין שני הקצוות המרוחקים – בהנחה שהקצוות הללו מייצגים קבוצות משמעותיות מבחינה חברתית ותרבותית. לא כל שכן אם יתברר שדווקא הקצוות האלה הם שמייצגים את האליטות המנהיגות, שדווקא הם בעלי



ההשכלה הגבוהה, ההגמוניה המוסרית והלהט האידיאולוגי (בכיוונים מנוגדים) הפועלים בקרב הציבור.

וזהו כנראה המצב בקרב החברה הישראלית. הבה נבחן את המספרים העולים מן המחקרים הסוציולוגיים. קרוב לרבע מן היהודים מצהירים על שמירת שבת כהלכתה⁴² ועל הנחת תפילין מדי בוקר (גברים); למעלה משלושה רבעים מהם מעידים על עצמם כי הם צמים ביום הכיפורים;⁴³ ולמרבה ההפתעה, 56% מצהירים כי הם "מאמינים בלב שלם" במתן תורה בסיני (15% "אינם מאמינים כלל" והשאר "מפקפקים" בדבר). מתקבלת אפוא תמונה של אורתודוקסיה דתית מזה ו"אורתודוקסיה" חילונית מזה, כל אחת מהן בעלת היקף דומה פחות או יותר (20%-25%), אולם רוב האוכלוסייה מצוי בתווך ומבטא דרגות שונות של קירבה וריחוק מן המסורת ומן האמונה הדתית.

אולם לפי התרשמותי, רוב מניינה ורוב בניינה של היצירה הישראלית – בשדה הספרותי, ההגותי, התורני, האמנותי, הפובליציסטי – בא באופן בולט דווקא מתוך שתי "האורתודוקסיות", לא מתוך קבוצות-הביניים. בצד האחד נוצרת ספרות תורנית בכמות שלא היה לה תקדים בתולדות ישראל, ובצד השני פורחת יצירה עברית מרשימה בהיקף דומה (והיא הצמיחה לאחרונה ארבעה מועמדים ריאליים לפרס נובל בספרות). יש להבדיל, אפוא, בין המישור הקיומי והרליגיוזי לבין המישור של חיי הרוח והיצירה. במישור הראשון, בהיבט הממשי של חיי-האדם, ישנן אכן נקודות-אחיזה חשובות שיוכלו לגשר על הפער שנפער בין המחנות. קבוצות-הביניים תורמות כאן ללא ספק תרומה מרכזית. אך אין בכך די כדי להקהות את עוקצו של הקיטוב במישור השני, התרבותי והרעיוני; לא כל שכן את עוקצו של הקיטוב הפוליטי. כאן נדרש, שגם שתי האליטות "האורתודוקסיות" עצמן יפנימו את השניות וישלימו עם האחרות (בתוך "ברית הגורל" האחת). בנייר עמדה זה ניסיתי לתאר כמה מן התהליכים שמאפשרים זאת.⁴⁴



הערות

1. Arthur Koestler, **Promise and Fulfillment: Palestine 1917-1949**, London 1949, 330-331.
2. ראה גם: Georges Friedmann, **Fin du peuple juif?**, Paris 1965, 27-38; 295-338. ע"א סימון, **האם עוד יהודים אנחנו?**, תל אביב תשמ"ג, 9-46; ש"ז שרגאי, **בסוגיות הדור**, ירושלים תש"ל, עמ' ק"י.
3. Thorstein Veblen, "The Intellectual Pre-Eminence of Jews in Modern Europe," **The Political Science Quarterly**, 34 (1919). Reprint: Leon Ardzrooni (ed.), **Essays in Our Changing Order**, New York 1934; R. Ginger, (ed.) **American Social Thought**, New York 1961, 40.
4. אביעזר רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, תל אביב תשנ"ג.
5. בימים אלה ממש מגלות קבוצות מסוימות בחברה הישראלית החילונית עניין חדש במקורות ישראל, שאיננו קשור במגמות של חזרה בתשובה. אדרבא, במקרים רבים הוא מבטא את התחושה, ש"אל לנו להפקיר בידי הדתיים את המקורות ואת המונופול על הזהות."
6. S.N. Eisenstadt, **Jewish Civilization**, New York 1992, 141-152.
7. David Vital, **The Origins of Zionism**, Oxford 1975; Idem, **Zionism**, Oxford 1982.
8. Hedva Ben-Israel, "The Role of Religion in Nationalism: Some Comparative Remarks on Irish Nationalism and on Zionism," Hedva Ben-Israel and Others (eds.), **Religion, Identity, and Nationalism in Europe and America**, Jerusalem 1986, 331-9; Idem, "Nationalism in Historical Perspective," **Journal of International Affairs**, 45 (1992), 79; Idem, "From Ethnicity to Nationalism," **Contention**, 55 (1996), 54-6.
9. רות א:ט"ז.
10. יונה א: ט'.



