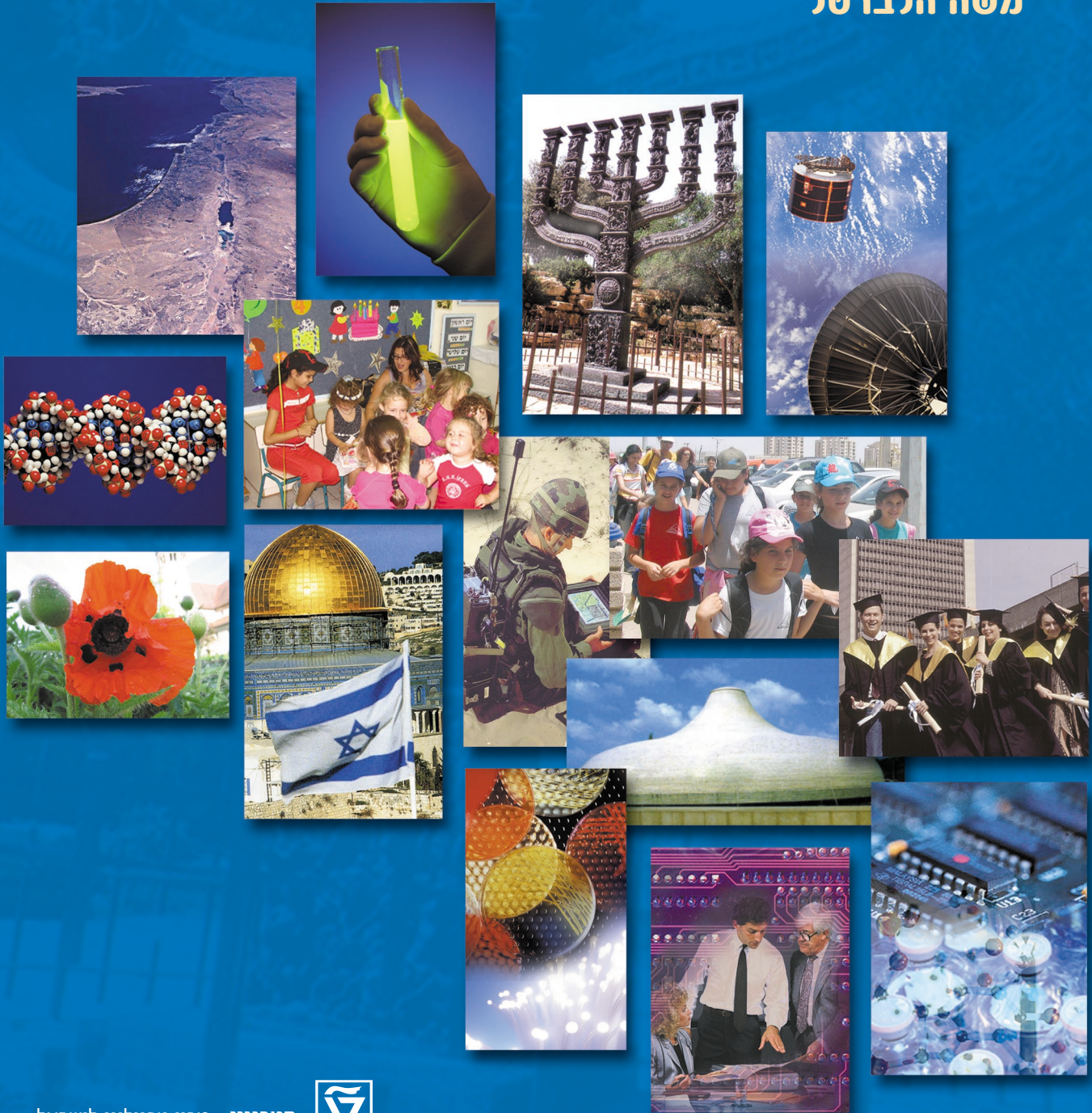




תנאים לשגשוגה של מדינת ישראל

4 זהויות יהודיות מודרניות ומדינת ישראל

משה הלברטל



מוסד שמואל נאמן למחקר מתקדם במדע וטכנולוגיה

1 מבוא

מוסד נאמן הוקם בשנת 1978 ביוזמת מר שמואל נאמן. מטרת המוסד ודרך פעולתו פורטו במסמכי ההקמה: "מוסד נאמן מוקם לסייע בחיפוש פתרונות לבעיות הלאומיות בתחום הפיתוח הכלכלי, המדעי והחברתי במדינת ישראל"; "בחירת נושאי הפעילות תותנה על ידי השאיפה לעידוד בפתרון בעיות המדינה לטווח בינוני וארוך, תוך ניצול מאגר כוח האדם המדעי והטכנולוגי הנמצא בטכניון וגיוס צוותות המורכבים מאנשי הטכניון ומחוצה לו לתקופות מוגבלות אשר ירכזו מאמציהם בנושאים שנקבעו".

להשגת יעדים אלה מקדם מוסד נאמן מחקרי מדיניות ומדיניות מו"פ מתוך כוונה לגבש על בסיסם ניירות עמדה ומסמכי מדיניות, אשר יובאו לפני הציבור המקצועי והציבור של קובעי המדיניות, ויצילו לפניהם חלופות שונות לקבלת החלטות.

2 ייעוד והיקף פעולה

הדגש העיקרי בפעילות המקצועית במוסד נאמן היא באותם תחומים שהם כפן הביניים, שבין מדע וטכנולוגיה ובין כלכלה וחברה. הפעילות בתחומי ביניים אלה הינה חשובה כיום יותר מאשר אי פעם בעבר, וזאת משום שבתקופתנו המדע והטכנולוגיה הם הכוח המניע לקידום ושגשוג כלכלי ויש להם השפעה מהותית על איכות החיים ועל מגוון של היבטים חברתיים. זה הייחוד של מוסד נאמן כמכון למחקרי מדיניות. היבט חשוב נוסף לפעילות בתחומי ביניים אלה אמור להיות האימפקט שלהם על המחקר המדעי והטכנולוגי ועל קביעת סדרי עדיפויות בתחומים אלה. קשרי הגומלין ההדוקים בין מדע וטכנולוגיה ובין כלכלה ובין חברה יוצרים מערכת מורכבת של היזונים הדדיים וכתוצאה מכך ההתפתחות המדעית והטכנולוגית כיום אינה מתנהלת בדרך עצמאית לחלוטין כפי שהיה בעבר הלא רחוק. היא מושפעת בצורה גוברת והולכת על ידי צרכים כלכליים וחברתיים. לפיכך, ההבנה של קשרי גומלין אלה הינה אלמנט חשוב נוסף בקביעת מדיניות מחקר ותחומי מחקר באוניברסיטאות ובמכוני מחקר.

3 מבנה ודרך פעולה

מוסד נאמן ממוקם בתוך קמפוס הטכניון ונהנה מהתשתית של מוסד זה. יחד עם זאת מוסד נאמן הינו גוף עצמאי מבחינה משפטית ומנהלית. מבנה זה מאפשר לו פעולה יעילה למילוי ייעודיו בכל הקשור לגמישות בהרכבת צוותי חוקרים ומומחים, הכוללים גם נציגים מאוניברסיטאות וגופים מחוץ לטכניון, הדרושים לפעילות הבין-תחומית.

4 פעילות מקצועית

סקירות של פרויקטים שונים, שבוצעו במוסד נאמן מוצגות בדיווחים השנתיים המופצים בציבור. חומר זה ופרסומים אחרים מוצגים באתר האינטרנט של המוסד www.neaman.org.il.

תחום מחקרי מדיניות לאומית הקשורים במדע וטכנולוגיה הנו גרעין הפעולה של מוסד נאמן. הוא משתלב בפעילויות יישום ופעולות משלימות נוספות, שעיקרן הוא יצירת קשר עם השטח, בכל הקשור לנתונים הנדרשים למחקרי מדיניות, שמטרתן ליצור תודעה בציבור המקצועי ובציבור מקבלי החלטות כדי ליישם את מחקרי המדיניות. הפעילות במחקרי מדיניות מקיפה ארבעה תחומים עיקריים: מדע-טכנולוגיה-כלכלה; סביבה תשתית ותכנון לאומי; טכנולוגיה וחברה; חינוך אוניברסיטאי, הון אנושי והתפתחויות מדעיות. פעילויות היישום כוללות, בין השאר, ייזום וניהול של השותפים האקדמיים בקונסורציה שבמסגרת מג"ט ומאגרי מידע לשימוש החוקרים והציבור הרחב.

מוסד ש. נאמן
למחקר מתקדם במדע וטכנולוגיה
הטכניון
מכוו טכנולוגי לישראל

תנאים לשגשוגה של מדינת ישראל

זהויות יהודיות מודרניות ומדינת ישראל

משה הברטל

מאי 2006

פתח דבר

בסוף שנת 2004 הקים מוסד נאמן של הטכניון מפעל לחשיבה ומחקר לטווח רחוק על בעיות היסוד העומדות בפני מדינת ישראל ועל התנאים הנדרשים לשם הבטחת שגשוגה של המדינה. ראש הפרויקט היה פרופ' אביעזר רביצקי מהאוניברסיטה העברית.

החוברת שלפנינו היא אחת מסדרה של חיבורים המציגים את פרינו של מפעל זה. במסגרת הפרויקט הנדון התכנסה קבוצת חוקרים והוגים מן השורה הראשונה של החברה הישראלית המייצגים תחומי עניין שונים – פילוסופי, מדיני, חברתי, משפטי וטכנולוגי. כל אחד מן המשתתפים קיבל על עצמו לחבר חיבור עצמאי שיתרכז באחד מן התחומים המכוננים של ההווה הלאומית, לנתח את המציאות ולגבש הצעות והמלצות לקראת העתיד תוך הדגשת הסיכויים והסכנות העומדים בפנינו. החיבורים נועדו אפוא להתרומם מעל המאורעות התכופים והאינטרסים הדוחקים, להתבונן במציאות במבט-על רפלקטיבי ולהציע דרכים אפשריות לשם תיקונה ושיפורה. המחברים גם השתדלו ככל האפשר להתעלם מן המחלוקות הפוליטיות החולפות ולהתרכז בסוגיות תרבותיות, חברתיות ומעשיות בנות קיימא הצפויות להעסיק את החברה והמדינה בעתיד הנראה לעין.

בשלב זה כוללת הסדרה ששה חיבורים:

- עבודתה של הפרופ' רות גביזון – "באין חזון יפרע עם": מטרת על לישראל ונגזרותיה" – מציבה בפני המדינה יעדים ארוכי טווח שיאפשרו לקיים איזון ראוי לבין לכידות חברתית ושותפות במפעל הלאומי, מצד אחד, לבין מחלוקות וריבוי עמדות מצד שני.
- עבודתו של הפרופ' שלמה אבינרי – "הערות לסדרי ממשל בישראל" – מתרכזת בסוגיות שונות המשבשות את מהלך החיים הציבוריים.
- עבודתו של הפרופ' אביעזר רביצקי – "העם היהודי בזמן הזה: בין הכרחיות לחירות" – הוקדשה לשתי שאלות יסוד - התמורה המהירה שהתחוללה בזמננו במצבם של העם ומדינתו והאתגר החדש שמציבה בפנינו 'מלחמת הציוויליזציות' (האמיתית או המדומה).
- עבודתו של הפרופ' משה הלברטל – "זהויות יהודיות ומודרניות ועתידה של מדינת ישראל" – מתרכזת בריבוי הזהויות היהודיות המתייצבות זו מול זו במציאות הישראלית.
- עבודתו של הפרופ' זאב תדמור – "בלא מדע אין עתיד - בלא טכנולוגיה אין קיום" טוענת שהצטיינות במדע וטכנולוגיה היא תנאי הכרחי להישרדותה ושגשוגה של מדינת ישראל.
- עבודתו של הפרופ' יחזקאל דרור – "אריגת עתיד למדינת ישראל" מציגה עתידים חילופיים למדינת ישראל ואסטרטגיות למימושם.

אני מקווה כי מאמרים אלה יעוררו דיון ציבורי רחב ויהווו אבן מרכזית בבניית החזות העתידית של מדינת ישראל.

פרופ' נדב לירון

מנהל מוסד ש. נאמן.

