

הפרטת הדת וקידוש האומה

קריסת הקולקטיביזם הציוני ותולדותיה

תומר פרסיקו

.א.

הרברט ויינר היה רב רפורמי אמריקני שהגיע בסוף שנות החמישים של המאה הקודמת למדינת ישראל הצעירה על מנת לתור אחר גילויי רוחניות. הוא מצא מעט מאוד ממנה. אחרי ביקור במאה שערים, אצל דוד בן גוריון, בישיבתו הכמעט־ריקה של הרב צבי יהודה קוק ובביתו של מרטין בוכר הוא מסיק ש

ד"ר תומר פרסיקו
הוא מלגאי
פוסט־דוקטורט
של מתנאל
במרכז אלישר
שבאוניברסיטת
בן גוריון,
ומרצה בתוכנית
לדתות זמנו
באוניברסיטת
תל־אביב ובמכון

[קיים] חוסר בעניין דתי בקרב יהודים לא־אורתודוקסים בארץ הקודש כיום...
תנאי החיים הנוכחיים שבישראל מקשים למצוא זמן או אנרגיה לכל דבר לבד
מההכרחי או הנחוץ ביותר. דת "חממה" שיכולה לשגשג בפרברי אמריקה, שם
יש לאנשים זמן, אנרגיה וכסף עבור הבלתי הכרחי, היא סוג של דתיות־לוקסוס
שאינה יכולה להכות שורשים בארץ שבה יש זמן רק להכרחי בהחלט.¹

ויינר מאוכזב גם מהדתיות הממוסדת שהוא מוצא בארץ:

ראינו שהמסדים והמסורות הדתיים שמכנים את הארץ הזאת קרושה מונחים
חסרי חיים ועקרים במה שהיה עריסתם. נראה שיש להם כוח יצירתי חלש יותר
דווקא כאן, בהשוואה לארצות אחרות.²

1. Herbert Weiner, *The Wild Goats of Ein Gedi*, Philadelphia 1963, p. 257
2. שם, עמ' 309.

תיאורים אלה של וינר שיקפו פחות או יותר את המציאות בישראל עד סוף שנות השמונים. כיום ודאי שאין הם אלא זיכרונות רחוקים. חוסר העניין הדתי שגילה וינר בקרב ציבור ה"חופשיים" בארץ אינו קיים עוד. החל משנות התשעים החברה הישראלית עדה להתגעשות אדירה וססגונית של דתות "חממה" - או דתות "בוטיק", בסלנג המקביל כיום. מאולמי היוגה ועד למכללות לרפואה משלימה, הרוחניות העכשווית נושאת בקרבה לא רק תוכן דתי חדש ומגוון, אלא צורה חדשה של דתיות, ואתה זהויות דתיות חדשות בישראל, יהודיות ושאיןן יהודיות.

מנגד, גם הדתיות הממוסדת והמסורתית יותר בישראל מגלה כוחות חיים של התחדשות והתגוונות. מפתחותה המתגברת של החברה החרדית ועד למנעד הקיום ההולך ומתרחב של האורתודוקסיה הציונית-דתית, בעשרים השנים האחרונות מתרחשת התעוררות מרשימה של יצירתיות ויוזמה בקרב מעגלי שומרי המצוות. בד בבד עולה וצומח מול עינינו גם סוג חדש של לאומיות, המשלב בתוכו יסודות דתיים קמאיים. ניסיון ההתנקשות בפעיל זכויות היהודים על הר הבית יהודה גליק הנכחה מגמה משמעותית בציבור הציוני דתי, שאינה אלא אחד המופעים הבולטים של אותה התחדשות והתגוונות.

במאמר זה אבקש לבחון בקצרה שני כיוונים תרבותיים, הופכיים ומשלימים, שלאורכם נעה הזווית היהודית הדתית בישראל בזמן הזה. כיוונים אלו הם שניהם תולדות של תהליכים חברתיים מקיפים שהתחוללו בחברה הישראלית מאז שנות השבעים של המאה העשרים, אולם הם מביאים לידי ביטוי צדדים שונים, ובהתאם לכך אתוסים שונים, של ההווה היהודית-ישראלית, ובכך מושכים אותה לקטבים מנוגדים. כוונתי לעניין המחדש, הרוחני והתרבותי, שמגלים ישראלים חילונים³ במסורת היהודית, ומנגד להתעוררותה ממעמקים של התשוקה היהודית המסורתית אל הר הבית כמוקד ומרכז ההווה היהודית-ישראלית, וזאת בנקודת מוקד של עלייתה של תפיסה אתנו-לאומית בחברה היהודית בישראל.

שתי התנועות התרבותיות הללו הגיעו לפרקן לא מכבר. שתיהן התגבשו בשנות התשעים של המאה העשרים והבשילו בעשור הראשון של המאה העשרים ואחת. שתיהן מחליפות, כל אחת בדרכה, את האתוס הציוני הקולקטיביסטי, שהיה מאז קום המדינה ועד לשנות השמונים המובן מאליו במרחב הציבורי הישראלי. אתוס זה, שמבוסס על ראיית האומה כמאוחדת (וברמה מסוימת אחידה) תחת מטא-נרטיב הגמוני וכולל-כול, נסדק בשנות השבעים, בעיקר עקב אובדן האמון בהנהגה אחרי מלחמת יום הכיפורים, ונשבר בשנות השמונים בעקבות שינויים כוללים במערך החברתי והכלכלי במדינה. להלן אתאר את הגורמים לעלייתן של תנועות אלה, את התנאים שאפשרו את קיומן ואת מאפייניהן.

3 המונח "חילונים" משמש כאן לציון פרטים שאינם כפופים למסד דתי מסורתי או לסמכות דתית מסורתית, ואינו בא לציון בהכרח (אם כי זו אפשרות) חוסר באמונה דתית או בעיסוק בפעילות הנחשבת רוחנית. וראו עוד על חילון וחילוניות להלן.

ב.

הכיוון התרבותי הראשון שאעסוק בו חייב את תנאי קיומו לתהליכי הפרטה מקיפים שעבר המשק הישראלי בשנות השמונים. כפי שהודגם במחקרים שונים, שינויים בתפיסה הכלכלית, במערך הפוליטי, בתפיסה המשפטית ובדמוגרפיה הביאו לנטישת האתוס הרפובליקאי שאפיין את שלטון מפא"י-מפד"ל ואת החברה בישראל עד שנות השמונים, ועודדו את עלייתו של אתוס ליברלי מחד גיסא ואתנו-לאומי מאידך גיסא.⁴ בעקבות אימוצה של כלכלה נאו-ליברלית, תהליכי הפרטה מקיפים, העצמת ההשפעה הגלובלית על המשק הישראלי ועלייתם של ענפי הייצור עתירי הידע, התפתח בישראל במהלך שנות השמונים משק פוסט-תעשייתי והיפר-קפיטליסטי.⁵

להתפתחויות בתחום הכלכלי התלוו מקבילות בתחום התרבותי והחברתי. חדירתו של ההיגיון התועלתני והצרכני השפיעה גם על השדה האידאולוגי והערכי בישראל, וההפרטה לא הוגבלה לכלכלה. תהליכי גלובליזציה כלכלית וחברתית הביאו לא רק מוצרים אלא גם רעיונות מערביים (ובפרט אמריקניים), ואתם את המסגרות הדתיות של הרוחניות העכשווית, כפי שהספיקה להתעצב עד אז במערב.⁶

התפתחויות אלה אפשרו את הפרטתו של החיפוש הרוחני: הפרט הועצם על ידי נטילת הסמכות לידיו בכל הנוגע לקביעת דרכו ואף זהותו הדתית. את המרכיבים השונים שימלאו את עולמו הרוחני הוא נטל על פי בחירתו מהסופרמרקט הניו-אייגי שצמח סביבו.⁷ לראשונה מאז קום המדינה התגוון השדה הרוחני בישראל ונשזר לכמה ערוצים מקבילים. חלקם התעלמו לחלוטין מהמסורת היהודית וחלקם פיתחו עמה

