

אבי שגיא, ידידיה צ' שטרן
מולדת יחפה
מחשבות ישראליות

אבי שגיא, ידידיה צ' שטרן

מולדת יחפה

מחשבות ישראליות



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

המכון הישראלי
לדמוקרטיה



ספרית אפקים
הוצאת עם עובד

Avi Sagi, Yedidia Z. Stern
Barefooted Homeland
Israeli Reflections

עורך הספרייה
אלי שאלתיאל

כל הזכויות בספר זה שמורות להוצאת ספרים עם עובד בע"מ
ולמכון הישראלי לדמוקרטיה (ע"ר).
אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לבצע בפומבי, לתרגם, לאחסן במאגר מידע,
לשדר או לקלוט בכל דרך או אמצעי - אלקטרוני, אופטי, מכני או אחר -
את החומר שבספר זה או חלק שהוא מהחומר שבספר זה. שימוש מסחרי
מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה או בחלק ממנו אסור בהחלט אלא ברשות
מפורשת מהמוציא לאור שתינתן מראש ובכתב.

© הוצאת ספרים עם עובד בע"מ, תל אביב
© המכון הישראלי לדמוקרטיה (ע"ר), ירושלים
נסדר בסטודיו ע.נ.ע. בע"מ

נדפס בתשע"א בדפוס טופ פרינט תל אביב

All rights reserved

© Am Oved Publishers Ltd. Tel Aviv 2011

© The Israel Democracy Institute (R. A.), Jerusalem 2011

Printed in Israel • ISBN 978-965-13-2256-3

באהבת עולם לילדינו

גיתית, ניר והילה לבית שגיא

אביה, עדין, יערה, יהל, נדב, בניה, אריאל, צאלה לבית שטרן

תוכן העניינים

11	מבוא
17	אידיאות – איש לאוהליך ישראל!?
20	מריונטות של נושא אחד
25	על חזון בחברה הישראלית
29	האל שהכזיב
34	מנהיגות "כאלו"
39	זהות – עם הגב לים
42	הפכים מסוכסכים
47	לא לאֶלְטְנוֹיֶלְנֵד ולא למדינת יהודה
52	מולדת יש רק אחת
57	כאן ביתי
62	העבר שבהווה
67	שבחי מקום
72	יום זיכרון של דור מאושר (ידידיה שטרן)
74	מולדת שלי, מולדת שלך (אבי שגיא)
76	על אהבה, שליטה וריבונות (אבי שגיא)
80	למה לנו מדינה?
85	ה"אחר" – בלילה כל הפרות שחורות
88	הזמנה לשיחה עם האחר
92	עמלק, עמיר ושאר דמונים
97	הצל שבתוכנו
100	מקורבן למקורבן
104	מסמכי החזון של ערביי ישראל: טעויותיו של הדור הזקוף

- 109 בלי נאמנות אין אזרחות?
113 כולנו מיעוטים?

- 117 **דת, ארץ, מדינה – על הפער שבין ההלכה ובין החיים**
120 ארץ ישראל קודמת למצוות?
125 הלכה ציונית
129 על דת, מתברר, אפשר להתפשר
132 ניקוב הבלון הרכושני
137 רקוויאם לציונות הדתית (אבי שגיא)
145 מה בין הלכה לפוליטיקה? (ידידיה שטרן)

- 149 **משפט – מחכים לגודו?**
152 האורקל המשפטי-הלכתי
157 יש שופטים בירושלים
162 הקתרזיס לא מומש
166 עת לחקור (אבי שגיא)
168 אוטונומיה משפטית לדתיים (ידידיה שטרן)
170 על אי-שוויון בתרבות שוויונית (אבי שגיא)
172 לפרוץ את ערי המקלט (ידידיה שטרן)
174 ייהוד המשפט הישראלי (ידידיה שטרן)

- 179 **חירות ואחריות – משיח לא בא**
182 הפיתוי שבנס, העוצמה שבהתנסות
187 מסע החירות ומשא האחריות
192 אנחנו חפים, אחרינו המכול
198 בין שושן לג'אבל מוכאבר (ידידיה שטרן)

- 201 **סולידריות – בני אדם אינם רעיון**
204 יותר מדי צדק
209 בין צדק כסוי עיניים לחמלה גלוית עיניים
214 אדם לאדם – בודד?
218 התנתקות, לא פְרדה
222 כמה שווה שבוי ישראלי?

227

מרצח רבין ליום הדמוקרטיה

229

אמת – סימן קריאה, סימן שאלה, שלוש נקודות

232

האמת כקטסטרופה

236

בשם האמת המקצועית

240

מה בין ערכים ובין אמת?

מבוא

ספר זה מקורו במצוקה. הוא איננו מתקבע בה, אלא חותר אל אופק אחר. הישראליות שלנו – כאן ועכשיו – היא עניינו המרכזי של ספר זה: ממנה נובעת המצוקה ובה נטועה גם התקווה. סיבת הכתיבה היא חוסר הנחת הישראלי המתמשך; הביקורת העצמית שמאפיינת אותנו; ההרגשה המתמשכת של בלבול ואובדן דרך. למדינת ישראל ולחברה הצעירה והחיונית שלה יש הצלחות אובייקטיביות מרשימות, שאינן מוטלות בספק. אלו, גדולות ככל שהן, אינן מסירות מעלינו את קורי הספק הישראלי שמחלחל לכל דרכי השיח הציבורי. ספר זה רוצה לבדוק את טיבו של הספק ולהציע דרכי התמודדות עמו.

בין דפיו ימצאו הקוראים פסיפס של מחשבות, שכל אחת עומדת בפני עצמה, אך גם משוחחת עם זולתה. הספר איננו מתמקד בנושא מוגדר, ואף סגנונו איננו אחיד. הוא מבקש לשקף את החיים הישראליים על מלאותם ומורכבותם, ועושה זאת באמצעות התמודדות עם אירועים מרכזיים שליוו את חיינו בשש שנות כתיבת הספר. הוא עוסק בקשת רחבה של נושאים והתרחשויות שמעסיקים את החברה הישראלית בהווה: מרצח רבין ועד ההתנתקות, מערביי ישראל ועד המתנחלים, ממקומו של המשפט ועד מקומה של התרבות, מאלטנוילנד ועד מדינת יהודה.

אנו מבקשים לתפקד כעדים, לא כשופטים. עדותנו איננה תצפית ניטרלית; היא מנפיקה אותנו המחברים ואת עולמנו אל האירוע. זוהי עדות משתתפת. כתיבתנו אישית, אבל איננה פרטית. הספר איננו חותם את הדין, אלא הוא הזמנה לשיחה. איננו מציעים אמיתות גואלות בעבור הקורא, אלא חותרים לעורר אותו להשתתף בכור היוצר של "מחשבות ישראליות".

— — —

החיים הישראליים מתנהלים ככרכבת הרים המטפסת לשיאים ונופלת מהם בחדות. החיים כאן נתפסים כחויית גבול – לכאורה קיומנו נע בין סף של

חידלון ("האחרון יכבה את האור") ובין קיום נצחי ("ראשית צמיחת גאולתנו"). סדר החיים הישראלי עמוס מאין כמותו. אנו מתמודדים בזמנית עם שאלות של קיום פיזי ורוחני; עם קשיי עיצוב של זהות אישית וציבורית; על סף מלחמות תרבות בין בעלי אמונות וחברים בקהילות תרבותיות מגוונות; במדינה שאופייה הדמוקרטי והיהודי עומד במרכזו של ויכוח ציבורי, שגבולותיה טרם נקבעו ושהשליטה בה מתנודדת בין הגמוניות שוקעות ובין פריפריית עולות. החברה הישראלית היא נירוטית, תזזיתית על גבול המאני-דפרסי, ולעתים גם חסרת כיוון. חברה שטרם החלימה ממחלות הילדות, וכבר תוקפים אותה מכאובי הזקנה.

כיצד הישראלים מבינים את עצמם? מהו השיח שאמור להנהיר את הקיום הישראלי שבדרונו?

אופי השיח לקוי בכיסו: ראשית, הישראלים אמנם משוחחים באינטנסיביות, אבל הם משוחחים את עצמם לדעת. השיחה הישראלית היא בעלת אופי מונולוגי: משתתפים בה פיות רבים, אך לא אוזניים. היא מסע צלב של בעלי אמיתות שונות; הטיעונים המושמעים הם בבחינת קווים מקבילים שלעולם לא ייפגשו. השיחה הישראלית חסרה דרישה פתוחה, הקשבה לאחר, אפשרות לא רק ללמד אלא גם ללמוד. שנית, מכיוון שההקשבה חסרה, האפשרות שהזולת יפתיע ברעיון מאתגר – נתפסת כדמיונית במחוזותינו. השיחה הפנימית שלנו צפויה מדי ובלתי יצירתית. כל אלה הם ביטויים של שיח "לא נורמלי".

גם תוכן השיח איננו מספק. שוק הרעיונות רדוד וחד-ממדי. האידאולוגיות הגדולות שהניפו את המעשה הציוני בראשיתו – שכלו, ולעתים נותרה מהם רק גרוטסקה. אידאולוגיות חלופיות – הציונות הסוציאליסטית, תפיסת הגאולה של הרב קוק, המסורת של "יהדות כתרבות" מבית המדרש של אחד העם או תנועת זכויות האדם – שוב אינן נופחות רוח במפרשי המעשה והתודעה הישראליים. בשולי המחנה מהבהבות מדורות אידאולוגיות עזות – ימין ושמאל קיצוניים, קבוצות חרדיות וערביות פונדמנטליסטיות. שם, בשוליים, מוצעים פתרונות קסם מוחלטים, שסכנתם מרובה מתועלתם. אך במחנה עצמו, במרכזו, שוררים דמדומים של ערפל רעיוני. אפשר לראות ביטוי בולט לכך בשדה הפוליטי: כל המפלגות הגדולות בישראל, כשיועמדו מול השמש, יטילו צל אחד בלבד. זאת אף זאת: אחדים מהישראלים זנחו כליל את ההשתתפות בשיחה. במקדח הווייתם עומד המימוש העצמי במובן הפשוט של דאגה לרווחה אישית מידית. שאלות של משמעות, אחריות, אידאות ואופיו של המרחב הציבורי הישראלי אינן נוגעות לכם.

לא ברור מהי הסיבה ומהו המסובב, אך אופי השיח הישראלי ותוכנו קשורים באופן שבו אנו מזהים את השותפים לשיח. אנו עסוקים תדיר בתיוג ה"אחר" אל קבוצת שיוך בסיסית שמרחיקה אותו מאתנו: האחר הוא "חרדי", "חילוני", "רוסי", "ערבי", "צפוני", "מזרחי", "לאומני" וכיוצא בזה. התיוג מקל עלינו לשפוט את הזולת, ומשחרר אותנו מהצורך להקשיב לו. אנו כולאים איש את רעהו ואת עצמנו בקהילות סגורות, ועל ידי כך מפוררים את החברה הישראלית לשכטים. השתנינו: מחברה בעלת מרכז הניזונה מרגשות אחווה הדדיים, הפכנו לחברה חרוצה בשסעים כרוניים, שהסנטימנט המשותף בין חבריה הולך ונקלש. לכן, השיחה מונולוגית, צפויה, רדודה, ובעת האחרונה אף מושקת.

מצב זה מביא אל קדמת הבימה קולות טיפוסיים בלבד. גיבורי השיח הם בדרך כלל מי שמדברים בשפה אחת ובפיהם דבר אחד בלבד. סוכני הרעיונות הטיפוסיים בישראל מוצבים בבית רעיוני מגודר, חתום, נעדר חלונות. לכל גיבור בית משלו. כך למשל דיירי הבית הדתי או הבית הערבי "נאלצים" לדבר בדרך אופיינית; זאת גם ציפיותם של יושבי האחרים של הבית, כמו של הדיירים בשאר הבתים בכפר הישראלי. סוכני הרעיונות משלחים את רעיונותיהם בזולת מתוך פן שילוח מוגדר, בשעה שהם מתעלמים מעולמו של הזולת ומהסביבה הכוללת שמחוץ לביתם. גיבורי השיח נוטים לדבר על הזולת ולא עמו.

נגזר מכך גם הטקס שבאמצעותו מתנהל השיח. זהו מופע בידורי שעיקרו התנצחות בין נצים. אין אפילו תקווה לשינוי או לשכנוע. התרגלנו לצפות בקרב גלדיאטורים שאין בו מנצחים ומנוצחים; הקרב הוא תכלית השיחה. שוק הרעיונות שוב איננו מאפשר התרחשות – מעשה של למידה ושל צמיחה הדדיים. בעלי הקול המורכב הזוכים להופיע על הבימה הציבורית הם מעטים, וקולם כמעט שאינו נשמע. תרבות ההמונים הישראלית איננה מבקשת להאזין למי שקולו מבטא ראייה כוללת של המציאות הישראלית ושאימתו איננה ברורה מראש.

בספר זה אנו מבקשים לחרוג מהתכנית האמורה. כאמור, עיסוקנו הוא בישראליות על שלל היבטיה המנויים בשערי הספר. אנו מעוניינים במכלול האירועים שעל סדר היום מתוך ניסיון לקרוא את ההווה קריאה מורכבת. כלי העבודה שלנו הם מערכות המושגים והתפיסות שאנו מביאים מעולמנו האינטלקטואלי – המשפט, הפילוסופיה, הספרות, הדת וחקר התרבות – וגם מעולם החוויות האישי שלנו, מניסיון חיינו. כתיבתנו מבקשת להאיר את השאלות הבערות ולנתח את האפשרי והרצוי לחברה הישראלית.

השיחה שבספר זה יוצאת ממקום מסוים שאנו נטועים בו. גם אם אין דרך

להציג את מכלול ההקשרים האישיים שאנו משוחחים מתוכם – מי אנו? – הקול שמשמיע ספר זה בוקע מתוך כמה הקשרים מכווני זהות בולטים: אנו, שנינו, יהודים, ציונים, דתיים, אינטלקטואלים, ליברלים והומניסטים. איננו יכולים ואיננו מעוניינים להשעות את זהותנו; השעיית העצמי אבסורדית מכיוון שהיא דורשת מאדם להתפשט מעצמיותו; להיות ל"לא איש". במובן זה גם אנו "כלואים" במתחם משלנו. ואולם איננו מזהים את ביתנו־שלנו בתור "הבית"; מקומנו איננו "המקום". ההכרה בעובדה זו מייצרת עמדת פתיחות כלפי בתים, מקומות, זהויות ואפשרויות אחרות.

איננו עוסקים בחברה הישראלית, היקרה ללבנו, מעמדת צופה ניטרלי, בלתי מעוניין. אדרבה, אנחנו מבקשים לכתוב כ"מבקרים חברתיים" (במשמעות שטבע מיכאל וולצר למונח זה), היינו כמי שהם בשר מבשרה של החברה שהם דנים בה. כאמור, הביקורת החברתית שלנו נובעת ממי שאנו, אך ארגז הכלים הרעיוני והמקצועי שלנו מאפשר לנו לחרוג מד' אמותינו ולהביט בחברה הישראלית ממקום רחב יותר, עקרוני יותר, שלם יותר. דגמים מרשימים לכתובה מעין זו נמצאים למשל בכתביהם של סארטר, קאמי וליבוויץ. הללו כתבו מתוך מחויבות גבוהה כלפי החברה שחיו בה, על בסיס מורשת ומחויבות אינטלקטואלית שפרנסה את הכנת המציאות שלהם. אנו מבקשים, בצניעות המתחייבת, להצטרף למסורת כתיבה זו, שכמעט נעלמה מהמציאות הישראלית.

— — —

מאמרי הספר נכתבו בתגובה מידית לאירועים שהתרחשו בשש השנים האחרונות בישראל. רובם פורסמו בעיתון הארץ וזו הזדמנות נאותה להודות לעורך הראשי אז דייוויד לנדאו שהזמין אותנו למסע מרתק זה. מאמרים אחרים ראו אור בכימות אחרות, ומקצתם אף חוברו במיוחד בעבור ספר זה. גם מאמרי העבר עברו שינויים חשובים לקראת פרסום הספר. מטבע הדברים נגיעות הזמן בולטות בכמה מהמאמרים, אך מדובר ברעיונות שהם בעלי ערך גם במנותק מהאירוע המסוים שהביא לידי כתיבת המאמר. המאמרים נכתבו במשך תקופה ממושכת, ולכן יש ביניהם דו־שיח פנימי והם גם מנהירים זה את זה. אכן, כל מאמר עומד לגופו, והקורא יכול לקרוא את הספר בכל סדר שיבחר. עם זאת, בחרנו לחלק את מאמרי הספר לכמה וכמה שערים, המסווגים את המאמרים על פי נושאים מרכזיים.

מבוא

לשנינו בית משותף – אוניברסיטת בר־אילן, ובתים נפרדים: המכון הישראלי לדמוקרטיה ומכון שלום הרטמן. בתים אלו מזינים את עולמנו, והמתח המפדה שביניהם ניכר מבין דפי ספר זה. אנו אסירי תודה לשלושת המוסדות הללו.

אידאות – איש לאוהליך ישראל!?

מבוא

האדם הוא בן חורין, ולפיכך הוא עסוק בבחירה מתמדת בעניינים הרי גורל ובזוטות, מתוך מודעות ובהיעדרה, במעשה או במחדל. בחירה של עם, של קבוצה, ראוי לה שתהיה מונחית יעד המשרטט את העתיד האידאלי בעבורה; יעד שמושתת על אידאה. אין העניין פשוט: אידאה היא תולדה של השקפת עולם – וקבוצות מתקשות לעתים להסכים עליה ולזהות אותה בבהירות. את האידאות הוגים יחידים בעלי שאר רוח: יוצרים, נביאים, מנהיגים פוליטיים, אישי דת. האידאות מציבות לחברה אפשרויות ראויות, והיחידים בה אמורים לשקול אותן מתוך הפעלת כוח ההכרעה האוטונומי שלהם.

מחצית מחייה היתה מדינת ישראל שקועה בשיח אידאי ער. בהיעדר אידאלים קשה לדמיין את המהפכה הציונית ואת תקומתה של המדינה. ואולם דומה שהמתח האידאי שכך; כוח היצירה הישראלי של אידאלים חדשים, מסעירים, מתמעט. רבים מסתכלים על האידאה – כל אידאה – כעניין שעבר זמנו, סחורה שאין לה ביקוש. את התמונה הגדולה מחליף יום קטנות; במקום סערה מעוררת אנו שוקעים אל תוך אבק מעיק. את האידאות הגדולות מחליפים תדמיות, עולם וירטואלי, חיקויי מציאות. האם אין דרך אחרת? לאן נשאב סדר היום הערכי של החברה הישראלית? מה תפקידה של ההנהגה – האזרחית, הדתית, הפוליטית?

מריונטות של נושא אחד

הגלגל הענק של החיים הציבוריים בישראל מסתובב בקצב מסחרר. קלדוסקופ סהרורי של סוגיות הרות גורל, מצבים קיצוניים ודרמות אנושיות המוטחים בפנינו יוצרים עומס היפראקטיבי על סדר היום. אנחנו חיים בתזזיתיות מעוררת השתאות, המפרנסת את מהדרות החדשות העולמיות זה שנים רבות. ואולם הסער והפרץ מכסים על ריק אורחי גדול. אם נסיר הצדה את הגלים הקוצפים של השוטף והדחוף ונתבונן פנימה אל זרמי העומק, נגלה שקט מפחיד; אפילו קול דממה דקה אינו נשמע. החברה הישראלית היא בת דמותה של היפהפייה הנרדמת מסיפורי האגדות. מינקות רודפת אותה קללת מכשפה אכזרית: העדפתו של סדר יום ביטחוני. בשנות קיומנו הראשונות הצלחנו למתן את השפעת הקללה והקמנו חברה אזרחית מתפקדת, שהיו בה היבטים של חברת מופת. ואולם בבחורותה של היפהפייה, והיא בת תשע עשרה, יצאה למלחמת מגן והשתלטה על שטחי מולדת עתיקה. זו היתה נקודת מפנה מכרעת. כמוה כדקירת המחט הגורלית, שבעקבותיה שקעה היפהפייה בתרדמת אזרחית עמוקה.

הוויכוח האינטנסיבי בשאלת גבולות המדינה נמסך בדמנו הציבורי ולא הותיר מקום של ממש לעיסוק רציני בשאר היבטי הקיום החשובים – חברה, דמוקרטיה, תרבות, דת, כלכלה וזהות. קרוב לארבעים שנות עיסוק אוכססיבי בסוגיה האחת הצטברו כדי מסת חומר קריטית שבלעה את הנורמליות הישראלית אל תוכה. גם השאלות הגדולות בדבר החזון, התכלית והמהות של קיומנו הריבוני-האזרחי קרסו אל החור השחור. העימותים הקשים בין ימין לשמאל הם לא יותר מתנועות ומעברים בתוך המרחב האפל שיצר החור. אכן, השיח הציבורי בישראל הוא בעיקרו חד-ממדי. בשביל "הימין" חזות הכול היא בשטחים ובהיאחזות המתמדת בהם; זהו המפתח לגאולה ולקיום. "השמאל" הלך בעקבותיו, אלא שהפך את הקערה על פיה. השטחים, ורק השטחים, הם מקור כל חטא וכל פגע חברתי. כך עוצב שיח סימטרי שגם אם יוסד על שלילה הדדית, היו בו קווי יסוד משותפים: נוקשות מחשבתית,

מריונטות של נושא אחד

התעלמות ממצייאות חברתית-פוליטית מורכבת ואמונה אורתודוקסית באמת מוחלטת. כל צד הזין את זולתו והעצים בו את קווי היסוד המשותפים. ההסכמה המובלעת המשותפת היא שהקרב האמתי בחברה הישראלית הוא על הכול – והכול הוא השטחים.

ואולם ההתמקדות בקביעת הגבולות כרוכה בהפקרת הדיון על מה שמתרחש בתוך הגבולות. היא מעצימה את החשיבות של המרחבים הפוליטיים והצבאיים, שמהם ובהם אמורה להתחולל ההכרעה בשאלת הגבולות, בשעה שהניווט של מרחבי התוכן והמשמעות של החברה האזרחית נמשך. משכלאנו את עצמנו כמעגל הדיון הטריטוריאלי, אנו נאלצים להפקיד את הנהגת החברה בידי פוליטיקאים ומצביאים (ובעדיפות מיוחדת: פוליטיקאים שהם גם מצביאים). הללו משוחים למלכות דווקא משום התמחותם בסוגיית הגבולות. מריונטות של נושא אחד – בוגרי הצבא, השב"כ או המוסד – מככבים בחוצותינו כמפתחות פותחי כול של המציאות הישראלית. אנשי רוח, בעלי כוח ביצוע, נושאי חזון, מנהיגים חברתיים וכל מי שיש לו סדר יום אזרחי – ולא משנה מה טיבו – מתבקשים לסור הצדה. התקשורת והבוחרים מתבוננים בהם כבקיטוטים נאה; קמח סוכר לציפוי העוגה הביטחונית.

אילו היה השיח הציבורי משתחרר מהחד-ממדיות, היינו מזהים כמה סוגיות יסוד כבדות משקל המונחות לפתחנו והמשוועות להסדר, מלבד העיסוק בשטחים: אופייה של מדינת הלאום, היחס למיעוטים ולזכויות אדם, ההתמודדות עם העוני, מקומה של הדת במדינה ועוד. הרחבת שדה הוויכוח נחזית כבעייתית, אבל יש בה פוטנציאל חיובי ומרכזי. ריבוי הנושאים וגיוונם היה מאפשר לנו להגיע לפשרה; לעסקות חבילה שבמסגרתן כל אחד היה יכול לוותר במקום שכואב לו פחות, ולהתעקש במקום אחר.

או אז היינו יכולים לשחק משחק שסכומו חיובי ולהשיג תוצאה עדיפה בשביל כל השחקנים. ואולם משהפכנו לחברה של נושא אחד, נבצר מאתנו לייצר קואליציות מורכבות בין קהילות, זהויות וקבוצות אינטרסים שונות. כולנו אוחזים באותה טלית ממש ולכן, בהכרח, המשחק סכומו אפס: הרווח שלי הוא ההפסד שלך. נגזר מכך גם אופיו של השיח החברתי: האחר, ולא חשוב מיהו, אינו יכול להיות שותף ממשי, משום שהמחלוקת בינינו כוללת ובלתי ניתנת ליישוב. משהפנמנו שהבַּרְרָה היא "הֵלֵנו אֶתְּהָ אִם לְצַרְיָנו", נעשה הזולת שקוף: אנו מדברים עליו, אבל לא עִמו. הערבי, הדתי, החילוני, הלאומי או איש הפריפריה מאבדים את זהותם הייחודית כשהם צונחים אל מעמקי החור השחור של השיח הפוליטי על השטחים.

השטחת המציאות לכדי בחירה בינרית בין שתי הצעות-על בנוגע לפתרון הסכסוך היא חומר הגלם שממנו נחצב גיבור מיתי יחיד, דמות פלקטית ודחלילית: בשביל אחדים זהו המתנחל הנצמד לקרקע אבות מתוך הקרבה עצומה הניזונה מחיבור ישיר למורשת הדורות; בשביל אחרים זהו הלוחם יפה הנפש, האינטלקטואל, המתנגד לכיבוש מתוך רגישות לסבל של מיעוט השואף להגדרה לאומית. ההתמקדות של כל קבוצה בגיבור אחד מגמדת בעיני חבריה את הדמויות האחרות, החיות במרחב השליטה הישראלי, ומערערת את יכולת האמפתיה שלהם עמם. איש הימין מנתק את עצמו מהמחויבות היהודית והאוניברסלית לזכויות אדם ולהגנה על הגר; איש השמאל מנכר את עצמו מהמשמעויות העמוקות של יחסי עם, מולדת ומקום. התגודדות הדוברים בעמדות מוגדרות השוללות זו את זו הולכת ומכרסמת בחוויית הסולידריות של הקהילה הישראלית. אנו נדחפים לתייג את האחר בשטחיות, מתוך שלילה של מלאותו העצמית.

כך למשל המונולוג הימני עוסק ב"ערכים" ממש כשם שהמונולוג השמאלי עוסק ב"מתנחלים": אלה גם אלה חסרי שם, נעדרי תווי פנים ופועלים וחיים במקום לא מקום. האלימות שהופעלה כלפי המתנחלים בעמונה, בלא הבחנה, אינה מניעה את אמות הספים הציבוריות, ממש כשם שהאלימות השכיחה כלפי פלשתינים, גם היא בלא הבחנה, אינה נמצאת על סדר היום הציבורי. ההתעלמות הרחבה מהמצוקה העמוקה והמתמשכת של מפוני גוש קטיף היא תולדה של קטלוגם כ"אחר" של החברה הישראלית. אנו שוכחים לעתים קרובות מדי את המחויבות המוסרית הבסיסית – לראות באדם, בכל אדם, יצור בעל תכלית עצמית ולא רק אמצעי. האמונה המוחלטת של כל הדוברים בצדקת דרכם, העטרת המעין משיחית, שעוטים על שכמם אדוני השיח, פוגעת בתחושת השותפות הערכית. היעדרה של אמפתיה לעולמו של האחר דוחקת את הקבוצות החיות כאן אל מרחבים מונולטיים. בכך מוצב מכשול גדול בדרכנו לביסוסה של חברה אזרחית בישראל.

הוויכוח המתעצם על השטחים שוחק גם את הסכמות היסוד שלנו בדבר אופייה של המדינה כ"יהודית ודמוקרטית". הדברים מגיעים עד כדי פרדוקס: הימין הלאומי והדתיים מוכנים לפגוע באופי היהודי של המדינה, והשמאל הליברלי והמרכז נאותים לפגוע באופי הדמוקרטי שלה משום שאיפתם ההרדית להכרעה. אופייה היהודי של המדינה בוודאי יתערער אם תוכניתו של הימין להמשך החזקה בשטחים תביא לידי צירופם של מיליוני ערבים לריבונות הישראלית. העניין חורג מהתחום הדמוגרפי: זיהוי מתמשך של היהדות עם

מריונטות של נושא אחד

עמדות קצה, עם פגיעה בזכויות אדם, עם איום על סמכות המדינה – עלול להביא לידי התרחקות של רבים מרצון להשתייך ליהדות זו.

בה בעת, אופייה הדמוקרטי של המדינה נפגע כאשר קיימת מוכנות להתפשר על ערכי הדמוקרטיה בשם ההתנתקות מהשטחים. דינו שנציין את התנהלות ממשלת שרון – מפיתורי השרים ועד הפרה בוטה של הבטחות ציבוריות; את שתיקת התקשורת, שבחרה בחלקה באסטרטגיית "האתרוג" המנוגדת לתפקידה המסורתי ככלב השמירה של החברה הדמוקרטית; או את השימוש בצבא נגד אזרחים שהפגינו בכפר מימון, בלב לבו של הקו הירוק, נגד ההתנתקות. הוויכוח על השטחים עלול להביא לידי ייאוש של הימין מהדמוקרטיה ולייאוש של השמאל מהיהדות.

גם הדת נחבלת קשות משנקלעה בלב החור השחור. מיטב האנרגיות הדתיות מוזרמות להכרעה בסוגיה האחת, ולפיכך מוזנחות ומוחמצות משימות דתיות מרכזיות: התמודדות עם החילוניות, מתן פשר דתי לריבונות היהודית והכלה, מתוך ביקורת, של עולם הערכים הליברלי. הציבור הכתום ורבניו בחרו בנייר לקמוס מרכזי אחד לבחון בו את יהדותם, אך השאירו את שאלות היסוד של הקיום היהודי בדורנו פרוצות לרווחה. בורבזמן, גם היהדות החילונית מסיטה את משאביה מן העיקר: עיצוב זהות יהודית חילונית שיכולה לתת פשר ומשמעות לקיום יהודי בעולם גלובלי. אין בנמצא דיון של ממש בסוגיה זו, אף שחשיבותה להישרדותנו כאומה גדולה מאוד. עולמות היצירה, האקדמיה, העיתונות והפוליטיקה עסוקים במיקומם של קרוואנים בשומרון ובהצבת גדרות ביטחון על חשבון עיסוק בהבנת פשרה של הרוח היהודית והגדרת ייחודנו הלאומי והתרבותי.

העוצר הביטחוני שהוטל על שוק הרעיונות הישראלי הותיר את כיכר השוק האזרחית שלנו ריקה, גם בהקשר החשוב של דמותנו הכלכלית-חברתית. המפלגות השליטות בישראל בדור האחרון התנערו ממחויבות ממשית לקיומה של מדינת רווחה. מתקיימת כאן הפרטה גלויה של מוצרים ציבוריים מרכזיים, ובצדה – עקב צמצום האחזיות של המדינה לחברה האזרחית – הפרטה סמויה של האחזיות לחינוך, לבריאות או לכיטחון הפנים. השתיקה המדהימה של הדיון הציבורי במכלול נושאים אלה, אף שמהם נגזרת איכות החיים של הפרט ושל הקהילה וגם דמותנו המוסרית, אינה יכולה להיות מוסברת אלא על ידי כוחו המשתק של שיח השטחים בישראל.

היסטוריון עתידי שיסתכל עלינו יתמה: מה ראתה אומת חכמים זו להשחית את מרב שנות ריבונותה המתחדשת בהשתכשכות אובססיבית בחומצה מאפלת

אידאות – איש לאוהליך ישראל?!

כול – סוגיית השטחים? מדוע גייסה וחיילה את ערכי הדמוקרטיה, אמונות דתיות, כלכלת המדינה, רגישות לזעקת הדל, זכויות אדם ומיעוטים ואת אופייה של המדינה היהודית למען עניין אחד? ההיסטוריון לא יבחין בין איש ימין ובין איש שמאל. ההחמצה משותפת לשניהם.

על חזון בחברה הישראלית

איננו מדינת מופת – יוכיחו זאת בתי התמחוי המלאים והגרף המיתמר של מספר העניים בישראל. איננו חברה נאורה – מצב זכויות האדם בישראל גרוע גם בעיני מי שאיננו מאמין לדרו"חות של "אמנסטי". איננו מדינה "נורמלית" – מניעים אותנו צווים היסטוריים, מיתוסים ואתוסים דתיים ותודעת בידול מתמדת. נוצר פער בין תדמינתנו העצמית, שנוצקה בעשורים הראשונים לקיום המדינה, ובין חוויית הקיום הישראלית הממשית. דומה שהרוח שנפחה במפרשי הישראליות בראשיתה, שככה.

סביר לצפות שעם מות האידאות הגדולות יופנה עורק החיים אל מימוש חזונות ריאליים, קשובים למציאות ודרוכים לעולם המעשה. העומס האדיר על שולחנה של החברה הישראלית אמור להיות זרז לעיצוב של סדר יום לאומי, הבנוי על ארנים של מחשבה ארוכת טווח, המבקשת את המעבר מהיום אל המחר. בניגוד למשיחיות לסוגיה, המבקשת פתרון קסם המדלג על קשיי יום קטנות, אנו זקוקים לחזונות מעשיים הנשענים על ההווה – הקיים, לא המדומיין – כדי להגיע אל עתיד מתוכנן. חזון ראלי יכול להיות גדול, מצויר בתנופות מכחול עזות, אך מבטו חייב להיות כפול-פנים: אל מגבלות ההווה ואל עתיד אפשרי.

ואולם בעשור השישי לחיי המדינה אפשר לקבוע כי לא חזונות מנחים אותה. שוק הרעיונות הישראלי איננו חרוץ בתלמים של מחשבה מעשית יוצרת ואחראית. האתמול שולט בחיינו: שוב ושוב אותם מנהיגים, אותן ססמאות, אותן מניפולציות והבטחות שנועדו להפרה. מפלגות קמות ונעלמות, אך המסרים הם אותם מסרים והכישלונות זהים. הצעות הפעולה נראות לעתים כלקוחות מ"ארץ אחרת"; התוכנית הפופולרית, לא זו שמעבר לים.

אין להכחיש כי יחידים, קבוצות ותנועות בתוכנו פועלים בלא לאות לתיקון המציאות. יש סימנים לתקומתה של חברה אזרחית: עמותות שפועלות למען צדק חברתי; ארגוני זכויות אדם מגוונים שונים; מבקרים מטעם עצמם של השלטון ופעולותיו; רבנים שמבקשים לתקן את מעלליה של הרבנות הממוסדת

אידאות – איש לאוהליך ישראל!?

הכושלת; מכוני מחקר שמעוניינים לספק לחברה ניתוחים והצעות לפעולה. כל אלה חשובים, אך אין בהם כדי להחליף את הצורך החיוני במצפן חברתי-ציבורי שיכול כלפי חזונות ישראליים רחבים.

מי בישראל מקבל עליו אחריות לקביעת התכנים של הציונות בדורנו? החידלון המתמשך מסתמן כמעין הודאה במותה של התנועה הלאומית המצליחה ביותר במאה העשרים. בשנות היישוב חי ונשם החזון הציוני בעוצמה בספרות, באמנות, בפוליטיקה, במעשה הראלי על פני מרחבי ארץ ישראל ואפילו בגלות. מה מכול זה מחיה את מדינת ישראל של המאה העשרים ואחת? חלקי החברה בישראל מתבדלים זה מזה, מאז ומתמיד, בסוגיות רבות, אך בעבר ידעו להתייבב מאחורי שם משפחה משותף – המשפחה הציונית. הוויתור על חזון ציוני בדורנו מרחיק אותנו מהשותפות המשפחתית. הציונות עכשיו איננה זקוקה למשרד ממשלתי, לסופר חצר, לסוכנות. היא זקוקה לגיבוש רעיוני המחובר אל המציאות הישראלית והנותן לה משמעות וקווי פעולה.

מי בישראל מתווה את החזון בעניינים גאופוליטיים? דומה כי אין מי שנותן את הדעת, ביישוב דעת, על תכנון אסטרטגי בדבר מקומנו במרחב האזורי, על ניתוח של האיומים ושל ההבטחות על קיומנו לטווח ארוך, על מיצובנו בדעת הקהל העולמית, על יחסינו לאנטישמיות החדשה וכיוצא באלה. כל דיון בשאלות אלו חייב להתנהל מתוך חזון כולל בדבר העתיד הישראלי. פעם אחר פעם נכשל הניסיון להקים מוסד ממלכתי שגיבוש החזון יהיה תכליתו. אין זה מקרה. אדרבה, זה פרט המלמד על הכלל.

החברה הישראלית נסחפה רחוק ומהר בנהר ההפרטה הגלובלי. "יעילות כלכלית" הפכה להיות נקודת המוצא ונקודת הסיום של כל דיון חברתי-כלכלי. יותר משלושים שנה, מאז ימיו של שמחה ארליך ז"ל, שר האוצר הקפיטליסטי הראשון, שוררת במחוזותינו תמימות דעים מדהימה בדבר חיוניות ההפרטה ותפקידה החברתי. שותפים לה שרי אוצר של הימין ושל השמאל; כלכלנים מהאקדמיה ואילי ההון; וכמעט כל אחד ממאות נערי האוצר – קובעי התקציב הישראלי – שכיחנו בתפקיד כדור האחרון. מתי והיכן נערך הדיון העקרוני שהוביל לתוצאה זו? התשובה הכואבת היא שערך אותו "לא איש" ב"שום מקום". התורה הכלכלית שיצאה משיקגו שולטת בנו כאילו אין בין שיקגו ובין ירושלים אלא שינוי מקום. המרת הדת הקולקטיבית שבוצעה בנו – מחברה שויונית והגונה לחברה דרוויניסטית ויעילה – הצליחה מעל למשוער משום היעדר החזון הישראלי בתחום זה.

מותן של האידאות הגדולות השאיר חלל גדול במרחב הציבורי שלנו.

על חזון בחברה הישראלית

ההוכחה הכוללת לכך היא בתחום הפוליטי. אמנם, בשולי הפוליטיקה הישראלית יש מתח אידאולוגי, שגיבוריו הם חרדים, מתנחלים, אנרכיסטים וקמצוץ סוציאליסטים, אך במרכז נפער חלל אידאולוגי שאיננו מתמלא בחזונות ארציים. ההשטחה של השיח הפוליטי מוחשת בהיעדר מחלוקות ממשיות על דרכה של המדינה בין המתמודדים על ראשות הממשלה. מלבד הבדלי סגנון, אישיות, יחצנות. המעבר ההמוני בין מפלגה אחת לרעותה – של בוחרים ושל נבחרים; הצמיחה המטאורית של מפלגות נישא וקמילתן המהירה; ההימנעות מעימותים פומביים ומפתיבת מצעים מפלגתיים – כל אלו מסמנים את מות החזון הפוליטי הישראלי.

משהכזיבו האלים ונכזמו החזונות משתררת בישראל תרבות נהנתנית. אפשר להבין את משמעותה ומחירה של תרבות זו בעבור הישראלים באמצעות ניתוח יחסנו אל הכאן והעכשיו – ההווה. את ההווה הראלי הולך ומחליף הווה וירטואלי. ההווה הראלי הוא הווה רחוסה הבנויה על בסיס העבר וצומחת אל עתיד. מהעבר היא צוברת אל תוכה זיכרונות, מסורות, הצלחות ואכזבות ושאר חומרים אנושיים שמייצרים כאן ועכשיו ציפייה ליציאה אל עתיד מורכב. זמן ההווה הראלי הוא זמן הפעילות ההדרגתית המעוניינת לחולל שינוי ממשי בחיים.

מנגד, ההווה הווירטואלי איננו פונה אל העבר או אל העתיד. הוא סגור ותחום כבועה הצפה בזמן, שוות נפש למה שקדם לה ולמה שיבוא בעקבותיה. המרחב של ההווה הווירטואלי הוא מרחב מדומה. ביטויו הכולט הוא בהשתלטות של התקשורת על תפיסת המציאות. תוכניות הראליטי הפופולריות הן המרה של המציאות השגרתית, המייגעת, למציאות מדומה. זמן התקשורת קוצב את חיינו ומחליף את דופק המציאות הראלית. ההווה הווירטואלי מתחלף במהירות בלא גיעה של הפרט; הוא עשוי משיאים שרודפים שיאים בלא נוכחות של האישיות המלאה. אדרבה, בהווה הווירטואלי נתבעים בני האדם לוותר על האישיות, להשתמש בשפה רזה שהיא מכנה משותף המטשטש את הייחודי, הפרסונה מחליפה את האישיות. החיים הם משחק, והמשחק הוא החיים. "משחקיות" הקיום הראלי היא תופעה מערבית רחבה; מרתק ומעציב כאחד לראות כיצד החברה הישראלית – הנעדרת חזון – מיהרה לאמץ אותה אל חיקה כצמר גפן הממלא בובה ריקה.

ישראל נמצאת במצב רוח של "אם יש אלוהים – יופיע מיד". משהכזיבו האלים – איברו האוטופיות המשיחיות מקסמן, הקתדרלות החזונית קרסו, המתח האידאולוגי שכך – בחרו רבים בבריחה אל ההווה הווירטואלי. משנכזבה

אידאות – איש לאוהליך ישראל!?

התוחלת המטפיזית החליף אותה הניהיליזם. משה בושש לרדת מן ההר, ואנו אספנו את נזמינו ויצרנו את עגל הזהב. התמוטטות הציפייה לפתרונות כוללים לבית הישראלי הוליכה אותנו איש-איש לאוהלו. חרוכים ותשושים פנינו לעשות לביתנו, או לנוס אל חיפוש אחר משמעות במזרח או להתבודד בגבעות טרשים רומנטיות. הדגל החזוני הראלי שניטש בעבר למען אוטופיה, ננטש עתה למען קיום מנותק, וירטואלי.

ההתעלמות מהמציאות איננה מבטלת את פעולתה. נדרשת אפוא שיבה אל המציאות. אסקפיזם איננו תוכנית פעולה אישית או לאומית. הווה וירטואלי הוא סיפוק קצר מועד שסופו מפח נפש והחמצה. "בְּאֵין חֶזוֹן – יִפְרַע עֵם".

האל שהכזיב

מדינת ישראל החליטה לפנות את יישובי גוש קטיף וצפון השומרון. מאבק ציבורי עז ניטש על הלגיטימיות של ההחלטה. חלק ניכר מהמפונים סירבו להתכונן לפינוי מתוך הנחה שהוא לא יתממש. רבנים ואישי ציבור דתיים הבטיחו: "היה לא תהיה". אחדים מהמתיישבים זרעו את שדותיהם, באמונה שלמה, ימים אחדים לפני הפינוי.

* * *

בערב תשעה באב תשס"ה היתה הכתובת על הקיר. הזרועות המחליטות, המאשרות והמבצעות של מדינת ישראל נשלחו אל עבר מתג ההפעלה של מכונת הפינוי האדירה, שעמדה על ספו של גוש קטיף. עשרות אלפי חיילים ושוטרים מאומנים למשימה עמדו דרוכים ומוכנים למימוש רצון הריבון. גורלה של ההתיישבות היהודית בחבל עזה נחרץ: מן החול היא עלתה ופרחה, ואל החול תשוב ותקמל בתוך ימים מספר.

לנוכח מציאות זו החליטו כמה רבנים ומנהיגי ציבור, מעטים אך בעלי משקל, להמר בנועזות מיוחדת: הם הבטיחו פומבית, מתוך שימוש בכוח סמכותם הדתית והציבורית, כי לא יתממש הפינוי. הרבנים לא הסתפקו בתחנון, בתפילה או בזעקה כלפי שמיא; לא היה להם די בפנייה נרגשת או בדרישה תובעת מציבור המאמינים שלא לשתף פעולה עם הפינוי הקרב. הם התיימרו לצפות את העתיד בשם אמונתם. אי-מימוש הפינוי היה בעיניהם לא רק משאלת לב אלא קביעה ברורה הצופה פני עתיד. זוהי דרך פעולה דתית ולא שגרתית בלשון המעטה, ורבים יקטלגו אותה, גם בעולם הדתי, כבלתי לגיטימית. מה הניע אותם להמר כנגד כל הסיכויים?

על פי תפיסתם, החומרים שמהם עשויה הכרוניקה של הפינוי – החלטות הממשלה, הכנסת ובית המשפט; הסכמים חתומים של מדינת ישראל; ציפיות בין-לאומיות וכדומה – הם פיסות מציאות, חלקי היסטוריה שרק קצרי רואי,

נעדרי אמונה וחסרי חזון רואים בהם חזות הכול. חוץ מעובדות הנגלות קיימת תמונה כוללת, הקשר רחב, שבמסגרתו יש לשבץ את העובדות. המציאות המדווחת היא רק חלקו החיצוני והשולי של הסיפור האמתי: מבחינתם לא נועדה ההתיישבות בגוש קטיף לקידום מטרות פוליטיות, ביטחוניות או חברתיות, שאז הריבון המדיני "ברצותו מאריך וברצותו מקצר" את ימיה.

מורג, גדיד ושירת הים הן נקודות ציון ארציות של התגשמות "היסטוריה קדושה", שתכליתה גאולה משיחית של עם ישראל בדורנו. מה שמתחזה להיות גוש התיישבות הבנוי על חול פיזי הוא למעשה חזון הנטוע על אדמת קודש מטפיזית. התוכנית השמימית אינה הפיכה: לבירה יש אדון והוא התחייב שלא לנטוש את עמו ואת נחלתו לא לעזוב. התחייבותו בת אלפי השנים, כך יודעים הרבנים ושומעי לקחם, מכוונת ישירות למאבק הנוכחי של היהודים במכונת הפינני הישראלית. מכאן קצרה דרכם "לדחוק את הקדוש ברוך הוא לפינה" ולקבוע, מתוך ידיעה שלמה: "היה לא תהיה".

על בסיס ידיעת העתיד נמנעו רבים מתושבי הגוש מלהתכונן רוחנית ומעשית לשינוי הקרב. אסונם האישי העמיק שלא לצורך. חמור מכך: אמונתו התמימה של ציבור רחב עמדה במבחן קשה, ואחדים מדור ההמשך של תושבי גוש קטיף נושאים צלקות תאולוגיות שטרם הגלדו. אם מקצת הסיפור המשיחי הוכח כמוטעה, אולי יש פגם בסיפור כולו? אם הקרשנדו הושתק, אולי הפרטיטורה כולה מזויפת? כאן מצוי העוקץ המפחיד ביותר: רמת השכנוע הפינמי בהתממשות התחזית הקונקרטי – לא בעתיד לבוא, אלא כאן ועכשיו – היתה גבוהה כל כך, שהם העזו להמר על החשוב להם מכול: האמונה עצמה. ה' גויס למשימת סיכול, והכזיב. ה' גרם לחילול ה'.

ההימור הפרוע של הקיץ האחרון הוא רק הדגמה דרמטית לתוצאותיה של עמדה משיחית בקרב קבוצה אחת בחברה הישראלית. אלא שהציונות הדתית אינה מקרה חריג. גילויי המשיחיות בחברה היהודית בישראל רחבים ועמוקים הרבה יותר משנחשף בשיח הציבורי. תפיסה משיחית אינה בהכרח דתית; היא יכולה להיות חילונית ואוניברסלית. בשורה אחת עם המשיחיסטים מבית המדרש של מרכז הרב נמצאים לא רק מקצת אנשי לובקיץ' מברוקליין, אלא גם אישים דוגמת הווינאי הנאור תיאודור הרצל, איש הנגב המעשי דוד בן-גוריון, החיפני הרציונלי א"ב יהושע והישיש הירושלמי השמרן הרב שלום אלישיב.

לכאורה, היחס היחיד המתקיים בין הדמויות שהוזכרו לעיל הוא של שלילה הדדית. כל חיפוש אחר מכנה משותף ביניהם נדמה כהזוי. ואף על פי כן, יש ביניהם שותפות עמוקה בתבנית היסוד של השקפת עולמם. הם מניחים העדפה

האל שהכזיב

מוחלטת של עתיד אידאלי על פני ההווה. ההווה נתפס כמצב ארעי, כתחנת ביניים בדרך אל הטוב שמעבר לו. הם חווים ציפייה דרוכה אל התממשות העתיד המאיצה את הוויתור על ההווה, על הקיום הראלי. הם כמהים לשינוי קיצוני, שבו ימחק הטוב העתידי את הרוע שבמציאות. יתרה על כך: דמותו־דיוקנו של העתיד האוטופי חשופה לעיניהם, גם אם כל אחד מהם משרטט תמונת דיוקן שונה בתכלית מזאת שחווה זולתו.

ההיסטוריה היהודית כולה טעונה ודחוסה דחפים משיחיים שהשתלבו היטב בחיים במציאות פגומה. הכוח המניע הוא הפער העצום בתודעה היהודית, בין העבר המופלא, המיתי, דוגמת מלכות בית דוד ובית המקדש בתפארתו, ובין הקיום הסחוף והנקלה שבהווה המתמשך.

השלב הציוני בחיי העם אינו חריג מבחינה זו. הליכה המשיחית פעפעה אל תוך השיח הציוני המהפכני: חיבורו האוטופי של הרצל, אלטנוילנד, אינו אלא שרטוט של עידן משיחי שבו יתממש הטוב העליון, שהרצל הוא מבשרו. העיוורון של היצירה ההרצליאנית לשאלות בסיסיות של זהות ולקשיים המעשיים של המפעל הציוני העתידי, יכול להיות מובן על רקע התפיסה המשיחית שהניעה אותו. כמו חוזה המדינה נטה גם מייסד המדינה לעמדות משיחיות: דוד אוחנה כבר הראה שהמשיחיות החילונית עמדה בבסיס מחשבתו הפוליטית והחברתית של דוד בן־גוריון.

לסינדרום המשיחי הציוני סממנים מובהקים: "היהודי החדש" שעלה מן הים חופשי מעוגנים היסטוריים, שלילת הגלות, הרצון לתיקון עולם חברתי, השאיפה ל"מדינת מופת", הקפיצה התרבותית הרומנטית אל ימי התנ"ך בדילוג על ההיסטוריה הראלית של העם היהודי ועוד כהנה וכהנה. זאת ועוד, המהפכה הציונית, שבשיאה יצירת ריבונות יהודית, אפשרה למשיחיות לצאת מהמצר של משאלת הלב האישית אל מרחבי הפעולה הציבורית־מדינית; היא העבירה את התקווה לגאולה מחביון לבו של הפרט אל עולם המעשה: פוליטיקה, ארגונים, תקציבים. המדינה היא מכשיר משיחי. כשם שהתערור העם לאקטיביזם, כך התערורה נטייתו למשיחיות – סוציאליסטית, רוויזיוניסטית, דתית או פוסט־ציונית.

בשנים האחרונות יש ירידה במתח הציוני, אך אין בכך כדי לשכך את המתח המשיחי. כך למשל א"ב יהושע קורא, סמויות ואף בגלוי, למהפכה קיצונית בקיום היהודי, מהפכה אשר תשיל את מרכיב הדת המסוימת מהלאומיות היהודית. זוהי עמדה חדרורה בלהט משיחי, משום שאין היא מעוגנת בקיום היהודי הממשי: אף

על פי שזה מאתיים שנה החילון הוא תופעה רווחת, ואף ש"מות האל" מתקיים בתודעתם של רבים מבני העם היהודי – רק יחידים מ"החילונים" מבקשים לקטוע מהקיום היהודי את הרכיב המסורתי הגלום בדת. שלא כמו העולם היהודי הראלי, יהושע משתוקק להתחיל מחדש את ההיסטוריה היהודית. הוא מאתר דרך פלאית לתיקון מוחלט, שבאמצעותו תיפתר "חידת מבנה הזהות היהודית".

מנגד, החרדים מציגים עמדה משיחית יציבה, המזדקרת כמגדלור קבוע מעל ים המציאות הרוגש. הם ממתינים פסיכית למשיח, ומתנהלים במציאות הראלית כמי שנאלץ לעמוד בניסיון בדרכו אל רגע ההתגלות. מבחינתם, החברה הישראלית הריבונית מעצימה את פגימותה של המציאות: "יהודים גויים" מסוכנים מגויים. בפניה אחרת של שוק הרעיונות המשיחי פורשים את מרכולתם פוסט-ציונים, אשר דוחים לא רק את ה"דת" של החרדים, אלא גם את ה"לאום" של יהושע. במקומם הם מציעים את האוטופיה האזרחית, שבה במרחב הציבורי בני אדם משילים כליל את זהותם הממשית ואת זיכרונם ההיסטורי. המדינה אמורה לעבור "הפשטה" אזרחית, המבטיחה חירות שוויון וצדק לכול, בתמורה לויתור על תקוות, על חלומות ועל חזונות.

הציונות הדתית מציעה שילוב בין פעולה אנושית לכוונה דתית. היא הצטרפה במלוא אונה לבניית מציאות ראלית, משום שזיהתה בה משמעות טרנסצנדנטית משיחית. שלא כחרדים הממתינים למשיח מתוך שלילת המציאות, הציעה הציונות הדתית שילוב של אמונה משיחית מוחלטת עם חיוב המציאות. לשיטתה, היא הצליחה בניבוי משיחי: היענות הארץ לבניה, הקמת המדינה, התרחבות הגבולות לאחר מלחמת ששת הימים, שגשוג כלכלי וביטחוני של "מדינה קטנה עם שפם" שהפכה לאימפריה – כל אלה התפרשו כביטוי עמוק וברור של נכונות הפרשנות המשיחית של המציאות הראלית. ואולם בהיעדר פיתולים תאולוגיים, עלולות השלכות העומק של מאורעות ההתנתקות להבהיר כי השותפות של הציונות הדתית עם המפעל הציוני היא אך ורק על תנאי. אם שיבת ציון החילונית אינה פועלת על פי תסריט העל המשיחי – עלולה הציונות הדתית המשיחית להפנות לה עורף.

כאמור, הציונות הדתית אינה המחזיקה הבלעדית בלפיד המשיחיות. החברה הישראלית כולה, הקרועה בין מדווי הווה ובין שאיפה לתיקון ושינוי, מיטלטלת על גלים משיחיים שמונעים על ידי שאיפה למימוש של חלום אחד גדול, שהוא, ורק הוא, נושא הטוב המוחלט: החילונים מאמצים את האתוס המודרניסטי של ריבונות האדם. הם מטילים את המשימה של ההתקדמות לעידן המשיחי על בני אדם – יחידים וחברות. החרדים משליכים את יהבם

על האל. ביאת המשיח היא עניין אמוני. הציונות הדתית אוחזת בזה וגם בזה. לכולם גם יחד משותפת ההכרה כי המציאות הראלית היהודית שבהווה חייבת לעבור שינוי מוחלט. הם אינם רואים בעתיד האידאלי רק היפותזה, אפשרות אחת מגי רבות לתיקון המציאות הפגומה. הם "יודעים" שבידם המפתח למערת הקסמים שבה טמון הטוב המוחלט.

מוחלטות זו אינה משאירה מקום לאירוניה או לביקורתיות ביחס למציאות. היא מקשה את קיומה של פתיחות כלפי הצעות וחלופות. בעלי תפיסות משיחיות אינם פתוחים לדו־שיח עם השוללים את עמדתם. הפתוס המשיחי המשותף משתיק את שוק הרעיונות. השיח היחיד האפשרי הוא מונולוג מתמשך והזמנה של הזולת לקבל עליו את אמונת האמת. השכנוע העמוק ותודעת הנבחרות מקבעת את השותפים למלל המונולוגי בנושאי בשורה ולא כאינטלקטואלים ביקורתיים.

עם זאת, חשוב לדייק ולהבחין: ברחף המשיחי יש גם מרכיב חיובי: השתוקקות לשינוי ולתיקון. בני אדם אינם משועבדים למציאות שלתוכה הם "הושלכו". בכוחם לחרוג ממנה, לעצב את חייהם וליצור אותם מחדש ככל עת ובכל זמן. אפשרות השינוי היא ביטוי עמוק וחשוב של חירות האדם. לפיכך נדרשת תשומת לב בנוגע לאופי השינוי הנדרש: תפיסה השוללת את ההווה כליל או רואה בו רק שלב בדרך אל עתיד אידאלי היא משיחית. מנגד, תפיסה שאינה בורחת מאחריות ההווה ומהתמודדות עמו, אלא שואפת לתקנו ולשפרו, לחיות טפח מעליו ולא טפחיים, אינה משיחית.

חוט השערה המבדיל בין השתיים עומד על שאלת היחס אל המציאות: המשיחי מעוניין להחליף אותה, ובמובן זה הוא ממוקם מחוצה לה. הלא משיחי נמצא מלוא תודעתו בתוך המציאות, גם אם הוא שואף לתקנה. הציונות הדתית מהלכת כלולייני נוטה לנפול על חוט שערה זה: יש בה כוחות שפועלים לתיקון המציאות מתוך קבלתה. אולם האש המשיחית, המתלהטת בה בעת האחרונה, מגביהה להכות שפוגמות ביכולתה לתפקד בהווה.

החברה הישראלית מגוונת, רב־תרבותית ודינמית. השחקנים המתמודדים על שליטה בסדר היום ובמשאבים של החברה המתגבשת והמתהווה עוטים לעתים עור נמר משיחי. את השאיפה לתיקון מחליפה דרישה להמרה של ההווה בעתיד מדומיין. האם אנו יכולים להתנער מהיסוד המשיחי ולהתחיל במסע הסיזיפי של התמודדות עם עוולות ורוע שבמציאות? הדרך לתיקון חברתי, פוליטי ומוסרי במרחב הראלי תהיה פתוחה בפנינו אם נצליח להשתחרר מחלומות לתיקון כולל של המציאות.

מנהיגות "כאילו"

החברה הישראלית נעדרת הנהגה סוחפת, מעוררת דמיון ובעלת כושר להנעת ההמונים. פעם אחר פעם מתגלים הפוליטיקאים הנבחרים כאטד קוצני, מְעוּט נפח ונעדר צל. הבטחותיהם להשביענו את דשנו של הזית ואת מותקה של התאנה לא מומשו. גם ערוגות אחרות – עסקים, אקדמיה, תקשורת – לא הצמיחו לנו דמויות שבידיהן נשמח להפקיד את המפתחות הלאומיים. אף הצבא הכוזב: עם קיפול מדיו נעשה הפרפר הצבאי המרהיב לגולם אזרחי. אין בינינו מי שעונה על הגדרת מנהיג בישראל, כמו שהיא מופיעה בספר שמואל א ט ב: "בְּחֹרֶךְ טוֹב [...] מְשַׁכְּמוּ וּמְעַלָּה, גְּבֵהַ מְכַל־הָעָם."

לא תמיד היה כך. בעבר התברכנו במנהיגים לאומיים ומגזריים מהשורה הראשונה: דוד בן-גוריון ומנחם בגין; הרב מנחם ש"ך ומאיר יערי; מאיר שמגר ואהרן ברק. מה ייחד אותם? מדוע אין עוד כמותם? האם מדובר במזל רע, או בכורח מציאות?

תכונת היסוד של מנהיגות היא קיומו של חזון. איש ציבור יכול לעלות לדרגת מנהיג אם מניעה אותו השקפה אידאולוגית יסודית, בעלת משמעות למציאות. המנהיגים שידענו פעלו מתוך בעירה פנימית, ששאפה להנחיל לחברה את חזונם: ציונות סוציאליסטית או לאומית, לימוד תורה או הנחלת אידאות מהפכניות, שלטון חוק מאופק ותקיף או מהפכה חוקתית ליברלית. כל אחד מהם כיוון את הנהגתו על פי מצפן חזוני אישי, ומצא את משמעות חייו במסע נחוש להנחלת האמת שלו בקרב קהל היעד. יש מנהיגים שְׁחוּט שדרתם זקוף תמידית ויש שיודעים להגמישו; אך אין מנהיגים חסרי חוט שדרה אידאולוגי.

ואולם בחלקים גדלים והולכים של עולמנו כבר אין דרישה של ממש לחזון. בעידן הפוסט־מודרני, האידאולוגיות אינן חשובות. חזון נתפס כעניין ארכאי או כמכשיר מניפולטיבי. בעבור רבים האמת תמיד מעוררת ספק, והשליח שלה חשוד קבוע. הקהל לעולם אינו שבו: הוא מעדיף סימן שאלה על סימן קריאה, את הדבר וגם את היפוכו. כנגד כל "איזם" קיים "פוסט"; מאחורי כל ערך עומד

מנהיגות "כאילו"

אינטרס; לפני כל "אמת" צועד דובר ומאחוריה קונסלייר משפטי. ואם נפתח את השק, תמיד נגלה בתוכו חתול. לא מקרה הוא שהמילה השכיחה בעברית המדוברת היא "כאילו".

האם היו בן-גוריון ובגין מצליחים לגייס את התעצומות החברתיות להנחלת חזונותיהם הציוניים לו היו מתפקדים כיום? האם היו המנהיגים החרדים מסוגלים לשמר את שורות קהילותיהם צפופות ונחששות לו חדרה אליהן הרוח הספקנית המנשבת בין עמודי עיתון הארץ? האם היה אפשר להנהיג מהפכה חוקתית, יש מאין, בעת הזאת, כשהכול מבינים שבית המשפט מורכב מבני אדם בעלי כשרונות וזהות אישית ולא מ"שופטים עליונים"? אין לדעת ומותר לפקפק. בעידן ה"כאילו", כשבחצרותינו מוטל עדר פרות שחוטות, מעטים הסיכויים להצלחתה של מנהיגות חזונית.

על רקע זה ברור מדוע העזו מיטב ראשי הממשלה בדור האחרון לשנות את מצעם הרעיוני לאחר שנבחרו. המרות הדת של רבין בהסכם אוסלו ושל אריאל שרון בנוגע להתנתקות הן דוגמאות לתזזיתיות מרהיבה של מנהיגים נבחרים. ההשלמה העממית הרחבה עם פיתולים אלו מלמדת כי אין לנו עניין במצעים ואיננו מצפים למימוש הבטחות אידאולוגיות. רק המתנחלים, החרדים, השמאל הקיצוני והערבים, קבוצות קצה שלא נחשפו לרוח הפוסט-מודרנית במלואה, עדיין עסוקים בחזונות. אלו הקבוצות האידאולוגיות שנותרו לנו, והן כולן נמצאות בשוליו של השיח הישראלי.

ובמרכז השיח, בקואליציה, ממוקמות מפלגות גימיק הרחוקות מסדר יום לאומי. פעם אלו לוחמים נועזים בדת, חפצי "שינוי"; ופעם אלו קשישים נעימים, "גמלאים" מצועפי מבט. חשוב מכך: בהיעדר חזון נוצר מצע למפלגות מרכז סופרמרקטיות, שכוחן בפלורליזם רעיוני נדיב במיוחד, בלתי מחויב, קורץ לכל עובר ושב.

באין ביקוש למשנה סדורה, בהיעדר קונים לסדר יום לאומי, מצטמצם המרווח ליצירת מנהיגים. לכן, רבים מתייאשים מהסיכוי להנהגה, מתמכרים לנרגנות או לזחיחות ובוחרים באסקפיזם. הולך ויורד העניין בהשתתפות בבחירות ובהליכים הדמוקרטיים. בעתיד נידרש, כמו אוסטרליה, להטיל קנס על מי שאינו מצביע. ההבדל הקטן הוא שהאוסטרלים מתחבטים בשאלות שאינן נוגעות לקיום הלאומי, ואילו הישראלים בוחרים את מי שיתמודד עם לחש הצנטריפוגות העולה מטהראן. יש השוגים לחשוב שדמוקרטיה היא עניין למומחים, למכוני מחקר או לאינטרסנטים. הם אומרים לעצמם "לאוהליך ישראל". אולם חודשים אחדים לאחר שנמנעו מהטורח להצביע או בחרו

אידאות – איש לאוהליך ישראל?!

במפלגות גימיק, הם נשלחו למלחמה על חייהם, בדרום לבנון, בידי מי שההליך הדמוקרטי הציב בעמדת ההכרעה.

את מקום החזון והמנהיגות שאבדו תופסים שלושה גורמי-על. הראשון הוא הדימוי. כידוע, כושר ההיבחרות אינו תלוי בתוכן המסר אלא בדימוי של נושא המסר. ביל קלינטון וטוני בלייר הצליחו ליצור ארומה מנהיגותית כריזמטית. אהוד ברק היה כזה עד שהוסרה העטיפה. הירצחו של רבין ומחלתו של שרון קיבעו אותם בתודעתנו כמנהיגים שאנו מתגעגעים אליהם. ספק גדול אם היו ראויים להיקרא מנהיגים מצד התוכן הממשי של החזון שקידמו. האם יש לשרון מורשת? האם סימל רבין אידאולוגיה מוגדרת כלשהי? גם נתניהו, שמציג דמות אידאולוגית ברורה יותר מאחרים, מצליח לצוף על פני הפוליטיקה שלנו דווקא בזכות יתרונות תקשורתיים. ודוק: בניגוד לדעה המקובלת, התקשורת אינה מכתיבה את היעדר האידאולוגיה, אלא התפוגגות האידאולוגיה יוצרת חלל בשיח הציבורי, שאליו חודרת התקשורת אשר מעצימה את כוחו של הדימוי.

השני – משחק הדימויים מקדם ומעצים את בעלי הכריזמה. אולם מה יעשו אלו שמתקשים לנסח ססמאות, שחיוכם אינו זוהר ושערים אינו משוח בשמן? כאן בא לידי ביטוי גורם-העל השני: הליך בחירת המועמדים. המנגנון, השיטה, המסגרת, התקצוב, הקשרים, הנגישות למוקדי כוח – כל אלו היו חשובים תמיד; הם חשובים כפליים משקחה החזון והתדלדל הוויכוח הרעיוני. מכאן העניין הגובר בשיטת הבחירות: שנים רבות חיינו בשלום עם השיטה הישנה ואז, עם התעצמות המגמות הפוסט-מודרניות, התפתינו לשינוי בלתי מחושב שלה. משהתבררו ממדי הכישלון, חזרנו לשיטה המקורית. אך גם עתה לא נחה דעתנו, ורבים נזעקים להציל אותנו מעצמנו באמצעות הצעות לשינוי נוסף: ועדות, מומחים, מצעי מפלגות וכותרות בעיתונים עוסקים כולם במסגרת, בפרוצדורה. זו חלופה נוספת, כמו הדימוי, לעולם התוכן.

החלופה השלישית היא המשפט. את הריק המנהיגותי ממלא גורם מכריע בעל סמכות מקצועית, שאמור למנוע את ההתפוררות. מכיוון שהשאלות אינן נתפסות כאידאולוגיות, אפשר לסמוך על מערכת אובייקטיבית, נטולת פניות וחסרת אינטרסים, שתבצר את חיינו הציבוריים. מכאן מקומם המתעצם של יועצים משפטיים וריבון של העתירות לבג"ץ בכל נושא ציבורי. הביטוי הבולט להשתלטות השיח המשפטי על חיינו הוא בחלקה העצום של מערכת המשפט בייצור כותרות העיתונים. שאלות שבעבר נידונו במצעי מפלגות – חברה, ביטחון, דת, זהות – מועברות כלאחר שגרה לפס הייצור של הכרעות שיפוטיות מקצועיות. ראשי המדינה כולם עסוקים בלא הרף בהתגוננות או

בתקיפה באמצעות מערכת המשפט. תחת חזון מנהיגותי יש לנו שיקול דעת שיפוטי, שבוחן את העולם במסגרת של סבירות, מידתיות ואיזונים.

שלוש החלופות לחזון – הדימוי, השיטה והתמקצעות ההכרעה – הפכו את ראשי המדינה ממנהיגים למנהלים. שלא כמו מנהיגים, הם אינם נדרשים להוביל אל מחוץ לאופקי המערכת הקיימת, אלא רק לתפעל אותה ולשלוט בה. הם אינם קובעים את כללי המשחק, אלא משחקים על פיהם. המילים הקובעות הן "שליטה" ו"הישרדות". המנהל הטוב יודע לשלוט בבני האדם, להשרות אווירה נעימה, לפעול ביעילות ולהרגיע את המערכת. המנהיג, לעומתו, נדרש על ידי חזונו להתסיס, לעורר, להרגיז, לדחוף בני אדם למאבק, לאתגר אותם ולהניע אותם שלא על פי המקובל.

יש מתח בין מנהיגות ובין ניהול: המנהל מקדש את הרציונלי, את התכליתי, את שיקול הדעת המדוד. המנהיג, לעומת זאת, מבקש לפרוץ גבולות אלה. בשם החזון הוא מעוניין לשנות מציאות ותובע מהאזרחים לחרוג מעצמם, לפעול בניגוד לאינטרס מגזרי או קצר מועד, ולהסתכן בסיכון שבסופו בוקעת תקווה גדולה. ברגעים חשובים המנהיג מחליט שלא להמשיך תלם קיים, אלא לפתוח, למרות הקשיים, תלם חדש. לפיכך, לא נדיר לגלות שהמנהיג הוא דמות בודדה: כאלה היו ועודם, להערכתנו, הדמויות שאת שמן הזכרנו למעלה.

ראוי להבחין בין שני סוגי מנהיגים: "מנהיג חזק", שדוחף את חזונו בלא שיתוף אזרחי, מתוך רצון שהאזרחים יוותרו על האוטונומיה שלהם וישעטו אחריו במסלול שהוא כובש להם. זו מנהיגות מפתה, אך מסוכנת, משום שהיא מאפשרת לנו לברוח מאחריות, לנוס מחופש. היא מערערת על האתוס הדמוקרטי-ליברלי. המנהיג האחר, "מנהיג דמוקרטי", מציב את החזון בכיכר השוק, ועל ידי כך מאתגר את דעת הקהל ומטלטל אותה. הוא משכנע ומגייס תמיכה ציבורית כדי שרבים יפנימו את החזון. המנהיגות היא קריאה למימוש האוטונומיה והאחריות האזרחית, ועל בסיסה המנהיג מפנה תביעות אל האזרחים ומשתף אותם במימוש החזון. וינסטון צ'רצ'יל הציב לבריטים את האתגר של "דם, יזע ודמעות". הוא לא ביקש מהם לסמוך עליו, אלא עודד אותם לסמוך על עצמם. ההנהגה הדמוקרטית אינה מחליפה את המצפון הפרטי של האזרח; היא מעוררת אותו לפעולה.

אויבינו, מקרוב ומרחוק, מבינים שהקרטוע הנוכחי של החברה הישראלית קשור לקורי הספק שבהם היא לכודה ולהיעדר כוח מנהיגותי שיקרע אותם מכוחו של החזון. מתי נבין זאת גם אננו? מתי נשכיל להשתמש בפתק ההצבעה שלנו על בסיס אידאולוגי? עצם ההישרדות של מדינת ישראל תלויה ביכולת

אידאות – איש לאוהליך ישראל!?

שלנו להציב לעצמנו אידאות מוגדרות, שיובילו למימוש תוכנית חיים לאומית. מצב הרוח הפוסט־מודרני הגלובלי אינו מתאים למציאות הקיומית הסבוכה של ישראל. אין להכחיש את העובדה שאנו מצויים במצב רווח זה, אך גם אין להיכנע לו. הרלטיביזם, האינדיבידואליזם המוקצן ומותם של כל האלים עלולים להוליך אותנו אל אסון. מתבקש שנפעיל חוש ביקורת וספקנות גם כלפי מצב הרוח הספקני.

אנו זקוקים למנהיגות משום שמנהל, מוכשר ככל שיהיה, לא יעורר תנועת עלייה מארצות רווחה לישראל, לא יוביל את הציבור היהודי להתייחס בשוויון למיעוט הערבי, לא יעצור את ההשפעות המזיקות של הגלובליזציה על החברה הישראלית ויתקשה לעצב את האופי היהודי של המדינה. אין די בכוח ניהולי, משום שבכל הדוגמאות הללו התשובה הרציונלית, המדודה והשקולה אינה מועילה, שהרי "לא כדאי" לעלות מארצות הברית לישראל, לבזבז משאבים לטובת ערכים חורשי רע, להתבדל מהעולם או להילחם בעבור תרבות יהודית עצמאית. האפשרות הניהולית כשלה גם במלחמת לבנון השנייה. צבא עתיר תורות ניהול, דובר שפת סתרים מתוכנתת ופועל מעבר למסך הפלזמה התקשה להצליח במשימה.

מתברר שה"אחרי" המנהיגותי המיוזע מגייס בני אדם בדרך שניקיון ניהולי אינו מסוגל לה. מנהל מוכשר אולי יצליח ליצור שובר שוויון ביחסינו התקועים עם הפלשתינים ומדינות ערב, אך לא יוכל להוביל לשינוי מהותי במצבנו הגאופוליטי. הוא ישנה, אולי, את תפריט הסטטוס קוו, אך לא יביא אותנו לידי הסכמה חגיגית על חוקה ישראלית מלהיבה.

לכל אלה נדרשת מחשבה מחוץ לקופסה, מלווה בנכונות אמיצה לשלם מחיר ובכושר הובלה והנעה של חזון מנהיגותי. על הבוחרים ועל הנבחרים להתפכח ולהבין: חזון אינו מכשיר מניפולטיבי דווקא. לעתים הוא סם החיים; עוגן של יציבות שסביבו יכולה להתגבש קהילה לאומית מתפקדת.

זהות – "עם הגב לים"

מבוא

שיח זהות מתייסר הוא אחד ממאפייני הישראליות. כבר בתחילת שנות החמישים של המאה העשרים שאל ארנסט סימון במאמר ידוע, "האם עוד יהודים אנחנו?" לשאלה זו אפשר להוסיף כהנה וכהנה: מהו היחס בין יהודיות ובין ישראליות – האם נדרשת בחירה בין השתיים? האם הקיום היהודי המלא מותנה במרחב הגאוגרפי של ארץ ישראל ומה מקומה של הגלות בזהותנו? האם העבר היהודי הוא יסוד הכרחי בכינון הזהות? ואולי הזהות הישראלית מעוצבת בלא קשר לעבר? האם אנו "עם לבדד ישכון" או עם נורמלי, מכלל תמונה אוניברסלית כוללת? כיצד אנו מתפקדים לנוכח שתי התרבויות הדומיננטיות בחיינו – הליברלית-מערבית והיהודית-מסורתית?

אכן, החברה הישראלית מתחבטת בשאלות של זהות. אנו חווים שיח זהות גדוש שהדיו ניכרים בכותרות חיינו בלא הרף. הישראלים – בשוכבם, בקומם ובלכתם – מתכתשים בשאלות של זהות. הפוליטיקה הישראלית מושפעת מאוד ממחלוקות על זהות. החיים הלאומיים, הדתיים והתרבותיים של הישראלים מבטאים את שיח הזהות התוסס שלנו. זהות איננה מושג סטטי; היא סיפור דינמי המשתרע על פני מכלול חיו של אדם. זהות איננה חיצונית לאדם; אנו נולדים לתוך זהות וממשיכים לייצרה כל עוד נשמתנו בנו. שיח הזהות אינו עוסק רק ביחידים, אלא גם בקהילות שבתוכן חיים יחידים. בשער זה נעמוד על הצירים המרכזיים שבהם מתמקד שיח הזהות הישראלי.

הפכים מסוכסכים

בסצנת הפתיחה של הסרט "מלאכים בשמי ברלין" מרחפים מלאכים מעל עיר מודרנית ששאון המולתה ממלא את המסך ומאפיל עליו. לו היו מרחפים מעל מדינת ישראל, היו אוזניהם מצטלצלות אף יותר: החברה היהודית בישראל נמצאת בסערת תנועה מתמדת, מכאן לשם ומשם לכאן; מדברת ומתווכחת עם עצמה לדעת. היה על המלאכים לשאול: על מה הרעש? להיכן הכול רצים? בעין הסערה היו מגלים חברה מפולגת, העסוקה תדיר בעצמה. כמין ילד מתבגר זקן, עול ימים בן מאה שנים, שאישיותו מתייסרת בשאלות זהות עצמית.

ראיית העולם בגיל ההתבגרות משורטטת בצבעים חדים. משאלת הלב משתוקקת לפתרונות מוחלטים, לפשר חובק־כול, שבאבחת מטה קסם מסדיר את המציאות ומנהיר אותה היטב. משאלת לב זו מתגלמת בשני סוגים של נהייה אחר המוחלט: האחד, במישור הזמן, הבריחה אל המשיחיות. זוהי החלפה של ההווה המורכב והפגום באטלנטיס אוטופית שבעתיד המושלם. השני, במישור המוסדי, הבריחה אל הנורמה. זוהי נהייה אל מקדשי המשפט וההלכה כדי להשיג הכרעה נורמטיבית חדה, המבחינה בבירור בין הטוב (שלי) ובין הרע (של זולתי). המשיחיות מוותרת על הכאן והעכשיו; המשפט וההלכה מוותרים על השיח החברתי, הפוליטי, התרבותי.