מדינת ישראל הציבה את שלומי אמוני ישראל ואת המסורת היהודית בפני מציאות היסטורית, פוליטית ותרבותית חסרת תקדים. תנאי הרקע הרגילים שבהם פעלה דת ישראל במשך דורות נשתנו ללא הכר בכל הנוגע לרבדים הבסיסיים ביותר של הקיום היהודי. התמורות המקיפות הללו נוגעות לשלושה תהליכים של חילון, המרכיבים הבסיסיים של הקיום היהודי: הזמן, הזהות והסמכות. התנועה הציונית הקימה מדינה יהודית שאינה לא גלות ולא גאולה. מדינה זאת, שאמורה הייתה להתהוות מתוך מאמץ אנושי שיטתי, שברה את התמונה ההיסטורית הבסיסית של היהדות, שראתה את העם היהודי מתנהל בין שני קטבים מוציאים וממצים של גלות וגאולה. בכך חוללה הציונות חילון משמעותי של קטגוריית הזמן המסורתית. בעיה נוספת וחמורה לא פחות מקודמתה עוררה הציונות בהציבה תחליף לאומי חילוני לזהותו של היהודי – זהות, אשר עד להופעתה של הציונות הוגדרה באורח בלעדי עבור שלומי אמוני ישראל במונחים של הנאמנות לתורה ולמצוות. ההופעה של קולקטיב יהודי שאינו מזהה את עצמו במונחיה של ההלכה, ומצד שני הוא מעוניין לשמור על זהות יהודית פרטיקולרית בסיסית, הייתה ונותרה תופעה חדשה לגמרי לבעלי ההלכה. אלה רגילים היו לעמוד במאבק מול תנועות התבוללות והסתגלות שהופיעו באירופה בעוצמה במאה התשע-עשרה. הקטגוריות המקובלות של מומר, מין או משומד, המציאות יהודים שהפכו לבני דת אחרת או ששינו את השתייכותם הלאומית, הפכו לריקות בבואן להתמודד עם חברי התנועה הלאומית החדשה שפרקו עול מצוות. תחום זה מסמן את המרכיב השני של החילון הנוגע לזהות היהודית. נוסף לכך, התחום השלישי של החילון הוא חילון הסמכות, המתבטא בהקמה של מערכת ריבונית ישראלית, המקיימת מוסדות חקיקה ושיפוט שאינן נשענות על מבני הסמכות המסורתיים של ההלכה. אולם לחילון הסמכות יש גם משמעות פרדוקסלית למדי. מדינה יהודית ריבונית מעמידה את בעלי ההלכה במצב הפוך מהתהליך שהתחולל מאז המאה התשע עשרה. בראשית המאה התשע עשרה ניטלו מן הקהילה אמצעי הכפייה שלה. המדינה האירופית הריכוזית סיפקה אמנם אפשרויות השתלבות ליהודים בתחומה, אולם המחיר שהיא גבתה מהם היה אובדן האוטונומיה של הקהילה. עם הקמתה של מדינת ישראל ניתנים ליהדות המסורתית אמצעי כפייה מעבר למה שהיה לקהילה היהודית האוטונומית של ימי הביניים. התנועה הציונית שקמה והצליחה על אפם וחמתם של מרבית גדולי התורה האורתודוקסים, סיפקה בידיהם מכשיר שמעולם לא היה להם. מדינה, ובוודאי מדינת הלכה, אינה קטגוריה שההלכה מכירה והיא קטגוריה חדשה לחלוטין. דרכי העמידה של נושאי המסורת מול התמורות המקיפות הללו יכתיבו במובן מסוים את גורלה של מדינת ישראל בעתיד וכמו כן יקבעו את אופייה של היהדות כדת לדורות הבאים.

מעשה חילון כביר זה נעשה סבוך אף יותר משום שהוא נשען על השפה המסורתית. בבקשה לראות את עצמה כממשיכתה של העבר היהודי ומתוך ניסיונה להקנות ממד של עומק להוויה ההיסטורית החדשה שהיא יצרה, הסתמכה התנועה הציונית על יסודות מסורתיים מן העבר. התמורה שחוללה הציונות לא נעשתה אפוא באופן משוחרר מן השפה המסורתית. היא השתמשה בה ונסמכה עליה, ובעזרתה סחפה את המוני בית ישראל ממזרח אירופה ועד לצפון אפריקה. כך לדוגמה, על אף שהציונות התנערה מהתודעה המשיחית של הזמן היהודי, ניהלה הציונות יחס סבוך עם המושג "שיבת ציון" ו"גאולת ישראל". הדי העבר היהודי שהודחקו ונשמרו כאחד, עתידיים

לתבוע את עלבונם ולדרוש את מקומם, ובמאבק הזה שבין תהליכי החילון העמוקים והתשתית הדתית שעליהם הם מתקיימים עתיד גורלה של מדינת ישראל להיקבע.

מסורות העומדות מול שינוי נוקטות בדרך כלל בתהליך הפרשני המאפשר את התאמתה של המסורת לשינוי ואת הכללתו של השינוי ברשת הנורמטיבית והאידיאולוגית כפי שמציבה המסורת. תהליך זה נעשה על פי רוב באמצעות דימוי מילתא למילתא, על ידי אנלוגיות מתקדימים דומים ועל ידי הרחבתם והתאמתם של מושגים ונורמות המצויים במסורת עצמה. המציאות שהציבה מדינת ישראל בפני דת ישראל היא הרבה מעבר לשינוי שניתן להכיל אותו באמצעים הפרשניים הרגילים של מסורת דינאמית. מצב משברי המובדל משינוי מקומי, מתאפיין בכך שתנאי המסגרת עצמם מתערערים, ולפיכך מהמסורת נגרעת תשתית הרקע הקבועה, המאפשרת את התנועה מן התקדים אל הבעיה העכשווית. אל מול האתגר שהניחה מדינת ישראל למפתנה של היהדות, התייצבה מנהיגות רוחנית דתית, החסרה את ההשראה והמעוף להיענות באופן יצירתי לאתגר הזה, והיא מנסה להפעיל כלפיו את הדפוסים הרגילים של העבר במצב שבו תנאי הרקע השתנו לחלוטין. כישלון היסטורי זה העמיד את היהדות בפני אחד מרגעי המשבר הקשים שהיא ידעה. מאמר זה עניינו במיפוי ובהצבה של תחומי החילון והתמורה של הזהות, הסמכות והזמן, ומהווה ניסיון להעמיד מענה נורמטיבי לשאלות ששבר עמוק זה יצר. נתחיל בחילון הזהות היהודית.

[א]

אחד הרגעים הדרמטיים בספרות ההלכה, שבהם ניכרת בעליל התפוררות הזהות היהודית המודרנית, מצוי בתשובתו של רבי יעקב ברייש, העוסקת בשאלת גיור שהובאה בפניו. אין זה פלא שהשבר של הזהות היהודית המודרנית עולה בהקשר זה, משום שמוסד הגיור מעלה לפני השטח את המתחים המורכבים של הגדרת הזהות העצמית של הקהילה. האופן שבו מבנה קהילה את זהותה מתבטא בין היתר באופן שבו היא מנסחת את כלי הכניסה והיציאה אל תוכה ומתוכה. הדרישות שהיא מציבה בפני המצטרף משקפות את תפיסתה אודות זהותה העצמית, וכשזהות זאת מתפוררת הופכות דרישות אלה ללא מובנות מאליהן. רבי יעקב ברייש, אחד מגדולי בעלי ההלכה האירופים ששרדו את השואה, מצא את עצמו מטפל במספר גובר והולך של מקרים שבהם גרים, המונעים על ידי הרצון לשאת יהודי, מבקשים להצטרף לכלל ישראל. לפי ההלכה, כפי שהוגדרה ב'משנה תורה' ו'בשולחן ערוך', אסור לתחילה לבית דין לקבל גר שמונע על ידי מניע מסוג זה, על אף שבדיעבד הגיור תקף. למרות פסיקה זאת, בעלי הלכה מסוימים סברו שהמצב ההיסטורי החדש מתיר ואפילו מחייב לקבל גרים כאלה לתחילה. עמדה כזאת מצוטטת על ידי הרב ברייש בתחילת תשובתו, מתוך ספרו של הרב מנחם קירנשבאום, רבה של פרנקפורט באותה עת, המנמק את ההיתר בטעמים הבאים:

להתיר לקבל גרים הבאים מחמת אישות, שבאם לא יקבלו אותם ילכו להרבנים הרפורמים שאין מדקדקים בטבילה ולא היו גרים על פי דין כלל, לכן התיר לקבל אותם ויהיו על כל פנים גרים מדינא. ואף דמבואר בגמרא ורמב"ם ושולחן ערוך דצריכין לבדוק שמא בשביל אשה בא, כיוון שעל כל פנים בדיעבד בכל אופן היו גר, מוטב שיאכל בשר תמותות ואל יאכל בשר נבלות, וכל קוטב ההיתר, דאם לא כן ידור עמה כך באיסור או

על ידי גרות הרפורמי, ויהי נחשבים בקהל ישראל, ויטמעו בנו, והאריך שם. (שו"ת חלקת יעקב, יורה דעה, סימן קנ)

על אף שרבי אהרון קירשנבאום מודע לאיסור המסורתי נגד קבלת גרים, המונע על ידי הרצון לשאת יהודי, הוא מצביע על שני גורמים משמעותיים במצב היהודי המודרני המחייבים שינוי מהותי בשאלת הגיור. השינוי הראשון הוא היווצרותה של חלופה לגיור האורתודוקסי בדמותו של גיור רפורמי. אובדן המונופול של בית הדין האורתודוקסי על גיור מחייב לדעת הרב קירשנבאום לקבל את הגר הבא מחמת נישואין אפילו לכתחילה, משום שאם גר כזה יידחה על ידי בית הדין האורתודוקסי, הוא יפנה אל בית הדין הרפורמי, שלדעת הפוסק האורתודוקסי יגיר אותו גיור לא תקף. אחד מתוצאותיו של השבר היהודי המודרני הוא אובדן ההסכמה על פרוצדורת הכניסה אל העם היהודי וחוסר היכולת של זרם כלשהו לקבוע מונופול על הליך הכניסה.

השינוי השני, שגם הוא נוכח מאז המאה התשע עשרה, קשור בכך שלבני הזוג קיימת אופציה, המאפשרת להם נישואים אזרחיים מחוץ לקהילה היהודית או הנוצרית וללא כל גיור. עובדה זאת נסמכת על עליית המרחב הניטרלי של המדינה הריכוזית המודרנית, המגדירה בראש ובראשונה את הנתין כאזרח ומייצרת שדה משפטי שבו יכולים בני זוג להינשא זה לזה, ללא קשר או זיקה להשתייכותם הקהילתית או הדתית. הכניסה לשדה הניטרלי של האזרחות העשירה את מורכבות הזהות היהודית. עם עלייתה של המדינה הריכוזית הניטרלית, נוספה לזהות היהודית הפרטיקולרית והבלעדית מרכיב של אזרחות העומד בצידה. מכאן ואילך נולד יציר הכלאיים שעתיד לאפיין את מצבו של היהודי המודרני – יהודי-גרמני, יהודי-צרפתי ועוד. לא יפלא שתמורה מהותית כזאת במבנה הזהות היהודית מוליך שינוי בתפיסת הגיור. לדעתו של הרב קירשנבאום ובעלי הלכה נוספים, נוכחותם של אפשרות גיור רפורמי או נישואים אזרחיים המתנהלים כחלק מזהותו של יהודי כגרמני, הונגרי או אזרחות אחרת, מחייבת את בתי הדין הרבניים לסטות מהנורמה המקובלת של ההלכה, משום שסירובם לעשות זאת יוביל לנישואים פסולים בין יהודי ללא יהודייה ולהתבוללותם של לא יהודים בקהילה היהודית.

הרב ברייש, שהתנגד בחריפות לעמדתו של הרב קירשנבאום, מוסיף מרכיב שלישי ומרכזי יותר לשינוי הזהות היהודית המודרנית, שלדעתו מכריע את הכף כנגד קבלת הגר:

ואני אשתומם מאוד על המראה - כי הרבנים היושבים בערי הפריצות במערב אירופא אין יכולים לרמאות את עצמן באשר יודעים בטוב, אשר רובא דרובא גרים כאלו, הם אשר נדבקו נפשם בישראל להתחתן ורוב הישראלים הללו הם פושעים ואין רוצים כלל לידיע מיהדות, כשרות, שבת, נידה, כל המצוות הם עליהם למעמסה, והם רק יהודי לאומי, ויודעים בטח אשר גם הנכרית אשר למראית עין מתגיירת, לא תתנהג כלל בשום יהדות, כיוון שגם בעלה היהודי הלאומי אינו יודע כלל מזה. וא"כ באופן כזה הדבר פשוט אצלי, אשר אף בדיעבד לא הוי כלל גירות כיוון דקבלת עול מצות היא מהדברים דמעכבים אף בדיעבד... ואיזה קבלת מצוות יש, אם אנו יודעים אשר הם מצחקים ומזלזלים בשבת, בנידה ובכשרות... ובנידון דידן אנו יודעים בטח

אף בשעת גירות שאין כוונתם להתגייר לגמרי, כיוון שגם החלק השני, זה היהודי, מתלווץ מכל ואינו רק יהודי לאומי, ומכל שכן שכלתו הנכרית הבאת להתגייר. ואף אם נאמין לה שכוונתה אמת להיות יהודית, לכל היותר כוונתה להיות לאומית בלי שבת, נידה ושאר מצוות כמו בעלה (שם).

הרב ברייש מדגיש מרכיב אחר של מפנה בהבנת הגיור, לאורו של השינוי העמוק המתחולל במצבו של היהודי המודרני. הקולקטיב שאליה מצטרף הגר אינו הקולקטיב היהודי המוכר מן ההיסטוריה היהודית של ימי הביניים. הגר מצטרף למעשה לזהות יהודית לאומית, שאין לה דבר עם תורה ומצוות. טקס המעבר הוא אומנם הטקס המסורתי והוא כולל טבילה ומילה, אולם באמצעותו מצטרף הגר אל קהילה שאינה מוכרת על ידי ההלכה כממשיכתה הנורמטיבית של העם היהודי. ברור לרב ברייש שהגר אינו מתעתד לקיים מצוות לא רק על סמך המניע שלו לגיור, אלא בגלל הערכתו ללא משוא פנים, שהקהילה שאליה הוא מצטרף היא חילונית לאומית. יצירתה של הזהות הלאומית היהודית המודרנית משנה את מובנו של הגיור, ולדעתו של הרב ברייש, הגורס שקבלת מצוות היא תנאי הכרחי בגיור, שינוי זה מוביל לדחייה חד משמעית של גיורים מעין אלה.

