

ראשית

עיונים ביהדות

העורכים

אדם אפטרמן • קלייר סופרין
רונית עיר-שי • ישי רוזן-צבי

מזכיר המערכת

דוד ויצ'נר

כרך ז

ירושלים, תשפ"ג



מכון שאלום הרטמן
SHALOM HARTMAN
INSTITUTE

ראשית נערך על ידי:

דרור ינון (תשס"ט-תש"ע), יאיר לורברבוים (תשס"ט-תש"ע),
עדיאל שרמר (תשס"ט-תש"ע)

ראשית הוא כתב עת שפיט שיוצא לאור פעם בשנה בסיוע המרכז לחקר
המחשבה היהודית ולהגות עכשווית ע"ש פרץ בן אפריים ואיטה פרומה קוגוד,
מכון שלום הרטמן.

יש להעלות את כתב היד ושני תקצירים – באנגלית ובעברית – [כאן](#) כשהם
ערוכים ומותקנים לפי [ההוראות](#). המחברים יקבלו קובץ סופי בפורמט PDF של
מאמרם. האחריות לדעות המובעות במאמרים היא על המחברים.

כתובת המערכת: 'ראשית', מכון שלום הרטמן, ת.ד. 8029, ירושלים 9108001.
לכל שאלה יש להיות בקשר עם דוד ויצ'נר, מזכיר המערכת.

דוא"ל: david.wietchner@shi.org.il

הכרך נערך עריכת לשון בידי רפאל זר

ISSN 2706-6096

תשפ"ג | 2023



האם ויתרה הציונות הדתית על עקרון האחדות?

דב שוורץ ולילך בן צבי

מאז כינונה של הציונות הדתית כתנועה בהסתדרות הציונית היה מחנה שלא קיבל את האתוס הציוני הדתי אף שראה בתחייה הלאומית תופעה חיובית ואפילו "אלוהית". הוא פשט ולבש צורה. בזמן הקמת התנועה היה זה הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שמעולם לא היה חבר המזרחי אך נתפס כסמכות הרוחנית של התנועה. ב"תחנות" היסטוריות היו חיכוכים גלויים בין שני המחנות, חוג הראי"ה ואנשי המזרחי. ניתן שתי דוגמאות: כאשר התעוררה סוגיית הבחירה האקטיבית והפסיבית של נשים תקפו אנשי המזרחי את הראי"ה מפני שסברו שעמדתו האוסרת תמוטט את התנועה. וכאשר נפטר הראי"ה והמזרחי העמיד במקומו את הרב יצחק הרצוג, המחנה של הראי"ה הריץ את הרב יעקב משה חרל"פ למשרה הרמה, ותקף את המחנה של המזרחי בין השאר בשל היות הרב הרצוג בעל תואר דוקטור. מאז פעולתו של הרב צבי יהודה קוק התקרבו המחנות עד כדי איחוד בשל תהליכים שהתרחשו במישור הפוליטי, החברתי והרבני. בשלושת העשורים האחרונים התרחקו המחנות בשל הבידול בין הטיפוסים השונים. בתקופה זו ניכרת ההתרחקות גם במישור הפוליטי עד כדי קיטוב.

האם הקיטוב הוא הכרח המציאות? בעבודה זו נבחן אפשרות של התקרבות בין המחנות השונים של הציונות הדתית. האם באמת אפשר ליצור קיום הדדי של הפלגים הציוניים הדתיים? האם אפשריים שיתופי פעולה שאינם רק פורמליים אלא אותנטיים? האם אפשר להתגבר על מערכות המונחים השונות לחלוטין כדי ליצור שיח כלשהו? כדאי להעיר הערה מתודולוגית: האבחנות בין המחנות בציונות הדתית הן גם פוליטיות

[2] | האם ויתרה הציונות הדתית על עקרון האחדות – דב שוורץ וליך בן צבי

וגם זהותיות.¹ אנו סבורים שאף שמדובר בתחומים שונים – דהיינו הפוליטיקה מתייחסת לכוח ולחלוקת משאבים, ושיח הזהויות מתייחס לציבוריות – אפשר להחיל תבניות מתחום אחד על משנהו. נפתח כעת בשיח הזהויות.

נבחר שני מחנות קוטביים: המחנות המכונים "החרד" ל"י" (חרדי דתי לאומי) בהוראתו הרחבה והמחנה של דתיות ה"לייט". ננסה להגדיר את המחנות הללו ולבחון את נקודות ההשקה האפשריות ביניהם. במקום אחר הוגדרה הציונות הדתית בשלושים השנים האחרונות בשני מאפיינים:

(א) ייחוס ערך דתי כלשהו למדינת ישראל.

(ב) שמירת הלכה תוך בחינה מתמדת של גבולותיה.²

מדובר במכנה משותף כללי ביותר, המבחין בין המחנה הדתי הלאומי ובין מחנות אחרים בחברה הישראלית אך לא בזרמים הפנימיים בציונות הדתית. השאלה המעסיקה אותנו היא, האם תחומים השנויים במחלוקת מבחינת ההתייחסות עשויים להיות בסיס להסכמה הדדית, ואילו הם. ברור למשל שהמחנה החרד"לי לא יכיר באופן לגיטימי בלהט"ב דתי בעוד שמחנה ה"לייט" עשוי להכיר בלגיטימיות ובצרכים של להט"ב דתי. כן ברור שהמחנה החרד"לי מכיר בעליונות של ערך לימוד התורה בעוד שמחנה ה"לייט" ואף תת־זרמים מרכזיים וליברליים יותר לא בהכרח יקבלו זאת. האם יש סוגיות ביניים שאפשר לצפות בהן התקרבות בשנים הבאות? בכך נדון במסגרת זו.

(א) העמדה החרד"לית

* יסודו של מאמר זה בקבוצת עבודה במכון שלום הרטמן בירושלים. תודה מיוחדת לפרופ' אבי שגיא על הערותיו היסודיות. כן נודה לד"ר מיכל פרינס על הערותיה ולד"ר דניאל הרטמן וד"ר שרגא בראון על שאפשרו מחקר זה.

¹ על מקומה של הזהות ראו למשל אבי שגיא, המסע היהודי־ישראלי: שאלות של תרבות ושל זהות, ירושלים תשס"ו, שער שלישי; הנ"ל, העת הזאת: הגות יהודית במבחן ההווה, רמת גן תשע"ח, פרקים שני ושלישי.

² ראו Dov Schwartz, "Religious Zionism and the Struggle against the Evacuation of the Settlements: Theological and Cultural Aspects", in Chaim I. Waxman (ed.), *Religious Zionism Post Disengagement: Future Directions*, New York 2008, pp. 93-115; דב שוורץ, "הציונות הדתית על פרשת דרכים: מהרחבת אופקים לפינוי ישובים", בתוך דבורה הכהן ומשה לייס (עורכים), צומתי הכרעות ופרשיות מפתח בישראל, ירושלים 2010, עמ' 177-212.

ההתעוררות החרד"לית היא תוצאה של שורת אירועים במישורים שונים, שהתרכבו זה בזה כמו בתצרף היסטורי, חברתי ורעיוני. העובדות הן שהשכבה החרד"לית התעוררה לכדי זהות ברורה דווקא לאחר מלחמת יום הכיפורים ולא לאחר מלחמת ששת הימים, אף ששורשיה בשנות החמישים והשישים של המאה שעברה. נהוג לציין שתנועת התשובה לאחר מלחמת יום הכיפורים הייתה בעיקר לעבר החרדיות, אולם בחברה הציונות הדתית פנימה התחוללה בעקבות מלחמת יום הכיפורים תנועה שיש לה מאפיינים מסוימים של תנועת תשובה מבחינת התעצמות ההקפדה בקיום מצוות, קבלת הסמכות הרבנית גם בתחומים שאינם הלכתיים כמו בהק ואימוץ תשתית תאולוגית שאחד מסעיפיה המרכזיים הוא הרעיון המשיחי.

לפיכך ה"תשובה" של הציונות הדתית למלחמת יום הכיפורים מציינת תנועה לחרדיות לאומית. צעירים רבים מתוכה החלו לשמור מצוות שלא נשמרו בדור הקודם או הנהגות והחמרות שלא נהגו קודם. רבים מהם השפיעו על דור ההורים, שדרכם הפשוטית לכאורה לא הייתה מסיבות אידאולוגיות אלא פרגמטיות. רוב ההורים היו בעלי מנטליות גלותית, בין שהיו ניצולי שואה ובין שהיו עולים מארצות המזרח וצפון אפריקה, וחלקם נטה אחר הנורמות ה"חדשות" של הילדים. כיוונו של המומנט החברתי הדתי היה מפשרנות לקפדנות ולהחמרה. הישיבות הלאומיות התעצמו והחלו לעצב אתם רבני חדש, המעלה על נס את דמותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק.

הזעזוע של מלחמת יום הכיפורים הוביל רבים לחשבון נפש ביחס לפרגמטיזם ולפשרנות הציונית הדתית,³ והתוצאה הייתה החמרה ולמעשה יצירת טיפוס ציוני דתי חדש ביחס לדגם הציוני הדתי הקלסי. עם התעצמותם של "גוש אמונים" ותנועת ההתיישבות ביהודה, שומרון וחבל עזה נבדל הזרם החרד"לי גם מתוך גורם גאוגרפי. אולם התגבשותו החלה מיד לאחר מלחמת יום הכיפורים.

חלוקה חברתית

חוקרים רבים עסקו בזרמים הציונים הדתיים.⁴ חלוקה שהציע חנן מוזס והתנסחה לאחרונה פעם נוספת בחיבורו של משה הלינגר היא זו:

³ ראו אבי שגיא ודב שוורץ, ממצאות לשפה: הציונות הדתית ומלחמת יום הכיפורים, ירושלים תשפ"ב.

⁴ ראו למשל יאיר שלג, הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל, ירושלים 2000, שער ראשון; יובל שרלו, "האליטות הדתיות-לאומיות החדשות", בתוך אליעזר בן-דפאל ויצחק שטרנברג (עורכים), אליטות חדשות בישראל, ירושלים תשס"ז, עמ' 334-354; Dov Schwartz, "Religious Zionism" (above, n. 2), pp. 93-115; Idem, "Ideas vs. Reality: Multiculturalism and Religious Zionism", in Avi Sagi & Ohad Nahtomy (eds.), *The*

(א) חרדים לאומיים.

(ב) תורניים לא חרדים לאומיים.

(ג) דתיים לאומיים "רגילים", או "הבורגנים".

(ד) הדתיים הליברליים.

(ה) דתיים "לייט"⁵.

לעיתים האבחנות בין הזרמים הן חברתיות, פעמים שהן פרקטיות ונעוצות באתוס, ולעיתים הן גולשות לתחום התרבותי והרוחני. למשל המבחין בין (א) ל-(ב) הוא פתיחות לעולם המערבי, ובין (ד) ל-(ה) הוא לכאורה אידאולוגיה ליברלית מול העדר אידאולוגיה. לעיתים האבחנה היא גם פוליטית, מפני שחלק מהדתיים הליברליים נוטים למרכז ולשמאל. האבחנות הללו הן מולטידיסציפלינריות.