11. לכן יש יסוד לטענה, אשר מאפיינת את היהדות כמעגל תרבותי בפני עצמו, מעבר לדת ולעם. כך סברו, בכיוונים שונים, הראי"ה קוק, מרדכי קפלן וארנולד טוינבי. וראה: יחזקאל דרור, "בגנות הינורמליות!", **כיוונים**, 12 (תשנ"ה), 9.
12. במקום אחר אני מתעתד לעסוק בהרחבה בתופעה מרתקת זו (תחת הכותרת: "ארץ חמדה וחרדה"), תופעה שמייחדת לדעתי את התודעה הדתית היהודית.
13. גרשם שלום, **עוד דבר**, תל אביב 1988, 59-60.
14. זלי גורביץ וגדעון ארן, "על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית)", **אלפיים**, 4 (תשנ"א), 41-45; Zali Gurevitch and Gideon Aran, "Never in Place: Eliade and Judaic Sacred Place," **Archives de sciences sociales des religions**, 1994, 4-14.
15. הצד הדתי של המשוואה נדון בהרחבה בספרי הנ"ל (הערה 4 למעלה). לצד החילוני ראה: א"ב יהושע, **בזכות הנורמליות**, ירושלים ותל אביב תש"ם (וכן ראה: הנ"ל, "על מה נוכל לדבר", **מימד 7** (תשנ"ז), 18-20; גרשון ויילר, **תאוקרטיה יהודית**, תל אביב תשל"ז; יוסף אגסי, **בין דת ולאום: לקראת זהות לאומית ישראלית**, תל אביב תשמ"ד; פרט (אביגדור לבונטין), **בקר וערב**, ירושלים 1991.
16. אולם ראה: שמואל אלמוג, **לאומיות, ציונות אנטישמיות**, ירושלים תשנ"ב, 126-136; אריק כרמון, **ממלכתיות יהודית**, תל אביב 1994, 44-50.
17. מעניין לציין, כי לאחרונה טען גם אריק הובסבאום, שהעברית החדשה אינה אלא המצאה של הציונות, והיא אינה דומה כלל לשפה העברית המקורית! אך טענה זו משתלבת בטענתו הגורפת של הובסבאום, שעשתה את הלאומיות כולה לפיקציה ופרי-הדמיון. ראה: E.J. Hobsbaum, **Nations and Nationalism Since 1780**, Cambridge 1990. Cf. Idem (ed.), **The Invention of Tradition**, Cambridge 1983. וראה: חדוה בן ישראל, "הערות השוואתיות על הציונות", **כיוונים**, 10 (תשנ"ז), 5.
18. Theodor Noeldeke, "Semitic Languages," **Encyclopaedia Britannica**, New York 1911, Vol. 24, 617-630.
19. זאב בן חיים, **במלחמתה של לשון**, ירושלים תשנ"ב; שלמה מורג, "העברית החדשה בהתגבשותה: לשון באספקלריה של חברה",



קתדרה, 56 (תש"ן), 70-92; מרדכי מישור, "תחיית הלשון – האמנם נס?," **לשונונו לעם: קובץ שנת הלשון**, ירושלים תש"ן; Moshe Bar-Asher, "Some Observations on the Revival of Hebrew," **European Regional Development Conference of Jewish Civilization Studies**, Jerusalem 1992, 2-30; Haim Blanc, "The Israeli Koine as an Emergent National Standard," J.A. Fishman (ed.), **Language Problems of Developing Nations**, New York 1968, 237; S.H. Herman, "Explorations in the Social Problems of Language Choice," J.A. Fishman (ed.), **Readings in the Social Problems of Languages**, Paris 1968, 494-508.