הרב ברייש מבסס את עמדתו התקיפה נגד גיור מסוג זה בטענה שקבלת מצוות היא מרכיב הכרחי בגיור: 'כיוון דקבלת עול מצוות, היא מהדברים דמעכבים אף בדיעבד'. אולם למרות הטון הסמכותי והבוטח המלווה את טיעונו של הרב ברייש לאורך התשובה כולה, ידוע לנו שנושא זה שנוי במחלוקת חריפה עוד בימי הביניים והוא נמשך אל הפסיקה המודרנית. הרב עוזיאל לדוגמה, פסק כי קבלת מצוות אינה מעכבת את הגיור, ויש לקבל גרים גם כאשר בית הדין סובר שהם אינם עתידים לקבל מצוות. כדבריו לאחר משא ומתן ארוך בעניין: 'מכל האמור למדנו: שאין תנאי קיום המצוות מעכב את הגרות אפילו לכתחילה', ובהמשך: 'מכל האמור ומדבר תורה יוצא שמותר ומצווה לקבל גרים וגיורות, אעפ"י שידוע לנו שלא יקיימו כל המצוות משום שסופם יבוא לידי קיומם ומצווים אנו לפתוח להם פתח כזה ואם לא יקיימו את המצוות הם יישאו את עוונם ואנו נקיים' (פסקי עוזיאל בשאלות הזמן, סימן סח). כפי שהראו צבי זוהר ואבי שגיא בהרחבה בספרם על הגיור, שאלה זו שנויה במחלוקת בין בעלי ההלכה של ימי הביניים והעמדה שקבלת מצוות מעכבת היא דעת מיעוט המתפתחת באשכנז.¹

השינוי העמוק המתחולל עם עלייתה של אלטרנטיבת הזהות הלאומית מעמיד את טקס הגיור המסורתי בפני בעיה חמורה, בעיקר בכל הנוגע למקומה של קבלת מצוות. אחרי הכול, כפי שטען הרב ברייש, הקולקטיב שאליה מצטרף המתגייר הוא שונה באופן בסיסי מזה שההלכה הכירה כקהילה הנורמטיבית היהודית. נטייתם של בעלי הלכה היא להתמודד עם הבעיה המודרנית מתוך התקדימים המצויים בידיהם בספרות הפרשנות והפסק הימי ביניים. הרב ברייש ובר הפלוגתא שלו, הרב עוזיאל, כמו פוסקים אחרים הדנים בשאלה, מגייסים כיד בקיאותם הטובה ראיות לעמדותיהם המנוגדות מתוך החומר ההלכתי המסועף שבידיהם, שברובו קודם למאה התשע עשרה. כך גם נטייתם של צבי זוהר ואבי שגיא שבחנו בשיטתיות את משקלן של השיטות השונות, והגיעו

¹ צ' זוהר וא' שגיא, גיור וזהות יהודית, ירושלים תשנ"ה.

למסקנה שדרך המלך של הגיור איננה מחייבת קבלת מצוות כמרכיב הכרחי בטקס הגיור, ושחובת המצוות נובעת מההצטרפות והיא אינה מכוננת אותה.

נראה לי שבשאלה זו השינוי ההיסטורי הרדיקלי המתחולל באופיו של הקולקטיב היהודי מקשה על המעבר המשפטי הרגיל מהתקדים אל הבעיה הנוכחית.² הסימן המובהק לכך ששינוי פרדיגמה מתחולל בשאלת הגיור הוא שכל אחת מהעמדות הימיות ביניימיות בעניין קבלת מצוות בגיור ניתנות ליישום הפוך במצב המודרני. ניתן לומר, שבעלי ההלכה בימי הביניים, שגרסו כי קבלת מצוות אינה מעכבת את הגרות, סברו כך משום שבתנאים ההיסטוריים שהם פעלו, הצטרפות לקהילה היהודית משמעותה מיניה וביה קבלת מצוות. בתנאים המודרניים של צמיחת הזהות הלאומית, שבהם המצטרף ניצב בפני אפשרות של זהות יהודית חלופית שאינה תלויה בקיום מצוות, נכונות להתגייר אינה גוררת בהכרח קבלת מצוות. לפיכך, גם הפוסקים הללו היו גורסים שקבלת מצוות היא הכרחית. טענה דומה ניתן להפעיל לכיוון ההפוך. הפוסק הימיות ביניימי שגרס שקבלת מצוות מעכבת את הגיור סבר כך משום שבתנאים ההיסטוריים שבהם הוא פעל, גר שלא קיבל עליו מצוות לא הצטרף לקהילה היהודית, שהרי אין בפניו קהילה יהודית שאורח חייה אינו של תורה ומצוות. לעומת זאת, המצב המודרני מאפשר הצטרפות לקהילה יהודית קונקרטיית גם ללא קבלת מצוות. ייתכן בהחלט שהפוסק שסבר בימי הביניים שקבלת מצוות מעכבת, היה פוטר את הגר מתנאי זה בהקשרו של המצב היהודי שאחרי עליית הלאומיות.

המשבר המודרני בשאלת הזהות היהודית, כפי שהוא משתקף בטקס המעבר של הגיור, מעמיד את ההלכה במצב שכלי העבודה התקנייים שלה – התקדים והפרשנות – מוצאים מכלל פעולה. הניסיון להביא ראיה מהתקדימים הימיות ביניימיים הוא בעייתי משום שהוא מניח המשכיות שאינה קיימת למעשה. בשאלה זו על בעלי ההלכה לבצע הכרעה הלכתית, ואני סבור שאל להם להפוך את הגיור לטקס מעבר אל הלאומיות היהודית. בתי הדין, ובעיקר אלה הממונים על ידי המדינה וממונים בכספיה, נתונים ללחצים להשתמש בגיור כמכשיר שיקל על הטקס המקביל של ההצטרפות האזרחית למדינת הלאום. חוק השבות מעניק (ובצדק) אזרחות גם לבני משפחה קרובים לא יהודים. כל עוד מדינת ישראל היא יעד הגירה נחשק יחסית, ונוהרים אליה יהודים הנשואים ללא יהודים, נוצר פער מסוים בין ההגדרה המרחיבה של חוק השבות לבין האינטרס לשמור על רוב יהודי במדינה, שהוא עצמו אינטרס מובהק העומד ביסוד חוק השבות. המדינה מצפה מבעלי הלכה לסגור פער זה, באמצעות שימוש בהליך גיור – תוך ויתור על קבלת מצוות – שיצרף אל הקולקטיב היהודי הלאומי מהגרים לא יהודים שהתאזרחו בארץ מכוח חוק השבות. אני סבור שבמקרה הזה הניסיון לשוות לגיור מעמד של טקס הצטרפות אל הקולקטיב היהודי הלאומי הוא בעייתי ביותר. מנקודת מבטי, ערכו של מוסד הגיור נעוץ בכך שהוא מערער את תפיסת החברות בקהילה היהודית כמושתת על שייכות אתנית. במקום ולנסות לשוות לגיור אופי של ריטואל לידה אל האתנוס היהודי, מוסד הגיור צריך להעניק מובן אחר למשמעות החברות בקהילה היהודית. מרכיב של קבלת מצוות חייב להיות בטקס הגיור, והגר נעשה יהודי באשר הוא מקבל עליו התחייבות למצווה. השאלה מה

² בשאלה זאת, של תפיסת הזהות היהודית, עסקתי בפירוט במאמרי "גיור וזהות יהודית", בתוך תרבות יהודית בעין הסערה: ספר היובל לכבוד יוסקה אחיטוב, תל אביב תשס"ב. החלק הראשון של מאמר זה מבוסס על הנחות שפתחתי באותו מאמר.

.....

משמעותו ותוכנו של המרכיב המכונן הזה היא השאלה המעניינת, ולא האם מרכיב כזה הוא חלק מן הגיור. הוויכוח על תוכנו של המרכיב הזה יכול להשתרע מתפיסה הגורסת שיש להתחיל ולהסתפק למשל בשלילה של עבודה זרה, עד לטענה שקבלת מצוות כוללת את כל חלקי השולחן ערוך. הגר הוא במעמדו של בן ישראל, משום שכדברי הרמב"ם, הוא עבר את אותה דרך שעשה אברהם - הגר הראשון, ומשום שבקבלת מצוות הוא חוזר על הריטואל הקולקטיבי של כניסה בברית סיני.³ מאפשרות הגיור למדנו שישראל עצמם הם קהל גרים. צאצאיהם של יהודים, ובכללם צאצאי גרים, נחשבים כיהודים לא מכוחה של השתייכות אתנית, אלא בעטייה של אותה התחייבות שלקחו על עצמם אבותיהם לבוא בברית שבעיני ההלכה מחייבת גם אותם.

[ב]

מדינת ישראל הוסיפה ממד חדש היוצר הקשר הצטרפות משלו מעבר לתהליך הגיור המסורתי, וסביב ממד זה התנהלה הוויכוח הפוליטי והאידיאולוגי שכונה "מיהו יהודי", שאיים, ועדיין מאיים, על המבנה הפוליטי והקואליציוני של מדינת ישראל. ממד זה נוגע לשני מרכיבים בחוק הישראלי, הראשון הוא חוק השבות הקובע שיהודי זכאי לעלות למדינת ישראל וממילא לאזרחות בה, והשני הוא התקנה שלפיה יש לרשום בתעודת הזהות את הלאום והדת של בעל התעודה. הכנסת המושג 'יהודי' אל חוק השבות ותקנת מרשם האזרחים חייבו את בתי המשפט הישראליים להתעמת במספר מקרים עם הגדרת יהודיות לצורך עניינים אלה, ובכך הפכו הכנסת ובתי המשפט בישראל למוקדים של מאבק על כינון הזהות היהודית המודרנית. לתחנת המעבר בגבול שבין היהודי ללא יהודי נוספה נקודת ביקורת חדשה מלבד ההלכה ובתי הדין הרבניים - הכנסת ובית המשפט הישראלי.

כשם ששאלת הדיון בגיור העלתה בעליל את ריבוי הפנים של שבר הזהות היהודית המודרנית, הכרעותיו של בית המשפט העליון כמייצג התודעה הלאומית היהודית גילו את המובן המלא והחדש של הזהות היהודית הלאומית. בשני המקרים החשובים של בעיית הצטרפות שעמדו בפני בית המשפט הישראלי - רופהיזן ושליט, בית המשפט לפי דעתו פסק באופן שונה ממה שהוא סבר שמסלול הצטרפות ההלכתי היה נוקט. בית המשפט סירב להכיר ביהדותו של רופהיזן לעניין חוק השבות, למרות שהוא גרס שההלכה הייתה מכירה ביהדותו (אני סבור שבמקרה של רופהיזן, נקט בית המשפט, ולא במקרה, בהבנה מוטעית של ההלכה); ולהפך בהכרעתו בשאלת מעמדם של ילדיו של שליט, בית המשפט פסק שיש לרושםם כיהודים למרות שההלכה הייתה מגדירה אותם כלא יהודים. עיון בנימוקי פסקי הדין מבטא את עלייתה של קטגוריית זהות חדשה ואת לבטיהם של השייכים לקטגוריה זו בכל הנוגע למידת המשכיות שהם מעוניינים לשמור עם הגדרת הזהות המסורתית. בניסיונותיו של בית המשפט לאפיין הגדרה חלופית לשייכות לזו ההלכתית, הוא נטה להעמיד אותה על בסיס סובייקטיבי. לפי תפיסה זו - שנקט בה השופט חיים כהן בחוות דעתו על רופהיזן והיא חוזרת בדברי חלק מהשופטים בפסק דין שליט - בעוד ההלכה מעמידה קריטריון אובייקטיבי לחברות, התפיסה המודרנית תולה שייכות בתודעה. ההלכה קובעת שיהודי הוא הנולד לאם יהודייה או מי שהתגייר, ואילו התפיסה הלאומית קובעת שיהודי הוא זה הרואה

³ ראה הרמב"ם 'אגרת לעובדיה הגר', אגרות הרמב"ם מהדורת שילת כרך א, עמ' רלג-רלה.

את עצמו כיהודי.⁴ אולם הספק שמעורר המקרה של רופהייזן אינו נובע מכך שבתודעתו הוא רואה את עצמו כחבר בקולקטיב היהודי, אלא מכך שמסכת חייו משקפת שותפות גורל וסולידריות עם הקולקטיב היהודי. הדברים נכונים גם ביחס לשליט ולמשפחתו. בנימין שליט, שנשא אישה לא יהודייה, תבע מהמדינה לרשום בסעיף הלאום של ילדיו את התואר יהודי. כוחו של הטיעון של שליט לא נבע רק מתודעתו הסובייקטיבית, אלא ממסכת חייו וחייה של רעייתו ומגורלם הצפוי של ילדיו. אלה במעשיהם צירפו את עצמם לגורלו של הקולקטיב היהודי, ואת ילדיהם הם מגדלים ומחנכים בין יהודים. ההגדרה האלטרנטיבית הלאומית למושג השייכות ההלכתי אינה התודעה הסובייקטיבית של האדם, אלא נכונותו לקחת חלק בגורלה של הקהילה מתוך שהוא רואה את עצמו כבן אותה קהילה. הלאומיות היא הרחבה של מושג האחוה לחברי קבוצה אחת, בין אם מקורה האמפירי של הקבוצה הוא משותף, בין אם לאו. מקומה של התודעה בא כתחליף למוצא אתני משותף שלרוב אינו מצוי, אולם תודעת אחווה אינה אחווה, אחווה היא אופן של התנהגות.

בקיץ של 1993 נפל בקרב חייל בשם לב פסחוב. התברר שחייל זה אינו מוגדר כיהודי לפי ההלכה משום שאימו לא הייתה יהודייה, והרבנות הצבאית סירבה לקבורו בחלקה של חללי צה"ל היהודים. בית הקברות גם הוא משמש כמגדיר את גבול הזהות והשייכות, ובהחלטה זאת קבעה הרבנות למעשה שלב פסחוב אינו נכלל בכלל ישראל. לשמע החלטה זאת התעוררה מחאה קשה ומובנת. אחרי הכול, לב פסחוב מסר את חייו להגנתה של מדינת ישראל. הוא קשר את גורלו כיהודי עם גורלו של העם היהודי, ובמונחים של זהות לאומית אין מובן עמוק יותר מכך להיותו בן העם היהודי. המאבק הציבורי שהתחולל בעקבות הוויכוח הזה מסמל עד כמה עמוקה התודעה המודרנית של סולידריות כבסיס הגדרת הזהות היהודית, מעבר לשאלה האם ה'שולחן ערוך' מאשר זאת או לא. העלייה של הלאומיות היהודית הביאה בעקבותיה אפוא תפיסה חדשה של זהות חברי הקהילה היהודית, ובהתאם לכך גישה חדשה לאופן שבו חברים יכולים להצטרף או לעזוב את הקולקטיב היהודי. בבסיסה של תפיסת הזהות הזאת עומדת סולידריות עם הגורל היהודי. למצב הזה של ריבוי זהויות אין בדעתי להציע פתרון, בין היתר משום שאינני מסוגל לתעלול דיאלקטי שייצור סינתזה מדומה בין התפיסות המנוגדות של הזהות היהודית בימינו. בטרם אשוב לשאלת החברות והפתרון הראוי לה בעיניי, מן הראוי להעמיק בהבנת המצב של ריבוי הזהויות היהודיות המודרניות ומשמעותם.

