

ראשית

עיונים ביהדות

העורכים

אדם אפטרמן • שמואל הר • רונית עיר-שי
אריאל פיקאר • ישי רוזן-צבי

מזכיר המערכת:

יוג'ין ד' מטנקי

כרך ג

ירושלים, תשע"ט



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 לשלוח את כתבי היד של המאמרים כשהם ערוכים ומותקנים לפי ההוראות
[כאן](#). יש לצרף שני תקצירים של המאמר – באנגלית ובעברית. 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.
מאמרים יש לשלוח ליוג'ין ד' מטנקי, מזכיר המערכת.
דוא"ל: gene.matanky@shi.org.il

הכרך נערך עריכת לשון בידי שמואל הר

ISSN 2706-6096

תשע"ט | 2019



תוכן העניינים

1	'נקדש את שמך בעולם': גלגוליו של רעיון 'קידוש השם' מן המקרא לספרות חז"ל	עדיאל שרמר
22	ציונות שוויונית וליברליזם פוליטי: על הזכות להגדרה עצמית של לאומים פזורים	יצחק בנבגי
47	אתגר ההומוסקסואליות הגברית: תאולוגיה, מוסר והלכה	רונית עירישי
73	שיח לוחמים: בין שיח רפלקטיבי לשיח פסטורי	אבי שגיא
92	מלחמת יום הכיפורים בתודעה הציונית הדתית: הערות ראשונות	דב שוורץ
I	תקצירים באנגלית	

רשימת המשתתפים

פרופ' יצחק בנבגי, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל אביב, ת.ד.
39040, רמת אביב, תך אביב 6997801,
ybenbaji@tauex.tau.ac.il

ד"ר רונית עיר-שי, התכנית ללימודי מגדר, היחידה ללימודים בינתחומיים,
אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 5290002,
ronit.irshai@biu.ac.il

פרופ' אבי שגיא, המחלקה לפילוסופיה, הפקולטה למדעי הרוח, אוניברסיטת
בר-אילן, רמת גן 5290002,
avi.sagi.biu@gmail.com

פרופ' דב שוורץ, המחלקה לפילוסופיה, הפקולטה למדעי הרוח, אוניברסיטת
בר-אילן, רמת גן 5290002,
dov.schwartz@biu.ac.il

פרופ' עדיאל שרמר, המחלקה לתולדות ישראל, אוניברסיטת בר-אילן, רמת
גן 5290002,
adiel.schremer@gmail.com

'נקדש את שמך בעולם': גלגוליו של רעיון 'קידוש השם' מן המקרא לספרות חז"ל

עדיאל שרמר

מבוא

'קידוש השם' הוא ערך מרכזי במסורת היהודית, אך רק לעתים רחוקות ניתנת הדעת לשאלה מה בדיוק מובנו, ולנסיבות המיוחדות שבהן משמש מושג זה כדי לסמן באמצעותו מעשים מסוימים. הקשר מרכזי שבו מופיע המונח 'קידוש השם' בספרות היהודית לאורך הדורות, הוא רעיון מסירות הנפש והנכונות להקרבה עצמית מתוך נאמנות ליהדות ולא להישראל. אין זה מקרה אפוא שרבים מן הדיונים העכשוויים ברעיון 'קידוש השם' מבליטים את המקורות מן המסורת היהודית שבהם הוא מוצג כדרישה להקרבת החיים על מזבח האמונה והדת.¹

בשל ההבנה הנפוצה הזאת נקודת מוצא רווחת מאוד לעיסוק ברעיון 'קידוש השם' הם דבריו של הרמב"ם בפרק החמישי של הלכות יסודי התורה, שאמנם אין בהם הגדרה מפורשת של מושג המפתח 'קידוש השם', אך הם ממקמים את התביעה הדתית לקדש את שמו של הקב"ה בהקשר של איום על החיים דווקא:

כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה, שנאמר: 'ונקדשתי בתוך בני ישראל'. ומוזהרין שלא לחללו, שנאמר: 'ולא תחללו את שם קדשי'. כיצד כשיעמוד גוי ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו, יעבור ואל יהרג. שנאמר במצות: 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם', וחי בהם ולא שימות בהם. ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו. במה דברים אמורים? בשאר מצות, חוץ מעבודה זרה וגלוי עריות ושפיכת דמים. אבל שלש עבירות אלו אם יאמר לו 'עבור על אחת מהן או

¹ ראו: רונן לוביץ, 'המושגים "קידוש-השם" ו"חילול-השם" בהגות של הצינונות הדתית', שנתון שאנן טז (תשע"א), עמ' 113-115. הספרות על רעיון 'קידוש השם' ועל גילויים שונים שלו לאורך ההיסטוריה היהודית רבה מאוד, ואין צורך לפרט כאן במלואה. די להזכיר את אסופת המאמרים, קדושת החיים וחירוף הנפש: מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, בעריכת ישעיהו גפני ואביעזר רביצקי, ירושלים תשנ"ג, שבה כונסו מאמרים (מחקריים ורעיוניים) רבים בנושא, וכן את ספרו של שמחה גולדין, עלמות אהבוך, על-מות אהבוך, תל-אביב תשס"ב (וראו את הספרות הרבה הנזכרת שם).

תהרג', יהרג ואל יעבור! כמה דברים אמורים? בזמן שהגוי מתכוין להנאת עצמו, כגון שאנסו לבנות לו ביתו בשבת, או לבשל לו תבשילו, או אנס אשה לבועלה, וכיוצא בזה. אבל אם נתכוין להעבירו על המצות בלבד – אם היה בינו לבין עצמו ואין שם עשרה מישראל, יעבור ואל יהרג. ואם אנסו להעבירו בעשרה מישראל, יהרג ואל יעבור. ואפילו לא נתכוין להעבירו אלא על מצוה משאר מצות בלבד. וכל הדברים האלו שלא בשעת הגזרה. אבל בשעת הגזרה – והוא שיעמוד מלך רשע כנבוכדנצר וחביריו ויגזור גזרה על ישראל לבטל דתם או מצוה מן המצות – יהרג ואל יעבור, אפילו על אחת משאר מצות. בין נאנס בתוך עשרה, בין נאנס בינו לבין הגוים.²

הרמב"ם פותח את דבריו בהצהרה ש'כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול', ובהמשך דבריו מודגשת התביעה מן היהודי שומר המצוות לנאמנות לתורה ולמצוותיה - ובמקרים מסוימים אפילו במחיר חייו. אכן, זה הוא ההיבט שרוב הדיינים ברעיון 'קידוש השם' מפנים אליו את תשומת הלב, ומשום כך הם גם מצטטים ודנים במקורות שעניינם הוא מסירת הנפש והנכונות למות כדי שלא לעבור על המצוות, אף על פי שהמונח 'קידוש השם' עצמו אינו נזכר בהם כלל. בעבור כותבים אלה מובנו של 'קידוש השם' כ'מסירות נפש' כה ברור ומוכן מאליה עד שכל מקור התובע הקרבה עצמית, גם אם איננו משתמש במונח 'קידוש השם', מבטא למעשה את הערך הזה.

כך, למשל, שמואל ספראי, במאמרו על 'קידוש השם בתורתם של התנאים', הדגיש (ובצדק) ש'אין התנאים ככלל, קרוב לוודאי אף לא התנאים בתקופת יבנה, מכנים מעשה מרטיריון בשם "קידוש השם", לפחות לא כציון הבלעדי למסירת נפשו של אדם על התורה והמצוות', וכי 'השימוש במושג "קידוש השם" במונח של מרטיריון נדיר ומעורפל למדי בספרות התנאית'.³ לא זו אף זו: הוא מוסיף ומציין ש'בפי רבי עקיבא מצינו כמה פעמים את המושג "קידוש השם" ו"קדושת השם" לעניינים שאינם קשורים כלל במרטיריון'.⁴

² רמב"ם, הלכות יסודי התורה, ה א-ג. ניכר לעין, שעיקר מגמתו של הרמב"ם היא ל'מתן את התביעה הדתית לקידוש השם. הוא אמנם תובע מאדם מישראל שיקדש את השם, אך לא רק שאין הוא מגדיר כלל את מושג המפתח הזה (כפי שהיה מצופה, אילו התביעה לקידוש השם הייתה מוקד ענייני), אלא יתר על כן: ההמשך המיידי של הצהרתו, שעל-פי לשונו נראה כהדגמתה ('כיצד...') איננו באמת מדגים את התביעה לקדש את השם, אלא להפך, הוא מסייג אותה ונראה כהדגמה דווקא לאזהרתו מפני חילול השם. אמנם הרמב"ם נזהר בלשונו ואיננו אומר שמי שמסר את נפשו כשלא נדרש לעשות כן הרי הוא 'מחלל את השם', אלא 'רק' שהוא 'מתחייב בנפשו'. ואולם, מרוצת לשונו מורה, שעיקר מגמתו הוא לצמצם עד כמה שניתן את התביעה הדתית לקידוש השם ולהציב לה סייגים ברורים. על תפיסת 'קידוש השם' אצל הרמב"ם ראו גם: דוד הרטמן, "אגרת השמר" לרבינו משה בן מיימון – אספקלריה למורכבות הפסיקה ההלכתית, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ג), עמ' 401-384.

³ ראו: שמואל ספראי, 'קידוש השם בתורתם של התנאים', ציון מד (תשל"ט), עמ' 29; 31 (= הנ"ל), בימי הבית ובימי המשנה: מחקרים בתולדות ישראל, ב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 407; 409).

⁴ שם, עמ' 29.

מצד שני, ולמרות כל זאת, הוא כותב: 'הנכונות או החובה להיהרג ולא לעבור על איסור עבודת אלילים הנכפית על ישראל נזכרת הרבה בספרות היהודית מימי החשמונאים ועד לחורבן הבית. "קידוש השם" עולה כבר בספר דניאל, בספרי המכבים ב ו-ד, בספר עליית משה ובכתבי פילון ויוסף מן מתתיהו',⁵ והוא מקדיש למקורות אלה דיון מפורט. הוזה אומר: המוכן של הקרבת החיים כביטוי העיקרי של רעיון 'קידוש השם' כה חזק בתודעתו עד שעל אף שהוא בעצמו שם לב לכך שמשמעות זו איננה נזכרת כלל במקורות הקדומים הוא מייחס לה חשיבות מרובה, ומעיין במקורות שבהם מצוי רעיון הקרבת הנפש, אף על פי שהמונח 'קידוש השם' איננו נזכר בהם כלל ועיקר.⁶

ואולם בשיח העכשווי רווחים ניסוחים המלמדים שגם מעשים שלא כרוכה בהם שום הקרבה עצמית יוצאת דופן עשויים להיחשב כ'קידוש השם', אם הם נחשבים מעשים שיכולים לגרום למתבונן בהם לראות את נאמני הדת והמסורת באור חיובי.⁷ השימוש הזה ב'קידוש השם' נובע מן הצורך העמוק של הקהילה הדתית באישור ובהכרה מן החברה הכללית הסובבת, והוא מבטא תפנית עמוקה במובנו של רעיון 'קידוש השם', שבמקורו התמקד במעמדו ובתדמיתו של האל, ולא במעמדם ובתדמיתם של שומרי מצוותיו.

לצידה של תפנית זו בתוכנו של המושג 'קידוש השם', היבט יסודי אחר של השימוש בו בשיח העכשווי נוגע לתפקידו החברתי. לרוב קידוש השם הוא תווית שמודבקת למעשים כלשהם כדיעבד, אחרי שהם נעשו, ולמעשה הוא מתפקד באופן שיפוטי ונועד להביע הערכה ולהעניק ציון. ואולם בשיפוט זה יש כדי לעצב את התודעה ולהשפיע על התנהגותם של חברי הקהילה בעתיד. כי אם מעשה כלשהו זוכה להערכה חיובית כ'קידוש השם', סביר להניח שהיחיד שייתקל בסיטואציה דומה בעתיד עשוי להתנהג באותו האופן כדי לזכות בהערכה חיובית דומה. הערכה ושיפוט חיוביים אלה אין לראותם עדיין כקריאה אקטיבית לפעולה. אין בהם זירוז של היחיד לנקוט בפעולה מסוימת, אלא רק להדריכו במקרה שסיטואציה כלשהי תזמן לו את אותה התנהגות שסומנה במונח 'קידוש השם'. ואולם המונח 'קידוש השם' משמש לעתים בשיח העכשווי גם כמונח מגייס, מונח שמבקש

5 שם, עמ' 32.

6 בעניין זה ספראי איננו יוצא דופן: כפי שציינן לוביץ (לעיל, הערה 1), רבים מן הכותבים מניחים מראש מובן ותוכן מסוימים למושג – הקרבת החיים כביטוי של נאמנות לתורה ולאלוהי ישראל – ובעקבות כך הם מצטטים מקורות שבהם הם מוצאים את התוכן הזה, גם אם אין מקורות אלה משתמשים במונח 'קידוש השם' כלל. המקורות המפורסמים ביותר, בהקשר הזה, שמדגימים את התופעה הם המשנה במסכת ברכות והברייתות הסמוכות לה בתוספתא ובתלמודים, שדורשות את לשון הכתוב 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך – אפילו נוטל את נפשך' (משנה, ברכות ט, ה), שמצוטטים הרבה בדיונים על רעיון 'קידוש השם', אף על פי שהמונח עצמו אינו נזכר בהם כלל.

7 לדוגמה בהירה אחת ראו את המכתב למערכת ערוץ 7 מיום 30.6.2011, שבו קבל הכותב על השימוש הגמיש מדי (לדעתו) במונח 'קידוש השם': <http://www.inn.co.il/Besheva/Article.aspx>; 10692. השימוש ב'קידוש השם' כדי לסמן מעשים שיש בהם כדי להעלות את קרנה של הקהילה הדתית בעיני הציבור הכללי ראוי לשימת לב. הוא מצביע על כך שבשיח העכשווי הדבר שזקוק לעזרה, להגנה ולטיפוח, איננו הקב"ה ודימויו, אלא הדימוי של הציבור הדתי בעיני הציבור הכללי.

להציב בפני חברי הקהילה דרישה לאימוץ מכוון ומודע של אורח חיים מסוים או של התנהגות מסוימת, שהם ראויים מבחינה דתית בעיני הדובר, ועל כן הוא מכנה אותם 'קידוש השם'

מאחר שהמונח 'קידוש השם' מתפקד בקהילות שונות באופנים שונים, הניסיון להבהירו אינו יכול להיות מנותק מהבנת האתגרים הדתיים והקיומיים של הקהילה שמשמשת בו. התוכן הספציפי שחברי הקהילה יוצקים לתוך המונח 'קידוש השם' ואופן שימושם בו משקפים למעשה את מצוקותיה הקיומיות של קהילתם כקהילה דתית. במאמר זה אני מבקש לעיין במשמעותו של המונח בספרות התנאים.

א. שורשיו המקראיים של המונח 'קידוש השם'

המונח 'קידוש השם' (כשם פעולה), הוא מחידושיה של לשון חז"ל.⁸ ואולם מקורו כבר במקרא,⁹ בדבריו של הנביא יחזקאל:

ויחללו את שם קדשי באמור להם עם ה' אלה ומארכו יצאו. ואחמול על שם קדשי אשר חללהו בית ישראל בגוים אשר באו שמה. לכן אמור לבית ישראל: כה אמר ה' אלהים: לא למענכם אני עושה בית ישראל, כי אם לשם קדשי אשר חללתם בגוים אשר באתם שם. וקדשתי את שמי הגדול המחולל בגוים אשר חללתם בתוכם וידעו הגוים כי אני ה'. נאם ה' אלהים בהקדשי בכם לעיניהם. ולקחתי אתכם מן הגוים וקבצתי אתכם מכל הארצות והבאתי אתכם אל אדמתכם. וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טמאותיכם ומכל גלגוליכם אטהר אתכם.¹⁰

זה הוא המקור הראשון, שבו מופיע הרעיון בדבר קידוש שמו של האל, וחשיבותו רבה כדי לעמוד על משמעותו היסודית של המושג. תחילה נשים לב לכך שבניגוד למובן הרווח קידוש שמו של ה' מוצג כאן כפעולה שה' עושה בעצמו: 'וקדשתי את שמי הגדול'. לא האדם אפוא הוא שנתבע לקדש את שמו של ה', אלא ה' בעצמו עושה זאת. ועוד:

⁸ עיינו: ספרי לדברים, לח (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 76); ירושלמי, שביעית ד ב, לה ע"א (= סנהדרין ג ג, כא ע"ב); קידושין ד א, סה ע"ב; פסיקתא דרב כהנא, יא ('ויהי בשלח'), יד (מהדורת מנדלבוים, עמ' 189 [ומקבילות]). בבבלי, בבא קמא קיג ע"א ('אין באין עליו בעקיפין מפני קידוש השם'), הוא מתפקד כ'לשון נקייה', ולאמיתו של דבר הכוונה היא 'לחילול השם'. ואכן, כך היא גירסת כ"י המבורג 165 של מסכת נזיקין במקום. על דרכה של לשון חז"ל להפוך פעלים לשמות עצם (מופשטים) ומשמעותה ראו: Steven D. Fraade, 'Nomos and Narrative Before Nomos and Narrative', *Yale Journal of Law and the Humanities* 17 (2005), p. 89 (= idem, *Legal Fictions: Studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectariness and Sages*, Leiden-Boston 2011, p. 27)

⁹ אני מדגיש עניין זה, מפני שהיה מי שטען שהמונח 'קידוש השם' איננו מופיע במקרא כלל. ראו: איתמר גרינוולד, 'קידוש השם: בירורו של מושג', מולד א (תשכ"ח), עמ' 476.

¹⁰ יחזקאל לו, כ-כג.

הצורך של ה' לקדש את שמו נובע ממצב עניינים שבו שמו מחולל ומרצונו לשנות מצב עניינים זה.

מה הוא הגורם לכך ששמו של ה' מחולל? הנביא לכאורה מאשים את עם ישראל במצב העניינים הזה: 'בית ישראל יושבים על אדמתם ויטמאו אותה בדרכם ובעלילותם כטמאת הנדה היתה דרכם לפני' (שם, יז). בשל חטאיהם ה' זעם עליהם והעניש אותם בגלות מארצם: 'ואשפך את חמתי עליהם על-הדם אשר שפכו על-הארץ ובגלוליהם טמאוה. ואפיץ אתם בגוים ויזרו בארצות כדרכם וכעלילותם שפטתים' (שם, יח). עונש הגלות גרם לגויים לומר 'עסה' אלה ומארצו יצאו', ודבר זה הוא המחלל את שמו של ה'. עניין זה ראוי לשימת לב: בדברי הנביא לא מתואר מעשה כלשהו של עם ישראל, המחלל את שמו של ה', ומתוך דבריו נראה שמקור הפגיעה בשמו של ה' הוא בעצם תגובת הגויים למצבו של עם ישראל שגלומה בה פגיעה בשמו של ה' וחילולו.¹¹

הטענה ההיסטורית-אולוגית הדומה, שמובעת בשירת האזינו (דברים לב, טו-לט), תסייע בידנו לעמוד על הגיונם של הדברים. על פי הנרטיב ה"היסטורי" המתואר בשירה, בעקבות חטאיו של עם ישראל ונטישתו את אלוהיו ('וישמן ישרון ויבעט... ויטש אלוה עשהו') האל כועס ומחליט להעניש את עמו עד כדי השמדתו ('וירא ה' וינאץ מכעס בניו ובנתיו ויאמר אסתירה פני מהם... אספה עלימו רעות חצי אכלה במ... אמרתי אפאיהם אשביטה מאנוש זכרם'). ואולם בסופו של דבר הוא נמנע מלעשות זאת בגלל תגובת הגויים: 'לולי כעס אויב אגור פן ינכרו צרימו פן יאמרו ידנו רמה ולא ה' פעל כל זאת'. מחשבתם של הגויים, שכוחם וגבורתם הם שאחראים למצבו הקשה של עם ישראל ('ידנו רמה'), וסירובם להכיר בכך שגורלו של עם ישראל הוא תוצאה של עונש שבא מידי האל ('ולא ה' פעל כל זאת'), מעוררים את חמתו של האל, ומביאים אותו לשנות את פעולתו ובמקום להשמיד את עם ישראל לצאת למסע נקמה בגויים.

על פי תמונה היסטורית-אולוגית זו, תכליתה הראשית של נקמת ה' בגויים איננה להעניש את הגויים על מעשיהם כלפי ישראל ואף לא להציל את עם ישראל מיד מעניו. מטרתה הראשית היא להתמודד עם הטענה שבאה לידי ביטוי בדברי הגויים: 'ידנו רמה

¹¹ הרגישות לחשיבותם של הפסוקים מיחזקאל להבנת רעיון 'קידוש השם' עולה בכתביהם של הרב צבי יהודה קוק ותלמידיו, כפי שהראה לוביץ (לעיל, הערה 2), עמ' 115-121. ואולם, לדברי לוביץ, 'יחזקאל, לפי פרשנותו של הרצ"ה, מגדיר בפסוקים אלה את עצם ה' שיבא בגלות כחילול השם' (שם, עמ' 115). לשיטתם של קוק ותלמידיו, 'עצם הימצאות עם ישראל בגלות ועצם הפיזור שלו בין העמים היא חילול השם קולקטיבי' (שם, עמ' 116). ואילו לפי ההסבר המוצע כאן חילול שמו של ה' נובע מתגובת הגויים, שבשל מצבו של עם ישראל מביעים זלזול בקב"ה ופקפוק באלוהותו. ראו גם: Jacob Milgrom, 'The Desecration of YHWH's Name: Its Parameters and Significance', *Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. Chaim Cohen et al., Winona Lake IN., 2008, pp. 72-73

ולא ה' פעל כל זאת.¹² בטענה זו גלום, למעשה, ערעור על ריבונותו ועל אלוהותו של ה', ומסע הנקם של ה' בגויים נועד לגלות לעיני כל את כוחו כדי לשקם את מעמדו כאל וכריבון.

זו היא בדיוק התמונה ההיסטורית-תאולוגית שבאה לידי ביטוי בדברי הנביא יחזקאל. מצבו היורד של עם ישראל כתוצאה מהגלות מביא את הגויים להביע בוז, שנתפס כמופנה כלפי ה' ('עם ה' אלה ומארצו יצאו'), והבעת בוז זו מחללת את שמו של ה'.¹³ ביוזון זה מעורר את רגשותיו ('ואחמל על שם קדשי') ומביא אותו לגאול את עם ישראל ולהשיבו לארצו ('ולקחתי אתכם מן-הגוים וקבצתי אתכם מכל-הארצות והבאתי אתכם אל-אדמתכם'), כדי לתקן את מצב העניינים שגורם לחילול שמו.

תכליתה של השבת עם ישראל לארצו איננה לגאול אותו מידי הגויים, אלא לבטל את חילול השם שנגרם כתוצאה מהגלות ('לא למענכם אני עושה בית ישראל, כי אם לשם קדשי אשר חללתם בגוים'). במילים אחרות, עונש הגלות פוגע בקב"ה עצמו, כי הוא גורם לגויים לפקפק בכוחו ובריבונותו, ובכך שמו מתחלל. משום כך ה' נדרש לנקוט בפעולה

¹² על פי פירוש אחד של הכתוב בדברים לב, לו – 'ואמר אי אלהימו צור חסיו בו, אשר חלב זבחימו יאכלו, ישתו יין נסיכם, יקומו ויעזרכם!' – הנושא הדקדוקי של הפסוק הוא הגוי, שמביע בוז כלפי אלוהי ישראל ושואל באירוניה: 'אי אלהימו?!'. כך הובן הפסוק באחדים מתרגומי המקרא הקדומים (ראו: מ' גינזבורגר, תרגום יונתן בן עוזיאל על התורה, ברלין תרס"ג, עמ' 360; Michael L. Klein, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch*, Cincinnati 1986, Vol. 1, p. 357), וכך הוא נתפרש בידי רבי נחמיה בספרי לדברים, שלט (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 378), ובמכילתא [האבודה] לדברים, כפי שנשמרה בקטע גניזה שפורסם על ידי מנחם כהנא, 'דפים מן המכילתא לדברים פרשות האזינו וזאת הברכה', תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 188-190; הנ"ל, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ח, עמ' 354. קריאה אחרת רואה בלשון הכתוב דברי לעג המופנים כלפי הגויים. כך קרא את הפסוק רבי יהודה בספרי לדברים (שם), וקריאה זו היא העומדת ביסוד דבריו של רבה בר אבוח בבבלי, עבודה זרה כט ע"ב. קריאה זו נתמכת מגרסת הפסוק שבתרגום השבעים ובקטע של ספר דברים שנתגלה בקומראן (4Q44), שבהם כתוב במפורש: 'ואמר ה', והיא הקריאה הרווחת בקרב פרשני המקרא המודרניים. ראו: J.T.A.G.M. van Ruiten, 'The Use of Deuteronomy 32:39 in Monotheistic Controversies in Rabbinic Literature', in *Studies in Deuteronomy in Honour of C.J. Labuschlagne on the Occasion of his 65th Birthday*, eds. F. Garcia Martinez, A. Hilhorst, J.T.A.G.M van Ruiten, and A.S. van der Woude, Leiden–New York–Köln 1994, pp. 224-225. וראו: עדיאל שרמר, 'מדרש והיסטוריה: כוח האל

ותקוות גאולה בעולמם של התנאים בצל האימפריה הרומית', ציון עב (תשס"ז), עמ' 17-20. וכלשונו של רבי יוסף קרא בפירושו, על אתר: 'ויחללו – האומות, על ידם של ישראל, את שם קדשי ומהו החילול?' 'באמור להם עם ה' אלה ומארצו יצאו'. שאומות העולם אומרין להם: עם ה' אלה, וחביבין בעיניו, ואם היה יכולת בידו לעזרם שלא יצאו מארצם הוא היה עושה, אבל תשש כחו. נמצא שבעונתם הם גולים, ואומר העולם שלא גרמו עונותם, אבל קצרה יד ה' מהושיע'. כפי שציין משה גרינברג, פירוש זה מתחזק לאורם של פסוקים נוספים בספר יחזקאל, והוא הפירוש הרווח. ראו:

Moshe Greenberg, *Ezekiel 21-37 (Anchor Bible, 22a)*, New York 1997, p. 729

שתוכיח מחדש את אלוהותו בפני הגויים. לפעולה הזו ה' קורא: 'קידוש השם' ('וקידשת את שמי'), ותכליתה היא שהגויים יכירו בו: 'וידעו הגוים כי אני ה'.'¹⁴ מובנו הראשוני של המונח 'קידוש השם' הוא אפוא פעולה שנועדה להוכיח בפני כל את אלוהותו של הקב"ה. הצורך בהצהרה זו בא על רקע מצב עניינים, שבו שם השם 'מחולל', כלומר שאלוהותו וריבונותו של הקב"ה, שהוכרו בעבר, אינם זוכים להכרה בהווה, ו'קידוש השם' הוא הפעולה שנועדה לתקן את מצב העניינים הזה ולבטל את 'חילול השם'.¹⁵ בהיעדרו של מצב עניינים כזה, לרעיון 'קידוש השם' אין כל מקום והוא מאבד לחלוטין את טעמו. כי אם הכל מאמינים בקב"ה ומקבלים את אלוהותו ללא עוררין, אין כל צורך בקידוש השם. מכאן שכדי להבין את שיח 'קידוש השם' כפי שהוא מתקיים בחברה היהודית לדורותיה, עלינו לתת את הדעת למצב העניינים שבו רואה השיח הזה אתגור, ושהוא מבקש לשנותו. ללא זיהויו של האתגר הזה הבנתנו את שיח 'קידוש השם' בקרב קהילה יהודית כלשהי תהיה לקויה מן היסוד.

ב. מן המקרא לספרות חז"ל

כפי שראינו, מן האמור בספר יחזקאל עולה, שבמקורו קידוש השם נעשה על ידי ה' בעצמו. מובן ראשוני זה נשתמר ברבדים הקדומים של ספרות חז"ל. כך, למשל, בדרשה על הכתוב בדברים לב, ג, 'כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו', שמצויה במדרש התנאי על ספר דברים, הספרי לדברים:

ומנין שלא הביא המקום פורענות ולא הביא עשר מכות על פרעה ועל מצרים אלא בשביל לקדש את שמו הגדול בעולם? שמתחלת הענין הוא אומר: 'מי ה' אשר אשמע בקולו' (שמות ה, ב), ובסוף הענין הוא אומר: 'ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים' (שמות ט, כז). ומנין שלא עשה המקום נסים וגבורות על הים ובירדן ובחילי ארנון אלא בשביל לקדש את שמו בעולם? שנאמר: 'זיהי כשמוע כל מלכי האמורי אשר בעבר הירדן ימה וכל מלכי' וגו' (יהושע ה, א). וכן רחב אומרת לשלוחי יהושע: 'כי שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים סוף מפניכם' (יהושע ב, י). תלמוד לומר: 'כי שם ה' אקרא'.¹⁶

¹⁴ הצורך של ה' בהכרה באלוהותו מצד הגויים הוא נושא מרכזי במקרא (למשל, בסיפור יציאת מצרים: 'וידעו מצרים כי אני ה'...' [שמות יד, ד]). עניין זה זוקק עיון רחב, שאין מקומו כאן.

¹⁵ כפי שהראה לוביץ (לעיל הערה 1), הבנה זו של רעיון 'קידוש השם' עוברת כחוט השני בכתביהם של רבני 'הציונות הדתית', בעיקר הרב צבי יהודה קוק ותלמידיו. ואולם, מן הראוי להדגיש שבשונה ממגמתו של המאמר הנוכחי, כתיבתם של רוב הרבנים שלוביץ מצטט איננה מכוונת לבירורו של רעיון 'קידוש השם' כשלעצמו. הם מבקשים להשתמש בו כדי להביע הערכה ושיפוט של האירועים ההיסטוריים הגדולים של ימינו.

¹⁶ ספרי לדברים, שו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 342-343). הנוסח בשני קטעי-גניזה של הספרי כמעט זהה לנוסח שהועתק כאן, ואין בהם אלא שינויים פעוטים וחסרי חשיבות. ראו: מנחם י' כהנא, קטעי

לדברי הספרי, המכות שהביא הקב"ה על פרעה והנסיים שעשה לבני ישראל 'על הים ובירדן ובנחלי ארנון' לא נועדו אלא 'בשביל לקדש את שמו בעולם'.¹⁷ לשונו של הספרי מורה בבירור, שקידוש השם הוא פעולה של ה', שמקדש בה את שמו, ולא מעשה שעושים בני אדם. זו היא כוונת הדברים גם בסעיפים האחרים של אותה הדרשה:

ומנין אתה אומר שלא ירדו אבותינו למצרים אלא כדי שיעשה להם הקדוש ברוך הוא נסים וגבורות בשביל לקדש את שמו הגדול בעולם?... ומנין שלא ירד דניאל לגוב אריות אלא בשביל שיעשה לו הקדוש ברוך הוא נסים וגבורות בשביל לקדש את שמו הגדול בעולם?... ומנין אתה אומר שלא ירדו חנניה מישאל ועזריה לתוך כבשן האש אלא כדי שיעשה להם הקדוש ברוך הוא נסים וגבורות בשביל לקדש את שמו הגדול בעולם? וכו'.

אין כוונת הדרשן שהאבות ירדו למצרים מתוך מודעות ורצון לקדש את השם, אלא שהאבות הורדו למצרים על ידי הקב"ה כדי שתיווצר סיטואציה שתאפשר לו לקדש את שמו (בגאולתם). כך גם לגבי דניאל: אין הכוונה שדניאל ירד לגוב האריות מתוך מודעות שבמעשהו הוא מקדש את השם, אלא שהקב"ה סובב את הדברים כך שדניאל ירד לגוב האריות כדי ליצור הזדמנות לגאול את דניאל בדרך ניסית ובכך לקדש את שמו. ובאותו האופן יש להבין את דברי הספרי לגבי חנניה, מישאל ועזריה, כפי שפירש לנכון את הדברים משה דוד הר: 'הן דניאל הן חנניה, מישאל ועזריה לא נתכוונו למות, אלא, להיפך, נתכוונו, שיעשה להם הקב"ה נס ויניצלו ומתוך כך נמצא שמו מתקדש בעולם'.¹⁸

דרשה תנאית זו שבספרי משמרת אפוא את מובנו הראשוני של רעיון 'קידוש השם', כפעולה ניסית שה' עושה ומראה לעיני כל את כוחו וגבורתו ומאשר בכך את אלוהותו.

מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה, עמ' 310-312. שני הקטעים גורסים בסוף הדרשה 'אמר', במקום המונח הרגיל 'תלמוד לומר'. על משמעות זו של 'אמר' ראו: מנחם י' כהנא, ספרי זוטא דברים: מובאות ממדרש תנאי חדש, ירושלים תשס"ג, עמ' 44-46; הנ"ל, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, ד, ירושלים תשע"ה, עמ' 1408.

¹⁷ עיינו גם במדרש תנאים לדברים, לב ג (מהדורת הופמן, עמ' 186): 'וכן את מוצא שכל נסים וגבורות שעשה המקום לאבותינו בכל מקום ובכל זמן אינן אלא בשביל שיתגדל שמו בעולם לכך נאמר "כי שם ה' אקרא ה[בן] ג[ודל] לא[להינו]". השימוש בפועל 'גדל' (במקום הפועל 'קדש') בהקשר של 'קידוש השם' מצוי גם במכילתא דרבי ישמעאל, שירה, ג (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 128), ובמכילתא דרשב"י לשמות טו, ב (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 80): 'ר' שמעון בן אלעזר אומר: כשישראל עושין רצונו של מקום אז מתגדל שמו בעולם... ובזמן שאינן עושין רצונו כביכול שמו מתחלל בעולם'. הניגוד בין הרישא לסיפא מלמד, שהביטוי 'שמו מתגדל' שקול לביטוי 'שמו מתקדש'.

¹⁸ ראו: משה דוד הר, 'גזירות השמד וקידוש השם בימי הדריינוס', מלחמת קודש ומארטרולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, ירושלים תשכ"ח, עמ' 83. בדומה לכך כתב שמואל ספראי: "'קידוש השם" איננו בגלל ששלושה צדיקים הללו מסרו עצמם על קידוש השם, אלא בגלל הנס שנעשה לצדיקים ובו נתקדש שמו של הקדוש ברוך הוא'. ראו: ספראי, 'קידוש השם' (לעיל, הערה 3), עמ' 31. את הנס עושה הקב"ה, כמובן, לא בני אדם, ומכאן שהקב"ה הוא שמקדש את שמו.

היבט זה של רעיון 'קידוש השם' עדיין מהדהד בסיפור על לימודם המשותף של רבי טרפון ותלמידיו, שבו הסביר רבי טרפון לתלמידיו מפני מה זכה שבט יהודה למלכות:

מפני מה זכה יהודה למלכות? ... מפני שקידש שמו של הקב"ה על הים. כשבאו שבטים ועמדו על הים, זה אומ' אני ארד, וזה אומ' אני ארד, ¹⁹ קפץ שבטו של יהודה וירד תחלה וקדש שמו של מקום על הים. ועל אותה שעה הוא אומר: 'הושיעני אלים כי באו מים עד נפש טבעתי ביון מצולה ואין מעמד וגו', אל תשט' [פני] שבו' [לת] וגו' (תהלים סט, ב-ג). ואו': 'היתה יהודה לקדשו' וגו' (תהלים קיד, ב). יהודה קדש שמו שלהקב"ה על הים, לפיכך 'ישראל ממשלותיו' (שם).²⁰

לכאורה קידוש השם של נחשון בן עמינדב – 'שבטו של יהודה' – היה בעצם נכונותו להקריב את חייו. ואולם הבנה זו איננה פשוטה, שהרי ברור כי יהודה לא קפץ למים מתוך כוונה להקריב את חייו! ההפך הוא הנכון: לפי התוספתא הוא קרא לקב"ה שיציל אותו מטביעה ('ועל אותה שעה הוא אומר: "הושיעני אלים כי באו מים עד נפש"'), ועובדה זו מלמדת שירידתו לתוך המים לא הייתה מתוך כוונה להקריב את חייו. זאת, ועוד אחרת: כפי שציין בצדק שמואל ספראי, 'הרי הקדוש ברוך הוא ציווה עליהם לירד לים והוא בטח בדברי ה'.'²¹

ספראי צודק בקובעו, ש'נקודת הכובד של קידוש השם אינה הנכונות להיהרג אלא הנס שנעשה באמצעותו של הנכון ליהרג'.²² בכך משמרת המסורת שבתוספתא את המובן היסודי של רעיון 'קידוש השם'. ועם זאת, לשון התוספתא מייחסת את 'קידוש השם' לנחשון בן עמינדב ולא לקב"ה בעצמו. ייחוס זה הכרחי, שהרי לדידה של התוספתא זו היא הסיבה שבגללה זכה שבט יהודה למלכות. מה היה אפוא במעשהו של נחשון בן עמינדב שקידש את שמו של הקב"ה?

קידוש השם של נחשון היה בזה שקפיצתו למים הביעה בפני כל ביטחון מלא בקב"ה והכרה בכוחו וביכולתו להציל.²³ ההבעה הפומבית של האמונה בכוחו של הקב"ה להציל

¹⁹ הלשון כאן איננה בהירה דיה. לכאורה משמעותה היא, שכל אחד מהשבטים ביקש לרדת ראשון לים. ואולם, בכ"י ערפורט ובדפוס הגירסה היא: 'אני יורד... אני יורד', וליברמן הציע לקרוא גירסה זו כאומרת 'אני יורד' ולפרש, שאף אחד מן השבטים לא רצה לרדת לים. ראו: שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, א (ברכות), עמ' 70. שאלה זו הייתה שנויה במחלוקת בין התנאים. ראו: ליברמן, שם; יוסף היינמן, אגדות ותולדותיהן: עיונים בהשתלשלותן של מסורות, ירושלים 1974, עמ' 78-84.

²⁰ תוספתא, ברכות, ד יח (מהדורת ליברמן, עמ' 24). במקבילות שבמכילתא דרבי ישמעאל, 'זיהי, ה (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 106-107), ובמכילתא דרשב"י לשמות, יד כג (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 64), הקביעה שנחשון 'קידש שמו של הקב"ה על הים' חסרה מכל וכל. אבל היא מופיעה (בהקשר אחר) בספרי זוטא לבמדבר, ז יא (מהדורת הורוויץ, עמ' 252).

²¹ ספראי, 'קידוש השם' (לעיל, הערה 3), עמ' 30 (= בימי הבית ובימי המשנה, עמ' 408).

²² שם, עמ' 31.

²³ השו"ל לניסוחו של הר (גזירות השמד' [לעיל, הערה 18], עמ' 83): 'זה הוא גם, לפי ר' טרפון, קידוש השם של נחשון בן עמינדב, שקפץ ראשון לים לא כדי למות, אלא דוקא מתוך שהיה בטוח שיישאר בחיים'.

הופכת בדברים אלה לתחליף לנס ההצלה גופו, והיא שמקדשת את שמו. לפנינו תפנית דרמטית במובנו של 'קידוש השם', שמסיטה את מוקדו מפעולה ניסית של הקב"ה, שדרכה הוא מפגין את כוחו וגבורתו ובכך מורה על אלוהותו, אל פעולה של המאמין, שמכריז בפני הבריות על אמונתו בכוחו של האל. מוקדו של רעיון 'קידוש השם' אמנם נותר כוחו וגבורתו של הקב"ה, אלא שבעוד שלגבי תקופות קודמות יכולים היו חכמים לטעון כי ה' בעצמו גילה בפני כל את כוחו וגבורתו, ובכך אישר את ריבונותו ואת אלוהותו, הרי שבזמנם טענה כזאת לא יכולה הייתה להתקבל עוד. במציאות ההיסטורית שבה חיו ופעלו חכמים קשה היה עד מאוד להצביע על גילויים של כוח וגבורה מצדו של אלוהי ישראל, ולמעשה ניתן לומר כי לדידם מציאות חייהם הפוליטית הייתה מאופיינת כולה כמצב עניינים שבו שם ה' מחולל. מצב עניינים מתמשך זה הביא אותם לוותר כליל על הציפיה כי הקב"ה יקדש את שמו (במובן הראשוני של הרעיון), ולהציע לה תחליף. זה הוא שורשו של הדחף להעביר את המשימה אל קהילת המאמינים, וזו הסיבה לעלייתו של מובן חדש לרעיון 'קידוש השם', שכל פעולה שגלומה בה הבעה פומבית של אמונתו של המאמין בכוחו של הקב"ה מהווה קידוש השם.

הדרך החדה ביותר שאדם יכול להביע בה את אמונתו ביכולתו של ה' להציל היא נכונותו לסכן את חייו כפי שעשה נחשון בן עמינדב בקופצו למי ים סוף. בנכונותו להציב את עצמו במצב של סכנת חיים מביע המאמין את האמונה השלמה שה' יוכל להצילו. הצהרתו של המאמין (במעשיו) על אמונו ובטחונו המוחלט בכוחו של ה' וביכולתו להציל היא שמקדשת את שמו.

ואולם את האמונה בכוחו של ה' ואת ההכרה בריבונותו ובאלוהותו יכול המאמין לבטא גם בדרכים אחרות שלא כרוכה בהם הקרבת החיים. כך, למשל, הצהרה של המאמין שה' הוא האלהים' ושהוא 'מלך העולם' יכולה להיחשב קידוש השם. רק כך ניתן להבין את לשון ה'קדושה': 'נקדש את שמך בעולם, כשם שמקדישים אותו בשמי מרום, ככתוב על יד נביאיך' וקרא זה אל זה ואמר קדוש, קדוש, קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו'. המלאכים שמקדישים את שמו של ה' 'בשמי מרום' אינם עושים זאת במותם, אלא בהכריזם על קדושתו (ואלוהותו) של הקב"ה. המתפלל שמכריז את אותה ההכרזה מקדש את שמו של ה' בעולם.

ואפשר שזו היא כוונתו של הסיפור על הדרשיח שבין רבי טרפון לתלמידיו. נקודת המוצא לסיפור איננה השאלה 'מפני מה זכה יהודה למלכות'; תחילתו היא בציון העובדה שהביאו לפניו דלי של צונן' (= מים קרים), והשאלה ההלכתית ששאל רבי טרפון את תלמידיו: 'השותה מים לצמאו מאי מברך?'²⁴ מניסוח השאלה נראה לכאורה שעניינה

²⁴ תוספתא, ברכות ד, טז (מהדורת ליברמן, עמ' 22), ומקבילות.

הוא אך ורק בנוסח הברכה. דבר זה אכן היה שנוי במחלוקת בין רבי טרפון וחכמים.²⁵ אבל נראה שהיה מי שסבר שהשותה מים אינו צריך לברך כלל, ורבי טרפון ביקש להדגיש בפני תלמידיו את החובה לעשות כן.²⁶ לשם כך גלגל איתם בדברי תורה והביא אותם להבין שיהודה זכה למלכות מפני ש'קידש שמו של מקום על הים', כלומר 'על המים'. ההברקה במהלך זה היא בכך שרבי טרפון הורה בו לתלמידיו שברכה היא מעשה שיש בו קידוש השם. כיצד? מה יש בברכה שאדם מברך כשהוא בא לאכול דבר מה, או לשתות, שעושה אותה למעשה של 'קידוש השם'? הווה אומר: ההודאה שיש בה, שהקב"ה הוא 'אלוהינו' והוא 'מלך העולם'. כשאדם מכריז את ההכרזה הזאת הרי הוא מקדש את השם. יתר על כן: ההכרה שה' הוא השולט בעולם יכולה להיות תוצאה של מצב עניינים כלשהו גם בלא כל מעשה של המאמין. כך, למשל, עולה מן האמור בספרי לדברים:

רבי שמעון בן יוחי אומר, אין זה קדוש השם, שדברי צדיקים קיימים בחייהם ובטלים לאחר מיתתם. אמר רבי אלעזר ברבי שמעון רואה אני את דברי רבי יוסי מדברי אבה, שזה הוא קדוש השם, שכל זמן שהצדיקים בעולם ברכה בעולם, נסתלקו צדיקים מן העולם נסתלקה ברכה מן העולם.²⁷

בדברי רבי אלעזר ברבי שמעון אין מדובר על מעשה כלשהו של המאמין, אלא על מצב עניינים שבו 'כל זמן שהצדיקים בעולם ברכה בעולם, נסתלקו צדיקים מן העולם נסתלקה ברכה מן העולם'. בניגוד לדעת אביו, שמצב עניינים זה הוא למעשה בגדר חילול השם, לדעת רבי אלעזר, מצב עניינים זה מהווה 'קידוש השם'.²⁸ מדוע? מה במצב העניינים הזה מקדש את שמו של הקב"ה? התשובה לכך היא שסילוקה של הברכה בעקבות מותם של

²⁵ עיינו: משנה, ברכות ו, ח: 'השותה מים לצמאו אומר "שהכל נהיה בדברו"'. רבי טרפון אומר: "בורא נפשות רבות". מצד מיקומה של מחלוקת זו, אחרי הלכות העוסקות בברכה שאחר המזון, נראה שעניינה הוא הברכה שיש לברך על המים אחרי שתייתם. וכך משתמע מן האמור במדרש דברים רבה, עקב, ח (מהדורת ליברמן, עמ' 86): 'הלכה: אדם מישראל ששתה מים לצמאו כיצד מברך? כך שנו רבותינו: השותה מים לצמאו וכו'. ואכן, הנוסח 'בורא נפשות רבות' מוכר כנוסח של ברכה שאחרי המזון (עיינו: ירושלמי, ברכות ו א, י ע"ב). אבל נוסח הברכה שקובע התנא הראשון ('שהכל נהיה בדברו') הוא נוסח של ברכה שלפני המזון, ועובדה זו נותנת מקום לאפשרות, שהמחלוקת הייתה על נוסח הברכה שיש לברך לפני שתיית המים. כך, אכן, פירש את הדברים אלבק בפירושו, על אתר, וכך פירש את הדברים גם שאל ליברמן, תוספתא כפשוטה, א (ברכות), עמ' 69. וראו: מאיר ליכטנשטיין, 'לתולדות הברכות לפני האכילה בספרות חז"ל', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בראילן, רמת גן 2017, עמ' 58–60.

²⁶ עיינו: רש"י, עירובין, יד ע"ב, דבור המתחיל 'שהכל נהיה בדברו' ודבור המתחיל 'ר"ט'. השו"ת: תוספות, ברכות, מה ע"א, דבור המתחיל 'רבי'.

²⁷ ספרי לדברים, לח (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 76).

²⁸ את הדעה הזאת מייחס רבי אלעזר ברבי שמעון לרבי יוסי ('רואה אני את דברי רבי יוסי מדברי אבה'), ודבר זה קשה מפני דבריו של רבי שמעון לא הובאו דברים כלשהם של רבי יוסי. יש להניח, שהדברים לקוחים ממקור אחר, ובו היו דברי רבי יוסי, אך למרבה הצער מקור זה לא הגיע לידנו. וראו את הערתו של פינקלשטיין על אתר.

הצדיקים מצביעה על שלטונו של הקב"ה בעולם; הוא הריבון, והעולם מתנהל בהתאם להחלטתו.

ג. הקרבה עצמית

מאחר שהנכונות להקריב את הנפש היא הביטוי העליון של האמונה והביטחון ביכולתו של ה' להציל הפכו מעשים של הקרבה עצמית לביטויים הפרדיגמטיים של קידוש השם. כך נוצר הרושם, שעצם הנכונות למות היא הדבר שמקדש את שמו של הקב"ה. ולא היא! קידוש שמו של האל הוא תוצאה של הכרה בכוחו ובאלוהותו, ועצם מותו של יהודי בשל דבקו בדתו אינו מביא בשום פנים להודאה של מאן דהוא בכוחו של הקב"ה ובשלטונו בעולם. ראיית הנכונות להקריב החיים על מזבח האמונה כמעשה שיש בו קידוש השם איננה פשוטה אפוא והיא מחייבת הבהרה.

זאת, ועוד אחרת: רוב רובם של המקורות בספרות חז"ל המתמייחסים להריגתם של יהודים בידי נכרים בשל אמונתם הדתית ודבקותם בתורה ובמצוות, אינם משתמשים במונח 'קידוש השם' כלל! כך, למשל, על לשון הכתוב 'הצור תמים פעלו', אנו קוראים בספרי לדברים:

'הצור תמים פעלו' (דברים לב, ד) — כשתפסו את רבי חנינה בן תרדיון נגזרה עליו גזירה לישרף עם ספרו. אמרו לו: נגזרה עליך גזירה לישרף עם ספרך. קרא המקרא הזה: 'הצור תמים פעלו'. אמרו לאשתו: נגזרה על בעלך גזרה לישרף ועליך ליהרג. קראה המקרא הזה: 'אל אמונה ואין עול' (שם). אמרו לבתו: נגזרה גזירה על אביך לישרף ועל אימך ליהרג ועליך לעשות מלאכה. קראה המקרא הזה: 'גדול העצה ורב העלילה אשר עניך פקוחות' (ירמיהו לב, יט). אמר רבי: כמה גדולים צדיקים אלו, שבשעת צרתם הזמינו שלשה פסוקים של צידוק הדין מה שאין כן בכל הכתובים. כיוונו שלשתם את לבם וצידקו עליהם את הדין.²⁹

כפי שציין משה דוד הר, 'רבי חנינה בן תרדיון נחשב אב טיפוס להרוגי דור השמד', ומותו נתפס לאורך המסורת היהודית כדוגמה מובהקת למוות על קידוש השם.³⁰ אבל דווקא משום כך, העדרו המוחלט של המונח 'קידוש השם' מדרשת הספרי מצביע על כך שעצם הריגתו של יהודי בידי נכרים איננה הופכת את מותו ל'קידוש השם'.

²⁹ ספרי לדברים, שז (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 346).

³⁰ ראו: הר, 'קידוש השם וגזירות השמד' (לעיל, הערה 19), עמ' 87. המקור שעליו הסתמך הר הוא מדרש תהלים, ט, יג (מהדורת בובר, מה ע"א): 'והקב"ה אומר לאומות העולם למה הרגתם הצדיקים שלי, כגון ר' חנינא בן תרדיון וכל הנהרגין על קדוש שמי'. כפי שהעיר בובר (שם, הערה צג), ברבים מכתבי היד של המדרש שמו של רבי חנינא בן תרדיון אינו נזכר כלל, והנוסח הוא: 'למה הרגתם פלוני ופלוני'.

כך גם בדרשתו של רבי נתן על לשון הכתוב בשמות כ, ו, 'לאוהבי ולשומרי מצותי':

רבי נתן אומר: 'לאוהבי ולשומרי מצותי' (שמות כ, ו) – אלו ישראל שהם יושבין בארץ ישראל ונותנין נפשם על המצות. 'מה לך יוצא ליהרג? על שמלתי את בני'. 'מה לך יוצא לישוף? על שקראתי בתורה'. 'מה לך יוצא ליצלב? על שאכלתי המצה'. 'מה לך לוקה מאפרגל? על שנטלתי לולב'. ואומר: 'אשר הוכתי בית מאהבי' (זכריה יג, ו) – מכות אלו גרמו לי ליאהב לאבי שבשמים.³¹

לפי רבי נתן, ישראל הם אוהביו (ואוהביו) של הקב"ה מפני שהם 'נותנין נפשם על המצות'. ואכן, יסוד האהבה נמצא במקורות מאוחרים יותר המדברים בתופעות של מיתה על קידוש השם.³² אבל הריגתם בידי הגויים בשל דביקותם בתורה ובמצוות איננה מכונה כאן 'קידוש השם'. הסיבה לכך היא שאין מדובר בהליכה לקראת המוות שיש בה היבט של הבעת ביטחון בכוחו וביכולתו של ה' להציל, אלא מדובר כאן בביטוי לדבקות דתית בלבד. דבקות זו יוצרת יחסים דרסטיים בין היהודים לאלוהיהם, וכשם שהם 'אוהביו' כך גם הוא אוהב אותם ('מכות אלה גרמו לי ליאהב לאבי שבשמים'). יש בה אפוא שגב דתי רב, אבל אין אין מכונה 'קידוש השם'.

המקור היחידי (למיטב ידיעתי) בספרות התנאים שבו נראה לכאורה כי חכמים מציגים את התביעה למסירות נפש כביטוי של קידוש השם, הוא הדרשה האנונימית – ולפיכך הבלתי מתוארכת – שבמדרש התנאי על ספר ויקרא, הספרא:

³¹ מכילתא דרבי ישמעאל, בחודש, ו (מהדורת הורוויץ רבין, עמ' 227). וראו: שאול ליברמן, 'רדיפת דת ישראל', ספר היובל לשלום בארון, בעריכת שאול ליברמן ואחרים, ירושלים תשל"ה, עמ' רטז (= הנ"ל, מחקרים בתורת ארץ-ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 351).

³² היבט זה ניצב במוקד עיונו של דניאל בווארין במאמרו, 'המדרש והמעשה – על החקר ההיסטורי של ספרות חז"ל', ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, בעריכת שמא יהודה פרידמן, ניריורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 105-117, ואני מקווה לעסוק בו ביתר מיקוד במקום אחר. אסתפק כאן בהפניה לדרשה אחת שבה היבט האהבה הוא דומיננטי במיוחד, הדרשה על הכתוב 'למנצח על מות לבן', שבמדרש תהלים, ט: יז (מהדורת בוכר, מו ע"א): "על מות לבן" – על מיתת צדיקים, בני אל חי, שמוסרים נפשם למיתה על יחוד השם, ואינן דומינן למתים אלא לחולין, וכן אמר שלמה: "השבעתי אתכם בנות ירושלים אם תמצאו את דודי מה תגידו לו שחולת אהבה אני" (שיר השירים ה, ח). ומה חולי יש כאן? לא מיחוש ראש, ולא מיחוש מעיים! וממה אני חולה? מאהבתו של הקב"ה. שנאמר: "כי חולת אהבה אני" (שם, ב, ה). ולא חולי בלבד, אלא אפילו "על מות", על מיתה, שנאמר: "לריח שמניך טובים שמן תורק שמך על כן עלמות אהבוך" (שם, א, ג), שאהבו עליך למות. שנאמר: "כי עליך הורגנו כל היום" (תהלים מד, כג), אין לך אומה בעולם שיאמר לה הקב"ה רדי לים וירדה, כאומה זו שמסרה נפשה על אלהיה. אמר דוד: עד היכן הבן אוהב את האב, עד שמוסר נפשו למיתה על כבודו... ולמה? "כי עזה כמות אהבה" (שיר השירים ח, ו). ראה עד היכן הבן אוהב אותך! הוי "למנצח על מות לבן". מדרש תהלים הוא חיבור מאוחר (ראו: ענת רייזל, מבוא למדרשים, אלון שבות תשע"א, עמ' 281–291), והמונח 'יחוד השם' (ולא 'קידוש השם') אופייני למקורות אשכנזיים מימי הביניים, דבר המצביע על איחורה של הדרשה.

'ולא תחללו את שם קדשי' (ויקרא כב, לב) – ממשמע שני' אל תחלל' אמור קדיש! כשהוא או' ונקדשתי' (שם), מסור עצמך לקדש את שמי. יכול ביחיד? תל' לו' בתוך בני ישראל' (שם), במרובים. מיכן אמרו: ³³ כל המוסר את עצמו על מנת לעשות לו נס אין עושין לו נס ושלא לעשות לו נס עושין לו נס. שכין מצינו בחנניה מישאל ועזריה שאמרו לנבוכדנצר: 'נבוכדנצר, לא רחשחין! [אנחנא על דנה פיתגם להתבותך. הן איתי אליהנא די אנחנא פלחין ליה יכול לשיזבותנא מן אתון נורא יקידתא ומן יידך מלכא ישיזיב, והן לא מציל לא מציל. ידיע להוא לך מלכא די לאילהך לא איתנא פלחין ולצלם דהבא די הקימתא לא ניסגוד' (דניאל ג, טז-יז).³⁴

השאלה הפרשנית שעליה מבקשת הדרשה להשיב היא כיצד להבין את היחס שבין שני חלקיו של הפסוק. לשון הכתוב גופו מעוררת את השאלה הזאת מפני שבציווי 'ולא תחללו את שם קדשי' גלומה, לפי הבנתו של הדרשן, הדרשה לקדש את השם, ולפיכך המשך הכתוב, 'ונקדשתי בתוך בני ישראל', נראה לכאורה מיותר.

כבר מעצם הצגת הקושי בצורה זו עולה שעל פי הבנתו של הדרשן 'קידוש השם' הוא ההימנעות מ'חילול השם'. אדם שנמנע מלחלל את השם הרי הוא 'מקדש השם'. אלא שהדרשה טוענת שסיום הכתוב מורה על תביעה נוספת מעבר לחובה להימנע מחילול השם (ובכך, למעשה, לקדשו), והיא: 'מסור עצמך לקדש את שמי'. לפנינו מעבר מן החובה הפסיבית (להימנע מחילול השם) לחובה אקטיבית. ומן האמור בהמשך הדברים נראה לכאורה שהכוונה היא להקרבת הנפש, כלומר לנכונות של אדם להקריב את חייו, שהרי חנניה מישאל ועזריה ירדו לכבשן האש, ולכן נראה שאיזכור המקרה שלהם מציינ נכונות להקרבת החיים כביטוי לקידוש השם.

כדי להבין את החידוש הנועז שיש בדרשה זו הבה נשווה אותה לדרשה מקבילה לה, שאף היא דרשה על אותו הכתוב ומובאת במדרש הלכה תנאי על ספר ויקרא, ב'מכילתא דעריות':

היה ר' ישמעאל או': מנ' אתה או' שאם אמרו לו לאדם בינו לבין עצמו עבוד עבודה זרה ואל תהרג יעבוד ואל יהרג? תל' לו' 'וחי בהם', לא שימות בהן. [יכול] אפילו אמרו לו ברבים ישמע להן? תל' לו' 'ולא תחללו את שם קדשי' וג'. אם מקדשין אתם את שמי אף אני אקדש את שמי על ידיכם. כשכשים שעשו חנניה מישאל ועזריה שהיו כל אומות

³³ מונח ההצעה 'מיכן אמרו' מתועד כאן בכל כתבי היד של הספרא, אך קשה להבין את השימוש בו. לרוב הוא משמש לציטוט משנה (או ברייתא שבתוספתא), ואילו הדברים המובאים כאן אינם מצויים בשום מקום בספרות התנאים. זאת ועוד אחרת: לא ברור כיצד מתקשרים הדברים המצוטטים לאמור לפניהם. וראו: שלמה נאה, "ממחה משקלות ומקנח מאזניים" – פרק מתוך מסכת מידות ומשקלות, תרביץ נט (תש"ן), עמ' 385, הערה 23. על שימושי המונח 'מכאן אמרו' במדרשי ההלכה ראו כעת: מנחם כהנא, 'הדרשות במשנה וההלכות במדרש: בחינת זיקות גומלין', תרביץ פד (תשע"ו), עמ' 76-17.

³⁴ ספרא, אמור, פרק ט, הלכה ד (על-פי כ"י וטיקן 66, מהדורת פינקלשטיין, עמ' תמב).

העולם שטוחין לפני הצילים והן עומדין דומין לתמרין עליהם מפורש בקבלה 'זאת קומתך דמתה לתמר ושי' [דין] לאשי' [כולות] אמרתי אעלה בתמר אחזה בסנסניו' (שיר השירים ז, ט). היום אני מיתעלה בהן לעיני האומות, היום אני ניפרע להן ממוניהם, היום אני מחיה להן את המיתים.³⁵

לפי רבי ישמעאל, הציווי הכללי 'וחי בהם' מחייב אדם לעשות כל שביכולתו לשמור את חייו, ואפילו לעבוד עבודה זרה. ואולם אם מדובר באירוע פומבי אסור לו להפר את המצוות, אלא חובתו להקריב את חייו.³⁶ הבסיס לכך הוא לשון הכתוב: 'ולא תחללו את שם קדשי', שממנו למד רבי ישמעאל כי האיסור לחלל את השם חמור יותר מן הציווי 'וחי בהם'. לכך מצמידה הדרשה את ההבטחה: 'אם מקדשין אתם את שמי אף אני אקדש את שמי על ידיכם', ומכאן ש'קידוש השם' לדידה הוא ההימנעות מחילולו. חנניה, מישאל ועזריה משמשים כאן דוגמה ליהודים שנמנעו מלחלל את השם ובכך קידשו אותו.³⁷ דרשה זו שותפה אפוא להנחת היסוד הפרשנית של הדרשה הקודמת שההימנעות מחילול השם נחשבת קידוש השם. שתיהן גם שותפות להבנה שההימנעות מחילול השם באה לידי ביטוי בסירובו של המאמין לעבור על מצוות התורה אפילו במחיר סיכון חייו, והן תובעות ממנו להיות נכון להקריב את חייו, אם יידרש לעשות כן, ולהימנע מלעבור על המצוות. ואולם בדברי רבי ישמעאל אין כל קריאה ליהודי להעמיד את עצמו במצב כזה, ואילו הדרשה הראשונה שבספרא מבקשת להפוך התנהגות זו לאידיאל אקטיבי שהיהודי נדרש להתאמץ כדי להשיגו: 'מסור עצמך לקדש את שמי'. מאחר שצירוף הלשון 'מסר עצמו' (או 'מסר את נפשו'), בלשונם של התנאים, פירושו: השתדל והתאמץ מאוד,³⁸ עולה מדרשת הספרא תביעה מן המאמין להשתדל ולקדש את השם.

35 ספרא, אחרי מות, מכילתא דעריות, יד (על פי כ"י וטיקן 66, מהדורת פינקלשטיין, עמ' שעד); בבלי, סנהדרין, עד ע"א; עבודה זרה, כז ע"ב. ה'מכילתא דעריות' היא מקור מבית מדרשו של רבי ישמעאל, ששולב בתוך הספרא (שהוא מדרש מבית מדרשו של רבי עקיבה). ראו: יעקב נחום אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים ותל-אביב תשט"ז, עמ' 640-641.

36 רבי ישמעאל קרא את המלים 'וחי בהם' שבסוף הפסוק כהגבלת הדרישה שבראשו: 'ושמרתם את מצוותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם'. זו היא קריאה מפתיעה ושונה מן הקריאות שהיו מקובלות עד זמנו. ראו: דניאל שוורץ, 'מה הוה לי מימר? "וחי בהם"', קדושת החיים וחירוף הנפש: מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, בעריכת ישעיהו גפני ואביעזר רביצקי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 84-69.

37 ונשים לב: לפי הדרשה, קידוש השם של חנניה מישאל ועזריה מביא לתגובה מיידית של הקב"ה, שמקדש את שמו בפעולה ניסית ('היום אני מיתעלה בהן לעיני האומות היום אני ניפרע להן ממוניהם, היום אני מחיה להן את המיתים'). המשמעות הראשונית של רעיון 'קידוש השם' עדיין מהדהדת אפוא בדרשה זו, כמו במסורת על 'קידוש השם' של נחשון בן עמינדב שראינו לעיל.