אפשר שפליאתם של המלאכים הצופים בנו תתיישב אם יבחינו בטיבן של מצוקות הזהות של החברה היהודית בישראל. ערינו הסמויות מן העין עשויות משכבות ארכאולוגיות תרבותיות רבות. בולטת במיוחד השכבה המערבית-הליברלית והשכבה המסורתית-היהודית. ענייננו כאן ביחסים המתרקמים בין שתי התרבויות – אשר אחוזות זו בזו וניזונות זו מזו – בקרבן של שלוש קבוצות: חילונים, דתיים וחרדים.

שתי התרבויות גם יחד משתתפות בעיצוב זהותם של בני כל הקבוצות. הן קובעות את אורח החיים ואת דרכי ההתנהגות בכל חלקי ערינו – בכיכרות המרכזיות, בגטאות הנידחים ובמבואות שביניהם. רבים מהחילונים צורכים מוצרים סמליים וחומריים נבחרים של התרבות היהודית ואפילו של הדת.

אצל הציבור המסורתי תופעה זו בולטת במיוחד, אך מחקרים מלמדים כי היא מאפיינת גם חילונים שאינם מסורתיים. גם בני הקהילה החרדית, שברמה הצהרתית מנערים חוצנם מה"חדש" ומנהלים את חייהם בתוך "חומות של קדושה", מפנימים את המורכבות התרבותית ברמה המעשית, גם אם היא מודרת מהשיח הגלוי של הקהילה. הקבוצה השלישית, הדתית-הלאומית, ידועה גם בשמה החלופי "אורתודוקסיה מודרנית", שם המרמז על ההקשר התרבותי הכפול המגדיר אותם. אכן, רוב מניינו של העם היהודי המתגורר בישראל חוצב את חייו מהמכרות העשירים של שתי התרבויות גם יחד.

לריבוי התרבויות פוטנציאל מורכב: מצד אחד יש בו ברכה מרובה משום שהוא מאפשר לכל פרט וקהילה לבנות את זהותם מתוך דו-שיח בין תרבויות. הגיוון עשוי להנביט צמיחה והתפתחות של כל אחת מהתרבויות בזכות האתגר שמציבה לה זולתה. מצד אחר עלולה השניית להיות זרז לגידולה של תחרות ממאירה על בכורה תקציבית, על השפעה רעיונית ועל כוח פוליטי. היא עלולה לעורר שדים שהדחף להשתיק את קולו של האחר הוא שמניע אותם. קנאי התרבות האחת אינם מסתפקים בדירוג הייררכי של התרבויות – האמת שלנו מעל האמת של הזולת. הם שואפים להכרעה, ולכן התחרות עלולה לגלוש לעימות.

המתבונן בחברה שלנו, כאן ועכשיו, איננו מרגיש את הפנים השוחקות של הברכה שבגיוון, אלא את היגון והכאב של קללת הריבוי. סוכני ההשפעה של שתי התרבויות מעדיפים להציג אותן כחלופות השוללות זו את זו. הם אינם חושפים את המפולשות הגלומה בשניית התרבותית שבהוויה היהודית בישראל. לנוכח הלחץ הצנטריפוגלי, שלוש הקבוצות המרכזיות נוקטות שלוש אסטרטגיות התנהגות. אך אף לא אחת מהאסטרטגיות איננה מקפלת בתוכה אפשרות של התמודדות רעיונית עניינית עם מציאות של קיום בתנאי מורכבות תרבותית. נקל לראות שאין למצוא בהן מזור למצוקת הזהות מנקודת ראות אישית או לאומית.

רוב מניינה של הקהילה הדתית-הלאומית אימץ ושכלל טכניקה של מידור. בעבורו, הקיום עשוי מדורים-מדורים. כאשר הדתי-הלאומי לומד בישיבה, מתעמק בדרך גמרא, מתחנך, מחנך ועוסק באידאות – הוא ממוקם ב"מדור היהדות". כאשר הוא לומד מקצוע, עובד, קורא ספרות יפה, מתבדר, מהלך בשוק וחי את חייו הבורגניים, הוא סוגר – לעתים הרמטית – את המדור הראשון ופותח תחתיו את "המדור הליברלי-המערבי".

כל אחד מהמדורים נפתח בזמן ובמקום מתאימים, ושם הוא נטען תכנים ונורמות מאחת משתי התרבויות. ברם הצבת המחיצות בין המדורים מונעת

אינטגרציה בין העולמות התרבותיים. כמו שערי ביטחון כפולים, המתוכננים באופן המאפשר פתיחה של האחד רק כאשר השני סגור, מקצת הדתיים נוהרים, לעתים שלא במודע, מפני עירוב הרשויות שבין המרכיבים השונים של זהותם. הנרטיב של הדתיים-הלאומיים מציב אידאולוגיה של תחייה והתחדשות, שתכליתה לגלות במסורת פנים מודרניות, שהיו קיימות בה מאז ומתמיד. הקהילה הדתית-הלאומית מקבלת עליה את משימת שיקום היהדות והצבתה כתרכות פתוחה. זרמים שיצאו מבית מדרשו של הרב קוק אף הרחיקו לכת וביקשו להכיל את כל העולם החילוני בתוך העולם הדתי. החול הוא מכלל ההיסטוריה הקדושה. ברם ההתמודדות המעשית עם השניות – הן ברמת הפרט והן ברמת הקהילה – מבוססת על מידור והתחמקות מהעיומות. אין כאן פתרון הרמוני, אלא טכניקה של הישרדות בעולם של ריבוי זהויות הנחוצות כמנוגדות. בקהילה החרדית הניכור מחליף את המידור. תחת ההתחמקות באה ההיבדלות. מן ההיבט התרבותי אימצו זרמים מרכזיים בקהילה החרדית מנטליות של נכבשים. הם רואים בעצמם "שארית ישראל" נבחרת ומוותרים בייאוש על "כלל-ישראל" שחטאו. ראייה זו מאפשרת להם שיתוף פעולה מכשירני מינימלי עם האחר, שאיננו עולה כדי שיתוף חווייתי או ערכי. לפיכך, אסטרטגיה זו מוותרת על הכלת המורכבות ומעצימה את העיומות הבינ-תרבותי. משום שהיא מבחינה על פי קריטריון חד בין טוב לרע, ומשום שהיא מנחילה מסר ברור, היא אף נעשתה פרדיגמה למגורים אחרים בחברה הישראלית המשתוקקים גם הם למוחלטות.

קבוצות ניכרות בציבור החילוני החליפו את המידור הדתי ואת הניכור החרדי בויתור. מול התחמקות והיבדלות נבחרה האסטרטגיה של התעלמות. בהכללה גסה אפשר לטעון כי רבים מבני הציבור החילוני מתרחקים והולכים מאינטימיות עם המורשת שלהם. אמנם קריאה מכוונת להתנערות מלאה ממורשת יהודית נשמעת כיום רק בחוגים מצומצמים יחסית, אך בפועל התנחל הרעיון בלבבות רבים.

החלפת הזהות הלאומית באינדיבידואליזם ניטרלי מתאימה לרוח התקופה, המחזרת אחר נורמליות והשתלבות במשפחת העמים. התרבות הישראלית הכללית – כמו שהיא באה לידי ביטוי במערכות החינוך, באמנות וביצירה, בהגות, במוסר, בכלכלה, במשפט, בשפה, בתקשורת, בפוליטיקה, בסמלים, בדמויות החיקוי ובמכלול הפרקטיקות החברתיות של מעגלי חיינו – מרוששת מעקבות ניכרים של המורשת התרבותית היהודית. יש כאן ויתור על השימוש החי, העכשווי, החווייתי שהיה אפשר לעשות באוצרות הניסיון, הזיכרון

והמשמעות של העם היהודי לדורותיו. זהו ויתור, בלשוננו של הפילוסוף האנס-גאורג גדאמר, על מיזוג האופקים שבין עבר להווה.

כל אחת משלוש אסטרטגיות הפעולה – המידור, הניכור והוויתור – גובה מחיר כבד מהקהילות המאמצות אותה. הציונות הדתית, מראשית ימיה, בחרה כמודע להיות בת-בית בחדרים תרבותיים שונים. היא ביקשה לנוע בתוכם במלוא הווייתה וקומתה. הציוני-הדתי היה אמור לבוא אל התרבות המערבית בלי שהשיל מעליו את עולמו הדתי, ולהתנהל בחווייה הדתית מתוך אופקי התרבות הכללית שבתוכה הוא נטוע. אבל תנועות אלה אינן יכולות להתחולל כשהציוני-הדתי עוטה על עצמו את שריון המידור. איך יוכל לנוע במלוא הווייתו אם הוא צריך תמיד לצמצמה ולהפרידה למדורי חייו השונים? המידור מאיץ את המשבר שהונח לפתחה של הציונות הדתית מראשית ימיה. בהיעדר אסטרטגיית קיום הרמונית, הציונות הדתית נדחפת לבחור בין חלופות: או שתתמקם במדור היהודי – ואז, כדי לדחוק את ה"אחר", בניה נוטים להיהפך לחרד"לים; או שתתמקם במדור המערבי – ואז בניה נוטים לפשוט את הזהות הדתית ולחזור בשאלה.

הקהילה הדתית-הלאומית נתקלת בקשיים לשמור את צעיריה במסגרותיה האידאולוגיות. אסטרטגיית המידור היא הכשף המובנה, הגן הלקוי, של הציונות הדתית המוביל לתוצאה זו. המידור איננו בר שיווק ואיננו ניתן להנחלה, משום שהוא איננו מתפקד ככלי להתמודדות עם מציאות תרבותית מורכבת.

גם הניכור החרדי גובה מחיר. החברה החרדית גדלה, ועקב זאת מתרבים צרכיה. היא נאלצת להשתמש יותר ויותר בכוח פוליטי ולקבל לידיה נתחים גדולים של שלטון. עם הכוח והשלטון מגיעה האחריות, ואתה השיתוף. השיתוף איננו יכול להתקיים לאורך זמן בד בבד עם הניכור – זוהי סתירה פנימית מובנית. הלחצים הכלכליים המופעלים על החברה החרדית אינם מותירים לה אפשרות להיות בעמדת היבדלות. בעולם החדש – שבו הון, אדמה, כוח עבודה ומשאבים חומריים מפנים את מקומם למידע כנכס ייצור מרכזי – החברה החרדית נאלצת להיזקק להשכלה. ההשכלה, הכוח והאחריות יביאו לקריסתה של אסטרטגיית הניכור וההיבדלות.

גם אסטרטגיית הוויתור החילונית מובילה לדרך בלא מוצא. היא כולאת את הבוחרים בה בעולם שאין בו זיכרון, היסטוריה ומסורת המועברים מדור לדור. היא שוללת את האפשרות לעצב זהות בעלת מלאות תרבותית ייחודית. באחת: הוויתור מוביל לניכור עצמי. מראשית ימיה של הציונות החילונית עבר בה זרם תודעה תשתיתי, שגרס כי ארון הספרים הפְּלִים היהודי הוא המעיין שממנו

יש לשאוב. הוגים כאחד העם, ביאליק ואליעזר שביד חזרו והדגישו עניין זה והפכוהו ליסוד מכריע ביצירתם ובהגותם. ואמנם, פתיחתם בעת האחרונה של בתי מדרש חילוניים בערינו היא עדות לרגישות גוברת לשאלת הזהות היהודית; לחוסר נחת מהיות החילוני רק אורח נוטה ללון בין כותלי בית המדרש. עם זאת, בנקודת הזמן הנוכחית קשה להכחיש כי מדובר בתופעה שהיא במהותה אוונגרדית, מקדימה את זמנה. הרוב המכריע של החילונים איננו שותף לה.

הניתוח מעלה שלמרות סימנים לשינוי, הקבוצות היהודיות המרכזיות בישראל מתקשות להתמודד עם המורכבות התרבותית. אף לא אחת מהן לא אימצה מודלים רעיוניים המאפשרים דו־שיח מפרה בין התרבויות השונות. המלאכים בשמינו מאתרים בנקל כי נטיית הלב הראשונית איננה חיפוש אחר מכנה משותף, פשרה או פיוס, אלא חתירה להישג, מיצוי האמת, חידוד ההבדלים והוקעת הליקויים שאנו מוצאים בזולת. או ברלין או ירושלים.

שניות תרבותית איננה מחייבת הכרעה. היפוכו של דבר, טובה גדולה צפונה לכל הצדדים דווקא מקיומו של הזולת התרבותי: הציבור החילוני זקוק לייחודיות יהודית לנוכח מגמות גלובליות של האחדה; הציבור הדתי והחרדי זקוק לרנסנס שייבנה מפתיחות כלפי אפשרויות תרבותיות הנמצאות מעבר לכותלי ביתו.

כל אחת מהקהילות חייבת להפנים את ההכרה כי אין היא יכולה, ואין זה ראוי, להתקיים כמערכת אוטרקית סגורה. על כל אחת לתפוס את מקומה כשותפה לשיח בין־תרבותי דינמי, שבמסגרתו היא מעצבת את התרבות האחרת, ובר־זמנית מתעצבת על ידה. או אז יהיה העושר הגנוז בגיוון התרבותי שמור לטובת כולנו.

לא לאטנוילנד ולא למדינת יהודה

בנימין זאב הרצל המיין ציון אירופית. מנגד, רבים וחשובים בציבוריות הדתית הנוכחית דוחים כל השפעה "זרה" כהתכולות. הם מבקשים אחר מדינת יהודה. גל אחר גל מוצפת החברה היהודית בישראל בתהיות בדבר זהותה, ייעודה וייחודה. בשעה שבמדינה ליברלית "נורמלית" העניין המרכזי הוא רווחתו ואושרו של האדם, אצלנו הכול – מחוקקים ושופטים, אנשי רוח ובעלי מעש, מאמינים כאגנוסטים – עסוקים בכירור תוכני הזהות היהודית. המחלוקת החריפה עוסקת באופייה של המדינה היהודית-הדמוקרטית, ובכלל זה בפרקטיקות ובסמלים שיעצבו את המרחב הציבורי-הפוליטי. יותר ממאה שנות ציונות ויותר מיובל שנות ריבונות לא הצליחו להשקיט את תסיסת הזהות היהודית הפנימית, הנפרמת והמתרקמת בכל עת מחדש.

במשך השנים הוצעו רעיונות שונים לשיכוך המולת הזהות ולטיפול בה. יוסף חיים ברנר, לדוגמה, הציע למקד את הזהות הייחודית שלנו סביב מכנה משותף צר – שפה עברית, עבודה עברית ויצירה של סולידריות חברתית הנשענת על עמל משותף. דוד בן-גוריון פעל ליציקת כור היתוך, שמשמעו ביטול השוני הפנים-יהודי ויצירת אתוס משותף. בשנים האחרונות מוצע הדגם של רכיבתרבותיות, שמבקש לכבד את השוני ואת קשת הגוונים של הקיום היהודי בישראל.

שלוש האפשרויות חלוקות ביניהן: האופציה הברנרית חומקת מעימות עם הריבוי הפנים-יהודי; האופציה הבן-גוריונית ערה לעימות וחותרת להכרעתו; והתפיסה הרכיבתרבותית דוגלת בערך של שימור הריבוי. ואולם בצד המחלוקת המטלטלת, המתמשכת, בנוגע לדרך הטיפול בשוני הפנים-יהודי, קיימת הסכמה רחבה כי הזהויות היהודיות לגוניהן מתקיימות תמיד מתוך מתח בין יסודות ייחודיים לקבוצה ובין יסודות אוניברסליים. המתח בין מה שנתפס כ"פנים" ובין מה שנתפס כ"חוץ" הוא השאור המתסיס את שיח הזהות היהודית עצמה. המקור לשניות זו נמצא כבר בעשרת הדיברות. נכללים בהם, אלו בצד אלו, ציוויים ייחודיים לקבוצה העברית ("אני ה' אלוהיך", "זכור את יום השבת")

וציוויים אנושיים כלליים (האיסור על רצח, על ניאוף ועל גנבה). מרתק להיווכח שקוד הזיכרון הפנימי של העם היהודי, שמעצב את אידאל הזהות שלו, אשר הונח למשמרת באינטימיות מזהרת בקודש הקודשים, אינו מתמקד בייחודי בלבד, אלא נע בינו ובין האוניברסלי. כאז גם היום: המסמכים המכוננים של מדינת ישראל, הכרזת העצמאות וחוקי היסוד, מגדירים את המדינה כאורח כפול – ייחודי (יהודי) ואוניברסלי (דמוקרטי). זהו "וו החיבור" או, מדויק יותר, "מקף המורכבות", שמפרנס את הקיום היהודי לדורותיו.

ואולם את התפיסות האלה מאתגרות שתי הצעות קיצוניות, המבקשות לבטל את המתח שבין הפנים לחוץ באמצעות מחיקת אחד הקטבים: הראשונה מציעה עיקור והדרה של הזהות היהודית מהמרחב הציבורי והשלטת עולם ערכי ותרבותי כללי שמתחזה להיות ניטרלי. השנייה סבורה כי על זהותה של מדינת היהודים להתמלא אך ורק מחוליייתה, בלא דר־שיח עם החוץ ומתוך ויתור על הזנה בין־תרבותית.

הימצאותם של הדגמים הקיצוניים במרחבים שמחוץ למשפחה הציונית אינה בגדר חידוש: פוסט־ציונים מכאן וחרדים שומרי־חומות משם. ואולם גם בלב לבו המתחם הציוני, בין המיוחסים שבמיוחסים של החולמים והמגשימים, קיימת תמיכה בשני הדגמים הקיצוניים הפוכים: בנימין זאב הרצל, חוזה המדינה, התבטא לעתים כמי שחפץ להגלות את הזהות היהודית ממרחבי הקיום היהודי הקולקטיבי. מנגד, רבים וחשובים בציבוריות הדתית הנוכחית, אקטיביסטים ציונים בולטים, מתקפדים לתוך ייחודיותם ה"אונטית" שעה שהם דוחים כל השפעה "זרה" כהתבוללות. הרצל דמיין ציון אירופית; הם מבקשים אחר מדינת יהודה.

רק בעת האחרונה חוקקה הכנסת את "חוק בנימין זאב הרצל (ציון זכרו ופועלו)", שיעדיו הם "להנחיל לדורות את חזונו, מורשתו ופועלו... ולהביא לחינוך הדורות הבאים ולעיצוב מדינת ישראל... בהתאם לחזונו הציוני". איננו מתכוונים לנתח כאן את מורשת הרצל ואת חזונו הציוני; זוהי מורשת מרובת סתירות המשרטטת חזון קלדוסקופי, לא אחיד. ענייננו בהצגת אפשרות אחת העולה מיצירתו החשובה אלטנוילנד (1902). חשוב להדגיש כי בכתביו האחרים, כגון מדינת היהודים (1896) הציג הרצל תפיסות אחרות, אך דווקא את האוטופיה הקלסית שלו בנה על בסיס הרעיון של הגליית הזהות היהודית מרשות הרבים היהודית.

הרצל מציג ביצירתו מסע מאירופה, המנוכרת ליהודים, אל אלטנוילנד, הלא היא ציון. האוניברסלי שולט בכל מרחביה של ציון האוטופית: בתרבות, בשפה,

לא לאלטנוילנד ולא למדינת יהודה

בדת ובזמן. זוהי הטרוטופיה – מקום שהוא מחוץ למרחב החיים הממשיים, שבו מתרקמת זהות. חברי "החברה החדשה" שקמה באלטנוילנד אינם מבדילים בין בני אדם על בסיס גזע או דת. לכל אדם הזכות להצטרף: "הוא צריך להיות בן אדם, זה הכול מבחינתנו." החברה מכוננת על ידי הסכמה חוזית של חבריה לקבל עליהם חובות אזרחיות, ולא על ידי קשרים ראשוניים כמו מוצא, תרבות או היסטוריה משותפים. מכיוון שכך, בטל המתח בין יהודים לערבים. החברה החדשה נמדדת על סמך ההישגים הכלכליים שהיא מקנה לחבריה, יהיו אשר יהיו.

כך נעשית שאלת האיזונים הדמוגרפיים בין לאומים שונים בישראל – עננה הרובצת לפתחנו ומטילה צל על החלטות שלטוניות ושיפוטיות – שקופה מזווית הראייה של הרצל. שימור רוב יהודי בציון הוא "זמורת זר בכרם ישראל". שיקולים של לאומיות ושל דת אינם אמורים להשפיע על אכלוס הארץ; אין להשתמש במשאבים ציבוריים לצרכים יהודיים. מתברר כי החברה החדשה לא היתה מחוקקת את תקנונה של קרן קיימת לישראל ואולי אף לא את חוק השבות.

אם כן, מהו הקשר המיוחד בין היהודים ובין אלטנוילנד? היהודים הם קוסמופוליטים, נעים ונדים, חייהם עשויים הקשרים אקלקטיים בלא ליבת זהות ייחודית, ומשום כך הם מתאימים יותר מאחרים להיות נושאי הבשורה האוניברסלית. אדרבה, "העבר שלנו – האדמה העתיקה, העם העתיק" הוא "מעמסה שקיבלנו בירושה", והשתחררות ממנה היא תנאי להצלחת הניסוי החברתי הגלום באלטנוילנד. היהודי הראוי הוא היהודי שמתגבר על זהותו הייחודית, ועל ידי כך נעשה גיבורה של הנאורות החדשה.

מרכז הכובד התרבותי מיובא אל אלטנוילנד, פעם ב-25 שנים, על גבי ספינת חכמים ובה "האצולה הרוחנית של עולם התרבות... אנשי הרוח החשובים בעולם, ללא הבדל דת ולאום, כמובן". נוסעיה הבין-לאומיים של הספינה "יהיו לנו אורים ותומים"... "הם יהיו השופטים הנכבדים שלנו". לטעמו של הרצל, התרבות אינה קשורה בטריטוריה, בלאום, בדת או בחברה – היא קוסמופוליטית. הוא מאמין בהזנה תרבותית מן החוץ אל הפנים. שם הספינה – "פוטורו" – מלמד כי לזו התרבות הוא העתיד, לא העבר. תחיית התרבות היהודית אינה מייצרת קול ייחודי, אלא היא העצמה של קול תרבותי אוניברסלי שהעם היהודי, בשובו לבימת ההיסטוריה, משמש לו תיבת תהודה. הרצל אינו מנהיר מהי שפת גיבוריו. לכאורה, הכול מדברים גרמנית. ההופעות בתאטרון הלאומי מתקיימות בשפות אירופיות. השפה הייחודית

ליהודים, יידיש, משמשת "בתאטראות עממיים" ו"בטעם רע". תחיית העברית – שפת הספרים, החלומות, הזיכרונות והפיוט היהודי – אינה חלק מהאוטופיה. הדת שבאלטנוילנד סגורה במכלאות זמן ומרחב מוגדרים, והם אינם מציגים חלופה ממשית לחיים. דמויות דתיות הן תמיד זקנות ותשושות; אין הן מדברות אלא ממלמלות. כליל הסדר שהרצל ממחזו, הנוכחים אינם קהילת זיכרון משותפת, אלא פסיפס של כמרים, אצילים זרים ומוסלמים. בעוד שבאחריתו של "חד גדיא" המסורתי מוצב הקדוש ברוך הוא, הרי אצל הרצל מוצבים כוחות טכנולוגיים המניעים את המחרשה. מבחינתו, "עניינים שבאמונה הוצאו אחת ולתמיד מתחום העיסוק הציבורי".

מנגד, כבתמונת ראי הפוכה, מאה שנים מאוחר יותר, עולה ופורח בקרב הזרם החרד"לי שבציונות הדתית חזון המהפכה האמונית, אשר מעוניינת ביצירת זהות יהודית כוללת, מנותקת מתרבות המערב. זרם זה חותר למערכות חינוך מתבדלות ומסתגרות, לצמצום צריכה של מוצרי תרבות כללית, לגימוד הערך של כללי המשחק הדמוקרטי, להגבלה מודעת של האוטונומיה של הפרט ועוד. אנשיו רואים בדת יסוד מכונן של המדינה גופה. היא ומוסדותיה הם מכשיר למימוש תוכנית אלוהית לעם היהודי. מידת ההתאמה של המציאות לחזון היהודי הייחודי היא הקריטריון הבלעדי לשפיטת ערכה של המדינה. הקיצונים אף מציעים להמיר את ההכרעה הדמוקרטית בפסקי הלכה, ואת הארגון החברתי והסמכות האזרחית ברבנים המתווכים בין האל ובין המאמינים. מערכת המשפט הישראלית, שאינה בנויה על ברכי המסורת ההלכתית, מוקעת בזלזול ובביזוי כ"ערכאות של גויים". מתוך המיקוד הפנימי מתמעטת והולכת ההתחשבות בשיקולים פוליטיים ריאליים וברעת קהל עולמית.

מודל תרבותי זה מסתמך על תודעה חריפה של בחירת ישראל בין האומות, תודעה המחייבת ניתוק של הקיום היהודי הריבוני מהשפעה זרה. ארץ הסגולה משוחררת ממהלכים היסטוריים רגילים; היא מתקיימת בהיסטוריה שמחוץ להיסטוריה. משימתו של העם היהודי הריבוני היא לחזור אל עצמו. על הגזע לינוק ולהתפתח מתוך עושר שורשיו, בלי שנופו ייטה אל שדות זרים.

גם אם שפתם של ציונים דתיים אלו היא עברית עכשווית מנומרת לעז, ואף אם הם ממותגים לעילא ומחוכרים לשכלול הסלולרי האחרון, ליבת זהותם היהודית מתנהלת בשפה פרטית ייחודית החסומה לזר, גם אם יהודי הוא. באחדות מחצרות סרוגי הכיפות עולה בזמן האחרון קול תביעה דקה להתפכחות מהאשליה שיש קיום דתי מחוץ לקבוצה החרדית. אלו כאלו רואים בזולת "ערכרב" ובעצמם "שאריית ישראל", נבחרים נושאי דבר האל. במרחבי

לא לאלטנוילנד ולא למדינת יהודה

בנימין מתגבהות חומות פנימיות, הרוחות כמתבוללים וכמתיוונים את כלל השותפים למסע הישראלי.

קיים פער עצום בין המציאות המדומיינת בשתי התוכניות האוטופיות, ההרצליאנית והדתית, ובין מרקם החיים הציבוריים היהודי המורכב שבהווה. לא כשלנו בכך שסירבנו לאמץ את אלטנוילנד או את מדינת יהודה. אדרבה, הכשל נעוץ בשני החזונות: המייסד המיתולוגי של הציונות, נסיך העם היהודי, החמיץ באלטנוילנד את התופעה של הזהות. הוא ביקש להיחלץ מבעיית הזרות והניכור שסבלו ממנה יהודים באירופה של המאה התשע עשרה על ידי ניכור והדרה עצמיים. מנגד, השאור החרד"לי שבעיסה הישראלית, חלוצי הדור הנוכחי, מוליכי ההתנדבות המגשימה, מחמיצים את העושר הגנוז בתרבות האנושית הכללית. הם מבקשים מתווה להיחלצות מהאיום שבתרבות הליברלית והגלובלית על פיתוייה.

המהפכה הציונית מפלסת את דרכה בין המצרים של אלטנוילנד ושל מדינת יהודה. המודלים המנוגדים מבטאים שני קווי יסוד הטבועים בקיום האנושי. ואולם רובה המכריע של החברה היהודית בישראל בוחר בגוונים שונים של דרך אמצעית. הוא איננו מוכן לקבל את "מדינת כל אזרחיה", שמרחבה הציבורי נקי מסממני זהות, אך הוא דוחה גם את המהפכה האמונית, שרואה בעולם הערכים הליברלי אויב. הוא מעוניין בייחוד יהודי של שפה רשמית, מעגל זמן שנתי ושבועי, סמלי מדינה, מרקם דמוגרפי, מרחב ציבורי ומאפיינים נוספים. אבל הוא גם תר אחר מגילת זכויות אדם אוניברסלית, אוצרות רוח ותרבות שמעבר לים, ומקיים דו־שיח מקיף עם ה"חוץ". מדינת ישראל היא בית לזהות יהודית, נטועה בתוך עולם רחב. שיח הזהות הנע בין המקומי לגלובלי, בין הייחודי לאוניברסלי, מייצר חברה מתוחה, כמעט עד קצה גבול נשמתה התרבותי. ואולם אין מנוס מהקיום המתוח: התמסרות למלכודות המפתות של בחירה באחד הקטבים משטיחה ומרדדת את הקיום.

מולדת יש רק אחת

מה חשיבות המולדת? מדוע יש לעסוק בקנייתה ולטפח את יחסנו אליה? האם אין מדובר ברעיון נפסד, סרח עודף של תפיסות קיום לאומניות מיושנות? לרעיון המולדת יצא שם רע, כמי שמעורר ומטפח יסודות קמאיים מסוכנים – קשר דם, שותפות גזעית, ייחוס קדושה לפיסת אדמה. אלה יסודות שהולידו כמה מהעוולות הגדולות בהיסטוריה האנושית.

זאת ועוד, שתי אידאות רבות־עוצמה קמות על רעיון המולדת להורגו. מצד אחד הקוסמופוליטיות: כבר לפני אלפיים שנה קבע סנקה, הפילוסוף והמחזאי הרומאי: "לא למען פינה אחת נולדתי, מולדתי – תבל זו כולה." דברים אלה בוודאי מקבלים משנה תוקף בעידן הנוכחי, הגלובלי והפוסט־מודרני. אנו חיים בזיקה לכל המקומות, לכל הרעיונות ולכל בני האדם. עצם קיומנו, רמת חיינו ואיכותם תלויים במידה רבה במה שמתחולל אי־שם בקצות תבל: שווקים בין־לאומיים, אינטרסים גלובליים, אידאולוגיות מיופאות, תרבויות זרות. אם העולם נעשה שטוח, האם אפשר, והאם יש עוד צורך, לכונן מחדש את רעיון המולדת? מתבקש לכאורה ויתור מודע על הייחוד שבמולדת והחלפתו בהשתקעות מרצון בהמולת העולם הגדול.

מהצד האחר, את המולדת מתקיף האתוס האינדיבידואלי: התרבות המערבית מייחסת חשיבות גדולה ביותר ליחיד. הוא נתפס כיחידה עצמאית, מונאדית, שקיומה מכווץ לכדי ד' אמותיה. על פי אתוס זה, האנושות היא תמונה קיבוצית של ערב־רב של פרטים, שכל אחד מהם מתקיים ביחידות בבית־מבצרו. שם, בבית, אדם מגבש את זהותו ובונה אותה. הפרטים המאכלסים את העולם אינם מצטברים לקהילה, לעם או ללאום. המרחב בנוי מגיבוב של מבצרים אישיים. השטחים הציבוריים שבין הבתים משמשים רק אמצעי מעבר בין בית לבית; אין בהם תוכן ממשי של "רשות רבים" עצמאית. בעולם שכזה לא מתקיים המרחב הציבורי שנדרש ליצירת "מולדת".

המשמעות הבסיסית־ראשונית של המולדת מתרוקנת מתוכן הן על ידי הקוסמופוליסט, שרואה בעולם כולו את ביתו, והן על ידי האינדיבידואליסט,

מולדת יש רק אחת

שרואה בביתו את כל עולמו. ואולם כעניין שבועבדה, ההתקפות על רעיון המולדת אינן צולחות: הכמיהה למולדת קיימת בכל מקום. ביטוייה הם אין־סופיים – היכן שרוח האדם מגעת, שם יימצא ביקוש אחר מולדת. רבים זקוקים לדבר־מה ייחודי נוסף – קטן מ"העולם", אך גדול מ"הבית". מה הם מבקשים? מקובל להבדיל בין שתי משמעויות של "מולדת": הבית הראשוני של האדם והמסגרת המדינית שבתוכה הוא מתקיים. עד תש"ח חיו יהודים במולדתם, כפלשתינה, כבית ראשוני גם בהיעדר מסגרת מדינית. הקמת המדינה מימשה את ההיבט השני, הארגוני, של השיבה למולדת.

שני ההיבטים קשורים זה לזה ואחוזים זה בזה. המולדת היא ביתו הראשוני של האדם, המקום שבו נולד ובו עוצבו זיכרונותיו, תרבותו, טעמיו, מאכליו, ריחות המקום החביבים עליו ומכלול האוריינטציה שלו בעולם.

משמעות המולדת כבית ראשוני באה לידי ביטוי בדרך שבה היא מבוטאת בשפות שונות. כך למשל בעברית המונח "מולדת" קשור להיוולדות, והוא מציין את המקום שבו נולד האדם. בגרמנית, מולדת מיתרגמת גם כ־Heimat, ובאנגלית כ־Homeland, באורח המבליט את יסוד הבית שבה. היציאה ממולדת כמשמעותה זו היא גלות ממרחב הקשרים הראשוניים. אברהם אבינו מצווה: "לֵךְ לְךָ מֵאֶרֶץ־כְּנָעַן וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבְּיַת אָבִיךָ", כלומר עזוב את ביתך הראשוני. הלא מולדת, הגלות, היא המרחב שבו הרחובות הגלויים והסמויים זרים לאדם; שההתנהלות בתוכם חסרה את מידת הוודאות והביטחון העצמי האופיינית להתנהלות בבית הראשוני, הטבעי. ואולם במולדת כבית ראשוני אין די. קיום אישי מבוהך ומנותק מזיק למרחב ציבורי שמבטא את ייחוד האוריינטציה של האדם, הוא מצומצם ובלתי מספק. בהיעדר היבט מדיני־ארגוני מידלדלת יכולתו של היחיד להיות שותף לעיצוב הווייתו התרבותית והלאומית. האדם זקוק לאחרים – קהילה וארגון – החולקים עמו את מרכיבי הזהות. את הזיקה עמם הוא מממש לא רק בתקשורת בין בית לבית, אלא גם ובעיקר בבניית מרחב ציבורי שבו הם כולם בני בית. תרבות וזהות מקבלות את מלאותן בתוך יחידה גאוגרפית פוליטית תחומה. כך יעידו לא רק יהודים, אלא גם ארמנים, כורדים וכמוכן הפלשתינים.

ז'אן אמרי, אינטלקטואל אוסטרי שהנאצים כפו עליו את יהדותו והוא נאלץ לגלות ממולדתו אוסטריה, הבין את הצורך האנושי הגדול במולדת, על שני פניה. במסה מרגשת, "לכמה מולדת זקוק האדם", קבע: "מי שאין לו ארץ־לאום, כלומר מי שאין לו קורת גג בגוף חברתי עצמאי, המהווה יחידה מדינית ריבונית, אין לו גם מולדת... אני סבור שחוויתי די ברור כיצד מולדת חדלה

להיות מולדת ברגע שאינה מדינה עוד. " הוא הבין שכדרך שבני אדם נולדים לשפה, לזיכרון ולתרבות, דהיינו: למולדת קוגניטיבית המתקיימת במרחב הזמן, כך הם נולדים למולדת גאוגרפית-פוליטית המתקיימת במרחב המקום. מרחב זה הוא נושא הזיכרון והתרבות, שבו מתממשת הפעילות הממשית של בני אדם ראלים.

הניסיונות החוזרים ונשנים לזרוק רפש ברעיון המדיני אינם צולחים. השגת ודאות, ביטחון עצמי ומימוש מלא של הזהות אינם יכולים לצאת לפועל במרחב חיים פרטי. קיומם דורש מרחב פוליטי. אם היחידה המדינית לא תכונן כחידה המבטאת זהות, ימצא לעצמו החיפוש אחר עיגון הזהות בהקשר רחב יותר מוצא אחר: דת, אידאולוגיה נוקשה או כל מסגרת אחרת. כך למשל אפשר שאחת הסיבות של הפנייה של מקצת הפלשתינים לתנועות אסלאמיות, לארגונים בדלניים קיצוניים ואף לטרור, מקורה בחיפוש אחר מרחבי זהות קולקטיביים, עקב היעדרו של ארגון גאוגרפי-פוליטי מוצק, שזהותם עשויה להתממש בו. אבות הציונות הכירו בערכה של המולדת. המגמה המרכזית במחשבה ובמעשה הציוני סירבה להפוך את רעיון המולדת לאידאה מופשטת; היא תבעה ריבונות על מרחב גאוגרפי. הוגיה ומעצבי דרכה הבינו שמימושן של אידאות והפיכתן לחיים ממשיים תלויים בכך. יהודי במדינת הלאום היהודית הוא לא רק אזרח, אלא הוא חלק מפסיפס זהותי ציבורי. הפסיפס מזין את חלקיו ונבנה מהם. לפיכך ישראל צריכה וחיבת לעמול על שימור אופייה כמדינה בעלת זהות יהודית ברורה. יש לחתור לביטוי יהודי בשפה, בסמלים, בלוח השנה, במשפט, בחינוך ובתרבות. זוהי כמיהת הלב של רוב אזרחי המדינה – אלה השבים מהגלות ואלה הנולדים אל תוך המולדת.

ואולם אליה וקוץ בה: מכיוון שהמרחב הציבורי הוא רכיב חשוב ביצירת זהות, מתעורר לגביו מאבק שליטה בין הצעות תרבותיות ולאומיות מתחרות. ככל שמתחדד האופי היהודי של המדינה, כך מחריפה הבעיה של הערבים הישראליים, שזהותם שונה, שהרי אותו מרחב ציבורי איננו יכול לשרת ולקדם באופן אמתי שתי זהויות נבדלות לחלוטין. אם ישראל היא "מדינה יהודית", אזרחיה הערבים מודרים ממנה. אם ישראל היא "מדינת כל אזרחיה" אמנם ייווצר שוויון, אבל שוויון של מכנה משותף נמוך: גם היהודים וגם האזרחים הערבים יאבדו את "מולדת".

עיקור האופי היהודי של המדינה אמנם יקל על האזרחים הערבים, אבל הוא פעולה דה-הומנית כלפי הרוב המכריע של האזרחים, המעוניינים לינוק מרכיבי זהות ממקורות מחיה ציבוריים. גם ההצעה למדינת "כל קהילותיה" אין בה

מולדת יש רק אחת

פתרון. היא אמנם מאפשרת מרחב ציבורי מוגבל הן ליהודים והן לערבים, אך אלה גם אלה לא ייחזקו מהאיכויות החשובות של המרחב הציבורי המדיני, שהוא כאמור מאפיין יסוד של "מולדת".

בצד הדבקות שלנו בשמירה ובחיוזוק האופי היהודי של המדינה, עלינו להכיר בערכה של המולדת לא רק בעבור עצמנו, אלא גם בעבור בעלי זהות ערבית המתגוררים בקרבנו ומסביבנו. מי שסבל מהיעדר מולדת כמונו, מי שהתנסה בזרות משפילה ובתוצאותיה המנוולות, איננו יכול לשלול מהזולת את מלאות הקיום במולדת משל עצמו. תוצאה זו מתחייבת לא רק מניחות של מערכת היחסים הבין-לאומית או מהפנמה של ההגות הליברלית, אלא גם ממקורות המוסר היהודיים.

אם אנו מכירים בקיומו של צורך בסיסי למימוש הוויית האדם כיצור חברתי-תרבותי במרחב הציבורי, אל לנו לשלול אותו מהזולת. מקס ברוד, סופר יהודי וציוני נודע, ניסח את כלל הזהב הזה: "יראת הכבוד של האדם בפני לאומיות שלו מן ההכרח שתעורר יראת הכבוד גם בפני הלאומיות של הזולת." גם ניתוח תועלתי מוביל לתוצאה דומה: עם הקמתה של מולדת מדינית ריבונית לעם הפלשתיני, שבה יוכל לפתח את זהותו שלו, תתעצם היכולת המעשית והמוסרית של הרוב היהודי להעמיק ולבסס את אופייה היהודי של מדינת ישראל.

והערבים הישראלים, אלה שיישארו בתוך המדינה היהודית, מה יהא עליהם? אסור לזלזל ולהמעיט במצוקת הזהות של כל ישראלי חמישי. הבית הישראלי הוא אמנם יהודי, אך יש לקבוע בו חדר מרווח לאזרחים הערבים. בחדר זה יישמרו, כמובן, זכויות האדם של האזרח הערבי כפרט, בלא שום הגבלה.

בכך אין די: הערבים אזרחי המדינה זכאים לכיבוד שאיפותיהם לבידול זהותי ולשימור מורשתם גם לאחר שתוקם מולדת פלשתינית. על המערכת הפוליטית ועל מערכת המשפט מוטלת המשימה המתמדת לבחון מה הם ממדי העומק המרביים שאפשר להעניק לחדר הערבי בבית היהודי: האם יש להכיר בזכויות המכבדות את ייחודם של הערבים הישראלים כמיעוט ילידי ובאיזו מידה?

מבחינה מעשית ברור כי קיים קשר בין התכנים שיישמעו בחלל החדר הערבי כלפי הבית הישראלי, ובין יכולתה של החברה היהודית לעכל מתן זכויות קבוצה למיעוט. כך תנהג כל קבוצת רוב; קל וחומר קבוצת רוב המותקפת תדיר והעומדת על נפשה מול הקבוצה הלאומית שאליה מוסייכת קבוצת המיעוט. על כל פנים, יש להודות בכנות כי שוויון קבוצתי מלא במרחב

הציבורי איננו בר־מימוש, משום שרשות הרכים הישראלית נותנת בכורה, בדיון, לזהות היהודית.

על המיעוט הערבי בישראל להכיר לא רק בחוסר התוחלת, אלא גם בחוסר ההצדקה שברצון למנוע את הרוב היהודי מלממש את שיבתו למולדת במלוא מובנה. על היהודים בישראל להכיר בכך שלערכים הישראלים אין מולדת אחרת. כאן ביתם. זו טרגדיה: מדינת הלאום היהודית, שהיא מולדת בעבור היהודים בשתי המשמעויות, הן כבית ראשוני והן כמסגרת מדינית, יכולה להיות מולדת בעבור האזרחים הערבים רק במובן הראשון.

קבוצת הרוב היהודית חייבת לתת את דעתה למצב הקיומי הדחוק של ערביי ישראל ולעשות להקלתו. ואולם אין להסכים לפתרון המצוקה באמצעות ויתור על אופיו היהודי הברור של הבית המדיני. ויתור כזה יעלה לנו באובדן המולדת.

כאן ביתי

מאמר זה נכתב בעיצומה של מלחמת לבנון השנייה, והוא נושא את חותם התקופה (אב תשס"ו, יולי 2006).

* * *

הזיכרונות הכבדים שמביא עמו חודש אב – ערי ציון שוממות מאין יושב; זקנים משער שכתו, בחורים מנגינתם – הם, לכאורה, חוויה צפונית ישראלית שבהווה. הלחימה הותירה טורי בתים מוגפים; רמזורים מהבהבים בלא תכלית; משרדים המאוכלסים משיבוניים; כרמים שעוזקו, סוקלו ונוטעו עתה משירים פריים על האדמה.

האם התרוקנות הצפון מיושביו, לנוכח המתקפה, מלמדת על רדידות השורשים שהכינו באדמה הזאת? האם טור המכוניות הפונה דרומה מלמד כי הישראלים הם אך גלגול נוסף של היהודי הנודד הנצחי אשר ביתו ממוקם במרחבי זיכרון וזמן מיתיים, בשום מקום ובכל מקום? האם הקמנו כאן "בית"? משמעות הבית, בפרט הבית הישראלי, נלמדת מהיפוכו – "הים". על פי אתוס ציוני רווח, נולדנו מן הים. על פי אתוס פלשתיני שגור, סופנו להיות מושלכים חזרה אל אותו הים. אלו גם אלו רואים בים ניגוד למקום מוגדר ומתוחם. הים הוא סמל רב-עוצמה של האיום הטמון במרחב הפתוח, החורג מכל צורת ארגון ומשוחרר מכל סדר או רשת משמעויות מוכרות. צ'סלב מילוש, המשורר הפולני, כינה את הים "תפארת לא יציבה". מחבר ספר תהילים ראה בים מרחב שממוקם מעבר לגבול: "עַל-הַיָּם יַעֲמְדוּ מַיִם מִן גַּעְרָתְךָ יְנוֹסוּן מִן קוֹל רַעַמְךָ יִחַפְזוּן. יַעֲלוּ הַיָּם יִרְדּוּ בְּקַעוֹת אֵל מְקוֹם זֶה יִסְדֹּת לָהֶם. גְּבוּל שְׁמֹתָ כֹּל יַעֲבְרוּן; כֹּל יִשְׁבּוּן לְכִסּוֹת הָאָרֶץ." (תהילים קד ז). מכיוון שהים הוא היפוכה של טריטוריאליות יבשתית, משה שמיר בוחר להוליד מתוכו את היהודי החדש. אליק לא הגיע לכאן מנקודת ציון גאוגרפית כלשהי – רוסיה, תימן, פולין או מרוקו – אלא מהים, מן הלא מקום. משהעפיל לחופי המולדת, הוא מפנה את

גבו אל הים. לא בכדי נבנתה העיר העברית הראשונה "עם הגב לים". זוהי תמצית הסיפור הציוני: ביקשנו להחליף את הקיום הנוזלי בקיום יציב; את הציפה בהשתרשות; את הנדודים בבית.

משמעות ה"בית" עולה גם מהיפוך אחר שלו – "המדבר". שְׁבִי מצרים, לפני כניסתם לארץ כנען, עוברים מסע חניכה במדבר. שם הם חווים חיי נדודים – "וַיִּסְעוּ וַיַּחֲנוּ". הקיום במדבר ארעי, פגיע, שברירי. ההישרדות מותנית בנס. הכניסה לארץ כנען, ובעקבותיה ההתנחלות ובניית חיים מאורגנים ויציבים, הם המהדורה הראשונה של הקמת בית. כאז גם היום: שְׁבִי אלפיים שנות גלות קמים לתחייה כעוף החול, מגיחים מן המדבר. "מְתֵי המדבר", בלשונו של ביאליק, נקראים לחזור אל החיים ולהקים, שוב, את הבית הלאומי: "קומו, תְּעִי מדבר, צאו מתוך השממה... קומו אפוא, נדים! עזבו את השממה! ...לא! לא אהל תהו ועליות שחקים – בית אחר תבנה, אהל אחר תקים!" העולים מן הים והשבים מן המדבר שואפים להיות בני מקום, בעלי בית.

מהו פשר הנדודים? על פי האגדה האנטישמית הנוצרית מימי הביניים, נידון העם היהודי לנדודים נצחיים עקב יחסו המחפיר לישו נושא הצלב; כמוהו כקין, רוצח אחיו. במרוצת הדורות השתנה הדימוי של היהודי הנודד ממושא להוקעה לגיבור המודרני. בחלל אירופה מהדהד הרעיון שנודדי היהודי הם ביטוי לחוויה פרומתאית של אדם המשתחרר מכבלי מקום וזמן; נושא את בשורת החירות הקוסמופוליטית האוניברסלית. מדמות רדופת אשמה היסטורית נהפך היהודי הנודד לדמות מודרנית של אדם ספקן ופעיל.

בעידן ההשכלה העברית הפנימו גם יהודים פשר זה של הנדודים וראו בהם ייעוד; גילום של הוויית הקיום היהודית, הנושאת ערכים מוסריים ודתיים אוניברסליים לכל באי עולם. ציון איננה מציינת מקום ממשי בעבורם, אלא כל־מקום שבו שורה הרוח היהודית הנצחית. במפתיע אימצו גם מייסדיה של התנועה הציונית את מיתוס היהודי הנודד, אלא שפירושהו באופן שונה: נחום סוקולוב סבר כי נודדי היהודי הם "ניצחוננו על הזמן והמקום. היהודי הנצחי... זה הוא הפושט והלוכש צורה, הזוכר כל הנשכחות, הטס מסוף העולם ועד סופו". הניצחון על הזמן יבוא לידי שלמות בשיבה אל המקום – ארץ ישראל. שם יניח היהודי את מקל נדודיו הנצחי וייצוק את מלאות הזמן אל מרחב ממשי של מולדת.

יהא פשרם של הנדודים אשר יהא, האם ההעפלה מן הים והדברת המדבר מחו את עקבותיהן מהוויית החיים הישראלית? האם הפרויקט הציוני הצליח להשקיט את רוחות הים ולשכך את סופות המדבר שבהן היטלטל העם היהודי?

כאן ביתי

לכאורה, הבית היהודי-הישראלי נותר פרוץ. בצד היותו נמל מבטחים הוא גם נמל מוצא למרחבים אוניברסליים. כך למשל תהליך השחרור מהצבא של כל בחור וטוב איננו מסתיים בבקו"ם, אלא בחופי תאילנד, במקדשי הודו או על נהרות דרום אמריקה. לאחר ההשקעה העצומה בהגנה על הבית, ערב הצטרפותם לחברה האזרחית, הישראליות והישראלים הצעירים מרחיקים נדוד. את הקושאן התנ"כי, שבו הצטיידו בוגרי שיח הלוחמים של ששת הימים, מחליפים הדרכון ותעודת המסע. את מכוש הארכאולוגיה, הננעץ בחיפוש אחר שורשים מקומיים, מחליף מוט האוהל הנטוי בשדות רחוקים. תחת הקריאה "קום התהלך בארץ", שדור הפלמ"ח, תנועות הנוער החלוציות וגוש אמונים צייתו לה, נוהרים הצעירים אל שדה התעופה. בני הארץ מתנערים מהמקום הקונקרטי, שעליו הגנו בגופם, אל המרחב הלמינלי – "טרמינל לומינל" כלשונו של מאיר אריאל. כך כותב בן קיבוץ משמרות: "עת השתחררתי הרופאים המליצו לי / ביקור חודשי בנמל התעופה / זה באמת עושה לי טוב לראות מטוס גדול / ממריא דרך המעה שקופה / עכשיו... כבר יותר קל... הלחץ על העין השטופה... הנה כי כן / עצמי אומר לי היתה לנו תרופה." אין זה רק שיר אישי, זהו ביטוי כואב של דור המבקש מרפא מן המקום.

פעם, לא מזמן, היתה ירידה ביטוי של עליבות; בריחה של נמושות. עתה זהו ביטוי למימוש עצמי. אם אתה מוצלח – בעסקים, במדע, באמנות – העולם הוא המגרש שבו תשחק. אדרבה, המקומיות היא פגם; עדות לפרובינציאליות ולהיעדר תחרותיות. ישראלי שמעתיק את מרכז חייו לחוץ לארץ איננו נפסל לכל משרה או כיבוד: ראש ממשלה, נגיד בנק או חתן פרס ישראל. כל איש אקדמיה מקבל מימון מהמדינה כדי להחכים בשש שנות שבתון בחוץ לארץ. אגב כך, טובי המוחות האקדמיים נשאבים למשכורות, לאתגרים, ליכולות שמעבר לים. עמק הסיליקון ממיר את עמק יזרעאל. לאחרונה דווח על יותר מחמשת אלפים ישראלים העובדים במוסדות אקדמיים בעולם. כשני שלישים מהישראלים הלומדים לתואר שלישי במדעים או בהנדסה בארצות הברית אינם מתכוונים לחזור לישראל. הגלובליזציה פותחת שערים ומאפשרת התנתקות חסרת עכבות ממחוזות ילדות. השטחתו של העולם, כביטוי של העיתונאי תומס פרידמן, מבהירה כי ארץ ישראל איננה גבוהה מארצות אחרות, לכן עזיבתה איננה כרוכה ב"ירידה".

ואף על פי כן – ישראל היא בית. בוגרי הצבא, משפרקו את תרמילם, שבים. החוויה של תירות קוסמופוליטית מלווה תמיד בגעגוע לישראל הקטנה; פינה של בית שמתלווה במסעות הנדודים. המצליחנים בחוץ לארץ גורפים הצלחה

שם, כדי שיוכלו להשתבח בה כאן. גם רוכשי כרטיס הטיסה החד-כיווני מפנים פניהם ארצה. הם במערב ולכם במזרח. רבים מהמבקרים של החברה הישראלית, כארץ ומחוצה לה, עושים זאת מתוך חוויה אינטימית עם המקום הישראלי ומתוך תחושת שייכות ומחויבות. ה"אנחנו" הבסיסי, הזהות הראשונית או המדומינת, היא מקומית – ילידית. מעבר למפלי הציניות, בסתר המדרגה, בחביון הלב, הומה נפש שאיננה רק יהודית, אלא גם ארץ ישראלית. ועיקר: הישראלי הנווד איננו יהודי נודד. הוא בן בית שיוצא ושב אליו. הישראלי בוטח בביתו: אין הוא זקוק לטקס כניסה או חניכה של מעבר מהים ומהמדבר אל ארץ נושבת. ביתו הישראלי מוכן מאליו. מסעותיו אינם אלא פרוודור מתעקל, שתחילתו בבית וסופו בבית.

במובן עמוק, הצלחת הפרויקט הציוני יכולה להימדד בתגובת הציבור הישראלי להגעי משבר בחיים הציבוריים. לא תמיד פעלנו כבני המקום: כך למשל קשיי העלייה השנייה הביאו לעזיבה המונית של רוב מגינים ובניינים של העולים. רק מעט מזער נותרו על עומדם, מסרבים לנודד. גם לאחר הקמת המדינה לא התפוגגה אפשרות הנודדים. ערב מלחמת ששת הימים נצטווה האחרון שיעזוב את הארץ לכבות את האור בנמל התעופה. במלחמת ההתשה אפיין ירון לונדון, בשירו "מרדף", את ישראל כארץ "הרואה את חייה מנגד תלויים כעלה הנידף"; כביכול אין היא בית מבטחים. בתום מלחמת יום הכיפורים גאו גלים של ירידה. רבים חיו בביתם מתוך רפלקס של יהודי נודד: ביתם הוא מלון אורחים שרק נוטים ללון בו. הים והמדבר היו שם, ממתינים ומפתים.

והנה, דור חדש קם לנו, רובו בני המקום, שלא כמו הוריהם אינם נושאים זיכרון נדודים ולא חוו את היעדר הבית. שישים שנות קיום ריבוני מעניקות עומק לחוויית המקום של הישראלים. החיים הלאומיים, על ההצלחות והכישלונות, הייסורים והמבחנים, עיצבו אותנו כבעלי אישיות ואופי של בני המקום. מהרחם היהודי הצמוק והמנוון לכאורה נולד דור ששורשיו הארץ ישראלים אינם ניתנים לעקירה גם ברוח שאיננה מצויה. חוויית הצומוד – שהכול מייחסים לפלשתנים – היא חוויה ישראלית בסיסית. העולים שהגיעו בעשורים האחרונים, יוצאי חבר המדינות, אתיופים או יאפים, באו לארץ בטוחה בעצמה. אליק בן דורנו לא נולד מן הים. הוא נולד בעיר, בהר, בנוף ממשיים. לְשֵׁד התחושה הזאת מבוטא בשירו של אהוד מנור "אין לי ארץ אחרת / גם אם אדמתי בוערת / ... כאן הוא ביתי".

לכן, שלא כמו התגובה למלחמות קודמות, לא היתה במלחמת המפרץ –

כאן ביתי

כשטילים כימיים, לכאורה, מכוונים אלינו – נהירה לנמל התעופה. התחדש לו מנהג: נדודים בתוך המולדת. הִיָּה תל-אביבי ביומך; ירושלמי בלילותיך וישראלי בכל רמ"ח איבריך. למרות ביקורות שונות שיקף המעבר מהכא להתם תגובה בריאה של בן בית שעובר מחדר לחדר בטריטוריה שלו, בהתאם לקריאת המציאות. תגובה דומה מתגלה עתה לנוכח הקטיושות, הטילים, חומר הנפץ והדם: תושבי הצפון אשר עוזבים את ביתם הפרטי אינם ממירים את מקומם ואינם חווים נטישה. אין הם אורזים אלכומי תמונות ואין הם אופים מצות בחופזה. אין כאן להקות ציפורים נודדות, שהעולם ביתם וקנם נודד עמם, אלא פעולות אוטונומיות של "נֶשֶׁר יָעִיר קָנוֹ, עַל גּוֹזְלָיו יִרְחֵף". לתושבי הצפון יש קן. הם מרחפים ממנו ואליו על פי הצרכים של גוזליהם.

סגת המבחנים של הישראליות – שבהם אנו עומדים בימים אלו – מרשימה ביותר. המחויבות למקום אינה מתרופפת לנוכח טרור אישי וקיבוצי, טילים עמוסי כוח הרס הנוחתים על ראשינו או פצצת גרעין מוסלמית הממתינה מעבר לפינה. הנהי הקבוע על חולשת רוחו של העם, אשר נשמע בעשור האחרון כשמאל ובימין, איננו משקף את העובדות. ראו זה פלא: בעבר נתפס הצבא ככור ההיתוך, צר את צורתה של החברה, היה עמוד האש שלפני המחנה. הוא הגן על העם. עתה התהפכו היוצרות: גם דוברי הצבא אינם מהססים לקבוע בפה מלא, כי עוצמתו של צה"ל יונקת את כוחה מחוסנה של החברה. זהו היפוך יוצרות דמוקרטי ראוי, מקור לגאווה. הוא מבטא את הביטחון העצמי שרכשנו לנו בביתנו הלאומי. הצברים והעולים – תושבי חיפה ורמת השרון, שדרות ואביבים – אינם צלכנים נודדים. השתרשנו בארץ, זרקנו את מקל הנדודים ובעמל רב בנינו בית, נטענו עץ. יש לנו מקום.

העבר שבהווה

נכתב ערב הקמת ועדת החקירה למלחמת לבנון השנייה (ערב ראש השנה תשס"ז, ספטמבר 2006).

* * *

רק לעתים נדירות סדר היום הפרטי וסדר היום הלאומי מתמזגים זה עם זה באורח חד כל כך כמו בערב ראש השנה תשס"ז. הימים הנוראים הם מועד שנתי מסורתי להתבוננות פנימית, לביקורת אישית, להרהור איכותי שמציף את התודעה. ואולם השנה, ימי הדין והחשבון מקבלים גם היסט חריף אל המישור הציבורי, שמסב לרבים תחושת אי־נחת, מועקה והיעדר סיפוק. הדיון ב"מצב" מלווה בצקצוק לשון, בתנודת ראש ובאנחה שבורה. רבים מאמינים – או לפחות מקווים – כי הדרך לתיקונו חייבת לעבור דרך חקירה קפדנית של מאורעות העבר. אף אם הבקשה להקמת ועדות חקירה אינה חפה מאינטרסים מורכבים, ברור כי מקורה הפופולרי בקול ציבורי צלול, רחב ועמוק שחותר לתיקון העתיד לא רק באמצעות יוזמה, סדר יום או מנהיגות חדשים, אלא קודם לכך באמצעות הפניית מבט נוקב אחורה – בירור העבר.

בשני הממדים, הפרטי והלאומי, אין אפשרות לתיקון בלא הבנה של העבר והפנמתו בהווה למען העתיד. התוכן המסורתי של ראש השנה היהודי, קו פרשת הזמן, מדגיש כי אי אפשר להיפרד מהעבר. אין פטור ממנו. המעשים שעשינו, המחדלים שחדלנו והחוויות שחוונו אינם מה ש"היה ואיננו", אלא הם החומר הרגשי, הלבנים התודעתיות והפיגומים התרבותיים שמהם ייבנה העתיד. העבר חצוב מחפירות חיינו – בחירות, התמודדויות, ויתורים, הישגים וכישלונות. זהו העבר הפרטי, יציר כפיו של האדם על פי רצונו החופשי. ואולם קיים גם עבר שאליו אנו נולדים – משפחה, קהילה, לאום. אלה נתוני יסוד שאפשרות הבחירה בנוגע להם מוגבלת. במובן זה יש בעבר היבט של כפייה. שני המרכיבים של העבר – הטקסט שכבר כתבנו בחיינו וההקשר

הכללי שאליו אנו מושלכים ובתוכו אנו מתקיימים – מה חשיבותם בחיינו? התשובה תלויה בתפיסת הזמן שאנו בוחרים לאמץ: הזמן הקווי מול הזמן המעגלי. מקובל לחשוב שבחיים המודרניים הפנים מוסבות אל העתיד, אל מה שעדיין איננו. כיבושה של הפסגה החדשה הוא משאת הנפש. רבים סבורים שהחיים הבוגרים הם תהליך מתמשך של ניתוק: מקשרים ראשוניים, מתלות בהורים, ממקומות ומזמנים. הלמות העתיד דוחקת את העבר אל קרן זווית. אמנם העבר צף ועולה ברגעים מיוחדים, אך הללו מנותקים ממעגל החיים השוטף; העבר מבליח לרגע, ונעלם. על פי תפיסה זו, החיים מתנהלים על ציר קווי שנבנה מקטעי רגעים, מעשים ומשימות. בקצה האחד – לידה ובקצה האחר – קבורה.

ומנגד, תפיסת הזמן המעגלי. על פיה ההווה אינו אך ורק טרקלין אל העתיד, אלא גם מקום מפגש מתמשך בין העבר לעתיד. בזמן המעגלי אדם מנהל דו-שיח מתמשך עם העבר, ודו-שיח זה הוא תוכן חייו. הוא ממשיך לנוע מן הלידה אל המיתה, אך בשעת התנועה הוא משתנה לפי תוכנו של צקלון העבר התופח והולך שהוא נושא על גבו. המסע אל העתיד משיב אותו אל עברו באופן מתמיד. ההבדלים המכריעים שבין שתי תפיסות הזמן מיתרגמים לכלל מישורי החיים. נעמוד כאן על שלוש דוגמאות: במישור השיח הציבורי הנוכחי – ניתוח אירועי מלחמת לבנון השנייה; במישור האישי, הפנימי-חוויתי – משמעות התשובה שבמוקד הימים הנוראים; ובמישור התרבותי – חשיבות המסורת בגיבוש הזהות. מהי התכלית הראויה של החקירה הממשמשת ובאה בעניין מלחמת לבנון והמצב הלאומי? חקירה מעין שיפוטית אמורה לברר את העובדות, להעריך את התגובות של נושאי המשרה כלפיהן (מלכתחילה וכדיעבד), לברור מביניהם את האשמים ולקבוע נורמות התנהגות לעתיד. אין לזלזל בכל אלה, אך גם אין להסתפק בהם. הדיון במה שהתרחש בין כפרי לבנון ומה שלא התרחש בערי הצפון, אסור שיצטמצם לגבולותיו של שיח מקצועי: משפטי, ביטחוני או ממשלי. חקירה שממוקדת בזיהוי אשמים עלולה לשמש אבן גולל המכסה על אירועי העבר וכביכול "פותרת" את שעלה ממנו. אם כך ייעשה, תמומש תפיסת זמן קווי, אשר נוקטת עמדה נפשית ומעשית שמותירה את רשמי העבר בעבר ומשחררת, לכאורה, את החברה מהנטל המכביד.

מנגד, תפיסת הזמן המעגלי מתריסה נגד סילוקו של העבר. אדרבה, תפקיד החקירה הוא להעמיק את הבנת ההתרחשויות, לגרום להפנמתן בתודעה, וליצור נוכחות חיה שלהן בדמיון וכמעשה הלאומי. אם הוקדה התבשיל הביטחוני, יהיה שטחי להניח שמדובר בכשל פיקודי בלבד. אם פחתה רוח האחריות החברתית

של המדינה – האם המנהיג או הפקידות לכרם אשמים? אם נבנתה אשליה של גבול רגוע – מדוע התפתינו לה כולנו? ובמישור אחר: אם פשתה שחיתות בהנהגה – האם התשובה היחידה מצויה בחיזוק הפרקליטות?

אין לזלזל בחשיבות של מציאת אשמים ובמיצוי דין בלתי מתפשר, אך החקירה הנדרשת של העבר תהיה רבת-ערך רק אם תוליך אותנו במשעול של תיקון פנימי לצורך הבנה של משמעות התקלות וריפון. בירור טיב שיקול הדעת של מקבלי ההחלטות חשוב כשלעצמו, אך עיקר העניין הוא בפענוחו כצופן שממנו יש להבין את תמונת הנפש הלאומית, ועל פיו ומתוכו יש לעצב תהליך תרפויטי שיבנה את העתיד הלאומי. אם כן, החקירה הנוכחית חייבת לראות בניסיון העבר משאב לצורך בניית העתיד ולתפקד כגורם ביקורתי של תהליך ההפנמה. זהו יעדה המרכזי, שאופייני לתפיסת הזמן המעגלי.

ומהמישור הציבורי אל המישור האישי: בימים הנוראים אדם נדרש לערוך מסע פנימי אל עברו. בעשרת ימי התשובה אדם מכריז כי העבר רלוונטי: הוא בוחן את שעשה, מקבל עליו אחריות לעבר ומתחייב בנוגע לעתיד. התשובה היא מחאה כנגד הקיטוע של הקיום, הרואה בהווה פיסת חיים תלושת הקשר. הדין וחשבון הם עצירה מהמירוץ שבין נקודת הפתיחה ובין נקודת הסיום, ובתוך כך פנייה כפולה – אל העתיד ואל העבר.

כמבט ראשון רעיון התשובה נראה מופרך: הוא מעכב את שטף החיים. מה טעם לפשפש בהיסטוריה כשפנינו קדימה? האם יש לכך תכלית? תפיסת הזמן הקווי מושכת בכתפיה לנוכח שאלות אלו: אנו בני חורין לנוע בין תחנות חיינו משוחררים ממשקולת העבר. לעומתה, תפיסת הזמן המעגלי מייחסת ערך רב לתשובה. קירקגור, מאבות הפילוסופיה הקיומית, מבהיר כי יש שני סוגים של עבר שאוקיינוס תודעתי מפריד ביניהם: העבר שחווינו בזמנו הוא נתון עובדתי שאיננו בר שינוי. כנגדו, העבר שאנו שבים אליו עתה, בהווה, הוא תולדה של בחירה שלנו. כשאדם בוחן את מפעלו הרוחני או המעשי; כשהאומה מתבוננת בדאגה באירועי הקיץ האחרון – אין זו שיבה לתמונה סטטית, שהולכת ונמוגה במעמקי מנהרת הזמן, אלא ניהול דרשיה חי ודינמי, מתוך הכרה בערכו של העבר כגורם מכונן לקביעת איכות העתיד.

החיים בתפיסת זמן מעגלי תובעים מאתנו לקבל עלינו אחריות. זוהי אחריות שונה מהאחריות הרווחת בהקשרי חיים האחרים. כך למשל מערכת המשפט איננה מתיימרת להשיב את האדם אל עברו, אלא מטילה עליו את תוצאות מעשיו שבעבר. לעומת זאת, התשובה היא הליך נפשי שדורש הפנמה של העבר בדרך שתשפיע על עצמיותנו ותתקן את נפשנו. במקדש המשפט אנו

חיים בהווה שהוא תוצאה של עבר, אך נפרד ממנו. במשכן התשובה אנו חיים בהווה שחי את העבר על פי תפיסת הזמן המעגלי.

ומכאן למישור השלישי, התרבותי: אפשר להדגים את התפיסות השונות של הזמן ביצירה עברית מן הדור האחרון. דן בן-אמוץ סבר כי לעבר אין תפקיד בחיים שבהווה: "אני מי שאני בוחר להיות. שם משפחתו (...) של אבי היה תהלים-זאגר (אומר תהילים) וטבעי בעיניי שיום אחד קברתי את שם משפחתו כאחד מאותם מחנות. אינני רואה מדוע צריך הייתי לשאת על כתפיי את מורשת אבותי". גם אם בן-אמוץ אינו מתכחש לעברו, הוא ממקם את העבר בעבר ולא רואה בו משאב יסוד לחייו שבהווה. אביו שנספה בשואה אמנם חי בזיכרונו, אך הוא סותם עליו את הגולל וקובע: "אני לא חייב לו היום יותר משאני חייב לכל אדם סימפטי אחר."

ומנגד – שירו של יהודה עמיחי "כל הדורות שלפני": כל הדורות שלפני תרמו אותי / ... זה מחייב. שמי הוא שם תורמי / זה מחייב. "האדם אינו יוצר את עצמו מן האין, אלא הוא מה שהוא. אדם נולד לתוך עברו – שפה, זיכרון, תרבות, מקום, פרקטיקות – ועברו חי עמו. העבר אינו רק מה שהיה, אלא גם מה שהנני עתה. עמיחי חי בתפיסת זמן מעגלי, שבה המסע אל העתיד משיב אותו אל עברו תמידית. עקב זאת נוצרת מחויבות: "אני צריך לשנות את חיי ואת מותי / יום כדי לקיים את כל הנבואות / שניבאו אותי / שלא יהיו שקר / זה מחייב." כמו המחויבות העולה משיח ציבורי ביקורתי ומתהליך התשובה, גם עמיחי מבקש הפנמה של ההיסטוריה בדרך שתשפיע על עצמיותו ושתעצב אותו שוב.

אבותיו של האדם החי בזמן הקווי הם זיכרון נמוג; אבותיו של אדם שחי ברצף חוזר הם גורם מכונן בחייו. הוא כל הדורות שלפניו. ובהברקה פואטית – "שמי הוא שם תורמי". העבר שבן-אמוץ מעוניין להשיל מעליו, גם אם הוא אישי, איננו פרטי. זהו "עבר היסטורי" שחולקים בו כל מי ששותפים למסורת, לתרבות ולזיכרון דומים. בנוסח שטבע י"ח ברנר, ההשתייכות לעבר הלא פרטי, שאיננו בוחרים בו אך אנו מקנים לו משמעות, היא "לרצוננו בעל כורחנו".

שאלת היחס אל העבר ההיסטורי עומדת במרכז השיח הנוכחי על הזהות היהודית-הישראלית. בקצוות מושמעות עמדות נחרצות: האחת, החרדית, מקבעת את עצמה ומשעברת את דמיונה לחיים בצלו של העבר המיתי. הססמה "חדש אסור מן התורה", מסמלת את קידושו של העבר ואת הבלעדיות שיש לו בנוגע להווה. בקצה האחר נמצאת עמדה המבקשת ניתוק מלא ממוסרות העבר ההיסטורי. החתירה ל"נורמליות" מסרבת להעמיד את היחוד היהודי על

בסיס רעיוני; דיינו במינימום של שטח ושפה. אמנם קריאה מכוונת להתנערות מההיסטוריה נשמעת כיום רק בחוגים מצומצמים, אך התנחלות הרעיון בלבבות ישראלים היא עניין שיש לחוש לו. החלפת הזהות הלאומית באינדיבידואליזם ניטרלי, פרי המחשבה הליברלית, וההאחדה של זהות בין מקומות ותרבויות התואמת את הרוח הגלובלית, מפחות חיים בעמדה קיצונית זו. בתווך, בין קידוש העבר על ידי החרדים ובין התנערות ממנו, נמצאים רבים המעוניינים בזהות יהודית מעוגנת במורשת היסטורית, אך אינם מממשים רצון זה מעשית. התרבות הישראלית הכללית – כמו שהיא באה לידי ביטוי במערכות החינוך, ביצירה, בהגות, במוסר, בכלכלה, במשפט, בשפה, בתקשורת, בפוליטיקה, בסמלים, בדמויות החיקוי ובמכלול הפרקטיקות החברתיות – מרוששת מעקבות משמעותיים של המורשת התרבותית היהודית. יש כאן ויתור על השימוש החי, העכשווי, החווייתי שהיה אפשר לעשות באוצרות הניסיון, הזיכרון והמשמעות של הקיום היהודי לדורותיו. הווה נטול עבר יוצר זהות סינתטית. קיבעון בעבר יוצר זהות קפואה. תחתיהן יש לחתור להווה המייצר זהות חיה, שמרחבי חיה מתכנסים יחד בלי שיהיו מנוכרים זה לזה. חיים של תנועה מתמדת בין ממדי העבר לממדי ההווה נדרשים בכל מעגלי הקיום – הציבורי, הפרטי והלאומי. הם מעוררים הזדמנות לחשוב מחדש על מהלך חיינו.

שבחי מקום

"אופייני הוא שמרקס, פרויד ואיינשטיין מתו הרחק מארץ מולדתם, בגלות או בארץ מקלט. היהודי מעוגן לא במקום אלא בזמן... ששת אלפי שנים של תודעה עצמית הן מולדת." את המשפטים הנוקבים האלה ניסח האינטלקטואל היהודי ג'ורג' סטיינר, שאימץ את רעיון הקוסמופוליטיות היהודית ואת מיתוס היהודי הנודד, חסר הבית. בעבורו הגלות אינה הכרח טרגי אלא יעד אוטופי.

ביורה המבעבעת של הזהות היהודית בדורנו נוכחת גם עמדה הפוכה. א"ב יהושע סובר שמרכיבי היסוד של הזהות הלאומית הם המרחב הטריטוריאלי והמסגרת הריבונית – המולדת והמדינה. בעבורו החיים בגלות הם מימוש של זהות חלקית בלבד. יהודי הגלות עסוקים ב"חפירה בזיכרונות" ונשענים על טקסטים, מיתולוגיה, תאולוגיה ו"קופסת בשמים מהודרת". גם אם יש בגלות רנסנס יהודי תרבותי ורוחני, אין בו כדי לפרנס זהות חיה, ממשית, מלאה. עיקרה של הזהות הלאומית אינה במישור הרוחני, אלא בקיום הפיזי, בממד הפוליטי, במחויבות לארגון משותף.

מי "יהודי" יותר: הכמהים לקיום גלות-רוחני או הכמהים לקיום מדיני-פיזי? אלפיים שנות גלות, עתירות יצירה יהודית מופלאה, מפתות אותנו לעבר הקוטב הרוחני, א-טריטוריאלי, שביהדות. מה הן שישים שנות ריבונות פוליטית, עמוסת קשיים ואכזבות, לנוכח העומק והנצח של ארון הספרים היהודי? מה ערכן של גבעות טרשים לחוף הים התיכון מול המשימה היהודית חובקת כול של תיקון עולם?

לכאורה, האתוס היהודי תואם את האידיאל של קיום יהודי גלות-רוחני ואינטלקטואלי, יותר מאת המציאות של קיום יהודי ישראלי, המצטיין בשרירותיות, בחספוס ובכוחניות, אך הנקנה במחיר של דלות-השראה וניתוק מהשורשים. מנגד, ההצלחה המדהימה של המהפכה הציונית בבניין אומה מעם שרידי-חרב, הזקפת הגב היהודי השפוף לכדי עם עצמאי האחראי לגורלו, מפתה אותנו לראות בקוממיות הריבונית את היצירה הממצה של היהדות בעידן המודרני. לא מעט ישראלים חושבים שמדינת ישראל היא הבימה שעליה

"מתרחשת" היהדות; הגולה היא אך יציע צופים חשוך, מאוכלס בקהל פסיבי, מידלדל והולך.

ואולם בחינה של התודעה היהודית ההיסטורית מלמדת כי שתי האפשרויות המנוגדות גם יחד, בטעות יסודן. אי אפשר להעמיד את הזהות היהודית, כמו כל זהות אחרת, על מרכיב מרכזי אחד. קיום ארצי טריטוריאלי בלא תוכן רוחני הוא דל-משמעות. תוכן רוחני בלא קיום ארצי הוא דל-ממשות.

שלינג קובע שהמיתוס של אומה הוא הגורל שלה. אצלנו, היהודים, המיתוס מצוי בסיפורי המקרא. ספר בראשית מתחיל כסיפור אוניברסלי של תולדות משפחת האדם. הסיפור מתמקד בייחודי רק עם בחירתו של אב האומה המיתי, אברהם. הציווי כלפיו, התגלותו הראשונה של הייחודי במקרא, מתגלם בתביעה מאברהם: "לֵךְ לְךָ מֵאֶרֶץ עֵבֶר וּמְמֹלֶדְתָּךְ וּמִבְּיַת אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲרָאָךְ." (בראשית יב א). המשפחה העברית הראשונה מתייחדת באמצעות הדרישה לתנועה לכיוונו של מקום ייחודי – מחוז היעד ארץ ישראל, שאליה מכוון אותו האל. אברהם איננו מצווה להמיר את המרחב הגאוגרפי שבו מצויים קשריו הראשוניים ("ארצך") במרחב הזמן, אלא במרחב גאוגרפי אחר – "הארץ אשר אראך".

