

הכיפה הסרוגה ומה שמאחוריה

ריבוי זהויות בציונות הדתית

אשר כהן

פתיחה: הרהורים בעקבות רוצח דתי

יגאל עמיר הוא רוצח דתי.

קביעה זו נשענת על פעולת זיהוי שכמותה נעשות רבות כמעשה שגרה יומיומי שבו פרטים או קבוצות מזוהים באמצעות מערכת של שמות, מושגים וכינויים בעלי משמעות מקובלת. מאחורי קביעה זו עומדות, למעשה, שתי פעולות זיהוי נפרדות שיכלו להיעשות בנפרד זו מזו: עמיר הוא רוצח ועמיר הוא דתי. השאלה הבסיסית העולה מן הזיהוי הכפול הזה היא: באיזו מידה, אם בכלל, יכולים שני הזיהויים הללו, דתי ורוצח, לדור בכפיפה אחת? ספק זה מתעורר על רקע העובדה שפעולת זיהוי אחת, "רוצח", מעידה על האיסור ההלכתי החמור שעליו עבר, ופעולת הזיהוי השנייה, "דתי", מעידה על השתייכות וזהות המתאפיינות במחויבות למסורת הדתית ולהלכה. על-פי עולם המושגים המקובל על כל חלקיה של החברה הישראלית, ובכלל זה החברה הדתית לגוניה¹, עמיר הוא רוצח כיוון שהוא רצח, והוא דתי כיוון שבדפוס

ד"ר אשר כהן
מרצה בכיר
במחלקה למדעי
המדינה וחוקר
במרכז רפפורט
לחקר ההתבוללות
באוניברסיטת
בר-אילן

1 בשיח הציבורי הכללי והציוני הדתי לא נעשה שום ניסיון של ממש לטעון שיגאל עמיר אינו דתי מכיוון שהוא רצח. בשיח הציוני הדתי התנהלו דיונים מרתקים על אודות רקעו החינוכי הדתי והמשפחתי, על מידת האחריות של הציונות הדתית לרצח ראש-הממשלה וכיוצא באלה אולם לא על עצם הגדרתו הדתית של יגאל עמיר. בתגובות רבות לרצח הובע הזעזוע על כך שרצח יהודי יכול להתבצע על-ידי אדם דתי. ראה, יואב שורק, 'דגע של צמרמורת: הציונות הדתית לנוכח

התנהגותו הוא שומר על מספר מוגדר ומצומצם של מצוות הנתפסות בעיני החברה כמספיקות להגדרת אדם כדתי.

כמו שאפשר לתאר אדם כנואף דתי, רמאי דתי, אנס דתי וגנב דתי ובלבד שישמור על אותן מצוות מוגדרות, כך אפשר גם לומר רוצח דתי. המכנה המשותף המוכר והידוע של איסורי גילוי עריות ושפיכות דמים הוא הכלל שנקבע לגביהם: "ייהרג ובל יעבור". כלל זה מציב את שני האיסורים הללו, יחד עם עבודה זרה, בדרגת החומרה העליונה ביותר. המכנה המשותף השני של שני איסורים אלה הוא שדרגת חומרתם הגבוהה אינה מספיקה כדי לייחס להם מעמד של מצוות מכוננות המהוות תנאי הכרחי להגדרת אדם כדתי וכמשתייך לחברה הדתית. במילים אחרות: אדם דתי יכול לעבור על איסורים חמורים אלה, כמו גם על מגוון רחב של איסורים אחרים בדרגות חומרה שונות, ועדיין להישאר דתי הן בתודעה העצמית שלו, הן בתפיסתה של החברה הדתית, והן במונחיה של החברה הלא-דתית.

מהו התסריט הדמיוני האפשרי שבעקבותיו יהיה מוסכם על הכול שיגאל עמיר התפקד, חזר בשאלה וחדל מלהיות דתי? יהיה זה רק אם שומריו יבחינו שחל שינוי ברפואי התנהגותו המאפיינים חלק מן השגרה הדתית הקבועה: הוא יצא לטיול הבוקר שלו בכלא בגילוי ראש, או שבאחד מימי השבת תישמע מוסיקה ממכשיר הרדיו שבתאו, ובוודאי אם המצלמות העוקבות אחריו יגלו כי מיד לאחר שאכל בשר הוא שתה ספל קפה עם חלב. אז, ורק אז, בעולם המושגים של החברה הישראלית, ובכלל זה גם החברה הדתית והחרדית, ייחשב יגאל עמיר כמי שחדל להיות דתי.

בין זהות לזיהוי

סוגיית גבולות ההשתייכות של פרטים לקבוצה חברתית המוגדרת על בסיס זהות היא מורכבת וסבוכה במידה רבה. אחת ההבחנות החשובות שמציע אבי שגיא היא בין שיח זהות לשיח זיהוי, שתי תופעות שונות זו מזו למרות שקיימת נטייה לבלבל ביניהן, להמיר אחת בשנייה או להתייחס אליהן כאל תופעה אחת.²

הזיהוי מתמקד, בעיקרו, בהגדרת המושא שאליו מתייחסים ובשרטוט גבולותיו, והוא נעשה באמצעות מערכת של מושגים, כינויים ושמות. מכאן שלא מן הנמנע שזיהוי המושא ייעשה מבחוח, בלי כל קשר למושא הזיהוי ואף מבלי שהמזוהה עצמו ישתתף בשיח הזיהוי. יתר על כן, לפעמים עשוי שיח הזיהוי להיעשות מבחוח למרות התנגדותו של המזוהה לזיהוי שהוטל עליו מבחוח. כך, לדוגמה, אנטישמיים לדורותיהם, והאידיאולוגיה הנאצית כשיאה של האנטישמיות במאה העשרים, זיהו

רצח רבין, ישראל הראל ואשר כהן (עורכים), הציונות הדתית: עידן התמורות, ירושלים תשס"ד, עמ' 475-532.

2 אבי שגיא, ביקורת שיח הזהות היהודית (מחקרי מרכז רפפורט, 2), אוניברסיטת בראילן, רמת-גן תשס"ב.

כיהודים גם את אלה שהתנתקו מזהותם היהודית ומזיהוים כיהודים בתודעתם, בדפוסי התנהגותם ובקשריהם החברתיים.

זהות, שלא כמו זיהוי, אינה יכולה להיות מוטלת מבחוץ. הזהות מוגדרת כמערכת של אמונות, תפיסות, ערכים ודפוסי התנהגות המהווה בעבור הפרט ובעבור הקבוצה מסגרת לפרשנותה ולהערכתה של המציאות. היא מתפקדת כקוד הפעלה תרבותי המנחה את חייהם של המחזיקים בה. כינונה של זהות, גיבושה, פיתוחה ועיצובה אינם יכולים להיעשות אלא על-ידי הפרט או הקבוצה המחזיקים באותה זהות. האחרים שאינם חלק מזהות זו והנמצאים מחוץ לגבולותיה אמנם עשויים להשפיע רבות על הזהות, אולם בסופו של דבר, רק המחזיקים בזהות מעניקים לה את מרכיביה.

הפערים שבין שיח הזיהוי ושיח הזהות במסורת הדתית-ההלכתית

במסורת הדתית קיימת הבחנה חותכת, ברורה וחד-משמעית בין שיח הזיהוי לשיח הזהות בנוגע להגדרת גבולות הקולקטיב הלאומי היהודי. אחת משאלות הזיהוי הידועות והמוכרות ביותר בהקשריה הציבוריים, ושנתפסת באופן מוטעה כחלק משיח הזהות, היא השאלה: "מיהו יהודי?". להוציא את תהליך הגיור העוסק בהצטרפות מבחוץ אל העם היהודי שהוא עניין ייחודי כשלעצמו, תשובתה של המסורת הדתית לשאלה זו נשענת באופן בלעדי על מוצא ביולוגי והיא מנותקת לחלוטין משאלת הזהות. יהודי הוא מי שנולד לאם יהודייה.

הקביעה הידועה במסורת הדתית שישראל, אף-על-פי שחטא, ישראל הוא, אינה שמורה רק למי שבאופן זמני בלבד עבר על כמה איסורים, אלא אף לחוטאים שנטשו באופן מוחלט את המחויבות להלכה ואף הפכו נטישה זו לאידאולוגיה מודעת ושיטתית. לא זו בלבד שהגדרת המוצא היא בלעדית, אלא שגם אם אדם יזעק בכל כוחו, ישותו ותודעתו שהוא אינו יהודי, השתייכותו לעם היהודי היא נצחית ואינה ניתנת להמרה בדרך כלשהי. מבחינה הלכתית, יהודי שהמיר את דתו ממשיך להיחשב יהודי, גם אם מודבק לו התואר יהודי מומר. כך, לדוגמה, הקרדינל של פריז, ז'אן-מארי לוסטיוז'ה, לשעבר לוסטיג, הוא יהודי מומר במונחיה של המסורת הדתית, ולעניינים הלכתיים מסוימים הוא נחשב כיהודי. זהותו שבפועל, שאותה ביטא בעבר בהמרת דתו וכיום בתפקיד הבכיר שהוא ממלא בממסד הקתולי, אינה מעלה ואינה מורידה לעניין זיהויו כיהודי, אמנם יהודי מומר, אך עדיין יהודי. בהקשר זה ניתן לצרף אליו את דוד יגר, דובר המנזר הפרנציסקני ואת מרדכי וענונו, חבר הכנסיה האנגליקנית. הפערים המתגלים בין זיהוי לזהות בכל הנוגע לקביעת גבולות הקולקטיב היהודי ניכרים, גם בקביעת גבולות הקולקטיב הדתי, כפי שנראה להלן.