נראה לנו שהמגמה להיכנס לחלוקות באזמל דק לא תמיד משיגה את המטרה. כלומר תת-חלוקות אינן בהכרח מבהירות יותר את הקבוצה. המאפיין של הסגירות שיוחס ל-(א) למשל מתייחס לקבוצה קטנה ביותר המסתופפת סביב הרב צבי ישראל טאו וישיבת "הר המור" ובנותיה. היא איננה מתייחסת למשל לחוג של ישיבת "אלון מורה" בהנהגת הרב אליקים לבנון, אף לא לגבי כל האגפים המרוחקים של הר המור. תהא העמדה כלפי האקדמיה אשר תהא, זו עמדה הנוגעת במדעי הרוח או מה שמכונה "מדעי האדם" ולא באקדמיה כפי שהיא. לחוג "מרכז הרב" אין רתיעה מרכישת מקצוע אקדמי. את יישובי יהודה ושומרון והגרעונים העירוניים מאכלסים בוגרי אוניברסיטה רבים שמקיימים אורחות חיים חרד"ליים. זאת ועוד: בקרב מה שמכונה "דתיים ליברליים" יש רבנים שבאורחות חייהם הם חרד"לים, אלא שהם מושפעים מהדגל שהניף טיפוס ה"מודרן אורתודוקס" בארץ כבר בעשור השלישי למדינת ישראל.

יתר על כן, אם הקריטריון הוא מעורב, דהיינו לא מצטמצם לתחום אחד אלא נדרש למגוון של דיסציפלינות, אפשר להוסיף תת-חלוקות רבות; למשל "תורניים לא חרדים ספרדים". ככל שרבה המודעות לשורשיות הספרדית כך אף החשיבה הרפלקטיבית יוצרת אבחנות חריפות. לאחרונה יצא ספרו של ד"ר חזי כהן המלמד בישיבת הקיבוץ

; *Multi-Cultural Challenge in Israel*, Academic Studies Press: Boston 2009, pp. 200-225
חנן מוזס, מצינונות דתית לדתיות פוסט מודרנית: מגמות ותהליכים בצינונות הדתית מאז רצח רבין, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ט; יצחק גייגר, "האליטה הרבנית של הצינונות הדתית לאחר ביצוע תכנית ההתנתקות: קווים לצמיחתה ולמאפייניה", בתוך משה רחימי (עורך), ספר עמדות, ה, אלקנה ורחובות 2011, נספח, עמ' 71-79; תמר הרמן ואחרים, דתיים? לאומיים! המחנה הדתי-לאומי בישראל 2014 (דו"ח מחקר), ירושלים 2015; דב שוורץ, מאחדות לריבוי: סיפורה של התודעה הצינונית הדתית, ירושלים תשע"ח, פרק עשירי; יאיר שלג, החרד"לים: היסטוריה, אידאולוגיה, נוכחות, ירושלים תשפ"א.

5 ראו משה הלינגר בהשתתפות ברוך זיסר, מדינת ישראל לאן? אתגרים לזהותה היהודית והדמוקרטית של מדינת ישראל ומתווה להתמודדות עמם, ירושלים תש"ף, עמ' 97-98. וראו עוד יאיר אטינגר, פרומים: המחלוקות שמפצלות את הצינונות הדתית, תל אביב תשע"ט.

הדתי במעלה גלבוה על הבן איש חי, ושם הוא מציג דתיות לאומית ספרדית חריפה. הוא טען שכבר בימי לימודיו בשיבת "נחלים", ששם האשכנזיות הייתה שלטת בהוראה, הוא התמרד "כנגד החובה להיבחן על הלכה שאותה איני מקיים בביתי".⁶ בתודעתו מדובר בשני סוגים שונים של הלכה. כן ציין כהן, שמפגשים עם מורתו למודעות (כלשונו) גרמו לו לשוב למסורת הספרדית.⁷ נקל להבין שהתהוותה כאן דתיות לאומית שונה מהטיפוסים המתוארים לעיל. על כן נראה לנו שהחלוקה הנ"ל לא תמיד מועילה להבנת המציאות הממשית. ועדיין לא נכנסנו לגוונים המיוחדים של ההנהגה הנשית בטיפוסים השונים, מסוגיות של לימוד תורה והנהגת בתי כנסת ועד לסגנון לבוש.

למעשה קריטריון הפמיניזם האורתודוקסי כאינדיקציה לזהות ציונית דתית איננו חד משמעי. מצד אחד פמיניזם כזה יכול לבטא את המגמות הליברליות בציונות הדתית, ומצד שני הדישה ללימוד תורה בפמיניזם האורתודוקסי באה בעיקר מצד נשים בעלות אוריינטציה חרד"לית בגוון מודרן אורתודוקס או אחר. כדי להבהיר את האבחנה בין פמיניזם אורתודוקסי ובין הליברליות אפשר לאמץ את שני מונחי החירות. מבחינת הליברליות החירות משמעה חופש מוחלט ללא סמכויות, בעוד שמבחינת הפמיניזם הדתי החירות היא בחירה של מערכת מונחים (נניח לימוד תורה) וקבלתה כמחייבת מתוך בחירה חופשית.

לפיכך נתמקד במאמר זה במה שנראה לנו ניגוד גמור בין שני כוחות, שני מומנטים; לשם הנוחות נייצג את הכוחות או את המומנטים באמצעות טיפוסים. הניגוד שנעסוק בו הוא בין הטיפוס החרד"לי, שהאידאולוגיה הדתית חשובה ביותר בעיניו, מול הטיפוס חסר האידאולוגיה הדתית מתוך כוונה תחילה.

הפרקסיס הדתי נוכח בקביעות ובהתמדה בחייו של החרד"לי בעוד שהוא מצטמצם למינימום ומתוך חירות גמורה בחיי טיפוס ה"לייט". למשל, כשהרב שג"ר יצא נגד המאבק האלים שהיה בעמונה (2006) הוא קרא להפצת התורה בדרך הדיאלוגית "חרד"ליות".⁸ אם נסיר את השכבות השונות של דיאלוגיות ונטייה לקבלה ולחסידות נמצא את המומנט של ההקפדה במצוות ככוח חרד"לי.

לפיכך שני הטיפוסים הם לאמיתו של דבר ייצוג של שני כוחות תת-קרקעיים במחנה הציוני הדתי. הכוח האחד הוא כוח תבניתי, והוא מצדד בדתיות מקובעת ואידאולוגית. כוח זה מציג את הסמכות הרבנית ככריזמטית. הסמכות הרבנית היא אומנם טבעית לחלוטין, אך יש בה השראה ההופכת אותה לשיקול שאי אפשר להתעלם ממנו גם אם באופן פרדוקסלי אין נשמעים לכל דברי הרב. יתר על כן, אף הרב הליברלי ביותר, הדן

⁶ עמחי רוזנפלד (עורך), שערי חיים: בעקבי תורתו של הבן איש חי, תל אביב ומעלה גלבוה תשע"ט, עמ' 10.

⁷ שם, עמ' 12.

⁸ זוהר מאור (עורך), נהלך ברג"ש: מבחר מאמרים, הרב שמעון גרשון רוזנברג, אפרתה תשס"ח, עמ' 348–349.

בלהט"בים ובשירות צבאי לנשים וכיוצא באלה ומכיל אותם, איננו נתפס רק כיועץ הלכה. קהילה המקבלת על עצמה רב קהילה, מייחסת לו חשיבות נוספת לנשא של גוף אינפורמציה. הכוח התורני מבטא את השיקול הרבני עם מאמץ להתיישר לפי דרישות הפרקסיס הדתי. הכוח השני מצדד בדתיות טבעית, העולה מתוך החיים עצמם ולא מתוך תבניות הכפיות עליהם. על כן הכוח הזה איננו נעתר לאידאולוגיות הבאות מחוץ לחיים הממשיים. מבחינה מסוימת הוא מבטא דגם פרוטסטנטי, שלפיו האמונה היא אישית ונתונה לפרט.

שני הכוחות מציינים שני טיפוסים של דתיות, שני אופנים שבהם נתפסת הדת. אומנם הטיפוסים הפוכים זה מזה ומנוגדים זה לזה, שכן האחד נעתר לתבניות והשני דוחה אותן, אולם מפני שהכוח הטבעי הוא פסיבי, בפועל אין הוא מתנגד לכוח התבניתי. הממשות הדתית לא נאבקת בכוח התבניתי אלא נמנעת משיח עימה. בדיון שלהלן נתייחס לטיפוסים אולם למעשה כוונתנו לכוחות תת קרקעיים המעצבים את ההתנהגות הצינונית הדתית.

תיקוף

כאמור, לנוכח הקריטריונים המעורבים לצמיחת הטיפוסים בצינונות הדתית נציג כעת את הקריטריון ההיסטורי. לאחר מלחמת יום הכיפורים התהווה המומנט החרד"לי, המתבטא בטיפוס הדתי הלאומי התורני. טיפוס כזה התעצב בישיבת "מרכז הרב" בירושלים ובישיבות ההסדר הראשונות. ישיבת "מרכז הרב" נתפסה כספינת הדגל של הישיבות הלאומיות.⁹ הדתי הלאומי התורני היה דמות סמכותית ונחשבת. גם הדתי הלאומי הבורגני ראה בה דמות מתוות דרך. דמות כזו תיקרא לימים "חרד"לית" בשל הקרבה לחרדים. אולם בשנות השבעים והשמונים של המאה העשרים לא נזקק הדתי הלאומי התורני לתיוג, מאחר שכמעט לא היו זרמי משנה רוחניים תת-קרקעיים. שרידי המאבק של "בני עקיבא" להשרשת החלוציות והאידיאלים הסוציאליסטיים גוועו עם ירידת קרנם בציבור הכללי במדינת ישראל. כך התהווה טיפוס חדש: ה"מרכזניק", כתלמיד חכם מזוקן שחולצתו הלבנה איננה תחובה בתוך מכנסיו, ושציציותיו מתבדרות ברוח, היה דמות מונוליטית. הרב צבי יהודה קוק נתפס כסמכות רוחנית שראשי ישיבות ההסדר, הפוליטיקאים ואנשי החינוך נשמעים להוראותיו.

אולם הטיפוס המעסיק אותנו במאמר זה איננו איש "גוש אמונים" באמצע שנות השבעים אלא החרד"לי. בצד הגרעין האידאולוגי אנו מתייחסים גם לטיפוס המבוסס כלכלית כשכיר או כעצמאי או מתחיל לבסס את עצמו בשוק העבודה, עוסק במקצועות

⁹ ראו אליעזר דון-יחיא, "הספר והסיף: הישיבות הלאומיות ורדיקליזם פוליטי בישראל", בתוך אבי שגיב ודב שוורץ (עורכים), מאה שנות צינונות דתית, ג, רמת גן תשס"ג, עמ' 187–228.

חופשיים, ציבוריים וחינוכיים, והתווית "מתנחל" (הטיפוס הראשון) איננה משקפת לגביו בהכרח חלוציות. למעשה אפשר לראות רציפות מסוימת בין הטיפוס שהתהווה באמצע שנות השבעים עם המאבקים של "גוש אמונים" והקמת ההתנחלויות ובין הטיפוס החרד"לי הבורגני או המתגורר כיום ביישובים המבוססים.
לדוגמה:

(א) הטיפוס המתגורר כיום בראש ובראשונה ביישובים מבוססים כמו חספין, מורשת, נוב, עופרה, קדומים, קרני שומרון ורובה.

(ב) הטיפוס הנמצא בגרעינים תורניים במקומות כמו שכונת הדר הכרמל בחיפה, הצפון הישן של תל אביב, שכונת רמת עמידר ברמת גן, ערי הפיתוח ודומיהם.