כך גם בהמשך: עיקר הסיפור המקראי מתקיים במדבר, ואולם שנות הנדודים עומדות בסימן חתירה מהגלות אל הארץ המובטחת. משה רבנו, המנהיג האולטימטיבי, "איש נבו", מתרפק בערגה על הארץ, כאוהב על אהובתו. הוא מתחנן: "אֶעֱבְרָה נָא וְאֶרְאֶה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר כְּעֵבֶר הִירְדֵן הָהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְבֹנֶן." (דברים ג כה). הוא מבין כי נדרש מקום פיזי לשם השלמת הקיום האנושי היהודי. אף שחזה אלוה פנים אל פנים וקיבל ממנו את התורה – מקור הרוח היהודית – משה אינו מסופק. הוא עוזב אותנו כדמות טרגית, משום שלא מימש את קיומו היהודי באמצעות חבירה אל "המקום".

בצד מרכזיותה של ארץ ישראל במקרא, אין להתעלם מהעובדה המפתיעה שתחנות יסודיות במסע המקראי – בעצם רובו – ממוקמות בגלות. העולה הראשון, אברהם, הוא גם היורד הראשון. יצחק מצליח להקים משפחה רק באמצעות יבוא כלה מהגלות. כמוהו גם יעקב, שמקים את משפחתו מרובת השבטים בגלות חרן, ומסיים את חייו הסוערים בגלות מצרים. בני ישראל מתרבים ממשפחה לקבוצה במילותיו הטעונות של פרעה מלך מצרים, "הֲנֵה עִם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רַב וְעָצוּם מִמֶּנּוּ." (שמות א ט). הקבוצה מקבלת את ייעודה ותכליתה בחוץ לארץ, לרגלי הר סיני – "וְהִיָּיתִם לִי סֻגְלָה מִכָּל הָעַמִּים... וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מִמְּלַכַת כְּהֻנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ." (שמות יט, ו-ז). גם קבלת התורה איננה מתרחשת

שבחי מקום

בארץ ישראל. אכן, התמונה המיתית הכוללת היא של יחסים מורכבים בין גלות למולדת.

חווית הקיום המתמשך מחוץ לארץ ישראל כונתה בביטוי הטעון "גלות". האדם הגולה נמצא מחוץ למקומו, הוא לא בבית תמידית, זהותו והווייתו מוטבעות בחותם של חיסרון ואי־שלמות, בתשוקה ובציפייה לשיבה אל הבית. האישור העמוק ביותר לזיקה אל ארץ המולדת הוא בקשר שקבעה התודעה היהודית ההיסטורית בין גלות ובין חטא: "מפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו". קיום גלותי, אף אם הוא בעל רוח כבירה, אינו קיום אידאלי. הנה, אף שהתלמוד הבבלי הוא פאר היצירה של העם היהודי, ההתייחסות אליו מבוטאת כך: "במחשפים הושיבני – זו תלמודה של בבל" (סנהדרין כד א).

אך החוויה הרב־דורית העצומה של הגלות היהודית אינה רק תאונה היסטורית. יש לה ערך חינוכי עליון: היא מלמדת אותנו שהגדרת העם היהודי כעם ילידי, שמקיים תלות מלאה בארץ מסוימת, איננה הגדרה ממצה. אנו קשורים בעבותות לארץ המולדת, אך היא אינה התכנית היחידה של נופנו. הזהות היהודית מעוצבת מהשפעות ארץ ישראליות ומהשפעות שמקורן בגלות. חווית הגלות מבהירה היטב כי היהודי בא אל הארץ כבן חורין שאינו משועבד לה. ארץ ישראל היא חומר גלם. קדושתה אינה נובעת מהפיזיות שלה, אלא מהמעשה היצירתי־הנורמטיבי של היהודי. היא מחוץ חפץ רק אם מעניקים לקיום בה משמעות ערכית־רוחנית. קיום ישראלי־יהודי נעדר רוח יהודית הוא, לפיכך, דל משמעות.

הטענה כי מרחב המימוש של הקיום היהודי הוא בזמן, בזיכרון ההיסטורי, באידאה ולא בטריטוריה, בחבל ארץ, בנחלת אבות – ולכן היהודי אוניברסלי וגלובלי – שגויה מיסודה. היא היפוכה הברור של הפרקטיקה היהודית הבסיסית ביותר. כל ילד בגן ילדים יהודי על פני הגלובוס יעיד שהזמן היהודי אינו גלובלי, אלא ארץ־ישראלי. לוח השנה היהודי חוזר ומדגיש את המקום. החגים תואמים את עונות השנה במזרח התיכון: חג האסיף, חג הקציר ודומיהם. אך לא רק בחקלאות מדובר: חג הסוכות מציין את היציאה ממצרים, את השהות בבית עראי עד הכניסה לבית היציב – ארץ ישראל; פסח חוגג את היציאה מהגלות ואת תחילת המסע אל הארץ; חג השבועות מזכיר את קבלת התורה, שכמה ממצוותיה תלויות בארץ ישראל. ברור כי התודעה היהודית ההיסטורית אינה רואה בזמן תחליף למקום, אלא הזמן עצמו עומד בסימן המקום.

חשיבות הארץ באה לידי ביטוי לא רק בזמן הטקסי ובתפילה, אלא אפילו באמצעות הטלת צלקת בבית הפיזי שבו גרים יהודים. ברחבי תבל כולה נוהגים

יהודים להותיר בביתם קיר לא מסויד – "זכר לחורבן" – שמבהיר כי מקום מגוריהם האינטימי, על טעמיו וריחותיו המוכרים והאהובים, הוא רק תחנה בדרך שסופה בארץ ישראל. אכן, הפלא שבקיום היהודי בגלות הוא דווקא הסירוב המתמשך להעתיק את המולדת התודעתית מארץ ישראל לתחום המושב. שלא כמו עם ילידי, לא חוינו את ארצנו ואת מקומנו כמובנים מאליהם. בהיותנו עם שקובץ מן התפוצות אנו עסוקים תמיד בצורך להיאבק על הארץ, בהפחת אש מתמדת ברמצי התשוקה אליה ממרחבי אתיופיה האפריקאית ועד הטונדרה שבפאתי סיביר.

האם דברים אלה נכונים גם היום? שני צדי המשוואה השתנו בדורות האחרונים. ה"חוץ" הגלותי נעשה זמין ומזמין מתמיד: תרמו לכך האמנציפציה, זכויות האדם, הרווחה הכלכלית, הגלובליזציה, קיצור המרחקים בין יבשות, התרבות הליברלית המתחזה לניטרלית, החילון של היהדות והחלשת היצר הלאומי. מנגד, ה"פנים" הארץ ישראלי קרם עור וגידים ריכוניים בדמות מדינה ממשית. זו קיבלה עליה מחויבות בסיסית להציע בית לאומי לכל יהודי.

ואולם הפיכת החלום האידאלי לממשות סדקה אותו. המציאות הריכונית התגלתה כמיוזעת ומרובת מעקשים. תרגום החזון למעשה מציג לפני העם היהודי את אתגר האחריות, את הצורך לבחור בחירות קשות – מוסריות, חברתיות, כלכליות. נסיבות קיצוניות מחייבות את היהודי הגאה ברוחניותו הנקייה להשתמש באלימות ממוסדת במשך שנים. מנשלת נהיה – כמה לא יהודי – לשולט.

רבים מתחבטים בשאלה אם אנו עומדים בהצלחה במבחן העליון של שימוש בריכונות. אנו מתמודדים עם קשיי הקיום הריכוני היום-יומי (שחיתות פושה, תרבות קטועה, קיום מאוים על ידי כוח גרעיני מתהווה) עוד קודם שהצלחנו לענות על אתגרי היסוד של הקיום המדיני (קביעת גבולות, קליטת עלייה, יצירת חוקה).

בעולם הגלובלי יכולים בני המעמד הגבוה והאליטה המשכילה למצוא לעצמם "בית" במקום העבודה, במטוס, בספרייה האקדמית ובמרחבים האינטרנטיים. מרחב מקומי בעל שורשים מחייבים מחניק אותם, מצמצם את אפשרויותיהם, מקצץ את כנפיהם. הגיבור הפוסט-מודרני הוא מובילי; "תייר קוסמופוליטי" בלשונו של זיגמונט באומן, קין חדש הנע ונד על פני עולם חסר גבולות, לאומים וזהויות קיבוציות. הצדקות אלה לבחירה בהגירה – אין בהן כל חדש. שונה לגמרי הוא הניסיון להפוך את הגלות לבחירה יהודית אידאלית. זהו

שבחי מקום

מהלך מופרך משום שהוא עומד בסתירה מוחצת לסיפור המקראי המיתולוגי, לזמן היהודי, לתודעה היהודית, לזיכרון היהודי ולגורל היהודי.

הרוב המכריע של העם היהודי בארץ ורבים מבני העם בתפוצות מבינים זאת. מנהיגי שיבת ציון בעבר ובהווה, חילונים כדתיים, דוחים מחשבות פוסט-ציוניות – החוזרות בגוונים שונים על טענותיו של סטיינר – משום הכרתם בכך שחיים של זהות יהודית משמעם עיצוב סגנון חיים שלם, המשתרע על כל מרחבי הקיום שבהם חי האדם. אי אפשר להסתפק בבית פרטי, בחיקה של קהילה או במרחבים טקסטואליים; נדרש גם קיום פוליטי-ריבוני על כל מרכיביו על קרקע המולדת הראלית. אסור לבחור בין יהודיות ובין ישראליות.

יום זיכרון של דור מאושר

ידידיה שטרן

נכתב בערב יום הזיכרון לחללי צה"ל.

* * *

יום הזיכרון לחללי צה"ל מציין את המחיר הגבוה של הריבונות היהודית. מקצתו כבר שולם במגש כסף עמוס להחריד בקורבנות אדם. אפשר שזוהי רק מקדמה: באופק העתיד מתקבצים ענני איומים חדשים הן בהיקפם והן באופיים. רוב העם היהודי בדורנו, המתקיים בשטח קטן יחסית, נמצא שוב על כוונתו של צורר שמבקש להחזיק ביכולת השמדת המונים.

ומהכלל אל הפרט: בשנים הבאות, יותר מעשור, אחד או יותר מילדי ישראל בצבא ההגנה לישראל ויסכן את גופו וקיומו למען הריבונות היהודית. אנו רגילים להצדיק את מחיר העצמאות בכך שהיא מעניקה לעם היהודי ביטחון פיזי. אך בעצם, מנקודת ראות צרה המתמקדת בסיכון ובסיכוי הפיזיים, היה עדיף לכאורה, לי ולשכמותי, להגר מכאן לכל מדינה מערבית אחרת. בעולם גלובלי, דמוקרטי וליברלי – יש מקומות בטוחים יותר בעבור יהודים מהשלולית הים תיכונית המסוכנת. מדוע איננו מהגרים אל חוף מבטחים?

בעבור רבים העוגן שקושר אותם לכאן הוא תחושת הזיקה ל"בית", אל המקום הפיזי הישראלי; אל נוף ילדותם. גם אני שותף לתחושה זו, ואולם אין די בכך: שלא כמו דורות קודמים, אנו יצורים מוביליים; איננו כבולים למקום, ויכולת הטמיעה שלנו בחוץ גבוהה. לכן מתחדדת השאלה האם הקשר אל המרחב הפיזי, יקר ככל שהוא, מצדיק את הסיכון של ניהול החיים במרחב המסוכן ביותר בעבור יהודים?

לדעתי, הסיכון מוצדק אם ל"בית" יש תוכן יתר על הפיזיות שבו; בית שבו נפרשת הזהות היהודית, במילואה, במרחב הציבורי. מימושה של אפשרות זו

יום זיכרון של דור מאושר

מותנה בקיומה של ריבונות יהודית. אמת, היהדות – דת, תרבות ולאום – התקיימה ומתקיימת גם בגולה. שם חובר עיקר ארון הספרים היהודי, ועוצבו המחשבה והמעשה היהודי כמו שאנו מכירים אותם היום. ואף על פי כן, יהדות נעדרת מדינה מותירה את הלאום נכה וחסר, את הציביליזציה מרוטת נוצות ואת הדת מוגבלת בתחולתה.

בגלות, היהדות יכולה להיות רוחנית, אך לא פיזית. היא פרטית, משפחתית או קהילתית, אך איננה לאומית ופוליטית. רק מדינה יהודית תאפשר היווצרות של ספרה ציבורית יהודית. בה נוכל להתמודד עם המבחן המוסרי של ריסון ואיפוק בשימוש בכוח הלאומי, לקיים את מה שהיהדות דורשת מאתנו ביחס ל"גר" – מיעוט לאומי המתגורר עמנו או לפתח משפט ציבורי יהודי או מגילת זכויות אדם וחובותיו מתוך אוצר החוכמה והניסיון היהודי. במדינה היהודית, ורק בה, יכולה הציביליזציה היהודית לעסוק בשאלות של מדיניות חוץ וביטחון, לטפל במדיניות רווחה וסעד בהיקף על-קהילתי, לנהל דו-שיח בין עולם הערכים הדמוקרטי והליברלי ובין עולם הערכים היהודי והמסורתי.

מדינה יהודית איננה רק סמלים – דגל, המנון, לוח שנה, או שמות של אתרים – אלא גם, ובעיקר, מימוש של אורח חיים יהודי כקולקטיב שנושא באחריות לעצמו ולזולתו. כל מי שסבור שליהדות יש הצעה ייחודית בנוגע להתנהלות בעולם לא רק כפרטים, אלא גם כקבוצה לאומית, חייב להכיר בחיוניותה של מדינת ישראל בעבור הציביליזציה היהודית. איננו יכולים להסתפק במולדת רוחנית המתקיימת בתודעה; נדרשת לנו מציאות חיה שבה יעמדו היהודים לפני תהליכי קבלת החלטות לאומית מתוך התמודדות רציפה עם התוצאות של החלטות אלו. יש לקיים את המדינה היהודית על אף הסיכונים והמחיר, משום שרק באמצעות המדינה יקבל הלאום היהודי – מדינת לאום, התרבות היהודית – מרחב השפעה ציבורי והדת היהודית תחזור להיות בעלת היקף מלא. בלא מדינה משלנו תיוותר ההצעה היהודית ל"חיים טובים" מוגבלת עד כאב.

במדינה דמוקרטית אוניברסלית הצעת החיים היהודית המלאה אינה יכולה להתקיים. למדינה כזו אין ערך יהודי מוסף כלשהו, יחסית לערכה היהודי של קהילה גלותית חזקה ובטוחה בעצמה. לכן, אם תבחר מדינת ישראל להסתפק בקיום דמוקרטי "נורמלי" ותשיל מעליה את ייחודה היהודי, תאבד מכוחה הדרישה של המדינה מאזרחיה להקריב את עצמם למענה. עוצמתנו וחוסננו תלויים ביכולת שלנו לטעון את מדינת ישראל בתכנים מהותיים ועשירים של הלאום, של התרבות ושל הדת היהודיים.

מולדת שלי, מולדת שלך

אבי שגיא

המונח "מולדת" נטען משמעויות בעייתיות וקוטביות. מהצד האחד יש מי שבשם המולדת מסיק את הצידוק הכללי לנשל ולפגוע באחרים – ערביי ישראל או פלשתינים. הללו, כך נטען, פוגעים במולדת. זו טעות חמורה שמועצמת דווקא מפני שמי שטוען אותה סבל מהיעדר מולדת; התנסה בזרות. הניסיון להזיר את ערביי ישראל או את הפלשתינים ממולדתם, חוץ מהבעיות המוסריות הגדולות שיש בו, מגלה אִי־הבנה מוחלטת של רעיון המולדת שבשמו פועלים המדירים והמנשלים.

מן הצד האחר אנו עדים לעלייה ברעיון הקוסמופוליטיות בישראל. לרעיון זה כמה ביטויים: ראשית, הדגשת יתר של שיח האזרחות על חשבון שיח הזהות. הזהות מטבעה קשורה למיתוסים של מקום, שפה, זיכרון והיסטוריה. לעומת זאת האזרחות קשורה לחברות ביחידה הפוליטית; חברות, שבגרסאות הקוסמופוליטיות מתעלמות מהזהות. שיח האזרחות הקוסמופוליטי מדמה את האזרח ל"יש" מופשט שאינו חי בהקשר היסטורי, תרבותי ומקומי: הוא רק "אזרח". זהותו נידונה להיכלא בין כותלי ביתו האינדיבידואלי. הזהות הפרטיקולרית הולכת ומיטשטשת; היא כמין פרפרזה לקיום הולם יותר – קוסמופוליטי. שיח מנשל זהות הוא פעולה דה־הומניזציה, שחומרתה אינה נופלת מהחומרה שבהדרת האחר ממולדתו.

זאת ועוד, בתקופה האחרונה אנו עדים לכמיהה לגלותיות. כותבים שונים מבקשים לעגן את הקיום היהודי בגלות; במרחב חיים שאינו גאוגרפי־פוליטי. מה שהיה כורח בהיסטוריה היהודית נעשה משאת נפש. המצדדים הישראלים ברעיון זה אינם חוזרים לאידאה הרומנטית של "היהודי הנודד" הנושא את בשורת האדם, אבל במוכנים רבים נקעה נפשם מהיצמדות למרחב חיים גאוגרפי־פוליטי. מתוך השובע שבכניטחון במולדת הם כמהים לגלות, לקיום אחר. אין כמוהו כל רע בכמיהה לקיום אחר. אדרבה, זה טיבו של הקיום האנושי

מולדת שלי, מולדת שלך

– החריגה העצמית, ההעתקה המתמדת ממצב נתון. יתר על כן, חריגה עצמית זו היא אחד מפְּלֵי הביקורת החשובים כל כך במימוש רעיון המולדת. בלעדיה עלול תהליך המימוש להעצים עוולות. אבל אם חריגה עצמית זו מתגלמת בשלילת המולדת, אם היא פוסקת מלהיות יסוד ביקורתי ונעשית משאת נפש, עליה להביא בחשבון כי יסוד מוסד של הגלותיות היהודית עצמה הוא כמיהה למולדת. אם אין הכמיהה לגלות פנטזיה שדבר אין לה עם הגלות היהודית, עליה לזכור כי הגלות היהודית היתה בתודעתם של יהודים רק מצב ביניים, וציון היתה מחוז חפצם האחרון.

הבעייתיות שבשיח המולדת הישראלי מחייבת התמודדות גלויה וכנה. דבר אחד צריך להיות ברור: שיח זה צריך להתנהל מתוך כבוד עמוק להוויית האדם הראלית הזקוקה למולדת, ודווקא משום כך עליו להתקיים בתוך הקשר מוסרי ביקורתי. הקשר זה משמר הן את היסודות החיוניים לאדם ובתוכם המולדת, והן את הבלמים המרסנים במימושה של המולדת במרחב גאוגרפי־פוליטי. אם לא נדע לקיים את שיח המולדת במסגרת מתווה זו, לא רק שאנו פוגעים בזולת, אלא שאנו פוגעים ביכולתנו לממש את החיים במולדת שהיא בית ומרחב פוליטי־גאוגרפי.

על אהבה, שליטה וריבונות

אבי שגיא

לרוב מניינה ובניינה של החברה היהודית יחס זיקה עמוק אל מרחבי הארץ. תודעתם צרובה בזיכרון מיתי של געגועים ואהבה אין קץ לארץ. זיכרון ואהבה זו התגלמו בתפילות, בשירים, בשיבה הציונית אל "המקום"; המקום הפיזי שאפשר לחוש בו, להתרפק עליו, לגעת בו. זיקת אהבה זו למולדת היא בין התופעות המופלאות שכוננו את תבנית מולדתו התרבותית של העם היהודי.

היחס המיוחד של אהבה לארץ מתגלם בתודעת רבים כתביעה לריבונות ולשליטה על טריטוריה. כביכול, אינך יכול לאהוב את ארץ ישראל אם אתה מניחה בידי זרים. השליטה והריבונות נעשות אפוא מבחן עליון לזיקת האהבה. ואולם האם אהבה מתממשת דווקא על ידי שליטה וריבונות? ובכלל, מהי אהבה? ומה היחס הראוי שבינה ובין שליטה וריבונות?

הכרתנו את הזולת נעשית באמצעות התיאורים, האפיונים או התיוגים שאנו מייחסים לו. במסגרת הכרה זו אנו תופסים אותו כמו שהוא בשבילנו, ולא כמו שהוא לעצמו. ה"היות בשביל הזולת" משמעו שהאני המתאר הוא הסובייקט, הריבון, והזולת הוא אובייקט בלבד, ולפיכך קיומו כסובייקט אינו זוכה לביטוי. תפיסה מעין זו אינה מותירה יסוד סודי, נסתר בהוויית האחר. קיומו תחום על ידי האופן שבו הוא מתפקד בעבורי.

אחת ההוגות המעמיקות במאה העשרים, סימון וייל, ציינה בספרה המובד והחסד כי האהבה היא "האמונה בקיומם של אחרים כשהם לעצמם". האהבה משחררת את הזולת מכפיפותו ל"אני", ומאפשרת לו להיות נוכח בלי שהוא משמש אובייקט בעבורי.

כיצד מחוללת האהבה פלא זה? כיצד גוברת האהבה על המערכת ההכרתית הממקמת את הזולת כ"יש" שהוא בשבילי? וייל כותבת: "לזהם, פירוש הדבר לשנות, לגעת [...] להשתלט. ליטול בעלות, פירושו לזהם". משמע, "לאהוב אהבה טהורה פירושו להסכים למרחק, להעריך את המרחק בינינו לבין מה

על אהבה, שליטה וריבונות

שאנו אוהבים." וייל מציבה דיכוטומיה בין זיהום ובין אהבה טהורה. הזיהום שעליו מדברת וייל מזוהה עם פרקטיקות כמו שינוי, נגיעה, בעלות, שליטה, ואילו האהבה היא היפוכן של פרקטיקות אלו; היא הסכמה למרחק. אנו רגילים לחשוב על אהבה כעל קרבה, ואולם באופן פרדוקסלי עלולה קרבה להיות סימפטום של זיהום.

גם אם עמדתה של וייל קיצונית, האינטואיציה היסודית שלה חשובה: אהבה אינה יכולה להתקיים בלי שהאוהב מוכן להכיר במרחק שבין ויין מושא אהבתו. שכן אם האוהב רואה במושא אהבתו רק משהו שהוא בשבילו, או אז הוא אוהב את עצמו מתוך הונאה עצמית שהוא אוהב את הזולת. אהבה היא גם (ולא כמו שווייל טוענת, רק) היכולת לסגת לאחור, הוויתור על שליטה, הנכונות לריסון עצמי ולצמצום נטיית האדם לריבונות והכלה עצמית.

תפיסה זו של האהבה מספקת את התשובה על השאלות שהצגתי: פלא הנוכחות של הזולת כמו שהוא לעצמו מתחולל רק אם האדם מוכן לסגת ולפנות מקום לאחר. לאמתו של דבר, נוכחות הזולת מותנית בנסיגה מהתבנית האופיינית ליחסי סובייקט-אובייקט. האוהב מוותר על היחס ההיררכי סובייקט-אובייקט לטובת היערכות נפשית חדשה: אקטיביות המובילה אותו לפסיביות, לעצירה ולהימנעות. רק פעולה זו, שהיא היא אהבה, מאפשרת לנוכחות האחר לזרוח בפנינו; ההגבלה העצמית שלנו מאפשרת את הופעת חירותו ומלאותו של הזולת.

אבל אהבה אינה רק נסיגה; היא כרוכה גם ביציאה של האדם מהמיקוד שלו בעצמו; בלשונו של אורטגה אי גאסט, האהבה היא "הגירה" אל עבר האחר. האוהב מעמיד במרכז את מושא אהבתו, פונה אליו, משתוקק אליו תדיר, אבל לא מסלק את המרחק ההכרחי בינו ובין הנאהב. אדרבה, התשוקה מיוסדת על שמירתו של מרחק מתמיד זה.

דא עקא, פעמים רבות בחיינו אנו ממירים בנקל את יחס האהבה ביחסי שליטה או ריבונות. כך למשל הורים מנמקים פעילויות שונות שלהם, מהן חמורות במיוחד, כלפי ילדיהם בנימוק רכושני: "הוא הבן שלי". הרכושנות, שבמסגרתה הילד נעשה לחפץ המשוך לבעלים – ההורים, נדמית ליחס אהבה, אך היא בדיוק היפוכו של יחס זה. כאמור, אהבה מחייבת ריסון עצמי וראיית מושא האהבה כמו שהוא לעצמו ולא כמו שהוא בשביל האוהב. חוויית ההורות המורכבת היא גם חוויה של נכונות לריסון עצמי, לפתיחות כלפי הנוכחות של הבן או הבת, והיא מבחן קשה בדיוק בשל יחסי התלות הבסיסיים הקיימים בין הורים לילדיהם.

גם ביחסים בין בני זוג מתחוללת לעתים המרה מאהבה לרכושנות, ויחס האהבה מתורגם ליחסי בעלות ושליטה. במסורת היהודית מצויים סימנים ברורים של תמורה זו, שבמסגרתה בן הזוג נתפס כבעלים של זוגתו. זאת האלימות השכיחה בין בני זוג "אוהבים".

עד עתה ניתחתי את זיקת האהבה מתוך תשומת לב מיוחדת ליחסים הבין-אנושיים. ניתוח זה רלוונטי גם ליחס שבין בני אדם ובין מושאים שאינם אנושיים: אלוהים, מולדת, חפצים וכיוצא באלה. גם אהבה ביחס למכלול המושאים הללו מחייבת פיתוח קשב, דיספוזיציה של פסיביות, נכונות לקלוט את המושא, לצאת לקראתו ולהיענות לו.

במרחב החפצים התמונה מורכבת יותר. חפצים אינם בעלי רצון ועצמיות. משום כך יחס האהבה כלפיהם מתורגם, בטבעיות, ליחס רכושני. אין דרך אחרת לבטא את אהבתי לחפצים "שלי" זולת רצוני שהם יהיו קרובים אלי, והבעלות מבטיחה זאת. עם זאת, גם בהקשר זה כולטת ההבחנה בין אהבה לשליטה רכושנית גרדא. שליטה כשהיא לעצמה אינה ביטוי של אהבה. היא יכולה להיות ביטוי לצורך שלי בחפצים אלו. מי שיחסו לחפצים מיוסד על הצורך בלבד, מוכן להמירם על פי תנועת הצורך עצמו. מי שאוהב חפץ מסוים לא ימירנו בזולתו.

ומכאן לשאלה של זיקת האהבה למולדת. מולדת איננה חפץ; היא אינה ספר או פריט אוהב, היא שונה מהם מהותית. חפצים מיטלטלים מטבעם, אבל המולדת קבועה "שם", במרחב טריטוריאלי מוגדר. לפיכך, יחס של שליטה על חפץ יכול להיות יחס אהבה הולם כדי להבטיח את הנגישות והנוכחות של החפץ בעולמו של האוהב. אבל האם יחס רכושני המתגלם בשליטה ובריבונות הוא אכן יחס הולם למולדת?

בני אדם אוהבים את מולדתם, הם זקוקים לה, נענים לה, מטפחים אותה וכמהים אליה. אבל האם מולדת היא מושא אהבה רק אם שולטים בה? האם זיקת האהבה אליה מותנית בשליטה ובריבונות דווקא? גם אם איננו מקבלים את עמדתה הקיצונית של סימון וייל ולא רואים בשליטה ובריבונות זיהום, המנוגד לאהבה, ברור שאין לזהות זיקת אהבה למולדת עם שליטה וריבונות. אהבת מולדת נענית לתבנית האהבה שהצגתי לעיל. הצורך בשליטה ובריבונות אינו נובע מאהבת המולדת כשהיא לעצמה; היא נאהבת משום שהיא מחוץ חפץ וגעגוע. ראייה ברורה לתובנה זו היא הזיקה ארוכת השנים של העם היהודי למולדתו. מחוץ לישראל חי היהודי בגלות. כוחה של המולדת היהודית המיתית לא היה מותנה כלל ועיקר בשליטה ובריבונות.

על אהבה, שליטה וריבונות

הצורך בשליטה ובריבונות על חבלי מולדת הוא פרקטי-פוליטי. שליטה וריבונות נגזרות מצורך, ואולי מתשוקה, אבל הן לאו דווקא קשורות באהבה. תכליתה של השליטה והריבונות להבטיח את היכולת לחבור אל המולדת, להיות בקרבת מגע עמה, לאפשר ייצור מרחבי תרבות ומימושי מיתוס. מכיוון שהשליטה נובעת מצורך מעשי ואינה מיוסדת על עצם הזיקה, יש תמיד צורך לחזור ולשקול את אופני המימוש של צורך מעשי חיוני זה ביחס לצרכים ולערכים אחרים.

פוליטיקה של שליטה וריבונות אינה יכולה להיות מיוסדת רק על זיקת האהבה, שכן אין שום קשר הכרחי בין אהבת מולדת לריבונות ולשליטה. אדרבה, לעתים העצמת הריבונות והשליטה משקפות צורך נרקסיסטי של הרחבת האני ולא זיקת אהבה למולדת הנמצאת "שם".

את המרחב הפוליטי קובעים מכלול השחקנים ומכלול הצרכים המופיעים בתוכו ולא בסיס זיקת האהבה. אהבת מולדת מיוסדת על העמדה הנפשית הבסיסית של זיקה וקשר. לעומת זאת שאלת הריבונות והשליטה עולה מתוך ההקשר הפוליטי של יחסים בין מדינות או עמים. אלו שתי שאלות נפרדות, והערבוב ביניהן מיוסד על אי-ההבחנה בין אהבה ובין שליטה וריבונות. האם ניקיון מושגי יכול לחולל גם שינוי פרגמטי? איני יודע, אבל ראוי להרהר ולחשוב מחדש על יחסי הזיקה שבין אהבה, ריבונות ושליטה.

למה לנו מדינה?

לעתים מזומנות, בין מלחמה אחת לאחרת, נדמה שהישראלים מוותרים על המדינה. נולדנו לתוך המדינה, אנו שבעים ממנה ואיננו טורחים בהבנת חשיבותה. יש לה מומים מולדים וגם צלקות עמוקות שאנו הטלנו בה. לכן, במקרה הטוב, המדינה נתפסת כמובנת מאליה. במקרה השכיח היא מעוררת אנחה. במקרה הרע היא מושא לזלזול. יום העצמאות ירד מגדולתו. רובנו נהנים מחופשה אביבית, סביב מנגל עטור דגלים, בלי חגיגות.

זה עיוורון קולקטיבי מדהים. יהודי הדורות הקודמים מציצים בנו בחוסר הבנה: כל שקיוו לו התממש בנו, ואנו מושכים כתף בחוסר עניין. יהודי הדורות העתידיים יאשימו אותנו בבית הדין של ההיסטוריה על מה שהחמצנו בעבורם. להגנתנו נטען שלחמנו ושפכנו דם למען המדינה, שהבנו את ההכרח בצבא מגן לעם נרדף. זו אמת שיום הזיכרון מעיד עליה כאלפי מצבות. ואולם הדורות הקודמים והבאים ישאלו: הקרבה זו – לשם מה?

כשיתברר שתשובתנו מגומגמת, הם ישיבו תחתינו: חשיבותה של המדינה בהיותה זרוע ארוכה של הזהות היהודית בדורנו. לריבונות ערך רב-ממדי: בצד שמירה על עצם הקיום, היא אמורה להעניק לו עומק ותוכן ייחודיים. תפקידה לכונן מרחב ציבורי-מדיני שיעשיר את חוויית הזהות היהודית בשלל גווניה. לכאורה, מנקודת ראות של זהות, דיינו בקיומה של מולדת גם בלא מדינה. "מולדת" היא מקום ממשי או מיתי, שאליו מנוקזים זיכרונות ומאוויים; שבו התעצבה לשון ותרבות; שממנו שואבים תחושות שייכות וביטחון ראשוניים. כך, "ארץ ישראל" היא מולדת לא רק בעבור תושביה, אלא גם בעבור יהודי התפוצות, מבבל ועד לוס אנג'לס.

מנגד, "מדינה" אינה מקום, אלא מסגרת ארגונית-חברתית, בעלת אישיות משפטית, שתכליתה לאפשר קיום משותף לאזרחיה. השניים, מולדת ומדינה, אינן בהכרח כרוכות יחד: אילו התממשה תוכנית אוגנדה, היתה לנו מדינה באפריקה ומולדת במזרח התיכון. אם כן, מדוע לא נסתפק בקיומה של מולדת ונוותר על הריבונות הפוליטית?

למה לנו מדינה?

השאלה מתעצמת לנוכח מגמות בין-לאומיות המגמדות את חשיבות המדינה הן בהקשר הביצועי והן בהקשר הזהותי. כידוע, את העולם השטוח ונטול הגבולות בעידן הגלובלי מנהיגים חברות בין-לאומיות, בריתות אזוריות ושווקים פתוחים. אלה מכופפים את ידה של המדינה, והיא מאבדת רלוונטיות בחזיתות חשובות. מי היה מאמין, בעבר, כי מדינות אירופה יוותרו על מטבע לאומי וידונו בחוקה משותפת?

זאת ועוד, במאה העשרים השתרשה הבחנה בין שני מרחבים. במרחב הפרטי מתממשת הזהות הייחודית שלנו, ובו אנו מתקיימים כמו שאנו בעצמנו ולעצמנו. מנגד, המרחב הציבורי נתפס כמקום אוניברסלי, ניטרלי, ובו הזהות הייחודית נעלמת. תחתיה מופיעות פרסונות ומסכות שאנו עוטים עלינו על פי אפיונים שונים – מקצוע, מין, גיל, תיוג חברתי וכדומה. לפיכך, למרחב הציבורי שהמדינה מכוננת אין לכאורה תפקיד בגיבוש הזהות של אזרחי המדינה. המדינה מתייחסת לאזרחים ומתווכת ביניהם באמצעות מערכת חוק, שבמרכזה מגילת זכויות אדם או אזרח, שהיא עיוורת לשאלה על מי היא חלה. תהא זהותך אשר תהא – אתה זכאי להגנה שווה של מגילת הזכויות.

ההבחנה בין שני המרחבים מתעצמת בחברות שמטמיעות לתוכן השקפת עולם ליברלית. פרדוקסלית, דווקא ההשקפה שמעמידה במרכזה את היחיד ואת חירותו מובילה לצמצום מרחב המחיה הייחודי שלו אל לב לבו של הבית הפרטי. בעבור הליברל, היעדר ה"פנים" המיוחדות של האזרח מבטיח כי המדינה תקצה זכויות וחובות באופן שוויוני. בשם השוויון, שהוא גולת הכותרת, נמחק החותם האישי, מתערפלת הזהות המיוחדת. ואולם אם כך, למה לנו מדינה?

זכויות האדם, בהיותן אוניברסליות, חלות בשווה על האמריקאי, על האירופי ועל הישראלי. מהו המותר העקרוני של המדינה על פני ארגונים על-מדינתיים דוגמת האו"ם או ארגונים פנים-מדינתיים כגון האגודה לזכויות האזרח? מדוע נעדיף את בית המשפט שבירושלים על פני טריבונל בין-לאומי? אדרבה, מדינה שמתיימרת לתפקד על בסיס ערכים ייחודיים נחשדת בהפעלת אלימות שלטונית כלפי המיעוט. מדינה שיש לה אמירה זהותית משלה נתפסת כאיום על האזרח האוניברסלי הליברלי.

מתברר שככל שגוברת חשיבות הפרט לעומת הקולקטיב, וככל שהמרחב המדיני מתרוקן מהיבטי תרבות וזהות, כך פוחת ערכה של המדינה. "המדינה", מוסד מרכזי בהיסטוריה האנושית המודרנית, נשחקת בין פטיש חיצוני, "העולם", ובין סדן פנימי, "האדם".

מגמות כלליות אלה מקבלות עוצמה נוספת בהקשר היהודי-ישראלי.

רבים בתוכנו שוללים את תפקיד המדינה בעיצוב זהות יהודית: יש הקוראים ל"נורמליזציה" שלה, כך שהיא תהיה מדינתם של מי שחיים בה, ובתוך כך ינותק הקיום הישראלי מהקיום היהודי ההיסטורי. זו קריאה להפרדה לא רק בין מדינה לדת יהודית, אלא גם בין מדינה ובין לאום ותרבות יהודיים.

החרדים מטיפים למהלך הפוך, שתוצאתו שווה: רשות הרבים אמורה להשתעבד כולה לביטויים של היהדות ההיסטורית המיתית ולהתנתקת מאפיוני ריבונות. המדינה אינה בעלת חשיבות; היא "גלות המר מכול". קבוצה שלישית מעמידה את המרחב הגאוגרפי-פיזי במרכז. מבחינתה, את ההיסטוריה היהודית צריכה להחליף היסטוריה אחרת. את פשר ייחודנו יש למצוא במיתוס הקשור במרחב של כנען ופלשת.

ניסוחים קיצוניים של עמדות אלה – וזהו רק מגוון חלקי – נוטים לפוסט-ציוניות, שעיקרה שלילת רציפות בין העם היהודי ההיסטורי למציאות הישראלית הריבונית בהווה. משותפת להן השאיפה לעקר מתוך ממשי את התיבה "מדינה יהודית": יש הרוצים לסלק ייחוד של זהות יהודית מהמדינה. יש השואפים להשליט ייחוד יהודי-דתי מתוך ויתור על הארגון המדיני, ויש המעוניינים במדינה לשם מימוש ייחוד גאוגרפי-ילידי, שאינו יהודי.

ברם חשיבות המדינה ככלל והמדינה היהודית בפרט מתבררת אם עומדים על הטעות שבהבחנה מוגזמת בין המרחב הפרטי למרחב הציבורי. הסתכלות נכוחה במציאות מלמדת כי שני המרחבים מפולשים זה לזה: בפיון האחד, מהציבורי לפרטי, ברור כי ביתנו שוב איננו מבצרנו; ה"חוץ" מחלחל לתוכו בהצלחה רבה, רכוב על גרודים של סוסים טרויאנים. דינו שנביט בניסיונות הכושלים של החרדים, שומרי החומות, "להתגונן" מפני אוטוסטרדת המידע האינטרנטית שאורבת לפתחם.

ובכיוון ההפוך, רשות הרבים מושפעת מהתרחשויות במרחב הפרטי, שהרי בבואנו אליה איננו משילים מעלינו את עצמנו. המרחב המשותף מאוכלס בכני אדם שנושאים עמם את זהותם האישית, את תקוותיהם ואת כאבם. כיכר השוק היא שמיכת טלאים הרקומה ממכלול הסיפורים האישיים של יחידים, והם שמעצבים אותה. מתברר שהמרחב הציבורי משפיע על הזהות הפרטית ומושפע ממנה.

ואמנם, הזהות נבנית מחוץ לבית, בכל מקום: במרחב החינוכי ("קבלת שבת" בגני ילדים, לימוד היסטוריה יהודית בבתי ספר וחקר המשפט באוניברסיטאות); במרחב החברתי (מפלגה פוליטית, אצטדיון ספורט, תנועת נוער); במרחב המקום (שמות – מכיכר מלכי ישראל ועד כיכר רבין, טיול

למה לנו מדינה?

כשביל חוצה ישראל, השפעה כמותל המערבי); במרחב הזמן (האם יום כיפור בישראל שווה ליום כיפור באוסטרליה?); במרחב הטקסי (יום השואה, בולי דואר, מגורה וענפי זית); ובמרחב התרבותי (תאטרון לאומי, טלוויזיה ממלכתית או אקדמיה ללשון). בכל המרחבים מעצבי הזהות האלה יש למדינה תפקיד חשוב אם בעצם כינון המרחב הציבורי ואם בוויסות דרכי ההתנהלות בו באמצעות קביעת מדיניות, מימון או אף כפייה.

בצד הבית הפרטי ומרחבי חינוך, חברה, מקום, זמן, טקסים ותרבות, קיים גם מרחב ציבורי נוסף, רב-ערוך בגיבוש הזהות: המרחב המדיני-שלטוני. כאן המדינה אינה רק בעלת תפקיד, אלא שחקנית יחידה. מרחב זה לא היה קיים בעבור יהודים באלפיים שנות גלות, ואין הוא זמין כיום במדינות המערב הליברליות.

ביום ה' באייר תש"ח נפתח חלון הזדמנויות נדיר בתולדות העם היהודי למימוש הזהות הייחודית במכלול ההקשרים שבהם חיים בני אדם, ובכלל זה במרחב השלטוני. האתגר גדול ונוגע לתפקוד כל האורגנים של המדינה: במה שונה צבא יהודי מצבא כלשהו? האם יתבלט במוסריותו? האם נפיק משהו מהתרבות היהודית בדרך שתאפשר לנו להתמודד עם מבחן השימוש בכוח? איזה תיקון עולם ייחודי יכולה להשיג מערכת משפט במדינה יהודית? האם הביטחון הסוציאלי שתעניק מדינת ישראל לאזרחיה יהיה מושפע ממסורת הצדקה המופנמת בהווייתנו כעם? וכיצד תבוא מורשתנו למימוש בצדק המדיני שיעצבו חוקי כנסת ישראל? העובדה ש"גַר היית בארץ מצרים", מה השפעתה על היחס למיעוטים בתוכנו? האם שיח החובות היהודי והסולידריות הקהילתית ימתנו את קדחת ההפרטה שאחזה במדינה? אלה שאלות חדשות שרק חיים במדינה ריבונית מעוררים אותן. התמודדות עמן תעניק למדינה משמעות ועומק שיצדיקו את ההקרבה שמציין יום הזיכרון, ואת החגיגה של יום העצמאות.

חשיבותה של ישראל, ראש סיכה על הגלובוס, תתברר כשנשכיל לאפשר לזהות היהודית המורכבת, הפלורליסטית, להתגלם במרחב הציבורי והמדיני. בצד שמירה תקיפה על מגילת זכויות אוניברסלית, על המדינה לבטא במעשיה, בתקציבה, בסמליה ובחוקיה את מה שהיהודים נושאים עמם כזיכרון רחוק וקרוב. עיצוב המדינה מתוך זיקה מתמדת אל עומק התרבות וההיסטוריה היהודית כרוך בשאלות, מהן רבות העוסקות באזרחים שאינם יהודים. אבל מורכבותן של השאלות אינה יכולה להיות הנמקה לסילוקה של הזהות מהמרחב הציבורי. רק אם נעמוד באתגר הזהות נוכל לחוג עצמאות בלב מלא. אז גם נהפוך ממדינת היהודים למדינה יהודית.

ה"אחר" – בלילה כל הפרות שחורות

מבוא

הריבוי והגיוון הישראליים היו יכולים לשמש בבחינת "עושר שמור לבעליו לטובתו". בתנאי ריבוי היה אפשר לחיות חיים מלאים יותר – ללמוד מהאחר, לחוות את המציאות גם דרך משקפיו של הזולת, לגבש תודעה פלורליסטית וכיוצא באלה. נוכחותו של האחר בחיינו היתה יכולה להנהיר לנו את עצמנו. באמצעות האחר היה אפשר להבין את הייחוד של ה"אני". ואולם דומה שקהילות שונות בחברה הישראלית רואות באחרות איום על עולמן.

בשער זה נתאר את משוואת האיזונים ההדדיים שבתוכה מתנהלת סגת הקיום הישראלי וננתח אותה. שיאה של משוואה זו הוא דימוי האחר לדמון. המאמרים הראשונים בשער זה מציגים את תבניות היסוד של היחס אל האחר. שאר המאמרים מיישמים תבניות אלו בהקשר לקבוצת המיעוט המשמעותית ביותר בישראל – ערביי ישראל. להערכתנו, שלילת האחר מקורה, בין השאר, בחוסר ביטחון עצמי של הקהילות השונות. אנו מבקשים להציע סוג אחר של שיחה, המיוסדת על פתיחות כלפי האחר.

הזמנה לשיחה עם האחר

השיח של החברה הישראלית רווי סטראוטיפים: ל"שמאלנים" מיוחסות תכונות של היעדר מחויבות יהודית, פוסט־ציונות, זיכרון יהודי היסטורי דל, ריקנות ונהנתנות. ה"חרדים" נתפסים כקבוצה שחורה מסתגרת ומתבדלת, בטלנים, סחטנים, נעדרי חשיבה ביקורתית הנוהים אחרי זקן מופלג. "ערבים", כמובן, הם רק ערבים: חסרי נאמנות דמוקרטית, מזימתיים כלפי המדינה וכדומה. "ימנים" לוקים בחוסר הומניזם, בשנאת הזר, מקלים ראש בזכויות אדם. "הציונים־הדתיים" מסוכנים מהחרדים בשל שאיפתם להשתלט על המרחב הציבורי; הם גרועים מהלאומיים משום הזנתם באנרגיה אין־סופית מכור ההיתוך האמוני. הם משיחיים, שבתאים מקדשי עפר, מתנחלים אדוני הארץ, והעיקר: ממירים את סמכות המדינה בסמכות האל, כלומר רבנים – ולכן הם סכנה לדמוקרטיה. נאמנותם מסורה להלכה ולא לחוק הישראלי. כך נחרש, תלם אחר תלם, שדה השיח של החברה הישראלית. פְּרוֹתוֹ הבאושים הם סימטרייה מטרידה של שלילה הדדית.

ואולם המציאות בנוגע לכל אחת מן הקבוצות עשירה ומגוונת מהדימוי. אחד השיעורים החברתיים המרכזיים של העת האחרונה משקף זאת ביחס לקבוצה אחת: הציונות הדתית. אם מאות אלפי ציונים דתיים אכן הולמים את הסטריאוטיפ; אם נאמנותם למדינה מותנית בפסיקה הלכתית; אם הדמוקרטיה בעבורם היא רק קרדום לחפור בו ואילו התאוקרטיה היא צורת השלטון שעמה הם מזדהים – כיצד זה שהציבור הדתי הרחב מסרב לסרב לפקודות הצבא בעת חיכוך עם אידאולוגיות דתיות, למרות פסיקות הלכתיות של חשובי הרבנים שדורשים זאת? כיצד קרה שמתיישבי גוש קטיף קיבלו עליהם את הדין ופינו את בתיהם בלא אלימות אקטיבית, על אף פסיקה של מאות רבנים שהחלטת ההתנתקות, ששלוש הרשויות בישראל אישרו אותה, היא הרמת יד על קודשי ישראל?

העובדות הן שבמחאה הדמוקרטית הלגיטימית נגד הפינוי מגוש קטיף

הזמנה לשיחה עם האחר

השתתפו המוני דתיים. במחאה האפורה – סגירת כבישים, הסתננות בלתי מורשית לרצועת עזה – אלפים יחידים. במחאה השוברת כללי משחק – רק כמה מאות, בעיקר צעירים פרועים. מספר סרבני הפקודה מגיע כדי עשרות יחידות בלבד. לז' חשב הציבור הדתי – כמו שהורו הרבנים – שדין הפינני כדין הוראה של המדינה לחלל שבת או לאכול חזיר, היתה תגובתו אחרת לחלוטין, שוברת כלים, מתמרדת עד אחרון מאות אלפי הבורגנים השבעים הדתיים. צבא או משטרה, לו נשלחו לאכוף הוראה זו, היו נשארים נקיים מדתיים.

רבנים בחרו לנסח את התנגדותם לתוכנית ההתנתקות בדרך של פסק הלכה, ובכך אילצו את שומעי לקחם לבחור לכאורה בין ציות לפסק ובין ציות לדמוקרטיה. משאל העם המעשי בין השניים הוכרע ברורות: הציבור הדתי במאות אלפיו, בריבוא בני הישיבות שלו, סירב להעניק גט פיטורין לדמוקרטיה ולכללי המשחק הנהוגים בה. הוא העדיף להפר את פסקי ההלכה ולהמשיך לשזור את חייו במרקם החיים הדמוקרטיים. הרבנים הקיצונים כשלו במבחן ההנהגה.

מציאות זו מחייבת התמודדות גלויה וישירה עם השאלה על מקורן של הציפיות וההערכות המוקדמות שהיו ביחס לציפיות הדתית. הללו מבוססות על מנגנון סוציולוגי שכבר הוכר בשנות הארבעים, ולפיו בני אדם נוטים לייחס לקבוצות תכונות עיקריות, שמהן נגזרות התכונות המשניות המכוננות ומעצבות את זהותם והתנהגותם של בני הקבוצה. המחקר לימד שכאשר התבצעה גנבה בסביבה ששחורים חיים בה, היא יוחסה להם, שכן התכונה העיקרית של "השחורים", צבע עורם, גוזרת את התכונות המשניות של הפרת חוק ומוסר. המעצרים שביצעה המשטרה התבססו על נתונים אלה וכך נעצרו, על לא עוול בכפיהם, בני אדם שחורים נורמטיבים. כך גם הציפיות והשיפוטים אצלנו כלפי כל אחת מהקבוצות בחברה הישראלית.

השיפוט המתמיד של האחר מייצר את שיח מסדר הנאמנות של החברה הישראלית. כל קבוצה תוקפת את זולתה ומותקפת על ידה בתביעה להצהרת נאמנות שנועדה לחפות על התכונות המשניות המיוחסות לה. הדתיים נתבעים למחויבות לדמוקרטיה, השמאלנים ליהדות, הערבים לישראליות, הימנים לזכויות אדם. מלל הנאמנות מאפיל על כל סוגי השיח של החברה הישראלית; הוא נעשה דוחק ורחוס ככל שהמציאות נעשית משברית. הצהרת הנאמנות צריכה להיות פומבית ובלא סייג. כיכר העיר שבה הוענשו הסוטים היא עתה התקשורת בשלל גילוייה – עיתונות, רדיו, טלוויזיה ואינטרנט; לפעמים גם מוסדות המדינה משמשים כיכר עיר. בשם תובעי הנאמנות מופיעים עיתונאים,

פוליטיקאים, משפטנים וכל מי שיש לו נגישות לבימה ציבורית. לכל קבוצה כיכר עיר שלה, נאשמה, תובעיה וטקס נאמנות ייחודי שהיא מעצבת בעצמה. הזולת הנאשם הוא שחקן שתפקידו נקבע מראש בטקס הציבורי. לפי תפיסה רווחת, שיח נאמנות אינו יכול להתחולל אם אין מי שמסולק ממנו: אני נאמן למישהו או למשהו אם ורק אם מישהו או משהו סולק ממרחב הנאמנות. נאמנות לאחד היא בהכרח הדרה של האחר. לפיכך שיח זה זקוק לנאשם, לסוטה, לבוגד, ללא נאמן. הללו אינם מצויים מחוץ לטקס הנאמנות, אלא מכוּננים על ידו. התכונות ה"פגומות" שלהם אינן תכונות מהותיות שלהם עצמם, אלא טקס הנאמנות הוא שמטביע אותן בהם.

ייחוס תכונות עיקריות ומשניות לזולת הוא תופעה מופרת המספקת צורך חברתי תרבותי עמוק. האחר, השונה, מאיים על הזהות של הקבוצה הרואה בו "אחר". תפיסת עולמו התרבותי-הערכי של הזולת כבעל מלאות וערך עצמיים עלולה לסדוק את הביטחון והמלאות שלי ולערער את הוודאות בעדיפות עולמי התרבותי. אם אייחס לו תכונות משניות בעייתיות, אקים חומת מגן מפני חזרתו לד' אמותי ואספק סדר, משמעות ומבנה הייררכי ברור של בני התרבויות השונות.

הפרכת הציפיות וההערכות ביחס לקבוצה מרכזית אחת בחברה הישראלית – הצינונות הדתית – היא הזדמנות לבחינה מחודשת של המנגנון המייסד את מסדר הנאמנות בחברה הישראלית. הגל הוא שניסח את המשפט: "כלילה כל הפרות שחורות." רק בלילה אופל וקיהיון בני אדם יכולים להיתפס במסגרת תכונות עיקריות ומשניות חתומות וסגורות.

רבים מהדתיים מחשיבים מאוד את עמדות הרבנים, את מצוות יישוב הארץ, את מפעל ההתנחלות. אבל זו רק רשת משמעות אחת שהם מממשים. בצדה הם גם מחשיבים מאוד את הקיום הממלכתי של מדינת הלאום היהודי, את הדמוקרטיה כשיטת ממשל ואת עולם הערכים הדמוקרטי. זו רשת משמעות שנייה שבה הם משתתפים. כל אחת מרשתות המשמעות מעצבת בעבורם כללי משחק, פרקטיקות אופייניות, ציפיות ושיפוטים. הזהות של אדם היא פסיפס הנבנה ממכלול הפרקטיקות שבהן הוא משתתף ומהמעמד הערפי שהן ממלאות בחייו. בני אדם, כיצורים מורכבים החיים בכמה עולמות, מעצבים את עצמם בתוך תנועה ביניהם. קביעה על אודות זהותם ותכונותיהם של יחידים וקבוצות חייבת להיעשות מתוך התבוננות והקשבה לבני אדם ולא על סמך תכונות ואפיונים המיוחסים להם.

אסור לשפוט את הקבוצה המכונה ציונית-דתית על סמך טקסט הנחשב

הזמנה לשיחה עם האחר

בעיניה או בעיני זולתה כמכונן, וגם לא על סמך מי שנתפס כאישיות סמכותית מרכזית, דוגמת רב כריזמטי. וכן אין לשפוט את הקבוצה הערבית על סמך נאום או אידאולוגיה של דוברים מטעם. לעתים קרובות קבוצה מעניקה לאישים את הזכות והכוח להתמקם בתוך התכונות המיוחדות לה ובכך להשתחרר מעולן. רבנים עשויים למלא את התפקיד הזה בציונות הדתית, כמו שאינטלקטואלים ויוצרים עשויים למלא זאת בציבור המוגדר כשמאל. המייצגים לכאורה של הקבוצה אינם אלא גיבורי תאטרון קתרטי: הרבנים והאינטלקטואלים אינם מספקים את האידאות המנחות את הקבוצה – הצופים בתאטרון; הם מאפשרים לקבוצה להתנקות ממה שמטריד את חבריה באמצעות השלכה של מועקותיהם על גיבורי המחזה. הגיבורים אינם מייצגים את קולה הממשי של הקבוצה דווקא, אלא את הקול המדומיין שלה, פרי הסכמה שותקת של בני הקבוצה ושופטיהם. רק התבוננות דרוכה בבני אדם, כמו שהם בחייהם המעשיים, כמו שהם בהכרעותיהם במצבי משבר, עשויה ללמד מה הם באמת. זה טיבה של הכרת הכבוד שאנו אמורים לייחס לבני אדם – לראות אותם, להקשיב להם, להתייחס אליהם ולא לשפוט שיפוטם מוקדמים המובילים ישירות אל הלילה שבו כל הפרות שחורות.

גישה זו מחייבת איפוק רב והימנעות או השהיה של השיפוט המוקדם שדרכו נתפס הזולת. יש לה מחיר: היא עלולה להוביל לרליטיביזציה של עולמנו הערכי. ההכרה בריבוי הפנים של כל נברא בצלם, ש"אין אחד מהן דומה לחברו", מכבידה על קטלוגו של אדם בקטגוריות מוחלטות של טוב ורע. עם זאת, היא עדיפה על פני תפיסה דיכוטומית של הזולת.

החברה הישראלית המשוסעת והמיוסרת מאפשרת לקרייני הכיכר, המנהלים את ההצגה, להשתלט על השיח, לְמַשְׁטֵר את הקבוצות ולסדרן על פי שיח הנאמנות. אדוני השיח מוליכים לפרימה עמוקה של מרקם הסולידריות החברתית ולעיצוב חברה מנוכרת. הפינוי של גוש קטיף יכול לשמש הזדמנות נאותה להשתחררות מצווי הקריאה של מסדר הנאמנות הישראלי ולקיום דו־שיח ממשי, רב־תרבותי, המבוסס על ההנחה המוכחת שחברי הקהילה הישראלית רוצים לחיות כאן תחת אושיות המשטר הדמוקרטי.

כיצד עושים זאת? אין פתרון קסמים. הקושי היסודי הוא בהבניית דמות אדם, קבוצה וחברה פתוחות וקשובות לזולת. זו משימת חיים שאיננה נעשית ממילא, אלא יש להציב אותה במודע ובמכוון כאתגר. גם הציבור הציוני־הדתי, האוחז בקרנות אמת מטפיזית־אולוגית, איננו יכול לחמוק מאתגר זה כל עוד הוא שותף לרשת המשמעות הדמוקרטית.

עמלק, עמיר ושאר דמונים

במסורת ישראל עמלק הוא דמון, רע מוחלט שאיננו ניתן לרהביליטיציה. הטקסט המקראי מכריז על מלחמת נצח מטפיזית בו: "כִּי יָד עַל כַּס יְהוָה מִלְחָמָה לְהָ בַעַמְלֵק מִדֶּר דֶּר". שאול המלך מצווה לממש אותה: "לֵךְ וְהִפִּיתָ אֶת עַמְלֵק וְהִחַרְמְתָם אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ, וְלֹא תַחֲמַל עָלָיו; וְהִמַּתָּה מֵאִישׁ עַד אִשָּׁה, מֵעַלְל וְעַד יוֹנֵק, מִשׁוֹר וְעַד שָׂה, מִגָּמֶל וְעַד חֲמוֹר." (שמואל א טו ג). גם היהודים בשושן הבירה אינם מסתפקים בהרג המן. מאחר שהמן הוא מזרע עמלק, נגזר דינם של זרש אשתו ושל עשרת בניו לתלייה.

ואולם המסורת שלנו איננה מסתפקת בהכרעות שהתחוללו אי-שם בעמקי ההיסטוריה המקראית. דור אחר דור, שנה אחר שנה, מוזכרת החובה למחות את עמלק בחגיגות טקסית, קבל עם ועדה. אנו מצווים לקרוא בספר התורה, במניין, קרוב למאתיים פעמים בשנה. ואולם רק במועד אחד ובנוגע לפרשייה אחת חובת הקריאה היא מצווה מן התורה. שלא כצפוי, המועד איננו ראש השנה, יום כיפור או פסח, והפרשייה הנבחרת איננה עוסקת בסיפורי היסוד המיתיים – בריאת העולם, יציאת מצרים או מתן תורה. לא מדובר בטקסטים היהודיים הקלסיים ביותר – פרשיית "שמע ישראל" או עשרת הדיברות.

אירוע השיא במחזור הקריאה השנתי בתורה מתקיים בשבת שלפני פורים – שבת "זכור" – ובו הגברים, הנשים והטף נדרשים לכרות אוזן לציווי ולדייק במילים "תִּמְחָה אֶת זֵכֶר עַמְלֵק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם". זהו אירוע קצר ורב-רושם, שתכליתו – "לא תשכח".

פרדוקסלית, התביעה המתמדת למחות את עמלק מנציחה את קיומו של הדמון בתודעתנו אלפי שנים לאחר שנוכחותו הממשית נעלמה מעל בימת ההיסטוריה. מה טעם בכך? כיצד הדבר נוגע לחיינו?

הדמון, הרע המוחלט, מלווה את חיינו כצל המלווה את הגוף. קיומם של הדמונים חופף לקיום האנושי. הם מגיחים מן האפלה, מומצאים מחדש ומשתתפים במערכה דרמטית מתמשכת של נוכחות והדרה. בני אדם זקוקים לדמונים. הם משליכים את הרוע הקיים בהם – כיחידים וכחברה – על הדמון,

עמלק, עמיר ושאר דמונים

ועל ידי כך מתנקים ומיטהרים. בתהליך זה מונהר ההבדל בין הטוב (שלי) ובין הרוע (של הזולת), ובה בעת מתקבעים הגבולות ביניהם.

סיפורי מעשיות לילדים עמוסים בדמונים, אבל הללו נוכחים גם ובעיקר בחייהם של מבוגרים. בהיסטוריה האנושית נתפסו דמונים כיצורים ממשיים, בעלי כוח פיתוי וכושר שכנוע. מסופר כי מרטין לותר נתקל בדמון הראשי – השטן – ואף הטיח בו את קסת הדיו שלו. מפגשים ממשיים בין פאוסטים למיניהם ובין המפיסטופלסים שלהם חזרו ונשנו במרוצת ההיסטוריה הממשית. דוגמה קרובה וכואבת לכך היא היהודים, אשר כיפכו בתפקיד הדמון בתרבות הנוצרית של ימי הביניים וראשית העת החדשה. לדוגמה, באגדה הנוצרית "אחשוורוש – היהודי הנודד", היהודי מתואר כיצור אנושי-לא אנושי, שנודד לנודדי נצח בשל חטאו כלפי ישו. דת החמלה פנתה לאפיקים אנטישמיים, משום שהתפתחה לדמוניזציה של הזולת. ז'אן פול סארטר עמד על כך ששנאת היהודים קיימת גם במקום שבו היהודים אינם נוכחים כלל. הדמוניזציה של היהודים באירופה הבשילה כדי תוכנית פעולה למחות את העם היהודי על ידי מדינות ועמים, בידי הנאצים ועוזריהם.

אם כן, מה בין ה"יהודי" הדמוני של התרבות הנוצרית לשעבר ובין ה"עמלקי" הדמוני של היהדות שבהווה? האם השאיפה למחות את עמלק נגועה בשנאה אתנית? בתרבות היהודית הקלסית לא היו הדמונים, בדרך כלל, חלק מהיסטוריה ראלית. עמלק שוב אינו עם הקיים במרחבי ההיסטוריה, ורק דמותו המיתית נותרה לפלטה. אין לנו עניין בעמלק, אלא ב"זכר עמלק".

בספרות היהודית ניתן מקום מרכזי לפרשנויות סמליות וארכיטיפיות של היחס לעמלק. יש הרואים בעמלק ביטוי לכוחות טומאה ורוע; אחרים מזהים אותו עם אידאה של כוחנות ומיליטריזם; זרם פרשני שלישי מוצא את עמלק בתוך כל אחד מאתנו – זהו היצר הרע. כלומר מדובר במאבק אנושי נצחי – מדור דור – ביסוד הדמוני שבהווה; מאבק מטפיזי, מוסרי או פסיכולוגי. עמלק הוא דמון המתקיים מחוץ לעולם הממשי. לכן חגיגת החיים שבקרנבל פורים, שבה שותפים הדמון וממציאו, אינה מרוממת את הנקמה ואין בה תביעה למאבק ממשי באחר קונקרטי. ההבדל בין "ארור המן" ובין "ברוך מרדכי" מתקיים במרחב החיים התודעתי. זהו שיג ושיח של תהליך פנימי, החיוני לנו לשם הגדרת הרע ותיקונו. יש בו פוטנציאל תרפויטי כפסיכו-דרמה. הוא מאפשר סובלימציה של אגרסיה והתססה של הלא מודע כדי קתרסיס.

ואולם במציאות חיינו לא הכול שותפים לשאיפת ההרחקה של תהליכי הדמוניזציה אל המיתי והפואטי. האיראנים מכנים את ארצות הברית "שטן

גדול", ומנגד הם מקוטלגים כ"ציר הרשע". גם אנחנו, הישראלים, נוטים לעתים להטיל את אשמת הרוע המוחלט על קורבן מוגדר: "מוות לערבים" כאצטדיון טדי פוגש ב"מוות ליהודים" בוואדי ערה. "דרוס כל דוס" ככרטיס ביקור פוליטי, ומנגד הקטרוג על "אוכלי שפנים ובוועלי נידות". השמאל, כידוע, מאוכלס ב"בוגדים", והמתיישבים ביהודה ושומרון הם "מחרחרי מלחמה". אלו רק כמה מהסמאות השכיחות שבאמצעותן אנו מתייגים תופעות, קבוצות ויחידים לתוך מסגרת דמונית, וכוללים אותם בתהליכי דמוניזציה. אין, כמובן, דמיון ענייני בין הדמונים השונים, הצד השווה הוא שבעיני ממציאיהם הם מייצגים סוג של רוע בלתי מותנה.

גם אנשי תרבות גבוהה לוקים לעתים בחטא הדמוניזציה. למשל, הרב יצחק אלחנן וסרמן, מחשובי הרבנים במזרח אירופה לפני מלחמת העולם השנייה, תיאר את הציונות כעמלק של דורנו. מנגד, המשורר יצחק לאור מסיים את שירו "המטומטם הזה יצחק" במילים: "זכור את אשר עשה אביך לישמעאל אחיך". קשה להחמיץ את בת הקול הבוטה העולה מדימוי זה: בשבילו, לכאורה, דור ההורים הישראלי, ששלח את בניו למלחמות הכיבוש שבהווה, כמוהו כעמלק המקראי. ובעת האחרונה קיימת נטייה של כמה מאבירי זכויות האדם ובעלי טורים נחשבים להצדיק חריגה בלתי מובנת ממשנתם, בכואם ליישם אותה על יגאל עמיר הדמוני. בעיניהם אין מדובר ברוצח מסוכן, אלא במפלצת אנושית, לא אדם.

כאשר הדמון המיתי מגיח אל עולמנו הממשי, הוא מחייב תגובה מעשית. עם הרע המוחלט אין מקיימים משא ומתן ואף לא דו-שיח; נדרשת מלחמת חורמה כדי למגר. אם "הערבי" הוא הדמון, יימצא השוטה אשר יחבר מפלט הלכתי למחצה בדבר ההצדקות להריגתו, ויהיו מי שיתירו לעצמם לזלזל בפגיעה בזכויותיו וברכושו ואף בשפיות דמו. לעתים מתעורר חשש שאפילו האצבע הממלכתית, המופקדת על הדק הרובה המשטרתי והצבאי, קלה יותר כשעל הפוונת נמצא דמון, למשל "ערבי". ומנגד, אם "היהודי" הוא הדמון, נגזר גורלו להיות למשיסה בפעולות התאבדות שאינן מבחינות בין נער לזקן, נשים וטף.

המאבק בדמון ממשי איננו נמדד במונחי עלות-תועלת או במונחים פוליטיים; זהו מאבק כולל, בלתי תלוי בתוצאה. לכמה מאתנו "החרדי" הוא דמון, ולכן ניתן היתר להציג אותו באופן שטירמרי ולמכור מרכולת פוליטית המבוססת על שנאה כלפיו. יש מי שעושה דמוניזציה ל"אישה" – לילית, מפתה, אם כל חטא. ועל כן הצגתה כמכשיר מיני, הטרדתה, התעמרות בה בבתי דין רבניים של המדינה או באמצעות משכורות בלתי שוויוניות – אפשריות בישראל של המאה העשרים ואחת.

עמלק, עמיר ושאר דמונים

הליכי הדמוניזציה של הזולת הם הרי אסון. המכשיר החברתי הפורמלי למניעת התופעה הוא המשפט – מערכת נורמטיבית הבודקת מעשים ולא בני אדם. המשפט חל בשווה עלינו ועל הזולת. האחריות והאשמה אינן תלויות ב"מי", אלא ב"מה". לכן, לכאורה, קטלוגו של האחר כדמון איננו יכול להשפיע על התוצאה המשפטית. ואולם המשפט הוא יציר אנוש, ולכן ניתן להטיה: לעתים המחוקק, כמו שאר הסוכנים החברתיים, עלול להתפתות לעשות שימוש לרעה בכוחו כדי להפלות מי שמדומיין כדמון, להשתיקו או להצר את זכויותיו. לפיכך נהוג בשיטות משפט רבות לקבוע עליונות נורמטיבית של מגילת זכויות האדם, שאפשר לבטל מכוחה חקיקה פוגענית כזאת.

זכות האדם לשוויון מבטיחה טיפול אחיד לאהוב ולשנוא; הזכות לחופש ביטוי מאפשרת למנוע את השתקת קולו של האחר באמצעות דמוניזציה שלו; הזכות לכבוד האדם נועדה להציב גבולות ממשיים במלחמת החורמה שעלול הרוב להכריז על מי שנתפס כדמון. המשפט מלמדנו שאין בנמצא רע מוחלט – כל אדם הוא בעל זכויות יסוד (שאינן מוחלטות) וכל אדם נושא בחובות. רשות בלתי תלויה, בית המשפט, מופקדת על הקצאת הזכויות והחובות על פי מעשיו, על פי כללים ידועים, בתהליך שקוף ושווה לכול.

המשפט מנסה לדחוק את הדמוני אל מחוץ לשדה החברתי הממשי, אל המחוזות המיתיים. אך המשפט לבדו, כוחו דל. עיקר המאבק בשיח הדמוני מוטל על שכמו של כל בן תרבות, אשר אמור להתייחס אל הזולת באמצעות הערכה ביקורתית של פועלו ומעשיו. תהליכי דמוניזציה מבקשים לעשות קיצור דרך: הם מאפשרים לנו לבצע שיפוט והערכה א־פרויריים של בני אדם, על פי קבוצות שיוך שלהם או על פי תכונות תיוג כלשהן. אגב כך, כמה נוח, אנחנו גם פטורים מלשפוט שיפוט והערכה בנו ובקבוצת השיוך שלנו.

זהו הכוח המפתה בתהליכי הדמוניזציה וזה גם מחירם. הם מאפשרים לנו להתעלם ממורכבות התופעות האנושיות, ולכן הם מקלים עלינו את שפיטתן. טשטוש שמוליך לחרות. ואולם השיח הדמוני רע מבחינה מעשית משום שהוא פוגע ביכולתנו להעריך את המציאות כמו שהיא. עיוורון הצבעים והשטחת המציאות מובילים להחמצת הזדמנויות לפעולה, ולעתים מחירה טרגי. הדמוניזציה של הזולת גובה גם מחיר מוסרי ותרבותי כבד. אנו מטילים אשמה ואחריות בלא הבחנה ואוטמים עצמנו כלפי עושר תרבותי, שהיה אפשר להיבנות ממנו. והגרוע מכול: בתהליך הדמוניזציה אנו ממצבים את עצמנו כטוב מוחלט. כך מושתקת הביקורת העצמית ונחסמת הדרך לתיקון אישי וקבוצתי. הקלות הבלתי נסבלת שבה אנו גולשים לדמוניזציה של הזולת והמחיר

ה"אחר" – כלילה כל הפרות שחורות

הגבוה שאנו משלמים בגללה מחייבים שינון קבוע, ברוב עם: הדמון הוא יציר תודעה – "זכר עמלק" – ולא פרי רוחם של אדם או קבוצה שבהווה. המלחמה בו היא מלחמה ברוע העצמי. הרב שמשון רפאל הירש מפרש את חובת ההיזכרות כך: "אם יבוא יום ותרצה להידמות לעמלק... לנצל עליונותך כדי להזיק לבריות... אל תשכח... שמור על... האנושיות ועל ערכי הצדק שלמדת מפי אלוהיך." הוצאת הדמונים מחיינו הממשיים היא תנאי הכרחי לשיקום הרגישות המוסרית ולהובלת תהליכי תיקון חברתיים, פוליטיים, תרבותיים ואישיים. זוהי חובה יהודית, הומניסטית, ליברלית ותועלתית.

הצל שבתוכנו

דמונים הם יסוד של קבע בחיים האנושיים. עובדה היא שכל תרבות, בכל דור ודור, ממצייאה לעצמה דמונים. לכן, הרצון לסלקם מחיינו, רציני ככל שיהיה, אינו יכול להיות הנשק היחידי למלחמה בם. נדרשת דרך נוספת שמכירה במציאותם של דמונים שעה שהיא מתמודדת עמם. אדרכה, כמו שנציע, אפשר אף להשתמש בתופעת הדמון כדי להילחם בתהליכי דמוניזציה.

דמוניזציה של האחר משליכה את הרוע הקיים בנו עליו, ופוטרת אותנו מאחריות. אבל בה במידה היא רוויה בהונאה עצמית: אנו פוטרים עצמנו מהכרה בקיומו של דמון בתוכנו. אכן, המרחב שבו מתקיים הדמון הוא לא רק שם, בחוץ, אלא הוא גם חלק מהווייתנו העצמית. כמו שטען אריך נוימן, הממשיך את תורת רבו קרל יונג, הדמון הוא צל המלווה את הווייתו של כל יחיד ויחיד. הוא הצד האפל שבקיומו.

כשאדם הגון (ומי איננו רואה עצמו ככזה?) מסתכל בראי הוא מדמה לראות מולו "אני" שכולו חיוב. הוא ער כמובן למגבלותיו ולכישלונותיו, אבל תדמיתו הפולית היא של "אני" מואר. את חטאיו הוא מייחס ל"יצר רע", לדחפים שגברו עליו, לפיתוי שנפל לתוכו וכיוצא באלה. אבל מעבר לבורות שאליהם הוא נופל לעתים, תופס האדם ההגון את עצמו כ"יש" שמכוונים אותו ערכים של טוב, של יושר ושל צדק. תהליכי הדמוניזציה שתוארו לעיל משקפים תמונת עולם זו: מכיוון שהרוע איננו חלק בלתי נפרד מהעצמי, אפשר להשליך אותו על הזולת ולקטלג אותו – ולא אותי – כדמון.

ואולם החטא או הכישלון המוסרי אינם רק מקרה חיצוני להווייה האנושית. כבר המקרא מעיד: "יָצַר לְבַב הָאָדָם רָע מִנְּעֻרָיו". מכיוון שכך, החיים הם מסע מתמשך של ניסיונות ניתוק בין התדמית ההגונה של אדם ובין צלו האפל – אך הצל איננו ניתן להפרדה; איננו כְּלָה לעולם. הרוע איננו האחר; הוא האני. בכל אחד מאתנו צפון הר געש פנימי שכולא אל תוכו לכה גועשת של רוע. רק אם אדם מכיר בחולשתו, בעליבותו, באפשרות של התפרצות רוע מתוכו, הוא מגיע לתודעה עצמית הולמת. זה כל האדם.

תובנה זו חשובה גם בנוגע ליחסנו עם הזולת. אם גם בנו, על אף הגינותנו הבסיסית, יש צד אפל, או אז אנו יכולים להסכים עם קיומו של צד אפל בזולת. ההכרה האנושית בקיומו של הרוע כיסוד פנימי הופכת את כולנו לשותפים למסע אנושי שבו עלינו לפנות זה לזה בענווה, ברחמים ובחמלה. קאמי הוא שקבע שתליינים ונתלים אינם מתקיימים בפלנטות אחרות. כולנו שותפים לרע כמו לטוב.

אריך נוימן מציג זאת כך:

צד הצל שבי הוא חלק מצד הצל באנושות בכלל ודָּפֶר שלו. ואם צלי הוא א־סוציאלי וחמדן, אכזר ורע, מסכן ועלוב, אם הוא מופיע לנגד עיני כקבצן, ככושי וכחיה, הרי ההשלמה עמו היא חלק מן ההשלמה עם אחיה האפל של האנושיות בכלל, ובקבלי אותו, ובו – את עצמי, אני מקבל עמו גם את כל חלקה זה של האנושות שהוא "רע קרוב" לי, בחינת הצל שבי... רק בהכירי גם בצד האפל שבי (לא בחוטא שבי), אני יכול לקבל את האני האפל של הזולת, כי אז אני מגלה את המשותף בינינו דווקא בעובדה שגם אני אפל, ולא רק בעובדה שגם אני נאור.

דברים אלו הם קריאה כנגד טהרנות. הם ממוטטים את ההבחנות החדות שאנו שמחים לעשות בין האחר – הדמון, ובין האני – הראוי. הם מבהירים לנו את קלות הדעת שמבטאת שביעות רצון עצמית. הם כוח מניע לביקורת פנימית מתמדת. הם עשויים לחולל פעולה מוסרית שנועדה להתמודד עם הפגימות שבתוכנו.

זה כבר השתרשה בנו תודעת קורבנות. מקרָּפְּנוּ מרובים – "הגויים", "הערכים", "האירופים". כמאמר השיר "העולם כולו נגדנו". יתר על כן, הדמון הוא לא רק מחוץ לקבוצה, הוא גם חלק ממנה: חרדים, מתנחלים, בית המשפט, חילונים, נאורים, חשוכים – כל אלה ממלאים תפקיד דמוני בעיני אחרים שתופסים את עצמם כקורבנותיהם. הסיווג של הזולת כמקרבן נועד לשחרר את הקורבן מאחריות למעשיו כלפי המקרבן, והיא מייצרת מרחב של אטימות לסבלו של הזולת – כל זולת.