גבולות ההשתייכות הדתית

זהות היא עניין תודעתי אישי וקבוצתי, ומכאן שהמושג המחזיק בזהות, יהיה זה פרט או קבוצה, חייב ליטול חלק בתהליך הבחירה ובהכרעה על עצם היותו מחזיק בזהות ומשתייך אליה. מרכיביה של זהות אישית וקבוצתית כמו תכונות מרכזיות ומאפיינות, תודעה עצמית, תחושת השתייכות, זיכרון קיבוצי, דפוסי התנהגות וכיוצא באלה הם גמישים ומשתנים במהותם. פרטים הנחשבים כמשתייכים לקבוצה מוגדרת על בסיס זהות כלשהי – לאומית, אתנית, מעמדית, מגדרית או דתית – שונים זה מזה ברמת התאמתם לדפוסים הנחשבים כמגדירים את הקבוצה שאליה הם משתייכים בעיני עצמם, בעיני הקבוצה ובעיני הסביבה. במילים אחרות: הפרטים שונים זה מזה ואינם עונים בהכרח על כל מאפייני הזהות ברמה שווה ובאותו היקף.

בתהליך החברתי המורכב של עיצוב והגדרת הזהות ומאפייניה נוצרת, לרוב, הבחנה בין שני מעגלים עיקריים: המעגל המרכזי המורכב מהגרעין הקשה, החיוני והחשוב של דפוסים המהווים תנאי אולטימטיבי לעצם ההשתייכות לאותה זהות; והמעגל הרחוק יותר המכיל דפוסים ומאפיינים שגם אם הם מהווים חלק ממאפייני הזהות הם פחות חיוניים ואינם אולטימטיביים כמו מאפייני הגרעין הקשה. הבחנה זו עשויה להיות פרי דיון שיטתי ומודע, אולם ענייננו הוא בהבחנה האינטואיטיבית המתבססת בקרב פרטים או בקרב קבוצה חברתית כחלק מניסיון החיים והמציאות היומיומית.

במבט ראשון על זיקות הגומלין שבין המסורת הדתית ההלכתית ותכניה לבין התפיסות וההגדרות הרווחות על אודות גבולות ההשתייכות הדתית, היינו, בין מוקדי הזהות הדתית לבין הזיהוי הדתי, נראה כי מדובר בסתירה ובניגוד בולטים.

לכאורה, היה מקום להניח שיהיה מתאם ברור ומובהק בין זהות לזיהוי, היינו, בין דפוסי שמירת המצוות והאיסורים הנחשבים במסורת הדתית ההלכתית לחמורים במיוחד ובין הגדרתו של אדם כדתי והגדרתה של קבוצה כדתית. במילים אחרות: אם במדרג המצוות נחשבים איסורי גילוי עריות ושפיכות דמים לחמורים ביותר, היה אפשר לצפות שהם יהיו לכל הפחות חלק מן הגרעין הקשה והחיוני שכל מי שעובר עליהם לא ייחשב עוד כדתי. בנוסף, יהיה זה אך טבעי להניח שאם הזהות הדתית נשענת על שמירת מצוות, אזי גם בהקשר הכמותי גרידא אדם ייחשב כדתי אם הוא שומר לכל הפחות על חלק ניכר מן המצוות הרלוונטיות כיום, תהיה אשר תהיה רמת חומרתן.

הכיצד ייתכן שאדם יכול להיות מזוהה מבחוץ כדתי ולשייך את עצמו למעגל הזהות הדתית, זהות הנשענת ביסודה על היקף קיום המצוות ומידת הנאמנות להן, אם באורח חיו הוא עובר על מצוות רבות? השאלה מתעוררת ביתר שאת במצבים שבהם דפוסי ההתנהגות המוגדרים כעברות וכאיסורים, מהם גם חמורים במיוחד, הופכים לנורמת התנהגות קבועה ושיטתית בקרב רבים מן המוגדרים כדתיים והמגדירים את עצמם כדתיים.

שאלות אלה בולטות עוד יותר על רקע תהליכי ההקצנה הדתית הנתפסת בעיני תומכיה כהתחזקות דתית וכאותנטיות דתית לעומת הדתיים "החלשים", "הבינוניים" וכיוצא באלה. במרכזם של תהליכים אלה עומדת מגמת ההקפדה על שמירת מצוות בצורתן הנוקשה והמחמירה. אם אכן הדרך הראויה לשמירת המצוות היא דרך ההחמרה ההולכת וגוברת, ואם כל המחמיר הרי זה משובח, אזי מתבקשות ממנה, בהתאמה, הגדרות מחמירות ונוקשות עוד יותר גם ביחס לגבולות ההשתייכות הדתית עצמה. במילים אחרות: תזוזת הגבולות של האותנטיות הדתית המתמצה בהקפדה על קיום מצוות ובהחמרה כמרכיב מהותי של זהות דתית "אמיתית", היתה אמורה, לפחות בעיני נושאייה, להזיז גם את גבולות הזיהוי של ההשתייכות הדתית. הכיצד ייתכן שלמגמות ההחמרה ההלכתית הניכרות בקרב קבוצות ציוניות דתיות לא מתלווה גם הגדרה מחודשת של גבולות ההשתייכות הדתית?

שיח הזיהוי של החברה הדתית: העלייה במעמדן של מצוות מוחצנות

שיח הזיהוי הפנימי בתוך החברה הדתית הוא לא־דתי במהותו ובתכניו. מדובר בעיצוב הדרגתי ובבחירה לא־דתית מעיקרה, גם אם לא תמיד מדובר בבחירה מודעת ושיטתית אלא אינטואיטיבית והתפתחותית. שיח הזיהוי אינו דתי כיוון שאין לו אחיזה של ממש בתכניה ובכלליה הפנימיים של המסורת הדתית.

על מה בדיוק אפשר לבסס את הזיהוי המקובל שבמסגרתו אדם שעבר על האיסורים החמורים של שפיכות דמים וגילוי עריות עדיין נחשב ומזוהה כדתי? אם נוסיף לכך מגוון רחב של איסורים נוספים כגון רמאות, קבלת שוחד, מתן שוחד, גנבה, ולצדדים הימנעות מהשתתפות בתפילות לסוגיהן, עברות על הלכות צניעות וכיוצא באלה, הרי נפרשת כאן יריעה רחבה של דפוסי התנהגות קבועים המנוגדים להלכה. ואף־על־פי־כן, אין בעברה על איסורים אלה, לחוד וביחד, כדי להביא להרחקתו של אדם אל מחוץ לגבולות ההשתייכות של החברה הדתית. אדם כזה עדיין ישתייך לחברה הדתית בעיני אחרים ובעיני עצמו, זאת אם ימשיך, כמובן, לשמור על חבישת כיפה לראשו, ועל שמירת שבת וכשרות בפרהסיה.

גם אם נניח את סמכותה של המנהיגות הדתית לבטל ולטשטש את ההבחנה בין מצוות ואיסורים שונים על־פי דרגות החומרה השונות, הרי בדרך כלל מדובר בהעלאת דרגת המצוות והאיסורים שנחשבו בעבר לקלים בחומרתם לדרגת מצוות ואיסורים חמורים יותר. בתהליך זה כמעט ולא מדובר בהקלה בחומרתם של מצוות ואיסורים חמורים וגם אם יקרה כדבר הזה הרי בכל מקרה איסורי שפיכות דמים וגילוי עריות, כמו גם איסורים וציוויים רבים אחרים, ייוותרו במעמדם ובדרגתם כאיסורים חמורים. ההסכמה, אם כן, שאיסורים אלה אינם תנאי חיוני להגדרת זיהוי של אדם כדתי היא הכרעה לא־דתית במובן זה שאין לה שום אחיזה סבירה במסורת הדתית.