(ג) הטיפוס בוגר הישיבות הלאומיות ובוגרת השירות הלאומי, שלאחר מכן הפך לבורגני מובהק. עם זאת הוא נמשך לדומים לו ומתרכז בדרך כלל סביב קהילת בית כנסת שהוא יוזם.

כלומר החרד"לות היא מאפיין הכולל קבוצות מגוונות, ואיננו מצמצם לדגם מוניסטי. החרד"לות ה"קיצונית" כתנועה מובחנת, מוצהרת ומוגדרת הופיעה בעיקר עם הפילוג בישיבת "מרכז" שהתרחש בשנת 1997, ושבעקבותיו פרש הרב צבי ישראל טאו מהישיבה והקים ישיבה מתחרה. באופן רשמי נסב הפילוג על מכון ההוראה. חרד"לות זו כוללת התקפות בלתי מתפשרות על האקדמיה, והיא אף נושאת אופי של כת סגורה, שגם מבחינת האתוס וגם מבחינה חיצונית דומה לחרדיות הלא ציונית. ישיבות הקן האחרות מתונות ופרגמטיות אולם אף הן משמרות באופן כללי את ההסתייגות ממדעי הרוח באקדמיה, מתפיסות חינוכיות המאפיינות את הממ"ד, ולמעשה ממשיכות את כיוון ההסתגרות.

ראוי לציין כי כבר בימי הרצ"ה לא הניח הרב הישיש לרב טאו להנחיל את הכיוון האידאולוגי והחינוכי שלו ב"מרכז הרב". הרב טאו הקים במקביל קהילה מיוחדת שנבדלה מקהילת "מרכז". קהילה זו סיגלה לעצמה הליכות חרדיות הן מבחינת הלבוש הן מבחינת האתוס. אף שקהילה זו איננה חלק אינטגרלי של הטיפוס שתואר למעלה ושאלנו עוסקים בו, היא מבליטה ומבודדת את תכונותיו של החרד"לי.

ה"מרכזניק" ואיש ההתנחלויות הוא עדיין הטיפוס החרד"לי הקלסי. כפי שציינו לעיל, התהוו זרמים נוספים שהתרחקו מהנורמות הדתיות הלאומיות של הבורגנות. זרמים אלה מושפעים ביותר מהאורתודוקסיה המודרנית, והם התעצבו בעקבות דמויות סמכותיות כמו הרבנים אהרן ליכטנשטיין ושלמה ריסקין. רבנים אלה פעלו בשנות השבעים והשמונים, ואט אט הטמיעו ערכים אורתודוקסיים מודרניים של מתניות, הכלה ופרגמטיזם. אף הם החלו מריכוזי אוכלוסיה במקומות כמו גוש עציון (אלון שבות), נווה דניאל, אפרת וכדומה). הופיע טיפוס חדש של דמות תורנית שאיננה הולמת במלואה

את ה"מרכזניק". לרוב טיפוס זה הוא בוגר ישיבת "הר עציון" ובנותיה ("ירוחם" בדרום, "עתניאל" בדרום הר חברון ועוד) או כאמור עולה מציבור האורתודוקסיה המודרנית בצפון אמריקה. מבחינה חיצונית וחזותית טיפוס כזה דומה למתנחל המודרני; חזות רבניו כחזות רבנים חרד"לים טיפוסיים, אי הנחת ממדעי הרוח משותפת אף היא, אף שבישיבות "מרכז" ו"הר המור" יש דחייה טוטלית סמויה וגלויה שלהם. טיפוס זה מבטא סוג שונה לחלוטין של חרד"לות אף שאיננו שונה ממנה באופן מהותי. הטיפוסים החרד"ליים משני הגוונים מלמדים בישיבות ובאולפנות ברשתות כמו "נועם" ו"אמי"ת". מכאן שבשנות השבעים התהוו דיספוזיציה והקניה של חרד"לות, שהתפרצה כעשרים שנה ויותר לאחריהן.

הגדרות ותהליכים

כשנבוא להעריך את התשתית הדתית, החברתית והחזותית של דמות החרד"לי, שהתהוותה בעיקר לאחר שנת 1973, נוכל להצביע על מאפיינים אלה:

(א) הקפדה יתרה במצוות. להקפדה זו ביטויים חיצוניים, כגון תפילה בציבור לגברים שלוש פעמים ביום גם בימי חול, לבישת ציצית וכדומה. לעיתים מדובר בשברי מנהגים כמו כיסוי הראש בטלית בתפילת העמידה.

(ב) הפרדה בחינוך: החרד"לי תמיד יעדיף חינוך נפרד לתלמידות ותלמידים. גם כאשר הסביבה לא תאפשר זאת, הוא ייאבק כדי שהתנאים יאפשרו את הפרדה.

(ג) לימוד תורה. הטיפוס החרד"לי הוא בוגר של ישיבת הסדר או ישיבה גבוהה. אט אט מתרחב הגורם של לימודים תורניים מוגברים גם לשכבת גיל התיכון ואפילו ליסודי. במקביל נסוג מעמדם של "לימודי החול", לא מתוך התנגדות עקרונית אלא מתוך התפיסה שאפשר לשאוב אותם מן התורה הכוללת כול.

(ד) אליטיזם. החרד"לי יצר הילה של שכבה איכותית, שנתפסה כשמנה וסולתה של החברה הצינונית הדתית. שכבה זו נבנתה בעיקר מרבני יישובים ורבנים מחנכים במוסדות החינוך התורניים.

(ה) הנהגה. אף שרוב הציבור הצינוני הדתי איננו חרד"לי, בעיני רבים מתוכו החרד"לי נחשב מתווה הדרך האידאולוגית והתאולוגית של המחנה. נגד תדמית זו פועל ארגון "נאמני תורה ועבודה". מידת הצלחתו איננה ברורה.

(ו) ריכוזי אוכלוסין. הציבור החרד"לי יצר מושבות ביישובי יש"ע, שבהם התרכז הגרעין ההנהגתי שדובר בו לעיל. בשנים האחרונות ריכוזי החרד"לים מופיעים גם בגרעינים התורניים העירוניים.

כמובן, במשך השנים חלו שינויים ומבחינה מסוימת גם כרסום בקרב החרד"לים. את השינויים הללו אפשר לראות בעיקר בתחום הצניעות והאתוס. בשנות השבעים

הקפידו חרד"לים רבים שלא לעזוב את הארץ שלא למטרות ציבוריות. כיום רבים מהם מטיילים בחוץ לארץ למטרות נופש. אם בשנות השבעים כמעט שלא הצטלמו נשים חרד"ליות בעיתונות כיום הן ממלאות את דפי פרשות השבוע המחולקים בבתי כנסת. למרות השינויים והניעות עדיין הטיפוסים החרד"ליים מתבלטים בהליכותיהם ובלבושם. הפמיניזם של החרד"לות מתבטא בראש ובראשונה בממדים הדתיים של החיים כמו הרחבת אידיאל של תלמוד תורה לנשים.

כשנבחן את שורשי הרעיון הציוני הדתי, נמצא שהציונות הדתית קמה כתנועה ללא סמכות רבנית. לא זו בלבד שהיא הוקעה בפי רבני מזרח אירופה ומערבה אלא שמאות שנים של סמכות רבנית הוכיחו לכאורה שהעם לא ייגאל בדרך זו. הציונות הדתית נדחקה לפשרנות דתית לא מפני שהייתה זו אידאולוגיה, אלא מפני שלא היו סמכויות רבניות. על כן היא התנהגה בפועל בדרך שמבחינה פילוסופית אפשר לכנות אותה דיאלקטית; מצד אחד שמירת מצוות ומצד שני סלקטיביות. מצד אחד אוטונומיות ומצד שני הטרנומיות.

אולם הציונות הדתית לא טרחה ליצור פילוסופיה כזו, שתשמר את הדיאלקטיקה ותהפוך אותה לברירה רצויה. על כן ברגע שאפשר היה לשנות את האקלים הדתי וליצור הנהגה רבנית סמכותית, הציונות הדתית אכן עשתה זאת. היא לא שעתה לקולות בשולי המחנה, גם לא קולות נערצים כמו חוגים הגותיים בקיבוץ הדתי או מזכ"לי "בני עקיבא". בסופו של דבר התנועה קיבלה את הסמכות הרבנית כמתוות הדרך האידאולוגית, כמתארת את אופי התהליך הגאולי של הדור וכמעצבת של האתוס הציוני הדתי. לאור העובדה שלא נמצאה דרך אידאולוגית מלכתחילה שתצדיק את המצב הקיים, התצרף המתואר לעיל הצמיח בסופו של דבר את תופעת החרד"לות.

חרד"לות והימין הפוליטי

הגורמים שציינו לעיל התקבצו כולם לאחר מלחמת יום הכיפורים בתנופת ההתיישבות ביש"ע. כך התחוור שהחרד"לות נבנתה בד בבד עם סיגול תפיסה ימנית פוליטית. לא ברור אם מדובר כאן במאפיין הכרחי, ולהערכתנו הוא באמת איננו כזה; כלומר חרד"לות היא תופעה חברתית ותרבותית הנושאת את עצמה. העובדה שהיא הופיעה עם תום שלטון העבודה ותחילת שלטון הימין איננה מחייבת קשר מהותי. בל נשכח שהגוף הדומיננטי בציונות הדתית בארץ ישראל היה "הפועל המזרחי", ועוד בימים של תנופת ההתיישבות ביש"ע הוא סייע למתנחלים. "הפועל המזרחי" מעצם טבעו היה תנועת פועלים, והזיקה לימין הפוליטי לא הייתה טבעית. אולם המצב הפוליטי של "נפגעני" שלטון העבודה קירב את הימין הרוויזיוניסטי ואת המתנחלים תאבי החלוציות. אלה כאלה הורחקו ממוקדי העשייה וביקשו לשוב אליה בתנופה. על כן נוצר הקשר שבין

הימין לחרד"לות, אבל קשר זה לא היה הכרחי. העובדה היא, שדגם של חרד"לות צמח בשיבת "הר עציון", ובשנות השמונים היה כולו מרכז ואף שמאל פוליטי. מבחינה חזותית ומבחינת האתוס של האתוס התורני היו תלמידי הישיבה חרד"לים לכל דבר, אולם לא מבחינת הזהות הפוליטית, ועוד נדון בכך בהמשך.