4 ראו ברוך קימרלינג, מהגרים, מתיישבים, ילידים: המדינה והחברה בישראל – בין ריבוי תרבויות למלחמת תרבות, תל אביב 2004; יצחק גל-נור ודנה בלאנדר, המערכת הפוליטית בישראל: שנים ראשונות; מבנה מוסרי; התנהגות פוליטית; בעיות לא פתורות; הדמוקרטיה בישראל, אב, תל אביב 2013; Gershon Shafir and Yoav Peled, *Being Israeli: The Dynamics of Multiple*; 2002 Shlomo Fischer, *Citizenship*, Cambridge. בקשר להתפתחויות בשדה הרתי בישראל ראו, Doctoral "Self-Expression and Democracy in Radical Religious Zionist Ideology", Dissertation, The Hebrew University of Jerusalem, 2007. בעניין התפתחות הניו-אייגי בארץ ראו יהונתן גארב, יחידי הסגולות יהיו לעדרים: עיונים בקבלת המאה העשרים, ירושלים 2005; רחל ורצברגר, "כשהעידן החדש נכנס לארון הספרים היהודי: התחדשות רוחנית יהודית בישראל", חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2011; דלית שמחאי, לזרום נגד הזרם: פרדוקסים בהגשמת חזון 'העידן החדש' בישראל, חיפה 2009.

5 ראו אורי רם, הגלובליזציה של ישראל: מק'וורלד בתל אביב, ג'י'האד בירושלים, תל אביב 2005.

6 אף על פי שהרעיונות והתפיסות שמאפיינים אותה רחשו על אדמת ארצות הברית כבר בתחילת המאה העשרים, הפריצה הגדולה של רוחניות הניו-אייגי כתופעה המונית התרחשה בשנות השישים של המאה העשרים, כחלק מ"תרבות הנגד" הידועה. בשנות השבעים הפך הניו-אייגי לתנועה המודעת לעצמה, והתייחסויות למהפכה רוחנית כוללת שתשטוף את העולם נעשו רווחות. עם זאת, החל משנות השמונים, בעיקר בעקבות שינויים כלכליים בארצות המערב, הפסיקה תרבות הניו-אייגי לשמש אלטרנטיבה לכוחות השוק ולממסד הפוליטי והחלה להשתלב בהם, ולעתים אף הפכה לאחת מזרועותיהם המתוחכמות ביותר. אל ישראל הגיע אפוא הניו-אייגי כחלק מההיפר-קפיטליזם האמריקני, ולא כתנועה חברתית מרדנית. עוד על כך ראו בחיבור הדוקטורט שלי – תומר פרסיקו, "מדיטציה יהודית": התפתחותה של תרגולת רוחנית מודרנית ביהדות זמננו", חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב, 2012, עמ' 303-328.

7 Wade Clark Roof, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, New Jersey 2001

שיח חדש, רבי-משתתפים ורבי-קולי.⁸ שיח זה, הנקרא לעתים "פלורליסטי", לעתים "רוחני" ולעתים "נאו-רפורמי" (תלוי בדובר), לא התבסס עוד על הנחת המוצא שעל פיה הממסד היהודי-אורתודוקסי מייצג נאמנה את המסורת היהודית, וביקש לנכס מחדש את המורשת היהודית - בעיקר התלמודית, הקבלית והחסידית - לטובת הזהות הישראלית-חילונית.⁹

מתחילת שנות התשעים ניכרת התעוררות מובהקת של עניין ועיסוק ביהדות. בתי המדרש הפלורליסטיים הראשונים, המדרשה במכללת אורנים ובית המדרש אלול בירושלים, הוקמו שניהם ב-1989. כמה שנים לאחר מכן התחילו אירועי "תיקון ליל שבועות" המוניים שנועדו לחילונים. ב-1997 נערכו לראשונה שני פסטיבלים של לימוד יהדות, בכפר בלום ("לא בשמים") ובסמינר אפעל ברמת אפעל ("הקהל"), ובתחילת שנות האלפיים הוקמו קהילות תפילה החילוניות הראשונות ("ניגון הלב", "בית תפילה ישראלי"). מהצד הקרוב יותר לתרבות הניו-אייג' העולמית די אם נציין את הפסטיבלים ההמוניים (שנטיפי, בראשית, בומבמלה) אשר בשיאם, בסוף שנות התשעים, משכו אליהם רבבות; אלו התקיימו בשלושת הרגלים המסורתיים מתוך שילוב סממנים יהודיים והקמת "בתי תפילה" ארעיים במרכזם.

העשור הראשון של המאה העשרים ואחת ביטא יותר מכול את הגיוון הרב של התופעה, ואת השתרגותה למופעים תרבותיים שונים ולקהילות אלטרנטיביות, רעיוניות וחברתיות. אנו עדים לתופעות כגון פריחת המתקשרים והפופולריות העצומה של הרבנים המייצעים בענייני כלכלה לאילי הון; התקרבותם של אמנים למסורת וחזרתם בתשובה והיווצרותם של מעגלי דתל"שים - דתיים לשעבר - שהפכו למגזר בפני עצמו;¹⁰ העניין בקבלה ובנאו-קבלה¹¹ וכן הופעתן של דרכים רוחניות יהודיות חדשות, כגון שיטת ימימה;¹² הפופולריות הגואה של הצמחונות והטבעונות; והתרחבות היוזמות

8 לסקירת המגעד של היחס להלכה במעגלי הרוחניות העכשווית ראו אדם קלין אורון ומריאנה רוח-מדר, "חילוני להלכה, רליגיוזי למעשה: יחס הניו אייג' הישראלי להלכה", סוציולוגיה ישראלית, יב, 1 (תש"ע), עמ' 57-81.

9 לסקירה רחבה ומפורטת של "רנסנס היהדות" ראו אייר שלג, מעברי ישן ליהודי חדש: רנסנס היהדות בחברה הישראלית, ירושלים 2010.

10 ראו פוריה גל גין, הדתל"שים: מסע אל עולמם של דתיים לשעבר, תל אביב 2011. הספר סוקר בקצרה את התופעה וגם קיים כחלק ממנה. ראו גם מאמרו של הרב שמעון גרשון רוזנברג - שג"ר, "הדתל"ש: המתחלנינים החדשים ואתגרי הציונות הדתית", לוחות ושברי לוחות: הגות יהודית נוכח הפוסטמודרניזם, תל אביב 2013, עמ' 363-381. הרב שג"ר מוצא בעמדה הדתל"שית החדשה ביקורת על הדתיות הקשוחה והצפודה של ההורים, וסוג חדש של מסורתיות.

11 תנועות נאו-קבליות כגון "בני ברוך", ו"המרכז לקבלה" מושכות כיום עשרות אלפי תלמידים. "בני ברוך", בהנהגת הרב ד"ר מיכאל לייטמן, היא כנראה התנועה הדתית החדשה המצליחה בישראל. היא מציעה גרסה מעובדת של קבלת הרב יהודה לייב אשלג ומונה כמה רבבות תלמידים מחויבים. ראו שי בן-טל, "בני ברוך" - סיפורה של קבוצה דתית חדשה", אקדמות, כה (תש"ע), עמ' 149-169; יונתן מאיר, "גילוי וגילוי בהסתר: על 'ממשיכי' הרי"ל אשלג, ההתנגדות להם והפצת ספרות הסוד", קבלה, טז (תשס"ז), עמ' 151-258. "המרכז לקבלה" נוסד על ידי הרב פיליפ ברג ומרכזו הראשי בלוס אנג'לס. בארץ קיימים מספר מרכזים פעילים המושכים אלפי תלמידים. ראו Boaz Huss, "The New Age of Kabbalah: Contemporary Kabbalah, the New Age and Postmodern Spirituality", *Journal of Modern Jewish Studies*, 6, 2 (July 2007), pp. 107-125; Jody Myers, *Kabbalah and the Spiritual Quest: The Kabbalah Centre in America*, Westport 2007.