38 עיינו, למשל, בתוספתא, תעניות ג, ח (מהדורת ליברמן, עמ' 340 [נהמקבילות שצויינו שם, עמ' 339]); 'לפי שמסרו עצמן על התורה ועל המצות'; ספרי, במדבר, קנז (מהדורת הורוויץ, עמ' 210): 'מסרו נפשם על הדבר' (אבל השוו לנוסח כ"י וטיקן 32 כפי שהוא במהדורת מנחם כהנא, ירושלים תשע"ה, עמ' 522, וראו את דבריו של כהנא בפירושו, עמ' 1269-1270); ספרי זוטא לבמדבר, יא, טז

ועם זאת, לתביעה זו הצמידה הדרשה שבספרא מקור אחר הקובע ש'כל המוסר את עצמו על מנת לעשות לו נס אין עושין לו נס'. הטענה הגלומה בהצמדה זו היא שההליכה אל המוות כשלעצמה אם אין היא נעשית מתוך תודעה דתית ראויה, עלולה לגרום לכך שאין עושין לו נס'. כלומר, על פי ההיגיון של רעיון 'קידוש השם' כפי שראינו אותו עד כה, היא עלולה לגרום לחילול השם חמור במיוחד! נראה אפוא שהעורך שהצמיד את המקור הזה לעיקרה של הדרשה, ביקש למתן את הקריאה האמורה בה למאמינים להשתדל להביא את עצמם למצב של 'קידוש השם'.³⁹

(מהדורת הורוויץ, עמ' 271): 'כשם שראו עמהן בצער שבמצרים ומסרו עצמם עמהם ולקו בעבורם' (והשוו ללשון במקבילה שבספרי במדבר, צב [מהדורת הורוויץ, עמ' 93]); ספרי לדברים, עו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 141): 'כל מצוה שמסרו ישראל נפשם עליה בשעת השמד נוהגים אותה בפרהסיא' (באחדים מכתבי היד: 'שמסרו ישראל עצמם עליה' [ראו שינויי הנוסחאות, שם]); ספרי לדברים, רעט (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 297): 'וכי למה עלה זה בכבש ומסר לך את נפשו? לא שתתן לו שכרו בו ביום?' (במדרש הגדול, על אתר, הלשון היא: 'ומסר לך את עצמו'); בראשית רבה, צג ז (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1162): 'זה יהודה שמסר עצמו על בנימין!]' (אבל ראו הערת אלבק, שם, עמ' 1161, לשורה 5). דומה לו (ומתחלף עמו) הביטוי 'נתן את נפשו'. עיינו: מכילתא דרבי ישמעאל, פסחא, א (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 4): 'נותנים נפשם על ישראל... נתנו נפשם על ישראל' (כגירסת כתבי היד; ראו שינויי הנוסחאות, שם); שם, שירה, א (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 117): 'שנתן דוד נפשו עליו לבנותו... שאדם נותן נפשו עליו... נתן נפשו על התורה... נתן נפשו על ישראל... נתן נפשו על הדיינין' (בדפוס: 'שמסר נפשו על התורה', אבל בכתבי היד 'שנתן נפשו' [וכן הוא במכילתא דרשב"י לשמות, טו א, מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 71-72, ובדברים רבה, ואתחנן, מהדורת ליברמן, עמ' 61]); ירושלמי, שביעית א ז, לג ע"ב: 'ללמדך שכל דבר שבית דין נותנין נפשם עליו סופו להתקיים בידם' (והשוו לאמור בספרי לדברים, עו, שצוטט לעיל); בראשית רבה צג, ט (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1158): 'היאך נותן נפשו על בניה שלרחל... כשם שנתתי נפשי על אחיך כך אני נותן נפשי עליך' (במדרש הגדול: 'שמסר עצמו' [ראו הערותיו של אלבק, שם, לשורה 4]). ברבים מן המקורות האלה לא מדובר כלל על הקרבת החיים, ולכן אין כל הכרח להבין את הביטוי 'מסרו עצמן לקדש את שמי' במונח של: 'הקרבת את חייך'. וראו: Paul Mandel, 'Was Rabbi Aqiva a Martyr? Palestinian and Babylonian Influences in the Development of a Legend', *Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia*, ed. Ronit Nikolsky and Tal Ilan, Leiden-Boston 2014, pp. 315-316. לאמיתו של דבר הבנת הצירוף 'מסירות נפש' כביטוי של קידוש השם קשה לגופה, שכן אילו זו הייתה משמעותו לשון הספרא היא בבחינת טאוטולוגיה. אמנם הבנה כזו עולה מלשון שרווחת בתלמוד הבבלי (עיינו, למשל: בבלי, ברכות לב ע"א: 'מלמד שמסר עצמו למיתת עליהם'; שבת, קל ע"א: כל מצוה שמסרו ישראל עצמן עליהם למיתת בשעת גזירת מלכות), אך איננה הכרחית בלשון המקורות התנאים כשלעצמם. בעקבות כך יש לתקן במקצת את דבריו של יהודה גולדין: Judah Goldin, *The Song at the Sea*, Philadelphia and New York 1990, p. 70

מאמץ דומה ניתן למצוא גם בכתביהם של אבות הכנסיה, שרבים מהם גינו את הרצון והשאפיה של רבים מן המאמינים הנוצרים למות מות קדושים. ראו: G.E.M. de St. Croix, 'Why Were the First Christians Persecuted?', *Past and Present* 25 (1963), pp. 21-22; (compare P. Lorraine Buck, 'Voluntary Martyrdom Revisited', *Journal of Theological Studies* 63 [2012], pp. 125-135); Arthur J. Droge and James D. Tabor, *A Noble Death: Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*, New York 1992, pp. 142-144; pp. 154-155; Carole Straw,

כדוגמה לקידוש השם שנעשה מתוך תודעה דתית ראויה הביאה הדרשה את הדוגמה של חנניה, מישאל ועזריה, שירדו לכבשן האש מתוך מודעות מוחלטת לאפשרות שהקב"ה לא יציל אותם, ואף הטיחו דברים אלה ללא כל מורא בנבוכדנצר: 'הן איתי אליהנא די אנחנא פלחין ליה יכול לשיזכותנא מן אתון נורא יקידתא ומן יידך מלכא ישיזיב, והן לא מציל לא מציל' (אם יש ביכולתו של אלוהינו, שאנו עובדים אותו, לגאול אותנו מתנור האש הבורעת ומידך, המלך, הוא יגאל, ואם לא יציל, לא יציל [דניאל ג, יז]). אחרי הדוגמה הזאת הובא הסיפור על פפוס ולוינוס שהוצאו להורג על ידי טרוגיניוס,⁴⁰ ואף הם הטיחו בו דברים דומים:

וכשהרג טרוגיניוס את פפוס ואת ולוינוס אחיו בלדיקייא אמר להם: אין אתם מעמך שלחנניה מישאל ועזריה? ! יבוא אלהיכם ויציל אתכם מידי! אמרו לו: חנניה מישאל ועזריה כשירין היו, ונבוכדנצר היה (הוגין)[הגון]⁴¹ שיעשה נס על ידיו. אבל אתה מלך רשע אתה, ואין אתה (הוגין)[הגון] שיעשה נס על ידיך. ואנו מחוייבי מיתה לשמים. אם אין את הורגינו הרבה מזיקין לפני המקום: הרבה דובים, הרבה אריות, הרבה נמרים, הרבה נחשים, הרבה שרפים, הרבה עקרבים, שיפגעו בנו. אילא סוף שהמקום עתיד לתבוע דמינו מידך.⁴²

כמו במרבית המרטירולוגיות (סיפורי מות קדושים) בנצרות הקדומה, גם בסיפור זה המוקד הוא בדרשיח שבין הממית למומת. לא המוות עצמו הוא שמעניין, לא הסיטואציה שהביאה אליו, ולא כל פרטי התפאורה שמסביב. מה שחשוב למספרים במרטירולוגיות האלה הוא הדברים שמטיח הגיבור בפני השליט שעומד להוציאו להורג. בדברים, בוויכוח, נמצא המוקד הדתי שבו פונה המספר אל קהלו (שהרי, אחרי ככלות הכל, מדובר בטקסטים שמיועדים היו לקהלם, ולא בטקסטים שמיועדים לשכנע את היריב שכנגד).

"A Very Special Death": Christian Martyrdom in Its Classical Context', *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*, ed. Margaret Cormack, Oxford 2002, p. 52, n. 13

מקבילות לסיפור זה נמצאות במכילתא דרשב"י לשמות כא, יג (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 170-169); מסכת שמחות ח, טו (מהדורת היגר, עמ' 164-165); בבלי תענית, יח ע"ב; קהלת רבה, ג יז (מהדורת הירשמן, עמ' 222); קהלת זוטא, ג יז, מגילת תענית, יב באדר (מהדורת ורד נעם, ירושלים תשס"ד, עמ' 117-118). עיינו גם בציטוט ממחזור ויטרי, המובא אצל אורבך, חז"ל, עמ' 91, ובפיוט שפירסמו מיכאל סוקולוף ויוסף יהלום, שירת בני מערבא, ירושלים תשנ"ט, עמ' 120. זהותו של המנהיג הרומי, טרוגיניוס, שנויה במחלוקת בין החוקרים. ראו: נעם, שם, עמ' 295-297. עניין זה איננו צריך להעסיק אותנו כאן.

במקור היה כתוב 'הוגין', אך הוא נגרדה והיו"ד הוארכה לוא"ו כדי לגרוס: 'הגון'. כך גם בשורה הבאה. תיקון זה איננו נצרך: הגירסה הראשונה מקורית ופירושה 'מתאים'. ראו: עדיאל שרמר, זכר ונקבה בראם: הנישואים בחברה היהודית בארץ ישראל בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשס"ד, עמ' 151.

ספרא (לעיל, הערה 35), שם.

כמו בסיפור על חנניה מישאל ועזריה גם בסיפור על פפוס ולוליניוס לא נזכר המונח 'קידוש השם'. רק הצמדתו לתביעה לקדש את השם, שנאמרה בראש הדברים, היא שצובעת אותו בצבעיו של רעיון זה. דבר זה מחייב שניתן את דעתנו לשאלה: מה במעשה של שני האחים קידש את השם? הרי בסיפור שלהם לא נאמר כלל שהם נדרשו לעבור על התורה והמצוות! עיקרו של הסיפור הוא בעצם הרצון – השרירותי – של המנהיג הרומי להוציא את שני האחים להורג ובלעג שהוא מביע כלפי אלוהי ישראל: 'אין אתם מעמם של חנניה מישאל ועזריה? יבוא אלוהיכם ויציל אתכם מידי!'. מותם של שני האחים איננו נובע, לפי הסיפור, מגזירה דתית כלשהי ששני האחים עברו עליה. מותם נובע, לפי הגיונו הפנימי של הסיפור, מעצם היותם יהודים. סיפור מותם איננו תואם אפוא את הסיטואציה של קידוש השם שעליה דיברה הדרשה שאליה הוא נסמך. מה היה אפוא קידוש השם במעשם של האחים?

נראה כי ליבת הסיפור מצויה בדבריהם של פפוס ולוליניוס אל המנהיג הרומי. טענתם היא שקידשה את השם! כדי להבין עניין זה הבה נפנה את תשומת לבנו לליבה של הטענה. עיקרה הוא שלילת הלך המחשבה שבא לידי ביטוי בדברי טורגיניוס. לידו, הואיל והקב"ה אינו מציל משמע שהוא לא יכול לעשות זאת. כפי שראינו לעיל, הלך מחשבה זה הוא לב לבו של מצב העניינים שאנו מכנים 'חילול השם'. תשובתם של שני האחים הייתה שטורגיניוס איננו מתבונן במציאות באופן נכון, וכי אם רק יבין את מצב העניינים כשורה לא יסיק את המסקנה שהסיק. בתשובתם הסירו אפוא שני האחים את מצב העניינים של חילול השם, ובזה הם קידשו אותו.⁴³

אם כן, מספר המקורות התנאיים שמדברים על הקרבה עצמית על התורה והמצוות כביטוי של קידוש השם, קטן מאוד. חוץ מדרשת הספרא לא מצאנוהו במקום נוסף בספרות התנאים. עובדה זו מלמדת שמשמעות זו היא תוצר של התפתחות רעיונית. הרעיון שיש למסור את הנפש על התורה והמצוות אכן קיים במקורות התלמודיים והמדרשיים, אך אין הוא מכונה 'קידוש השם'. הסיבה לכך היא שהתפיסה הקדומה והמקורית של המושג, כגילוי נסי של כוח האל שנועד להזים טענות בדבר חולשתו (שמשמען שאין הוא אל), עדיין פיעמה בעולמם של חכמים. והואיל ובמציאות ריצה אל המצוות לרוב איננה מלווה בגילוי נסי של הצלה מצדו של הקב"ה, היה קיים קושי לראות במעשה כזה 'קידוש השם'. זו הסיבה שהמקורות אינם נוקטים בלשון 'קידוש השם' כשהם מדברים על מסירת נפש.

⁴³ אמנם יש לשים לב להבדל בין טענתם המתוחכמת של האחים ללשונם החרפה של חנניה, מישאל ועזריה, שממנה משתמעת האפשרות שאין ביכולתו של אלוהיהם להצילם ('יכול לשיזבונתא'). מנקודת מבטו של המדרש, עצם העלאתה של אפשרות זו היא בגדר 'חילול השם'! וצ"ע.

סיכום

במאמרו על משמעותו של המושג 'קידוש השם' טען איתמר גרינוולד שהמושג 'קשור בלי ספק ברעיון ה"קדושה" כפי שאנו מוצאים אותו במקרא, [ו]רעיון הקדושה במקרא קשור ברעיון הבחירה של עם ישראל ובברית שנכרתה בין האל ובין העם'.⁴⁴ לדבריו, 'לפי התפיסה המקראית אין הקדושה באה אלא מתוך קיום המצוות... [ו]תכלית המצוות היא להבדיל בין ישראל לאומות העולם, והיבדלות זו היא הקדושה'.⁴⁵ אם רעיון 'קידוש השם' יונק מרעיון הקדושה, והקדושה באה מתוך קיום המצוות, שמבדילות בין ישראל לעמים ומקדשת אותם, נמצא שאחרי ככלות הכל תכליתו של קידוש השם איננה קידוש שמו של הקב"ה, אלא קידוש שמו של ישראל.

ואולם בספרות התנאים מוקדו של רעיון 'קידוש השם' הוא הקב"ה, דימויו וההכרה בו כאל וכריבון. והצורך בקידוש השם נובע מפקפוק באלוהותו של הקב"ה, שאותו מביעים גויים (ואף יהודים!) לנוכח המציאות שבה הקב"ה איננו מגלה את כוחו ולפיכך אלוהותו מוטלת בספק.⁴⁶ קידוש השם הוא הניסיון להשיב על פקפוק זה. מכאן שבמקום שפקפוק כזה איננו עולה כלל – בין אם מפני שהכל מכירים בכוחו ומודים באלוהותו של הקב"ה, ובין אם מפני שעניין זה איננו מהווה כל מטרד בעבור הציבור, ואיננו מעסיק אותו כלל מפני שחדל להאמין מן היסוד – לרעיון 'קידוש השם' אין למעשה שום מקום.⁴⁷ בראשיתו היה 'קידוש השם' פעולה נסית שעשה הקב"ה בעצמו כדי להזים את הספיקות שהוטלו בכוחו ובאלוהותו. כפי שראינו, מובן זה עדיין מצוי בספרות חז"ל, והוא נשתמר בלשונה של הברכה הנאמרת ב'ברכות השחר' שבתפילת שחרית: 'וקדש את שמך בעולמך... ברוך אתה ה' המקדש שמו ברבים'.⁴⁸ ואולם מאחר שבמציאות ההיסטורית

44 ראו: איתמר גרינוולד, 'קידוש השם' (לעיל, הערה 10), עמ' 476.
45 שם.

46 Adiel Schremer, 'The Lord Has Forsaken the Land: Radical Explanations of the Military and Political Defeat of the Jews in Tannaitic Literature', *Journal of Jewish Studies* 59 (2008), pp. 183-200

47 לפיכך, אם למרות זאת רעיון 'קידוש השם' ממשיך למלא מקום מרכזי בשיח הדתי יש להסיק מכך, שמשמעותו שונה מכפי שהייתה בספרות חז"ל, והוא מתפקד באופן אחר. אכן, דומה כי בשיח העכשווי מוקדו של רעיון 'קידוש השם' הוא התדמית של הציבור הדתי בעיני הציבור החילוני, ותכליתו של 'קידוש השם' היא לשמר ולטפח את הכבוד והיוקרה של הציבור הדתי בעיני סביבתו. נושא זה, החורג ממסגרתו של המאמר הנוכחי, ראוי למחקר בפני עצמו.

48 ברכה זו, המצויה בסידורי התפילה בימינו, ומצוטטת לרוב בידי חכמי ימי הביניים, איננה נזכרת במקורות התלמודיים. רבי אליעזר בן יואל הלוי, הראב"ה, בן המחצית השנייה של המאה הי"ב, כותב במפורש: 'וברכה דמקדש שמן!' ברבים לא מצינו לה סמך כלל'. עיינו: דוד דבליצקי (מהדיר) ספר ראב"ה, בני ברק תשס"ה, א, סימן קמו, עמ' קה. אמנם, לדבריו, הוא מצא אותה 'בירושלמי בפרק הרואה' (שם), ואולם, כפי שהעיר כבר אפטוביצר, דברים אלה אינם מצויים בירושלמי שבידנו והם ככל הנראה תוספת מאוחרת. ראו: אביגדור אפטוביצר (מהדיר), ספר ראב"ה, א, ברלין תרע"ג, עמ' 142, הערה 6; דבליצקי, שם, הערה מא.

שבה חיו ופעלו חז"ל הקב"ה לא גילה את כוחו ואת גבורתו עבר המונח 'קידוש השם' שינוי, וההכרזה על כוחו ועל אלוהותו של הקב"ה הפכה למשימה דתית של המאמין. ההבנה הרווחת של משימה זו קושרת אותה לדרישה להקריב את החיים על מזבח הדת והאמונה. ואולם בספרות חז"ל 'קידוש השם' איננו נובע מן המעשה שאדם עושה, כשלעצמו, אלא מן ההכרזה שהוא נושא עמו: הכרה באלוהותו ובריבונותו של הקב"ה. לכן לא דווקא ריצה אל המוות היא שמהווה 'קידוש השם', אלא אותו מעשה דתי שגלומה בו הכרזה על אלוהותו של הקב"ה הוא שמכונה כך. משום כך יכולה הייתה המשנה לכנות את הברכה השלישית שבתפילת העמידה 'קדושת השם', מפני שבברכה זו מצהירים המתפללים שה' הוא קדוש ושמו קדוש ומביעים בכך הכרה מוחלטת באלוהותו.⁴⁹ בדרשה אחת שנשתמרה במכילתא דרבי ישמעאל עולה הטענה החריפה שהמעשה הדתי מן הסוג הזה מקיים את הקב"ה⁵⁰ ומעניק לו את מעמדו כ'אל':

ו'שמרתם את השבת... כי קדש היא לכם' (שמות לא, יד) — מגיד שהשבת מוספת קדושה לישראל. מה לפלוני חנותו נעולה? שהוא משמר את השבת. מה לפלוני בטל ממלאכתו? שהוא משמר את השבת. [ולא עוד אלא כל מי שמשמר את השבת] מעיד למי שאמר והיה העולם, שברא את עולמו בששה ימים ונח ביום השביעי. וכן הוא אומר: 'ואתם עדי נאם ה' ואני אל' (ישעיהו מג, יב).⁵¹

על מי שמקפיד בשמירת שבת קוראת הדרשה את הכתוב בישעיהו מג, יב, 'ואתם עדי נאם ה' ואני אל'. כוונת הדברים מתבהרת מן הלשון הדומה המצויה בדרשה שבספרי לדברים, ובה הוספה ללשון הכתוב בישעיהו הערת הבהרה: "'ואתם עדי נאם ה' ואני אל" — כשאתם עדיי אני אל וכשאינ אתם עדיי כביכול איני אל.⁵² המאמין שמעיד בפני כל בהתנהגותו כי הוא מכיר בריבונותו של הקב"ה מקיים כמעשהו את אלוהותו של הקב"ה.

49 עיינו: משנה, ראש השנה ד, ה. כזכור, ה'קדושה' פותחת בהכרזה: 'נקדש את שמך בעולם כשם שמקדישים אותו בשמי מרום ככתוב על יד נביאך: 'וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו'. ההכרזה הפומבית, שה' הוא קדוש וש'מלא כל הארץ כבודו', היא היא קידוש שמו.

50 לשוני כאן איננה מקרית; אני מכוון לדברי רבא בשם רב יצחק, שבסוגיית הבבלי, ברכות, לב ע"א: 'מלמד שאמר לו הקב"ה למשה: משה, החייתני בדבריך!'. וראו את פירושו הנהדר של רב נסים גאון בספרו, 'המפתח למנעולי התלמוד', על אתר, שמסביר את הדברים בפירוט.

51 מכילתא דרבי ישמעאל, שבתא, א (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 341).

52 ספרי לדברים, שמו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 403-404). באחדים מעדי הנוסח נמנעו המעתיקים מלכתוב את שתי המלים האחרונות ('איני אל') מפאת הכבוד. ראו שינויי הנוסחאות במהדורת פינקלשטיין, שם, וכן: כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה (לעיל, הערה 13), עמ' 323.

אמת: המונח 'קידוש השם' איננו מצוי בדרשה זו. ואולם לשון הדברים – 'מעיד למי⁵³ שאמר והיה העולם' – והפסוק שהיא מצטטת ('ואתם עדיי') אינם מקריים: המילה 'עד' איננה אלא תרגומה המדויק של המילה היוונית μάρτυς ('מרטיר'),⁵⁴ שהיא מונח המפתח שבו משתמשים מקורות לא יהודיים בני התקופה לציין את מי שמת על קידוש אמונתו.⁵⁵ נמצא אפוא שדרשת המכילתא דחתה את רעיון מות הקדושים כביטוי ל'קידוש השם', והמירה אותו בדביקות עיקשת בחיי תורה ומצוות, שהם לדידה העדות המוחשית ביותר להכרתו של המאמין באלוהותו של מי שאמר והיה העולם.⁵⁶

עדיאל שרמר

אוניברסיטת בראילן ומכון שלום הרטמן

adiel.schremer@biu.ac.il

53 בכתב יד מעולה מן הגניזה הגירסה כאן שונה: 'מעיד לפני הקב"ה שברא עולמו לששה ימים וכו'. ראו: כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה (לעיל, הערה 13), עמ' 152. דומה כי פירושה של גירסה זו הוא: מודה בפני הקב"ה שהוא מאמין שאכן הקב"ה ברא את עולמו לששה ימים ונח ביום השביעי. לפי גירסה זו עדותו של היהודי שומר השבת על אמונתו בכריאת העולם בידי הקב"ה איננה בפני הגויים, והדברים מצריכים עיון.

54 ראו: Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, p. 1082, s.v.
55 ראו: H. Strathmann, 'μάρτυς κτλ.', *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel, Grand Rapids 1967, Vol. 4, pp. 504-508; Everett Ferguson, 'Martyr, Martyrdom', *Encyclopedia of Early Christianity, Second Edition*, ed. Everett Ferguson, Michael P. McHugh, and Frederick W. Norris, New York and London 1998, pp. 724-728

56 אני מדגיש היבט זה כדי לעורר למחשבה, שמא ההסתייגות ממות קדושים כביטוי לקידוש השם, שאותה ראינו במקורות התנאיים, משקפת פולמוס סמוי כנגד גישות נוצריות. הזיקה האפשרית שבין מובנו של קידוש השם בעולמם של חז"ל לרעיון המרטירולוגי הנוצרי אכן הועלתה במחקר בהקשרים שונים. ראו, למשל: Daniel Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999, pp. 93-130 המרטייריון בישראל, עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, בעריכת דניאל בויארין ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 3-27. שני המקורות העיקריים שעליהם שעונה תיזה זו הם סיפור מותו של רבי חנינה בן תרדיון (בבלי, עבודה זרה יח ע"א) וסיפור מותו של רבי עקיבה (בבלי, ברכות סא ע"ב; ירושלמי ברכות ט ה, יד ע"ב). לסיפור הראשון יש מקבילה תנאית (ספרי לדברים, שו [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 346]), וכפי שציין בויארין בעצמו (במאמרו העברי, שם, עמ' 19): 'את התודעה והאפיונים של המרטירולוגיה... אין למצוא בטקסט תנאי זה'. ואילו לסיפור השני אין מקבילה תנאית כלל, וכולו אמוראי (כפי שהדגיש עמרם טרופר, כחומר ביד היוצר: מעשי חכמים בספרות חז"ל, ירושלים תשע"א, עמ' 145). לא זו אף זו: נוסחו בעייתי ואיננו נעלה מעל לכל ספק, ומשמעותו הרעיונית שנויה במחלוקת. ראו: ספראי, 'קידוש השם' (לעיל, הערה 4), עמ' 37-38; בויארין, 'המדרש והמעשה' (לעיל, הערה 33), עמ' 116-117, הערה 34; מנדל (לעיל, הערה 39), עמ' 306-353. דבריו של טרופר בסיום עינו (שם, עמ' 154) ראויים לציטוט בהקשר זה: 'יוצא שיעקר הפרק המפורסם ביותר בתורת קידוש השם נוצר בגולה הבבלית'.

ציונות שוויונית וליברליזם פוליטי: על הזכות להגדרה עצמית של לאומים פזורים

יצחק בנבגי

מבוא

הציונות היא תופעה היסטורית עשירה ומורכבת. הוויכוחים האידאולוגיים על צדקתה מלווים אותה מראשית דרכה. מנהיגים ציוניים רבים ראו בה תנועה ליברלית הנאבקת, בשם עקרונות צדק אוניברסליים, להקמת "בית לאומי" ליהודים.¹ לשיטתם של הוגים אלה, הציונות תובעת בית לאומי בארץ ישראל בהתבסס על עיקרון ליברלי אוניברסלי המקנה לעמים זכות מוסרית להגדרה עצמית לאומית. בעקבות חיים גנו, אכנה את הפרשנות הליברלית של האידאולוגיה הציונית "ציונות שוויונית". הציונות השוויונית שאני מציג כאן דומה – אך לא זהה – לאידאולוגיה הציונית שפיתח גנו בחיבוריו הרבים בנושא.² בפרט, היא נסמכת על קריאה (שנויה במחלוקת) של התאוריה הליברלית של ג'ון רולס, ועל גרסאות מסוימות של ליברליזם תרבותי (או לאומיות ליברלית) מבית מדרשם של ויל קימליקה, אלן פאטן ואחרים המעוגנות בתאוריה זו.³

* מאמר זה תורגם מאנגלית בעזרתה של ד"ר דנה גור. המאמר האנגלי הוצג בכנס Historical Justice in the Context of the Israeli-Palestinian Conflict ועתיד להופיע בכתב העת *Theoretical Inquiries into Law* (TIL). אני מודה לדרור ינון, לאלכסנדר יעקובסון, לעפר מלכאי, לאמוץ עשהאל, לאבי שגיא, לעדיאל שרמר ולמשתתפי הכנס על שיחות והערות מפורטות, ולמערכת כתב העת 'ראשית' על הטיפול בגרסה העברית.

1 המונח לקוח מהצהרת בלפור (1917) – התרגום שלי.

2 ראו: חיים גנו, ציונות שוויונית, מסה על המעמד המוסרי של מדינת היהודים, ירושלים 2014, עמ' 149–189; וכן Chaim Gans, *A Political Theory for the Jewish People*, Oxford 2016, chaps. 1–3.

3 ראו: John Rawls, *Political Liberalism*, ו-John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge 1971, New York 2005. אני משתמש בעיקר בפרשנות שהציע קוונג לליברליזם הפוליטי של רולס. לפי פרשנות זו, המתח בין הספר המוקדם למאוחר קטן בהרבה ממה שנוטים לחשוב. ראו: Jonathan Quong, *Liberalism without Perfection*, Oxford 2011. אני מניח בנוסף שקימליקה ופאטן מבקשים לגזור מתורת הצדק של רולס חובה של המדינה להכרה בתרבויות של מיעוטים. ראו Will Kymlicka,

הציונות השוויונית (כפי שאני מבין אותה) מבוססת על קביעה עובדתית. היא מניחה שהיהודים הם לאום אתגרתרבותי, היינו: קבוצה אתנית שחבריה חולקים תרבות חברתית (societal culture) וזהות לאומית. במישור הנורמטיבי, הציונות השוויונית קובעת שמאחר שגם לעמים אתגרתרבותיים (ולא רק לאומות אזרחיות) "זכות טבעית ... לעמוד ברשות עצמם ... במדינתם הריבונית",⁴ היהודים היו זכאים להקים מדינה (או יחידה תת-מדינתית) שבה הם מהווים רוב בסוף המאה התשע עשרה. יתר על כן, הייתה להם זכות להקים מדינה כזו במקום שבו הם ראו את מולדתם - פלשתינה/ארץ ישראל.⁵

להלן אניח פשר מקובל ופשוט לזכות להגדרה עצמית לאומית של עמים אתגרתרבותיים. זכותם של יהודים להגדרה עצמית ממומשת אם מדינת היהודים קובעת את העברית כשפתה הרשמית, לוח השנה שלה משקף את הזכרונות ההיסטוריים והערכים התרבותיים של היהודים, ובעיקר, תכניות הלימודים של בתי הספר הציבוריים והאוניברסיטאות הציבוריות (שנתמכות על ידי המדינה) משמרות את הערכים התרבותיים הללו. העם היהודי מממש את זכותו להגדרה עצמית לאומית במדינה שמכירה באופן אקטיבי בתרבותו, בשל היתרונות שמקנה הכרה תרבותית לחברים בקבוצה המוכרת - היא מאפשרת ליהודים לחוש בבית במרחב הציבורי שהמדינה מכוננת. מדינה כזו מאפשרת להם להזדהות עם המבנה המוסדי והמרחב הציבורי שבתוכו הם חיים. וכך, חייהם הציבוריים הופכים לבעלי משמעות רבה עבורם.⁶

Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights, Oxford 1995, p. 75-131
 קימליקה מראה (שם, עמ' 126) שלפי העמדה של רולס נדרשת הכרה של מיעוטים תרבותיים וערכית התאמות עבורם: "Recognition and accommodation of cultural minorities are required" by Rawls's view according to which justice demands removing or compensating for "undeserved or 'morally arbitrary' disadvantages". פאטן עושה מאמצים מפורשים יותר שלא לחרוג מהמסגרת הרולסיאנית. ראו: Alan Patten, *Equal Recognition*, New Jersey 2014. גם הפרשן הבולט של רולס, ג'ונת'ן קוונג, נדרש לזכויות מיעוטים ומראה שככלל, מדיניות המבטיחה אותן מתיישבת עם תאוריית הצדק של רולס. ראו: Jonathan Quong, 'Cultural Exemptions, Expensive Tastes, and Equal Opportunities', *Journal of Applied Philosophy* 23 (2006), pp. 53-7; Jonathan Quong, 'Equality, Responsibility, and Culture: A Comment on Alan Patten's *Equal Recognition*', *Les Ateliers de L'éthique*, 10 (2015), p. 157-68. המונחים 'ליברליזם תרבותי' ו-'לאומיות ליברלית' לקוחים מכתביו של קימליקה: Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, Oxford 2001, p. 42

⁴ הכרות העצמאות של מדינת ישראל (1948), ראו: <https://main.knesset.gov.il/About/Occasion/Pages/IndDeclaration.aspx>

⁵ מכאן ואילך אניח ש 'ארץ ישראל' הוא התרגום ל-'Palestine'. אין בהנחה זו כדי ללמד על עמדתו הפוליטית של המחבר.

⁶ ראו: פאטן (לעיל, הע' 3) עמ' 134-171. פאטן נסמך על וולצר: Michael Walzer, 'The Moral Standing of States: A Response to Four Critics', *Philosophy and Public Affairs* 9 (1980).

עם זאת, אידאולוגיה ציונית היא שוויונית רק אם היא מחויבת מחויבות מלאה לליברליזם ולעקרונות החירות והשוויון העומדים בבסיסו. כמו כל מדינה, מדינת היהודים חייבת להתייחס לכל אזרחיה כחופשיים וכשווים. ולכן הציונות השוויונית קובעת שהמדינה שהיהודים זכאים לייסד חייבת להבטיח מגוון רחב של זכויות וחירויות לכל הפרטים החיים בה. אסור לה לפעול באופן שעלול "לפגוע בזכויות האזרחיות והדתיות של קהילות לא יהודיות החיות בארץ ישראל";⁷ עליה להגן על הזכויות האינדיבידואליות והקולקטיביות של אזרחיה "באופן שלא תלוי בגזע, דת, ולאום".⁸ במילים אחרות, לפי הציונות השוויונית, בעוד המדינה חייבת לקדם ולתמוך בתרבות הלאומית של הרוב החי בה, אסור לה לעשות זאת תוך פגיעה בעיקרון השוויון.

חלקו הראשון של מאמר זה טוען לזכות מוגבלת להגדרה עצמית לאומית. אני מראה שזכות מוגבלת כזו מתיישבת עם הליברליזם הפוליטי של רולס (אף על פי שלפי רבים, התאוריה הפוליטית הליברלית מצווה על הפרדה מוחלטת של הדת ושל כל תרבות אתנית מהמדינה). אני מראה שגם לפי רולס, במקרים מסוימים, לחברים בלאום אתנר תרבותי יש זכות (בעלת משקל מסוים) לחיות במדינה שבה שפתם היא שפה רשמית של המדינה, לוח השנה שלה משקף את האתוס הלאומי שלהם, והחינוך הציבורי מקדם את הערכים התרבותיים המכוננים את זהותם הלאומית. במילים אחרות, החלק הראשון מציע ניתוח רולטיאני של הזכות להגדרה עצמית לאומית ומגדיר באמצעותו גרסה של ציונות שוויונית.⁹

חלקיו הבאים של המאמר עוסקים בשתיים מהטענות המרכזיות שהושמעו, ועדיין מושמעות, כנגד הציונות. לפי טענה אחת – להלן אכנה אותה "הביקורת המדינית" – ללאומים אתנרתרבותיים אין בהכרח זכות להגדרה עצמית. ככלות הכול, יש מספר גדול של קבוצות לאומיות אתנרתרבותיות על פני כדור הארץ ומקום רק למספר קטן של יחידות

אבי שגיא פיתח הגות פוליטית המציעה ניתוח עשיר ומפורט של החובה של המדינה ליצור מרחב ציבורי הנחוה כביט על ידי האזרחים החיים בו. ראו בעיקר, אבי שגיא, העת הזו - הגות יהודית במבחן ההווה, ירושלים ורמתגן, 2017, עמ' 37-86. אינני דן בתאוריה של שגיא משום שהיא מיוסדת על ביקורת קהילתנית על הליברליזם הניטרליסטי המונח ביסוד הטיעון שלי במאמר זה. הצהרת בלפור (1917), תרגום שלי.

הכרות העצמאות של מדינת ישראל. גנו מעיר שחובת השוויון אינה מתפרשת כחלה על הזכויות הקולקטיביות של המיעוט הערבי. ראו גנו, ציונות שוויונית (לעיל הערה 2) עמ' 149-189. לטקסט משפטי חשוב בעניין זה, ראו בג"ץ 4112/99 עדאלה והאגודה לזכויות האזרח בישראל נגד העיריות והיועץ המשפטי לממשלה, פ"ד נו (5) 393: <https://supremedecisions.court.gov.il/Home/Download:path=HebrewVerdicts99/120/041/a10&fileName=99041120.a10&type=4>

שימו לב שקימליקה ופאטן משתמשים בתורת הצדק של רולס כדי לטעון לטובת הכרה תרבותית במיעוטים והזכות לחיות במסגרת פוליטית שבה חברים בקהילה אתנרתרבותית מהווים רוב אינה מעסיקה אותם.

פוליטיות. מבחינה מוסרית, אין זה נכון לייסד בית לאומי עבור כל אחת מהן.¹⁰ ולכן גם אם היהודים היו קבוצה לאומית בסוף המאה התשע עשרה, ייתכן שלא הייתה להם זכות לבית לאומי משלהם. בחלק השני של המאמר אני מברר מהם התנאים שבהתקיימם עומדת לקבוצה אתגרתרבותית זכות להגדרה עצמית. אני מראה שאף שהביקורת המדינית מבוססת על הנחה אמיתית – ייתכנו לאומים שאין להם זכות להגדרה עצמית פוליטית – ייתכן מאד שליהודים בסוף המאה התשע עשרה דווקא עמדה זכות כזו. בפרט אני טוען שללאומים "פזורים" (ראו להלן) זכות בעלת משקל מסוים להקים בית לאומי ולתבוע מהקהילה הבינלאומית ומהמעצמות המנהיגות אותה לאפשר להם לעשות כן.

בחלקו השלישי של המאמר אני עוסק בטענה שאכנה "הביקורת הלאומית". ביקורת זו מכוונת כנגד ההנחה העובדתית שהציונות השוויונית מבוססת עליה. דהיינו: לפי מבקריה של הציונות, בסוף המאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים היהודים לא היו קבוצה לאומית, אלא קבוצה דתית או קבוצה של פרטים שמדמיינים את עצמם כבעלי מוצא אתני משותף, וקשורים זה לזה בדת שרבים אינם מחויבים לה עוד.¹¹ לפיכך, גם אם לעמים אתגרתרבותיים קיימת זכות טבעית (בעלת משקל מסוים) לעמוד ברשות עצמם במדינה משלהם, ליהודים בסוף המאה התשע עשרה לא עמדה זכות כזו.¹²

המאמר אינו עוסק בביקורת המרכזית והחשובה ביותר נגד הציונות, "הביקורת הטריטוריאלית". כידוע, נוסף על שתי הטענות שלעיל, מבקריה של הציונות טוענים שליהודים לא הייתה כל זכות להתיישב באופן חד צדדי בארץ ישראל ככוונה לייסד בשטחה בית לאומי. ארץ ישראל הייתה ארץ ערבית, וההתיישבות הציונית החד-צדדית בה הייתה הפרה בוטה של הזכות הטריטוריאלית של ערביי ארץ ישראל על חבל ארץ זה.¹³ אני מקווה לעסוק בביקורת הטריטוריאלית במאמר אחר. במאמר זה אניח לצורך הדיון, שיש מקום בעולם שבו התיישבות יהודית שמטרתה הקמתו של בית לאומי אינה כרוכה בהפרה של זכויות קנייניות או טריטוריאליות של יחידים או של קבוצות. חיבור זה אינו בוחן את הטענה הציונית שליהודים זכות להקים בית לאומי דווקא בארץ ישראל.

התגובה של חיים גנו לכל שלוש הביקורות (המדינית, הלאומית והטריטוריאלית) פונה לצרת היהודים: גם אם לא היו לאום במובן הרגיל של המילה, ליהודים, בראשית ימיה של הציונות, הייתה זכות לפרש את יהדותם כלאום, ולדרוש בית לאומי עבור הלאום

10 David Miller, *On Ernest Gellner, Nations and Nationalism*, Oxford, 1983, p. 1–2
Nationality, Oxford, 1995, p. 21

11 לדיון המפורט יותר בהתנגדות זו, ראו ספרו האנגלי של גנו (לעיל, הע' 2) עמ' 20–57.

12 ראו יהושע פורת, צמיחת התנועה הלאומית הערבית הפלסטינאית 1918–1929, תל אביב, 1976, עמ' 55–23. וכן את הדיווחים בספר: Yossi Klein Halevi, *Letters to My Palestinian Neighbor*, New York, 2018, p. 52

13 לדיון בביקורת אלה, ראו גנו, ציונות שוויונית (לעיל, הע' 2), עמ' 43–73.

הזה דווקא בארץ ישראל שכן בראשית ימיה של הציונות צרת היהודים החריפה: יהודים רבים סבלו מפרעות, מרדיפות ומאפליה. רק במדינה יהודית הם יכלו להגן על חייהם וגופם בכוחות עצמם וללא תלות באחרים. זאת ועוד, גנז סבור שמאחר שהמקום היחיד שבו מדינת היהודים יכולה הייתה לקום היה ארץ ישראל, המתיישבים הציונים או לצו לפלוש לחבל הארץ הערבי הזה. לא הייתה להם ברירה אלא להפר את הזכות של הערבים לארץ ישראל. הכורח – טוען גנז – הוא זה הפוטר את הציונים מאחריות על העוול הכרוך בהתיישבות יהודית בארץ ערבית.¹⁴

לדעתי, הטיעון מן הכורח לטובת הציונות השווינונית סובל מחולשה בסיסית. נדמה לי שהפיתרון המתבקש לאנטישמיות הרצחנית שאיימה על היהודים במאות התשע עשרה והעשרים היה הגירה המונית למדינות ליברליות דוגמת ארה"ב וקנדה שכן, בהשוואה להקמת מדינה, הגירה כמעט ואינה גורמת לנטל מוסרי וחומרי על צדדים שלישיים, בעוד שהקמת מדינה בטריטוריה נתונה כמעט תמיד יוצרת מתחים עם האוכלוסייה הילידית החיה בטריטוריה הזו. החוקות הליברליות של מדינות העולם החדש הן לכאורה ערובה מספקת לביטחונם של אזרחיה. חוקות אלה מגינות הגנה מספקת (אם כי לא מושלמת) על מיעוטים מפני גזענות, אפליה, ופרקטיקות משפילות אחרות. אמנם כבר באמצע שנות העשרים של המאה העשרים סגרה ארה"ב את שעריה בפני מהגרים יהודים. אלא שגם אם נניח שהייתה עומדת בפני היהודים האפשרות להגר לארה"ב, עדיין, מרבית הציונים סברו שמלכתחילה הפיתרון הטוב ביותר לשאלת היהודים כרוך בהקמתו של בית לאומי. סברה זו עומדת במרכז של האידאולוגיה הציונית שאבקש לבסס בחיבור זה, ולכן הטיעון שאציע כאן אינו נשען על צרת היהודים כדי לבסס את זכותם של היהודים להגדרה עצמית לאומית.¹⁵

מאמר זה מנסה לבסס שלוש מסקנות מרכזיות: (1) הראשונה עוסקת בלאומים פזורים. לאום "פזור" (או "מפורד") הוא קבוצה לאומית אתגרתרבותית גדולה, המפורדת בין מדינות העולם, כשבכל אחת מהמדינות חברה מהווים מיעוט לאומי מבוטל או קטן. אני מראה שלפי תאוריה של צדק גלובלי הנסמכת על הליברליזם הפוליטי של רולס, בנסיבות מסוימות עומדת לפרטים המשתייכים ללאומים פזורים זכות כבדת משקל לעזוב את המדינות שבהן הם חיים, ולייסד בית לאומי משלהם. לבני לאום פזור עשויה לעמוד

¹⁴ ראו עמ' 21 בספרו האנגלי של גנז (לעיל, הע' 2).

¹⁵ תאודור הרצל הצדיק את הציונות שלו באמצעות הפנייה לאנטישמיות, ראו שלמה אבינרי, הרצל, ירושלים, 2007, עמ' 31–52. מנהיגים ציוניים אחרים הצטרפו אליה מטעמים הרבה יותר עקרוניים. בהקשר זה חשוב להעיר שהציונות הצליחה כתוצאה מצרת היהודים ולא צרת היהדות: "תוך ארבע שנים אוכלוסיית היישוב [הקהילה היהודית הלאומית הממוסדת בארץ ישראל] יותר מהכפילה עצמה (הערכה שניתנה ביוני 1927 אמדה את גודל היישוב ב-150,000 יהודים... בדצמבר 1936 האומדן עמד על 384,000; ובדצמבר 1939 האומדן הצביע על 474,000 יהודים)." Anita Shapira, *Israel: A History*, Boston, Mass., 2012, p. 115 (תרגום שלי).

זכות כזו גם אם המדינות שבהן הם חיים הן מדינות ליברליות שמכירות באופן אקטיבי בתרבויות של מיעוטים ומבטיחות להן זכויות תרבותיות. (2) יתור על כן, מעקרונות הצדק הגלובלי שאני גוזר מהליברליזם הפוליטי של רולס עולה בבירור שבתנאים מסוימים, גם לחברים במיעוטים לא לאומיים, עומדת הזכות לעזור את המדינות הסובלניות שאליהן הם משתייכים על מנת לייסד מסגרת מדינית שבה הם מהווים רוב. ולבסוף (3) בחלק מהמקרים שבהם יש למיעוטים לא לאומיים הצדקה מלאה לפרוש מהחברות הפוליטיות אליהן הם משתייכים כדי להקים מסגרת פוליטית חדשה, יש להם – בנוסף – הצדקה להחיות או להמציא תרבות לאומית.

בחלק הראשון של המאמר אני משתמש בליברליזם הפוליטי של רולס כדי לטעון לזכות מוגבלת להגדרה עצמית לאומית. בחלק השני אני משתמש בתאוריה הפוליטית הזו כדי להשיב לביקורת המדינית. אמנם, ייתכנו עמים אתגרתרבותיים שאין להם זכות להגדרה עצמית בטריטוריה משלהם. עם זאת, אטען, מתאוריה של צדק גלובלי שכל כולה נסמכת על הליברליזם הפוליטי של רולס עולה בבירור שללאומים פזורים יש זכות (בעלת משקל מסוים) לבית לאומי משלהם. החלק השלישי מבקש להשיב לביקורת הלאומית: אני גוזר מהתאוריה שפיתחתי בחלק השני שייתכן שלמיעוטים פזורים עומדת זכות למדינה או יחידה תת־מדינית משלהם, גם אם הם אינם קבוצות לאומיות. חלק זה מראה בנוסף שייתכן שלמיעוטים אלה תהיה הצדקה להמציא או לגבש לעצמם תרבות חברתית וזהות לאומית.

חלק ראשון: ליברליזם פוליטי והזכות המוגבלת להגדרה עצמית לאומית

חלק זה מציע פרשנות מרוסנת של הזכות להגדרה עצמית לאומית ומראה שהיא מתיישבת עם הליברליזם הפוליטי של רולס. ככלל, מדינות הן ליברליות באשר הן משרתות את אזרחיהן. כלומר, לפעולה של מדינה יש הצדקה (לכאורה) אם היא מקנה לאזרחיה אמצעים לספק את ההעדפות שלהם, או – בניסוח הרולסיאני – לממש את תפיסת הטוב המקיפה שלהם. רולס טוען שמדינה ליברלית כפופה למערך של חובות הנובע מאמת נורמטיבית נוספת: היא צריכה להתייחס לכל אזרחיה כחופשיים וכשווים. ולכן, מדינה ליברלית תקפיד שההעדפות שהיא מסייעת לאזרחיה לספק לא תהיינה פוגעניות. למשל, היא תסייע לאדם למצוא עבודה מכבדת, אבל לא להקים עמותה גזענית. בחלק מחובתה להתייחס לאזרחיה כחופשיים, היא תקפיד שלא להפר את זכויות האדם ואת הזכויות הפוליטיות של אזרחיה. לבסוף, מכוח מחויבותה להתייחס לאזרחיה כשווים, עליה לקדם שוויון הזדמנויות הוגן ביניהם ולצמצם פערים לא צודקים בחלוקה של טובין ראשוניים. חובות אלה מביאות את רולס לתמוך בניטרליות של המדינה. ככלל, ניטרליות מתבטאת בהפרדת הדת מהמדינה. אבל הפרדה כזו אינה מספיקה. מדינה ניטרלית תפריד גם בין המדינה לבין התרבות האתנית של הרוב החי בתוכה. הזכות לחופש ביטוי, חופש דת,

חופש תנועה והזכות שלא להיות מופלה על בסיס גזע, לאום או דת אמורות לאפשר ליחידים המעוניינים בכך להתארגן—בכוחות עצמם וללא שום סיוע מצד המדינה—כדי לבנות קהילות תרבותיות. ולכן, חברה אזרחית צודקת מורכבת מקהילות דתיות תרבותיות ואתניות שנוצרו באופן וולונטרי. מסגרות וולונטריות אלה מאפשרות לחבריהן לשתף פעולה כדי לקדם את תפיסת הטוב המקיפה ("comprehensive doctrine") המאפיינת אותן.¹⁶

רולס סבור שהניטרליות של המדינה תבטיח יחס ראוי לאזרחיה ולקבוצות התרבותיות החיות בקרבה. לשיטתו, אזרחים במדינה ליברלית רשאים לאחוז בתפיסות טוב שונות לגמרי. ומאחר שמדינה צריכה לפעול בשם כל אזרחיה, אסור לה להעדיף תפיסת טוב סבירה אחת על פני זולתה.¹⁷ בפרט, דרישת הניטרליות שמטיל הליברליזם הפוליטי על מדינות נובעת מהאופן שבו הוא מצדיק הפעלת כוח מצד המדינה: אסור למדינה להתבסס על שיפוט ערך בדבר תפיסת טוב מסוימת כדי לכפות אותה על אזרחיה או כדי להניא אותם מלקדם תפיסת טוב אחרת.¹⁸ מאחר שמדינה ליברלית צריכה להתייחס לאזרחיה החילוניים, המוסלמים, הנוצרים והיהודים כחופשיים ושווים אסור לה לגבש שיפוט ערך על אודות תפיסת טוב מקיפה של מי מהם, ולתמוך בה. (כמובן שהיא לא צריכה להתחשב בתפיסות טוב בלתי סבירות, כגון אלה שלפיהן הגזע הלבן הוא הגזע העליון). ולכן, כששאר התנאים שווים, מדינות נדרשות לאפשר לאזרחיהן לבחור את ימי המנוחה שלהם בעצמם במקום לכפות עליהם יום מנוחה ספציפי שמבטא את המסורת התרבותית של הרוב. כששאר התנאים שווים, מדינה צריכה לעשות כל שביכולתה על מנת להפריט את החינוך, במקום לכפות על אזרחיה תוכנית לימודים שרוב האזרחים מעריכים.¹⁹ במילים אחרות, הליברליזם הפוליטי של רולס תובע מהמדינה להימנע ככל האפשר מהכרה בתרבויות ולשאוף להפרטה של 'ייצור' ואספקה של טובין תרבותיים. השאלה המתבקשת היא מדוע רולס מעדיף ניטרליות על הכרה שווה? כלומר, מדוע אסור למדינה לתמוך בתפיסות הטוב של אזרחיהן המבקשים לשמר את תרבותם הלאומית ואת זהותם הלאומית באופן שווינוני? בעקבות ג'ונתן קוונג אני מבקש להציע את התשובה הבאה: בחלק גדול מהמקרים, הכרה בתרבות מצד המדינה כרוכה בכפייה; במקרים אחרים היא כרוכה במניפולציה; ובמקרים נוספים, בפטרוניזם. ככלות הכול,

16 ראו המקורות בהע' 3 ובמיוחד הניתוח של העמדה הרולסיאנית אצל פאטן (לעיל, הע' 3) עמ' 122–130.

17 ראו ספרו של קוונג (לעיל, הע' 3) בעמ' 2: "States, after all, purport to act in our name, and they are... nothing more than a large group of individuals acting in concert"

18 ראו ספרו של קוונג (לעיל, הע' 3) בעמ' 15 ובעמ' 36–44.

19 דוגמאות אלו לקוחות מפאטן (לעיל, הע' 3) עמ' 169–171. פאטן דן במה שהוא מכנה "the non-recognition alternative".

המדינה הפרפקציוניסטית, מדינה המבקשת לקדם את תפיסת הטוב הראויה בעיניה, גובה מיסים מכל אזרחיה ומשתמשת במיסים הללו כדי לקדם את תפיסת הטוב של חלק מהם. מדינה המכירה בתרבות של הרוב, מקדמת את תפיסת הטוב של אזרחים שרואים בתרבות שהמדינה מקדמת תרבות שראוי לשמר. ולכן, הכרה של המדינה בתרבות הרוב מפירה לעיתים תכופות את עקרון הנזק: ²⁰ אסור לממשלה להגביל חירות, במקרה שלפנינו, לגבות מיסים, בהסתמך על השיפוט שתפיסת הטוב של קבוצה מסוימת ראויה. ²¹

אמנם, ייתכן שהכרה תרבותית מצד המדינה אינה כרוכה בכפייה. חישבו על ממשלה שמסבסדת טובין תרבותיים מסוימים ובכך מעודדת את כל האזרחים לצרוך אותם. ²² היא משתמשת במיסים שנגבים בכפייה ("שלם, או שאטיל עליך סנקציה") ואז מציעה לאזרחים גישה קלה יותר לאוניברסיטאות ציבוריות או לבתי ספר ציבוריים, שבהם הערכים התרבותיים של הרוב נלמדים ונשמרים. הליברליזם הפוליטי רואה בפעולה המדינית הזו מניפולציה, שכן ללא הסובסידיה הממומנת מכספי המסים של כל האזרחים, האזרחים היו יכולים להחליט בעצמם איך להשתמש במשאבים שנגבו מהם בכפייה. מניפולציה היא הפרה של האוטונומיה שיחידים זכאים לה; היא "מעוותת את הדרך שבה אדם מקבל החלטות, מגבש עדיפויות, או מציב לעצמו יעדים." ²³

לבסוף, קוונג טוען שגם אם הכרה בתרבות הרוב אינה כרוכה בכפייה או במניפולציה, היא כמעט תמיד פטרנליסטית. חישבו על חברה שאזרחיה נהנים מחבילה סטנדרטית של זכויות וחירויות ומחלוקה הוגנת של הזדמנויות, הכנסה ועושר. מדוע פרטים בחברה צודקת כזו נזקקים לסיועה של המדינה בכניית תוכנית לימודים שמשמרת את ערכיהם התרבותיים? ככלל, טוען הליברליזם הפוליטי, הכרה בתרבות הרוב נסמכת על ההנחה שהיכולת של האזרחים לאמץ תפיסת טוב ראויה היא מוגבלת. ²⁴ כלומר, היא כרוכה בספקנות פטרנליסטית ביחס ליכולת של האזרח לגבש לעצמו תוכנית חיים עשירה ומספקת. המסקנה מהטענות האחרונות היא שניטרליות, הבאה לידי ביטוי בהפרטת יצורם של טובין תרבותיים, היא הדרך שמדינה צריכה לנקוט בה כדי למלא את חובתה להתייחס לאזרחיה כאל חופשיים ושווים.

ועם זאת, הליברליזם הפוליטי של רולס תומך בהכרה מרוסנת בתרבות הרוב וממילא בזכות מוגבלת להגדרה עצמית לאומית. בנסיבות מסוימות, גם מדינה ניטרלית חייבת לסייע לאזרחיה לממש את תפיסת הטוב המקיפה שלהם על ידי הכרה אקטיבית

²⁰ אני מחיל על הנושא הנדון בטקסט את הביקורת של קוונג על הפרפקציוניזם של רו. ראו ספרו של קוונג (לעיל, הע' 3) עמ' 45–75.

²¹ לדיון מפורט בעקרון הנזק הליברלי, ראו ספרו של קוונג (לעיל, הע' 3) עמ' 53–60.

²² ראו: Joseph Raz, *Morality of Freedom*, Oxford, 1986, p. 417. לדיון בטיעון של רו ראו: ספרו של קוונג (לעיל, הע' 3) עמ' 52.

²³ ראו רו שם, בעמ' 378, וספרו של קוונג (לעיל, הע' 3) עמ' 61. תרגום שלי.

²⁴ ראו ספרו של קוונג (לעיל, הע' 3) עמ' 84–96.

בתרבותם הלאומית. כדי להבין את הסיבה לכך, אני מבקש להציע תשובה אפשרית נוספת לשאלה ששאלנו זה עתה: מדוע מדינה ליברלית מסייעת לחברי קבוצת הרוב לקדם את תרבותם? קל לראות שישנם מצבים שלמדיניות כזו אין שום קשר לפטרנליזם. במצבים אלה הצורך בהכרה נובע מאמת עובדתית שוויל קימליקה ניסח באופן הבהיר ביותר: כדי למלא את תפקידיה השונים והמגוונים, מדינה צריכה לעמוד בקשר עם אזרחיה באמצעות שפה כלשהי. היא חייבת לקבוע לעצמה לוח שנה. במקרים רבים, מעקרונות של צדק חלוקתי נובע שעליה להקים בתי ספר ציבוריים ואוניברסיטאות ציבוריות. ואם כך, עליה לנמק את בחירת השפה, לוח השנה ותוכניות הלימודים שהיא מספקת.²⁵ המדינה נדרשת לבחור לעצמה תרבות אזרחית, משום שהיא נדרשת להבנות (או בלשונו של פאטן "to format") את מוסדותיה בדרך כזו או אחרת.²⁶

בעקבות פאטן אני טוען שבמרבית המקרים המדינה צריכה להשתמש בשפה ובלוח השנה של תרבות הרוב, גם אם עומדת בפניה חלופה מעשית אחרת. למשל, היא לא צריכה לדבר עם אזרחיה באמצעות שפתם השנייה, במקום להשתמש בשפה הראשונה של הרוב. אמנם תקשורת באמצעות השפה השנייה מבטיחה התייחסות שווה, אם חברים בקבוצת הרוב ובקבוצת המיעוט קשורים (או אינם קשורים) לשפה הזו במידה שווה. אלא שמדינה ליברלית לא צריכה להשיג ניטרליות או יחס שווה על ידי leveling down. כלומר, אל לה למדינה להשיג שוויון באמצעות מדיניות שפוגעת בחלק מהאזרחים, ואינה מיטיבה עם אף אחד מהם. היא אינה צריכה, למשל, להתקין בפארק מתקני ספורט שאף אחד לא מעוניין בהם, כדי להימנע מלבחור בין ענפי הספורט השונים שאנשים שונים אוהבים. ואמנם, הפרדה חריפה בין המדינה לתרבות של הרוב הלאומי "יוצרת מוסדות שזרים ולא נוחים לכולם..."²⁷ במקום לדבר בשפה השנייה שכל האזרחים דוברים ברמה בינונית, מדינה צריכה לקבוע את השפה של הרוב הלאומי כשפה הרשמית הדומיננטית.

לבחירה בתרבות הרוב תיתכן הצדקה לא פרפקציוניסטית נוספת. כדי לעמוד על טיבה של הצדקה זו הבה נדמיין מדינה ניטרלית עם רוב יהודי שבוחרת בהפרטה של אספקת טובין תרבותיים. היא מפריטה את בתי הספר ואת האוניברסיטאות; היסטוריה יהודית וספרות עברית נלמדות ונחקרות אך ורק במוסדות פרטיים. הבעיה במדיניות הזו ידועה: היא מאפשרת ומעודדת 'טרמפיסטים' (free riding), כלומר פרטים שמפיקים תועלת מן הטובין שמוסדות פרטיים כאלה מייצרים מבלי לשלם עבורם. החינוך הפרטי שרק חלק מהאזרחים שילמו עבורו יעשיר את השפה שכולם משתמשים בה, ויהפוך את החיים הציבוריים למגוונים ומלאים יותר. כידוע, לאפשרות של 'טרמפי' תוצאה

25 כפי שקימליקה טוען: "The whole idea of 'benign neglect' is incoherent, and reflects a shallow understanding of the relationship between states and nations" (לעיל, הע' 3) עמ' 113.

26 ראו, פאטן (לעיל, הע' 3) עמ' 23–29 וכן עמ' 173–175.

27 ראו, שם עמ' 170.

מיידיית: ההיצע של הטובין התרבותיים שיסופק על ידי מוסדות פרטיים יהיה קטן מהאופטימום. ולכן, לדעתי, גם לפי הליברליזם הפוליטי, מדינה צריכה לספק טובין תרבותיים אם השוק החופשי לא מהווה מנגנון מתאים לאספקתם. ובכן, אף על פי שהליברליזם הפוליטי מתייחס לניטרליות, אי הכרה והפרטה כברירת מחדל ראויה, הוא מתיר הכרה מרוסנת בתרבות הרוב. בפרט, הוא מתיר הכרה בתרבות הרוב בכל מקרה שאי הכרה מירעה את מצבם של חלק מהאזרחים מבלי להיטיב עם אחרים. בנוסף, הוא מתיר הכרה בתרבות הרוב, אם היא נועדה להתגבר על כשלי שוק באספקתם של טובין תרבותיים. ואמנם, אם הטעם להכרה בתרבות הרוב הוא הצורך לבחור תרבות אזרחית, או אם המטרה להכרה בתרבות הרוב היא התגברות על כשלי שוק, הכרה תרבותית אינה כרוכה בהכרח בכפייה, מניפולציה או פטרנליזם.²⁸

כידוע, פילוסופים דוגמת קימליקה ופאטן נסמכים על עיקרון השוויון הרולסיאני כדי להוכיח שמדינה ליברלית חייבת להבטיח זכויות תרבותיות למיעוטים. הם טוענים שאי שוויון בין יחידים השייכים לרוב ובין יחידים השייכים למיעוט דומה לפערים כלכליים שרירותיים שנגרמים בשל התחרות בשוק החופשי. חברה צודקת נדרשת להקטין פערים כאלה באמצעות חלוקה מחדש.²⁹ מטעמים דומים, אם השפה של הרוב התרבותי במדינה היא השפה הרשמית הדומיננטית, חברים בקבוצה הזו נהנים מיתרון שאין לבני מיעוטים תרבותיים. אי השוויון הזה הוא שרירותי, וככזה, מדינה המתייחסת אל אזרחיה כשווים צריכה להיות מוטרדת ממנו.

²⁸ לפי המשטר שאני מציע, מדינה ליברלית S גובה מסים שיאפשרו לה לספק טוב ציבורי g באופן אופטימלי. ולכן היא לא תגבה מס מאדם p אם p מעדיף לא לצרוך את g ולא לשלם עבורו. שכן, S מפעילה כוח שמטרתו מניעה של free riding; בשונה מ-p, free riders פוטנציאליים מוכנים לשלם מחיר הוגן עבור g אם החלופה שעומדת בפניהם היא לחיות בלי g. זאת ועוד: S היא מניפולטיבית אם היא יוצרת ב-p* רצייה ב-g על ידי הורדת מחירו של g דרך המסים שהיא גובה מ-p*. אלא שאם S מרוסנת היא לא תשתמש במיסים ששילם p* לצורך ייצורו של g. אם S מרוסנת, היא תבקש לגבות מיסים מאנשים (שבשונה מ-p*) כבר מעוניינים ב-g, ומעוניינים לשלם עבור ייצורו, אם החלופה היחידה שעומדת בפניהם היא לחיות ללא הטוב הציבורי הזה.

²⁹ ראו, קימליקה (לעיל, הע' 3) בעמ' 128, קימליקה מתלונן על כך שרולס: "Equates the political community with a single 'complete culture', and with a single 'people' who belong to the same 'society and culture"; קימליקה טוען שכשמבחינים בכך שההנחה הזו שקרית, מבינים שתורת הצדק של רולס תובעת הכרה במיעוטים תרבותיים מכוח החובה למגר של פערים שרירותיים מבחינה מוסרית (שם, עמ' 126). אלא שכפי שפאטן מצייין, הקשר בין תורת הצדק של רולס לרב תרבותיות של קימליקה מורכב יותר משום שהאחרון נדרש לשני טיעונים שונים ראו פאטן (לעיל, הע' 3) בעמ' 154: "...[A]n argument that appeals to the conditions of individual ... autonomy ... and an argument that appeals to an idea of fairness... שקשה להבין את היחסים בין שתי הטענות הללו.

להלן אניח שאלן פאטן מציע את הפרשנות הטובה ביותר לחובתן של מדינות ליברליות להתייחס לתרבויות שונות כשוות. לשיטתו, עיקרון השוויון מצווה על מדינה להכיר הכרה שווה בכלל הקבוצות התרבותיות החיות בתוכה. הוא מנסח את האידיאל הזה כדלהלן:

Two or more cultures (or religions, etc.) are equally recognized when the ... same kinds of rules, facilities, and resources that are offered to assist one are also offered to assist the other(s).³⁰

קבוצות תרבותיות זכאיות להכרה שווה שכן:

[The state ought to] try to assist each of them in some relevantly equivalent way. It might, for instance, designate Sundays as the default weekly day of rest but allow individuals to opt out of the default scheme and designate some different day that accords with their religious or cultural commitments.³¹

פאטן מסכים עם קימליקה שהשיטה הקנדית, שמקנה למיעוטים לאומיים שלטון עצמי בטריטוריה משלהם, עשויה להיות מימוש הולם של אידיאל ההכרה השווה. הוא מציין בצדק שבלא מעט מקרים הפיתרון הקנדי לא ישים: למיעוטים קטנים אין המשאבים להקים ולהפעיל בית לאומי. יתר על כן, גם במקרה הקנדי, החובה להתייחסות שווה תובענית יותר. בכל יחידה תת-מדינתית (בכל מחוז, או מדינה בפרדריציה) על הממשלה המקומית להציע שירותים ציבוריים באחת או יותר משפות המיעוט. למשל, בקנדה מיעוט צרפתי במחוז דובר אנגלית זכאי גם הוא להכרה בדיוק כשם שמיעוט דובר אנגלית במחוז צרפתי זכאי להכרה כזו, אף כי השפה העיקרית והתרבות המרכזית בשני המחוזות הן השפה והתרבות של הרוב. בית לאומי – קרי: שלטון עצמי בטריטוריה עם גבולת מוכרים – היא הפיתרון הרצוי רק בחלק מהמקרים.