מדי פעם, ובעת האחרונה לאחר מבצע "עופרת יצוקה", עולה מחדש לדיון שאלת טוהר הנשק של צה"ל. אין ביכולתנו לקבוע מה התרחש ברצועת עזה בזמן המבצע: האם הוראות פתיחה באש היו ראויות? האם דרך הפעלת הנשק המשוכלל בשטח אזרחי צפוף היתה שקולה? וכיוצא באלה שאלות חשובות

הצל שבתוכנו

לכירור. דוקרת את העיץ העובדה שהשיח הציבורי בישראל איננו מגלה אמפתיה עמוקה כלפי הטררגדיה האנושית הפלשתינית. מאות נשים וילדים נהרגו או נפגעו במרחק קצר מביתנו, על ידי צבאנו, אך קול הקינה נשמע רק בבתיהם שלהם, מעבר לגבול. את האמפתיה אנו מייחדים רק לסבלנו־אנו, משל היתה מצרך מתכלה. ה"מקום" שבו הישראלים מטפלים במכלול השאלות המוסריות העולות מהלחימה הוא, למרבה הצער, המישור המשפטי-פורמלי. טענות וטענות שכנגד מוטחות; שאלת הצידוק של הפעולה מתעוררת; הסתרת עובדות מול גילויין עומדת במרכז השיח. אך בכל אלה יש כדי ללמד על דלות השותפות האנושית שלנו בסבל הגדול של הזולת הפלשתיני.

כיצד זה ישראל, שרחמנים בני רחמנים הם, אינם קורעים קריעה על השתוללות המוות ברחובות עזה? ברור שלמדינה מותקפת יש זכות, ואף חובה, להגן על אזרחיה, ולשם כך מותר לה לתקוף את אויביה. ואולם אין בהצדקת הפעולה הצבאית כדי להצדיק את הדרך שבה אנו דוחקים מעל פנינו את תוצאותיה הטרגיות. האם הלב הישראלי נחמץ לתמונות ההרס האזרחי או שהוא עלץ בקריאות "מגיע להם"?

איברנו את הרגישות המוסרית כלפי הילדה הפלשתינית שאיבדה רגל וכלפי אחיה שביתו נהרס, משום שאנו מקטלגים אותם כדמוין. הילדים ועמם מקרבנינו; אנו הקורבנות. וכך גם בתמונת ראי מסתכלים בנו הפלשתינים: מחבל מתאבד מעז להרוג במכוון אזרחים חפים מכל פשע משום שהם, בעיניו, ועמם, הדמוין שלו. זוהי התוצאה של הטהרנות ההרדית; של הפעלת קריטריונים חד-ממדיים. הסכסוך בינינו ובין הפלשתינים הוא על נכסים ממשיים, על סמלים ועל שליטה. יישובו היה יכול להיות קרוב יותר אילו היו שני הצדדים מוכנים להכיר לא רק ברע שבזולת, אלא גם ברע שכל אחד מהם נושא בתוך עצמו.

ההכרה בקיומו של צל אפל פנימי חיונית לא רק כדי לייצר מרחב מוסרי ביחסינו עם אויבינו, אלא גם כדי להעשיר את עולמנו שלנו. הוגים דתיים הצביעו על התפקיד החיוני של הדמוין שבתוכנו – היצר הרע – בכינון עולם דתי. כך למשל על המאמר "בראתי יצר הרע ובראתי לו תבלין" מקשים חסידים: והרי תבלין הוא רק תוספת למנה עיקרית; אם כן, כיצד יצר הרע הוא המנה העיקרית בחייו של אדם? על כך עונה ר' חיים מזלוטשוב בשם המגיד ממזריץ': "שהתורה הוא תבלין... שהיצר הרע הוא העיקר, וצריך האדם לעבוד בהתלהבות הנמשך מיצר הרע, והתורה הוא המורה דרך, ובאמת כמו תבלין."

מקורבן למקרבן

"מוסר יהודי" הוא ביטוי שאנו אוהבים להשתמש בו, ובצדק. המסורת היהודית עמוסה מסרים מגוונים שמבטאים רגישות מוסרית עמוקה. המקורות הקדומים, פרשנויותיהם במשך הדורות, הפילוסופיה והמשפט שעוצבו מתוכם, האגדה והמדרש, כמו הסיפורים ההיסטוריים שאנו מספרים על עצמנו – כולם רוויים דרישות מוסריות, שיפוט מוסרי ותודעה עצמית לאומית מוסרית. "מוסר יהודי" איננו מותג ריקני; הוא שיקוף של אורח חיים שעיצב עם שהנהיגו אותו בדורות השונים אישי מוסר, מבקרים חברתיים, נושאי בשורה אתית, שבקרבם בערה אש לתיקון עולם מוסרי.

על רקע זה קשה להבין את הקהות המוסרית שמאפיינת את ההתנהלות של קבוצות לא מבוטלות מבני העם היהודי שבהווה. צורם במיוחד העיוורון המוסרי שיהודים מתנהלים בו במדינת היהודים כלפי מי שאיננו בן ברית: פלשתינים בשטחים, עובדים זרים, אזרחי ישראל הערבים. כיצד התגלגלה לה הדרישה הקבועה והנשנית בתורה ל"אהבת הגֵר" אל מדיניות מפלה כלפי הלא יהודי? כיצד אפשר ליישב את "מִשְׁפַּט אֶחָד יְהִי לָכֶם כְּגַר כְּאֶזְרָח יְהִי" עם השאיפה לחוקק חוקים גזעניים בכנסת ישראל? כיצד יכולים יהודים – פליטי עבדות מצרים ושרידי הרדיפה הגזענית באירופה – להסב כתף קרה לסבל של אחרים, פליטי סודן ושרידי רדיפה גזענית באפריקה, שבהווה?

מהו ההסבר האפשרי לפער הבלתי נתפס שבין הפרקטיקה היהודית-ישראלית שבהווה, המתאפיינת בקהות מוסרית, ובין התודעה ההיסטורית שלנו המייחסת לנו חוסן ורגישות מוסריים שהם "אור לגויים"? להערכתנו, החברה היהודית בדורנו מתקשה לעמוד באתגר המחייב של "מוסר יהודי" לא למרות ההיסטוריה היהודית אלא דווקא בגללה. כיצד?

הניסיון ההיסטורי היהודי העמיד את היהודים מול סבל חוזר ונשנה; מול טראומות קיומיות מתמשכות. אנחנו חווים את עצמנו כעם שרידי חרב, שארית פלֵטָה, ידועי סבל, קורבנות קבועים של דורות מתחלפים של מקרבנים בני כל התרבויות, התקופות והמקומות. המשתנה הקבוע בקיום היהודי הוא הסבל,

מקורבן למקרבן

רק הסיבה משתנה: אורח חיינו היהודי (עבדות מצרים), דתנו (מסעי צלב ואינקוויזיציה), גזענו (גרמניה הנאצית) או קוממיותנו הריבונית (הדה־לגיטימציה של מדינת ישראל). תודעת הסבל המתמשך, תולדת המגע עם האחר, עיצבה בנו הסתכלות סטראוטיפית על הלא יהודי כעל נשא של רוע. הזיהוי של הגוי עם הרוע בא לידי ביטוי חד ועז בקביעה הבלתי מותנית והמכלילה: "בידוע שעשוי שונא ליעקב". הברים דומים אנו אומרים בעיצומו של ליל הסדר, אחד הטקסים היהודיים המרכזיים שמעצבים את התודעה שלנו: "שֶׁפֶךְ חַמְתָּךְ אֶל הַגּוֹיִם..." דומה בעינינו שבצד הנזק הפיזי שנגרם לעם היהודי בזמן עימותיו עם לא יהודים, נגרם לו גם נזק מוסרי עמוק. ההיסטוריה הקורבנית גררה את היהודים אל עברי פי הפחת של עיוורון ביכולת לראות את הסבל של הזולת הלא יהודי. כל עוד חי העם היהודי כמיעוט בין גויים, עיוורון זה לא בא לידי ביטוי בולט. עתה, כשאנו בעלי כוח ריבוני ששולט על לא יהודים, הוא מקבל נפח של ממש שמחייב טיפול שורשי.

הזיהוי של הגוי עם דוגמה או עם ייצוג של רוע ראשוני מאפשר ליהודים להתעלם מהאפשרות של קיומו של סבל של גוי. אנו מתקשים לראות את הרוע שבמעשינו כאשר הללו מופנים כלפי לא יהודי. הפלשתני במחסום, היחפן מסודן ואפילו האזרח הישראלי הערבי שסובל מאפליה לרעה – אינם מעוררים בנו אי־נוחות מוסרית. הקטלוג האוטומטי שלהם אל קבוצת הרוע הבסיסי מונע מאתנו לראות בהם סובייקט. הם אובייקט שהמשקפיים המוסריים שלנו אינם מזהים אותו. אנו שואבים מההיסטוריה הכואבת שלנו התייחסות אל הגוי כמי שמבטא רוע יסודי; בכך מוטל צל כבד שמערפל את הכרתנו המוסרית ומקשה עלינו להבחין בפסול של התנהגותנו במקרים מוגדרים. ואולם כשאנו רואים את המופלה לרעה עלינו לעמוד מול העובדה הזאת; לנוכח פני העוול. מתחייבת מאתנו נאמנות לאירוע שאנו חווים, וזו חייבת להיות תמיד מסוימת; בלא בריחה אל חיקה החמים של ההכללה. מכאן החשיבות המכרעת של התיאור והתייעור המדויק של מה שמתחולל. צלם, עיתונאי, וכל פועל מוסרי שטורח לרשום את המתחולל פותח לפנינו את האפשרות להיות נאמנים לאירוע, כלומר השתחררות מהרוע המוחלט האחד והתודעות לרעות השונות.

הגוי הוא מיתוס של רוע בתודעה הקולקטיבית היהודית, והאדם המסוים שאנו פוגשים הוא גילום של רוע זה. לפיכך יש יהודים המרגישים חופשיים לפגוע במסיק הזיתים של שכן לא יהודי בלי שיפעילו שיפוט מוסרי בסיסי. חברי כנסת מוכנים לשקול חוקים גזעניים נגד ערביי ישראל בלי שיבחינו ברוע ותולדת פעולתם. רבנים מתיימרים להשמיע קול הלכתי שמתיר את דמו של גוי.

המדינה איננה מממשת את התחייבותה, שעולה מהכרזת העצמאות, לפעול בשוויוניות כלפי בני מיעוטים. והדוגמאות, כואב להודות, רבות. כל הרעות הללו מתאפשרות בקרבנו משום שאנו מייחסים לגוי רוע יסודי, מיתולוגי, ששואב מאתנו את תעצומות הכרתנו ומאפשר לנו להשעות את השיפוטים המוסריים הרגילים.

כלל האנושות, לא רק היהודים, נוהגת בדרך דומה: בני אדם נוטים להתעלם מהתנהגות בלתי מוסרית באמצעות ייחוס הנסיבות במקרה המסוים לקיומו של רוע מופשט, יסודי, שבתוכו הם מתקיימים. יש לכך הסברים מגוונים: ראשית, במישור ההכרתי, בני אדם נוטים לחשיבה דיכוטומית. הם מעמידים זה מול זה: טוב כללי ורוע כללי. משסיווגתי משהו או מישהו אל הרע הכללי אני פטור מלערוך שיפוט מוסרי רגיל ביחס אליו. שנית, במישור הפסיכולוגי, קיים היבט מנחם, מפצה, באפשרות לתת פשר לקיומו של הרוע הקונקרטי באמצעות ייחוס החולאים שבחינו ליסוד ראשוני אחד, חיצוני לנו. בכך אנו משתחררים לכאורה ממנו. שלישית, במישור הקיומי, קיומו של רוע אחד כולל משחרר אותנו מהצורך לקבל אחריות ולשאת בתוצאותיה. ורביעית, במישור המטפיזי, קיומו של רוע בסיסי מאפשר לנו לחשוב על העולם בהרמוניה. הרעה האחת נתפסת כהיפוך של הטוב האחד וממילא שב הסדר הקוסמי על כנו.

ואולם הלא יהודים שבתוכנו אינם ייצוג של משהו אחר וגם אינם שכפול של הרוע. הם בני אדם נוכחים, בעלי פנים, שגם בהם חרוטים סימני סבל וכאב. חשוב להבין: אין יחס הייררכי בין רעות שונות. רעה אחת איננה נמצאת מעל רעה אחרת, ולכן הראשונה איננה יכולה להצדיק את השנייה. כן אין יחס אקסמפלרי בין רעות שונות, ולכן רעה אחת איננה מדגימה רעה אחרת. המעשה הרע הוא תמיד מסוים. הרעה נחשבת לרעה משום אופייה המעוול; משום המציאות הקשה שהיא מביאה בכנפיה.

האם אפשר להפוך את העוול שביחסינו אל הלא יהודי שבתוכנו למטריד, למחייב מענה, למטיל תביעה? האם ההיענות להיסטוריה שלנו מחייבת את העיוורון המוסרי שבהווה או שאפשר גם להתפכח? בראש ובראשונה נדרשת הכרעה בדבר קיומה של התחייבות מוסרית כלפי מי שנוכח מולי – היא אשר יהא. הנביא קורא: "פִּי־תְרָאָה עָרֶם וְכִסִּיתוּ". התנאי הבסיסי לפעילות מוסרית הוא הראייה של הזולת. בלשונו של לוינס, פניו של האחר, הנוכחות הנראית שלו מטילה עלינו את החובה המוסרית.

בהיסטוריה היהודית אפשר למצוא שני מנגנונים הפוכים להתמודדות עם הרע. המנגנון הראשון מבקש להתמודד עם הרע באופן מיתי. הוא ממיר

מקורבן למקרבן

את העימות עם הרעות השונות שבחיינו, בעלות האופי המסוים, בעימות עם רע אחד בעל אופי מופשט. "עמלק", "עשיו", "גוי" וכיוצא באלה. המנגנון השני מבקש להתמודד עם הרע באופן מציאותי. כך נוהגת ההלכה היהודית. היא איננה מאפשרת לשומרי המצוות לחמוק מאחריות לרעות שהם מבצעים באמצעות הצל של הרע האחד, המיתולוגי. הרב סולובייצ'יק, מחשובי ההוגים של זמננו, אפיין את ההלכה כהלכה "טופית"; הלכה המתמודדת עם המקומי והממשי. היא איננה עוסקת באידאות גדולות, אלא בתיקון מה שמופיע. מקומה המשפיע של ההלכה בציביליזציה היהודית בדורות קודמים גרם לכך שהקהילה היהודית עיצבה מנגנונים מפותחים של חסד ודאגה, וחינכה לסולידריות עם המך והחלש. היא יצקה בסיס איתן למה שאנו גאים בו: "המוסר היהודי". מתברר שבמציאות ימינו הישראלית אין תחליף ל"הלכה הטופית". ייתכן שההתנסות ברע הגדול – פרי החיכוך מלא הסבל עם הגוי – היתה כה קשה לתודעה היהודית עד שאין היא מאפשרת לנו לראות את מה שיש תחת ידינו: לא יהודי שמטופל באופן בלתי מוסרי.

מסמכי החזון של ערביי ישראל: טעויותיו של הדור הזקוף

איך שגלגל מסתובב: בעבר חטאנו בקביעה האדנותית "אין עם פלשתיני". דעה זו נעקרה משוק הרעיונות של הרוב היהודי בישראל זה כבר, ושוב איננו שוללים את זהותו הלאומית של הזולת. מנגד, כיום, אישים בולטים מקרב הערבים הישראלים משיבים לנו במטבע דומה: מסמכי החזון העתידי שלהם, שפורסמו בשנת 2006, קוראים לכיטול האופי היהודי של מדינת ישראל, וכנגזר מכך הם שוללים מרכיב זהות מרכזי של העם היהודי בדורנו. זהו מהלך אסטרטגי של רבים ממנהיגיהם של חמישית מאזרחי ישראל, וראוי לעסוק בו בכובד ראש.

דחקנו את האזרחים הערבים לסמטה חסרת מוצא: הם חווים אפליה לרעה מתמשכת שאי אפשר להצדיקה. זכותם לשוויון אזרחי מלא אינה ממומשת. הפערים בין היהודים לערבים בישראל – בתוחלת החיים, בחלוקת משאבים חומריים, בתשומת לב שלטונית, במעורבות במנגנוני המדינה, בנגישות לתעסוקה, במצב הסוציו-אקונומי – אינם סבירים. ישראלים הגונים אינם יכולים להחריש לנוכח הכישלון המתמשך של המדינה בטיפול האזרחי במיעוט. זאת ועוד, יהודים הגונים אינם יכולים להתעלם מאחריותם לגונן על המיעוט הלאומי מפני גילויי גזענות. לא התאמצנו לבסס שותפות אזרחית; לא יצרנו תנאים מזמינים לדו-קיום מכובד. זעקת הדל הערבי, המקופח כאדם והחש מודר ומנוכר כבן קבוצת המיעוט, מהדהדת. היא מעוררת ספק בדבר מידת המחויבות האמתית שלנו לערכיה של "מדינה יהודית" ושל "מדינה דמוקרטית".

ואולם הצעות החזון של המנהיגות הערבית בישראל אינן מסתפקות בקריאה לתיקון העוולות. את עיקר חילן הן משקיעות בעניין אחר: הגדרת השאיפות הלאומיות והפוליטיות של הערבים הישראלים. החידוש העקרוני המרכזי במסמכים הוא בכך שהם קובעים קטגורית שהשוויון הראוי לא יושג כל עוד ישראל היא מדינה יהודית. לכן הם יוצאים חזיתית נגד האופי היהודי של המדינה. הדור הקודם של ערבים, "הדור הכפוף", הסתפק בשאיפה לשוויון

טעויותיו של הדור הזקוף

אזרחי, ואילו הדור הנוכחי, "הדור הזקוף", קורא תיגר על זכותו של הרוב לקיים מדינת לאום יהודית.

אין להתפלא על עצם המוטיבציה של הערבים הישראלים להשתלב בשיח על זהות המדינה, שכן ברור שיחסים בין בני אדם אינם מתמצים בהקצאה שוויונית של זכויות בין פרטים ברשות היחיד. ניסיון החיים מלמד שלמרחב הציבורי יש חשיבות רבה בבניית זהות קולקטיבית: כשם שאיננו מקבלים את הרעיון של "הֵיָה יהודי בכיתך ואדם בצאתך", כך איננו יכולים לכקש מהערבים הישראלים שיפרקו את משא זהותם בכואם לרשות הרבים.

אדרבה, במרחב הציבורי מתחולל המפגש הממשי בין בעלי זהויות שונות, המאתגרות זו את זו; דווקא שם יש חשיבות יתרה להבדלים בין בני אדם, קבוצות וקהילות. לכן, לטענת האזרחים הערבים, אם המרחב הציבורי הישראלי הוא יהודי במפגיע – אתוס ציוני, תוכנית לימודים יהודית, שפה עברית, סמלים היסטוריים, שבות לבני עם אחד וכיוצא באלה – מסוכלת יכולתם לבטא את הזהות הקבוצתית הלאומית הערבית המייחדת אותם בתוך מדינת ישראל.

ניתוח עקרוני זה של הקושי של המיעוט הערבי מעורר הזדהות מלאה. ואולם בנייתו הקושי לא די. החזון העתידי של הערבים הישראלים פורס גם את הציפיות של ציבור זה ואת ההצעות שלו לפתרון הקושי. כאן, למרבה הצער, נפער תהום בין המסמכים ובין מה שמיעוט בעל הגינות בסיסית וכוונות ראויות רשאי לדרוש מקבוצת הרוב.

ההקשר הרחב של מסמך "החזון העתידי" עולה בבהירות משורות הפתיחה. כקוצים לעיניים מזדקרת ההתרסה: "ישראל היא תולדה של פעולה קולוניאליסטית אותה יזמו האליטות היהודיות-ציוניות באירופה ובמערב, הוקמה בסיוע מדינות קולוניאליסטיות..." ובהמשך: ישראל רואה עצמה "כנציגת המערב במזרח התיכון והמשיכה להתעמת עם סביבתה באופן מתמיד וברמות שונות". הקול הדובר הוא לא אחר מוועד ראשי הרשויות המקומיות הערביות בישראל. בני אדם אלו, נציגי ציבור ישראלים שחיים עמנו בצמידות קרובה, סוברים כי ישראל אינה מימוש של כיסופי דורות יהודיים לשיבה לציון, אלא היא מזימה של אליטות שתכליתה השתלטות המערב על המזרח התיכון. אלו שטויות היסטוריות. תאוריות פוסט-קולוניאליות אינן יכולות להפוך חיים מלאים לבדיה. גם מי שחש כ"נפגע נכבה" אינו יכול למחוק את העובדה כי "בארץ ישראל קם העם היהודי, בה עוצבה דמותו הרוחנית, הדתית והמדינית", כלשון מגילת העצמאות. הערבים הישראלים מאבדים את הקשב שלנו אם הם מסרבים להכיר בכך ש"לאחר שהוגלה העם מארצו... שמר לה אמונים בכל

ארצות פזוריו, ולא חדל מתפילה ומתקווה לשוב לארצו ולחדש בתוכה את חירותו המדינית". לא זרים אנחנו במולדתנו.

היה אפשר לנער מעלינו, כלאחר יד, את הלהט החזוני של "קיצונים ערבים", אך זו תהיה טעות כפולה: ראשית, מול עינינו ניטש מאבק היסטורי על דעת הקהל של כלל האזרחים הערבים. סקרים מלמדים שכ-65 אחוזים מהם מקבלים את הגדרת המדינה כיהודית ודמוקרטית, בתנאי שתעניק להם שוויון אזרחי מלא. האליטה האינטלקטואלית והדתית של הערבים הישראלים מנסה לשנות מצב זה באמצעות מסמכי החזון, שהם נרטיב משוכלל המערער על זכות ההגדרה העצמית של היהודים בגבולות המדינה. מדיניות האפליה לרעה, ההתעלמות והזלזול שהמדינה נוקטת כלפי המיעוט מגבירה, בסכלותה, את סיכויי ההשתלטות העוינת של העמדות הקיצוניות על דעת הקהל הערבית בישראל.

שנית, החזון העתידי עלול לשמש עלה תאנה בידי יהודים קיצונים, שמתנגדים לשוויון מטעמים לאומניים וגזעניים. המסמכים יוצקים שמן על מדורת האיי-אמון והפחדים המרקדת בין הרוב למיעוט בישראל. לכן הכרחי להדגיש כי גם מי שמחזיק בעמדה מקוממת, השוללת את הזהות הלאומית היהודית, זכאי למלוא ההגנה של מגילת זכויות האדם. כמו שקובע התאורטיקן הליברלי ג'רמי וולדרון, כוחה של מסגרת הזכויות הוא בהיותה מנותקת מההקשר החברתי-תרבותי המידי. היש צורך להזכיר כי זכויות אדם אינן רק אוניברסליות וחוצות גבולות, אלא הן גם בשר מבשרה של המסורת היהודית שרואה באדם – כל אדם – צלמו של האל?!

מסמכי החזון הערביים מציעים גם פתרונות מעשיים. הם חותרים לעיצוב ישראל כמדינה רבת-תרבותית. אכן, תפיסת המציאות האנושית כרב-תרבותית הולכת ומשתרשת במערב. אפשר למצוא בה הצדקה לדרישת המיעוט הערבי למימוש תרבותו הייחודית במרחב הציבורי הישראלי. אולם, ההנהגה הערבית אינה מסתפקת בהגנה על מרחבים ציבוריים מסוימים, המאוכלסים בעיקר בבני המיעוט הערבי, כמרחבים שבהם תתגלם התרבות והזהות הערבית. היא מבקשת הרבה יותר מכך: שכל מרכיבי המרחב הישראלי – הריבונות, השטח, הנורמות והסמלים – יהיו משוחררים מזהות מסוימת כלשהי. אין הם מוכנים להסתפק בזכויות המוקנות למיעוט תרבותי. הם דורשים מהרוב היהודי לצמצם את זהותו וליישמה רק במרחבים תת-מדינתיים. המדינה תהיה מגרש משחקים ניטרלי, שקוף וחלול, בעל אופי אוניברסלי.

ניסיון לעיצוב מדינה רבת-תרבותית מעין זו לא יצלח. ההיסטוריה מלמדת

טעויותיו של הדור הזקוף

שהרב־תרבותיות זוכה לפריחה רק כשהיא מטופחת בתוך מרחב מדיני לאומי יציב. הנהגת הערבים הישראלים מבקשת את מה שאיש לא העז לדרוש: על הרוב המכריע של אזרחי המדינה להסיג את זהותם הקולקטיבית אל מחוץ למרחב הציבורי, החיוני כל כך למימוש הזהות. בהיעדר מדינה יהודית אחרת, משמעות דרישתם היא גימוד ורידוד הזהות היהודית בדורנו אל ממדיה הפרטיים והקהילתיים, ממש כמו שהיה במשך אלפיים שנה, בהיותנו עם גולה. זאת ועוד, מדינות זקוקות לאתוס לאומי מאחד. בהיעדרו עלולה המדינה להיחפך לפדרציה מקרית של קהילות, שתתקשה להתקיים כיחידה הומוגנית. הדברים מתחדדים בהקשר הישראלי: המיעוט הערבי קשור לקהילות תרבותיות־חברתיות במדינות הערביות והוא חלק מהעם הפלשתיני שמקים לו מדינה עצמאית בשכנות מידית. האם מופרך לחשוש כי המיעוט הערבי מעוניין, למעשה, בתוכנית דו־שלבית: ריקון האתוס הקיים והחלפתו, בבוא העת, בחזון לאומי אחר שישתלב עם חזונות ערביים או אסלאמיים שלהם שותפים שאר בני העם הפלשתיני שמעבר לגבול?

אם תרוקן מדינת ישראל ממרכיבי זהות, היא תאבד את אחד ממרכיבי החוסן הלאומי המרכזיים המבטיחים את קיומה בסביבה עוינת. האם צעירים ישראלים – שהעולם כולו פתוח לפניהם – ייעתרו לקריאת גיוס שמבקשת מהם להקריב את מיטב שנותיהם, ולעתים אף את גופם וחייהם, בעבור מסגרת ארגונית שאינה מספקת להם משמעות? הכוחות הצנטריפוגליים הפנימיים יפוררו אותנו מבפנים, וההזדמנויות הקורצות בכפר הגלובלי יאיצו את התהליך מבחוץ.

מתגנב חשש שמאחורי רטוריקת הרב־תרבותיות מסתתרת שאיפה לחסל את מדינת ישראל כיחידה מדינית. חבוייה שם דחייה של העם היהודי מכלל הלאומים הקיימים בעולם. שפה אקדמית, בעלת קסם פוליטי, עלולה להתברר כנשק במאבק נגד ישראל. האליטה הערבית מוליכה את שומעי לקחה למחוזות מסוכנים. עליהם להבין כי בני העם היהודי, ובכלל זה התומכים המובהקים בשוויון אזרחי לכול, לא יוותרו על מימוש זכותם להגדרה עצמית במרחב הזה, ערש האומה היהודית. זכותו של עם ישראל לקיום ישראל כמדינה יהודית אינה ניתנת לערעור.

הערבים הישראלים צריכים לדרוש – ועל הרוב היהודי להסכים – כי תתממש כאן חלוקה הוגנת של המרחב הציבורי בין שתי הקבוצות. לרוב היהודי יהיה החלק הגדול יותר של מימוש הזהות במרחב זה, ולמיעוט הערבי ייוותר החלק הקטן. כל חלופה אחרת תערער, ובסופו של דבר תרוקן מתוכן, את מושגי הזהות שביסוד הרב־תרבותיות.

ואולם לא כל הנכסים הציבוריים ניתנים לחלוקה בין רוב למיעוט. כך לדוגמה, הגדרת אופייה של המדינה כ"יהודית", שנגדה יוצאים מסמכי החזון הערכי, אינה ניתנת לחלוקה. מכאן הטענה כי נפגעת זכותו של המיעוט לשוויון במרחב הציבורי. אף שאלו דברי אמת, אין בהם כדי לגרום לנו להסס בתביעתנו לשמר את הגדרת המדינה כ"יהודית". ישעיהו ברלין כבר קבע: "השוויון אינו יותר או פחות רציונלי משאר העקרונות העליונים." הנחת המוצא הבסיסית של חברה ליברלית היא כי השוויון הוא הערך הראשוני שיש ליישם, אבל אפשר לחרוג מערך זה אם יש טעם מספיק לכך. אכן, לדעת ברלין, רוב המחלוקות החברתיות עוסקות בשאלת טיבו של הטעם המספיק לחריגה משוויון.

כאמור, תביעת בני המיעוט הערכי לשוויון אזרחי ראויה, משום שלא מוצב מולה טעם מספק המצדיק את שלילתה. מנגד, תביעתם לשוויון במרחב הציבורי באמצעות סילוק הזהות הקולקטיבית של יותר משלושה רבעים מאזרחי המדינה מהמרחב הריבוני היא בלתי נסבלת. עומדים מולה טעמים מספקים חזקים ביותר, ובראשם האפליה לרעה של הזהות הלאומית היהודית (מול זהויות לאומיות אחרות הבאות לידי ביטוי במרחב מדיני – ובכללן גם הזהויות הערביות), והניווט שעלול להיגרם לה. לכך יש להוסיף את החשש הממשי מפירוק הגוף המדיני הישראלי ליחידות משנה בלתי קשורות ואת הסיכון לפגיעה אסטרטגית בחוסן הלאומי.

טוב יעשה הציבור הערכי בישראל אם יפנה את מרצו למאבק למען שוויון אזרחי, שבו ימצא שותפים רבים בעם היהודי. ההתחפרות בארמונות החול המילוליים של מסמכי החזון היא חסרת תוחלת. העם היהודי אינו מתכוון להתפרק משאיפתו למימוש לאומיותו במרחב הפוליטי של מדינת ישראל.

כלי נאמנות אין אזרחות?

מסדר הנאמנות חי וקיים. הוא משתלט על חיינו. הפתעת הבחירות האחרונות בשנת 2009 היא מפלגת "ישראל ביתנו", שחרתה על דגלה את הססמה "כלי נאמנות אין אזרחות". כל אזרח שמיני מהמצביעים (ולאחר ניכוי קולות הערבים והחרדים, כל אזרח שיש מהמצביעים) התייצב לימין מסדר הנאמנות הישראלי. מלל הנאמנות הסטנדרטי בחברה הישראלית – של דתיים, חרדים, שמאלנים, ימנים – תובע מהאחר להסתלק מאחרותו, אך הוא מניח את קיומה של חברות בסיסית בקהילה האזרחית. כך למשל איש איננו מעלה על דעתו לשלול את אזרחותו של אדם בגלל אמונתו או עמדתו הפוליטית, משום ההנחה ששוונות בעניינים אלו איננה מפרה את החברות הבסיסית. אכן, אנו מקיימים מאבק בתוך מגרש שגבולותיו משורטטים היטב: כולנו אזרחים ישראלים. על רקע זה בולט החידוש המפליג שמציעה "ישראל ביתנו": היא מתכוונת להוציא אל מחוץ לבית הישראלי את מי שאיננו עומד בסטנדרט הנאמנות שהיא קובעת. יש להודות בצער שהדרישה החדשה לנאמנות היא המשך טבעי ליחס היום-יומי, הבנלי, שלנו כלפי המיעוט הערבי. התרגלנו שאין אפשרות לצרף מפלגה ערבית לקואליציה. גם השמאל נוהג כך. איש איננו מרים גבה לנוכח העובדה שהביוב באום אל פחם זורם בדרך שונה מבתל אביב. ערביי ישראל מודרים בשיטתיות מביכה ממשרות בשירות הציבורי – ובכלל זה אפילו ממערכת השפיטה (שהשוויון הוא נר לרגלה). הם אזרחים בכל מובן רשמי, אך זו אזרחות נכה במובן המעשי. ססמתה של "ישראל ביתנו" לא יצרה מציאות חדשה, היא רק ניסחה בבוטות את עובדות החיים הישראליות.

התניית האזרחות באמות מידה של נאמנות היא לא פחות מפשיזם. השיח הדמוקרטי הליברלי קובע שאזרחות היא בלתי מותנית: מי שאיננו משלם חובו למדינה – אינו מתגייס, אינו משלם מסים ואינו עומד בעת ניגון ההמנון – אזרחותו איננה נשללת. לא שמענו קול הדורש את שלילת האזרחות של רוצח, ואפילו לא של רוצח ראש הממשלה. אזרח ישראלי המרגל למען האויב – מוואנונו ועד אדיב, מישראל בר ועד מנחם מנבר – נשאר אזרח ישראלי, בכלא.

אזרחות איננה בגדר "שכר" או "עונש"; היא הבסיס הראשוני, יחידת היסוד, של האמנה המכוננת את המדינה והנותנת תוקף לחוקיה. ערביי ישראל שנוולד במדינת ישראל הוא אזרח מלא גם אם הוא איננו אוהב אותנו ואפילו חפץ בשינוי האופי היהודי של ההתארגנות המכונה "מדינת ישראל".

אם כן, מדוע רבים כל כך מתפתים אחרי סממת בחירות נלווה? אין ספק שקולות מהגליל המזדהים עם חיזבאללה וקולות מהנגב המזדהים עם חמאס מקלים על מי שמחפש מפלט בהכללת המיעוט הערבי כחבר בוגדים. גם מסמכי החזון הערביים והקולות הקיצוניים של מקצת ההנהגה הפוליטית של ערביי ישראל תורמים להדרת הערבים. אבל הסבר זה רחוק מלמצות את התופעה. כיצד זה רבים כל כך מתעלמים מכך שהציבור הערבי הישראלי הוא בשר מבשרה של החברה הישראלית? כיצד זה שכחנו שהערבי הוא האח שמקבל את פנינו בחדר המיון; הוא השוטר שמטפל בביטחוננו האישי; הוא הגשש שמפנה מוקשים על דרך הפטרולים הישראלית? לכל ערבי בישראל יש שם שנתנו לו אביו ואמו. ממש כמו ליהודים, גם לערבים יש שם שנתן להם אלוהים. ועוד משל זלדה: "לכל איש יש שם שנתנו לו חטאיו ונתנה לו כמיתהו." הישראליות היא אחד השמות שניתנו לתושבי הארץ הזאת – ערבים או יהודים – גם אם בעיני אזרחים רבים הערבי הישראלי מלא חטאים וכמיהות אסורות.

כיצד זה שיהודים – שחויית המיעוט הנדחה היא יסוד מכונן בזיכרון המיתי שלהם, שהיו קורבנות קבועים למבחני נאמנות משתנים בגולה (דתיים, אזרחיים, חברתיים ולאומיים) – הפנימו את הנורמות של מקרבניהם? מתברר לנו כי מדובר בהיענות למאוויי לב מודחקים של הציבור היהודי.

החברה היהודית בישראל מתייסרת בשאלת נאמנותם של אלו שאינם משרתים בצבא, של אלו שמציבים את הדת לנוכח המדינה, של אלו שהגיעו לכאן כמהגרים נעדרי שותפות באתוס הציוני ושל אלו שהעולם הוא ביתם וישראל היא רק תא מגוריהם הזמני. ההתמקדות בשאלת הנאמנות של ערביי ישראל היא השלכה פסיכולוגית של האיום הפנימי אל עבר האחר הנתפס כחיצוני. הססמה התולה אזרחות בנאמנות שואבת את כוחה מההתלכדות הרחבה סביב מכנה משותף נמוך מכל נמוך. הדמוניזציה של האזרחים הערביים משרתת את ארגון הנאמנות היהודי הפנימי: לנוכח הערבי, הבלתי נאמן, כולנו נאמנים.

"נאמנות" – מה משמעותה? נאמנות כלפי מי? הדרך שבה משתמשת סממת הבחירות במונח גורסת שתנאי הכרחי לנאמנות הוא שלילה של חלופה מוגדרת, שאפשר לזהותה. כך למשל נאמנות ביחסים בין בני זוג מחייבת שלילה של

כלי נאמנות אין אזרחות?

נאמנות לבן או בת זוג אחרים. ובתחום הדתי, נאמנות לאל או ל"קיסר". ברוח זו, הדרישה מערביי ישראל להיות נאמנים למדינה מבקשת מהם לשלול משהו מזהותם הפנימית, מחלומם המרוחק. הדיון הציבורי בחוקי הנאמנות בוחן את המוסריות המפוקפקת של דרישה זו.

נאמנות מסוג זה מעוררת אי־נוחות. היא מניחה חשד מובנה של היעדר נאמנות, שהדרישה לנאמנות אמורה לתקן אותה. כביכול הכול אינם נאמנים כל עוד לא יוכח אחרת באמצעות הצהרה או מעשה. העמדת הזולת למסדר נאמנות היא רכיב ברשת תרבותית שהאדם נתפס בה כחסר יושרה כלפי הסביבה שבה הוא מתקיים. זאת ועוד, הפעלת המבחן החיצוני של נאמנות מעניקה מעמד מועדף לזולת שצופה ושופט את מי שאמור להיות נאמן. אך מהו יתרונו של הזולת על פני? הנאמנות, על פי פרשנות זו, היא עניין מקרי משום שהיא תלויה בשיפוט חיצוני. באחת, הנאמנות – המדוברת בשיח הישראלי – מייסדת פוליטיקה של חשד.

ואולם שיח הנאמנות הישראלי איננו ער ניו למשמעות אחרת של "נאמנות". לפי הפילוסוף האמריקני רויס, נאמנות היא יחס פנימי של אדם לערכיו האידיאליים; יחס שמעצבים בני אדם בין עולמם המצוי ובין עולמם הרצוי. הנאמן שואל את עצמו – לא את זולתו – את שאלת הנאמנות, ומוכן להקריב מעצמו כדי לצמצם את הפער שבין שני העולמות. לכן, השאלה היחידה שאפשר להפנות לזולת היא האם הוא נאמן לעולמו שלו; האם הוא "נאמן לנאמנות". אם כן, נאמנות איננה ערך לעצמו, אלא היא היחס הנפשי הראוי של אדם כלפי ערכיו. כאשר בני אדם נאמנים לערכיהם, אף על פי שלכל אחד מהם יקרים ערכים שונים, נוצר מרחב קיום פלורליסטי שאיננו סותר את תביעת הנאמנות; אדרבה, הוא מממש אותה.

מה הן ההשלכות של תפיסה זו בנוגע לדרישת הנאמנות כלפי המדינה? נאמנות היא לא רק יחס נפשי של אדם כלפי עצמו, אלא גם יחסו לקבוצת ההתייחסות שהוא רואה כראויה לנאמנותו. יחיד או קבוצה הנאמנים לעצמם ולזולתם הם כאלה משום שהם רואים בקבוצה בעלת ערך ומשמעות לחייהם. כאלו הם אוהדיה של בית"ר ירושלים וכאלו הם אוהדיה של הפועל סכנין. לפיכך, שאלת הנאמנות של ערביי ישראל כלפי המדינה היא שאלה המונחת לפתחם שלהם.

כאשר הפוליטיקה הישראלית בוחרת להעמיד את ערביי ישראל למסדר נאמנות במובן הראשון, היא מבקשת להשיג מטרה מכוערת: הדרה וסילוק של ערביי ישראל מהמרחב הציבורי. מאחר שאי אפשר לסלקם כליל, שהרי הם כבר

כאן, אפשר להכביד עליהם, לפגוע בליבת זהותם ולהדירם בהדרגה. דרישת הנאמנות במובנה המדיר היא ניסיון למחוק את "הפנים" של האחר; במונחים שטבע לוינס זו הפרה של תביעת ה"לא תרצח". שיח הנאמנות הזה עלול לצייד את המדינה בנשק שאיננו אמור להיות קיים במחסן שלה.

מדינות דמוקרטיות ליברליות אינן בוחנות את מוסריותו של אדם, את ערכיו ואת עולמו הפנימי. באופן דומה הן אינן רשאיות לחדור אל מתחם נאמנותיותו. בפני האזרחים – תהא נאמנותם אשר תהא – מוצבת דרישה אחת בלבד: ציות לכללי המשחק כפי שהם מתגלמים במערכות חוקיה. אסור למדינה לחדור למרחב האוטונומי של הפרט; אדרבה, היא אמורה להותיר מרחב זה פתוח כדי לאפשר את הריבוי האופייני לקיום האנושי.

אם ערביי ישראל אינם מחזיקים בעמדה נפשית של נאמנות כלפי המדינה – יש לא רק להצטער על כך, אלא גם לפעול לתיקון. על כלל האזרחים מוטל העול להפוך את הקיבוץ הישראלי לראוי לנאמנותם של כלל האזרחים. כך כלפי הערבים, וכך כלפי החרדים, הפוסט־ציונים והמהגרים למיניהם. עניין זה איננו יכול להיעשות על ידי העמדה למסדר הנאמנות במרחב הציבורי. אל מסדר הנאמנות אדם מתייצב לברו. תחת זאת נדרשת הזמנה לשיחה עם האחר.

כולנו מיעוטים?

בשנים שחלפו מאז פרסום מסמכי החזון העתידי של ערביי ישראל לא ניכר שיפור ביחסים בין יהודים ובין ערבים בישראל. כצפוי, מסמכי החזון עוררו כעס והתנגדות עזים בקרב הציבור היהודי, כמעט על כל גווניו. אנשי ימין נתלו בהם לשם הקצנת עמדות כלפי "האויב מבית", ואנשי שמאל החמיצו פנים, וכמה מהם אף איבדו תקווה לאפשרות של יצירת אמנה משותפת בין יהודים ובין ערבים בישראל. דומה שהתוצאה המידית של מסמכים אלו היתה החרפה והעמקה של הקרע בין הקבוצות הלאומיות של אזרחי ישראל.

יתר על כן, הולכת ומתבררת העובדה שהרוב בכל אחת משתי הקהילות הלאומיות בישראל מתקשה להכיר בלגיטימיות ובערך של הקיום הלאומי שמנגד. האווירה המקצינה מאפשרת, למרבה הצער, הפרחת רעיונות גזעניים בכנסת ישראל, שתכליתם המרכזית היא לדחוק את המיעוט הערבי אל מחוץ לגדר. ערכי יסוד של מדינת ישראל – אזרחות שוויונית בלתי מותנית לכל בני הארץ הזאת; שמירה על חופש ביטוי גם כאשר הביטוי של הזולת הוא קוצים בעיניו של הרוב וכיוצא באלה – עומדים בסכנה לנוכח הגל הלאומני.

מנגד, שורות החברה הערבית בישראל הולכות ונסגרות פנימה. כך למשל מי מהם שמעז לשרת שירות אזרחי (אפילו לטובת קהילתו) מוקע אל עמוד הקלון הציבורי שבקהילה. המנהיגים הפוליטיים והאינטלקטואלים של הציבור הערבי מאיצים תהליכי בידול חברתי, תרבותי ופוליטי. מניעים אותם זעם, עלבון ותחושות נקמה. גואים קולות הקוראים לאי-השתתפות של ערביי ישראל בתהליך הפוליטי, עד כדי החרמתו. מקצתם אף אינם מהססים לפגוע בליבת הזיכרון של הקיום היהודי ומצטרפים לקולות המתיימרים לשלול מהיהודים את זיקתם ההיסטורית להר הבית ולכותל המערבי.

מדינת ישראל הולכת ונלפתת בצבת אימה: לאומנות יהודית פוגענית פוגשת לאומנות ערבית מסתגרת; סכסוך ארצי, חומרי, טריטוריאלי על אינטרסים ומשאבים הולך ומתורגם למאבק שאיננו נעדר סממנים מטפיזיים, סמליים, זהותיים ואף תאולוגיים. כל עוד היה הסכסוך ממוקד באינטרסים

ה"אחר" – כלילה כל הפרות שחורות

ובפוליטיקה חילונית היה פתרונו בהישג יד; העצמתו המטפיזית תקשה את האפשרות ליישוב, לפשרה ולדו-קיום.

אפשר שתהליכי ההקצנה הדו-צדדיים מקורם אחד: חוסר ביטחון עצמי במלאות הקיום התרבותי, החברתי וההיסטורי של כל אחת מהקבוצות הלאומיות. היהודים בישראל טרם הפנימו את העובדה המכרעת של היותם רוב מוחץ – כמעט שמונים אחוזים מאוכלוסיית ישראל. כוחו של הרוב אמנם מוגבל על פי ערכים וכללי התנהגות דמוקרטיים-ליברליים, אך עובדת היסוד היא שמכוח היותו רוב מסורה בידיו האחריות והסמכות להתוות את דרך ההתנהגות במרחב הקיום המדיני. ואולם למרבה האירוניה, הרוב היהודי מרגיש כמיעוט בארצו. יהודי ישראל טרם יצאו מן הגולה; הם חסרים את הנינוחות של מי שחי בביתו כבעל בית.

בעורף הקולקטיבי היהודי מנקר החשש מפני השד הדמוגרפי שישלול מהם את סמכות הרוב, והם נחפזים להתגונן מפניו באמצעות הצרת צעדי המיעוט. העובדות מלמדות ש"לא כצעתה". אין צורך לומר שבמישור העקרוני חשיפתן של העובדות איננה צריכה לשנות דבר: אין להפלות אזרחים גם אם הם בני מיעוט לאומי שמאיים דמוגרפית על ההגמוניה המספרית של רוב לאומי אחר. ואולם במישור החווייתי חשוב להדגיש שאין בסיס עובדתי לחששות הדמוגרפיים, והיהודים בישראל יכולים "להרשות לעצמם" להסיר את השריון ולהניח את החרב. פנינו צריכים להיות מופנים ליצירת דו-שיח, לבניית יחסי אמון ולשיקום אזרחי כולל ביחסינו עם המיעוט הערבי.

ערביי ישראל חיים בתחושת חוסר ביטחון שיש לה בסיס עובדתי: מי שחי תחת שלטון ממשל צבאי, מי שמדינתו מתמודדת צבאית עם אֶחָיו במדינות אחרות, מי שנדרש תדיר להוכחת נאמנותו ולא עומדת לו חזקת אזרחותו, מי שאיננו נהנה מהקצאת משאבים שוויונית, מי שתרבותו איננה גבירה במרחב שבו הוא חי – סביר שיחוש "לא בבית" ויתפקד מתוך חששות והיעדר ביטחון. ואולם גם אם אפשר להבין תחושות אלו, אין לקבל את הפוליטיקה הנלווית למצב זה. מסמכי החזון מונָעים, ככל הנראה, מתחושת חוסר הביטחון והאיום, אך הכיוון שהם מובילים אליו – אשר מנסה לאיין את ההשלכות החשובות של העובדה שיש במדינת ישראל רוב יהודי – שגוי מיסודו. צבת האימה מקורה בהיפוך חווייתי המאפיין את בני הארץ הזאת: הרוב היהודי מתנהג כמיעוט מאוים; המיעוט הערבי מתנהג כרוב מאיים.

כיצד תימנע מלחמת האזרחים? האם צפויה לנו אינתיפאדה של ערביי ישראל? האם מדינת הלאום היהודי תוכל למנוע את התדרדרותה לעבר פי

כולנו מיעוטים?

הפחת הלאומני? היסטוריון עתידי של מדינת ישראל יתבע את בני הדור הנוכחי ובנותיו על חוסר מעש בתחום זה, שהוא אולי החשוב ביותר להבטחת המשך קיומה של החברה האזרחית בישראל.

בבסיס הטיפול בסוגיית ערביי ישראל חייבת להיות מונחת ההכרה המופנמת שלפרט הערבי יש זהות אישית, גם אם שמו מאוית בערבית. יש להרים את המסווה מעל פני הזולת – פרט, קהילה וקולקטיב – כך שנוכל לפגוש אלו את אלו ונקשיב למהאויים ולכאבים ההדדיים. אין פתרון קסם למשבר כה מעיק; נדרש תהליך מתמיד שתכליתו היא שינוי העמדה הנפשית הבסיסית שלנו ושל זולתנו. עלינו לפעול מחוץ למסגרת החששות ומתוך רצון להפיגם.

הפתיחות ההדרגתית חייבת להיות מבוססת על כמה וכמה צעדים מעשיים: על הרוב היהודי להבטיח בכנות ובהגינות מלאות את השוויון האזרחי של ערביי ישראל. אין להתנות את השוויון האזרחי בדרישות למימוש חובות כלפי הציבור הערבי. השוויון האזרחי נגזר מהאזרחות עצמה. על המיעוט הערבי לקבל עליו את עובדת היותו מיעוט במדינה שיש לה אופי ייחודי: מדינה יהודית. אלו, בעינינו, מושכלות יסוד שקובעים גבולות שיה והתנהגות ברורים. הם משרטטים את האפשרי ואת הבלתי אפשרי בעבור הרוב ובעבור המיעוט.

בזאת אין להסתפק: הרוב היהודי חייב להכיר בכך שאזרחי ישראל הערבים, מלבד היותם אזרחים שווים, הם גם מפלל קבוצת זהות ייחודית, מיעוט ילידי שמגדיר עצמו כפלשתיני. לעובדה זו יש לתת נפח ומשמעות במרחב המדיני הישראלי. התעלמות ממנה משחקת לידיהם של הקיצוניים, והיא משולה להצתה של פתיל נפץ ארוך שבסופו אינתיפאדה. מנגד, יש לחשוש שמתן תוקף משפטי ופוליטי מלא לקבוצת הזהות הייחודית יוביל אותה לדרישה לאוטונומיה מלאה; תהליך שסופו היפרדות של חלק מהגליל ומהמשולש מתחומיה הריבוניים של מדינת ישראל.

אפשר לאזן בין וקטורי הכוח שצוינו באמצעות הכרה מוגבלת בהגדרה העצמית של המיעוט הלאומי. כך למשל במישור המשפטי יש לדעתנו לאפשר לאזרח ערבי ישראלי לטעון טענות בבית המשפט בשם היותו בן קבוצת המיעוט (כמובן, נוסף על הזכויות האישיות העומדות לו מתוקף היותו אזרח המדינה). כבן הקבוצה הוא זכאי לקבל הקצאה שוויונית של משאבים לשם פיתוח המורשת, המסורת והזהות של הקבוצה. כבן הקבוצה הוא זכאי שיובטח לו מרחב בטוח לפיתוח מרכיבים אלו של בני המיעוט. ואולם לדעתנו יש להתנגד לאפשרות שערביי ישראל יוכרו כישות בעלת אישיות משפטית נפרדת שיכולה לתבוע זכויות לעצמה כקבוצה. את זכויות הקבוצה, על פי עמדה זו, יכול

להפעיל הפרט הערבי, אך לא הציבור הערבי. זוהי גם התפיסה הרווחת באמנות אירופיות שעוסקות בזכויות של מיעוטים במדינות לאום; היא מאזנת היטב בין ההכרה והכבוד שיש לתת לקבוצת המיעוט ובין החשש שהקבוצה תהפוך להיות לעומתית כלפי המסגרת שהיא מתקיימת בתוכה.

הנה האתגר: האם ערביי ישראל מוכנים לקבל עליהם את העובדה שהמרחב הציבורי הישראלי מאופיין בסמלים ובערכים יהודיים (חוץ ממקרים שבהם הוא ניתן לחלוקה) וכי המדינה היא ביטוי לגיטימי לשאיפות הלאומיות של הרוב? האם יהודי ישראל מוכנים לקבל עליהם את העובדה שבמרחב הריבונות הישראלי חי מיעוט לאומי ילידי, שבניו ובנותיו זכאים לשוויון זכויות מלא, בלתי מותנה, ושיש לו זהות ייחודית שעל המדינה להכיר בה?

דת, ארץ, מדינה – על הפער שבין ההלכה ובין החיים

מבוא

האם האדם יכול להיות בן חורין רק במחיר מותו של אלוהים? בעידן המודרני סברו, בעקבות ניטשה, שהדת עומדת בניגוד לחירות האדם. לא עוד. אלוהים חזר לבימת ההיסטוריה במאה העשרים ואחת – הדת היא כוח מרכזי במרחב הציבורי במערב כולו – בלי שדחק משם את האדם. הדת חזרה להיות מקור משמעות מרכזי בעבור בני הדור. למאמינים היא מספקת עולם ערכי מלא; לשאינם מאמינים היא עשויה לספק תמונת עולם אפשרית אחרת שתעשיר אותם, ומולה הם יכולים לבקר את חייהם. הדת היא בלא ספק "אחר משמעותי" ביותר בעבור חילונים, והדו־שיח עמה חשוב לאו דווקא בשל נימוקים דתיים.

במדינת ישראל לדת גם תפקיד חשוב בעיצוב חיי האומה והמרחב הציבורי. הדת איננה מופרדת מהמדינה, אלא בלולה בה היטב. הקולקטיב היהודי מוגדר באמצעותה, המשפחה מופרת על פי הנורמה הדתית, היום השביעי איננו יום חילוני רגיל וכיוצא באלה.

חשיבותה הגוברת של הדת מציבה אתגר לאישי דת. היה אפשר לצפות שהם ישמשו מתווכים בין מציאות החיים המורכבת ובין מטען הערכים הדתי. היה סביר להניח שהם לא יתבצרו מאחורי סורג ובריה בתוך עולמם הדתי, ויחפצו להיות גורם מוביל בשיח ישראלי חדש הניזון מעומק המורשת היהודית. בפועל, רוב מניינם ובניינם של רבני ישראל, ובכלל זה רבני הציונות הדתית, ממעטים להיכנס לשיחה פתוחה עם הציבור הישראלי. הם ממאנים להשיל מעליהם את גלימת הרבנות ואינם נכונים לוותר על שיח פטרנליסטי. לפיכך, לא פעם הם מנהלים שיחה עם עצמם, בלי שיעסקו בשאלות הדוחקות של הקיום היהודי הריבוני.

אנו כואבים את ההחמצה הדתית בטיפול המעשי בשאלות הבערות של חיינו. בצד הביקורת נצביע על כמה סוגיות מרכזיות שבהן היה יכול קולה של הדת להעשיר את החברה שלנו.

ארץ ישראל קודמת למצוות?

הקהילה הציונית הדתית נמצאת בעין הסערה הישראלית זה שנות דור. בשני מאורעות מרכזיים בחיינו הלאומיים בעבר הקרוב – רצח ראש הממשלה יצחק רבין ז"ל ויישום תוכנית ההתנתקות מגוש קטיף – היא ניצבה כנאשמת בראשון וכמאשימה בשני. בעבר היתה התמונה שונה: הציונות הדתית תפקדה כקהילה רגועה, נחבאת אל הכלים ושואפת לקונסנסוס. כיצד הפך שחקן המשנה לדמות מרכזית בתמונה הקבוצתית שלנו ובמאורעות הטרואומטיים שאנו חווים? מדוע מי שהלך בצל הפך להיות מטיל צל, שאור מתסיס של העיסה הישראלית? הציונות הדתית חתרה תמיד להשתתף בכל הווייתו של המפעל הציוני. בתחילה נתקלה שאיפה זו במשיכת כתף של הציונות החילונית: הדתיים לוחקו כמשגיחי כשרות במטבח הממלכתיות הישראלית. נציגייהם התנאו במשרות של שר הדתות, שר הסעד ושר הדואר. ימים רחוקים אלה חלפו עברו: בני הציונות הדתית ובנותיה שזורים ברקמת החיים, ומשתלבים בעשייה בכל חדרי הבית הישראלי. כיפה סרוגה או שביס על קודקודם של חתן פרס נובל, אליל זמר, אלוף פיקוד, מנהל בית חולים, מנכ"ל רשות שנייה או פרקליטה בכירה אינם מעוררים תשומת לב מיוחדת.

ואולם קיים גם צד אחר, הפוך, ביחסה של הציונות הדתית אל החברה הישראלית. כידוע, אחד הזרמים המרכזיים בציונות רואה בה חלופה לדת. מבחינתו, הציונות היא הצעה למשמעות ולסגנון חיים יהודי בעולם שבו הדת איננה רלוונטית, ולכל היותר היא זיכרון ומסורת שאין עמם כוח מחייב. גם אם הציונות מכירה בחובה למסורת הדתית ששמרה את המסגרת הלאומית, זהו חוב של מי שכבר פסע אל הגדה האחרת של הנהר על גבה של הדת שטבעה במעבר זה.

תפיסה דומיננטית זו כולאת את הציונות הדתית, תאבת ההתערות, במתח קיומי עצום: כיצד ישתתף יהודי אמוני במפעל חברתי שמבוסס על שלילת האתוס הבסיסי שלו? אם הציונות דוחקת את הדת אל שולי הקיום היהודי, הדתיים אמורים להתרחק ממנה. יתר על כן, ההלכה מגנה את הלא דתי חמורות

ארץ ישראל קודמת למצוות?

— אפיקורס, רשע או תינוק שנשבה. המורד במלכות שמים מאיים על הסדר החברתי הדתי ויש לדחותו כבלתי נורמטיבי. לפיכך, בצד הרצון להשתלב במציאות הישראלית, קיימת בציונות הדתית תודעת ניגוד ושלילה כלפיה.

הקהילה החרדית, שהבינה בבהירות את האיום הגלום במפעל הציוני, דחתה אותו. החרדים פתרו את המתח בכחירה נחרצת בהתבדלות מהציונות. לעומתם, הציונות הדתית מתחבטת משחר ימיה בכפל הפנים הטרגי שעולה מיחסה לציונות החילונית. כדי להכשיר את השותפות הבעייתית פיתחו הוגיה תאולוגיה, והיא נתנה פשר דתי לציונות והבהירה כי שיתוף הפעולה עמה הוא עצמו מעשה דתי. המהלך הנועז, אשר הגיע לשיא ביצירתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שלל מהציוני החילוני את חילוניותו, ומיקם אותו בתוך עולם החיים הדתיים. המפעל הציוני, רוחו החילונית ומוסדותיו קיבלו משמעות דתית ונתפסו ככלי בהתרחשות גאולית שמימית. הרצל ובן-גוריון, חילונים לתיאבון, אינם סוטים מהמהלך ההיסטורי האמוני, אלא משרתים אותו ככלי משחק על שולחן השרטוט האלוהי. להגות זו, המיישבת את הפרדוקס הדתי, כוח משיכה מפתה. היא כבשה את הציונות הדתית בקסמיה.

ואולם בפתרון הקסם טמון קושי: הציוני החילוני רואה עצמו חילוני; הוא פועל כיצור אוטונומי לפי תכליות שהציב לעצמו. באים הדתיים ומאלפים אותו בינה: אינך מה שאתה סבור שאתה. חילוניותך אינה השקפת עולם אותנטית, היא רק תכסיס אלוהי למימוש השקפת העולם של הזולת, המיעוט הפטרוני. בין הציוני הדתי ובין הציוני החילוני הועמדה חומה גבוהה ובצורה, אף אם שקופה ובלתי נראית. השילוב של הציונות הדתית בישראל החילונית איננו טבעי ונורמלי. הוא כרוך בניסיון מתמיד לראות את האחר "עמוק" יותר, "נכון" יותר משהוא מפרש את עצמו. הקיום הסימביוזי של הציונות הדתית בחברה החילונית מותנה באמונתה שההשגחה העליונה הפקידה בידיה כתב סתרים לפענוח ההיסטוריה היהודית.

לא תמיד התפתחה המציאות הישראלית על פי המתבקש מההגות הדתית. עימותים תכופים על מעמד הדת במדינה איימו לפורר את הסכר התאולוגי המטפיזי. בשנות החמישים דיבר הרב משה צבי נריה, מהמנהיגים הבולטים, על משבר בציונות הדתית "למראה הנחת היסודות לבניין המדינה היהודית חילונית, ככל הגויים". ואולם בסופו של דבר דבקה הציונות הדתית באמונתה שאפשר לפרש את הקיום היהודי-החילוני באמצעות מערכת של הצדקות דתיות. במקרים שנפער פער בין דרישות החיים הארציים ובין מחויבותם הדתית, שבו הדתיים תמיד אל מקורות היניקה המטפיזיים ומצאו מזור לפצעיםיהם.

דת, ארץ, מדינה – על הפער שבין ההלכה ובין החיים

אמונתם בתזה אף התחזקה משקיבלה "אישורים" בעולם העובדות: הקמת המדינה והצלחתה נגד הסיכויים הציבה אתגר לא פתור לקהילה החרדית, והיא נקלעה לעמדת התגוננות ולבלכול. לא כן הציגו הדתית. מבחינתה, המדינה החילונית היא חלק מתוכנית לגאולה פיזית ורוחנית; יש לברך אותה בטקסים דתיים ולקרוא לה "ראשית צמיחת גאולתנו". הישגיה מוכנים וצפויים, שהרי היא בבחינת "יסוד כיסא ה' בעולם", כביטוי של הרב קוק.

מכיוון שהמדינה החילונית היא רק תחנת ביניים בדרך ליעד האמתי, שאפו כוחות דתיים להנחיל לציבור, לרשות הרבים ולמדינה עצמה ערכים ונורמות דתיים ש"ראויים" לה. מכאן הניסיון המתמשך להטמעת הקוד הדתי במשפט הישראלי באמצעות חקיקה דתית, לעתים כופה. ועוד: אם המדינה, בארגונה החילוני, היא מופע זמני וחולף, אין צורך לדון בה ובמשמעויותיה דיון של ממש. ממילא פטרו עצמם רבנים ממתן פשר הלכתי למדינה, למשטר, למוסדות ולתוצרים של תפקודה. כך, היום בהלכה נעדר עיסוק אנליטי ורציני בתופעה הפוליטית-החברתית המרכזית בעולם היהודי בדורנו – מדינת ישראל. מאותה סיבה נעדר בה גם עיסוק הלכתי עדכני בחילוניות המאפיינת את רוב העם. מעולם לא נוצר פער כה גדול בין ההלכה ובין החיים. זהו אחד המקורות לעימות החרף בין המדינה ובין הדת.

חיזוק מכריע לתאולוגיה הציונית-הדתית נמצא במלחמת ששת הימים. המדינה החילונית מימשה את ייעודה: בכלי דעת דתית היא ביצעה מעשה דתי של שחרור המולדת ההיסטורית-המיתית מידים זרות. סביב ארץ ישראל נתפר המעשה הציוני המדיני עם התאולוגיה הציונית הדתית והיו לבשר אחד, לפחות לתקופת מה. השיבה המרהיבה לחברון ולהר הבית באמצעות "תינוקות שנשבו" נתנה אישור שבמציאות ליחס הדיאלקטי אל החילון ואל המדינה החילונית.

על רקע זה החלו להתבסס השקפות דתיות, שעיקר קיום התורה והמצוות הוא בארץ ישראל. הרב צבי יהודה הכהן קוק, בנו של הראי"ה קוק, אף קבע כי "ככל שתגדל בתוכנו יותר ויותר התקיימות מצוות ישוב ארץ ישראל... נזכה יותר ויותר שחילולי השם למיניהם יתבטלו וייעלמו." מוכ"ל בני-עקיבא כתב: "עניין ארץ ישראל קודם למצוות כי הוא הבסיס להם... קודם למצוות יש לבנות את הבית בתוכו תתקיימה המצוות." טקסטים אלו מסמנים את דרך המוצא של הציונות הדתית מהמתח הטרגי שבו היא נמצאת. עתה אין חילון ואין חילוניות, אין מדינה המערערת על הדת. הפוליטיקה כולה מתמקמת בתוך מרחב גאוגרפי מקודש, שכל החיים בתוכו הם עדות ומימוש של הקדושה.

ככל שתפיסה זו נועזת, תפוצתה בציבור הדתי מלמדת כי ענתה על

ארץ ישראל קודמת למצוות?

משאלת לב וצרכים עמוקים. קשה להסביר את ההתגייסות הדתית לטובת רעיון ההתנחלות בלא הכרה בתפקיד שארץ ישראל ממלאת בעולמם. היא שחררה את המתח כלפי הציונות החילונית והציבה את הציונות הדתית על דוכן המנצח הדתי; דוכן שממנו הודחו החרדים.

הפתרון המקיף של ה"חד-נס" הטריטוריאלי העצים את זרעי הפורענות. השותפות עם הציונות החילונית הותנתה בכך שתהליך השחרור של ארץ ישראל לא ייסוג אחור. לפיכך היתה הנסיגה מסיני ומחבל ימית איום של ממש על התאולוגיה. ברם כידוע, כשהנבואה כושלת המאמינים אינם מודים בכך; הם מבקשים הסבר שיאפשר להם לדבוק באמונתם. הפתרון ליישוב הנסיגה עם התזה הגאולית נמצא בקביעה שהנסיגה היא תגובת האל לחוסר הקפדה בשמירת המצוות. הדרך איננה מוטעית, אבל אנו, המאמינים, לא מילאנו את חלקנו בכרית. כדי שלא יעצר התהליך הגאולי, יש לשוב אל ההלכה במלוא חומרתה.

כך, בשנות השמונים, נולד הציוני הדתי החדש – החרד"לי (חרדי-לאומי). הוא מוסיף להאמין בתאולוגיה הציונית הדתית, אבל מתנהג על פי נורמות חרדיות. גינונים חרדיים – דוגמת קבלת סמכותם של רבנים בנושאים חוץ הלכתיים. מקבילות הכוח בקהילה ובפוליטיקה הדתית הוטו לטובת רבנים הנושאים בכוח הכריזמטי של "דעת תורה". החרד"ליות חותרת להפרדה מגדרית קשוחה ולקוד לבוש מעין חרדי.

ההגירה ליישובים הומוגניים ומבוודדים ביש"ע תרמה גם היא לעיצוב אורח החיים החרד"לי. הוקמה רשת בתי ספר מתבדלים. עולם הישיבות נעשה לקטר של הקהילה; מקומם של האקדמיה, הפוליטיקה ושאר חלקיו של שוק החיים הצטמצם. קבוצות רבות בציונות הדתית הסתגרו במרחב חיים דתי-מטפיזי, שהקשר בינו ובין המציאות הפוליטית הראלית הלך ונפרם. ואולם המהפכה החרד"לית לא כרסמה בקודש הקודשים התאולוגי: במרחב זה הועצמה תורת הרב קוק לכדי גילוי אלוהי, כך שהקשר המרכזי בין התאולוגיה ובין מרחבי החיים נותר נעוץ ביחס לארץ ישראל.

מכאן נובע שציונים דתיים רבים רואים בויתור על אדמת אבות בגידת המדינה והציונות החילונית ביעודן. ממכשיר תאולוגי נהפכה המדינה למכשלה במימוש החזון הדתי. כנגזר מכך יש המגיעים למסקנות קיצוניות: אם המדינה בוגדת בתפקידה הגאולי, אין לה חשיבות. הם מבחינים בין "ישראלים" ל"יהודים", ושוקלים התנתקות מהמסד הקיים, אשר הפסיק לקדם את טובת העם היהודי. במנשר עדכני נקבע: "יהרסו הם את שלהם, ואנו נבנה את המדינה

דת, ארץ, מדינה – על הפער שבין ההלכה ובין החיים

שלנו. "בקצות המחנה מושמעת קריאה להתחמקות מהתגייסות לצבא משום ש"שוב איננו מוכנים לשרת במחנה שאינו קדוש"; להימנעות מהיזקקות למערכת המשפט וסירוב לשיתוף פעולה עמה; לרכישת מוצרים רק מעסקים שומרי שבת; ליצירת אילן יוחסין נפרד ועוד. יש מאמינים כי היחס בין החברה החדשה שיקימו ובין החברה הישראלית המתנוונת הוא כיחס שבין הנבט הרענן ובין הגרעין הנרקב שממנו צמח.

הציונות הדתית תופסת מקום מרכזי בהוויה הישראלית משום שהיא נאבקת על התאולוגיה שלה נגד זרם ההיסטוריה. היא נמצאת בעין הסערה, ואף מחוללת אותה, משום שבניגוד לשאר השחקנים בזירה הפוליטית והחברתית היא איננה נלחמת רק על אינטרסים, עמדות כוח, תקציבים, תפיסת עולם ביטחונית או אידאולוגיה חברתית. על כף המאזניים מוטלים פשר קיומה, משענתה התאולוגית ויכולתה לתפקד במתח בלתי פתור.

על הציונות הדתית להשתחרר מהשפה התאולוגית הטוטלית שדרכה היא מתייחסת אל המציאות. שפה זו סופה שתדרדר קהילת מפתח בחברה הישראלית לשלילה של המציאות הראלית ולמאבק נגדה – תהליך שהחל סמוך לרצח ראש הממשלה ומחריף בשנים האחרונות. עליה לחזור להיסטוריה; לראות את המציאות כמו שהיא, בלא תנאי, ולהימנע מפרשנות פטרנליסטית שלה. הנזקים הדתיים, התרבותיים והחינוכיים הולכים ומתעצמים, ולא נותר זמן רב לתיקון. לא כל מה שהולם את עידן התום של הילדות הולם את גיל הבגרות הביקורתי.

הלכה ציונית

אין ספק שמדינת ישראל היא התופעה החשובה ביותר בעולמה של היהדות בדורנו. כיצד מגיבה הדת למדינה? הקהילה החרדית והקהילה הציונית-דתית מתעניינות במדינה באינטנסיביות מנקודת ראות תאולוגית. ואולם האם השפה המרכזית של הדת – ההלכה – מתמודדת עם היום-יום הריבוני; עם ה"דם, שפיר ושליה" של מדינת ישראל? האם יש הלכה ציונית?

ככלל, פסיקת ההלכה של רבנים בני דורנו ממעטת לעסוק במדינה. הרקע לכך נעוץ בעובדה שההלכה התפתחה במציאות של קיום גלותי, בהיעדר ריבונות. לפיכך, עיקר תשומת לבה מופנית ליחיד, לתא המשפחתי ולקהילה. בכל התקופה המעצבת של ההלכה היא לא נתבעה להסדיר קיום ריבוני. כך נפערו בה חללים נורמטיביים, לקונות ענקיות, בשלל הנושאים המרכזיים שמאפיינים חיים ציבוריים ריבוניים בזמננו. קשה לתקן מצב זה: ההלכה היא שיטת משפט תקדימית, וחסרונם של תקדימים מעשיים במשך אלפיים שנה הוא גורם מעכב שקשה להגזים בחשיבותו. ההלכה גם נעדרת גוף מחוקק מתפקד, ולכן הבור ההלכתי בעניינים של משפט ציבורי ממלכתי מתקשה מאוד להתמלא מחולייתו. אמנם יש בתולדות ההלכה עיסוק לא מבוטל במשפט ציבורי, אך הוא מתמקד בשאלות האופייניות לחיים קהילתיים בגלות. ספרות השו"ת מתמודדת עם סוגיות ציבוריות כגון: דרכי קבלת החלטות בקהילה, גביית מסים, דרכי ענישה של מפרי תקנות ציבור וכיוצא באלה. ואולם קהילה איננה מדינה. גם הקודקס של הרמב"ם – הלכות מלכים ומלחמותיהם – הוא בבחינת מרשם איראלי שאין בו כדי לספק הנחיות מעשיות לחיים שבהווה הישראלי.

כדי להבין את גודלה של המשימה ההלכתית שמעמידה הריבונות, יש להדגיש את ההבדלים שבין קהילה ובין מדינה. אחד מאתגריה הגדולים של המדינה המודרנית הוא טיפול הוגן בריבוי הפנים – במישור הזכויות ובמישור הזהות – של האזרחים ושל הקבוצות שבה. מנגד, הקהילה בגולה היתה, בדרך כלל, יחידה הומוגנית, שכללי הכניסה והיציאה אליה וממנה היו ממושטרים חברתית ותרבותית (ובמידה מסוימת גם כלכלית). היא נהנתה ממערכת

דת, ארץ, מדינה – על הפער שבין ההלכה ובין החיים

נורמטיבית משותפת – ההלכה – שהיתה מקובלת על כלל חברי הקהילה (לפחות ברמה הסמלית). האתוס של הקהילות התאים, בדרך כלל, לאתוס של המשפחות החברות בהן. ואולם הקהילה היהודית בגלות, אף שפעלה גם כיחידה אוטונומית בהקשרים שונים – משפטיים ופוליטיים, נשענה על מרחב חיצוני לה שסיפק את צרכיה בתחומים חשובים. ככלל, הקהילות לא עסקו בשאלות הגדולות שמדינות ריבוניות מטפלות בהן. הן לא נדרשו לטפל במיעוטים דתיים או לאומיים; לא סיפקו שירותי ביטחון לאומי לחבריהן (בכל המובנים הרבים של מושג זה); המבנה הכלכלי שלהן היה תלוי בכוחות כלכליים חיצוניים.

בנסיבות אלו ברור מדוע הצטמצמה ההלכה ההיסטורית בעיקרה למשפט הפרטי. היה אפשר לצפות שהקמתה של מדינה יהודית תשמש כר נרחב לשידוד מערכות הלכתי, שבמרכזו יעמוד פיתוח ניכר של משפט הלכתי ציבורי. טרם קום המדינה ובשנות החמישים היו יחידי סגולה שהרגישו בצורך זה. אך רישומם של הרב הרצוג, הרב ולדנברג, הרב ישראלי, ישעיהו ליבוביץ, אליעזר גולדמן והרב גורן – לא ניכר דיו. התלם ההלכתי המרכזי מסרב לעסוק בשאלות של משפט ציבורי ריבוני. כשהדברים נדרשים, הפוסקים מנסים ליישם את המשפט הפרטי על סוגיות ציבוריות, והאופי המתגבש הוא של כלאיים משפטיים. כך למשל רבנים מנסים לגזור את עמדתם ההלכתית ביחס לעתיד השטחים או להסכמי שלום מהלכות פיקוח נפש של יחיד הצם ביום הכיפורים. בכך הם מחמיצים את ההבחנה שעומדים עליה בשנה הראשונה ללימודים בכל פקולטה למשפטים – בין משפט ציבורי למשפט פרטי. האם אפשר לאזן נכונה שיקולים מורכבים של מדיניות חוץ וביטחון על פי אמות המידה הנוגעות לדאגה לחייו של הפרט?! מי שסבור שקיום ריבוני תלוי בנכונותם של פרטים להקריב את חייהם למען היחידה הריבונית איננו יכול לקבל הקבלה זו.

אידאולוגים דתיים מדברים על רצונם לקומם "מדינת הלכה", אולם פוסקי ההלכה אינם עושים כמעט דבר כדי לאפשר מימוש אידאולוגיה זו. בעולם היפותטי, אילו רוב היושבים ליד שולחן הרשות המבצעת בישראל היו בעלי מוטיבציה למימושה של מדינת הלכה, לא היו נמצאים להם כלים הלכתיים למימוש האידאה. כיצד ינוהל משרד ביטחון על פי ההלכה? האם להלכה הראלית יש עמדה בנוגע לדרך ניהול יחסי חוץ של מדינה יהודית? האם לשר האוצר ההלכתי יש משנה סדורה כלשהי בנוגע להקצאת הטובין הממלכתיים? מה מעמדה ההלכתי של חקיקת הכנסת, שרוב חבריה הם יהודים חילונים ויש בה בני מיעוטים? מהו משטר מדיני ראוי על פי ההלכה? האם ההלכה יכולה להגיב למערכות גלובליות שמבוססות על עולם ערכים שונה?

הלכה ציונית

בתודעתנו ההיסטורית אנו מיעוט אולטימטיבי: "לא מִרְבָּכֶם מִכָּל הָעַמִּים
חָשַׁק ה' בָּכֶם וַיִּבְחַר בָּכֶם כִּי אַתֶּם הִמְעַט מִכָּל הָעַמִּים." (דברים ז ז). ההיסטוריה
הראלית של אלפיים שנות גלות לא העמידה אותנו מול אתגר השליטה באחר.
שונים הדברים היום: שיש שנות ריבונות הטילו עלינו את האחריות למיעוט
לאומי אזרחי גדול – הציבור הערבי הישראלי – שבשליטתנו. לאחר מלחמת
ששת הימים נעשינו לשליטים על מיעוט שאיננו חלק מהמדינה, אך תלוי
בשלטונה ככל עניין. כמה מצער לגלות שעובדות מכריעות אלו לא החיו בקרב
פוסקי ההלכה את הדיון בהלכות היחס אל הזר. אין בקרבנו הד לאתוס המקראי
המבקש אמפתיה אל ה"גר", בשם הגרות שחוה העם היהודי במצרים ובגללה.
כיצד זה שליטתנו במרחבי יהודה ושומרון מעסיקה את בעלי ההלכה בשאלות
הנוגעות לעתידה של הטריטוריה הגאוגרפית, ואילו היחס אל בני האדם החיים
באותה טריטוריה – הפלשתינים – איננו זוכה לדיון רציני! המעט שנכתב
(דוגמת הספר תורת המלך המתיר את דמם של פלשתינים) מכיש לא רק מנקודת
ראות הומניסטית, אלא גם מנקודת ראות הלכתית.