(ב) עמדת ה"לייט"

בשלושים השנים האחרונות נפרצו המסגרות הקשיחות שאיחדו את המחנה הציוני הדתי במשך שנים רבות. קרנה של החלוציות ירד כבר מזמן, והפרגמטיזם החל להנחות את החברה הישראלית בכללה ואת החברה הציונית הדתית בפרט. הציונות הדתית, כקהילה שהפנימה היבטים מהותיים של המודרנה, נענתה למהפכת הגלובליזציה והאינטרנט, והתוצאות לא איחרו לבוא. חוקרים מנו שורה של תופעות שאפיינו את המחנה הציוני הדתי בשנים האחרונות, ושיצרו דפוסים חדשים של דתיות וחברתיות.¹⁰ אחת התופעות המרכזיות היא צמיחת אידאולוגיה של "דתיות לייט", כלומר של דתיות פשרנית. במוצהר, שאיננה חותרת להקפדה במצוות ונמנעת מלקבל על עצמה את הסמכות רבנית. כאשר הציונות הדתית הציבה רבנים כמנהיגים והציגה את האתוס הרבני כפסגת הפירמידה הדתית הלאומית, בתקופה המשתרעת מאמצע שנות השבעים של המאה שעברה ועד לשלהי שנות השמונים, הוצגה דתיות ה"לייט" כ"חפיפניקיות", כינוי בעל גוון של ביקורת ואף זלזול. אולם קבוצה זו מציגה אידיאל של עיצוב הדת באופן אימננטי לחיים ולקיום הממשי, ולא מתוך מסגרות חיצוניות וממסדיות. היא רואה בדתיות גורם טבעי וחברתי ולא סמכותי. לעיתים האידאולוגיה של ה"לייט" מתכסה בקריאה לשוב לעשורים הראשונים של המדינה, שבהם לא הייתה כמעט סמכות רבנית דתית לאומית, והתהווה "אינסטינקט ריטואלי" כמינוחו של יעקב כ"ץ,¹¹ דהיינו הכרעה אוטונומית של הציבור. אך נדמה כי על פי רוב האידאולוגיה של דתיות "לייט" משמעה אנטי אידאולוגיה, דהיינו הדת נתפסת כדרך התנהגות טבעית שאיננה זקוקה להדרכה, והנוחות היא המתווה את אורח החיים. ומאחר שהציבור הדתי הלאומי פועל במישור החיים הנורמליים והנורמטיביים, חלקים גדולים ממנו נענים ל"אינסטינקט הריטואלי" ופועלים באופן טבעי בדרך של דתיות מינימלית. חלק הארי של ציבור זה איננו נאבק בחרד"לות באופן חזיתי אלא מביע אדישות לפעילות האידאולוגית שלה.

¹⁰ ראו לעיל הערה 2.

¹¹ יעקב כ"ץ, גוי של שבת, ירושלים תשמ"ד, עמ' 176.

מאפיינים

הניסיון לאפיין את דתיות ה"לייט" הוא פרדוקסלי במידה רבה, מאחר שקבוצה זו מתהדרת בהיעדר קיבעון והגדרה. החירות וההכרעה העצמית הן הגורם החשוב והמכונן של דתיות ה"לייט". במידה רבה גם תפיסת הדת כמעשירה את החיים יותר מאשר מגבילה אותם. דתיות הלייט מבחינה במידה רבה בין הנראות ובין החיים הפרטיים והאינטימיים; לכן כשאנו מציגים את ה"לייט" כתפיסה של נוחות, כוונתנו לדתיות אימננטית לחיים עצמם על חשבון המסגרות הכפויות מחוץ. חרף העדר ההגדרה כמאפיין אנסה להציג מכנה משותף מסוים המאפשר את עצם הדיון בטיפוס זה של דתיות.

מבחינת נורמות האתוס הדתי, ה"לייט" נראה בבית הכנסת בשבתות ובחגים בלבד. לאחר התפילה בשבתות ובחגים אין הוא מהסס מלנקוט בילוי שאיננו כלול במנעד התרבותי הדתי. למשל, המשפחה כולה יכולה ללכת לבריכה הנמצאת במכוני כושר למיניהם. ה"לייט" יבחר תמיד במוסד החינוכי הפתוח יותר כדי לחנך את ילדיו. הוא יעדיף בית ספר ממלכתי דתי מעורב על מ"ד נפרד ובמקומות מסוימים גם בית ספר הפונה לדתיים ולחילוניים כאחד על פני בית ספר דתי. לעיתים הסימנים קלים וסגנוניים. למשל דתיות "לייטית" כוללת מחוות של מגע בין המינים.

התיאור ה"חיצוני" שהובא כאן הוא בגדר נתון ואפשרי לוודא בנקל. תיאור זה מעיד על מידת האוטונומיה בחיים הדתיים, וסביר להניח שהוא מבטא גישה מרוככת גם כלפי האתוס הדתי שאיננו גלוי ברבים.

טיפוס הלייט מתרחק מאידאולוגיות, ובמובן זה הוא פוסט מודרני. מבחינת רבות, זהו מאפיין על דרך השלילה. האישה הלייטית בדרך כלל איננה פמיניסטית מוצהרת.¹² מבחינת החירות הנשית נובעת מהחיים ולא מאידאולוגיות. מעטות מהן חדורות דחף ליוזם ולייסד מניינים שוויוניים, אף שהן יכולות ליטול בהם חלק. האישה הלייטית מתנהגת בחירות משום שאיננה חשה בכפיפות לסמכות כלשהי. היא איננה יוזמת שיעורי גמרא כדי להשתוות ללימוד שנחשב עד כה גברי, אף על פי שהיא עשויה ליטול חלק בשיעורים כאלה. היא איננה לוחמת לשוויון; היא פשוט חיה אותו. גברים ונשים הם לייטים מטעמי נוחות ולא מטעמי אידאולוגיה. ההיבטים הרעיוניים שאפשר למצוא בציבור זה מבחינה מסוימת מתרכזים בשיבה לשנות השישים של המאה העשרים, לפני שהסמכות הרבנית צמחה בציונות הדתית, כלומר נעשית מעין אידיאליזציה של העבר. בציונות הדתית הופיעו טיפוסים של הוגים פוסט מודרניים מבחינה זו שהם מצדדים בפתיחות ובפלורליזם. הוגים כמו דוד הרטמן ואליעזר גולדמן פיתחו

¹² המעניין הוא, שפמיניזם הצהרתי נמצא בקרב הטיפוס החרד"לי. דווקא נשים הבאות מתוך האתוס החרד"לי מעוניינות להציג שייכות ללימוד גמרא ולחוויות דתיות שנחשבו גבריות. חלק גדול מהפמיניסטיות הדתיות מכסות את ראשן ונחשבות מקפידות על קיום מצוות.

אידאולוגיה כזו.¹³ אולם דתיות הלייט איננה זקוקה לתשתית אידאולוגית, אף איננה נסמכת עליה בעקיפין. דתיות זו היא היעדר אידאולוגיה, ועל כן היא הקרובה ביותר לפוסט מודרניזם.

יש המשייכים את דתיות הלייט לאשכנזים, בעוד שאצל הספרדים המחוות הן "מסורתיות", אולם דתיי ה"לייט" כוללים גם מזרחיים, וככל שהזמן עובר כך ההבדלים בין שתי הקבוצות מיטשטשים.

קריסת "דעת תורה"

השיח הרבני חשוב להבנת ההווה של ה"לייט", מפני שהוא המעצב את הטיפוס החדר"לי. כפי שראינו, החדר"לי מסתמך על השיח הרבני, שהוא גם התשתית המקנה את האידאולוגיה. על כן חשוב לברר בקצרה את ההתפתחויות ה"שליליות" בשיח הרבני, ובמילים אחרות את היסודות ההגמוניה ובמידה רבה גם את קריסתה, תופעות שאפשרו צמיחה נוחה של ה"לייטיות". במה ניכר כוחה של הסמכות הרבנית? נראה שהמאפיין החשוב של הסמכות הרבנית נעוץ בפלישתה לתחומי חולין. ניתן דעתנו על דבריו של הרב יעקב אריאל, שהוא מן הרבנים המובילים בזרם החדר"לי ובציונות הדתית בכלל:

אני מרשה לעצמי להגדיר את המושג "דעת תורה" [...] כלומר, ההנחה היא, שדעתו של כל מי שעוסק בארגון דתי לפעול בשם התורה ולשם התורה. גם אם אינו תלמיד חכם גדול, ואינו יודע למצוא מקור ברור בתורה לכל מעשה שעושה, באופן כללי כוונתו צריכה להיות לשם שמים. כוונה זו גם היא "דעת תורה". סביר אפוא שכל שומר מצוות, אם הוא נתקל בשאלה כבדה המצריכה ידע רב בתורה ושיקול דעת ערכי, המשוחרר מנגיעות אישיות, מן הראוי להתייעץ עם תלמיד חכם גדול. לא מדובר רק בפסקי הלכה ברורים, אלא גם בנושאים אידאולוגיים וטאקטיים שאין בהם הלכה ברורה. גם לנושאים רעיוניים יש מקורות תורניים, וניתן לקבוע בהם "דעת תורה". אלא שבנושאים אלו מדובר בתלמידי חכמים גדולים, שידיעותיהם מקיפות לא רק את תחומי ההלכה, אלא גם את מרחבי ההשקפה התורניים, ובנוסף לכך הם מבינים גם בהוויות העולם שבו אנו חיים.¹⁴

הרב אריאל טען שמאז ייסוד "המזרחי" התעוררו בעיות שחייבו "דעת תורה". מבחינתו פולמוס התרבות בתנועה הציונית למשל, דהיינו הוויכוח האם התנועה צריכה לעסוק

¹³ ראו למשל גילי זיוון, דת ללא אשליה: נוכח עולם פוסט-מודרניסטי, ירושלים ורמת גן תשס"ו.
¹⁴ יעקב אריאל, "דעת תורה" והפעול המזרחי", בתוך יוסף נועם רימון (עורך), תורה עבודה ומה שביניהם: אסופת מאמרים בענייני השעה ליובל התשעים להסתדרות הפועל המזרחי, מרכז שפירא תשע"ד, עמ' 51–52.

בחינוך ובפעילות תרבותית, חייב דעת תורה. הרב אריאל נתלה בעובדה שהיו רבנים שהצטרפו ל"מזרחי", אולם הוא התעלם מהעובדה שדעותיהם לא התקבלו בתוקף רבנותם, ושלדעותיהם לא היה משקל יתר על פני הדעות האחרות שהועלו בוויכוחים על דרכה של התנועה הציונית. באופן כזה ביקש הרב אריאל להעניק פירוש ההולם את רעיון "דעת תורה" לשלבים השונים של התפתחות הציונות הדתית. למשל, עצם העובדה שרבני הציונות הדתית לא יצאו במחאה נגד הפעילות המעורבת ב"בני עקיבא" זו הייתה "דעת תורה" בדרך "פסיבית".¹⁵ אי ציות ל"דעת תורה" מקבל אופי של איום. בהמשך כותב הרב אריאל:

ירידת קרנן של תנועות הפועלים בעולם ובארץ ושל הרעיון הסוציאליסטי בכללו, פגעו גם ב"הפועל המזרחי". דבר זה לא היה צריך לקרות אילו "הפועל המזרחי" היה שומר על מעמדו כערך הפועל על פי "דעת תורה", הנוקט עמדות חברתיות ערכיות עצמאיות, המבוססות על המקורות התורניים. כך יכול היה ה"פועל המזרחי" להמשיך ולהתקיים, ואף להתקדם כתנועה רעיונית. הוא לא היה צריך להיות מושפע מקריסת הסוציאליזם העולמי. אולם לצערנו הדבר לא קרה.¹⁶

האידיאולוגיה החרד"לית לא רק ביססה את "דעת תורה" האופיינית ליהדות החרדית, אלא אף יצרה פרשנות היסטורית להתעוררות הציונות הדתית על פי קווי היסוד שלה, הווה אומר שנוצר נרטיב היסטורי על פי החרד"לות. כשם שתנועות כמו "נאמני תורה ועבודה" נגררו לעיתים לפרשנות ההיסטוריה בהתאם לאידיאולוגיות שלהן, כך אף החרד"לות פיתחה פרשנות הולמת לתולדות הציונות הדתית.