20. על כישלון של ממשלות לקבוע שפה (והרפובליקה האירית בכלל זה), ראה: Punga Slocka Ray, "Language Standardization," J.A. Fishman (ed), **Readings in the Social Problems of Languages**, Paris 1968, 763.

21. בנימין הרשב, "תחייתה של ארץ ישראל והמהפכה היהודית המודרנית: הרהורים על תמונת מצב," נורית גרץ (עורכת), **נקודת תצפית: תרבות וחברה בארץ ישראל**, תל אביב תשמ"ח, 7-31; הנ"ל, "מסה על תחיית הלשון העברית," **אלפיים**, 2 (תש"ן), 9-52.

22. דוברים ציוניים לא-מעטים הציגו את האנומליה הזו כהמשך ישיר של הייחוד היהודי לאורך ההיסטוריה. כלשונו של דוד בן גוריון: "כל הופעתנו ההיסטורית במשך קרוב ל-4000 שנה, כל ההיסטוריה היהודית וגם תקומת ישראל הן בעצם הופעות יחידות במינן, אשר קשה למצוא להן אח ורע בהיסטוריה האנושית" (**הועידה עולמית של הנוער היהודי 1958**, ירושלים תשי"ט, 187). ראה: זאב צחור, "בן גוריון כמעצב מיתוס," דוד אוחנה ור"ס ויסטריך (עורכים), **מיתוס וזיכרון**, ירושלים תשנ"ז, 139.

23. ראה הערה 4 למעלה.

24. יורשו של הרב קוק על כס הרבנות הראשית, הרב י"א הלוי הרצוג, הוטרד מאוד בשאלה זו של שתי מערכות משפט במדינה היהודית העתידה, ואף ניהל התכתבות בעניין זה עם ראש מועצת גדולי-התורה באירופה שלפני השואה (הרב ח"ע גרודזיינסקי). וראה: י"א הלוי הרצוג, **תחוקה לישראל על-פי התורה**, ירושלים תשמ"ט, חלק ב, 75; הנ"ל, "דין המלך," תלפיות, ז, (תשמ"ח), 18-24; אביעזר



- רביצקי, **על דעת המקום**, ירושלים תשנ"א, 111-108; 125-124;
 Idem, **History and Faith: Studies in Jewish Philosophy**,
 Amsterdam 1997, 50-58; 69-72.
25. אליעזר שביד, **הציונות שאחרי הציונות**, ירושלים תשנ"ו, 109-100;
 אריק כהן, "ישראל כחברה פוסט-ציונית", דוד אוחנה ור"ס ויסטריך
 (עורכים), **מיתוס וזיכרון**, ירושלים תשנ"ז, 166-156.
26. Menachem Friedman, "The Chronicle of the Status-Quo: Religion and State in Israel," Varda Pilowsky (ed.), **Transition from Yishuv to State, 1947-1949: Continuity and Change**, Haifa 1990, 47-80.
27. Moshe Greenberg, **Studies in the Bible and Jewish Thought**, New York 1995, pp. 63-74.
28. א"א אורבך, **על ציונות ויהדות: עיונים ומסות**, ירושלים תשמ"ח, 842.
29. אמנם נראה, כי החילוני חזה את נצחונו כבר בטווח הקצר, ואילו החרדי חזה את נצחונו הוא בעיקר לטווח הארוך.
30. הרב קוק פיתח תפיסה היסטוריוסופית עמוקה, שבתוכה שיבץ גם את המהלך הציוני החילוני. בתפיסה זו עסקתי בהרחבה בספרי על המשיחות והציונות (לעיל, הערה 4), 118-86. כאן אתייחס רק לפן אחד של דבריו, שהתקבל מאוד על תלמידיו. ראה גם: אליעזר שביד, **היהדות והתרבות החילונית**, ירושלים תשמ"א, 142-110; בנימין איש שלום, "סובלנות במשנת הרב קוק ושורשיה העיוניים", **דעת**, 20 (תשמ"ח), 168-151.
31. זרח ורהפטיג, **חוקה לישראל – דת ומדינה**, ירושלים תשמ"ח, 77-86.
32. לעתים מדובר רק בהשלמה בפועל (דה פקטו) ולעתים גם בהכרה לכתחילה, מן הדין (דה יורה). לדוגמאות של הודאה והכרה עקרונית, ראה: בצד החילוני – דוד גרוסמן, "אני צריך אתכם, אתם צריכים אותי", **ידיעות אחרונות**, 23.11.95. ובצד הדתי – אוריאל סימון, "שותפות חילונית-דתית בבניית מדינה יהודית דמוקרטית", **אלפיים**, 13 (תשנ"ז), 166-154.
33. גרשון שקד, **אין מקום אחר**, תל אביב תשמ"ג, 29.