חלק שני: צדק גלובאלי והזכות של לאומים פזורים (מפורדים) להגדרה עצמית

חלק זה עוסק בביקורת המדינית כלפי הציונות: לא לכל העמים זכות להגדרה עצמית לאומית, ולכן, תביעה ציונית צודקת לבית לאומי אינה יכולה להתבסס על העובדה שהיהודים מהווים עם. כדי להשיב לביקורת הזו, אני גוזר עיקרון של צדק גלובלי מהתאוריה הפוליטית שביסוד הטיעון הרולסיאני בעד הזכות המוגבלת של עמים אתנר-תרבותיים להגדרה עצמית ולטובת החובה של מדינות להכיר במיעוטים תרבותיים.

³⁰ פאטן (לעיל, הע' 3) בעמ' 161.

³¹ שם.

מהעיקרון שאגזור עולה שהביקורת המדינית צודקת בכך שלא לכל לאום אתגרתרבותי עומדת הזכות להגדרה עצמית. עם זאת, מעיקרון זה נובע שללאומים פזורים זכות בעלת משקל מסוים לייסד בית לאומי משלהם. אני מסיק שייתכן שבעבר היה לקהילה הבינלאומית טעם כבד משקל לאפשר לציונים להקים את מדינת היהודים ללא קשר לצרת היהודים או לחוסר הצדק שהיהודים סבלו ממנו.

הטענה שלא לכל לאום זכות להגדרה עצמית ואפילו לא להכרה תרבותית נגזרת מהקביעה הבאה של רולס:

If a comprehensive conception of the good is unable to endure in a society securing the familiar equal basic liberties and mutual toleration, there is no way to preserve it consistent with democratic values as expressed by the idea of society as a fair system of cooperation among citizens viewed as free and equal.³²

כדי להבין את הקביעה הזו, צריך לזכור שהליברליזם הפוליטי דורש מהמדינה לתת לכל אזרח הזדמנות הוגנת לפתח תפיסת טוב מקיפה (comprehensive doctrine) ולשמר אותה. בפרט, הוא תובע חלוקה הוגנת של המשאבים המאפשרים לחברים בקבוצה תרבותית לשמר את ערכיה התרבותיים (אם הם מעוניינים בכך). ייתכן אפוא שלמרות יחסה ההוגן של המדינה לפרטים השייכים לקבוצה תרבותית מסוימת, התרבות שלהם תתפורר, משום שחבריה השתמשו במשאבים שהוקצו להם באופן בלתי הולם. החלשותה של התרבות הזו אינה בעייתית מבחינה מוסרית שכן אי השוויון שנוצר בין הקבוצה שנחלשה לקבוצה תרבותית אחרת שחבריה השתמשו במשאבים שהוקצו לה בתבונה אינו שרירותי או בלתי צודק.

יתר על כן: התפוררות או היעלמות של קבוצות מיעוטים מסוימות לא תהיה בלתי צודקת, גם אם בניהם ובנותיהם לא עשו אף טעות בניצול המשאבים שהוקצו להם. כדי להבין זאת עלי להציג ביתר פירוט את אידיאל השוויון הרולסיאני שעומד בבסיס הטעון של פאטן בעד הכרה שווה בתרבויות של מיעוטים לאומיים, דתיים, אתניים ואחרים. לפי האידיאל הזה, חלוקה של טובין ציבוריים היא הוגנת אם היא עוברת מבחן שאכנה "מבחן השוק האידיאלי".³³ לפי המבחן הזה, חלוקה של טובין תהיה שוויונית וממילא הוגנת אם תתקבל בשוק שבו לפרטים הוקצה תקציב שווה לרכישת הטובין הללו. בשוק אידיאלי כזה, אנשים ששייכים לקבוצת הרוב ייהנו מאספקה גבוהה יותר של טובין תרבותיים יחסית למיעוטים קטנים, בעוד שמיעוטים "זעירים" (או "מבוטלים") ייעלמו, משום שכוח הרכישה המצטבר שלהם לא יהיה משמעותי. בניו ובנותיו של מיעוט זעיר לא יוכלו

³² ראו, רולס (לעיל, הע' 3) בעמ' 198.

³³ Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, 2000, p. 68, 151-152

להרשות לעצמם לרכוש את הטובין התרבותיים שהם מעוניינים בהם גם בשוק האידיאלי שאנו מדמיינים כאן.

ולכן, לפי עיקרון השוויון הרולסיאני (שכזכור, הוא העיקרון שעומד בבסיס הטיעון בעד זכויות מיעוטים במסגרת הנורמטיבית המונחת פה) בעולם הריאלי, המדינה אינה חייבת לדבר עם בני מיעוטים זעירים בשפתם, לוח השנה שלהם לא יוכר כלוח שנה מחייב, ומערכת החינוך אינה צריכה לשמר ולפתח את המורשת התרבותית שלהם ואת הזיכרונות ההיסטוריים שלהם. התביעה שלהם להכרה בתרבותם היא ביטוי לטעם יקר: יהיה זה בלתי הוגן להשית את ההוצאות הכרוכות בסיפוקו על אזרחים אחרים. למשל, יהיה זה בלתי הוגן להפוך את לשונו של המיעוט הזה לאחת השפות המוכרות של המדינה.

מה דינם של לאומים פזורים ולאומים פזורים 'באופן קיצוני'? לאום פזור 'באופן קיצוני' הוא לאום שבכל מדינה שבה חבריו חיים הם מהווים מיעוט זעיר, היינו: מיעוט קטן מכדי שיהיה זכאי להכרה כלשהי מהמדינה שבה הוא נמצא. בפועל, הכרה תרבותית מצידן של כל אחת מהמדינות שבהן חיים בני ובנות מיעוט פזור היא לא הוגנת, משום שהיא מטילה נטל כבד מדי על אזרחיה האחרים. כלומר, הכרה בלאום פזור אינה יכולה להיות מושגת באמצעות הסדרים בתוך אף אחת מהמדינות הקיימות. פדרליזם, חלוקה, או אוטונומיה מקומית אינם פיתרון הוגן לבעיית הלאום הפזור.³⁴

אלא שבניגוד ללאום זעיר, פרטים המשתייכים ללאום פזור 'באופן קיצוני' מהווים עם, שבנסיבות אחרות יכול היה לחיות בבית לאומי משלו. ולכן, נראה לי שהיעלמותו של לאום פזור 'באופן קיצוני' היא בלתי צודקת אם חבריו יכולים לייסד בית לאומי משלהם ומעוניינים בכך. אף על פי שהדברים לא נאמרים במפורש על ידי פאטן ואחרים, מהליברליזם הפוליטי של רולס עולה שלאומים פזורים זכאים לכאורה להזדמנות לייסד בית לאומי שייכר בתרבותם. העובדה שהם אינם זכאים להכרה במדינות השונות שהם חיים בהן בפועל היא מקרית, ולכן זה לא הוגן לשלול מהם את ההזדמנות לייסד בית לאומי שבתוכו התרבות שלהם תוכל לשגשג.

השאלה שסוגיית הלאום הפזור מעלה היא, באילו תנאים יש לפרטים המעוניינים בכך הצדקה לייסד מדינה, ובאילו תנאים הקהילה הבינלאומית צריכה לאפשר להם לעשות זאת? נניח, לצורך הדיון, שהיהודים בסוף המאה התשע עשרה לא יכלו לשמר את זהותם הלאומית במדינות השונות שבהן הם חיו משום שבכולן הם לא היו אלא מיעוט זעיר. לפי העיקרון שאני מחלץ מהליברליזם הפוליטי, הקהילה הבינלאומית הייתה צריכה לאפשר להם לייסד בית לאומי משלהם, בתנאי שהם היו מעוניינים בכך והקמתו הייתה בת-ביצוע. אם אין בהקמת בית לאומי ליהודים משום הפרה של זכויות צדדים שלישיים, ואם אין היא מטילה נטל כבד מדי על צדדים שלישיים, הרי ששלילה של ההזדמנות לייסודו של בית לאומי סותרת את עיקרון השוויון ההזדמנויות ההוגן.

³⁴ הדיון בפסקאות האחרונות מבוסס על הדיון אצל פאטן ראו: פאטן, (לעיל, הע' 3), עמ' 262.

זאת ועוד, כידוע, היו לא מעט מסגרות פוליטיות שבהן היהודים היו מיעוט לא מבוטל הזכאי להכרה. ועדיין, השיקולים שהוצגו לעיל מוכיחים שהייתה להם זכות (בעלת משקל מסוים) לבית לאומי משלהם, גם אילו היו נהנים מהכרה במדינות בהן חיו. שכן, במסגרת פוליטית שבה הם מהווים רוב, הסיכוי שלהם לשמר ולפתח את הערכים התרבותיים העומדים בלב תפיסת הטוב המקיפה שלהם גבוה במיוחד. כדי להבין מדוע, צריך לזכור שגם במדינה ניטרלית, שמתירה הכרה מוגבלת בתרבות הרוב ומבטיחה זכויות למיעוטים תרבותיים, קל יותר לפרטים השייכים לרוב לשמר את זהותם הלאומית. חישובו על מדינה עם רוב יהודי שעושה כל שביכולתה כדי להפריט אספקה של טובין תרבותיים, בדיוק כפי שהליברליזם הפוליטי דורש. הניחו כי מכוח החשיבות שהם מקנים לזהות הלאומית שלהם, סטודנטים מעדיפים ללמוד מדעי יהדות, היסטוריה יהודית וספרות עברית על פני ספרות אנגלית והיסטוריה אמריקאית. לביקוש הגבוה יש השפעה מיידית על זמינות הידע הזה ומחירו. ככלות הכול, עלות הייצור וההנגשה של מדעי היהדות, למשל, אינה עומדת ביחס ישר למספר הצרכנים שמשלמים עבורו. לכן, המחיר שכל צרכן יצטרך לשלם עבור טובין תרבותיים יקטן ככל שמספר הצרכנים יעלה. במילים אחרות, ליתרון הגודל (economies of scale) תפקיד מכריע בייצורם ובהנגשתם של טובין תרבותיים. במדינה ניטרלית, אזרחים המבקשים לשמר את התרבות של הרוב ייהנו מאספקה שוטפת של טובין תרבותיים במחיר נמוך יחסית, בעוד שמיעוטים תרבותיים ייאלצו להשקיע הרבה יותר כדי לקבל הרבה פחות טובין כאלה.

אני טוען אפוא שכיוון שהעם היהודי בסוף המאה התשע עשרה היה לאום פזור, ליהודים שלזהותם הלאומית מקום חשוב בתפיסת הטוב המקיפה שלהם, זכות בעלת משקל מסוים לבית לאומי משלהם; הם זכאים, לכאורה, לייסד מסגרת פוליטית שבתוכה הם יוכלו לשתף פעולה בשימורה ובפיתוחה של זהותם הלאומית. כשלעצמה, העובדה שאין בנמצא מסגרת פוליטית כזו אין בה כדי לשלול מהיהודים הזדמנות להקים בית לאומי.

הביקורת המדינית קובעת בצדק כי לא לכל הקבוצות הלאומיות זכות להפוך לרוב במדינה או ביחידה תת־מדינית. ראינו שמדינה אינה חייבת לסייע למיעוט זעיר לשמר את תרבותו, ואינה חייבת לייסד בית לאומי למיעוטים קטנים. ועדיין, ללאום פזור זכות להפוך לרוב במדינה חדשה (או ביחידה תת־מדינית חדשה) אם שני תנאים מתקיימים: ראשית, הוא גדול מספיק בכדי להוות רוב בבית לאומי משלו, ופרטים השייכים ללאום הזה מוכנים לשאת בנטל הכרוך בהקמתו. שנית, ייסודו של בית לאומי אינו כרוך בהפרה של זכויות של פרטים ושל קבוצות, והנטל המוטל על צדדים שלישיים מוצדק לאור היתרונות המוקנים לחברי הלאום הפזור והתועלת שהם יפיקו ממנו.

הטיעון שלעיל מסביר מדוע הפיתרון הציוני לשאלה היהודית טוב מההפיתרון האמריקאי עבורה, לפחות מבחינה אחת. נניח שבמונחים של גודל, היהודים יכלו להיות מיעוט מוכר בארצות הברית. נניח גם שהיא ממלאת את חובתה להכיר במיעוטים לאומיים הכרה שווה.

עדיין, לציונים יש טעם טוב להעדיף בית לאומי משלהם, בשל החשש שהזהות הלאומית והתרבות שהם מעוניינים בשימורן ייחלשו בחברה האמריקאית. כפי שוולצר מעיר, חברה קפיטליסטית מעודדת ניידות שמחלישה קשרים קהילתיים, ובמקום שבו מסגרות קהילתיות אינן יציבות, שימורה של תרבות של מיעוט קטן "היא לא וודאית במקרה הטוב".³⁵ לפיכך, דומה שיהודים המבקשים מסגרת פוליטית שתבטיח את שימורה של זהותם הלאומית רשאים להעדיף בית לאומי עצמאי. צריך גם לזכור שארצות הברית היא דוגמה למדינה שנבנתה סביב שפה אחת משותפת ותחושת זהות לאומית חזקה, ושהזהות הלאומית האמריקאית עשויה להתחרות עם הזהות הלאומית היהודית שהציונים ביקשו לשמר.

האם העובדה שיהודי ארה"ב לא איבדו את דתם ואת זהותם האתנותרבותית מוכיחה שהספקנות הציונית לגבי הפיתרון האמריקאי לשאלה היהודית חסרת בסיס? אני חושב שלא. בצדק העמידה ארצות הברית את השפה האנגלית בראש סדר העדיפויות החינוכי שלה—שפה משותפת היא הבסיס להצלחתה של דמוקרטיה המעודדת חיים אזרחיים תוססים והתגייסות למשימות לאומיות חשובות. אלא שאני משער שהמדיניות של אנגליה תחילה הביאה לכך שהשפה המדוברת של היהודים במזרח אירופה, יידיש, לא שרדה בארצות הברית, דווקא בשל השוויון שהיהודים זכו לו באמריקה. בנוסף, אני משער שהעברית והטקסטים הקאנוניים הכתובים עברית מהווים רכיב חשוב בזהות היהודית אמריקאית משום שזו השפה המדוברת בחברה היהודית בישראל. העברית של היהודים האמריקאיים הייתה נעלמת אף היא ללא בית לאומי ליהודים. אם השערות אלה נכונות, התביעה הציונית לבית לאומי מתחזקת: אם שאר התנאים שווים, מסגרת פוליטית כזו מאפשרת להם לממש את תפיסת הטוב שלהם בצורה טובה יותר בהשוואה לפיתרון האמריקאי.

חלק שלישי: האם היהודים הם עם?

הטיעון שהוצע לעיל בעד הקמתו של בית לאומי ליהודים מניח שהיהודים בסוף המאה התשע עשרה היו לאום פזור או מפורד. לפי הביקורת שחלק זה עוסק בה – הביקורת שכניתי "הביקורת הלאומית" – ההנחה הזו שקרית. היהודים לא היו לאום ולכן לא הייתה להם זכות להגדרה עצמית לאומית. אני מבקש בסעיף הבא להציג הצגה שלמה יותר של הביקורת הלאומית, ולהתמודד איתה בסעיף שלאחריו.

Michael Walzer, 'The Communitarian Critique of Liberalism', *Political Theory* 18 (1990),³⁵
p. 12

א. שתי גרסאות של ביקורת של האום

מהם לאומיים (או עמים או אומות)? ההגדרה שאציע רחוקה מלהיות מספקת בעיקר משום שהיא מפנה למושגים שדורשים בעצמם הגדרה (כמו תרבות חברתית, זהות לאומית וכו'). אלא שכפי שניווכח מיד, לצורך הדיון שלי, ניתן להסתפק בהגדרה עמומה. בעקבות ארנסט רנן, דייוויד מילר ורבים אחרים, אניח שקבוצה מהווה לאום אם ורק אם יש לה חלק מהתכונות שלהלן:³⁶ ראשית (1) חברים בקבוצה חולקים תרבות חברתית (societal culture), שנתמכת במבנה מוסדי. מכוח עובדה זו, חברים בקבוצה דוברים שפה שהם רואים בה את שפתם. הם מחשיבים את הטקסטים המרכזיים הכתובים בשפתם לבעלי ערך. ההיכרות עם ההיסטוריה של הקבוצה שאליה הם משתייכים חשובה להם מאוד. כידוע, חברה מוגדרת באמצעות כללים חברתיים שזוכים לציות כעניין שבשגרה (habitual obedience) מצד מרבית הפרטים השייכים אליה. אם קבוצה חברתית מסוימת מהווה לאום, חברים בקבוצה הזו מצייתים לחלק מהכללים הללו משום שהם מגלמים את הערכים התרבותיים העומדים במרכז תפיסת הטוב המקיפה שלהם.

בעוד ש-(1) עוסק במאפיינים האובייקטיביים של קבוצות לאומיות, התנאים הבאים—(2) ו-(3)—נוגעים לאמונות ולדעות שיש לחברים וחברות בקבוצות לאומיות, אלה על אלה. לפי התנאי השני (2), חברים בקבוצה לאומית חולקים זהות לאומית. כלומר, הם סבורים, בצדק או שלא בצדק, שיש להם מוצא אתני משותף או היסטוריה משותפת או תרבות משותפת. יתר על כן, (3) הם סבורים שהקבוצה שאליה הם משתייכים היא סוכן קבוצתי—group agent—שקיים ככזה לאורך דורות. חברי הקבוצה מזדהים עם מנהיגים ודמויות היסטוריות אחרות שפעולותיהם עיצבו, לפי דעתם, את התרבות והגורל של הקבוצה הזו בעבר. חשוב להעיר שייתכן שהאמונות שמכוחן חברים בקבוצה חולקים זהות לאומית שקריות בחלקן. למשל, ייתכן שהאמונה כי העם היהודי של זמננו הוא המשכו של העם היהודי שהתהווה בעת העתיקה בארץ ישראל היא שקרית. עם זאת, אם יהודים מבינים את זהותם הלאומית לאורה של אמונה מעין זו, כי אז היא מהווה היבט חשוב של הלאומיות היהודית.

ההבחנה בין (1) מחד גיסא ובין (2) או (3) מאידך גיסא, מצויה ביסוד ההבחנה בין היבטים שונים של הביקורת הלאומית, שבה חלק זה עוסק. אבקש אפוא להציג את ההבחנה בפירוט מה. דמיינו מקרה שבו התנאי האובייקטיבי (1) מתקיים אבל לא התנאים הסובייקטיביים (2) או (3). הניחו למשל שתושבי ניריורק ולונדון חולקים תרבות חברתית דומה (ודוק: אניני טוען שזו המציאות, אלא מציע ניסוי מחשבה). הם דוברים אותה שפה, ומורשת תרבותית אחת עומדת במרכז תפיסת הטוב המקיפה שלהם. בפרט, בלונדון ובניו יורק אזרחים רואים בהומרוס, בתנ"ך, בכתביו של ג'ון לוק, בחוקה האמריקאית,

³⁶ אני מציג הצגה חלקית של התיאור של David Miller את עמדתו של E. Renan. ראו, Miller, *On Nationality*, (לעיל, הע' 9) עמ' 29; השווה, גנו, ציונות שוויינית (לעיל, הע' 2) עמ' 75-110.

ובכתיבה של וויליאם שייקספיר והרמן מלוויל, חלק מהמורשת התרבותית שלהם. הם מעוניינים בהיכרות מעמיקה עם ההיסטוריה של בריטניה וארה"ב, ורוצים בבתי ספר ובאוניברסיטאות ציבוריים שמשמרים את הידע ההיסטורי הזה, מעצבים אותו מחדש, ופועלים כדי להקנות אותו לאזרחים מן השורה. בנוסף, ישנה חפיפה רבה בין מערכי הכללים החברתיים המקובלים בשתי הערים: חגים רבים נחגגים הן על ידי תושבי לונדון הן על ידי תושבי ניריורק; הם מעריכים עבודות ותחביבים דומים מאוד וכו'.

במקרה כזה, הקבוצה הכוללת את תושבי לונדון ואת תושבי ניריורק היא קבוצה שמקיימת את התנאי הראשון (1) שבאמצעותו אפיינתי קבוצות לאומיות, אלא שעדיין ייתכן שקבוצה זו לא מקיימת את שני התנאים הסובייקטיביים (2) ו-(3) לעיל. כלומר, תושבי שתי הערים רואים עצמם כשייכים לשתי קבוצות לאומיות שונות, וכמי שתרכותם החברתית שונה. במקרה ההיפותטי הזה הם חולקים תרבות חברתית אבל לא זהות לאומית. קל לראות שהכיוון ההפוך אפשרי גם הוא. ניתן לדמיין מצב שבו פרטים בקבוצה חיים לאורם של ערכים תרבותיים וכללים חברתיים שונים לגמרי, ועדיין מאמינים שהם בניס ובנות לאותה קבוצה לאומית. הביקורת הלאומית קובעת שהיהודים של סוף המאה התשע עשרה אינם עם משום שהם לא מקיימים את התנאי הראשון, ובנוסף, היא כופרת בכך שהם מקיימים את התנאים השני והשלישי.

לפי הביקורת הלאומית, בסוף המאה התשע עשרה יהודים חלקו דת ואולי גם מוצא אתני מדומיין, אבל לא תרבות חברתית מובחנת. לעברית (השפה שהוחייתה כדי ליצור תרבות חברתית יהודית מאוחדת) ולארץ ישראל (המולדת של הלאום שהוחייה) היה תפקיד מרכזי בדת היהודית, אבל השפה העברית וארץ ישראל לא היו היבט של תרבות לאומית משותפת.³⁷

מבקריה של הציונות מכירים בכך שליהודים שחיו במזרח אירופה דווקא הייתה תרבות לאומית משותפת. הם דיברו בינם לבין עצמם בשפה אחת—ידיש—וחיו לאורה של תרבות הנתמכת על ידי מבנה מוסדי משוכלל למדי. הם הקימו מרכזים יהודיים בין קהילתיים שקיימו תקשורת רציפה ושיתוף פעולה הדוק. ואולם מבקריה של הציונות טוענים (בעקבות תנועות יהודיות כמו הבונד)³⁸ שהקשרים התרבותיים בין יהודי מזרח

³⁷ הביקורת הזו הושמעה כבר בראשית ימיה של הציונות על ידי מנהיגים ואינטלקטואלים ערבים. ראו: פורת (לעיל, הע' 11) עמ' 43. הביקורת הזו מושמעת היום על יהודים פוסט-ציוניים כמו: Daniel Boyarin and Jonathan Boyarin, 'Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity', *Critical Inquiry* 19 (1993), p. 693-725; Uri Ram, *Israeli Nationalism: Social Conflicts and the Politics of Knowledge*, New York, 2011 ואחרים.

³⁸ ראו: גנו בספרו האנגלי (לעיל, הע' 2) בעמ' 30: "The Bund, a Jewish labor organization in the Russian empire, opposed [Zionism] because it sought national rights only for the Jews affiliated with the Yiddish culture of Eastern Europe in the places where they lived, and not for the Jewish collective as a whole in the Land of Israel

אירופה ויהודי מערב אירופה היו רופפים למדי. נוסף על כך, הקשרים התרבותיים בין יהודים דוברי יידיש לצאצאי היהודים הספרדים, מגורשי ספרד, שחיו באימפריה העות'מאנית היו רופפים אפילו יותר. לקהילות הספרדיות הללו הייתה תרבות חברתית משותפת, שפה משותפת, ספניולית, ובעיקר, הם חיו בקהילות אוטונומיות שהתאפיינו במיסוד חלקי. הביקורת הלאומית מצביעה על ההבדלים העמוקים בין התרבות היהודית-ספרדית לבין התרבויות היהודיות במערב ומזרח אירופה. לבסוף, לקהילות היהודיות בעולם הערבי ובמזרח התיכון היו שפה ודרך חיים משלהם. לפי הביקורת הלאומית, הציונים הציגו מצג שווא, כאילו הפרטים בכל הקהילות היהודיות השונות הללו היו שייכים לאותה קבוצה לאומית.

התשובה המתבקשת לחלק הזה של הביקורת הלאומית היא, שאמנם ליהודים לא הייתה תרבות חברתית משותפת ולכן התנאי הראשון (1) אינו נכון ביחס אליהם. ועדיין, הם חלקו זהות לאומית משותפת. בסוף המאה התשע עשרה היהודים קיימו את שני התנאים הסובייקטיביים (2) ו-(3). אלא שהמבקרים כופרים גם בכך שליהודים הייתה זהות לאומית משותפת בתקופה זו. אמנם, לפי הדת היהודית, היהודים מהווים עם ("ממלכת כוהנים וגוי קדוש"³⁹); ולמעשה, אחד מהחגים היהודיים החשובים ביותר – פסח – מציין את יציאת מצרים כיום שבו בני ישראל הפכו לעם ("היום הזה נהיית לעם"⁴⁰). כלומר, ייתכן בהחלט שכשמרבית היהודים היו מחויבים לדת היהודית הם חלקו גם זהות לאומית. הביקורת הלאומית מצביעה על כך שבסוף המאה התשע עשרה יהודים רבים נטשו את הדת שמגדירה אותם כעם, וממילא נטשו את הזהות הלאומית שהדת הזו יצרה. תפיסות הטוב שיהודים אימצו לעצמם היו רבות ומגוונות, והיחס שלהם ליהדותם היה מגוון באותה מידה. ליברלים, סוציאליסטים ומרקסיסטים התייחסו להיבט היהודי בזהותם כמוצא אתני ותו לא. יהודים רפורמים בגרמניה ובארה"ב הצהירו במפורש כי היהדות היא דת ולא לאום.⁴¹ במצע פיטסבורג קובעים מנהיגי התנועה הרפורמית בארצות הברית שהם "מכירים בתורת משה כמערכת שתפקידה להכשיר את העם היהודי לחיים לאומיים בארץ ישראל". אולם לשיטתם, בעת ההיא יהודים לא היו צריכים לחשוב על עצמם כעם "אלא

39 שמות יט, ד-ו.

40 דברים כז. יש הטוענים כי בטקסטים היהודיים הקנוניים לעמיות (peoplehood) אין כל דבר במשותף עם עמים מודרניים, אולם זה לא משנה את העובדה כי טקסטים אלו יצרו זהות לאומית משותפת בקרב קוראיהם היהודיים. אכן, היהודים הוחשבו כקבוצה לאומית שונה בחברות שאליהן השתייכו. ראו: Alexander Jakobson and Amnon Rubinstein, *Israel and the Family of Nations*, New York, 2009, p. 65–83

41 לתיאור מפורט של עמדות אלו בקרב יהודים גרמניים, ראו: עמוס אילון, רקוויאם גרמני - יהודים בגרמניה לפני היטלר, 1933 – 1743, תל אביב, 2005.

כקהילה דתית, ולפיכך אל להם לצפות לשיבה לארץ ישראל... ולהחייאה של המערכת המשפטית הנוגעת למדינה יהודית".⁴²

מה אם כן מאחד את היהודים לפי ההתנגדות הלאומית? לקראת סוף המאה התשע עשרה – טוענים מבקריה של הציונות – היהודים נבדלו משכניהם בשני מובנים: מוצא אתני (מדומיין) והזיכרון ההיסטורי של דת אבותיהם. כפי שדיווח אדווין מונטגיו ב-1917:

The members of my family ... have no sort or kind of community of view or of desire with any Jewish family in any other country beyond the fact that they profess to a greater or less degree the same religion... of the same race, perhaps ... traced back through the centuries of the history of a peculiarly adaptable race.⁴³

בשנות החמישים המוקדמות של המאה העשרים, ביטא אחד ממנהיגי יהדות אמריקה עמדה דומה: יהודים אמריקאים חשים עצמם קשורים ליהודים אחרים בדתם ובמסורת היסטורית משותפת. אולם "יהודים אמריקאים הפכו לאמריקאים לכל דבר ועניין כמו כל שאר הקבוצות הנדכאות שהגיעו לחופיה של אמריקה", יהודים אלה "רוחים נמרצות כל הצעה או השתמעות שלפיה הם מצויים בגלות".⁴⁴

ב. טעמים מוסריים להחייאה של תרבות לאומית

אני מבקש להתמודד עם הביקורת הלאומית מבלי להיכנס לוויכוחים עובדתיים. השאלה האם היהדות הייתה בסוף המאה התשע עשרה תרבות לאומית, והשאלה האם, בתקופה זו, יהודים חלקו זהות לאומית משותפת הן שאלות שקשה להכריע בהן. ולכן אניח שמבקרי הציונות צודקים: היהדות לא הייתה תרבות לאומית והיהודים לא ראו עצמם כעם. אניח את ההנחה הזו לצורך הדיון מבלי להתחייב לאמיתותה או לשקריותה. התשובה שאציע לביקורת הלאומית נדרשת להגדרה של יהודים ציונים. כיצד יתארו מבקריה של הציונות, אלה המכחישים את קיומו של עם יהודי, את תפיסת הטוב הציונית? מהי תפיסת הטוב הציונית, לפי הביקורת הלאומית? התשובה פשוטה: למרות העובדה שמרבית הציונים נטשו את דת אבותיהם, תפיסת הטוב הציונית מקנה לשפה שקשורה בדת היהודית – העברית – ערך עצום. יהודים ציונים מבקשים לחיות לפי לוח השנה היהודי ולציין את החגים שהיהודים חגגו, למרות היותם חילוניים. ולבסוף, תפיסת הטוב הציונית מקנה ערך מרכזי לטקסטים, למנהגים ולטקסים שקשורים ביהדות.

⁴² ראו המקור האנגלי <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-pittsburgh-platform>. (התרגום שלי).

⁴³ ראו: <http://www.balfourproject.org/edwin-montagu-and-zionism-1917/> Memorandum of Edwin Montagu on the Anti-Semitism of the Present British Government

⁴⁴ ראו התכתבות (באנגלית) בין Jacob Blaustein ורוד בן גוריון: http://www.ajcarchives.org/AJC_DATA/Files/508.PDF. (התרגום שלי).

במילים אחרות, בניגוד ליהודים רבים אחרים (ליברלים מערב אירופיים, גרמנים וצרפתים בני דת משה, מרקסיסטים וכו'), הציונים מעוניינים בשימורה של העברית ובהחייאתה, הם מעוניינים בשימורה של תרבות חברתית המקנה חשיבות לזיכרון של ההיסטוריה היהודית, ומאפשרת להם להבין אותה על פי דרכם. גם אם צודקים מבקריה של הציונות בכך שהיהדות לא הייתה תרבות חברתית ממוסדת וגם אם הם צודקים בכך שהיהודים לא חלקו זהות לאומית, ברור שיהדותם של הציונים הייתה היבט מרכזי בזהותם העצמית. ראינו לעיל שמעקרונות של צדק גלובלי הנגזרים מהליברליזם הפוליטי של רולס עולה שלאומים מפורדים זכאים לכאורה להזדמנות לחיות בבית לאומי שבו הם מהווים רוב. אני מבקש לטעון עכשיו שמעקרונות אלה נובע שזכות דומה עשויה לעמוד גם למיעוט לא לאומי מפורד, שחבריו פזורים בקהילות סובלניות רב תרבותיות. בנסיבות מסוימות גם בני קבוצה לא לאומית יהיו זכאים לייסד בטרטוריה עם גבולות מוכרים יחידה פוליטית שבתוכה הם יוכלו לשמר את הערכים העומדים ביסוד תפיסת הטוב המקיפה שלהם ולפתחם בקלות יחסית.

דמיינו כי ציונים – שתפיסת הטוב שלהם מתאפיינת ברצון להחיות את העברית, לשמר את לוח השנה היהודי ואת הטקסטים הקאנוניים העומדים במרכז של היהדות, הם קבוצה לא לאומית. הניחו גם שמדובר בקבוצה פזורה: בכל המדינות שבהן הם חיים, השפה ששמירתה חשובה להם עומדת להיעלם, וההיסטוריה של היהודים והטקסטים הקאנוניים היהודיים עומדים להישכח. הניחו, במילים אחרות, שהציונים חשים שהרכיב היהודי בזהות העצמית שלהם מאוים. הסיבה אינה רק אי הצדק שהם סובלים ממנו בחברות שבהן הם פזורים, אלא העובדה שבכל אחת מהחברות הללו הם מהווים מיעוט זעיר ומבוטל. או אז, לציונים יש טעם ברור לשתף פעולה כדי לייסד מסגרת פוליטית שבה יהיה רוב יהודי. שכן, הקמתה של מסגרת פוליטית כזו תאפשר לציונים לשמר ולקדם את ערכיהם המשותפים. ולכן, אם ייסודו של בית לאומי אינו כרוך בהפרת זכויות, הציונים זכאים להזדמנות לשתף פעולה כדי לממש את החזון הזה. אני מסיק, אפוא, שתיתכנה נסיבות שבהן גם חברים וחברות בקבוצות לא לאומיות החיים במדינות ליברליות וסובלניות למהדרין זכאים לייסד יחידה פוליטית שבה הם מהווים רוב.

יתר על כן, אני מבקש לטעון שגם אם היהודים לא היו קבוצה לאומית, ייתכן שלציונים היה טעם מוסרי כבד משקל לייסד לאומיות אתגרתרבותית יהודית. עלינו לעיין שוב במצע פיטסבורג שציטטתי לעיל. כזכור יהודים רפורמים בשלהי המאה התשע עשרה טענו שהיהודים היו קבוצה לאומית בעבר ושברבות השנים הם הפכו לקבוצה דתית. מובן מאליו שמבחינה עובדתית, מדובר בהליך הפיך. אם יהדות הייתה רק דת, הציונים החיו/המציאו זהות לאומית ותרבות חברתית על בסיס השפה, הזיכרונות ההיסטוריים והטקסטים שעמדו ביסודה של הדת הזו. בפועל, הציונים הפכו את השפה שבאמצעותה נכתבו הטקסטים הללו לשפה של אומה ילידית והפכו את ארץ ישראל – "ארץ הקודש" לפי היהדות – למולדתם.

האם הייתה למפעל הזה הצדקה מוסרית? אני מבקש לטעון שאם לציונים הייתה הצדקה מוסרית מלאה לייסד מדינה עם רוב יהודי, ייתכן שהייתה להם גם הצדקה לכאורה להחיות או לכונן לאומיות יהודית. הנימוקים התומכים בהחייאת תרבות לאומית קשורים להנחה האמפירית המרכזית שעומדת ביסוד הלאומיות הליברלית של דייויד מילר. התובנה של מילר נראית מבוססת למדי: ככלל, הסיכוי לשיתוף פעולה מוצלח בין חברים בקבוצות גדולות עולה מאוד אם לחברי הקבוצה זהות לאומית משותפת.⁴⁵ מוסדות מדיניים נבנים ופועלים כשורה בזכות רמה גבוהה של אמון ומחויבות בין השותפים השונים להקמתם ולהפעלתם. ולכן, אם לציונים הייתה הצדקה מלאה לייסד מדינה עם רוב יהודי, היה להם טעם (בעל משקל מסוים) לבנות מסגרת חברתית שתאפשר אמון בקרב האנשים שהתגייסו למפעל הציוני. כמובן, זהות לאומית משותפת אינה תנאי בל יעבור, וייתכן מאוד שסולידריות ואמון נוצרים גם בזכות דת משותפת, וזכרונות הסטוריים משותפים בקרב חברים וחברות בקבוצות לא לאומיות. עם זאת, דומה שבראשית ימיה של הציונות, זהות לאומית משותפת הייתה הדרך הטובה ביותר להבטיח את האמון שנדרש כדי להקים מדינה ולבנות את מוסדותיה.

הליברליזם הלאומי של מילר בנוי על תובנה נוספת. מילר משער שקבוצה שלחבריה זהות לאומית משותפת סיכויים טובים לכונן חברה צודקת ודמוקרטית משתפת. הוא משער, במילים אחרות, שסיכוייה של קבוצה שחבריה ערבים זה לזה להיות צודקת, וסיכוייה ליצור תרבות אזרחית תוססת ועשירה, גבוהים יותר, מכוח הסולידריות החברתית שמאפיינת אותה. השערות אלה מחזקות את הצידוק של הציונים המבקשים להקים בית לאומי ליצור ולהחיות תרבות לאומית יהודית.

חשוב להעיר בנקודה זו שזהויות לאומיות לא נוצרות יש מאין; הזהות הלאומית היהודית שהציונות החייתה התבססה על הזיכרונות ההיסטוריים המשותפים שהציונים ראו כבעלי ערך מכוח זהותם העצמית כיהודים. אמנם, היו הוגים—שכוננו "כנענים"— שדחקו במתיישבים הציוניים בארץ ישראל ליצור זהות לאומית אזרחית משותפת להם ולערביי הארץ.⁴⁶ ואולם, דומה שהסיכויים להקמת אומה אזרחית אחת בחבל ארץ זה, תרבות שאינה נסמכת על זהויות לאומיות פרטיקולריות יותר, יהודית וערבית, היו קטנים. למתיישבים הציונים ולתושבי הארץ הערבים זכרונות

⁴⁵ ראו: מילר (לעיל, הע' 10) עמ' 71–81. השוו ל: Joshua David Greene, *Moral Tribes: Emotion, Reason and the Gap between Us and Them*, London, 2013, p. 148: "Our moral brains, [do] a reasonably good job of enabling cooperation within groups (Me vs. Us) but "[it is] not nearly as good at enabling cooperation between groups (Us vs. Them)"

⁴⁶ ראו: שפירא (לעיל, הע' 14) עמ' 258: "The nation [that these thinkers envisioned] would have a nonreligious identity, territory- and language-dependent, that would "appropriate the genealogy of a mythological past."

הסטוריים שונים, שפה שונה, ולוח שנה שונה. יצירתה של אומה אזרחית אחת שמוחקת את ההבדלים הללו עלולה הייתה להיות אלימה במיוחד.

ציונים רבים הציעו הצדקה פרפקציוניסטית להחייאת הלאומיות היהודית, שנראית לי תקפה וחשובה גם במסגרת הליברליזם הפוליטי של רולס. עקרונות צדק פרפקציוניסטיים פונים להשפעה שיש לתרבות החברתית של אזרחים על סיכוייהם לאמץ לעצמם תפיסת טוב עשירה, מספקת ובעלת ערך. רז ומרגלית קובעים ש- "familiarity with a culture determines the boundaries of the imaginable" התרבות החברתית היא המרחב שבו תפיסות טוב שונות מתגבשות, ולכן היא מהווה זירה שבה יחידים בוחרים את תוכנית החיים שלהם. הם גוזרים קשר בין דעיכת התרבות לבין ירידת הסבירות למימוש האפשרויות שהתרבות מקנה על ידי חבריה:

If the culture is decaying, or if it is persecuted or discriminated against, the options and opportunities open to its members will shrink, become less attractive, and their pursuit less likely to be successful.⁴⁷

אם רז ומרגלית צודקים, מובן מאלי שגם הכיוון ההפוך נכון: תרבות חברתית משגשגת מהווה מרחב שבו יחידים יכולים לאמץ לעצמם תפיסות טוב מעניינות ומאתגרות. ולכן, להחייאה של מסגרת תרבותית חדשה (המבוססת על המורשת היהודית שהציונים שימרו) יש הצדקה לכאורה אם התרבות הלאומית שהם החיו עוברת את המבחן הפרפקציוניסטי. דהיינו: התרבות הזו מהווה כר פורה לפיתוחן של מגוון רחב של תפיסות טוב עשירות ומספקות.

כפי שציניתי, הוגים ציוניים רבים תפסו את מחויבויותיהם הציוניות במונחים פרפקציוניסטיים. הם ביקשו לכונן מסגרת תרבותית חדשה ובריאה יותר מזו שהיהודים במזרח אירופה אולצו לחיות בתוכה. בכתביו של אחד העם ניתן למצוא את הדוגמה המובהקת לאידאולוגיה ציונית פרפקציוניסטית. הוא ותלמידיו ראו במפעל הציוני מזור לצרת היהדות ולא רק לצרת היהודים. הם האמינו כי יצירת אתוס יהודי חדש באמצעות הקמתו של מרכז רוחני יהודי בארץ ישראל חשובה מפני שהיא תגאל את התרבות היהודית מדעיכה.⁴⁸ בדומה לו, המנהיגים המיתולוגיים של הציונות בארץ ישראל, ברל כצנלסון,

Avishai Margalit and Joseph Raz, 'National Self-Determination', *Journal of Philosophy* 87 (1990), p. 449

ראו: אחד העם, 'מדינת היהודים וצרת היהודים', כמו גם 'שלילת הגלות', כל כתבי אחד העם, תל אביב, תש"ז. עמדה זו היתה גם מנת חלקו של הסופר "הלאומי", חיים נחמן ביאליק ושל המשורר הבולט שהמשיך אותו, נתן אלתרמן; של מחייה השפה העברית, אליעזר בן יהודה, ושל מנהיגים אקדמיים כמו גרשם שלום, מרטין בובר ויהודה לייב מגנס. ראו: (לעיל, הע' 15), בעמ' 21-22.

דוד בן גוריון, יצחק טבנקין, יוסף שפרינצק ואחרים, ראו ביישוב היהודי בארץ ישראל את "קו החזית של מלחמת העם היהודי לרנסנס לאומי..."⁴⁹.

כפי שכבר הדגשתי, במרבית המקרים קיימים שיקולים כבדי משקל נגד החייאתה של תרבות לאומית. ייתכן בהחלט שהשיקולים שהבאתי לעיל לטובת החייאתה של התרבות הלאומית יוכרעו על ידי השיקולים הנוגעים לעלויות שפרויקט זה צפוי להטיל על אחרים. בנוסף, לשאלה האם להחייאתה של תרבות לאומית יהודית הייתה הצדקה מלאה ניתן להשיב רק אחרי השוואה לפתרונות אחרים שעמדו בפני היהודים. בחינה מקיפה של הפתרונות החלופיים הללו אינה אפשרית במסגרת זו.

ואף על פי כן, ברצוני לסיים בבחינה קצרה של אחד השיקולים נגד החייאתה של תרבות לאומית. טיעון הנגד שאבחן חשוב משום שהוא מערער על הקביעה שקבעתי לעיל, שהשיקולים הפרפקציוניסטים בעד החייאתה של תרבות לאומית וזהות לאומית מתיישבים עם הליברליזם הפוליטי של רולס. הביקורת שמשמיעים דוברי פוסט-ציוניזם ואנטי-ציוניזם קובעת כי בהגדרה, יצירה יש מאין של זהות לאומית כרוכה בהפרה של החירות של היחידים המגויסים לפרוייקט. הציונים, טוענים המבקרים, כפו על יהודים רבים תפיסת טוב שרבים מהם היו דוחים ללא התעמולה הציונית. גם אם אין מדובר בהפעלה של כוח, תעמולה למען זהות לאומית מומצאת ותרבות חברתית חדשה היא, במקרה הטוב, סוג של מניפולציה. במקרה הגרוע מדובר בכפייה, במובן הפשוט של המילה.

לדעתי, טיעון הנגד הזה אינו תקף. הוא מאשים את הציונות ואת מנהיגיה בהאשמת שווא. חישובו שוב על הביקורות של הליברליזם הפוליטי נגד תמיכה אקטיבית של המדינה בתפיסות טוב של אזרחים ונגד העדפתן על פני תפיסות של אזרחים אחרים. ביקורות אלה הוצגו בקצרה בחלק הראשון של המאמר. ואולם ביקורות אלה תקפות רק אם מדינה – ולא ארגון לא מדינתי – מבקשת לקדם תפיסת טוב מסוימת על בסיס השיפוט שתפיסת טוב זו ראויה יותר מחברותיה. הליברליזם הפוליטי קובע בצדק שעל מדינות לפעול בשם כל אזרחיהן מכוח חובתן הבסיסית להתייחס לכל אזרחיהן כחופשיים. ואמנם, מדינה המקדמת תפיסת טוב שחלק מאזרחיה אינם מקבלים אותה מפרה את החובה הזו. אמנם, כמו מדינות, גם מנהיגיו של ארגון לא מדינתי עלולים להשתמש בכוח ולהפעיל מניפולציה על פרטים שהם מעוניינים לגייס. אלא שבשונה ממדינה, על התנועה הציונית לא הייתה מוטלת חובה לייצג פרטים שהעדיפו לא להצטרף אליה. ולכן, מותר היה לציונים לנסות לשכנע יהודים אחרים להצטרף לתנועה באופן שמכבד את החירות שלהם.

⁴⁹ ראו: Yosef Gorni, *Converging Alternatives*, New York, 2006, p. 72, אפילו הרצל שראה בציונות פתרון לאנטישמיות ראה בעיני רוחו חברה יהודית מוסרית וצודקת ב-*Altneuland* שלו; ראו: Theodor Herzl, *Altneuland*, Leipzig 1902, (הסתמכתי על התרגום העברי של נחום סוקולוב. ראו: https://benyehuda.org/herzl/tel_aviv.html)

זו לדעתי הייתה דרכו של הרצל. הרצל העיד כי הציונות יצרה קשר הדוק בין "היסודות המודרניים ביותר של היהדות עם היסודות השמרניים ביותר. הואיל והדבר אירע, בלא שיצטרך אחד משני הצדדים לעשות ויתורים שלא לכבודו ולהקריב קורבנות נפשיים, הרי זו ראייה נוספת לכך, אם הייתה דרושה עוד ראייה, לעובדה שהיהודים הם עם".⁵⁰ למרות זאת, הוא הבהיר כי הציונות לא פועלת בשם יהודים שאינם ציונים, וכי הוא מכיר בחובה המוטלת עליו ועל מנהיגים ציוניים אחרים לכבד את הקיום היהודי לגווניו. האפיוודה הבאה מעידה על כך בצורה ברורה. יהודים גרמנים התנגדו לעריכת הקונגרס הציוני הראשון במינכן. הם חששו שעצם קיומו של קונגרס יהודי לאומי יטיל צל על זהותם העצמית כגרמנים.⁵¹ הרצל התרעם על היחס של היהודים הללו לרעיון הציוני. ולמרות זאת הוא וחבריו להנהגה החליטו להיענות לבקשתם ולקיים את הקונגרס הציוני הראשון בבאזל. בביטאון הציוני שייסד זמן קצר לפני כן, הוא התייחס לעמדה של יהודי מינכן בזו הלשון: "נראה לנו כי האיזוראליטים שאינם רואים עצמם כיהודים לאומיים אלא כשייכים לאומה אחרת צריכים להניח אותנו בשקט להרגשות העם שלנו. אין אנו מדברים בשמם אלא בשמנו בלבד. אנו מכבדים את לאומיותם יכבדו נא הם את שלנו, כנהוג בין עמים".⁵² במילים אחרות, הרצל הכיר בקיומם של יהודים הרואים את יהדותם כדת ולא כלאום, וכיבד את זכותם לבחור לעצמם זהות לאומית. ודוק: אינני טוען שהציונות לא הפעילה אמצעים פסולים בגיוס היהודים למפעל הציוני. אני מבקש להראות שבניגוד למנהיגיה של מדינה, מנהיגיה של התנועה הציונית עשויים היו לעשות נפשות לתפיסת הטוב הלאומית שלהם, מבלי להשתמש בכפייה או במניפולציה.

לסיכום, אם הטיעון שלי בסעיף זה תקף, החיאתה של תרבות לאומית יהודית ושל זהות לאומית יהודית עשויה להיות מוצדקת אם: (1) לציונים הייתה הצדקה מלאה להקים בית לאומי חדש משלהם, מפני שבמסגרות הפוליטיות הקיימות, היכולת שלהם לשמר היבטים חשובים בזהותם העצמית כיהודים הייתה מוגבלת; (2) זהות לאומית משותפת הייתה חשובה כדי ליצור את האמון הנדרש להקמתו של בית לאומי; (3) התרבות הלאומית שהציונים ביקשו להחיות עוברת את המבחן הפרפקציוניסטי - היא מהווה זירה

⁵⁰ נאומו של הרצל בקונגרס הציוני הראשון ב-1897; ראו: אבינרי, הרצל, (לעיל, הע' 14) עמ' 137.
⁵¹ סטפן צוויג מדווח בספרו, העולם של אתמול, זכרונות של בן אירופה (מגרמנית, צבי ארד), אור יהודה, 2012, ספרו של הרצל, מדינת היהודים, התקבל אצל יהודי וינה, הקהילה שבה הרצל חי ופעל, בדרך דומה: "מה עלה על דעתו של סופר תרבותי, אינטליגנטי ובעל הומור זה? מדוע עלינו ללכת לארץ ישראל? לשוננו גרמנית היא ולא עברית, ומולדתנו היא אוסטריה היפה... כלום אין לנו קיום הוגן ומעמד בטוח? האין אנו נתינים שווי זכויות, אזרחים ותיקים ונאמנים של וינה האהובה?" (עמ' 89).

⁵² מטור שפרסם הרצל בעיתון הציוני שייסד ב-1897, *Die Welt*, ראו בספרו של אבינרי על הרצל, (הע' 14 לעיל) בעמ' 128.

שבתוכה יוכלו פרטים שהצטרפו למפעל הציוני לגבש לעצמם תפיסת טוב מקיפה עשירה ומספקת.

סיכום

הטיעון בעד הציונות השוויונית שפיתחתי במאמר זה חשוב, מפני שבניגוד לטיעון של גנז, אין הוא פונה לאי צדק, לרדיפות ולאנטישמיות שאיימו על היהודים לאורך הדורות, כדי להצדיק את התביעה הציונית לייסודו של בית לאומי לעם היהודי. טענתי שעיקרון השוויון שביסוד הליברליזם הפוליטי של רולס מבסס תאוריה של צדק גלובלי – לחברים וחברות בלאומים מפורדים זכות בעלת משקל מסוים להזדמנות לייסד בית לאומי. יותר מזה, מעקרונות אלה עולה שבנסיבות מסוימות גם קבוצות לא לאומיות מפורדות זכאיות להזדמנות כזו. לבסוף, הראיתי שאם לציונים הייתה הצדקה לחתור להקמתה של יחידה פוליטית עם רוב יהודי, ייתכן בהחלט שהיה להם גם טעם מוסרי כבד משקל להחיות לאומיות יהודית.

יצחק בנבגי

אוניברסיטת תל אביב ומכון שלום הרטמן

ybenbaji@tauex.tau.ac.il

אתגר ההומוסקסואליות הגברית: תאולוגיה, מוסר והלכה

רונית עירשי

מבוא

מאמר זה עוסק בסוגיית ההומוסקסואליות הגברית מזווית תאולוגית הלכתית.¹ אני מבקשת לזהות את התשתית התאולוגית אידאולוגית העומדת בבסיס התשובות ההלכתיות

* מאמר זה מתבסס על מאמר שפירסמתי ב: *Journal of Jewish Ethics* בשנת 2018. הוא מוצע כאן בגרסה מורחבת ומעודכנת. אני מבקשת להודות לעמיתי לקבוצת המחקר במכון שלום הרטמן בירושלים, שעסקה בסוגיות שונות הקשורות להתקשרות זוגית בהלכה המודרנית: אבישלום וסטרייך, אביטל דוידוביץ-אשד, צבי זהר, נעם ציון, אביטל הוכשטיין, מאיר לוקשטיין. הלימוד הפורה והדיונים המשותפים אפשרו את כתיבתו של מאמר זה. כמו כן אני מבקשת להודות ליקיר אנגלנדר ולעמליה זיו על שנתנו לי לעיין במאמרם על פסיקת התנועה הקונסרבטיבית בנושא מיניות חד מינית אף שטרם פורסם.

¹ במאמר זה אתייחס רק ליחסים הומוסקסואלים בין גברים האסורים על פי ההלכה היהודית מן התורה ולפיכך מציבים אתגר פרשני משמעותי. האיסור על יחסים הומוסקסואליים בין נשים אינו כה חמור והוא לכל היותר איסור מדרבנן בלבד. לגבי הומוסקסואליות נשית (לסביות), ראו: Admiel Kosman and Anat Sharbat, "Two Women Who Were Sporting with Each Other": Reexamination of the Halakhic Approaches to Lesbianism as a Touchstone for Homosexuality in General', *HUCA* 75 (2004), pp. 37–73; Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct: The Rise of "L" and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley 1997; Yaron Ben Naeh, 'Moshko the Jew and His Gay Friends: Same-Sex Sexual Relations in Ottoman Jewish Society', *Journal of Early Modern History* 9 (2005), pp. 79–108; Dena S. Davis, 'Religion, Genetic, and Sexual Orientation: The Jewish Tradition', *Kennedy Institute of Ethics Journal* 18 (2008), pp. 125–148; ירון בן נאה, משכב זכר בחברה היהודית העות מאנית, ציון סו, ב (תשס"א) 171–200; ענת שרבט, הומוסקסואליות במקורות התלמודיים, עבודת תזה, המחלקה לתלמוד אוניברסיטת בראילן, תשס"א; יקיר אנגלנדר ואבי שגיא, גוף ומיניות: בשיח הציוניזרדי, ירושלים 2013; אריאל פיקאר, השיח ההלכתי ביהדות הרפורמית: נישואים הומוסקסואליים כמקרה בוחן, בתוך: היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה בעריכת אבינועם רוזנק ירושלים תשע"ד,

הניתנות כיום לגבי הומוסקסואליות. זיהוי זה מאפשר להתבונן באופן מורכב יותר על תהליך הפסיקה ובעיקר על השורה התחתונה שלו ולתהות על הכרחיותו. זיהוי מסוג זה הוא חלק מהפרויקט של הפילוסופיה של ההלכה ההולך ומתגבש בעשורים האחרונים כתחום דיסציפלינרי העומד בפני עצמו, אם כי רבות המשמעויות הניתנות לו על ידי חוקרים שונים.² אני מבקשת ללכת בעקבות הלבטל שהציע לאפיין את הפילוסופיה של ההלכה באמצעות שלושה רבדים: ראיית ההלכה כמבע המרכזי והמשמעותי ביותר של היהדות; עיסוק בשאלות הנוגעות לתפיסת המסגרת של המערכת ההלכתית כמו: מהי תפיסת הסמכות שלה, מהי תפיסת הפרשנות וכיצד היא משפיעה על טיב הנורמות ההלכתיות, מהי תפיסת האמת והטעות, כיצד היא מתייחסת למחלוקת וכדומה. הרובד השלישי מתייחס לעקרונות, ערכים או אינטרסים העומדים ברקעם של גופי הלכה מסוימים.³ אני סבורה שהפילוסופיה של ההלכה, בעיקר במובנה השלישי המוצע כאן, מהווה את התשתית ההכרחית לפרויקט המגדרי בחקר ההלכה.⁴ לפרויקט זה פנים רבות, שאין כאן המקום לעמוד עליהם, אך מכל מקום, חשיפת התשתית התאולוגית העומדת בבסיס ההלכות לגבי הומוסקסואליות גברית, תאפשר לתהות עד כמה מושפע השיח ההלכתי – הפוזיטיביסטי פורמליסטי לכאורה – מעמדות תאולוגיות אידאולוגיות המעצבות את דרכי הפרשנות ואת ההכרעה ההלכתית.

Isaac Hershkovitz, 'Rabbi Yosef Hayyim's Halakhically and Kabbalistically'; 221–207 Based Approaches to Homosexuality: A Spatial-Traditional Study', *Jewish Studies Quarterly* 20 (2013), pp. 257–271; Sibylle Lustenberger, *Kinship, Reproduction, and Homosexuality: An Anthropological Perspective on Jewish Israeli Society*, Ph.D. diss., University of Bern, 2015; תמר רוס, הלכה כהתרחשות: מעמדם ההלכתי של ההומוסקסואלים בימינו כמקרה מבחן, בתוך: ההלכה כהתרחשות, בעריכת אבינועם רוזנק, ירושלים 2016, עמ' 375–430. ספר חדש אשר יצא לאחורונה בארה"ב דן בהיבטים שונים של להט"ביות אל מול ההלכה האורתודוקסית מפרספקטיבה טיפולית פסיכואנליטית, ראו: Alan Slomowitz and Alison Feit, eds., *Homosexuality, Transsexuality, Psychoanalysis and Traditional Judaism*, London 2019

² ראו אבי שגיא, הרהורים על המכשלות ועל האתגרים בפילוסופיה של ההלכה בתוך: עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, בעריכת אביעזר רביצקי ואבינועם רוזנק, ירושלים 2008, עמ' 27–41; נעם זהר, פיתוח תאוריה הלכתית כבסיס חיוני לפילוסופיה של ההלכה, שם, עמ' 43–63; מנחם לורברבוים, "הלכתא למשיחא"? על תפקידה הדתי של הפילוסופיה של ההלכה, שם, עמ' 89–115; בני פורת, הפילוסופיה של המשפט העברי, דיון מתודולוגי, דיני ישראל, ל (תשע"ה), עמ' 179–213.

³ משה הלבטל, דוד הרטמן והפילוסופיה של ההלכה, בתוך: מחויבות יהודית מתחדשת - על עולמו והגותו של דוד הרטמן א, בעריכת אבי שגיא ואח, תל אביב: תשס"ב, עמ' 13–35.

⁴ ראו למשל: Ronit Irshai, 'Toward a Gender Critical Approach to the Philosophy of Jewish Law (Halakhah)', *Journal of Feminist Studies in Religion* 26, 2 (2010), pp. 55–77; רונית עירשי, שיקול דעת הלכתי והטיות על בסיס מגדרי – ניתוח מושגי, תרבות דמוקרטית 16 (תשע"ה), עמ' 141–185.

מאמר זה מבקש לבחון את התמורות שחלו בהלכה בסוגיית ההומוסקסואליות במסגרתה של האורתודוקסיה המודרנית והן בהלכה הקונסרבטיבית ולטעון כי למרות קרבה הלכתית מסוימת בין הפסיקה האורתודוקסית הליברלית לבין הקונסרבטיבית השמרנית, עדיין ישנה עמדה תאולוגית שונה, הניצבת בתשתית הפסיקה, המבדילה בין שתי התנועות. כפי שיובהר בהמשך, הקרבה ההלכתית נוצרת משום שבארבע עיניים מסכימים פוסקים אורתודוקסים מסוימים שבעיית ההומוסקסואליות היא בעיה קשה מבחינה מוסרית ולמרות זאת, הרטוריקה בדרך כלל היא של עקידה.

הומוסקסואליות גברית – בעיה מוסרית?

לא תמיד נתפסה ההומוסקסואליות כבעיה של מתח בין המוסר להלכה. שהרי תפיסות דתיות מנוגדות לכאורה תכלית הניגוד לתמונה של הליברליזם האינדיבידואלי, המגלם בתוכו תפיסת אדם כיצור אוטונומי נפרד אשר לו היכולת והזכות לבחור את זהותו, אורח חייו וקשריו החברתיים ללא כל לחץ או התערבות חיצונית של סמכות כלשהי. כניסה למחויבות דתית פירושה קבלת עול, או הכפפה של העצמי לסדר נורמטיבי גבוה יותר, תוך ויתור אפשרי על רצונות או צרכים אישיים. ברם, אם כל אדם, מרגע שנכנס למחויבות דתית, מכפיף עצמו למערכת נורמות וערכים אשר עשויה לסתור את רצונותיו, תובנותיו או נטיותיו והוא נדרש להתגבר עליהם כדי למלא את רצון האל, הרי ששאלת ההומוסקסואליות אינה מהווה אתגר מיוחד החורג מרצף של דברים שאדם נדרש למלא אחריהם כחלק ממחויבותו הדתית. לכל היותר ניתן לומר כי מקרה זה הוא מקרה קצה, באשר האדם נדרש לא רק להימנע ממעשים מסוימים, אלא הוא נדרש לכאורה שלא לממש את נטיותיו המינית כלל. אך ברמה העקרונית לא מדובר בבעיה המציבה אתגר השונה באופן מהותי משלל הדפוסים, הנטיות או הרצונות שעליהם נדרש האדם להתגבר כדי לעבוד את האל. יחד עם זאת, לאור העובדה שיותר ויותר גברים דתיים יוצאים מן הארון ומזדהים כהומוסקסואלים, עולה השאלה כיצד יש להתייחס לתופעה חברתית זו לאור האיסור ההלכתי שלכאורה הוא חד משמעי.⁵ האם פוסקי הלכה מזהים את הבעיה הניצבת בפניהם כשונה מאיסורים אחרים, מבחינת האתגר שהיא מציבה לאדם, הנדרש כאמור שלא לממש כלל את מיניותו, והאם עובדה זו נתפסת כבעיה מוסרית?

אפשר להבין טוב יותר את היחס להומוסקסואליות אל מול האיסור ההלכתי, אם דנים בו תחת הפרדיגמה של תאולוגיית העקידה והיחס שבין הדת למוסר. תאולוגיית העקידה היא התפיסה כי ההיענות לדרישותיה של ההלכה כרוכה בחוויית עקידה של

⁵ האיסור על הומוסקסואליות בין גברים מופיע בתורה פעמיים, במסגרת איסורי עריות. ויקרא יח, כב: וְאֵת זָכָר לֹא תִשָּׁכַב מִשְׁכָּבֵי אִשָּׁה תוֹעֵבָה הוּא; ויקרא כ, יג: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֵת זָכָר מִשְׁכָּבֵי אִשָּׁה תוֹעֵבָה עָשׂוּ שְׁנֵיהֶם מוֹת יוּמָתוּ דְמֵיהֶם בָּם.

מכלול הנטיות, הרצונות והצרכים הייחודיים של האדם ובכללם של ערכיו המוסריים.⁶ תאולוגיה זו, שפותחה בהגות היהודית במאה העשרים, בכתביהם של הרב סולובייציק ושל פרופ ישעיהו ליבוביץ, גרסה שלמרות שלמוסר יש מעמד אוטונומי, יש פעמים בהם גם אם יתברר שצו האל אינו מוסרי (והיות ולמוסר מעמד אוטונומי – ניתן לדעת זאת), חובת הציות כלפיו בעינה עומדת. במילים אחרות, גישה זו גרסה שיתכן קונפליקט נורמטיבי ממשי המניח שהאל אכן יכול לצוות ציוויים בלתי מוסריים ולפיכך ייתכנו נורמות דתיות מסוימות שינגדו את הנורמות המוסריות (להלן: תזת הקונפליקט).⁷ גישה נוספת אפשרית תחת הקטגוריה של תאולוגיית העקידה גורסת שצו האל הוא הקובע את המוסר ולכן לא רק שלמוסר אין מעמד אוטונומי עצמאי אלא שצו האל מגדיר את המוסר ולכן לא ייתכן קונפליקט בין שניהם שהרי הם היינו הך (להלן: תזת התלות החזקה).⁸ אמנם, ייתכן שלאדם, שחינוכו הדתי נשען על תובנות של התלות החזקה, ייווצר קונפליקט אישי, אך עם הזמן גם הוא עשוי להתעמעם. זאת משום שההתעמתות עם הממד המוסרי מנכיחה אותו דרך קבע בתודעה (כפי שקורה בתזת הקונפליקט, גם אם מגמת ההכרעה נתונה לכאורה מראש לטובת צו האל) ואילו כאשר למוסר אין מעמד אוטונומי שאינו מותנה בצו האל, הקול המוסרי עצמו הולך ונחלש. לאור זאת יש להבין את היחס ההלכתי העכשווי כלפי הומוסקסואליות. דומה שהוא נגזר במידה רבה מהבנת מעמד האיסור בהקשר לסדר המוסרי הראוי שהתורה חפצה

⁶ לדיון על תאולוגיית העקידה בהקשרים מגדריים שונים ראו: רונית עירשי, העלייה המחודשת של תיאולוגיית ה"עקידה" והשלכותיה המוסריות, ההלכתיות והמגדריות, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כה (תשע"ח), 273–304. וכן: לדיון על תאולוגיית העקידה בהקשרים מגדריים שונים ראו: רונית עירשי, העלייה המחודשת של תיאולוגיית ה"עקידה" והשלכותיה המוסריות, ההלכתיות והמגדריות, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כה (תשע"ח), 273–304. וכן: Ronit Irshai, 'Religion and Morality: Aqedah Theology and Cumulative Revelation as Contradictory Theologies in Jewish Modern-Orthodox Feminism', *Journal of Modern Jewish Studies* 16 (2017), pp. 219–235

⁷ על כך ראו: דני סטטמן ואבי שגיא, דת ומוסר, ירושלים, תשנ"ג. שאלת היחס שבין ההלכה לבין המוסר נידונה באופן נרחב מאוד בספרות המחקרית ואין כאן המקום להרחיב בכך. לסקירה וביקורת של המגמות השונות ראו Louis E. Newman, 'Ethics as Law, Law as Religion: Reflections on the Problem of Law and Ethics in Judaism', in *Contemporary Jewish Ethics and Morality – A Reader*, eds. Elliot. N. Dorff and Louis E. Newman, New York 1995, pp. 79–93. כן ראו את פרק המבוא בספרו של Alan L. Mittleman, *A Short History of Jewish Ethics: Conduct and Character in the Context of Covenant*, Malden 2012, pp. 1–15

⁸ ראו סטטמן ושגיא, לעיל, הע 7. למרות ששגיא סבור שתזה זו כמעט ולא מקובלת במסורת היהודית אני מראה שבדור האחרון יש תפנית חדה בעניין זה בעיקר בהגות החרדית לאומית. ראו: אבי שגיא, יהדות: בין דת ומוסר, תל אביב 1998, וכן עירשי, העלייה המחודשת של תאולוגיית העקידה, לעיל הע 6.