12 שיטת ימימה ("חשיבה הכרתית") מבוססת על הוראותיה של ימימה אביטל (1929-1999), ששילבה פסיכולוגיה ושפה קבלית והציעה לתלמידיה פרקטיקה אינטרוספקטיבית המיועדת לאפשר לפרט

למערכת כשרות אלטרנטיבית, שאינה חלק מהרכנות הראשית (ואתה גם גל של עריכת חופות שלא דרך הרבנות). כל אלה הם ביטויים הניזונים בבסיסם מאותה תופעה, והיא חיפוש אחר משמעות קיומית וסיפוק רוחני בהסתמך על סמכות פנימית. הנקודה החשובה במהלך הזה היא שהממד המאתגר ואף החתרני שלו כלפי המסורת נהנה לראשונה מאז קום המדינה מלגיטימציה רחבה. בתי מדרש שהקימו חילונים ושומרי מצוות כאחד הביאו שיח חדש ללימוד הגמרא וההלכה, ונכונות לקרוא תיגר על ההנחות הנלקחות כמושכלות ראשונים בכל לימוד "אמוני" של המקורות. קהילות תפילה חילונית הביעו רצון להתקרב למעגל ימי הקודש היהודי, אולם בדרכן ובתנאיהן. התנועות היהודיות הלא-אורתודוקסיות זכו לראשונה להרחבה משמעותית של שורותיהן, עד שכיום כשבעה אחוזים מאזרחי ישראל מזדהים כרפורמים או כקונסרבטיבים.¹³ גם החזרה בתשובה לבשה אופי חדש, והיא מתקיימת מתוך צורך רגשי וחיפוש חוויות רוחניות (ועל כן מוצאת את ביטוייה באופן מודגש בקהילות חסידיות כברסלב וחב"ד), או כחזרה בתשובה "חלקית",¹⁴ דהיינו אימוץ שמירת מצוות על פי בחירה אישית ומתוך פנייה לטעם האישי.¹⁵

ג.

לעיל עמדנו בקצרה על התנאים שאפשרו את המעבר ממסגרת קולקטיביסטית של יהדות ממלכתית לחיפוש רוחני עצמאי ופרטי. אולם כדי להסביר תופעה משמעותית כל כך יש לתאר גם את הגורמים שהביאו ליצירתה. השאלה המעניינת אפוא היא מדוע פנו חילונים רבים, שלא היה להם בעברם קשר ממשי עם המסורת, לחיפוש אינטלקטואלי ורוחני במקורות היהדות.

לכאורה, התשובה ברורה: היהדות נגישה וטבעית לישראלים יהודים. המורשת היהודית, אפשר להניח, היא המקום הראשון שבו יחפשו. ואולם אין זו תשובה מספקת, משני טעמים: ראשית, התנועה הציונית דחתה בכוח חלקים גדולים מהמסורת היהודית,

-
- להבין טוב יותר את מקורות הסבל שלו, ועל ידי כך להשתחרר מהם ולהגיע אל מהותו האמיתית, שהיא חיובית. הרב עודד דוד מתאר כך את השיטה: "מימיה זו שפה שחיבים ללמוד כדי להבין. הרב קוק קרא לזה 'הידיעות העליונות' - הידיעות שבאות מבפנים, שמביאות את האדם לוודאות פנימית, מה שנקרא 'השגה עצמית'. מושג מרכזי בתורה הזו הוא 'קשב'. היכולת לשמוע את הקול שבא מתוך האדם". עודד דוד, "להשפיע דרך קבלת הרב קוק", **מקור ראשון**, מוסף שבת, 2.9.2011.
- 13 כך עולה מנתוני סקר גוטמן-אביחי (יהודים ישראלים - דיוקן: אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל, 2009) שנערך ב-2009 ופורסם ב-2012, וכן מנתוני סקר המכון הישראלי לדמוקרטיה (מרד הרמוקרטיה הישראלית 2013) שנערך ופורסם ב-2013. על שניהם ראו את מאמרם של חנן כהן ותמר הרמן, "הרפורמים והקונסרבטיבים בישראל - פרופיל ועמדות", 19.6.2013, אתר המכון הישראלי לדמוקרטיה, <http://goo.gl/rCGZK4>.
- 14 כלשונו של שאול מייזליש, "תנועה או אופנה", **מקור ראשון**, מוסף יומן, 17.9.2010, עמ' 28. על נטיות אינדיבידואליסטיות וחיפוש רוחני כחלק מתהליך החזרה בתשובה מאז שנות התשעים ראו אסף שרעבי, "דתיות רכה" ודתיות 'קשיחה': המקרה של תנועת התשובה בישראל", יעקב ידגר, גדעון כ"ץ ושלום רצבי (עורכים), **מעבר להלכה: מסורתיות, חילונית ותרבות העידן החדש בישראל** (עיונים בתקומת ישראל, 7), קריית שדה בוקר 2014, עמ' 434-460.
- 15 דוגמה אחת מני רבות היא ריאיון עם הזמרת עלמה זהר, שמעידה ש"מצוות זו כבר בחירה. אני עושה את הדברים שאני מתחברת אליהם... אני שומרת חלק קטן מהמצוות: כשרות, שבת ועוד כמה". ראו בת אל חכם, "מתקלפת אל האמת", **מעריב**, מוסף ערב שבת, 28.2.2014, עמ' 6.

והרגש האנטי־דתי הונחל היטב בקרב הציבור החילוני הישראלי. אותו רגש היה יכול להמשיך ולהתקיים, למנוע כל התקרבות למסורת, ולנתב את המעוניינים בלמדנות אל עבר חוגי הפילוסופיה ואת המעוניינים ברוחניות אל עבר שדה האמנות או התרבות הרוחנית של הניו־איג'י. שנית, יש להבחין בחלקי המסורת הספציפיים שמקבלים דגש ברנסנס היהודי הנוכחי: התלמוד, הקבלה, החסידות. אין כאן חזרה לעניין של התנועה הציונית במקרא, וגם אין כאן עניין בהלכה. דהיינו, לא כל המסורת נמצאת מעניינת עבור הישראלים בזמן הזה, וממילא אין מדובר באימוץ "טבעי" של "היהדות", אלא

בברירה מדוקדקת, במודע או שלא במודע, בין חלקים שונים של המסורת. אם כן, מה מניע ויוצר את התנועה חזרה אל המסורת? נדמה לי שאפשר להצביע על כמה כוחות שונים שפועלים במשולב. ללא ספק, קריסת האתוס הציוני הרפובליקאי ועלייתו של אתוס ליברלי (כלכלי וחברתי) יצרו ריק ערכי שדרש תחליף. התפרקות המטא־נרטיב הציוני (ואתו גם זה הסוציאליסטי) גררה תנועה של חיפוש אחר סיפור חלופי כדי לעצב בעזרתו תמונת עולם.¹⁶ יש לזכור שלא מדובר רק בבקשת תחליף למסגרת ערכית שחסרה: האתוס הציוני הרי התיימר בדרכו לגבש זהות יהודית דווקא, ליצור יהודי חדש הנהנה מלגיטימציה היסטורית והמוצג כאלטרנטיבה ליהודי המסורתי וה"גלותי". עם התפוררותו של אותו "יהודי", עלה הצורך לכוון מערכת יחסים מעודכנת בין הישראלי שאינו שומר מצוות ובין מורשתו.