אחד ההסברים הנפוצים והפופולריים בדיון סביב שאלות אלה מתבסס על ההבחנה בין מצוות שבין אדם למקום למצוות שבין אדם לחברו. עיקרו של ההסבר הוא בכך ששיח הזיהוי הדתי עוצב ועדיין מעוצב בתהליך סוציולוגי היסטורי לנוכח הצורך לחדד את ההבדלים שבין נאמני המסורת הרואים את עצמם מחויבים להלכה לבין אלה שנטשו מחויבות זו. כיוון שהמצוות שבין אדם לחברו, ברובן המכריע, נעשו נורמות אוניברסליות, עלתה חשיבותן של המצוות שבין אדם למקום שאף הפכו למגדריות השתייכות דתית. הסבר זה היה מספק לו היינו מוצאים שאכן כל המצוות שבין אדם למקום הנתפסות כחשובות אכן הפכו לחלק מהגדרת ההשתייכות הדתית באופן כזה שמי שעובר עליהן מוגדר כלא-דתי. אולם ניתן להצביע על מצוות חשובות שבין אדם למקום שלא הפכו למגדירי ההשתייכות הדתית. מה, לדוגמה, יהיה גורל זיהוים של אנשים שאינם מתפללים במניין בימות השבוע אלא רק בשבת? ואם זה לא נחשב לחמור מספיק, מה לגבי אלה שמזמן כבר שכחו את טעמן של תפילות מנחה וערבית, במניין ושלא במניין כאחד, ומסתפקים בתפילת שחרית בלבד? וכיצד יוגדרו אלה שכלל אינם מתפללים כל ימות השבוע ומסתפקים בתפילה רק בימי שבת וחג כפי שעושים רבים מהמוגדרים כמסורתיים אך לא כדתיים? כל מי שבקי, ולו מעט, במצב הדמוגרפי של בתי-הכנסת בקהילות רבות, ודאי מודע לעובדת היותם מלאים במתפללים בשבתות ובחגים וכמעט ריקים בימות השבוע או אפילו סגורים לחלוטין.

מה מבדיל בין חבישת כיפה, שמירת כשרות ושמירת שבת שהפכו, כך נראה, למצוות המגדריות השתייכות דתית בשיח הזיהוי לבין התפילות שלא זכו להיחשב כמגדריות השתייכות? דרגות החומרה לא רלוונטיות לענייננו כיוון שחבישת כיפה רחוקה מאוד מלהשתוות בחשיבותה לתפילות. נראה כי ההבחנה החשובה ביותר להבהרת עיצובו של שיח הזיהוי הדתי היא ההבחנה בין מצוות מוחצנות, היינו מצוות שקיומן ושמירתן ניכרות כלפי הסביבה החיצונית שאינה דתית, לבין שאר המצוות. דווקא חבישת הכיפה, שמכל נקודת מבט דרגתה פחותה משמירת שבת וכשרות, מבהירה את ההבחנה. הכיפה היא סמל ההשתייכות המוחצן ביותר כיוון שכולם רואים אותה. הכיפה מהווה הצהרה קבועה ומתמדת על השתייכות לחברה הדתית לנוכח החברה שאינה דתית. מכאן החשיבות הרבה המיוחסת לה ותפיסת ההכרעה האישית להוריד את הכיפה מהראש כנקודת מפנה קריטית בתהליך עזיבת החברה הדתית.

כהערת אגב, ובהקשר להתפתחותו הדרמתית של הפמיניזם הדתי לגונוני, ראוי לציין כי אפשר לזהות נקודת מוצא גברית מובהקת בשיח הזיהוי הדתי. היה מקום להניח ששיח הזיהוי הדתי יתייחס באותה דרך לגברים ולנשים שהרי מדובר בהגדרה מוחצנת של גבולות החברה הדתית. בנוגע לשמירת כשרות ושבת אכן קיים שוויון בין נשים לגברים, אולם כיסוי הראש לנשים נשואות לא זכה למעמד מגדיר כמו זה של הכיפה לגברים. נשים דתיות נשואות הולכות במכנסיים ובלי כיסוי ראש בלי שייחשבו כלא דתיות ובכך הן פטורות מן המחויבות הגברית להחצין בכל מקום את השתייכותם הדתית.

שמירת השבת בפרהסיה ושמירת הכשרות דומים לחבישת הכיפה בכך שמדובר ברפואי התנהגות מוחצנים היוצרים הבחנה חברתית ברורה בין מי ששומר על מצוות אלה לבין מי שלא. שמירת הכשרות והשבת נעשית לא רק במרחב המשפחתי או הקהילתי

האינטימיים והסגורים יחסית, אלא גם במרחב הציבורי המשותף לדתיים ולשאינם דתיים. התפילות, לעומת זאת, מתנהלות בבית־הכנסת שהוא מרחב קהילתי סגור. אין בהן ההצננה של ההשתייכות הדתית, ולכן אין הן חלק משיח הזיהוי הדתי ומתוצאותיו.

אם כן, שיח הזיהוי של החברה הדתית מזהה כדתי מי ששומר על מצוות מסוימות בלבד, גם אם הוא עובר על מצוות רבות אחרות. מתוך כך אין הוא מאפשר לראות במי ששומר על מצוות רבות אחרות כנאמן למסורת הדתית, גם אם הוא עושה זאת לא רק מסיבות תרבותיות אוניברסליות, אלא גם מסיבות דתיות. מסורתיים לא מעטים עונים להגדרה זו, אולם הם נידונו להרחקה אל מחוץ לגבולות החברה הדתית כיוון שאינם שומרים על הדפוסים המגדירים המקובלים.

תוצאה אחת, ידועה ומוכרת של שיח הזיהוי בחברה הדתית היא חידוד ההבחנה בין דתיים לשאינם דתיים. אולם לשיח הזיהוי בחברה הדתית יש, באופן פרדוקסלי, גם תוצאה הפוכה ומנוגדת לחלוטין: הוא מטשטש את ההבדלים ואת ההבחנה בין דתיים לשאינם דתיים תוך שהוא מדלדל ומצמצם את הזהות הדתית.

שיח הזיהוי הדתי כגורם לצמצומה ולדלדולה של הזהות הדתית

שיח הזיהוי הדתי אינו מנותק משיח הזהות הדתית שהרי הזיהוי, בעיקרו, מתבסס על חיוניות קיומן של מצוות מסוימות, ושמירת המצוות היא מרכיב הכרחי, ויש שיאמרו בלעדי, בזהות הדתית. יחד עם זאת, מדובר בשיח זיהוי שבמסגרתו מצטמצמת הזהות הדתית ומידלדלת למעין מינימום הכרחי בלבד, בעיקר על רקע עולמה הרחב של המסורת הדתית וההלכתית, עולם גדול ורחב מאוד כפי שנאמני המסורת מקפידים להדגיש בכל הזדמנות. המינימום ההכרחי, כפי שהוצג לעיל, מתמצה במצוות ובדפוסים מוצגנים שבמרכזם חבישת כיפה, שמירת כשרות ושמירת שבת.

כאן המקום להדגיש שבשיח הזיהוי של החברה הדתית אין משום הצדקה מודעת או שיטתית כלשהי, בוודאי לא דתית, לסטייה ולחריגה מהנורמות ההלכתיות. אולם שיח הזיהוי תורם לתופעה נרחבת ומשמעותית זו של חריגה מהנורמות ההלכתיות שתפורט בהמשך. רבנים ומורים דתיים במערכות החינוך הדתי לגונו עושים ימים כלילות כדי להשריש בקרב תלמידיהם את הנורמות ההלכתיות במלוא היקפן, ורובם עושים זאת תוך שהם מאמצים את הגישות המחמירות. אולם, רבנים ומורים אלה, רובם ככולם, לא יגדירו כלא־דתי מי שעבר על איסורים רבים, ובלבד שלא יהיו אלה האיסורים המסוימים שהתבססו בשיח הזיהוי כמגדירים את ההשתייכות הדתית.

נחזור, לצורך העניין, ליגאל עמיר. האם מאז הרצח ועד היום ישנם רבנים, מחנכים ומורים דתיים האומרים לתלמידיהם שיגאל עמיר אינו דתי? רובם ככולם מגנים את הרצח, מבהירים את החומרה הרבה שבאיסור שפיכות דמים, את התפיסות המוטעות והמעוותות שהנחו אותו במעשהו הנפשע וכיוצא באלה. אולם בכל זה אין כדי להביא

אותם לומר לתלמידיהם שיגאל עמיר איננו דתי. מכיוון שרצח הוא איסור חמור לא רק מבחינה דתית, אלא הוא גם עברה מוסרית ופלילית חמורה בכל מערכת נורמטיבית סבירה, ייתכן שהתלמידים נותרים עם השאלה שעוברת כחוט השני בדיוננו: הכיצד יכול אדם להיחשב לדתי לאחר שעבר על איסור שפיכות דמים, וכל זאת עוד מבלי להתייחס למשמעות הציבורית הכלל-לאומית שיש לרצח ראש-ממשלה?

תהליכים אלה ניכרים במכלול רחב מאוד של דפוסי התנהגות חוקיים ומקובלים בחברה המודרנית החילונית שלא רק שאינם עולים בקנה אחד עם ההלכה אלא מהווים איסור חמור במיוחד. גם אם חל איסור ברור ללכת לרחצה מעורבת של גברים ונשים בים ובבכרה, מדוע לא לעשות זאת אם העברה ההלכתית הזאת אינה מסכנת את המשך ההשתייכות לחברה הדתית ואת המשכיותה של תודעת השתייכות דתית? ומדוע שאישה נשואה לא תלך במכנסים ובלי כיסוי ראש אם אין זה מפריע להשתייכותה לקהילה הדתית? ומדוע לטרוח ולהתאמץ להתפלל במניין, ובכלל מדוע להתפלל בקביעות כל יום, אם ניתן גם בלי התפילה להישאר דתי בשיח הזיהוי הדתי המקובל? וכל אלה הם כאין וכאפס לעומת ההתפתחויות בתחומים הרגשיים יותר והרחוקים יחסית מן השיח הציבורי הגלוי, דוגמת היחסים שבינו לבינה.