קיומה של מדינה יהודית היה אמור להשליך על קביעת אמות מידה
הלכתיות בדבר גבולות הקולקטיב היהודי. לא דין נוצרי המעוניין להתגייר אל
תוך קהילת מיעוט יהודית באירופה בעבר, כדין עולה נוכרי מרוסיה – דובר
עברית, משרת בצה"ל ואוהב את הלחנים של סשה ארגוב – המעוניין להצטרף
לרוב היהודי בישראל. לנגד עיניו של חכם ההלכה בגולה עמדו המתגייר הבודד
וסביבתו הקרובה. שונים הדברים במדינת ישראל, שבה אמורים הפוסקים להביא
בחשבון שיקולים ציבוריים: ראשית, עד היום נקבעו גבולות הקולקטיב על פי
אמות מידה דתיות. הוויכוח היחיד הוא אילו מהזרמים הדתיים יהיו שותפים
לקביעת אמות מידה אלו וליישומן. המשך הקיבעון של דיני הגיור בישראל
עתיד להביא לידי הפיכת הגיור לבלתי רלוונטי בקביעת גבולות העם היהודי.
העולים הנוכרים יוכרו כיהודים דה־פקטו, ובהמשך גם דה־יורה, בלא גיור דתי.
אם כך יקרה, יתחולל שינוי היסטורי קיצוני בתולדות העם היהודי. האם פוסקי
דורנו ערים להשלכות ציבוריות אלו? שנית, הריבוי הטבעי של אוכלוסיית
העולים הנוכרים והתערותם בתוכנו יובילו לחציית העם לקבוצות מנוכרות זו
לזו, שוללות זו את זו, שדרך החיבור ביניהן בקשרי נישואין תיחסם לעד. בתי
הדין לגיור בישראל, ובכללם אחדים מאלו שיושבים בהם דיינים ציונים דתיים,
אינם ערניים דיים לשיקולים ציבוריים אלו. הלכת הגולה עדיין חיה בבתי
הדין של מדינת ישראל. הדיון במתגייר מחמיץ את העובדה המכרעת שמדובר
בקהילה של עולים, שמונה כשליש מיליון ישראלים, המעוניינת להצטרף אל

דת, ארץ, מדינה – על הפער שבין ההלכה ובין החיים

מרחב ציבורי יהודי ריבוני. התאולוגיה של הגאולה ושל קיבוץ הגלויות לא הובילה לתמורה הלכתית.

פוסקי הציונות הדתית נגררים אחרי פוסקים חרדים ביחסם אל רשויות המדינה. הדוגמה הבולטת היא ההסכמה הרחבה שעל פיה יש לקטלג את בתי המשפט הישראליים לקטגוריה המבזה – "ערכאות של גויים". החזון אי"ש קבע, ביחס לבתי המשפט, "... שהמירו את משפטי התורה על משפטי ההבל... משפטים גזלנותא ועושק, ומרימים יד בתורת משה". החרה החזיק אחריו מועמד הציונות הדתית לרבנות הראשית של המדינה, הרב יעקב אריאל, שקבע כי מי שפונה לבתי המשפט בישראל "נחשב למחרף ומגדף ולמרים יד בתורת משה, ואיסורו חילול ה' מדאורייתא [מהתורה]...". המשמעות העמוקה של בחירה הלכתית זו היא הקמת חומה בין הציבור הדתי ובין המדינה עצמה. פוסקים שהולכים בדרך זו בוחרים להשוות בין ערכאות של גויים בגולה, אשר היוו איום על הקהילה היהודית, ובין בית המשפט הישראלי הריבוני. בלשון המעטה, זו עמדה מוזרה: היא איננה תואמת את התנהגותם. הציבור הדתי ורבניו פונים כבעניין שבשגרה לקבלת עזרה במערכת המשפט הישראלית. שם הם מחפשים פתרון מעשי למצוקותיהם. הפקולטות למשפטים מאוכלסות בבני הציונות הדתית ובכנותיה בהמוניהם, ובהם רבים מבוגרי הישיבות היוקרתיות של מגזר זה. הפסיקה ההלכתית של רבני הציונות הדתית יוצרת דיסוננס קוגניטיבי מובהק, שמחירו החינוכי, הפסיכולוגי והסמלי כבד מנשוא.

התמונה הכוללת היא שבמשך שישים שנות המדינה לא נוצרה תגובה הלכתית לשלל שאלות היסוד שהריבונות מעוררת. הריבונות מטילה אחריות לביצוע – ופוסקי ההלכה נמנעים מלהתמודד עמה. הציונות הדתית העדיפה להתקפד אל תוך מתחמים אידאולוגיים ותאולוגיים בלא שתרים את משא העמידה מול הכרעות שבמציאות. העובדה שהיחס הדתי אל המדינה לא תורגם לשפה נורמטיבית, לחיי יום-יום מלאים, באמצעות מנגנונים הלכתיים, פוגמת בזיקה שבין הציבור הציוני-דתי ובין המרחב הציבורי-פוליטי של מדינת ישראל. ההישענות הבלעדית על אידאולוגיה אוטופיסטית מעמידה את מערכת היחסים שבין הציונות הדתית ובין מדינת ישראל על כרעי תרנגולת.

מדינת ישראל יוצרת הזדמנות דתית ייחודית. קיומה היה יכול לאפשר ביטוי נורמטיבי סגולי במישורים שהיו חסומים בפני ההלכה בעבר. המדינה היתה יכולה להנביע מעיין של התחדשות הלכתית המשוחחת עם המציאות הריבונית ונותנת לה פשר ייחודי. ניתן לנו מרחב ציבורי לעצבו ולכנותו כהכנתנו. הציונות הדתית ומנהיגיה הרוחניים מפנים לו עורף. הם חומקים ממשמת הדור.

על דת, מתברר, אפשר להתפשר

כיצד תיראה השבת הישראלית? לכאורה, הבררה היא בין שני דגמים – בני ברק או הונג קונג, הלכה או כסף. התרגלנו לחשוב על השבת מתוך תפיסה דיכוטומית, משום שבמשך שנים רבות השבת הישראלית היא סלע מחלוקת מרכזי בין דתיים לחילונים. בעבר ביקשו אלפים, בהפגנות ברחבי הארץ, לכפות את הפרשנות הדתית של השבת על כל תושבי המדינה, ומנגד טענו אלפים רבים, בשם החופש מדת, כי יותר להם להתנהג במרחב הציבורי ביום השביעי כרצונם. בתי קולנוע, תחבורה ציבורית, פתיחת בתי עסק וקניונים – כל אלה הם זירת התגוששות קבועה. האם מאבק זה הכרחי? אילו אינטרסים הוא משרת? דומה כי השבת הפכה לנשק במלחמת תרבות, שבמרכזה מאבק על ההגמוניה הישראלית.

נדרש חילוץ של יום השבת מידי הניצים. זהו יום חשוב מכדי שנכבז אותו על מאבקי כוח. כל בעלי המחלוקת על אודות אופיו הראוי של היום מודים כי מנקודת ראות תרבותית, היסטורית, לאומית וחברתית זהו יום ייחודי, רב-ערך. נדרש מהלך חברתי אמיץ שיעניק לשבת את החיוניות והמיוחדות במרחב הציבורי הישראלי, מתוך הסכמה רחבה שאיננה מבטלת את השונות ואיננה מכריעה בין ההצעות התרבותיות. אפשרות זו הולכת ומבשילה בדעת הקהל – חילונים כדתיים.

קבוצות בציבור החילוני חשות כי תהליכי הגלובליזציה גובים מחיר כבד בניכור שהם יוצרים בין החברה היהודית בישראל ובין מקורותיה הייחודיים. מנגד, ההנהגה הציונית-דתית מבינה היום יותר מאי-פעם את מגבלות היכולת להכתיב נורמות דתיות למי שאיננו חפץ בהן. בשנת 2007 נפל דבר: רבנים ופוליטיקאים דתיים יזמו את הצעת חוק יום השבת, שמציעה דגם של שבת שאיננו בני-ברקי או הונג-קונגי אלא כללי-ישראלי. תוכן ההצעה אינו חדש, חילונים רבים תומכים בה, אך העובדה שחתומים עליה רבניה המרכזיים של הציונות הדתית, מסמנת מהפך של ממש בתחום הדת והמדינה בישראל.

שנים של ניסיונות להזיז את עגלת הסטטוס קוו התקועה נענו בסרבנות

דת, ארץ, מדינה – על הפער שבין ההלכה ובין החיים

קבועה של רבני הציונות הדתית. כל העוסקים בתחום, ידועי צלקות ושבעי תסכול, יעידו על עיקשות רבנית שהביאה למדיניות של "אפס פשרה" בענייני דת ומדינה. ההנחה הרבנית הקבועה היתה שעל דת אין מתפשרים.

לעמדה עקרונית נוקשה יש יתרונות: היא עוטרת את בעליה בכתר אידאולוגי, מגייסת תומכים מבית, מייתרת מאמץ יצירתי ופוטרת מאחריות מעשית. ואולם מחירה גבוה: היא גורמת לאובדן רלוונטיות. אם עמדתך אינה מותנית במציאות, המציאות מתעלמת ממך.

בעוד הרבנים מתקפדים, הצטרפו אלינו מיליון עולים, רובם חילונים; נחשפנו לתרבות ולכלכלה גלובליות; השתרשו בנו ערכים ליברליים; חלו תמורות בפוליטיקה, במשפט ובתרבות הישראלית. חלקי הפסיפס המתעתע של יחסי הדת והמדינה בישראל השתנו. בשל כך, הפרויקט הקלסי של הציונות הדתית – עיצוב רשות הרבים הישראלית ברוח ההלכה היהודית – קרס. כה מהדהד הוא הכישלון, שבעשור האחרון יבש כמעט לחלוטין מעיין החקיקה הדתית הכופה.

השבת הישראלית היא דוגמה מפכחת לחוסר הרלוונטיות של הסטטוס קוו: 230 אלף ישראלים עובדים בשבתות במרכזי הקניות; מבקרים בהם כארבעים אחוזים מאזרחי המדינה, וצורכים בערך שנתי של יותר מחמישה מיליארד שקלים. הדגם ההונג-קונגי הכניע את הדגם הבני-ברקי. ואולם מה היה אומר ביאליק על אי-מימושה של "היצירה הגאונית ביותר של הרוח העברי" במדינת היהודים? וכיצד היה מגיב נשיא בית המשפט העליון, שמעון אגרנט, על גלגוליו העגומים של "הקניין הלאומי של עמנו" בצומת ביל"ו? ועמוס הנביא, המבקר החברתי הנועז, מה היה מטיח בנו לנוכח עבודתם של החלשים, שבעה ימים בשבוע, בשירות המעמד הבינוני, למען רווחיו של המעמד הגבוה? אלה שאלות שברוח, לאום וחברה.

הצעת חוק השבת מלמדת שהרבנים מצטרפים לעיסוק בשאלות אלה בהיבטים החוץ-דתיים שלהן. הם מבינים שאופייה היהודי של המדינה ייגזר לא רק משאלות של קדושת הארץ, וכי ההכרעה אינה עניין של כפייה דתית. יש כאן קבלת אחריות חדשה, תקדימית, למימוש התיקון החברתי שהיהדות הביאה לאנושות כולה, באמצעות מסלול שההצטרפות אליו אינה מותנית בשמירת מצוות. הנה ההוכחות:

שם הצעת החוק מאיר עיניים: "יום השבת – יום תרבות ומנוחה". רבני הציונות הדתית אינם מציעים שבת דתית או שבת של קדושה; הם מבקשים שבת תרבותית, שבת של מנוחה. זר לא ידע, אבל "תרבות" היא מילה גסה בעולמות

על דת, מתברר, אפשר להתפשר

דתיים מסוימים. המופע היחיד של המילה בתנ"ך הוא במילים "תרבות אנשים חטאים", ועל כך נבנו תלי תלים של דרשנות. והנה החידוש: הרבנים מקווים שכנסת ישראל תקבע בחוקיה את השבת כיום של תרבות. כמו ביאליק, גם הם יוצאים נגד "תרבות של תפוחי אדמה".

תוכן הצעת החוק מלמד על ריחוקה הכולט מהעולם הדתי. מנקודת ראות הלכתית, אין הבדל בין חילול שבת בדרך של "תעשייה, מסחר ושירותים" או הפעלת תחבורה ציבורית ב"כלי רכב שקיכולתו עולה על 12 מקומות", ובין חילול שבת בדרך של "תרבות, בידור ופנאי" או קיום תחבורה ציבורית בכלי רכב קטן יותר. מתברר שהרבנים מציעים להמיר את הסטטוס קוו הדתי בהסדר חדש של שבת ישראלית שאינו מבוסס על עיקרים, תכנים ונורמות דתיות.

אם כן, מהי המוטיבציה הרבנית? דברי ההסבר להצעה ברורים: ההבחנה בין מותר לאסור שבהצעת החוק "אינה נעשית מטעמים דתיים, אלא מטעמים סוציאליים-כלכליים, תרבותיים והיסטוריים-לאומיים". מילים אלה מסמלות מהפכה עקרונית בתפיסת התפקיד של הרבנות הציונות דתית. רבני ערים וראשי ישיבות מקבלים עליהם לקדם סדר יום כלל-ישראלי שאינו סדר יום דתי. הם מחליפים את השאיפה לחקיקה דתית בשאיפה לחקיקה יהודית שאינה מבוססת על טעמים שעיקרם דת.

רובד העומק של ההצעה מלמד שהרבנים מעוניינים בשמירת הפנים היהודיות של מדינת ישראל גם מחוץ למסגרת ההלכה. "יהדות" היא גם תרבות ייחודית וגם מסגרת לאומית. "יהדות" היא לא רק תרי"ג מצוות, אלא גם מערכת ערכים חברתית, עמדה סוציאלית, ומארג של זיכרונות היסטוריים משותפים. ההלכה היא תבלין חריף בתבשיל היהודי, אך היא אינה ממצה אותו. מנקודת הראות של השיח הדתי הפנימי זו עמדה אמיצה ביותר. יש לה השלכות חינוכיות רחבות היקף. עם זאת, בינתיים היא לא שינתה את המציאות. ההסכמה הרבנית היא הזמנה לשיחה עם הרוב החילוני שבינתיים לא התממשה. יש לקוות כי מדובר בתחילתה של מגמה רחבה יותר, שתאפשר קיומו של שיח רחב, כלל-ישראלי, בדבר המשמעות של תכניה של "מדינה יהודית".

ניקוב הבלון הרכושני

מצוות השמיטה חלה רק בנוגע לעיבוד אדמתה של ארץ ישראל. זוהי מצווה התלויה בארץ. לפיכך לא נהגה בשנות הגלות הארוכות. עם שיבת ציון ניעורו הלכות השמיטה לחיים חדשים. עד לעת האחרונה הנהיגה ההנהגה הרבנית הציונית הסדר הלכתי – "היתר מכירה" – שאפשר ליהודים לקיים את מצוות השמיטה בלי לפגוע בחקלאות. בשנת השמיטה האחרונה – תשס"ט, הפנתה הרבנות הראשית לישראל גב להסדר זה ואימצה את ההשקפה החרדית בנוגע לדרך המימוש של הלכות שמיטה; השקפה שמשמעותה פגיעה של ממש בחקלאות. מאמר זה נכתב ערב שנת השמיטה תשס"ט.

* * *

השמיטה הישראלית היא חוויה מדכאת של החמצת רגע חסד פוטנציאלי בחיינו הלאומיים. הרעיון המקראי נהפך לזירת קרב נוספת בין פוסקי הלכה, זה באיסורו וזה בהיתרו, בלי שייתנו דעתם לאידאה הנאצלת, המוטלת מדממת לפתחה של המדינה היהודית. שורת הנפגעים ארוכה: הדת, שמידרדרת לחוסר רלוונטיות ואף גרוע מכך; המדינה, שמאבדת הזדמנות להתדר בגלימה יהודית מוסרית מפוארת ומתקנת עולם; החקלאות היהודית, שאגרוף האיסור ההלכתי מכה בבטנה הצמוקה והשדופה; וכלל האזרחים, שחמישית מהם עניים, הנאלצים לשלם מחיר מופקע על מצרכי יסוד, דווקא בשנת השמיטה. בתלמוד נאמר, "לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה", כלומר על שהדין הפורמלי החתוך השתלט על החוויה הדתית-החברתית ורוקן אותה מתוכן. בכאב גדול יש להודות שהפער הבלתי נתפס בין רוחה של השמיטה ובין דרך מימושה במדינת ישראל מעורר חשש דתי בדבר עתיד ירושלים.

המקרא מצווה: "וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת אֲרֶצְךָ וְאַסַּפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ. וְהִשְׁבִּיעַת תִּשְׁמְטָנָהּ וְנִטְשָׁתָהּ וְאָכְלוּ אֲבִינֵי עַמְּךָ וַיִּתְּרָם תֹּאכַל חֵיט הַשָּׂדֶה." (שמות כג, יי-

ניקוב הבלון הרכושני

יא). לאחר שש שנות עבודה, שתכליתה להפיק מהרכוש את המרב הכלכלי, היהודי נדרש לחדול. השדה שעמל ויגע בו – לא ייעדר ויוזנח; הכרם שעזיק וסיקל – לא ייזמר ויתנוון; הגינה ששוכב בה את נפשו – תעלה שמיר ושית. לא זו אף זו: עליו להניח את תנובת אדמתו הפקר לכל אדם וחייה. ההיבט החשוב ביותר של בעלות על נכס – השימוש בו – מושעה לתקופה ארוכה. אכן, הדרישה לשמוט ולנטוש נוגדת את האופי האנושי. יש לה השלכות חינוכיות מרחיקות לכת במישור האישי-הקיומי וגם במישור החברתי, המדיני והדתי.

כיצד נמדד ערכו של אדם? גבריאל מרסל, הפילוסוף הצרפתי, עמד על כך שבני אדם משיבים על השאלה "מי הם?" כאילו נשאלו "מה יש להם?" הקניין שאדם צובר ממלא את הווייתו; האדם ורכושו חד הם. כסף ורכוש קוצבים את ערכנו בעיני עצמנו ובעיני זולתנו. עמנואל לוינס העיר שמצב אנושי זה מדרבן אותנו להשתלט על האחר ו"למחוק" את פניו. על רקע זה נדרשת, ממש מתחייבת, שנת שמיטה. היא מחוררת את הבלון הרכושני שתפח ומעמידה אותנו מחוץ לקנייננו, בשורה אחת עם אחרים שרכושם גדול או קטן משלנו. השמיטה מלמדת שהאדם אינו מה שיש לו, אלא מה שהוא. היא מאלצת אותנו לנכוח בהווייתנו הפנימית, ולא בהווייתנו הרכושית.

בצד המסר הקיומי עולה גם מסר חברתי. המקרא אינו דורש חלוקה מחודשת של העושר מדי שבע שנים ושוויון מלא. לו היה כך, היו החיים הכלכליים מתנוונים בהיעדר תמריצים אישיים. אבל חברה שמאמצת לה את הרכוש ככלי הערכה חרממדי מסתכנת באובדן צלמה. השמיטה היא גורם מאזן. שש שנים תעבוד, תצבור, תנצל; בשנה השביעית תנוח, תחלק, תניח. אינך נדרש לוותר על קניינך, אך עליך ללמוד להתנתק ממנו, ועל ידי כך למתן דחפים קפיטליסטיים חסרי מעצורים. האדם נדרש לפעול בניגוד לטבעו ולצמצם את עצמו, ובכך ליצור מרווח לנוכחות אנושית של האחר, חלש או מוחלש.

בישראל המופרטת, הגלובלית ורבת הפערים, השמיטה היא סימן קריאה הכרחי. יש לנו, באמתחתנו הלאומית, תרופה מוכנה לשיקום הסולידריות הבין-אישית שהתרופפה. במובן זה, השמיטה היא מרכיב בחוסן הלאומי.

קשה שלא להתרשם מעמקות האידאה, הנעה בזהירות בין הרצון לשמר את רכושו של האדם לרצון שלא לראות ברכוש חזות הכול. השמיטה היא קריאה לביצור בועה בזמן, שבה העשייה הכלכלית אמורה להגיע לרגיעה, שמטפחת חמלה, רחמים ואף שותפות בין כל החולקים את פני האדמה, ובכלל זה חיית השדה. בשנה השמינית יימשך המירוץ, מכיוון שהאנושות זקוקה לו, אך האידאה וזיכרונה יחלחלו אל מחוץ לשנת השבתון, אל שש שנות הקדחתנות היצרנית.

דת, ארץ, מדינה – על הפער שבין ההלכה ובין החיים

רעיון השמיטה הוענק לנו בעת שהכלכלה כולה היתה פרטית: איש תחת גפנו ותחת תאנתו. אבל כיום, כשאנו נהנים מכלכלה לאומית, האם יש לשדרג את המסר האישי והחברתי אל המישור הממלכתי? האם שמיטה נוהגת רק ברמת המיקרו, או גם ברמת המקרו? שאלה זו היתה אמורה לעמוד במוקד השיח הדתי בדורנו, שהרי קיומה של ריבונות יהודית הוא החידוש הגדול שאירע לציביליזציה היהודית באלפיים שנה. והנה, כמה מאכזב, שתיקה. השמיטה היא דוגמה נוספת לאיך האונים ההלכתי לנוכח הריבונות.

הלכות השמיטה קשות ליישום ממשי במשק מודרני. כבר הלל הזקן הבין כי הציווי המקראי על שמיטת כספים – שלא לגבות חובות כספיים בשנה השביעית – אינו בר־ביצוע, משום ששוק החוב יינעל מחוסר מלווים, ובכך יושג היפוכו של הרעיון המקראי. לכן ביטל, למעשה, את הציווי. באורח דומה, ברור כי שמיטת קרקעות במשק תחרותי מודרני, שאמור לכלכל מיליונים שאינם חקלאים, היא הרת אסון. פוסקי ההלכה מנסים לעקוף את הבעיה המעשית, ובה בעת לשמור על מראית פני השמיטה. המחלוקת הנוכחית על השמיטה עניינה המתח בין שלושה פתרונות הלכתיים, שכולם, לדעתנו, בעייתיים.

החזון אי"ש סבר כי מותר לחקלאי לעבד את אדמתו בתנאי שיעביר את תנוכתו ל"אוצר בית דין", אשר ישלם לו בעד עלות עבודתו בלא כל מרכיב של רווח. אוצר בית הדין, מצדו, ימכור את התוצרת לצרכנים, שוב בלא רווח. יתרונו של הפתרון בכך שהוא מוזיל את עלות התוצרת החקלאית לצרכן. הוא מתאים לחברה כפרית, שבה הכול מייצרים את האוכל שהם עצמם צורכים. מוכרים בזול, רוכשים בזול ולכן לא ניזוקים. אולם במדינת ישראל הראלית יביא הרעיון לידי כך שהשמיטה תחול רק על הסקטור החקלאי, שהוא כשלושה אחוזים מכלל המפרנסים. כלומר המשק כולו ימשיך לעבוד כרגיל, אלא שבשעה שיוכלו 97 אחוזים מהאוכלוסייה להוסיף ולהרוויח, יעברו שלושה אחוזים בלא כל רווח. הבועה בזמן לא תתקיים, המירוץ הקפיטליסטי יימשך, והחקלאים יכפפו גוום. הרא"ה קוק, בעקבות פוסקים קודמים, הציע שאדמות היהודים בארץ ישראל יימכרו לגויים למשך שנת השמיטה. כך תופקע מהקרקע קדושת השנה השביעית, והחקלאי היהודי יוסיף לעבוד את אדמתו, בבעלות נוכרית זמנית, כהרגלו (במגבלות מסוימות). בתום השנה תחזור הקרקע לבעליה המקוריים. בפתרון זה – "היתר המכירה" – תומכים כיום הציבור הדתי־הלאומי והרב עובדיה יוסף. יתרונו החשוב בכך שהוא מאפשר המשך קיומה של חקלאות יהודית בישראל, ולכן מבין שלושת הפתרונות שעל השולחן ההלכתי, הוא הפתרון המועדף. בני אדם הגונים חייבים להסתמך עליו.

ניקוב הבלון הרכושני

ואולם במישור הסמלי והחינוכי מזדקר האבסורד: כדי לקיים מצווה התלויה בארץ נאלצים יהודים למכור אדמותיהם לזרים. המגזר הלאומי ביותר בחברה הישראלית מוצא עצמו תומך במכירה סיטונאית, גם אם פיקטיבית, של כל הקרקע המעובדת בישראל לנוכרים.

הרב אלישיב והציבור החרדי דוחים את הפתרונות הקודמים, שעל פיהם הקרקע אינה ניטשת. נאמנים ל"דין תורה" הם דורשים לייבא את התצרוכת הנדרשת בשנת השמיטה מחוץ לארץ, וכיחוד מהרשות הפלשתינית. באמצעות שליטתם ברבנות הראשית (הממלכתית!) הם חותרים לשלול תעודת כשרות של בית עסק – ירקן שכונתי, רשת סופרמרקטים, אולם שמחות או בית מלון – שימכור תנובה ארץ ישראלית.

אם הציבור הדתי והחילוני לא יתארגן כדי להשתחרר מכפיית הפתרון החרדי בשנות השמיטה הבאות, אמנם תישמט הארץ, אבל המחיר המעשי יהיה כבד: המדינה תיאלץ לייבא סחורה שביכולתה לייצר, הצרכנים ישלמו מחיר מופקע על מצרך יסוד, החקלאות היהודית בישראל תיסוג לאחור ובחלקה אף תתמוטט, ועל כל סלט פירות ישראלי יועבר שקל לקופת הרשות הפלשתינית ולמתווכים חרדים.

הפרדוקס זועק מכל הכיוונים: שלושת הפתרונות מחמיצים את התוכן האידאי הגדול של השמיטה. הם מציעים שמירה על הצד הפורמלי שלה – בבחינת תוכו וזרק, קליפתו אכל – במחיר בלתי נסבל: החרדים מרוקנים את הצלחת הדלה ממילא של "אביוני עמך" והדתיים-הלאומיים משפילים את הסמל היקר להם מכול – הריבונות על אדמות ארץ ישראל. אלו גם מודים לכאורה כי אי אפשר לקיים מדינה יהודית על פי ההלכה בלי שיתוף פעולה והיזקקות לגויים.

מה נדרש? תולדות ההלכה רוויות מהפכות המגיכות לשינוי שבמציאות. כידוע, משרבו הרוצחים, בטלו הלכות עגלה ערופה; משרבו המנאפים, בטלו הלכות סוטה והרשימה ארוכה. אלפיים שנים לא נשמרה השמיטה בהיעדר חקלאות יהודית בארץ ישראל. עתה, משנאחזנו באדמתנו, מתברר ששיבת ציון היא ברובה פוסט-חקלאית. אנו מאורגנים כריבונות שמנהלת, בצד הכלכלה הפרטית, גם כלכלה לאומית. מתחייבת אפוא מהפכה כפולה: ראשית, מימוש אידאת השמיטה בהקשרים לא חקלאיים; שנית, השמיטה חייבת לפעול גם במסגרת הלאומית.

אם נשכיל להבין שהשמיטה אינה סעיף בהלכות כשרות, אלא הזדמנות לתיקון שגיאות והפרזות אישיות, חברתיות ולאומיות שנצברו בשש שנות

דת, ארץ, מדינה – על הפער שבין ההלכה ובין החיים

המעשה, נוכל להיפתח, למשל, לרעיונות האלה: אחת לשבע שנים ייבנה תקציב המדינה כך שיהיה נדיב מהמקובל כלפי החלשים. אפשר לחשוב על הגדלה מדודה של תשלומי העברה לנזקקים; על סבסוד מוצרי יסוד; על מיקוד לאומי למלחמה בעוני ועוד. המדינה תשאף לקדם מדיניות כלכלית-חברתית, שתגדיר את מידת הפער המרכיב בין העשירונים השונים שיש להגיע אליו אחת לשבע שנים, מתוך מגמה לשמר אופי של מדינת רווחה.

בשמיטה תוקדש תשומת לב ציבורית – בחינוך, בתקשורת, בפוליטיקה – לא רק לייצור, לעבודה ולמירוץ אל העושר, אלא גם לאיכות החיים, למשמעותם, לרובדי העומק של המסע האנושי. אפשר לצפות לתיקון עולם יהודי עכשווי, שיוביל להכרזה על ריכוז מאמץ, במסגרת שבתון לאומי, לטובת דיון על איכות החיים ולא רק על רמת החיים ("וְהִשְׁבִּיעַת תְּשֻׁמָּה וּנְטֻשָׁתָה"). ועוד: בעולם מתחמם, מזדהם ומתכלה, כדאי להקדיש את השנה השביעית לפעולות חינוכיות ומעשיות, שתכליתן העלאת המודעות לחיוניות של שמירת הסביבה ("בְּשָׁנָה הַשְּׁבִיעִית, שֶׁבֶת שֶׁבֶתוֹן יִהְיֶה לְאַרְץ"). כל הערכים הללו, ששנת השמיטה יכולה להגן עליהם, מבטאים רוח דתית מובהקת. ממילא יתקיים בשמיטה המיוחדת הפסוק "וּבְשָׁנָה הַשְּׁבִיעִית... שֶׁבֶת לָהּ".

בשמיטה הישראלית המוחמצת, הדת שומטת את אחיזתה במציאות; המדינה שומטת את אופייה היהודי הייחודי; החברה שומטת את אחריותה לצדק חלוקתי מינימלי. נדרשת קואליציה אגרסיבית שתאגד כוחות חברתיים, מוסריים, תרבותיים, דתיים ולאומיים במדינה היהודית והדמוקרטית, לטובת החייאת אידאת השמיטה. הבו לנו מנהיג דתי או אחר שיעשה מעשה הלל הזקן.

רקוויאם לציונות הדתית – עדות

אבי שגיא

בעיני רבים מבוגרי התנועה, סיפורה של בני־עקיבא והתמורות שחלו בה משלבים הן כאב וצער והן געגוע עמוק למה שהיה וחלף. אני מבקש לבחון את התמורות שעברה בני־עקיבא מבעד לסיפורי האישי כבוגר התנועה מצד אחד וכאיש מחקר מצד אחר.

חברותי בתנועת בני־עקיבא לא היתה עוד פרק בין פרקי חיי. בבני־עקיבא עוצבה אישיותי, ובה קלטתי את ערכי היסוד שמלווים אותי מאז ועד היום. אני מוצא עצמי מנמק רבות מההכרעות שאני מקבל בנימוקים הלקוחים מבית הגנזים של ליבת התנועה; זר לא יבינם, אבל כשאני פוגש חבר או חברה שהיו חברים בתנועה כמוני ומדבר אתם על ההכרעות האלה, המבט בעיניהם נדלק שוב: היינו שם, ואנחנו נושאים בתוכנו מערך ערכים נדיר ומיוחד שכולנו שותפים לו.

לא רק אני צמחתי בבני־עקיבא: אני דור שני לאנשי התנועה, ואף ילדי המשיכו במסורת זאת. יתר על כן, שנים ארוכות שימשתי בעמדות הדרכה והנהגה. תנועה זו היתה לי בית ומחוז חפץ. ואולם זה זמן רב שאני מרגיש שבני־עקיבא של ילדי אינה בני־עקיבא שלי; השם "בני־עקיבא" הוא שם משותף המציין תנועות נוער שונות לחלוטין זו מזו. אני מתקשה למצוא קשר בין בני־עקיבא שבה גדלתי לבני־עקיבא שבהווה. הרגשה זו אינה רק התבוננות אישית. היא נתמכת בנתונים עובדתיים ברורים שאי אפשר להתכחש להם, וחוזרת ומקבלת את אישורה במחקרים רבים, ובהם מחקרים שלי, על התמורות בציונות הדתית.

אפשר לקבוע בבידור כי השינוי הדרמטי התחולל בבני־עקיבא באמצע שנות השבעים של המאה הקודמת. כדי להבין תמורה זו אני מבקש לחזור לאחור ולשאול: כיצד נראתה התנועה בעיניו של סבי, הרב משה גוטליב ז"ל, חלוץ, פועל ורב, מראשי ההנהגה הציונית־דתית בצ'כוסלובקיה, שהשתוקק לחיי תורה ועבודה והיה אורח כבוד בלילות שבת בסניף בני־עקיבא בבני־ברק?

דת, ארץ, מדינה – על הפער שבין ההלכה ובין החיים

כיצד נראתה בני־עקיבא של אמי תבלח"א או של דודי ז"ל, שהיה קומונר וגפיר בשנות הארבעים בכפר סבא? וכיצד נראתה בני־עקיבא שלי?

עשורים רבים מבדילים בין פעילותם וחברותם של אמי ודודי בבני־עקיבא ובין חברותי ופעילותי בתנועה. למרות ההבדלים בין הדורות היינו חברים באותה תנועה; אמי הבינה את שפתי ואני הבנתי את שפתה. חלקנו מטען של חוויות, שירים ואתוסים משותפים. בני־עקיבא שלנו היתה תנועת נוער חלוצית שביקשה לחבור להוויה הציונית המתחדשת ולתרבות הנעורים שהווה זו הביאה עמה. בסניפי בני־עקיבא שלנו חווינו את היחד של הנעורים, את ייסוריהם וחלומותיהם בדרך העמוקה ביותר. לא היתה בקרבנו הפרדה בין בנים לבנות הן בפעילות השבטית והן במחנות הקיץ ובטיולים. פעלנו יחד, וידענו את גבולות המותר והאסור בלי שהשתלט שיח המיניות והצניעות על מכלול חיינו והעצים את הפיתוי המיני לכדי דמוניות מאיימת. ידענו שכחברים בתנועת נוער דתית חלה עלינו חובה לשמור את ההלכה, ועשינו זאת במיטב כוחנו.

למדתי באחת משיבות הדגל של בני־עקיבא – נתיב מאיר. איש ממוריני לא העלה על דעתו לאסור עלינו את החברות בתנועה, אף שהם ידעו כי זו תנועה מעורבת המעורה בזרם החיים הסואן של המודרניות; אדרבה, מוריניו, שהיו רובם בוגרי בני־עקיבא, עודדו אותנו להשתתף בפעילות התנועה. כשביקשתי מראש הישיבה, הרב אריה בינה ז"ל, להשתחרר משבתות בפנימייה כדי להדריך בסניף, הוא השיב לי: "תדריך כאן. גם כאן אנחנו צריכים את בני־עקיבא", וכך אכן היה. גם היום אני שב ומתרגש מהעובדה שהרב בינה לא זו בלבד שלא שלל את הנעשה בבני־עקיבא, אלא אף סבר שלתנועה זו יש מה לומר גם במקדש התורה. הוא לא חשש מהמסרים שהתנועה נושאת; אדרבה, הוא ביקש להנחילם לתלמידי הישיבה. כשעמדתי על דעתי לצאת לנח"ל כדי להיות קומונר ובסופו של דבר להצטרף לקיבוץ, לא זו בלבד שהרב בינה לא כיהה בי, אלא עודד אותי, גם כנגד לחצם של מורים (ר"מים) אחרים שהציבו את אתגר התורה בפני. תהיה "איש תורה ועבודה כי כך תתקיים התורה", אמר בנחרצות. איש זה, שלרבים מאתנו הוא מופת עד היום, הבין את בני־עקיבא כמו שהיתה, היה בשר מבשרה ודחה את ניצני החרדיות והדתיות החדשה שהחלה לפרוח לאחר מלחמת ששת הימים, אף על פי שמקום גידולו היה בבית המדרש הישן. ועתה, מה שרר מדרך זו? אין עוד אנשים כאיש הזה ואין עוד ערכים כערכי תורה ועבודה שנשא וחי על פיהם. כחלק מהתנועה הציונית־דתית ידענו ששאלות הקיום הפרטיות והציבוריות אינן עניינם הבלעדי של רבנים ובעלי סמכות; אדרבה, הן ענייננו שלנו. הרב מימון הוא שטבע את המימרה: "בשוק החיים

לא יכריעו הרבנים". חלק מהמרד הקדוש שהניע את גלגליה של תנועת "תורה ועבודה", את הקיבוץ הדתי ואת תנועת בני־עקיבא היה ההכרה שכעדה עלינו לגבש את דרכנו הדתית־החלוצית. ביקשנו לקבל עלינו את האחריות לחידושם של חיים יהודיים־הלכתיים, גם אם לעתים היא עומדת בניגוד למקובל. האם מקרי הוא שתנועת המזרחי היתה אחת התנועות הראשונות שהכירה בזכות הבחירה הפסיבית והאקטיבית של נשים, גם לנוכח התנגדותם של רבנים? גם אין מקריות בזה שמייסדי הקיבוץ הדתי סירבו לפסיקתו של הרב קוק בעניין חליבה בשבת, משום שהוא הניח כי לא ייתכן לקיים חברה יהודית בלי נוכרי. כאומץ לב דתי וחלוצי עמדו מייסדי הקיבוץ כנגד רבם; הם ביקשו לכנות חיים חדשים ולא לשוב אל הרפוסים הישנים שבגולה. אם רוצים לבנות חברה יהודית יצרנית השותפה למפעל הציוני, אי אפשר לייסדה על תשתית המקעקעת מפעל זה. זה היה טיבו של המרד שכונן את האתוס של בני־עקיבא – נכונות למרוד בשם ערכי יסוד עמוקים המשוקעים בלב התורה.

ראשי התנועה היו דמויות חינוכיות שהיו שותפות לאתוס ולמיתוס של בני־עקיבא. המזכ"ל היה תמיד חלוץ, איש תורה ועבודה. חברי ההנהלה הארצית היו תלמידי חכמים שידיהם מיובלות ועורם שזוף מעבודה קשה בשדה. בחוברות ההדרכה שהוציאה ההנהלה הארצית נכללו הן המיטב של תרבות הנעורים העולמית והן המיטב של תרבות ישראל. בני־עקיבא היתה מפלל תנועות הנוער האחרות; פגשנו במדריכים מתנועות הנוער האחרות, החלפנו עמם חוויות ולמדנו יחד. רק בבני־עקיבא הזאת היה יכול סבי הרב להופיע בליל שבת בסניף בני ברק לבוש בלבוש חסידי, כיאה לחסיד ויז'ניץ, ולהרצות על ביאליק בפני החניכים. כתנועת נוער חוינו הן את מרד הנעורים והן את השותפות הגדולה במסורת ישראל. כחברים בתנועת נוער, שהיתה מכלל הציונות הדתית, חלמו חניכי בני־עקיבא על קידוש החיים וחידושם. בסניף שרנו תדיר: "קדש חיך בתורה וטהרם בעבודה." ו' החיבור, הסינתזה הקשה והמייסרת בין העולמות, עיצבה את עולמנו, ודווקא בשל כך מצאנו ניחומים בכתבי הרב קוק. שהרי מי כמוהו ידע לתווך בין עולמות.

מעולם לא היה חזון ארץ ישראל השלמה יסוד מוסד בהוויית בני־עקיבא. לפני מלחמת ששת הימים רק תנועת בית"ר החזיקה בחזון זה. יתר על כן, המפד"ל, כזרוע הביצועית של הציונות הדתית, היתה לפני המלחמה מפלגה פרגמטית שהוטרדה משאלות של חינוך ודת. בין שאר החלטותיה של ועידת המפד"ל האחרונה, שהתקיימה לפני מלחמת ששת הימים, נקבע כי לא תהיה המפלגה שותפה בממשלה שלא תחתור להסכמי שלום עם מדינות ערב.

דת, ארץ, מדינה – על הפער שבין ההלכה ובין החיים

גם לאחר המלחמה לא השתנה הרבה בבני-עקיבא. בשנים שבין מלחמת ששת הימים למלחמת יום כיפור, שסמוך לה סיימתי את פעילותי כקומנדר, נותר האתוס המרכזי של התנועה על כנו. מתי חל השינוי הגדול? מתוך מחקר בתולדות הציונות הדתית בכלל ובבני-עקיבא בפרט, אפשר להצביע על ייסוד גוש אמונים כנקודת המפנה של התנועה. הלהט החלוצי שנוקז להתנחלות סחף אחריו את המוני חניכי בני-עקיבא. האפשרות החדשה להצטרף לקטר של הציונות ולא להסתופף בקרונות האחוריים, בד בכר עם להט הנעורים, לא הותירו קרש הצלה לאתוס הקלסי של תנועת הנוער: כולם נשא הרוח, כולם סחף האור. ורק מתי מעט נותרנו מאחור, דבקים באתוס הקלסי של בני-עקיבא. כידוע, על גוש אמונים השתלט גרעין אלון מורה. עד השתלטות זו דיברה תנועת גוש אמונים בשפה החלוצית המופרת למן ראשית הציונות. מייסדי הגוש היו חלוצים בעצמם או נושאי הכמיהה החלוצית. גרעין אלון מורה, שייסדו בוגרי ישיבת מרכז הרב, שינה את השפה: משפה חלוצית לשפה משיחית-מיסטית. ראוי לציין כי כמה ממייסדי גוש אמונים המקוריים הרגישו שחלומם נגנב מהם. אחת החברות הראשונות בגוש, בת כפר פינס, חזרה וטענה בשיחה שקיימתי עמה: "הם השתלטו עלינו מבחוץ." ברם באמצעות הכריזמה של הרב צבי יהודה קוק ז"ל ותלמידיו הצליח גרעין זה לכבוש את לבבות הנוער, שהרגיש כי הוא שותף להתממשותו של חזון משיחי, ולא רק לפרויקט ציוני של דונם פה ודונם שם. גרעין זה השגיר שפה וערכים חדשים; שיח חדש התפתח בתנועת בני-עקיבא, ובמרכזו העצמת הסמכות הרבנית, שביססה את בלעדיותו של ערך ההתנחלות בשטחים. כיבושה של בני-עקיבא על ידי סמכויות רבניות יוצאי מרכז הרב הלך והתעצם. רבנים החליפו את אנשי הקיבוץ הדתי בהנהלה הארצית. בסמינריוני ההדרכה הוחלפו המדריכים הבוגרים והקומונרים לשעבר בחניכי ישיבת מרכז הרב ושלוחותיה. מקצתם לא גדלו בבני-עקיבא ולא ספגו את האווירה השוררת בה. בעבודה אטית ומחושבת הם השתלטו על רוב עמדות ההנהגה, ובהדרגה עיצבו אתוס אחר שדבר אין לו עם מורשתן של תנועת "תורה ועבודה" ושל בני-עקיבא. כך הושלם אפוא המהפך באמצעות שתי תנועות מקבילות: תנועה מלמטה – פעולות החניכים שסחפו אחריהם את התנועה; ותנועה מלמעלה – המרת ההנהגה של אנשי "תורה ועבודה" באנשי תורה. כאמור התפתח שיח חדש לחלוטין בבני-עקיבא, ובמרכזו שני מוקדים עיקריים: הראשון, העמדת ארץ ישראל השלמה ויישובה כערך מרכזי ודומיננטי בפעילות ובחינוך; השני, העצמת הממד הסמכותי-הרבני בתוך השיח החינוכי. שני הערכים האלה משולבים זה בזה, שהרי הסמכויות הרבניות החדשות מבית

המדרש של ישיבת מרכז הרב הן אלו שקיבעו את מעמדה הייחודי של ארץ ישראל ואפשרו את התמורה בתנועה. שני הערכים החדשים האלה חוללו את כל התפניות. בני־עקיבא הלכה והתנתקה מהאתוסים ומהמיתוסים של תנועת הנוער ושל המרד שכונן אותה, ונעשתה לשלוחה של גוש אמונים ושל הפוליטיקה שהיתה לפה לתנועה זו. עתה כוון המרד בבני־עקיבא כנגד בני־עקיבא של פעם. מה שהיה מובן מאליו בעבר נהפך עתה לשלילי. בני־עקיבא פסקה מלהיות תנועה היושבת בלב הקיום של עם ישראל; אדרבה, בהתאם לחזון שיצא ממרכז הרב סברו גם הקברניטים החדשים שהם תמצית עם ישראל ואין בלתם. לא ההורים ולא הציבוריות הישראלית יקבעו את אופן הקיום הישראלי, אלא התפיסה הסמכותית־המשיחית.

העובדה שבני־עקיבא נוסדה ופעלה כתנועת נוער מעורבת, למרות ביקורת הרבנים ובראשם הרב קוק, שיקפה אתוס של חיים מעורבים. כך נבנית חברה מודרנית שבה בנים ובנות חיים בצוותא בלי חומות, בלי תיוגים ובלי פחדים. לא מקרה הוא שהבוגרים והבוגרות של בני־עקיבא חונכו לצאת לנח"ל ולהקים גרעיני התיישבות. אבל עתה, משניווטו את בני־עקיבא רבנים שמקצתם לא היו שותפים לאתוס זה, ואדרבה, בעיניהם האתוס המרכזי היה יצירת קהילה סגפנית, נזירית, המעמיסה על שכמה את גורל עם ישראל – הלכה והתעצמה הקריאה לטהרה מינית. חוכרות ההדרכה נעשו חדגוניות יותר ויותר. את מקומם של הטקסטים המורכבים החליפו מובאות אי־סופיות מכתבי הרב קוק ובנו, הרב צבי יהודה. את מקום החלוציות היישובית, שגילם את הערך של תורה ועבודה, החליף הערך של תורה ותורה לבדה. גרעיני הנח"ל הלכו והתדלדלו, ובמקום הכוונה לשותפות בחיי עם ישראל הלכה והתחדדה הקריאה לשוב אל בית המדרש ולהתמקד בלימוד תורה בלבד. המעבר של בנות משירות נח"ל לשירות לאומי הלך והתגבר. תופעה זו שיקפה שיבה לאתוסים חרדיים על אודות מעמד האישה. התורה נתפסה עתה כניגוד לחיים מודרניים, ומעתה היה הערך המרכזי עמידה בלב החיים המודרניים וכנגדם. כמה מפתיע הדמיון בין העמדות של קלווין הפרוטסטנטי למגמה החדשה הזאת!

מבחינה מעשית התבטאה התפנית בעובדה שאת מקום רכזי הסניפים, חברי גרעיני נח"ל, תפסו עתה בנות שירות לאומי, ששיקפו את הערכים החדשים שזה מקרוב באו. יש לזכור כי חינוכן של בנות במערכת הדתית והחרד"לית מכוון ליצירת הייררכייה של ידע: רובן של הקומוניריות לא עברו את החניכה התלמודית־ערכית שעברו הקומונרים, ולפיכך השליטה על הידע נמסרה כליל לרבנים, ורבנים מסוימים בלבד. בעת שירותי קומונר אני זוכר מקרים רבים

דת, ארץ, מדינה – על הפער שבין ההלכה ובין החיים

שבהם התעמתו קומונרים עם רבנים; רובנו בגרנו בישיבות תיכוניות ויצאנו מהן עם הרגשה של קרבה ושלטיה במקורות ישראל. היינו בני בית בתורת ישראל. אבל כיצד תחוה זאת קומונרית, שחינוכה נותב לשלילת קרבה זו למקורות ישראל? היא בוודאי תשוב ותישען על דברי רבנים; היא תשוב ותפרק את מרכזיות העדה והקהילה שאותה רצתה בני־עקיבא לייסד, בשם הסמכות ההלכתית. המעתק הערכי לווה אפוא בהמרת ההנהגות המקומיות, כך שבסופו של יום היו רבני מרכז הרב ושלוחותיו לתל שפל הפיות מחויבים לפנות אליו.

מעתיק זה הואץ עקב פינוי סיני וימית בשנות השמונים. פינוי זה היה אמור לחולל שבר תאולוגי־דתי, שהרי ההיסטוריה פעלה בניגוד לתפיסה התאולוגית המשיחית שכווננה את ההתנחלות בסיני. ואולם מעקב אחר השיח שהתקיים עקב הפינוי מלמד כי התגובה היתה שונה לגמרי: לדעתם של המתנחלים וחוגי מרכז הרב, המטפיזיקה והתאולוגיה אינן שגויות. העיכוב בגאולה נגרם עקב התנהגותם של המתנחלים עצמם, והם ידעו להצביע על הפגם: אורחות חיים האישיים אינם על פי תורת ישראל. הם איתרו את הבעיה בפרקטיקה ובשיח המגדרי השוויוני והמעורב. אכן, בעקבות הפינוי החל תהליך מהיר של התחרדות: קמה תנועת הנוער "אריאל", שייסודה על בסיס ההפרדה בין בנים לבנות; סגנון הלבוש נעשה דומה יותר ויותר לסגנון החרדי, בתי הספר הופרדו – בנים מהעבר האחד ובנות מן העבר האחר. יתר על כן, תהליך ההסתגרות ב"גטו" הפנימי הלך והתגבר. במקום לחיות בלב ההווה הישראלית, סיפקה ההתנחלות בשטחים בסיס לתהליך גובר והולך של בידול. רוח חדשה זו חדרה יותר ויותר לבני־עקיבא, והיא רחקה מההווה הישראלית.

תהליך ההתרחקות מהוויית תנועת הנוער התחולל לא רק בבני־עקיבא. כל תנועות הנוער החלוציות נקלעו למשבר עקב התהליך המואץ של אובדן התמימות הישראלית מצד אחד, ומצד אחר עקב תהליכים עולמיים, כגון הגלובליזציה, עליית התקשורת ועוד, שלא הותירו מקום לתרבות נעורים בסגנון ראשית המאה העשרים. אבל דומה שבקרב תנועות הנוער עברה בני־עקיבא את המעתק הדרמטי ביותר. כמו שצינתי, אין בין בני־עקיבא של היום לבני־עקיבא שבעבר אלא שיתוף השם בלבד. אכן, שינוי זה שעברה התנועה הוא תמונת מראה לשינוי שעברה החברה הציונות־דתית.

קשה שלא להתרשם מהתמורה שעברה הציונות הדתית בעשורים האחרונים: מתנועה שהתמקמה בלב הקיום הציוני הפכה הציונות הדתית לתנועה שבה איבדה ההגמוניה הקלסית לחלוטין את כוחה לטובת עלייתן של מגמות שוליות. חוקרים העוסקים בחקר הציונות הדתית מתקשים לעתים לזהות ליבה

יציבה של אתוסים ומיתוסים המאחדת את כל חברי הקבוצה. לא רק חוקרים מתקשים בכך. יש סימנים ברורים שגם בני הקהילה הציונית-דתית מתקשים בכך. הציונות הדתית קרועה בין מגמות סותרות. את הקצוות מכוננים שתי מגמות: מצד אחד הקצנה חרדית ששיאה בשלילת מעמדה של מדינת ישראל, ומצד אחר עלייתה של בורגנות עירונית שבעה ומדושנת עונג מעצמה, שכינה ובין העולם שמעבר לה אין אלא כיפה סרוגה.

בין המגמות הסותרות האלה כלואה בני-עקיבא. מעצבי דרכה בהווה השכילו לבנות סביבה מעין חומת זכוכית, כמעט בלתי נראית, המנתקת בינה לסביבותיה. ביטוי סמלי עמוק לחומה זו התגלה מסביב לשיח המבולבל של הנהגת בני-עקיבא בעניין המסע בנתיבות הל"ה בשנת תש"ע. לבני-עקיבא הפריעה ההשתתפות במסע המשותף לתנועות הנוער, מפני שבסיומו תוכננה הופעה של מקהלה מעורבת. בבני-עקיבא שאני גדלתי בה הופק תקליט שירי בני-עקיבא שבו שרו בנים ובנות. בפעולות שלנו לא דאגנו ולא חרדנו מפני שירת הבנות. ידענו גם ידענו על הפולמוסים ההלכתיים בעניין. לא קיבלנו עלינו סמכות של פוסקים. כחברים בתנועת נוער פעלנו על פי מגמת המרד הקדוש, שבין השאר, חתר נגד הבידול והמידור של נשים ממרחב השיח הציבורי. לא היינו פמיניסטים, כי שיח זה טרם נבט אז, אבל פעלנו מתוך נכונות לחבור לעולם שיש בו שוויון בין נשים לגברים; לפנינו היתה דוגמה חיה – תנועת הקיבוץ הדתי, שחתרה בעוז לשוויון בין המינים. כל זה התרחש בלי שהעצים שיח המיניות שלנו את שירת החברות בסניף לכדי פיתוי הסירנות. סבי הופיע בלילות שבת בסניף ונכח בשירה המעורבת. לא זכיתי לשמוע ממנו את עמדתו ההלכתית. אני יודע היכן גדל וצמח. בביתו, בית של שלשלת גדולי ישראל בתורה וביראה בצ'כוסלובקיה, הוא בוודאי לא חווה זאת. אבל כחלוץ שחלומו היה להיות פועל בפרדס ולא רב, הוא חווה את החידוש היהודי הישראלי. בני-עקיבא של סבי, של אמי ושלי היתה חלק מהניסיון לצאת מחומות הגטו ולחבור ללב הקיום הציוני המתחדש. בני-עקיבא זו שוב אינה קיימת, וספק גדול אם תהיה לה תקומה; בדיוק כשם שספק גדול אם ישובו האתוסים הקלסיים של הציונות הדתית למרכז הבימה.

עורמת ההיסטוריה, בנוסח ההגליאני, עומדת ולועגת לנו, בוגרי בני-עקיבא ששב שערם: אתם, שחונכתם על ברכי המרד הקדוש ועל המאבק הבלתי מתפשר כנגד האתוס החרדי, לא ידעתם שהתנועה הזאת, שהיתה בבת עינכם, אינה אלא מכשיר בידיו של שר ההיסטוריה המכוון את הציונות הדתית לשיבה אל העולם החרדי. ככל שיבה, זו שיבה מעורנת ומחדשת, אבל היא עדיין בגדר

דת, ארץ, מדינה – על הפער שבין ההלכה ובין החיים

שיבה. האם שיבתה של בני-עקיבא תבייש את בחרותה? כל אדם ושיפוטיו. אבל בני-עקיבא שלי איננה עוד. היא קיימת רק בין דפים בלים של ספרים, חוכרות, רשימות וזיכרונות שלאיש אין עניין בהם. היא מוצג מוזאוני נדיר, כשם שהציונות הדתית של משפחת סבי נעלמה ואיננה. היש עוד מקום לתקווה שהיא תשוב ותגיח כעוף החול?

מה בין הלכה לפוליטיקה?

ידידיה שטרן

הרב זלמן מלמד, שעמד בראש ועד הרבנים של יש"ע, קבע פסק הלכה האוסר על פינוי מאחזים בלתי חוקיים והמְצווה לסרב פקודה בהקשר זה. לפסק זה הצטרפו רבנים נוספים. תוצאתו המעשית של הפסק קשה ביותר: התלמידים ושומעי לקחם של הרבנים הללו נדרשים לבחור בין סרבנות לחוק ובין סרבנות להלכה. בשל הפסק ייחשב ציות לחוק עברה דתית, כמוה כחילול שבת או אכילת טרפה. מנגד, ציות לפסק ההלכה הוא עברה על החוק, ביטוי מובהק של מרד בממלכתיות הישראלית. הנה כי כן דורשים אחדים ממנהיגי התורניים החשובים של הציבור הדתי-לאומי שהוא יותר על אחד משני המרכיבים הבסיסיים של זהותו: או דתי או לאומי.

כיצד הם מעזים? האוזן הציבורית כבר התרגלה לשמוע "מועצת חכמים", "גדולי דור", או "אדמו"ר שליט"א" הפוסקים הלכה בסוגיה פוליטית הנוגעת למדיניות חוץ וביטחון. ידועה לפול פסיקתם של יותר ממאתיים רבנים נגד מסירה של שטחי ארץ ישראל בהליך מדיני. קיימת גם פסיקה הפוכה בדבר החובה למסור שטחים בהתקיים תנאים מסוימים. הרב מלמד וחבריו, הקובעים כי סרבנות לפינוי מאחזים היא צו נורמטיבי אלוקי, חורשים, מהבחינה העקרונית, בתלם קיים.

את עמדתם העקרונית היו יכולים הרבנים לבטא בדרכים אחרות. בהיותם דמויות ציבוריות ואנשי רוח, היתה יכולה דעתם להישמע במאמר רעיוני, במצע מפלגתי או בהופעה מתוקשרת, וכך היתה משפיעה על שוק הרעיונות של החברה הישראלית. בהיותם רבנים, ראשי ישיבות, ואידאולוגים דתיים הם יכולים להטיף לעמדתם בישיבות, בפורומים רבניים ובקרב שומעי לקחם. דרכי פעולה אלו היו מעמידות אותם בשורה אחת עם אחרים הקוראים לסרבנות והמונעים על ידי מערכת אמונות ודעות אישיות. הדמוקרטיה יודעת להתמודד עם.

דת, ארץ, מדינה – על הפער שבין ההלכה ובין החיים

אלא שרבנים אלו חובשים לראשם גם כובע נוסף: הרב מלמד הוא פוסק הלכה נחשב. הוא – וכמוהו רבנים נחשבים נוספים – בחרו להביע את דעתם בפסק הלכה. בכך העתיקו את הדיון בסרבנות מהזירה הרעיונית והחינוכית אל הזירה המשפטית. עמדתם, שאין לציית לחוק, שוב איננה רק הצעה, המלצה או דרישה של אישי ציבור או מחנכים נערצים, שאיננה מחייבת איש, אלא הכרעה בעלת תוקף נורמטיבי. לפסק יש כוח מחייב בעבור הציבור הדתי שבחר בהם כרבותיו; להפרתו יש תוצאות משפטיות ותאולוגיות קשות וחדות. משנוסחה העמדה האישית כפסק הלכה, היא משווקת כאמת אובייקטיבית שאיננה נתונה לוויכוח. מקור תוקפה האנושי מתעמעם, ורבים רואים בה ביטוי הרצון האלוקי. יש הדנים בלגיטימיות של פסקי הלכה אלו מנקודת ראות משטרית-דמוקרטית. אולם שתיקה אופפת את שאלת הלגיטימיות שלהם מנקודת ראות הלכתית. כסי ההתנגדות הרבנית לפסקים אלו חמושים בדרך כלל בנימוקים טקטיים, אסטרטגיים או תוכניים. הרבנים שותקים, שתיקה רועמת וצורמת, בנוגע לשאלת עצם ההצדקה של עיסוק הלכתי בסוגיות של מדיניות חוץ וביטחון. הממסד הדתי, והרבנים בראשו, יודע להרים את קולו – לעתים בצדק – נגד אקטיביזם שיפוטי של בית המשפט; הוא נאלם דום בעת שהוא נתקל בתופעה המקבילה של אקטיביזם הלכתי שחודר לתחומים שאפילו בית המשפט מדיר את הכרעותיו מהם.

בעצם קיימים מכשולים כבדי משקל בדרכו של פוסק בסוגיות אלו. ההלכה ממעטת להתנסח באמצעות כללים, והתפתחותה נגזרת מפסיקות תקדימיות שהצטברו במשך אלפי שנים של תהליכים אבולוציוניים. אולם עקב טרגדיית הגלות המתמשכת, מאז ימי בית שני לא קיבל שום משטר מדיני את ההלכה כבסיס להסדרת תפקודו. קיימת לפיכך לקונה הלכתית, בעלת ממדים של חור שחור, בנושאים של משפט ציבורי הנוגעים להיבטים מדיניים. היקפו העצום של התחום הבלתי מוסדר ניוון את שיטת המשפט ההלכתית. קצרה ידן של הנורמות ההלכתיות הרלוונטיות, שהן מעטות, כלליות ועמומות, מלתת מענה על השאלות המתוחכמות המתעוררות במציאות המדינית המודרנית. כל פסיקה הלכתית בסוגיה היא בהכרח מהפכנית, כמעט בבחינת יש מאין. שוו בנפשכם פוסק אשר ינסה להכריע בימינו בשאלות סטנדרטיות בדיני קניין על בסיס הטקסט המקראי של רכישת מערת המכפלה על ידי אברהם אבינו, או בשאלות של דיני אישות על בסיס הירוע לנו על מערכות היחסים שבין שלמה המלך לאלף נשותיו. בקירוב, זהו המצב שבו עומד איש ההלכה בן ימינו המעוניין לפסוק בסוגיות של מדיניות חוץ וביטחון.

מה בין הלכה לפוליטיקה?

על כל פנים, העיון במקרא, ככל שאפשר להסיק ממנו משהו, מלמד שכאשר מלכי ישראל התחבטו בסוגיות מדיניות, דוגמת יציאה למלחמה, הם לא פנו לחכם, פוסק ההלכה, אלא לנביא אשר פעל מחוץ למערכת הנורמטיבית, ותפקידו היה רוחני וחינוכי. התאמתו של הנביא לתפקיד איננה תוצאה של מומחיות מקצועית או סמכות שיפוטית, אלא של יתרונותיו הרוחניים. ההכרעה המדינית נקבעה במסגרת שהצדדים לה הם הרשות הרוחנית – הנביא והרשות השלטונית – המלך. החכם, פוסק ההלכה, איננו מעורב.

ומה בנוגע להשכלת הפוסק? סמיכה לרבנות או לדיינות מחייבת הוכחת ידע בנושאים מוגדרים הלקוחים מהויות החיים הפרטיים דוגמת הלכות שבת, שחיטה או נידה. אין דרישה לידע בנושאים הלכתיים העוסקות בנושאי ציבור בכלל, ובסוגיות מדיניות בפרט. האם מאות הרבנים שפסקו בעניין מסירת שטחים לנוכרים הם בעלי כשרות עניינית להכריע בשאלות מסוג זה? כיצד יכול כל אחד מהם לשבת בדין בסוגיה הרת גורל, בעלת מאפיינים חוקתיים, כשהרקע האינטלקטואלי לפסיקתו הוא טקסט ראשוני, מקראי או משנאי, שלא פורש ולא יושם מעולם?

ייתכן שהיעדר ההתאמה בין הכשרת הפוסק ובין האחריות שהוא מקבל עליו מסבירה את הקושי הבולט לעין של התעלמות רבים מהפוסקים מהבחנת היסוד שבין משפט פרטי למשפט ציבורי. הללו משתייכים את הכרעתם בשאלות ציבוריות הנוגעות למדינה ריבונית על מערכות דינים שנועדו להסדיר את התנהגותו של היחיד. כך למשל אף שברור כי אי אפשר לנהל מדינה בשעה שנותנים עליונות מוחלטת לפיקוח הנפש של היחיד, יש הפוסקים כי זהו בסיס להתיר ויתור על שטחים. ומנגד, אף שברור שהאיסור העתיק על מכירת קרקע בארץ ישראל לנוכרים נועד להסדיר את דרך ההתנהגות של אדם פרטי ולמנוע מגורים משותפים, הפוסקים מסיקים כי יש להחיל נורמה זו בהקשר של משא ומתן שמקיימת מדינה ריבונית, מתוך מטרה ליצור הפרדה פיזית בינינו ובין עם אחר. פסקי ההלכה בעניין הויתור על שטחי ארץ ישראל מתפרסמים, זה שנים, בנוסח שווה. דומה כי עמדתם של מקצת הפוסקים בסוגיה קשיחה, קבועה ומבטאת תפיסה א־היסטורית. היא איננה משתנית מחזית אחת לאחרת (סיני, גולן, יהודה ושומרון, עזה); ואיננה מתחלפת עם השתנות העתים ושינוי במצב הצבאי, המדיני או החברתי. כך למשל חתימתו של הרב הראשי גורן ז"ל, אף על פי שהלך לעולמו זה כבר, מוסיפה להופיע על פסקי הלכה המתנגדים, למשל, למתווה קלינטון. האם גישה זו המנתקת בין ההלכה למציאות מתאימה למסורת ההלכה (ששורשה הל"כ) ולא־אינטואיציה הבסיסית שלה כ"תורת חיים"?

דת, ארץ, מדינה – על הפער שבין ההלכה ובין החיים

ואמנם דמויות הלכתיות חשובות סברו שההלכה בוחרת, במודע ובמכוון, שלא לחוות עמדה בסוגיות מדיניות מנימוקים מגוונים: הדינמיות של המציאות מחייבת להניח לעם לקבל הכרעות בנושאים מדיניים (זו היתה עמדתו העקרונית של הרב ח"ד הלוי, שכיהן כרבה הראשי של תל אביב שנים ארוכות); שאלות גורליות הנוגעות לסכנת נפשות ראוי שתיחתכנה על ידי הסכמת העם (כך סבר הרב נפתלי צבי ברלין – הנצי"ב, מייסדה של הישיבה הנודעת וולוז'ין); בנושאים מקצועיים ראוי להיזקק להכרעתו של מומחה, שמחליפה את שיקול הדעת המשפטי (כמו שהורה הרב יוסף דוב סולובייצ'יק, מנהיגה המוכתר של האורתודוקסיה המודרנית בארצות הברית). על פי עמדות אלו, ההכרעה המדינית, בהיותה דינמית, הרת חשיבות ומורכבת, איננה יכולה להיות כלואה במערך נורמטיבי הדוק, ויש להשאיר לציבור, בנקודת זמן ובמקום נתונים, את הבחירה החופשית בעניינים אלו.

פוסקים אשר מעלימים עין משלל הקשיים האמורים ואשר נמנעים מהצניעות ההלכתית המתבקשת בנושא כה רגיש, שהפרוץ בו מרובה על העומד, עלולים להוליך לאנרכיה נורמטיבית ולחילול שם שמים. נדרש דיון ביקורתי, עקרוני ופומבי בשאלת הלגיטימיות ההלכתית של פסיקה רבנית בענייני מדיניות חוץ וביטחון.

משפט – מחכים לגודו?

מבוא

המשפט הוא דרך ביטוי מרכזית בתרבות היהודית לדורותיה. המשפט – למשל, ספרות השאלות והתשובות – הוא הגשר שעליו צעדה היהדות, כקבוצה ייחודית, משחר קיומה ועד היום. מאפיין זה לא נעלם במדינת ישראל. הנה, כיום, אחד מכל מאתיים ישראלים הוא בעל השכלה משפטית. זהו יחס שאין שני לו בעולם כולו.

מקומו המרכזי של המשפט בעבר היהודי ובהווה הישראלי עלול לעתים לעמעם את העובדה שהמשפט, על אף מרכזיותו, הוא רק מכשיר אחד שמאפשר את קיומו של המרקם החברתי. בצד השיח המשפטי, בצד התשוקה למשפט, קיימים אופני שיח אחרים הראויים לחברה וחיוניים לה. בשער זה אנו מבקשים לעקוב אחר היחס שבין השיח המשפטי ובין הקשרים חברתיים אחרים. אסור לו, למשפט, שידחק או ישבית את פעולתם של אופני השיח האחרים – פוליטיים, חברתיים, תרבותיים.

האורקל המשפטי-הלכתי

הכול מודעים למקומו המרכזי של המשפט ושל מערכותיו בחיי החברה הישראלית. ידו של המשפט בכול וגם, בעשור האחרון, יד כול בו: נוכחותו הבולטת ומעורבותו המעמיקה בחיינו מעסיקות בלא הרף את התקשורת, את הפוליטיקה ואת האקדמיה. תופעה דומה, פחות גלויה לציבור הרחב, מתרחשת גם ביחס למקומו של משפט ההלכה במעגלי החיים של הקהילות היהודיות-דתיות לסוגיהן. בעבורן ההלכה היא אחד הביטויים המרכזיים לתרבות היהודית בדורנו. ממנה הן גוזרות לא רק חלק ניכר של פרקטיקות חייהן, אלא גם את מכלול זהותן היהודית. אמנם מרחב החיים הדתי איננו מרוקן מערכים, מהגות, מיצירה ומזיכרון היסטורי חוץ-הלכתי, אך אין ספק ששמור בו מקום של בכורה לעולם המשמעות והנורמות ההלכתיות.

האם יש מכנה משותף בין שתי התופעות? האם אפשר לרקום סיפור אחד המנהיר את ההשתוקקות של החברה היהודית בישראל אל המשפט ואל ההלכה? ההשוואה בין שתי מערכות, שטיבן הפנימי שונה בתכלית, מוקשית, ואף עלולה לעורר התנגדות אצל הקברניטים של כל אחת מהן. ואף על פי כן מתבקשת תשובה חיובית הקשורה לעובדה הבנלית ששתיהן מתפקדות במסגרת מציאות חברתית-תרבותית אחת.

הדומיננטיות הגוברת של המשפט ומערכותיו זכתה להסברים רבים. ההסבר התרבותי מבהיר כי בעקבות התחזקות המרכיב הליברלי בחברה הישראלית, ובכלל זה התרחבות זכויות הפרט, נדרשת מעורבות גוברת של בית המשפט כמגן על ערכים אלו. ההסבר הפוליטי-החברתי טוען שבתי המשפט ממלאים ריק שנוצר עקב חולשת המערכת הפוליטית בישראל וקשיי התפקוד של הרשות המחוקקת והרשות המבצעת. להערכתנו, הסברים אלו אין בהם די לפענוח החידה. כך למשל הם אינם מעניקים פשר לתופעה המקבילה והתואמת של השתלטות של שפה הלכתית על עולם המשמעות הדתית, ואינם מפענחים את המניע לעימות החזיתי המתפתח בין המשפט להלכה. אנו סבורים שמצוקות זהות בקיום היהודי-הישראלי בדורנו וכישלונן של האסטרטגיות הקיימות

האורקל המשפטי-הלכתי

להתמודדות עם מצוקות אלו הם הגורמים לברייחה אל מקלטה של הנורמה. מצוקות הזרות של בני אדם, יחידים וקהילות, נעוצות בתהליך בניית הזהות. הננו מה שהננו בפועל, אבל אנחנו גם מה שאנו יכולים להיות, או מה שהיינו עשויים להיות. אפשרויות שנדחו או שהודרו לשוליים הן צל תמידי שמלווה את חיינו; צל שלעתים מאפיל על מה שמחולל אותו. אחת הדרכים הבטוחות להשתמש ממשחק הקיום הראלי וצלליו היא שלילתן של האפשרויות האחרות; התכנסות תחת המחסה הבטוח של מערכת משמעות אחת, שמסלקת עולמות אחרים מאיימים. על ה"אחר", בין שהוא מחוץ לי בין שהוא בתוכי, להיכנע בלא תנאי למה שכבר הנני.

תופעה זו מקבלת ממד מוקצן בחברה הישראלית מרובת הזהויות. החל בתקופת ההשכלה הפסיקה המשמעות של הזהות היהודית להיות מובנת מאליה. אפשרויות שונות של קיום יהודי צרות ועולות תדיר: הן נאבקות על ההגמוניה והשליטה במרחב הציבורי, על האותנטיות והזיכרון, על המיתוס והאתוס שאמורים לכונן את החברה. ליבת הקיום היהודי, על מכלול השלכותיה, היא נשוא המאבק. עקב זאת, הזהויות מוטחות זו בזו בדרך שלעתים מתוארת כמלחמת תרבות.

שתי קבוצות – החילונים והדתיים – קובעות את שדה הקרב העיקרי שבו מתקיים, בלשונו של הגל, "מאבק לחיים ולמוות". הזהויות היהודיות מוצבות זו מול זו אף על פי שהן קשורות זו לזו וזקוקות זו לזו. כל אחת מהשתיים היא צל מתמיד שמלווה את הזהות שמנוגדת לה: חילוניות יהודית בלא זיקה לדת עלולה להסתיים בניכור ובהזרה עצמית, שכן הדת מספקת לחילוניות את יסוד הקבע שכלפיו וביחס אליו היא בונה את עולמה. הדת מספקת לעולם החיים החילוני טקסטים, פולחן, חומרי זיכרון, ערכים וסמלים, גם אם החילוניות נותנת להם משמעות שונה. במונחיו של אחד העם, היין של החילוניות נזקק לחבית הדתית. מנגד, החילוניות מספקת עולם משמעות שהזהות הדתית מתקשה להתקיים בלעדיו במסגרת חיים מודרניים. אוטונומיה אישית, שוויון, שיטת משטר, שלטון חוק, חירות וחופש ביטוי הם רק דוגמאות לאבני הבניין של עולם זה.

המצב המורכב של שלילה עקרונית של זהות הזולת עם תלות הכרחית בה מזמין את השלטתן של מערכות מעצבות סדר הייררכי ושימוש גובר במכשירי הכרעה בשיח הציבורי. כשדתיות זקוקה לחילוניות שהיא שוללת; כשחילוניות מחפשת משמעות בדתיות שאין היא חפצה בה, הקיום נעשה ממוקש. מרחב החיים הרב-תרבותי, הפוליפוני של משמעויות סותרות השלוכות ביניהן, מסכן את הקיום היציב והלכיד ומפנה אותנו אל מערכות המשפט וההלכה. הללו

משמשות נשק במאבק הזהויות משום שהמוצר השיפוטי וההלכתי, לפי טבעו, מחדד את ההכרעה. הפסיקה היא בעלת אופי גיליוטיני והיא מעודדת שיח של מנצחים ומנוצחים. ההליך השיפוטי תואם אווירת מאבק, מכיוון שהוא מתקיים מתוך דרמה של תחרות ושל הכרעה ומאחר שהוא גורם, לעתים, לדמוניזציה של הזולת בשל הבניית היחס הבסיסי של תובע ונתבע, כמייצגים את ה"טוב" ואת ה"רע".

הפנייה למשפט איננה מעכירה את התודעה העצמית של הפונים כמי שנוקטים אקט כוחני. בעיניהם ההליך השיפוטי פועל לפי מערכת כללים פנימית בלתי נגועה, אוטונומית ואוניברסלית, ולכן הוא מקרין "ניקיון מקצועי" ואובייקטיביות. הוא הדין בנוגע לפנייה להלכה. יתר על כן, בעיניהם של חלק מהפונים אל ההלכה, ניקיונה אף גדול יותר: אם משפט מעשה ידי אדם מופיע כבלתי מושפע ממאבקי כוח בחברה, על אחת כמה וכמה ההלכה, שנתפסת כ"דבר האל" שתוקפו איננו עומד לוויכוח. כך משמשים המשפט וההלכה מכשירים להכנעת האחר, מתוך זיכוך עצמי מנשיאה באחריות למשמעות הכוחנית והבלתי סובלנית של פעולתם.

הפנייה המוגברת אל השיח המשפטי וההלכתי מיועדת להשיג תוקף מיתי, שמעבר לביקורת, לגרעין הזהות הפנימית של כל אחת מהקבוצות: מצד אחד עמדה אזרחית, דמוקרטית-ליברלית, ומצד אחר יהדות טהורה, שההיסטוריה והקשרי החיים הראליים לא הותירו בה חותם. המשפט וההלכה מתפקדים כזירת הכרעה טהרנית במלחמת התרבות, ולכן מועצם מעמדם בחברה.

דפוס ההתייחסות של שתי המערכות הנורמטיביות למקומן ולתפקידן בהווה הישראלית כמעט שווה: שתיהן נוקטות רטוריקה של אימפריאליזם. מול אמירות דתיות הקובעות כי "הפך בה והפך בה דכלא בה" רווחת הקביעה המטה-משפטית, השאולה מהעולם הדתי – "מלא כל הארץ משפט". רטוריקה זו מיתרגמת למדיניות שיפוטית: המשפט הישראלי נוטה למלא ציפיות חברתיות ומקבל עליו את האחריות להכרעה, בבחינת תלפיות – תל שכל הפיות פונים אליו למצוא מרפא למצוקות וזהות. בה בעת ההלכה נוטה להרחיב את היקף תחולתה גם לנושאים הקשורים לשוק החיים – דוגמת שאלות פוליטיות ומדיניות – עניינים שהמסורת ההלכתית נהגה למשוך ידה מהם.

בעבר הכריע פוסק ההלכה מתוך שיח עם המסורת ההלכתית עצמה ובתוך גבולותיה. כללי המשחק וכלי העבודה של פוסק ההלכה היו מוגדרים וברורים: ספרי יסוד, קודים, תקדימים, קהילת פוסקים רלוונטית ודרכי טיעון. כיום יש המוותרים על השיח ההלכתי המקובל ומחליפים אותו בעמדה נורמטיבית

האורקל המשפטי-הלכתי

מעין-נבואית, השואבת את הלגיטימיות שלה משני מקורות: האחד, רטוריקה חדשה של "דעת תורה". יתרונה של "דעת תורה" למבקשי הכרעה הלכתית הוא בהיעדר גבול לתחולתה. מכוח דוקטרינה זו, הפוסק נחשב לעתים נושא קולו של האל בכל מרחב הקיום האנושי, בלי שהוא מחויב להציע הנמקה משפטית, כמקובל מדורי דורות. השני, רטוריקה של גאולה ומרפא. מכוח דוקטרינה זו, הרב המתבטא בשפה מעין הלכתית פועל כתרפיסט – "רועה" רוחני (פֶּסְטוֹר) – המביא מזור ונחמה לאדם. רטוריקת דעת תורה מתגלמת למשל בהתייחסות לענייני משפט ציבורי, כגון הסכמי שלום ועתיד שטחי יהודה ושומרון; הרטוריקה הפסטורית מתגלמת למשל בהתייחסות לשיח הצניעות.