לכונן. כל עוד הוא נתפס כאיסור מתחום המוסר כמו רצח, גניבה או עריות (ואכן במקרא הוא מופיע תחת איסורי עריות),⁹ לא יעלה על הדעת להגמיש אותו או למצוא אופציות פרשניות מקלות כלפי היחס לעוברים עליו. במקרה זה, ההלכה והמוסר נמצאים בהלימה מוחלטת. כשם שחברה לא תסבול בתוכה רוצחים, גנבים ואנסים, כך היא לא תסבול הומוסקסואלים. תחת התפיסה הזאת, אין כמובן שום מוטיבציה ובוודאי שלא לגיימיציה לפתוח את האיסור לפרשנויות חדשות.¹⁰

אבל, ככל שנחלשת עוצמתה של העמדה הרואה בהומוסקסואליות פשע מתחום המוסר, וככל שהומוסקסואלים נתפסים, מבחינה חברתית, יותר ויותר כבני אדם נורמטיביים, ובמיוחד לאור העובדה שהדתיים ביניהם אינם חפצים לעזוב את העולם הדתי ומבקשים הכרה בתוך קהילותיהם הדתיות, הקערה עשויה להתהפך על פיה. מעתה, לא רק שהומוסקסואליות כבר לא נתפסת כתועבה מוסרית, אלא ההפך הגמור הוא הנכון. מי שמבקש לאסור את מימוש הנטייה ההומוסקסואליות הוא הנמצא בעמדת מגננה. מעתה עמדה זו נתפסת כנמצאת בקונפליקט בין המוסר להלכה, שכן הדרישה להימנע לחלוטין ממימוש הנטייה המינית, במיוחד בהשקפת עולם יהודית המחייבת את המיניות, היא, על פי גישה זו, דרישה אכזרית, בלתי אנושית ובלתי מוסרית.

בהקשר זה, מי שמאמין שבקונפליקט אפשרי בין צו האל לצו המוסר יש בכל זאת להיענות לצו האל כפי שגורסת תאולוגיית העקידה, אמנם יכיר בעוול המוסרי שגורם הצו הדתי להומוסקסואלים אך יטען שזהו ניסיון שיש לעמוד בו ויתור את האיסור על כנו. יחד עם זאת, כפי שניווכח להלן, גם אם האיסור לא יתפרש לחלוטין מחדש, אצל חלק מאנשי ההלכה הוא יצומצם באופן כזה שדרגת חומרתו תתפס באופן ניטרלי יותר מבחינה מוסרית וכניצבת באותו מישור כמו איסורים דתיים אחרים (כדוגמת האיסור לחלל שבת או לאכול מאכלות אסורים) שאינם נקשרים בתודעה עם תועבה מוסרית.¹¹ מהלך פרשני מסוג זה מפחית את המטען הערכי השלילי שנלווה לאיסור על משכב זכר ומאפשר למעשה את קבלתם של הומוסקסואלים דתיים לתוך הקהילה הדתית כתחברים לגיימיים. תפיסה זו גם מסייגת את תחולת האיסור רק למעשה המיני עצמו, בעוד ביטויים הומור

⁹ האיסור על משכב זכר מופיע בין איסורי עריות, איסור העברת הילדים למולך ואיסור משכב עם בהמה ומכונה תועבה. ראו ויקרא פרק יח; ויקרא פרק כ.

¹⁰ כך סבר ככל הנראה הרב משה פינשטיין. ראו: שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ד סימן קטו.

¹¹ הרב ליכטנשטיין למשל גורס שיש לקבל הומוסקסואלים כפי שמקבלים מחללי שבת. בכך הוא אינו מבטל כמובן את האיסור אך מוריד מן המטען הערכי השלילי הנלווה אליו ומאפשר יחס מכבד יותר כלפי הומוסקסואלים. ראו: <http://www.jidaily.com/ab59c>. זוהי גם עמדתו של הרב מיכאל ברויד המפנה בהקשר זה לדברים נרחבים יותר של הרב ליכטנשטיין. ראו: <http://haemtza.blogspot.com/2016/10/the-biggest-challenge-to-faith-of-our.html>

ארוטיים בין גברים לא ייחשבו ככלולים בו.¹² ייתכן ומהלכים פרשניים אלה ואחרים נובעים מן התחושה שאכן נגרם כאן עוול, ולכן גם אם בסופו של דבר צו האל גובר, יש לצמצם את ההתנגשות עם המוסר עד למינימום. במובן זה סוגיית ההומוסקסואליות מדגימה היטב את הטענה לפיה מי שמכיר במעמדו האוטונומי של המוסר, למרות שמחזיק בתזת הקונפליקט, יבקש בסופו של דבר לצמצם ככל האפשר את ההתנגשות בין צו האל לצו המוסרי.¹³ לעומת זאת, מי שאינו מקבל את תאולוגיית העקידה ואינו מאמין שיש להקריב את התובנות המוסריות בשם צו האל, יהיה מוכן לפרש את האיסור מחדש כך שלא יתנגש עם העמדה המוסרית שאינה רואה שום אפשרות לשלול לחלוטין מאדם את חירותו המינית.

בעוד שבאורתודוקסיה המודרנית, תאולוגיית העקידה מכתובה, במרבית המקרים, את הפרשנות ההלכתית (לפחות ברמה ההצהרתית הגלויה), ולכן גם אם האל מצווה ציוויים שעל פניו מתנגשים עם התובנות המוסריות העכשוויות (הדרישה להדחקה מוחלטת של המיניות וכמובן גזירת הרווקות והבדידות), האדם נדרש להקריב או לעקוד את נטיותיו לטובת צו האל, הרי שבתנועה הקונסרבטיבית לא כך הם פני הדברים. גם העמדות ההלכתיות השמרניות יותר בתנועה זו, כפי שניווכח להלן, שאינן מוכנות להתיר כל קרבה מינית בין שני גברים, מגינות על עמדתן בטענה שאין זה בלתי מוסרי מצד האל לצוות על כך. העמדות הליברליות יותר, חולקות בראש ובראשונה על הטענה הזאת ודחייתה מאפשרת למעשה פסיקה מתירנית יותר. המחלוקת בתנועה הקונסרבטיבית אינה אם כן בדבר הלגיטימיות של תאולוגיית העקידה (שאינה נתפסת כלגיטימית), אלא בשאלה האם הסיטואציה שבה אדם נדרש לוותר על מימוש נטייתו המינית כרוכה בעקידת תובנות מוסריות או לא. המוטיבציה הפרשנית נעוצה בראש ובראשונה בשאלה עד כמה מבין הפוסק את הבעיה ההומוסקסואלית כבעיה מוסרית ומהי עמדתו התאולוגית בשאלת היחס שבין הציווי האלוהי לבין צו המוסר.

בדברים שלהלן אני מבקשת לעקוב אחר השינויים החלים בתוך התנועה האורתודוקסית מודרנית ולאחר מכן לבחון כמה פסקי הלכה בתנועה הקונסרבטיבית ולהציע כאמור שתאולוגיית העקידה היא הנותנת פשר למהלכים הפרשניים הננקטים. אין כוונת הדברים להציע סקירה היסטורית או ניתוח היסטורי מדוקדק של התגובות

¹² עמדה זו מקובלת אפילו בקרב באורתודוקסיה החרדית. ראו למשל את עמדתו של הרב אהרון פלדמן (ראש ישיבה חרדית ליטאית, נר ישראל, בארה"ב), הסבור שהביטוי תועבה מתייחס אך ורק למעשה המיני ולא לתשוקות או נטיות הומוסקסואליות: Aharon Feldman, 'A Torah View on Homosexuality', *Dialogue* 3 (2012), pp. 9-23. על ההבחנה בין הנטייה לבין המעשה, ראו במאמרה של רוס, לעיל הע 1.

¹³ ולהפך, מי שמחזיק בתזת התלות החזקה לפיה צו האל קובע את המוסר לא יגלה מוטיבציה פרשנית בכדי לנסות ולהקל את מצוקתם של הומוסקסואלים דתיים. ראו עירשי, העליה המחודשת של תאולוגיית העקידה, לעיל הע 6.

ההלכתיות להתפשטות תופעת ההומוסקסואליות בעולם האורתודוקסי מודרני בשלושת העשורים האחרונים, אלא לסקור באופן כללי את המגמות העיקריות תוך ניסיון לעמוד על התשתית התאולוגית העומדת בבסיסם.

התפתחויות בעולם האורתודוקסי מודרני

ההתייחסויות בעולם האורתודוקסי מודרני לתופעת ההומוסקסואליות עוברות בארבעים השנים האחרונות מפנה איטי והדרגתי, החל מתפיסה השוללת את האפשרות שהנטייה היא טבעית ולא ברת שינוי ועד לעמדה המכירה בכך שמדובר בנטייה טבעית, מולדת, שבמקרים רבים אינה ברת שינוי ולכן דורשת התייחסות הלכתית יצירתית.

האורתודוקסיה המודרנית החלה לעסוק בנושא החל משנות השבעים של המאה העשרים, אך באופן שולי למדי¹⁴ המגמה העיקרית שרווחה אז הייתה להכיר בקיומה של הנטייה, אך ההנחה המקובלת גרסה שהיא ניתנת לשינוי. יש שחשבו שניתן להתייחס להומוסקסואליות כמחלה (illness) ולכן ניתן להחיל על העובר על איסור משכב זכר את הקטגוריה של אנוס, עד שטיפולים שונים יסייעו בהיפוך הנטייה המינית.¹⁵ ההכרה בקיומה של הנטייה גררה עמדה מעניינת לגבי היקפו של האיסור. אם רוב מוחלט של הגישות סברו שהאיסור כולל רק את המעשה המיני בעוד שהנטייה (כלומר תשוקות או רגשות הומוארוטיים) אינה נתפסת כאסורה, הרי שדבריו של הרב בלייך (מראשי ישיבת יצחק אלחנן, Yeshiva University) מציעים עמדה שונה:

One should be aware of the distinction between homosexuality and homosexual conduct. Some individuals are sexually attracted to members of their own sex...This deeply felt attraction may or may not find expression in overt sexual activity. Persons afflicted in this manner are homosexuals even if they remain celibate... There is indeed strong reason to believe that Judaism regards homosexuality (as distinct from homosexual conduct) as pathological. If homosexuality is an aberration, then, of course, a cure must be attempted...Thus, Jewish teaching would require that the homosexual seek psychiatric help designed to overcome this tendency...¹⁶

¹⁴ ראו למשל Norman Lamm, 'Judaism and the Modern Attitude to Homosexuality', in *Encyclopedia Judaica Year Book 1974*, Jerusalem 1974, pp. 194–205; J. David Bleich, 'Homosexuality', in *Judaism and Healing: Halakhic Perspective*, New York 1981, pp. 69–73, וכן במאמרה של רוס, לעיל, הע 1.

¹⁵ ראו לאם, לעיל.

¹⁶ בלייך לעיל עמ 70–71.

על פי דברים אלה, היהדות אמנם אוסרת על המעשה המיני בין שני גברים אך רואה גם את הזהות ההומוסקסואלית, כלומר את המשיכה ההומוארוטית, כסטייה שיש להירפא ממנה. בהקשר זה, מעניין לציין שבניגוד למגמה הרווחת בשנות השבעים והשמונים, המבחינה בין הנטייה לבין המעשה כדי לדון דווקא בזהות ההומוסקסואלית ובריפוייה, הרי שמגמות עכשוויות ינצלו הבחנה זו כדי להדגיש את חומרת המעשה המיני, תוך השלמה גוברת והולכת עם הנטייה, כלומר עם זהות ההומוסקסואלית.

כך, למשל, בשנות התשעים כתב הרב רונן לוביץ מאמר ובו הוא כבר מקבל את ההנחה שאפשרות הגמילה נשללת על ידי אנשי מדע רבים וממליץ על יחס סובלני כלפי ההומוסקסואלים מהבחינה המעשית, תוך הדגשת חומרת האיסור (האקט המיני לכשעצמו) מבחינה חינוכית.¹⁷ מאמר זה היה בבחינת סנונית ראשונה בעיסוק בנושא באורתודוקסיה המודרנית בישראל. בשנת 2004 יצא לאור ספרו של הרב חיים רפפורט מלונדון, המשויך לתנועת חב"ד, אשר מציע גישה דומה ותומך במגמה זו.¹⁸

המאמר Gayness and God יצא לאור בארה"ב בשנת 1992, תחת שם העט: רבי יעקב לבדו. מאמר זה היה הווידי הראשון של רב אורתודוקסי מודרני על נטייתו ההומוסקסואלית. לימים הסתבר שנכתב בידי סטיבן גרינברג, רב אורתודוקסי והומוסקסואל מוצהר, אשר פיתח בעקבות מאמר זה את עמדתו בעניין אותה פרסם בספר מקיף בנושא שיצא באנגלית בשנת 2004 ובעברית בשנת 2013.¹⁹ גרינברג, אשר למד בשיבות בארה"ב ובישראל, גולל את סיפורו האישי ואת מצוקותיו הקשות בדרך להכרה הבלתי נמנעת בדבר נטייתו המינית האסורה, אך יחד עמה גם את אהבתו לאל ואת רצונו להמשיך לקיים את המצוות ולהשתייך לקהילה האורתודוקסית. מעבר לאמפתיה, ולהבנה לגבי ההתלבטויות הקשות של מי שמעוניין להמשיך ולשמור על אורח חיים דתי אך אינו יכול לוותר על זהותו המינית, שהספר מנסה לעורר הוא מציע, לראשונה במסגרת האורתודוקסיה, שייתכן לפרש את האיסור כחל רק על יחסי ניצול והשפלה. על פי הרציונל הזה, מין בין גברים ייאסר רק אם נועד להפעיל את כוחו ובעלותו של המשתתף האקטיבי, כאשר מדובר ביחסים שוויוניים:

¹⁷ רונן לוביץ, עמדת היהדות כלפי יחסים בין בני מין אחד, וקווים מנחים ליישומה בחינוך, מים מדליו 5 (1996), עמ' 233–251. הרב לוביץ הוא מהרבנים המובילים של ארגון בית הלל, ארגון רבני אורתודוקסי מודרני ליברלי המשלב גם נשים תלמידות חכמים בהנהגת הארגון.

¹⁸ Chaim Rapoport, *Judaism and Homosexuality: An Authentic Orthodox View*, London Vallentine Mitchell, 2004

¹⁹ Steven Greenberg, *Wrestling with God and Men: Homosexuality in the Jewish Tradition*, Madison 2004; סטיבן גרינברג, עם אלוהים ועם אנשים: ההומוסקסואליות במסורת היהודית, תל אביב 2013.

...ראינו שהומרארוטיות בספר בראשית לעולם לא מופיעה מחוץ להקשר של אלימות. חם אונס את אביו...האלימות בביטוי המיני בין גברים ממשכה בסיפור סדום...אם כן, מה שספר ויקרא אוסר ככל הנראה, הוא את ההשפלה של האחר באמצעות חדירה מינית, ואת ההסכמה של אדם להיות מושפל על ידי מתן היתר לפגיעה כזו בגופו הזכרי. אין כוונתי לומר שהפסוק אוסר אונס של גבר, למעט יחסי מין בין שני גברים בוגרים בהסכמה. כוונתי למהו הרבה יותר מחייב ובעייתי...נראה שספר ויקרא טוען, שכל סוג של יחסי מין בין גברים אינו יכול שלא להיות השפלה בזויה ומתועבת של גבר אחד על ידי גבר אחר. בתרבויות עתיקות רבות, להיות נחדר על ידי גבר אחר היה שיאו של הביזיון, משום שבכך הגבר הושלך אל התחום הנשי. גם תרבות חז"ל האמינה בתפיסה זו.²⁰

אך ספרו של גרינברג, שאולי השפיע בקרב הקהילה האורתודוקסית מודרנית בארה"ב, עדיין לא סדק את חומות השתיקה וחוסר ההתייחסות לנושא בישראל. את המפנה ביחסם של רבים מהרבנים הדתיים (שאינם חרדים) בישראל, ניתן לייחס בעיקר לחשיפה הולכת וגוברת לסיפוריהם האישיים של בחורים דתיים אשר יצאו מן הארון והעידו הן על האתונטיות של התופעה והן על היקפה.²¹ האינטרנט היה אחד הכלים המרכזיים בתפנית זו, כיוון שאיפשר פנייה ישירה אל רבנים (באמצעות שו"תים מקוונים) וגילוי המצוקה מבלי להיחשף. העלייה המספרית של הומוסקסואלים דתיים שאינם מוכנים לעזוב את מחויבותם ההלכתית רק בשל נטייתם המינית וחשיפת מצוקתם הקשה, גררה בהדרגה אמפתיה במקום דחייה והסתייגות, ובעיקר את ההכרה שלא מדובר במציאות הפוסחת על החברה הדתית. בעקבות כך קמו בישראל, במהלך העשור הראשון של המאה ה-21, ארגונים של הומוסקסואלים דתיים וכן אתרי אינטרנט פעילים.²² ארגונים

20 גרינברג, לעיל, עמ' 182.

21 ראו למשל את פרסומה של חוברת שכתב בן ישיבה, הנושאת את השם: דבר הסמוי מן העין – קונטרס מקיף בנושא נטיות הפוכות שהופיעה באתר של ארגון כמוך בישראל (הומואים אורתודוקסים דתיים) בשנת 2011. בחוברת זו שנשלחה לכ-250 רבנים ואנשי חינוך מגולל הכותב את סיפורו האישי, את לבטיו ומצוקותיו כאדם דתי שאינו מעוניין לעבור על איסור משכב זכר אך גם אינו יכול להתכחש לזהותו המינית הברורה. לכך הוא מוסיף דיון הלכתי ארוך ומפורט, שיח טיפולי ושיח מדעי. כמה רבנים מובילים כתבו שהחוברת השפיעה מאוד על התייחסותם לנושא. ראו למשל את דבריו של הרב רא"ם הכהן, ראש ישיבת ההסדר עתניאל: <https://www.kamoha.org.il/?p=26796>. עוד על היקפה של התופעה בישראל ניתן ללמוד מן הסרטים המופקים על ידי יוצרים בקהילה הדתית בהקשר זה. על כך ראו: Gilad Padva, 'Gay Martyrs, Jewish Saints and Infatuated Yeshiva Boys: The Emergence of the New Israeli Religious Queer Cinema', *Journal of Modern Jewish Studies* 10, 3 (2011), pp. 421–438.

22 ראו את האתרים רשמיים של הומוסקסואלים דתיים: חברותא, וכמוך.

אלה מצהירים על מחויבות מלאה להלכה בגרסתה האורתודוקסית וחבריהם בוחרים להמשיך ולחיות בתוך החברה הדתית.

במהלך שנים אלה ישנם רבנים הממליצים על טיפולי המרה (אם כי הם שייכים בעיקר לזרם החרדי לאומי).²³ יש אף שהציעו להומוסקסואלים להינשא, גם אם לא לאישה הטרוסקסואלית (תוך כדי הנמכת ציפיות וכרע במיעוט), הרי שלפחות ללסבית כדי לקיים את מצוות פרו ורבו.²⁴ המלצות כאלה עדיין נשמעות מפי רבנים אך קשה לומר שעמדה זו הפכה לעמדת הרוב. אדרבא, דומה שההפך הוא הנכון, וכי רוב מוחלט של הרבנים שולל זאת.²⁵ רבנים המזוהים באופן מובהק עם האורתודוקסיה המודרנית הבינו בהדרגה שהנטייה בלתי הפיכה והפחיתו ככל האפשר את המטען השלילי הנלווה לאיסור תוך גילוי אמפתיה ואהדה למצוקות ההומוסקסואלים הדתיים.²⁶

בהקשר זה מעניין לציין את דבריו של הרב שרלו, הנפגש רבות עם הומוסקסואלים דתיים. הוא סבור ששנטייה הומוסקסואלית אינה מנוגדת לטבע. אדרבא, למרות היותה טבעית, התורה דורשת להתגבר עליה, כמו על נטיות טבעיות אחרות:

ש. האם העובדה שהתורה אסרה את זה, אינה קובעת שזה לא טבעי?

ת. שמעתי את הטיעון הזה, אולם הוא נראה לי מנוגד ממש לדברי תורה עצמם. האם יכול אדם לטעון כי התורה האוסרת נישואי ממזר לבת ישראל היא טבעית לאדם, והוא לא חש תאוה לבנות ישראל? האם יכול אדם לטעון כי אין אדם חש תאוה לציבורגר בשל העובדה שזה אסור? מעבר לכך, חז"ל עצמם לימדונו לומר אל תאמר אי אפשי בבשר חזיר, אלא אפשי ואפשי... ואיך ניתן לומר טענה תורנית מעין זו. דווקא השבוע, בקוראנו את פרשת העקדה, אנו למדים כי לעתים נתבע האדם לעקוד את עצמו על מזבח מצוות ד.²⁷

דברים אלה מנוגדים לחלוטין לקביעה של הרב פינשטיין באמצע שנות השבעים – למשכב זכור ליכא [אין] שום תאוה מצד הבריאה וכל התאוה לזה הוא רק תועה מהטבע

23 למשל ארגון עצת נפש של הרב אבינר.

24 כך המליצו הרבנים רוטשטיין ובורשטיין. ראו רוס, לעיל הע 1.

25 ניתן לומר שראש המתנגדים לכך הוא הרב יובל שרלו אשר באופן עקבי מזהיר מאוד מפני האפשרות של נישואים מעין אלה וכתב פסקי הלכה מפורשים בעניין. ראו <http://havruta.org.il/archives/1700>; <http://shut.moreshet.co.il/shut2.asp?id=51763>; <http://shut.moreshet.co.il/shut2.asp?id=12419>

26 הכתיבה בהקשר זה רבה. ראו את הפרסומים השונים באתרים של הומוסקסואלים דתיים הנוכרים לעיל.

27 הרב יובל שרלו, הומואים ביהדות – הדיון ההלכתי, *ynet*, 1.1.09, <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3648683,00.html>

לדרך אחר²⁸ – וכבר עמדתי במקום אחר על המשמעות ההומופובית של דברי הרב פינשטיין היוצר למעשה את הקטגוריה ההומוסקסואלית כמנוגדת לטבע ולפיכך כאחרת וכלא נורמלית.²⁹ היות והרב פינשטיין לא סבר שמדובר בנטייה טבעית. הוא גם לא נדרש לבעיית ההתגברות עליה. ברם, ככל שיש נכונות להכיר בטבעיותה של הנטייה ויותר מכך, אף בחוסר היכולת להתגבר עליה, כך הוויתור או הקורבן הנדרש מצד הומוסקסואל המעוניין להמשיך ולהיות נאמן להלכה גדול יותר. מכאן ניתן להבין את עוצמת הרטוריקה של העקידה בדבריו של הרב שרלו, שאליה אחזור בהמשך הדברים.

בשנת 2010 פורסם לראשונה בישראל (ובמקביל גם בארה"ב), מסמך עקרונות אשר למעלה ממאה רבנים אורתודוקסים חתומים עליו, ועוד רבים אחרים הביעו את הסכמתם אליו אך לא חתמו בגלוי.³⁰ מסמך זה מפרט את העקרונות האורתודוקסיים העכשוויים לגבי הומוסקסואליות ולגבי הומוסקסואלים ובו אנו עדים לכמה שינויים חשובים. כך למשל הדרישה הבלתי מתפשרת לטיפול המרה יחד עם הרעיון שניתן לדרוש מגברים אלה להינשא בנישואים הטרנסקסואליים ירדו מסדר היום והיחס המכבד והמכיל לאדם ההומוסקסואל וקבלתו לקהילה הדתית עוגן באופן רשמי. להלן כמה מעקרונות היסוד שהתקבלו:

1. יש להכיר בכך שהנטייה המינית ההומוסקסואלית עשויה להיות בלתי הפיכה.
2. האיסור ההלכתי הוא על המעשה המיני (משכב זכר) – בניגוד לנטייה עצמה שלא נאסרה. האדם בעל הנטייה ההומוסקסואלית החפץ להמשיך ולדבוק באורח חיים דתי יצטרך לעמוד בניסיון הקשה הזה.
3. אין לחייב אדם הומוסקסואל להתחתן בנישואים הטרנסקסואליים.
4. חל איסור הלכתי מוחלט על גילויי העלבה, שנאה או אלימות כלפי הומוסקסואליים.

28 שו"ת אגרות משה, אורח חיים חלק ד סימן קטו.

29 ראו: Ronit Irshai, 'Homosexual Identity and Masculinity in Contemporary Ultra-Orthodox Jewish Law (Halakhah)', *Oltre l'individualismo. Relazioni e relazionalità per ripensare l'identità*, ed. Lorella Congiunti, Giambattista Formica and Ardian Ndreca, Rome 2017, pp. 399–418

30 לגבי המסמך באנגלית ראו: <https://statementofprinciplesny.blogspot.com>. כמו כן ראו את עמדתו של זאב פרבר, רב אורתודוקסי מודרני, המציע באופן עקיב עמדה הלכתית ליברלית לגבי הומוסקסואליות, אשר נמנע מלחתום על המסמך, למרות גישתו המקרבת, בין השאר משום שבהצהרה זו עדיין מצדדים הרבנים בטיפול המרה: <https://morethodoxy.org/2012/01/11/>; <https://homosexuals-in-the-orthodox-community-by-rabbi-zev-farber>. המסמך בעברית הופיע בעבר באתר של הו"ד – ארגון של הומוסקסואלים דתיים שנסגר בינתיים וכיום לא ניתן למוצאו ברשת. אנגלנדר ושגיא עומדים על ההבדלים בין המסמכים בעברית ובאנגלית בספרם, לעיל הע 1, עמ' 185–189.

5. האדם ההומוסקסואל אמור להיות חבר בקהילה הדתית לכל דבר ועניין. בכלל זה, הוא מצטרף למניין, מברך את ברכת הכוהנים, עולה לתורה, כשר לעדות ואין היחס אליו שונה מהיחס לכל יהודי אחר.

ניתן אם כן לומר שמאז דבריו החריפים של הרב פינשטיין באמצע שנות השבעים, אשר שלל מכל וכל את האפשרות שהומוסקסואליות היא נטייה טבעית, ומאז דבריו של הרב בלייך, אשר הובאו לעיל, שלא רק המעשה אלא גם התשוקה ההומוסקסואלית היא פתולוגית, השתנו העמדות. בעולם האורתודוקסי-מודרני, מקובלת באופן נרחב ההנחה שמדובר בנטייה טבעית. הדרישה היא להימנע רק מן המעשה. אמנם, חלוקת הדעות לגבי מידת המוחלטות של הנטייה המינית, כלומר לגבי היכולת של הומוסקסואלים לשנותה, ומכך גם נגזר היחס השונה לטיפול ההמרה.³¹ ההכרה בנטייה ההומוסקסואלית כנטייה טבעית שוללת את תפיסתם של ההומוסקסואלים כחריגים או סוטים ומחזירה את הדיון ההלכתי בעניין זה לשורשיו החז"ליים. שכן, אם נקבל את טענת סטלו ובויאריין, חז"ל לא החשיבו משיכה מינית לגברים כיוצאת מן הכלל ואין שום ראייה לכך שחז"ל הגדירו אנשים בהתאם לאובייקט התשוקה המינית שלהם (כמו בעולם העתיק בכלל). תשוקה חד מינית, סבור סטלו, לא היתה פרובלמטית עבור חז"ל וברוח זו קובע בויאריין שהטרוסקסואליות הוא מוסד ייחודי של התרבות האמריקאית האירופית העכשווית, ומה שמגדיר אותה הוא לאו דווקא הטאבו על מעשים חד מיניים או ההנחה שחלק מהאנשים (או רובם) מעדיפים לקיים יחסי מין עם אנשים שאינם בני מינם, אלא רק ההנחה שהתשוקה החד-מינית אינה נורמלית. קביעה זו היא שיוצרת הומופוביה.³² ההכרה בכך שמדובר בנטייה טבעית מחזירה את ההומוסקסואלים אל חיק הנורמליות, לכל הפחות מבחינה הלכתית, אם כי אין פירושו של דבר שהיחס החברתי אליהם הוא כזה. אדרבא, עצמת הרבנים מלמדת שלמרות התמורות ההלכתיות היחס בקרב הקהילות הדתיות אל הומוסקסואלים הוא עדיין כאל חריגים ושונים אם לא מעבר לכך. ניתן אם כן לסכם את המגמות המתוארות לעיל על פני שלושה צירים מרכזיים:

³¹ האמביוולנטיות לגבי טיפולי ההמרה ובעיקר לגבי פועלו של הרב אבינר בתחום זה, ניכרת בדברי הרבנים. אחד הביטויים המובהקים לכך הם דבריו של הרב רא"ם הכהן שהובאו לעיל. ראו: <https://www.kamoha.org.il/?p=26796>, אמנם מדבריו ניתן להבין כי הסתייגותו נובעת ככל הנראה מהאופן שהטיפולים מבוצעים ולא מעצם הלגיטימציה שלהם. ככלל, בקרב הרבנים המובילים העוסקים בנושא, אנו שומעים פחות על הפנייה לטיפולים אלה, אם כי, היות והפונים אליהם מוזמנים לרוב להתייעצות אישית, אין לשלול על הסף את האפשרות שהמלצה מעין זו ניתנת כאשר הרב סבור שהדבר עשוי לעזור או אם הרב מתרשם שהנטייה חלשה.

³² Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct*; Michael Satlow, "They Abused Him like a Woman": Homoeroticism, Gender Blurring, and the Rabbis in Late Antiquity', *Journal of the History of Sexuality*, 5 (1994), pp. 1–25

1. היחס לנטייה ההומוסקסואלית – בהדרגה היא נתפסת כנטייה טבעית, וקיימת הבנה גוברת והולכת שלא ניתן להתגבר עליה באמצעות טיפולי המרה למיניהם.
2. היחס לאדם ההומוסקסואל – בהדרגה הופך היחס לאנושי ומכבד, והקהילות הדתיות נדרשות להכילו בקרבן ולקבלו.
3. היחס להקמת משפחה הטרוסקסואלית – בהדרגה הולכת ונשללת אפשרות זאת כאפשרות שאינה לגיטימית מבחינה הלכתית בשביל הומוסקסואלים.

לאור המגמות המתוארות לעיל, עולה במלוא חריפותה שאלת גבולות הפרשנות בהלכה האורתודוקסיתמודרנית והיחס בינה לבין עולם הפסיקה הקונסרבטיבי. בהמשך הדברים אני מבקשת להציע שתאולוגיית העקידה היא שנותנת פשר למהלכים הפרשניים הננקטים בשתי התנועות.

תאולוגיית העקידה

עד כה, לא נתקלנו בטיעון מפורש המציג את העמדה שלא ניתן למנוע מאדם לבטא את מיניותו, כעמדה מוסרית העומדת בקונפליקט עם האיסור ההלכתי. אדרבא, לפחות ברובד הגלוי, המתפרסם מעל דפי הרשת, דומה שהעקידה היא של הגבר הנדרש להתגבר על נטיותיו ולא עקידת המוסר. כלומר, עצם הדרישה להתגברות על הנטייה אינה מוצגת כקונפליקט בין גישה מוסרית לבין הצו הדתי. לפיכך עולה השאלה כיצד יש לפרש את רטוריקת העקידה המוזכרת הן בדבריו של הרב שרלו (בקוראנו את פרשת העקדה, אנו למדים כי לעתים נתבע האדם לעקוד את עצמו על מזבח מצוות ד), הן במסמך הרבנים (יצטרך לעמוד בניסיון הקשה הזה) והן במקומות נוספים. האם כאשר הם מדברים על עקידה הם סבורים שהדרישה לאסור על מימוש נטייה, שלשיטתם היא טבעית לאדם וכנראה גם לא הפיכה, היא בלתי מוסרית ובכל זאת יש להישמע לאיסור (כלומר העקידה היא לא רק של מי שאמור להתגבר על נטיותיו אלא גם של הפסיקה שעוקדת את התובנות המוסריות אל מול מה שמתפרש כצו האל), או שמא הדרישה לאי מימוש הנטייה אינה עומדת לדעתם בסתירה לתובנות מוסריות.

על פניו סביר להניח שהשימוש השגור במונח עקידה מכוון להשעיית השיפוט המוסרי ולהתגברות הצו הדתי, כפי שעולה מפשט הכתובים בסיפור עקידת יצחק. הדברים אף מסתברים יותר בהינתן העובדה שתאולוגיית העקידה רווחת מאוד באורתודוקסיה המודרנית ובעיקר בקרב הרבנים אשר הושפעו מהגותו של הרב סולובייצ'ק.³³ על פי

³³ הרב ליכטנשטיין למשל מאמץ גישה זו. על כך ראו חיים נבון, הלכה ומוסר בהגותו של הרב ליכטנשטיין בתוך: מה אהבתי תורתך - מתורתה ומדרכה של ישיבת הר עציון במלאות מ"ה שנים להיווסדה, בעריכת יצחק רקנטי ושואל ברט, אלון שבות תשע"ד, עמ שטז-שכט. בפרשנות דומה

גרסתם, למוסר מעמד עצמאי אך במקרים של קונפליקט בין צו המוסר לבין ההלכה – גוברת ידה של ההלכה. לדעתי קשה להניח שהשימוש בטרמינולוגיה של עקידה אינו לוקח בחשבון שמדובר כאן בדרישה בלתי מוסרית בעליל. שכן, ככל שמכירים בכך שהנטייה טבעית ובלתי הפיכה, קשה שלא לראות את הקושי המוסרי בדרישה הגוזרת על הומוסקסואלים בדידות לכל חייהם והימנעות מוחלטת ממימוש מיניותם. דרישה כזו עומדת בסתירה מוחלטת לאתוס היהודי לגבי זוגיות ומיניות.³⁴ את אחת הדוגמאות המובהקות לכך ניתן למצוא בדבריו של הרב יעקב מרדכי, העומד בראש ישיבת ההסדר שבגוש עציון:

שאלה קשה מאין כמותה היא מהו גבול הקרבה המותר בין שני חברים לחיים. התורה אוסרת במפורש, ובאיסור חמור ביותר, את המגע המיני. קרבה פחותה ממנו מדין סייג נידונה מעט בחז"ל ובהלכה, ואין בה כדי למלא שולחן ערוך מסודר. לדעתי, ניתן למשוך את גדרי האיסור עד קצה גבול החומרה, אך דומה שאין להחמיר עם מי שאין פורקן כשר לכוחותיו המיניים, שהרי כל חומרה עלולה להוליד קולא אצל מי שיתיאש מיכולתה של ההלכה לענות על צרכיו הבסיסיים. השאלות דורשות שיקול דעת גדול ועמוק, ודומה שיפה עשו רבני דורנו שלא ניסחו משנה ברורה וסדורה בעניין, והותירו שיקול דעת של בדיקת כל מקרה לגופו על פי מצבו של השואל. מכל מקום, קיימת ציפייה מכל בעל נטיות הפוכות לאמץ לעצמו רב תלמיד חכם וירא שמים.³⁵

דברים אלה הם המקלים ביותר, ככל הידוע לי (מבחינת ההתייחסות המעשית למיניות), שכתב בפומבי רב אורתודוקסי מודרני. הם מבטאים לדעתי היטב את הקונפליקט בין הצו הדתי לבין התחושה המוסרית שלא ניתן לאסור לחלוטין כל פורקן

מצדד קלמן נוימן, במאמר המסכם את עמדתם של הרב ליכטנשטיין והרב עמיטל בשאלת היחס בין המוסר וההלכה אל מול העקידה. נוימן סבור שהרב ליכטנשטיין החזיק בתזת הקונפליקט אך סבר שהמודעות לקיום הסתירה עשויה להשפיע על פרשנות ההלכה באופן שיפתור את הקונפליקט. ראו באותו הקובץ: קלמן נוימן, על עוז ועל ענווה: המוסר הטבעי כשאלה הגותית, ציבורית וחינוכית שם, עמ' שב-שטו. הרבנים שרלו ונבון, המרבים לעסוק בסוגיית ההומוסקסואליות, כתבו באריכות על תאולוגיית העקידה. ראו: יובל שרלו, בין משכן לעגל – התחדשות דתית מול רפורמה ועזיבתה, ירושלים תש"ס; חיים נבון, גשר בנות יעקב – מעמד האשה בהלכה – בין עבר לעתיד, תל אביב 2011; חיים נבון, נאחז בסבך – שערים להגותו של הרב סולובייץ יק, מעלה אדומים תשס"ו. בהקשר זה ראוי לציין את ביקורתו הנוקבת של הרב פרופ דוד הרטמן על תפיסותיו התאולוגיות וההלכתיות של הרב סולובייץ יק. על כך ראו: דוד הרטמן (עם צרלי בקהולץ), שונא שקרים ה – המסורת היהודית: חשבון נפש, ירושלים 2018, בעיקר בעמ' 128–137.

יחד עם זאת, לפחות לגבי הרב שרלו, אני סבורה ששנמרת עמימות עקבית בעניין זה וקשה להכריע מהי עמדתו באשר ליחס שבין ציווי אלוהי לציווי מוסרי. על כך ראו עירשי לעיל, הע' 6 העלייה המחודשת.

הרב יעקב מרדכי, מוסף שבת של העיתון מקור ראשון, טו אלול, תשס"ט (ההדגשה שלי).

34

35

מיני בין הומוסקסואלים, אם כי הוא משאיר את הפרטים להדרכה אישית בין הרב לשואל. בניגוד לכך נראה בהמשך שבתנועה הקונסרבטיבית, בשל דחייה מוחלטת של תאולוגיית העקידה, ההנחיה של הרב דורף ועוד יותר מכך של הרב גורדון תהיה ברורה וגלויה לחלוטין.

בשנים האחרונות ניתן לראות שהמתח בין האיסור ההלכתי לבין האינטואיציה המוסרית נעשה חריף במיוחד. ככל שהולכת וגוברת באורתודוקסיה המודרנית המגמה להכיר באוטנטיות של הרגשות ההומוסקסואלים ובכך שהנטייה המינית היא בלתי הפיכה וככל שגוברת האמפתיה לסבלם, כך מחריפה רטוריקת העקידה. דוגמה לכך ניתן לראות בגילוי דעת הלכתי של רבני בית הלל בישראל, הנחשב לארגון הליברלי ביותר באורתודוקסיה המודרנית בישראל שפורסם בשנת 2016:³⁶

האיסור על קיום יחסים בין בני זוג מאותו מין הוא מן התורה. התורה תורת נצח ולא תהא מוחלפת, ועל כן אין דרך להתיר קיום יחסים בין בני אותו מין...בעלי נטייה חד מינית הנשמרים מהאיסור הם מגיבורי כוח עושי דבר ה.³⁷

גם אם אין בפרסום זה שינוי משמעותי מהצהרת הרבנים משנת 2010, הרי שיש לשים לב להדגשת נצחיותה של התורה והעובדה שלא ניתן לשנות את האיסור מחד, ומאידך להדגשת חריפות הוויתור הנדרש מן ההומוסקסואלים (גיבורי כוח). רטוריקה חזקה מהווה לרוב אינדיקציה לכך שהקושי להחזיק באמונה בתוקפו הנצחי של האיסור על משכב זכר אל מול המציאות הוא גדול. במסמך זה, הרטוריקה המבטאת את תאולוגיית העקידה היא ברורה, גם אם הדברים אינם מוצגים כדילמה בין תובנות מוסריות עכשוויות לבין ההלכה. הניסוח החד משמעי הקובע שתורת הנצח לא תהא מוחלפת מניח במשתמע שגם אם מדובר בדילמה מוסרית קשה, אין להחליף את ערכי התורה במוסר הרווח. נקודה זו גם מתבררת מהמשך הדברים:

סוגיית החד מיניות מביאה במבוכה בקרב רבים מבני קהילתינו... ניכור כלפי מה שנראה כסטייה חמורה מדרכה של תורה וסלידה מהאחר השונה. לצד זאת, השפה הציבורית שפשתה בה הליברליות, זו המבקשת לתת לכל אדם לעצב את חייו ללא התערבות מבחוץ, גם היא קונה שבייתה בנפש. סלידה מחד גיסא, פתיחות וקבלה מאידך גיסא, והמבוכה רבה.³⁸

³⁶ גילוי דעת זה הנושא את השם: הלכה והכלה, פורסם כחוברת שצורפה לעיתון מקור ראשון המזוהה כעיתון של המגזר האורתודוקסי, המודרני והחרדי – לאומי כאחד. ראו: רבני בית הלל, הלכה והכלה, פורסם כחוברת בתוך עיתון מקור ראשון, שבת הגדול, התשע"ו, 16/4/16, <https://www.beithillel.org.il/wp-content/uploads/2018/07/18926293-4112016.pdf>

³⁷ שם, עמ' 3.

³⁸ שם, עמ' 4.

לשון אחר, הקונפליקט הוא ברור – צו האל המוטמע בקרב שומר ההלכה עומד בניגוד למוסר הרווח, שאף הוא, על פי גילוי דעת זה, קנה שביתה בנפש. ההכרעה של רבני בית הלל היא ברורה והפעילות המינית מסוג זה נאסרת מכל וכל. כלומר – צו האל גובר על התובנה המוסרית.

יחד עם זאת אני סבורה כי במבט שני, הדברים מורכבים יותר, ולפחות שתי נקודות בולטות לעין וראויות לתשומת לב. ראשית, ישנו ניסיון לצמצם ככל האפשר את המתח בקונפליקט זה, גם אם לא באמצעות הקלה מפורשת ברמת האיסורים, הרי שבדמות דרישה נוקבת מן הקהילות להכלתם ובכך להקל מעט לפחות את מצוקתם החברתית של ההומוסקסואלים.³⁹

שנית, בולטת העובדה שבמסמך הלכתי זה אין כל התייחסות הלכתית מפורשת לגילויי חיבה או למגע בין בני זוג הומוסקסואלים שאינם כרוכים במשכב זכר. המשמעות המעשית של ערפול ה מושג עוברים על איסורים היא שגם אם אין הכרה דהיורה בזוגיות הומוסקסואלית, הרי שלגבי שני גברים דתיים חיים יחד תוך הימנעות (לכל הפחות מוצהרת) ממשכב זכר, מבלי להיכנס לשאלה איזה סוג של קשר פיזי אחר הם מקיימים,⁴⁰ נדמה שיש מעין הסכמה שבשתיקה, אם כי לא היתר פורמלי. ראו למשל את עמדתו של הרב יששכר כץ, מוסמך לדיינות, ראש המחלקה לתלמוד בשיבת חובבי תורה בניו יורק ורב בית כנסת, המביע אמפתיה גדולה מאוד ללהט"בים הבוחרים להישאר נאמנים להלכה. הוא סבור שהחתימה לחיים של קדושה פירושה בין השאר גם חתימה לזוגיות שיש בה מן התשוקה אל הטראנסצנדנטי. כלשונו:

... לפי חז"ל אם כן, החתימה שלנו אל עבר הרעות מונעת בחלקה על ידי התשוקה אל הטראנסצנדנטי שטבועה בנו. אנו מחפשים מישהו שנוכל להתחבר אליו באופן עמוק כל-כך, עד שנוכל יחד לחולל את אותם ניצוצות טראנסצנדנטיים... הוא הדין עבור בני הקהילה הלהט"בית; הם שואפים לחיות בזוגיות אוהבת כחלק מבקשת הקדושה שלהם. עבור שומרי תורה ומצוות, הפרמטרים עבור מערכת יחסים מעין זו, נקבעים, כמובן, על ידי ההלכה. ההלכה מטילה מגבלות על הדרך שבה האינטימיות הרגשית יכולה להיות מבוטאת פיזית. אף על-פי שעשויות להיות הגבלות חמורות יותר על הדרך שבה אלו המזדהים כלהט"ב יכולים לתת ביטוי פיזי לאינטימיות החושנית והרגשית שלהם, המגבלות נמצאות על רצף משותף. עבור מטרותינו שלנו, על כל פנים, אותן מגבלות

³⁹ לצערנו, עדיין יש צורך להדגיש כי הנטייה החד מינית אינה עניין ללעג או להבעת דחייה... אדרבה, על הסובבים אותם... לגלות כלפיהם רגישות מיוחדת, לקיים בהם את מצוות התורה ואהבת לרעך כמוך, ולהקפיד להימנע מאיסור אונאת הרע, הלכה והכלה לעיל הע 36 עמ 3.

⁴⁰ ואף ייתכן שמקיימים משפחה באמצעות פונדקאית. מבחינה הלכתית פורמלית אין איסור על שימוש בשירותי פונדקאית לצורך הולדה, אם כי אין היתר בזה לזוגות הומוסקסואלים. על כך ראו: רונית עירשי, הפרדוקס ההלכתי של הלהט"ביות ופונדקאות <https://blog.hartman.org.il/post/the-halachic-paradox>

אינן רלוונטיות. כל אדם דתי צריך לנווט במרחב האיסורים שמטילה ההלכה על ההיבט הפיזי במערכת היחסים שלו; אך ההיבטים החושניים והרגשיים לא מוגבלים כלל. לכל אדם, להט"ב ושאינו, שמורה הזכות לרעות אוהבת ואינטימית. החתירה אליה היא קדושה וראוי לחגוג ולעודד אותה; כמובן, אין העובדה הזו מטשטשת את חובתנו להדגיש שבעבור האדם שומרה מצוות, כל מערכת יחסים, הטרונומרטיבית ולהט"בית, תחומה במסגרת ההגבלות שמטילה עליה ההלכה.⁴¹

בין הפסיקה האורתודוקסית המודרנית לפסיקה הקונסרבטיבית

כפי שצינתי בראשית הדברים, גם אם אמנם נכון שחלק מהשיח ההלכתי חוצה את גבולות ההבחנה בין אורתודוקסים לקונסרבטיבים,⁴² ולעתים קשה להבדיל בין עמדות כמו אלו שנוקט הרב יואל רות (להלן) מן התנועה הקונסרבטיבית לבין עמדות אורתודוקסיות מודרניות, או אף להבחין בין הרב מדן לרב דורף (להלן), אני מבקשת להציע כי במקרה זה מהווה תאולוגיית העקידה הברדל משמעותי. אמנם, תאולוגיית העקידה בגרסת תזת הקונפליקט, הנפוצה בקרב החוגים האורתודוקסיים המודרניים, שואפת לצמצם את הפער בין המוסר להלכה, אך ברובד המוצהר קיימת התעקשות חוזרת ונשנית על כך שתיתכנה הלכות שלא תעמודנה בקריטריונים מוסריים מקובלים ועדיין חובת הציות להלכה בעינה עומדת. כלומר, השיקול המוסרי אינו מהווה בגלוי שיקול הלכתי לגיטימי. לא כך הם פני הדברים בפסיקה הקונסרבטיבית. כאן תאולוגיית העקידה נדחית על הסף, גם על ידי הפוסקים השמרניים. ודוק, עיקר טענתי לגבי התנועה הקונסרבטיבית היא שבמסגרתה ישנה נכונות לדחות במפורש את תאולוגיית העקידה, כפי שאראה להלן. לעומת זאת, באורתודוקסיה המודרנית תאולוגיה זו היא דרך המלך הפומבית והרשמית, אם כי ייתכן, כפי שנרמז בדבריו של הרב מדן, שבפסיקה האישיה, הפרטית, התמונה עשויה להיות שונה.

היחס להומוסקסואליות בתנועה הקונסרבטיבית

שאלת היחס ההלכתי הקונסרבטיבי להומוסקסואליות מטלטלת תנועה זו החל מראשית שנות השמונים של המאה הקודמת. בשנת 1992, לאחר פרסום כמה מאמרים הלכתיים המשקפים מחלוקת עמוקה בעניין זה,⁴³ פורסם מסמך אשר שיקף את הקונצנזוס שאליו

⁴¹ <https://www.google.com/amp/s/kavvanah.wordpress.com/2018/06/05/rabbi-yoscher-katz-responds-to-rabbi-barry-kornblau/amp> (התרגום לעברית הוא של הרב כץ).

⁴² כפי שטוענת תמר רוס במאמרה, לעיל הע 1.

⁴³ מנעד הדעות רחב מאוד, ובגלל אי הסכמה, בחרו במכנה המשותף הרחב ביותר בניסוח העקרונות של התנועה. את הדעות העקרוניות ניתן למצוא אצל הרבנים הבאים: הרב יואל רות: <http://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/1991>

הגיע ועד ההלכה של התנועה הקונסרבטיבית עד לשלב זה. מסמך זה כלל את העקרונות הבאים:

The Committee on Jewish Law and Standards of The Rabbinical Assembly affirms the following policies:

(A) We will not perform commitment ceremonies for gays or lesbians.

(B) We will not knowingly admit avowed homosexuals to our rabbinical or cantorial schools or to the Rabbinical Assembly or the Cantors' Assembly. At the same time, we will not instigate witch hunts against those who are already members or students.

(C) Whether homosexuals may function as teachers or youth leaders in our congregations and schools will be left to the rabbi authorized to make halakhic decisions for a given institution within the Conservative Movement. Presumably, in this as in all other matters, the rabbi will make such decisions taking into account the sensitivities of the people of his or her particular congregation or school...

(D) Similarly, the rabbi of each Conservative institution, in consultation with its lay leaders, will be entrusted to formulate policies regarding the eligibility of homosexuals for honors within worship and for lay leadership positions.

(E) In any case, in accordance with The Rabbinical Assembly and United Synagogue resolutions, we hereby affirm gays and lesbians are welcome in our congregations, youth groups, camps, and schools.⁴⁴

http://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/19912000/rabinowitz_homosexuality.pdf, הרב מאיר רבינוביץ: http://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/19912000/dorff_homosexuality.pdf, הרב אליוט דורף: http://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/19912000/reisner_concurhomosex.pdf, הרב אברהם ישראל רייזנר: http://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/19912000/consensus_homosexual.pdf

למרות פרסום המסמך, הוויכוחים בעניין זה לא שככו ושנים של דיונים הלכתיים הובילו בשנת 2006 לניסוח שלוש עמדות הלכתיות שונות. האחת, של הרב יואל רות, שאינו מוכן להתיר כל צורה של אינטימיות בין בני אותו מין, לא כל שכן הסמכתם של הומוסקסואלים כרבנים, או הכרה בזוגיותם בטקס יהודי ממוסד.⁴⁵ השנייה, של הרבנים דורף, נווינס ורייזנר (להלן: דורף ועמיתיו) שהתירו כל אקט מיני שאינו מין אנאלי בשל העיקרון של כבוד הבריות. כמו כן התירו גם קבלתם של בעלי נטייה חד מינית לבתי הספר לרבנות והסמכתם כרבנים וכן הכירו בלגיטימציה שלהם לבוא בברית הנישואים, אם כי לא בטקס הקידושין המסורתי.⁴⁶ למעשה איפשרה ההחלטה הזו לכל קהילה ולכל בית ספר לרבנות לפעול בהתאם לבחירתם. השלישית, של הרב גורדון טאקר, שהתיר לחלוטין הומוסקסואליות (גברית ונשית) במסגרת ההלכה.⁴⁷ בהמשך למגמת הליברליזציה הזו, התקבלה בשנת 2012 הצעת נוסח לטקסי נישואים וגירושים לזוגות חד מיניים.⁴⁸

בדברים שלהלן אני מעוניינת לדון בעמדתם של הרב דורף ועמיתיו ולנתח את משמעות מהלכיהם ההלכתיים לאור תאולוגיית העקידה, כל זאת ביחס לעמדתו של הרב יואל רות שלא השתנתה בין 1992 (כשפרסם עמדתו ההלכתית המקיפה בנושא) לבין שנת 2006. לאחר מכן אדון בעמדתו של הרב טאקר.

כבר בראשית הדברים קובע דורף כי הדיון ייעשה בגבולות ההלכה המסורתית, כלומר הוא רומז לכך שלא יופקע לחלוטין תוקפו של האיסור. זאת, גם משום שהדבר נתפס בעיניו כהתפשרות על היושרה של דיון המחויב לגבולות ההלכה וגם משום שאין בכך תועלת עבור אותם הומוסקסואלים החפצים להישאר observant Jews.⁴⁹ יחד עם זאת ישנה הכרה בכך ש:

Our core conviction is that dignity for gay and lesbian Jews – as for heterosexual Jews – results neither from blanket permission nor from blanket prohibition of all sexual activity, but rather from situating it

⁴⁵ https://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/20052010/roth_revisited.pdf

⁴⁶ http://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/20052010/dorff_nevins_reisner_dignity.pdf

⁴⁷ http://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/20052010/tucker_homosexuality.pdf

⁴⁸ <https://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/2011-2020/same-sex-marriage-and-divorce-appendix.pdf>

⁴⁹ http://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/20052010/dorff_nevins_reisner_dignity.pdf, עמ' 1.

within the matrix of permission and prohibition, which permeates all of Jewish life.⁵⁰

העקרונות שעל פיהם מנוהל הדיון ההלכתי נשענים בראש ובראשונה על הקביעות המדעיות ככל שהן ידועות כיום לגבי מהותה של הנטייה ההומוסקסואלית. בהקשר זה מתקבלת ההנחה שנטייה הומוסקסואלית אינה מחלה מנטלית, היא אינה מזיקה לאיש והיא אינה ניתנת לשינוי באמצעים תרפויטיים כאלה ואחרים. גם אלה שניסו לרפא את עצמם נכשלו במרבית המקרים, ולכן יש להכיר בכך ש: "Gay and lesbian people are homosexual and will remain so..."⁵¹

המאמר דוחה את הפרשנויות הליברליות שניסו לטעון שיש להבין את הפסוקים בתורה האוסרים על משכב זכר בהקשרים פולחניים או בהקשר של יחסי כפייה ללא אהבה, והסיקו מתוך כך שאין להקיש מאיסור זה על המצב של הומוסקסואלים כיום. הסיבה לכך שפרשנות זו נדחית על ידם היא משום שלא כך הובן האיסור על ידי חז"ל והבנה זו היא הקובעת מבחינה הלכתית. כיצד אם כן אפשר לגלות יחס מכבד כלפי הומוסקסואלים וגם להישאר נאמנים למסגרת הדיון ההלכתי?

הדרך לכך עוברת בהבחנה שבין איסורים שתוקפם מן התורה (דאורייתא) לבין איסורים שתוקפם מדברי חכמים בלבד (דרבנן). מן התורה נאסר מין אנאלי. לא ניתן להתיר מעשה זה. אך היות והם סבורים שיהיה זה לא מכבד ואף לא הולם את ההשקפה היהודית להשאיר אנשים, שנטייתם אינה בת שינוי, בבדידות לכל חייהם, ללא כל יכולת לממש את מיניותם ולמצוא פורקן מיני בקשר זוגי מחייב, מוצע הפתרון הבא: איסורי הקרבה העשויים להיות כלולים באיסור לא תקרבו לגלות ערווה, כמו מגע גופני לסוגיו, מין אוראלי ואוננות, אמנם אסורים מדרבנן,⁵² אך היות ודרגת האיסורים נמוכה, ניתן לעקוף אותם באמצעות עיקרון הלכתי מסדר גבוה יותר והוא: כבוד הבריות.⁵³ עקרון זה מוכר וידוע בספרות התלמודית והוא נועד למנוע מקרים בהם קיום ההלכה פוגע בכבודו של אדם.

במילים אחרות, לטעמם של דורף ועמיתיו, התרת איסורי דרבנן, האמורים לעיל, יאפשרו להומוסקסואלים לקיים קשר זוגי, שיש בו יחסי אהבה גופניים, אפשרות לפורקן מיני, גם אם לא התרת המעשה המיני עצמו. בכך הם שמרו הן על כבודם של הומוסקסואלים והן על גבולותיה של ההלכה. מעתה יוכלו הומוסקסואלים לקיים קשר זוגי משמעותי וכמובן להתקבל כחברים שווים בקהילה הדתית ואף להיות מוסמכים

50 שם, עמ' 1-2.

51 שם, עמ' 3.

52 לפחות על פי עמדתו של הרמב"ן. גם לאוננות פוסקי הלכה מובהקים התייחסו כלאיסור מדרבנן. ראו

בפירוט את הדיון ההלכתי על כך, שם, עמ' 5-6.

53 שם, עמ' 9-17.

לרבנות, כל עוד יקבלו על עצמם את הכללים האלה, כלומר, יימנעו מלעבור על איסור תורה.

בכדי להבין לעומק פסיקה הלכתית זו, שמאפשרת מחד עמדה מוסרית כלפי הומוסקסואלים ומאידך ציות לצו האל, אני סבורה שיש לרדת לשורשי תפיסתו התאולוגית של דורף בדבר היחס שבין צו המוסר לצו האל ולהבין את הפילוסופיה ההלכתית הנגזרת מכך. בספרו משנת 2007 פורש דורף את התאולוגיה המהווה תשתית לפילוסופיה ההלכתית שלו.⁵⁴ תאולוגיה זו עומדת בניגוד חריף לתאולוגיית העקידה, שאותה הצעתי כפריזמה להבנת העמדות ההלכתיות האורתודוקסיות הננקטות בסוגיית הומוסקסואליות, והיא זו שמסבירה את העמדה ההלכתית המוצגת כאן. דורף סבור שההלכה היהודית היא הביטוי לקריאתו המוסרית של האל הדורש שנהיה מוסריים וקדושים. עלינו כבני אדם בכלל וכיהודים בפרט לחקות את מידותיו המוסריות של האל שהוא טוב, נאמן, אוהב ורגיש למצוקתם של החלשים.⁵⁵ לפיכך, הבסיס התאולוגי של ההלכה היהודית הוא חיקוי דמותו של האל בתביעה ליישום ההלכה באמצעות נורמות מוסריות.⁵⁶ המוסר הופך לנייר הלקמוס לפרשנות הנכונה:

Thus, the theological foundation of Jewish law in a moral God requires us to understand and apply Jewish law with moral norms clearly in mind. That is, Jewish law must be interpreted and shaped by moral considerations; to do otherwise would ignore and undermine both the roots of Jewish law in a moral God, and the aims of both God and God's law to produce a moral society.⁵⁷

כאמור, על פי תאולוגיית העקידה בגרסת תזת הקונפליקט צו האל גובר על הצו המוסרי במקרה של קונפליקט בין השניים והאדם נדרש לעקוד את תובנותיו המוסריות אל מול צו האל ולהכפיף עצמו אליו. העמדה שדורף מציג שונה – היות והאל מגלם בדמותו את הטוב והמוסר, הוא דורש מאתנו ליישם תובנות אלה בפסיקת ההלכה. ולכן, אם זהו העיקרון הפרשני המחייב, יש לפרש את האיסור כך שלא יעמוד בסתירה לתובנות מוסריות. יחד עם זאת, אין פירושו של דבר שהאדם לא נדרש להקריב דבר בבואו להיכנס למחויבות הדתית. הוא נדרש בהחלט לעבוד על מידותיו, לא לממש חלק מתשוקותיו, כפי

Elliot N. Dorff, *For the Love of God and People a Philosophy of Jewish Law*, Philadelphia 2007 54

שם, עמ' 212. 55

על ההלכה כמשקפת את דבר האל ותפיסת הברית המאפשרת פרשנות אנושית ראו במאמרו: Elliot N. Dorff, 'The Covenant: The Transcendent Thrust in Jewish Law', *Contemporary Jewish Ethics and Morality – A Reader*, ed. Elliot N. Dorff and Louis E. Newman, New York 1995, pp. 59-78 56

שם. 57

שמשתקף בחובות דתיות אחרות, אך אלה אינם בבחינת הקרבת עקרונות מוסריים. מכאן גם נגזרת עמדתו לגבי הומוסקסואלים: יש לכבדם כבני אדם, ופירושו של דבר שלא ניתן לגזור עליהם בדידות לצמיתות מבלי יכולת לממש לחלוטין את תשוקתם המינית; יש לקבלם כחברים שווי ערך לקהילה הדתית, להסמיכם כרבנים ולהציע טקסי זוגיות עבורם, אך לא ניתן להפקיע את האיסור על משכב זכר. לאור ההקלות הפרשניות, מגבלה זו אינה פוגעת לשיטת דורף ועמיתיו בכבודם האנושי ולפיכך אינה סותרת את המוסר.

לאור זאת אני מציעה כי המחלוקת בין העמדות הליברליות לשמרניות בתנועה הקונסרבטיבית אינה מחלוקת הלכתית גרידא, ואף לא מחלוקת תאולוגית, אלא מחלוקת בהערכת הבעיה כבעיה מוסרית. הדברים מתבררים היטב כאשר מנתחים את תשובתו של הרב יואל רות, אשר הציע עמדה שמרנית יותר. רות, בתשובה מוקדמת ומקיפה מאוד ניסח את עמדתו ההלכתית לגבי הומוסקסואליות והגיע למסקנה כי יש אמנם לקבל הומוסקסואלים לקהילה ולכבדם כבני אדם, אך לא ניתן להתיר את האיסור ההלכתי, הכולל לשיטתו לא רק משכב זכר, אלא גם איסורי קרבה אחרים. לפיכך, הומוסקסואלים אינם יכולים להיות מוסמיכים כרבנים ולא ניתן להציע להם טקסי נישואים במסגרת ההלכה. המעין היטב בתשובתו ייווכח מיד לדעת כי גם בעיניו יש לברר האם מדובר בבעיה מוסרית:

...Would a moral God ever demand that people who are as they are through no choice of their own nonetheless behave in a way that suppresses an essential element of what they are in order to reflect and embody values and principles that for most others do not entail suppression of essential elements of what they are?