[ג]

בחינה של מורכבותה של שאלת החברות דרך הדיון על אודות שאלת ההצטרפות, חשפה עד עתה שני מושגים של זהות. האחת, המכוננת על ידי מושג הברית, רואה בזהות של היהודי כמי שעומד בפני האל כמחויב, והשנייה מבוססת זהות על בסיסה של סולידריות. אולם ניתוח של המצב היהודי המודרני מגלה תפיסה שלישית לא

⁴ ראה דבריו של השופט כהן: 'בהעדר קנה-מידה אובייקטיבי הקבוע בחוק עצמו, אין לדעתי מנוס מן ההכרח לייחס למחוקק את הכוונה להסתפק בקנה-המידה הסובייקטיבי' (שם, עמ' 2443). וראה לדוגמה דבריו של השופט ויתקון בפסק דין שליט: 'חברי השופט זוסמן לא הכריעו בפסק-דין בין שתי הגישות, זו החילונית, הדוגלת במבחן הסובייקטיבי כאחד המבחנים להגדרת לאומיותו של אדם, וזו, הדתית, הדוגלת במבחן האובייקטיבי' ("פסקי-דין" כרג כג, חלק שני תשכ"ט/תש"ל עמ' 535).

פחות משמעותית מהאחרות, שלה הדים עמוקים בהווה היהודית המודרנית ועניינה הזהות הקוסמופוליטית של היהודי. לפי עמדה זאת להיות יהודי משמעותו לערער על זהויות פרטיקולריות כקובעות כללים מוסריים ופריבילגיות פוליטיות. היהודי מבטא את יהדותו בהזדהות עם החלש ובעמידתו העקרונית על ערכים מוסריים ופוליטיים אוניברסאליים. יכולתו של היהודי המודרני לאמץ נקודת מבט הומניסטית נגזרת מעמידתו הייחודית ורבת הסבל במציאות החברתית והפוליטית שבה הוא היה מצוי. הרגישות המוסרית והאינטלקטואלית הזאת מעוגנת גם כן במסורת דתית שיש לנוטשה בהינתן העמידה הקוסמופוליטית, אולם עדיין היא עצמה בעלת תפקיד מפרה בעיצוב הזהות המודרנית הזאת.

אחד מהיהודים המסמלים יותר מכל מרכיב זה של זהות יהודית מודרנית הוא זיגמונד פרויד. פרויד דחה את הזהות היהודית הלאומית, וכמו כן הוא לא ראה את עצמו בשום מובן שייך לדת ישראל. בהקדמתו למהדורה העברית של ספרו 'טוטם וטאבו' כותב פרויד את הדברים הבאים:

שום קורא מקוראי ספר זה לא יקל לו להבין לרגשות המחבר שאינו יודע את לשון הקודש, שהוא זר לגמרי לדת אבותיו – כשם שהוא זר לכל דת אחרת – שנבצר ממנו לקחת חלק באידיאלים הלאומיים, ואף על פי כן לא התכחש מימיו לזיקת השייכות אל עמו, והוא חש את ייחוד סגולתו כיהודי ואינו רוצה שיהיו הדברים שונים מזה. אילו שאלו אותו: מה יש בך עוד מן היהודיות, לאחר שזנחת את כל צידי השיתוף האלה עם בני עמך? כי אז אשיב: עוד הרבה מאוד, ומן הסתם העיקר. אבל לא היה מסוגל כיום להביע במלים ברורות את היסוד המהותי הזה. ודאי יבוא יום ויסוד זה יתלבן על ידי ההכרה המדעית.

ניסיונו של פרויד לברר את מהות זהותו היהודי ללא זיקה לדת ישראל או ללאומיות היהודית המודרנית מצוי בספרו 'משה ואמונת הייחוד'. פרויד הבין את עצמו כיהודי בעל רגישות מוסרית ואינטלקטואלית, והוא העניק לזהות היהודית שהוא ייצג הסבר פסיכואנליטי רחב בהרבה מעבר להקשר ההיסטורי תרבותי המסוים שיהודי מרכז אירופה היו מצויים בו. את היהודי תיאר פרויד כך: "במעבר חדש של סיגוף מוסרי, היהודים חייבו את עצמם בהתמדה ויתור הולך ונמשך על האינסטינקטים ומשום כך הם השיגו - לפחות בכל הנוגע לאמונה וחוקים - גבהים מוסריים שנשארם בלתי ניתנים להשגה לעמים אחרים של העת העתיקה. יהודים רבים רואים בשאיפות הללו את המאפיין השני ואת ההישג הגדול השני של דתם" (משה ואמונת הייחוד). ההסבר הפסיכואנליטי שמספק פרויד לעובדה אתנית קולקטיבית זאת קשורה באירוע מיתי בעבר היהודי. רגשות האשם המפותחים של היהודים קשורים בהדחקה של רצח אב. בני ישראל שהתנגדו לבשורת המונותאיזם של משה רצחו אותו, אולם בכך הם העצימו את אחיזתה של התביעה שהוא העמיד בפניהם. האשם המודחק על רצח האב – משה, שלא בא על ידי פתרונו, היווה מקור יצירתי לנטייה היהודית אל המופשט ואל המוסרי. פאולוס היהודי סיפק בגאונותו את הפתרון הנוצרי לאשם המודחק הזה. הקרבת הבן – ישו, היא כפרה על רצח האב, ובכך יצרה הנצרות את המענה הפסיכולוגי לרגשות האשמה היהודיים באמצעות אירוע מכונן של כפרה. עיקר חולשתה של תיאוריה מסוג זה היא בהנחה שתכנים תת מודעים קולקטיביים עוברים בירושה מדור לדור. אולם פרויד ניסה באמצעות לבנות נרטיב היסטורי ופסיכולוגי לזהות היהודי, לא כחבר בתנועה לאומית ובוודאי לא כמאמין המשתייך לאורח

חיים דתי, אלא כאדם בעל רגישות מוסרית ואינטלקטואלית ייחודית ומוטבעת. בכך הפך פרויד את הזהות היהודית המודרנית של היהודי הקוסמופוליטי מעובדה היסטורית מסוימת למהות נפשית בסיסית.

בזהות הקוסמופוליטית מצוי פרדוקס מסוים; להיות יהודי משמעותו לעמוד כנגד המרכיב המפלה של זהויות פרטיקולריות, ובתוכן הזהות הפרטיקולרית היהודית. זהו מושג של זהות המערער באופן מתמשך את זהותו שלו. לפיכך, לשם המשכיותה של זהות כזאת יש צורך במצדדים אחרים של זהות יהודים, המחויבים להוריש לדור הבא את הפרטיקולריזם היהודי לגווניו השונים. אולם חשוב להדגיש שהזהות הקוסמופוליטית היהודית אינה כזאת של מתבוללים יהודים, שבמקרה אימצו ערכים אוניברסאליים וזהות קוסמופוליטית. היהודי הקוסמופוליטי מניח את הזהות הזאת כיהודי, ועמדה זאת היא המקיימת את המתח שעליו אנו מצביעים. לאור העובדה שלרבים מהיהודים המודרניים הביטוי המובהק להיותם יהודים היא אימוצה של נקודת מבט אוניברסאלית, יש להחשיב עמדה זאת כאופציה השלישית של זהות יהודית מודרנית.

בערערו על זהויות פרטיקולריות אין פלא שהיהודי הקוסמופוליטי דחה את הלאומיות היהודית כתנועה שתפגע בכל היקר והראוי בהיות יהודי. ואכן את ההסתייגות מהלאומיות היהודית מבטא ג'ורג שטיינר, שהוא מהמנסחים המלוטשים של עמדה זאת בחיי היהודים בני זמננו. למרות שהזהות היהודית הקוסמופוליטית היא שולית יחסית לעומת האלטרנטיבות הקיימות לה, היא בהחלט יצרה דמויות בעלות השפעה מכרעת על העולם המערבי.

באופן מסורתי, המרכיב הקוסמופוליטי היה קשור לערכים הבסיסיים של השמאל, מן הבונד ועד ליהודי האמריקני המרוויח כמו פרוטסטנטי בן המעמד הגבוה ומצביע כמו פורטוריקני. אולם זהות זאת אינה מוגבלת למכלול ערכים זה. אחד מהשינויים המעניינים בחיים היהודיים העכשוויים הוא קיומה של רגישות כזאת בקרב האגף הימני של הפוליטיקה, בין היתר באמצעות יצירתו של ליאו שטראוס, ומקומם של היהודים בתנועה הניאו-קונסרבטיבית. הזהות היהודית הקוסמופוליטית היא מגוונת, ומבעיה הקוסמופוליטיים השונים מהווים ביטוי לזהות יהודית מודרנית.

הריבוי של זהויות מודרניות הוא לפיכך עמוק ורדיקלי, והמבנה הבסיסי של זהויות אלה מספק כיוונים שונים להבנת העבר היהודי. הזהות המסורתית ראתה את ההיסטוריה היהודית כבמה שבה מתממשים יחסי הברית. עם ישראל המשמש כעד לנוכחותו של האל בעולם נע בין הקטבים של גלות ושיבה. הלאומיות היהודית ראתה את אותה היסטוריה עצמה במונחים שונים לחלוטין. היא הבינה את הגלות כתנאים של תלות המביאים לחורבן פוליטי ורוחני כאחד. את הזיקה לעבר היא הבינה כמה שמניח את היסודות של זהות וסולידריות. היהודי הקוסמופוליטי מפרש את ההיסטוריה של הגלות כמצב טרגי המעורר רגישות מוסרית בעלת אופי ייחודי. לפי תפיסתה הגולה היא בית הגידול לעלייתו של היהודי כמבקר חברתי. כמיעוט זר היהודי מצוי במרחק מהמציאות שבה הוא חי, המאפשר לו את ההתבוננות החיצונית והביקורתית, ובד בבד הוא עדיין קרוב אליה באופן כזה המאפשר לו להשפיע עליה באמצעות אידיאלים מוסריים ופוליטיים.

לכל אחד מהזרמים יש בעולם היהודי דובר מלא וטהור, המייצג בהגותו אידיאל טיפוס של זהות יהודית מודרנית. א.ב. יהושע לדוגמה מבטא בצורה חדה את המרכיב של זהות יהודית לאומית. רבי משה טייטלבוים, רבה של חסידות סאטמר, העיד בחייו על זהות הברית הטהורה, וג'ורג שטיינר משמש דוגמה מובהקת לזהות היהודי הקוסמופוליטי. כל אחד מהדוברים הללו דוחה את האחר כאלטרנטיבה המהווה איום ממשי למה שהיהודי ראוי שיהיה, וכל אחד מהם מנוכר באופן אישי מכל אחת משתי האלטרנטיבות המנוגדות לתפיסתו. אולם רבים מהיהודים המודרניים אינם דגמים טהורים של אחת מהזהויות הללו. לגבי היהודים הללו, הריבוי של זהויות יהודיות אינו רק תיאור של מצב עניינים סבוך המצוי מחוץ להם. ריבוי זה שוכן בנפשם שלהם. כיהודים הם למעשה צירוף מורכב של זהויות. הם נושאים בתוכם את שבר הזהות של היהודי המודרני.

ניסוי המחשבה הבא יציג בבהירות את מצב העניינים של צירוף הזהויות. אני רואה את עצמי כיהודי שומר מצוות. אולם אני תוהה מה היה קורה לזהותי כיהודי אם חלילה הייתי מאבד את כל אמונותי וזיקתי לתורת ישראל, ואולי אף חמור מזה, אם הייתי מפתח תחושת עוינות וניכור המתייחס לאורח החיים של תורה ומצוות כמעוות ומוטעה. נדמה לי ששינוי כזה לא יוביל לסופה של הזהות שלי כיהודי. אני עצמי מוצר של הזהות הלאומית היהודית המודרנית, והסולידריות שלי עם העם היהודי אינה תלויה באופן בלעדי בזיקה שלי לתורת ישראל. הישגיה של התרבות העברית המודרנית בשירה, בספרות ובאמנות, משוקעים בי, הם חלק משפת היום שלי ומעולמי כאדם. לאותה מסקנה הייתי מגיע לו היה מתרחש תהליך שונה לחלוטין בנפשי. נניח שהייתי מגיע למסקנה שהפרויקט הלאומי היהודי המודרני הגיע למבוכ ללא מוצא. לא זאת בלבד, נניח שהייתי סובר שהוא גרם לסיכון גורלי של העם היהודי בכך שהוא כינס אותו למדינת לאום שבירה המצויה במצור תמידי. כמו כן, נניח שהייתי מגיע למסקנה שהלאומיות היהודית, על אף כוונותיה הטובות, גרמה לעיוות של מרכיבים יקרים של היותנו יהודים, והיא הביאה את העם היהודי לעברי פי פחת של קטסטרופה מוסרית. אינני סבור שגם במקרה כזה הייתי מאבד את זהותי כיהודי. זהות זאת אינה תלויה לדידי באופן בלעדי בלאומיות היהודית המודרנית. הייתי במצב כזה נשען על בסיס איתן של זיקה לדת ישראל ותורה ומצוות. אפשר ללכת צעד נוסף בניסוי מחשבה זה. נניח שהייתי מאבד את זיקתי ללאומיות היהודית המודרנית ולתורת ישראל כאחת. נראה לי שעדיין הייתי מוצא את עצמי כיהודי בעל רגשות מוסריים ופוליטיים, הנובעים מהבנת את העבר היהודי. הבנה כזאת הינה בלתי תלויה באלטרנטיבות האחרות, והיא יכולה לספק לי מקור רב השראה להיותי יהודי, המספקת המשכיות עם העבר היהודי. ניסוי מחשבה מעין זה אינו אפשרות פרועה, הוא משקף לעתים צעדים ממשיים בביוגרפיה של אדם מסוים. אני מכיר מספר יהודים שעברו מסע כזה של שינוי זהויות יהודיות, למרות שכל אחד מהם עשה זאת ברצף שונה של המרת זהויות. ניסוי מחשבה כזה מצביע על המסקנה הבאה: הפלורליזם הרדיקלי של זהויות יהודיות מודרניות עשוי לפעמים לשכון באופן בו זמני בנפשו של אדם יחיד, כאשר אותו אדם מוצא את עצמו כמוצר של הזרמים השונים של הזהות היהודית המודרנית. כיהודים איננו חברים במפלגה זו או אחרת של זהויות יהודיות מודרנית, כמה מאיתנו נושאים את המאבק הזה בנפשם פנימה. הזהות היהודית שלנו היא תוצר של השיחה הפנימית בין המרכיבים המנוגדים הללו של זהותנו.