האימפריאליזם שמאפיין את המשפט ואת ההלכה מתבטא גם בדרכי ההתייחסות של כל אחת מהשיטות לזולתה. אחדים מצרכני ההלכה מערערים על תוקפו המחייב של המשפט הנוהג. הדעה הרווחת בין פוסקי ההלכה, חרדים כדתיים-לאומיים, היא שמערכת בתי המשפט היא "ערכאות של גויים" שיש להימנע ממנה. לקביעות אלו תוצאות הלכתיות ותודעתיות ברורות, והן סותרות חזיתית את מציאות החיים שבה נזקקים שומרי המצוות לעזרת מערכת המשפט כדבר שבשגרה. מנגד, גם המשפט הנוהג איננו מפנים את ערכה של ההלכה כנושאת עיקרית של המורשת היהודית, ולפיכך אין הוא נזקק לה יותר מלמס שפתיים. האם באמת אין שום דבר בעל ערך בהלכה שיכול להשפיע, למשל, על הקוד החדש של דיני הממונות במדינה היהודית, שנידון עתה במשרד המשפטים? באחת, שתי השיטות טוענות לבלעדיות בהסדרת המציאות, ועל ידי כך רומזות על היעדר הערך של השיטה האחרת.

להעדפה שלנו, דתיים כחילונים, לפתרונות נורמטיביים, תוצאות קשות. על הכול להיות מודעים למגבלות הראליות הטבועות במשפט, בשפתו ובמערכותיו: הכרעה שיפוטית, דתית או חילונית, היא מקרית ומזדמנת בהתאם למגבלות העובדתיות של העניין הנידון. היא עלולה להוביל לבנליזציה של המחלוקת ולהתעלמות ממורכבותה של המציאות. היא מעמיקה ומחריפה ניכור בין חלקי החברה, מסלימה חילוקי דעות ומבצרת את הצדדים מאחורי קווי הגנה המנוסחים באורח בינרי – זכות שכנגדה חובה, מצווה או עברה, היתר או איסור. הכרעה שיפוטית מקשה את פיתוחן של אפשרויות מורכבות ותהליכיות. היא משתקת את שוק הרעיונות ופוגעת באופייה הדינמי והרב-תרבותי של הבניית הזהות. לבסוף, שימוש יתר במשפט ובהלכה שוחק את סמכותיות המוסדות והדמויות שמפעילים את שתי המערכות הנורמטיביות. הוא פוגע הן בשלטון החוק והן במרות ההלכה.

המשימה שמטילה החברה היהודית בישראל על מערכות המשפט וההלכה איננה ראויה. היא נוטה להשתמש בהן כנשק הכרעה במאבק הבין-תרבותי; היא נזקקת להן כאורים ותומים, כאורקל יצרן תשובות-אמת במציאות מסובכת. השימוש האינטנסיבי והמופרז בנורמות מפריע לכל אחת מהקהילות לדבר עם עצמה ועם זולתה. אכן, כשם שרכים בחברה הישראלית התפכחו מהאשליה של שימוש בכוח כפתרון מרכזי לבעיות חוץ וביטחון, כך עלינו להתפכח גם ממקסם השווא של שימוש במשפט ובהלכה כפתרון מרכזי לבעיות פנים וחברה. אמנם ברור שכשם שקיומו של כוח חיוני לשם ניהול מדיניות חוץ, כך קיומה של מערכת משפט חזקה ועצמאית חיוני לשם ניהול היחסים הפנימיים בין חלקי החברה הישראלית, וכך גם קיומה של מערכת הלכתית אוטונומית, המנהלת דו-שיח עם "החיים", חיוני לשמירת האופי המיוחד של אורח החיים הדתי.

ואולם השימוש בנורמות חייב להיות ערני מאוד וקשוב למגבלות הטבועות בהן. הנורמה, כמו הכוח, היא רק אמצעי אחד לעיצוב חברה. סינון הקיום האנושי דרך הנפה הנורמטיבית משול לצמצום חיי הנישואים למסגרת חוזית גרדא. כמו שציינ פרדריך הגל, יחסי נישואים מותנים בחוזה משפטי, שהוא פיגום הכרחי ליצירתם. אך יחסי נישואים יאבדו את משמעותם אם ההסדר המשפטי ימצה את תוכנם; אם רקמתם לא תשזור אהבה, נאמנות ודו-שיח.

הסופרת האיטלקייה נטליה גינצבורג הציעה בזמנה למפלגה הקומוניסטית להצטרף לממשל "בלי לאמץ לה את מאפייני המנצחים, אלא את מאפייני המפסידים. הייתי רוצה ש(המפלגה) תצליח למשול בלי לאבד לעולם את הטוב העילאי הטמון באי הוודאות ובשבריריות." ההזדקקות הגורפת של החברה היהודית בישראל להכרעות נורמטיביות פרי המשפט וההלכה חוטאת לאפשרות של התנסות בשבריריות זו. היא מייצרת את מרחב הוודאות והסדר שבו אין מקום לגוונים, לאי-ודאות ולהבניה דינמית של הזהות.

נדרש שינוי במיקום זירת השיח בין הזהויות: בשני העשורים האחרונים זלג תהליך קבלת ההכרעות בחברה הישראלית מהמערכות הפוליטיות, החברתיות והתרבותיות אל המערכות המשפטיות, ואילו עתה נדרש היפוך בכיוון הזליגה. הבריחה אל ההכרעה הנורמטיבית לא תרפא את החברה ולא תרפה את ידי הניצים. אין בררה אלא לשוב אל הדו-שיח.

יש שופטים בירושלים

החברה הישראלית עשויה שבטים-שבטים. כמוה כרכבת מרובת קרונות האחוזים זה בזה. לכל קרון צבע משלו, נוסעים ייחודיים, טעמים וריחות פרטיים. כל קרון הוא מרחב תרבות-חברה נפרד, שמקושר – באמצעות דלת חבוטה, לעתים תקועה, מעל פסים דוהרים – לשאר הקרונות שכרכבת הרכב-תרבותית. הרכבת מיטלטלת במרחביה של מציאות משברית; טריטוריה מרובת צמתים ומסילות שעליה לבחור ביניהם לעתים קרובות. הקטר הרעיוני של רכבת החברה הישראלית מופקד, במידה רבה, בידי מערכת המשפט. תפקיד ההנהגה נמסר לה, לאו דווקא ביוזמתה ולא דווקא בטובתה, עקב כישלון מתמשך של גורמי ההנהגה הטבעיים במילוי תפקידם.

מערכת המשפט הישראלית מקבלת עליה יותר ויותר את המשימה של בחירת הפסים התרבותיים שעליהם תיסע הרכבת (ואת אלו שעליהם תפסח), את ההכרעה בין מסילות מתפצלות על רקע אידאולוגי, וגם, לעתים, את היעדים ארוכי הטווח של המסע המתמשך. נהג הקטר מסתכל בדרך כלל קדימה, אך הוא חייב להביט מדי פעם אחורה, כדי לוודא שהרכבת כולה – החברה – מחוברת אליו, כך שהמסע אינו אישי או מגזרי אלא משרת את הציבור כולו. מערכת המשפט מקדישה מאמצים גדולים כדי לעמוד במשימה הכפולה של קבלת הכרעות שוטפות בדבר הכיוון הנכון, ובתוך כך מוסיפה להתחשב ברצונות המסוכסכים של כל הקרונות הנגררים, כך שהרכבת כולה תמשיך במסעה יחדיו ולא תיפרם במי מהצמתים.

למערכת המשפט תפקיד מפתח בחיינו הציבוריים, משום קשייה של החברה בניהול שיח ציבורי פתוח ופורר שיש בו קשב מתמשך וכבוד לזולת. חברה החיה בעומס יתר של מתחי זהות חותרת להכרעה שיפוטית כדי להשתחרר מהאיום שבשיח הזהות. מערכת המשפט נתפסת כזירה ראויה לדיון הציבורי משום הצלחתה המפוארת ביצירת מסורת מקצועית מרשימה, יש מאין, ובטיפוחם של מוניטין מקומיים ובין-לאומיים יוצאי דופן. חומרי היסוד היו, מאז ומתמיד, איכות בלתי מתפשרת, הגינות, אובייקטיביות, רוחב דעת וענווה.

המרת שיח זהות, פתוח ורחב, בשיח זכויות המנוהל בין כותלי בית המשפט קיבלה לא אחת אישור: בית המשפט ידע לספק פתרונות חברתיים, והם זכו להסכמה רחבה ולהכרת טובה של אזרחי ישראל ושל הקהילה המקצועית. העובדה המכרעת היא שמערכת המשפט, יותר מכל מערכת ציבורית אחרת, נהנתה תמיד מרמת אמון גבוהה של הציבור. חשבונה בבנק האשראי הציבורי מראה על יתרת־זכות עצומה. אין ספק: האנרגיה המזינה את הקטר ומאפשרת לו לעמוד במשימה ההרקוליאנית היא אמון הציבור היושב בקרונות השונים.

ואולם אמון הציבור הוא עניין חמקמק. חשרת עננים מתקדרת בשמי המשפט הישראלי. את הנינוחות המקצועית, האנונימית והמרוחקת, מחליפה אווירה ציבורית המתאפיינת במערבולת שוצפת של תגובות השופטות את בית המשפט. בעבר היתה הקביעה "יש שופטים בירושלים" מסיימת ויכוח ציבורי, ואילו כיום היא מעוררת אותו. חומות האמון נשרטות, מצטלקות ומתכרכמות. הכול מודים שמדובר בתהליך מסוכן, שכל מי שהדמוקרטיה הישראלית יקרה ללבו חייב להתגייס למען עצירתו. המחלוקת הציבורית והמקצועית סובבת סביב זיהויו של האחראי לתהליך: האם הפך בית המשפט את עורו, או שמא החברה שהוא משרת החליפה חברבורותיה?

מטילי האחריות על בית המשפט מצביעים, בין השאר, על המעבר מפסיביות לאקטיביות שיפוטית, משפה פורמלית לשפה ערפית, מתפקוד כמוסד להכרעה בסכסוכים לתפקוד כמוסד שפוסק במחלוקות תרבותיות־חברתיות הקובעות סדר יום. מנגד, אחרים מסתכלים על בית המשפט כעל שומר החותם של החברה הישראלית, שמותקף משום שהוא עושה את תפקידו ברצינות. מבחינתם היה בית המשפט מאז ומתמיד אקטיבי, ערכי וקובע סדרי עדיפויות לאומיות, אלא שהחברה השתנתה: היא איננה הגמונית אלא רב־תרבותית; רמת הסולידריות החברתית בה פחתה לטובת העדפות מגזריות; שוק הרעיונות התחלף בשוק אינטרסים; הדמוקרטיה ההסדרית, שואפת הקונסנסוס, פינתה מקומה לדמוקרטיה משברית תאבת חידודים וחיכוכים; תחת המודרניות, המקדשת את המקצועיות והאובייקטיביות, היינו לפוסט־מודרניים, שוחטים סדרתיים של פרות קדושות. על פי עמדה זו, השינוי באמון כלפי בית המשפט נעוץ בתמורות שחלו בסביבת התפקוד של בית המשפט, ולא בשינויים בתפקודו של בית המשפט גופו.

בין כך ובין כך ראוי להתחיל במלאכת התיקון באמצעות התבוננות קרובה ביחסים שבין זהות ובין המשפט.

עידן הנאורות פעל מתוך האתוס שלפיו האזרחות אמורה להחליף ולפורר

יש שופטים בירושלים

את הזהות. הזהות מקומה אך ורק מאחורי דלתות, בחצר הפרטית. במרחב הציבורי היה אמור להיות נוכח רק "האדם" או "האזרח" – מין יצור אוניברסלי, חסר מאפיינים היסטוריים-תרבותיים מסוימים. ואולם ההיסטוריה והתרבות לימדו אותנו כי המרחב הציבורי-הפוליטי שלנו אינו יכול להיות מנוכר לזהות. כבואנו להיות חברים בקהילה האזרחית איננו מתפשטים מזהותנו; אנו נושאים אותה עמנו אל המרחב הציבורי. האזרחות והזהות הן שני נדבכים בכל חברה, וכוודאי בחברה הישראלית הרב-תרבותית. ישראל היא לא רק קהילת אזרחים, אלא גם, ואולי בעיקר, קהילת זהויות.

כיצד יתפקד בית משפט הערני לחשיבותן של קהילות הזהות? המשפט לא נועד לעסוק בזהות עצמה. הוא איננו מעריך זהות ואיננו קובע אותה. זהותם של בני אדם היא יסוד ראשוני בהווייתם. בני אדם אינם ניצבים מחוץ לזהות, שהרי עם הלידה הביולוגית אנו נולדים לתוך שפה, זיכרון, מערך שלם של פרקטיקות, אתוסים ומיתוסים. איננו יכולים לכחור את זהותנו; אנו נולדים לתוך עבר, וחינו ניזונים ממנו. מידת השליטה שלנו בזהות תלויה בהחלטות שנקבל בחיינו, אך הללו נובעות וקשורות תמיד לזהות הקיימת, הנתונה. הזהות מעצבת את השיפוטים שלנו, ולכן היא קדם-שיפוטית.

במרחב הציבורי מתקיים שיח בין בעלי זהויות שונות, שתוצאתו היא לעתים עימות. עניינו של המשפט הוא בהסדרת המפגש בין הזהויות, מתוך שאיפה להימנע מהתערבות בשיח הזהות גופו. המשפט אמור ליישב את הקונפליקט מתוך שימור הזהויות השונות כמו שהן נתפסות בעיני נושאייהן. הכרעה משפטית בשאלות זהות מובילה לרידודה של הזהות, לפגיעה בדו-שיח התרבותי, להתגדרות עצמית של בני זהויות אל תוך קהילתם ולניכור בין קבוצות בחברה ובין מערכת המשפט שלה. על שיח הזכויות המשפטי להתנהל מתוך רצון לאפשר את שגשוגן של זהויות מגוונות שמעשירות את המרחב הציבורי. ומהמשפט לשופט: כידוע, שופט נדרש לאובייקטיביות. עליו להימנע מלהטיל את השקפת עולמו על החברה שהוא חי בה. הוא מחויב למסגרות קיימות, לתקדים, למסורת ולרצף לוגי. הוא נדרש להיות ער וקשוב לעקרונות השיטה, לשפתה ולמדיניותה. אלא שלצד המוטיב האובייקטיבי המרכזי, ולאחר שהשופט קיבל עליו את המגבלות הנובעות ממוטיב זה, מתקיים גם ממד אישי בפסיקה.

שופטים מפעילים שיקול דעת אישי המבוסס על בחירות ערכיות, מוסריות ותרבותיות. לא תמיד אפשר להפריד את הזהות האישית מהפסיקה. תווי פנים ייחודיים אינם ניתנים להשלה, כנשל הנחש, בהתעטף האדם בגלימת השופט.

אף אם נקשור את השופט, כאודיסאוס, אל תורן הספינה, כך שיוכל לשמוע את שירת הסירנות בלי שיושפע ממנה, לא יועיל הדבר. השירה שממנה אנו מבקשים לנתקו איננה נובעת ממקור חיצוני, מהסירנות, אלא זו שירה פנימית, שירת חייו, שמלווה אותו בכל מסעותיה של ספינתו. אדרבה, מותר לו ואף ראוי לו – וזוהי תכונת שיפוט חשובה – להתחבר לזהות זו, להרגיש אותה ולפעול מתוכה. מקצועיותו של שופט מתבטאת ביכולתו לאזן בין הקוטב האישי בפסיקתו ובין הקוטב החיצוני לו. זהו תפקידו.

ניסיונות לעקוף את הבעיה באמצעות מבחן המסתמך על השקפותיו של "הציבור הנאור", ולכן נחזה כאובייקטיבי, אינם מספקים. השופט המנוח חיים כהן קבע: "בהיעדר קנה מידה אובייקטיבי ל'נאורות', הרי כל ציבור, קטן וגדול, נאור הוא בעיני עצמו. ומסתמא יהיה כל ציבור 'נאור' בעיני השופט אם הנאורות הנטענת הולמת את הסטנדרטים והנורמות של השופט עצמו."

ראוי גם לדחות ניסיונות לתאר את המשפט כמערכת פשוטה-מתמטית, שאפשר להפעילה במתודות אובייקטיביות של מיון ודרוקציה. המשפט איננו מנותק מהעושר הטמון בהיסטורי ובמסוים. המשפט הוא תוצאה של יישום מערכת ערכים בהקשר חברתי מסוים, שנועד לקדם סדר יום כלשהו. גם אם אחדים מהשיקולים הסובייקטיביים בעבודת השופט קטנים יחסית, הם נוכחים דווקא במקרים שסביבם חשוב לייצב את אמון הציבור בבית המשפט. אלו המקרים שבהם נידונות סוגיות השנויות במחלוקת ציבורית רחבה; הם בעלי תהודה רבה ומשפיעים מאוד על התודעה הציבורית ביחס לבית המשפט.

אל לנו להפקיד את האחריות להכריע בשאלות שבהן מעומתות זהויות של אזרחים, בידי קבוצה ייצוגית במובן הפוליטי. כיסאות ייחודיים למגזרים בעלי אינטרסים קיימים בכנסת, שם כל נבחר אמור להציג את עמדת בוחריו. מנגד, אסור להתקפד אל העמדה האומרת שבשערי בית המשפט יבואו רק מקצוענים במובן הצר של המונח – ידענים, מנוסים אך חסרי תווי פנים ייחודיים, ביוורקטים המוציאים לפועל משפט חתוך ומדוד, כביכול "בלא מגע יד אדם". זאת ועוד, גם שופטים בני מגזר כלשהו אינם מספקים מענה לאתגרים העומדים בפני בית משפט בחברה מרובת זהויות. מכיוון שעמדותיהם בנושאים של מחלוקת ערכית רלוונטית ידועות מראש, נגזר עליהם להימצא בעמדת מיעוט, כך שהעדפותיו של המגזר שבאו ממנו אינן מתבטאות בהכרעת בית המשפט. גם אובדן האופי ההגמוני של החברה בישראל עומד בבסיס האי-נוחות של רבים מהפנתרון המסורתי של כיסא ייצוגי כדרך לביטוי חברה הטרוגנית. תחת השופט הפוליטי, המקצועי או המגזרי, יש לבחור בשופטים שזהותם

יש שופטים בירושלים

האישית איננה תכונת ייצוג אלא תכונת שיפוט. בית משפט בחברה רב-תרבותית, ששואף לעודד שיח בין זהויות ולא לדכא אותן, אמור להיות מורכב מקבוצה של אנשים ונשים – שחוץ מהיותם בעלי יכולת משפטית גבוהה, הם גם בעלי זהות אישית ברורה, שמתארה הכללי ידוע בציבור, ולכן מינויים חשוף לביקורת. הם נדרשים ליכולת רפלקסיה וביקורת על זהותם שלהם, כך שלא יתחפרו בעמדות שמטרתן לממש את זהותם האישית בכל מחיר.

בהיותם חלק מקהילת שופטים מרובת זהויות, הם אמורים לפתח ולטפח אמפתיה וסימפתיה כלפי זהויות אחרות, כך שיהיו מסוגלים, ואף מעוניינים, לתת ערך פנימי למשמעויות הנורמטיביות של זהויות אחרות. על פי הצעה זו, האובייקטיביות הנדרשת משופט והזהות האישית שלו אינן קטגוריות הפפיות אלא משלימות. אלמנטים של זהות הם חלק הכרחי מהתוכן הפנימי של מקצועיות. אפשר שליעד זה כיוונה הוועדה לסדרי הבחירה של שופטים בקובעה שכתהליך הבחירה "יש לתת משקל גם לעקרון השיקוף החברתי".

השיקוף החברתי איננו אילוץ – הוא מטרה בפני עצמה. הרכב בית המשפט איננו אמור לייצג כוחות או תנועות הפועלים בחברה הישראלית, אלא לתת ביטוי לתפיסות הערכיות ולרחשי הלב הרווחים בציבור. שופטי בית המשפט אינם יכולים להיות אנתרופולוגים הצופים בחברה נתונה. אין להם יכולות מקצועיות וזמן לעבודת מחקר, שבמסגרתה יבינו את הזהויות המעומתות. חלף זאת עליהם לשאת את קולן של הזהויות; עליהם להיות עדי הזהות שממנה ישקיפו על שאלות הנוגעות לעימות בין זהויות.

ההכרה בזהות הייחודית שהשופט נושא, ובקיומן של זהויות אחרות השותפות כולן למסעה של החברה הישראלית, תייצר שיח זכויות המפנים את ערכו של הריבוי הזהותי לחברה. תזמורת שיפוטית מגוונת – אף אם יש לה מנצח אחד – היא ערובה לקיומה של זיקה עמוקה בין הדין ובין המציאות האנושית. בישראל מרובת הזהויות, ככל שהתמונה המצרפית של ממלאי התפקיד השיפוטי תפרוש מניפת זהויות רחבה יותר, כך ייטב.

הקתרזיס לא מומש

ביום 28 ביוני 2007 נחתם הסכם טיעון בין הנשיא היוצא משה קצב ובין היועץ המשפטי לממשלה מני מזוז. לפי ההסכם יתפטר קצב מתפקידו, סעיפי האונס יימחקו מכתב האישום וקצב יודה בעברות של מעשים מגונים בלא הסכמה ובעברות של הטרדה מינית. השופטים יתבקשו לגזור מאסר על תנאי ופיצוי למתלוננות. עקב עסקת הטיעון התפטר קצב מתפקידו. ביום 30 ביוני נערכה הפגנת מחאה רבת משתתפים נגד עסקת הטיעון. למחרת דיווח ב-ynet: "כיכר רבין התמלאה מפגינים שבאו למחות נגד עסקת הטיעון שעליה חתם היועץ המשפטי מני מזוז עם הנשיא משה קצב. השרה יולי תמיר: 'אנחנו קוראות לשימוע בבית המשפט, כדי שביט המשפט יחליט.' ח"כ זהבה גלאון: 'מני מזוז אתה שפן, נבהלת מפרקליטי צמרת. מאות מפגינים חסמו את רחוב אבן גבירול, והמשטרה עצרה לפחות שישה."

כזכור, בהמשך חזר בו הנשיא קצב מעסקת הטיעון, ועקב כך נפתח הליך משפטי מלא נגדו. המאמר נכתב עקב ההפגנה בטרם חזר בו קצב מהסכמתו לעסקה.

* * *

השבוע יצאו המונים להפגין בכיכר העיר נגד החלטה של הפרקליטות ושל היועץ המשפטי לממשלה. קול ההמון, שהופנה בעבר נגד החלטות שיפוטיות שהכריעו במחלוקות אידאולוגיות, חברתיות ותרבותיות כבדות משקל, הופנה הפעם נגד החלטה המצויה בלב-לבה של הטריטוריה המקצועית המשפטית. מה הלהיט את השיח הציבורי? מה דוחף את הרוב הגדול לדחות את עסקת הטיעון? אחת הפונקציות המרכזיות של התהליך השיפוטי היא הענקת פשר להתרחשות עובדתית. המציאות העירומה היא כאוטית, מורכבת, רבת רבדים ומשמעויות. נדרש גורם מתווך, פרשני, שיתרגם את העקוב – מצבור עובדות

הקתרזיס לא מומש

שנויות במחלוקת – למישור – סיפור עקיב. הצורך בסיפור מאורגן והגיוני מתעצם ככל שהעניין הנידון מרכזי יותר וככל שהמחלוקת בנוגע אליו קוטבת יותר. כזה הוא העניין שלפנינו: האם הנשיא לשעבר הוא מנהיג עממי חביב או שהוא אנס סדרתי? המשפט אמור לשמש זירה להכרעה. לא רק כדי להעניש או לזכות כל נאשם כפי מידתו, אלא גם כדי לאפשר גיבושה של "אמת" סיפורית ציבורית, שלאורה תעוצב התודעה האישית ותגובש התודעה הקיבוצית.

ייחודו של ההליך השיפוטי בכך שהוא פועל על פי כללי משחק קבועים, ידועים מראש, המבטאים ניסיון אנושי מצטבר. עם הכללים הפורמליים נמנים סדרי הדין, דיני הראיות, וכללי ההתיישנות. ההליך המשפטי, שכל אחד מהצדדים בו מקבל את יומו, מבוים תמיד לפי כללי משחק אלה. השמירה עליהם חיונית כדי להעניק אמינות למלאכה הפרשנית של השופט, המתרגמת את הרשומון העובדתי לכדי סיפור "אמתי". הציבור מוכן לקבל את הסיפור שמגולל פסק הדין כשורה תחתונה וסמכותית, משום שכללי המשחק מבהירים שההליך נופש מגחמות אישיות, מהטיות אינטרסנטיות או מהעדפות תרבותיות. להליך השיפוטי יש ערך משחרר. ממש כשם שהתאטרון חותר להשיג קתרזיס בקרב הצופים, כך הסיפור השיפוטי הסמכותי מתניע ניקוי פנימי פסיכולוגי מטהר בקרב האזרחים. משמתברר הסיפור האמתי, מושב על כנו הסדר הציבורי, מחודדת ההבחנה בין רע לטוב ומשוקם אמון האזרחים בהבחנות הערכיות הבסיסיות שעל פיהן הם מנהלים את חייהם.

לכן, כאשר נמנע היועץ המשפטי לממשלה מלקדם את סגת הנשיא המתפטר אל הביורר המשפטי הסמכותי המלא, הוא מנע מאזרחי ישראל את תהליך ההיטהרות שביקשו לעבור. עוצמת ההתנגדות והמחאה, שהעמידה במוקד ההפגנה את היועץ המשפטי, נובעת מהעובדה ששנה תמימה בנו את הדרמה – בין השאר המשטרה והפרקליטות, בהנהגת היועץ – וסיפרו לנו סיפורים סותרים באופן קיצוני: עברות מין קשות מכאן, עלילת דם נוראה משם. אין לתמוה על ההמונים שבכיכר העיר שטענו: "לא נעשה צדק." עסקת הטיעון אינה מניחה את דעת הקהל, משום שהיא לא אפשרה את חיבורו של הסיפור הסמכותי השיפוטי המלא של הפרשה הטעונה. החוויה לא עובדה; הסדר לא הושב על כנו; הקתרזיס לא מומש.

במהותו של המשפט טמונה טרגדיה בלתי פתירה: מצד אחד ההכרעה השיפוטית יכולה לשמש חוויה מתקנת ומטהרת רק אם היא תולדה של הליך המקפיד על שמירת כללי המשחק, ולכן יוצר אמון. מצד אחר כמו שכבר הסביר אריסטו, משום שהכללים חתוכים, הם בלתי גמישים, ולכן עלולים ליצור

עולות במקרים פרטיים, כלומר המשפט צובר אשראי ציבורי עקב היענותו לכללים הפורמליים, אבל מאבד אשראי במקרים פרטיים שאינם יכולים לקבל את פתרוןם באמצעות המסגרת הקבועה.

שתי דוגמאות הפוכות יבהירו את עוצמתה של הטררגדיה: שלמה המלך נדרש לחלק שני תינוקות, חי ומת, בין שתי נשים. כללים פורמליים אינם ישימים לפתרון התעלומה. שלמה החליט לפעול מחוץ לכללים. הוא הורה "גזרו את הילד החי לשניים", ובכך הצליח לברר את האמת: האישה המרחמת על התינוק "היא אמו". התינוק הושב לחיק יולדתו, והסיפור האמתי נחשף.

ואולם מה יעשה שופט בשר ודם, בן התקופה, שלא ההשגחה העליונה היא שמינתה אותו, אלא הוועדה למינוי שופטים? השופטת דליה דורנר, בשבתה בהרכב בית המשפט המחוזי שדן בעניין איוואן דמיאניוק, השתכנעה שהנאשם שלפניה הוא איוואן האיום, הרוצח ממחנה ההשמדה, ודנה אותו למיתה. בערעור, בבית המשפט העליון הוצגה ראיה חדשה, והיא עוררה ספק בדבר נכונות הזיהוי. פסק הדין נהפך, ודמיאניוק שולח חופשי.

בשיחה פרטית הבהירה השופטת דורנר כי לדעתה הראיה החדשה איננה ראיית אמת, אף שאין ספק בלבה שעל פי הכללים הראיה קבילה. כך נוצרה סתירה בין התחושה הסובייקטיבית של השופטת (דמיאניוק הוא איוואן האיום) ובין תוצאה המתבקשת על פי כללי המשפט (דמיאניוק הוא אדם אחר). בתשובה על השאלה כיצד היתה נוהגת לו ישבה בהרכב הערכאה העליונה השיבה דורנר בלא היסוס: תחושה אישית איננה נימוק להרשעה. הייתי משלחת לחופשי את מי שאני מאמינה שהוא איוואן האיום, משום שעל פי הכללים המשפטיים מתבקשת תוצאה נוראה זו.

היועץ המשפטי והפרקליטות אינם יכולים לפעול מחוץ לכללים כשלמה המלך. אם על פי שיקול דעתם המקצועי יישום דיני הראיות וכללי ההתיישנות מוליכים לתיק שיהיה קשה להרשיע בגינו את נשיא המדינה – נגזר עליהם לפעול על פי הכללים, גם אם התוצאה נראית להם ולציבור כעוול משווע, וגם אם בכך הם מעוררים תמיהה גדולה על דרך פעולתם בשנה האחרונה. אם לא ינהגו כך, אלא ייעתרו לקול ההמון, הם יפרקו את המשפט מכלי הנשק המרכזי שלו: הסמכותיות והאמינות.

בצד הצדק המשפטי הסמכותי קיימת גם תפיסה אחרת של הצדק, כעניין אינטואיטיבי-מוסרי, שאיננו נזקק לסמכות ולמיסוד. לשני סוגי הצדק יתרונות וחסרונות משלימים: הצדק המשפטי לוקה בהיעדר גמישות, ולכן, לעתים, הוא מותיר אותנו – כמו בפרשת הנשיא – עם תחושת עוול ופגם מוסרי. לעומתו,

הקתרזיס לא מומש

הצדק האינטואיטיבי לוקה בגמישות יתר. אינטואיציות מוסריות, כידוע, הן עניין חמקמק שחשוף לפגיעתן של מניפולציות אינטרסנטיות, אופנות חולפות והעדפות תרבותיות אישיות. מכאן החשיבות שבביקורת ההדרית: הצדק הפורמלי מאזן את מגרעות הצדק האינטואיטיבי באמצעות הנחלת כללים מחייבים להרשעה משפטית. ולהפך: הצדק האינטואיטיבי, גם אם אינו ממומש באמצעות הכרעה שיפוטית, אומר את דברו בכיכר העיר.

המאוכזבים משתיקת המשפט צריכים לזכור שהמשפט איננו הזירה היחידה לתיקון חברתי. הוא אפילו לא הזירה העיקרית. אלפי נשים וגברים יצאו בקריאה כואבת להגנה מפני הטרדה מינית. כיום ברור לכול שכשאישה אינה אומרת "כן", היא צועקת, גם בשתיקתה, "לא" רועם. נשים שוב אינן חפצים. מי שנוהג בהן כשכיות חמדה לשימוש, הוא בלא צל של ספק "רע". הסיפור על היחסים המותרים והאסורים בין גברים לנשים חוזר ומסופר, שב ומונהר. אומץ לבן של המתלוננות נגד קצב לא בוזבו עקב שתיקת המשפט; הוא עורר את קול ההמון, שהוא הבסיס המוצק מכול לתיקון המציאות. הישג זה, כמו תיקונים אחרים ביחס למעמדה של האישה, מקודם לא רק באמצעות צדק משפטי, אלא גם, ובעיקר, באמצעות אינטואיציה מוסרית שאומרת את דברה בדרכים מגוונות.

עת לחקור

אבי שגיא

לאחר מבצע "עופרת יצוקה" הועלו טענות בדבר התנהלות לא הולמת של הצבא. קריאות שנשמעו בציבור לבדיקת תפקוד הצבא נתקלו בסירוב של הממשלה. אבי שגיא הוא ממנסחי מסמך "רוח צה"ל", הקוד האתי המחייב של הצבא. נניח שדר"ח גולדסטון הוא דו"ח מעוות, חד-צדדי ורווי בשנאת ישראל. האם מצדיקה הנחה זו היעדר חקירה של מה שהתחולל במבצע "עופרת יצוקה"? האם מעצם הדבר שדר"ח בעייתי נובע שצה"ל פעל כנדרש? דומה שהצורך הנואש לאחד את השורות נגד האויב שבחוץ – הפעם בדמות דו"ח גולדסטון – גורם לעיוורון מוחלט ולחזרה פתטית על הססמה: צה"ל הוא הצבא המוסרי ביותר בעולם, ופעל כנדרש.

ואולם מוסריות אינה הצהרה על מוסריות. היא מחייבת ערנות וביקורת מתמידות; נכונות מתמדת להודות בכישלון ובטעות. אי-נכונות כזאת שקולה להיעדר יכולת להבחין בין טוב לרע. ביקורת ובדיקה מתחייבות עכשיו. ולא רק בדיקה משפטית, שכן בדיקה כזאת בוחנת את השאלה אם היתה חריגה מהחוק, המחייבת העמדה לדין, ואין די בכך.

בדיקה משפטית היא הרף התחתון, שמתחתיו ניצבת העבריינות. הבדיקה הנדרשת צריכה לכלול גם את השאלה אם צה"ל פעל בהתאם לרף הערכי העליון. דווקא מי שמפעיל אלימות לגיטימית מוכרח להיזהר ולהישמר שבעתים. שימוש בכוח הוא פיתוי גדול, בייחוד לנוכח הערך של שמירת חיי החיילים. מצה"ל נתבעת העמידה ברף העליון שהוא עצמו הציב במסמך "רוח צה"ל" שקובע: "החייל לא ישתמש בנשקו ובכוחו כדי לפגוע בבני אדם שאינם לוחמים ובשבויים". האם לא ראוי שפעילות צה"ל תיבדק לאור ערכיו? האם יכולים חיידים או גופים להכריז כי הם פעלו כשורה בלא בדיקה של מה שנראה כרמיסת ערכי יסוד מוסריים, ובמרכזם ערך חיי אדם?

שאלות כבדות אלו אינן מוטלות רק לפתחו של צה"ל. צה"ל הוא חלק

עת לחקור

מרקמת הריבונות והשלטון של מדינת ישראל. כשם שקיימת חובה ברורה לבחון תדיר את התנהלות המדינה ואת הנורמות הרזוחות בה – כך קיימת חובה לבחון את פעילות הצבא. צה"ל אינו אוטונומיה נפרדת במדינה, הוא שלוחה: חיילי צה"ל הם אנחנו, ילדינו וחברינו.

לפיכך השאלה אם צה"ל עמד במבחן המוסרי היא עניינו של כל אזרח בישראל. הרמטכ"ל או כל קצין אחר אינו יכול להחליף את מצפוננו. אזרחי המדינה הם הנושאים באחריות הכוללת למתחולל בה ובצה"ל. מבחנו של צה"ל הוא מבחנו כחברה וכפועלים מוסריים. איש בעל מצפון אינו יכול לשקוט כשעננה כה כבדה רובצת על פעילות צה"ל.

ליקוי המאורות של צה"ל ושל המערכת האזרחית מאיים על יכולתנו לקיים כאן חברה צודקת ומוסרית. מי שמפחד מביקורת מוסרית, יש לו מה להסתיר. באחרונה נזקק הצבא יותר ויותר להתדיינות משפטית סביב שאלת אמינותם של קצינים. הפער בין הדרשות נחרצת זו ובין הקלות שבה צה"ל דוחה את הדרישה לחקירת מבצע "עופרת יצוקה" זועק לשמים. ארגוני הטרור מעוניינים, בין השאר, לשבש את ערכינו המוסריים, והיעדר בחינה מוסרית של התנהלות צה"ל הוא סוג של שיבוש כזה וניצחון לטרור.

אם צה"ל והרשויות מנעעים מחקירה, עלינו, האזרחים, לתבוע זאת מהם. אם יתמידו בסירובם – יש למצוא דרך שבה יחברו בני אדם נקיי דעת ויבדקו את הטעון בדיקה.

היעדר חקירה הופך את כולנו, לא רק את צה"ל, לנאשמים ולאחראים להתרת רסן ולפעילות שהיא לא מוסרית ביסודה, ולו רק משום הסירוב לבחון את מה שהתרחש. אין דרך להתמודד עם אחריות זו אלא על ידי הקמת ועדת בדיקה חיצונית חסרת פניות.

אוטונומיה משפטית לדתיים?

ידידיה שטרן

מהפכה תרבותית – לא פחות – עומדת להתרגש על מדינת ישראל. הצעת תיקון לחוק שיפוט בתי דין רבניים, שמבקשת לממש את ההסכם הקואליציוני שעליו חתומות סיעות הקואליציה, קובעת: "בעניין אזרחי היכול לשמש נושא להסכם בין צדדים, יהיה לביית דין רבני שיפוט לאחר שכל הצדדים הנוגעים בדבר הביעו בכתב את הסכמתם לכך." הלשון הטכנית, המקצועית, מסווה את התוכן הדרמטי של ההצעה. אם תתקבל, יבוא הקץ על הבלעדיות של חוקי הכנסת במדינת ישראל.

המערכת הנורמטיבית בישראל משתבחת ביכולתה לתפקד בהרמוניה: בית המחוקקים, היוצר של הנורמה, הוא מלחין הפרטיטורה; הרשות המבצעת ואזרחי המדינה, המיישמים את הנורמה, הם התזמורת המנגנת אותה; בית המשפט, פרשן החוק, הוא המנצח העליון של היצירה כולה, שהכול פועלים על פי הכרעותיו לשם השמעת הצליל המכוון. כוחה של המערכת המשפטית הנוהגת באחידותה.

ואולם אם תתקבל הצעת החוק ישתנו סדרי בראשית. את המוניזם המשפטי ההרמוני יחליף משטר של פלורליזם משפטי דיסהרמוני. תתקיימה שתי ערכאות שיפוט מקבילות, זו לצד זו, ולכל אחת תהיה סמכות שיפוט עצמאית ב"עניינים אזרחיים" (שהם הרוב המכריע של העניינים הנידונים בבתי המשפט). המונופול של מערכת בתי המשפט בהכרעה בסכסוכים ייפסק. גם המונופול של חוק הכנסת – דיני חוזים, נזיקין, קניין ועוד – ייפסק. אם הצדדים יבחרו בערכאה הרבנית, יחייב אותם דין ההלכה ורשויות האכיפה של המדינה – הוצאה לפועל, משטרה, בתי סוהר – יאכפו את ההלכה הדתית על המתדיינים. במבט ראשון, פלורליזם משפטי הוא עניין ראוי: על פי תפיסה ליברלית יש להניח לכל אחד לבחור את הנורמות שעל פיהן ינהל את חייו. אדרבה, יפרחו פרחים הרבה בשדה המשפטי. אם הדברים נעשים בהסכמה, מה לנו כי נלין?

אוטונומיה משפטית לדתיים?

ואולם מנקודת ראות כלל־ישראלית, הצעת החוק היא מתכון לאסון: זוהי הפרטה של המשפט שעלולה להפעיל כוח מפורר, צנטריפוגלי, רב־עוצמה על המרקם החברתי בישראל. יש בה היענות לזרמי עומק בחברה הישראלית השואפים לחיזוק המגזריות השבטית על חשבון הלכידות החברתית. מעתה יהיו לנו לא רק זרמים נפרדים בחינוך, אלא גם זרמים נפרדים במשפט. כוח השכנוע של הסמכות המדינתית ייחלש, ואת מקומה יתפוס, בעבור הציבור הדתי, מקור הסמכות הרבני. אפשר לשער שבתי הדין הרבניים יבקשו לבצר את מעמדם מתוך פסילת החלופה, ולכן היחס שלהם לחילוני – ברטוריקה, בהגות ובפסיקה – עתיד להחריף ולהתחדד. תיווצר דה־לגיטימציה של הכנסת ושל בתי המשפט שהם, כידוע, "ערכאות של גויים" וכל הבאים בשעריהם לא ישוכנו. חומות הניכור שבין דתיים לחילונים ובין הדתיים למדינה – יגבהו. את הפרטת המשפט תוביל קואליציה אד־הוקית רבת־כוח. אל הדתיים והחרדים יצטרפו מקצת ערביי ישראל השוחרים להיבדלות מהמדינה היהודית. הללו יבקשו פתרון שווה: אוטונומיה משפטית (חוק השריעה בבתי דין מוסלמיים) כשלב בדרך לקנטוניזציה ולשלטון עצמי. אחריהם בתור יעמדו פוסט־מודרניים וקהילתניים הרואים בפלורליזם המשפטי אפשרות לביטוי של חזונות חלופיים על העולם. יחדיו, חברי הקואליציה, הם אחוז נכבד מאזרחי ישראל.

אם כל קהילה תאמץ ספר חוקים ומערכת משפטית ייחודיים, תתערער האחריות המשותפת, ושיח הזהות הלאומי הכללי יגווע. המהלך של המפלגות הדתיות יהפוך את ישראל מ"מדינה יהודית" ל"מדינת כל קהילותיה". מחוקקי ישראל, דתיים כחילונים: חזרו למקורות – "משפט אָחַד יְהִיָּה לְכֶם; כִּגְר כְּאֶזְרַח יְהִיָּה." (ויקרא כד כב).

על אי-שוויון בתרבות שוויונית

אבי שגיא

בעת האחרונה הולכת ומתפשטת התופעה של קווי "מהדרין": תחבורה ציבורית המפרידה בין גברים לנשים – הגברים עולים ויושבים בקדמת האוטובוס, והנשים מאחור. כיצד עלינו להתייחס לאי של אי-שוויון בתוך תרבות שהשוויון הוא ערך מרכזי בה? כנקודת מוצא חשוב להעיר כי אף על פי שהשוויון הוא יסוד מוסד בתרבות הדמוקרטית-ליברלית, שאימצה גם מדינת ישראל, הוא לאו דווקא גובר על שאר הערכים המרכזיים בתרבות זו: לדעתם של תאורטיקנים ליברלים רבים, ובהם ישעיהו ברלין, במקרים מסוימים עשויים ערכים אחרים לגבור על ערך זה בשם ערכים אחרים, ובתנאי שיהיו אלו ערכים המשרתים את כלל החברה ומתיישבים עם ערכיה. ואולם האי-שוויון שמייצרת הדרת נשים באוטובוסים אינו נעשה בשם ערך כללי בעל חשיבות גבוהה יותר. אדרבה, הוא מיוסד על עמדה כוחנית של בעלי שליטה הפועלים בחסות המדינה.

נימוק מרכזי המועלה תדיר להצדקת אי-שוויון זה מיוסד על זכות המיעוט לתרבות. זכות זו מעוגנת בהכרה במרכזיות התרבות בעולמם של בני אדם, ולפיכך בחובתה של חברה דמוקרטית להגן על תרבויות בכלל ועל תרבויות מיעוט בפרט. שאלת המפתח היא: האם מזכות זו נגזרת חובתה של המדינה לאפשר לפרקטיקה אי-שוויונית להתנהל במרחב הציבורי שבאחריותה? לדעתי, התשובה על שאלה זו שלילית. עקרון הזכות לתרבות נועד לאפשר לבני תרבות לשמר את הזיכרון, את המיתוס ואת האתוס שלהם. אך אסור שיחייב את המדינה לאפשר יישומן של פרקטיקות הפוגעות בערכי יסוד מוסריים ראשוניים, מתוך נימוק שערכים ומוסר הם יחסיים ותלויי תרבות.

עמדה זו מיוסדת על ההכרה שיש ערכי יסוד מוסריים ראשוניים שהם בעלי תוקף אוניברסלי ושבגינם יש חובה, ולא רק זכות, להתערב בכל מקום שבו מתחולל עוול ונגרמת פגיעה של ממש בהם. זאת גם בתוך קהילת מיעוט. זכות לתרבות מטילה חובה לאפשר את שגשוגה של התרבות, אבל בשום פנים ואופן

על אי-שוויון בתרבות שוויונית

לא את הפגיעות בערכים ראשוניים המשותפים לכני האדם. הדרת נשים היא פגיעה בכבודן הבסיסי של נשים, ובעצם בכבודו של כל מי שמאמין כי כל בני האדם נושאים ערך עצמי בלתי מותנה.

אי אפשר להתעלם ממקורה ה"מוסרי" של פרקטיקת ההפרדה: תרבות שבה משורטטת האישה כמפתח המוחלטת שיש להרחיקה ולהתרחק ממנה היא תרבות השוללת מהאישה את חירותה. לא רק ההשלכות של פרקטיקה זו מטרידות אותי, אלא גם עצם הרעיון של תיוגן של נשים והדרתן, המהווה שלילה גוברת והולכת של חירותן ושל זכותן להיות נוכחות.

יתר על כן, את הפרקטיקה הזאת עיצבו גברים בשם אינטרסים של גברים בחברה מסוימת. זכות לתרבות אינה מעניקה כוח לבעלי המעמד ההגמוני בתוך חברה נתונה, במקרה הנידון – הגברים. טענה זו נכונה גם אם תקומנה נשים ותכרזנה כי זהו גם רצונן. איש אינו רשאי להתייחס בכיטול לפגיעה בזולתו, ואיש אינו זכאי לשמש לזולת פה כדי להצדיק פגיעה בו. במקום של עוול ופגיעה אין זכות להרהר בזכות של הפוגע לפגוע: יש חובה למנוע את הפגיעה. ונשים, כל הנשים, כל אלו שזכאיות לצרוך את השירות הציבורי הזה, הן נפגעות; ולא רק הן, אלא כל גבר הרגיש לכאב ולעוול.

מי שמסכים היום לסילוקן של הנשים לחלק האחורי באוטובוס הוא מי שמסכים לסילוקן לחלק האחורי של הזירה הציבורית, ומי שמייצר מחיצות בין בני אדם מייצר גם הייררכיות ביניהם.

לפרוץ את ערי המקלט

ידידיה שטרן

הכרוניקה הישראלית, כפי שהיא משתקפת בחדשות השוטפות, מתארת זרם אינטנסיבי של התרחשויות פליליות מסמרות שֶׁעַר. המניעים מתחלפים – כסף, כבוד, אידאולוגיה, לאום, סכסוך משפחתי או סתם כך משיעמום – אך התוצאה אחידה: ישראל שקועה עד צווארה בכותרות צהובות, נוטפות דם. סדום – כאן ועכשיו.

האחריות למלחמה בפשע מוטלת בראש ובראשונה על הרשויות האמונות על אכיפת החוק: המשטרה, הפרקליטות, מערכת המשפט. הללו עושות הרבה ויכולות לעשות עוד. ואולם לצדן – חס וחלילה לא במקומן – מוטלת אחריות על כל אחד מהאזרחים והקהילות לפעול נגד הפשע. כיצד?

הנה מדגם של ארבע כותרות שכיערו את פנינו לאחרונה: החיסול של משפחת אושרנקו על ידי דמיאן קרליק ה"רוסי", שהניע אותו הרצון להגן על כבוד שנפגע; ההתעללות של חן אליאור ה"חרדי", המאופיינת בקיצוניות דתית-מיסטית; מסע הטרור של יעקב טייטל ה"מתנחל", המוזן מתהומות של קיצוניות לאומנית; והבנק הפרטי שהתנהל מאחורי הקוויים של מכבי תל אביב ה"צפונית", שלקוחותיו מוצפים חמדנות.

בעת כתיבת שורות אלו טרם קבעו בעלי הסמכות את העובדות בכל אחד מארבעת המקרים שלעיל. ואף על פי כן, ובזוכרנו כי מדובר רק בהאשמות, חשוב להצביע על צד שווה, אחיד לכל הפרשיות: המואשמים מימשו לכאורה את התכונות המכוערות שהשיח הסטראוטיפי בישראל מייחס ל"שבט" שממנו הם באים: הצפונים מתל אביב – חמדנים, המתנחלים משבות רחל – לאומנים, החרדים ממאה שערים – קיצוניים, והרוסים, באשר הם, יהרגו בשביל כבוד.

ההכללות שמבטאות התוויות השבטיות הן חטא לאמת: הרוב המכריע של בני כל אחד מהמגזרים האלה אינם בעלי התכונות המיוחסות למגזר. עם זאת יש להכיר בכך שביצוע פשע הוא הכרעה אישית המתקבלת על רקע תרבותי-

לפרוץ את ערי המקלט

חברתי מסוים. אילו החמדנות הקיצונית היתה מגונה דייה בקרב היושבים ביציע הכבוד בהיכל נוקיה – היתה האפשרות של קיומו של בנק בלתי חוקי כחצרה האחורי של הקבוצה של המדינה מתבטלת מאליה. אילו שנאת ערכים, העלולה להתפרש כהתרת דמם, היתה מחוץ לגדר בהתנחלויות – היו ה"עשבים השוטים" מתים מחוסר השקיה. אילו היה המגזר החרדי פוסל שטיפות מוח מכל סוג שהוא – היה פוחת הסיכוי של פתות מעוותות למצוא אחיזה במגזר. אילו היה המגזר הרוסי מגיב בתיעוב להפעלת כוח כדרך לטיפול במחלוקות – היה נזנח במשך הזמן קוד ההתנהגות המיובא.

שלילה גורפת של סטיגמות, אף שהיא כמובן הכרחית, אין בה די. יש להודות כי אווירה פשרנית ברשות הרבים של מגזר כלפי תופעה עבריינית מסוימת יוצרת "עיר מקלט" תרבותית, שמאפשרת ואף מעודדת אנשי-קצה, לעתים בעלי הפרעה אישיותית, לממש אותה. האחריות לביעור החולשה המגזרית מוטלת בראש ובראשונה על "זקני העיר" – סמני התרבות של השבט, גיבורים מקומיים, דמויות חיקוי ודומיהם. עליהם לפעול בדרך נחרצת וקבועה לביעור התכונה המיוחסת למחנה "שלהם".

אכיפת החוק מתחילה בבית בין שהוא יישוב בהרי שומרון ובין שהוא היכל כדורסל נוצץ, מסעדה מגזרית סוערת או בית מדרש סגפני. על כל אחד לשאת באחריות למתרחש באחוריים של חצרו התרבותית: לפעול לשינוי אווירה, להתמודד באומץ עם נטייה, לחשוף ציפורניים לנוכח סטייה. רק על ידי קבלת אחריות נוכל לומר בכנות "ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו".

ייהוד המשפט הישראלי

ידידיה שטרן

המשפט הוא מכשיר חברתי שאמור לבטא בהכרעותיו את ערכי החברה, את תרבותה ואת האתוס שלה. לפיכך, שאלת היסוד שאמורה להעסיק את אזרחי ישראל היא: האם המשפט הישראלי הנוהג אכן מתאים לצרכיה של החברה הישראלית? להערכתי, התשובה איננה חיובית.

מדינת ישראל מתקיימת מתוך דואליות תרבותית: התרבות המערבית-ליברלית מכאן, והתרבות היהודית-מסורתית משם. בחוקיה של המדינה, וחשוב מכך, בתודעה הקולקטיבית של רוב אזרחיה, היא מוגדרת כ"מדינה יהודית ודמוקרטית". במובן זה מדינת ישראל היא ארגון בעל אופי ייחודי: מעולם לא התקיימה מדינה יהודית שאופייה היה דמוקרטי, ומעולם לא התקיימה דמוקרטיה שאופייה היה יהודי.

ואולם כפל השייכויות הייחודי של המדינה איננו מתבטא במערכת המשפט שלה. מי שמבקש להתחקות אחר האופי הדמוקרטי של משפט המדינה – לא יתקשה במלאכתו. אך מהו האופי היהודי הייחודי של המשפט הישראלי? כיצד תוכני המשפט – הערכים, האיזונים ביניהם וההקצאה המסוימת של זכויות ושל משאבים – מושפעים מיהדותה של החברה שבה הוא מתקיים?

על השולחן הציבורי הישראלי מונחים שני דגמים ל"ייהוד" המשפט הישראלי: האחד, המקובל על הציבור הדתי-לאומי, מבקש לקדם חקיקה דתית שתכניס אל תוך משפט המדינה נורמות מתוך ההלכה היהודית (למשל, חוק האוסר על הצגת חמץ בפסח) ותוציא ממשפט המדינה את הנורמות הסותרות את ההלכה היהודית (למשל, התנגדות לעיגון של ערך ה"שוויון" בחוקה). הדגם האחר, המקובל על הציבור החרדי, מציע דו-קיום של שתי מערכות משפט חלופיות – ההלכה ומשפט המדינה – שיחולו זו בצד זו על קהל שונה, על פי בחירתו. שני חרדים יוכלו לקיים את הסכסוך המשפטי ביניהם בבית דין רבני,

אשר יכריע על פי ההלכה, ואת פסק הדין הדתי תאכוף מדינת ישראל כמו כל פסק דין של בית משפט חילוני.

יש לדחות את שני הדגמים גם יחד. הראשון מנסה לכפות את הדת על הרוב החילוני, ובכך גורם למאבק מתמשך בין דת למדינה. לאחר יותר משישים שנה אפשר לקבוע שהחקיקה הדתית היא סיבה מרכזית לכישלון היחסים בין דתיים לחילונים בישראל. הכפייה מרחיקה את הישראלים מיהדותם. וכן, איזה ערך דתי אפשר לייחס לנורמה דתית שמפרש ומיישם בית משפט חילוני? גם הדגם השני פסול בעיני: אם הוא יתגשם, תבקש כל קבוצת מיעוט בישראל לקבל אוטונומיה משפטית עצמאית: הלכה לחרדים, דין מוסלמי לערבים, משפט בין-לאומי לליברלים חילונים וכדומה. החברה הישראלית המפוצלת גם עתה, תתפצל עוד יותר לתת-קבוצות, אוטונומיות נפרדות זו מזו, שעוונות זו את זו. נוסף על כך, מנקודת ראות דתית, ההצעה החרדית הופכת את ההלכה היהודית לעניין מגזרי. אכן הניתוח מלמד ששני הדגמים אינם ראויים הן מבחינה דתית, הן מבחינה דמוקרטית והן מבחינה חברתית.

ואף על פי כן, לדעתי, יש מקום ואף צורך לתת ייחוד יהודי למשפט הישראלי. הבטחה גדולה גנוזה לחברה היהודית בישראל – חילונים כדתיים – במשפט המסורתי של עמנו. כיצד?

כידוע, בראשית הושפע מאוד המשפט הישראלי מהמורשת הבריטית המנדטורית, ואף מפירורים שנשרו אלינו מעל שולחנה המתערער של האימפריה הטורקית העות'מנית. לאחר עשרות שנים נגמלנו, פחות או יותר, מהשפעות אלו. החוק הישראלי המודרני הוא, בחלקים גדולים, חוק מקורי, במובן זה שהכנסת חקקה אותו לאחר שמומחים ישראלים הפעילו שיקול דעת עצמאי. עם זאת, ההתרשמות הכללית היא שהמשפט בישראל נתון להשפעה גוברת והולכת של שיטת המשפט האמריקנית. האמריקניזציה של המשפט היא חלק מתהליך רחב יותר של כבישת היבטים ייחודיים של תרבויות קטנות לנוכח ההגמוניה הכללית של התרבות האמריקנית. מה שקורה לתקשורת, לאמנות, לטעם, לשפה, לפנאי – קורה גם למשפט. בכפר הגלובלי יש גביר, ונוכחותו הופכת להיות דומיננטית גם בבקתת המשפט.

הפוטנציאל המלא של ההשפעה האמריקנית על המשפט הישראלי רחוק ממיצוי. עדיין עתידו לפניו. כוונתי לכך שרוב גדול של המורים והחוקרים של המשפט הישראלי, בניו ובנותיו של דור הביניים והדור הצעיר, הם בוגרים של אוניברסיטאות עילית אמריקניות. שם עוצב הפרופיל המקצועי הבוגר שלהם. הם מפרסמים את מחקריהם בעיקר שם, נוסעים לשבתונים לשם, ואפילו

קידום המקצועי תלוי בחוות דעת של מומחים משם. המוכשרים והמשפיעים שבמשפטנים הישראלים האקדמיים חיים על פי הכלל "אני במזרח ולבי (המקצועי והתרבותי) בסוף מערב". כנגזר מכך, תכניות הלימודים בבתי הספר למשפטים שבין נחל התנינים לנחל שורק דומות לאלו שנהוגות בבתי הספר הפזורים בין נהר צ'רלס לנהר הדסון. חומרי הקריאה, התכנים הנלמדים, דמויות המופת, הגדרת האיכות ואפילו השפה – מיוכאים משם. מצד אחד מדובר בחיקוי של מערכת מקצועית מפוארת שראוי לנו להסתפח אליה, כאשר היא משבחת את הרמה המקצועית המקומית. אלא שמצד אחר מדובר בתהליך של חבירה למשפט האמריקני, הכולל לא רק אריזה וסגנון אלא גם תכנים, ערכים והשקפות שמועברים לדור של משפטנים צעירים, שהם קהל שבוי בבתי הספר למשפטים. הנה כי כן, דור העתיד של המשפטנים המקומיים, שמהם יבואו השופטים, עורכי הדין ורבים מהמחוקקים, גדל על ברכי השיטה האמריקנית וספוג בה.

המשפט האמריקני מבטא, כמובן, בחירות ערפיות מוגדרות. משוקעת בו דרך החיים והתרבות האמריקנית. אם, למשל, התרבות האמריקנית מקדשת את הפרט, מעלימה את הקהילה ורואה במדינה, בהקשרים מסוימים, סכנה, מערכת המשפט שלה משקפת יחס זה. אם החברה האמריקנית רואה ברשות הרבים שלה מרחב ניטרלי, ריק מאופי כלשהו, המשפט האמריקני הוא האמצעי למימוש תפיסה זו. אם לאדם האמריקני אין חובות, אלא רק אם הן נועדו לממש את הזכויות שיש לזולת כלפיו, חזקה על המשפט שם שיעוצב בדרך שתקדם שיח זכויות ותסכל שיח של חובות. אם ערכים של יעילות חשובים בארצות הברית עד כדי פגיעה בהגינות, יימצאו הסעיפים שיעגנו זאת כנורמה מחייבת בהקשרים שונים. אם הדמוקרטיה לובשת בתרבות ובחברה האמריקנית מלבושים ליברליים מסוג מסוים, ידחק המשפט אל מחוץ לנורמה פרשנויות חלופיות של אורח החיים הדמוקרטי. אם הקפיטליזם האמריקני מונחה להעדיף אינטרסים של בעלי הון על חשבון אינטרסים של אחרים כגון ספקי תשומות עבודה, המשפט שם מקדם סדר העדפה זה. אם האתוס האמריקני סולד מהטלת אחריות על המדינה לרווחה של הפרט, המשפט הוא סוכן ביצוע מרכזי לסיכול מדינת הרווחה.

דוגמאות מעטות אלו מבהירות כי ככל שהמשפט בישראל מושפע, ישירות ובעקיפין, מהמשפט האמריקני ומפנים את דרך החשיבה שלו ואת הפתרונות שלו לדילמות הקיומיות, כך אנו מביאים על עצמנו השתעבדות מרצון להעדפות של אחרים, ולא תמיד אנו בודקים את התאמתן לחברה שלנו. ואמנם,

לדעתי, כבר היום המשפט הישראלי מציע לציבור בישראל הצעה לחיים טובים שמבוססת במידה לא מבוטלת על הדרך שבה החברה האמריקנית מגדירה חיים אלו. המערכת הנורמטיבית בישראל משמשת מנחה חברתית, מתווכת תרבותית, שמבצעת הגברת קול של האתוס ושל עולם הערכים האמריקני בשוק הרעיונות הישראלי. עלינו להיות ערים לחשש שתוכני המשפט, תורת המשפט והמטה-משפט של הנוהגים בקטר החברה הישראלית בעתיד יושפעו מתרבות זרה.

על רקע זה אפשר להבין את המשמעות והחשיבות של התביעה לפתוח את שיטת המשפט המקומית להשפעות של קולות תרבותיים מגוונים. אחד מהם – מרכזי לטעמי – הוא הקול היהודי, כפי שהוא מתבטא בשיטת המשפט הקלסית של התרבות היהודית לדורותיה. ההלכה, נשאת גנום היסוד של התרבות היהודית, משקפת את דרך החיים היהודית, מגדירה בפרטיה את העולה מהזיכרון ההיסטורי היהודי, מבטאת את האידאלים הייחודיים לנו ומסדירה את החברה היהודית על פי הפרופיל הערכי הטבוע בה.

אין לכח: האתוס הפנימי של ההלכה איננו שש לערוך את ההבחנה בין הרובד הדתי שלה לרובד התרבותי-חברתי שלה. בעבור כמה מהדתיים בחברה הישראלית, יצירת ההבחנה מעוררת אי-נחת. ברם עובדות אלו אינן מחייבות את מדינת ישראל ואת הרוב החילוני בה. הללו רשאים לבחון את ההלכה במנותק מהרובד הדתי שלה. כך למשל בכל אחד מהנושאים שהוזכרו לעיל בנוגע להעדפות האמריקניות, להלכה יש הצעה שונה. גם מי שמנוכר לדת ורוצה לצרוך את משפט ההלכה שלא על בסיס תאולוגי יכול להתחבר לתשובות ההלכתיות בנוגע למקומה של הקהילה, לחובות של הפרט, לחשיבותה של ההגינות, לצבינה של רשות הרבים, לחשיבה קומוניטרית, לסולידריות או למדינת רווחה.

הפערים הגדולים שבין ספר החוקים של מדינת ישראל ובין ההלכה מלמדים על קיומן של שתי הצעות שונות של חיים אידאליים. בעבר, ברמה הציבורית, נדחתה ההצעה היהודית המסורתית משום המרד של היהודי החדש שביקשו להניף ראשי התנועה הציונית. התורה שבעל פה, שממנה נגזרת ההלכה, נתפסה כביטוי לתרבות גלותית שאיננה מתאימה ליהודי החדש. כיום ההצעה המסורתית מושקת, ככל הנראה משום השפעותיה המזיקות של הפוליטיקה הדתית שביקשה לקדם את אופייה היהודי של המדינה באמצעות כפייה של חקיקה דתית. אך אין להסיק מהשתלשלות מצערת זו כי ההלכה חסרת ערך למדינת היהודים, וכי הנחתה בקרן זווית היא מצב הכרחי של שיווי משקל. בעבר וכיום לא פנו הציבור הישראלי והנהגתו, ובכלל זה ההנהגה המשפטית,

לעייין בהלכה לגופה על בסיס שיקול דעת ענייני שבוחר את התאמת ערכי היסוד שלה – שלא על בסיס דתי – לתרבות הלאומית שלנו. על פי המוצע, תרומתה של ההלכה למשפט הישראלי היא בשמשה דגם ביקורתי – הצעה ל"חיים טובים" ול"חברה טובה" לאזרחי המדינה היהודית. ההלכה, בהיותה מערכת משפטית עשירה המבטאת את התרבות היהודית המסורתית, עשויה להועיל לחברה הישראלית בעיצוב אתוס אזרחי-חברתי ראוי לה. המשפט הישראלי ימתן את הנטייה שלו, שאיננה חפה מפרובינציאליות, להלך בשדות זרים ולהדס על קביה של תרבות אחרת. חיפוש רציני וכן בחצר הביתית של הציביליזציה היהודית עשוי לגלות מחצבים עשירים שיכולים להיות מקור השראה משפטי לישראל של המאה העשרים ואחת. ההלכה יכולה לשמש, למצער, נקודת ביקורת של מערכת אידאלית מול מערכת מעשית-ארצית, כרפלקסייה רבת ערך בעבור המשפט הנוהג. יתרה מזו, היא עשויה להתברר כמערכת מתפקדת שמציעה הסדרים מסוימים, ראויים לחיקוי, בעבור הכלל, ובוודאי בעבור בני העם שאת רוחו ההיסטורית היא מיטיבה כל כך לבטא. כך או כך, הדגם הביקורתי מצביע על תרומתה האפשרית של ההלכה כמקור השראה, בסיס ל"עליית מדרגה" של המשפט הנוהג, באותם מקרים שהישראלים יחשבו שהדבר ראוי.

"ייהוד" של המשפט הישראלי איננו משימה של דתיים ואיננו משימה דתית. אכן, ההלכה היא שיטת משפט דתית, אך יש בה גם משמעות תרבותית חשובה. היא התבלין החריף שתרם לעיצוב הנפש היהודית לדורותיה. היא מפת דרכים מפורטת שמכוחה ולאורה התנהלו אורחות החיים של יהודים בכל התקופות, בכל המקומות ובכל המצבים. הזהות, הזיכרון והתודעה היהודית שזורים אל תוך ההלכה. לכן סילוקה הנוכחי של ההלכה מעל סדר היום של המדינה היהודית מותיר את מדינת ישראל חסרת עומק, דלת שפה, קטועת הקשר ומנותקת מאופקי העבר העשירים שלה. חברי הכנסת ומקצועני משרד המשפטים האמונים על יצירת החקיקה הישראלית אמורים לתקן מצב זה, ולאפשר למסורת ולהלכה היהודית להשפיע על התרבות הישראלית החילונית, בלי שיפלו אל המכשול שבכפייה הדתית.

חירות ואחריות – משיח לא בא

מבוא

במסגרת שער זה אנו מבקשים לעסוק בשאלת היחס שבין חירות לאחריות. לכאורה שני מושגים אלו הם הופכיים: החירות מבטיחה לאדם הסרת מגבלות ומחסומים, ואילו האחריות מטילה אותם עליו. כביכול, בן החורין רשאי לפעול ככל העולה על רוחו, ואילו האדם האחראי נאלץ להסיג את עצמו לאחור ולהימנע ממימוש מאווייו. בשער זה נצביע על יחס אחר בין חירות ובין אחריות. אין אלו מושגים הפכיים, אלא אדרבה הם משלימים זה את זה. לפי תפיסת החירות שנציג, היא עצמה – החירות – מטילה אחריות על האדם. אין חירות בלא אחריות.

אף שהדיון ביחס שבין חירות לאחריות הוא עולם ומלואו, בחרנו להתבונן בשאלה זו מתוך התמקדות בשלוש נקודות ציון במרחב הזמן היהודי – חג הפסח, יום הכיפורים ופורים, ולא בכדי. אחד מחידושיה של המסורת היהודית הוא המעקף ממרחב המקום אל מרחב הזמן. החיים היהודים אינם מעוגנים בגאוגרפיה מוגדרת דווקא, אלא הם מסודרים על פי נקודות ציון מיוחדות שבלוח השנה. נקודות אלו, שבתות ומועדים המרשתים את לוח השנה העברי, מייצרות זמן דחוס, ראשוני, המעניק משמעות למכלול הזמן ולהוויית האדם בכוליותה. האדם היהודי נע בין חג למועד, בין שבת ליום חולין, בין השגרה ובין הקדושה. מקדשי הזמן הם הזדמנות לחריגה מהיום־יומיות אל נקודות תצפית ייחודיות. להערכתנו, דרך עיצובם של מועדי ישראל מבטאת תוכן ייחודי המנהיר את שאלת המשמעות והיחסים שבין החירות ובין האחריות.

הפיתוי שבנס, העוצמה שבהתנסות

סיפור יציאת מצרים הוא דרמה אנושית אדירה, מצווה דתית חשובה ואפוס מכונן של התרבות המערבית כולה. קבוצת עבדים, שנתונה מאות בשנים בדיכוי פיזי ובשעבוד רוחני, מצליחה להשתחרר משלטונה של מעצמת-על באמצעות מסכת מאורעות על-טבעיים. לאחר שגרמה לאובדנה של הציביליזציה, היא נוטשת אותה בחטף, עם הפנים למדבר. העבדים זוכים להתגלות שמימית על הר סיני ולפעולה של היבחרות באמצעות קבלת תורה רבת-רושם. ואולם כעונש על מרדנותם באל הם נידונים לארבעים שנות נדודים. בשנים אלו הם חורים נסים אלוהיים, שהם תמיד מרהיבים ומשכנעים, והתנסויות אנושיות, שהן בדרך כלל כושלות ומכאיבות. בצד חוויות שיא רוחניות יש גם צניחה לתהומות של ייאוש: העבדים מבקשים נפשם למות, וגם האל שוקל לא אחת להשמידם. בזמן המסע העבדים מתים ועמם גם מנהיגם הטרגי. רק דור הבנים משלים את המסע עם הכניסה לארץ כנען.

הסיפור מוסיף להיות מסופר גם כיום באינטנסיביות מעוררת השתאות. שומרי מצוות מזכירים אותו כל חייהם, יום אחר יום, בתפילות הבוקר והערב. כמחצית היהודים בישראל מזכירים אותו מדי שבת, בקידוש על היין. כמעט כולנו, כשמונים וחמישה אחוזים, עורכים את ההתכנסות המשפחתית החשובה ביותר, ליל הסדר, ובתוכנית מכפכת קבוצת העבדים. נוכחותה של יציאת מצרים בחיינו מעוררת למחשבה בדבר השייכות שלה. אם "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", מהי המשמעות של הסיפור בעבורנו, בני המאה העשרים ואחת? מה יש בו, בערש לידתו של העם העתיק, שיכול להנחות אותנו בחיינו הפוסט-מודרניים?

ביציאת מצרים יש יותר מתנועה של שבט במרחב גאוגרפי, "דרך המדבר-ים סוף", שהתרחשה בתקופה נתונה. לפנינו ארכיטיפ של תנועה אישית וקיבוצית שנוודת במרחב קיומי המשתרע בין הקוטב ההטרונומי, שבו אנו כמהים להסתמך על כוחות חיצוניים לנו, ובין הקוטב האוטונומי, שדורש מאתנו להשתחרר מכוחות אלו ולפעול באורח משוחרר ועצמאי. בני אדם נוטים

הפיתוי שבנס, העוצמה שבהתנסות

לחפש את המוכן של חייהם מתוך פנייה אל סמכות חיצונית. הם מצפים להיות מובלים ומונהגים; נוח להם לוותר על הקול הפנימי ולקבל, מן המוכן, תשובות מן החוץ. התערבות אלוהית בחיינו באמצעות "נס" מחזקת נטייה סבילה זו, בבחינת "ה' יִלְחֶם לָכֶם וְאַתֶּם תִּחָרְשׁוּן". מנגד, התמודדות אנושית פעילה עם מצב המחייב בחירה, ובתוך כך הסתמכות על העצמי וקבלת אחריות, היא התנסות שפועלת לחיזוק הקוטב האוטונומי. סיפור יציאת מצרים הוא, בין השאר, תיאור של מאבק מתמשך בין שתי האפשרויות, מתוך שרטוט היתרונות והחסרונות היחסיים של כל אחת מהן.

שיחו של האל עם בני אדם איננו נזקק לנסים. כך למשל בריאת העולם והזיקות האלוהיות המרובות עם האבות בספר בראשית אינן מצטיירות בתודעת הקורא כמעשה נס. מנגד, בספר שמות מוצג לנו פרץ אדיר של נסים. מה מטרתם? בלב הסיפור עומדת משימת הגיבוש של קבוצת העבדים לעם, ובתוך כך יצירת זהות יציבה על שלל מרכיביה: אמונה, משפט, תרבות ופוליטיקה. לשם כך נדרשת טלטלה שתצרוך את התודעה השיתופית בחותם בל יימחה. קריעת ים סוף והשמדה נסית של צבא האימפריה בפומבי מבססת תשתית רחבה לאמונה של ציבור גדול. האירוע רבי-ההוד של קבלת התורה, "פָּנִים בְּפָנִים דִּבֶּר ה' עִמָּכֶם בְּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ", יוצר מקור סמכות משכנע למסורת שתישמר אלפי שנים. ההתערבות הנסית המהפכנית נדרשת כציון דרך היסטורי, ובעקבותיה מתאפשרת העברה מדור לדור של מסורת מוכחת. עובדה: הנסים שראתה שפחה על הים מתפקדים כזקוקי רב-עוצמה שמטיל את אורו, ממרחק הדורות, על ליל הסדר הפרטי שלנו.

ואולם לסיפור יש גם צד אחר, הפוך לחלוטין, בעל עוצמה לא פחותה. פעם אחר פעם, דור מצרים, צרכן הנסים הגדול בהיסטוריה היהודית, כושל במבחן ההתנסות. למרות האותות והמופתים והיד החזקה בני ישראל מורדים באל, במנהיג, במשפט ובתרבות שזה מקרוב רכשו. כך במשך מכות מצרים, ערב קריעת הים ומיד לאחריו, ערב מתן תורה ומיד לאחריה, ערב קבלת האוכל הנסי משמים – מן – ומיד לאחריו, וכך הלאה. המרד איננו עוסק בזוטות, אלא בְּעֵיקַר. הוא מבטא חוסר הפנמה של הזהות החדשה: "חֲדַל מִמֶּנּוּ וְנַעֲבֹדָה אֶת מִצְרַיִם" הם אומרים בשעה שענני הכבוד מקיפים אותם כחומה בצורה. טרם התפורר עשנו של הר סיני וכבר הם רוקדים ומצחקים סביב עגל הזהב המצרי, וקוראים "אֵלֶּה אֱלֹהֵיךָ יִשְׂרָאֵל". ממש לפני הכניסה הנסית אל הארץ הם מתחרטים: "נִתְּנָה רֹאשׁ וְנִשְׁוֶבָה מִצְרַיִם". אין כאן מעידות מקריות של קבוצה בלתי ממושמעת, אלא תבנית פעולה קבועה ויסודית שמעוררת את

המחשבה בדבר קיומו של קשר פנימי, של סיבה ותוצאה, בין הנס האלוהי לכישלון האנושי.

כיצד? החוויה הנסית, העל־טבעית, יוצרת ציפיות אנושיות נכזבות שאינן מותנות בעובדות. התמשכותה גורמת לעיוות אנושי בקריאת המציאות. היא מרגילה אותנו להיות נפעלים סבילים שסומכים על נס. הנס מרדד את אמונתנו משום שבהישענות עליו אין אתגר רוחני. והעיקר: הנס ממכר אותנו למחשבה שעלינו לקבל את המוכן של חיינו מתוך פנייה לסמכות חיצונית, ובתוך כך לוותר על האוטונומיה האישית והקיבוצית כלפי האל. מתוך קריאה זו עולה המסקנה שליציאת מצרים יש תמה כפולה. האחת, הגלויה, מספרת את כוחו של הנס כמכשיר מהפכני, חד־פעמי; השנייה, החבויה, מגלה את חדלוננו ומגבלותיו של הנס כמכשיר חינוכי לאורך זמן.

ואכן, קריאה מדויקת של סיפור הנרודים של העם במדבר חושפת בו, לצד הדרמה שבנס, גם את הדרמה שבהתנסות האנושית. הסיפור מצביע על המתכון לחזרה הדרגתית לזמן ההיסטורי, אל ההיצמדות לתהליכים אנושיים אימננטיים, שקיומם הוא מפתח לחיים בעלי משמעות. העם לומד בדרך של ניסוי וטעייה את מסכת חובותיו. מוצבים לפניו כללי התנהגות והוא מתבקש לקבל עליו אחריות למימוש המלא. עם התפתחות הסגה במדבר מתברר שהברית עם האל ועיצוב הזהות העצמית אינם תלויי נס, אלא הם תלויים במעשה אנושי.

הזיקה בין אדם ובין קונו איננה חד־כיוונית, האל פועל והאדם נפעל, אלא דו־כיוונית. יש בה גם שותפות ועמידה אנושית עצמאית אל מול האל. דוגמה מופלאה לכך נמצאת במתן תורה. הלוחות הראשונים, שנכתבו באצבע אלוהים, נותצו, ורק הלוחות השניים שפיסל משה בעצמו שרדו. מדוע? מה ההבדל בין הלוחות הראשונים ללוחות השניים?