34. יונתן שפירא, **עילית ללא ממשיכים**, תל אביב תשמ"ד; דן הורוביץ ומשה ליסק, **מישוב למדינה**, תל אביב תשמ"ז; אניטה שפירא, "דור בארץ", **אלפיים**, 2 (תש"ן), 179-203; צבי צמרת, **ימי כור ההיתוך**, באר שבע תשנ"ג, 56-63.
35. אמנון רז-קרקוצקין, "גלות בתוך ריבונות", **תיאוריה וביקורת**, 5 (1994), 125-130.
36. אמנון רובינשטיין, **מהרצל עד גוש אמונים ובחזרה**, תל אביב תש"ם, עמ' 9-77.
37. דוד לנדאו, **פרשת 'מיהו יהודי': דוגמה להשפעה יהודית-אמריקנית על מדיניות ישראלית**, הוועד היהודי האמריקאי, רמת גן 1996; משה סמט, **מיהו יהודי?**, הוצאת חמדת, ירושלים תשמ"ו.
38. האדמו"ר צפה גם את כישלונה הוודאי של היומרה הלאומית הציונית: "והעולה על רוחם להתאסף ולהקבץ בכך עצמם [בארץ ישראל] היה לא תהיה". ראה: שלום דובער שניאורסון, **אגרות קודש**, מהדורת ניו יורק תשמ"ב, ק"ל. Aviezer Ravitzky, "The Contemporary Lubavitch Hasidic Movement: Between Conservatism and Messianism," M.E. Marti and R.S. Appleby (eds.), **Accounting for Fundamentalisms**, Chicago and London 1964, 304; הנ"ל, **הקץ המגולה ומדינת היהודים** (הערה 4 למעלה), 250.
39. אריאל רוזן-צבי, "מדינה יהודית ודמוקרטיה: אבהות רוחנית, ניכור וסימביוזה", דפנה ברק-ארז (עורכת), **מדינה יהודית ודמוקרטיה**, תל אביב תשנ"ו, 32-44; רות גביוון, "מדינה יהודית ודמוקרטיה: זהות פוליטית, אידיאולוגיה ומשפט", **מדינה יהודית ודמוקרטיה** (הנ"ל), 198-204; יצחק אנגלרד, "ייחסי דת ומדינה – הרקע ההיסטורי-הרעיוני", **מדינה יהודית ודמוקרטיה** (הנ"ל), 307-308.
40. הרב י"ד סולובייצ'יק, "קול דודי דופק", בתוך ספרו **איש האמונה**, ירושלים תשל"א, 86-99; הנ"ל, **חמש דרשות**, ירושלים תשל"ד, 94-95. ראה: מיכאל רוזנק, "האדם היהודי והמדינה", שאול ישראל, נחום לאם ויצחק רפאל (עורכים), **ספר יובל לכבוד רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק**, ירושלים תשמ"ד, קס"ג-קס"ט.
41. שלומית לוי, חנה לוינסון, אליהוא כ"ץ, **אמונות, שמירת מצוות ויחסים חברתיים בקרב היהודים בישראל**, מכון גוטמן למחקר חברתי שימושי, ירושלים תשנ"ד, 1.



42. ההצהרה נראית מהימנה, שכן רק 16% – פחות מכלל האורתודוקסים – הצהירו על שמירה על הלכות נידה וטבילה.
43. נתון זה אושש גם בסקרים שנערכו לקראת יום הכיפורים בשנים תשנ"ו ותשנ"ז.
44. מאמר זה עסק רק במתחים תרבותיים שמתגלעים בקרב בני העם היהודי. הדו-קיום הישראלי בין יהודים ללא-יהודים, מעלה כמובן שאלות שונות ודורש הכרה בשניות ובאחרות מטיפוס שונה.