ייאמר מיד כי שיח הזיהוי בחברה הדתית איננו הגורם והמניע לתופעה הנרחבת של חריגה וסטייה מן הנורמות ההלכתיות הבסיסיות ביותר. את מקורות התופעה יש לחפש, כפי שכבר ציינו רבים, במיוחד ובעיקר בכוח המשיכה של הסביבה המודרנית החילונית, דפוסייה וערכיה. שיח הזיהוי הדתי אינו מעניק לגיטימציה שיטתית ומודעת לסטייה מהנורמות ההלכתיות, אולם הוא מאפשר אותה בעצם העובדה שהוא מצמצם באופן משמעותי את תנאי ההשתייכות לחברה הדתית. ביטוי מתון של תופעת הסטייה מן הנורמות ההלכתיות אפשר למצוא בקבוצה החברתית שתתואר להלן כדתית ליברלית, שהביטוי הבולט שלה, שלא לומר הבוטה, הוא בקבוצת הדתיים שרדיותם היא סוציולוגית.

החברה הצינונית הדתית, כפי שיובהר בהמשך, מעולם לא היתה אחידה בדפוסי ההתנהגות הדתית של המשתייכים אליה, גם אם נחשבה ונתפסה תמיד כקבוצה מובחנת בעלת מכנה משותף ברור המבחין בינה לבין תרבויות-משנה אחרות בחברה. במילים אחרות: המכנה המשותף האידאולוגי היה חזק יותר מהגיוון הפנימי.

להלן נעמוד על תהליכי הגיוון הדתי בחברה הצינונית הדתית העכשווית כדי לבחון כאילו מידה, אם בכלל, מדובר עדיין בגיוון דתי המתקיים במסגרתה של תרבות-משנה משותפת, או שמא הגיוון הדתי כה רב עד שהוא מתקרב לכדי פיצול דתי שמשמעותו אובדן המכנה המשותף והיווצרותן של תרבויות-משנה מובחנות?

לצורך הדיון אציב תחילה מערכת מושגים שתמפה את הזרמים בחברה הדתית. לאחר מכן אציג ואנתח את הממצאים שעלו מסקר שערכתי בדבר מידת שמירת המצוות בקרב "הרוב הבורגני הדומם" של הצינונות הדתית.³ ראוי לציין כי מן הסקר עלו גם

3 יאיר שלג, הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל, ירושלים 2000, עמ' 94-102.

כמה מסקנות מעניינות לגבי תופעת ההסתגרות של מסגרות החינוך בחברה הדתית. לנושא זה אייחד מאמר נפרד באחד הגיליונות הבאים.⁴

זרמים בציונות הדתית – מערכת מושגים

תולדותיה של הציונות הדתית הן התמודדות רצופה ורבת פנים, הן במישור ההגותי-העיוני והן במישור המעשי-הפוליטי, עם המתחים והניגודים המתעוררים מן המפגש בין שתי מחויבויות היסוד המגדירות את מהותה: לציונות, למדינת ישראל ולמודרניות מחד גיסא, ולמסורת הדתית במובנה האורתודוקסי מאידך גיסא. הציונות הדתית כתנועה רעיונית, דתית ופוליטית, וציונים דתיים כפרטים, התמודדו באופן תמידי עם שאלת המיקום הראוי בין שני המחנות האחרים בחברה היהודית בישראל: האם ועד כמה להתקרב למחנה החרדי הלא-ציוני והאם ועד כמה להתקרב למחנה הציוני הלא-דתי. התשובות השונות שניתנו לשאלה זו בהיסטוריה הציונית הדתית עומדות ביסוד היווצרותם של מגמות, קבוצות וזרמים שנבדלו אלה מאלה בתפיסותיהם הכלליות, ביחסם למחנות אחרים בחברה, ובדפוסי התנהגותם בתחום הדתי. עד לראשית שנות השמונים היה אפשר לתאר את הציונות הדתית כתרבות-משנה מובחנת בעלת מאפיינים ייחודיים המשותפים לכל המשתייכים אליה. ההבדלים בין הקבוצות והזרמים לא היו אלא גיוון טבעי הקיים בכל קבוצה חברתית מוגדרת. היערכות זו השתקפה, בין היתר, במערכת הפוליטית. המפד"ל היתה מפלגת המחנה. במערכת הפוליטית לא היתה מפלגה ציונית דתית אחרת והרוב המכריע של הציונים הדתיים הצביעו בעבורה. אלעזר דון-יחיא בהתייחסו לגיוון הפנימי הרב של הציונות הדתית מסביר כי הבסיס החברתי-הרעיוני המשותף מנע מהגיוון הפנימי להפוך לפילוג פוליטי.⁵ לפיצול הפוליטי שניכר היטב מתחילת שנות השמונים עם ירידתה האלקטורלית של המפד"ל התלוותה המודעות ההולכת וגוברת לתהליכי הגיוון הדתי המתרחשים בציונות הדתית.

אחד המאפיינים של המחנה האורתודוקסי לגווניו הוא "רגישות... לאי ההתאמה שבין ניהול אורח חיים בהתאם להלכה לבין מעורבות מלאה בעולם המודרני".⁶ את הזרמים השונים הקיימים במחנה האורתודוקסי אפשר לראות כתגובות שונות של התמודדות עם אותה רגישות. בהקשר זה יש להבחין בין התמודדות במישור התאולוגי המתייחס לעיון ולהגות לבין התמודדות במישור המעשי הנוגע לדפוסי פעולה ולהתנהגות של קבוצות ופרטים. התגובות המתוארות להלן מייצגות טיפוסים אידאליים בלבד:

4 לעת עתה ראה: ישראל הראל, 'מי היה משה שמיר?', הארץ, מאמרים (2.9.04). הנ"ל, 'תהליך ההתנתקות של מתנגדי ההתנתקות', נקודה, 274 (ספטמבר 2004), עמ' 14-19.
5 אלעזר דון-יחיא, 'צניבות ותמורות במפלגת מחנה: המפד"ל ומהפכת הצעירים', מדינה, ממשל ויחסים בינלאומיים, 14 (תש"ם), עמ' 28.
6 ישעיהו ליבמן, 'התפתחות הניאור-מסורתיות בקרב יהודים אורתודוקסים בישראל', מגמות, כז (1982), עמ' 231.

וההשתלטות, שבאות לידי ביטוי בשני ענפים שונים שהמכנה המשותף שלהם הוא קבלת המודרניות. בהקשר זה יש לומר כי סיסמת הציונות הדתית "ארץ ישראל לעם ישראל על-פי תורת ישראל" תואמת גישה זו בכך שהיא מבטאת את השילוב המיוחל בין המחויבות הציונית למחויבות הדתית.

הענף האחד, שיכונה להלן דתי ליברלי, מיישם את ההרחבה וההשתלטות באמצעות הסתגלות, היינו על-ידי התאמת המסורת הדתית למציאות באמצעות פירושה מחדש. הקיבוץ הדתי, בפרט בראשית דרכו, הוא דוגמה מובהקת למגמה זו. למרות שאנשי הקיבוץ הדתי היו ערים לאי-ההתאמה שבין מסגרת הקיבוץ לבין ההלכה הפסוקה כפי שהתגבשה עד אז, הם לא נרתעו "מלונק אל תוך הבלתי מוסדר מבחינה הלכתית"¹³. יצחק גייגר¹⁴ מסכם את ביטוי העכשווי של זרם זה בתחום ההגות והעיון בכותרת 'ציונות דתית חדשה' המתאפיינת בכמה היבטים מרכזיים: תפיסה חיובית מוצהרת של המודרניות והשפעותיה על עיצוב ערכים ועמדות כמקור נוסף על המקורות הדתיים; תפיסת תהליך הפסיקה כתהליך חברתי-תרבותי שבו ניתן לשאוב ממקורות חיצוניים תוך סילוק או עידון פסיקות קודמות שאינן תואמות את המקובל כיום; שימוש במתודות פילוסופיות והיסטוריות לצורך עיצוב עמדות ערכיות והלכתיות; ולבסוף, נכונות לבקר את הסמכות הרבנית לא רק בתחומים שאינם הלכתיים, אלא אף בהלכה עצמה. מבחינת דפוסי ההתנהגות רוב הדתיים הליברליים מתאפיינים בפתיחות רבה כלפי הסביבה הלא-דתית, במעורבות בה, ובאימוץ דפוסיים חילוניים שחלקם אינם עולים בקנה אחד עם הנורמות ההלכתיות כפי שהן נתפסות בעיניים שמרניות.