תסמינים: (א) היחס לקהילת הלהט"ב

תופעות שונות בשיח הרבני מבטאות את השינוי העמוק שהתחולל בדרכי ההתנהגות והחשיבה בציבור הדתי הלאומי. השינוי העמוק ניכר בעובדה, שהוא השפיע על קבוצה של רבנים להפנים את עצם קיומו ולהיערך באופן חדש ושונה להתמודדות עימו. חלק הארי של רבנים אלה מקורו באורתודוקסיה המודרנית בצפון אמריקה ובישיבת הר עציון באלון שבות ובהשפעותיה. רבני "צהר" נטלו על עצמם לקרב את הממסד הרבני לחברה הישראלית. פועלם התמקד בעריכת חופות, בעריכת תפילות בחגים ובימים הנוראים המיועדות לציבור החילוני, במערך הכשרות ובחקיקה בכנסת. רבני "בית הלל" הלכו רחוק יותר, וביקשו להתאים את השיח הרבני לתופעות שנחשבו עד כה מחוץ לתחום הדיון הרבני בשל החשבתן שליליות באופיין ואסורות מיסודן מבחינה תורנית. קבוצת

¹⁵ שם, עמ' 58.

¹⁶ שם, עמ' 59.

רבניות ורבנים של ארגון "בית הלל" החליטה לאמץ את המצב הנורמטיבי החדש ולהתאים את התגובה ההלכתית אליו.

תופעה משקפת היא בחינה מחודשת של היחס לקהילת הלהט"ב. כל עוד החברה הישראלית הגברית והמיליטריסטית התייחסה להומוסקסואלים, לטרנסג'נדרים ולביסקסואלים כחריגים ואף כמושא של לעג וגנאי, לא צפה הסוגיה של האיסור התורני החמור על קיום יחסים הומוסקסואליים. כאשר השתנתה האווירה, במיוחד החל בשנות התשעים, התגובה של רטוריקת האיסור החמור שוב לא ייצגה בכבוד את העמדה הציונית הדתית. מעתה נוצר שיח רבני מכיל, המתאמץ לבטא רגישות ואמפתיה ללא נסיגה מהפורמליזם ההלכתי. את התמורה בשיח הציבורי והרבני ביטא הרב יובל שרלו בדבריו אלה:

השאלה כעת חורגת מהדרכה הלכתית פרטית ואישית. כך היה בעבר, בשעה שהדיון התנהל במחשכים ורשת האינטרנט שאפשרה אנונימיות היא שהציפה את הדיון הזה בתחילת דרכו. אולם כעת השאלה נוגעת כבר לחלק גדול מהקהילה כולה, שכן יראת השמים שלה ועבודת ה' שלה קשורות גם בשאלה זו. סוגיית יחסם של פוסקי ההלכה היא חלק בלתי נפרד מבחירתם האם לעשות את הטוב והישר בעיני ה' או לסטות מדרך זו בשל מה שנראה בעיניהם כחוסר אנושיות וחוסר רגישות.

בכותבי זאת עולים לנגד עיניי מאות רבות של מכתבים שקיבלתי ועשרות רבות מאוד של פגישות שקיימתי עם בחורים ובחורות, בני משפחותיהם, רבניהם ורבניותיהן – קהילות שלמות. אין מקרה אחד דומה למשנהו, שהרי עוסקים אנו בבני אדם ולא במספרים, אך צליל המצוקה והכאב עולה מכולם.¹⁷

לכאורה מדובר בתופעה הפוכה לדתיות פשרנית. ההומוסקסואלים מתאמצים להצטייר כמי שמבקשים להקפיד על קלה כבחמורה, אך פונים לתודעה הציבורית בבקשת הבנה לנטיותיהם. אולם עצם הקריאה להכרה בעובדה שציווי תורני נוגד את אורח החיים נובע מהיסדקות הסמכות הדתית והתורנית. הזיקה לקהילת הלהט"ב בפרט והיחס של הציונות הדתית למיניות ולגופניות בכלל נחקרים בשנים האחרונות.¹⁸

¹⁷ נדפס בתוך עמית קולא (עורך), ובית הלל אומרים: פסקי ההלכה של רבני ורבניות בית הלל, ראשון לציון 2019, עמ' 101–102.

¹⁸ ראו אבי שגיא ויקיר אנגלנדר, גוף ומיניות בשיח הציוני-דתי החדש, ירושלים תשע"ג; דב שוורץ, מאחדות לריבוי (לעיל, הע' 4), פרק אחד עשר; הנ"ל, מפגשים: פרקים באסתטיקה יהודית, רמת גן תשע"ט, פרק רביעי; אבי שגיא ודב שוורץ, "על התמורה בתפיסת הגופניות והמיניות בציונות הדתית 1948–1982", ישראל 25 (תשע"ח), עמ' 197–225.

תסמינים : (ב) שירות צבאי לנשים

אחד המאפיינים החשובים של התמורות במחנה הציוני הדתי הוא הקריסה של נורמת האיסור של נשים לשרת בצבא. במקביל הציבה הציונות הדתית את השירות הלאומי כיעד הרצוי לבנותיה. הרבנות הראשית מאז ומתמיד הסתייגה מהיתר, והקולות שנשמעו בין חבריה היו הקולות האוסרים. בעשורים האחרונים בנות דתיות רבות פונות לשרת בצבא, ומספריהן המשמעותיים מציינים מרד בסמכות הרבנית והחינוכית שאותה ספגו בלימודיהן באולפנה ובתיכונים הדתיים. נעייין בדברי רבני "בית הלל":

אנו קוראים לכלל הנשים הצעירות לבדוק היטב באיזה שירות הן תתרומנה למדינת ישראל ולחברה הישראלית בצורה הטובה והמשמעותית ביותר על פי כישוריהן ואופיין. זאת מתוך בדיקה מעמיקה של ההיבטים השונים, הדתיים והרוחניים, של מקום השירות ואופיו. כאמור, הדבר נכון גם למשרתות במסגרת השירות הלאומי וגם לאלו שבחרות להתגייס לצבא.¹⁹

הנורמה החרד"לית הייתה ללא ספק צידוד חד-משמעי בשירות לאומי מתוך שלילת השירות הצבאי. הסמכות הצבאית הייתה לאיום קיומי בעיני מגזר זה. בשנות השמונים של המאה שעברה נקטו אולפנות סנקציות כלפי אלה שהצהירו שבכוונתן לשרת בצבא או כלפי משפחותיהן. לאולפנת "חורב", שבה לימד באותה התקופה אחד מכותבי המאמר, דב שוורץ, לא התקבלה אחותה של תלמידה ששירתה בצבא. קריסת הסמכות הרבנית בשלושים השנים האחרונות פגעה בנורמה זו באופן אנוש. דוק ותמצא: גם בסוגיה זו ניכרת התופעה, שצעירות רבות מצהירות על הקפדתן במצוות כדי להבליט את כשירותה של המסגרת הצבאית לנשים. אולם באותה מידה הן מודעות לכך שהן נוקטות צעד מהפכני ביחס לרקע הדתי הלאומי החינוכי שספגו.

(ג) ממשקים

הצגנו בקצרה את מחנות הקיצון בציונות הדתית, וכעת אנו שואלים: האם אפשר ליצור מציאות של חיים ביחד בין מחנות מקוטבים אלה? אנו מבקשים להציע שתי נקודות מפגש בין המחנות, ולעמוד על המתרחש בהן. מה קורה בנקודות מפגש אלו בין תתי המגזרים השונים, ומה מאפשר זאת? מתוך תודעה מגזרית משותפת, כיצד אפשר להכיל

¹⁹ ובית הלל אומרים (לעיל, הע' 17), עמ' 216.

את המקומות שבהם לא מתרחש מפגש? התנועה הציונית הדתית עוברת כעת שינויים המעצבים אותה מחדש. כאמור, על שניים מהם אנו מבקשים לעמוד כעת.

ייצוגיות בכנסת

הצגנו לעיל שתי זהויות קוטביות, שלכאורה אינן נפגשות, במישור האידאולוגי. אבל קבוצות הזהות הללו נפגשות בלית ברירה במישור הפוליטי, שיש לו כללי משחק משלו. האם יש ערך להתקרבות פוליטית? לכאורה המשחק הזהותי נערך בעיקר במרחב הציבורי ולא במרחב הפוליטי. למרות זאת, הציבור הדתי הלאומי ברובו הגדול אינו מסוגל להתנתק מהמישור הזהותי והאידאולוגי, כפי שנראה להלן. כל מאבק בין זהויות יבוא לידי ביטוי, בסופו של דבר, גם במישור הפוליטי. לכן נבחן את משמעותה של קרבה פוליטית והאם היא תביא בסופו של דבר להתקרבות גם במישור הציבורי. באיזה מצב אפשר יהיה לצפות להתקרבות בין המחנות במישור הפוליטי? במילים אחרות: מהם התנאים שבהם נוכל לצפות לשיתוף במרחב הפוליטי בין חלקיו השונים של הציבור הדתי הלאומי?

בכל הקשור בייצוגיותו של הציבור הסרוג בפרלמנט הישראלי, הרי הוא הכנסת, נראה שלא עשויה להתקיים התקרבות בין תת-המגזרים השונים, אלא להפך. למרות מספרם הגבוה של חברי הכנסת הדתיים הלאומיים (בכנסת העשירי וחמש מספרם כשישית מחברי הכנסת), הגבוה אף ממספר חברי הכנסת החרדים, הם מפוזרים במספר רב של לא פחות מחמש מפלגות שונות.²⁰ במצב שכזה, חברי הכנסת הסרוגים אינם פועלים יחד ואף יושבים משני צידי המתרס, חלקם בקואליציה וחלקם באופוזיציה. כך, הם פועלים לא פעם זה כנגד זה ואף אינם נמנעים לא רק מחילוקי דעות אלא גם מהכפשות הדדיות.

כבואנו להתייחס למצב זה ולהסבירו, עומדת לנגד עינינו התנהלותו הפוליטית של המגזר החרדי כדוגמה הפוכה. המחלוקות בין הפלגים השונים של מגזר זה מכתיבות את התנהלותו הנפרדת של כל פלג במוסדות משלו, כאשר חיבור בין תת-המגזרים השונים ובין הקהילות השונות, למשל בנישואים, אינו עניין של מה בכך. לעומת זאת, בכל הנוגע בייצוגו הפוליטי פועל הציבור החרדי האשכנזי בתיאום הרמוני באופן יחסי, כאשר חסידים וליטאים מניחים את המחלוקות בצד, רצים יחד בכל מערכת בחירות, ולאחר מכן אף פועלים יחד בכנסת עבור כלל הציבור שבחר בהם. מחלוקות בין מגזרים עלולות להיות בבחינת חסם בפני נישואים או לימודים במוסדות חינוך משותפים, אך לא בפני ישיבה משותפת ברשות המחוקקת.

²⁰ הליכוד, יש עתיד, המחנה הממלכתי, והציונות הדתית ועוצמה יהודית, שרצו יחד אך הספיקו זה כבר להיפרד, עם כניסתם לכנסת. אליהן מתווספת נועם שאף לה נציגות נפרדת.

לעומת זאת, במגזר הדתי הלאומי נצפה מצב הפוך. פלגים שונים בתוך מגזר זה גרים יחד, לומדים יחד ומתחתנים זה בזה. מציאות של משפחה דתית לאומית אשר לדיה משתייכים לתת-מגזרים שונים מההורים ואף זה מזה, אינה נחשבת תופעה חריגה. אומנם תופעות של התבדלות קיימות גם כן, דוגמת הקמת בתי ספר נבדלים במגזר החרדי²¹ לי או ועדות קבלה ביישובים, אך אלה אינן מכוונות מראש להדיר תתי-מגזר מסוים, כמו שהן מבקשות להטמיע ערכים מסוימים (תגבור תורני, הפרדה בין המינים וכן הלאה).