...For such as these, then, demanding compliance with the prohibition against homosexual relations entails suppressing an essential element of what they are. Would God demand such a thing? That is the question.⁵⁸

במילים אחרות, גם רות מוטרד מן הבעיה המוסרית והקריטריון הפרשני העשוי לנבוע מכך לצורך הניתוח ההלכתי. התשובה שהוא מציע היא שאין כל פסול מוסרי מצדו של האל בכך שהוא דורש מאתנו לוותר, אפילו לחלוטין, על נטיותינו הטבעיות:

But, in the final analysis, one would have to admit that Jewish law recognizes that an act of personal suppression of an element of one's character is not an inherently immoral demand. The fact that the demand is difficult and may even fill one with both anguish and anger does not make the demand immoral...We may be able to understand when one

cannot fulfill the mandate that the law imposes, but that does not lead us to the conclusion that the mandate was itself immoral. So, too, we must conclude that it is not inherently immoral to esteem the values and principles embodied in the prohibition against homosexuality so greatly that we recognize the morality of the mandate even in the hardest of cases - the obligatory homosexual or the homosexual for whom therapy has failed... We asked whether a moral God could prohibit homosexual behavior even in the hardest of cases. We have answered that He could and did.⁵⁹

תשובתו של רות מלמדת כי הוא למעשה שותף לדורף, וסביר להניח שגם לרבנים אחרים מן התנועה הקונסרבטיבית, בהשקפה התאולוגית בדבר טובו ומוסריותו של האל הגוזרת את העקרונות הפרשניים הקובעים בסופו של דבר את פסק ההלכה. גם הוא דוחה, לפחות ברמה המוצהרת, את תאולוגיית העקידה שמקובלת באורתודוקסיה המודרנית, ובבואו לפסוק הלכה הוא מבקש שפסק זה יהלום את האינטואיציות המוסריות האנושיות שאינן אמורות לעמוד בסתירה לטובו ולמוסריותו של האל. אך בעקבות תשובה זו יש שסברו, כמו הרב גורדון למשל, שכתובתו ההלכתית של רות משקפת תפיסה פוזיטיביסטית של ההלכה, ולא בהכרח מחלוקת עמוקה בדבר השאלה מהו ציווי מוסרי במקרה זה.⁶⁰ יחד עם זאת, אי אפשר להתעלם מהאספקט המוסרי כאן: האם הציווי האלוהי האוסר על הומוסקסואלים כל מגע מיני וכל קרבה מינית הינו מיניה וביה ציווי לא מוסרי? האם כאשר האל דורש מבני אדם לשנות או להדחיק נטיות טבעיות או קווי אופי מסוימים הוא דורש מהם דרישה בלתי מוסרית (בהנחה שלאיסור על הומוסקסואליות יש טעמים רציונאליים מוצקים כמו למשל שיחסים אלה אינם פוריים)?⁶¹ דורף ורבנים אחרים בתנועה הקונסרבטיבית סבורים שהדחקה מוחלטת של המיניות היא בלתי נסבלת מבחינה מוסרית. רות סבור שאפילו אם הנטייה ההומוסקסואלית אינה בת שינוי, אין זה בהכרח בלתי מוסרי מצדו של האל לצוות להימנע מכך. בהתייחסו למאמרם של דורף ועמיתיו הוא כותב את הדברים הבאים:

It is critically important for the halakhist to study the prevalent theories of the etiology of homosexual orientation precisely because only that investigation can help them determine whether a moral God could demand celibacy of homosexuals. It is simply insufficient to point out the permanence of the orientation without asking whether there might well be a Divine purpose to such an orientation which would be undermined

59 שם, עמ' 644.

60 טאקר, לעיל הע' 47, עמ' 10-11.

61 זוהי טענתו העיקרית שאותה הוא מבסס בחלק הראשון של מאמרו משנת 1992.

if the halakhic permissions suggested by our colleagues were to be granted.

...Our colleagues err in assuming that permanence is itself a sufficient reason to seek redress from the traditionally understood demands of the halakhic tradition. And they err in positing, at least by implication that no moral God could make the demands that our tradition does. That claim requires proof and analysis, not mere affirmation. Such proof and such analysis are entirely missing from their paper.⁶²

רות אם כן סבור שבהינתן העובדה שלאיסור על הומוסקסואליות יש היגיון מוצק (הימנעות מפרו ורבו), אין כל פסול מוסרי בדרישה שלא להכיר ביחסים אלה כלגיטימיים. לטענתו, הפסיקה ההלכתית של דורף ועמיתיו אינה מסבירה מדוע עמדה שאוסרת הומוסקסואליות אינה מוסרית ואינה נותנת על כך דין וחשבון באופן מסודר.

הרב גורדון טאקר הציע עמדה שלישית, מתירנית יותר מן השתיים הקודמות. מסקנתו הסופית היא שהומוסקסואליות יכולה להתיישב עם תפיסה יהודית הלכתית. הרובד הראשון של טיעונו נוגע לפולמוס תאולוגי מסוג מעט אחר מזה שהצגנו עד כה, שכן, כפי שחשים לדעתו רבים, שאלת הומוסקסואליות הגברית עשויה להטיל ספק בנצחיותה ובמקורה האלוהי של התורה. הרי אם באיסור כל כך מפורש, שלכאורה אינו משתמע לשתי פנים, ניתן לאתר מרווחים פרשניים, שמכות התורה עשויה להתערער באופן חמור. טאקר מציע שבהקשר זה יש לתנועה הקונסרבטיבית עמדה מורכבת – התורה היא אמנם הביטוי הראשון ולכן המקודש ביותר של רצון האל בשפה האנושית, ועדיין אין פירושו של דבר שהטקסט המקודש של התורה מבטא באופן מושלם וחסין מטעות את רצון האל.⁶³ הפיתוח של התאולוגיה הקונסרבטיבית לגבי שאלת מקורה האלוהי של התורה חורג ממטרות מאמר זה. לפיכך אתמקד ברובד ההלכתי של טיעונו ואנסה לבחון מהי עמדתו לגבי תאולוגיית העקידה.

טאקר סבור שאם אמנם דנים בסוגיה זו בכלים הפוזיטיביסטיים הפורמליים הרגילים, יש להודות כי היות וחז"ל פירשו את הפסוקים בויקרא כאוסרים משכב זכר, אין מנוס

⁶² רות, לעיל הע' 45, עמ' 32. לאחרונה, הציעו אנגלנדר וזיו להבין את הוויכוח בין רות לדורף, נוינס ורייזנר כוויכוח בדבר הערכת מקומה של המיניות ומימושה בהגדרת כבודו של האדם. בעוד הרב דורף רואה את המיניות כחלק מכבודו הסגולי (dignity) של האדם וכחלק מהותי מהגדרתו, הרי שעבור הרב רות מיניות אינה דבר שבלעדיו האדם אינו יכול להתקיים. ראו: יקיר אנגלנדר ועמליה זיו, פסיקת התנועה הקונסרבטיבית בנושא מיניות חרדמינית: קריאה ביקורתית, (עברית, טרם פורסם).

⁶³ טאקר לעיל הע' 47, עמ' 6.

מללכת אחר פרשנות זו. למרות הביקורות המוצעות על הפוזיטיביזם, הוא אינו דוחה אותו על הסף ומכיר בחשיבותו ככלי משפטי ראשון במעלה. יחד עם זאת הוא סבור שהפוזיטיביזם טוב למקרים הרגילים של החוק, אבל במקרים הקשים, כמו זה של סוגיית ההומוסקסואליות, המהלך הפוזיטיביסטי הפורמלי הרגיל של החוק, כמו גם של ההלכה, אינו מספק. לטעמו, ההיגיון הפנימי של ההלכה במקרה זה איננו מתאים, לא רק לניסיון הממשי של חייהם של הומוסקסואלים אלא גם לא לתובנות המוסריות המתפתחות של הקהילה. לטעמו ההלכה צריכה לשקף הלימה בין השניים ולא פער:

This is the sense in which we are all positivists in law. It is a splendid and irreplaceable tool for the ordinary questions that law is called upon to answer. But then there are ... the hard cases of law, hard cases like the one before us in this paper. For we are dealing with a case in which the logic of the system and its precedents do not fit well with the personal experiences and narratives of gay and lesbian Jews, and with the growing moral senses of the community. This ill-fit will be explicated further below. For now, I want simply to note that the virtually universal tendency to use positivist analyses when doing law does not imply that positivism is the best tool for answering every question at law.⁶⁴

לפיכך מציע טאקר להתייחס להלכה במובן רחב יותר, לא רק באמצעות הטענה שהיא משתנה (טענה זו מקבלים גם פוזיטיביסטים), אלא גם בעזרת הכללה של מקורות אגדיים ושל התובנות המוסריות והנרטיבים המתפתחים של הקהילה. גישה זו לטענתו אינה מחליפה את המהלך הפוזיטיביסטי הרגיל של טיעונים הלכתיים מן השורה, אלא משלימה ומרחיבה אותה.⁶⁵ כאשר לוקחים בחשבון מדרשים כמו אלה המדברים על טובו של האל ועל כך שרחמיו על כל מעשיו, יחד עם הסיפורים המשכנעים של הומוסקסואלים החפצים להיות חלק מהקהילה הדתית, מתקבלת מתודה הלכתית אשר צולחת גם את המקרים הקשים.

אני סבורה כי עמדתו של הרב טאקר שההלכה צריכה להלום את ניסיון החיים הממשי של חברי הקהילה הדתית (במקרה זה הומוסקסואלים) מחד, ומאידך עליה להלום את התובנות המוסריות המתפתחות של הקהילה – עומדת בסתירה מוחלטת לתאולוגיית העקידה. הרי לפי תאולוגיית העקידה דווקא הפער בין ההלכה לבין התובנות המוסריות הוא המהווה את האינדיקציה לנאמנות ההלכתית, בעוד שלפי עמדתו של טאקר ההפך הגמור הוא הנכון. כלומר, גם טאקר כמו עמיתו, רבני התנועה הקונסרבטיבית אשר נדונו כאן, דוחה את תאולוגיית העקידה.

64 שם, עמ' 12.

65 שם, עמ' 26.

סיכום

בעיית ההומוסקסואליות היא מקרה מבחן מעניין לשאלות תאולוגיות ופרשניות כאחד. במאמר זה בחרתי להתייחס בעיקר לעמדות בתנועות הנאמנות להלכה מפני שבאופן זה ניתן לברר את המתח בין תובנות מוסריות עכשוויות, לבין אינטואיציות פרשניות ונאמנות לדבר האל כפי שהוא מופיע בתורה. בהקשר זה ניסיתי להדגים מספר עניינים. ראשית, ביקשתי להראות את האופן שבו מבטאת המחלוקת ההלכתית מחלוקת תאולוגית עמוקה יותר, במקרה זה: שאלת היחס שבין פסיקה הלכתית לתובנות מוסריות. בהקשר זה ראינו שבאורתודוקסיה המודרנית תאולוגיית העקידה מכתובה את ההתייחסות ההלכתית, לפחות ברמה המוצהרת. האל עשוי לצוות ציוויים שאינם עולים בקנה אחד עם תפיסות מוסריות עכשוויות, ועל האדם חלה החובה לציית לו. בתנועה הקונסרבטיבית אין לתאולוגיית העקידה מקום, גם לא אצל בעלי הנטייה השמרנית יותר. השאלה בדבר דמותו המוסרית של האל העשוי לצוות על הומוסקסואלים שלא לממש את נטייתם המינית עולה במפורש, אך המחלוקת לא נסובה על השאלה האם יש חובה לציית לאל במקרה שציווייו עומדים בקונפליקט עם הצו המוסרי. אין חולק על כך שצו האל לא אמור לעמוד בסתירה למוסר. הוויכוח הוא אם כך על השאלה מהו צו מוסרי, או על השאלה האם הדרישה מהומוסקסואלים לוותר על מיניות וזוגיות היא בלתי מוסרית. במילים אחרות, גם אם נראה שהעמדות השמרניות בתנועה הקונסרבטיבית קרובות למעשה לעמדות של האורתודוקסיה המודרנית, הרי שמבחינת תאולוגיית העקידה קיימת מחלוקת עקרונית בין השתיים. אמנם, בקצה הליברלי של האורתודוקסיה המודרנית כבר ניתן למצוא נימות אחרות, המכירות בעומקה של הבעיה ומביעות אמפתיה גדולה להומוסקסואלים דתיים, אך גם הן אינן חוצות (עדיין?) את הקו ההלכתי של איסור משכב זכר.

שנית, ובשולי הדברים, ניתן לומר שהמהפך הפרשני הגדול בשתי התנועות החל רק כאשר הפוליטיקה ההומוסקסואלית הכללית הפכה לפנימית. כלומר, רק כאשר הומוסקסואלים דתיים החלו לדרוש מענה הלכתי למצוקתם. בכך הם הביעו את רצונם להמשיך ולהשתייך לקהילה הדתית ולשמור את מצוות ההלכה אך לא יכלו להמשיך ולהתכחש לנטייתם. עניין זה עשוי ללמד על מנגנוני השינוי בחברות מסורתיות. תמורות חברתיות חיצוניות משפיעות רק כאשר הן מוטמעות בחברה הדתית והופכות חלק מהתרבות הפנים דתית. השינוי אינו מתרחש כאשר חברי הקהילות הדתיות עוזבים אותן לטובת חיים בחוץ, אלא רק כאשר הם מתעקשים להישאר בפנים ומנסים להטמיע את התובנות, שנחשבות עבורם כבר ברורות וטבעיות, בחשיבה ההלכתית. כפי שהדבר נכון ביחס לשינויים לגבי הומוסקסואלים כך הוא גם נכון לגבי מעמד הנשים בקהילות הדתיות.

רונית עירשי

אוניברסיטת בראילן ומכון שלום הרטמן

ronit.irshai@biu.ac.il

שיח לוחמים: בין שיח רפלקטיבי לשיח פסטורי

אבי שגיא

הוצאתו מחדש של הספר שיח לוחמים היא אירוע חשוב,¹ לא רק משום שטקסט זה הוא תעודה מרכזית על עולמם של בני דור מלחמת ששת הימים שהיו ממעצבי פניה של החברה הישראלית לאחר המלחמה. שיח לוחמים הוא מסמך חשוב כמומנט ביקורתי בפענוחן של שתי תודעות יסוד מנוגדות שפעלו בעבר ופועלות היום בחברה הישראלית. בקובץ המקורי שיצא בשנת 1967 לא נכללה שיחה שהתקיימה בישיבת מרכז הרב, ואין הדבר מקרי.² שכן שיחה זו ביטאה תודעה מנוגדת לחלוטין לתודעתם של שאר דוברי השיח. נקודת מבטם של אנשי מרכז הרב הייתה שונה. הם הציגו, כמעט לראשונה, ובצורה גולמית ומגומגמת, את הפרשנות המטאפיסית-משיחית לציונות; פרשנות שברבות הימים תהפוך לקול הדומיננטי בציונות הדתית.

למרות העובדה שגם הספר המקורי פוליפוני מטבעו, משום שתודעתו של אדם לעולם אינה זהה לתודעתו של חברו, ניתן להצביע בבירור על יסודות בסיסיים המבדלים את השיחה בישיבת מרכז הרב משאר חלקי הספר. טענת היסוד שלי היא שמכלול הקולות המצוי עד חלקו האחרון של הספר, המכונה "שיחה בישיבת הרב קוק", מבטא תבנית תודעתית המנוגדת לזו המגולמת בשיחה האחרונה. התבנית התודעתית הראשונה תכונה כאן תבנית תודעתית רפלקטיבית קיומית, ואילו התבנית האחרת תכונה תבנית פסטורית. שתי תבניות יסודיות אלו מאפשרות סוגים שונים של ביטויים קונקרטיים, אבל למרות הגיוון והשינוי אפשר להבחין בנקל בין שתי התודעות הללו, באמצעות התייחסות לשיח הממשי שהספר שיח לוחמים מספר. הסיפור הממשי בטקסט שלפנינו הוא אפוא גילום או מימוש של תודעות יסוד שונות אשר כוננו ויצרו את

¹ שיח לוחמים: מהדורה מחודשת ומורחבת במלאות 70 למדינת ישראל, ירושלים 2018. הקובץ המקורי פורסם בתשרי תשכ"ח, בסופה של שנת 1967, בהוצאת קבוצת חברים צעירים מהתנועה הקיבוצית. ראוי לציין כי עוד לפני פרסום מסודר זה שוכפל הטקסט על דפי סטנסיל והועבר מיד ליד.

² השיחה עצמה פורסמה בכתב העת שדמות 29 (אביב תשכ"ח), עמ' 15–27.

השיח הממשי. הניתוח שאציע הוא ניתוח רגריסיבי, של תנועה לאחור; מטרתו לאתר את סוג התודעה העומדת ביסודה של השיחה. השיחה היא הנתון שממנו אני מבקש להגיע אל תודעת היסוד שניצבת ביסודו. מתודת החקירה היא פנומנולוגית: מהנתון המופיע לפנינו, הטקסט הכתוב, אל האיידוס (eidos) – התודעה המאפשרת את השיח. הקורא את הטקסט בשלימותו מבין היטב את הטעם שבגללו השיחה בישיבת מרכז הרב, המכונה כאן בטעות "ישיבת הרב קוק", לא נכללה בקובץ הראשון. שכן שני סוגי השיח שונים לחלוטין זה מזה, ומבטאים דיספוזיציות בסיסיות מנוגדות אשר אינן מאפשרות דיאלוג או מרחב משותף. במונחים שהציע רוטני, השיח היחיד שהן מאפשרות הוא "שיח לא נורמלי", היינו שיח שאין בו כללי הכרעה משותפים ומוסכמים. שיח כזה אינו יוצר מרחב פתוח של דיון; כל אחת משתי התודעות מחוללת מרחב שאינו נגיש או מובן לתודעה הנגדית. שתי התודעות השונות מבטאות שתי השקפות עולם שאינן יכולות לדור בכפיפה אחת. יחד עם זאת, הכללתו של שיח זה במהדורה החדשה של שיח לוחמים היא חשובה, מפני שהיא מאפשרת לנו נקודת מבט חדשה על פערי העומק בחברה הישראלית. פערים אלה יוצרים ברקמת החברה הישראלית סדקים עמוקים שלא ניתן לאחותם. הטקסט שלפנינו מציג אפוא מראת עומק למצבה של החברה בישראל כיום. הוא חושף בפנינו את רגע ההתפרצות של המתחים שיהפכו ליסוד מתמשך בחיים הישראליים; רגע המלמד כי המאמץ לכינונה של חברה ישראלית בעלת עולם משמעות קרוב ודומה חלף ואיננו. לפיכך, התביעה ליצירת חברה בעלת אתוס ומיתוס משותפים הוא אתגר המחייב חשיבה מחדשת על אופני כינון אחדות וסולידריות בחברה שתבנית העומק התודעתית שלה מפולגת.

לכאורה, דברי הפתיחה של יריב בן אהרון לשיח לוחמים מטשטשים את ההבחנה בין שני סוגי השיח. כבר יונה הדרי עמדה על כך כי שפתו של יריב בן אהרון:

עומדת בניגוד גמור ללשון השיח בהמשך. היא ארכאית, מקראית, נמלצת, נשמעת כמו תפילה. גיד הברזל מתכוון לרכבי הסיירים, לצוותי הטנקים, ולכיתות הצנחנים. הם המחליפים את החלון – מלח הארץ. רוח גבהים מחליפה את רוח ה. הביטוי רוח גבהים צלחה על שמשון הגיבור על שאל המלך, על דוד המלך – במלחמה, במעשי גבורה, בהתנבאות ובמשיחה למלכות. רובד שלם של לוחמים אשר באו באש, ממשיך יריב בן אהרון לטוות את הפתיח של השיח – אלו הם בני הקיבוצים שהשתתפו במלחמה או נפלו בה והביאה באש היא המחברת ביניהם. [...] האש נועדה לטיהור המתכות [...] אצל יריב בן אהרון הלוחמים אשר באו באש – נלחמו או נהרגו – כמו עברו היטהרות.³

3 יונה הדרי, משיח רכוב על טנק: המחשבה הציבורית בישראל בין מבצע סיני למלחמת יום הכיפורים 1955–1975, ירושלים תשס"ב, עמ' 100.

בניתוח עדין ועמוק מצליחה יונה הדרי להראות כי המלחמה נתפסת בדברי בן אהרון כמעין התרחשות של התקדשות ייחודית, ומצביעה על כך שחוויה זו חוזרת ועולה במלחמות ישראל.⁴ הדרי ממשיכה וכותבת:

את המבוא לשיח לוחמים מסיים בן אהרון בלשון תפילה: למילים אלה אין צלילים. אך אל תהא טועה בדבר, על ראשי ההרים בקצווי מדבריות, באפסי ארץ נשמעים כבר צלצלי שמע, צלצלי תרועה, כל הנשמה תהלליה. הפסוקים המסיימים את ספר תהילים הם הלל לאל, השורות המסיימות את המבוא לשיח לוחמים הן הלל לנערים הצעירים – ולניצחונם במלחמה. בן אהרון נטל את צלצלי התרועה המריעים לאל בספר תהילים ואת אפסי ארץ מספר דברים וזכריה המעידים על גדולתו החובקת כול של האל, וחיברם יחד להלל את ה' או שמא את הנערים שהיו כאלהים.⁵

שפה פואטית גבוהה זו, השזורה בזיקה למקורות, מתארת את הרגע, את ההתרחשות. היא ניסיון לשחזר מומנט ואף להעצימו, שהרי הטקסט של בן אהרון נכתב עם שוך המלחמה. יחד עם זאת, חוויית המלחמה מנותקת מהמרחב הלשוני-חוויתי של החיים לאחר המלחמה. בן אהרון מבקש לתת ביטוי למה שחורג מהחיים בתוך החיים שלאחר ההתרחשות, לאחר ההתגלות וההתקדשות. פתיח זה מכשיר את הקרקע לחזרה אל החיים דווקא בשל הניגוד שהוא יוצר: שם הייתה חוויה של הרף עין ייחודית, ואילו כאן החיים שמעבר להם. המעטק מהשם, החוץ-היסטורי, האלוהי והמקודש, אל הכאן האנושי, מכשיר את השיחה בגוף הספר הנושאת את חותם ההווה, את החיים המתרחשים כאן בשלוות הקיבוץ, בסדר המאורגן והרוטיני של החיים. כאן החוויה הרליגיוזית שתיאר בן אהרון יכולה להיחשב מחדש; כאן נפרדת החוויה מהדובר כזיכרון של מה שהיה, כרגע שחלף ואיננו; כאן עולה רגע זה כשאלה וכאתגר, ולא כהתגלות המחייבת טרנספורמציה כולית.

ביטוי מובהק לפער זה, בין חוויית המלחמה לבין החיים שאחריה, מצוי בטקסט המופיע בסוף הספר ומכונה בשולי הקובץ, שכתבו העורכים, ביניהם יריב בן אהרון.⁶ טקסט זה מבטא את השיבה מהאופוריה אל חיי היומיום, מחוויית ההתקדשות והנפעמות אל חוויית הקיום הקונקרטי. כך כתבו העורכים:

המולת המצהלות שלאחר המלחמה הכבידה על הצמחת הניב האישי-חוויתי, מנעה ביטוי רחשי לב. הדור שפשט את בגדי המלחמה התבצר בשתיקתו בעוד גובר ברבנו הצורך בהאזנה לעצמנו, בשיח עם חברינו; במגע של רוח ברוח ונפש בנפש. רצינו

⁴ עניין זה נדון בהרחבה לכל אורך ספרה של הדרי, ואין זו המסגרת להיכנס לפרטי דיון זה.

⁵ הדרי, שם. במהדורה המקורית של שיח לוחמים דברי בן אהרון המצוטטים כאן מצויים בעמ' 36, ובמהדורה החדשה בעמ' 36.

⁶ במהדורה המקורית בעמ' 282–283, במהדורה החדשה בעמ' 318–319.

להבהיר לעצמנו ולרעינו את אשר עבר עלינו בתקופה הקצרה-הארוכה של מלחמת ששת הימים, ולהשיח מתחושותינו והגיגינו לאחריה. [...] רצינו להיות שלמים עם עצמנו ולא רק עם מעשינו. [...] רצינו לחתור להבנת עצמנו, לתהות – בין השאר – על הבעייתיות רבת הצדדים שצוירה בשורות הללו [=כלומר, בשיח לוחמים עצמו].⁷

הפער בין הטקסט הפותח לזה הסוגר מבטא בדיוק את התהליך ששיח לוחמים עצמו מגלם: השיבה משפה פואטית עמוסת הרמזים מקראיים, שפה מוחצנת ומטאפיסית, לשפה מופנמת, מינורית ואישית. שפה זו מעמידה את היחיד במרכז; את לבטיו, את היחס שבינו לבין מעשיו במלחמה, ואת היחס שבינו לבין האידיאלים שלו. לא בכדי מצטיינים העורכים את דברי א"ד גורדון, גיבורה המובהק של התנועה הקיבוצית האומר:

זאת היא טעותם וזאת היא חולשתם של רבים שאין מרכז לנפשם, לחיי רוחם --- ואין הם יודעים לבקש את מרכז חייהם כי הם מבקשים אותו מחוץ לנפשם, באידיאלים, בשאיפות, במעשים שבחיי החברה, האומה האנושות.

ההקשבה לקולו של היחיד היא ביטוי להיות היחיד עם הזולת הממשי, שכן הקשבה מחייבת זולת מקשיב הנענה לקולו של היחיד. בלא דובר אין מקשיב, ובלא הקשבה נזרות המילים לרוח. העורכים מבטאים זאת בח דות בתארם את השיח כמגע של רוח ברוח. הם מביעים את תקוותם כי מגע זה לא יסתיים בין כותלי המקום שבו הוא התקיים, וכי השיח שהתרחש בין המשוחחים ייהפך לשיח רחב יותר, בין המשיחים בקובץ זה ובין ציבור הקוראים שעומים אנחנו נפגשים עתה בכתב.⁸ השיחה אינה אמצעי למה שמעבר לה; היא אינה מובילה אל האמת או אל אידאה קדושה הניצבת מחוץ למרחב החיים הקונקרטיים. היפוכו של דבר, השיחה היא פנייה פנימה הנעשית על ידי הדוברים והמקשיבים; השיח הוא תנועת ההפנמה, המבקשת להקשיב לקולו של היחיד שעומס המאורעות מכביד עליו. אכן, ערש לידתו של שיח לוחמים מעוגן בתרבות השיח שעיצב כתב העת שדמות, כפי שמסכם גד אופז:

נסיבות לידתו של הקובץ היו בפניה של דוב צמיר, מזכיר הפנים של איחוד הקבוצות והקיבוצים, אל עמוס עוז ואל אברהם שפירא בבקשה למצוא דרך לפרוץ את מועקת השתיקה שרעמה בקרב החיילים. הם נענו לקריאה ומצוידים ברשמקול יצאו למסע בקיבוצים. [...] ההיענות הייתה מפתיעה. עם הפעלת מכשיר ההקלטה, מספר אלון גל בעדות מאוחרת, נפרץ איזה סכר סמוי ופרץ של שטף רגשות, של מחשבות ושל חוויות מלחמה.⁹

⁷ שיח לוחמים, עמ' 318 (ההפניות כאן ולהלן מתייחסות למהדורה החדשה).

⁸ שיח לוחמים, עמ' 319.

⁹ גד אופז, מ"שיח לוחמים" אל "ארון הספרים היהודי": דור שני ושלישי בקיבוץ בחיפוש הזהות היהודית, ירושלים תשס"ו, עמ' 124–125.

הפניה אל השיח היא פניית המשוחחים אל עצמם ואל הווייתם. פניה זו הייתה מנוגדת להלך הרוח הישראלי של הניצחון, שהתבטא באלבומי הניצחון, בתנועה אל עבר המקומות והאתרים שנכבשו, ובמעמד המיוחד והכריזמטי של גיבורי הקרב והמנצחים. אלו נעשו לדמויות מופת, והאיקונות שלהם, שהתבטאו בצילומיהם אשר התנוססו בריש גלי, סימנו את מעמד הקדושים הישראליים החדשים. דומה כי חוויה תרפויטית זו, שלה סממנים סמדייתיים, שחררה ורפאה את העם משיירי המחלה שהשואה וסבל הדורות הטביעו בבשרו של הדור. הנה קם דור חדש ולו דמויות מופת חדשות, שהצלחתם במלחמה היא הצלחת העם היהודי ומבטאת היפוך מוחלט למסע הייסורים היהודי. כנגד כל אלו פונים המשוחחים בשיח לוחמים אל עצמם, אל עולמם הפנימי ואל לבטיהם. הם אינם מבטאים את הגבורה וההישג של המלחמה, ותחת זאת חוזרים ושואלים על מצבם הם כמי שחוו את המלחמה. הם שואלים על מוסריותם, דנים בחוויות הקשות שחוו, ומתמודדים עם היום שאחרי – השיבה לנורמליות.

הטקסט בשולי הקובץ הוא סיכום רגיש ועדין של השיח בקיבוצים. אך הוא לא יכול להיות סיכום של השיח שהתקיים בישיבת מרכז הרב, שאפיוניו שונים לחלוטין. דומה שזהו הטעם לכך שהשיחה שהתקיימה בישיבת מרכז הרב לא הוכנסה לקובץ המקורי. השיח בישיבת מרכז היווה מעין צרימה לשיח המרכזי של הקובץ בהיותו מנוגד לו. לאחר שהעביר אברהם שפירא את שיח לוחמים ואת קובץ שדמות – שבו פורסמה השיחה בישיבת מרכז הרב – לגרשם שלום, כתב האחרון מכתב לשפירא, ובו ביקר את שפתם של הדוברים בישיבת מרכז הרב:

מה שנגע עד לבי ביותר והקים אותי על הבחורים האלה, לא היה חוסר השכל והמוסר שבדברי כמה מהם אלא – הלשון. כך מדברים בחורי ישיבה היונקים כביכול, יום יום עשר שעות ממקורות התרבות הדתית, ויש להם גישה לעברית כלשון חיה של מסורת. ברם כאשר הם פותחים את פיהם הם מדברים בעגה עלובה ומגומגמת של חוסר ארטיקולציה גמור. [...] לשון – מהתורה היא גלופה מוכנה בידיהם ואין לי כל קשר עם לשונם הם (או חוסר לשונם).¹⁰

שלום זיהה את הצרימה הלשונית של הדוברים בישיבת מרכז הרב, אבל לא עמד על טיבה. השפה בשיח בישיבת מרכז הרב ממלאת פונקציה שונה לחלוטין מהפונקציה שהשפה ממלאת אצל דוברי שיח לוחמים. עבור האחרונים, השפה היא אמצעי לבטא הלך נפש, ביקורת ומחשבות. זו שפה אקספרסיבית, וידויית ורפלקטיבית. לעומת זאת, שפתם של הדוברים בישיבת מרכז הרב היא מרחב של התרחשות והתגלות, היא מביאה לידי ביטוי את מה שעבר לה. הדוברים הם פה לקולה של האלוהות או לקולה של

¹⁰ גרשם שלום, דברים בגו, תל-אביב 1975, עמ 533.

ההיסטוריה.¹¹ חוויית המדבר כאורגנון של התרחשות מחוללת שפה ועמדות מוסריות ופוליטיות אחרות לחלוטין מאלו של דוברי שיח לוחמים. דיבור רפלקטיבי הוא דיבור הנעשה בגוף ראשון, שהרי הדובר מדבר על עצמו. הרפלקסיה מנסה ללכוד את מה שהיה, את החוויה, ולפיכך דיבורה מהוסס, מגמגם ומהורהר. לעומת זאת, אם המדבר חווה את עצמו כקול התרחשות תאופנית או אז הדיבור אינו בגוף ראשון, שכן הוא קולה של האמת הנחשפת. השפה עמוסה הרמזים למשקעי שפה מסורתיים, כי כך חווים זאת הדוברים – התאופניה מתחוללת בתוך ההיסטוריה שלה. דיבור כזה ייעשה בקול רהוט, בטון חד משמעי ובוודאות פנימית. אני סבור כי הבדלים יסודיים אלה הם שעמדו בבסיס ההחלטה שלא להכליל בקובץ את השיחה במרכז הרב, ולאודותיות, ולאודותיות עומדות הפוליטיות והדתיות שבוטאו בה (זאת על אף שאין להתעלם גם מהשפעתו של שיקול זה).

כאמור, השיח המרכזי בספר הוא שיח רפלקטיבי, שבו חוזרים הדובר או הדוברת אל ניסיונם הקונקרטי במלחמה במלוא מורכבותו. זהו שיח אישי וקונקרטי במובן כפול: ראשית, הוא תמיד נעשה בגוף ראשון, של דובר המנסה לחזור ולשחזר את חוויותיו הבסיסיות במלחמה קונקרטית שהתנהלה במקום ובזמן מסוימים. הקונקרטיות עוטפת הן את פעילות הדובר והן את מושא התייחסותו – המלחמה. השיח הרפלקטיבי מניח את הריחוק בין התרחשות השיח לבין מה שהשיח מדבר על אודותיו, ולמעשה השיח עצמו הוא קיבוע הריחוק; הוא מתנהל אחר המלחמה, וממרחק זה הוא חוזר אל המלחמה. ריחוק זה ניכר לא פעם בקולותיהם של הדוברים המשווים את הכאן שבו מתנהלת השיחה לשם שבו התנהלה המלחמה. הדובר חצוי בין שני מרחבים אלה – מרחב הדיבור ומרחב ההתרחשות הראשונית. פעולת הדיבור והשיחה היא מאמץ ליצור חיבור בין שני המרחבים, אבל זהו חיבור מהוסס ולא שלם.

השיחה אינה יכולה ליצור אחדות אמיתית בין ההתרחשות שהייתה לבין המחשבה על אודותיה. היה זה קירקגור שכתב: חיים קדימה אך חושבים לאחור. החזרה אל העבר אינה אפשרית, שכן תהום פעורה בינו לבין החיים בהווה.¹² זיכרון אינו הזכרות. זיכרון היא פעילות תודעתית הנעשית בהווה ומכוננת על ידי ההווה. היא משקפת את הסובייקט כפי שהוא עתה, הפונה מההווה אל העבר. זיכרון הוא חלק משיח דיאכרוני שתכליתו אינה

¹¹ התאוריה הלשונית של היידגר מבטאת היטב את משמעותה של שפה זו. בעניין זה אני עוסק בספרי עם, מולדת וטקסט, על הטקסטואליזציה של העם היהודי, פרק ראשון (בכתובים). בינתיים ראו מאמרי מרחב טקסטואלי ומרחב גאוגרפי: על הזיקה של הסופר העברי לבית מולדת, בתוך רונה טאוזינגר, קלאודיה רוזנצוויג ויגאל שוורץ (עורכים), מחקרים בספרות עברית מוגשים לאבידב ליפסקר, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, (בדפוס).

¹² Sören Kierkegaard, *Sickness unto Death* (trans. Howard V. Hong and Edna Hong), Princeton 1980, p. 17

תנועה אל עבר מה שהיה בעבר, אלא הנכחת העבר בהווה ובעתיד.¹³ בשיח הדיאכרוני זיכרון העבר אינו מייצג את העבר בפנינו, הוא מפעיל אותו.¹⁴ החזרה אל העבר מהווה חידוש, המשנה את מובנו של מה שהתחולל בעבר ומכוננת אותו כהתרחשות בהווה.¹⁵ בניגוד לכך, היזכרות היא הבלחה של העבר לתוך הווה. בהיזכרות הסובייקט נעשה לאובייקט, ומאבד את מעמדו כסובייקט. ההיזכרות פורצת להווה, כתמונה חיה שהוא נענה לה. ביטוי מובהק לאופייה של ההיזכרות מגולם בכך שבהיזכרות הסובייקט אינו נמצא בפעולת שיפוט. לעומת זאת, הזיכרון הוא פעילות אחת מבין מכלול פעילויות התודעתיות של הסובייקט, ולפיכך הביצוע של הזיכרון מלווה בשיפוט ובהערכה, בספק ובתהייה.

בשיח לוחמים ננעלים שערי ההיזכרות, ובמקומם נפתחים שערי הזיכרון, המתווכים על ידי הפעילות הרפלקטיבית החושבת לאחור מתוך נקודת ההווה שבה מצוי הדובר. העבר, המלחמה, היא חוויה קשה, מייסרת ומורכבת שיש צורך לעבדה ולחשוב אותה מחדש. אבל פעולה זו מעצבת את ההבדל והמרחק בין ההתרחשות לבין ההתייחסות אליה. בשל כך, בשיח לוחמים גם ההיזכרות המגיחה אל הזיכרון עוברת תהליך של עיבוד, בעל השלכות תרפויטיות: ההיזכרות אינה שיבוש של ההווה, היא חוזרת ומתפרשת ומתפענחת כזיכרון המאפשר לעבר להשתלב בתוך ההווה.

תהליך זה מרכזי בעיצובה של תודעת חיים קונקרטיים שבמרכזה עומד האדם היחיד. על יחיד זה לחשוב את עולמו לנוכח המוות ותמונות המוות, לנוכח ההרג, האחריות והאידאולוגיה. כיש המצוי במלחמה, התנסה היחיד בעימותים שבין ערכים: ערך חיי כל אדם למול ערך חיי הישראלי, האחריות למדינת ישראל מול האחריות למערכת הערכים המוסרית. הלוחם חווה את המתח שבין מכלול המחויבויות הפרטיקולריות לעם ולמדינה, לבין המחויבות לערכים אוניברסליים ובמרכזם ערך חיי האדם. התנסות זו קשה מפני שהלוחם המדבר מתייחס לא רק אל הלוחם הישראלי, הפצוע, הזקוק לעזרה, אלא גם אל האויב, החייל המצרי או הירדני הפצוע: האם הוא יוותר בגדר אויב בלבד או ייתפס גם כאדם שיש לו אם, אישה, בת, אהבות ושנאות? האם עדשת המלחמה תקלוט רק את הניגוד והמרחק או גם את השותפות האנושית שמעבר למרחק? האם יגיח האדם שמעבר לאויב או שמא העימות יטשטש וימחק את מכלול הקיום האנושי ויצמצמו למלחמה המחוללת את הטרנספורמציה הדרמטית בין הלוחם לאויבו, בין הטהור לטמא, בין האלוהי לדמוני? באחת: האם אירוע המלחמה יכבוש כליל את האדם או שהוא יגיח מתוכו מחדש?

Henri Bergson, *Matter and Memory* (trans. N.M. Paul and W.S. Palmer), New York 1999, p. 78, n. 1. 13

שם, עמ' 82. 14

Sören Kierkegaard, *Repetition* (trans. Howard V. Hong and Edna Hong), ראיו: Princeton 1983, p. 149 15

מורכבות זו צפה ועולה ברפלקסיה, אשר מנסה לחזור ולבחון את ההתרחשות שקדמה לה, כלומר – המלחמה.

המלחמה שאליה מתייחס הטקסט של שיח לוחמים כוללת בתוכה לפחות שתי מלחמות: זו החיצונית, לנוכח האויב, והמלחמה הפנימית של הלוחם מול עצמו, מול חוויותיו. זו מלחמה על המלחמה, הנושאת בחובה התייחסות רפלקטיבית אל העצמי לא רק כישראלי וכיהודי אלא גם כאדם. שתי זירות אלו של המלחמות הפכו את האדם היחיד, את הסובייקט, לשדה מערכה שבו הוא לוחם על עצמו ומול העומד מולו. שיח לוחמים אינו רק דיבור מהורהר ומרוחק אלא דרמה בהתממשותה שבה נאבק הדובר על חיי עצמו. הוא אינו צופה המדווח על המלחמה ומקומו בה אלא יש מעורב.

בהיסטוריה של שיח המלחמות הישראלי עד מלחמת ששת הימים, המלחמה הפנימית, הרפלקסיה השופטת ובוחנת, הייתה בדרך כלל בשירותה של המלחמה הגדולה – המלחמה החיצונית. לעיתים נתבע היחיד להיעשות לאובייקט הפועל בשירות האומה והעם. יחידותו ואפילו חייו אמורים היו לעבור טרנספורמציה למיצוב תודעתי חדש המתגלם בחייו ובמותו. גם מותו הפך לקול במרחב המיתי של המלחמה: הוא נעשה לקול מצווה, מייסר, לקול אידיאלי המשרטט את דרך עיצוב חיי האדם. אם אשאל את המטאפורה של קנו בהתגנבות יחידים, היחיד נתבע להיעשות לאצבע באגרופה הקפוץ של האומה. ייעודו ביטא את האידאלי, הראוי המהווה תמרור דרך בעיצוב חיי היחיד כחלק מהקולקטיב.

שיח לוחמים הוא כבר שיח אחר, שיח שאחר המלחמה, שמבט הדובר בו הוא של מי שכבר עבר אותה מבלי שהיא עזבה אותו ואת חייו. זהו שיח של היחיד, הנשאל וחוזר ונשאל על חוויותיו. מוקי צור, מעורכיו של שיח לוחמים היטיב לתאר את אופיו של השיח:

שיח לוחמים נכתב כחשבון־נפש פנימי של חברים מהתנועה הקיבוצית. מה שהיה בחזקת ניסיון אינטימי התגלגל לקהל הרחב [...] הספר לא נערך כמחקר סוציולוגי. כעורכים לא התיימרנו ליצג דגם סטטיסטי של בני הנעורים. רצינו שהאינטרוספקציה של היחידים תיעשה מתוך חירות.¹⁶

האינטרוספקציה של הלוחמים היא המענה לשאלותיהם. הם אינם פונים החוצה למטאפיסיקה או לאידאות גדולות כדי למצוא מענה לשאלותיהם, הם חוזרים ומביטים אל עצמם. התשובות השונות הן הדרכים החדשות שבאמצעותן כל דובר מכונן מחדש את עולמו ואת חוויותיו. השיח יוצר בידול בין המלחמה הגדולה שהתרחשה שם לבין היחיד המתמודד עם מלחמה זו במרחב חייו האישיים – כאן. הוא הנושא של המלחמה והוא מושאה; הוא המתמודד על השאלה איך השם יוכנס לכאן. כיש המצוי כאן ועכשיו,

¹⁶ מוקי צור, ללא כותנת פסים, תל־אביב תשמ"ח, עמ' 182.

היחיד הוא גיבורה של הדרמה. הוא אינו מחפש דרכו אל המלחמה, ואינו רוצה למצוא את עצמו ואת משמעות קיומו בה. התנועה היא הפוכה: הוא מבקש למשמע את המלחמה שהתרחשה בחייו כיחיד. מהלך זה הופך את היחיד לשדה הדרמה הגדול. לא ההיסטוריה, הייעוד, הגורל המטאפיסי של היהודי ניצבים במרכז אלא הוויית החיים של היחיד. הוא שואל על משמעות האירועים בחייו ולא על המשמעות המטאפיסית של הקיום; הוא שואל על משמעות בחיים ולא על משמעות החיים.

העצמת היחיד אין משמעה בידולו מקהילת שיח. היפוכו של דבר, השיח עצמו הוא שיח בין-אישי; יש שואל ונשאל והשיחה מתקיימת במרחב של האנחנו. מרחב זה אינו מעלים את קולות היחיד אלא מאפשר להם להופיע בשונותם. הדוברים אינם יוצרים הרמוניה קולית, הם אינם רפליקות או שיעתוקים של קול אידאלי; כל דובר מדבר ממקומו ובהקשר לסוגיה מסוימת.

העובדה שהקולות הם קולות שונים, המשקפים תודעות, הערכות ושיפוטיות שונים, יוצרת את המרחב ההכרחי לפתיחות כלפי הזולת, האחר. זהו עקרון היסוד של הפתיחות האנושית: מי שמזהה את הקיום כולו עם תודעתו שלו ואינו מכיר במרחב האישי כמרחב החיים המצומצם שלו שאינו כולל כל, מכונן תודעה שלפיה הזולת, כל זולת, הוא רק בשבילי. או אז היחס אל הזולת, כמושא להתייחסות, מתכונן אך ורק על ידי מיקומו בתוך מרחב המשמעות שהאני מכונן. לעומת זאת, מי שמופנה אל עצמו ואל מרחב המשמעות של חייו הקונקרטיים מבין היטב כי גם אם הוא דובר וחושב את עולמו בגוף ראשון, עולמו שלו אינו כוליות הקיום האנושי. שם, מעבר לו, קיימים בני אדם אחרים; שם יש תקוות ושנאות, סבל ושמוחות אחרים משלו. המלחמה החיצונית היא רגע המבחן הקשה ליחס בין האני למה שמעבר לו – הזולת. לא זולת סתם אלא הזולת כאויב. האם יהיה בכוחו של היחיד לחרוג מאופן הופעת הזולת עבורו במלחמה כאויב? האם יוכל לראותו אל מעבר לאופק המלחמה, כאדם, ממש כמוהו, אבל שונה ממנו, בעל מלאות שאינה מכונסת לקטגוריות של לוחם מול אויב?

רק שיח בקול אנושי מינורי מאפשר הופעת ממד זה. אכן, קוראי הספר לא יוכלו שלא לשים לב שהלבטים מסביב לעניין זה הם חלק מהלכה הרווחת של השיח עצמו. תהא עמדתו של הדובר אשר תהא, בין אם יצליח לראות את הזולת מעבר לאפיונו כאויב ובין אם יראה בו רק אויב, המינוריות נקבעה: על הלוחם המבצע את הרפלקסיה לשפוט את עצמו. עליו למקם את עצמו במרחב שהוא עצמו יהיה האחראי לו, מרחב שבו הכרעותיו הפרשניות והערכיות יקבעו את הווייתו. שיח לוחמים איננו מלחמה על עיצוב זיכרון המלחמה בתודעה הציבורית, אלא מלחמה על העצמי המגשש דרכו ומנסה למצוא פשר בחייו כאן ועתה.

אין פלא אפוא שהשיחות הללו נערכו במרחבים ביתיים נורמליים, לא בהטרטופיות מובדלות מהקיום הממשי. הן התקיימו בבתים, בקיבוצים, ובכל אתר שבו מתנהלים החיים הנורמליים. המלחמה הגדולה חדרה לבתים אלה, וחדירתה לא ביטאה רגע של התפרצות

טרנסצנדנטית, התגלות או התרחשות מלאת פתוס. המלחמה חדרה לבתים כי שם חיים עתה הלוחמים, ובמרחב זה עליהם לתת לעצמם דין וחשבון על מה שעבר על חייהם ולחשוב כיצד איך הם ממקמים זאת בתוך מרחב חייהם הרוטיניים.

השיח המינורי הוא ביטוי לתודעה עצמית מינורית. תודעה זו כונתה תודעה רפלקטיבית קונקרטית, מונח המציין את עובדת היסוד של חיי אדם: האדם הוא הן היש הפועל והן היש החושב את פעילותו. החשיבה הרפלקטיבית מעריכה ומשקללת את שהיה. זהו פרדוקס היסוד של תודעת האדם, עליו כבר עמד הגל בדיאלקטיקה של האדון והעבד, אחד הפרקים הנו דעים ורבי ההשפעה שבספרו הפנומנולוגיה של הרוח. תודעת האדם היא כפולת פנים: האדם עצמו הוא האובייקט של הפעולה הרפלקטיבית, אבל הוא גם הסובייקט המתבונן בפעילותו. התודעה הרפלקטיבית, כפי שכבר הצביע קירקגור, אינה תודעה אדישה ולא אכפתית. היא חוזרת אל החיים האנושים, ויוצרת אותם; העתיד מקבע את העבר, והעבר אינו משתלט על העתיד. הרפלקסיה היא אפוא מומנט דרמטי, דינמי, סותר, סוער ובלתי מושלם, כי כך הוא טיבם של חיי כל אדם יחיד. בלשונה של האמרה החסידית: אין דבר שלם יותר מלבו השבור של האדם. שכן האדם הוא אוסף שבריו שהוא מנסה ללכד יחדיו כדי לרכוש לעצמו זהות. הוא האמן היוצר את חייו מחומרי עצמו.

בחלק המרכזי שלו, שיח לוחמים הוא עדות ליצירה זו. לרבים מבני הדור שגדלו על מסמך זה, וביניהם אני עצמי, הטקסט פתח את השער אל העצמי. כחניכים בתנועת הנוער קראנו בשיח לוחמים כחלק מהעיסוק בספרות עברית וכללית שבמרכזה עומד היחיד המתמודד עם חייו ובונה אותם בתהליך מורכב של עשייה ורפלקסיה. כי זה כל האדם: יש הפועל אשר פעילותו היא גם שדה המחשבה וההתייחסות שלו, החוזרת ומקרינה על חייו בפועל. מכלול שלם זה מכונן תצורות שונות של אופני קיום, פתיחות למרחבים שונים, הכרה בתשוקה המניעה את חייו לחרוג מקיבועם ועם זאת לחזור אליו. כי זהו האדם.

שער זה שנפתח בחלקו הארי של הטקסט נסגר באבחת חרב, בשיחה האחרונה שנשפחה לו. לא רק משום תכניה, הזרים לרוח השיח המרכזי, אלא משום שהיא מבטאת תודעה סותרת לחלוטין לזו שביטא שיח לוחמים. ההכרעה להכניס שיחה זו למהדורה החדשה של המסמך היא ביטוי לתודעה בוגרת, אשר מוכנה לשאת בתוכה גם את הסותר והשונה; מלאות עצמית שאינה מניחה כי רק ביכולתו של הזהה להקנות מובן. הדבר אף משקף את ההכרה כי תודעה שונה זו, הבאה לידי ביטוי בשיחה האחרונה בקובץ, לא זו בלבד שלא נעלמה, אלא ברבות הימים הלכה וכבשה את השיח הישראלי ודחקה את השיח הראשוני ממקומו. עתה, במסמך שלפנינו, מוצבות שתי התודעות זו כנגד זו כשתי אבני היסוד של חייו כאן ועכשיו.

כדי לבחון את טיבה של אותה תודעה אחרת אפתח במיקום השיח – ישיבת מרכז הרב. לא כאן המקום לחזור ולנתח את חשיבותה של ישיבה זו בתודעתם של רבים מבני

ובנותיה של הציונות הדתית, מאז שיחה זו ועד סמוך לימינו אנו, ולפיכך אעשה זאת בקצירת האומר. מאז מלחמת ששת הימים ועד סמוך לעת הזאת הייתה ישיבת מרכז הרב האבן השואבת, באר המים החיים ממנה שאבו בני הציונות את האידאות שכונו את עולמם. היא הייתה מעין מקדש של מטה, שלו כהנים ומשרתים. מעל כולם הוצבה דמותו המיתית של הרב אברהם יצחק הכהן קוק. בנו, הרב צבי יהודה קוק, נתפס כמעין דוברו של אביו בעולם החיים. הוא הפרשן המוסמך ומעצב הקאנון המקודש של כתבי הרב קוק האב. גם משאיבדה ישיבה זו את מקומה לטובת ישיבת הר מור, שייסד הרב צבי טאו, כמפרשת המוסמכת של כתבי הרב קוק, לא פסקה ישיבת מרכז הרב מלהיות המרכז המיתי של הקיום. המעתק אל ישיבת הר המור נעשה בטענה שמעתה ישיבה זו נושאת את המקדש ואת העם, והיא זה המממשת את האידאות של ישיבת מרכז הרב.

כאמור, אחר המלחמה הייתה ישיבת מרכז הרב המקום, האקסיס מונדי, ציר העולם שהכול פונים אליו כדי לשאוב ממנו השראה, תובנה, ואוריינטציה במציאות. היא מרכז העולם, וככזה, בה מזדקקת ונלמדת הוויית האומה. הכניסה אל הישיבה היא מעבר מן החוץ – חיי החולין הנורמליים, היומיומיות הרוטינית – אל תוך מרחב הקדושה. כאן בישיבה משיל האדם מעצמו את האישי, הפרטי, ונעשה לאני אחר, המכונן על ידי הישיבה עצמה. כאן בישיבה נפרד האדם מן החולין של עצמיותו השגרתית והקונקרטי והופך למה שעליו להיות – האדם השלם המוצא את מקומו בעולם בתוך התפקיד והאידאה שהוא מממש. הישיבה אינה רק מרחב בחלל. ליתר דיוק, היא מרחב חללי עמוס בתודעה, בחוויית זמן ומשמעות שאת פשרה ניתן למצוא בספרים הקדושים המונחים בספרייה ועל מדפי הסטנדרים. כאן הספרים אינם ספרים שבלו מזוקן, כמו בתיאור ישיבת וולוז'ין של ביאליק, כאן הם המפתחות לכינון מרחב המשמעות והכינון העצמי. הטקסט הוא הדרך להבנת העולם ולגאולה עצמית. ספרים אלה אינם הצעה לביקורת עצמית, הם מפתחות להבנת השמיים האלוהיים. הם הגשר בין האנושי לאלוהי, שאמור להיעשות היסוד המכונן את האנושי.

העצמי הזורח במרחב זה אינו היחיד המצוי בדאגותיו, בשמחותיו, בכאביו, בתסכוליו ובתקותיו. העצמי הזורח כאן הוא האני האידיאלי, הנעשה אובייקט לפעילות המרחב עליו. הוא בא אל תוך המרחב, אל הישיבה הקדושה הכובשת את ליבו, מכוננת אותו ומעניקה לו מעמד מיוחד, הופכת אותו לכלי או אמצעי לפעולת קורא הדורות, אלוהי ישראל הפועל בהיסטוריה ומכוון את צעדיה. השיח אינו אינטרוספקטיבי, והדיבור אינו חדירה אל העצמי הקונקרטי; היפוכו של דבר – הוא מהווה השתחררות ממנו.

כשקוראים את השיחה בישיבת מרכז הרב אי אפשר להחמיץ את הדיספוזיציה היסודית של הדוברים בה: הם פועלים כפרשניה של ההיסטוריה הקדושה, והם מבקשים למצוא את עצמם בתוך מהלך כולי זה. מלחמת ששת הימים היא אירוע אפיפני, התגלות, בהרף עין ייחודי. החוויה שעבר יריב בן אהרון ואולי גם חבריו, כמומונט חורג, נעשתה כאן בישיבת מרכז הרב לאירוע טרנספורמציוניסטי, המחייב שידוד מערכות בחיים

שלאחר ההתרחשות. מלחמת ששת הימים היא ההמשך של מעמד הר סיני, ולא הניגוד לו.¹⁷ המלחמה אינה בעיה שעל האדם להתמודד עימה ולמצוא את הדרך להכלילה בחייו האישיים. המלחמה היא המלחמה, רגע שבו חדר המטאפיסי לאנושי, ועל האדם לחיות את משמעותו; גילום של נוכחות אלוהית המאפשרת לאדם להשתנות ולחיות בהתאם לייעודו האידיאלי-מטאפיסי. המלחמה אמורה לכונן את חיי האדם. ההיסטוריה הקדושה הגיחה מתוך מוסתרותה במלחמה, ועתה על נאמניה של היסטוריה זו, אנשי ישיבת מרכז הרב, לספר על ההתגלות ולגלול את פרשנותה. אקט הפרשנות אינו יוצר מרחק בין הפרשן לבין מושא פרשנותו, בין הדובר למלחמה; היפוכו של דבר, הדובר הוא קולה של המלחמה, וליתר דיוק – קול אלוהי ישראל הדובר ופועל דרך המלחמה.

גם אם הוא מנוסח בגוף ראשון יחיד, קולם של הדוברים אינו קולו של היחיד המבקש למצוא את מקומו בתוך המלחמה. זהו קול המבקש להתגבר על יחידותו ולמצוא את מקומו בתוך מערכת כולית חובקת כל, המעניקה משמעות חדשה לקיומו כיחיד. היחיד הוא יחיד פרדיגמטי, כל אדם, או למצער כל מאמין.

הרגשת אי השלמות האישית ערב המלחמה עוברת כחוט השני אצל הדוברים. כך מתאר יוחנן פריד את הרגשתו בימים שלפני המלחמה, בהמתנה לקרב:

החיים שלי לא היו שלמים מבחינה רגשית. היתה איזה הרגשה שאולי השכל פעל על הרגש ואמר לו: אתה חייב להרגיש שאתה עדיין לא שלם. [...] אתה חייב לחיות בהרגשה חצויה.¹⁸

באופן דומה מתבטא יואל בן נון: אני חושב שבכל זאת היתה הרגשה [...] של ציפיה לדברים גדולים.¹⁹ ציפייה זו מתממשת במלחמה שבאמצעותה היחיד מתחבר למה שמעבר לו – עומק ההרגשה של שייכות אחד לשני ושל שייכות למאורעות ושל שייכות לארץ ישראל.²⁰

המעטק מהאישי והקונקרטי, מה אני הקטן, לאני הגדול השקוע בתוך ההתגלות ובתוך מרחב ההיסטוריה הקדושה, מתגלמת ביחס לאויב וביחס לנכבשים. אלה גם אלה

¹⁷ היחס בין האירוע הטרנסצנדנטי בסיני לבין הכניסה להיסטוריה עומדת בלב הוויכוח בציונות הדתית. בשיחה בישיבת מרכז הרב מבוטאת העמדה שתהפוך לדרך המלך של הציונות הדתית עד ימינו, המעניקה למלחמת ששת מעמד דתי-תאולוגי ייחודי. את העמדה המנוגדת ביטא בהרחבה ולאורך שנים דוד הרטמן, ותמצית רעיון זה בא לידי ביטוי בתרגום לעברית של אחד מספריו שכותרתו בעברית (אבל לא בטקסט המקורי באנגלית): "מסיני לציון". ראו: דוד הרטמן, מסיני לציון: התחדשותה של ברית, תל-אביב 1992. לדין בעמדתו ראו אבי שגיא ודב שוורץ, נאמנות ביקורתית: עולמו והגותו של דוד הרטמן, ירושלים תשע"ט.

¹⁸ שיח לוחמים, עמ' 321.

¹⁹ שם, עמ' 322.

²⁰ שם, עמ' 324 (דברי איסר קלונסקי).

מסולקים. אין יותר צד שני, יש אויב: אם צבא מצרי בא נגדי, נגד עם שלם [...] אם מצרי אחד מעז לעמוד על הגבול, אז הוא רוצח מנוול. הוא שותף לפשע היסטורי. ובשבילי מצווה להרוג אותו [...] ואלה שבורחים – להרוג אותם לפני שהם מגיעים לתעלה בכלל.²¹ עמדה דיכוטומית זאת מחייבת להתגבר על רגשות אנושיים, ויוחנן פריד נתן לכך ביטוי בהיר. הוא מספר על הפליטים העוזבים את בית לחם:

אז יצאו המשפחות וזה קרע כל לב... [...] אני בטוח שכל אדם נקרע לכו [...] ככה העולם נוהג בדרך כלל להזדהות עם החלש. ואולי היינו צודקים [...] היתה פה הרגשה שיש פה עם שנלחם – וברגע שעם נלחם – ומתגוששים עמים, אז הפרטים מוכרחים להישחק.²²

מי הם הפרטים הנשחקים? לכאורה, משפחות הפליטים עליהם מדבר יוחנן פריד. אבל קשה להחמיץ את העובדה שהגם הלוחם היהודי עובר תהליך של שחיקת רגשותיו. הרי המראה של הפליטים הבורחים קורע לב, אלא שלדעת הכותב קריעת הלב מחויבת, ולא רק מפני שמתנהלת המלחמה אלא בגלל שמתחוללת התרחשות גדולה שמעבר למלחמה הקונקרטי. הנכונות לעמוד בחוויה מטלטלת זאת היא ביטוי לעומק המחויבות הדתית. גם אם טקסט זה אינו רומז לאירוע העקידה, קשה שלא להחמיץ את הרמיזה. הרי גם לבו של אברהם נקרע מייסוריו. כיצד לא יזדהה אב עם בנו הקרובן? ! אבל כדרך שכבש אברהם את רחמיו כך כובשים גם הלוחמים את המיית ליבם. הם אינם פועלים כיחידים אלא כבני עם – וברגע שעם נלחם [...] אז הפרטים מוכרחים להישחק. יש לשים לב כי השחיקה שעובר הפרט אינה מוצגת כבעיה, אלא ככורח הנגזר מהמאבק המיתי בין העמים. שהרי לא מדובר במלחמה אקראית ריאלית, אלא בחלק ממתווה הגאולה. כדרך שמסעו של אברהם אל הר המוריה אינו התרחשות מקרית אלא מבחן אמונה, כך המלחמה עבור הלוחם היא מבחן מעין זה. שבחו של הלוחם הוא הוא שבחו של אברהם – ביטול הרגשות או שחיקתם, שכן קול התור נשמע בארצנו ועת הגאולה הגיעה. הלוחמים מתמסרים לגאולה ונעשים נתיני הפעילות האלוהית.

ההתרחשות המטאפיסית אינה ניתנת לפענוח מידי, ויש לגשת אליה באמצעות טקסטים – כתבי הרב קוק, המשולבים לעיתים בכתבי הרב סולובייציק.²³ טקסטים אלו אינם משקפים פרשנות אופציונלית, קונטינגנטית להיסטוריה ולמעמדו של היחיד; הם משמשים כמפות, או כמפתחות שבאמצעותם רוכש האדם אוריינטציה בעולם ומבין את משמעותו. הפרשנות היא מעשה אמוני, היא עדות, במונחים של שושנה פלמן ודורי לאוב בספרם "עדות".²⁴ עדות כזו אינה התייחסות של הצופה על מה שהתרחש, אלא ביטוי

21 שם, עמ' 325 (דברי נפתלי בר אילן).

22 שם, עמ' 326.

23 ראו שם, עמ' 322–323, בדברי יוחנן פריד.

24 שושנה פלמן ודורי לאוב, עדות: משבר העדים בספרות, בפסיכואנליזה ובהיסטוריה (תרגום דפנה רז), תל־אביב 2008.

קיומי: העד מנכיח את עולמו, חושף את חייו. העד הדובר בשיבה הוא מרטיר במובן המילולי של המונח – עד האמונה. הוא חושף את עולמו, אבל אין זה עולמו האישי, המבודל והקונקרטי, אלא העולם, וליתר דיוק עולמו של האל שעתה נעשה למוכר וידוע. יוחנן פריד מבטא היטב את תודעת חברין לשיחה. הוא משתמש בדברי הרב סולובייציק באמרו הנודע "קול דודי דופק", אבל הופכו על פיו. לפי הרב סולובייציק התרחשויות מסוימות בהיסטוריה מחייבות את המאמין לפעולה; הן מטילות עליו אחריות אישית קיומית לעיצובה של ההיסטוריה.²⁵ לעומת זאת, פריד קורא לתוך טקסט זה את הגותו של הרב קוק שהניח את המצע להיסטוריה קדושה. לפיכך הסיק כי המלחמה היא הדפיקה, היינו ההתערבות האחרונה של האל התובעת מעם ישראל לחרוג מההיסטוריה אל ההיסטוריה הקדושה: יש שלושה דברים שאנחנו עדים להם [...] השואה, הקמת מדינת ישראל והמלחמה שאנחנו מדברים עליה. שלושת הדברים היו סימן מובהק שהקב"ה [...] נותן לנו שתי אפשרויות לכל פעולה בכיוון לעתיד גדול.²⁶ עתה העת לכיוון הגדול, לאימוצה של עמדה המיוסדת על חזון גדול והרגשה של דבר גדול.²⁷

כפי שראינו, השיח הרפלקטיבי של גיבוריו האחרים של שיח לוחמים מעוצב על ידי המרחק בין הכאן שבו מצוי היחיד החושב לבין השם, המלחמה החיצונית. בניגוד לכך, השיח של אנשי ישיבת מרכז הרב מדלג על הפער בין השם לכאן. המאורע הגדול, מלחמת ששת הימים, מכוונן את הפרשנות המתרחשת כאן, שהרי מראש הונח שמשמעותה ארוגה בתוך המערכת הכולית של ההיסטוריה הקדושה.

הסדק או הפער בין המרחבים נסגר: ההיסטוריה הקדושה הלינארית מתגברת על מרחבים של מקום וזמן. תנועתה היא אחת: נוכחות גוברת והולכת של הווייה האלוהית בעולם. כך נוצר מרחב אחיד שגבולותיו נקבעים על ידי גבולות הפרשנות של משמעותו. אך פרשנות האירוע עצמו אינה סובייקטיבית, היא אינה אקט של קהילה פרשנית וולונטרית, ולעולם לא פרשנות אחת מני רבות. היא הפרשנות, וליתר דיוק היא האופן הבלעדי לקריאה ולהבנת הטקסט. העמדה ההרמנויטית מבטאת קול טרנסצנדנטי. הפרשן הוא קולו של האלוהי בהווייה. כך אפוא הספר המקודש – כתבי הרב קוק – אינו מעשה יצירה עצמאי אלא התגלות של נוכחות אלוהית. סגירה זו בין המרחבים היא התגברות על הקול האישי, המהסס, המגומגם לטובת קולה הרועם של התודעה.

השיח הרפלקטיבי שואל, מתייסר, מציג עמדה, נסוג וחוזר בו. זוהי תנועת היחיד בתוך מרחביו, בין חומרי עולמו האישיים – זיכרונות, חוויות ומחשבות. לכן השיח הרפלקטיבי הוא שיח פרספקטיבי ומוגבל. לעומת זאת, השיח ביישיבת מרכז הרב הוא שיח פסטורי, במובנים שייחס פוקו למושג זה. זהו שיח גואל, אשר מפענח ויוצר את ההרמוניה

25 לניתוח המורכבות והבעייתיות שבעמדת הרב סולובייציק ראו: אבי שגיא, העת הזאת: הגות יהודית במבחן ההווה, רמתגן תשע"ח, עמ' 17–35.