הענף השני, החרדי הלאומי, דוחה את התביעה לשינויים במסורת הדתית ואת הסתגלות ההלכתית. הוא דוגל בהשקפה מוניסטית המתבטאת בקידוש כל תחומי החיים והכפפתם למתחייב מן ההלכה, זאת בהנגדה ברורה למידור הרואה חלק מתחומי החיים כניטרלי מבחינה דתית. מה שנתפס על-ידי מבקרי השונים של זרם זה כהקצנה דתית, נתפס על-ידי החרדים הלאומיים כהתחזקות דתית שבאה לידי ביטוי בהקפדה ראויה יותר על שמירת המצוות.¹⁵ הציות ל'דעת תורה', דפוס שבעבר אפיין את המחנה החרדי ואת מפלגתו, יהדות התורה, התבסס כאחד המאפיינים של החרדים הלאומיים ואף הפך לוויכוח פנימי בדבר אופן תפקודה של המפלגה.¹⁶ לאחר החתימה על הסכמי אוסלו ניכרה התקרבות בין חלק מהחרדים הלאומיים, שמקורם בציונות הדתית, לקבוצות חרדיות אחרות שאימצו תפיסות נציות. תהליך זה, לטענתו של אבנר הורוביץ,¹⁷ היה כרוך בנטישת גישתו של הרב קוק שהתאפיינה בקידוש הממלכתיות והמדינה, אם כי אליעזר דון-יחיא¹⁸ לעומתו מצביע דווקא על הגיוון שבגישות השונות

13 אריה פישמן, בין דת לאידיאולוגיה, ירושלים 1990, עמ' 141.

14 יצחק גייגר, 'הציונות הדתית החדשה – סקירה, עיון וביקורת', אקדמות, יא (תשס"ב), עמ' 51-77.

15 ליבמן (לעיל, הערה 6), עמ' 237-238.

16 שלג (לעיל, הערה 3), עמ' 38-42.

17 אבנר הורוביץ, 'דת ומדינה 1993 – בניין סדר יום', אבנר הורוביץ (עורך), שנתון דת ומדינה, תשנ"ג-תשנ"ד, ירושלים 1994, עמ' 100-123.

18 אליעזר דון-יחיא, 'פונדמנטליזם דתי ורדיקליזם פוליטי: הישיבות הלאומיות בישראל', אניטה שפירא (עורכת), עצמאות: 50 השנים הראשונות, ירושלים 1998, עמ' 431-470.

בחוגי ישיבת מרכז הרב שאף לא אחת מהן מערערת באופן מובהק על התפיסה המקדשת את הממלכתיות ואת המדינה.

מבחינה רעיונית ומעשית בכל אחת משתי הגישות הללו יתרונות וחסרונות. יתרונה המובהק של הגישה החרדית הלאומית הוא שקל לה להציג את עצמה כדוברת של האותנטיות הדתית. מהותה של דתיות, כפי שצוין לעיל, היא בקיומן של המצוות. מכאן שכל גישה הדוגלת בהקפדה גדולה יותר על שמירת המצוות נתפסת, באופן טבעי, כדתית יותר. חסרונה המובהק של גישה זו הוא שכל שדפוסי ההתנהגות הנדרשים נוקשים ומחמירים יותר, הם נעשים בלתי רלוונטיים וקשים ליישום על-ידי ציבור רחב. עתה מתברר שדפוסי מחמירים קשים ליישום לא רק על-ידי מי שאינם דתיים, אלא גם לחלק ניכר מהדתיים. בהתייחס לדימוי הציוני הדתי בדבר היותו גשר בין חלקי העם, החמרות רבות מדי פירושו התנתקות מן הציבור הלא-דתי. יתר על כן, במקרים מסוימים מדובר בהחמרות שמשמעותן היא התנתקות מחלקים גדולים של הציבור הדתי עצמו ולא רק מהציבור שאינו דתי. במישור הציבורי עשויות ההחמרות למנוע את האפשרות לפתור בעיות כלל-לאומיות כמו סוגיית הגיור של העולים הלא-יהודים.¹⁹

יתרונה של הגישה הדתית הליברלית הוא ביכולתה להציע פתרון סביר באמצעות צמצום הפערים והניגודים המתגלים בין המחויבות להלכה לבין המודרניות על מכלול ערכיה ודפוסייה. חסרונה הוא בקושי לשכנע כי מדובר בגישה הנשענת על מניעים דתיים מובהקים. מבקריה של גישה זו סבורים שהמניע הבסיסי שלה הוא הרצון להתקרב לסביבה החילונית ולשם כך הם מוכנים לשנות מן המסורת הדתית. לא הרצון להתחדשות דתית או לחיוניות דתית הוא המניע למגמה זו אלא הרצון לחיות על-פי דפוסי חילוניים מודרניים ללא המגבלות הדתיות ובלי הצורך בשינוי מהותי של הזהות הדתית. לכך יש להוסיף את העובדה שרבים מהדתיים הליברליים מתאפיינים בדפוסי התנהגות החורגים מהנורמות ההלכתיות הבסיסיות ביותר. במצב דברים זה הגישה הליברלית נראית כניסיון לא לגיטימי להצדיק התנהגות פסולה מבחינה דתית.

אורי אורבך²⁰ ממצה בלשונו ההומוריסטית את שתי הדמויות העולות משתי הגישות: הדתי הליברלי הוא "דתי שלא לוקח את הדת לריאות... לא מרגיש מחויב לכל הלכה ולכל פסיקה... הצעיר מבלה בפאבים... המבוגר מאס במפלגות הדתיות, אשתו פמיניסטית, הם עוסקים במקצועות חופשיים, וחיים טוב בעיר הגדולה. בלי כיסוי ראש לאישה, בלי ציצית לגבר, הם חיים בחברה מעורבת ולא אוהבים את החרדים ואת הרבנים המרכזניים של הילדים שלהם."²¹ החרדי הלאומי מתאפיין ב"כיפה סרוגה גדולה, בוגר ישיבה גבוהה, ציציות בחוץ, מזוקן. הטלוויזיה, אם יש, מוצנעת היטב...

19 אשר כהן, התבוללות ישראלית: טמיעתם של לא יהודים בחברה היהודית בישראל והשלכותיה על הזהות הקולקטיבית (מחקרי מרכז רפפורט, 1), אוניברסיטת בראיילן, רמת-גן תשס"ב.

20 אורי אורבך, סבא שלי היה רב, ירושלים 2002.

21 שם, עמ' 34.

אשתו כסוית ראש וילדיו לומדים יותר שעות תורה בבית-ספר תורני".²² תיאורים אלה מסמלים את שני קצותיו של רצף דמויות ציוניות-דתיות שונות ומגוונות.

המדגם: נתונים כלליים והערה מתודולוגית

הנתונים שיוכאו להלן מתבססים על 526 שאלונים שהופצו, אחד מהם מולא על-ידי. שלושים שאלונים מילאו נבדקים – עשרה מהם חברי הקרובים – המשתייכים לבית-הכנסת שבו אני מבקר בשבתות ובחגים אך לא באמצע השבוע (אז בית-הכנסת סגור). 260 אנשים, מחצית מכלל הנבדקים, הם דתיים, רובם צעירים תושבי העיר מודיעין, שבה אני גר. המחצית האחרת של הנבדקים היא מהציבור הדתי המתגורר בשישה יישובים עירוניים במרכז הארץ: רחובות, רמת-גן, גבעת-שמואל, פתח-תקוה, כפר-סבא ונתניה. מדגם זה נועד, בעיקרו, לבחון את משקלם החברתי של "הרוב הבורגני הדומם"²³ ו"הדתי-לאומי החדש".²⁴ אחד המניעים העיקריים שעמד ביסוד המחקר היה הרצון לחקור את הסביבה החברתית, התרבותית והדתית שאליה אני משתייך. מכאן שלמחקר זה היבט אנתרופולוגי מובהק: מלבד ההתבססות על ממצאי המדגם שבוצע, נשען המחקר על "תיאור גרוש"²⁵ שהוא פרי תצפית משתתפת קרובה וקבועה שאינה מתוחמת בזמן.

התפלגות חלוקת השאלונים ואחוז המשיבים בערים השונות לא היתה שוויונית: 260 נבדקים התגוררו בעיר מודיעין ו-266 נבדקים בערים שצוינו קודם. כמו כן התברר כי במדגם יש רוב ברור לנבדקים ממוצא אשכנזי. על רקע זה בוצעו כמה בחינות השוואתיות כדי לבדוק עד כמה המדגם משקף בצורה סבירה את אוכלוסיית היעד של המחקר. שלושה מדדים מרכזיים נבדקו: דפוסי ההצבעה בבחירות לכנסת, הגדרה עצמית, ורמת שמירת מצוות. ההשוואות נעשו בין הנבדקים ממודיעין לנבדקים משאר הערים, בין קבוצות גיל צעירות לקבוצות גיל מבוגרות, ובין נבדקים ממוצא אשכנזי לנבדקים ממוצא מזרחי. בכל הבדיקות לא נמצאו הבדלים מובהקים בין הקבוצות. מכאן שניתן לראות את המדגם כמשקף באופן סביר, גם אם לא מדויק, את המגמות הכלליות הרווחות בקרב ציבור הציונים הדתיים המתגוררים בתחומי הקו הירוק למעט עיירות הפיתוח.