.....

את המצב של ריבוי הזהויות היהודיות המודרנית ניתן לנתח באמצעות מושג האינקומנסרביליות (חוסר מדידות) שפותח על ידי ישעיהו ברלין בעבודתו על הפלורליזם. חוסר מדידות מניח שני מרכיבים. הראשון מופיע באותם מקרים שבהם חלופות שונות אינן ניתנות למדידה על בסיסו של קנה מידה משותף, שבאמצעותו ניתן להעריך ולייצר מדרג של ערכים בין החלופות. מקרה מובהק שבו החלופות הן מדידות באותם קני מידה מצוי למשל בבחירת מכונית. המחיר, הנוחיות, הבטיחות או היעילות של המכוניות יכולים לשמש קנה מידה ברור להערכת טיבן של החלופות. המצב הפלורליסטי לעומת זאת הוא כזה שאין בידינו קנה מידה משותף לדרג ולהעריך את החלופות זאת מול זו. אין בידינו אפשרות למדוד לדוגמה את ערך חייו של הקדוש הדתי אל מול ערך חייו של החלוץ הסוציאליסטי. כל אחת מהאפשרויות הללו הן חובקות כל; הן מכוננות את הקריטריון שבאמצעותו ניתן לבחון אותן. המרכיב השני של אי המדידות קשור לכך שבמצב של פלורליזם מהותי אין בידינו אפשרות לאחד את האופציות הללו לכדי אורח חיים הרמוני אחד שיכלול את שתיהן. הרעיון ההגלייני של סינתזה גבוהה שבה מתחים נפתרים, הוא ביטוי למוגבלותה של תפיסתו בכל הנוגע להבנה מעמיקה של מצב פלורליסטי מהותי. ערכים כמו חירות ושוויון אינם יכולים להתממש באופן מלא בצורת ארגון פוליטית אחת. מה שניתן במצב זה הוא לממש את אחד מהערכים הללו או לייצר פשרה ביניהם; מעולם לא נוכל לממשם באופן מלא בו זמנית.

ריבוי הזהויות היהודיות המודרניות הגיע למצב כזה של חוסר מדידות. כל אחת מהאפשרויות הללו אינה יכולה להימדד אל מול חברתה על בסיס של קנה מידה משותף להערכה. כל אחת מהן יצרה מציאויות משכנעות בזכות עצמן. לא זאת בלבד, העולם היהודי ייהפך לדל יותר לו אחת מן האפשרויות הללו הייתה נעלמת. הדברים נכונים ומשמעותיים יותר ביחס למרכיב השני של חוסר מדידות. אין אופן חיים אחד שיכול למצות את כל האפשרויות הללו לקיום יהודי ללא מתחים וקונפליקטים. מוטב אפוא להישאר בקיום החלקי של ריבוי של ניגודים, מאשר לנסות להשיג סינתזת-על, שתקיים הרמוניה אשלייתית בין המרכיבים הללו. מאמצים לייצר סינתזות מעין אלו אינם משיגים הרמוניה של ממש, אלא מבצעים רדוקציה מעוותת של עולם אחד למשנהו. כדי להעמיק נקודה זאת נחזור לשאלה של הענקת חברות בקולקטיב היהודי, ולאחר מכן לשאלת הזהות במובנה הרחב.

[ד]

מסיבות סבוכות ומובנות ישנו ניסיון שיטתי ליצירת חפיפה בין שני מסלולי ההצטרפות. מהצד האחד, מדינת הלאום היהודית מעוניינת להשתמש ולהתאים את הגיור המסורתי לטקס מעבר אל הלאומיות היהודית, ומהצד האחר מופעלים על המדינה לחצים כבדים מהממסד הדתי להשוות את דרישות ההתאזרחות מכוח חוק השבות לתנאים ההלכתיים של שייכות והצטרפות לעם היהודי. אני סבור שבהינתן הקרע, הניסיון המתמשך של שני צדדי העימות ליצירת חפיפה בין מסלולי ההצטרפות הופך לחמור יותר מהקרע עצמו.

בעקבות פסיקת בית המשפט בעניינו של שליט, נחקק בכנסת תיקון לחוק השבות המפרט את ההסבר למונח 'יהודי'. יהודי לפי הגדרתו של המחוקק הינו - מי שנולד לאם יהודייה או התגייר. תיקון זה, המקרב בין ההגדרה ההלכתית לשייכות לבין ההצטרפות לאזרחות מכוח חוק השבות, לא סגר לחלוטין את הפער, משום שטיבו של

תהליך הגיור נותר פתוח. בפני בית המשפט הופיעו מקרים של גיורים רפורמים וקונסרבטיביים שהאורתודוקסים התנגדו להם, ובית המשפט קיבל אותם כתקפים בהסתמך על כך שהמחוקק אינו מגדיר באופן צר את משמעותו של הגיור. כתגובה לפסיקות בית המשפט, במערכת הפוליטית הישראלית נוצר לחץ נוסף על הכנסת להגדיר לפי חוק את תהליך הגיור בהתאם להלכה, ובכך להשלים את הזיהוי בין יהודיות לעניין חוק השבות לבין הגדרה ההלכתית של יהודיות כפי שהיא מובנת על ידי האורתודוקסיה. אני סבור שהניסיון לכפוף את הגדרת היהודיות הלאומית למסגרת ההלכתית הוא בעייתי ושגוי. התנגדותי לנטייה הזאת נובעת משני טעמים: האחד קשור ביחסים הרחבים יותר שבין דת למדינה, והשני נוגע לתפיסת השייכות הנגזרת מהלאומיות היהודית ומתפקידה של מדינת ישראל.

בהינתן חילוקי הדעות העמוקים בין קהילות זרמים יהודים שונים על טיבה ואופייה של התרבות היהודית, תפקידה של המדינה הוא לא להכריע ביניהם, אלא לאפשר את פריחתן ושגשוגן של תרבויות יהודיות שונות זו בצד זו כל עוד כל אחת מהן מקנה זכות דומה לחברתה. במובן זה מדינת ישראל היא בית לאומי משום שהיא מאפשרת ליהודים לחיות כבני חורין בארצם ולהביע את תרבותם ברשות היחיד והרבים. כל ניסיון ל"יהד" את המדינה באמצעות מנגנון החוק והכפייה על ידי חקיקה דתית, משמעותו פגיעה בתחושת הבית והשייכות של יהודים בעלי גישה אחרת ומנוגדת. הדברים אמורים במיוחד לגבי חוק השבות שהוא הביטוי המובהק ביותר לכך שמדינת ישראל היא מדינתו של העם היהודי. ישראל אינה יכולה בו זמנית ובאותו חוק עצמו לומר מצד אחד ליהודי הגולה שישאל היא ביתם, ומהצד האחר לקבוע שהיא שוללת את הלגיטימיות של המנהיגות הרוחנית של הקהילות הרפורמיות והקונסרבטיביות. אני רואה בכך אינטרס מובהק לא רק של המדינה אלא גם של ההלכה. מצווה הנעשית משום שהמחוקק כפה אותה היא חסרת משמעות דתית, ואין זה מתפקידו של המחוקק להגדיר מהי ההלכה ומיהו המגיייר כהלכה. ניתן לומר זאת כך: בתנאים החריפים של הוויכוח על אודות התרבות היהודית, מדינת ישראל אינה יכולה להיות בו זמנית מדינת היהודים ומדינה יהודית.

כאמור המחוקק ובית המשפט אינם אמורים להכריע בשאלה המופשטת מיהו יהודי. יהיה זה יומרני מדי, טעון מדי ובלתי אפשרי ממילא. לטעמי, הדברים החודרים ביותר בסוגייה זו נאמרו על ידי השופט זוסמן בפסק דין שליט: 'טעות היא לשאול: מי הוא יהודי? ריבוי המשמעויות הנובעות לדיבור אינו מאפשר להשיב על שאלה כזאת. אפשר לשאול, מי הוא יהודי לעניין חוק פלוני' (שם, עמ' 512). השאלה הנכונה אינה מיהו יהודי באופן מופשט וא-פריורי. אלא מיהו יהודי לעניין מה. המדינה ורשויותיה עוסקות בשאלת מיהו יהודי לעניין חוק השבות, שהקשרו אזרחות במדינת לאום. אזרחות ישראלית אינה זהה ליהודיות, ישראל מחויבת כמדינה דמוקרטית להעניק מעמד אזרחות מלא ושווה ללא יהודים הגרים בה ושנולדו בה. היתרון הניתן ליהודים בחוק השבות, המגדיר את מדינת ישראל כמדינתו של העם היהודי אינו אמור לזהות באופן מלא בין יהודיות לפי ההגדרה ההלכתית לבין יהודיות לעניין חוק השבות. יהודיות לעניין חוק השבות קשורה בהגדרה של מדינת ישראל כמדינת לאום, דהיינו בסולידריות שלה עם יהודים ושל יהודים עמה. שותפות גורל אינה נקבעת בהתאם להגדרות ההלכתיות של יהודיות, היא בין היתר תלויה באופן שבו מתייחסת הסביבה לאדם מסוים. משום כך, אדם הנרדף

בגלל יהדותו - אפילו שמבחינת ההגדרה ההלכתית אין הוא יהודי - צריך להיחשב כיהודי לעניין חוק השבות, שהרי מהותו של חוק זה הוא ראיית מדינת ישראל גם כמפלט ומקלט. לו הייתה מדינת ישראל קיימת בתקופת השלטון הנאצי, הגדרת היהודיות של אלה הזכאים לאזרחות לפי חוק השבות הייתה צריכה להיות חופפת להגדרת היהודי בחוקי נירנברג. הדברים אמורים גם לגבי הצטרפות שמבחנה לדעתי אינו סובייקטיבי. הוא אמור להיות הנכונות לשותפות גורל, וההשתייכות לאחת מהתרבויות היהודיות הקיימות.⁵ באותה מידה שאני שולל את הניסיון לרדוקציה של טקס הגיור המסורתי לטקס הצטרפות אל הקולקטיב הלאומי המודרני, אני שולל את הניסיון לאפיין הצטרפות אל הלאום היהודי מכוח חוק השבות במונחים הזהים להלכה. המהלך הראשון סופו להשחית את ההלכה, והשני סופו להשחית את המדינה.

שאלת ההצטרפות והחברות בעם היהודי משקפת נושא רחב יותר של זהות. הקבלה של אי המדידות של מצב ריבוי הזהויות היהודיות משמעותו ניסיון להתגבר על שתי תגובות מצויות למצב זה. הראשון הוא דחיית הלגיטימיות של האחר כאופציה יהודית של ממש. האישור של המצב היהודי המודרני כפלורליסטי הוא ביטוי לענווה ביחס לשאלה זאת. אף לא אחד מהצדדים לוויכוח אינו נמצא במצב שבו הוא ראוי לשלול את הלגיטימיות והמשמעות של כל אחת מאופציות הזהות היהודיות המודרניות. ההפנמה של עמדה פלורליסטית זאת מתעצמת כאשר אנו מבינים שמשבר הזהות היהודי המודרני אינו ניתוח של התפלגות הקהילות היהודיות, אלא ביטוי לזרמים המפכים באדם אחד. התגובה השנייה לשבר המודרני הייתה הניסיון לייצר סינתזת-על, שבאמצעותה זרם מסוים מצמצם את מעמדו של זרם אחר לשחקן בדרמה הגדולה של תפיסתו. תגובה מעין זו התבצעה על ידי אידיאולוגים של כל אחת מאופציות הזהות היהודית המודרנית. בזרם המסורתי המקרה הברור והמשפיע של עמדה מעין זאת היא תפיסתו של הרב קוק. הרב קוק ראה בלאומיות היהודית החילונית מרכיב בהתקדמות ההיסטורית הגדולה של התנועה המשיחית. המרד של הלאומיות החילונית היה בבחינת שלילה הכרחית של הגולה וערכיה, שלילה שלא ניתן היה לבצעה מתוך מחנה שלומי אמוני ישראל פנימה. בהתאם ללוגיקה ההגליינית, מה שיבוא אחרי השלילה הזאת, שלה הייתה תרומה מכרעת לדת ישראל עצמה, הוא סינתזה גבוהה יותר שתכלול בתוכה את שני מרכיבי הזהות היהודית. תפיסה כזאת שימשה כצידוק לשיתוף פעולה עם הציונות בכך שהיא טענה שלמרות שהציונות מציגה אלטרנטיבה חריפה לזהות היהודית המסורתית, שלא מדעת היא משרתת מטרה שהיא הרבה מעבר לכוונותיה הראשוניות של יוצריה. אלה משמשים כלי משחק בדרמה משיחית גדולה.