נוסף על כך, הפרופיל החברתי של רבים מאנשי ההתעוררות היהודית, בעיקר בתחילתה, היה פרופיל מסוים מאוד. הם היו מבוגרים, אמידים, משכילים, יוצאי עדות אשכנז.¹⁷ אלו אזרחים ישראלים שהגיעו בעיקר מהשכבות שידעו אז גשוג כלכלי מחד גיסא וחוו את תחילת ירידת כוחם כהגמוניה תרבותית ופוליטית בישראל מאידך גיסא.¹⁸ חלק מבני קבוצה זו הרגיש צורך לפנות לאפיקים חדשים של צבירת הון סימבולי, ומנגד ראה אפשרות ורשות לעצב לעצמו את הקשר שלו עם המסורת, ובמידה רבה אף את המסורת עצמה. העניין במסורת קשור אפוא גם לניסיון לשמור על עמדת עליונות הגמונית.¹⁹

- 16 כך דורש גם שלג (לעיל הערה 9), עמ' 100.
- 17 ראו נתונים אצל שלג (לעיל הערה 9), עמ' 47. יש לציין שההתעוררות היהודית המתוארת כאן מגוונת מאוד, וחלקים שונים ממנה מושכים מגזרים שונים. תנועות הנאו־קבלה, למשל, מושכות רבים מיוצאי ברית המועצות; העיסוק בפיוט מושך יוצאי עדות המזרח וכו'. נוסף על כך, ככל שהתפתחה התנועה כך גדל והתגוון הציבור הלוקח בה חלק, וכיום תהיה זו טעות להגביל תנועה חברתית זו לפלח יחיד באוכלוסייה או למעמד סוציו־אקונומי מסוים.
- 18 הכוונה למה שברוך קימורלינג כינה "אחוסלים": אשכנזים, חילונים, ותיקים, סוציאלי־דמוקרטים עד ליברלים – ראו ברוך קימורלינג, קץ שלטון האחוסלים, ירושלים 2001. ראו גם דיונה של ורצברגר על כך: ורצברגר (לעיל הערה 4), עמ' 32; וכן Yaakov Ariel, "Jews and New Religious Movements: An Introductory Essay", *Nova Religio*, 15, 1 (2011), p. 18.
- 19 במאמר ביקורת על ספרו של אדם ברוך מה נשמע בבית (אור יהודה 2005), שפורסם בינואר 2005, נומד אביעד קליינברג בצורה מבריקה על המשיכה של המסורת עבור חילונים. קליינברג משתמש בברוך כדי להדגים את מצוקתו של האליטיסט שמוצא עצמו בחברה צעירה כמו זו הישראלית, "נטולת השורשים, הבורה, הפרובינציאלית". כל אליטה זקוקה להיסטוריה, למושלת, לייחוס. על פי קליינברג ישראלים שונים מוצאים לעצמם שורשים שכאלה (דהיינו, הון סימבולי שכזה) בתורת ישראל. את אלה מכנה קליינברג סנובים: "הייתי אומר שאדם ברוך הוא סנוב. המלה הזאת היא קיצור של הביטוי הלטיני 'סינה נוביליטטה', ללא אצולה. הסנובים לא היו אצילים, אבל גם חלק מן 'האספוסף' לא רצו להיות. בארץ, הסנוביות הזאת באה לידי ביטוי לעתים ברבקות ברת – לא מתוך אמונה בבורא העולם, חלילה (מי שטעם ממעיינות השכחה של המודרניות אינו יכול להאמין

לכסוף, ובאופן ששם את דעיכתו של האתוס הציוני באור אירוני, התגברותה של הלאומיות גם לה היה חלק בפנייה למסורת. התפרקותו של המטא־נרטיב הציוני הקולקטיביסטי גררה אחריה נסיגה מהיומרה לכונן דמוקרטיה המכבדת את זכויותיהם של "כל אזרחיה בלי הבדל דת, גזע ומין", כמאמר מגילת העצמאות. לא כיוון חברת מופת סוציאליסטית ודמוקרטית הועמד במרכז ה"ישראליות", אלא יהדותה של החברה בה, של תושבי ארץ ישראל. המכנה המשותף הציוני הוחלף בזה היהודי. בד בבד, עלייתו ונפילתו של המשא ומתן להסדר שלום עם הפלסטינים הביאו להעצמת הרגשות הלאומיים, מתוך הדגשת הקשר בין האומה הישראלית לדת היהודית. הסכם אוסלו איים להוציא את שטחי יהודה ושומרון משליטתה של ישראל, ועורר מודעות היסטורית ודתית למעמדם של אלה בדברי ימי היהדות. קריסת תהליך אוסלו באינתיפאדה השנייה הביאה ישראלים רבים נוספים לאמץ תפיסה שהציבה את האתנוס (וזכויותיו, וביטחונו) במקום גבוה בסולם הערכים. במקביל לליברליזציה של המרחב הציבורי התרחשה אפוא גם עלייתו של אתוס אתנו־לאומי. הרצון להטעין אותו בתוכן הובילה רבים לעניין מועצם במורשתם (ראו להלן עוד על עליית האתנו־לאומיות).

עם זאת, יש להבין כיצד הם מתעניינים במורשתם. כאמור לעיל, הם אינם חוזרים בתשובה. למעשה, רבים מהם אף אינם מקבלים את דבר ההלכה האורתודוקסית באשר להגדרתה של היהדות עצמה. בסקר גוטמן־אבי חי 2009 ציינו 51% מהנסקרים שזהותם היא "יהודי" לפני "ישראלי" (ו־41% ענו להפך), אך אלה שמגדירים זהות יהודית כ"שייכות לישראל ולעם היהודי" רבים יותר מאלה שמגדירים אותה כ"עמדות אורתודוקסיות לגבי השאלה 'מיהו יהודי'" (3.3 לעומת 1.9, בהתאמה, בסולם דרגות של 1-4).²⁰ החזרה אל המסורת אפוא אינה אימוץ האורתודוקסיה. כאמור לעיל, העניין הוא בתלמוד, בקבלה ובחסידות - לא בהלכה.

הסיבה לכך פשוטה: ההתעוררות היהודית מתרחשת כבר במסגרתה של אותה תודעה ליברלית ואינדיבידואליסטית שפירקה את המטא־נרטיב הציוני והביאה לחיפוש אחר משמעות מלכתחילה. אין כאן נסיגה מהכיוון הליברלי ויצירתו של מבנה קולקטיביסטי חדש, שיחליף את הציונות, אלא המשך הרוח הליברלית באמצעים אחרים. ושוב: התלמוד, הקבלה והחסידות מאפשרים פיתוח של זהות דתית אישית, תרבותית או רוחנית, ללא הכרח במחויבות כלשהי לכלל.²¹ מנגד, גם עלייתה של האתנו־לאומיות משמשת בעיקר מדרגה להגבהת האגו, ואינה מחייבת דבר במישור החברתי. נעים לנו מאוד לחשוב עצמנו לעם סגולה ולקבל לגיטימציה להפליית לא־יהודים לרעה. אין כאן אידאולוגיה המחייבת סולידריות עם הזולת.

באמת בכורא העולם), אלא מתוך בוז להמון, לעם הארץ שאינו יודע עוד 'צורת אות', שכרסו ריקה מש"ס ומפוסקים. דבקות בדת להכעיס, אמונה ללא אמונה. חישובו על עגנון ועל ליבוביץ'. חישובו על ברוך". אביעד קליינברג, "לאנשים כמונו יש תרבות. לאנשים שאינם כמונו יש סגנון, במקרה הטוב", הארץ, מוסף ספרים, 26.1.2005.

20 דו"ח יהודים וישראלים: דיוקן, קרן אבי חי, 2009, עמ' 63, 68.

21 "פרדוקסולות יש ביהדות, לפחות בגרסתה ה'תרבותית' הנוכחית, גם רכיב מתאים לעולם האינדיבידואלי של דורנו. בשעה שהציונות והסוציאליזם הן תפיסות עולם קולקטיביסטיות מובהקות, את היהדות ניתן לתרגם גם תרגום יחידני, שיכול להעשיר את עולמו של היחיד בלי שייחייב אותו למעשים (כל עוד הוא מתעלם מהרכיב ההלכתי). וכך, תלמידי בתי המדרש של השנים האחרונות יכולים להרגיש שזהותם אינה ריקנית, בלי להתחייב התחייבויות מעשיות כבודת משקל כפי שהם נדרשו לעשות בעידן הציונות הסוציאליסטית". שלג (לעיל הערה 9), עמ' 103.