עשרת הדיברות הם הצהרת זהות. כשזו מואצלת אך ורק מבחוץ על ידי אצבע אלוהים – כמו שהיה בלוחות הראשונים – אין בה תועלת. סופה בחטא העגל ובטחינת הלוחות עד דק. חז"ל עמדו על החיסרון שבהסתמכות על האל ועל נסים, באשר הדבר עלול לצמצם את האחריות והחירות האנושיים. לאחר שבירת הלוחות הראשונים אומר האל למשה "פֶּסֶל לָךְ שֵׁנִי לָחַת אֲבָנִים כְּרָאשֵׁי וְכַתְבֵי עַל הַלָּחַת אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל הַלָּחַת הָרְאשִׁים אֲשֶׁר שִׁבַרְתָּ." (שמות לד א). בדרשה נועזת מפרשים חז"ל את הביטוי "אשר שברת": "אמר ריש לקיש: יישר כוחך ששיברת" (שבת פז א). פעולת משה איננה נתפסת כגחמת זעם של מנהיג מתוסכל, אלא היא תגובה שקולה וראויה למציאות שבה מתברר כי העם איננו בשל לשאת באחריות הנובעת מחירות. זאת ועוד, לפי

הפיתוי שבנס, העוצמה שבהתנסות

אחד ממדרשי חז"ל נכפתה על העם קבלת התורה בסיני – "הר כגיגית" (שבת פח א). רבי אחא בר יעקב, מחכמי התלמוד, הסיק מקביעה זו טענת "פטור" לחובה לקיים את מצוות התורה; בהיעדר בחירה מרצון המבטאת הסכמה אנושית, לא נכרתה ברית מחייבת בין העם לאלוהיו. כמו שניסח זאת רש"י (שם): "שאם יזמינם [האל] לדין למה לא קיימתם מה שקיבלתם עליכם, יש להם תשובה שקיבלוה באונס."

מנגד, ביצירת הלוחות השניים, האנושות שותפה לתהליך באמצעות משה. האל מורה למשה "פֶּסֶל לָךְ שְׁנֵי לַחַת אֲבָנִים", ומשה בוחר ליטול את החירות והאחריות באמצעות מעשה. מכלול ההתחייבויות המופיעות בלוחות השניים איננו מוטל על האדם מבחוץ, אלא הוא בחירה אוטונומית שלו. תהליך כתיבת הלוחות השניים מסמל את האידאל של כינון האדם כיצור אוטונומי. במסגרתו מתרחש תהליך התנסות חינוכי המוליך להפנמה של מצוות האל.

העדפת הניסיון והבחירה האנושיים על פני הנס האלוהי וההיבחרות על ידו עולה גם מעיון ברצף ההתרחשויות בתנ"ך כולו. לאחר יציאת מצרים הולכת ומידלדלת נוכחותו הגלויה והפעילה של האל בסיפור המקראי. שכחות הנסים מתמעטת, דיבורו הישיר אל בני אדם מצטמצם, הופעתו מומרת בשליחים מטעמו – מלאכים ונביאים. קיומו של האל תלוי בפרשנות שבני אדם נותנים למאורעות שונים. התהליך הכללי, במישור הגלוי, מוליך לכיוון השתלטות הנרטיב האנושי על הסיפור.

מעניין שהדיבור האחרון של האל במקרא הוא עם איוב, שמנסה להשיג על מוסריות הפעולה של האל. לאחריו, בעשרה מספרי התנ"ך, אלוהים שותק כליל. כך למשל במגילת אסתר, שכמו בספר שמות מתארת סכנה של השמדת העם כולו, האל איננו מוזכר כלל. נס פורים יכול להיות מוסבר בדרך הטבע, ואופיו הנסי עולה רק מהתזמון של ההתרחשויות ומהמשמעות שאנו בוחרים לתת לעובדות. השתתקות קולו הפעיל של האל בהיסטוריה מאלצת אותנו לפרנס את אמונתנו באמצעות הזיכרון ההיסטורי בדבר הנסים שנעשו לאבותינו ובאמצעות החוויה האנושית והקיומית של התנסות מתמשכת. שתיקת האל מפנה מקום לפעילות האדם ומעבירה אליו אל האחריות. מעתה, עיצוב ההיסטוריה הוא עניינו של האדם.

המעבר מניהול חיים בצל היזקקות לנס, במובן של הסתמכות על כוח חיצוני, לחיים של התנסות במובן של קבלת אחריות למעשינו אינו מסתיים לעולם. אנו עומדים בפני האתגר ממש כמו דור מצרים. גם אנו מתפתים לעתים לתפקד מתוך דיספוזיציה נסית. כך למשל במאה העשרים התפתו מיליוני אנשים

ל"איזמים" שונים, שכל אחד מהם טען לאמת מוחלטת ושהוא הוא מבשר את "קץ ההיסטוריה". אדמת העולם חמוצה מדם משום שרבים בוחרים להתמסר לאידאולוגיה נסית, דתית או חילונית – חומצה מאכלת-כול – מתוך ויתור מתמשך על מחשבה עצמאית וביקורתית. לפעמים אנו נשענים על דמות נסית, בבחינת "מחכים למשיח". הדמות איננה בהכרח עני רכוב על חמור; היא יכולה ללבוש חזות של אדמו"ר חילוני משכיל ומצוחצח לשון, רב כריזמטי שמחזיק בשרוולו "דעת תורה", אישיות פוליטית חזקה "שיודעת לטפל בבעיות", בית משפט מקצועי דובר שפת אמת, או בכא ארוך גלימה ועתיר ברכות. הצד השווה לכולם הוא שהם אמורים לנהל את חיינו במקומנו ופוטרים אותנו מנשיאה באחריות.

את החיים על מורכבותם וההתנסות הגלומה בהם אנו נוטים להחליף במרחב קיום מיתי – התקשורת. הנס והתקשורת שווים בממד הראווה וברדידות החוויה. בשניהם המופע מפתה אותנו להישאב לתוכו ומאיים לכבוש את מרחב החיים הממשי, ובה בעת שולל את ההבחנה בין החיצוני לפנימי. קריעת ים סוף, ממש כמו תמונות שמרצדות על המרקע, יוצרת חוויה, אך זו איננה אישית אלא דוברת שפה אחידה. לנוכח הנס והתקשורת, האדם מושלך לעמדת הצופה המנוכר לעצמו וזונח את עמדת המשתתף הריבוני, שהוא בעל כוח בחירה פעיל ונושא באחריות ובמחויבות. אכן, אפשר שהצריכה האובססיבית של המדיה נעוצה בכך שהיא מאפשרת ריכוך של המתח שבין הנס להתנסות בדרך של השתלטות הנס על חיינו.

גם היום, כמו בכל דור ודור, אנו מחפשים קיצור דרך חברתי, פוליטי או דתי, שיחסוך את הדרך הארוכה של ההתנסות האנושית, על משבריה ומכאוביה. אנו נשאבים לחיפוש אחר דמויות, רעיונות או מרחבים מיתיים שישחררו אותנו מהצורך להחליט ולשאת באחריות. אנו מייחלים, כמודע ושלא כמודע, לאפוקליפסה מידית, ולכן מוותרים על ייזום של שינויים קטנים בדרך הארוכה. מתוך הדיספוזיציה הנסית אנו פוטרים עצמנו מהיכרות מלאה של המציאות ומהיערכות מחושבת מול כל פרטיה. הנס, שלפי המקרא עצמו נועד לתקופתו בלבד, לא נעלם; הוא רק החליף צורה. נזקו גדול היום כאז.

מסע החירות ומשא האחריות

יציאת מצרים היא בעיקרה מסע אנושי, אישי וקבוצתי, שתכליתו אחת: מעבר מעבדות לחירות. חג החירות נחוג בכל תולדות האומה – בהיסוס מרדני במדבר המאובק בדרך אל מימוש ההבטחה; בהדר טקסי בחצרותיו המפוארים של בית מקדש; בנמיכות ובחשש בגטאות משפילים ברחבי גלות מנוולת. הסיפור סופר בכל דור ודור, בכל מקום ובכל מצב, משום שאבותינו הפיקו תקווה ומשמעות מאורו של מגדלור החירות שחג הפסח מקריץ. אולם מה טיבה של החירות שאנו מבקשים? אם עניינה הבלעדי הוא שחרור מעבדות, אנו – בני מדינה ריבונית הנהנים מהגנתם של מגילת זכויות אדם (אמנם חלקית) ושל צבא מתוחכם – פטורים משינון המסר. משהתגברנו על העריצות והדיכוי שבחינו האישיים והלאומיים אנו יכולים, לכאורה, להפטיר, כמו הבן הרשע בהגדה של פסח, "מה העבודה הזאת לכם".

ואולם החירות אינה מתמצה בשאיפה לשחרור משעבוד. שחרור יוצר חופש לנוכח האחר – פרעה – אך אין הוא מעניק למשוחרר חופש לנוכח עצמו. גם אדם משוחרר מבחינה פוליטית וחברתית אינו בהכרח בן חורין בהווייתו הפנימית, אם הוא שואב את ערכו העצמי מהפירוורים הנופלים משולחנו של הזולת, כביטוי של קירקגור. מרידתו של עבד, המסתכמת באמירת "לא!" לאדון, אינה מבטיחה את חירותו, משום שגם היא, ממש כמו אמירת "כן!", אינה אלא ביטוי לתלות באדון כמו שטען אלבר קאמי. גם מי שניצח במאבק שחרור הרואי נותר שבוי במכלאות השעבוד – עבד שברוח – אם אין הוא מצליח להציב הצעה חלופית לאפשרות שאותה שלל. ההימלטות מעול, בלא עיצוב של תפיסת עולם עצמאית שאינה מפנה את מבטה החוצה, אמנם מאפשרת חירות שלילית, אך אינה יוצרת חירות במוֹכְנָה החיובי. לפיכך קובע ניטשה: "חופשי ממה? מה זה אכפת לזרתוסטרא! אך תהא עינך מגדת בהירות: חופשי למה."

כידוע, ההגות הליברלית מרבה לבקר את החירות החיובית שהציב ניטשה כיעד. ישעיהו ברלין חזר והדגיש את הסכנות הרבות הרובצות לפתחה: אם אכן

נתבע האדם להיות "מה שהוא", לממש את הווייתו "האמתית", אפשר שיקומו בני אדם אחרים שיטענו כי בידם המפתח להוויית האדם האותנטית. הם עלולים להתערב בחיי הזולת כדי לאפשר לאותה הוויית אמת להגיח. הטוטליטריזם, כמו שהצביעו ברלין, טלמון ופופר, נימק לא אחת את האלימות שבפעילותו בטענה שהוא נועד לקדם את הטוב האמתי שנושא האדם עצמו.

אולם בצד חשיפת הסכנות שמעוררת החירות החיובית, יש להכיר בקיומן של סכנות חמורות כאשר מוותרים עליה: הסתפקות בשאיפה הליברלית להאדרת החירות השלילית גודרת את האדם בגבולות מה שהוא כבר; היא חוזרת ומאשרת את מאווייו, משאלותיו ותקוותיו, בלי שהיא דורשת ממנו מאמץ והתגברות עצמית בשם אידאליים ותכליות. חירות שלילית, שאינה מבקשת מהאדם מאומה ורק מכירה בזכותו לחיות כרצונו, עלולה לאשר את תהומות הדחפים האפלים הקמאיים שבאדם. חירות חיובית, לעומתה, תובעת מהאדם לקבל עליו אחריות. ניטשה, על פי אלבר קאמי, ידע כי "אין חירות הרוח בבחינת נוחות, אלא גדולה שאדם שואף אליה ואף זוכה בה לפעמים, לאחר מאבק מתיש. הוא [...] הבין כי הרוח תמצא את האמנסיפציה האמתית שלה רק בקבלת חובות חדשות."

קשה הוא המאבק לשחרור מעבדות פיזית, אך קשה שבעתיים המאבק לשחרור מעבדות שברוח. שחרור משעבוד חיצוני מתגמל את האדם – אסוריו נפתחים; שחרור משעבוד פנימי, לעומת זאת, מטיל על האדם אחריות ומחייב אותו לנשיאה בנטל חדש. הפסיכולוג היהודי אריך פרום עמד על כך בהצביעו על הנטייה האנושית לחפש מנוס מחופש. מי שמוכן להירתם לעולו של החופש נדרש למסע ארוך, המשתרע על פני כל חייו של אדם. מסע בלא סוף.

אכן, כשיצאו ישראל ממצרים "לֹא נָחַם אֱלֹהִים דֶּרֶךְ אֲרֶץ פְּלִשְׁתִּים כִּי קָרוֹב הוּא כִּי אָמַר אֱלֹהִים: פֶּן יִנָּחַם הָעַם בְּרֵאתָם מִלְחָמָה וְשָׁבוּ מִצְרַיִם." (שמות יג יז). דברי התורה אומרים דרשני: אם העם ירא ממלחמה, מדוע אין האל מתחשב בחולשתו ומקצר את המעבר ממצרים לארץ ישראל? פרידריך הגל, הפילוסוף חד המבט, בו לעם ישראל. הוא ראה בחולשתו ביטוי לעבדותו וקבע כי "היהודים ניצחו, אך לא נלחמו [...] עם זה נהג בשעת שחרורו כעבד, הצטער על שיצא ממצרים." קביעה זו נכונה עובדתית, אך אינה מביאה בחשבון את התהליך הנפשי הנדרש לשם רכישת חירות פנימית חיובית.

הרמב"ם, לעומתו, ער לפער הפסיכולוגי שבין שחרור מעבדות ובין היות בן-חורין: "אין מטבע האדם שיתחנך על שירות של עבדות בחומר ובלבנים ואחרי כן מיד ירחץ את ידיו מלכלוכם ויילחם בבת אחת בילידי הענק."

ההיסטוריה האנושית מלמדת שבהיעדר חוויה פנימית של חירות וכל עוד לא גובשה אישיות בת־חורין, לא תתקיים פעולה של חירות.

משראה עם העבדים את סוס פרעה ורכבו על שפת הים, שכח את הנהגתו הפלאית של האל וחזר אל התנייתו התפקודית כעבד. החוויה הנסית, החיצונית, אין בה די כדי לעצב חירות חיובית של קבלת אחריות מופנמת. לנוכח קשיים, העם חוזר ונזכר בסיר הבשר, בשומים ובכצלים שהאדונים המצריים סיפקו להם. החירות השלילית לבה אינה מרפאת מהוויית העבדות. אדרבה, השחרור מהעבדות הממשית מעצים את הזיכרון המתוק של היעדר האחריות שבחי עבדות. לכך נועד המסע במדבר. כדברי הרמב"ם, "ידוע שהחיים במדבר, כשהגוף פרוע ומלוכלך, מחייבים אומץ לב."

קיום מבוך ומתמשך במדבר מכריח את האדם להסתמך על כוחותיו שלו. בכך מתחשל כוח רצונו ונוצקת דמותו העצמית. המסע במדבר אינו רק מסע במרחבי מקום וזמן, אלא מסע קיומי שאמור להעביר את העם מחוויית התלות בזולת – העבדות, לחוויית קבלת האחריות – החירות. לאחר רכישת החירות השלילית כליל יציאת מצרים, נדרשות ארבעים שנות התנסות ונדודים, וגם הכחדה פיזית של כל דור יוצאי מצרים, כדי שהעם יטמיע לתוכו את הדרישה לחיות על פי הכרעתו שלו ולהפוך לריבון במובן הנפשי והתודעתי.

המבחן העליון שמציבה התורה לפני עם המדבר הוא מבחן הריסון העצמי, ובכללו הריסון בשימוש בכוח כלפי הזולת. בהיעדר חירות חיובית עלולים העבדים המשוחררים להתנהג על פי הנורמות המצריות שלתוכן נולדו, ולהפעיל שעבוד נצלני חסר גבולות כלפי זולת החלש מהם. אם כך יעשו, הם נידונים להיות לכודים בקורי העכביש של עצמם, שיעיקו עליהם ויכפפו את קומתם, שהרי היחס אל הזולת הוא מבחנו של הפועל המוסרי האוטונומי. על רקע זה ברור מדוע הנושא השכיח ביותר בתורה הוא קבלת האחריות כלפי הגר: "וְגַר לֹא תִלְחָץ, וְאַתֶּם יִדְעֶתֶם אֶת נַפְשׁ הַגֵּר, כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם." (שמות כג ט). תביעה זו חוזרת ונשנית פעמים רבות, משום שהיענות לה היא המפתח לכינונה של חירות פנימית. זיכרון העבדות אמור להיות מתורגם בעולמו של בן־החורין לרגישות ל"נפש הגר" – החוֹנָה כאב, סבל, תלות והשפלה; רגישות הנובעת מחוויה עמוקה של שותפות אנושית ופתיחות כלפי הזולת ועולמו.

ומהימים ההם לזמן הזה: הדור שלנו, דווקא משום שהוא נהנה מחירות שלילית מרשימה שלא התקיימה במשך אלפיים שנות גלות, חייב לעצמו דין וחשבון בנוגע לעמידתו באתגר החירות החיובית. הצלחתנו ביצירת חירות פוליטית – מדינת ישראל – ובביצורה, אינה מבטיחה לנו חירות פנימית-

חיובית: אם ערכי החברה היהודית בישראל אינם מבוססים על ההכרה העמוקה בקשר שבין חירות לאחריות, או אז נותרנו חברת עבדים במוֹבְנָה העמוק. דומה שהמסע הישראלי לחירות נמצא רק בתחילת דרכו. רבים עד להכאיב הם הסימנים לפיגור מצטבר במסע לקבלת משא האחריות: ההתחשבות הדלה של מנגנוני המדינה היהודית בשיקולי מדיניות של צדק חברתי; הפגיעה השערורייתית המתמשכת במיעוט הערבי החי בתוכנו, שאת סופה אין לראות בעין; היחס הנוקשה לילדי העובדים הזרים המשרתים אותנו; הוויתור על השתתפות דמוקרטית פעילה והבריחה לאסקפיזם פוליטי שהולכים ומתחזקים מעונת בחירות אחת לשנייה; הכמיהה למנהיגות חזקה שבידה מפתח למערת קסמים של החיים בעולם הזה; הקפיאה וההתקפדות של ההנהגה הדתית לנוכח אתגרי ההווה והוויתור של הציבור הדתי על קריאה לאקטיביזם הלכתי שתניע אותו מחשבה ביקורתית; ההפרטה הבלתי מרוסנת של הארגונים האחראים לאספקת מוצרים ציבוריים חיוניים; הידרדרות שירותי הבריאות והחינוך, ובה בעת יצירת מערכות נפרדות לעשירים ולעניים; ושתיקת האינטלקטואלים בחברה הישראלית לנוכח התופעות האמורות.

חירות פנימית היא פנטזיה רחוקה כל עוד אין מתקיימת כאן חברה אזרחית חזקה. שערורייתית במיוחד היא עבדותנו הנמשכת לכוחות ביורוקרטיים "מקצועיים": פקידי כלכלה שחורצים גורלות באמצעות שליטתם על הליך קביעת תקציב המדינה, ובתוך כך עקיפה של דיון ציבורי ופוליטי ובכך קובעים את איכות חיינו; מערכת משפט וייעוץ משפטי שמשמשת מסלקת-על לקבלת החלטות ערכיות על בסיס מקצועי, ובתוך כך הסרת האחריות מהפוליטיקה ומהציבור הרחב; מערכת ביטחון שנהנית מהמחאה פתוחה – "נימוקים ביטחוניים" – להגן עלינו באמצעים שרובנו מעדיפים שלא להכירם, ויוכיחו המקרים המעטים להחריד של עריכת חקירות אמת של מקרי מוות של פלשתנים מידי כוחות הביטחון.

משקולת נוספת על משא החירות של המדינה היהודית נעוץ בכישלונה המתמשך להיות היא עצמה – מדינה יהודית. כאמור, בני-חורין נבחנים בכך שהם משוחררים משאיבה של משמעות קיומם מהזולת ומגבשים עצמאית את ערכיהם, טעמיהם וסדרי העדפותיהם. הדו־שיח עם הזולת חיוני לתהליך זה: הוא מאפשר לנו להרחיב את האפשרויות הפתוחות בפנינו ומספק לנו אופקים חדשים. הזולת מתפקד גם כבקרה מתמדת של עולמנו. אולם למרות חיוניותו של הזולת, פער איך־סופי מפריד בין עיצוב זהות בעת דו־שיח עם הזולת ובין הפנמת עולמו של הזולת ועיצוב חיינו על פיו. אנו, הישראלים, נוטים לאפשרות

מסע החירות ומשא האחריות

השנייה: המציאות התרבותית-חברתית הישראלית הולכת ונלכדת על ידי מבטו של הזולת הגלובלי, הכובש אותנו בלא רחם, כמעט בלא התנגדות. מערכת המשפט, האמורה לכטא את רוח העם, ויתרה זה כבר על מקורות ההשראה הפנימיים של התרבות היהודית. כמוה גם התקשורת וחלקים חשובים של התרבות הישראלית, שנראים לעתים כבקתה חסרת זהות בכפר גלובלי אחד. אפילו חידוש השפה העברית, הישג ציוני מדהים של חירות פנימית, הולך ונשחק באורח מכמיר לב. לוח השנה העברי וריתמוס הזמן המקומי גם הם הולכים ומאבדים נוכחות ברשות הרבים הישראלית: מתברר שנכונותם של יהודים בישראל לעבוד במשמרת לילה גבוהה יותר בליל הסדר מבלילה המכונה בשמו של הקדוש הנוצרי סילבסטר. אין ספק: השתלטות ה"שם" על ה"פה" אינה פוגעת בריבונות שלנו, אך מכרסמת עמוקות בחירותנו. דורנו ניצב מחדש על גדות ים סוף. בניגוד לדור מצרים לא סמכנו על הנס ולא החרשנו. דורות של לוחמים וחלוצים שרו: "נס לא קרה לנו, פך שמן לא מצאנו". שילמנו דמי התנסות גבוהים והצלחנו – הים נקרע וקמה המדינה היהודית הריבונית. ואולם שחרורנו הפיזי, ממש כמו יציאת מצרים, הוא רק תחנת המוצא בדרך ארוכה. המסע אל החירות הפנימית טרם תם, הוא בקושי החל. פרוש לפנינו מדבר גדול, ולאחריו "ילידי ענק" מאיימים. משכו של המסע אל השחרור מעבדות – רכישת החירות השלילית – היה קצוב: אלפיים שנה; לעומתו, המסע אל החירות החיובית לעולם לא ייתם.

אנחנו חפים, אחרינו המכול

החיים הציבוריים בישראל נתונים היום להשפעה כבדה של המערכת המושגית המשפטית. הם נושאים איכות בינרית הנעה בין שתי אפשרויות קצה – אשמה או חפות. או שמישהו אשם עקב הפרת נורמה או שהכול תקין. נעדר מחיינו משא האחריות החוץ-משפטית. המשפט הוא אורים ותומים בלעדי לבחינת מכלול הקיום; המשכוכית שלקולה מתנהל העדר הישראלי. ההתניה השכיחה מניחה שבאין איסור נורמטיבי, המצפון יכול להיות רגוע.

היהדות מציעה מחשבה אחרת. ביום הקדוש בלוח השנה היהודי, יום הכיפורים, המתפלל העומד לפני האל איננו מניח כי עומדת לו חזקת החפות. הוא מחליט מרצונו החופשי אם לשפוך את צקון לחשו ומה יכלול לחש זה. הוודוי – "חטאתי, עוויתי, פשעתי" – הוא ביטוי כללי שכל אחד יוצק לתוכו משמעויות כרצונו, בבחירה אישית העולה מחדרי הלב. האדם מנהל בעצמו את משפטו, בינו לבינו. האל מתפקד כמאזין אמפתי (מידת הרחמים) או כשומע זועף (מידת הדין) של החקירה הפנימית המתבצעת באינטנסיביות ובכנות בשעות המעטות המפרידות בין "כל נדרי" ל"עת נעילת שער". את הממצאים אנו מגישים לאל באמונה, בענווה ובתקווה. אכן, החוויה המרכזית של היום הקדוש היא ההפעלה של האוטונומיה האישית לשם נשיאה באחריות. במובן זה יום הכיפורים מציע תוכן מהותי, רב-ערך, למילוי המרחב העצום שבין חפות לאשמה. זהו מתחם האחריות.

אחריות איננה רק עניין דתי; היא בראש ובראשונה חלק מרשת המושגים של השפה הערכית הכללית. לכאורה לא קיים הבדל בין אחריות ובין אשמה, שהרי אשמה היא תוצאה של נשיאה באחריות. ואולם הבנת ההבדל בין השתיים חיונית לתפקודו של האדם כיצור הפועל באופן מוסרי ויש לה השלכות מעשיות. בין השאר, היא הכרח קיומי לחברה הישראלית הסובלת מסינדרום פוסט-טראומטי עקב מלחמת לבנון השנייה.

אשמה מוטלת על האדם מבחוץ. היא נגזרת מהפרתה של נורמה, שמקורה בהחלטה של גוף מחוקק. זיהויה של האשמה מוטל על בעל סמכות שיפוטית,

אנחנו חפים, אחרינו המבול

אשר גם קובע את העונש. מוסדות המדינה אוכפים אותו. האדם, מושא ההליך, משחק תפקיד שולי בשיח האשמה המשפטי. זאת ועוד, יכולתה של החברה להטיל חובות מבחוץ על האדם מתגלמת גם בשליטה שלה על עיצובו הפנימי. פרויד נתן לכך ביטוי באמצעות התפקיד שייחס לסופר אגו. מבחינתו, החברה וערכיה מתגנבים אל חייו הפנימיים של האדם ומקבעים בו את אשמתו הבלתי מותנית. גם קפקא, בהמשפט, נתן ביטוי קיצוני להפנמה של האשמה החיצונית המוטלת על האדם, כמו שהיא מתבטאת בתודעתו של יוסף ק'. גיבור היצירה מוכרז כאשם בלי שהוא יכול לדעת מי הם מאשמימו ומהי האשמה.

לעומת זאת, אחריות היא עניין אישי פנימי, שאופיו רפלקטיבי. לא גורם חיצוני מטיל אותה על האדם, אלא היחיד הוא שמקבל אותה עליו. אין היא נגזרת מנורמה, ואין איש אוכף אותה. קולה של האחריות הוא קול המצפון; ביטוי לביקורת עצמית. מקורה בהיותו של האדם יצור אוטונומי המעצב את גורלו כמו ידיו. היא ביטוי של חירותו. ההבדל בין אשמה ובין אחריות עולה מהשימוש השגור וההפוך בשני המושגים: "הטלת אשמה" מול "קבלת אחריות". מדוע מסתפקת החברה הישראלית בשיח האשמה המשפטי ומחרישה את שיח האחריות? מדוע שכיחה כל כך המחשבה שלפיה קבלת אחריות היא אקט דון קישוטי, או – לעתים נדירות – מחווה הרואית חריגה? מתברר שלהשתלטות שיח האשמה על המרחב הציבורי הישראלי מקורות עמוקים.

התרבות המערבית מיוסדת על שתי תפיסות אשמה מנוגדות. האחת, הנוצרית, מניחה שהאדם אשם תמיד בחטא, בלא קשר למעשיו או למחללו. מקור אשמתו בעצם הווייתו. חטאו של האדם הראשון הטיל אשמה על כל בני המין האנושי. אנו נולדים אשמים. האשמה אינה ניתנת לתיקון אלא על ידי האל עצמו. בעולם מושגים דתי כזה, שהמסורת הפרוטסטנטית החריפה אותו, נידון האדם לחיות בתחושת ניכור מוחלטת מרצונותיו ומהרגשותיו. החפות היא יעד שעליו יש לעבוד ואליו יש לחתור מלידה ועד מוות, בלי שעמל זה, כשהוא לעצמו, מבטיח את הגאולה. התפיסה הנוצרית האמורה מעצבת דמות של אדם צייתן, כנוע לסמכות חיצונית של האל או של נציגיו. סיפור חייו הוא מסע מתמשך של ייסורים.

כתגובת נגד לתפיסה הנוצרית, עם צמיחת ההכרה באינדיבידואל כיצור אוטונומי בעל ערך וכבוד עצמי, הלכה ודעכה תפיסת האשמה המוחלטת. במקומה עלתה תפיסה הפוכה, השלטת עד היום במחשבה הליברלית, אשר מניחה חזקת חפות מוחלטת לכל אדם. מבחינתה, האדם מכונן את עצמו מתוך עצמו ואינו מותנה בשום גורם שמחוצה לו. אין הוא נושא בחטאי אחרים

ואינו אשם באשמתם. הוא בן-חורין, וככזה איננו עבד להיסטוריה או שבוי של תאולוגיה הלוכדת אותו בקורי אשמה הביקים.

התרבות הליברלית, בעיקר בעיצובה המשפטי, רקמה רשת מושגית חדשה שהלכה וקיבעה את חזקת החפות כעקרון יסוד בתפיסת ההוויה האנושית. את חוויית האשמה, תולדת שייכותנו למין האנושי שחטא, החליפה תודעת החפות העולה מקיומנו העצמאי, האוטונומי, שאיננו שואב את הצדקותיו מ"ישים" חיצוניים.

דיכוי תחושת האשמה הוא גם עניין למקצוע מודרני, עתיר משאבים: הפסיכולוגיה. מנגנוני טיפול מורכבים עוצבו כדי לשחרר את האדם המודרני מרגשות אשמה. האשמה הבלתי מותנית, הנוצרית, סולקה. אשמה, כיום, היא תולדה של הפרה יזומה של חובה המוטלת מבחוץ על האדם.

מבחינה זו, התנהלות השיח הציבורי המקומי היא הפנמה של ההיסטוריה המערבית של יחסי חפות ואשמה. אימצנו בחום את רעיון החפות, וייחסנו לו מעמד מכונן שממצה את הקיום האנושי. עתה, בכל מקום שבו מתגלית סרכה, שומה עלינו לבדוק, כסטנדרט מינימלי אך גם מרבי, אם היא מעוררת אשמה.

עידוד נוסף לשיח האשמה הישראלי נמצא במקום המיוחד שתופס אצלנו המשפט. ניתוחים תרבותיים, פוליטיים וסוציולוגיים מלמדים על ההזדקקות המוגברת לשיח משפטי. הדעות חלוקות בדבר מקור התופעה: חולשת המערכות האחרות להסדרה חברתית – הפוליטיקה ושוק הרעיונות; חוויית הקיום הפוסט-מודרני והרבת-תרבותי, שהדירה את סיפור-העל, ולכן מבקשת תשובות ממערכת משפטית שנתפסת ככלי אובייקטיבי, ניטרלי ומקצועי, ועוד. אכן, לפני יותר מעשרים שנה קבע אמנון רובינשטיין: "על ישראל עובר תהליך מדהים של משפטיזציה עמוקה, שאין דומה לה ואין מקביל לה בשום מדינה אחרת."

השתלטות שיח האשמה המשפטי על המרחב הציבורי, ובתוך כך דחיקה הצדה של האפשרות להתנהלות פרטית וציבורית בתוך מתחם האחריות, גובה מאתנו מחיר כבד: האדם נתפס כישות מופשטת, נטולת הקשר זמני או מקומי, אשר זיקותיה לזולת הן עניין וולונטרי. החפות מניחה שכל קיבוע של אדם ברשת הקשרים של יחס לאחר או לחברה, המטילה עליו אחריות, היא פגיעה בחירותו ובאוטונומיה שלו. העמדת חיי אדם על ציר בלעדי שבין חפות לאשמה מדלדלת את המלאות של הקיום האנושי. היא מתעלמת מחוויות יסוד של האדם, כמו אהבה, חמלה, מסירות ובהקשר שלנו – אחריות.

מנגד, המסורת היהודית מציעה חלופה מרתקת, המפנה מקום ניכר לשיח אחריות מהותי – בין אדם לחברו, לקהלו ולבוראו. קיימת בה רגישות גבוהה

אנחנו חפים, אחרינו המבול

לפוטנציאל העשיר שגנוז בהתנהלות אנושית מתוך אחריות. עיון במקורות עשוי להציע מתכון מעשי לטיפול במצבה הנוכחי של האומה, הדיכאוני במקצת: "כִּי יִמָּצָא חָלָל בְּאֶדְמָה אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ נָפֶל בְּשָׂדֶה... לֹא נֹדַע מִי הִקְהוּ. וַיֵּצְאוּ זִקְנֶיךָ וְשֹׁפְטֶיךָ וּמִדְדוּ אֶל הָעָרִים אֲשֶׁר סְבִיבַת הַחָלָל." המקרא מתאר את טקס עגלה ערופה, שבו ההנהגה של העיר הקרובה למקום הרצח יורדת ל"נחל איתן", רוחצת ידיה ומצהירה, קבל עם ועדה, "יְדִינּוּ לֹא שִׁפְכָה (שִׁפְכוּ) אֶת הַדָּם הַזֶּה וְעֵינֵינוּ לֹא רָאוּ." (דברים כא א-ט).

בשיח הליברלי-המשפטי של אשמה, אי־זיהויו של הרוצח מבטל את היכולת להטיל אשמה על מאן דהו, ולכן ייגנו התיק הפלילי. בשיח היהודי-המצפוני של אחריות, המאורע הקשה איננו יכול להתפוגג מאליו, כאילו לא התרחש, רק משום קשיי החקירה. משהתרחש הרצח נדרשת תגובה חברתית, גם אם עקב הנסיבות אין היא יכולה להיות כרוכה בהטלת אשמה על איש. קיימת אחריות כללית של הקהילה הרלוונטית – "הַקָּרְבִּים אֶל הַחָלָל". את הקהילה מייצגת ההנהגה הציבורית והנורמטיבית – הזקנים והשופטים. דווקא המכובדים נדרשים לצאת לרשות הרבים ולקבל עליהם את האחריות, אף שברור שהם האחרונים שאפשר לחשוך בהם כי רצחו את זולתם (סוטה מו ב). עצם העובדה שנשפך דם בתחום שיפוטה של הנהגה זו מטילה צל על תפקודה וקובעת רדיוס אישי – שאיננו בעל אופי משפטי – בין ההנהגה ובין המעשה. על פי המקרא אין להסתפק בקבלת אחריות במחשכים; תנאי לכפרה הוא עריכתו של טקס פומבי, שרישומו ניכר, קבל עם, עדה וזקנים.

קבלת האחריות בטקס איננה פעולה מילולית גרדא. היא מבטאת ביקורת אישית פנימית שבמסגרתה ההנהגה וחברי הקהילה מתמודדים עם השאלה כיצד היה אפשר לנהוג אחרת ולמנוע את החטא. אם היו סדרי החברה פגומים, אם המוסדות התנהלו מתוך החמצה של אפשרויות מועילות, אם העיניים טחו מראות את מצוקת הזולת – או אז "ידינו שפכו את הדם". אף שאפשר שאין בכל אלה כדי הרשעה משפטית, יש בהם כדי למנוע כפרה בעולם של אחריות. הנה כי כן, במסורת היהודית, בצד חזקת החפות קיימת גם חזקת האחריות. החפות היא המכריעה את מאזני המשפט; האחריות היא הסממן החרیف של הקיום המוסרי-הערכי. האדם נולד אל תוך רסן של אחריות: מול מגילת זכויות האדם הליברלית עומדת מגילת החובות היהודית הנפתחת במילים המיתיות "יתגבר כְּאִרִי לַעֲמוּד בְּבוֹקֵר לַעֲבוּרַת בּוֹרְאוֹ" (שולחן ערוך אורח חיים א). זוהי גם עמדתה של המסורת הפילוסופית הקיומית. היא כינתה את האחריות "אשמה אינ־סופית" והבחינה בינה ובין האשמה המשפטית, שהיא "אשמה סופית". סרן קירקגור הדגיש:

"מי שלומד להכיר באשמתו רק באמצעות האנלוגיה לשיפוט של המשטרה או של בית המשפט העליון אינו מבין לאשורו את היות האדם אשם, שכן האדם אשם באופן איך-סופי."

בתשתית הניגודים שבין המסורת הנוצרית (המניחה אשמה מוחלטת) ובין המסורת הליברלית (המניחה חזקת חפות) קיימת כמיהה משותפת של שתי המסורות הללו לחפות. לעומתן, המסורת היהודית והמסורת האקזיסטנציאליסטית מזהות את הכמיהה לחפות עם חמיקה מאחריות. מבחינתן, האדם נידון לחירות ומשום כך נידון לאחריות.

לו הורגלה החברה הישראלית בשיח של אחריות, היינו עסוקים עתה – כולנו – בווידי על ה"כגדנו" החברתי, ה"דיברנו דופי" התקשורת, ה"העווינו" התרבותי, ה"תעינו" הביטחוני ועוד. האחריות הכוללת, המוטלת על כולנו, אסור שתטשטש את העובדה החשובה שמשקל האחריות שונה מאדם לרעהו. ראשית, מידת האחריות האישית של אדם נגזרת מטווח יכולת הפעולה וההשפעה שלו. טווח זה תלוי בגורמים רבים, ובהם היקף הסמכות המוענקת לו. ככלל, כל מקום שסמכותי מגעת אליו – שם מצויה אחריותי. הסמכות – בין שהיא ציווית (בעל תפקיד הרשאי להורות לזולת את אשר יעשה), הכרתית (בעל ידע שהסביבה מכירה בו) או כריזמטית (מי שמיוחסות לו תכונות ייחודיות) – מרחיבה את ריעות אוהלי האחריות של בעל הסמכות.

שנית, אחריותו של אדם מתפרשת גם מעבר לעניינים שבסמכותו. לא כאן המקום להרחיב בנוגע למצבים שבהם האחריות מחייבת אדם לפעול לא רק כאשר אין לו סמכות בעניין שעל הפרק, אלא אף במצבים שבהם האחריות מחייבת אותו לפעול בניגוד לציווי של בעל הסמכות. אכן, שרטוט גבולותיה של האחריות הוא עניין מורכב. גבולותיה של האשמה ידועים וברורים – הם משורטטים בספר החוקים. גבולות האחריות אינם יכולים להיות קבועים א-פריורי. האחריות היא תולדה של חיוב האדם את עצמו; "חובת לבבות" אישית שאין לה מדד אובייקטיבי חיצוני. כל אדם, באמצעות מסכת חייו, נותן תשובה משלו.

יש מי שמשרטט את גדר אחריותו סביב בני משפחתו; יש המרחיב עד "עניי עירו"; שלישי מתחשב במי שחולקים עמו זהות קיבוצית (דת, לאום או אזרחות). אחרים מנהלים את חייהם מתוך תחושת אחריות כלפי עולם ומלואו – כל עניין אנושי איננו זר להם; סבל וכאב, כאשר הוא, נוגע בשורש הווייתם. הם פתוחים אל המציאות, מפולשים כלפיה, ומעוצבים על ידה. ה"אני" שלהם הוא רחב ידיים והם אינם מתגדרים בד' אמות של קיומם האישי, המקומי,

אנחנו חפים, אחרינו המכול

העתי. מבחינתם, גבולות האחריות הם גבולות היכולת של הפעולה האנושית. יתר על כן, גם כשלכאורה הגיעו לקצה של יכולת הפעולה האנושית, הם חוזרים ומתייסרים בגבול עצמו; משתוקקים לחרוג ממנו ולהרחיב יריעות אוהל האחריות. בעבורם כל באי עולם הם רקמה אנושית אחת, וגבולות האחריות נגזרים מגבולות החירות.

ראשיתה של האחריות היא בפעולה של ביקורת עצמית ואחריתה במעשה. מכאן שאחריות איננה יכולה להיות מילה ריקה; אי אפשר להיות אחראי אך ורק על ידי האמירה "אני אחראי". הדיבור על אחריות איננו נשיאה באחריות. קבלת אחריות היא חוויה פנימית אשר חייבת להיות מתורגמת לפעולה. ההנהגה – "הזקנים" – נדרשת לרדת אל הנחל.

בין שושן לג'אבל מוכאבר

ידידיה שטרן

בשנת 2008 תקף מחבל, תושב השכונה הירושלמית ג'אבל מוכאבר, את ישיבת מרכז הרב בירושלים. בתקיפה זו נהרגו שמונה יהודים. עקב הפיגוע התקיימה בחג הפורים הפגנה של יהודים בטיילת ארמון הנציב, והם קראו לנקמה. מאות מפגינים עקפו את מחסומי המשטרה וחדרו לשכונה הערבית, התפרעו ויידו אבנים בבתי התושבים.

* * *

לזמן פורים פנים מאירות. התמימות של התחפושת, הריגוש של הקרנבל, החגיגות של המגילה, האחוה של משלוח מנות, השמחה עד דלא ידע. ואולם לזמן פורים גם פנים חשוכות ומסוכנות. בפורים משתחרר לחלל הציבורי ריח חריף של אלימות פיזית נגד ה"אחר". ברוך גולדשטיין הריח אותו – ופעל בפורים. מאות יהודים הלומי שנאה הריחו אותו השבוע, ויצאו לפוגרום יהודי – שילוב מילים מצמרר – נגד מיעוט ערבי בבירת המדינה היהודית.

מה הקשר בין ה"חג הגדול לילדים" ובין שנאת האחר? אנו קוראים בספר התורה יותר ממאתיים פעמים בשנה. אירוע השיא הוא בשבת שלפני פורים. הגברים, הנשים והטף עומדים דוממים בקשב למשמע המילים "תִּמְחָה אֶת זְכָר עֲמֶלֶק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם". והציווי הוא: "לֹא תִשָּׁכַח". בהמשך, בקריאת ההפטרה הציורית, הנביא מצווה על מלך ישראל, שאול: "עֲתָה לָךְ וְהִפִּיתָ אֶת עֲמֶלֶק וְהִחַרְמָתָם אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ וְלֹא תִחַמַּל עָלָיו; וְהִמַּתָּה מֵאִישׁ עַד אִשָּׁה מֵעַלְל וְעַד יוֹנֵק מְשׁוּר וְעַד שֵׁה מְגַמֵּל וְעַד חֲמוֹר." (שמואל א טו ג).

כך גם במגילת אסתר. לאחר שאנו מתענגים על המלך הטיפש, אסתר היפה ומרדכי החכם, מגיע החלק הביצועי: מכיוון שהמן הוא עמלק, אין מסתפקים בתלייתו, ומצרפים אליו את עשרת בניו, ובכללם ויזתא הקטן. ונהפוך הוא:

בין שושן לג'אבל מוכאבר

החלש והנרכא הופך לכריון השכונתי; "ורבים מעמי הארץ מתיהדים פי נפל פחד היהודים עליהם." (אסתר ח יז). היהודים עושים שימוש בכוח: שבעים וחמישה אלף משונאינו – עיר בגודל בינוני – מחוסלים מיד. היפוך התפקידים הוא חד-פעמי ומדהים כל כך, שהמגילה קובעת "וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם." (אסתר ט כח).

ואולם תוכן הזיכרון – המסר עצמו – מהו? האם החבטות למשמע שמו של המן בבית הכנסת הן הצגה חביבה או הוראה לפעולה נקמנית?

המחשבה היהודית עברה מסע ארוך של עידון המסר הפרימיטיבי לנקמה. מהלך פרשני נועז, שחתומים עליו גדולי ישראל בכל הדורות, נועד לדחוק את יצר הנקמה אל מחוץ לעולם המעשה ולהותירו בעולם רעיוני-מיתי. במישור העובדתי קבעו חכמים שמכיוון ש"עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות", שוב איננו יודעים מיהו עמלק. המטרה הקונקרטיה אבדה בלא שוב. עמלק איננו גר בג'אבל מוכאבר. במישור המוסרי הובהר ש"דין עמלק" איננו מתייחס לבני גזע מסוים, אלא ל"עושה מעשה עמלק". היינו, יחס היהדות אל אדם נקבע עניינית, על פי התנהגותו, בין שמדובר ביהודי או ב"אחר". אם כך, מיהו עמלק: מבצעי הפוגרום או קורבנותיו?

לא נחה דעתם של חכמים עד שהכשירו את ה"אחר" במישור התודעתי: התלמוד קובע, באופן חתרני, ש"מבני בניו של המן למדו תורה בבני-ברק", לא פחות. אחרים אף קבעו שעמלק איננו ישות זרה, אלא יצר הרע שבתוך כל אחד מאתנו. "מלחמה... בעמלק מדר דר" היא מלחמה נפשית על תיקון עולם.

אולי יתפנו הפוגרומיסטים היהודים והמציתים של מדורת השנאה הלאומנית והדתית ללמוד את דברי הרש"ר הירש, מנהיג האורתודוקסיה בגרמניה, במאה התשע עשרה, אשר מציע לפרש את מצוות הזכרת עמלק כאזהרה שמבקשת מאתנו לשמור על אנושיותנו, בניגוד למעשה עמלק. ואם יחפצו בתורתו של הרב קוק, מייסדה של "מרכז הרב" הפגועה, הנה היא: "אסור ליראת שמים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם, כי אז אינה עוד יראת שמים טהורה."

סולידריות – בני אדם אינם רעיון

מבוא

על החברה הישראלית מופעלים כוחות צנטריפוגליים עזים. ניכרים בה תהליכים של התפוררות. הדמוקרטיה ההסדרית נעשית משברית; "עם ישראל" מתבדר לקהילות שונות, שמתגדרות כל אחת בפני עצמה. האם הצד השווה החברתי הישראלי מתדלדל? האם אנחנו חברה אחת מכוח החוק או מכוח השותפות? מהם המנגנונים שבאמצעותם אפשר להעצים את הזיקה הבין-אישית של הישראלים? אילו הם המנגנונים שמאיימים על זיקה זו? בשער זה נציע פרספקטיבה חדשה לבחינת שאלות אלו. בחלק הראשון של השער נציג שני מושגי מפתח שיובילו את הדיון: "צדק" ו"חמלה". בחלק השני של השער נעסוק באירועים מסוימים, שיש בהם כדי להאיר את משמעות התהליכים בחברה הישראלית מנקודת הראות של סולידריות.

יותר מדי צדק

במאי 2006 שבתו רעב חולים בסרטן המעי הגס במחאה על שסל התרופות שקבעה ועדה בראשותו של פרופ' מרדכי שני לא אישרה תרופות חיוניות בעבורם. להפגנות היתה תהודה ציבורית רבה, ואף ראש הממשלה התערב. שדרן הרדיו נתן זהבי הצטרף לשביתה, ועמו אחרים שהביעו תמיכה במאבק החולים. בסיום המאבק הוכנסו כמה מהתרופות לסל הבריאות.

* * *

אחד הרגעים הסמליים בשביתה חולי הסרטן היה המפגש בין הפרופ' מרדכי שני, יושב ראש ועדת סל התרופות, לנתן זהבי, טריבון עממי, ששימש פה לחולים השובתים. הגורם שזימן את המפגש הוא העובדה הטרגית שהכיס הציבורי איננו עמוק דיו כדי לספק את הצרכים. משקצרה היד הכלכלית מלהושיע נדרשת הכרעה – מי למוות ומי לחיים. זהו ביטוי קיצוני למצב הכרחי של קיום במחסור. אין מנוס ממנו, הוא ביטוי לאנושיותנו ולמגבלותינו. ואולם כיצד ראוי לטפל במחסור? דרך אחת דוגלת בקביעה א־פריורית של אמות-מידה אובייקטיביות הגיוניות ושוויוניות שבאמצעותן חברות אמורות להתמודד עם הקשיים שמעורר המחסור. זוהי הפרקטיקה של הצדק שמאפיינה הבולטים הם כלליות, היעדר פניות והתעלמות משיקולים מקומיים, אישיים ותרבותיים. על שום אפיון זה הצדק העברי קרוי "שורת הדין", ואלת הצדק מוצגת ככסוית עיניים. הצדק, מעצם טבעו השוויוני, חייב להיות מנוכר לאישים העומדים מולו.

יש כאן פרדוקס: אף שיסודו של הצדק באכפתיות ובמחויבות כלפי בני אדם, תנאי היסוד למימוש מטרותיו הוא הקפדה על פעולתו מתוך ריחוק מבני אדם כ"ישים" מסוימים. מראה סבלו של חולה סרטן ממשי עלול לעוות, הליכי קבלת החלטות רציונליות באורח שיפגע ברווחת הכלל. שיקולי צדק, המנוסחים בשפה כללית, אמורים לענות על השאלה הבסיסית: מהו המעשה

יותר מדי צדק

הראוי? והתשובה היא, מנקודת הראות של צדק, רק מעשה שניתן להכללה הוא המעשה הראוי. קיימות עמדות שונות בנוגע להגדרת היעד שלשמו יש להפעיל את מנגנון הצדק – למשל: האם יש להעדיף את הגדלת עוגת המשאבים (יעילות) גם במחיר פגיעה בחלוקתה הצודקת (צדק חלוקתי)? – אך ביסוד פעולתו עומדת תמיד המחויבות לכלל.

יישום שיקולים של צדק על מציאות מסוימת מותיר אחריו, בהכרח, שוקל של נפגעים. כך, במקרה שלנו, חולי הסרטן זועקים בשם סבלם הפרטי. הם משועים לפרקטיקה אחרת, שתטפל במצוקתם האישית. זוהי הפרקטיקה של חמלה. הסבריו המצוינים של נציג הצדק – הפרופ' שני – אינם יכולים לשכך את תודעתו הסוערת של נציג החמלה – נתן זהבי. אלה שני קולות שונים, ושניהם בעלי תוקף.

פוליטיקת הצדק רואה את התמונה הכוללת. כמו מצביא החותר לניצחון מתוך מודעות למחיר האישי שייגבה מחללי הקרב, כך פוליטיקת הצדק חותרת למזער את סך הסבל והנזק שבמציאות, גם במחיר יצירתן של טרגדיות פרטיות. במרחב פעולה זה נשללים מהפרט תווי פניו: כל פועל או נפעל יכול להיות מיוצג על ידי זולתו. שפתה של פוליטיקת הצדק היא מקצועית וכמותית. מדברים בה כלכלנים ומשפטנים. אבני הבניין שלה הם ניתוחי מקרו ומיקרו, שווקים תחרותיים, נוסחאות של תורת המשחקים וגרפים שבקצותיהם חצים הפונים מעלה. לרשותה עומדים מנגנונים ביורוקרטיים שתפקידם להבטיח את הרציונליות של ההכרעה; את היותה עומדת בקריטריון הכלליות. כאלה הם ועדת סל התרופות, כללי הביטוח הלאומי, חוקי הכנסת ופסקי הדין.

המנגנונים שבעורקיהם זורמת פוליטיקת הצדק אינם מצטיינים בתכונת גמישות או בחתירה לדו-שיח. משימתם היא לבקש הכרעה, ליצור ודאות. זוהי פוליטיקה נחרצת, יודעת-כול, שדוחה את מה שאיננו עומד בקריטריונים ולכן מקוטלג כ"אי-צדק". כבר פרויד הכיר בכך שיש בנו כמיהה ראשונית לפוליטיקה של צדק, משום שהיא פורשת תחתינו רשתות ביטחון. מצפן הצדק מכוון את חיינו בתוך עולם מאורגן ומסודר. בהיעדר פוליטיקה של צדק עלולה החברה להתפורר.

ואולם קיום שמתפרנס בלעדית משיקולי צדק הוא פגום, חרב, עני. עולם שמכיר רק בכללי ובאובייקטיבי נעשה מנוכר, נעדר השראה ורדוד מבחינת משמעותו. את החסר אמורה להשלים החמלה. במישור היחסים האתי, שבין אדם לחברו, החמלה מיוסדת על הנוכחות הממשית של הזולת המסוים ושל צרכיו ורגישויותיו. החומל חורג מהסגירות העצמית ומהנרקיסיסטיות. הוא

מוותר על האוטונומיה שלו ומכפיף עצמו לתביעה הנובעת מהסבל של הזולת. הוא איננו מוכן לקבל את המחסור בשוויון נפש או בהשלמה, אלא בוחן את השלכותיו על הזולת באכפתיות וכדאגה. החמלה אינה מבוססת על יחסים שיפוטיים של האחר, אלא על רגשות אחווה כלפיו. היא איננה שואלת אם סבלו של הזולת מוצדק, אלא פועלת להקלתו.

ביטוי רב־רושם לאתיקה זו מצוי בספרו של אלבר קאמי הדבר. הרופא – רייה, העמל להצלת החולים במגפה, איננו מנמק את פעילותו באמצעות תאוריות של צדק או של חובה מוסרית כללית. הנמקתו פשוטה: "לעת עתה יש חולים וצריך לרפא אותם. אחר כך, הם יהרהרו ואף אני כן." כשחברו שואל אותו "מי לימד אותך כל זאת, דוקטור?" הוא משיב קצרות: "המצוקה". בשעה שבאתיקה של צדק המצוקה היא אידאה מופשטת, נתון סטטיסטי, בעיני הרופא החומל, החש כי "בני אדם אינם רעיון", המצוקה היא אתגר אישי. זוהי תכונת החמלה: באמצעותה מתקשר האדם אל זולתו כרע וכעמית. ראשיתה בזיהויו של סבל אנושי ואחריתה בגילוי פניו של הזולת.

כך גם במישור הציבורי. בפוליטיקה של חמלה מורחבת השותפות־בסבל עם זולת יחיד לכדי סולידריות חברתית עם קבוצה. מהאני והזולת אל האנחנו, ההולך ומתרחב בהתאם ליכולתנו להשתתף בסבלם של אחרים – משפחה, קהילה, עניי עירך, אזרחי מדינתך או נפגעי אסון טבע בקצה תבל. קבוצת ההתייחסות של הפוליטיקה של החמלה יכולה לתפוח ככל שמעמיקה הנוכחות של האחר בחיינו. הגלובליזציה, אמצעי התקשורת חוצי הגבולות, השטחתו של העולם, וגם הספרות, האמנות או הקולנוע, מאפשרים לנו לפגוש, במרכז חיינו, זולת רחוק ולהיפתח כלפיו ברגשות של חמלה.

אבני הבניין של הפוליטיקה של החמלה הן הרגישות האנושית, יחס מורכב וגמיש אל המציאות, דמיון אמפתי והלוך רוח של לפנים משורת הדין. שפתה של פוליטיקה זו איננה כמותית אלא איכותית; היא בלתי מקצועית, אך רוויה בערכים; אין היא מיתרגמת לנורמות, אך מהדהדים בה עקרונות־על כלליים. היא מתאפיינת בכוננות מתמדת לפעולה, בדריכות שאינה מתמצית. היא נעה מהישג לכישלון בלי שידיה רפות. השימוש בשפת החמלה איננו מחייב דיסציפלינה או השכלה – די בלב פתוח המבין כי לצד הישר יש להציב את הטוב; נדרשת נשמה יתרה שחותרת לאזן את המשפט עם הצדקה. ביורוקרטיות אינן מפתחות את הפוליטיקה של החמלה ואינן מיישמות אותה; היא זקוקה לחברה אזרחית שתדרוש את מימושה.

החברה הישראלית עוברת תהליך של העצמת הפוליטיקה של הצדק וגימוד

יותר מדי צדק

הפוליטיקה של החמלה. שיקולי צדק הובילו את קברניטי הכלכלה להדגיש את צמיחת המשק מתוך מחשבה, ראוייה כשלעצמה, שלטווח ארוך יקטן גם העוני. ואולם מדיניות זו גובה מחיר אישי כבד. ממדינת רווחה נהייתה ישראל למדינה שהסיוע שהיא מעניקה לנזקקה הוא מהנמוכים במדינות המפותחות: ידנו קפוצה ביחס לקצבאות הילדים, אנו מפנים כתף קרה למוכטלים ושולחים לערבות הקרח של עוני מנוול את זקנינו. אם נגזר עליך להיות חלש – גור בכל ארץ אירופית, ולא במדינת היהודים.

האגרסיביות של המדינה בהפעלת מדיניותה היתה חייבת לעורר בתוכנו את כוחות החמלה. ואמנם במישור האתי אפשר לגלות אישים וארגונים שמשתרלים לעמוד בפרץ. אך במישור הציבורי-הפוליטי, השתיקה רועמת. כך למשל תוכיח דלות הסיקור התקשורתי של העוני בישראל. פחות משליש אחוז מכלל הידיעות בעיתונות הכתובה עוסקות בעוני. אף שהעוני הוא חוויה מרכזית בכל בית חמישי, ואף שכל ילד שלישי חי בעוני, מוכרי העיתונים, יודעי נפש עמם, מתעלמים ממנו ובכך תורמים להשתקת שיח החמלה. התכווצותה של רוח החמלה כואבת במיוחד לנוכח העובדה שהאי-שוויון בחברה הישראלית, שלפני שלושים שנה היה הנמוך ביותר בעולם הלא קומוניסטי, הוא כיום מהגבוהים בעולם המערבי.

הוכחה לחשיבותה המעשית של הפוליטיקה של החמלה אפשר למצוא בחברה החרדית. אף שרוב החרדים עניים (52.1 אחוזים), רק כעשירית מהם (10.7 אחוזים) מדווחים על תחושת עוני לעתים קרובות. ההסבר ברור: החרדים נהנים מתחושת שייכות קהילתית הבנויה על אדנים מוצקים של עזרה הדדית, חמלה ואמפתיה. הנה כי כן, פוליטיקה של חמלה לא רק אפשרית, אלא גם מועילה. היא איננה משנה את עובדת העוני, אך יש בה מזור ומרפא לעני.

ועוד: המדינה שאפה להפריט את בתי הסוהר. גם אם יוכח שההפרטה יעילה – למשל, מאפשרת להגדיל את תאי האסירים – ולכן עומדת בקריטריונים של צדק, ראוי להרהר במשמעויותיה החברתיות. מה תהיה תחושתו הסובייקטיבית של אסיר אם החברה האזרחית תתנער מגורלו ותהפוך אותו לאמצעי ייצור בחברת בעלי מניות המתנהלת למטרות רווח? הטיפול באסירים ובמצוקתם חייב לדחות את מודל הצדק של טקסס ולהעדיף את מודל החמלה של קאמי. אם החברה האזרחית מאמינה כי בני אדם אינם רעיון, עליה לשים סכר בפני הגל הגואה של הפרטה של הרפואה, החינוך או ביטחון הפנים. פוליטיקה של חמלה איננה יכולה להתנחם בהעלאת רמת האספקה של שירותים אלו, אם עקב זאת ייפלטו החלשים אל מחוץ למעגל הנהנים מהם.

עצוב ואירוני לגלות שהמכשול האחרון בפני הפרטה עצמית לדעת של החברה הישראלית הוא דווקא בית המשפט – המוסד המופקד על יישום הפוליטיקה של הצדק. עצם ההזדקקות לו בנושאים אלו – כגון פסילת האפשרות של הפרטת בתי הסוהר – מעידה על רפיסותה של החמלה בחברה שלנו. זהו פרט אחד בתמונה כוללת של משפטיזציה של המציאות כולה. את שיח הזהות, שאמור להתנהל לנוכח פניו של האחר ומתוך דר־שיח עמו וגילוי רגישות למצבו, מחליף שיח הזכויות, המתנהל על בסיס קריטריונים אובייקטיביים של צדק, באמצעות דיני ראיות פורמליים ועל ידי שופטים מקצועיים.

העצמת הצדק וגימוד החמלה בישראל מסבירים, למשל, מדוע גם לב הציבור בגורלם האישי של המתנחלים העקורים מגוש קטיף וצפון השומרון. בהיעדר חמלה, מי שהשתכנע שההתנתקות תשפר את הביטחון הלאומי ונוכח כי בית המשפט אישר את שיעור הפיצויים לעקורים, איננו מתעניין בהווייתם כבני אדם סובלים. הוא הדין בנוגע לתחושתנו כלפי הסבל הפלשתיני: גם מי שמסכים בכל מאורו למדיניות של יד קשה, ובכלל זה סיכול ממוקד ובלתי ממוקד, היה אמור להרגיש ולהביע, אישית וציבורית, צער וכאב על הנפגעים מקרב האוכלוסייה שאיננה לוחמת. ואולם בשל דחיקת שיח החמלה, קיומה של הצדקה אובייקטיבית לגרימת סבל ל"אחר" נדמה בעינינו כנקודת סיום של עיסוקנו בנושא.

בצד הקריאה להחזרתה של החמלה מתחייבת הסתייגות ברורה: החמלה לבדה איננה מתכון לקיום אנושי ראוי. בהיותה שקועה במקומי, בהיותה תזזיתית ורגעית, אין היא מציעה פתרונות כלליים. מאחר שהיא רואה את חזות הכול בנוכח לפניה, אין לה המעוף שמצוי בצדק. למשל, אפשר שהחמלה שאנו מגלים כלפי מצוקת חייל חטוף – חמלה ראויה, כמובן – פוגעת בביטחון הלאומי הכולל, בחושפה בטן רכה של החברה הישראלית, בהזמינה חטיפות נוספות, בסרסה את יכולת התגובה שלנו ועוד. גם חז"ל, שהטיפו לפוליטיקה של חמלה, ידעו זאת, ולכן קבעו הגבלות אובייקטיביות שונות במצוות פדיון שבויים.

עלינו לבחון כל מצב מוסרי מנקודת המבט הכפולה והסותרת של צדק ושל חמלה. הצדק מבטיח לנו את השיקול הכללי, הבלתי משוחד, הבלתי סובייקטיבי. לעומת זאת, החמלה מבטיחה לנו את הנוכחות של הממד האישי, את ההכרה בסבל הייחודי. כל אחת מהשתיים מהווה בקרה וביקורת של זולתה. תפעול ב־זמני של שתי נקודות המבט מייצר שדה מוסרי מורכב אך ראוי.

בין צדק כסוי עיניים לחמלה גלוית עיניים

האחריות להשגת צדק ולמימוש החמלה מופקדת, בשגרה, בידי גורמים שונים: בראש מעייניו של המשפט עומד הצדק, ואילו החמלה היא עניינה של החברה האזרחית ושל כל יחיד ויחיד. לכאורה, מדובר בררכי פעולה נפרדות אך מקבילות, שהדו־שיח ביניהן הוא ביקורתי בלבד: המשפט, באמצעות קריטריונים של צדק, מבקר את השרירותיות של שיח החמלה החברתי, ואילו החברה בוחנת את טיבן של ההכרעות המשפטיות החתוכות מתוך מעורבות אישית וציבורית המבוססת על תחושות של חמלה.

אכן, תבנית היסוד של היחסים בין צדק חתוך ובין חמלה נוטה להיות דיכוטומית. הצדק בנוי על הכללי, האובייקטיבי, הוודאי, ואילו החמלה מבוססת על הפרטי, הסובייקטיבי והאקראי. תכונות יסוד אלו מייצרות ניגוד שעולה לעתים כדי עימות בין שיקולי צדק לשיקולי חמלה. ואולם הצגת המתח בין השניים אין בה די; אפשר להצביע על גשרים אפשריים בין גדת הצדק ובין גדת החמלה, שבין שתיהן זורמים חיינו.

הגשר הראשון הוא האפשרות של הצדק לכלול בתוכו גם מנגנונים שיכולים לבטא שיקולים העוסקים במציאות הפרטית הייחודית הנדונה לפניו. כבר אריסטו באתיקה הבחין בין "צדק מוחלט" ובין הצדק כמו שהחוק מבטא אותו. הוא מסב את תשומת הלב לכך שהצדק החוקי סובל מליקוי בסיסי, שנובע מטבעו הכללי והאובייקטיבי. הוא מוגבל משום שאין באפשרותו להביא בחשבון את כל אחד מהמקרים הפרטיים שהמציאות מעוררת. כל כלל הוא פשטני מדי, ולכן המפגש בינו ובין מקרה פרטי עלול לייצר עוול. לפיכך מציע אריסטו את ה"הגינות" או ה"יושר" כמושג מתקן של הצדק החוקי. ההגינות היא מכשיר הכרחי, נלווה, שנועד לגשר בין הכלל ובין החיים. הצדק החוקי מתקרב אל הצדק המוחלט דווקא באמצעות השימוש בהגינות, אשר מאפשרת תיקון של החוק לפי הנדרש. לדעתו התיקון שמציעה ההגינות לחוק איננו "מפחית כל עיקר מצדקתו של החוק, שהרי לא בו השגיאה ולא במחוקק, אלא בטבעו של העניין, באשר זהו טיב החומר שעולם המעשה עשוי ממנו

לכתחילה". מטרת ההגמשה שחורגת מלשון החוק היא "לתקן את אשר חיסר הלה (כלומר המחוקק), ולומר את אשר המחוקק עצמו היה אומר אילו היה נמצא באותו מעמד".

אריסטו השפיע גם על המסורת המשפטית היהודית. בעקבותיו התפתחה מסורת שלפיה, במצבים פרטיים מסוימים, מתעוררת חובה לחרוג מן הדין. התלמוד (שבת י א) קובע: "כל דין שדן דין אמת לאמתו אפילו שעה אחת מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית." מהו פשר הכפילות "אמת לאמתו"? וכי יש אמת שאיננה אמתית? ר' יהושע פלק עונה בחיוב: לא כל אמת חוקית היא גם אמת ראויה. בפירושו "דרישה" (פירוש מרכזי לקוד ההלכתי "ארבעה טורים") הוא מסביר כי לעתים מוטלת על הפוסק החובה לסטות מההלכה החקוקה – "דין תורה" – ולדון "לפי המקום והזמן. וכשאינו עושה כן, אף שהוא דין אמת, אינו לאמתו". לדעתו, חובת הציות המוחלט לחכמים – "אפילו אומרים לך על ימין (שהוא) שמאל" – איננה באה להעצים את כוחם באופן שרירותי, אלא היא ביטוי להנחה שהוענק לחכמים כוח להשיג את האמת האמתית, זו שמתקנת לעתים את הדין. ומי אחראי לתיקון הדין? הדין עצמו.

כיצד מופעלים שיקולי הגינות, הסוטים מהלשון הכללית של הדין, במסגרת הדין? שיטות משפט מודרניות מציעות כמה דרכים. נדגים שתי אסטרטגיות: האחת, תוכנית-מהותית והאחרת, מוסדית-פורמלית.

הפתרון התוכני-מהותי מתגלם בפרשנות השיפוטית. כידוע, השופט הוא לא רק ירו הארוכה, המבצעת, של החוק, אלא הוא בראש ובראשונה פרשנו המוסמך. הפרשנות היא מכשיר עיצוב מרכזי של הנורמה. במקרים רבים השופט הפרשן עומד מול משימה שתוצאתה איננה עולה כהכרח מלשון החוק או מהמסורת הפרשנית הקיימת. עליו להפעיל שיקול דעת שיפוטי שבאמצעותו יבחר את הפרשנות הראויה לדעתו בין תפריט הפרשנויות הפתוחות לפניו. הכלי הפרשני מאפשר לשופט להציע פשר לכלל המשפטי. אגב כך השופט נדרש לתת מענה למקרים המיוחדים שאפשר שהמחוקק לא נתן דעתו עליהם מלכתחילה. היינו שאיפתו של אריסטו להגינות והדהודה אצל בעל ה"דרישה" בבקשת "אמת לאמתה", ניתנת להשגה, באמצעות מערכת המשפט, על ידי המרחב הפרשני הפתוח בפני השופט. הפרשנות היא המתווך בין הדין הכללי ובין המקרה המוגדר והיא מכשיר לתיקון עוולות שעלול הדין ליצור. אלת הצדק אמנם כסוית עיניים, אך השופט חייב להציץ דרך הכסות, להביט נכוחה בייחודיותו של המקרה הנידון, ולהשתמש בפרשנות מושכלת בנורמה כדי

בין צדק כסוי עיניים לחמלה גלוית עיניים

להגיע לפתרון הגון. כמובן נדרשת אזהרה: על השופט להימנע משימוש גמיש מדי בכלי הפרשני, בין השאר משום שפתרון טוב למקרה קשה עלול לשמש תקדים רע למקרים רבים אחרים. אך חובתו הבסיסית בעינה עומדת – לפעול בתוך מערכת הצדק מתוך פתיחות לתיקון עוולותיה.

הגשר השני לתיווך בין הצדק ובין שיקולי הגינות נמצא במעריך נרחב של מוסדות המוקמים מכוח החוק, ותפקידם לתת מענה נקודתי למציאות משתנה. כך למשל השימוש במקרקעין בישראל הוא מכוח חוק תכנון ובנייה, אך ההפעלה המעשית שלו מופקדת בידי מבוך עצום ומפותל של מוסדות תכנון ושל תוכניות שמכוחם מוצעים פתרונות מעשיים בכל מקרה ומקרה. הטכניקה החוקית הזאת ערה לקושי העצום שבמציאת קריטריונים אובייקטיביים כוללים למתן מענה מעשי בהקשר זה, ולכן היא מעדיפה להפקיד את המפגש בין הדין ובין המציאות בידי מוסדות – ועדות ארציות, מחוזיות, מקומיות, מיוחדות, משותפות וכיוצא בהן – שבסופו של היום מאפשרות, בין השאר, שימושים חורגים, הקלות, סטיות וערערים למיניהם.

ומהחומר אל הרוח: לא רק דרך ההקצאה החוקית של משאבי קרקע מקבלת יישום המתחשב בהגינות באמצעות מוסדות מתמחים, אלא גם התייחסותה של המדינה אל האוטונומיה המצפונית של היחיד. כידוע, כל אזרח חייב בשירות צבאי בישראל, אך שר הביטחון מוסמך לפטור אדם משירות מטעמים שונים – ובהם טעמי מצפון. מערכת המשפט ערה לקושי הטבוע ביכולתה לפעול על בסיס הנחות כלליות לשם בדיקת ערכיו האישיים של אדם. לפיכך כוננו "ועדות מצפון" שבהן חברים אזרחים (שאינם משפטנים דווקא) השומעים את טענותיהם של מבקשי הפטור. הוועדות אינן פועלות על בסיס כללים משפטיים ידועים מראש; הכרעותיהן נגזרות מהדו-שיח המתנהל בוועדה עם מבקש הפטור. הנה כי כן החוק נסוג לאחור והותיר את מלאכת יישום הנורמה למי שמוסגל לרון במקרה לגופו, מתוך הפעלת שיקול דעת המבוסס על הגינות.

ההגינות, שעליה דיבר אריסטו ושעסקנו בה עד עתה, היא תחום ביניים בין צדק ובין חמלה. ההגינות משתייכת למשפחת הצדק, אלא שהיא מתמקדת ברפיו עוולות גם אם החוק מאפשר אותן לכאורה. מנגד, החמלה מעוניינת בסבלו האישי של האדם המתנסה בעוול. הצדק וההגינות אינם מחייבים אמפתיה עם הסובל, ואילו החמלה איננה אפשרית בלא אמפתיה: החמלה משמעה "עמו אַנְכִי בְצָרָה" – לסבול עם הסובל.

אם הצדק הוא כסוי עיניים ואילו ההגינות דורשת הצצה מבעד למסווה, הרי שהחמלה היא עמידה גלוית עיניים לנוכח הזולת ועמו. המשפט, בהיענותו

לתביעה להגינות, מאפשר אפוא את תחילתו של המסע לכיוונה של החמלה. זהו מסע אפשרי: מערכות הצדק אינן פטורות מלצאת אליו. עד עתה הראינו את היכולת של מערכות צדק לנטות אל עבר החמלה. הצדק הוא נקודת הפתיחה שממנה אפשר לחרוג אל המקרה הפרטי; אל האדם הראוי להתייחסות מיוחדת. כך הכללים האובייקטיביים מאפשרים לנוע בהדרגה אל "פניו" של היחיד. אך ברור כי הנטייה לעבר החמלה מוגבלת: כללי הצדק מעצם טבעם הכללי פועלים כגורם מרסן וכולם של התנועה הזאת עצמה. לפיכך ראוי להציג גם רובד נוסף המגשר בין צדק ובין חמלה. ברובד זה מתגלה האופק שמתוכו יש לערוך את שיפוטי הצדק. על פיו, החמלה איננה סוג של עידון בדיעבד של שיקולי צדק, אלא היא מרחב התשתית שבתוכו ומתוכו הצדק בא לעולם לכתחילה. הצדק הוא אפוא ביטוי באמצעים נורמטיביים ליחסי זיקה ראשוניים בין בני אדם; יחסים המאופיינים באכפתיות, בדאגה, במעורבות, כלומר בחמלה.

ביטוי רבי-רושם לגישה זו מציג הרמב"ם. לדעתו, המצוות שחוקקו חכמים בעניינים שבין אדם לחברו נובעות ממחויבות בסיסית המוטלת על בני אדם – אהבת הָרֵע. ההלכה היא ביטוי לנטייה הנפשית הראויה כלפי הזולת: היא איננה תוצאה של מחויבות הלכתית, אלא היא הבסיס של ההלכה עצמה, מלכתחילה. כך למשל בהלכות אֶבֶל ביד החזקה, לאחר שהרמב"ם מונה שורה ארוכה של מצוות שבין אדם לחברו, כגון נִחֻם אֲבֵלִים וּבִקּוּר חֻלִּים, הוא קובע: "אף על פי שכל מצוות אלו מדבריהם [מצוות חכמים], הרי הן בכלל 'אהבת לרעך כמוך', כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עֲשֵׂה אותם לאחיך בתורה ובמצוות." אחרים, דוגמת בעל ספר החינוך, אף מרחיקים עד כדי שתילה של מצוות התורה (ולא רק דברי חכמים) בקרקע של חמלה. "שהרבה מצוות שבתורה תלויות בכך, שהאובה את חבירו כנפשו לא יגנוב ממנו ולא ינאף את אשתו, ולא יונהו בממון, ולא בדברים ולא יסיג גבולו ולא יזיק לו בשום צד, וכן כמה מצוות אחרות תלויות בזה. ידוע הדבר לכל בן דעת." בעיניו, המוטיבציה הגלומה בחמלה היא היסוד המפעיל את החובה המשפטית-הלכתית. בהיעדר היחס הנפשי של חמלה, המצווה הופכת אות שחורה מתה; אין היא עוטפת את החיים.

שיפוטי צדק, המבוטאים בשפה אובייקטיבית, הם הכרח. יעילות הפעולה של מערכות הצדק תלויה, בין השאר, באופי המנוכר שלהם, במימושם על ידי מקצועני צדק – שופטים, בהחלתם באמצעות מערכות עצמאיות בלתי תלויות, וכיוצא באלה. ואולם מבעד למסכת האובייקטיביות הניטרלית מבצבץ, בעל

בין צדק כסוי עיניים לחמלה גלוית עיניים

כורחנו, המצע האנושי שבתוכו הצדק מתקיים. כידוע, מערכות צדק מבוססות על ערכים, על זהות ועל יחס לזולת. בין שאר היסודות האנושיים והחברתיים שבתוכם ומתוכם צומח הצדק, שמור מקום מרכזי לחמלה שבין בני אדם. ניתוק מהעולם האנושי הראלי – ממערכות היחסים בין בני אדם – הופך את הצדק למופשט, למנוכר, ובסופו של יום – ללא מועיל.

היחסים בין צדק לחמלה מורכבים: הצדק "מפנה מקום" לחמלה, אך הוא גם בוקע ועולה ממנה.

אדם לאדם – בודד?

המחשבה הליברלית מיוסדת על אתוס האדם האוטונומי. אתוס זה חותר לצמצום גבולות האחריות האישית. הוא מייצר גבולות, בונה חומות סביב מרחב החיים הפרטיים, חומות המאפשרות לאדם לתפקד כ"חי נושא את עצמו" – בלא זיקה לאחר. הליברליות עלולה להוליך לראייה אטומיסטית של הקיום האנושי: אדם לאדם – בודד. מערכות חוק ותרכות בעולם המודרני העצימו את החירות השלילית של האדם. הן קידשו את הזכות של כל אדם שעולמו הפרטי לא יינגע על ידי זולתו. כך, כידוע, מגילת זכויות האדם בונה עולם ליברלי שבו אין חובות על הפרט, הוא פטור מאחריות ככל שהוא פטור מאשמה. חובתו היחידה של אזרח מדינה ליברלית, על פי חוקיה, היא שלא להזיק לזולת. רק במקרים קיצוניים – שבהם הזולת הוא בן מעגל קרוב וחסר אונים (דוגמת ילדים או בן חסות) – נדרש אדם לצאת מגדרו, על פי מצוות החוק, למען זולתו. אך ככלל, האדם האוטונומי פטור מעונשה של האחריות במרחבים ה(כמעט) אין-סופיים של הקיום האנושי שבהם המדינה איננה מטפלת.

מנגד, בעבור האדם הסולידרי, מרחבים אלו אינם סמויים מהעין; אדרבה, הם ביתו. מה טיבה של הסולידריות? אפשר להבחין בין שתי תאוריות על אודות טיבה של הסולידריות: המטפיזית והראלית.