כנגד זה, ביחס לייצוגו בכנסת הציבור הדתי הלאומי אינו פועל כמגזר, ואף מתקשה לשתף פעולה תחת מפלגה אחת. דיבורים על חשיבותה של מפלגה שכזו, אשר תאגד תחתיה את כלל הציבור הדתי הלאומי או לפחות תיתן ייצוג ראוי לזרמים השונים שבו, עולים מחדש בכל מערכת בחירות. בפועל חוזר על עצמו תסריט דומה, שבו מפלגות ציוניות דתיות שונות מכירות בצורך להתאחד, אך אינן עושות זאת, או שנאותות לאחד את רשימותיהן ברגע האחרון ממש, איחוד זמני שאינו מחזיק מעמד מעבר למערכת בחירות אחת. בוודאי על גבי זה יש להוסיף את פעילותם של פוליטיקאים ציוניים דתיים במפלגות שאינן מזוהות עם הציונות הדתית, המנסים גם הם לסחוף אליהם קולות מן הציבור הציוני דתי. כל אלו מתורגמים אומנם לבסוף למספר נאה למדי של חברי כנסת מן הציונות הדתית, אך מספר זה אינו בא לידי ביטוי ככוח פוליטי. לציונות הדתית אין בית בכנסת, יש לה בתים רבים, וכוחה הפוליטי דל.

האבחנה בין המחנות מחריפה לאור הפער בין השגת מטרות זהות. אבחנה זו באה בראש ובראשונה בעקבות הישגים פוליטיים. אף על פי כן הציבור הציוני הדתי אינו מסוגל להתאחד מבחינה פוליטית. יהיו מי שיבקשו להצביע על מצב זה כעל הוכחה נוספת לכך שאין עוד ציבור לאומי אחד, אלא מגזר שהיה פעם שלם, אך התפרד והתפזר לתתי-מגזרים שבלתי אפשרי עוד להצביע על מכנה משותף ביניהם.²¹ מן הכיוון השני, אפשר לטעון כי לחלוקה המגזרית משמעות פרטית בלבד. לפי כיוון זה, הציבור הדתי הלאומי אינו זקוק למפלגה מגזרית, והוא יכול לדאוג לאינטרסים הייחודיים שלו במסגרות אחרות. ראוי לציין שהטענה המרכזית של המפלגות המגזריות היא שהשותפות בגופים פוליטיים כלליים לא הוכיחה את עצמה עד כה. מכל מקום, לפי הכיוון השני, כשם שהציבור הכללי מוצא עצמו ביותר ממפלגה אחת כך נוכל לטעון כי לזהות הסרוגה אין משמעות פוליטית.

על שני ההסברים האלו אנו מבקשים להוסיף הסבר שלישי, שבעטיו נכשל הציבור הדתי הלאומי בניסונו להתנהל באופן דומה לציבור החרדי בכנסת. בשל כך יש לחזור לאידאולוגיה של הציבור ה"סרוג" כמי שמייחס ערך דתי כלשהו למדינה. משמעותו של

²¹ ראו אבי שגיא, "הציונות הדתית": מסמן ללא מסומן? האם עוד קיימת הציונות הדתית? ציונות דתית ו (תשפ"א), עמ' 13–50.

ערך זה יכולה להיות נתונה בוויכוח בין תתי-המגזרים השונים של הציבור, אך הוא ישנו, ונוכחותו עומדת בדרכו של המגזר בבואו לפעול בכנסת כמרחב פוליטי. לצורך הבהרת עמדתנו נשתמש בהגותו הפוליטית של ג'ון רולס, אשר תר אחר הדרך שבה אזרחים יכולים ליצור הסכמה ולשתף פעולה זה עם זה במרחב הפוליטי. רולס מסביר כי הסכמה שכזו, המסדירה את פעילותו של מרחב זה ואת מוסדותיו כמוסכמים וצודקים, אינה נוצרת על בסיסם של מה שהוא מכנה "תפיסות מקיפות של טוב" וערכים מוחלטים. תפיסות מקיפות וערכים מוחלטים מעין אלו מחייבים הפעלה של כפייה על האזרחים, וזו אינה רצויה, כמובן, במשטר דמוקרטי. יש צורך במשהו אחר, אשר על בסיסו תיכון הסכמה פוליטית רצויה. רולס מכנה הסכמה שכזו בשם "קונצנזוס שבחפיפה" – הסכמה על בסיסם של ערכים פוליטיים בלבד, אשר תינהג מתמיכתן של כלל תפיסות הטוב השונות בחברה – דתיות, פילוסופיות ומוסריות, ותאפשר להן, בתורה, להתקיים זו לצד זו²² בחברה האזרחית.²³

אפשר להבחין במודל מעין זה בהתנהלותן של המפלגות החרדיות. אלו פועלות יחד בכנסת לא בשמם של ערכים מוחלטים ותפיסות טוב, המפרידים ביניהם לא פעם בחיי היום יום, אלא בשמה של הסכמה פוליטית, אשר בבסיסה מונח הרצון לשמר ולטפח ככל האפשר את אורח החיים החרדי בישראל, ואשר אדישה כלפי הציונות כערך, כל שכן ערך דתי. זאת ועוד, נוכל אף לזהות שלילה זו של הציונות כערך בתור העמדה המאחדת את המגזר החרדי, אנטי-אידאולוגיה שאינה משמשת כתפיסת טוב משותפת, אך מאפשרת שיתוף פעולה פוליטי.

אם כן לא התורה והמצוות נמצאים בבסיסה של הסכמה זו, אלא הרצון לאפשר לקהילות החרדיות השונות לפעול ולחיות לאורה, באמצעות הבנה וקבלה של כללי המשחק הפוליטיים. אורח החיים החרדי אולי אינו מאפשר להפיל את חומות היום-יום בין הקהילות החרדיות השונות, אך הוא מספיק בהחלט על מנת לשמש קונצנזוס שבחפיפה ולאפשר שיתוף פעולה מגזרי. אורח חיים זה, המבקש להתבדל מן החברה הכללית של מדינת ישראל החילונית, והמכיר בה אומנם אך ורק בדיעבד, מסייע לציבור

²² שאלה חשובה בהקשר זה תהיה היכן תתקיימנה הלכה למעשה, תפיסות טוב אלו. שכן אם מקומן אינו במרחב הפוליטי ואיש אינו מאיים עליהן במרחב הפרטי, מה יהא מקומן? בעניין זה ראו לייך בן צבי, על מקומם של הסכמה ומאבק ערכים בהסדרת יחסי מדינה-קהילה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, חיפה תשפ"ב, עמ' 180–196.

²³ ראו John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy & Public Affairs* 14 (1985), pp. 223-251; Idem, "The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (1987), pp. 1-25

החרדי לפעול יחד²⁴ ובעיניים פקוחות במרחב הפוליטי ולראותו כפי שרואה אותו רולס, כמרחב של כוח.²⁵

יש לדייק, כי פעולה פוליטית זו אין משמעותה כי הציבור החרדי מרכז את מאמציו בשימור עצמי ונמנע מלהתערב בנעשה במרחב הציבורי בישראל. המגזר החרדי פועל לשימור כוחו ואורחות חייו, אך בד בבד מתאמץ להשפיע על המרחב הציבורי ולעצב אותו כראות עיניו, בעיקר ביחסי דת ומדינה. בכך הוא איננו שונה מכלל האזרחים המבקשים לקחת חלק במרחב הציבורי ובנעשה בו. טענתנו היא כי בכך שהמגזר החרדי אינו מייחס ערך דתי למדינת ישראל, הוא משוחרר לפעול במרחב הפוליטי ולראותו כפי שרולס טוען שהינו – מרחב של כוח.

שיתוף פעולה פנים מגזרי שכזה לא נצפה, כאמור, בקרב הציבור הציוני דתי. האם זה מכיוון שאין לציבור זה המכנה המשותף שישנו למגזר החרדי? בקבלנו את הקריטריונים של ייחוס ערך דתי כלשהו למדינת ישראל ושמירת הלכה תוך בחינה מתמדת של גבולותיה, אנו כופרים בכך. הציבור הציוני הדתי במדינת ישראל יכול היה לכאורה להתאחד סביב שני קריטריונים אלו תחת מפלגה אחת, אשר תאפשר לכלל תפיסות הטוב והאינטרסים התועלתניים (מימון לימודים תורניים וכדומה) המצויות בציבור זה לבוא לידי ביטוי. ואולם קריטריון זה של ייחוס ערך דתי למדינה עומד בעוכריו של ציבור זה ומונע ממנו, הלכה למעשה, את ה"קונצנזוס שבחפיפה" המיוחל. קבלתו של קונצנזוס שבחפיפה מחייבת הסטה מסוימת של תפיסות הטוב אל המושב האחורי, ונתינת הבכורה לתפיסת פוליטית אשר ערכיה מושגתים על המינימום ההכרחי שעליו אפשר להסכים.²⁶ הסטה שכזו נדרשת במרחב הפוליטי, ואף אם נניח בצד את הדיון על גבולותיו של מרחב זה, אפשר יהיה לטעון כי כנסת ישראל נמצאת לחלוטין בתחומיו. נראה כי ייחוסו של ערך דתי, ואפילו מינימלי, למדינת ישראל, עומד בסתירה לרעיון זה, שכן משמעותו היא ייחוס ערך למרחב הפוליטי שהוא מדינת ישראל. כתוצאה מכך כנסת ישראל היא מקום לפעול למימושם של ערכיה של הציונות הדתית כפי שכל תת מגזר בתוכה תופס אותו, דהיינו למימושן של תפיסות טוב. הזנתן של תפיסות אלו לאחור והסתפקות בהסכמה פוליטית צרה, זרות במהותן לציבור זה.

המודל הרולסיאני להסכמה פוליטית יאפשר לנו להסביר גם מדוע ניסיונותיו החוזרים של הציבור הדתי הלאומי להתאחד ולרוץ ברשימה אחת לפני כל מערכת בחירות נידונים מראש לכישלון. כך, מתפתה חלק מן הציבור הסרוג להעניק את קולו לרשימה שכזו, המורכבת בדרך כלל משלוש רשימות שונות לפחות, רק כדי לצפות

²⁴ הדברים מתייחסים בעיקר לציבור החרדי האשכנזי, שכן הציבור המזרחי נותר מחוץ להסכמה זו, מה שהוביל, בין השאר, להקמתה של ש"ס.

²⁵ Elizabeth Fraser & Nicola Lacey, "Politics and the Public in Rawls' Political Liberalism", *Political Studies* 43 (1995), p. 244

²⁶ רולס (לעיל הערה 23) עמ' 16.

במפח נפש כיצד זו מתפרקת ונפוצה לכל עבר, פעמים אף רגעים ספורים לאחר סגירת הקלפיות. ואולם רשימה זו לא הייתה מעולם ביטוי להסכמה פוליטית, אלא לכל היותר מודוס ויווני, שהוא אך הסכם זמני להסדרת יחסים בין שני צדדים חלוקים ולא יותר מכך.²⁷ התפרקותו של החיבור בעקבות המחלוקת האידאולוגית הקטנה ביותר היא אך עניין של זמן.