שאלות המבקשות מנבדקים להגדיר ולתחום את עצמם בסוגיות שהן לא רק סובייקטיביות במובהק אלא אף רגישות מאוד, טומנות בחובן מגבלות מתודולוגיות שיש לתת עליהן את הדעת. ראשית, מקצת מן המושגים המופיעים בשאלות מנוסחים, מכורח הנסיבות, בצורה כללית המאפשרת לנבדקים מרחב גדול של פרשנויות

22 שם, עמ' 61.

23 שלג (לעיל, הערה 3), עמ' 94-102.

24 שם, עמ' 54-93.

25 קליפורד גירץ, פרשנות של תרבויות, ירושלים, 1990, עמ' 15-39.

ומשמעויות. כך, לדוגמה, להגדרה העצמית 'דתי ליברלי' ניתן לייחס שתי משמעויות אחרות לגמרי: המשמעות האחת היא ליברליות הלכתית המשתקפת בדפוסי התנהגות שאינם תואמים את ההלכה המקובלת. המשמעות השנייה היא יחס פתוח וסובלני כלפי רעיונות ודפוסים שהנשאל עצמו אינו מחזיק בהם ואולי אף מתנגד להם. במשמעות הראשונה הנבדק מתייחס לדפוסי התנהגותו במישור הדתי ובמשמעות האחרת הוא מתכוון לאופן התייחסותו לאחרים. כך יכולים לדור בכפיפה אחת תחת המונח 'דתי ליברלי' הן אדם שהתנהגותו חורגת מן המחויבות הלכתית והן אדם המקפיד על קלה כבחמורה.

שנית, הסובייקטיביות הרבה שמאפיינת תשובות לשאלות מסוג זה עלולה להביא לכך שאנשים השונים מאוד זה מזה ישיבו תשובות זהות. לדוגמה, סביר להניח שנבדק חרדי לאומי שתהליך הסוציאליזציה שלו כלל מספר רב של שנות לימוד בישיבה תיכונית ובישיבת הסדר יבין אחרת מנבדק דתי ליברלי את ההבחנה שבין 'מקפיד' לבין 'שומר במידה רבה'.

ולבסוף, בשאלות הנוגעות להתנהגות דתית ניתן להעריך שקיימים שני סוגים של הטיות. הסוג האחד הוא הטיה הנובעת מהקושי הנפשי והרגשי של אדם שהגדיר את עצמו כדתי להורות בסטייה ובחריגה מהנורמות הדתיות. לדוגמה: לאדם שהגדיר את עצמו כדתי קשה להורות שהוא מתפלל רק בשבתות ובחגים בניגוד לנורמה המתחייבת מן ההלכה. אפשר להעריך שרוב התשובות בתחום הזה מוטות לכיוון ההלכתי באופן שמתקבלת תמונה קבוצתית דתית יותר מכפי שהיא במציאות. הסוג השני הוא הטיה הפוכה: אנשים בעלי מחויבות דתית חזקה עשויים לתת תשובות פחות דתיות מתוך תחושה שדפוסי ההתנהגות שלהם לא עומדים בסטנדרטים הראויים שאליהם היו רוצים להגיע. נבדק כזה עשוי לענות 'בדרך כלל' במקום 'מקפיד כל יום' רק בגלל כמה מקרים בודדים בעברו שלא התפלל תפילת מנחה משום שהיה טרוד.

למרות האמור לעיל, ומתוך מודעות לזהירות המתבקשת בניתוח הממצאים והסקת המסקנות, יש חשיבות ותועלת לממצאים בסוג זה של מחקר. התשובות האפשריות לרוב השאלות מנוסחות כדרגות שונות של דפוס התנהגות מסוים. בחירתו של אדם בתשובה מסוימת ממקמת אותו בדרגה מוגדרת תוך שהוא מודע לקיומן של דרגות אחרות. לדוגמה: גם אם אנחנו לא יודעים במדויק את כוונת המשיב כשהוא מגדיר את עצמו כ'דתי ליברלי' או 'חרדי לאומי', הרי עצם העובדה שהוא בחר בהגדרה זו היא בעלת משמעות, על רקע זה שניתנה לו האפשרות להימלט להגדרה השגרתית, הנפוצה, והמקובלת 'דתי'. באותה מידה יש משמעות לנתון שישנם דתיים שהשיבו כי שמירת המצוות שלהם נעשית "במידה חלקית", בייחוד לאור העובדה שהיתה להם אפשרות נוחה יותר לרכך את הדברים באחת משלוש הדרגות הגבוהות יותר. מכאן שגם אם אין לראות את הממצאים כמייצגים באופן מדויק את דפוסי ההתנהגות בקרב הציבור הציוני הדתי, הרי יש לראות אותם כמשקפים מגמות עיקריות.

הציונות הדתית: חרדים לאומיים, דתיים ליברליים ודתיות סוציולוגית

בשאלון שחולק ניתנו לנבדקים חמש אפשרויות להגדרה עצמית: חרדי, חרדי לאומי, דתי, דתי ליברלי ומסורתי. 29 נבדקים שהגדירו את עצמם 'חרדי' או 'מסורתי' הוצאו מהמדגם כיוון שאינם חלק מאוכלוסיית היעד של מחקר זה. כל העיבודים הסטטיסטיים בוצעו על 526 השאלונים שנותרו ואי-ההתאמה בין המדגם הכולל 526 נבדקים לבין הממצאים נובעים מהימנעותם של חלק מהנבדקים לענות על שאלות מסוימות.

הגדרה עצמית:

	חרדי לאומי	דתי	דתי ליברלי	סה"כ
במספרים	44	363	100	507
באחוזים	8.7%	71.6%	19.7%	100%

מבחינת ההגדרה העצמית בלבד עולה כי הרוב המכריע מגדירים את עצמם כמונח הנפוץ, השגרתי והמקובל 'דתי'. מבחינת ההכללות ביחס לציונות הדתית עולה כי קיים פער גדול בין הדימויים הנפוצים בציבור בדבר ההקצנה דתית לבין הגדרתם העצמית של הציונים הדתיים. משמעותית במיוחד העובדה שמספר המגדירים את עצמם 'דתי ליברלי' הוא יותר מכפליים ממספר המגדירים את עצמם 'חרדי לאומי'. בהקשר זה ניתן להניח כי בקרב חלק מהציונים הדתיים קיימת רתיעה משימוש במושגים השונים מהמושג 'דתי'. ראשית, בחירה בהגדרה אחרת עלולה להתפרש, בין היתר, כהודאה מסוימת בקיומו של פיצול שחלק מהאנשים אינו רוצה להודות בקיומו או שהיה מעדיף שלא יתקיים. שנית, לשני המושגים האחרים יש הקשרים שליליים מסוימים בציונות הדתית. המונח 'חרדי' מעורר תחושה של קירבה או השתייכות לחרדים, שאינה נוחה לחלק מהמשיבים הרואים את עצמם כחלק מהציונות הדתית. המונח 'ליברלי', לעומת זאת, עשוי או עלול להיות מזוהה עם חילוניות או עם מתירנות דתית חריגה שלא נעים להודות בה.

על רקע זה צורפו חלק מהמגדירים את עצמם 'דתיים' לאחת משתי הקבוצות, 'חרדים לאומיים' ו'דתיים ליברליים', בדרך הבאה: בשלב ראשון זוהו דפוסי התנהגות ותשובות המאפיינים באופן מובהק אנשים שזיהו את עצמם כחרדים לאומיים או כדתיים ליברליים. בשלב שני צורפו לשתי הקבוצות האנשים שהגדירו את עצמם 'דתיים' אולם דפוסי ההתנהגות והתשובות שלהם היו זהים ככל המדרים לאחת משתי הקבוצות האחרות, 'חרדים לאומיים' ו'דתיים ליברליים'.

הגדרה עצמית דתית + דפוסי התנהגות:

חרדים לאומיים	דתיים	דתיים ליברליים
26.8%	44.8%	28.4%

מהממצאים עולה שלאחר שילוב דפוסי ההתנהגות עם ההגדרות העצמיות מתאזנת התמונה בין החרדים הלאומיים לדתיים הליברליים. יחד עם זאת קבוצת ה'דתיים' נותרת הקבוצה הגדולה. ממצאים אלה, כפי שיובהר להלן, מעידים על קיומו של רצף מגוון מאוד של דפוסי התנהגות במישור הדתי שאת שני קצותיו תוחמים החרדים הלאומיים והדתיים הליברליים.

גיוון הדתי הרב מתברר, בין היתר, מהממצאים על תפיסתם העצמית של הנבדקים בנוגע לרמת שמירת המצוות שלהם. כ-60% הגדירו את עצמם כאחת משתי הדרגות הגבוהות שהמכנה המשותף שלהן הוא המונח 'מקפיד', לעומת כ-40% שמיקמו את עצמם כאחת משתי הדרגות הנמוכות בסולם שהמכנה המשותף שלהן הוא המונח 'שומר'. כ-75% מיקמו את עצמם בשתי הדרגות האמצעיות עם העדפה ברורה לכיוון הדתי יותר של 'מקפיד'.