כבסיס לשיתוף פעולה של ממש הסכימה הזאת תוכיח את עצמה כרעועה ופגיעה. מה יקרה כאשר השותף יפסיק למלא את תפקידו המיועד בדרמה המשיחית? תחושת הבגידה תהיה עצומה ושיתוף הפעולה ייפך למבנה כיתתי ואלים. אולם מעבר לכך שמונחי שיתוף הפעולה הללו הם פגיעים ומסוכנים כבסיס לשיתוף פעולה היסטורי ופוליטי, עמדה כזאת היא שגויה מנקודת מבט אחרת. היא למעשה מערערת את הלגיטימיות והעוצמה של

⁵ אם הניכוס של המותג 'יהודי' למצטרפים שאינם נקראים בשם יהודי על ידי בעלי הלכה הוא בעייתי, ניתן כפי שהציעו רות גביוון ועקב מידן, לכנות את המצטרפים הללו 'בני העם היהודי'.

העמדה הנגדית בכך שהיא מייעדת לה תפקיד מכשירי, תוך כדי כך שהיא מתרגמת את מונחיה ואת ההבנה העצמית שלה כך שהיא תותאם למפת הגאולה. מעבר לכך שהיא מחללת את ערכה הפנימי של העמדה המנוגדת, העמדה הזאת נוגדת את התפיסה הפולרליסטית במרכיב אחר שלה משום שהיא מניחה שניתן לממש את שתי העמדות הללו בתוך סינתזת-על גבוהה.

אותו סוג של רדוקציה ניתן למצוא בהגותם של דמויות מייצגות של הזהות הלאומית המודרנית ביחס לזהות המסורתית. המטבע שטבע אחד העם: "יותר מששמרו ישראל את השבת שמרה השבת על ישראל" היא הסיסמה של גישה זאת. למסורת הדתית מיועד תפקיד של שמירת היהודים ביחד כאומה. המשמעות ההיסטורית של הדת מתפרשת בתפיסה זאת כמכשיר לשרידות לאומית, והדקדוק העצום במצוות ומסירות אין קץ לתורת ישראל מצטמצם כאמצעי בעל ערך לשימור הזהות הלאומית. בצורתו הוולגרית של רעיון זה חינוך יהודי נעשה להכרחי כדי לקדם פטריוטיות. תפיסה כזאת מרוקנת מאות שנים של חיים יהודיים מערכם הפנימי, בניסיון להלאים אותם כמכשיר של הזהות היהודית המודרנית. מעבר לכך, על ידי מתן של מעמד אינסטרומנטלי לדת מקבלת הלאומיות מעמד אלילי משום שמוענקת לה באמצעות הדת הקטגוריה של הקדושה. הרדוקציה של המסורת היהודית הגדולה לכדי תרבות לאומית משחיתה את הלאומיות והדת כאחת, מחללת את המשמעות הפנימית של העבר ומשבשת את ההווה.

העמידה אל מול השבר המודרני הציב בפנינו שלוש אלטרנטיבות המתחרות על הזהות היהודית. מבט פנימה אל זהותם של לא מעט יהודים מודרניים מגלה שהיהודי המודרני הוא מכלול מורכב של זהויות והוא מוצר של מושגים מתחרים השוכנים בנפשו. יהיה זה נבון והגון להכיר בפלורליזם ובאי המדידות של המצב הזה ולאשר אותו כפי שהוא.

[ה]

מעבר לחילון בזהות היהודית שחוללה הציונות, תהליכי החילון נגעו בשני מרכיבים בסיסיים נוספים - הזמן והסמכות. מרכיבים אלה קשורים זה בזה, ושניהם העמידו את המסורת היהודית ואת מדינת ישראל בפני מצב המחייב חשיבה מחדש על שאלות היסוד של תפיסת הזמן ויחסי דת המדינה.

התנועה הציונית ניסתה כאמור לחלץ את העם היהודי מצבת הזמן, הנעה בין גלות לבין גאולה. עניינה היה בהקמה של הוויה יהודית ריבונית שנוטלת אחריות על גורלו הפוליטי של העם היהודי, מוציאה אותו ממצב הגלות, אולם בו בזמן אין היא מתיימרת להביא אותו אל הגאולה. בראשית הדרך, האורתודוקסיה שהתפצלה אל מול התנועה הציונית לשני זרמים, הציוני והא-ציוני, הגיבה אליה בהתאם לדפוס תפיסת הזמן המסורתיים, דהיינו במונחים של או גלות או גאולה.⁶ האורתודוקסיה הציונית בחלקה הגדול ראתה במדינת ישראל אתחלתא

⁶ בשאלה זאת, של תפיסת הזוהרות היהודית, עסקתי בפירוט במאמרי "גיוור וזהות יהודית", בתוך תרבות יהודית בעין הסערה: ספר היובל לכבוד יוסקה אחיטוב, תל אביב תשס"ב. החלק הראשון של מאמר זה מבוסס על הנחות שפתחתי באותו מאמר.

דגאולה, והציבור החרדי ראה בה המשכה של הגלות, גלות ישראל ביד ישראל בארץ הקודש. לשאלה כיצד מתממשת הגאולה על ידי יהודים פורקי עול תורה ומצוות, השיבה הציונות הדתית המשיחית במונחים דיאלקטיים. שלא מדעתם, מקדמים היהודים הציונים החילוניים תנועה היסטורית בעלת ממד דתי אסקטולוגי. כאמור, לפי תפיסתו של הרב קוק, המרד הציוני החילוני הוא שלב הכרחי בעל ערך רוחני עמוק בהוצאתה של היהדות מגבולותיה הצרים בגולה. סופו של התהליך יהיה שיבה ושילוב בסינתזה גבוהה יותר של המרד הציוני ויהדות הגולה החרדית. היהדות החרדית לעומתה התייחסה למדינת ישראל כעוד גולה. ברוח זאת טען אחד מגדולי התורה האגודאיים שיש לקבל את מרותה של מדינת ישראל, שהרי נאמר בתלמוד שאין למרוד באומות, ומדינת ישראל היא אחרי הכול אומה ככל האומות.

הדבקות בדפוס היסטוריה המסורתיים יצרו שתי תנועות דתיות מורכבות ביחסן אל המדינה. האחת היפר אקטיבית משיחית והשנייה פאסיבית חרדית. התגובה ההיפר אקטיבית מייחסת למדינה קדושת יתר, ובראייתה אותה כמכשיר לתהליך משיחי כביר שבצידי ודאות היסטורית היא חטאה בעיוורון כלפי המציאות הפוליטית שבפניה היא ניצבת. מלבד זאת, נאמניה פועלים כקבוצה אוואנגנדרית - שבשם המפתח ההיסטורי שכביכול מצוי בידה - מתירה לעצמם לעקוף את התהליך הדמוקרטי והחוקי שמדינה בנויה עליו. קבוצה כזאת מנציחה למדינה את גורלה כהתגשמות של משק כנפי הגאולה המקנה משמעות דתית למעמדה של המדינה. לא יפלא שבשעה שתכזיב הדרמה ההיסטורית, נאמניה הדבקים של גישה זאת יהיו הראשונים לנטוש את הספינה של הסולידריות הבסיסית עם גורלה של המדינה, אותה מדינה שלא מימשה את האוטופיה שייחסו לה. העמדה הפאסיבית החרדית יוצרת לעומת הקהילה ההיפר אקטיבית, קהילה החיה בצד המדינה, נהנית מחסותה, ממשאביה ומהגנתה, ללא שיתוף של ממש בנטל הצבאי והכלכלי של קיומה. ככל שגדלה התלות של קהילה זאת בקופת המדינה ובהגנתה, וככל שמחיר הדמים להגנתה של המדינה גובר, הופכת מציאות זאת לאנומליה מוסרית וחברתית שהיא בבחינת פצצת זמן מתקתקת. שתי תגובות אלה מסכנות את אפשרות נרמול הפוליטיקה שמדינה ריבונית חותרת אליה, ואין ספק שהן שתיהן, כל אחת בדרכה שלה, עומדות במתח עצום עם האינטרסים של המדינה. אולם שתי התפיסות הבסיסיות האלה - האחת שראתה במדינת ישראל חלק מתהליך הגאולה, והשנייה שראתה בה המשך של הגולה - שפיעלו את האורתודוקסיה אל מול הלאומיות היהודית, מתפוררות והולכות לנגד עינינו. לכך בין היתר ישנם השלכות עמוקות על יחסי דת ומדינה.

החברה החרדית עוברת תהליכי אינטגרציה עמוקים למדינה. התלות הכלכלית של החברה החרדית במשאבי המדינה משפיעה בכיוון זה. ניתן לתאר תהליך זה במונחים של סופה של 'כלכלת המחוננים'. באופן מסורתי החברה החרדית הייתה תלויה בחלוקת העבודה הרגילה בין מחוננים אמידים העוסקים במלאכה ובמסחר לבין חתנים תלמידי חכמים הסמוכים על שולחנם. הפיכת הקהילה החרדית לקהילה שבה הגברים כולם הם לומדי תורה העלימה את המחוננים ככוח כלכלי. התוצאה של תהליך זה היא ה'מחונניזציה' של המדינה עצמה. אולם מעבר לתלות הכלכלית, ובאופן מהותי יותר, לאורך זמן קשה בעיקר לרחוב החרדי להפנים תודעה של גלות בקרבה של מדינה יהודים ריבונית. הציבור החרדי, אולי למגינת ליבה של מנהיגותו, רואה בישראל את ביתו. לא

זאת בלבד, הוא מזדהה עם היסודות היותר לאומניים של התנועה הציונית. לאומיות יהודית היא אחרי הכול עניין מפתה שקשה לעמוד בפניו. מדינת ישראל היא בוודאי אינה גאולה מבחינתו של החרדי, אבל היא גם לא גולה, היא בית או אם נרצה מולדת. משום כך השאלה של תכניה הנורמטיביים של המדינה והלגיטימציה של מוסדותיה תלך ותחריף בציבור החרדי. כל עוד ראה הציבור החרדי את המדינה כריבון זר לא היה לו כל עניין להשפיע על דמותה ועל מוסדות השלטון והשיפוט שלה. וכי אגודת ישראל ניסתה להפוך את פולין למדינת הלכה? עתה משנוצרה הזדהות ומעורבות עם המדינה, מערכת המשפט הולכת ותופסת את מקומה של המדינה כאויב האידיאולוגי. השאלה של מדינה יהודית לא הטרידה את המנהיגות החרדית משום שהיא הסתייגה מעצם רעיון המדינה. עם ירידת ההתנגדות והאדישות למדינה הופכת שאלת התכנים החוקיים והמשפטיים שלה למוקד העימות. הציונות עלולה אפוא למצוא את עצמה כקורבן של הצלחתה. ניתן לסמן שינוי זה באופן הבא. בעוד שהחרדים בשנות החמישים והשישים זיהו את הריבון כאויבם האידיאולוגי, היום הם מזהים את מערכת המשפט כאויב. בתודעה החרדית, את מקומו של דוד בן גוריון כ'אחר' הישראלי תופס היום אהרון ברק.

תהליך הפוך, אבל בעל השלכות דומות, מתרחש במחנה הציוני דתי. התמונה המשיחית של תולדות הציונות הולכת ומאבדת את כוחה. השנים האחרונות, ובעיקר הסכמי אוסלו, ההתנתקות מרצועת עזה ועליית המעמד הבינוני הליברלי הישראלי, שחקו את האנרגיה הפנימית של התפיסה המשיחית. ההישג הצבאי הגדול של ששת הימים שהצית את הדמיון המשיחי נעלם באכזריות איטית, בפרוסות הדקות והמתישות של נסיגות הביניים בהסכם אוסלו וההתנתקות שבאה בעקבות כישלון ההסכם. הציונות החילונית אינה ממלאת את התפקיד הדיאלקטי שיועד לה בסכימה של תלמידי הרב קוק, והמבנה המשיחי איבד מעוצמתו. אנשי תנועת העבודה, שמבחינתם של הציונים הדתיים היו שמן בגלגלי המהפכה המשיחית שלא מדעתם, מסרבים לייצר את הדרמות הפוליטיות ההרואיות הנחוצות לתפיסה האסכטולוגית. חוגים מסוימים, שוליים, בציונות הדתית, ינסו אולי לכפות את הדרמה המשיחית על ציבור ישראל שמחפש נורמליזציה. פיצוץ מסגדי הר הבית יכול להוות עילה להצתה של היסטוריה ההולכת ומתקרה. אולם לגבי רוב רובה של הציונות הדתית התמונה המשיחית הולכת ומתפוגגת, וההיסטוריה מפסיקה להוות מוקד של משמעות דתית מיידית. כל עוד ראה ציבור זה ומנהיגותו את המדינה כאתחלתא דגאולה, מוקד המשמעות הדתית של המדינה היה בזירה הפוליטית והמדינית שייצרה את הדרמות המשיחיות. הסיפור המשפטי והחוקי העכשווי נראו כעניין זמני שיחלוף עם התקדמות התהליך המשיחי הדיאלקטי. גם בזרם זה ילך ויגבר העניין במוסדות ובמבנה המשפט הישראלי, דהיינו לא במשמעות ההיסטורית הדתית של המדינה אלא באופייה הנורמטיבי.

אפשר לתאר את המצב הפרדוקסלי הבא. הנרטיב היהודי הבסיסי שהתנהל בין גלות וגאולה נעמד בנקודה שהיא לא גלות ולא גאולה. לא גלות, משום שמדובר בקיום יהודי ריבוני בארץ הקודש; ולא גאולה, משום שקיום זה, כמו שברור לכל בר דעת, לא מימש את התקוות המשיחיות שנתלו בו, וככל הנראה גם לא יממש אותן. היהדות במובן זה עומדת בפני מצב חדש ולגמרי לא מוכר, שבו המרכיב הבסיסי ביותר של המחזה ההיסטורי שלה הסתיים בנקודה בלתי צפויה לחלוטין. אנו עומדים במצב שהוא מעין קץ ההיסטוריה, לא משום שההיסטוריה נעצרה

בנקודה הסוף הרצויה שלה, אלא משום שהיא נעמדה ביציבות מחוץ למעגל התנועה שבין גולה לגאולה. אכן יש פה אירוניה, אם כי לא בלתי צפויה של ההיסטוריה. לנוכח הצלחת המפעל הציוני, היהדות איבדה במובן עמוק את מבנה הזמן הבסיסי שלה. ההיסטוריה לא באה אל קיצה, אלא עצם מושג הקץ בא אל קצו.