התגוננותו של השדה היהודי, הכוללת עניין הולך וגובר של חילונים בתוכני מסורת (ולא פחות חשוב: פתיחות הולכת וגוברת מצד שומרי המצוות, ובכללם חרדים, כלפי התרבות החילונית) היא סימפטום למרחב ציבורי מבוזר שמקור הסמכות המנחה את חבריו הוא פנימי ואינדיבידואלי. לכן גם אין כאן "הדתה" במונח הפשוט של המילה, אלא אדרבה – המשך החילון, כל עוד נבין שחילון אין משמעו אתאיזציה, אלא הפקעת הסמכות באשר לחיי הנפש של הפרט ממוסדות הדת.²²

למיטב הכרתי המגמה הזו לא תשתנה. תקוות מהז'אנר הקוקניקי בדבר התפכחותם של החילונים וכניסתם ההמונית תחת עול תורה ומצוות עתידות להכזיב. המגמה הליברלית, המוצאת את מקורות המשמעות, הסמכות והזהות שלה בפנימיותו של הפרט, לא תשנה כיוון, ואינה אלא הביטוי המקומי לתהליך של הפנמה וסובייקטיביזציה שעובר על המערב המודרני כולו. ההתעוררות היהודית הנוכחית מתקיימת כחלק ממצייאות מופרטת שבה מקור הסמכות הדתית הוא פנימי, ומעוצבת בהתאם לכך. אנו עתידים לחזות בצבעים רבים נוספים שיתווספו לקשת היהודית.

ד.

אולם זוהי רק מגמה מרכזית אחת, כאמור. מגמה שנייה נובעת בחלקה מאותן התפתחויות חברתיות, אך יונקת ממקורות שונים, והכיוון התרבותי-חברתי שאליו היא שואפת הוא כיוון הפוך. אני מתכוון לעלייתה של התפיסה האתנו-לאומית בישראל, כתחליף מהותני למסגרת האזרחית שכוננה הציונות. אחד הביטויים המרכזיים למגמה זו הוא התשוקה המתעוררת אל הר הבית, הנעה בין רצון להפגנת הריבונות הישראלית עליו כפי שהוא, לבין שאיפה להגשמה המילולית של חזון הגאולה הפוליטי של הנביאים. אשתמש בהתגברותה של תשוקה זו כדי להצביע על התעצמותה של התפיסה האתנו-לאומית, שכן מחד גיסא היא בולטת וקל להבחין בתמורות שחלו בה, ומאידך גיסא היא עומדת על מרכיב ותיק ומהותי בלאומיות האתנית היהודית-ישראלית.

בכל הנוגע לתנועת שוחרי הר הבית, יש לשים לב שאין מדובר בתנועה המורכבת משומרי מצוות בלבד. למעשה, כפי שיובהר מיד, הערגה למקדש קשורה קשר מהותי לשאיפות לאומיות דווקא, ונבנית על פי הדגם של המדינה המודרנית ומשטר הדמוקרטיה העממית.²³ עוד לפני קום המדינה חילונים לאומנים הם שנאבקו באופן אקטיבי, ואף לחמו ממש, למען כינונו של בית המקדש, כחלק מהמאבק לקוממיות לאומית. כבר בתש"א פורסמה בגיליונות במחותרת (כתב העת הראשון של הלח"י)

22 ואכן, בכל הנוגע למרחב הציבורי במדינה נראה שחוקים שכוונתם הייתה לכפות צביון דתי על המרחב הציבורי נמצאים מאז שנות השמונים בנסיגה. כך באשר לפתיחת בתי עסק בשבת, גידול חזיר ומסחר בו (למרות "חוק החזיר" מ-1962), מכירת חמץ בחול המועד פסח (למרות "חוק התמץ" מ-1986), כשרות אלטרנטיבית לרבנות (למרות "חוק איסור הונאה בכשרות" מ-1983) וכמובן נישואין מחוץ לרבנות: בקפריסין, על ידי ארגונים המציעים חופות אלטרנטיביות כגון "הווייה" ו"טקסים" או בתנועות הלא-אורתודוקסיות.

23 מובן שהדת היהודית אינה נפרדת באמת מהלאום, אולם אפשר בכל זאת להבחין בין שאיפה שבמרכזה עומדת עבודת ה', על מגוון דרכיה, לבין שאיפה שבמרכזה עומדים העם, אחרותו וריבונותו על ארצו. כשאני מדבר על שאיפה לאומית, להבדיל מדתית, כוונתי לזו האחרונה.

רשימת "עיקרי התחיה", שחיבר אברהם (יאיר) שטרן (בשיתוף אחרים), ואלה שימשו החוקה האידאולוגית של הארגון.²⁴ העיקר האחרון, שמנינו י"ח, מכריז: "הבית - בניין הבית השלישי כסמל לתור הגאולה השלמה". שטרן עצמו הושפע מהערגה למקדש שהייתה מרכזית ביותר בעולמו של אורי צבי גרינברג - שניהם ראו במקדש יסוד מרכזי בתחייה הלאומית של עם ישראל.

את שטרן המשיך אחרי מותו ישראל אלדרד (שייב). כאידאולוג הראשי של הלח"י הבחין אלדרד בין הציונות המשיחית של התנועה שבה היה חבר לבין הזרמים הציוניים האחרים. עבורו מטרת הציונות היא הקמת מלכות ישראל הנוולדת מתוך האורגניזם הלאומי הישראלי ועל פי הצופן הגנטי הייחודי לו. על פי חזון ציוני זה הגאולה אינה רק שחרור משעבוד מלכויות, אלא היא שיבה הן ל"גבולות ההבטחה" (מן הפרת ועד ל'אור, על פי אלדרד)²⁵ והן למקורות המסורתיים, מתוך הענקת חיים למיתוס המקראי ומטען רוחני ישן-חדש לעם היושב בציון.

תפיסה לאומית זו, אשר במרכזה מלכות דוד ומקדש, המשיכה וקיבלה את ביטויה המפורט והשיטתי ביותר בכתבי שבתאי בן דב,²⁶ וממנו עברה אל יהודה עציון,²⁷ אשר ניסה להגשימה בפעילותו בהתארגנויות "המחתרת היהודית" של תחילת שנות השמונים. אולם מה שאפיין זרם שולי ורדיקלי בתנועה הציונית - געגועים להר ורצון לעלות עליו - הפך החל ממחצית שנות התשעים לנהר הולך ושוטף.

יש לזכור שהן לפני 1967 והן אחריה פסקו כל גדולי הפוסקים, חרדים וציונים-דתיים כאחד, שהעלייה להר אסורה מבחינה הלכתית. כך חזרו ושנו רבנים בכירים רבים (כגון הרבנים אי"ה קוק, צבי יהודה קוק, יוסף שלום אלישיב, עובדיה יוסף, מרדכי אליהו, אליהו בקשי דורון, משה עמאר, אברהם שפירא, צבי טאו ועוד). שינוי בקונצנזוס הרחב הזה הגיע רק ב-1996, כאשר בעקבות אירוע "סעודת המקדש" שערכה התנועה לכינון המקדש בתחילת אותה שנה פסק ועד רבני יש"ע שהעלייה להר מותרת, וקרא לכל רב "לעלות בעצמו וכן להדריך את בני קהילתו כיצד לעלות על פי כל גררי ההלכה".²⁸

24 ראו ברוך פלח, "כתב העת 'סלם למחשבת מלכות ישראל' - בין פואטיקה לפוליטיקה", חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בראילן, רמת גן, תש"ע, עמ' 83-85. פלח מפתח בעבודתו את השתלשלות הרעיון הלאומי-משיחי, ומגלה את דבר קיומו של זרם ציוני-משיחי, פחות או יותר קונסיסטנטי מבחינה רעיונית, שנמשך מייסוד ברית הבריונים בסוף שנות העשרים ועד המחתרת היהודית בשנות השמונים.