26 שיח לוחמים, עמ' 322.

27 שם, עמ' 324 (דברי איסר קלונסקי).

בין האדם למטאפיסיקה העומדת ביסוד הקיום. השיח הפסטורי מרומם את הנפש השקועה בעצמיותה המבודלת. לדידו, אינדיבידואליות המיוסדת על הפער בין האני לזולתו היא סוג של מכשלה. השיח הפסטורי לא מכיר בלגיטימיות של המרחק בין האני לזולת וחותר לחשוף את האמת הכולית החופפת על הכול. הוא אינו מתחבט בבעיית הבשבילי, אשר מסמנת את קדימות הסובייקט על פני הזולת, ואף לא את בעיית הבשביל עצמו, המבטאת את העדר התלות של הזולת באני. בשיח הפסטורי מכלול הקיום שזור באמת האוניברסלית המטאפיסית, המגדיר את מעמדו של האדם בקיום. הפסטור לא ממוקד בחטא ובחטאו אלא באמת, וכך מתממש השיח הפסטורי בווידוי:

הוא זה שמוטל עליו להגיד את האמת על אודות אותה אמת עלומה: יש להכפיל את המתגלה בווידוי באמצעות פיענוח מה שנאמר בו. המאזין שוב אינו רק אדון הסליחה, השופט המרשיע או המנקה מאשמה, הוא אדון האמת.²⁸

בתבנית הנוצרית לשיח פסטורי יש מועץ, המבצע את פעולת הווידוי, ונמען – הפסטור, אשר חוזר ונעשה למועץ בפעולת חשיפת האמת. בשיח הפסטורי שהתחולל בישיבת מרכז הרב, התמזגו המועץ והנמען והיו לאחד: המתווה הוא עצמו גם חושף האמת. תפנית זו נעוצה בחוויה הכריזמטית שעוברים הדוברים, החשים כי במרחב המקודש שבו הם מתכנסים ובדיבור שבו הם מתנסים האמת עצמה מגיחה מתוך מוסתרותה. הטקסטים המקודשים, ובמיוחד כתבי הרב קוק, ממלאים את הפונקציה של הפסטור, אבל המועץ אינו הרב קוק אלא דוברי השיחה המזהים בין הטקסטים המקודשים של הרב קוק לבין ההוויה האלוהית. ספרי הרב קוק הם הביטוי והגילום של אופני ההתגלות האלוהית, והדוברים השונים אינם משמיעים אלא את קול האמת שכבר התנסחה בטקסט הכתוב. עתה שבה אותה אמת לעולם עצמו, למקום שבו עליה להיות. הדוברים אינם יחידים קונקרטיים, אלא נושאים את תמצית האומה הנחשפת לאמת. טון דיבור הוא דוגמטי, ציווי, שהרי רק כך מדברת האמת.

זהו רגע דרמטי ביותר בתולדתו השיח הציוני דתי, שאין להקל בחשיבותו. ההיסטוריה של תפיסת נוכחות האל בעולם עוברת מטמורפוזה דרמטית: לדידם של אנשי מרכז הרב, באותו רגע התגלמה מחדש נוכחות האל בעולם. לא זה המקום לתאר בפירוט את ההיסטוריה של התזות השונות על אודות נוכחות האל בעולם לאחר חורבן בית המקדש. חז"ל העלו את הטענה שמאז חורבן הבית ההלכה היא מרחב הנוכחות הבלעדי של האל, אשר נוכח מעתה בנורמה ההלכתית: מיום שחרב בית המקדש אין לקב"ה בעולמו אלא ד אמות של הלכה בלבד (בבלי, ברכות ח ע"א). שאלת הנבואה לאחר

28. מישל פוקו, תולדות המיניות: הרצון לדעת, כרך א (תרגום גבריאל אש), בני ברק תשנ"ו, עמ' 45.

החורבן נותרה פתוחה, אך ברור היה לכל שאם יש מרחב של התגלות הוא קשור בעיקרו להלכה.²⁹

יתר על כן, בספרות היהודית נוכל למצוא קולות ברורים שלפיהם ההתגלות האלוהית לא פסקה, שכן האל ממשיך להתגלות בתוך תהליך הלמידה של לומדי התורה. ההתגלות המתמדת מתחוללת מעתה באמצעות שכלו האוטונומי של כל חכם העוסק בתורה, וכיוון ששכליהם של בני אדם שונים זה מזה, הארטיקולציה של ההתגלות מתגוננת ומשתנה תדיר. בלשון הרב שלמה לוריא, המהרש"ל: כל אחד ראה דרך צינור שלו לפי השגתו וקיבל כפי כוח נשמתו העליונה לרוב עילויה או פחיתותה, זה רחוק מזה, עד שאחד יגיע לטהור והשני יגיע לקצה האחרון וטמא, והשלישי לאמצעי רחוק מן הקצוות, והכל אמת.³⁰ ההנחה בדבר התגלות מתמדת ופרסונלית מובילה את המהרש"ל לטעון כי לממסד ההלכתי אין מעמד מיוחס, שכן הסובייקט האנושי – חכם ההלכה עצמו – הוא הנושא את ההתגלות: הרשות לחקור ולעיין ולדעת כל חכמת תורניים ושיחותם וכל בנינים, כפי א שר יגזרו עליו מן השמיים.³¹

גם בקרב העולם החסידי רווחת האמונה בדבר אפשרות התקשורת עם עולמות עליונים. אמנם עניינה של התקשורת זו אינו הלכת-פורמלי והיא נושאת אופי אישי-קיומי, אך קיים צד משותף בין תפיסת נוכחות זו לבין תפיסה ההתגלות או הנוכחות ההלכתית: בשני המקרים ההתגלות או הנוכחות מתוחמות ומוגבלות. בהלכה ההתגלות מתממשת בפעולת לימוד התורה, ובמסורת החסידית היא התרחשות יחידאית שבין האדמו"ר לבין האלוהי, שאינה חלק מצורת הארגון של עולם החיים הדתיריאלי.

לעיל הצבעתי על העובדה שבשיח שהתקיים בישיבת מרכז הרב נעשה שימוש בתזות של הרב סולובייציק במסתו קול דודי דופק, בה הוא מציע את רעיון שש הדפיקות, ששה אירועים שדרכם פונה האל לאדם וקורא לו לפעולה. אין ספק שטענת סולובייציק מבטאת עמדה שלפיה האל פועל בהיסטוריה, אלא שפעולה זו היא עקיפה ולא ישירה; האל מופיע על בימת ההיסטוריה באופן חמקמק. הרב סולובייציק פונה אל שומעיו ומאיץ בהם ליטול אחריות על הופעתו העקיפה של האל בהיסטוריה; בסופו של דבר, בני אדם ולא האל הם האחראים על נוכחות האל בעולם.³² חברי בית המדרש בישיבת מרכז הרב השתמשו בטקסט של הרב סולובייציק כדי לבטא עמדה אחרת לחלוטין. לדבריהם, עתה אנו עדים לנוכחות ממשית ומתמדת של האל הפונה אלינו ומטיל עלינו חובה מסוימת

²⁹ לעניין זה ראו במיוחד את ההקדמות שכתב הרב ראובן מרגליות לספרו של ר יעקב ממרויש, שאלות ותשובות מן השמיים, ירושלים תשע"ז, עמ ז-עח.

³⁰ המהרש"ל, ים של שלמה, הקדמה למסכת חולין. וראו גם דבריו בהקדמה למסכת בבא קמא.

³¹ המהרש"ל, ים של שלמה, מסכת חולין, הקדמה שנייה. לדיון נוסף ברעיון ההתגלות המתמדת בהלכה ראו: אבי שגיא, אלו ואלו: משמעות השיח ההלכתי, בני ברק 2002, עמ 92–100.

³² עמדתו של סולובייציק אינה חפה מבעיות, ועל כך ראו: אבי שגיא, בראשית הוא המאמין, ירושלים 2017, עמ 131–154.

שעל האדם להיענות לה. האל פועל בהיסטוריה וקולו נשמע. צמצום הנוכחות האלוהית לד אמותיה של ההלכה בלבד התחולל בעידן שבין חורבן המקדש לבין העת הזאת. עתה, במלחמת ששת הימים, חוזרת נוכחות האל ומקיפה עולם ומלואו, והיא נעשית ממשית כאן ועכשיו, בארץ ישראל. דוברי השיחה נענים אפוא לפסטור האלוהי, מגלה האמת.

כאמור, זהו רגע דרמטי שיזעזע את אמות הסיפים של העולם הציוני דתי, אשר בהדרגה יציב את השיח הפסטורי כשיח בעל ערך זהה לשיח ההלכתי, ואולי אף גבוה ממנו. שכן בעוד ששיח ההלכה הוא שיח של חורבן המקדש, שיח פסטורי הוא שיח הבניין.³³ לימים ינסח חנן פורת תובנות אלה במניפסט שבו יכתוב: "ג"א [=גוש אמונים] הוא הכמיהה להתגלות אלוהים ביש. גדעון ארן, המצטט במחקרו טקסט זה, ממשיך וכותב: הגוש נחשב כ"עסק אלוהי", כך ממש. בפרפרזה ספק מתלוצצת אמר אחד המאמינים: "ג"א זה קבלה בפעולה".³⁴

יש לשים לב למרחק בין השיח הפסטורי שסמוך למלחמת ששת ימים לבין דבריו של חנן פורת. פורת מבטא את נקודת המבט האימננטית. ההתנחלות בשטחים היא ביטוי דתי של המאמין הכמה להתגלות האלוהים; משמע, האלוהים אינו מתגלה אבל המאמין מצפה להתגלותו. דברים אלו משקפים עמדה מינורית יותר מאשר חוויית השיח הפסטורי בשיבת מרכז הרב. לפי שיח זה האל התגלה ואמר את דברו בהיסטוריה, ואילו דוברי השיח הם נמעני הקול האלוהי והנוכחות האלוהית.

האם דברי חנן פורת הם נסיגה מהשיח הפסטורי, או שמא השלמה שלו? להערכתך, לא מדובר כלל בנסיגה אלא בתגובה ההיסטורית הרצויה לשיח זה. מכיוון שהאל התגלה ואמר את דברו במלחמת ששת הימים, עתה על שומעי דברו לממש את תביעת הקול – ולבנות את הארץ. בניין הארץ אינו בגדר בקשה נואשת לחידוש הקול והנוכחות האלוהית, לאחר שנאלמו ואבדו; היפוכו של דבר: זהו מימוש הקול האלוהי והיענות אליו, המבטאים תשוקה מתמדת לשיבתו. השיח הפסטורי מכונן את ההתייבבות בעולם: המאמינים מתייבבים בעולם עמוסי קול אלוהי, שליחות ויעוד, אשר מכתיבים להם את אורחות חייהם.

מניתוח זה עולה בכרור ששאלות יסוד העומדות בלב השיח הרפלקטיבי נעלמות בשיח הפסטורי. מעמדו של האויב נקבע אחת ולתמיד: הוא אינו בשר ודם, איש או אישה בעלי שם, משפחה, אהבות ושנאות. הוא אויב מיתי המאיים על ההיסטוריה הקדושה עצמה, ולפיכך אחת דתו – כיליון. אחד משותפי השיח לא מהסס לומר זאת בכרור: כל מי שקם על ישראל, בין אם הוא אישה או ילד, אחת דתו למות. המלחמה אינה אירוע

³³ דוגמא מובהקת לשינוי זה באה לידי ביטוי בשיח המיניווי החדש. על כך ראו: יקיר אנגלנדר, גוף ומיניווי בשיח הציוני-דתי החדש, ירושלים תשע"ג. עוד ראו: אבי שגיא ורב שוורץ, מראליזם למשיחיות: הציונות הדתית ומלחמת ששת הימים, ירושלים תשע"ז.

³⁴ גדעון ארן, קוקיזם: שורשי גוש אמונים, תרבות המתנחלים, תיאולוגיה ציונית, משיחיות בזמננו, ירושלים 2013, עמ' 376.

המתחולל במרחב החיים ההיסטוריים, זוהי מלחמה מיתית בין האלוהי לרמוני. מלחמה כזו שוללת את מכלול השאלות הערכיות שמעלה המלחמה הריאלית, שכן במלחמה מיתית הלוחמים הם רק אמצעי של האלוהי או הרמוני: ישראל וצה"ל הם הכלי האלוהי, בעוד לוחמי האויב הם הרמוניים.

כמו בשיח הרפלקטיבי, גם בשיח הפסטורי מהווה מלחמת ששת הימים שינוי דרמטי, אבל בכיוון הפוך לחלוטין. השיח הרפלקטיבי מוביל להעצמת היחיד, ואילו השיח הפסטורי מוביל לביטולו של היחיד. הוא אינו מחזיר את הקולקטיביות הישראלית האבודה למכונה, ואינו מיוצב על ציר המתח שבין האני לאנחנו. בשיח הפסטורי מלחמת ששת הימים היא המטמורפוזה המטהרת הגדולה שבה האני נעלם באלוהי, פועל בשמו, הורג בשמו, ומתגבר על גינוני האישיות הייחודית בקול תרועה רמה. השיח מבטל מחיצות, הבדלים, מרחקים, היסוסים, קולות שונים, סתירות ותנועות שאינן ליניאריות ואינן בעלות כיוון ותכלית ברורה.

שיח לוחמים הוא הרקע שעל גביו מגיחות שתי התודעות הסותרות, אשר זה קרוב לחמישים שנה מייצרות את שדה המערכה התרבותי-יחברתי הישראלי. הקורא את הספר ומתבונן מבעד לשני סוגי השיח שהוא מציע מגלה בנקל את גבולות שדה השיח של החברה בישראל. דומני שטקסט זה מספק לנו רגע ייחודי שבאמצעותו אנו יכולים לשאול את השאלה: מה הרווחנו? מה הפסדנו? מה שיבש או תיקן את תנועת ההיסטוריה שבה אנו חיים?

בהתבוננות חטופה ניתן לקבוע כי מצד אחד קולו של השיח הרפלקטיבי הולך ודועך, בעוד במקביל קולו של השיח הפסטורי צף ועולה. אך מבט עמוק יותר מגלה שהמתח הדיאלקטי שבין שני סוגי השיח הללו עובר תמורות. היסוד הקבוע הוא גבולות השיח: מצד אחד שיח שגבולותיו הם גבולות הריאלי במלוא מורכבותם, ומצד אחר שיח מטאפיסי תאולוגי. לעיתים מתיחות זו נשמרת במעין אחדות דינמית ולעיתים היא מתפרקת. אוי לה למדינת ישראל אם השיח הפסטורי ישתלט על חייה; אוי לה לחברה אם השיח הרפלקטיבי האישי ישתלט על חייה. השיח הפסטורי ישלול מאתנו את היכולת להיות יצורים פתוחים, קשובים לזולתנו. הוא יהפוך אותנו לבני-אדם חד-ממדיים, המאבדים את יסוד חיינו האנושיים – האחריות האינסופית של האדם על חייו וחיי זולתו. הוא יוביל אותנו אל רצח הזולת מבלי שנראה בכך רצח. מנגד, שיח רפלקטיבי עלול לכלוא אותנו במתחמי האינדיבידואליות המפרקת והמבחינה. הוא עלול לשתק, לבדל ולבלום. בביטוייו הקיצוניים, השיח הרפלקטיבי הממוקד באני עלול לגרום לכך שהזולת ייעלם בתור הבשבילי של התודעה העצמית.

עם זאת, אין להסיק מכך כי הפתרון נעוץ באיזון מתוח בין שני היסודות. גם לא ניתן להעניק משקל ערכי זהה לשתי התודעות. שיח פסטורי, מכל סוג שהוא, שולל בסופו של דבר את האנושיות שבנו, את מחויבותנו לחיות את חיינו הקונקרטיים מתוך אחריות, חמלה ודאגה לסובב אותנו. גם אם הוא מבטא את ההכרה שיש לחרוג מהמרחב הקונקרטי,

המובדל, וגם אם הוא מבטא את ההכרה כי האדם הוא טרנסצנדנציה עצמית, יש החורג מעצמו – הוא מוביל בסופו של דבר לשלילה עצמית ולהיבלעות העצמי בחור השחור המטאפיסי. יחד עם זאת, התודעה הפסטוריות מגלמת את תשוקת האדם להיגאל, לחרוג, גם אם היא עושה זאת בדרך בעייתית ביותר.

האם העובדה ששני סוגי שיח אלו מגלמים יסודות עמוקים בתודעה האנושית מובילה למסקנה שעל שניהם להתייצב כמות שהם? האם אפשר לכוון חיים רק באמצעות שתי תודעות כה מנוגדות? התשובה לכך היא שלילית. קיימים אופני שיח אחרים, שאת טיבם עלינו לחשוב בחיננו. הספר שיח לוחמים, המדבר על המלחמה הגדולה שהייתה, חשוב עבור אלו הנאבקים במלחמה הרוטינית של חיי היום יום כשאלה. זהו ספר ששואל שאלה, פותח דיון ולא סוגרו. כך צריך גם האדם להתייצב בעולם תמיד כשואל ולא תמיד כמשיב. הכנסת שני סוגי השיח לטקסט אחד היא הצבת שאלה שאת התשובה אליה אנו נדרשים לתת מעבר לטקסט – בחיים הממשיים.

אבי שגיא

אוניברסיטת בראילן ומכון שלום הרטמן

avi.sagi.biu@gmail.com

מלחמת יום הכיפורים בתודעה הציונית הדתית: הערות ראשונות

דב שורץ

מלחמה היא אירוע מטלטל ומרעיד את אשיות קיומו של אדם. הדברים אמורים במיוחד ביחס למלחמה הנכפית עליך, שלא פתחת בה, ושהיא נתפסת כמערכה כוללת המאיימת על עצם קיומך (מלחמת הישרדות). באותה מידה מלחמה מציבה אתגר בפני ההגות, ובמיוחד בפני הגות תאולוגית. תולדות הרעיונות כוללות כמה וכמה פילוסופיות שהתחברו בימי מלחמה ובעקבות מלחמה.

התכיפות של המלחמות שנכפו על מדינת ישראל הצעירה חייבו מתן דין וחשבון רעיוני. הציונות הדתית לא עמדה מן הצד. בניה היו שותפים למלחמה, אם כי לא שותפים מלאים. מסיבות הנעוצות במבנה החברתי והפוליטי בתקופת המנדט וראשית המדינה, הדרג הפיקודי של הצבא, ובמיוחד הדרג הפיקודי העליון, לא הורכב מאנשי התנועה הציונית הדתית. יחידות איכותיות מסוימות היו סגורות בפניה לא בהכרח מפני שהיה מהלך מתוכנן כזה אלא מפני שלא היה ניתן לשמור על אורח החיים הדתי ביחידות כאלה. אף על פי כן נמנו בני הציונות הדתית עם הלוחמים ועם אנשי הצבא, והאתגר התאולוגי שהציבה המלחמה עמד בפניהם ביתר שאת. במקום אחר נידונה מלחמת ששת הימים,¹ וכעת אעסוק בחותמה של מלחמת יום הכיפורים בתודעה הציונית הדתית.

ואכן מלחמת יום הכיפורים לא השתלבה כראוי בתבניות החשיבה של ההגות הציונית הדתית. לא מעט הוגים פוסחים עליה, ולכל היותר מקדישים לה שורה או שתיים בשיח שלהם. לא לחינם לא ניכרו שינויים מהותיים בקרב תלמידי החמ"ד בעקבות המלחמה.² מלחמת יום הכיפורים נתפסה כתחנת ביניים בתהליך של גאולת העם, תחנה שמעידה על מורכבות התהליך. תחנה זו שנתה את ההתייחסות לגאולה. היא הפכה תהליך שנראה רציף ומובן מאליו, מקום המדינה ועד למלחמת ששת הימים, לתהליך מלא

¹ ראו א' שגיא וד' שורץ, מראליזם למשיחיות: הציונות הדתית ומלחמת ששת הימים, ירושלים תשע"ז (להלן שגיא ושורץ).

² ראו " שורצולד, החינוך הממלכתי-דתי: מציאות ומחקר, רמת גן תש"ן, עמ' 96.

מהמורות ודורש הסבר. כמו עם ישראל כולו כך אף אנשי הציונות הדתית לא חשו בנוח עם סיפור של מלחמה שראשיתו בהבנה לא נכונה של המציאות בידי מנהיגים וסופו גבורה שאף היא תלויה בקהילה הבינלאומית הן מבחינת 'מתן' זמן ללחימה הן מבחינת אספקת ציוד הלחימה ('רכבת אווירית').

הקישור של המלחמה למועד שלה היה בעל משמעות דתית מופלגת. יום הכיפורים נתפס כשיא של עשרת ימי תשובה ושל הימים הנוראים, ואין כמו תאריך כזה לחשבון נפש על השאננות ועל תחושת הכוח והאופוריה לאחר מלחמת ששת הימים. בעקבות מלחמת יום הכיפורים התעצמה תנועה של תשובה בקרב דמויות ידועות בציבור הישראלי. אולם תנועה זו החריפה את המשבר של הציונות הדתית בשל תדמיתה הירודה מאחר שהשיבה לא הייתה למחנה הציוני הדתי כפי שציפו אנשיו אלא למחנה החרדי. מבחינה מסוימת ניתן לטעון כי המניפסט של תנועת התשובה היה ספרו של הרב שלמה וולבה (1914–2005), המשגיח האגדי של ישיבת באר יעקב, 'בין ששת לעשור', ולא ספרו של הרב יהודה עמיטל (1924–2010), ראש ישיבת הר עציון באלון שבות, 'המעלות ממעמקים'.

במלחמת ששת הימים היו סיפורי גבורה של אנשי הציונות הדתית שהפכו לסמל גם אם לא תמיד הלמו את האירוע הממשי. הצנחנים הדתיים הספורים ניכסו את סיפור כיבוש הכותל להשראה הרבנית של הרב צבי יהודה קוק (1891–1982) ושל הרב דוד כהן ('הנזיר', 1887–1972), שתלמידיהם הביאו אותם לכותל מיד עם כיבושו. נוכחותו של הרב שלמה גורן (1918–1994), הרב הראשי לצה"ל בתקופת מלחמת ששת הימים במהלך המלחמה הפכה אף היא למיתוס ציוני דתי של לוחמה וגבורה. לעומת זאת, מלחמת יום הכיפורים חסרה מיתוסים ציונים דתיים כאלה. לוחמים בני ישיבות ההסדר הספורות שהיו אז נמנו עם שורות חיל השריון, והיו בהם לא מעט חללים. אף על פי כן לא התהווה מיתוס ציוני דתי ייחודי של גבורה.

כיצד נתפסה מלחמה זו בתודעה הציונית הדתית? האם הייתה תפיסה זו שונה מאשר תודעת הציבור הרחב? יש לזכור שבאותם ימים עדיין הייתה בעיצומה 'הברית ההיסטורית' של המפד"ל עם תנועת העבודה, וההתרסקות של תדמית השלטון בעיני הציבור הייתה גם זעזוע עמוק לנציגי הציבור הדתי. היא אף הניעה את 'הצעירים' במפד"ל (זבולון המר, יהודה בן מאיר, דני ורמוס, יהודה עזריאלי וחבריהם) להגביר את התנגדותם להנהגה הוותיקה. התודעה הציונית הדתית התייחסה למלחמה במישורים אחדים:

- (א) תגובה. מלחמת יום הכיפורים כתגובה או כ'עונש', בשפה תאולוגית, על השאננות של 'כוחי ועוצם ידי' בקרב החברה הישראלית.
- (ב) הישרדות ונס. מלחמת יום הכיפורים כניסיון למחוק את מדינת ישראל מהמפה וכסיכון קיומי. לאור זאת הניצחון הופך לנס ולפלא.
- (ג) חשבון נפש. מלחמת יום הכיפורים גרמה לטלטלה כזו, ששוב לא ניתן לשוב למערכת הערכים שקדמו לה.

(ד) משיחיות. מלחמת יום הכיפורים נתפסת כאירוע בסדרה של אירועים המציינים את תהליך הגאולה.

(ה) אמונה. מלחמת יום הכיפורים הציבה את שאלת האמונה לאור התופת. מלחמת יום הכיפורים הייתה טראומטית גם לחברה הציונית הדתית. רבים עסקו בזיקה שבין הקמת 'גוש אמונים' לאחר מלחמת יום הכיפורים לטראומה של המלחמה. כביכול רעידת האדמה הוליכה את הציונות הדתית להכות שורשים באדמה כדי למנוע זעזועים עתידיים, וכפי שנראה היו גם כאלה שראו בה עונש על התעצלות ביישוב הארץ. אכן התגובות של ההתיישבות בחבלי י"ש היו תוצאה מעשית של מלחמת יום הכיפורים. מה הזיקה בין תוצאה זו לתפיסת המלחמה? האם אך ורק התפוגגות התחושה שעם ישראל הוא בלתי מנוצח גרמה לתנופה יישובית?

בתפיסת מלחמת יום הכיפורים בתודעה הציונית הדתית אנו מבקשים לעסוק בדיון זה. כלומר זווית הראייה של המאמר היא חקר התודעה. אנו מעוניינים לבחון את הרכיבים המהותיים של התודעה הציונית הדתית הסובייקטיבית באמצעות התייחסותה למלחמת יום הכיפורים. לכן נעסוק בפרשנות הציונית הדתית לאירועי המלחמה על אף שניתן לפרש אותם באופנים אחרים ולפי תפיסות אחרות. זאת ועוד: אנו עוסקים בתודעה שנבנתה בקרב ציבור, ולכן הטקסטים העומדים לניתוח אינם מייצגים מעמד מסוים אלא הם מסתמכים על השכבות השונות של הציבור. מחקר פנומנולוגי מייחס חשיבות לא רק לטקסטים קנוניים בעלי איכות מובחנת אלא גם לכתיבה בסגנונות שונים. ולבסוף, כדי לבחון את ההשפעות, ההשלכות וההתייחסויות של המחנה הציוני הדתי למלחמה נידרש למקורות מתקופת המלחמה אך גם ממקורות מאוחרים ורפלקטיביים.

(א) מאבק קוסמי

באסיפה של סיעת מצ"ד בחיפה באמצע שנות השמונים של המאה שעברה, נאם ח"כ הרב חיים דרוקמן. באותם ימים כבר החלו להתגבש המרכז והשמאל הציוני הדתי, שלימים הופיעו כמפלגת מימד. הרב דרוקמן נפגף בספר דקיק הכרוך בכריכה קשה, וקרא מתוכו כהרגלו בפאתוס, בהטעמה ובקול נוטה לצרידות פסקה העוסקת בפירוש מאורעות הדור החל משיבת ציון כשלבם של גאולה. לאחר שסיים קרא בהתרגשות קבל עם ועדה: 'אלה שורות מתוך הספר החשוב "המעלות ממעמקים"'. ואז זעק: 'מה השתנה, כבוד הרב עמיטל? מדוע שיניית את טעמך?'

הספר 'המעלות ממעמקים', שהתחבר בידי הרב יהודה עמיטל, יצא לאור כשנה לאחר מלחמת יום הכיפורים. באותם ימים ראשי ישיבות ההסדר הספורות כמעט שלא פרסמו ספרים. הרב עמיטל עצמו לא חזר על מהלך זה עד יומו האחרון. ספר זה היכה גלים, וחשף את רגישותו של הרב עמיטל ואת הרליגיזיות שלו לנוכח האירועים. בתשל"ח שב ונדפס הפרק 'משמעותה של מלחמת יום הכיפורים' בקובץ 'רשמי' של מוסדות

הציונות הדתית.³ חוקרים לא מעטים נתנו דעתם לחיבור זה באופן כללי. אריה נאור טען שחיבור זה הוא מראשי המקבעים את המצב הפוליטי הקיים מאחר שהוא מציג תפיסה משיחית דטרמיניסטית ו'אידאולוגיה אמונית'.⁴ יונה הדרי ראתה בחיבור זה את תמצית האידאולוגיה של 'גוש אמונים' ושל הציונות הדתית המשיחית.⁵ מוטי ענברי ציין כי החיבור לא נועד להיות בעל השלכות על פעילות של התיישבות, אלא הוא מבקש לשפר את המצב הרוחני והחברתי של האומה.⁶ אודי אברמוביץ ציין את המתח שבין תפיסת הגאולה של הרב עמיטל לבין הריבונות בניגוד לתפיסה הממלכתית של הרב צבי יהודה קוק לפחות לפי פרשנות הרב טאו, שראתה במדינה עצמה את הגאולה.⁷ סגנון הספר 'המעלות ממעמקים' הוא פופולרי ודרשני, שכן הוא נכתב לבקשת לוחמים בני הישיבה הרוצים לעמוד על משמעות המלחמה ועל מקומה בתהליך הגאולה.⁸

הרב עמיטל, ניצול שואה, חווה את מלחמות ישראל, ואלה ודאי הותירו בנפשו חותם עמוק.⁹ אבל רק מלחמת יום הכיפורים הסירה אצלו את מחסום הפרסום. יתר על כן בספר 'המעלות ממעמקים' הוא שב ומבהיר את משמעותן של מלחמות ששת הימים והעצמאות, אך הוא עושה זאת בסדר נסוג מבחינה כרונולוגית: הוא פתח במלחמת יום הכיפורים, עבר למשמעות מלחמת ששת הימים ומשם למלחמת העצמאות. לבסוף סיים בפרקים קצרים על הגות הרב אברהם יצחק הכהן קוק (ראי"ה), כביכול הוא שב עד ליסוד ולראשית המכוננת. דווקא סדר זה מעיד על המניע לפרסום הספר: העימות עם מלחמת יום הכיפורים שכנע את הרב עמיטל לחשוף את המהלך האלוהי החל בטרואמה וכלה בבסיס ובתשתית. דיוניו כוללים בעיקר פרשנויות למדרשים קדומים ומאוחרים.

הטיפול במשמעותה של מלחמת יום הכיפורים נעשה בהדרגה ובשלושה שלבי משמעות שכל אחד מוליך למשנהו וכל אחד הוא עלייה בדרגה:

(א) המשמעות הראשונה היא הטבעית והמוסרית. המלחמה מעודדת אימוץ ערכים חברתיים.

³ י' וא' תירוש (עורכים), הציונות הדתית והמדינה: קובץ מאמרים, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה תשל"ח, עמ' 105–121.

⁴ א' נאור, ארץ ישראל השלמה: אמונה ומדיניות, חיפה ולוד תשס"א, עמ' 266–267.

⁵ י' הדרי, משיח רכוב על טנק: המחשבה הציבורית בישראל בין מבצע סיני למלחמת יום הכיפורים 1955–1975, ירושלים ורמת גן תשס"ב, עמ' 201–203 (להלן הדרי).

⁶ ראו M. Inbari, *Messianic Religious Zionism Confronts Israeli Territorial Compromises*, Cambridge 2012, pp. 75–76 (להלן ענברי).

⁷ א' אברמוביץ, התיאולוגיה הממלכתית של הרב צבי טאו וחוגו, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע תשע"ד, עמ' 128 (להלן אברמוביץ).

⁸ המעלות ממעמקים, ירושלים ואלון שבות תשל"ד, עמ' 9.

⁹ ראו למשל מ' מיה, עולם בנוי וחרב ובנוי: הרב יהודה עמיטל לנוכח זיכרון השואה, אלון שבות תשס"ב.

- (ב) המשמעות השנייה היא התאולוגית. המלחמה היא מלחמת האמונה הנכונה בטוּעים.
- (ג) המשמעות השלישית היא המשיחית. המלחמה היא הגשמת הנבואות המשיחיות.

דחיית הגאווה כמניע

נדרן קודם כול במשמעות הראשונה. הרב עמיטל פתח את דיונו במלחמת יום הכיפורים בחשיבות ההתבוננות וחשבון הנפש. לדידו חובה על המאמין לבחון את משמעויות האירועים. ההתמודדות הראשונה שלו הייתה עם טיעון שנשמע שוב ושוב בציבוריות הישראלית ואף היה מעוגן במציאות הפוליטית: הגאווה. הסמכות המופלגת של קברניטי צה"ל הוליכה שולל את המנהיגים הפוליטיים מפני שהצבא היה נערץ והערכותיו התקבלו ללא עוררין. על כן אלה נמנעו מלהתכונן למלחמה בזמן. הציבור הדתי הרבה לציין זאת בכתוב 'כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה' (דברים ח, יז). בהספד על שמואל אורלן, שנשא כחודש לאחר שנפל במלחמת יום הכיפורים, אמר חברו הרב יצחק הלוי המכהן כיום כרב המועצה המקומית קרני שומרון, 'מלחמת יום הכיפורים פרצה בשלב שבו היה עם ישראל שקוע בשיכרון ובאופוריה של הניצחון במלחמת ששת הימים'. האופוריה כללה הן את 'מנהיגי האומה' הן את 'כולנו'.¹⁰ הרב עמיטל יצא נגד התפיסה הרווחת שהמלחמה הייתה עונש על גאווה. טענתו הייתה כפולה:

(א) סיבת העונש: בספרות חז"ל נקבע שמלחמות באות על חטאים שבין אדם לחברו ולא בהכרח על חטא גאווה. ההתפוררות החברתית היא אפוא הסיבה הוודאית יותר למלחמה כעונש.

(ב) התצלמות מהיבטים משלימים: מלחמות אינן בגדר עונשים בלבד אלא גם הכוונות. לאמור מלחמות עלולות לבוא מתוך 'מגמות חינוכיות'.¹¹ הרב עמיטל לא היה מנותק מהמצב החברתי ערב המלחמה. הוא ידע היטב שהייתה תחושה של גאווה, ושזו גרמה נזקים ממשיים ורוחניים. הוא אמנם דחה את הגאווה כסיבת המלחמה, אולם הוא טען שהגאווה גררה אי הכרה בניצחון הגדול. הגאווה פגעה ב'חובת ההודיה'. הוא כתב דברים אלה:

אילו ידענו את גודל התשועה היינו חשים את היסוד המשיחי של התשועה הזאת [...] קרה מה שקרה ואנחנו נכנסנו למלחמה זו ללא תחושה של סכנה. הכל היו בטוחים שצה"ל ניצח. אלה אמרו: צה"ל חזק. אלה הוסיפו: בע"ה צה"ל חזק. אבל תחושת סכנה

¹⁰ באי באש: לזכרו של הרב שמואל אורלן, חמ"ד תשע"ד, עמ' 74 (להלן באי באש).

¹¹ המעלות ממעמקים, עמ' 16–17.

לא היתה, ועל כן אין חשים את גודל התשועה, אלא אותם אנשים שחשו על כשרם את הסכנה הגדולה.¹²

השאננות היתרה קודם המלחמה ובימיה הראשונים גרמה, לדידו של הרב עמיטל, להחמצת תחושת הניצחון. טיעון זה נשמע בעייתי, מאחר שדווקא השאננות גרמה, לאחר היודע האברות ואזלת היד, תחושת עמידה לפני תהום. מכל מקום הטענה שניצחון צה"ל לא הודגש די הצורך נשמעה לא מעט בקרב אנשי הציונות הדתית ועוד נתייחס אליה בהמשך.

נמצאנו למדים שלפי הרב עמיטל יותר משהמלחמה היא עונש היא נועדה לחזק את החברה הישראלית ולאחד אותה. על כן הוא יצא נגד הסברה הרווחת בקרב חרדים וציונים דתיים כאחד שהמלחמה אינה אלא עונש שמימי על שאננות וגאווה. במלים אחרות הוא ביקש לדחוק את העיסוק בסיבות לטובת העיסוק בתכלית, ממש כפי שעשה הרב סולובייצ'יק בדרשתו 'קול דודי דופק' בשנת 1956. המשמעות של המלחמה היא בראש ובראשונה חיזוק החברה היהודית וחוסנה ולא חיטוט בפצעים. אבל משמעות זו היא אך פתח למשמעות העמוקה והאותנטית כפי שנראה להלן.

מערכה תאולוגית

הלוחמים היו 'עסוקים במצווה', הביע הרב יצחק הלוי דעה מקובלת בקרב רבנים ומחנכים.¹³ הרב עמיטל ביקש להבהיר, כי מלחמת יום הכיפורים הייתה מלחמת מצווה הן מבחינת סכנה ההשמדה הן מבחינת היותה מלחמה על ארץ ישראל. תפיסת המלחמה כמצווה מובילה אותנו היישר להיבט הדתי והתאולוגי. לדידו של הרב עמיטל המלחמה הקיומית החומרית היא כיסוי למלחמה המתחוללת בממלכת הרוח. 'ישראל מייצג בעצם קיומו את הרעיון האלוהי של יחוד ה' ודרכי ה' של צדקה ומשפט. נצחון ישראל פירושו: נצחון הרעיון האלהי, וכן חס ושלום להיפך'.¹⁴ מלכתחילה לא התכוונו הערבים להילחם בישראל כי אם באלוהי ישראל. 'מלחמתם של הגויים היא מלחמה נגד ה', ולפי שאינם יכולים להילחם נגד ה' הרי הם נלחמים נגד ישראל'.¹⁵ כל כך מפני שעם ישראל 'מייצג את האידיאה האלהית בעולם'.¹⁶ המלחמה נסבה על האמונה האמתית. זאת ועוד: הרב עמיטל אימץ את הרעיון המקראי שכאשר עם מנצח בקרב הרי שזהו גם ניצחון אלוהיו, ולהיפך.

12 שם, עמ' 17.

13 באי באש, עמ' 41. ראו להלן בניתוח גישתם של הרב מרדכי פירון, יהודה קיל ועוד.

14 המעלות ממעמקים, עמ' 19.

15 שם, עמ' 19. וראו שם, עמ' 56.

16 שם, עמ' 56.

הרי שבמישור התאולוגי התחוללה מלחמה על האמונה היהודית. יתר על כן: רק בכוחה של מלחמה תאולוגית לאחד את מדינות ערב המסוכסכות והמפולגות נגד ישראל. וכאן נעץ הרב עמיטל את הסמליות של המלחמה ביום הכיפורים: המאבק היה דתי במובהק. צבאות מצרים וסוריה פתחו במלחמה ביום הכיפורים מפני שהם לחמו נגד היהודים היפים, יהודי יום כיפורים.¹⁷ המלחמה ביום הקדוש העבירה את הקרב האמתי לממלכת הרוח. לפיכך קבע הרב עמיטל, קרבות התעלה וסיני היו כסוי בלבד לכוונתם האמתית של הערבים. המאבק האמתי היה על ירושלים. עובדה זו מלמדת שהמלחמה התנהלה קודם כול במישור הרוחני, שכן ירושלים היא עיר הקודש והמקדש. המערכה התאולוגית איננה חמורה פחות מאשר המערכה הארצית. הרב עמיטל דן באריכות בבדידות של הקיום היהודי, בניתוב של האנטישמיות מהיחידים בגלות למדינת ישראל¹⁸ ובמשמעות של ההיסטוריה הייחודית של עם ישראל ושל דמותו הייחודית של היהודי. 'חובת השעה לבחון מוסכמות של אתמול, לשאול שאלות ולהתבונן בדברים מתוך אומץ – כאותו אומץ שנתגלה בשעת הקרב'.¹⁹ ודברים אלה, יש לזכור, נאמרו במקורם לפני הלוחמים. המשמעות האותנטית של הלחימה אינה אלא המשמעות הרוחנית. יתר על כן: האדם אינו אלא כלי בידי האל. המאבק האמתי נערך בידי האל. 'הישועה לה', הוא המושיע והוא המנצח. חרבו של האדם אינה אלא אמצעי בידי ההשגחה העליונה.²⁰ המערכה התאולוגית מוליכה אותנו למשמעות העמוקה מכול, שהיא המשמעות המשיחית.

מערכה משיחית

הרב עמיטל היה חדור אמונה עמוקה שמלחמת יום הכיפורים היא שלב בתהליך המשיחי. אלא שכשאר אבות הציונות הדתית הקלאסית הוא לא פסק מלדבוק באמונה המשיחית האפוקליפטית. כלומר היה ברור לו שהגאולה בוא תבוא באמצעות שינוי סדרי עולם, ולאחר מלחמות עולמיות קטסטרופליות.²¹ דעתו לא נחה מהתפיסה, שהשינויים בימות

17 שם, עמ' 20.

18 טיעון זה מופיע גם בדבריו של הרב סולובייצ'יק. ראו ד' שוורץ, ארץ הממשות והדמיון: ארץ-ישראל בהגות הציונית הדתית, תל אביב תשנ"ז, עמ' 258.

19 המעלות ממעמקים, עמ' 39. על מלחמת יום הכיפורים כמהלך של עורמת ההשגחה בדבריו של הרב חיים דוד הלוי ראו ד' שוורץ, אתגר ומשבר בחוג הרב קוק, תל אביב תשס"א, עמ' 118.

20 המעלות ממעמקים, עמ' 62. אמנם קביעה זו נאמרה בשיחה לפני מלחמת יום הכיפורים, אבל עצם העובדה שהיא נכללה בחיבור 'המעלות ממעמקים' משמעה שהרב עמיטל ראה בדברים יפים לכל מערכות ישראל.

21 לשורשי התפיסה ראו ד' שוורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ו; ענברי, עמ' 74.

המשיח יהיו פוליטיים ותרבותיים בלבד כדעת הרמב"ם. אף על פי שציטט מתוך הטקסטים המשיחיים הנטורליסטיים של הרמב"ם היה ברור לרב עמיטל שהתבוננות בהתרחשויות תגלה את המאפיינים האפוקליפטיים המתוארים בספרי הנבואה. הציונות הדתית הדחיקה את הפרשנות האפוקליפטית למאורעות של המאה העשרים לשולי התודעה, אך היא לא נעלמה.²² כאשר מתרחשים אירועים אימתניים הפרשנות המודחקת צפה ועולה, ומלחמת יום הכיפורים הייתה אירוע כזה.

היעד שהציב לפניו הרב עמיטל היה אפוא להציג את מלחמת יום הכיפורים כמלחמה אפוקליפטית או למצער כמערכה עולמית אימתנית שתקדם לשלבים האחרונים של התהליך המשיחי בבחינת הניצוץ המתלקח לפני שהמדורה נכבית לגמרי. ואכן את השייכות של מלחמת יום הכיפורים לתהליך המשיחי האפוקליפטי בנה הרב עמיטל באופן הדרגתי בשלושה שלבים. כל שלב חושף בעוצמה גבוהה מקודמו את הזיקה הקוסמית והעל טבעית של המלחמה. הרב עמיטל כתב:

המלחמה שבאה על רקע תקומת ישראל, האוניברסאליות של המלחמה, הממדים של התשועה הגדולה, ואם נצוץ גם את העובדה שמלחמה זאת פרצה ביום הכיפורים – הם שנותנים למלחמת יום הכיפורים את הממד המשיחי.²³

שלושת המוטיבים האפוקליפטיים המשלבים את המלחמה הזאת בתהליכי הגאולה הם לפיכך כדלהלן:

(א) תחושת הסוף של הגויים לנוכח תקומת ישראל. המלחמה הקשה מתוארת באמצעות המוטיב הקבלי של התפרצות הרוע והטומאה לפני היעלם, כמו האש שמתלקחת לפני שהיא כבה לחלוטין.

(ב) מלחמה בינלאומית. אוצרות הנפט של הארצות הערביות הפכו את המדינות השונות לתומכות ולשותפות סמויות וגלויות לערבים במלחמתם בישראל.

(ג) על טבעיות. הנסים הגלויים במלחמה (יחידים מול רבים, מהלכים לא רציונליים של האויב) חשפו את המעורבות האלוהית המניעה אותה.

באופן כזה הפכה מלחמת יום הכיפורים לאירוע משיחי אפוקליפטי מובהק. הרב עמיטל הדגיש פעמים אחדות את התפיסה המשיחית הדטרמיניסטית, דהיינו שכאשר תהליך הגאולה מתחיל הוא איננו נעצר, אלא מתנהל אט אט ובכבחה עד תומו. מלחמת יום הכיפורים אינה אלא בגדר 'הסתרות ארעיות',²⁴ אולם אין היא מעצור לתהליך הגזור מראש שהחל כבר עם תנועת שיבת ציון.

²² ד. שווארץ, "Ideas vs. Reality: Multiculturalism and Religious Zionism", in א. ראו סאגי & א. נאחטומי (eds.), *The Multi-Cultural Challenge in Israel*, Boston 2009, pp. 200-225

²³ המעלות ממעמקים, עמ' 24.

²⁴ שם, עמ' 31.

ציונות של גאולה

בהגות הציונית הדתית מופיעה לא פעם ההבחנה בין הציונות ההרצליאנית לבין הציונות שמכתיבה האמונה הדתית. ההבחנה הבוטה ביותר הופיעה בכתביו של הרב משה אביגדור עמיאל (1882–1946). הוא חילק בספרו 'לנבוכי התקופה' בין ציונות של שואה, לאמור ההתעוררות הלאומית בסוף המאה התשע עשרה בעקבות האנטישמיות, לציונות של אהבה היונקת מדברי הנביאים ומקורות היהדות באופן כללי. כן חילק בין ציונות של התבוללות לציונות שורשית. הרב עמיאל חילק בין ציונות של נורמליזציה לציונות של גאולה. הוא מתח ביקורת על הציונות הדתית הראליסטית. בדבריו רמז על המנהיגים של המפד"ל שנתפסו כאפרוריים, כארכאיים וכנכנעים לתכתיבים של תנועת העבודה. 'ובמידה שציונים דתיים לאומיים הזדהו עם התפיסה הזאת [ציונות כנורמליזציה] ואמנם הזדהו עמה במידה רבה, אלא שהוסיפו לה שתי מלים משמעותיות, בעזרת השם – הרי הם שותפים למשבר, למבוכה ולמועקה הפוקדים את הציבור החילוני'.²⁵ הציוני הדתי השגרתי האמין בפרשנות המשיחית, אולם הוא לא חי את חייו ברוח זו. הפרגמטיות שאפיינה את הדרך הציונית הדתית הייתה מבחינתו של הרב עמיאל לאידאולוגיה. הוא לא ראה בעין יפה את החיים הנורמליים שקיים הציוני הדתי השגרתי. משיחיות איננה רק אמונה. משיחיות היא גורם הצריך להכווין את האדם ולעצב את התנהגותו. הוא כתב:

אולם קיימת גם ציונות אחרת והיא ציונות של גאולה, אשר מבשרה ופרשנה הגדול היה הרב קוק זצ"ל. ציונות זאת לא באה לפתור את שאלת היהודים על ידי כינון מדינה יהודית, אלא היא משמשת מכשיר בידי ההשגחה העליונה לקדם את ישראל לקראת גאולתו. ישוב ארץ ישראל על ידי קיבוץ בניה לתוכה, הפרחת שממונה וכינון עצמאות יהודית בתוכה הם שלבים בתהליך הגאולה. מגמתה הפנימית איננה נורמאליזציה של עם ישראל, להיות עם ככל העמים, אלא להיות עם קדוש, עם אלוהים חיים, אשר מרכזה ירושלים ומקדש מלך בתוכה.²⁶

התודעה הציונית הדתית ראתה את עצמה מאז ומתמיד כממשיכה ומחליפה את הציונות, שאבד טעמה.²⁷ הרב עמיאל צעד קדימה: הוא הציג את הציונות של הגאולה כמחליפה לא רק את הציונות החילונית אלא גם את הציונות הדתית הפרגמטיסטית. במידה מסוימת חלה אצלו התמורה שחלה אצל הרב צבי יהודה הכהן קוק בעקבות מלחמת ששת הימים: הוא סבר שהגאולה עברה משלב ההסתר לשלב הנגלה. אלא שהגורם אצל הרב עמיאל לא הייתה מלחמת ששת הימים אלא דווקא מלחמת יום הכיפורים. 'מה שמתגלה לעינינו היא

25 שם, עמ' 42.

26 שם.

27 ראו ד' שוורץ, 'האם סיימה הציונות את תפקידה? פרספקטיבה ציונית דתית', תרבות דמוקרטית 14

(תשע"ב), עמ' 223-255.

ראשית התגשמותו של החזון הנבואי על שיבת ציון. הצעדים הם צעדי משיח.²⁸ לא זו בלבד שמלחמת יום הכיפורים לא גרמה לנסיגה בפרשנות המשיחית לאירועי הדור אלא היא העצימה אותם.

כדי לבסס גישה כזו יש צורך לפתח גישה פרשנית הולמת. ואכן הרב עמיטל שב להסברה הציונית הדתית המסורתית הנסבה על חשיפת המובן הפנימי והעמוק של האירועים ההיסטוריים. הוא קרא לכך 'לראות את הדברים בכפל פנים'.²⁹ כלומר באופן גלוי נראה כאילו הדכדוך והסבל מעכבים את הגאולה, אך התבוננות פנימית במשמעות הפוטנציאלית של המאורעות חושפת יריעה שונה לחלוטין.³⁰ באופן גלוי נראה כאילו הערבים נלחמים נגד ישראל, אך בהתבוננות פנימית ברור שהמלחמה היא נגד האמונה היהודית.³¹ ואלה הן דוגמאות בלבד.

חשיפה

כשם שהמלחמה הארצית הייתה ביטוי למלחמה תאולוגית 'שמימית' וקוטבית בין האומות לישראל כך מלחמה ארצית זו הייתה ביטוי לתהליכים פנימיים המתרחשים בחברה הישראלית בינה לבין עצמה. כלומר מטרתה של המלחמה הייתה להנכיח את עם ישראל מול עצמו ולכפות אותו לעמוד על משמעותו האותנטית. הרב עמיטל כתב:

כאשר כל העולם מתנכר, כאשר 'ורדפה את מאהביה ולא תשיג אותם' (הושע ב, ט) – יבוא החיפוש אחר זהות עצמית: מה בעצם כוחנו? אנחנו עומדים מול העולם כולו! תבוא התכנסות אל עצמנו: מה נותן את התקווה ואת הבטחון שישראל תוסיף להתקיים? זה יחייב את החיפוש ואת ההתכנסות פנימה: חיפוש טעם לסבל היהודי, להבין את פשר המלחמות הללו ואת יעודינו? ומכאן תבוא הזדהות עם העם היהודי בחיפוש דרך היחוד היהודי, יבוא תהליך של הכרת ההבדל בין ישראל לעמים – זהו תנאי ראשון לכל עליה רוחנית.³²

הדרמה של המלחמה מתחוללת לא רק בין ישראל לעמים אלא בין ישראל לעצמו. והיא לא מתחוללת רק בקרב החברה אלא גם במישור של היחיד. המלחמה מחייבת את האדם לחזור למקורו ולהבין את התקופה ואת מקומו במסגרתה. 'חלק מן התיקון שהמלחמה צריכה לבנות ולהחדיר הוא, כי אכן יש ערך ליחיד, ויש הבדל בין ישראל לעמים כהבדל

28 המעלות ממעמקים, עמ' 43.

29 שם, עמ' 54.

30 על הפרשנות הכפולה של הציונות הדתית להיסטוריה ראו למשל ד' שורץ, מאחדות לריבוי: סיפורה של התודעה הציונית הדתית, ירושלים תשע"ח, עמ' 17–45 (להלן מאחדות לריבוי).

31 המעלות ממעמקים, עמ' 56.

32 שם, עמ' 28.

בין האור לחושך'.³³ הייחוד הלאומי של עם ישראל שב ומתעצם לנוכח הטראומה החיצונית.

הרב עמיטל נטל את הטיעון הרווח בציבוריות הדתית שמלחמה נועדה להשיב את עם ישראל בתשובה והעביר אותו למישור של היחיד. המלחמה מנכיחה את האדם מול עצמיותו והקיום האוטנטי שלו. אלא שלפי הרב עמיטל הקיום הזה הוא הייחוד של היהודי וסגולתו. הוא שב לתפיסות המדגישות את ההבחנה הישותית בין יהודי לגוי כפי שהתנסחו בכתבי ר' יהודה הלוי והמקובלים כדי לציין את מוקד השיבה לעצמיות. לשיבה כזו שני שלבים: השלב הראשון הוא שיבת הדתי לאומי לסגוליותו. השלב השני הוא שיבת החילוני לאותו המקום. הרב עמיטל כתב:

כאשר אתה שומע שיחותיהם ותגובותיהם של חיילים, אשר מפאת חינוכם, שם שמיים כאילו נכרת מפייהם, כשהם משתחררים לאט-לאט ממעצורים חיצוניים ומגלים את האמונה הפועמת בליבם, גם כאשר דיבוריהם מגומגמים – וביניהם כאלה אשר כבר עברו את שלב הגמגומים ומצאו לבם מכוון לאביהם שבשמיים – הנך מתמלא עידוד, ובבטחון הנך צופה ליום גדול, שלדעתינו יבוא. יום של חיפוש זהותנו ושיבה לעצמנו, ומשם – לאלהי יעקב.³⁴

מכאן ברור שהרב עמיטל ראה בשיבה לאוטנטיות תהליך. בסופו של דבר הוא שב למוטיב השורשי של התשובה. גם אם הוא נמנע מקביעת התשובה כסיבת המלחמה, הוא קובע בבירור שהיא תוצאת המלחמה. באחת: 'ישראל מייצג את תורת ד'. בין שהוא מקיים את התורה ובין שאינו מקיימה, הרי מה שמייחד אותו ועושה אותו לאומה – זוהי התורה'.³⁵ לפיכך השיבה, גם של החילוני, היא לעצמיות.

ראייה חדשה

'המעלות ממעמקים' הוא ביטוי לתגובה הציונית הדתית האופיינית למלחמת יום הכיפורים. מעין מניפסט של ההגות הציונית הדתית בעקבות המלחמה בעת התרחשותה. מבחינות רבות הוא המשך של 'שיח לוחמים' שלא נדפס, לאמור שיח הלוחמים שכלל את הגיגיהם של לוחמי מלחמת ששת הימים תלמידי 'מרכז הרב' וסביבותיה, שבו השתתפו (לימים הרבנים) יוחנן פריד, איסר קלונסקי, יצחק בן שחר, נפתלי בראילן, יואל כהנא ודב ביגון.³⁶ הרטוריקה המקוטעת של הלוחמים קיבלה ניסוח שיטתי בדבריו של הרב עמיטל.

33 שם, עמ' 29.

34 שם, עמ' 48.

35 שם, עמ' 57.

36 נדפס במהדורת שנת השבעים למדינת ישראל של 'שיח לוחמים', ירושלים תשע"ח. ראו הדרי, עמ' 201.

המוטיב המרכזי בגישתו של הרב עמיטל מתגבש מתוך שכבות של פרשנות החל במישור של היחיד וכלה במישור הקוסמי. מלחמת יום הכיפורים היא ביטוי לתהליכים קוסמיים החוצים את היחיד, החברה הישראלית, הזיקה הממשית לגויים והמאבק הרוחני על אמונת האמת. מלחמה זו מגדירה מחדש את הקיום היהודי.

החוקרים עמדו בעיקר על ההיבט המשיחי של 'המעלות ממעמקים' והקשרו לעלייתו של 'גוש אמונים'.³⁷ אולם המשיחיות של הרב עמיטל היא אפוקליפטית. מלחמת יום הכיפורים משמעה תהליך קוסמי המשנה את כללי הקיום העולמיים. כשם שלהוגים רבים שינתה השואה את כללי החשיבה ואת הבנת התהליכים הקוסמיים כך לרב עמיטל שינתה מלחמת יום הכיפורים את הזהות היהודית בכל הופעותיה. יתר על כן: מלחמת יום הכיפורים העניקה לרב עמיטל את התחושה הפרדוקסלית שהגאולה מתרחשת כעת באופן הוודאי ביותר. אף על פי שבמלחמת ששת הימים היו נסים, אין אלה כנסי מלחמת יום הכיפורים. ואנו מבינים גם את התשתית להשפעה העמוקה שהייתה לתפיסת הרב עמיטל על תנופת ההתיישבות ועל הקמת 'גוש אמונים'. מלחמת יום הכיפורים יצרה את התחושה שכעת יש בידו של הציוני הדתי הכושר להעמיק בפרשנות האמתית והנסתרת של אירועי הדור. מלחמת ששת הימים לא תבעה פרשנות מיוחדת. הדברים היו גלויים. מלחמת יום הכיפורים הבהירה סופית שההתבוננות במאורעות חושפת את הרובד הנסתר שלהם. ורובד נסתר זה אינו אלא הגאולה הסופית.

הרב עמיטל הסתייג מהפיכת ספרו למקור לאידאולוגיה משיחית אקטיבית. לימים טען כי הוא התכוון לצייר תודעה ולהציג קווי מתאר של פרשנות ושל השלכותיה ההכרתיות שאין להן זיקה מעשית בכלל. כביכול לא העלה על דעתו שספרו ייפך לפרוגרמה של צעירים רבים.³⁸ מה עוד שהתבונן עליו מפרספקטיבה שונה לחלוטין, שכן הוא אימץ דעות יוניות כפי שהתבטא כשעמד בראש תנועת מימד. הוא טען להעדפת האדם על האדמה. למען האמת הרב עמיטל היה דמות שהיטלטלה בין קטבים, ומבחינת אישיותו היה רגיש ונתון לשינויים. באותה מידה היה יחסו ל'גוש אמונים' אמביוולנטי. לעתים השתתף בפעילות של הגוש ותמך בו ולעתים מתח עליו ביקורת, ובמיוחד על כפיפותו העיוורת לרב צבי יהודה קוק. עצם מעמדו כראש ישיבת הסדר שתלמידיו שירתו בחזית, והיו מהם ששילמו בחייהם, הפכה אותו לדמות שמכותית ואת ספרו למורה דרך.

(ב) מאבק משיחי

העברת המאבק לספירה התאולוגית נעשתה גם בידי הרב צבי יהודה הכהן קוק (להלן רצי"ה). רצי"ה לא חיבר מסכת ערוכה, והסתפק בפרסום גילויי דעת, שהטון המטאפיסי שולט בהם. את מה שהרב עמיטל האריך לנסח והתאמץ לבסס היטב בפרשנות המקורות

37 ראו נאור (לעיל הערה 4) והדרי (לעיל הערה 5).

38 ראו א' רייכנר, באמנתו: סיפורו של הרב יהודה עמיטל, תל אביב 2008, עמ' 136–142.

האגדיים ניסח הרצי"ה בפשטות ובסגנון בוטח. מבחינתו הוא אינו אלא מגלה את עיגונם של מאורעות התקופה בחזונות הנביאים. בעיצומה של המלחמה פרסם גילוי דעת ולאחר מכן אף גילה את סודותיו בשיעוריו לתלמידי הישיבה.

חיזיון כסגנון

הכותרת של דברי רצי"ה היא 'לפרשת הימים האלה'. כלומר הוא לא ראה צורך בקביעת תחנה או תווית מיוחדות כדי להציג את משמעותה של מלחמת יום הכיפורים, שכן מבחינתו המלחמה אינה אלא שלב בתהליך שהחל עשרות שנים לפניו וימשיך גם אחריה. הכותרת מביעה את הרעיון שימי המלחמה הם חלק מפרשה ההולכת ונכתבת או הולכת ונקראת.³⁹ לפיכך פרשה קצרה זו חשובה להבנת פרשנותו המשיחית. דבריו של רצי"ה נקראים כפסקה פיוטית בסגנון חיזיוני. כך גם מובנים השיבוצים הרבים של כתובים, שכן הרצי"ה מדבר כביכול מגרונם של הנביאים וחושף את יישום חזונם העתיק. נביא את דברי המנשר או גילוי הדעת שהתפרסם בעיתונות יומית במלואם מתוך חלוקה לפסקאות ונעמוד על משמעויותיהם:

ההתגלות הא-להית המפלאה, אשר במסבות שנות דורותינו אלה, הראתה לנו לדעת כי חסד ד' א-להי אבותינו, בהופעות האורות הנוראות מתוך המחשכים הנוראים, בסבובי המסבות גם בחסד הלאמים, אשר גם אמרנו חטאת הוא, גם הוא הלא חסדך הוא. והנה בחסדך זה, רבונו של עולם, נחית עם זו – עם זו יצרת אשר בתהלתך יספרו, כאשר השמים ושמי-מרומים, ממרומי תורתך התמימה, עדותה הנאמנה, פקודיה הישרים, מצותה הברה, יראתה הטהורה ומשפטיה-אמת הנחמדים ומתוקים – נחית. והנה נהלת והגעת אל נוה-קדשך המקדשת ושכללת מתוך כל מלא רחב ארצנו ארצך. מתוך השכלול הנשגב, אשר הגיענו והחינו מן ה' איר אל כ"ח איר, ההולך ומתמלא בהתחדשות אורך על ציון, בשכלול שיבת בנים לגבולם ואבותיהם, נשמותיהם

³⁹ כך פירש רצי"ה בעצמו את דבריו. ראו להלן. ראו עוד ד' שוורץ, 'צידוק תאולוגי למשנה לאומית משיחית: מפעלו של הרב צבי יהודה קוק', הציונות כב (2000), עמ' 61–81; מ' ענברי, 'תפיסת הציונות בהגותו של הרב צבי יהודה קוק ושורשי "גוש אמונים"', עיונים בתקומת ישראל 18 (תשס"ח), עמ' 29–53; ג' ארן, קוקיזם: שורשי גוש אמונים, תרבות המתנחלים, תיאולוגיה ציונית, משיחיות בזמננו, ירושלים תשע"ג. בשנות התשעים פרסם ארן מחקרים אחדים בסוגיית השפעתו של רצי"ה. למשל G. Aran, "The Father, the Son, and the Holy Land: The Spiritual Authorities of Jewish-Zionist Fundamentalism in Israel", in S. Appleby (ed.), *Spokesmen for the Despised Fundamentalist Leaders in the Middle East*, Chicago & London 1997, pp. 304–318. עוד יש להזכיר את "גארב, יחידי סגלות יהיו לעדרים: עיונים בקבלת המאה העשרים, ירושלים תשס"ה; א' רוזנק, סדקים: על אחדות ההפכים, הפוליטי ותלמידי הרב קוק, תל אביב תשע"ג.

וגופותיהם אל אדמתו עמו, הגענו מתוך התשל"ג-בצלמון⁴⁰ אל אתחלת התגבשות ההשתדלות הא-להית של קורא הדורות מקדש ישראל וזמניהם, בהנחית גוים ולאמים ומדינותיהם, וקדוש השם הגדול והנורא, המפרש ויוצא מתוך ברכת טהרת הקדש על-ידי כהנו הגדול של עם-ד' בתורתו הגואלת, אשר בברורי דיוני העולם ואמותיו, בעצמו של יום הקדש והטהרה של שופט כל הארץ פנימה, הגענו קוממיותנו של מערכות צבאות ד' א-להינו, ומפלאות תפארת גבורותיו וכבוד הדר מלכותו, בתוך אדמת הגויים והגיונם ריק, אשר סבונו סכבונו ובשם ד' כי אמילם, בזכירת תודעתנו הברורה את מתנתו, כחותינו לעשות חיל, בימין ד' הרוממה ומופיעה על-ידי קדושי בנינו ומשגבי מסירות נפשותיהם הטהורים כעצם השמים, הנה הולך ומתחדש עלינו אור תורתו הירושלמית, במטע חיי עולם בתוכנו, בהתגדלות קדוש ד' הנורא והנשגב מתוך מראות חלול השם ומשפטיו, והיה העקב למישור והרכסים לבקעה כי פי ד' דיבר.⁴¹

בפסקה הראשונה רצי"ה הביע באופן ברור את הממד האפוקליפטי של מלחמת יום הכיפורים. המלחמה היא בגדר חושך, שממנו בוקעים אורות. הרמז כאן הוא למשמעות הנאופלטונית והקבלית של האור הבוקע מתוך האין. ההתגלות האלוהית משמעה לא רק הניצחון שהוא תוצאה ישירה של החסד האלוהי אלא גם הסיוע, הרכבת האווירית, מאת ארצות הברית. אמנם חסד הלאומים הוא 'חטאת', כלומר יש בו היבט שלילי. היבט זה איננו רק תלות באומות אלא גם יש בהם רמז להפסק הלחימה שנכפה בידי ארצות הברית באמצעות קיסניג'ר. אולם ציין הרצי"ה בסוף הפסקה, שבסופו של דבר הכול נקבע מהקב"ה ('הלא חסדך הוא'), גם אם נדמה לנו שישאל קבלה את תכתיב האומות. רצי"ה פתח בהתייחסות ל'דורותינו אלה' כדי להבהיר שאת מלחמת יום הכיפורים אי אפשר להעריך כאירוע מבודד. יש לשקול אותה לנוכח תהליך הגאולה המתממש בדורות האחרונים.