הדברים נכונים גם לגבי הקיום היהודי העכשווי במה שמכונה הגולה. ההגירה הגדולה אל ארצות הברית והשמדת יהודי אירופה, יצרו מציאות היסטורית שונה מהקיום היהודי במדינות הלאום האירופיות. מנקודת מבטם של היהודים, מדינת מהגרים ליברלית כמו ארצות הברית, השוללת את רעיון מדינת הלאום, ושבה באופן מובהק למדי מקפידים שלא לזהות את המדינה ומוסדותיה עם סממנים דתיים נוצריים, מהווה תחליף הולם למצב הגולה המסורתי. היהודי המודרני שחרר את עצמו ממצב הגולה על ידי שתי תמורות היסטוריות. האחת, הגירה לארצות הברית שאינה מדינה לאום, והשנייה - הקמה של מדינת לאום משלו בישראל. היציאה מהגולה של היהודי בארצות הברית אינה נשענת על מדידה כמותית של רווחה ואיכויות חיים. בטענה זו לא מסתרת עמדה שיהדות הגולה התנהלה לה מפוגרום לפוגרום עד שהגיעה לחוף המבטחים האמריקני. התפוגגות תודעת הגולה בתפוצה האמריקנית נוגע לתחושת הבית והשייכות של היהודי באמריקה, שאינה מחייבת אותו בשום מובן לוותר על ההגדרה העצמית היהודית שלו. המושג יהודי-צרפתי מכיל בתוכו סתירה עמוקה הרבה יותר מהמושג יהודי-אמריקני. לא משום שרווחתו של היהודי-הצרפתי היא פחותה והממסד הצרפתי מתנכל לו, אלא משום שבצד היהודי-האמריקני מצוי יונוני-אמריקני, איטלקי-אמריקני ואפריקני-אמריקני. במובנים רבים היהודי-האמריקני רואה בצירוף הזהויות שלו צירוף טבעי ומובן יותר מאשר הצירוף יהודי-ישראלי. ארצות הברית, כמו מדינת ישראל, עוצרת את הזמן היהודי במצב שהוא לא גולה ולא גאולה.

השינוי בתודעת הזמן יוצר שינויים מרחיקי לכת באופייה של היהדות והקהילה הדתית בארץ. המפנה הראשון שתואר לעיל, קשור בכך שההתפוררות של המבנה ההיסטורי הבסיסי של גלות וגאולה יוצר מעבר מן ההיסטוריה אל הפוליטיקה. במצב זה משמעותה הדתית של המדינה לחיוב או לשלילה אינה נגזרת מתמונה היסטורית רחבה, אלא מאופייה החוקי-משפטי של המדינה. המפנה השני קשור בצמיחתן של פרדיגמות יהודיות רוחניות א-היסטוריות כדוגמת המיסטיקה האינדיבידואליסטית של חסידות פולין של המאה התשע עשרה. התמונה המשיחית שהציב גוש אמונים היוותה פתרון מרתק למצוקות הבסיסיות של בני הציונות הדתית. קבוצה זו הייתה נתונה לביקורת על ידי העולם החרדי, שתיאר אותה כבורגנות דתית פשרנית וחסרת אותנטיות. כמו כן, הציבור החילוני ראה בבניה של הציונות הדתית נספחים שוליים למעשה של בניין הארץ והקמת המדינה. גוש אמונים פתר את שתי המצוקות האלה במהלך אחד, ומשום כך הייתה לו השפעה עמוקה כל כך על דור שלם של ציונים דתיים. אל מול הטענה החרדית הוא הציב מודל לאותנטיות דתית של מסירות והקרבה אנטי בורגניים, שהתממש בחלוציות המשיחית. מודל זה היה משוחרר מהדפוסים הרגילים של אותנטיות דתית חרדית, הבנויים על שלילה והתרסה אל מול הלאומיות והמודרניות. כמו כן, גוש אמונים סיפק מענה פנימי לביקורת של הציונות החילונית בכך שהוא הפך את בניה של הציונות הדתית לאוונגרד הציוני, לחוד החלוץ של תנועת ההתיישבות, לאחר שהציונות החילונית איבדה את חיוניותה. התפוררות התמונה המשיחית מעמידה איפה את הציבור הציוני דתי

בפני משבר עמוק ומרוקנת את מושגי האותנטיות הדתית של בניה. העלייה הגוברת והולכת של המודלים המיסטיים החסידיים של המאה התשע עשרה, בעיקר אלה הבאים מבית המדרש של פשיסחא, היא סימן מובהק לחיפוש אחר אותנטיות דתית שאינה נשענת על דרמה היסטורית תיאולוגית. העניין ברב קוק שסיפק את התמונה ההיסטוריוסופית הגדולה ילך ויפחת, ואת מקומו יתפסו האיזביצר, רבי צדוק מלובלין ואחרים. אחד המהלכים הבסיסיים של חסידות פולין של המאה התשע עשרה היא לתרגם דרמות היסטוריות גדולות כמו זו של יציאת מצרים למצבי תודעה קיומיים ואישיים. ניתן לומר שאם צדקו חוקרי הקבלה, שטענו שהחסידות היא תגובה מיסטית למשבר השבתאי, המנטרלת את הרעיון המשיחי, הרי שפריחתה מחדש של חסידות פשיסחא היא תגובה להתפוררות התמונה המשיחית של גוש אמונים.

מרכיב נוסף של אלטרנטיבה רוחנית לדתיות היסטורית היא עליית היסודות המאגיים של הדת, גם בחוגים שהיו מנועים מיחס אל מרכיב קבוע זה של דתיות. ניתן לקרוא למהלך זה המעבר ממקרו-דת למיקרו-דת. מאגיה היא על פי רוב דתיות ברמת המיקרו, שבה האנרגיות ההיסטוריות הגדולות של הדת מכוונות אל ההגנה על היום יום. המובן הדתי של הקיום מעוגן בכך שהוא מספק הגנה במקום שרפואה והמדע המודרני קצרה ידם. זאת דתיות של היום יום של רפואה, פרנסה, פריון ושידוכים. החדירה של יסודות מאגיים אל ציבורים הולכים ומתרחבים קשורה במשבר תמונת המקרו של ההיסטוריה הדתית. וגם אלה ילכו ויעמיקו.

השינויים החריפים האלה המתחוללים במבנה הבסיסי של תודעת הזמן נוגעים לא רק לאופן שבו היהדות המסורתית מתמודדת עם התמורות החריפות שהתחוללו במחצית השנייה של המאה העשרים. שינוי חריף זה נוגע גם באופייה של החילוניות היהודית והקשרה בתרבות הכללית. לתנועות החילון היהודיות הגדולות של המאה התשע עשרה היה מרכיב היסטורי מובהק. ההשכלה, הבונד והציונות, מיקמו את הפרט בתמונת זמן רחבה והם הקנו לחייו משמעות במסגרתו של תהליך שחרור היסטורי בעל אופי גואל. ההשכלה העמידה את תפיסת הפרוגרס של הנאורות, הסוציאליזם - את התודעה ההיסטורית המהפכנית של שחרור מעמד הפועלים, והציונות זיהתה את עצמה כתנועת שחרור לאומית, שתחולל שינוי מהותי במצבו הפוליטי והתרבותי של העם היהודי. דווקא משום שתנועות אלה הציבו מסגרת זמן בעלת אופי מעין דתי, הם היוו איום של ממש על המסורת היהודית. האליטה היהודית האורתודוקסית שנכבשה על ידן, המירה למעשה מבנה דתי אחד במבנה מעין דתי שני. במעבר מהמודרניות אל הפוסט-מודרניות, הקיום החילוני איבד את אופיו ההיסטורי. החילוניות הפוסט מודרנית אינה יוצרת אידיאולוגיה בעלת תפיסה ברורה של מיקום האני ברצף רחב יותר של זמן. משום כך העולם החרדי העכשווי אינו מאזים על ידי התנועות החילוניות שסביבו. מעבר מהעולם החרדי אל החילוניות קיים היום וימשיך להיות. אולם האליטה החרדית בשיבות ליטא במאה התשע עשרה ובראשית המאה עשרים התערערו אל מול ההשכלה, הבונד והציונות. כיום בין תלמידי החכמים המצטיינים של מיר ופוניב'ז לא נחבא הביאליק או הברדיצ'בסקי הבא. הדת, רצוני לומר, מאוימת בעיקר על ידי אידיאולוגיות מעין דתיות, המציבות ממד מיתי אלטרנטיבי של היחסים בין האני והזמן. כוחה של הדת נשאב בין היתר בהרחבת אופקי הזמן של הקיום הסופי של האני, על ידי ההבניה של

הזיכרון ושל הציפייה. משום כך, כפי שתיאר זאת בנדיקט אנדרסון, הייתה ללאומיות לדוגמה עוצמה דתית. האיום האידיאולוגי הממשי שמציבה החילונית העכשווית על העולם הדתי הוא התנועה הפמיניסטית. בין היתר משום שזוהי תנועת שחרור שיש לה ממד מובהק של זמן, היא משנה באופן עמוק את היחס אל העבר והיא מציעה דפוס אחר של עתיד. העמידה של היהדות מול הפמיניזם וההשפעה העתידית של כניסת הפמיניזם לליבה של המסורת היהודית היא אולי השאלה המסעירה והמסקרנת ביותר בכל הנוגע לעתידה.

[ו]

התנועות האורתודוקסיות, הציונית והלא ציונית, מתנקזות אפוא ביחסן למדינת ישראל אל נקודה אחת דומה, שאליה הן מגיעות משני קטבים מנוגדים. בשני החוגים, החרדי והציוני דתי, מדינת ישראל הולכת ונתפסת כמולדת שאינה לא גלות ולא גאולה. על כן, קווי ההפרדה בציבור זה הולכים ומשתנים וקואליציות חדשות נוצרות. ההבחנה בין אורתודוקסיה ציונית ללא ציונית, אבד עליה הכלח. וכי לדוגמה ניתן למקם את ש"ס באמצעות החתך אורתודוקסיה ציונית או אנטי ציונית? קו השבר בתוך הציבור הדתי יוחלף מהפילוג בין ציונות לאנטי ציונות, לפילוג בין שומרי המצוות המקבלים באופן עקרוני את הלגיטימציה של מוסדות שלטון וסמכות חילוניים, לאלה - ובכללם המנהיגות הרבנית של הצינות הדתית - המאמצים את מודל הסמכות החרדי ובעלי ההלכה שלהם תובעים לעצמם מעמד מוחלט ורחב. בצורה יותר רחבה, ניתן לומר שהאורתודוקסיה תתפצל בין אורתודוקסיה מודרנית ללא מודרנית. העמדה הבסיסית של אורתודוקסיה לא מודרנית גורסת שלמסורת יש מונופול על כל מה שהוא בעל ערך. דהיינו, בעולם שמחוץ לחומותיה הבעורים של היהדות קיימים אומנם דברים מועילים כמו מחשבים ומקררים, אבל התרבות החיצונית אינה יוצרת נורמות מחייבות ובעלות ערך. לעומת האורתודוקסיה החרדית, מובנה של אורתודוקסיה מודרנית היא העמדה שיש מחוץ למסורת אמיתות בעלות ערך דתי ומוסרי מחייב, ושהאינטראקציה של המסורת עימהן סופה להעשיר ולהעמיק את העולם היהודי. מעבר להשלכות החינוכיות והתיאולוגיות של עימות זה, על שאלות כמו מעמדם של לימודי "חול", יש לוויכוח הזה משמעות פוליטית מרחיקת לכת. בבסיסו עומדת השאלה האם מערכות סמכות שאינן מעוגנות בזיקה ישירה אל המסורת, כמו מערכות החוק והמשפט החילונית של מדינת ישראל, יכולות ליצור נורמות מחייבות או מציאות ערכית של צדק. התפוררות הקטבים של גלות וגאולה מעמידה אפוא את המתחים הפנימיים בעולם האורתודוקסי בנקודה שונה לחלוטין. קו החזית שחצה את העולם הדתי היהודי ימוקם בזירה שונה מבעבר.

לתוצאותיו של חילון הזמן השלכות עמוקות על אפשרות חילונה של הסמכות שמן הראוי להתמקד בה. השאלה של הלגיטימיות של סמכותם של מוסדות חקיקה ושיפוט חילוניים במדינת ישראל עתידה להיות מוקד הבעיה של דת ומודרניות שהיהדות ניצבת בפניה. מעבר לזה, בעקבות נוכחותה של ריבונות יהודית, יותר מכל זמן אחר בתולדותיה תצטרך ההלכה להתמודד עם התובנה הבסיסית הליברלית והסובלנית המודרנית אודות הפוליטיקה. בבסיס התובנה הליברלית הוא שמירה על זכויותיהם של בני אדם לנהוג באורח חייהם כפי שהם מבינים אותן, כל זאת בתנאי שהם מאפשרים לבני אדם ולקהילות בצידם זכות דומה. הצירוף של ההלכה המתייחסת למכלול חייו של אדם עד לפרטי הפרטים, עם מנגנון כפייה מדינית יכול להיות אפוא קטלני מנקודת מבט ליברלית. שאלה זאת

.....