25 שם, עמ' 113. אלדרד מבקש לאמץ את "הראייה הרחבה של הארץ שהיא קודמת ל'מדינה זו' ושל העם שהוא חזק מ'ישוב זה', ושל ההיסטוריה שלנו כולה שהיא איריה מחמש שנים אלה (הרבנים נכתבו חמש שנים אחרי קום המדינה), ראייה זו בעודנו צמודים לארץ זאת ובירושלים זאת, ובעודנו חושבים בקטגוריות שלמדנו לחשוב בהן מפי נביא הדור, משירת אורי צבי גרינברג, קטגוריות של מלכות ישראל מנהר ועד ים וחזון בית דוד ומקדש רם". מתוך כתב העת סלם, גיליון יב, מצוטט שם, עמ' 114-115.

26 בן דב (1924-1978) שמר מצוות החל ממחצית חייו לערך, אולם ראה בכל עיון יהודי תאורטי - כפילוסופיה יהודית או כקבלה - סילוף של תורת ישראל. עבורו המישור הארצי הקונקרטי היה בעל חשיבות יהודית עליונה, והוא ביקש לעודד פעילות אנושית אשר תביא בכוח להגשמת ההבטחה האלוהית. ראו שם, עמ' 249-256.

27 עציון קיבל משבתי בן דב רשות והוראה לנסות לפוצץ את כיפת הסלע. ראו חגי סגל, 'אחים יקרים: קורות 'המחתרת היהודית', ירושלים 1987, עמ' 51.

28 ראו מוטי ענברי, פונדמנטליזם יהודי והר הבית, ירושלים, תשס"ח, עמ' 27. הפסק התפרסם שנה לאחר מכן בחוברת 111-112 של בטאון התנועה לכינון המקדש, יבנה המקדש (תשנ"ז 41) פסק ההלכה נמצא באתר "שיבה": <http://www.yeshiva.org.il:5773/forum/print>.

לא קשה להבין למה דווקא בזמן הזה גילו רבני הוועד שהעלייה להר מותרת. הסכמי אוסלו עוררו חשש ממשי שבמסגרת הוויתור על שטחים מארץ ישראל תחולק גם הריבונות בעיר העתיקה ובאגן הקדוש. ההיתר לעלות אל ההר המלווה בקריאה אקטיבית לעשות כן באים אפוא על רקע המאבק הלאומי שבו נתונה מדינת ישראל. ואכן, ככוונתי לטעון שהעיסוק ההולך וגובר בהר הבית ובבית המקדש בזמננו – כמו העיסוק בו על ידי קבוצת הרדיקלים הלאומיים שנמנו לעיל, לפני קום המדינה ואחריה – הוא בעיקרו ביטוי לתשוקה לאומית.

כך, כאשר יולי אדלשטיין, כיום יו"ר הכנסת, קובע ב־2012 כי "תפקידי הוא לעסוק בתהליך היומיומי, המחבר והבונה את עם ישראל, שמוביל לבית המקדש"; זאב אלקין מחזיק כי "חשוב להוציא אותו [את הר הבית] מהמשבצת של הדתיים ההזויים. צריך להסביר לשכבות רחבות בעם שבלי המקום הזה, חירותינו הלאומית איננה מלאה"; וגילה גמליאל גורסת כי "בית המקדש הוא תעודת הזהות של עם ישראל" – אין צורך לפנות אל משה פיגלין, אורי אריאל או אריה אלדר כדי לשמוע על נפלאות הבית השלישי.²⁹ הערגה לבית המקדש, כך נראה, נמצאת היום בלבה של מפלגת השלטון. אין בכך סתירה לאופיו החילוני של הליכוד, שכן אותה ערגה מייצגת כאמור חזון לאומי, לא דתי. מסכמת את העניין דווקא שומרת מצוות כציפי חוטובלי כשהיא טוענת ש"הקמת המקדש במקומו בהר הבית צריכה לסמל את הריבונות המתחדשת של עם ישראל בארצו... עלינו להעמיק את אחיזתנו בהר הבית כחלק מהעמקת אחיזתנו בארץ ישראל כולה".³⁰

בסקר מיוחד על הנושא שנערך ב־8 במאי 2014 במגזר הצינוני־דתי השיבו 75.4% שהם בעד "עליית יהודים להר הבית" ואילו 24.6% השיבו שהם נגד. נוסף על כך, 19.6% ענו שכבר עלו להר, ו־35.7% ענו שלא עלו אבל ככוונתם לעלות. כשנשאלו

asp?id=49886 על משמעות השינוי בהתייחסות לעלייה להר הבית בהקשר של פסק זה ראו אמנון רמון, "מעבר לכותל: היחס להר הבית מצד מדינת ישראל והציבור היהודי לגווניו (1967–1999)", יצחק רייטר (עורך), ריבונות האל והאדם: קדושה ומרכזיות פוליטית בהר הבית (מחקרי מכון ירושלים לחקר ישראל, 88), ירושלים 2001, עמ' 113–142.

29 ובכל זאת נביא ציטוט מפי חה"כ משה פיגלין שמדגיש את העניין. פיגלין קובע במפורש כי "העניין הוא לא עניין דתי, העניין הוא עניין ריבוני... אנחנו נמצאים כאן [על הר הבית] בשליחות לאומית. כל יהודי שעולה להר הבית, כל רגל יהודית שמתעקשת לעלות להר הבית משיבה את ריבונות ישראל לא רק להר הבית, אלא בארצנו כולה... המנוחה, סמל מדינת ישראל, תשוב בעזרת ה' במהרה בימינו להאיר במקדשנו". ראו "סיור מרגש עם חה"כ פיגלין בהר הבית", הערוץ של פיגלין באתר <http://youtu.be/wMoxHFHiFMY>, 23.2.2014, youtube.

30 הציטוטים לקוחים מרשימה בבלוג שלי, "הליכוד החדש ובית המקדש", לולאת האל, 3.12.2012, http://tomerpersico.com/2012/12/03/likud_temple, ובה נמצאים כל הקישורים למקורותיהם. אדגיש שוב שהקשר בין הלאום היהודי לדת היהודית הוא עמוק ומובהק, ועם זאת אפשר להבחין בדגש שניתן בבירור בדברי המצוטטים על הלאומיות הישראלית ולא על עבודת ה', ומשום כך אני קושר את דבריהם ללאומיות ולא לדתיות. עוד עדות למרכז הכובד הלאומי בדברור על המקדש אפשר למצוא בסקר שערך מכון "מאגר מחוות" לקראת פסח תשע"ד ובו נמצא שבתשובה לשאלה "עד כמה חשוב לך שיהודים יבקרו בהר הבית?" השיבו 45% מהציבור החילוני והמסורתי כי הרבר חשוב להם, ולעומתם השיבו כך רק 18% מקרב הציבור החרדי והחרד"לי (על פי הסקר 78% אחוים מהצינונים־הדתיים השיבו כי הביקורים חשובים להם). ראו נטעאל בנרל, "משהו חדש מתחיל על הר הבית", כיפה, 18.4.2014, <http://www.kipa.co.il/jew/holidays/passover/56511.html>. לאחרונה נשא דברים בשבח המקדש גם יוני בן מנחם, מנכ"ל רשות השידור, כאשר אמר שהוא מקווה ש"לרשת ב'... יהיה לה את הזכות לבשר בשידור חי על בניית בית המקדש השלישי והגעת המשיח".

"מהן הסיבות שיש להתבסס עליהן בעליית יהודים להר הבית?" ענו 39.2% מבני קבוצת הרוב, "הציונות הדתית הקלסית" (דהיינו לא ה"תורניים", שהם כ-20% מהציונות הדתית, ולא ה"ליברלים", שהם כ-10% ממנה), שיש לעלות "כדי לחוות באתר המיוחד", 54.4% ענו שיש לעלות על מגת לקיים "מצוות עשה ותפילה במקום", 58.2% ענו שיש לעלות מפני ש"עליית יהודים תעורר את העיסוק בנושא המקדש ומשמעותו", ולא פחות מ-96.8% ענו שהעלייה להר תהיה "תרומה לחיזוק הריבונות הישראלית במקום המקדש". הנתונים מצביעים אפוא במובהק על העניין הלאומי שבעלייה אל ההר, הרבה מעבר לעניין הדתי.³¹

ה.