בפסקה השנייה עסק רצי"ה באובייקטים הסגוליים, לאמור בעם ובארץ. עם ישראל נבחר כעם סגולה וארץ ישראל התייחדה משאר ארצות. רצי"ה ציין במובלע שארץ ישראל כולה היא בגדר מקום קדוש ('מלא רחב ארצנו ארצך'). הסיום מלמד על אלוהיות הארץ). קדושתה של הארץ היא לדידו דבר תורה. אמנם האישוש הוא מדברי נביאים: רצי"ה שיכץ את הכתובים בתהלים יט כדי להדגיש עיקרון זה. כלומר אין אפשרות לערער על קדושת הארץ. ומכאן מבין הקורא בין השורות שהנס הגדול של מלחמת יום הכיפורים הוא שעם ישראל הצליח לשמור על שלמות הארץ הקדושה למרות הכרסום בגבולותיה בשל הנוכחות המצרית בסני. הרב הישיש לא פילל שכעבור שנים אחדות תהיה נסיגה

⁴⁰ צלמון הוא הר ליד שכם. ובאותה מידה הוא מבטא גם מרחב שלילי, מלשון צלמות. בשיעור שבו פירש את דבריו (להלן), רצי"ה נטה לפירוש השני.

⁴¹ רצי"ה, לנתיבות ישראל, ב, בית אל תשס"ג, עמ' שפח-שץ. התפרסם במקורו בהצפה, יד בחשוון תשל"ד. מקורות השיבוצים ניתנים בפרסום המקורי ובמהדורה הנ"ל ולא ראיתי סיבה לשוב ולכתבם.

משמעותית ביותר מחבלי הארץ במסגרת הסכמי השלום עם מצרים, והוא עצמו יהיה עד לה.

בפסקה השלישית התייחס הרצי"ה במפורש למקומה של מלחמת יום הכיפורים בתהליך הגאולה. הוא היה צריך למצוא את ייחודה של המלחמה, המאפשר לה להיות שלב בפני עצמו באירועי הגאולה (מלחמת העצמאות ומלחמת ששת הימים. בלשונו 'מן ה' איר אל כ"ח איר'). המקום המיוחד של המלחמה הוא ההתפרסות החוצה, מעבר לגבולות ארץ ישראל ('אדמת גויים'). כמדומה שרצי"ה רמז להתקדמות צה"ל לכיוון דמשק ולצליחת התעלה. סוף סוף הקב"ה מתחיל לעשות סדר עולמי. באופן כזה מלחמת יום הכיפורים מביאה את התהליך הגאולי למישור חדש לחלוטין. לימים כאשר תפרוץ מלחמת לבנון יפרשו אותה תלמידי רצי"ה וממשיכיו כשלב גאולי שאיננו נעצר בסיפוח דרום לבנון כחלק מארץ ישראל המקראית אלא גם כצעד לעבר סדר עולמי המאפיין את החזון המשיחי. רצי"ה הזכיר בדבריו את התלמוד הירושלמי, ולימים פירש שכוונתו הייתה למאמר מתוכו, 'גדול קידוש השם מחילול השם'. רצי"ה פירש אותו כקידוש השם הצומח מתוך חילול יום הכיפורים.⁴² אפשר שבאותם ימים השתרבב שמה של ירושלים, כפי שראינו לעיל בניתוח גישתו של הרב עמיטל, ועל כן רצי"ה הזכיר את הירושלמי.

פרשנות

רצי"ה עצמו העניק פירוש לדבריו לפני קבוצת תלמידיו בעיצומה של מלחמת יום הכיפורים. את דבריו תיעד הרב שלמה אבינר. פירושו של רצי"ה פותח בדברים אלה:

במלחמה הזו זכינו לשפע של ניסים ושל קידוש השם, אבל אין בעל הנס מכיר בניו. כדי להבינו, יש צורך להתבונן בפרשה זו לאור כל הנעשה איתנו בדרורות האחרונים. כמה פעמים פנו אלי כדי להגיד, לבאר. לכן כתבתי שורות אחדות, בהן כל מילה שקולה, כדי לברר בקיצור באופן תמציתי מאוד מה עניין הימים האלה. הכותרת היא 'לפרשת הימים האלה'. קודם כל יש להבין את מהותם של כל הימים האלה, ומתך כך אפשר לבאר את המעשה הזה של מלחמת יום הכיפורים.⁴³

מכאן פנה רצי"ה לפרש את דבריו כמעט מילה במילה. הוא שב והביע את טענתו, שמלחמת יום הכיפורים איננה מוסברת מתוך עצמה בלבד אלא מתוך התהליך המשיחי שהחל עם התעוררות התנועה הציונית. המלחמה היא רכיב בתהליך זה.

⁴² שיחות הרב צבי יהודה, ארץ-ישראל, ב, בעריכת הרב שלמה חיים הכהן אבינר, ירושלים תשע"א, עמ' 315.

⁴³ שם, עמ' 314.

בגילוי הדעת הסתמך רצי"ה על הכתוב 'וחסד לאומים חטאת' (משלי יד, לד). לעיל טענתי שהוא רומז ככל הנראה לסיוע של ארצות הברית. רצי"ה עצמו ביקש עיגון בהיסטוריה של הציונות כדי להציג את רציפות התהליך המשיחי. 'הצהרת בלפור היתה הופעה של חסד לאומים. אבל מאז אין לנו שום עסק עם גויים, אלא עם ריבונרש-לעולם'.⁴⁴ אולם הסבר זה איננו מבהיר את ה'חטאת' שבחסד הלאומים. לעומת זאת הפירוש האקטואלי שהצעתי מבהיר זאת, שכן הסיוע האמריקאי העניק למעצמה לגיטימציה ללחץ על ישראל להפסיק את הלחימה ולקבל את תנאי הפסקת האש ואת ההסכמים שכפתה באמצעות קיסינג'ר.

היינו מצפים שמלחמת יום הכיפורים תסמל את המורכבות שבתהליך הגאולה. הרי מלחמה זו גרמה לירידה מורלית בציוניות הישראלית. באופן פרדוקסלי מבחינת הרצי"ה המלחמה מבטאת בדיוק את ההפך. 'אמנם המצב נורא מסובך, אבל הסיבוכים הולכים ומתיישרים. אבל זה עניין אורו של משיח, כשהסיבוכים הולכים ומתגלים בפשט האלוהי השמימי שלהם'.⁴⁵ מבחינת רצי"ה קידוש השם שנעשה מתוך חילול יום הכיפורים ('בהתגדלות קדוש ד' הנורא והנשגב מתוך מראות חלול השם ומשפטיו') הוא הראיה הברורה ביותר לכך שתהליכי הגאולה מתבררים ומתבהרים. הכוונה האלוהית מאחורי האירועים ההיסטוריים הולכת ומתנפה, הולכת ומתמקדת ('פשט'). כך פירש רצי"ה בשיעורו את דבריו במנשר שפרסם.

הלכות משיח

תלמידיו של רצי"ה, שהיום הם רבני ערים וקהילות, ראשי ישיבות ומחנכים, ניסחו שוב ושוב את תפיסת הגאולה שעיצב ואימצו את הפרשנות המשיחית שלו להיסטוריה. אחד החיבורים המשפיעים היה 'אילת השחר' של הרב יעקב פילבר, שניהן כראש ישיבת מרכז לצעירים. חיבור זה יצא לאור לראשונה בשנת תשל"ו, כשלוש שנים לאחר המלחמה. מה שהפריע לרב פילבר במהדורה הראשונה היה התהליך המשיחי בלבד. הוא הציג שני דיונים משיחיים בציון משמעותה של המלחמה.

הדיון האחד פתח בכידוד של ישראל בעולם. 'אחרי מלחמת יום הכיפורים השתלטה בצבור מבוכה, במיוחד נוכח ה"בדידות" של ישראל בקרב העמים'. הסברו של הרב פילבר בעקבות הרב יעקב משה חרל"פ (1882–1951) היה פשוט: לגאולה שני שלבים. בשלב הראשון מסכימות אומות העולם לגאולתם של ישראל ותומכות בה, ובשלב השני הן נאבקות בה בחירוף נפש. דגם של גאולה כזו היה במצרים. בתחילה תמך פרעה (לאחר

44 שם.

45 שם, עמ' 316.

המכות) ביציאת ישראל ולאחר מכן נהפך לבכו. כך מלחמת יום הכיפורים מבטאת את השלב השני של הבידוד.⁴⁶

הדיון השני נסב על שלמות הארץ. הרב פילבר הוסיף וטען בדחילו וברחימו שמלחמת יום הכיפורים היא בגדר עונש על שלא יישבו את השטחים שנכבשו במלחמת ששת הימים. כביכול תבע הקב"ה את עלבונה של ארץ ישראל [השלמה]. ההתעצלות כביכול ביישוב הארץ היא עיכוב של התהליך המשיחי. הרב פילבר כתב:

גם אם אין בכח אדם לבטל את תהליך הגאולה יש בידו להפריע ולהאט את מהלכו. מאז תשכ"ז פתח לנו רבון העולמים אופציה נוספת ליישוב הארץ, אך אנו עומדים מנגד ומחשים. מרחבי מולדת פרוסים לרגלינו ואנו שבויים לקונצפציה האומרת כי בהפקירנו חבלי מולדת נזכה לשלום עם שכננו. אמאציון פושטת ידיה כאומרת: בואו בני! ואנו עומדים מנגד שוממים, כאילו לא אמנו היא זו. ומי יודע, אם לא על רקע התנכרות זו, ניתכה עלינו מלחמת יום הכיפורים, כאומרת לנו: באפס מעשה לא יכון השלום בארץ ישראל, וכל נסיון להשיג שלום תמורת ויתור על חלקים מארץ ישראל, דומה לנסיון לכבות דליקה בנפט. באשר 'שלום' לפי המושג היהודי צמוד למושג 'שלמות', ואין שלמות יהודית ללא ארץ ישראל שלימה. השלמות היהודית האמיתית היא בשיבתו של עם ישראל לארץ ישראל וחי בה את חייו לפי רצון רבון העולם המתגלה בתורה – רק לאחר השגת שלמות זו יבוא שלום על ישראל.⁴⁷

הייתה טעות בפרשנות של השלום. שלום איננו רגיעה או העדר מלחמה. שלום הוא שלמות. ושלמות כזו היא רק ביישוב ארץ ישראל. במשך השנים יצאו לאור מהדורות רבות של הספר. במהדורת תשע"א המורחבת היה המבט כוללני יותר:

ימים יגידו מה חפצה ההשגחה העליונה לומר לנו במלחמה זו, האם עונש הוא על מעשים קדומים שאשמנו בהם [...] או שהיתה כאן הסתרת פנים [...] כך או כך, מלחמה זו טלטלה את העם היושב בציון מקצה אל קצה. מלחמה זו עוררה אצל רבים בתוכנו מחשבה מעמיקה יותר על מהותו של עם ישראל והמחיש את גורלו המיוחד בהסטוריה של העמים.⁴⁸

במהדורה הראשונה היה הבידוד הבינלאומי הבעיה, וההסבר המשיחי היה הפתרון; הזנחת ישוב הארץ הייתה הבעיה, וייסודו של 'גוש אמונים' ותנופת ההתיישבות הם הפתרון. במהדורה המאוחרת המיקוד איננו רק בתהליך המשיחי כשלעצמו. מעתה המלחמה מעוררת את ליבון התשתית לתהליך זה. היא מנכיחה את החברה הישראלית בפני המסורת. אולם הרב פילבר לא ויתר על פרשנותו המיוחדת על פי עקרונות חוג

46 אילת השחר, ירושלים תשל"ו, עמ' 176.

47 שם, עמ' 175.

48 אילת השחר, ירושלים תשע"א, עמ' רלז.

הראי"ה. לדידו המלחמה גרמה לבירור מעמדו המיוחד של עם ישראל. כעת טען, כי צבאות ערב ביקשו לפגוע בקדשי ישראל. הוסיף הרב פילבר וכתב:

אין לך סכנה גדולה יותר לקיומו של עמנו, מאשר התנכרותו של הישראלי לעברו היהודי [עם ישראל], לתעודתו הא-להית [תורה] ולמולדת אבותיו [ארץ-ישראל]. וכשאנו מתבוננים במלחמה האחרונה שנכפתה עלינו ביום-הכיפורים-שחל-להיות בשבת, מתעוררים בנו הרהורים שמא רמז רמזה לנו ההשגחה: אין לך בטוי נעלה יותר למהותה של תורת ישראל מאשר התאחדותם של שבת [שקדושתה משמים] ויום הכיפורים [שקדושתה ע"י ישראל...] וכאשר דוקא ביום זה פורצים צבאות ערב לעבר מדינת ישראל במטרה מוצהרת להשמיד את ישראל ונשלו ממולדתו, הרי לך זימון הסטורי לנסיון פגיעה בכל שלושת מרכיבי השלמות הישראלית כאחד. פגיעה בשבת ויום הכיפורים [תורה] פגיעה בתושבי ישראל [עם ישראל] וכיבוש מדינת-ישראל [ארץ ישראל].⁴⁹

הנקל להבין שהמערכה עברה משדה הקרב למישור התאולוגי. במהדורה המאוחרת שב הרב פילבר לעמדה של הרב עמיטל המעבירה את המאבק ליסודות האמונה היהודית ולא רק להיבט המשיחי בלבד. ההתקפה על ישראל נועדה לערער את התשתית הרעיונית, עם ישראל, ארץ ישראל ותורת ישראל. מכל מקום עמדה זו איננה מערערת את ההסבר המשיחי הנפרס באריכות על דפי 'אילת השחר', גם במהדורותיו המאוחרות.

כדאי לציין, כי הרב טאו הפנים כבר בתקופת המלחמה את הגישה הממלכתית שמדינת ישראל היא כשלעצמה התממשות הגאולה. מבחינתו, זו בדיוק המשמעות העמוקה של מלחמת יום הכיפורים.⁵⁰ בפרסומים שיצאו לאור מאז לא שב הרב טאו לעסוק במלחמה זו. הטרואמה הלאומית והפסקנות של רצי"ה כאחת לא הותירו ספיחים ויסודות להעמקה. בניגוד לרב פילבר הרב טאו לא חיטט בפצע שלא התרפא. מילותיו של רצי"ה נותרו הבסיס לקביעת העמדה של תלמידיו וממשיכיו.

(ג) מאבק לאומי: גוש אמונים

מיכאל פייגה דן בתודעה, וליתר דיוק בתודעות, שיצרה מלחמת יום הכיפורים בציבוריות הישראלית. הוא טען, כי 'גוש אמונים' התגבר על טראומת המלחמה בכך ששילב אותה בתהליך א־היסטורי בעל עליות ומורדות. כפי שראינו גם הרב עמיטל אימץ עמדה דומה לזו. בתוך דבריו כתב פייגה: 'את גישתה של תנועת גוש אמונים כלפי מלחמת יום הכיפורים ניתן להגדיר כ"נורמליזציה" של המלחמה, שנתפסת כחוליה אינטגרלית בתוך שרשרת של אירועים קטקליזמיים; היא אינה שוברת את השרשרת, וניתן לצפות לחוליות נוספות, אולי קשות לא פחות ממנה. את המלחמה יש לתפוס, לטענת רבים מדוברי תנועת

⁴⁹ שם, עמ' רמא.

⁵⁰ ראו אברמוביץ, עמ' 122–126.

גוש אמונים, בפרופורציות היסטורית רחבות, של שיבת ישראל לארצו לנוכח התנגדות, ומתוך כך נגזרת משמעותה. הסכנה במלחמה טמונה לא רק ולא בעיקר בה עצמה, אלא בשבירת רוח העם כתוצאה ממנה ובויתור על ערכי יסוד. את מקימי גוש אמונים הבהילו הסכמי הביניים שבאו אחריה, לא פחות ואולי יותר מהמלחמה עצמה.⁵¹ אני מבקש לטעון, שדבריו של פייגה אכן נכונים לגבי הפלג הדתי המשיחי של גוש אמונים. פלג זה הכפיף את עצמו מרצון לרצי"ה ולפרשנותו המשיחית הלוהטת ודמוית החיזיון. לעומת זאת, הפלג הפרגמטיסטי ייחס חשיבות רבה למלחמת יום הכיפורים כאירוע עצמאי וסובסנציאלי. פלג זה ראה במלחמה לא רק הזדמנות וכלי להישגים טריטוריאליים והתיישבותיים ולא רק אירוע במסכת רבת אירועים אלא טראומה קיומית מטלטלת בעלת משמעויות חברתיות ותרבותיות רחבות.

כבוד לאומי

גרשון שפט חיבר ספר על ההיסטוריה של 'גוש אמונים' מפרספקטיבה פרגמטית. הוא נמנע ככל האפשר מההיבטים התאולוגים והרצה את מהלך העניינים. כשביקש לתאר את הרקע להקמת הגוש כתב:

הימים שלאחר מלחמת יום הכיפורים ימים של חשבון נפש היו. שווי נפש היינו, לא מוכנים לבאות, ועתה, שבועות ספורים לאחר שנדמו התותחים, היינו מבכים את מתינו הרבים, הרבים מאוד. קוום נפרצו, גבולות, נמחקו, ביצורים הובקעו, מיתוסים נשברו, אלילים הכזיבו. אמנם ניצחנו במלחמה, העברנו את החזית אל אדמות האויב, ריסקנו את צבאותיו, וממרחק של טווח תותחים מלבן של מצרים וסוריה יכולנו להכתיב תנאים. אבל לא כך היה. ממשלת ישראל לא מצאה בקרבה את הכוח לעמוד בפני לחצייה הקשים של ארצות הברית וברית המועצות, ואנחנו יצאנו מוכים ומושפלים ממלחמה זו.⁵²

אופייני הדבר, שהפרגמטיסט מדוכדך לא רק מפני המאורעות הקשים של מלחמת יום הכיפורים אלא דווקא מפני המפלה המדינית והכפיפות למעצמות. כבר מקים ה'מזרחי', הרב יצחק יעקב ריינס, הדגיש את הכבוד הלאומי. מאפיין מובהק של תקומת ישראל אף של גאולתו לפי הוגי הציונות הדתית הוא הכבוד הלאומי. והנה לנוכח המלחמה אבד כבוד זה. לפי זה המניע של 'גוש אמונים' היה לא רק פיצוי על היעדר מיתוסים של התיישבות אלא השבת הכבוד המדיני. בעוד שהרב צבי יהודה נאבק בכניעה למעצמות בשל 'ממלכתיות', שיש בה משקע תאולוגי עמוק, אצל גרשון שפט המבוכה והדכדוך נגרמו מאבדן הכבוד הלאומי. כשדיבר על 'חשבון נפש' לא היה זה מתוך קרקע תאולוגית

⁵¹ מ' פייגה, 'מלחמת יום הכיפורים בויכרון הישראלי', עמ' 358–359.

⁵² ג' שפט (בשיתוף עם צ' גרנות), גוש אמונים: הסיפור מאחורי הקלעים, בית אל תשנ"ו,² עמ' 11.

עמוקה, אלא מתוך תחושת הצורך בחשבון נפש לאומי. בניין ההתנחלויות אינו אלא שיקום הכבוד הלאומי.

שפט המשיך לתאר את המצב הטראומתי שבועות אחדים לאחר המלחמה. בזמן הדיונים של הוועדה המשותפת בז'נבה על הפרדת הכוחות 'מצרים לא הראתה שום להיטות לאבד את עמדת הכוח שהיתה לה. לא היה ספק שקבלת כל תביעותיה על ידי ממשלת המערך החדשה אינה אלא שאלה של זמן'.⁵³ הממשלה המחודשת של המפלגה המייצגת את תנועת העבודה גרמה לתחושת האיבוד של הכבוד הלאומי. אי האמון בשלטון המבוזה, לדעת קברניטי הגוש, הפך למניע מרכזי. קיסינג'ר, הדמות המבטאת יותר מכל את הכנעת השלטון, היה זרו בתהליך זה. כדבריו של שפט, 'אולי היו כאלה שהישלו את עצמם שמנהיגינו ינסו להדוף את מכבש הלחצים שקיסינג'ר יפעיל עליהם, אני לא הייתי ביניהם'.⁵⁴ בעיני הפלג הפרגמטי של הגוש הטראומה גרמה בסופו של דבר ללחץ על הממשלה ולהתגבשותה של תנועת ההתיישבות. אולם היעד הראשוני שלהם היה דרישה להקמת ממשלת אחדות לנוכח מצב החירום שהותירה המלחמה.

לפי זיכרונותיו של מאיר הרנוי ראשיתן של פעולות המחאה של הגוש הייתה בהפגנות נגד קיסינג'ר. הרנוי תיאר את ארגון ההפגנות שזוהה עם הגוש במקביל לארגון העליות על הקרקע. ההתנגדות הקשה של כוחות הביטחון ביטאה בעיני חברי הגוש את החשש של השלטון מהמחאה, כביטוי לחשש הקיומי שלו בעקבות מלחמת יום הכיפורים.⁵⁵ הנקל להבין שהערכים הלאומיים היו המניע של שפט והרנוי. אבל כבר בשלבים הראשונים היו מפגשים אצל הרב חיים דרוקמן במרכז שפירא, ודמויות כמו חנן פורת היו דומיננטיות. מהר מאוד השתלט הגוון התאולוגי ש'המעלות ממעמקים' של הרב עמיטל התווה. או אז נדחקו הערכים הלאומיים לטובת ערכים תאולוגיים מובהקים.

ניצחון

ערך הכבוד הלאומי מוליך אותנו גם לטענה שישראל ניצחה במלחמה זו. פרגמטיסטים בקרב הגוש טענו שהניצחון הישראלי איננו מתמצה בחשבון כולל של התהליך הגאולי אלא במערכה עצמה. אורי אליצור (1946–2014) כתב בשלושים שנה לאחר המלחמה:

מלחמת יום כיפור צרובה בתודעתנו יחד עם המילה 'מחדל'. זיכרונה קשור אסוציאטיבית לתחושת כישלון, למשבר אמון במנהיגות, לאובדן הביטחון בכוחו וביעילותו של צה"ל, להתפכחות מרה מאשליות נעורים. אנחנו קוראים לה בשמות בעלי צלילים מרים ואסוניים כמו קו השבר, רעידת האדמה, הטראומה הלאומית. לאמיתו של

53 שם, עמ' 13.

54 שם.

55 מ' הרנוי, המתנחלים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 16–17.

דבר מלחמת יום כיפור היתה ניצחון מזהיר, אולי גדול ניצחונותיו של צה"ל ובוודאי הישג צבאי גדול וחשוב בהרבה מזה של ששת הימים. יותר מזה היא היתה ניצחון גדול של הרוח הישראלית ושל החברה הישראלית. כל מדינה נורמלית היתה חוגגת את יום הזיכרון למלחמה הזו בטקסים של הצדעה והתרוממות רוח.⁵⁶

ניכר מדבריו של אליצור שהוא התמודד עם עלבון. לדידו ערך הכבוד הלאומי מחייב לשנות את דרכי ההתייחסות למלחמה. מה עוד שאליצור הודה בהמשך הרשימה המובאת שמדינת ישראל הייתה נתונה בסכנה אמיתית לקיומה ושעצירתם של הכוחות הסוריים לפני הכינרת ואצבע הגליל איננה מובנת עד תומה. על כן קבע שהיה זה שיקול מוטעה של הרמטכ"ל הסורי. 'אילו היו המצרים מתחילים את המלחמה ברפיח, והסורים על הירדן, מלחמת יום כיפור היתה כנראה סופה של מדינת ישראל'.⁵⁷ כלומר דווקא לנוכח הסכנה הקיומית הרי שהכבוד הלאומי מחייב לחגוג את הניצחון. אותו כבוד לאומי, שהיעדרו גרם להתרפסות בפני ארצות הברית ועל כן גם מניעה מלתקוף ראשונים את סוריה ומצרים,⁵⁸ מחייב כעת להכיר בניצחון.

אליצור התייחס לטענה, שהמלחמה עוררה שיבה למקורות ומיתנה את המרד של הציונות בגלותיות. הוא לא חלק על תיאור העובדות אלא על הזיקה שהטוענים ראו בין תופעת השיבה למלחמה. אליצור תיאר תנועה כפולה של שני ציבורים המתקרבים זה לזה: מצד אחד הציבור החילוני נסוג מהקיצוניות של שלילת הגלות ושל האדרת הצבר, ומצד שני הציבור החרדי עובר תהליכי מודרניזציה. הוא כתב:

גם אם הדבר הזה התרחש פחות או יותר באותן שנים של מלחמת יום הכיפורים, הוא לא בהכרח קשור אליה. ובעיקר – לא נכון שהפרויקט הישראלי מת. הציונות והמדינה באמת יצרו איזה יהודי חדש, יהודי של גאולה ולא של גולה, והוא חי וקיים. מלחמת יום הכיפורים לא הרגה אותו ולא כופפה את קומתו. הוא כאן, שפתו עברית ותרבותו ישראלית, והוא מתפתח בכיוונים מעניינים ויצירתיים. היום אפילו משה גפני⁵⁹ ועקיבא שטיסל⁶⁰ הם יהודים חדשים ספוגי תרבות ישראלית. מה שהשתנה הוא שהישראלי החדש כבר לא נורא מתבייש להיות גם קצת ישן. מלחמת החורמה שניהלו הוריו ואחיו הגדולים בין התורה למודרניות ובין הדת למדע הסתיימה אצלו בהסדר ביניים ארוך-טווח, ולפעמים אפילו בשלום צודק וברקיימא.⁶¹

56 א' אליצור, בדעה צלולה: מבחר מאמרים, תל אביב 2015, עמ' 62. וראו עוד שם, עמ' 26.

57 שם, עמ' 63.

58 שם, עמ' 185–187.

59 חבר כנסת חרדי מטעם סיעת יהדות התורה.

60 דמות הצעיר החרדי המורד והופך להיות אמן עם שהוא לא מוותר על חרדיותו בסדרת הטלוויזיה

'שטיסל' של אורי אלון ויהונתן אינדורסקי.

61 בדעה צלולה, עמ' 60.

פסקה זו נכתבה לפני יום הכיפורים של שנת תשע"ד (2013), דהיינו כעבור ארבעים שנה. אליצור התמודד בין השיטין עם התופעה שהצבענו עליה לעיל – החזרה בתשובה בעקבות המלחמה לעולם החרדי ולא לציונות הדתית. הוא טען שתהליך המודרניזציה איננו קשור למלחמה, וכי הוא עובר גם על העולם החרדי. ובכך גם התחרדות הולמת את רעיון 'האדם החדש' של הציונות ו'הדתי החדש' של הציונות הדתית.⁶² ושוב, כתיבתו הולמת את הסגנון הציוני הדתי הקלסי המגלה אחריות לגבי הציבורים האחרים, חילוני וחרדי. תהליך ההתקרבות ביניהם הוא עובדה שלא קשורה לזעזוע של המלחמה. אבל אליצור לא התייחס כלל למחנה הציוני הדתי בדבריו. אני משער שהתפוכות הפוליטיות והניהוליות שעבר עיצבו לא במעט את ההתרחקות המגורית שבמאמרו לרגל ארבעים שנה למלחמה. התמורה במעמדו של הצבר באה לפי הסברו של אליצור בגלל המעבר של החברה הישראלית מחברת חובות לחברת זכויות, ובקיצור מחברה מגויסת בעלת מחויבות ומסירות נפש לאידאל הלאומי לחברה קפיטליסטית, נהנתנית העוסקה בהצלחת היחיד ובזכויות המגיעות לו. הוא טען בלהט שתהליך זה התרחש ללא קשר מהותי למלחמה. נראה לדידו שהחברה החרדית הייתה אף היא חברת מחויבות ואט אט היא עוברת לחברה של פתיחות למודרנה.

נדמה לי שטעות ביסוד השוואת שני הדגמים, דהיינו זכויות וחובות מחד גיסא וקרבה וריחוק מהיהדות מאידך גיסא. החברה החרדית נשענת על המשטר הדמוקרטי המאפשר לה להתקיים ללא חובות בסיסיות כמו למשל גיוס לצבא. אליצור גזר גזירה שווה בין מסירות לחברה ולמדינה (למשל אצל בני הקיבוצים, שבהם הוא מדגים את ערך החובה) ובין הנורמות היסודיות של החברה החרדית, ועל כן הוא מדבר על התקרבות בין המגזרים. מן הסתם פירש את ההקפדה בקיום מצוות ואת רשתות החסד של החברה החרדית כחובות. זאת ועוד: הנורמליזציה שהוא מתאר ביחס לחברה החרדית היא פתיחות טכנולוגית ופוליטית אך לא בהכרח פתיחות תרבותית. בקיצור, נדמה שהבסיס העובדתי של המאמר איננו כה חזק, והתזה התרבותית שבו טעונה דיון מחדש. הגם שאליצור עבר תמורות, והטיעון שלו השתנה, עדיין הוא על הקרקע של ערכים לאומיים כמו הישראלי 'הבוחר כל יום מרצונו החופשי להיות מגויס וממלא חובות כששיר על שפתיו'.⁶³ נסכם: אנשי הזרם שנטה להיות פרגמטי ב'גוש אמונים' יצרו רטוריקה של ערכים לאומיים אלמנטריים, ובאופן כזה שפטו את מעמדה של מלחמת יום הכיפורים. מבחינתם הכבוד הלאומי הוא הערך שבאמצעותו רואים נכוחה את מעמדה של מלחמה זו. גם אם אין מתעלמים מהטראומה ומבקשים את המשמעות וההשלכות שלה, הכבוד הלאומי מחייב לחשוף את ההיבטים האוטנטיים שהם העמידה והניצחון.

⁶² ראו למשל י' שלמון, "היהודי החדש" במחשבה הציונית-דתית, ישראל, 17 (2010), עמ' 239–257; שוורץ, מאחדות לריבוי, עמ' 128–150.

⁶³ בדעה צלולה, עמ' 61.

(ד) מאבק לאומי: מסורת של גבורה

לאור התפיסה הרווחת בקרב הוגים ציונים דתיים שהמלחמה הייתה ניצחון הרי שסביר להניח שהיא תעורר דיונים על מושג הגבורה. כאמור המלחמה לא נתפסה כמהלך הירואי, ועל כן דיונים כאלה לא היו נפוצים. נציג דוגמאות לכך. מטבע הדברים הדוגמאות מתקשרות לאנשי צבא שהיו קשורים למלחמה.

מעלה נפשית

הרבנות הראשית לצה"ל הייתה דומיננטית ביותר בתקופתו של הרב שלמה גורן. לאחר שפרש הרב גורן מתפקידו כרב הראשי לצה"ל מילא את מקומו הרב מרדכי פירון (1921–2014). הוא כיהן בתפקידו גם בעיצומה של מלחמת יום הכיפורים, והוצרך לעסוק באינטנסיביות בסוגיית זיהוי החללים ולקבוע נורמות הלכתיות לזיהוי.⁶⁴ שנים אחדות לאחר מלחמת יום הכיפורים כתב הרב פירון מאמר על המלחמה במקורות הרבניים. לטענתו מלחמת יום הכיפורים היא פרדיגמה של מלחמת מצווה.

נקודת המוצא של הרב פירון הייתה שמלחמת יום הכיפורים היא 'המפוארת שבמלחמות ישראל במדינתו ואף הקשה שבהן'.⁶⁵ כדי לתאר את עמידתם של הלוחמים הוא השתמש במונחים הרומזים לעולם הקבלי 'הוד הגבורה'. הרב פירון יצא בחריפות נגד ייחוס הניצחון במלחמה לתחושה של 'מלחמת אין ברירה'. הוא לא שלל את הסכנה שרבעה לפתחה של מדינת ישראל במלחמה. אולם הוא דחה את תפיסתה כמניע בלעדי לאיכות לחימה. 'ראיית התנהגות לוחמינו ומעלליהם אך ורק כתוצאת הטראומה של סכנת השמדה יש בה משום צמצום דמותנו ואף סילוף מסוכן של רוח היהדות'.⁶⁶ מהו אפוא סוד כוחו של החייל היהודי? הרב פירון כתב:

במלחמת יום הכיפורים באו לידי ביטוי ברור סגולות הנפש של הלוחם היהודי בשעת עמידתו מול המוות בשדה הקרב, סגולות שיסודן ועיקרן – הגבורה היהודית בתולדותיה של אומתנו בת ארבעת אלפים השנה. תחושת ההשתייכות לעם ישראל, ההזדהות המלאה עם גורלו ועם ההיסטוריה הארוכה שלו, ההשתלבות כחוליה בשלשלת מפוארת של לוחמי ישראל בכל דור ודור – אלה הם מעיינות הגבורה אשר מהם יונקים בנינו, והם מעוררים את התפעלותינו.⁶⁷

64 ראו א' קמפינסקי, בפקודת הרבנות: התפתחותה של הרבנות הצבאית בישראל, ירושלים תשע"ה, עמ' 64–74.

65 מ' פירון, ייחודו של עם ישראל: פרקי הגות ומחשבה, תל אביב תשל"ז, עמ' 11. שם.

66 שם, עמ' 12.

המסורת היהודית מכוננת בהיחבא את דמותו של חייל צה"ל. עצם הלוחמה להגנת עם ישראל הופכת את המלחמה לא רק למצווה (מלחמת יום הכיפורים היתה, לפי תפיסת היהדות, מלחמת מצוה⁶⁸) אלא גם לשייכות סמויה למסורת היהודית. הרב פירון האריך לתאר את תפיסת המלחמה של חז"ל כדי לציין את קווי היסוד של תפיסת המלחמה במסורת זו, לאמור היעדר שמחה אלי קרב ומתינות רעיונית.

ראליזם

שלושים שנה לאחר מלחמת יום הכיפורים יצא לאור קובץ של 'האוניברסיטה המשודרת' שבו חיוו דעתם בעיקר אנשי צבא במבט לאחור על המלחמה. יעקב עמידרור, שהיה קצין מודיעין במלחמה, ניתח את הכשלים המודיעיניים שלה. הוא ניפץ את המיתוס שהיעדר ההתרעה בלבד היה הגורם למצב הקשה שבו עמד צה"ל. לדידו, 'אימתן ההתרעה הייתה כישלון גדול ביותר, שהיו לו השפעות קשות הן על מקבלי ההחלטות והן בשדה הקרב עצמו. עם זאת, לצה"ל היו במלחמה זו גם חולשות אחרות, שלא היו קשורות בהתרעה, אשר בנקודות מסוימות היו קריטיות לאובדן הביטחון בעקבות המלחמה'.⁶⁹

לפי ניתוחו של עמידרור גם ללא היעדר ההתרעה לא היה הצבא מוכן מפני שתפיסותיו האסטרטגיות היו מוטעות. ניתוח זה הוא צבאי, ואין בו ממד תאולוגי כלל כמו שהיה בדברי הרב הראשי פירון. להיפך, עמידרור רואיטט עד לכאב. הוא לא נרתע מהודאה בכישלון והתמקד כולו בחשיפת יסודותיו. הדיון הענייני שלו מלמד עד כמה 'התחלן' מוטיב הגבורה והפך למושא של ניתוח ראליסטי. סיוע ספרותי לתהליך כזה יופיע במפעלו הספרותי של הרב חיים סבתו שבו נעסוק להלן.

הימין הקיצוני

אחת התנועות שיצאה מקרב הציונות הדתית בשלושת העשורים האחרונים היא 'מנהיגות יהודית', שפעלה בקרב הליכוד החל משנת 1995 בראשותו של משה פייגלין. אחד מחבריה הבולטים היה פרופ' הלל ויס, שכיהן גם כיו"ר המטה המשותף של שוחרי המקדש. תנועה זו קראה בין השאר לעלייה להר הבית. ויס מציג בכתביו גישה חד ממדית, המותחת ביקורת על מתינות פוליטית כלשהי, ובתוכה גם על הסכמי השלום. לדידו אין להתפשר על האינטרס היהודי, אך יש להתעלם מהצורך בפשרנות המתחייבת מיחסי גומלין עם הקהילה הבינלאומית. כאמור הסכמי השלום נתפסו בעיני ויס כהידרדרות

⁶⁸ שם, עמ' 17. מלחמת מצווה לפי הגדרתו של הרב פירון היא 'מערכה אשר בה עומדים להכרעה בשדה הקרב גורלו של העם ועצם קיומו או ערכים מקודשים אחרים' (שם, עמ' 14).

⁶⁹ 'עמידרור, 'כישלון ההתרעה ותוצאות מלחמת יום הכיפורים', בתוך פ' יחזקאלי (עורך), מלחמת יום הכיפורים ולקחייה, תל אביב תשס"ה, עמ' 27.

במדורן חלקלק. הם משקפים תבוסתנות ותדמית עצמית גלותית. אולם התבוסתנות הזו אינה חדשה, אלא היא חלק מתהליך שהחל במלחמת יום הכיפורים. הוא כתב:

כשבגין ושרון נשברו בקמפ־דייוויד הראשון, הם שברו שלא מדעת את כל ההגנות המדומות שעוד נותרו מתורת הביטחון הצה"לית־ציונית, לאחר שקרסה במלחמת יום הכיפורים.⁷⁰

אחד הביטויים של הקיצוניות היא תפיסה מוחלטת של המונחים. הרי אין מי שאיננו רוצה בשלום, כך יטענו הקיצוניים, אבל במובן המוחלט והאינטרסנטי של שלום. באותה מידה תפיסת הביטחון הציונית נתפסת במובן המוחלט, כפי שהתגלתה למשל במלחמת ששת הימים. לעומת זאת במלחמת יום הכיפורים, טען ויס, התמוטטה הקונספציה. ויס התכוון מן הסתם לא רק להיעדר ההכנה למלחמה אלא גם ובמיוחד ללחץ האמריקאי להפסיק את הלוחמה. מכל מקום תפיסתו רואה במלחמת יום הכיפורים את אבדן הכושר האסטרטגי של צה"ל.

(ה) מאבק חינוכי

למנהל החינוך הדתי לא הייתה ברירה אלא להתייחס למלחמה. המחנכים ראו את תפקידם בחיזוק האמונה ובהבלטת ההיבטים החיוביים של מלחמת יום הכיפורים. קברניטי החמ"ד באותו הזמן השתייכו לוותיקי הציונות הדתית, ותגובתם הייתה על פי רוב שקולה ומדודה. לעתים גבלה בתגובה פילוסופית. נבחן תגובות אחרות כאלה שהתנסחו בידי מנהלי האגף לחינוך דתי בתקופת המלחמה ולאחריה.

הקווי והנקודתי

אברהם רון (1920–2005) כתב מאמר בחוזר המנהל שנדפס פעמים אחדות. הוא טען שיש שני סוגי מבט על ההיסטוריה ובהתאם לכך גם שני טיפוסים: ההתבוננות הקווית עניינה לבחון את האירוע על רצף המאורעות שבעבר ובהתאם לאופן שבו נתפס העתיד. האישיות שמתבוננת במשמעויות של האירוע על ציר הזמן היא אישיות 'קווית'. לעומת זאת ההתבוננות הנקודתית היא חסרת מעוף. היא מתמקדת ברגע ובהווה, והעבר איננו מעניין אותה. ובאותה מידה גם יעדי העתיד אינם מהווים שיקול בהתבוננות כזו. האישיות ה'נקודתית' מתייחסת להווה בלבד, ועל כן היא מכונה 'נקודתית'. רון זקף אישיות זו ל'תרבות המערב של ימינו'.⁷¹ היעד של החינוך הוא להיאבק במגמה הנקודתית. דוגמה לראייה כזו היא הטלת ספק בזכותנו על הארץ. רון כתב:

⁷⁰ ה' ויס, דרך המלך: מדיניות-ספרות-תיעוד, בני ברק תשס"ג, עמ' 158.
⁷¹ א' רון, 'האדם הקווי והאדם הנקודתי', סוגיות במשנת החמ"ד: לקט מתוך חוזרי מנהל החינוך הדתי, ירושלים תשנ"ה, עמ' 366.

קשה לנו להטמיע אל תוכנו את הטענה בדבר זכותנו על הארץ שנגזלה מאתנו. העמדה ה'נקודתית' אינה מאפשרת לנו לראות את הרצף שמאז אבותינו שגורשו מארץ זו ועד אלינו. אין אנו מסוגלים לראות את עצמנו ממשיכי אותם גולי יהודה. העובדה, המוצדקת כשלעצמה, שנותנים משקל מיוחד לתולדות עם ישראל בדורות האחרונים, כאילו מכרזת את הפרספקטיבה ההיסטורית. נראה להם, לתלמידינו, כאילו בזה מתחילה ההיסטוריה שלנו. דור שאינו נוהג אבלות בתשעה באב אינו יכול לראות את עצמו ממשיכם של אלה שעל גלותם נקבע יום האבל. ההכרה השכלית אינה משולבת כאן עם 'אובנתא דליבא', עם קבלה בלב. טענה זו היא לנו מלים ריקות. ללא כיסוי של אוצר מושגים, דימויים ורגשות. ומכאן תחושת האשם החריפה המחלחלת בלב חלק ניכר של הנוער על היותנו כאן. לא כן אבותינו. הם ראו את עצמם בפסח כאילו יצאו ממצרים, ובתשעה באב – כאילו גלו מן הארץ. הם יכלו לחוש בעצמה מלאה את העוול שנעשה לאומה זו שאדמתה נגזלה ממנו. הם חשו שהיא נגזלה מהם; הם היו ממשיכים ישירים של הנגזלים, חוליה באותו רצף היסטורי.⁷²

הזכות על הארץ נקנית ב'קוויות', כלומר בתודעת רצף של היסטוריה ושל עתיד. אפשר שרון רמז כבר להתיישבות ביש"ע. אולם בעיני סביר יותר שהוא התייחס לערכים לאומיים כדוגמת כבוד לאומי. ערכים כאלה ניתן להשריש רק מתוך תודעת העבר, דהיינו הקניית ערך החירות של פסח והצער על חורבן המקדש. וניתן להשריש גם מתוך תפיסת העתיד, וכאן השתמש רון בתפיסתו המשיחית הנטורליסטית של הרמב"ם שדימה עולם עתידי שליו של רכישת חכמה ולימוד תורה. תפיסה כזו מפקיעה מנהגות, ומאפשרת הפנמת ערכים לאומיים כמו הכרה בזכות על ארץ ישראל. רון הציג תפיסה כזו כיעד חינוכי. 'לכשנעמיד בראש סולם הערכים את "התורה וחכמתה", ולכשנתאוה לא "לאכול ולשתות ולשמוח" אלא ל"חיי העולם הבא", או אז לא תהיה ביאת המשיח רק דבר המאומת אצלנו אלא גם דבר שאנו מתאוים לו'.⁷³ בניגוד לרב עמיטל, שהדגיש את הממד האפוקליפטי של המשיחיות, רון התמקד בתפיסה המשיחית המיימונית, וראה בהוראתה משימה חינוכית חשובה.

רון הטיל את האשמה של יצירת אנשים נקודתיים על הציונות החילונית. הוא הסכים עם האידאולוגיה הציונית בנושא השלילה שבגלות. אולם שלילה זו אין משמעה שלילת הערכים הרוחניים הדתיים של עם ישראל, דהיינו תורה ומצוות.⁷⁴ לדידו של רון מלחמת יום הכיפורים חשפה ביתר שאת את רדידות החיים ואת החומרנות שקדמה לה. מלחמה זו זעזעה את האנשים הנקודתיים, וחשפה את הצורך באידאולוגיה קווית. באופן כזה ניסח רון את המשימה החינוכית לנוכח המלחמה, דהיינו הוראת ההיסטוריה כגורם חי, פעיל ואקטואלי.

72 שם, עמ' 366–367.

73 שם, עמ' 368.

74 שם, עמ' 367.

מלחמה כמצווה

יהודה קיל (1916–2011) אימץ את תפיסת המלחמה כמצווה שהודגשה בדבריו של הרב עמיטל כפרוגרמה חינוכית. בחוזר המנהל לתשרי תשל"ד הכריז, 'עמיד המחנך את תלמידיו על גודל מצווה זו [ישוב הארץ וההגנה עליה] אשר בתנאים ובנסיבות שההלכה קובעת דוחה שבת ומצוות אחרות'.⁷⁵ מבחינתו יש למגף את המלחמה להשגת יעדים רוחניים ודתיים. הוא כתב:

כמנהגם של ישראל המתחזקים באמונתם ובקיום יתר של מצוות בשעת צרה, תיטיבו לעשות, אם תעודדו את תלמידכם למעשים טובים שהימים האלה מזמנים על כל צעד ושעל, הן בדברים שבין אדם למקום, הן בדברים שבין אדם לחברו – ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזרה.⁷⁶

אולם המוטיב המרכזי של חוזר המנהל נעוץ בכותרתו, 'מלחמת יום הכיפורים – חיזוקן של העורף האזרחי'. ובחיזוקן זה התכוון קיל להעמקת האמונה והביטחון לנוכח המצב. הוא אף לא שכח לציין את היסוד של התאולוגיה הציונית הדתית, 'ההכרה של אחדות ישראל'.⁷⁷ קיל הדגיש, שהתפיסה המטאפיסית של אחדות ישראל ('הכרה') יש בה משום נתינת טעם למסירות הנפש של החיילים.

החוזר של קיל נשלח בעיצומם של ימי הלחימה הראשונים, ואווירת הנכאים ואי הוודאות שלטה בו. חוזר נוסף נשלח בראשית חשוון תשל"ד, בתקופת הפסקת האש. קיל לא היה מאלה שביקשו רק להניח לצה"ל להמשיך בלוחמה. לדבריו:

לאחר שמונה עשרה ימי מלחמה אנו נכנסים לתקופה של הפסקת-אש בחזיתות, תוך ציפייה שבסופו של דבר ישרור השלום במעוננו. אין ממנו יודע, כמה זמן תימשך תקופה זו. על כל פנים, מצב החירום בעינו עומד, ושומה עלינו להמשיך ולשמור על אותם הגילויים היפים שנתגלו בימי המלחמה, בימים אלה, ולהפיק את כל הלקחים החינוכיים והאמונותיים המתבקשים מן המעשים שנעשו.⁷⁸

מאחר שהזירה החינוכית התנהלה סביב הגברת האמונה לנוכח המלחמה הרי שהפסקת הלחימה מחייבת לשמור על הישגיה הרוחניים. אמנם קיל לא הפליג כמו הרב עמיטל שהעביר את המערכה האמתית למישור הרוחני. כמחנך ראה עצמו קיל מופקד על החוסן הלאומי, וכציוני דתי נעץ את החוסן הלאומי באמונה. כאמור, בניגוד למלחמת ששת הימים, שבה היו סיפורי גבורה מופלגים על הלוחמים הדתיים, במלחמת יום הכיפורים לא

75 שם, עמ' 359.

76 שם, עמ' 359–360.

77 שם, עמ' 360.

78 שם, עמ' 362.

היו סיפורים כאלה. כאשר ביקש קיל דוגמה לגבורה ייחודית של החייל הדתי הביא את 'המעשה על חבורה של אנשי שריון שעסקו בעצם יום השבת בתיקון רכבם אך סירבו להתראיין על ידי כתב שכן לא ראו בכתיבתו דבר שבפיקוח נפש הדוחה את השבת'.⁷⁹ מכל מקום הציבור הציוני הדתי שוב לא נאות להידחק לשוליים. הוא ראה עצמו לאחר מלחמת יום הכיפורים חסר מיתוסים ממשיים של גבורה. וכאמור, 'גוש אמונים' סיפק מיתוסים כאלה. קברניטי החינוך הדתי היו מאופקים ביחס ל'גוש אמונים', שכן רובם השתייך אז לשכבה הבוגרת המזוהה עם המפד"ל. לעומת זאת בחינוך הלא פורמלי, כמו תנועת 'בני עקיבא', כבר לא היה איפוק. זוהי סוגיה נפרדת, אולם רישומיה נמצאים בדברי קברניטי החינוך הממלכתי הדתי.

(1) מאבק קיומי: פרספקטיבות פוסטמודרניות

הטראומה של מלחמת יום הכיפורים גרמה זעזוע בכל הווייתו של הדתי הלאומי. היא הייתה מעין קו פרשת המים, שמעבר לו הכול נראה מעורער, מטושטש ומאויס. לאחר מלחמת ששת הימים שינה הרב שלמה גורן את נוסח תפילת 'נחם', הנאמרת בתשעה באב ונסבה על ירושלים המרוסקת והשוממה. הוא התאים אותה לירושלים הבנויה והמאוחדת. מלחמת יום הכיפורים גרמה לו זעזוע קיומי עד שינוי דעתו. 'אולם אודה ולא אבוש כי לאחר מלחמת יום הכיפורים העקובה מדם, כשחלה התדרדרות מוסרית, מורלית ולאומית בעם ובמדינה, ולאור ההכרה בעם הפלשתינאי מצדנו וההכנות הנעשות כאן לקראת הסגרת חלק גדול מארץ מכורתנו ומנחלת אבותינו לערבים ולפלשתינאים, ורבים הסימנים והחששות שגם על "ירושלים ידו גורל" כנבואת עובדיה (א, יא), אינני רואה סיבה לשנות דפוסים קיימים, כל עוד שמורגשת נסיגה בכל המישורים והעתיד לוטה בערפל'.⁸⁰ נראה לי שהטראומה של מלחמת יום הכיפורים הייתה חייבת בסופו של דבר ליצור תגובות אקזיסטנציאליות. צפוי היה שהכאוס שגרם לתחושות של תלישות וניכור יביא לביקורתיות מוסווית כלפי דגמי החשיבה הכוללניים ויפנה את תשומת הלב להגות הקיומית. בסעיף זה ובבא אחריו נדון בתגובות כאלה, שהופיעו בדרך כלל לאחר שנים אחדות ובקרב לוחמים שהפנימו את החוויה המטלטלת שעברו.

נפתח בהוגים ציונים דתיים שהפנימו את השינויים החברתיים שחלו בקרב המגזר בשנים האחרונות, ולקחו ברצינות תהומית את התפנית הפוסטמודרנית בכפר הגלובלי הציגו את מלחמת יום הכיפורים מתוך פרספקטיבה שונה לחלוטין. הם היו מודעים לפער העמוק שבין תקופת המלחמה לזמן ההווה, וביקשו את המשמעויות שלה מתוך התפנית

⁷⁹ שם, עמ' 364.

⁸⁰ שו"ת תרומת הגורן, ירושלים תשס"ה, סי' קלא. הדברים נכתבו בתחילת תשל"ט. תודתנו ליצחק קראוס על מקור זה.

החדשה. שניים מהם היו קשורים זה בזה, הרב שג"ר והרב יאיר דרייפוס. נבחן בקצרה את האופן שבו הפנימו את המלחמה ומשמעויותיה.

משמעות רפלקטיבית

בקרב הלוחמים נצרכה המלחמה כחוויה מטלטלת. הרב שג"ר כתב בשנת תשס"ד, 'השנים שעוברות לא רק שלא מקהות את תחושותיי כלפי מאורעות המלחמה אלא להיפך, הן מעמיקות אותן'.⁸¹ אלא שההתבוננות נמהלה כבר בהווה. הזעזוע הרפלקטיבי מתנסח על פי קווי המתאר ההגותיים האקטואליים. הרב שג"ר תיאר את החוויה של מלחמת יום הכיפורים במונח 'אימה'. האימה איננה כרוכה רק בסופיות, כלומר בהתעמתות עם המוות. האימה היא גם כלפי החיים עצמם. השאלה 'מדוע הם ולא אני'⁸² הופכת לא רק את המוות כמושא של אימה אלא גם את החיים עצמם. האימה בסופו של דבר משפיעה על האמונה. בשיח לוחמים בעשור למלחמת יום הכיפורים, כשהוא מכהן כר"מ בישיבת ההסדר הכותל, אמר הרב שג"ר:

אבל האמונה שלי, לפי הרגשתי, היא לא תמיד אמונה בהירה. זאת אומרת, יש בה צל, יש בה תמיהות. לא מיבעיא כל אותן נפשות יקרות שאינן עימנו, ואנחנו נזכרים בהן כל פעם – וזה עצמו, תמיד כשחושבים עליו מעורר שאלות; אלא אפילו כל המציאות שלנו, כל האידאולוגיה שלנו, אני מתכוון האידאולוגיה הציונית דתית. אני חושב שיש כאן סימן שאלה גדול בכל הנושא הזה, ושאנשים לא העמיקו, לא התבוננו, לא תפשו את התשובות לאותו צל אמונה. זאת אומרת, מצד האמונה – האמונה אינה נחלשת. להפך, היא מתחזקת הרבה יותר, ודווקא מכוח הצל שבה.⁸³

דווקא הספקות באמונה הופכות אותה לממשית. התחזקות האמונה היא פרדוקסלית. חוזקה נעוץ בחולשתה, מפני שאז היא מתייחסת לחיים הקונקרטיים ולא להפשטות. זאת ועוד: אמונה איננה מתייחסת רק למצבים ספציפיים או למעמד הפרטי שבין אדם למקום אלא היא מקרינה על האידאולוגיה הציונית הדתית. כלומר האמונה משקפת את החיים ולא רק את ד' אמותיו של המאמין. מבחינה זו המלחמה העצימה את האמונה, שכן היא עוררה את יחסו המורכב של האדם לחיים הממשיים. מערכת המונחים האקזיסטנציאליסטית הדתית מבטאת את האוריינטציה של שג"ר בזמן כתיבת הדברים. מאוחר יותר, כשעמד בראש ישיבת 'שיח יצחק' שבאפרת, ניסח את הרעיונות שהגה בעקבות השינויים שעבר המחנה הציוני הדתי בשנים האחרונות. הוא כתב על חובשי הספסלים בישיבות ההסדר בראשית שנות השבעים דברים אלה:

81 באי באש, עמ' 62.

82 שם.

83 שנה בשנה, 1986. מתוך האתר 'דעת' של מכללת יעקב הרצוג, צבא ומלחמה.

הנערים אז לא שאלו שאלות והיו מתוחכמים הרבה פחות מהנערים באלה הימים. זאת ועוד, שרתה עליהם רוח אידיאליסטית-דתית מיוחדת במינה. הם לא חיו את הדתיות הספיריטואלית הקיימת כיום אלא דווקא דתיות הלכתית שהיה בה המון מן ההתמסרות והתמימות, שבעולמנו האכזרי הן עלולות להיראות נלעגות.⁸⁴

אפשר לראות בדברים אלה התרפקות על העבר התמים, לפני שהרוחות הפוסטמודרניות עברו על בני הנוער, ושינו את תרבות הנעורים הדתית הלאומית לבלי הכר. הרב שג"ר ראה חשיבות עליונה בסיגול מחשבת ישראל למצב הפוסטמודרני, ורקם את רעיונותיו מתוך התלהבות ושליוחות. אף על פי כן ההערכה העמוקה לאידאליזם המעוגן בהלכה, אותו אידאליזם שהצמיח במידה מסוימת את הזרם המכונה חרד"לי, נותרה בעינה הגם שבעיניו של שג"ר היא לא תשוב עוד.

המשמעויות של המצבים הקיומיים נתלו במלחמת יום הכיפורים בדברי שג"ר מתוך רטרוספקטיבה. המלחמה חידדה את הפער שבין תרבות הנוער והצעירים הדתיים הלאומיים של שנות השבעים לתרבות זו לאחר המילניום, ואת הפער האופן שבו קדמה הדתיות הלאומית את העולם המודרני לבין האופן שקדמה את העולם הפוסטמודרני. ניתן לקבוע, שמבחינת הרב שג"ר המלחמה הנכיחה את האדם אל מול קיומו לא מבחינת התלישות והרעיעות של הקיום אלא גם מבחינת ההתמודדות עם אימת המוות.

על פרשת דרכים

בעיניו של הרב יאיר דרייפוס, עמיתו של הרב שג"ר להנהגת ישיבת 'שיח יצחק' גרמה מלחמת יום הכיפורים לביקורתיות כלפי ראשי הישיבות. באותם הימים היו אחדים מראשי ישיבות ההסדר הספורות חרדים בצמיחתם ובאורחות חייהם. דוגמה לכך היה אבי ישיבות ההסדר, ראש ישיבת 'כרם ביבנה' הרב חיים יעקב גולדוויכט. נוצר פער בין ראשי הישיבות ואחדים מבכירי הר"מים שבהם לתלמידיהם, שכן מבחינת הראשונים לימוד התורה היה הפעילות החשובה ביותר והתורה היא האידאה הערכית ביותר ולמעשה היחידה. לעומת זאת רבים מהתלמידים סברו שהמסירות למען ארץ ישראל חשובה לא פחות מאשר לימוד התורה. כתב הרב דרייפוס בראייה לאחור דברים אלה:

המתח הזה שבין רבנן ותלמידיהון, הגיע לנקודות שבירה בעקבות נפילתם של חבריה במלחמות, במיוחד אחרי מלחמת יום הכיפורים שבמהלכה נפלו רבים מבני ישיבות ההסדר. אצל רוב החברים, כמו גם אצל בני משפחותיהם השכולים, המלחמה ונוראותיה רק העצימו את האמונה בצדקת הדרך. ואילו אצל חלק מרבנותינו צמחו באקלים רוחני

⁸⁴ באי באש, עמ' 64. הגותו של הרב שג"ר כמו למשל רעיונותיו של הרב ליכטנשטיין צמחו מתוך ההתאמה לחיים של בני הישיבה. ניתן לכנות אותן 'פילוסופיה של בן תורה'. במשך הזמן חתר הרב שג"ר להציג קווי יסוד להשקפת עולם. אולם הזיקה לתרבות הנוער מרחפת על כתבים רבים שלו.

ברוח הישיבות הוותיקות, המפגש עם המוות ועם השכול, יצר סדקים עמוקים של תהיות על עצם שותפותם במפעל שבסיסו הוא ציונות ארצישראלית.⁸⁵

מלחמת יום הכיפורים הובילה אפוא לעימות בין השקפות עולם. מלחמת ששת הימים לא הצריכה עימות כזה, שכן זו הייתה מלחמה הרואית והחללים מקרב תלמידי ההסדר לא היו רבים. לעומת זאת מלחמת יום הכיפורים יצרה את תחילתו של נתק. בכך כביכול הסביר הרב דרייפוס מדוע פרש מדרכן המסורתית של ישיבות כמו 'כרם ביבנה' והתאים את סדר היום למציאות החדשה. תדמית כזו עולה גם מהאופן שבו עמד על משמעות המלחמה. הוא כתב:

המלחמה שינתה אצל כולנו את אופיו של חשבון הנפש. האישי נמסך בלאומי, הפרטיות נבללה בכלליות. סרט 'ונתנה תוקף' שמספר את סיפור חשבון הנפש של חברי קיבוץ בית השיטה בעקבות נפילתם של י"א חברי הקיבוץ במלחמה ההיא, כמו גם הלחץ המפורסם של יאיר רוזנבלום לפיוט 'ונתנה תוקף', שקנה שביתה במרחב של הישיבות ובתי הכנסיות, פתח את הלב של כולנו ליתר סולידאריות. התעצמה המעורבות של דתיים עם חילוניים בתפילות היום, והמתנ"סים מלאים המון אדם מעמך בית ישראל.⁸⁶

מבחינתו של הרב דרייפוס המלחמה הטרימה את השיבה לארון הספרים היהודי ולמסורת מצד גורמים חילוניים שנשארו בחילוניותם. גדולתה של המלחמה איננה בחזרה בתשובה, כפי שהתרחשה לאחריה, אלא בהתלכדות של החתכים החברתיים השונים, חילוניים כדתיים, סביב המסורת. התלכדות כזו מגשרת על השסע הדתי חילוני. אין ספק שראייה כזו היא תודעתית מאוחרת, והולמת את האווירה ארבעים שנה לאחר המלחמה. בעיני הרב דרייפוס התודעה המאוחרת היא השפעה פתלתלה של המלחמה עצמה. זכור גם אורי אליצור עמד על השיבה התרבותית למקורות. אולם הוא לא ייחס זאת למלחמה, אלא טען שמדובר בתהליך עצמאי של התפכחות מהמרד הציוני. לעומת זאת בעיני הרב דרייפוס המלחמה הייתה מקור של חשבון נפש מובהק.

(ז) מאבק קיומי: ספרות

ההתמודדות של הרב חיים סבתו עם מלחמת יום הכיפורים נעשתה באמצעים ספרותיים מובהקים. נוכחות של המלחמה ביצירה האמנותית ניכרת חדשים אחדים לאחר סיומה. אצל הרב סבתו עולים המוטיבים הקיומיים ביצירתו מתוך עלילת המלחמה.⁸⁷ הרומן

85 מקור ראשון, מוסף שבת, כט באלול תשע"ג 4.9.2013.

86 שם.

87 על הנוכחות האמנותית במלחמה ראו למשל א' בריוסף, 'בצעד בטוח: מרחב, חברה ותרבות בסדרת הטלוויזיה "עברית בסימן טוב"', בתוך ע' שיף וא' חלמיש (עורכים), 'ישראל 67-77: המשכיות

'תיאום כוונות' מתנהל בשלושה מישורים בו בזמן, ועל פי רוב מתקיימת התפתחות סמויה בכל אחד מהם: (א) מישור המקורות. אגדות חז"ל, פיוטים ותפילות; (ב) מישור האירועים. סיפור המלחמה מנקודת ראייתו של המחבר; (ג) מישור הידידות האישית. דמותו של החבר הקרוב שנפל במלחמה, דב אינדיג, מלווה את המחבר לאורך כל הספר. אני מבקש להראות מצד אחד, שהרב סבתו מתאר את המלחמה כשבר תאולוגי וכאיום לדתיותו של הלוחם, ומצד שני כסוללת דרך לדתיות קיומית. מאחר שמדובר ברומן אוטוביוגרפי שנכתב על המלחמה, בידי ראש ישיבה המחנך מאות תלמידים זה שנים רבות, הרי שתורמתו להבנת האקלים הציוני הדתי היא רבה. ספרו של הרב סבתו איננו הרומן היחיד שנכתב בעקבות המלחמה. אף על פי כן הוא מבטא במידה רבה את התהליכים שעברה הציונות הדתית. יש להבין שאחת התופעות החשובות שהתרחשו במחנה הציוני הדתי לאחר המלחמה ובמידה רבה בהשראתה היא הפריחה של ישיבות ההסדר. מדובר בתופעה הרת גורל. ישיבות ההסדר הצמיחו דור של רבנים ושל מחנכים לאומיים, שהחליפו בהדרגה את הסמכויות הרבניות והחינוכיות החרדיות שפעלו קודם לכן. תופעה זו היא מהותית לציונות הדתית שכן היא מבטאת את המעבר מציונות דתית אוטונומית ובעלת אינסטינקט ריטואלי לציונות דתית המכירה בסמכויותיהם של רבנים. באופן כזה צמחה התופעה של החרד"ליות. במידה רבה תופעה זו היא תוצאה של מלחמת יום הכיפורים. חיבורו של הרב סבתו משקף במידה רבה את המהפך שחוותה הציונות הדתית בזיקה למלחמה. על כן אני מבקש לנתח היבטים של 'תיאום כוונות' בהרחבת מה.