ואולם בבואנו להסביר את התנהלותו של הציבור הדתי הלאומי באמצעות הגותו הפוליטית של רולס, אנו נתקלים בקושי, שכן ההגות הרולסיאנית אינה עוסקת בזהויות. בעוד הקריטריונים שאותם הגדרנו כמאפייניו של ציבור הם מאפייני זהות, ההגות הרולסיאנית עוסקת בפוליטי. האם נוכל להשליך מן המתרחש במישור הזהותי אל זה הפוליטי? רולס עצמו יענה בשלילה. המרחב הפוליטי המצומצם שהוא חותר ליצור אינו מבקש לתת מענה לכלל הזהויות במרחב הציבורי, אלא לעסוק בהסדרת המוסדות הפוליטיים ופיזור הכוח הפוליטי, ותו לא. אדרבה, חוסר הנכונות של הציבור הדתי לוותר על המרכיב הזהותי – ייחוס ערך דתי כלשהו למדינה היהודית, בבואו לפעול במרחב הפוליטי – מלמד כי ציבור זה, בניגוד כאמור לציבור החרדי, אינו מבין נכונה את האופן שבו מתנהל מרחב זה.

המציאות אכן מלמדת כי הציבור הדתי הלאומי אינו נכון להיפרד מזהותו כשהוא נכנס אל המרחב הפוליטי, וממשיך לפעול במרחב זה תוך שהוא מייחס לו משמעות דתית, ובאופן פרדוקסלי – דווקא בשל כך לא מתאפשר שיתוף הפעולה הפוליטי בין חלקיו השונים. אך ההסבר הרולסיאני אשר לפיו ציבור זה אינו מבין, או אינו מסוגל להבין, את טבעו הנכון של הפוליטי, מסייע בדינו רק במידה שבה אנו מקבלים את הנחת המוצא שלפיה לא זו בלבד שאפשר להבחין בין הפוליטי לזהותי, אלא שהבחנה זו היא הדרך לפעול באופן מיטבי במישור הפוליטי.

הנחת המוצא של רולס נתונה לביקורת רבה מצידה של הרב־תרבותיות הליברלית, הטוענת כי המרחב הפוליטי המצומצם שרולס חותר לייצר לוקה בחסר כאשר הוא אינו לוקח בחשבון את ריבוי הזהויות של כל אזרח. התאוריה הרולסיאנית אינה עוסקת בזהות, אלא ביצירתם של הסכמה ושיתוף פעולה אזרחי. במילים אחרות, עניינה הוא הזהות האזרחית בלבד. לעומת זאת, במציאות לאדם זהויות רבות שהן חלק מן ה"אני" שלו, והציפייה כי יותיר את חלקן מחוץ למרחב הפוליטי חותרת תחת ההבטחה הליברלית לסדר חברתי המשקף נכונה את הריבוי האנושי.²⁸ רב־תרבותיות ליברלית כמו זו שמציג למשל קימליקה, מבקשת לתקן את רולס בדיוק בנקודה הזו ולהציג תאוריה

שם, שם. ²⁷

ראו Dan Avnon & Avner De-Shalit, "Introduction – Liberalism Between Promise and Practice", in idem (eds), *Liberalism and Its Practice*, London: Routledge 1999, pp. 1-

פוליטית המסדירה את מקומן של זהויות לאומיות, אתניות ודתיות, ביחס לזהות האזרחית.²⁹

יש לדייק, כי הטיעון הרב־תרבותי אינו כי כל זהות בהכרח תשיג את מקומה במרחב הפוליטי, אלא כי כל זהות בהכרח שואפת לעשות זאת. המרחב הפוליטי אינו מקום להסכמה פוליטית ניטרלית, אלא למאבק בין זהויות שונות, המבקשות לבוא לידי ביטוי בהסכמה זו ואף בזהות האזרחית עצמה. חתירתו המתמדת של הציבור הדתי הלאומי להביא את זהותו לידי ביטוי במסגרת פוליטית מובנת לגמרי בהיבט רב־תרבותי, אף אם משמעותה המצערת היא חוסר שיתוף פעולה מתמיד בין חלקיו השונים של אותו מגזר. הציפייה הרולסיאנית כי אזרחים ישאירו מאחור את כל מה שעלול לעכב אותם מלפעול באין מפריע במרחב הפוליטי אינה ריאלית ומחמיצה את מהותו של הפוליטי כמרחב של זהות, ולא רק כמרחב של כוח.

אם כן, לפי העמדה הרב־תרבותית, הציבור הדתי הלאומי אינו פועל באופן יוצא דופן כאשר הוא מבטא את זהותו הקבוצתית במרחב הפוליטי. הזהות הקבוצתית של הציבור הדתי הלאומי היא הענקת משמעות דתית למרחב הפוליטי ושמירת הלכה תוך בחינה מתמדת של גבולותיה. זהות זו אינה יכולה שלא לבוא לידי ביטוי במסגרת הפוליטי, גם אם משמעותה בפועל היא פעולה עצמאית של תת־המגזרים השונים והעדר שיתוף פעולה ביניהם. לא תועיל כאן הפנמה של המרחב הפוליטי כמרחב של כוח, משום שעל פי הרב־תרבותיות, הפוליטי הוא גם מרחב של זהות. זאת ועוד, אם חלקיו השונים של הציבור הסרוג אינם מסוגלים לשתף פעולה זה עם זה במישור הפוליטי, אין זאת אלא משום שהם אכן לא חולקים אותה תת־זהות מגזרית. נקודת המוצא הזהותית המגזרית אכן זהה, אך ממנה הולכים תת־המגזרים ומתפצלים, ופיצול זה מלמד על זהויות שונות – זהות המבכרת את הלאומיות והשמרנות, לעומת זהות המבכרת ערכים ליברליים. אפשר להניח כי פיצול זה, אשר בא לידי ביטוי ביתר שאת בכנסת העשרים וארבע רק ילך ויעמיק, ויש להניח שישפיע גם על המרחב הציבורי, אף אם עוד לא ברור כיצד. אך מקורו של פיצול זה בזהות משותפת, הרואה את מדינת ישראל כבעלת משמעות דתית, ומבקשת לפעול לאור משמעות זו. נמצאנו למדים כי בעוד הציבור החרדי אימץ את המודל של רולס, הציונות הדתית אימצה את המודל של קימליקה, והיא משלמת את המחיר על כך.

העמקה של תודעה משותפת זו מחוץ למרחב הפוליטי, למשל דרך חינוך, יכולה להקל על המפגש הפוליטי הדיכוטומי בין חלקיו השונים של המגזר.

²⁹ Will Kymlicka, "Liberal Individualism and Liberal Neutrality", *Ethics* 99 (1989), ראו pp. 883-905; Idem, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford 1989; Idem, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford 1995

היחס לפגיעות מיניות

הציבור הדתי הלאומי היה בעשורים הראשונים של המדינה ואף קודם לכן בעמדה של מגננה. האווירה הסוציאליסטית שהייתה בארץ הציגה את הציבור הזה כארכאי וכלא מודרני. מול האווירה הזו הציגה הציונות הדתית את היתרונות של הדת ואת תרומתה לאדם המודרני. תרומה מרכזית של הדת, כך טענה התנועה, היא השלמות המשפחתית. למשל, בזכות המוסר המיני הגבוה של הדת אחוזי הגירושין נמוכים יותר בציבור הדתי. המוסר המיני היה טיעון מכונן בזהות הציונית הדתית באותה תקופה.³⁰ המודעות לפגיעות מיניות שהתגברה בעולם המערבי כולו בשנים האחרונות לא פסחה על הציונות הדתית. אף על פי כן סוגיית ההטרדות במחנה הציוני הדתי גרמה לזעזוע בעצם המבנה הזהותי שלו.

אם ביחס לייצוגיות ועבודה משותפת בכנסת נציגיו השונים של הציבור הדתי הלאומי הולכים ומתרחקים זה מזה, בכל הנוגע לסוגיית הטיפול והיחס לפגיעות מיניות נוכל לראות התקרבות בין צדדיו השונים. הבנה הולכת וגוברת מצד רבני הציונות הדתית כי נדרש טיפול עומק בפרשות הטרדה, בד בבד עם סירוב הציבור להשתיקן, וצמיחה של תודעת חינוך לשיח מוגנות אשר יש לטפח מגיל צעיר, הם תופעות ששכיחותן הולכת וגוברת. הרבנים הבינו שהצורך בהגנה עשוי לדחוק הלכות כגון לשון הרע כשם שהציבור הכללי הבין שצורך זה דוחק את צנעת הפרט.

התקרבות זו בין חלקיו של הציבור הדתי הלאומי היא, ליתר דיוק, צעדיו של הציבור החרד"לי לכיוונו של הציבור הליברלי והלייטי. האחרונים, מעצם מהותם, נמצאים ביחס קרוב הרבה יותר אל זה של הציבור הכללי, שאינו נמנע מלעסוק בפגיעות מיניות ברבים ואינו מתלבט בסוגיות של פרסום ולשון הרע. לעומת זאת, הציבור החרד"לי שמרני הרבה יותר. התמורות שחלו ביחסו לסוגיה זו הן מדודות וזהירות יותר. נדמה שאת הצעד המרכזי לקראת הציבורים הליברלי והלייטי בנושא זה, צעד הציבור החרד"לי בהקימו את פורום תקנה בראשית שנות האלפיים. פורום זה מורכב מרבנים מכל הקשת החרד"לית, וחרף שמרנותו, אשר התבטאה בין השאר, ברוב פורום גברי,³¹ הוא בבחינת בשורה של ממש.³²

אחד הקולות הבולטים ביחס לשינוי זה הוא הרב שמואל אליהו, אשר נתפס ככתובת מרכזית לתלונות, ואף לא נמנע מלהתייבב בפומבי כנגד נאשמים בהטרדות

³⁰ דב שוורץ, "התנערות: התגבשות התודעה הציונית הדתית בעשור השלישי (1968–1977) למדינת ישראל", ציונות דתית: היסטוריה, רעיון, חברה ז' (תשפ"ב), עמ' 142, 147.

³¹ מצב זה השתנה בהמשך. נכון להיום מהוות הנשים כארבעים אחוז מן הפורום.

³² דב שוורץ, "קיצור תולדות המיניות בציונות הדתית: בעקבות ספרם של יקיר אנגלנדר ואבי שגיא 'גוף ומיניות בשיח הציונידיתי החדש'", אקדמות כב (תשע"ג), עמ' 198.