הבה ננסה לשפוך אור על התהליך שאנו רואים לפנינו. אם לחזור לדברינו לעיל, הרי גם כאן אנו רואים את תוצאות התפרקותה של הציונות כמטא-נרטיב רפובליקאי. עלייתה של התפיסה הליברלית-אינדיבידואליסטית הביאה חילונים רבים לעניין מחודש במסורת היהודית, כחלק מהפרטת הדת והחיפוש הרוחני. אולם אחרים, חילונים כדתיים, היא מביאה לניסיון לשחזר את האחדות הלאומית שאבדה. דרך אחת לעשות כן היא על ידי פנייה למרכז משותף. הכמיהה לבית המקדש היא כאן ניסיון לאיחוי לאומי המתבצע על ידי הצבת נקודת ייחוס מרכזית. הנקודה אינה נבחרת באקראי כמוכּוּן, אלא מהדהדת געגועים בני שנות אלפיים, פורטת על זיכרונות תרבותיים הנוטעים בעומק התודעה הקולקטיבית.

הפנייה אל המקדש באה לקדם אחדות לאומית, אולם יש לשים לב שהיא אינה חזרה לקולקטיביזם אזרחי, אלא החלפתו של מודל הדמוקרטיה הליברלית כזוה של הדמוקרטיה העממית או האתנית, וזאת בעקבות החלפת תפיסת הפרט כאזרח במדינה בתפיסת הפרט כאיבר בקולקטיב עממי. היא אינה אלא נקודת שיא של תהליך רחב הרבה יותר, שבמסגרתו הלאומיות הציונית מוחלפת בעמיות (peoplehood) דתית-יהודית.

"גוש אמונים" היה ראש חץ לתהליך האתניפיקציה של הלאומיות היהודית,³² אך התהליך זה זכה לתהודה רחבה בחברה הישראלית רק מאמצע שנות התשעים (כמו ההתעוררות היהודית הפלורליסטית),³³ וצבר כוח ונוכחות עם המשברים ביחסי

31 "לא זויים מהבית", מוצש, 23.5.2014, עמ' 26-27. את הסקר ערך מכון "מסקר" (בניהולו של ד"ר עדו ליברמן), המתמחה במגזר הציוני-דתי, והוא התבסס על קבוצה של 500 איש מעל גיל 18, שנבחרו מתוך קבוצה של 1,332 משיבים בהתאם להשקפותיהם ההלכתיות השונות וההשתייכות הסוציולוגית. טעות הדגימה היא של 4.5%.

32 ראו קימרינג, מהגרים, מתיישבים, ילידים (לעיל הערה 4), עמ' 195-223. קימרינג שם דגש על פעילותו של "גוש אמונים", ורואה בו גיש אקטיבי ל"ייחוד" החברה הישראלית האזרחית. לעניות דעתי העמיות היהודית זכתה לאימוץ נרחב לא כל כך בשל מאמציהם של מקדמיה אלא משום התפרקותה של האלטרנטיבה ההגמונית (עקב תהליכים חברתיים וכלכליים כאמור לעיל) וחיפושים של אזרחי ישראל היהודים אחר מקור חליפי - ועמיד יותר - של זהות.

33 "באמצע שנות התשעים, שניות ספורות אחרי ההתנקשות בכהנא, הזרעים האידאולוגיים שהוא שתל וטיפח במשך שנים החלו לפרוח. הימין הקיצוני החדש, שהפך לתופעה האידאולוגית המשמעותית ביותר בישראל כיום, מאוחד על ידי סדר יום שעל פיו העקרונות הדמוקרטיים של המדינה כפופים

יהודים וערבים בישראל שהיו כרוכים בהתפוררותו המדורגת של תהליך אוסלו, בזמן האינתיפאדה השנייה ואירועי אוקטובר 2000.³⁴ אולם בבסיסו, כך אני מציע, עומד לא (רק) המאבק האלים בין יהודים לערבים בישראל, אלא כישלונה של הציונות לעצב מרחב ציבורי אזרחי-רפובליקאי ולהציע מודל חלופי של קיום יהודי, הנשען על אדני הדמוקרטיה וההומניזם האוניברסלי. לאחר שהניסיון להחליף את הזהות היהודית-דתית ב"יהודי חדש", ציוני, סוציאליסטי, לאומי ודמוקרטי נכשל, הישראליות היהודית קורסת אל יסודותיה הקמאיים ומאמצת מחדש את המסורת היהודית כמיתוס מכונן.³⁵

היניקה ממקורות עתיקים ומיתיים הופכת בעיני חסידיה את האזרחות בדמוקרטיה הישראלית למוסכמה משפטית טכנית, רדודה וזמנית אל מול ההשתייכות לאורגניזם הלאומי. הנסיגה מהחברה האזרחית אל "עם ישראל" נתפסת כמעבר מהפורמלי אל המהותי, מהארעי אל הקבוע, מהמלאכותי אל הטבעי ומהזמני אל הנצחי. מדובר אפוא במעבר אל אתנו-לאומיות הצבועה בקווים דתיים, המקדשת את האומה היהודית על חשבון מדינת ישראל ואזרחיה. אפשר לראות דוגמאות לתהליך רחב היקף זה בהתגברותו של השיח המבקש הכרה (על ידי חקיקה או מאומות העולם) בהיות מדינת ישראל "מדינה יהודית", בפקפוק המוצהר ב"יהדותם" של ישראלים בעלי השקפה פוליטית מהאגף השמאלי ובהתעצמות הביטויים הגזעניים והאלימים כלפי אזרחי ישראל הערבים. במאמר זה בחרתי כאמור להציג את התגברות השיח סביב הר הבית ובית המקדש כדוגמה מרכזית להתגבשותה של הכרה אתנו-לאומית.³⁶

לעקרונות האתנו-יהודיים". *Ami Pedahzur, The Triumph of Israel's Radical Right, New York 2012, pp. 204-205*.

34 שם, עמ' 205. על התעצמות נוספת של התהליך בעשור האחרון ראו שם, עמ' 208-209. לדיון על התפיסה הכוללת של מדינת ישראל כאתנוקרטיה ראו Oren Yiftachel, *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine*, Philadelphia 2006.

35 "עקרונות, הלאומיות יכולה להתקיים כשלעצמה, כאידיאולוגיה טוטלית עצמאית, או ליצור צירופים עם אידיאולוגיות אחרות (כגון ליברליזם, סוציאליזם או קומוניזם). ניתן לראות את עיקר המהפכה האמונית בכך, שהיא בודדה והוציאה את היסודות הדתיים מתוך הלאומיות היהודית-ישראלית (קרי, הציונות), ועשתה הכללה-מחדש (re-incorporation) של הלאומיות בתוך הדת, על הבסיס הפרימורדיאלי. זהו צירוף שאינו זר לציונות הדתית מאז ריינס ועד לרב קוק, אולם הוא היה קיים רק ברמה הסקטוריאלית והפרטיקולריסטית. 'גוש אמונים' הצליח להגדיר מחדש את הלאומיות היהודית-ישראלית כולה במושגים דתיים, כך שגם קבוצות חילוניות-לאומיות יכלו להזדהות מעתה עם האוריינטציה הקמאית, כשם שקבוצות חרדיות יכלו להרגיש בנוח עם הלאומיות היהודית על פי ההגדרה האמונית". קימרינג, מהגרים, מתיישבים, ילידים (לעיל הערה 4), עמ' 210.