לפי התפיסה הראשונה, הסולידריות היא מטפיזית משום שהיא מוסבת אל המהות האנושית הבסיסית המשותפת לכל בני האדם. הסולידריות מגלמת את העובדה הפשוטה שאיננו יצורים הסגורים בתוך הווייתנו האישית, ולכן אכפת לנו מיצורי אנוש אחרים באשר הם. בניגוד לאתוס הליברלי המעצים את היחיד, הסולידריות המטפיזית משקפת יסוד מהותי בקיום האנושי: האדם חורג מגבולות קיומו. קיימת זיקה בין סוג זה של סולידריות ובין מושג הצדק. הצדק מבקש לתקן את המציאות האנושית כולה; הוא מתנגד לעוול; הוא פונה אל האחר – לאו דווקא זה העומד מולנו, אלא כל אחר שהוא; הוא פונה אל האדם כאדם ונושא באחריות כלפיו. ביסודה של הסולידריות המטפיזית עומדת ההנחה כי היחיד הוא רק ייצוג אחד מני רבים של מהות אנושית משותפת זו.

במובן עמוק, הסולידריות המטפיזית היא התגברות על המופע של האישיות הקונקרטי והיכולת לראות דרכה את היסוד האנושי המטפיזי. אלבר קאמי, בספרו האדם המורד, מנתח סוג זה של סולידריות ואת משמעותה המוסרית: "לעתים נבצר מאתנו לשאת מראה הפגיעה בזולת, אשר אנו עצמנו היינו נושאים אותה בלי למרוד. [...] אין המדובר כאן אף ברגשות של שותפות אינטרסים. אכן, אנו עשויים לסלוד מאי הצדק כלפי אנשים, שאנו רואים בהם את אויבנו. לפנינו אך ורק הזדהות עם גורל כלשהו ונקיטת עמדה."

בניגוד לסולידריות המטפיזית נמצאת הסולידריות הראלית. הסולידריות המטפיזית היא אוניברסלית ומושאה הוא המין האנושי, ואילו הסולידריות הראלית היא לעולם מסוימת; מוסבת לאדם מסוים ומיוסדת על הזדהות ואמפתיה עמו. מנקודת מבטה, היכולת לפתח סולידריות עם האישיות המסוימת מותנית בהסרת המסווה הכללי. הפנייה ל"כאן" ול"עכשיו" מותנית ביכולת לפתח קשר למציאות הממשית ולא בהתגברות עליה. ריצ'רד רורטי שמפתח תאוריה זו כותב: "אין טבע אנושי משותף, ואף לא סולידריות אנושית מובנית בתוכנו... אין דבר במשותף לבני אדם מלבד מה שחוברתו לתוכם." לדעתו, הסולידריות האנושית מותנית במציאות חברתית מסוימת; היא מבטאת קשר בין חברי קהילה המזהים עצמם כקשורים זה בזה: "אם היית יהודי בזמן שהרכבות נסעו לאושוויץ, הסיכויים שלך להיות מוחבא על ידי שכניך הגויים היו גדולים יותר אם היית בדנמרק או באיטליה מאשר אם היית בכלגיה." הדנים והאיטלקים לא נימקו את הסולידריות שלהם בנימוקים מטפיזיים כלליים – היהודים הם בני אדם, אלא תפסו את היהודים כחלק מקהילת ה"אנחנו"; הבלגים – לא. התשובה על השאלה מדוע היהודים נתפסו כחלק מקהילת הסולידריות במקום אחד ולא במקום אחר נעוצה בהקשרים חברתיים ותרבותיים מסוימים ולא במטפיזיקה אנושית.

כאמור, הסולידריות המטפיזית מגולמת בצדק. לעומת זאת הסולידריות הראלית מגולמת בחמלה. היא מבטאת את ההכרה הבסיסית, שלפיה האחר הוא הרע העומד מולי; סבלו הממשי הוא תביעה המופנית כלפי. הוא אינו עוד דוגמה לעוול, ואי אפשר להתמודד עם סבלו באמצעות הכללות שהצדק מבקש. סבלו מחייב אותי לפעולה ממשית של חמלה. חמלה וצדק אינם מוציאים בהכרח זה את זה; אדרבה, הם משרטטים תמונה שלמה של דמות האדם; יצור שעולמו מעוצב באופן דיאלקטי בין שני צירים: הייחודי – אשר דואג לסביבת קיומו המידית, והאוניברסלי – החורג מסביבה זו, מתוך שאיפה לתיקון עולם; כל העולם.

לסולידריות המטפיזית ולסולידריות הראלית יש יסוד אחד משותף: פעולתו של האדם הסולידרי איננה מיוסדת על אלטרואיזם דווקא, על תפיסה דתית, על פילוסופיה של הקרבה עצמית או על צו עליון, חיצוני לו. הוא איננו חותר להשתחרר מה"אני", אלא להעמיס על שכמו "אני" שלם יותר. כשאדם נרתם למען סבל של זולת מרוחק הוא מכיר בכך שהאחר הוא חלק מעולמו, שבלא הירתמות למענו, עולמו־שלו ייגרע. האדם הסולידרי יודע כי "אדם אינו אי בודד", בלשונו של המשורר ג'ון דון.

היכן אנו, הישראלים, נמצאים? החיים היהודיים בעבר, בקהילות מפוזרות בגולה, היו חיי אחווה. גם את המפעל הציוני החלוצי התניעה תחושת אחריות משותפת. שום ספר חוקים לא הורה לאנשים לייבש ביצות או להילחם על עצמאותם בתנועות מחתרתיות. שנותיה הראשונות של המדינה, עידן הממלכתיות, היו שנים של מדינה סוציאל-דמוקרטית שבה ההתגייסות למען המרחב הצבאי היתה טבעית ומוכנת מאליה. אכן, הציונות היתה מפעל של הרחבת ה"אני" וגאולתו. היהודי בא ארצה לא רק לבנות, אלא גם להיבנות בה. החברה הישראלית מובלת זה שנות דור אל מחוזות הליברליזם האטומיסטי. נהוג לראות במערכת המשפט גורם מזרז של תהליך זה, אך ברור שהתופעה חורגת בהרבה מההקשר הנורמטיבי. הלוך הנפש הישראלי עבר שינוי: את הנכונות להקרבה מחליף הרצון למימוש עצמי; האישי תופס את מקום הלאומי; הישראלי פורש מהסוציאלי אל הכלכלי: מ"החֶבֶר"ה – קבוצת היחס המדומיינת שלו – אל החֶבֶרָה (העסקית, הגלובלית). הנרטיב העליון של החברה הישראלית הוא של יעילות כלכלית – ממנה נגזר התקציב הלאומי, החינוך האקדמי, הזכויות החברתיות או תפקודה של מערכת הבריאות. הישראלי הסולידרי היה לישראלי אוטונומי.

מפנה דרמטי זה איננו "קץ ההיסטוריה" הישראלית. מבעד לפני השטח מפכה בעוצמה מעיין חיוני של סולידריות, אכפתיות והבעות של חמלה. ישראל מרושתת בצפיפות בעמותות חסד, בהתגייסות רחבה למען החלש, החולה, הזקן והזר. את מה שהמדינה השילה מעליה עטתה החברה האזרחית. פעילים חברתיים, בהמוניהם, אינם חלק ממסדר אלטרואיסטי, נזירי; הם רואים בעצמם איבר מגוף גדול יותר שהם מזינים וניזונים ממנו. המטפורה היהודית הקלסית של אחווה ורעות, כמבססת את היחסים בין יהודים, חיה ונושמת במציאות חיינו.

האם החברה הישראלית תבחר ב"אדם לאדם – בודד" או ב"אדם לאדם – אח"? התשובה היא עניינו של כל יחיד; עניין של בחירה אישית. את התשובה

אדם לאדם – בודד?

אדם משמיע לעצמו, בקול פנימי דק, כשהוא מברר את השאלה "מי אני?"
התשובה איננה חד-פעמית, אלא היא מסע חיים מתמשך, שבו אדם בוחן את
אופקי קיומו באמצעות קביעת גבולות אחריותו האישית.

התנתקות, לא פרדה

מחשבות על ההתנתקות, ערב ההתנתקות (קיץ 2005):

* * *

נשלמו ההכנות לקרב הגדול שיתרחש הקיץ לחופה של עזה. הגלדיאטורים הושלכו לזירה. הציפייה לסיכוב מכריע בשיאה. בצופים – אזרחי הכפר הגלובלי ואזרחי ישראל – המחנה הכחול, הכתום והשקוף. יציע הכבוד שמור לשתי קבוצות חשובות: אזרחי העבר היהודי, שתודעתם מצולקת קרבות מעין אלו שהתרחשו בהיסטוריה היהודית; ואזרחי העתיד היהודי, שהקרב הנוכחי עתיד להשפיע עמוקות על זהותם.

מי הם הגלדיאטורים? על מה הם נלחמים? תלוי היכן ממקמים את הזירה: בפוליטיקה (מרכז ושמאל מול ימין), במשפט (שלטון החוק נגד מפרי), במשטר (הריבון נגד המתנחלים "ארוני הארץ") או בדת ("ראשית צמיחת גאולתנו" מול "להיות עם חופשי"). בעבורנו הזירה המשמעותית היא החברתית-התרבותית. מנקודת ראות זו נצפים שני הגלדיאטורים כשתי דמויות-צל שמטיל גוף אחד – החברה הישראלית היהודית. שני הצדדים משתמשים ברטוריקה מוחלטת של צדק: צדק אוניברסלי-דמוקרטי מחד גיסא; צדק דתי-אולוגי מאידך גיסא. משאחזו הצדדים במושגים מוחלטים, השאיפה היא להכרעה מלאה של הזולת. מטען הערכים המוחלט שכל צד נושא עמו הופך להיות שריון שמונע אותו מלגלות התחשבות כלפי הזולת ולהבין אותו.

כשיַרד המסך נישאר כאן יחדיו, אחים לנשיאה באחריות ליום-יום הישראלי. כיצד נקיים את הביטחון, את החברה, את המשק, את הרוח ואת הזהות הישראלית לאחר שאחד מאתנו מחץ את חברו? מה הם התנאים להתחוללות המאבק מתוך דר-שיח? איננו מציעים פשרה או ויתור. הצעתנו היא לניהול אחר של המאבק מתוך פינוי מקום של ממש לזולת. כיצד? המתיישבים, רובם דתיים, בחרו לעמת את מקור הסמכות הדתי עם מקור הסמכות הדמוקרטי.

התנתקות, לא פרדה

עמדתם מובעת באמצעות פסקי הלכה. זהו אקטיביזם הלכתי מדהים שקשה להצדיקו, בהתחשב בכך שההלכה שותקת, זה אלפיים שנה, בנושאים הנוגעים להיבטים מדיניים. על כל פנים, משפנו הרבנים לשיח ההלכתי, נדרשת מהם האחריות לפסוק ביחס לגבולות ההתנגדות להתנתקות על פי ההלכה, לשיטתם. כמעט לא נשמע – ברור וצלול מפי סמכות מוליכה – פסק הלכה שאוסר סירוב פקודה, שימוש באלימות פיזית או התאבדות. נדרשת אמירה הלכתית-ציבורית בנוגע לקו האדום הנורמטיבי גם לנוכח פגיעה במצוות יישוב ארץ ישראל. רבנים הבוחרים במודע בהסתרת המגבלות ההלכתיות שיש לשים, לשיטתם, למאבק, מציגים עמדה חדר-ממדית שתכליתה שלילה מוחלטת של האחר.

השמאל הישראלי חוטא גם הוא בשלילת האחר: כך למשל השוואת המתיישבים בגוש קטיף למי שעובר דירה בתנאי דה-לוקס היא התעלמות ממצויאות היסטורית מורכבת ומתודעתם הקיומית של המתיישבים. הללו, מבחינתם, יוצאים לגלות בכפייה; מגורשים ממפעל חייהם. השמאל, נושא התיק ההומניסטי, עומד למבחן. הריבון עומד להשתמש בכוחו (הלגיטימי) נגד אזרחים. אינסטינקט בסיסי של שוחרי זכויות האדם מחייב אותם להתייצב להגנת האזרחים, גם אם הם שוללים את עולמם הערכי. כשחטיבות צבא פושטות על יישוב אזרחי לפנותו, נדרשים פעילי השמאל להשגיח שכבוד האדם יישמר ושהאלימות תהיה מידתית. קשה להגן על זכויות האדם של מי שלא תמיד הגנו על זכויות האדם של אחרים, אך זהו האתגר האמתי של השמאל. עליו להתגייס ככלב שמירה המפקח על התהליך האלים. חמלה וסולידריות, לא ניכור וצדקנות, נדרשות כלפי מי שעולמו חרב.

כיצד יכול הריבון להועיל לנאבקים לרדת מהזירה צולעים על ירכם, אך פונים לעתיד משותף? עליו להבהיר את פשר תוכנית ההתנתקות ולהודיע: אנו מתנתקים מ-1.4 מיליון ערבים, ועל ידי כך מחזקים את האופי היהודי של המדינה בלי לפגוע בערכיה הדמוקרטיים. על השלטון להצהיר כי הוויתור העצום הנדרש מהציבור הדתי, תמורה בצדו. המהלך הוא רק צעד ראשון בסדרה של פעולות חוקתיות, חוקיות, חברתיות ותרבותיות שתכליתן עיגון אופייה היהודי של המדינה. אנו מציעים עסקת חבילה תרבותית-חברתית: המתיישבים ורבניהם יישאו באחריות לתיחום גבולות המאבק; השמאל יישא באחריות להגנה על זכויות האדם הבסיסיות של המתיישבים; המדינה תציב את הטקסט של ההתנתקות בתוך הקשר אסטרטגי חזוני שעיקר הציבור היהודי בישראל שותף לו. המאבק יוכרע בלי שיהיה המחר המשותף.

מחשבות על ההתנתקות, חמש שנים לאחר ביצועה (קיץ 2010):

* * *

חמש שנים לאחר השלמת ההתנתקות קבעה ועדת חקירה ממלכתית לבדיקת הטיפול של רשויות המדינה במפונים (שאחד מחבריה הוא ממחברי ספר זה, ידידיה שטרן) כי המדינה כשלה בתפקודה. המפונים נותקו מביתם בלי שהמדינה השכילה להשיב להם, בינתיים, את כבודם ואת ביתם. מיתוס היהודי הנודד מתממש בהם כ"ישראלי נודד". אנשי יצירה הושבתו; שאון עמלם נדם; עתידם בעברם.

ההתנתקות לא יצרה פְּרֵדָה. בניגוד לחששות, הם לא מדרו. רובם המכריע התפנה מהישובים כפוף־גו, דומע, כואב, אך מקבל את דין הריבון. הם מאמינים במוסדות המדינה ותובעים את עלבונם באמצעותם. הם לא ניתקו עצמם מהחברה הישראלית ונתרו בשר מבשרה; מחכים ומחכים לחיבוק הישראלי הכולל.

ההתנתקות ומה שבא בעקבותיה משמשים נקודת מבחן – כושל יש להודות – לשתי האמיתות הגדולות הנאבקות בשוק הרעיונות הישראלי: הדתית-תאולוגית והפוליטית-אוניברסלית.

ראשית, האמת הדתית-תאולוגית: מפעל ההתנחלות ניזון מעמדה תאולוגית, שלפיה המתנחלים מממשים תוכנית אלוהית שתכליתה האחרונה גאולת ישראל. זו אמונה בתהליך פרוגרסיבי – חוף־היסטורי: מרגע שעלה השחר על גאולתן של ישראל לא ישוב ליל הגלות הארוך. הרבנים שהבטיחו כי "היה לא תהיה" ביססו כזבם על אמונה מטפיזית זו. מנגד, יש הגורסים כי חווייתם הנוכחית של המפונים היא "עונש ראוי" על אמונה זו. שר ההיסטוריה גומל לכופרים בו בחבטה שמעולם המעשה. "אתם שהאמנתם כי אתם שליחיו של האל, מוטחים אל הדיוטה התחתונה של הקיום ההיסטורי."

שני הקולות – המשיחי והאנטי־משיחי – שותפים לשיח תאולוגי. שניהם מתיימרים לתת פשר מוחלט למציאות. אלו גם אלו חיים בעולם של ודאות מוחלטת: המשיחיים "יודעים" את התבנית החוף־היסטורית המוחלטת והאנטי־משיחיים "יודעים" את התבנית ההיסטורית המוחלטת, שניהם סוגרים עצמם מפני השאלות האנושיות, הקיומיות שבמרכז חוויית הפינוי. מי שמשוחח אך ורק בשפה תאולוגית הוא נכה: הוא איננו רואה את פניו של הזולת; איננו שומע את קולו של המט לנפול; אדיש ל"אחר".

שנית, האמת הפוליטית-אוניברסלית: הקהילה הליברלית בישראל מחויבת

התנתקות, לא פרדה

למגילת זכויות האדם. בעיניה, ערכי המגילה מקודשים באופן השקול לערכים דתיים בעולמו של המאמין הדתי. מעמדם של ערכים אלו הוא גלגל התנופה של ביקורת חברתית ועשייה מרשימה בתחומים רבים של החוויה הישראלית. לפיכך היה סביר לצפות שהגלות שנכפתה על אלפי אזרחים תעורר את הקהילה הליברלית לפעולה על פי ערכיה. ואולם הצבא ליווה את האוטווכוסים עמוסי המתפנים עד יציאתם מרצועת עזה. איש לא חיכה להם לאחר המחסום, במורד הכביש. הארגונים שרוממות זכויות האדם והאזרח בגרונם – נעדרו. הרבים, שוחרי הטוב, שמתייצבים חדשים לבקרים לצד הנדכאים – ערכים, עניים, עובדים זרים, גם כשהדבר איננו פופולרי – הפנו למפונים כתף קרה. אלו שבדרך כלל צובעים בסומק את לחיינו המוסריות, נאלמו דום. גם הם התנתקו: ממשימתם. לא היו להם פרחים ביד להושיט לאחים. הם לא היו עמם בצרה. דומה שהמחלוקת הפוליטית בינם ובין המפונים השתלטה על אמונתם הבסיסית בהגנה על זכויות האדם. בכך כשלו.

ההתנתקות הצליחה כתוכנית מבצעית; היא גם המחישה את הכוח המאחד של אתוס הלאום היהודי. אך היא חשפה את כישלון המעשה של האידאות הגדולות השולטות בחיינו. השיעור הנדרש הוא התפכחות מהכוח הגואל של האידאות הגדולות. האידאות חשובות, אך יש ללוות אותן בעין אנושית, ביקורתית וחומלת.

כמה שווה שבוי ישראלי?

בתקיפת החמאס בכרם שלום, בחודש יוני 2006, נהרגו שלושה טנקיסטים ונשבה גלעד שליט. סמוך לאחר מכן, בתקיפת חיזבאללה ליד זרעית, נהרגו שמונה חיילי סיור ונשבו שניים (שלאחר מכן התברר כי גם הם נהרגו). ראינו כמותם של החיילים מחיר גבוה מאוד, אך כזה שיש הכרח לשלמו כדי להגן על הגבול. אנו יודעים להתמודד עמו בדרך הגיונית. מנגד, נפילתם בשבי של שלושה מבנינו באותן תקריות עצמן, עוררה דינמיקה שונה של תגובה ציבורית. האם היתה ישראל יוצאת למלחמת לבנון השנייה לו ידעה כי בתקרית בזרעית ייהרגו כל חיילי הסיור? אין לדעת, אך אירועי העבר מרמזים כי התשובה על כך היא שלילית. דומה כי הנחרצות שבה החליטה ממשלת אולמרט על יציאה למלחמה בעקבות התקרית מבטאת את הרגישות הגבוהה שלנו לפדיון שבויים. רוב הציבור הישראלי מאמין ששחרור שבויינו הוא, בפשטות, הכרח. על פי מבחן התוצאה, סבור הציבור שממשלות ישראל כשלו בטיפולן רב-השנים בשחרורו של רון ארד, בלי לשקול את העובדות לגופן.

האם יש לאמץ את מבחן התוצאה כמדד יחיד לשאלת פדיון השבויים? על פי הדיווחים, מוצע לישראל לפדות את גלעד שביט תמורת 1,400 אסירים ביטחוניים. האם זו עסקה ראויה?

ככלל, החברה הישראלית איננה מצטיינת ברגישות יתר לחיי אדם, לסבלו ולמצוקותיו. פיתחנו עור עבה שאיננו מצטמרר לנוכח פגיעה מתמשכת בכבוד האדם, בצרכיו הבסיסיים, בשמירה על בריאותו או אפילו על חייו. פנינו הציבוריות אינן מסמיקות כאשר נפגעות תדיר זכויות יסוד של האדם. השכפ"ץ המשפטי אינו רחב דיו להגן על צבא גדול של עצירים, עגונות, קטינים, עובדים זרים, בני מיעוטים או בני אדם שנעקרו מגוש קטיף. האבחנה ברורה: חברת המוסר היהודית, שעל דגלה חרותה משימת הדורות של תיקון עולם, איבדה משהו מחיוניותה הפנימית. על רקע זה מרתק לגלות כי יש עניין אחד שמזעזע את סמוגורף הרגישות הישראלית ומעורר אותנו מקהות החושים המוסרית כלפי ה"אחר". כל ישראלי מכיר את שמות השבויים וחרד לגורלם. בעניינו של רון ארד דנו רוב מנהיגי

כמה שווה שבויי ישראל?

ערב והמערב במשך תקופה של יותר מחצי יובל שנים. בקרב צרכני התקשורת העולמית שמו של הנווט ידוע יותר משמותיהם של ראשי הצבא הישראלי. עצרות המונים, מסעות סביב העולם, מתווכים מכל אומה ולשון, עמותות ופרסים – החברה הישראלית מגויסת עד קצות עצביה הציבוריים למען השבויים.

זאת ועוד, מדינת ישראל נוקטת פעולות קיצוניות למען שבוייה: היא מסתכנת (בפעולת השחרור באנטבה), מתפשרת (עד כדי שחרור 1,150 אסירים ביטחוניים, מהם רוצחים, תמורת שלושה שבויים, בעסקת ג'יבריל), מתרפסת (אריאל שרון, הקשוח במנהיגי ישראל, שילם מחיר מעשי ותדמיתי גבוה כדי לשחרר את אלחנן טננבוים, שלא הגיע לשבי כחייל, אלא כסוחר מפוקפק, במקרה הטוב), קוצפת (חניקת רצועת עזה המחזיקה בשליט) ואף יוצאת למלחמה (ב"קפיצת ראש" לביצת לבנון הטובענית, בלא שיקול דעת מסודר).

מהי הסיבה לרגישות הישראלית הגבוהה כל כך לשלום השבויים? מדוע אומות אחרות, כגון ארצות הברית ואנגליה, מוכנות "להשלים" עם שבי בניהן באופן שאנו איננו מסוגלים לו? מדוע אנו כה דרוכים לגורל שבויינו, אך אדישים למפגע תאונות הדרכים אשר גוזר דין מוות, בממוצע – אחד ליממה, על אזרחי ישראל?

המסורת היהודית מייחסת חשיבות לפדיון שבויים. אבי האומה מציב דוגמה לדורות: "וַיִּשְׁמַע אֲבָרָם כִּי נִשְׁבָּה אָחִיו וַיִּרְק אֶת חַנְיָכִיו..." (בראשית יד). אברהם מתגייס, נגד הסיכויים, להציל את לוט אחינו משבי ארבעה מלכים גיבורים – ומצליח. כך נוהג גם האל אשר נחלץ למשימת הפדיון הגדולה בהיסטוריה היהודית – גאולת העם משבי מצרים. זוהי הפרדיגמה שעל פיה אנו מספרים לעצמנו את עצמנו, מדי יום ביומו. סיפור התשתית של העם מבוסס על יציאה משבי לחירות.

פדיון שבויים ביהדות הוא לא רק סיפור של הצלחות הרואיות. על בסיס הניסיון הכואב התלמוד מדרג: "חרב קשה ממות, רעב קשה מחרב, שבי קשה מכולם." (בבא בתרא ח ב). והרמב"ם קובע: "אין לך מצוה גדולה כפדיון שבויים." וההלכה הפסוקה בשולחן ערוך: "כל רגע שמאחר לפדות השבויים [...] הוא כאילו שופך דמים." אנו, הישראלים, חזקה עלינו מצוות הכתוב "לא תַעֲמֵד עַל דַּם רֵעֶךָ". זוהי רגישות מוסרית גנטית טבועה, שלאושרנו לא נשחקה. דמיו של השבוי צועקים מבור השבי: הוא מת חי; מת לשיעורין. שלא כמו המת, הוא חש במיתתו לאורך זמן. הדם השפוך הוא גם דמה של משפחת השבוי, החיה באי־ודאות משתקת, בעגינות מתמשכת, בלא תאריך יעד ואופק

שחרור. חוויית השבי של שאר הבשר – בן, בעל, אח, אב – היא חור שחור שלתוכו נבלעים חיים נוספים. ובעבור החברה כולה האחריות כלפי השבוי היא ביטוי עליון של סולידריות חברתית כלפי בן החבורה שמצוי בצרה משום שהוא כזה – בן החבורה.

התחושות הללו מתעצמות כאשר מדובר במי שנשבה בשירותו הצבאי. למדינה יש חוזה אמיץ, כתוב בדם, עם חייליה. חקוקה בו החובה להשיב הביתה את מי שמוכן לסכן למען הבית את חייו ואת חירותו. המדינה הריבונית צוברת משאבים כלכליים, ביטחוניים, דיפלומטיים, מודיעיניים ואחרים בזכות נכונותם של האזרחים להקריב את עצמם למענה. לפיכך מוטלת עליה החובה להשתמש במשאבים אלו כדי לפדות את מי שהשליך את נפשו מנגד למענה. ואולם הערך של פדיון שבויים איננו מוחלט. המסירות הגבוהה למצווה איננה יכולה להיות עיוורת, בלתי מותנית בתוצאות. מדינה החפצה חיים איננה רשאית לשעבד את עצמה לשום אינטרס יחיד. אי אפשר לכודד את המצב הקשה של השבי מהמרקם הכולל של החיים, וקיימת חובת־תמיד לבדוק את התוצאות וההשלכות של העמדת השבויים במרכז ההווה הציבורית שלנו. המסורת היהודית, למורת הניסיון, הבינה זאת. המשנה קובעת: "אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן מפני תיקון העולם" (גיטין ד ו). לכאורה יש כאן הכרעה קלוקלת, אנטי־הומניסטית, האוסרת על הצלת אדם משיקולים אחרים (כלכליים או ביטחוניים). האם הנפש הליברלית אמורה לסלוד מעמדה המודדת את עלותו של השבוי משל היה סחורה בשוק שאין להסכים לרכישתה במחיר מופרז?

לחיי אדם מוצמד תג מחיר. בכל אחד מתחומי התפקוד שלנו איננו רואים בחיי אדם ערך מוחלט. זו הסיבה לכך שאיננו מממנים מהקופה הציבורית את כל התרופות הנדרשות לשם הצלת חיים, איננו אוסרים על מכירת סיגריות, איננו מאטים את מהירות הנסיעה בכבישים בין־עירוניים לשלושים קמ"ש, איננו רוכשים שכפ"ץ קרמי משוכלל לכל חייל ואזרח בחזית, איננו מעבירים את העיירה שדרות, מוכת הקסאמים, אל מרכז הארץ ועוד. במקרים רבים אנחנו מעדיפים ביודעין את הכלכלה ואת היעילות, את הגאווה הלאומית, את האוטונומיה האישית של הפרט, את מדיניות החוץ שלנו ועוד ערכים ואינטרסים על פני חיי אדם.

המחסור הוא חלק מהקיום האנושי. לכן אין דרך להעמיד ערך כלשהו, ובכלל זה החשש לפיקוח נפש, כערך מוחלט. חיי ראובן עומדים בסתירה לחיי שמעון: אם נקנה שכפ"צים לא נוכל לרכוש תרופות. אם נמגן טנקים

כמה שווה שבויי ישראל?

לא נוכל למצוא משאבים למיגון מטוסי נוסעים. אם נחליט לקדש בתקציבנו הלאומי את חיי האדם בכל המובנים ו"בכל מחיר", נפגע בהכרח פגיעה אנושה באיכות החיים – בתרבות, בחינוך, ברווחה וכשאר הדברים ההופכים את החיים לכדאיים. הרטוריקה ההומניסטית, הכללית והיהודית, בנוסח "כל המקיים נפש אחת מעלים עליו כאילו קיים עולם מלא" (סנהדרין ד ה), איננה יכולה להוות אמת מידה סופית להכרעה בדילמות קצה. לעתים, כאשר נדרש "תיקון העולם", גם שפיכת דמיו של השבוי אפשרית, כמו דמיו של החולה, הלוחם, האישה, הנוסע בדרכים וכל אחד אחר.

הכול מודעים לטיעונים נגד שחרור השבויים במחיר מופרז: עסקה נדיבה מעוררת מוטיבציה לחטיפות נוספות. מול סכנת החיים של השבוי הנוכחי יש לשקול את סכנת החיים של השבוי העתידי. היענות לדרישות החוטפים משמעה שחרור אסירים שישובו למעגל הטרור. העסקה פוגעת בהרתעה כלפי מחבלים בפוטנציה שיודעים כי עונשם לא ימוצה. כבר על בסיס טיעונים אלו ברור כי "תיקון עולם" מחייב אותנו לזנוח את מבחן התוצאה ולהתחשב במחיר העסקה. ואולם חשוב להדגיש כי מדינה ריבונית חייבת לשקול שיקולים נוספים, מסדר גודל אחר:

המדינה וראשיה אחראים בראש ובראשונה לביטחון הלאומי. הקיום האישי של כל אזרח וחייל חשובים ביותר, אך הם משניים להגנה על הביטחון הלאומי. לכן אנו שולחים את ילדינו אל זרועות הסיכון בכל מחזור גיוס ומתגייסים בעצמנו לשירות מילואים. שיקולים מוסריים ותועלתניים מצדיקים את סיכון הפרט למען הכלל. באופן דומה עלינו לעשות למען השבויים או להימנע מעשייה מתוך אחריות כוללת. לפעמים שמירה על הביטחון הלאומי גוברת על פיקוח הנפש של הפרט. לניתוח זה תוצאות מורכבות:

מצד אחד חטיפת אזרחי המדינה וחייליה היא התרסה בוטה נגד המדינה ולכן מחייבת תגובה. את ההבלגה עלולים אויבינו לפרש כחולשה, וחיילינו – כחוסר תמיכה. לכן קיימת הצדקה מלאה לשימוש בכוח נגד החוטפים, ובכלל זה סיכון של חיילים נוספים. דמו של השבוי נחשון וקסמן איננו סמוק מדמו של המחלץ ניר פורז, ואף על פי כן היה מוצדק לסכן את פורז ואחרים, שהרי פעולת השחרור נועדה לא רק להציל נפש אחת אלא גם, ובעיקר, להשיג יעדים של ביטחון לאומי. כך גם דמו של יוני נתניהו נשפך באנטבה במשימה הרואית שתכליתה המידית היתה פדיון שבויים, אך תוצאתה המרכזית היתה חיזוק כושר ההרתעה הישראלי.

מהצד האחר על מדינה ריבונית להימנע מלהקריב אינטרסים עליונים של

ביטחון לאומי לשם הצלת שבויה. במצבים מסוימים עלולה הרגישות הקיצונית לשבויים להתברר כסכנה ממשית לביטחוננו:

כלפי חוץ, תשלום מחיר מופרז יוצר לנו תדמית של מדינה שאיננה מוכנה להקריב, נסחטת בקלות וחסרה כושר עמידה. בשכונה שבה אנו מתגוררים – רגישות איננה תכונה מוערכת; היא מזמינה תוקפנות. מתעורר חשש כי עסקת שליט המוצעת עלולה להציג את החמאס כמנצח הגדול של הקרב ברצועת עזה ולהכתירו כמנהיג העם הפלשתיני. מנגד, גם תגובה כוחנית מופרזת איננה רצויה: במלחמת לבנון השנייה יצאנו לפעולה צבאית נחפזת, שיש המעריכים כי חיזקה את מנהיגותו של חסן נסראללה כמנהיג, והפיחה רוח גבית בתנועת ההתנגדות שלו. האם פדיון שבויים מצדיק תשלום מחיר אסטרטגי זה?

כלפי פנים, בגלל רגישותנו, פעולה נועזת של חוליה מאומנת של ארגון טרור מצליחה לזעזע באחת את הביטחון הלאומי הישראלי, לשנות את סדר היום הציבורי ולהכתיב לנו, למשך תקופה ארוכה, את מצב הרוח. לעתים דומה כי מדינת ישראל רואה את עצמה מושפלת, כמעט מובסת, בגלל חטיפת חייל מצבאה. האם אחריותנו כלפי השבויים ושותפות הרגש שלנו עם בני משפחותיהם – נאצלות ככל שהן – מצדיקות השתקעות בדכרוך לאומי? האם עלינו לאפשר לאויבנו לחטוף לא רק את הבנים אלא גם את שמחת החיים שלנו?

תשומת הלב והרגישות למצוות פדיון שבויים אסור שתקעה. מותר לסכן חיי אדם – אפילו רבים – למען שבויי ישראל, ובלבד שתקדם לכך מחשבה רציונלית ששוקלת את היתרונות ואת החסרונות מנקודת הראות המצרפית של הביטחון הלאומי. גורלם של שבויים הוא אחת מהסוגיות הרבות המונחות על שולחנו הציבורי. יש להעניק לה את הפרופורציות המתאימות לחשיבותה, יחסית לנושאים אחרים שמציבים איומים וסכנות על המדינה. כל חייל שבוי הוא עולם ומלואו. אך היענות לדרישה הציבורית לשחרור שבויי ישראלי "בכל מחיר" עלולה לגרום נזק ליעד-העל שלשם השגתו הוא נשלח לחזית מלכתחילה, ולמענו נפלו חבריו בקרב: ביצור ביטחון המדינה.

הלב מלא חמלה כלפי משפחת שליט, אך חמלה איננה יכולה להיות שיקול יחיד בקבלת החלטות לאומיות. הללו נגזרות מחשיבה אסטרטגית כוללת, הכרוכה לעתים בבחירה טרגית בעבור הפרט.

מרצח רבין ליום הדמוקרטיה

"מי אשר כבה נרו ובעפר נטמן, בכי מר לא יעירו לא יחזירו לכאן." אלה היו המילים הכמעט אחרונות של יצחק רבין ז"ל. הוא שר אותן מעל הבימה בכיכר, שלמים נקראה על שמו. בתום הערב הנורא ביותר בחיינו הציבוריים נמצא "שיר לשלום" בכיסו של ראש הממשלה, ספוג בדמו.

בטרם נורה שר רבין עוד שורה מהשיר: "אל תביטו לאחור, הניחו להולכים." זו אמירה קשה, שנויה במחלוקת, המציגה את זיכרון העבר, ובכלל את הנופלים במלחמה, כמעכב התקדמות לקראת שלום עם אויבים. כדי שנוכל לשאת עיניים בתקווה, אומר המשורר, עלינו לדחוק מהתודעה את זכרם של מי שמסרו את נפשם בשדות המלחמה. האם אמת כואבת זו נכונה גם לזכרו של ראש הממשלה המנוח, שחיינו נלקחו ממנו בשדה השלום? האם עלינו להניח לו? לשם איזו מטרה?

רצח רבין שינה את הביוגרפיה הפרטית של רבים מאתנו, משל היה בן משפחה המוטל בחצר הפרטית ודמיו זועקים. הכאב הפך אותנו אז למשפחה אחת; רשות הרבים הומרה לאתר אבל אינטימי; בית יעקב בכה על עקדת יצחק. שונה המצב כיום. חמש עשרה שנה לאחר הרצח, האבל הציבורי מגייס פחות ופחות שותפים. הכאב מתעמעם, הזיכרון מיטשטש, הזעזוע פג. מחליפים אותם טקסים, מילים גבוהות וסימון בלוח השנה. רצח רבין איננו עוד חוויה אקטואלית, אלא טקס העובר תהליך בליה מואץ. על הרגע הנורא שבו עצרה האומה מלכת השתלטה שגרת "יום אבל".

דרכו של עולם היא שהמת נידון לשכחה; אך מה שנכון למת הפרטי אינו נכון למת הציבורי. פרוקסלית, החזרה לשגרה היא תכלית האבל הפרטי. אך רצח פוליטי, על רקע דתי, של ראש ממשלה מכהן הוא עניין שונה לחלוטין. האדם שנפל שדוד בכיכר העיר היה אמצעי; המטרה הסופית של הרוצח היתה הממלכתיות הישראלית. האקדה כוון אל רבין משום שהחזיק בכוח הסמלי והמעשי לפעול בנושאים מרכזיים ככלי של המדינה. במקום שוק רעיונות, מפלגות, קלפי וקואליציה הוצעו לנו אקדה וכוח קנאי עיוור ונחוש.

במקום שותפות לכללי משחק דמוקרטיים הוכתבו לנו הכרעות המתיימרות לבטא העדפות דתיות. הרוצח בכיכר מלכי ישראל יצא נגד מלכות ישראל. השנים שעברו מאז מלמדות שהסכנה לממלכה לא חלפה, ואף התעצמה. לפיכך אין להסכין עם שכחת יום הזיכרון לרצח.

הדרך שבה צוין היום עד עתה, מתוך התמקדות באדם שנרצח, מוכנת, אך מחמיצה את המשמעות המכוננת של הטרגדיה הלאומית שחווינו. עם חלוף השנים מתברר כי התוכן האישי של היום פוגע ביעילות שלו. עוד מעט יהיה זה כיום זיכרון פרטי; קרוביו של רבין זוכרים, והאחרים מתעלמים.

נדרש תיקון. יש להניח לאבל האישי ולקבוע את י"ב בחשוון, היום שבו נרצח ראש הממשלה, כתאריך שבו החברה האזרחית בישראל מציינת את "יום הדמוקרטיה". במועד שבו הותקפה הממלכתיות נדבר בה, נלמד אותה, נחגוג אותה. נזכיר את רבין לא באמצעות מסכת על חייו, אלא בהדגשת המסגרת שבמאבק עליה קופד פתיל חייו.

כלוח השנה הישראלי אין מועד שבו הכול מתאחדים סביב עניין משותף. יום הדמוקרטיה עשוי למלא תפקיד זה. הוא לא יציין זהות או אינטרס ייחודיים – דתי, לאומי או תרבותי – אלא יבליט את האפשרות לקיום שקט של בעלי זהויות שונות. כך למשל ערביי ישראל, שאינם שותפים לחגיגות יום העצמאות, ישמחו להצטרף ליום שיעמיד במרכז את החוויה הדמוקרטית. רבים בציבור הדתי והחרדי אינם מתחברים ליום הזיכרון לרצח רבין בגלל תחושתם שהוא נוצל לקידום עמדה פוליטית שהם דוחים בלהט. אחדים גם זוכרים את האשמה הציבורית השערורייתית שהוטלה בדתיים בתקופה הקשה שלאחר הרצח. אלה גם אלה יחברו ליום הדמוקרטיה, שיחול ביום שבו נרצח מנהיג דמוקרטי גדול.

אמת – סימן קריאה, סימן שאלה, שלוש נקודות

מבוא

אנחנו חיים בעולם פוסט-מודרני. הפנמה של השיח הפוסט-מודרני היתה אמורה להוליך את החברה הישראלית לנינוחות יחסית: עמדות חלוקות וערכים מתנגדים יכולים לחיות זה בצד זה משום שאין הם מבטאים "אמת" אלא העדפה ערכית; אין סיפור אחד חובק-כול – מטה-נרטיב – שאמור להשתקף בסיפורים הנבדלים של חלקי החברה. אדרבה, השיח הפוסט-מודרני אמור לתת מרחב לסיפורים שונים; תפיסת מציאות אחת לצד חברתה.

ואולם השיח הציבורי בישראל אינו פועל על פי התבנית הפוסט-מודרנית. אנו מתנהלים כבעולם מודרניסטי, שבו הצדדים לכל מחלוקת מבקשים להוכיח את אמתות טענותיהם ותקפות ערכיהם ואת השקרייות של עמדות הזולת. "אמת" ו"שקר" הן מילים שגורות על לשוננו. כל השותפים לשיח – איש הדת, האינטלקטואל הליברלי, השופט המקצועי, משרת הציבור, איש התרבות – באים אל רשות הרבים חמושים בטענות אמת. בשל כך הפולמוס הישראלי מתנקז אל שיח מונולוגי, סגור ודיכוטומי. במקום משא ומתן ביקורתי, שכרוך בהאזנה ובהפנמה, אנו מתגודדים אל מאבק בין "הכול" (אמת) ובין "לא כלום" (שקר).

המאמרים בשער זה בוחנים את שיח האמת הישראלי ואת תוצאותיו הקשות. מבין השיטין עולה הצעה לחלופה: יש לקיים את השיח הציבורי על בסיס מחויבות של המשוחחים לערכיהם, בלי להתנות מחויבות זו בהיגדי אמת.

האמת כקטסטרופה

בשיח הציבורי הישראלי יש שני מחנות: מחנה האמת – קטן, צבעוני, תזזיתי ואידאולוגי; והמחנה האדיש – גדול, אפור, פסיבי ונהנתן. שני המחנות גם יחד עלולים להוליך את מדינת ישראל לקטסטרופה.

הנציגים הבולטים של מחנה האמת הם עושי הכותרות: מכאן – השמאל הקיצוני, ומשם – הימין הקיצוני; מהצד האחד פונדמנטליזם דתי, ומהצד שכנגד פונדמנטליזם ליברלי וכיוצא באלה. עמדות הקצה חלוקות זו על זו בתכנים, אך שותפות בעמדותיהם העקרוניות כלפי המציאות: אלו גם אלו באות לשיח הציבורי כשהן חמושות באמת חד־משמעית, שאינה ניתנת לוויכוח. אין פרט בתמונת העולם של המחנה האחד שדומה לזה של יריבו האידאולוגי, אך התמונה עצמה שווה באפיון העליון שלה: היא חד־ממדית.

עם מחנה האמת נמנים לא רק קנאים, בעלי דעות־קצה מתנחליות או פוסט־ציוניות, אלא רבים אחרים ששדה הפעילות שלהם נמתח לאורכה ולרוחבה של המציאות הישראלית. הצד השווה שלהם הוא היכולת לפרש את המתרחש לפי עקרונות מסדרים, בעלי אופי גיליוטיני, שעולים בקנה אחד עם אמונתם והשקפותיהם. אפשר למצוא אותם בכלכלה, בדת, במדע, במשפט, בתרבות וכמובן גם בפוליטיקה. התקשורת, שבעצמה רוויה פטרוני אמת, מטפחת אותם, כי את האמת החד־ממדית אפשר לנסח במילים אחדות וחדות, והדבקים בה מצטיינים בפאתוס נבואי ובמימיקה עשירה ש"עוברת את המסך".

קל לזהות את ריבוני האמת: הם מתרחקים מדר־שיח מקשיב ונוטים למונולוג מכתוב. הם מצטיינים בקטלוג, סימון ואפיון של בני אדם, תופעות ועמדות. שפתם זרועה סימני קריאה, מתובלת בציטטות, בהוכחות ובהפניה אל דברים אחרים שהם עצמם אמרו. יש ביניהם דון־קישוטים תמימים (למשל מפעילי ארגונים חברתיים, לוחמי צדק ומנהיגי עמותות ציבוריות שוחרות טוהר) ויש מקיאוויליסטים מתוחכמים שמתחזים לחברי המחנה (דוגמת אומני שיווק, יחצ"נים או טרמפיסטים). אלה גם אלה מצטיינים בהפרחת אמירות פשטניות נטולות ביקורת עצמית, שבסופן הבטחה מחד גיסא ואיום מאידך גיסא.

ואולם רוב הישראלים אינם קונים את סחורת האמת. הם אדישים כלפיה ואף לועגים לה, משום שפעם אחר פעם נגלו האמיתות החד־ממדיות בקלונן. תפיסות פוליטיות אידאולוגיות חדות – מ"אף שעל" ועד "מזרח תיכון חדש" – כשלו. חזונות דתיים אוטופיים – מ"מדינת ההלכה" ועד "משיח עכשיו" – התנפצו. מיתוסים מוצקים – מ"צדקת הציונות" דרך "כור ההיתוך" ועד "תנו לצה"ל לנצח" – התערערו. תוכניות גרנדיוזיות – מהמהפכה החוקתית דרך המהפכה האמונית ועד המהפכה החילונית – התמססו.

הישראלים מפקפקים כיום במופעים שונים של טענות־אמת, בין שהן מופיעות במצע מפלגתי (שמועד להפרה), בדיווח תקשורתי (שמועד להטיה), במכרו מסחרי (שמועד לשחיתות), בדו"ח ועדה (שמועד למריחה), בשיעור חינוכי (שמועד לשטיפת מוח) או במצג תרבותי (שמועד למניפולציה). האמון במערכות מקצועיות, שנתפסו בעבר כדוברות שפת אמת אובייקטיבית, גם הוא בירדה. כך ביחס לפסקי הדין של בית המשפט, לדיווחי הצבא או לתפקוד השירות הציבורי.

התהליך מרתק: מצד אחד הגורם המתסיס של השיח הציבורי בישראל, לגווניו השונים, מציע עמדות חדות וטוטליות, שנחזות להיות מפתח קסם "אמתי" למצוקותינו. אם רק נפריט את הכלכלה, אם רק ניפטר מהשטחים, אם רק נחזור בתשובה, אם רק נפעיל את הצבא, אם רק נהיה רוחניים, אם רק נהיה לחברה אזרחית – ניגאל.

מצד אחר בחברה הישראלית הולך ופושא אי־אמון עמוק במוסדות, במערכות, במנהיגים, בחזונות ואפילו ב"אחר" באשר הוא. שתי התופעות קשורות זו בזו: הטוענים בשם האמת החד־ממדית נכשלים משום שמרכולתם אינה יכולה לנבא, להסדיר או לפחות להסביר מציאות חיים מורכבת. ההבטחות מופרות בשיטתיות; המצגים מתבררים כהתחזויות; התקווה כאשליה. למודי אכזבות נדחקים הישראלים אל עמדת אי־אמון ובעקבותיה אל האדישות.

מופעה המרהיב של האמת החד־ממדית במרכז השיח הציבורי, כשהוא עומד מול קריסתה הקבועה והשיטתית בשוק החיים, מוליך לשבר חברתי קשה. יש הבוחרים בבריחה: כ־37 אחוזים מהציבור נמנעים מלהצביע בבחירות הכלליות; אחרים מסתפקים בהצבעה ל"מפלגות נישא", שמתפנקות בעיסוק באינטרס אחד ומתעלמות מהשאלות ה"גדולות".

רבים אחרים מסתכלים בעיניים "מפוכחות" – כלומר ציניות – על כל ההליך הדמוקרטי, כמערכת כוחנית ואינטרסנטית ש"אדם ראוי" אינו רוצה להשתתף בה, בבחינת "הרעים לפוליטיקה". את השאיפה למלך־פילוסוף,

אמת – סימן קריאה, סימן שאלה, שלוש נקודות

בעל פרספקטיבה יודעת-כול, החלפנו בויתור על דרישות מינימום ממנהיגים. התכונה הנדרשת מהפוליטיקאי היא היכולת להיבחר. באווירה הנוכחית, משה רבנו, המגמגם, היה נשאר רועה במדיין, ואילו ארקדי גאידמק, המממן, נמשח להנהגת האומה (עד שנפל).

קשה לאתר הבדלים עקרוניים בין עמדותיהן של שלוש המפלגות הגדולות. הדעת אינה יכולה לסבול שבגין ובן-גוריון היו מתחלפים ביניהם בהנהגת מפלגותיהם. אך ממשיכיהם, אריאל שרון, שמעון פרס ויורשיהם, להקות של זאבים ועדרים של כבשים, חברו יחד ל"מפלגת מרכז". אין כאן המרה אידאולוגית, אלא שאלה מעשית אם המעבר מועיל לאדם ולמפלגה (בסדר זה). כך נותר הבוחר הישראלי מול שלוש אפשרויות: מפלגות אידאולוגיות של אמת חד-ממדית, על בסיס דתי, לאומי או ביטחוני; מפלגות נישה של אינטרס חד-ממדי; או מפלגות מרכז, שמאופיינות בהיעדר חוט שדרה אידאולוגי. זהו פיתוי משולש: לקנאות, להתעלמות או לפרגמטיות. ואולם את הנושאים הממוקשים שעל שולחננו הלאומי אי אפשר לפרק באמצעות אף לא אחת מאפשרויות אלה. כישלונה של האמת החד-ממדית גובה מחיר נוסף: מחברה ממלכתית נהיינו, זה מכבר, לחברה מגזרית. בעת האחרונה אנחנו מסלימים את ההתפרקות לכיוון של חברה אינדיבידואלית. תפיסת עולם ניהיליסטית, שגורסת שאין למשחק הקבוצתי מטרה, דוחפת רבים לפעול כשחקן בודד. המגמה להשתמטות משירות צבאי היא דוגמה לתהליך זה. בעוד שבעבר נמצאו הגיבורים הישראלים במערכות הציבוריות – פוליטיקה, צבא, אקדמיה, ממשל ושיפוט – הרי היום דמויות החיקוי מתפקדות במערכות הפרטיות, בייחוד בעסקים, בתקשורת ובבידור. האווירה של "איש לאוהליך ישראל" מקבלת חיזוק נוסף מתאוריות פוסט-מודרניות המחלחלות אל הקהל הרחב ומעודדות דה-מיסטיפיקציה של האמת, שמשמעותה ערעור על עצם האפשרות למתן ערך פנימי ל"אמת" כלשהי או אפילו לבקשת האמת.

על השיח הציבורי להפנים את הסכנה שבשני הקטבים: האמת החד-ממדית מחד גיסא, והייאוש מהאמת או הזלזול בה מאידך גיסא. אלה שתי רעות חולות שמזינות זו את זו. מתבקש מחנה שלישי, שמנהיגיו יהיו מוכנים "להיהרג" למען הרעיון שאין רעיון אחד שמסדר את המציאות. תכלית פעולתם תהיה קידומה של אמת מורכבת.

הלגינות הפוליטיים שאיישו את המחנה השלישי יורכבו מאותן קבוצות בחברה שהפנימו את הרעיון הליברלי, שדוחה את קבלתן של אמיתות אוטופיות. הם מכירים בחירות האדם ובכבודו כערכים ראשונים במעלה, מייחסים חשיבות

לפלורליזם רעיוני ולשונות אנושית, ולכן מוגנים היטב מפני היסחפות אחרי אידאולוגיות חד־ממדיות שמבקשות לכופף את המציאות האנושית לטובת רעיון. עם המחנה השלישי יימנו גם אלה שהזיכרון ההיסטורי היהודי חי בהם – הקנאות הקדומה, מתקופת בית שני, שהביאה לחורבן; והאידאולוגיות הגדולות של המאה העשרים, שקטעו איברים שלמים מגוף האומה – ולכן הם מתקשים להיסחף אחרי אידאולוגיות קצה.

חברי המחנה השלישי ישכילו להבין כי הזיכרון היהודי הייחודי וגם המחשבה הליברלית האוניברסלית אוסרים עלינו להסתפק בשחיתת הפרות הקדושות. את הריק הקיים יש למלא בהצעות חזוניות שמבוססות על חשיבה דיאלקטית שתעז להציע לכתחילה, לא כפשרה, תשובות רב־ממדיות על השאלות הגדולות.

מי ירים את הכפפה של מתן תוכן עקרוני ומעשי לשילוב של "יהודית" עם "דמוקרטית"? מתי תנוסח עמדה המחויבת בו־זמנית ל"דת" ול"פלורליזם"? האם אפשר להיות "ביטחוני" אך נאמן ל"זכויות האדם"? איך מתקיימים בשניות תרבותית – בין מסורת המערב למסורת היהודית? כיצד שומרים על קשר רגשי עמוק לארמות המולדת, אך יוצאים מסבך הסכסוך הפלשתיני? ומה מקומה של מדינת הלאום במציאות גלובלית?

שאלות אלה טרם נידונו ברצינות בשיח הציבורי בישראל. על סף העשור השביעי לקיום המדינה, אנו משולים ל"ילד מזדקן" שגילו הכרונולוגי אינו מלווה בהתפתחות מקבילה של תודעה, זהות וסולם ערכים. עד מתי ניוותר "תקועים" בגיל התבגרות לאומי, המאופייין בנטייה לאימוץ חפוז של אמת חד־מדית, ומשזאת כושלת, בהשתקעות באכזבה ובאדישות? נוכל לצאת אל המרחב הנינוח של בגרות לאומית רק אם נשכיל להתמודד עם השאלות הגדולות באמצעות ביקוש אחר אמת מורכבת. כך נחזיר ל"אמת" את שמה הטוב.

בשם האמת המקצועית

סדר היום הציבורי בישראל עמוס שאלות גדולות, השנויות במחלוקת עמוקה: אופי המדינה, גבולותיה, היחסים בין לאום למדינה ובין דת למדינה, זכויות אדם וביטחון, יעילות כלכלית מול צדק חברתי, שליטה במשאבים ציבוריים ועוד. מי יכריע במחלוקת הללו?

לכאורה, התשובה פשוטה: משטר של הפרדת רשויות מבזר את הסמכויות בין שלושה מוסדות הניצבים על גבעה אחת במערב ירושלים: הכנסת קובעת חוקים, בית המשפט מפרש אותם והממשלה מיישמת אותם. כך בתאוריה. בפועל, המאבק האמתי על שליטה בחיינו הציבוריים ניטש בין שני כוחות, שזהותם אינה חופפת את הפרדת הרשויות הקלאסית: המערכת הייצוגית מול המערכת המקצועית.

עם המערכת הייצוגית נמנים הכנסת והשרים גם יחד. את חברי הכנסת בוחרים כלל האזרחים, והרכבה מאזן בין מגוון ההשקפות, ההעדפות והאינטרסים בחברה הישראלית ההטרונגית. החלטותיה מעודכנות על פי שינויי הצבעים בקלדרוסקופ הישראלי באמצעות "יום הבוחר", שמשקף את ההעדפה הציבורית ברגע נתון.

המערכת המקצועית, מנגד, מורכבת משופטים ומיועצים משפטיים, מכלכלני-אוצר ומחשבים, מחברי מטכ"ל ומראשי זרועות הביטחון. הללו אינם נבחרים לתפקידם, אלא ממונים. משך כהונתם אינו מותנה באמון הציבור, אלא קבוע מראש. הלגיטימציה לפעולתם מבוססת על ההיבט הסמכותי ומעוגנת בידע, במומחיות, בניסיון ובמסורת מקצועית. הם טוענים לבכורה משום יכולתם להכריע על בסיס ניתוח אובייקטיבי ואמות מידה שאינן מוטות אינטרסים.

זו מול זו ניצבות פוליטיקה של זהויות ו"אמת מקצועית": הראשונה מתברכת בהיותה מבטאת ריבוי קולות, אך היא חשופה להתלהמות יצרים, היעדר שיקול דעת, קוצר ראות ואף שחיתות. השנייה מתגאה ביכולתה לנקוט עמדות עצמאיות, נקיות ושקופות, אך היא מואשמת בהיותה בימה לקידום העדפות ערכיות של אליטה לא נבחרת.

בשם האמת המקצועית

המאבק בין הייצוגי ובין המקצועי מתפרש על תחומים ציבוריים רחבים: המשפט, שעוסק בהסדרה נורמטיבית של החיים; הכלכלה, שמשפיעה על רמת החיים; והביטחון, שעניינו עצם החיים.

דובריה המרכזיים של המקצוענות המשפטית הכריזו כי עקרונית "הכול שפיט" – קביעה חשובה מבחינה סמלית, אך מזיקה מבחינה מעשית. המשפט ממלא תפקיד אקטיבי מול הכנסת – בפרשנות חוקים ובביטולם, ומול הממשלה – בבחינה של סבירות ההפעלה של שיקול הדעת המנהלי ועוד. רבים בשירות הציבורי מדווחים על תחושת חוסר אונים מול משפטיזציה של עבודתם, שמעתיקה את מרכז הכובד אל היועצים המשפטיים. המשבחים זאת מדברים על מרכזיותו של "שלטון החוק", ומסבירים כי "באין דין לא נשמר הדין". המגנים, לעומתם, מדגישים את "האימפריאליזם המשפטי" שמסכל את יכולתם של קובעי המדיניות, הנבחרים, לממש העדפות ערכיות שבשמן נשלחו לתפקידם. גם אם לא הכול שפיט, אין ספק שהכול מתוקצב. בדמוקרטיה, הנבחרים מעצבים את המציאות החברתית באמצעות שליטתם בתקציב הציבורי. הסמיכו אותם לכך המממנים – האזרחים. ואולם בישראל הכוח המעשי נתון בידי אליטה מקצועית כלכלית – נערי האוצר. הם קובעים מה יהיה טיב החינוך של ילדינו, כיצד תיראה ההשכלה הגבוהה, מה יוקצה לבריאות האזרחים ולרווחת ניצולי השואה המזדקנים. בתודעתם, הם "המבוגר האחראי", "שומרי הקופה הציבורית".

ומעל לכול – הביטחון. לצה"ל, הביצועיסט המקצועי, שמור מקום מרכזי בתהליכי קבלת ההחלטות בישראל: מלחמת לבנון השנייה הבלטה את התלות הרבה של המערכת הפוליטית בהערכות הצבא ובהמלצותיו. הוא הדין גם במשא ומתן על הסדרי שלום, שבהם כיכבו נציגי הצבא שניהלו מגעים עם מדינות אויב וארגונים. העובדה שרבים ממנהיגי המערכת הייצוגית היו בעברם בכירים במערכת הביטחונית מחזקת את החשיבות של המקצוענות הביטחונית בישראל.

מה סוד קסמה של האמת המקצועית? המקצוען המשפטי, הכלכלי או הביטחוני אמור לפעול במנותק מתכונותיו האישיות. השתייכותו הרעיונית, החברתית, האתנית, המגדרית, האמונית, התרבותית – אינה ממין העניין. הוא לובש מדים (גלימת שופט, חליפת עסקים או מדי צבא) ודובר שפה מקצועית (הקצאת זכויות, יעילות כלכלית או שיקולי ביטחון), ובכך מובהר כי פעולתו ישרה, נטולת פניות ערכיות, אוניברסלית ולכן גם הכרחית. הוא פושט את עצמו מעל עצמו, כביכול.

קל להתפתות לתיאור זה, בייחוד בחברה שסועה שמשועת להכרעות "טהורות", ולכן מאפשרת זליגה של סמכויות מהפוליטיקה אל גופים מקצועיים. אבל האמת המקצועית היא, לפעמים, אשליה. כל אדם, ובכלל זה מקצוען תם לב, פועל מתוך זהותו האישית והמרקם התרבותי-החברתי שעיצב את עולמו. האם יש ספק שהחלטות של מטכ"ל המאויש בכוגרי "גוש אמונים" יהיו שונות מאלו של מטכ"ל המאויש בכוגרי "שלום עכשיו"? האם כלכלן בוגר אוניברסיטת שיקגו וכלכלן בוגר "הקשת הדמוקרטית המזרחית" יחתמו על אותו ספר תקציבי? האם מקרה הוא ששופטים דתיים מכריעים בענייני דת ומדינה בשונה משופטים אחרים? ההחלטות מבוססות על פרשנות של המציאות, וזו, מעצם טבעה, מוטת ערכים והעדפות אישיות.

אפשר להוכיח את קיומם של יחסי גומלין בין ה"מי" ובין ה"מה". בארצות הברית, שופטים שמונו על ידי נשיאים רפובליקנים נוטים להכרעות שמרניות, ושופטים שמונו על ידי נשיאים דמוקרטים נוטים לצד הליברלי. למשל: תלונתה של אישה כי הופלתה על רקע מיני תתקבל ב-75 אחוזים מהמקרים אם שלושת השופטים "דמוקרטים", אך סיכוייה יצטמצמו ל-31 אחוזים אם השלושה "רפובליקנים". בתיק בוש נגד גור, שקבע את זיהוי המנצח בבחירות לנשיאות ארצות הברית בשנת 2000, נחלקו שופטי הערכאה העליונה – חמישה מול ארבעה – בדיוק על פי "שיוכם" המפלגתי. מתברר שאי אפשר להפריד בין זהותו של השופט ובין פסיקתו, ושקיימת זרימה מהממד האישי והפנימי אל הממד הציבורי והחיצוני.

מנגד, אסור לזלזל בתועלתן העצומה של מערכות מקצועיות. ייחודן בכך שהן פועלות בתוך מסורת מקצועית. השופטים, למשל, מחויבים לתקדים, לשמירה על רצף לוגי ורעיוני, לעקרונות היסוד של השיטה ולשפת השיטה. שלא כמו הפוליטיקאי, המקצוען נבחן ביכולתו לרסן את האינטואיציות שלו ולדכא את ה"אני מאמין" הפרטי לטובת מערכת שגדולה ממנו ומתקיימת מחוץ לו. המקצוען אינו משרת של מגזר, אלא של ציבור. האתוס והמחויבות שלו אינם נובעים מתחנת המוצא האישית, אלא מנקודת הסיום הציבורית. זה ייעודו ובכך הוא נבחן.

בתפקוד היום-יומי, השכיח, הזהות האישית של המקצוען אינה משתלטת עליו, והוא "יודע" מהי התשובה ההכרחית. אבל דווקא על השאלות הגדולות, שסביבן נרקמת הדרמה הישראלית, אין תשובת אמת הכרחית שניתנת לאיתור מקצועי. הדברים נכונים בהקשרו של כל מעשה פרשני – של יצירת אמנות, טקסט דתי או עובדות היסטוריות; הם נכונים שבעתיים בהקשר של פרשנות

בשם האמת המקצועית

המציאות על ידי שופט, כלכלן או אלוף, אשר קובעת תוצאות ממשיות, לפעמים הרות גורל, לחברה כולה. הדברים חריפים במיוחד כשעוסקים בתכליות חברתיות רצויות; הללו אינן יכולות להיגזר ממערכת ידע אוטונומית. גוף מקצועי עלול להיכשל בתפקידו, אם קיים פער גדול מדי בין מקבץ הזהויות האישיות של חבריו ובין עולמה של הקהילה שהוא משרת. כשם שמקצועיות אינה מתמצה באינטליגנציה, בידע ובניסיון חיים – נדרשות תכונות אישיות דוגמת רמה אתית והתאמה פסיכולוגית – גם שאלת הזהות של המקצוען חשובה מאוד. ככל שמערכת ציבורית מכילה מנעד זהויות אישיות עשיר יותר, כך היא גם מקצועית יותר. אמת מקצועית, שאינה עומדת גם באתגר של ריבוי הזהויות, היא מקצועיות פגומה.

המערכת הייצוגית היא תיבת התהודה האוטנטית של רצון הציבור. על המערכת המקצועית להותיר לה את הבימה המרכזית. אבל בדמוקרטיה המהותית, קול ההמון אינו בלתי מוגבל. נדרשת מערכת שתמתח ביקורת, תפרש ותיישם את רצון הציבור מתוך ראייה מקצועית. לכן יש לגנות את המגמה הפופוליסטית הנוטה לפגוע בסמכות המקצועית. עם זאת, על המערכות המקצועיות להפנים כי אין הן נשאות של "אמת" מדעית למחצה וכי יש בפעילותן ממד סובייקטיבי. עליהן לפעול בריסון ולגוון את הרכבן כך שישקף את ההווה הישראלית כולה. אין זו פגיעה באי־תלותן, אלא חיזוק יכולתן לפעול כשומרי הסף. הציבור יכוף את קומתו לפני משרתי הציבור, אם אלה לא ירימו את ראשם מעל הציבור.

הכול טוענים בשם ה"אמת": אידאולוגים מימין ומשמאל, דתיים וליברלים, נבחרים ומקצוענים. אבל שיח האמת הוא מתכון לקטסטרופה, אם משתמשים בו כדי להתעלם ממציאות מורכבת, כדי לכפות עולם ערכים או לשם הכרעה בשאלות של הסדרה חברתית. מול האמת נהוג להציב את השקר או את היחסיות. אנו מבקשים להציב מולה את המורכבות, את האמונה ואת הענווה.

מה בין ערכים ובין אמת?

במרכז הזירה הישראלית מתגוששות שתי השקפות עולם: דתית וליברלית. כל אחת מהן טוענת לבלעדיות על סולם ערכיו של אדם, בבחינת כולה שלי. שתיהן דוברות בשפה ברורה, חדה, טהרנית ואף כוחנית. שתיהן מציגות תמונת עולם מלאה ועקיבה, ושתיהן חותרות לעיצוב כולל של המציאות: עולם הרוח והיצירה, הפוליטיקה והמשפט, רשות היחיד והרבים. זו אומרת "מלוא כל הארץ כבודו" וזו מתריסה "מלוא כל הארץ משפט". שתיהן מתנשאות מעל זולתן, כך שפטרנליזם דתי המתנאה בעגלה מלאה פוגש בפטרנליזם ליברלי שמתגאה בעולם נאור.

קיימות הבחנות עקרוניות בין שתי השקפות העולם. הן נבדלות, לכאורה, במקור הסמכות שלהן (אלוהית מול אנושית), בתכליתן (רוחנית מול ארצית), בטיבן (הדת מעוניינת "להוכיח" את הזולת, ואילו הליברליזם מסייג עצמו מכפייה על הזולת) ועוד. ההבחנות חשובות, אך אין בהן כדי לטשטש את העובדה שקיימת זהות בדרך שבה נביאה, עסקניה ושופטיה של כל השקפת עולם משווקים אותה: כל אחת מהן טוענת כי היא "דת אמת".

הצגת המערכת הדתית והמערכת הליברלית כמערכות אמת מובילה להתנגשות חזיתית ביניהן. המתח בין דתיים לחילונים ובין דת למדינה הוא מהאתגרים הגדולים של החברה הישראלית. הוא משפיע על הפוליטיקה – כשליש מחברי הכנסת השישה עשר (משנת 2003) נבחרו על בסיס עמדתם בעניין זה; על התרבות – אנו מידרדרים למלחמת תרבות בין דתיים לחילונים; על המשפט – המחלוקות גורמות לפגיעה באמון בבית המשפט ולשיתוק בהליכים הנדרשים לקבלת חוקה; ועל יכולת התפקוד הלאומית – כאשר יחידים נוקטים עמדת סרבנות בשם האמת הדתית או בשם האמת הליברלית. תוצאה זו אינה הכרחית. המפתח לשינוי טמון בהבנה רחבה כי המפגש בין עולם דתי לעולם ליברלי אינו מפגש בין אמיתות אלא בין אמונות.

אמת היא עניין שניתן להוכחה אמפירית ואובייקטיבית. במונח זה הדת איננה אמת, משום שלא קיימת ראיה להתגלות האל ולמקורה האלוהי של

מה בין ערכים ובין אמת?

התורה. עדותה של התורה על מעמד הר סיני היא פנימית, ואין לה שום אישוש חיצוני. אין אלה מילולות כפירה; אדרבה, אלה דברי אמונה, משום שהם מקנים משקל מכריע לעמדתו של האדם, שבהחלטתו שלו מקבל עליו עול מלכות שמים.

כמה מאכזבת היתה האמונה אילו התבססה על מה שנדמה להיות עובדה – ממצא ארכאולוגי, סדר האותיות בתורה, התגלות נבואית, או הישרדות היהודים במשך הדורות. דווקא אמונה שאינה תלויה בעובדות יכולה להיות מוחלטת, כפי שראוי שאמונה תהיה, שהרי תמיד עלולה ההוכחה להתברר כמופרכת. מבחינה דתית, הסובייקט האנושי הוא העוגן של נוכחות האל בעולם.

תיאור זה של האמונה הדתית נכון בנוגע לכל מערכת ערכים, ובכלל זה החילונית-ליברלית. על הליברל להפנים שהוא אינו נושא בצקלוננו היגרי אמת, גם אם לעמדתו יש תמיכה רחבה בתרבות המערב, בחוקות של מדינות ובמסמכים בין-לאומיים. כוהני "הדת הליברלית" לוקים ביוהרה כשהם מניחים שהעדפותיהם הערכיות נכונות במובן אובייקטיבי. אין אמת מידה חיצונית משותפת שמצדיקה היגר זה.

הוויתור על שיח האמת אינו מפקיע את הערך והתוקף שבני אדם מייחסים לערכיהם. ממש כשם שהמחויבות בין בני זוג או בין הורים לילדיהם יכולה להיות עמוקה ובלא תנאי, אף שאינה משקפת טענת אמת, כך גם דתיים וחילונים עשויים להיות מחויבים בלא תנאי להשקפת עולמם ולגזור ממנה את התנהגותם, גם אם אין היא משקפת אמת אובייקטיבית.

המסקנה מניתוח זה ברורה: אם בעלי המחלוקת אינם מצוידים בטענות אמת אלא בבחירה אישית, עליהם לקדם את עמדתם מתוך ענווה וצמצום עצמי. אין הם רשאים לנקוט עמדה של פטרונות תרבותית כלפי הזולת, ומתבקשת מהם ההבנה שהפגנות והעומק שנובעים מההחלטה להיות דתי או חילוני-ליברלי יכולים גם לפרנס החלטה אישית הפוכה.

כך למשל המצער המתוקשר של הקהילה ההומו-לסבית בלב ירושלים מעורר דחייה אצל דתיים, שמקטלגים יחסים חד-מיניים כתועבה. זה שיפוט ערכי, שמבטא עמדה דתית מושרשת, אך אין הוא מייצג אמת. לכן, על הדתי להימנע מלכפות איסור על קיומם של יחסים אלה או מלחסום את רשות הרבים בפני מצעד גאווה.

עם זאת, אין לדרוש מהדתיים להסב את עיניהם ולהכחיש את התופעה. אדרבה, מכיוון שהיא סותרת את אמונתם, מתחייבת התייחסות דתית, במיוחד במערכות החינוך. הדיון הפנימי יכול להתפתח בכיוונים שונים – מהחרפת

אמת – סימן קריאה, סימן שאלה, שלוש נקודות

הגינוי של העדפות חד-מיניות בשם האמונה ועד מציאת פתרונות הלכתיים לריכוך היחס לתופעה. כך או כך, אין לפעול בכוחניות נגדה, משום שההתנגדות לה אינה מבוססת על טענת אמת אובייקטיבית.

ובכיוון ההפוך: מקצת הציבור החרדי מתנגד להכללה של לימודי חול בתוכנית הלימודים החרדית. רבים תוקפים זאת בשם "טענות אמת" מגוונות: דאגה לגורל הילדים החרדים שיאבדו את יכולת ההתפרנסות, חשש לעתידה של החברה שיגדלו בה אזרחים עם ליקוי תפקודי וכדומה. ואולם טענות אלה מבטאות סולם ערכים מסוים, ותו לא. ניסיון לאכוף על החרדים את לימודי הליכה היה נגדע באפו אילו היה הרוב הישראלי מפנים את המחשבה ששאלת התכנים שילד צריך ללמוד אינה עניין של "אמת" או היפוכה, אלא עניין של ערכים, העדפות ורשתות נאמנות. הגנה על הילד של הזולת מפני הוריו היא פטרונות שהדעת, בוודאי הליברלית, אינה סובלת.

בשני המקרים הקודמים אפשר ליישב את המחלוקת באמצעות אי-התערבות של האחד בתחומו של האחר, ואולם יש מצבים קשים יותר, שבהם שתי ההשקפות מתמודדות על בכורה באותו עניין עצמו. למשל: מה יהיה צביונה של השבת ברשות הרבים של המדינה היהודית והדמוקרטית? האם ישבות הרחוב או לא? ודוק: טענה ליברלית בדבר התוקף האוניברסלי של זכות כמו חופש העיסוק לעבוד בשבת אינה אמת, ממש כשם שטענה בדבר היות השבת נכס לאומי ששומר על עם ישראל אינה אמת. זו גם זו מבטאת העדפה ערכית בלבד. כיצד אפוא ננהג?

על סדר היום עומדת הצעה לפתיחה של מקומות בידור, תרבות ופנאי, וגם תחבורה ציבורית בשבת, בצד סגירה של המסחר והתעשייה. ההצעה אינה עומדת בקריטריון האמת הדתית או האמת הליברלית, ולכן שני המחנות היו אמורים לדחותה. ואולם אם הדתיים והחילונים יכירו בכך שמולם עומדת מערכת ערכים חשובה, שמשקפת בכנות את עולמם של המחזיקים בה, ייפתח שיח ותתאפשר הקשבה לעמדות הזולת. אין לסרטט מראש את הפתרונות שיתקבלו, שהרי זה טיבו של דו-שיח אמתי, שהוא פתוח ודינמי, אך אפשר שמתארם הכללי יהיה דומה להצעה שעל סדר היום. המאמינים משני הצדדים יחיו באמונתם, אף שהיא לא תתממש במלואה.

סילוקן של טענות אמת מהזירה מאפשר הסתכלות חדשה על מגוון הסוגיות שבהן ממוקד הסכסוך בין דת למדינה בישראל. הסדרה הסטטוס קוו והצעות של אמנות בענייני דת ומדינה נתפסים כיום כפשרה שמבטאת חולשה יחסית של המתפשר; עמדת בדיעבד, טקטיקה פרגמטית לשעת מצוקה. זו טעות.

מה בין ערכים ובין אמת?

אם המפגש הוא בין מאמינים ולא בין אמיתות, או אז אין מקום לפיתוח ציפייה ל"תיקון עולם במלכות שדי" או ל"תיקון עולם בממלכת החירות". ההסדר הנתפס כפשרה מבטא אידאל עקרוני. אין בו ויתור על עמדה או פגם בנאמנות להשקפת עולם, אלא הכרה בהיעדר מונופול על האמת והפנמה, לעתים קשה וכואבת, של המשמעות הנגזרת מכך. שואפי ההסדרים החברתיים אינם חלשי-דעת. הם גיבורים הכובשים את דעתם בלי לוותר עליה.

לכל אחד זהות אישית ובה עקרונות חייו. כלולות בה עמדות מוגדרות בנושאים הרי גורל, כגון ענייני דת ומדינה. ואולם בזהות האישית צריך להיות כלול רכיב נוסף: תוקפן של עמדות הזולת אינו נופל מתוקפן של אמונותי. זהו עקרון-על המנווט את כל מחויבויות חיינו.

מקצת מאמרי הספר פורסמו (לעתים בכותרות שונות או בשינויים ניכרים)
במקומות האלה:

הארץ (10.2.2006)	מרינטות של נושא אחד
הארץ (6.10.2005)	האל שהכזיב
הארץ (12.1.2007)	מנהיגות "כאילו"
הארץ (17.10.2005)	הפכים מסוכסכים
הארץ (1.6.2006)	לא לאלטנוילנד, לא למדינת יהודה
הארץ (5.10.2006)	מולדת יש רק אחת
הארץ (28.7.2006)	כאן ביתי
הארץ (16.9.2006)	העבר שבהווה
הארץ (15.6.2007)	שבחי מקום
ידיעות אחרונות (6.5.2008)	יום זיכרון של דור מאושר
הארץ (22.4.2007)	למה לנו מדינה?
הארץ (26.8.2005)	הזמנה לשיחה עם האחר
הארץ (20.3.2006)	עמלק, עמיר ושאר דמונים מסמכי החזון של ערביי ישראל:
הארץ (8.4.2007)	טעויותיו של הדור הזקוף
הארץ (10.3.2009)	בלי נאמנות אין אזרחות?
הארץ (11.11.2005)	ארץ ישראל קודמת למצוות?
הארץ (15.5.2007)	על דת, מתברר, אפשר להתפשר
הארץ (25.9.2007)	ניקוב הבלון הרכושני
הארץ (12.10.2005)	האורקל המשפטי-הלכתי
הארץ (30.12.2005)	יש שופטים בירושלים
הארץ (5.7.2007)	הקתרזיס לא מומש
הארץ (14.2.2009)	עת לחקור
ידיעות אחרונות (2.2.2010)	אוטונומיה משפטית לרתיים
ידיעות אחרונות (11.11.2009)	לפרוץ את ערי המקלט
הארץ (12.4.2006)	הפיתוי שבנס, העוצמה שבהתנסות
הארץ (18.4.2006)	מסע החירות ומשא האחריות
הארץ (28.9.2006)	אנחנו חפים, אחרינו המבול
ידיעות אחרונות (20.3.2008)	בין שושן לג'אבל מוכאבר
הארץ (7.7.2006)	יותר מדי צדק
הארץ (15.7.2005)	התנתקות, לא פרדה

הארץ (1.11.2006)	כמה שווה שבוי ישראלי?
הארץ (23.10.2007)	מרצח רבין ליום הדמוקרטיה
הארץ (6.12.2007)	האמת כקטסטרופה
הארץ (20.12.2007)	בשם האמת המקצועית
הארץ (13.12.2007)	מה בין ערכים ובין אמת?