רמת שמירת המצוות:

סה"כ	מקפיד/ה מאוד	מקפיד	שומר/ת במידה רבה	שומר/ת באופן חלקי	במספרים
514	87	224	164	39	
100%	16.9%	43.6%	31.9%	7.6%	באחוזים

מעניין ומעורר מחשבות במיוחד הממצא שקרוב ל-8% בחרו בדרגה הנמוכה ביותר של 'שומר/ת באופן חלקי'. כיצד אפשר להבין את העובדה שאנשים המגדירים ומשייכים את עצמם לחברה הדתית אומרים על עצמם שהם "שומרים באופן חלקי" כשהם מודעים לכך שמדובר, בהקשר המוגדר של השאלון, בדרגה הרביעית והנמוכה ביותר? נראה כי קבוצה זו מייצגת את תופעת הדתיות הסוציולוגית. אנשים אלה משתייכים לציבור הדתי אך מתאפיינים בלא מעט חריגות מהדפוסים ההלכתיים הבסיסיים ביותר המקובלים במחנה הדתי. השתייכותם הדתית מצטמצמת לחבישת כיפה בקביעות, לתפילות בשבתות ובחגים ולשמירת שבת וכשרות בפרהסייה. במונחים שהוצגו לעיל הם מבטאים את גישת המידור בקיצוניותה. כך, לדוגמה, מבין הגברים ה"שומרים במידה חלקית" כ-43% הצהירו כי הם מתפללים שחרית רק בשבתות ובחגים או לעתים רחוקות, כ-70% הצהירו כך לגבי תפילות מנחה וערבית, ולמעלה מ-90% אינם לובשים ציצית. מקרב הנשים, 93% הולכות ללא כיסוי ראש ו-68% נוהגות ללכת במכנסיים. רובם המכריע, כמעט בלי יוצא מן הכלל, נוהגים לבלות

בים ובכרכה ברחצה מעורבת לנשים ולגברים. בהתייחס למאפיין האורתודוקסי של רגישות לאי־ההתאמה בין המחויבות להלכה לבין אורח חיים מודרני, הרי שקבוצה זו הכריעה בפועל לטובת דפוסי החיים המודרניים תוך צמצום ביטויי ההשתייכות הדתית למינימום ההכרחי.

מבחינת המתאם שבין ההגדרה העצמית לבין רמת שמירת המצוות עולה קשר ברור: כ־91% מהמגדירים את עצמם חרדים לאומיים דיווחו כי הם מקפידים או מקפידים מאוד על שמירת מצוות. לעומת זאת, כ־75% מהדתיים הליברליים דיווחו כי הם שומרים מצוות במידה רבה או במידה חלקית. בולטת במיוחד העובדה שהרוב המכריע של השומרים מצוות במידה חלקית מגדירים את עצמם כדתיים ליברליים. אפשר להסיק מכך כי הרוב המכריע של האנשים אכן תופס את המושג 'דתיים ליברליים' עם מתירנות הלכתית ברמה זו או אחרת. יחד עם זאת, 25% מהדתיים הליברליים הממוקמים בדרגות 'מקפיד' ו'מקפיד מאוד' עשויים להעיד על משמעות אחרת שאינה קשורה כלל לחריגה מהנורמות ההלכתיות. נראה כי הם מייחסים את הגדרתם כדתיים ליברליים בעיקר ובמיוחד לסובלנות הרבה וללגיטימציה שהם נותנים לדפוסי התנהגות השונים משלהם.

המתאם בין הגדרה עצמית דתית לדיווח על רמת שמירת מצוות:

סה"כ	חרדי לאומי	דתי	דתי ליברלי	מקפיד/ה מאוד
83	22	58	3	מקפיד/ה מאוד
16.5%	51.2%	16.1%	3.0%	
220	17	181	22	מקפיד/ה
43.8%	39.5%	50.3%	22.2%	
162	3	116	43	שומר/ת במידה רבה
32.3%	7.0%	32.2%	43.4%	
37	1	5	31	שומר/ת במידה חלקית
7.4%	2.3%	1.4%	31.3%	
502	43	360	99	סה"כ
100%	100%	100%	100%	

הציונות הדתית – בין גיוון לפילוג חברתי־דתי

שיח הזיהוי הדתי, המצטמצם למספר מוגדר של מצוות, מאפשר לבצע הכללה שיש בה כדי להטעות. מטבעה של הכללה שהיא יוצרת רושם מסוים של אחדות חברתית

דתית כשבמציאות אחדות זו הולכת ומתערערת, הולכת ומתפוררת, וספק רב אם היא בכלל קיימת.

הממצאים שהוצגו לעיל רחוקים מלשקף בצורה מלאה את שלל הביטויים של הפילוג הדתי הקיים בין ציונים דתיים. ההגדרות העצמיות ודפוסי ההתנהגות הם קצה הקרחון של מחלוקות ועימותים בשורה ארוכה של סוגיות שתקצר היריעה מלפרטן. אחד הנושאים המבטאים פילוג זה הוא מעמדה של הסמכות הרבנית בכלל, ובפרט ובנושאים ובמהלכים פוליטיים. כאמור, המושג 'דעת תורה' התפתח לקוד חברתי-תרבותי-דתי המבטא את הרחבת סמכותם של רבנים מהתחום ההלכתי המובהק אל כל תחומי המציאות.²⁶ ברור הראשון של המדינה היתה 'דעת תורה' המאפיין המובהק של המחנה החרדי השמרני והוא מצא את ביטויו המוסדי במועצת גדולי-התורה של אגודת ישראל.²⁷ אחד המאפיינים החשובים בהתפתחותה של החרדיות הלאומית הוא אימוץ תפיסת 'דעת תורה',²⁸ התפתחות שגררה בעקבותיה פולמוס בין הגישות השונות, ובתוך המפד"ל, כשבכל פעם עולה סוגיה אחרת על הפרק.²⁹

בכל הפולמוס סביב עקרון 'דעת תורה' היה מקובל להניח שהמחלוקת מתרכזת בשאלת סמכותם של הרבנים להתערב בעניינים שאינם הלכתיים מובהקים, ושהכול מסכימים על סמכות הרבנים בענייני הלכה. אולם דפוסי ויכוח זה מסתירים תופעה נרחבת ונפוצה והרבה יותר משמעותית: חלק ניכר מהמוגדרים כדתיים אינם נדרשים לסמכות הרבנים גם בענייני הלכה מובהקים. הדתיים הליברליים בכלל, ו"הדתניים הסוציולוגיים" במיוחד, עיצבו ומעצבים לעצמם את אורח חייהם, פעמים רבות במנוגד להלכה, בלי שיזדקקו לרבנים. מאורח חייהם עולה שלא מתעוררות אצלם שאלות הלכתיות הדורשות שאלת רב, ואם יש להם שאלות, הם כנראה עונים עליהן בעצמם. תשובותיהם, כך נראה, נשענות על הידע שלהם ובעיקר על אינטואיציה. תודעתם הדתית, כמו גם השתייכותם לחברה הדתית, יוצרות דגם אוטונומי של דתיים שעצם העובדה שאינם נדרשים כלל למנהיגות הדתית מערערת על כל מבנה הסמכות הדתית.

השתקפות הפילוג הדתי במערכות החינוך ותוצאותיו האפשריות

במקום מגוריי יש בית-ספר יסודי, ממלכתי-דתי, הנחשב ל"תורני" יותר מבית-ספר אחר הפועל בעיר, גם הוא ממלכתי-דתי. בית-ספר תורני זה צמוד לשכונת מגורים

26 לעיל, הערה 9.

27 פרידמן (לעיל, הערה 8), עמ' 107-114.

28 בנימין בראון, 'פולמוס "דעת תורה" בציונות הדתית בישראל – הרקע, העמדות והמשמעויות', ישראל הראל ואשר כהן (עורכים), הציונות הדתית: עידן התמורות, ירושלים תשס"ד, עמ' 422-474.

29 שלג (לעיל, הערה 3), עמ' 38-42.

דתית שבה אני מתגורר. מהיכרות כללית עם האוכלוסייה הדתית המתגוררת בשכונה ומהשאלונים שרבים ענו עליהם במסגרת המדגם שהוצג לעיל, ברור לחלוטין שמדובר באוכלוסייה מגוונת מאוד. יתר על כן, חלקם הזדהו כדתיים ליברליים ונשים רבות שם נוהגות ללכת ללא כיסוי ראש ובמכנסיים.

בפתח שנת הלימודים הנוכחית סיפר לי אב לילדה בבית־הספר הזה שלהורים נשלח דף הנחיות שבו נאמר כי במסיבות בבית־הספר לא יוכלו האבות להשתתף. בנותיחה, יש לזכור, בגיל בית־ספר יסודי. אם אחרת סיפרה לי שבאחד הימים הביאה את בנה לשער בית־הספר כשהיא לבושה, רחמנא ליצלן, במכנסיים רחבים. אחד מעובדי בית־הספר קרא לה וביקש ממנה שלא להגיע יותר בלבוש זה אל בית־הספר. אם אחרת, הנוהגת ללכת במכנסיים, אמרה לי ש"לא נולדה עם מכנסיים", היינו, היא תתאים את עצמה למערכת בכל פעם שתאסוף את בנה מבית־הספר. רבים מתושבי השכונה בחרו בבית־הספר התורני כיוון שהוא "קרוב לבית", למרות היותם מודעים לחוסר ההתאמה, לפעמים הקיצוני, בין דרישות בית־הספר לבין אורח החיים המתנהל בבית. יחד עם זאת, משפחות אחדות שהוטרדו מן הפער הזה העדיפו לשלוח את ילדיהם לבית־הספר הפחות תורני כביכול, למרות המאמץ הכרוך בכך.