ובתקיפות מיניות. בדבריו על תפקידה של הקהילה במיצוי הדין עם הפוגע, נראה כי הרב אליהו מכיר במפנה ההדרגתי שעובר על הציבור החרד"לי בסוגיה זו:

לקהילה יש חלק חשוב במיצוי הדין עם האדם הפוגע. חובה לפרסם את שמו של אדם כזה למען יראו ויראו. איגוד הרבנים והרבניות הארצי שם לעצמו מטרה להיות הכתובת לכל יהודי. סוגיה זו עולה בסדר היום הציבורי. אנו פועלים על מנת שרבנים ואנשי ציבור יעברו השתלמויות בנושא הטיפול והמניעה בקרב הקהילות. אנחנו עוברים תהליך כציבור, היום אנחנו יותר מודעים.³³

דבריו של הרב אליהו נסבים על עניין נוסף, הוא החשש בקרב הציבור החרד"לי מפומביות הטיפול והעיסוק בפגיעות מיניות. הטיעונים המרכזיים בהקשר זה יהיו כי משמעותה של פומביות שכזו היא בגדר לשון הרע ואף חילול השם. טיעון נוסף הוא הפגיעה בסיכויי הנפגעות לזכות ל"שידוך" הגון. קהל שמרני מעצם טבעו רגיש לפגיעה כזו. רבני הציבור הלוקחים חלק במאמץ לשבור את חומות השתיקה, יחתרו לראות את הפרסום לא רק כמחויבות מוסרית שאפשר למצוא לה צידוק הלכתי, אלא כמחויבות הלכתית מן המעלה הראשונה. עמדה שכזו מבטא הרב יהושע שפירא, מחברי פורום תקנה, המעגן את חובת פרסום מעשיו של הפוגע בלא פחות מן המחויבות להלכות לשון הרע:

על פי הלכות לשון הרע, כשלאדם יש מידע שפרסומו ימנע נזק, הוא מחויב לא לשתוק. כמוכן, תמיד צריך לקחת בחשבון את כלל השיקולים. אנחנו לא באים רק כאנשים פרטיים; מי שעומד מאחורי פורום תקנה' אלה כל רשתות החינוך הגדולות בציונות הדתית ועמותות השירות הלאומי.³⁴

הן הרב שפירא הן הרב אליהו מבקשים לראות במפנה ביחס לטיפול בפגיעות מיניות מהלך כלל מגזרי, שכלל הציבור הדתי הלאומי רתום אליו וארגונים כאיגוד הרבנים והרבניות הארצי, רשתות החינוך ועמותות השירות הלאומי לוקחים בו חלק, לא מתוך התנגשות עם המחויבות ההלכתית אלא דווקא מתוך ציות לה. אם נבדוק את המתרחש במציאות, יש להניח שנגלה כי היא אינה חופפת לרצון זה, וכי פרסום וטיפול נאות בפגיעות מיניות עדיין לא הוטמעו כנורמה מלאה בכלל הציבור החרד"לי. אך התמקדות בעצם הרצון כפי שמבטאים אותו הרבנים, מלמד על מגמה המקרבת אותו אט אט אל הציבורים הליברלי והלייטי, ועל קונצנזוס הולך ונבנה בציבור הדתי הלאומי ביחס לנושא זה.

מדוע אם כן מה שלא מתרחש ביחס לייצוגיות בכנסת, אכן מתרחש ביחס להטרדות ולפגיעות מיניות?

<https://www.srugim.co.il/580496-580496> ³³

<http://takana.org.il/article.asp?id=18> ³⁴

ראשית, ראוי יהיה לדייק התקרבות זו, המתרחשת בעיקר סביב נכונות הולכת וגוברת להתייחס באופן פומבי לפגיעות מיניות, אם במניעה ואם בהוקעה וטיפול. ביחס למניעה, למשל, נוכל לראות התקרבות סביב סוגיית המוגנות, כנושא הקונה לו אחיזה בכלל הציבור הדתי הלאומי. הצורך לחנך מגיל צעיר את הילדים להיות מודעים לזכותם על גופם ולהעניק להם כלים להגן על עצמם במידת הצורך, צובר תאוצה בשנים האחרונות בקרב כל תת-המגזרים.³⁵

כך, למשל, טקסט שכתב הרב עילאי עופרן בנושא היותו של בית הכנסת מקום בעל פוטנציאל לפגיעה דווקא בזמני חג כשכלל הציבור מגיע אליו,³⁶ מופץ בשנים האחרונות שוב ושוב ברשתות החברתיות סמוך לשמחת תורה. היותו של הרב עופרן ליברל אשר דעותיו בנושאים אחרים אינן מצויות בקונצנזוס בקרב הציבור החרדי³⁷ לי, אינה רלוונטית כלל, וכאשר הנושא המדובר הוא הגנה על ילדים הוא מקור סמכות מהימן גם עבור הציבור הציוני הדתי השמרני.

גם פה, המודל הרולסיאני של קונצנזוס שבחפיפה יוכל לבוא לעזרתנו ולהסביר את המתרחש. רולס סבור שהסכמה בין האזרחים בחברה היא על ערכים "פוליטיים", לדבריו, ביטוי לרעיונות הבסיסיים והאינטואיטיביים של החברה הדמוקרטית המצויים באופן סמוי בתרבותה.³⁷

על פי רוב, כל אזרח התומך בקונצנזוס פוליטי שכזה, מחזיק בנוסף לכך תפיסת טוב מעמיקה, שממנה הוא יונק את מטרותיו, שאיפותיו ורצונותיו. השאיפה הליברלית אינה רק שלא תהיה סתירה בין תפיסת הטוב לקונצנזוס הפוליטי, אלא שהתמיכה בערכים הפוליטיים, המבטאים בסופו של דבר גם עקרונות מוסר, תגיע מתוך תפיסת הטוב עצמה.³⁸ כך, מוצא האזרח בתפיסת הטוב שלו עקרונות המאשרים את הקונצנזוס, ומאפשרים לו לתמוך בו באופן עמוק ומחייב.

נראה שדבר מעין זה מתרחש סביב נושא הטיפול בפגיעות מיניות בציבור הדתי הלאומי. הצורך להוקיע מעשים אלו ולטפל בהם מן השורש מופיע יותר ויותר כחלק מן התרבות הפוליטית של הציבור, כאשר הנימוק לצורך זה מגיע מתוך תפיסת הטוב עצמה, היא המחויבות להלכה היהודית.

הרצון הליברלי צופן התנגשות אפשרית מתמדת עבור האזרח בין תפיסת הטוב לקונצנזוס, ורולס מקדיש חלק ניכר מהגותו לניסיון להסביר ולהסדיר מערכת יחסים זו, בין עולם הערכים של האזרח מחד גיסא להסכמה הפוליטית הכללית מאידך גיסא. אך לעיתים מתרחש מה שרולס מייחל לו, ותפיסות טוב מתלכדות סביב ערכים פוליטיים

³⁵ מודעות שניצניה בציבור הכללי, והיא הולכת וקונה לה אחיזה גם בציבור החרדי.

³⁶ <https://shabaton1.co.il/?p=24110>

³⁷ ראו אצל רולס (לעיל הערה 23), עמ' 16.

³⁸ ראו John Rawls, "Political Liberalism: Replay to Habermas", *The Journal of Philosophy*, 92 (1995), p. 143

באופן שמעמיק את הקונצנזוס סביבם. זה, כך נראה, מה שמתרחש אט אט בקרב כלל הציבור הדתי הלאומי בכל הקשור בטיפול ובמניעה של פגיעות מיניות, אם ביחס לפרסום המעשים ואם ביחס לחינוך למוגנות.³⁹

יש להדגיש כי ההסכמה כאן אינה סביב ההלכה היהודית. אף אם כלל הציבור הדתי הלאומי, הלייטי כמו החרד"לי, מכירים את העולם ההלכתי, הם אינם חשים כלפיו מחויבות במידה שווה. הקונצנזוס הציבורי הולך ונרקם סביב הערך המוסכם של טיפול ומניעה של פגיעות מיניות גם במחיר של חשיפה פומבית, כאשר נושא הפומביות איננו מוסכם לחלוטין בשלב זה – המידה אשר בה יש לפרסם את המעשים והבמה אשר בה יש לעשות זאת.⁴⁰ זאת ועוד, ההסכמה צרה מאוד, והיא כוללת בשלב זה את חשיבותו של שיח המוגנות אך לא את כל הקשור בסוגיות של מיניות בריאה, אשר ביחס אליה נוכל אומנם לראות תנועה ושינוי לכל אורך ההיסטוריה של הציונות הדתית, אבל גם חוסר הסכמה עמוק לגבי התוכן והמינון. אך השינוי, שראשיתו בהקמתו של פורום תקנה, יצא לדרך, ומשמעותו היא קונצנזוס ציבורי בדבר הכורח לטפל באופן עמוק ופומבי בפגיעות מיניות בקרב הציבור הדתי הלאומי.

באיזו מידה מלמדת ההתקרבות בתחום זה על תחומים נוספים עבור הציבור הדתי הלאומי? אפשר לומר כי טיפול בפגיעות מיניות הוא סוגיה אוניברסלית, והוא אינו נושא בחובו בשורה לגבי סוגיות נוספות שבהן תת-המגזרים השונים חלוקים באופן עמוק. אופן הטיפול בפגיעות, לעומת זאת, הוא בעל מאפיינים הייחודיים למגזר הדתי הלאומי, ומכאן חשיבות הטיפול בסוגיה באופן מגזרי. כמו בסוגיה זו, מקרים שבהם תוכל להיווצר הסכמה שבחפיפה סביב ערכים פוליטיים הם מקרים שבהם המגזר הדתי הלאומי יוכל לפעול יחד תוך מענה לצרכיו הייחודיים, וחלקיו יתקרבו זה אל זה. לעומת זאת, בכל הנוגע לערכים עמוקים של תפיסות טוב, יש להניח כי המחלוקות בין חלקיו השונים של המגזר ילכו ויעמיקו, אלא אם תימצא הדרך לאגד אותן סביב הסכמה שבחפיפה מבלי שחלק זה או אחר של המגזר ירגיש כי הסכמה זו חותרת תחת הערכים החשובים לו. בכל האמור בפגיעות מיניות נראה כי הדרך סלולה לרמה מסוימת של אחדות.

³⁹ עבור רולס, הערכים הם "פוליטיים" במובן זה שהם באים לידי ביטוי במסודות הפוליטיים של המדינה. בהקשר של הציבור הדתי הלאומי, יהיה מדויק יותר לומר כי הערכים אשר סביבם מתגבשת הסכמה הם ערכים ציבוריים.

⁴⁰ <https://www.ynet.co.il/judaism/article/hkxurmhpk>

(ד) סיכום

במאמר זה בדקנו את מבנה הקיטוב של החברה הציונית הדתית, ועמדנו על אפשרויות החיים ביחד בין חלקיה השונים לאור ההתפתחויות של השנים האחרונות. איננו מתיימרים לטעון שיש נוסחה מובטחת לשיתוף פעולה ולמפגש דיאלוגי. חלקים שונים במגזר צועדים למקומות שונים במישור הפוליטי כמו גם במישור הציבורי. אך אנו סבורים שמאפייניו של ציבור זה יוצרים הדדיות בין פלגיו השונים, שבים ומדביקים אותו כציבור אחד גם כאשר חלקיו פונים לדרכים שונות לכאורה. אנו גם סבורים שיש ערך לממד האינטלקטואלי, קרי להכרת יסודות הפילוג, הפערים בשיח ושורשיהם באידאולוגיה ובתאוריה הפוליטית. ההדדיות ועיגונה בתאוריות השונות עשויים להיות המפתח לשיח בין חלקיה השונים של הציונות הדתית, ובינה ובין שאר חלקי החברה הישראלית. השגת הממד האינטלקטואלי והנחלתו מבטאים אידיאל חינוכי, שיש שיאמרו שהוא נאיבי.

מאפייניו הייחודיים של המגזר המעניק משמעות דתית למדינת ישראל ושומר הלכה תוך בחינה מתמדת של גבולותיה מרחיקים את חלקיו השונים זה מזה, אך גם טומנים בחובם את ההתקרבות המגזרית ואת ההתייצבות המשותפת מול הבעיות העכשוויות של החברה הישראלית. במאמר זה ביקשנו לעמוד על מקומות שבהם שיתוף פעולה זה מתרחש, ועל מקומות שמהם הוא נעדר כרגע. אנו סבורים שדווקא היכן שתת-מגזרים נפרדים זה מזה, יש להתאמץ ליצור את השיח ההדדי אשר יזכיר כי מדובר במגזר אחד.

דב שוורץ
אוניברסיטת בראילן ומכון שלום הרטמן
Dov.Schwartz@biu.ac.il

לילך בן צבי
אוניברסיטת חיפה ומכון שלום הרטמן
lilach.benzvi@gmail.com