הכותר

הרב סבתו תיאר את המלחמה כתוהו ובוהו, וכמצב שבו שררה בצה"ל אנדרלמוסיה מוחלטת לנוכח התקיפה הסורית, שזו הגזרה שבו לחם הסופר. המתח העמוק ביותר שגרם לאנדרלמוסיה הוא החרדה שמא יטווח הסופר בחיילי צה"ל. היעדר ההכנה של צה"ל הייתה יסודית. הכלים לא פעלו כראוי, הקשר לא סיפק את התיאום בין הכוחות וצבא האויב ניחן בכלי לחימה לא צפויים, דהיינו טילים נגד טנקים. על כן בחר המחבר את הכותר 'תיאום כוונות'. הוא בחן בכל פעם באימה הולכת וגוברת אם ירה בכוחותינו. על הספר כולו חופפת אווירה של התפכחות. שילוב קטעי המקורות והגיגים מזדמנים של מחשבה דתית נועד ככל הנראה לרכך את המכה. הספר מבקש ליצור רושם של סדר מסוים לנוכח הכאוס של המלחמה, של צפייה מראש כביכול ושל שייכות וזהות. אף על פי כן תיאור המאורעות מבטא אבדן עשתונות מוחלט. בסיכומו של דבר נועד הספר להצביע על גבורת יחידים ועל הנס. הגבורה איננה רק של חובשי כיפות ושומרי מצוות. מפקדים וחיילים רבים מגלים תושיה, אומץ לב והקרבה. אבל המפתח נמצא במקורות

המקראיים, הרבניים והפיוטיים. המקורות הללו נעים בין תפילות יום הכיפורים, ששורה עליהן אימת יום הדין וסיפור עשרת הרוגי מלכות לבין הלכות מלחמה של הרמב"ם המבטאים את הכפיפות לסדר דתי. כלומר במצב כאוטי המקורות מביעים סדר ויציבות. במידה מסוימת מקורות אלה מבטאים תנודה בין אימה לנחמה. הווי אומר, שהרב סבתו יצר ניגוד חריף ביותר בין התיאור הראליסטי הכאוטי לבין הזרימה המנחמת של המקורות, וניגוד זה לא בא לידי פתרונו, גם לא בסוף הספר.

'תיאום כוונות' מבטא את המובנים השונים של כוונה, אף על פי שמדובר בריבוי של 'כוונה'. להלן נראה שיותר זה מבטא גם אירוניה מבחינה זו שהספר מבטא אנטיזה של תיאום. שום דבר לא היה מתואם במלחמה לפי תיאורו של הרב סבתו. 'שירתנו באותו גודל, לחמנו באותם מקומות, והרבה שהינו ביחד אחר המלחמה, ואף-על-פי-כן לא ידעתי מה עברו חברי בימים הראשונים של המלחמה [...] ואם היה לטנן שלהם תיאום כוונות כשיצאו מפתח'.⁸⁸ אף על גורלו של חברו הטוב שנפל לא ידע המחבר אף על פי שהיו באותו הגודל.

האימה

תיאוריו הפואטיים של הרב סבתו שזורים ומעוגנים במקורות, ולעתים מקשים על המוטיבים הנוכחים בין השורות זעיר שם זעיר שם. כמדומני שאחד המוטיבים החבויים משווה בעקיפין בין הלוחמה הנוראה לבין השואה. כאשר הניצולים סיפרו את שעבר עליהם בשואה כשעלו לארץ סיפוריהם נתפסו כלא יאמנו. ישראלים רבים לא יכלו לקלוט מה שהתרחש במחנות הריכוז וההשמדה, ועובדה זו הקרינה על שילובם של הניצולים בחברה הישראלית.⁸⁹ הרב סבתו הדגיש פעמים אחדות שגם מלחמת יום הכיפורים הייתה 'שם', וכי לא האמינו לסיפורי התופת. כתב הרב סבתו:

לא סיפורי הקרב משכו את ליבי. ידעתי כבר, מי שהיה במלחמה הזאת יכול לספר ולספר, ומי שלא היה בין כך לא יאמין. מישהו יאמין אם אספר שהלכנו לנו ארבעת אנשי צוות טנק לבדנו במין שלווה מוזרה ביום השלישי למלחמה בין החושות של נפאח ליד

⁸⁸ תיאום כוונות, תל אביב 2002 [יצא לאור לראשונה בשנת 1999], עמ' 112. לניתוח ספרותי שונה ומעניין של חיבור זה ראו מאמרה של יהודית בר ישי"ע גרשוביץ, 'תיאום כוונות - הרב חיים סבתו: בין בדיה למציאות, בין מספר למחבר, בין עיצוב לתיעוד', המופיע באתר 'דעת' של מכללת יעקב הרצוג: <http://www.daat.ac.il/daat/sifrut/mivhar/teum-2.htm>

⁸⁹ ראו למשל ד' פורת, קפה הבוקר בריח העשן: מפגשם של היישוב והחברה הישראלית עם השואה וניצוליה, תל אביב תשע"א; נ' ברזל, עד כלות ומנגד: המפגש בין מנהיגי מרד הגטאות לבין החברה הישראלית, ירושלים תשנ"ח, עמ' 252.

המחצבה של כפר-גלעדי עם רימון אחד ושני עוזים, אחד עם רצועה ואחד בלי,⁹⁰ צועדים בחזרה אל הטנק שלנו שנפגע, עד ששמענו מעלינו קולות נהמה וטרטור. הבטנו בשמים וראינו מסוק נוחת על הכביש לפנינו, לא הספקנו לתת דעתנו על מה שאנו רואים עד שקפצו ממנו עשרות חיילי קומנדו [סורים] חגורים באפורי קרב, לא ידענו מה נעשה, וזחל"מים של סיירת גולני הגיעו, מי יודע מאין, ופתחו תכף באש נוראה לעומתם, ואנו המשכנו ללכת אל הטנק שלנו בשקט כאילו כלום לא קרה? אפילו בינינו לא דיברנו על מה שראינו.⁹¹

תיאורים של אדישות תחת אש בעקבות אפיסת כוחות או שוויון נפש שבים ונשנים בעדותם של ניצולי שואה. אי האמון בסיפורי הלוחמים על החידלון והאובדן לא היה רק ברחוב הישראלי, במקום גידולו של הסופר או בחברתו הקרובה. אף החיילים שלא היו בשדה הקרב אלא שרתו כתומכי לחימה בגדודים לא האמינו לסיפורי הלוחמים. וכך פרס הרב סבתו את דברי הקשר התורן שפגש:

הייתי הראשון שפגשתי בי במחנה יפתח כשירדת מהרמה [רמת הגולן] להצטרף לטנק חדש. נראית נורא, עייף, מפויח כולך, פניך שחורות, עיניך אדומות, והחזקת בידך עוזי בלי רצועה, וסרבל מלא כתמים היה תלוי עליך ברישול. רק המבט בעיניך נראה צלול לגמרי. עוד קודם ששאלתי אותך מה הולך שם למעלה, סיפרת בהתרגשות שכמעט כל הטנקים של הפלוגה שלך נפגעו, ושהסורים בנפאח, ויורים טילים שמדליקים טנקים, ומטוסים שלנו נופלים, ועוד ועוד סיפרת [...] לא האמנו [האפסנאי ואני] לאף מלה שאמרת. אתה לא הבחנת. רמזנו אחד לשני שאתה בהלם. קראנו על דברים כאלה. חייל צעיר! אמרתליך אז, תשתה משהו, תירגע, טנקים לא נפגעים כל-כך מהר, מטוסים של צה"ל לא נופלים כל רגע, יהיה בסדר, עוד כמה ימים והמלחמה הזאת תסתיים. מה שסיפרת נראה לנו כל כך מוזר.⁹²

אי האמון גרם לאירוע המביש, שלא הניחו לשני הלוחמים היורדים למחנה יפתח (מחנה חטיבת השריון במילואים) להצטרף לטנק חלופי במקום הטנק שלהם שנפגע, לסעוד בחדר האוכל. 'לא היה לנו אז כוח אפילו לכעוס או להיעלב'.⁹³ הרב סבתו הניח מראש שמי שלא נטל חלק בלוחמה בימים הראשונים לא יכול להבין את הכאוס שהיה. הסיפור

⁹⁰ המחבר לא הספיק לקבל רצועה לכלי הנשק הקל, העוזי, שלו. היעדר הרצועה הוא מוטיב מנחה באחדים מהתיאורים של הרב סבתו, והוא משרה רושם של מליציות ולא של צבא סדיר. דוגמה לתיאורים כאלה היא דמותו של בנצי, שהיה 'מפוחם כולו, עיניו אדומות, לבוש במעיל נאט"ו ארוך עם ביטנה קרועה שמתנופפת ברוח, עוזי עם שתי מחסניות צולבות היה תלוי עליו' (תיאום כוונות, עמ' 107).

⁹¹ שם, עמ' 20.

⁹² שם, עמ' 74-75.

⁹³ שם, עמ' 75.

שהוא מתאר מדגים בבירור את העדר התיאום (שאף הוא נרמז באירוניה בכותרת הספר) בין הכוחות הלוחמים השונים, במקרה זה חי"ר ושריון. מבחינה מסוימת שבה אט אט האווירה שהייתה טרם מלחמת ששת הימים. כאשר התחוויר שהסורים היו כפסע מכיבוש צפון הארץ (בגזרה שלחם הרב סבתו), וכאשר נודע מספר ההרוגים בימים הראשונים של המלחמה חזרו תחושות של מניעת שואה שנייה. כאמור, יש בדבריו הדים לאירוע חד פעמי של תופת שאיננו ניתן להבנה כדוגמת השואה. במקום אחר התייחס הרב סבתו לשואה כ'שרפה הגדולה אשר שרף ה' במלחמה העולמית'.⁹⁴ האימה החופפת על הסיפור היא בעיקר של הטנקים הנפגעים שנשרפו.

ראוי לציין, שפרופ' אליעזר גולדמן, איש קיבוץ שדה אליהו ומרצה באוניברסיטת בר אילן, התמודד עם טענה של חייל, שמחיר הדמים של קיום מדינת ישראל איננו שווה, וכי רק לניצולי שואה מחיר כזה יכול לעלות על הדעת. גולדמן סירב ליצור זיקה קלה שבקלות בין השואה לבין מערכות ישראל בכלל ומלחמת יום הכיפורים בפרט. הוא כתב, 'כוננות הדור שלי להשלים עם הרעיון כי ארץ ישראל נקנית רק בדמים, אין לה קשר כלשהו לשואה. מראשית העלייה וההתיישבות היה ברור כי ההגשמה הציונית תעלה בחיי אדם – יאה זה מקדחת, מהתנפלות בדואים שודדים (שבשעתם לא הייתה להם כל כוונה פוליטית) מהתקפות כנופיות מאורגנות – כל זאת שנים רבות לפני קום המדינה'.⁹⁵ עצם השיח, שהתנהל על דפי כתב העת 'שבולת' מעיד על הרטוריקה של השואה שהופיעה בעקבות מלחמת יום הכיפורים. לרטוריקה זו הד בספר 'תיאום כוונות'.

התפוגגות הסמכות הרבנית

במלחמת ששת הימים החלה להתבסס הסמכות הרבנית. לוחמים דתיים מתחילים להעביר את המלחמה ה'אמתית' לעולמם של הרבנים, ומספרים כי דמות הרבנים עמדה לנגד עיניהם בלחימה.⁹⁶ תהליך זה מתעצם בשנים העוקבות, ומלחמת יום הכיפורים לא שינתה אותו. אולם הלוחם שנקלע לכאוס, ושחבריו נופלים, איננו יכול לקבל את הדגם הסמכותי, גם לא במבט לאחור. הפעם הרבנים עצמם מתוארים בגוון אנושי ותלוש. ההשראה האלוהית מהם והלאה. הרבנים עצמם הושלכו לתוך הכאוס. מפי חברו לישיבה של הרב סבתו נרשם:

לפני שעה, מספר בנצי בהתרגשות, פגשתי כאן את הרב [משה צבי] נריה, ראש הישיבה מכפר הרא"ה. הוא נסע במכונית לרמת-הגולן לעודד את החיילים. הוא חשב שהוא מגיע לאיזה חניון היערכות והמלחמה אי-שם צפונה, אבל הוא הגיע ישר לתוך האש. אף אחד

94 שם, עמ' 162. הכוונה למלחמת העולם השנייה.

95 אליעזר גולדמן, יהדות ללא אשליה, בעריכת ד' סטטמן וא' שגיא, ירושלים תשס"ט, עמ' 307.

96 ראו שגיא ושוורץ, עמ' 49-51.

עוד לא הבין שהסורים קרובים כל-כך. הורידו אותו לכאן. נפגשנו. הוא הראה לי סידור תפילה חרוך שמצא בכיס של תפילין על טנק שרוף בנפאח. לא סיפרתי לו מה עברתי.⁹⁷

סיפר הרב סבתו בפתח 'תיאום כוונות', שבמוצאי יום הכיפורים, לפני שהתגייס, נכנס לאדמו"ר מאמשינוב. האדמו"ר הרגיע אותו:

עטף האדמו"ר את ידי בשתי ידיו כשהוא מלטף אותה בחום, הביט בי ואמר: תפל עליהם אַיְמָתָה וְפָחַד, ⁹⁸ תפל עליהם אַיְמָתָה וְפָחַד, עליהם ולא עליכם. יצאנו מלפניו. עלינו על האוטובוס. סבורים היינו, עוד כמה ימים נשוב. שלושה ימים נוראים היה תואר פניו של האדמו"ר עומד נגד עיני, והמילים שאמר נשמעות באוזני, ובכל פעם שהיה הפחד בא ומאיים ליפול עלי, נראתה לי דמותו כשהוא אומר: עליהם ולא עליכם, עליהם ולא עליכם, ושקטתי. עד ששמעתי: דוב נפל. מאותה שעה לא נראתה לי עוד דמותו של הזקן.⁹⁹

אפיזודה זו היא חלק מסיפור מסגרת, שכן דמותו של האדמו"ר מאמשינוב חוזרת בסוף הספר. סיפור המסגרת כולל גם דמות מקבילה, שהוא דב אינדיג. הרומן מסיים במעמד של קידוש לבנה. 'כך עמדנו יחד, דוב ואני, וקידשנו לבנה של תשרי בבית-וגן עם הרבי מאמשינוב'.¹⁰⁰ הסיפור חותם דווקא בדב, כשהמחבר נפרד ממנו בברכת 'שלוש עליכם' הנאמרת בקידוש לבנה.¹⁰¹ ובין לבין מתח הרב סבתו ביקורת מרומזת על דרכי ההשגחה. 'אדון הנשמות, הנשמה לך, אבל הן גם הגוף פעלך'.¹⁰² ועל-מנת כן בראת אותו לקדש את שמך בעולמך. ריבון העולמים, חוסה על עמלך!'.¹⁰³ התפיסה התאולוגית של ההשגחה שוב איננה מספקת הסברים מניחים את הדעת. מותו של האדמו"ר מאמשינוב לפני שהמחבר מספיק לתנות בפניו את חוויותיו ולעמוד על משמעותן מלמד שהוא נותר ללא פתרון. מעתה הסמכות של נציגי האל או של העומדים על דעת עליון לא תעמוד בפני האדם, והוא מושלך אל גורלו כפי שנראה להלן.

מכאן שהמלחמה העמידה את הרב סבתו במצב שרק סגנון אקזיסטנציאלי יכול היה לשקף אותו. האכזבה מהסמכות החסידית בעקבות נפילת החבר הקרוב שוב איננה מאפשרת לטעון שהרבנים עמדו כביכול בחזית וניהלו את המלחמה האמתית. מעתה

97 תיאום כוונות, עמ' 109.

98 שמ' טו, טז.

99 תיאום כוונות, עמ' 13.

100 שם, עמ' 165.

101 שם, עמ' 168.

102 על יסוד הסליחות הנאמרות לפני ראש השנה.

103 תיאום כוונות, עמ' 166. המחאה כלפי האל איננה מתמצית בחללים הרבים של צה"ל. באותה מידה גדול הזעזוע לנוכח הנופלים מצבא האויב הסורי. 'ריבוננו של עולם! כמה הרג, כמה סבל, כמה צער בעולמך! (שם, עמ' 130).

אדם עומד לנוכח קיומו הקונקרטי. בחשיבה הציבורית הציונית הדתית לא השתנה דבר, ולהיפך, המלחמה רק העניקה תוקף ועוצמה לסמכות הרבנית שנחשפה לאחר חדשים אחדים בעוצמה מפליאה במעשה יישוב הארץ. אולם הלוחמים שהיו 'שם' שוב לא יכלו להיות שותפים מלאים לתהליך זה. הרב סבתו עצמו הרי היה ממייסדי ישיבת ההסדר 'ברכת משה' במעלה אדומים, והרים תרומה משמעותית למפעל ההתיישבות בחבל יהודה. אולם הפתוס הרבני כבר לא אפיין אותו כשכתב את 'תיאום כוונות'.

ביטויי דתיות קיומית

הרליגיוזיות שתיאר הרב סבתו הייתה אקזיסטנציאלית במובהק. השקפת העולם נבנית מתוך מצבים קיומיים ולא מתוך הנחות יסוד דדוקטיביות. אדרבה, שיח עם חייל שלמד מחשבת ישראל באוניברסיטה על תפיסת ההשגחה של הרמב"ם לא עולה יפה, ואין בו מנצחים או מפסידים.¹⁰⁴ בין השיטין רמזו הרב סבתו, שמלחמת יום הכיפורים ניתנה את המסגרות המקובלות של המחשבה הדתית. דוגמה מובהקת לכך היא 'מופת'. בני החבורה ביקשו מהרב סבתו כששב לחופשה שיספר מופת. הם התכוונו כמובן לאירועים לא שגרתיים שקשה להסבירם ללא השגחה אלוהית מכוונת. אולם הרב סבתו סיפק להם סיפורים אחרים לחלוטין, שגיבוריהם ככל הנראה אף לא דתיים. סיפוריו נסבו על הדאגה של הדרג הפיקודי לפקודיהם: על מפקד שהביע רגש של מחויבות ואפילו של אהבה כלפי פקודיו; על מפקד ששמר לבדו כל הלילה כדי להניח לפקודיו שעות מועטות של שינה. 'לא מעשה כזה סברו [השומעים] שישמעו. אין כאן לא גבורות מלחמה ולא מופתי קרב'.¹⁰⁵ המופת איננו אלא האלטרואיזם. הגבורה היא ההקרבה למען הזולת. דפוסי המחשבה הרגילים אינם מסבירים את הערכים שהניעו את הלוחמים. ומכאן המרחק קצר למישור האקזיסטנציאלי. במלחמה, הצהיר הרב סבתו, 'מצאתי את עצמי'.¹⁰⁶ המלחמה מעמידה את האדם לפני הפחד והמוות.¹⁰⁷ את מה שביטאו הרבנים שג"ר ודרייפוס באופן עיוני ניסח הרב סבתו באופן ספרותי. לגישה הקיומית היבטים דתיים. על התפילה כתב:

ביום שני, כשנקלענו למארב במחצבה בנפאח, עם טנק שבקושי מניע עם מטען עזר, בלי תיאום כוונות ובלי קשה, והפגזים מתקרבים אלינו מרגע לרגע, והטנקים סביבנו נדלקים אחד אחד, צעק לי גידי:

104 שם, עמ' 48–49.

105 שם, עמ' 51.

106 שם, עמ' 39.

107 שם שם.

– תותחן,¹⁰⁸ תתפלל! יורים עלינו!

התפללתי. לא היתה חציצה כחוט השערה בין הלב ובין השפתיים. אני ידעתי מה היא תפילה.¹⁰⁹

המשמעות האוטנטית של התפילה מתגלית מתוך התופת. המקורות מדברים על חציצה בין הלב לבין הערווה.¹¹⁰ לפיכך יש הנוהגים לחגור חגורה נוספת כדי לחצוץ בין פלג הגוף העליון לתחתון בתפילה. הרב סבתו רמז בדבריו לחציצה מטאפורית, בין השפתיים לבין הלב. כלומר הוא דיבר על הכוונה בתפילה ועל הזיקה שבין אמירת המלים לבין כוונתן. מכאן ברור שהבנה מושלמת של התפילה מושגת מתוך המצב הקיומי של החרדה.

הספק והאירוניה

הפיכחון והרפלקסיה התייחסו גם לפרשנות המשיחית להתעוררות הלאומית, שכל כך מקובלת הייתה בציבור הציוני הדתי של התקופה. לאור העובדה שהדרך לצפון הארץ הייתה פתוחה בפני הסורים שאל מפקד הטנק (מ"ט"ק) 'האם ייתכן שלא ננצח? ומה עם אחלתא דגאולה? האם תיתכן נסיגה בגאולה?'¹¹¹ אם עד כה שלטה התפיסה הליניארית של הגאולה, שלפיה היא מתקדמת באופן רצוף כלפי התגשמותה, הרי שכעת נשקלת האפשרות הדיאלקטית. הדמויות המאכלסות את 'תיאום כוונות' מהרהרות בתיקון הפרשנות המשיחית. סוגיה זו העסיקה אותן, והן חושפות את הספק ביריעה המשיחית שגדלו עליה. כתב הרב סבתו:

הוספתי ודיברתי על מדינת ישראל, ראשית צמיחת גאולתנו. אמרתי להם שהגאולה נמשלה לאיילת השחר, שאורה בוקע קמעה קמעה עד שהחושך מסתלק מן העולם והחמה מאירה, ואף גאולתנו כך היא, קמעה קמעה היא באה¹¹² [...] כך דיברתי ודיברתי. רמי וחנן הביטו בי והקשיבו לי. לא ידעתי אם הצלחתי לשכנע אותם, גם לא ניסיתי. רק דיברתי מהלב ורציתי לעודד. אולי גם את עצמי. חנן הסתכל עלי ואמר מלה אחת: נקווה. אחרי המלחמה אמר לי חנן: באותו ערב נורא קינאתי בכך שאתה יכול להאמין. בטח היה לך יותר קל. אינני יודע, אמרתי.¹¹³

הסופר מבקש לשכנע את עצמו שאכן הדגמים הפרשניים המשיחיים עדיין מחזיקים מעמד לנוכח התופת. השיח המשיחי ממלא כאן מקום פסיכולוגי, של עידוד. זאת ועוד: הסופר מדבר אל עצמו יותר מאשר אל מאזיניו. דבריו אינם נובעים משכנוע פנימי עמוק. נהפוך

108 בצוות הטנק המחבר שירת כתותחן.

109 שם, עמ' 32.

110 ראו שולחן ערוך, אורח חיים, צא, א-ב.

111 שם, עמ' 97.

112 על פי ירושלמי יומא ג, ב, דף מ טור ב; מדרש תהלים, מהדורת בובר, כב, יג.

113 תיאום כוונות, עמ' 122.

הוא, הספק הוא השולט בשיח המתואר. כרגיל, השיח הוא של בעיה ופתרון. הפרשנות המשיחית איננה עומדת לנוכח האירועים, ועל כן עליה להיות מוצגת באופן דיאלקטי ולא לינארי. הרב סבתו אימץ את ההסברה של רצי"ה והרב עמיטל כנוסחה שניתן להיתלות בה. התפתלותו מלמדת על נוכחותו של המוטיב המשיחי באידאולוגיה הציונית הדתית, והספק הקיומי שהוא מטיל במוטיב זה מלמד עד כמה טלטלה המלחמה את החשיבה התאולוגית של הלוחם.

לעיל ראינו את הבעת הספק ואת המחאה כלפי הפסיביות של האל. הרב סבתו השתמש לא מעט באירוניה גלויה ומוסווית בספרו, כולל בכותרתו כפי שכבר נוכחנו לדעת. כמדומה שהספק עצמו נמהל לעתים באירוניה. הרב סבתו רשם את דבריו של ידידו שלמה [גולדשטיין], שביקש 'לפתוח בהודיה לא-ל הרועה אותי'.¹¹⁴ שלמה בחר לקרוא מזמור מספר תהלים, הנמצא בציור האישי שלו ומלווה אותו בזמן הקרבות. והנה שניים עשר הפסוקים שבחר לקרוא מתוך מזמור עד פותחים בכתוב 'מִשְׁפִּיל לְאֶפֶס לְמָה אֶלְקִים זָנְחָתָ לְנִצָּח יַעֲשֶׂן אֶפֶס בְּצֵאן מְרַעֲיָךְ, וּמְסִימִים לְמָה תִּשֵּׁב יָדְךָ וַיִּמְיֶנְךָ מִקְרָב חֵיקְךָ כְּלֵה, וְאַלֹהִים מִלְּפִי מִקְרָם פֶּעַל יְשׁוּעוֹת בְּקֶרֶב הָאָרֶץ'. כלומר ההודיה מסתכמת בתחושת הנטישה של המשורר. שני הכתובים האחרונים מתוך אלה שקרא, מצביעים על הפער הגדול בין הפסיביות האלוהית לבין היכולת האלוהית. ההיסטוריה מלמדת שאלוהים הגיב בעבר בנסים ונפלאות, והנה כעת הוא מתבונן במצבו השפל של עם ישראל ולא נוקף אצבע. ההודאה היא בעצם מחאה.

אבדן התום

מלחמת יום הכיפורים מציינת עידן חדש אצל הלוחם הציוני הדתי, זה שהשתתף באופן ישיר בקרבות מתחילתם. הרב סבתו התרפק על התום. הוא קיווה עם אומרו בכרכות השחר 'אֶלֶהי. נְשַׁמָּה שְׁנַתְּךָ בִּי טְהוֹרָה הִיא' שאכן צודקים דברי אגדה שבכל יום יורדת הנשמה מלמעלה עם היקיצה מן השינה.¹¹⁵ וואלי, הירהרתי לעצמי, תשוב הנשמה לכמות שהיתה קודם יום הכיפורים?'.¹¹⁶ כלומר מבחינתו של הרב סבתו הנפש לאחר מלחמת יום הכיפורים נמצאת במקום אחר לחלוטין מאשר לפניו. שלב התום נגוז ונעלם. הסופר התפכח בעל כורחו. הפנייה למישור הקיומי נעשתה בד בבד עם צמיחת הביקורתיות. אף הרב שג"ר תיאר את התפכחותו של תלמיד הישיבה במשך הזמן. אולם ההתפכחות שתיאר הרב סבתו שונה לחלוטין. הרב שג"ר דיבר על תהליך. אצל הרב סבתו ההתפכחות היא תוצאה של טראומה מטלטלת, שאיננה מאפשרת את תבניות החשיבה שקדמו לה. מלחמת יום הכיפורים גרמה למחבר להטיל ספק, ולא לקבל מאומה כמובן מאליו. ושוב, אצל הרב

114 שם, עמ' 138, על פי בר' מת, טו.

115 ראו למשל מדרש תהלים, מהדורת בובר, ז, ח.

116 תיאום כוונות, עמ' 55.

שג"ר הספק הוא חלק מייצוב האמונה, מאחר שהוא מבטא את הפנייה לממשות. אולם הספק של הרב סבתו חותר תחת יסודות האמונה. המקורות הרבניים הם הקיר האיתן שהוא מתקרב אליהם ומתרחק מהם חליפות. אבל הספק איננו נפתר גם לא בדפיו האחרונים של הספר. הטראומה שחוזה הלוחם איננה נענית להערכה הכוללת, המופיעה למשל בדבריו של אורי אליצור, ולפיה הדרגים הבכירים והזוטרים במלחמה תפקדו 'בחוכמה, בקור רוח ובאחריות'.¹¹⁷ הלוחם לא חש בהתגייסות המהירה, בהתחילות המידית ובתושיה שגילו צה"ל והעם. מבחינתו המאבק האמתי במלחמה הוא בכאוס ובאווירת הנכאים של היעדר מנהיגות לאומית ואסטרטגית.

(ח) המאבק מרחוק: אורתודוקסיה מודרנית

הזיקה שבין האורתודוקסיה המודרנית לציונות הדתית היא מורכבת. מצד אחד האורתודוקסיה המודרנית היא בעלת השקפות עצמאיות. מצד שני רבים מבניה, בעיקר בצפון אמריקה, עולים לארץ ונטמעים במחנה הציוני הדתי. אלה הם כמובן שיקולים כלליים בלבד.¹¹⁸ מכל מקום מנהיגי האורתודוקסיה המודרנית התייחסו אף הם למלחמת יום הכיפורים, כשמוטיב מנחה הוא הניסיון להדגיש את הזהות המיוחדת שלהם ביחס לזהות הציונית הדתית שהתפתחה בארץ.

'כוחי ועוצם ידי'

ההוגה הצפון אמריקאי חש בטראומה של המלחמה אף יותר מהציוני הדתי בארץ. המרחק מגביר את האווירה, והטראומה הופכת לנושא לדיון ולניתוח. הרב פרופ' נחום (נורמן) לאם, שהיה רב בישיבה אוניברסיטה בניו יורק ונשיא המוסד בשנים 1976–2013, השווה את ההתייחסות למלחמה כשל אונן, שבניגוד לאבל, פטור מהמצוות מאחר שעדיין איננו מודע למלוא ההשלכות של מצבו. כלומר סוגיית האבלות היא הגורם ההלכתי המבטא את האווירה.¹¹⁹ לאם טען, כי אינטלקטואלים בקרב יהודי אמריקה חשו אי נוחות אף הטילו ספק בעמידותו של הדגם הישראלי החדש הנועד להחליף את היהודי הגלותי. ההישענות

¹¹⁷ בדעה צלולה, עמ' 27.

¹¹⁸ ראו למשל & R. Jonathan Sacks (ed.), *Orthodoxy Confronts Modernity*, Hoboken, NJ London 1991; C. Waxman, "Dilemmas of Modern Orthodoxy: Sociological and Philosophical", *Judaism* 42 (1993), pp. 59-70; Y. Turetsky & C. I. Waxman, "Sliding to the Left? Contemporary American Modern Orthodoxy", *Modern Judaism* 31 (2011), pp. 119-141; ע' פכטר, התפתחותה הרעיונית של האורתודוקסיה המודרנית באמריקה: דגמים ושיטות, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"ז.

¹¹⁹ Norman Lamm, "United States of America: Perspectives", in M. Davis (ed.), *The Yom Kippur War: Israel and the Jewish People*, New York 1974, p. 49

על הצבא לא רק כגורם קיומי אלא גם כמקור למנהיגות הפוליטית בישראל נוגדת את הרגישות האמריקאית למעורבות הצבא בפוליטיקה. על כן, טען לאם, מלחמת יום הכיפורים גרמה ל'דה-מיתולוגיזציה' של תדמיתה של ישראל. תופעה זו התרחשה בראש ובראשונה בישראל עצמה, שסברה שהיא בלתי מנוצחת וכי היא תשרוד בבדידות. 'אשליות מתנפצות הן כואבות, אף מעוררות זעם'.¹²⁰ אולם התחושה והרטוריקה של 'כוחי ועוצם ידי' שרווחה במדינת ישראל לאחר מלחמת ששת הימים צרמה גם ליהודי האמריקאי, ולדעתו תגובה כזו אופיינית לכל הקבוצות הדתיות, חרדים, ציונים דתיים וכאלו שאינם מזוהים עם קבוצה מסוימת.

לאם שוב השתמש במונח 'דה-מיתולוגיזציה', אך הפעם כלפי סילוק הממד השמימי והדתי של הניצחון במלחמת ששת הימים בחברה החילונית הישראלית ובמיוחד בקרב שכבת ההנהגה ומפקדי הצבא. הרושם שנחרת בתודעתו של האורתודוקסי המודרני היה 'לא השגחה עליונה, לא אמונה, לא מזל, לא מקרה; רק עליונותו של צה"ל בכוח ובאיכות המפקדים השיגו את הניצחון'.¹²¹ הגאווה גרמה למפקדי צה"ל, גם ובמיוחד בעמדם לנוכח היהדות באמריקה, להכחיש את ממשות האיום בשואה חוזרת כפי האווירה שהייתה ערב מלחמת ששת הימים. לדידם צה"ל היה תמיד חזק והיה בכל מקרה מנצח. לדידו של לאם מצב זה גרם ליהודי האמריקאי למבוכה ולבעיה.

הפתרון שהציע לאם איננו מפתיע ואיננו חדשני. אבל הוא עלה מחדש בעוצמה בעקבות הטראומה של המלחמה. פתרון זה גורס את הסינתזה שבין החלוציות והמחויבות המוסרית של ראשית הציונות (early Zionism) לבין המסורת היהודית.¹²² סינתזה זו צריכה להתבטא בהווה בדגם של דוד המלך. אך לא לפי מאמרו הנודע של משה דיין ('רוח הלוחמים') שנכתב בסמיכות למלחמת ששת הימים, והשווה את מערך הכוחות שבין ישראל מדינות ערב למאבקו של דוד בגוליית. לאם הדגיש את דוד המלך כאבטיפוס של מצביא ומשורר, מחבר ספר תהלים. זהו האידאל שהישראלי צריך לחתור אליו.

לאם הביע 'מרחוק', מעבר לאוקיינוס, את אותן תחושות והרהורים שחשו יהודים דתיים בארץ. היהודי האמריקאי חווה את האווירה שהייתה בארץ לפני מלחמת יום הכיפורים כתוצאה מאמצעי התקשורת ומנציגי המדינה והצבא שבאו לנאום לפני ציבור אמריקאי לאחר מלחמת ששת הימים. השלטון של תנועה העבודה שידר את ערכי הציונות ובכללם גם את ההתנערות מהדתיות. הציבור הדתי בארץ חש את אוירת 'כוחי ועוצם ידי', בלוויית תסכול שפחות מאפיין את הציבור האמריקאי, דהיינו חוסר האונים לנוכח שלטון תנועת העבודה והנורמות שהנהיג. מנחם בגין חש בכך היטב, והדגיש בנאומו כמעט תמיד את היסוד המוסרתי, וזו כידוע אחת הסיבות החשובות למהפך שהיה בשנת 1977.

120 שם, עמ' 52.

121 שם, עמ' 55.

122 שם, עמ' 53.

מכל מקום לאם מבטא את הדי התחושות של האורתודוקסיה בארצות הברית מיד לאחר המלחמה.

הביקורת על המשיחיות

לאם הציב זו מול זו את התפיסה האורתודוקסית שאיננה ציונית, שלא קשרה בין משיחיות למדינת ישראל, ואת תפיסת הציונות הדתית, שהציבה קישור כזה, וקבעה שהמדינה היא 'אתחלתא דגאולה'. עצמתה של מלחמת יום הכיפורים גרמה לכך שגם בקרב הציבור החרדי, אף כי לא בין מנהיגיו הרוחניים, נפוצו חישובים משיחיים. בפני הציונות הדתית העמידה המלחמה בעיה לא פתורה, שכן לכאורה היא מבטאת נסיגה בתהליך המשיחי. אם הצלחה מאשרת את העובדה שמדובר בתהליך משיחי, טען לאם, הרי שכישלון במלחמת יום הכיפורים מערער עובדה זו.¹²³ לפי ניתוחו של לאם הופיעו שני הסברים למלחמת יום הכיפורים בראי התפיסה המשיחית של הציונות הדתית: ההסבר האחד טוען שהמשמעות האמתית של האירועים אינה כפי שהם נראים. רק נדמה לנו שצה"ל הוכה מכה קשה; למעשה היה זה ניצחון. ההסבר השני טוען שהגאולה מתממשת לא באופן לינארי אלא באופן דיאלקטי.¹²⁴ כמדומה שבאופן מעשי רצי"ה ותלמידיו הפכו את שני ההסברים לאחד: הגאולה מתממשת קמעא קמעא באופן דיאלקטי, ותהליך זה גופו הוא דיאלקטי.

לאם עצמו לא הזדהה עם שתי הגישות הנזכרות, החרדית והציונית הדתית, והציג גישה שלישית. מאחר שכאורתודוקס מודרני הוא קרוב ברוחו לציונות הדתית ראה לאם חשיבות להבהיר מדוע איננו מקבל את הפרשנות המשיחית האופיינית לה. מבחינתו תפיסה כזו היא מבחינה עובדתית הנחת המבוקש ומבחינה מוסרית היא בגדר גאווה. הא כיצד? פרשנות משיחית כמו של הציונות הדתית מתיימרת לדעת מהלכי עליון, ובמלים אחרות לייחס לעצמה נבואה. הדגיש לאם, שאפילו ל'משה רבנו נאמר שאיננו יכול להכיר באופן מוחלט את האלוהות ואת מהלכיה. 'מהלכיו של האל במלוא הדרם ומשמעותם יכולים להיוודע אדם רק מתוך רטרופקטיבה'.¹²⁵ אפשר להתייחס בוודאות לעבר אך לא לעתיד. לאם הצהיר, שהצגת המדינה כ'ראשית צמיחת גאולתנו' בתפילה לשלום המדינה, הנאמרת בקהילות רבות בארץ ישראל ומחוצה לה היא בגדר היירות (arrogance).¹²⁶

123 שם, עמ' 59.

124 בטעונון זה נוכחנו לעיל ביצירתו של הרב חיים סבתו. נזכור שהרב סבתו היה אז תלמיד ישיבת הכותל, וכתב את הדברים באופן רפלקטיבי. ישיבות הסדר רבות ראו בתקופת חיבור הרומן את ישיבת מרכז הרב כספינת הדגל של הישיבות, ואת רצי"ה כמנהיג הרוחני.

125 לאם, שם, עמ' 60.

126 שם, עמ' 61.

כאמור, ההתחייבות על העתיד היא נחלתם של נביאים ולא של בני אדם רגילים. על כן באותה מידה אי אפשר להכחיש את הפרשנות המשיחית למאורעות ההיסטוריה, שכן גם הכחשה כזו תהיה הנחת המבוקש. לאם טען בזכות הספק. הוא גרס בלהט, כי 'מדינת ישראל היא הערבות לקיום היהודי כיום, בין שהיא מדינה משיחית ובין שאיננה כזו'.¹²⁷ הוא שאל מהוסרל ככל הנראה את המונח 'לשים בסוגריים', וגרס כי יש לשים את המשיחיות בסוגריים.

לאם הציג גישה חדשנית לזמנו, שבה הוא מפרש את המאורעות כתוצאה של השגחה אלוהית, אך לא בהכרח של התממשות החזון המשיחי של הנביאים. בתוך דבריו כתב:

המשיח הוא שליחו של האל בלבד. האל, והאל בלבד, הוא הגואל. אם הוא החליט לגאול אותנו ולהשיב אותנו לארץ המובטחת בכתבי הקודש (Covenant), הרי שזוהי גאולה שמיימת. וגאולה שמיימת איננה נופלת בהרבה מגאולה משיחית.¹²⁸

במה דברים אמורים? כדי לבסס את הזהות החדשה במסגרת האורתודוקסיה המודרנית הבחין לאם בין 'גאולה' לבין 'משיחיות'. גאולה מתממשת בהיסטוריה בעוד שמשיחיות איננה כזו. גאולה חסרה את המאפיינים האפוקליפטיים בעוד שמשיחיות היא אפוקליפטית. גאולה היא רווחה שמביאה ההשגחה האלוהית בעוד שמשיחיות היא תמורה קוסמית. 'אני מקבל את מדינת ישראל כאקט של גאולה, אך לא כל גאולה היא בהכרח משיחית'.¹²⁹ בקיצור לאם טען שההשגחה האלוהית גואלת את ישראל בדרך הטבע, וכי אין קשר הכרחי בין המשיחיות האפוקליפטית למאורעות. על כן עדיף לנהל שיח במונחים מקראיים ורבניים כמו 'הסתר פנים' מאשר במינוח משיחי.

כמדומה שההבדל בין גישתו של לאם לבין הגישה הציונית הדתית איננו כה משמעותי כפי שלאם ניסה לצייר בפני הקורא. יתר על כן: ההבחנה בין השגחה אלוהית לבין תהליך הגאולה הסופי, שהתרקם באורתודוקסיה המודרנית, נתן בסופו של דבר את אותותיו גם על החברה הציונית הדתית בשלושים השנים האחרונות בתוך נורמות נוספות של היהדות האמריקאית שהשתרשו בה. אולם המעניין הוא, שמלחמת יום הכיפורים כפתה את לאם לביורר התאולוגי המשיחי, וליצירת תפיסה שמבחינה במידה מסוימת בין ציונות דתית לאורתודוקסיה מודרנית לפחות בחלקה.

127 שם, עמ' 63.

128 שם.

129 שם, עמ' 62.

ביקורתיות

המבט הביקורתי על מדינת ישראל ערב מלחמת יום הכיפורים היה נחלתו של הרב הלורד ד"ר עמנואל יעקובוביץ (1921–1999), שכיהן כרב הראשי של חבר העמים הבריטי.¹³⁰ בדומה לגישתו של לאם אף גישתו של יעקובוביץ מגלמת את הפער שבין ראיית הדברים בקרב האורתודוקסיה המודרנית לבין הגישה הציונית הדתית. הרב יעקובוביץ הדגיש את תחושת היהירות בד בבד עם החומרנות הגואה בחברה הישראלית מאז מלחמת ששת הימים. והנה בן לילה נחצו הגבולות שנחשבו בטוחים ואיתנים בידי מצרים וסוריה. מנקודת מבטו של יעקובוביץ לעובדה זו משמעות פוליטית מרחיקת לכת. הוא כתב:

לראשונה מזה שלושים שנה הובעו בגלוי חששות של שואה קרבה לנוכח הצבא הסורי הפורץ את ההגנה על הגליל, ומאיים על כל הצפון של מדינת ישראל. הגבולות האידאליים של 'ארץ ישראל השלמה' הוכחו כרעועים הרבה יותר מאשר הגבולות שאינם ניתנים להגנה של ישראל המצומקת בשנת 1967 – לקח שמעולם לא שכחתי מאז.¹³¹

הרב יעקובוביץ התעלם מהאווירה הקשה ערב מלחמת ששת הימים, שאף היא הייתה מהולה בחשש של שואה. היהירות העסיקה אותו ביותר. ישראל השרתה אווירה זו של צבא בלתי מנוצח עד כדי כך שאפילו ידידיה הבריטיים לא חשו צורך לגנות את התקפת הערבים, שכן סברו שבמהירות יכריע צה"ל את המערכה.¹³² דבריו השאננים של משה דיין (1915–1981) לפני מלחמת יום הכיפורים בפני נציגים של יהודי אנגליה בדבר חוסנו המופלג של צה"ל נחרתו עמוק בתודעתו של הרב יעקובוביץ,¹³³ והוא הזכירם שוב ושוב כציודק להערכה מחדש של גישת ארץ ישראל השלמה. מלחמת יום הכיפורים הפריכה לדידו את הטיעון הביטחוני, שהרחבת גבולות הארץ דרושה לשמירת שלומה. השלכה נוספת של המלחמה היא, ערעור הטיעון שקיומה של מדינת ישראל היא בגדר ערכות לקיום היהודי בגולה. מסתבר שהמדינה עצמה נמצאת במצב של חוסר ביטחון. הרב יעקובוביץ טען, כי מבחינת הגשמת הייעוד והאידאל של היהדות המשמעות של שתי המלחמות, ששת הימים ויום הכיפורים, הפוכה ממה שנתפס בציבור הרחב בכלל ובציבור הציוני הדתי בפרט. מלחמת ששת הימים ואווירת החומרנות שבעקבותיה גרמה

130 ראו למשל B. J. Elton, *Britain's Chief Rabbis and the Religious Character of Anglo-Jewry, 1880–1970*, Manchester 2009

131 Immanuel Jakobovits, "If Only My People...": *Zionism in My Life*, London 1984, p. 34 (להלן לו עמי).

132 שם, עמ' 36.

133 שם, עמ' 34; ישראל (עמנואל) יעקובוביץ, הרב הלורד: שיחות עם מיכאל ששר, ירושלים 1996, עמ' 156.

בסופו של דבר לנסיגה מוסרית ורוחנית בעוד שמלחמת יום הכיפורים עם אווירת הדכדוך שיצרה גרמה בסופו של דבר ל'שחרור אנרגיות רוחניות שלא יסולאו בפז'.¹³⁴ הוא טען שהוא שאב עידוד מכך שמלחמת יום הכיפורים גרמה לא רק לחשבון נפש ולמשבר רוחני במקום היהירות והחומרנות אלא גם לאחדות בין מדינת ישראל והגולה.¹³⁵ הרב יעקובוביץ טען, שמלחמת יום הכיפורים אפשרה לו לבטא רעיונות ושברי רעיונות באופן ברור ועקיב:

הצבעתי על הטענה המופרכת של הציונות החילונית בטיפוח האשליה שמדינה יהודית תוכל לפתור את הבעיה היהודית ולמגר את האנטישמיות.¹³⁶ ביטאתי את ההבנה, כי אין למדינת ישראל הזכות¹³⁷ ואף לא את היכולת להתקיים אם תוותר על היעד הרוחני הייחודי שלה; והדגשתי את הצורך להפריד את הדת מהפוליטיקה אם נרצה לאחד את היהדות והמדינה היהודית; העמדתי על האתגר של המנהיגות הדתית לקדם את ההתחדשות המוסרית של עמנו, לפרש את המאורעות המתרחשים לאור ההגות היהודית, ולהיות מוכנים לויתורים טריטוריאליים אם יובטח בכך שלום אמת; ודיברתי על הצורך להילחם על הקיום היהודי על ידי התנגדות לפגעי הבורות וההתבוללות באותה נחישות עיקשת שבה נלחמו נגד התקפות אויבי ישראל בקרב.¹³⁸

גם אצל הרב יעקובוביץ המלחמה לא תפסה מקום מרכזי, על אף שהעיד על עצמו שלאחר המלחמה נקט בפעילות למען ישראל מתוך חרדה לגורלה, ובמיוחד לאור החלטת האו"ם שהציונות שקולה לגזענות.¹³⁹ בספרו על הציונות היא אמנם תופסת פרק קצר והתייחסויות אקראיות. אבל הוא התייחס אליה כחוויה מטלטלת. חוויה זו גרמה לו לנסח גישות שנתפסו חריגות באותם ימים בקרב הציבור הדתי הלאומי. כשם שמלחמת יום הכיפורים הבהירה לאנשי 'גוש אמונים' את דרכי פעילותם ואף את השקפת עולמם כך היא גרמה לרב יעקובוביץ להבהיר לעצמו את רעיונותיו בדבר מתינות מדינית.

נמצאנו למדים, כי מלחמת יום הכיפורים מאפשרת את המבע, וליתר דיוק את סדר הרעיונות ואת השטף (ארטיקולציה) שלהם. הטראומה היא המפתח להנכחה אינטלקטואלית של האישיות. תפיסת המלחמה כמוציאה ממצב של אלם ומעבירה למצב של הבעה היא במידה רבה ייחודית בציבור הציוני הדתי.

האורתודוקסיה המודרנית התבלטה כאמור בהיגדים לא שגרתיים של קברניטיה הרוחניים. מרחוק החריפו התחושות, והתאפשרה ביקורת שלא נשמעה בקול רם בארץ. אמנם בשנות השבעים פעלה תנועת 'נתיבות שלום', אולם היא לא הטביעה חותם עמוק

134 לו עמי, עמ' 35.

135 שם, עמ' 36.

136 ראו שם, עמ' 234.

137 claim, כלומר טענה או דרישה.

138 שם, עמ' 36.

139 שם, עמ' 234.

בחברה הציונית הדתית. לאם התנגד לאופי המשיחי שבו התפרשה מלחמת יום הכיפורים. יעקובוביץ ראה בה צידוק לגישתו הפוליטית והמוסרית דתית. המשותף לשניהם הוא ראית דברי הימים כפועל יוצא של ההשגחה האלוהית הנסתרת וההתרחקות מהשיח המשיחי בניגוד לשיח הציוני הדתי בארץ ישראל באותם הימים.

(ט) סיכום

השיח הדתי על מלחמת יום הכיפורים פתח כמעט תמיד בדרך זו או אחרת בחטא ההיבריסי. ההערצה הבלתי מותנית לצה"ל לאחר מלחמת ששת הימים שלטה ללא מצרים בחברה הישראלית וגם בהנהגתה המדינית. השאננות שאפיינה את הדרג המדיני נבעה במידה רבה מייחוס ערך מוחלט להערכות אנשי הצבא שלא תפרוץ מלחמה. ההוגים הדתיים הלאומיים זיהו את הערצת הצבא עם תחושת 'כוחי ועוצם ידי', ופירשו אותה כסילוק הקב"ה ממערכת הערכים ומהשיח שאפיין את החברה הישראלית באותן שנים. היהירות הייתה אתגר לחברה הישראלית כולה לאחר מלחמת יום הכיפורים, אך לחברה הציונית הדתית היא הייתה בגדר חטא שתובע תשובה. לעתים נתפס יישוב ארץ ישראל השלמה כסוג של תשובה. כביכול לא הרים עם ישראל את הכפפה לאחר מלחמת ששת הימים וכעת ההתיישבות בחבלי יש"ע מכפרים על כך. ולעתים עצם ההתעוררות הדתית והרוחנית של עם ישראל לאחר המלחמה נתפסה כחיפוש דרך וכשיבה למקורות. על שיקולים אלה היתוסף הגורם המשיחי והפך את המלחמה לציין דרך ביריעה שלמה של תוכנית אלוהית קדמונית.

במיוחד אותם אנשים שהיו קשורים ישירות למלחמה וללוחמים הרגישו צורך להתייחס אליה, וגם תיארו אותה במפורש או ברמז כגורם מכונן באישיותם ובהגותם. הרב עמיטל איבד תלמידים לא מעטים במלחמה, והרב שג"ר והרב סבתו איבדו חברים כלוחמים וחשו את איימי האנדרלמוסיה ואבדן הדרך בשדה הקרב. המלחמה הייתה מקור להגיהם וליצירתם הספרותית. אחרים ברובם העדיפו להתייחס בעקיפין או להתעלם מאבן הנגף הזו בתהליך של תקומת ישראל. בעימות שבין המכה הממשית והמורלית שספג עם ישראל לבין הניצחון ההרואי בסוף המלחמה ניצחה המכה. דרשנים העדיפו להתעלם ממלחמה זו, ולכל היותר להזכיר את הנסים השגרתיים האופייניים לכל מלחמה עד למלחמת יום הכיפורים ועד בכלל. עם זאת ביקשו הוגים ציונים דתיים להתמודד עם הלכי הרוח הרווחים, ולטעון שגם אם היו יהירות ושאננות הם לא גרמו למלחמה (הרב עמיטל), וכן שגבורת חיילי צה"ל נבעה ממצב של אין ברירה (הרב פירון). לפחות אחדים מרבני האורתודוקסיה המודרנית לא קיבלו את עמעות היהירות והגאוה. הן הרב פרופ' לאם הן הרב ד"ר יעקובוביץ צידדו בעמדה כזו.

מיכאל פייגה טען, שהתגובה של ההוגים הציונים הדתיים שהקימו את 'גוש אמונים' הייתה לטשטש את הטראומה בכך שתומכיו בנו עולם שלם ועשיר של משמעויות, ש'בלע' את הזעזוע. הוא כתב:

בניית זיכרון המלחמה בתודעה הקולקטיבית של האגף הימני של הציונות הדתית הציב אותה בתוך עולם שלם של משמעות. ובכך הציע ניחומים ולא אפשר, ואפילו פסל מפורשות, דיכאון ושכירה. לא הייתה זו שתיקה של זעזוע או הלם שנגרם בשדה הקרב, מוטיב שמופיע רבות אחרי מלחמות טראומטיות, אלא התאמה לאפשרות השיח שהעניק העולם התרבותי שאליו השתייכו הלוחמים.¹⁴⁰

אם הייחוד של הלחימה הדתית במלחמת ששת הימים הייתה נעוצה בתוצאותיה, לאמור שחרור המקומות הקדושים ומעל כולם ירושלים, הר הבית והכותל, הרי שהייחוד במלחמת יום הכיפורים הוא בחיילים המאבדים את חבריהם ללימוד התורה בשיבה, ועדיין מביעים אמונה עמוקה. ההתגברות על הזעזוע ואף הדחקתו נגרמה אצל הפלג התאולוגי בכוח האמונה. אצל הפרגמטיסטים ההתגברות הייתה מתוך השבת הערכים הלאומיים היסודיים כמו הכבוד הלאומי והעמידה בראש המחנה ביישום אידאל יישוב הארץ. הפלג התאולוגי שילב את מלחמת יום הכיפורים במסכת שלמה של אירועים, שעניינם הוא גאולת העם והארץ. כלומר הפרשנות המשיחית היא שעמדה על פשרה של המלחמה. הפלג הפרגמטיסטי לא ביקש את עקבותיו של תהליך של עשרות שנים שהמלחמה נמצאת בטבורו אלא הסתפק ביישוב הארץ כדי למנוע זעזוע נוסף בעתיד. באופן פרדוקסלי מבחינת הזיקה לארץ ישראל השלמה ויישובה הייתה מלחמת יום הכיפורים המשך הולם למלחמת ששת הימים. המלחמה של 1967 פתחה אופקים, אך תחושת הדחיפות לא תרמה להקמת תנועה וליזמה קולקטיבית. היו יוזמות שונות, אך לא הייתה זו בגדר תנועה. דווקא מלחמת יום הכיפורים, שהייתה בתנועה מנוגדת לששת הימים, הרימה תרומה חשובה לתחושת הדחיפות. עצם המודעות לעצירה, להפסד, לבלימה, הניעה פעלתנות מועצמת. היו הסברים שונים שהנגידו את האפקט של המלחמה השנייה לראשונה. אולם נדמה שבסיפור הציוני הדתי מדובר בתהליך בעל שלבים דיאלקטיים.

מה הייתה התרומה של ההגות הציונית הדתית לתפיסת המלחמה? ראשית, התפיסות המשיחיות, וכאן אין מקום להכביר מלים בשאלת תרומתה של המלחמה לתאולוגיה המשיחית של הרב עמיטל, רצי"ה ותלמידיו שהם מנהיגים רוחניים בפני עצמם. שנית, ההגות הציונית הדתית נתנה מבע לתחושות שהיו בציבוריות הישראלית תוך שהיא עוטפת אותן במעטפת תאולוגית של חטא, תשובה וקרבה לדת. ושלישית, ההגות הציונית הדתית הודתה בסדקים שנתהוו באמונה ובספק המכרסם בשיעור הקומה הרוחני בעקבות

¹⁴⁰ פייגה, 'מלחמת יום הכיפורים בזיכרון הישראלי', עמ' 358.

המלחמה. גישותיהם של הרבנים שג"ר וסבתו, למשל, מתרקמות סביב הספק. המאבק עם האמונה הוא ללא ספק תרומה שהרימה הציונות הדתית לתפיסות התאולוגיות של המלחמה. ורביעית התעוררות של התפיסות הקיומיות.

ההתעוררות של התפיסות הקיומיות לא הייתה מידית, שכן לא הייתה אופיינית לסגנון הרבני של אותו הזמן. התגובות בשעת המלחמה ומיד לאחריה שונות כמובן מהתגובות הרפלקטיביות והרטרוספקטיביות. בשעת המלחמה התמקד השיח הציוני הדתי בהתמודדות של אמונה. האמונה נסבה הן על ההשגחה האלוהית הן על התהליך המשיחי. במיוחד נסב השיח על השאלה הקשה כיצד יכולה להשתלב מלחמה טראומתית בתהליך המשיחי שלכאורה היה כה ברור מתוך שרשרת המאורעות מהקמת המדינה. ההתמודדות הרפלקטיבית נסבה על הזיקה של המלחמה להתעוררות הקשר למסורת ולאחדות החברה הישראלית. נוסף לכך ההתמודדות הרפלקטיבית הולידה את הגישה האקזיסטנציאליסטית. הרב עמיטל החל לחוש כבר בזמן המלחמה שלמעשה היא מנכיחה את האדם מול עצמו, והחל לרמוז על הסתכלות אקזיסטנציאליסטית. אולם מאוד מהר הוא גלש לזיהוי העצמיות עם הסגוליות המיוחדת של עם ישראל. לעומת זאת ההסתכלות הרטרוספקטיבית כבר עברה לפסים קיומיים מובהקים כפי שמגלים הרבנים שג"ר, דרייפוס וסבתו. מעתה מדברים על החרדה ועל המוות כגורמים מכוננים של הקיום, ועל הספק באמונה שהופך לחלק אינטגרלי שלה עצמה.

באורתודוקסיה המודרנית, בניגוד לרוח בארץ, צמחו עמדות ביקורתיות. עמדות אלה בחנו מחדש את הנחות היסוד של הציונות הדתית, וביקשו לתקן ולשפר אותן. הרב לאם מתח ביקורת על התפיסה המשיחית והרב יעקובוביץ על תפיסת שלמות הארץ. גישות אלה צמחו אצלם מוקדם, למעשה לא הרחק מהמלחמה עצמה. בין כך ובין כך המלחמה זעזעה את אשיות הקיום הציוני הדתי, ואחת התוצאות היא הקמת 'גוש אמונים'. טראומת המלחמה חייבה חשיבה מחדש. התסכול של הציבור הציוני הדתי בעקבות היעדר מיתוסים והדחיקה לשוליים בהנהגת המדינה הצעירה חברו למצב החדש שגרמה המלחמה, והתוצאה הייתה אקטיביזם מודגש. במאמר זה הדגשתי כיוונים רעיוניים אחדים כדי לעמוד על התרקמותה של תודעה בעקבות הטראומה.

דב שוורץ

אוניברסיטת בראילן ומכון שלום הרטמן

Dov.Schwartz@biu.ac.il

THE YOM KIPPUR WAR IN RELIGIOUS-ZIONIST
CONSCIOUSNESS:
INITIAL OBSERVATIONS

DOV SCHWARTZ

Bar Ilan University and Shalom Hartman Institute

Abstract

This article explores the various reactions to the Yom Kippur War as they manifested with the Religious Zionist consciousness. It begins with an analysis of Yehuda Amital's work *From Out of the Depths (Ha-Ma'alot mi-Ma'amaqim)*, which had an impact on many youths and the momentum of the settlement of the West Bank and Gaza Strip. This work was published several months after the war. Likewise, this article presents a broad analysis of Haim Sabato's *Adjusting Sights (Ti'um Kavvanot)*. Although this work appeared roughly two decades after the war, it retrospectively expresses a struggle with faith and conventions following the experience of war. Further reactions are discussed in this article, which express the shock and spiritual accounting that arose from the war.

SI'AH LOHAMIM:
BETWEEN REFLECTIVE DISCOURSE AND PASTORAL DISCOURSE

AVI SAGI

Bar Ilan University and Shalom Hartman Institute

Abstract

The appearance of the new edition of *Si'ah Loḥamim* (English title: *The Seventh Day*) is an important moment for an analysis of Israeli collective consciousness and thought. An important addition to the new edition is the conversation of Yeshivat Merkaz Harav in Jerusalem. This inclusion allows us to reassess the conflict between two types of consciousness and two modes of discourse. In the main part of the book the kind of conversation conducted may be labeled “normal discourse,” as opposed to that of Yeshivat Merkaz Harav, which is to be labeled as “pastoral discourse.” Normal discourse is concerned with the actual experience of the combatants—their misgivings, doubts, hesitant speech, and efforts to incorporate the experience of war into their everyday lives. Pastoral discourse is conducted within a sanctified space—Yeshivat Merkaz Harav and it is uninterested in the concrete experience of the combatants. Their self-perception is that they are the bearers of the divine redeeming tidings, and their discourse is designed for this purpose. This essay, in detail, traces the dialectical tension between these conflicting consciousnesses and shows that they both exceeded the discourse boundaries concerning the war and became the discourse that has shaped the underlying tension in the Israeli public sphere.

THE CHALLENGE OF MALE HOMOSEXUALITY:
THEOLOGY, MORALITY, AND HALAKHAH

RONIT IRSHAI

Bar Ilan University and Shalom Hartman Institute

Abstract

The present article examines the halakhic attitudes toward homosexuality in Modern Orthodoxy and in the Conservative movement, through the prism of “*Aqedah* Theology” and the link between religion and morality. The article argues that even if there is no clear halakhic boundary between some of the positions of Conservative and Modern Orthodox Judaism, there is a clear difference between them regarding *Aqedah* theology. For Modern Orthodoxy, even if God commands certain things that on the surface clash with contemporary moral concepts, individuals are expected to sacrifice or “bind” their inclinations to comply with the divine injunction. This is not the case in the Conservative movement. Here the debate is not about whether *Aqedah* theology is legitimate (all agree that it is not), but whether or not the situation of a human being who is barred from realizing his sexual orientation involves “binding” moral concepts.

EGALITARIAN ZIONISM AND POLITICAL LIBERALISM:
ON THE RIGHT OF SCATTERED NATIONS TO SELF-
DETERMINATION

YITZHAK BENBAJI

Tel Aviv University and Shalom Hartman Institute

Abstract

Two important objections are still raised by post- and anti-Zionists against the Zionist project. The "statehood objection" observes that there are many nations, but there is only room for a smaller number of political units on earth. Hence, Jews in the end of the nineteenth century may have no right to self-determination. The "nationality objection" denies that during Zionism's early years Judaism was a nationality. In response to these objections I demonstrate that the principle of fair equality of opportunity, which underlies Rawlsian political liberalism, supports a theory of global justice according to which: (1) members of a scattered nation who live in different liberal states might be entitled to establish a state (or sub-state unit) in which they would be the national majority; (2) members of scattered *non-national* minorities—religious and ethnic minorities—may be entitled to a state where they constitute the majority; and lastly, (3) in cases where members of a scattered non-national group are *all things considered* justified in pursuing a state of their own, they may be justified in reviving a societal culture and national identity. If these propositions are true, as I demonstrate, the statehood and the nationality objections to Zionism fail.

“WE WILL SANCTIFY YOUR NAME IN THE WORLD”:
THE CONCEPT OF *QIDDUSH HA-SHEM* FROM BIBLICAL TO
RABBINIC LITERATURE

ADIEL SCHREMER

Bar Ilan University and Shalom Hartman Institute

Abstract

The concept of *Qiddush ha-Shem* (the Sanctification of the Divine Name) is a fundamental value in the Jewish tradition. Seldom, however, has it been clearly defined; and only rarely are the special circumstances, in which it is used to designate specific behavior, clarified. It is frequently associated with a willingness to die for the sake of God and hence it is often understood as martyrdom. The present paper seeks to challenge this widespread view. In contrast to conventional wisdom it shows that a call to give one’s life for the sake of God is no-where mentioned in the Hebrew Bible, and only rarely can it be found in the earliest stratum of rabbinic literature. It argues that initially, in biblical times, *Qiddush ha-Shem* referred to *God’s* action, in which His power and hence sovereignty is displayed. By the Tannaitic period the concept underwent a dramatic change and it was used to label human behavior. However, it retained its basic meaning as referring to actions that express and publicly announce one’s confidence in God’s power and divinity. This indicates that God’s power and aptitude were the anxiety to which the early rabbinic concept of *Qiddush ha-Shem* was meant to be a response.

TABLE OF CONTENTS

Adiel Schremer	“We Will Sanctify Your Name in the World”: The Concept of <i>Qiddush Ha-Shem</i> from Biblical to Rabbinic Literature	1
Yitzhak Benbaji	Egalitarian Zionism and Political Liberalism: On the Right of Scattered Nations to Self- Determination	22
Ronit Irshai	The Challenge of Male Homosexuality: Theology, Morality, and Halakhah	47
Avi Sagi	<i>Si’ah Loḥamim</i> : Between Reflective Discourse and Pastoral Discourse	73
Dov Schwartz	The Yom Kippur War in Religious-Zionist Consciousness: Initial Observations	92
	English Abstracts	I

RESHIT was edited by:

Dror Yinon (2009–2010), Yair Lorberbaum (2009–2010), Adiel Schremet (2009–2010)

RESHIT is a peer-reviewed journal that is published annually with the support of the Robert and Arlene Kogod Research Center for Contemporary Jewish Thought, Shalom Hartman Institute

Proposed manuscripts for publication should be sent prepared according to our guidelines [here](#). Two abstracts—Hebrew and English—should accompany it. The editors will not discuss manuscripts that have not been formatted correctly or are in lieu of abstracts. The authors will receive a PDF of their final article. Responsibility for opinions expressed in the articles is that of the author alone.

Address: Reshit, Shalom Hartman Institute, P.O. Box 8029, Jerusalem 9108001.

Manuscripts should be sent to Eugene D. Matanky, editorial assistant.
Email: gene.matanky@shi.org.il

The volume has been edited by Shmuel Herr

ISSN 2706-6096

2019



RESHIT

STUDIES IN JUDAISM

EDITORS

ADAM AFTERMAN • SHMUEL HERR • RONIT IRSHAI

ARIEL PICARD • ISHAY ROSEN-ZVI

EDITORIAL ASSISTANT

EUGENE D. MATANKY

VOL. 3

JERUSALEM, 2019



SHALOM HARTMAN מכון
INSTITUTE הרטמן שלום