נראה כי הביטוי המובהק ביותר לפילוג הדתי ההולך ומעמיק הוא תהליכי הפיצול במערכת החינוך הממלכתית־דתי. אלדר כהן,³⁰ בעבודת שדה, מתאר את התפצלותו של בית־ספר ממלכתית־דתי למספר בתי־ספר בעלי אוריינטציה חרדית לאומית. סוגיות כמו כיתות מעורבות לבנים ולבנות, היחס הראוי בין השכלה דתית להשכלה כללית, סגנון לבוש, התאמת אורח החיים של המשפחה לערכי בית־הספר וכיוצא באלה הביאו לכך שציונים דתיים, בניגוד לעבר, כבר אינם שולחים את ילדיהם לאותם בתי־ספר. בתי־הספר הממלכתיים־דתיים, בניסיון להתמודד עם התופעה, מאמצים אף הם, בהיקף כזה או אחר, את דפוסי ההתנהגות והחינוך של בתי־הספר התורניים לגוניהם.

בעשור האחרון ניכרת בהדרגה תגובת־נגד חינוכית בדמות בתי־הספר המשותפים לחילוניים ולדתיים שמספר תלמידיהם בפתיחת שנת הלימודים תשס"ה עומד על כ-1,400 תלמידים. אין הכוונה כאן לרשת בתי־הספר של תל"י (תגבור לימודי יהדות) שרוב תלמידיהם באים ממשפחות לא דתיות. מדובר במערכת של בתי־ספר השומרת בכוונה תחילה על איזון בין חילוניים לדתיים ונשענת על תוכניות לימוד של "מיתרים", רשת לחינוך יהודי דמוקרטי, הפועלת במשותף עם מרכז הרצוג של הקיבוץ הדתי. מערכות חינוך חדשות אלה מרווחות על עלייה קבועה במספר המבקשים להצטרף אליהן וברוב המקרים אין באפשרותן להיענות לכל הבקשות. בתי־ספר אלה לא זכו עדיין לבחינה ולדיון שיטתיים. במבט ראשון נראה כי החילונים שמגיעים לבתי־ספר אלה משקפים חוסר שביעות רצון מרדידותה של מערכת החינוך הממלכתית בתחומי

30 אלדר כהן, הציונות הדתית – בין חרדים לאומיים לדתיים ליברלים: השתקפות הפילוג החברתי־דתי בציונות הדתית במערכת החינוך, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בראיילן, המתגן תשס"ג.

היהדות. לעומת זאת, הדתיים שמעדיפים חינוך ייחודי זה משקפים חוסר שביעות רצון מן ההקצנה הדתית העוברת על מערכות החינוך הממלכתיות-דתי, התורני והלא-תורני כאחד.

בפתח המאה העשרים ואחת קשה לאמוד את תוצאותיו של הפילוג בחינוך הדתי. למערכות החינוך מקום מרכזי בתהליכי הסוציאליזציה המאפשרים את שימורה ואת המשכיותה של תרבות ציונית דתית בעלת מאפיינים משותפים. במציאות החברתית הדתית העכשווית, חרדים לאומיים ודתיים ליברליים משתייכים לאותן משפחות ומדובר בקווים המבדילים בין הורים לילדים ובין אחים באותה משפחה.

לא מן הנמנע שהציונות הדתית, מונח מכליל כשלעצמו, תתפצל בתהליך הדרגתי למגוון תרבויות-משנה ציוניות דתיות שהפערים ביניהן יעמיקו תוך גיבוש ועיצוב קווי הבחנה ברורים בין התרבויות השונות. במקרה הטוב הציונות הדתית תהפוך מכינוי לתרבות-משנה מובחנת שלחבריה מאפיינים מרכזיים משותפים, לשם משפחה מורחב הכולל בתוכו כמה תרבויות-משנה המובחנות זו מזו. במקרה הגרוע תהפוך הציונות הדתית כינוי למקרה בוחן היסטורי של תרבות-משנה שהתפצלה לתרבויות-משנה שונות ואף מנוגדות זו לזו. הפיצול הציוני הדתי במערכת הפוליטית עלול להתחזק גם ברמה החברתית, התרבותית והדתית. בתהליך זה תשתלב "הציונות הדתית" – ההופכת בפועל למגוון "ציוניות דתיות" – במגמה הכללית של ריבוי זהויות יהודיות בחברה היהודית בישראל.

רשימה ביבליוגרפית נבחרת

- גדעון ארן, ארץ ישראל בין דת לפוליטיקה: התנועה לעצירת הנסיגה בסיני ולקחיה, ירושלים 1985.
- גדעון ארן, מציונות דתית לדת ציונית: שורשי גוש אמונים ותרבותו, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ז.
- אליעזר דון-יחיא, הפוליטיקה של ההסדרה: יישוב סכסוכים בענייני דת ומדינה בישראל, ירושלים 1998.
- אבנר הורוביץ, 'הציונות הדתית: מרדיקליזם ציוני לקנאות לאומית', דנה אריאל-הורוביץ (עורכת), דת ומדינה בישראל, ירושלים 1996, עמ' 41-55.
- תמר הרמן ואפרים יער-יוכטמן, (עורכים), יחסי דתיים-חילוניים בישראל: השלכות חברתיות ופוליטיות, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב 1998.

- אפרים יער ותמר הרמן, מדד השלום – נובמבר 2002 (מופיע באתר האינטרנט של "מדד השלום").
- אשר כהן וברוך זיסר, מהשלמה להסלמה, תל-אביב וירושלים 2003.
- אשר כהן, הטלית והדגל: הציונות הדתית וחזון מדינת התורה בימי ראשית המדינה, ירושלים 1998.
- אשר כהן, 'פרגמטיזם פוליטי במפלגה דתית מודרנית: הציונות הדתית במעבר מישוב למדינה ובשנותיה הראשונות של המדינה', אלה בלפר, אליעזר דון-יחיא, משה חלמיש (עורכים), מחקרים בציונות דתית ובמשפט עברי המוגשים לכבודו של ד"ר זרח ורפהטיג, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"א, עמ' 105-119.
- אהוד לוז, מקבילים נפגשים, תל-אביב 1985.
- שלומית לוי, חנה לוינסון, אליהוא כ"ץ, אמונות, שמירת מצוות ויחסים חברתיים בקרב היהודים בישראל, ירושלים 1993.
- ישעיהו ליבמן, 'המרכיב הדתי בלאומנות הישראלית', גשר, 113(2) (תשמ"ו), עמ' 63-78.
- אריה נאור, 'הטיעון הדתי-לאומי ('האמוני') נגד הסכם ישראל-אש"ף: השקפת עולם במבחן המציאות', אבנר הורוביץ (עורך), שנתון דת ומדינה, תשנ"ג-תשנ"ד, ירושלים 1994, עמ' 54-88.
- אריה נאור, 'דיבורות מדינת ישראל במחשבה היהודית-אורתודוקסית', פוליטיקה, 2 (1998), עמ' 71-96.
- מולי פלג, להפיץ את זעם האל: מגוש אמונים עד כיכר רבין, תל-אביב תשנ"ז.
- מנחם פרידמן, 'המפד"ל בתמורה – הרקע לירידתה האלקטורלית', מדינה ממשל ויחסים בינלאומיים, 19-20 (1982), עמ' 105-122.
- יוחנן פרס ואפרים יער-יוכטמן, בין הסכמה למחלוקת, ירושלים 1998.
- אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל-אביב 1993.
- אמנון רובינשטיין, מהרצל עד רבין והלאה: מאה שנות ציונות, ירושלים ותל-אביב 1997.
- דני רובינשטיין, מי לה' אלי – גוש אמונים, תל-אביב 1982.
- ספי רכלבסקי, חמורו של משיח, תל-אביב 1998.
- צבי רענן, גוש אמונים, תל-אביב 1980.

- אמנון שפירא, 'הרב מרדכי אליהו אינו ראוי להנהגה בציונות הדתית', הצופה, 24.11.2002.
- אהוד שפרינצק, "גוש אמונים": "מודל הקרחון" של הקיצוניות הפוליטית, מדינה ממשל ויחסים בינלאומיים, 17 (1981), עמ' 49-22.
- K. Avruch, 'Gush Emunim: "The Iceberg Model" Reconsidered', *Middle East Review*, 21(1) (1988), pp. 27-33.
- I. Lustick, 'Israel's Dangerous Fundamentalists', *Foreign Policy*, 68 (1987), pp. 118-139.