מחריפה בכך שהיהדות ניצבת מול האתגר הזה לאחר המעבר שלה מחברה מסורתית לחברה אורתודוקסית. כפי שניתח מעבר זה יעקב כ"ץ, עליית האורתודוקסיה היא תגובה לשינוי בסיסי המתחולל מסוף המאה השמונה עשרה, שעניינו אובדן האוטונומיה ואמצעי הכפייה של הקהילה שניטלו ממנה עם עלייתה של המדינה הריכוזית, וערעור הנאמנות המובטחת של חברי הקהילה להלכה. האורתודוקסיה צמחה כתגובה למשבר זה, ואחד המאפיינים המכוננים אותה הוא הרחבת סמכותם של בעלי ההלכה לכל תחומי המדיניות והחיים. כ"ץ עמד פה על תופעה פרדוקסלית שבה, ככל שמצטמצמת הקהילה הנאמנה להלכה, הולכת ומתרחבת סמכותו של בעל ההלכה ביחס לאלה שנותרו במסגרתה. התערעורת המסורת יצרה תלות מעמיקה יותר של חברי הקהילה ברב, משום שבתקופה זו הוא הופך למתווך המרכזי של היהדות. נוסף לכך, היות שתחום אחריותו של הפוסק מצטמצם לאלה ששרדו את המשבר, הוא אינו צריך להתפשר עם כוחות אחרים הפועלים בצדו. מבחינת מבנה הסמכות שלה, החברה האורתודוקסית שונה אפוא מהחברה המסורתית. בחברה המסורתית הרב מכיר בסמכות הרחבה של הקהל ובעלי בתים. מורה ההוראה הימי ביניימי עסק בעיקר בשאלות הלכתיות מובהקות ואת עמדתו הוא נימק מתוך הצמדות לקטגוריות של ההלכה. פיתוח הקטגוריה של "דעת תורה" מקנה לבעל ההלכה האורתודוקסי סמכות רחבה בענייני שונים בלא שיצטרך להצדיק את עמדתו בגדרים ההלכתיים המוכרים. האורתודוקסיה כמו יריבותיה היא תופעה מודרנית לא מסורתית, והיא תוצר של תגובה של בעלי ההלכה למשבר של אובדן הנאמנות המובטחת של חברי הקהילה להלכה, ולאובדן אמצעי הכפייה שלה.

מהתפיסה של כ"ץ עולה הטענה הבאה להבנת היחסים בין דת ומדינה בישראל: בעלי ההלכה המסורתיים בימי הביניים לא היססו להעניק לגיטימציה למוסדות סמכות שאינם מעוגנים בהלכה.⁷ הם הבינו שפרוצדורת הראיות שההלכה מחייבת, כמו שני עדים והתראה, הופכת את ההלכה למערכת לגמרי לא יעילה להשלטת סדר חברתי. הרשב"א, הר"ן ופוסקים אחרים מכירים בצידה של ההלכה מסגרת של חקיקה, שיפוט, וענישה, הנוהגת לפי כללי ראיות משלה. הפוסק המסורתי הכיר בכך שללא מערכת ראיות חוץ הלכתית לא ניתן יהיה להפיל אף אדם. כשהרשב"א מסמיך את פרנסי הקהילות לדון דיני חבלות לפי ראות עיניהם הוא קובע: "קנס ממון או עונש גוף שאם מעמידן הכל על הדינין הקצובים בתורה נמצא העולם חרב". מנקודת מבטה של ההלכה המסורתית מדינת הלכה היא סיסמה ריקה, והמעורבות העכשווית של בעלי הלכה בשאלות פוליטיות מדיניות היא חריגה ללא תקדים מתחום סמכותם המקובל. יוצא אפוא שבעלי הלכה מתקשים עתה להיענות למדינה ומוסדותיה דווקא משום שהם מגיעים למשבר זה לאחר המשבר הקודם של החברה המסורתית שהצמיח את האורתודוקסיה. מבנה הסמכות האורתודוקסי שנוצר במאה התשע עשרה, שהרחיב והעמיק את סמכותו של בעל ההלכה כסמכות בלעדית וכוללת, משתק את המסורת בשעה שהיא באה להתמודד עם המדינה החילונית. העובדה שאין בנמצא היום בעל הלכה בעל שיעור קומה המקנה לגיטימציה למערכת המשפט החילונית, מלמדת עד כמה לכודה החברה הדתית בפרדיגמת מבנה הסמכות האורתודוקסי. לו הייתה קמה המדינה בהקשרה של החברה המסורתית, המתח בין דת ומדינה היה פחות בהרבה מאשר במפגש שבין האורתודוקסיה והמדינה.

⁷ על כך ראו מ' לורברבוים, פוליטיקה וגבולות ההלכה, ירושלים תשס"ו.

אולם מעבר לקבלתה של סמכות שיפוט וחקיקה שאינה נסמכת ישירות על ההלכה, על הפרק עומד עניין עקרוני יותר והוא ההפנמה של עקרון הסובלנות הבסיסית של המערכת הפוליטית המודרנית בידי בעלי הלכה. השאלה הבאה המטרידה אזרחים רבים במדינת ישראל היא כזאת: האם התמיכה המסויגת של המפלגות הדתיות בסובלנות בסיסית נובעת מכך שהציבור הדתי בארץ הוא עדיין מיעוט. לשון אחר, האם האפשרות לחברה ישראלית פתוחה נשענת על קיומו של רוב חילוני במדינת ישראל. אילו היו משיגים בעלי ההלכה רוב אפשר שהם היו משתלטים על מנגנוני הכפייה של המדינה ומפעילים אותם כדי לכפות אורח חיים דתי על אזרחיה. הפיצול החשוב בתיאולוגיה הפוליטית של האורתודוקסיה יתרחש בשדה הזה של הפנמת הערכים המודרניים של המחשבה הפוליטית לליבה של ההלכה. הפנמה כזאת תעמוד על העיקרון שמעשה דתי הוא בעל ערך רק אם הוא נעשה מתוך חופש ולא מתוך כפייה. חירויות וזכויות פרט וקהילה אינן מהוות איום על הדת. הם למעשה התנאי לאוטנטיות דתית, ורעיון מדינת ההלכה מהווה אפוא חילול של אפשרות זאת. התגובה הראויה של בעלי ההלכה למציאות חדשה של ריבונות יהודית הייתה אמורה להיות הפנמה עקרונית של עקרון חופש הדת כערך דתי. חוסר הענות של בעלי הלכה אל מול המציאות חדשה לחלוטין הציב למעשה את החברה האורתודוקסית כמאיימת באופן עקרוני על הפלורליזם והסובלנות של החברה הישראלית. כל הרוצה בקיומה של חברה פתוחה צריך אפוא לייחל שהקהילה האורתודוקסית תישאר מיעוט במדינת ישראל.

במה תתבטא יהדותה של המדינה ומה ראוי שיהיה תפקידה של דת ישראל? ארבעה מאפיינים ראוי שיהיו למדינת ישראל כמדינה יהודית. הראשון והעיקרי שבהם קשור בכך שמדינת ישראל משקפת את ההכרעה של חלקים בעם היהודי ליטול את גורלם הפוליטי בידיהם. אחריותה של מדינת ישראל כמדינה יהודית היא לשמור ולהגן על האינטרסים הפוליטיים של העם היהודי. אם תשכיל המדינה לעשות זאת באמצעים שבידה - דיינו. בכך היא תמלא את תפקידה המרכזי כביטוי המודרני הגדול של סולידריות יהודית. המרכיב השני הוא חוק השבות שעניינו אותה סולידריות עצמה, המעניקה לכל יהודי גישה לאזרחות ישראלית. זכות לגישה כזאת מוצדקת על בסיס הניסיון ההיסטורי המר של המאה עשרים, שבו הופקרו מיליונים של יהודים ללא אזרחות וללא הגנה. כפי שנאמר לעיל, הגדרתו של יהודי לעניין חוק השבות אינה חייבת להיות זהה עם ההגדרה ההלכתית של יהודיות. המחוקק הישראלי יגדיר מיהו יהודי לא מתוך ניסיון לכוון את הזהות היהודית באשר היא, אלא בניסיון צנוע הרבה יותר להגדיר יהודי לעניין חוק השבות. המרכיב השלישי של יהדותה של המדינה הוא סמלי רשות הרבים שלה, השפה העברית ולוח השנה המעוגנים במסורת היהודית. המרכיב הרביעי הוא המחויבות של מערכת החינוך הישראלית לחזק ולהעמיק את ההמשכיות והפיתוח של תרבויות יהודיות שונות כל עוד הן מוכנות להעניק זכות דומה לתרבויות שבצידן. הדגש הוא על תרבויות יהודיות שונות, ובכללן כל הניסיון המודרני והמסורתי ורב הפנים של אופציות התרבות היהודית. בצד כל אלה, מחויבת המדינה ליחס שוויוני אל אזרחיה הלא יהודים, בהקצאת משאבים ובייצוג פוליטי. כמו כן היא מחויבת כמדינה דמוקרטית להעניק ללוח השנה של הציבור הערבי ולשפה הערבית מעמד רשמי, ולסייע לפתח את התרבות הערבית של מיעוט זה במערכות החינוך שלו. מעבר לארבעה מאפיינים אלה, כל ניסיון לייחד את המדינה באמצעות מנגנון הכפייה שלה יפגע באופייה של מדינת ישראל כמדינה דמוקרטית ליברלית, ויערער את דת ישראל כדת מדינה שרבניה הם רבנים מטעם ושעסקניה משתמשים

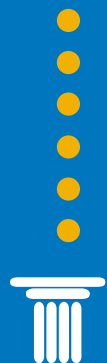
בכוח המדינה לקדם אינטרסים קלריקליים צרים. מנגנון הכפייה של המדינה אינו צריך להכריע בשאלות הגדולות של הזהות היהודית המודרנית. בהינתן חילוקי הדעות העמוקים בשאלה כיצד נראית שבת של יהודי, התערבות של המדינה בעניין זה תיצור את המצב הבא: ככל שמדינת ישראל תהיה מדינה יהודית יותר, היא תהיה פחות ופחות מדינת היהודים. עובדה זאת נובעת ממשבר הזהות היהודי המודרני שכתוצאה ממנו אין הסכמה בסיסית בקרב בני העם היהודי מהי שבת לדוגמה. כמו כן, ככל שמדינת ישראל תהיה יהודית יותר אזרחיה יהיו פחות ופחות. אין ספק שהניסיון של חקיקה דתית הוא אחד הסיבות המוצדקות לרתיעה של לא מעט ישראלים מהמסורת היהודית שנתפסת בעיניהם כמאיימת על כל היקר להם כאזרחים של חברה פתוחה. ההפנמה של הערכים הפוליטיים של המודרנה לליבה של היהדות ישברו את חלוקת העבודה הבעייתית המתקמת במדינת ישראל בין דמוקרטיה ליהדות. בחלוקת עבודה זאת אלה שיקרה להם החברה הפתוחה והסובלנית רואים במסורת היהודית איום של ממש. ואלה המזוהים עם זיקה ליהדות רואים בחברה הפתוחה אויב לעתידה של המסורת.

אם דת ישראל, מתוך הפנמה של תפקידה המצומצם של מנגנון הכפייה של המדינה, תמשוך את ידה מהפיתוי העצום שהעמידה הלאומיות היהודית המודרנית לפתחה - הפיתוי להיעזר במנגנון הכפייה של המדינה להכרעת שאלת הזהות היהודית המודרנית - היא תוכל לפרוח במקום שראוי לה שתפרח. בהשראתה של מסורת עשירה היא תצטרך להיענות לשאלות שמציבה מסגרת מדינית שלמה בנושאים של רווחה, צדק חברתי, חוקי עבודה וסביבה, מערכת הבריאות ועד להלכות שכנים. נושאים אלה הם נושאי התערבות מוצדקים של מדינה דמוקרטית, שההתמודדות איתם היא חדשה ליהדות כדת במסגרת מדינית רחבה, אולם מצויות בה הערכים והתובנות שעשויים לבנות עמדה או עמדות ייחודיות ביחס לשאלות אלה. נוסף לכך, בין ההפרטה המוחלטת של הדת שמציעה המסגרת הליברלית הקלאסית, לבין המודל התיאוקרטי של שימוש במנגנון המדינה לכפיית הדת, קיימת מסגרת ביניים של הקהילה. מסגרת זאת אחרי ככלות הכול הייתה המסגרת שבה צמחה והתפתחה דת ישראל בתנאי הקיום המסורתיים שלה. מדינת ישראל יכולה להפוך לכר פורה ומסעיר של ניסויים בחיים יהודיים קהילתיים שונים, מהקיבוץ ועד לקהילת בני הישיבות. מדינת ישראל תאפשר את פריחתן של קהילות כאלה, כל עוד הן מעניקות זכות דומה לקהילות אחרות הקיימות בצידן, וכל עוד הן מאפשרות את זכות היציאה של פרטים שחפצים לחדול מקיום אופן החיים של הקהילה. אם תוסר מעל הוויכוח על הזהות היהודית המודרנית במדינת ישראל העננה המכבידה של המחוקק והריבון שבידיו אמצעי הכפייה, ייהפך הוויכוח הזה למנוף יצירתי כביר של תרבות יהודית. ויכוח זה על שלל המסורות והמובנים של זהות יהודית שמדינת ישראל קיבצה לתוכה, עוד לא החל למעשה בתנאים החדשים של מדינת ישראל. את ההתחדשות היהודית שוויכוח ואפילו עימות כזה ייצור אין אנו יכולים לצפות, אולם אנו יכולים לראות את התקווה העצומה שמצויה בו.

פרופ' משה הלברטל



פרופ' משה הלברטל מלמד מחשבת ישראל ופילוסופיה באוניברסיטה העברית, ומשמש עמית במכון שלום הרטמן ופרופ' אורח בבית הספר למשפטים באוניברסיטת ניו יורק. שימש כפרופסור אורח בבית הספר למשפטים באוני' הרווארד. הוא מחברם של מספר ספרים חשובים כגון: מהפכות פרשניות בהתהוותן, בין תורה לחכמה: רבי מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימונים בפרובנס, והספר **Idolarty**. פרופ' הלברטל קיבל את פרס ברונז מטעם קרן רוטשילד ואת פרס גורן גולדשטיין עבור הספר הטוב ביותר במחשבת ישראל.



הטכניון - מכון טכנולוגי לישראל
מוסד שמואל נאמן למחקר מתקדם במדע וטכנולוגיה
טל. 04-8292329, פקס. 04-8231889
קרית הטכניון, חיפה 32000
www.neaman.org.il