36 מצד ציונים-דתיים השוחרים מקדש מדובר לא רק בהתגברותו של שיח אתנו-לאומי, אלא גם בתולדה של השבר שהולידו נסיגתה של ישראל מרצועת עזה וחורבן יישובי גוש קטיף. כאן הנרטיב הקונקנטי המדבר על גאולה שאין לה הפסק נקלע למשבר חריף, וכמוהו תפיסתו את המדינה החילונית, כאילו על גבה החומרי תיתכן התקדמות מלאה לקראת אותה גאולה. עבור סרוגי-כיפה רבים הפנייה אל הר הבית מחליפה הן את האמונה בהתקדמות קמעה-קמעה והן את תפיסת הקדושה של המדינה, בהציבם כבר עכשיו את היעד הסופי, ובחריגתם, בתפילה על ההר, מהחוק הישראלי ומהוראות הרבנות הראשית. האתוס הקונקנטי שכולל התקדמות עקב בצד אגודל לקראת הגאולה ותפיסה "ממלכתית" (במלעיל) של המדינה, נוגח לטובת פרטיזניות משיחית אשר במסגרתה הר הבית ובית המקדש אמורים לשמש דבק פלא, המתקן את שבוי ההיסטוריה היהודית המודרנית ומאחה את עם ישראל - להרחבה ראו מאמרי "גאולה, הו גאולה", *מוסף הארץ*, 14.11.44, עמ' 44-47. לפנייה אל הר הבית בקרב הציונות הדתית ישנם עוד כמה גורמים מלבד הכמיהה ללאומיות אחדותית ולתחליף למטא-נרטיב הציוני מחד גיסא והקוקסיטי מאידך גיסא. כפי שכתבתי בעבר, גם השאיפה ההיפר-נומית לקיים מצוות רבות ככל האפשר משחקת תפקיד (למשל אצל הרב ישראל אריאל), וכן השאיפה האנטי-נומית להיפטר מהמצוות או לפחות מהייבוש והרפטטיביות של ההלכה

הערגה להר הבית ולבית המקדש משמעותית במיוחד מכיוון שמדובר בנגיעה בנקודת התורף של הגעגועים היהודיים זה כמעט אלפיים שנה. ברצוני להציע שלמיתוס קולקטיבי וארוך-חיים יש כוח משלו. כוונתי היא שאימוצו אינו מתמצה בפנייה למכנה משותף של זהות תרבותית המשמש אמצעי למען מטרה אחרת, במקרה זה אחדות לאומית. הפנייה אל הזהות היהודית הקמאית נובעת לא רק מהצורך החברתי שהתעורר, אלא גם מכוחו של המיתוס עצמו, ממשקעי הזיכרון שקשורים בו והכוח הדתי-פסיכולוגי שהוא מפעיל על הכרותיהם של בניו ובנותיו. כמו מנגינת ילדות נשכחת שנשמעת לפתע שוב, להר הבית יש כוח למלא מחדש אפיקים שיבשו בתודעתנו הפרטית והקולקטיבית ולסחוף אותנו. מעבר להסברים הסוציולוגיים (ולא בלי חשש להישמע יונגיאני יתר על המידה) נדמה לי שאסור להתעלם גם מהרובד התת-הכרתי הזה.

בפסקה שהפכה למפורסמת התריע גרשם שלום מפני כוחה של שפת הקודש, שהשימוש בה לא יאפשר לאלוהים להיותר אילם.³⁷ הר הבית ומקום בית המקדש אינם רק מילים; אחרי מלחמת ששת הימים הם אתרים פיזיים הנמצאים בריבונות ישראלית. הפנייה אליהם אינה אפוא בגעגוע או לחישה בלבד, והנגיעה בהם אינה רק תאורטית. במקום אחר תהה שלום "האם יהא או לא יהא ביכולתה של ההיסטוריה היהודית לעמוד בכניסה זו אל תוך ההיסטוריה הממשית בלי לכלות עצמה בתביעה המשיחית שהועלתה ממעמקה"³⁸. כאשר הר הבית משמש טוטם לאומי שסביבו יש להתאחד, השאלה של שלום מקבלת משנה תוקף.

1.

באמצע העשור השני של המאה העשרים ואחת חווה החברה הישראלית חזרה רחבת היקף אל המסורת היהודית. שני כיוונים תרבותיים, הופכיים ומשלימים, כאמור, מתגלים לנגד עינינו: האחד ליברלי ופרוגרסיבי, מופרט ומגוון, האחר לאומני וקולקטיביסטי, אחדותי ומיתי.

גילוייה המחודש של המורשת היהודית, בין כאוצר אינטלקטואלי ובין כמשאב רוחני, מבשר על שבעים פנים ומעלה שתזכה בהם היהדות הארץ ישראלית. מדובר בשילוב של מסורתיות מתונה עם חיפוש רוחני רליגיזי המוצאים את סיפוקם מחוץ לגדר המסדר הדתי.

מנגד, הערגה להר הבית היא מימוש של רצון לאחדות לאומית המוצא את ביטויו ואת כוח חיותו בסמלים דתיים. כמו העניין החילוני באוצרות המורשת גם הוא נולד

(כגון אצל ח"כ משה פייגלין). נוסף על כך, רבים עולים אל ההר כחלק מהרוחניות הניו-אייג'ית המופרטת, דהיינו כדי לזכות לחוויות רוחניות פרטיות. על כל אלה ראו הרשימה "בית המקדש כבקשתך - על היצירים מהם מורכב געגוע", לולאת האל, 11.8.2011, http://tomerpersico.com/2011/08/11/template_as_empty_signifier

37 הוא כתב זאת במכתב אל פרנץ רוזנצווייג מ-26.12.1926. ראו גרשם שלום, עוד דבר, ערך אברהם שפירא, תל אביב 1992, עמ' 59-60.

38 גרשם שלום, "להבנת הרעיון המשיחי בישראל", דברים בגו, ערך אברהם שפירא, תל אביב 1990, עמ' 190 (פסקת הסיום של המאמר).

מתוך שיברון הרפובליקאיות הציונית ההגמונית, אולם שלא כמוהו הוא מעוניין שלא להמשיך את המסע הליברלי מתוך אימוץ זהות יהודית מגוונת ומופרטת, אלא לאחד מחדש את האומה תחת מרכזו (המכונה פעמים רבות "לב") אחד. העורגים למקדש כמהים לעם אחד וללאום מאוחד. שלא כחרדים או חרד"לים, ובהתאם לאופיים הלאומי, הם אינם חוששים מהמודרנה, ואין להם בעיה לכוא במגע עם העולם המתועש והמתקשר. אולם הם דוחים את ערכיו משתי בחינות חשובות: הם קמים כנגד האינדיבידואליזם החרפי וכנגד הרה-מיתולוגיזציה שמאפיינים אותו.

בשלב זה קשה לקבוע איזו מהמגמות האלה תתגלה ככת קיימא ותשפיע השפעה מכרעת על החברה בישראל, ואף על מדינת ישראל כולה. העניין המחודש והמופרט במסורת וברוחניות הוא חלק מתנועה תרבותית רחבת היקף העולה מתוך ההיגיון הפנימי של המערב המודרני עצמו, והיא תתקיים כל עוד הוא מתקיים. עלייתה של הלאומיות האתנית, ובכללה הפנייה אל בית המקדש, מתכתבת עם הלאומיות בצורתה המודרנית, אולם נשענת על משקעים תרבותיים קדומים וערגות בלתי ממומשות המלוות את התרבות היהודית זה אלפי שנים. שתי המגמות מציעות תחליף להגמוניה הציונית המתפוררת, ושתייהן סוחפות אחריהן אליטות בחברה הישראלית בזמן הזה. מן הסתם, גורלן תלוי לא מעט בתנודות הפוליטיות והמדיניות המקומיות והגלובליות. אפשר גם לקוות שבהיות שתי המגמות האלה נטועות היטב בהוויתיהם של מקדמיהן, במקום קריעה או מאבק תהיה אפשרות להפריה הדדית ביניהן. לכאורה הסיכוי שהמחלוקת הזאת לא תגיע לכדי מאבק הוא קטן, והתכתשויות מינוריות כבר נרשמות פה ושם. עם זה יש לזכור, כאמור לעיל, שהכיוונים שמושכות אליהם המגמות הללו לא רק מנוגדים, אלא בהחלט גם משלימים: רוחניות פרטית נדרשת לקהילה, לסולידריות ולמורשת עשירה, וקולקטיביזם מיתי נדרש לזווית אישית, ליצירתיות ולמודרניות.