

## אמנון רז־קרקוצקין

### "אין אלוהים, אבל הוא הבטיח לנו את הארץ"

האבחנה בין "חילונים" לבין "דתיים" היא אחת הדרכים המקובלות לתיאור החברה הישראלית והתרבות הישראלית. הבחנה זו מוצגת לא אחת כמאבק בין שתי ציביליזציות מנוגדות, או בין "דמוקרטיה" לבין "תיאוקרטיה". יתר על כן, בשיח המוגדר כ"חילוני" ו"שמאלי" מוצגת פעמים רבות הבחנה זו כמקבילה או אפילו זהה לוויכוח בין "מחנה השלום" לבין "המחנה הלאומי". נכון שבעיקר מאז שנות השבעים, רבות מהקבוצות הדתיות אימצו בהדרגה קו ימני, ונכון שקבוצות לאומניות־דתיות עמדו בחזית מפעל ההתנחלות בשטחים הכבושים. ואולם הבחנה זאת, יותר משהיא מתארת את המציאות או מספקת לה הסבר, היא מבנה אידיאולוגי, ביטוי מובהק של האוריינטליות המנחה את כל הדיכטומיות (או ה"שסעים") הנהוגות ברגיל לשם תיאור החברה הישראלית: יהודים־ערבים, אשכנזים־מזרחים כמו גם חילונים־דתיים. אין מקום להמעיט בהערכת הסכנות הגלומות בימין המתנחל, אבל הניסיון להסביר היבטים אלה כ"נובעים מהדת" הוא חסר שחר, והוא מונע בירור של מה שעומד מאחרי הקטיגוריה "חילוני". אדרבא, מה שאיפשר את עלייתה של הפרשנות הלאומנית־דתית הוא התודעה הגלומה בתוך המסגרת המוגדרת כ"חילוניות", ומיוצרת מחדש שוב ושוב בהגדרה המציבה חילונים מול דתיים. ההגדרה חילונים־דתיים תמוהה בוודאי במצב שבו הנציגה המובהקת של החילוניות היא תנועת "שינוי", אבל עובדה היא שחרף ערכיה הלאומניים־ימנים, היא מוצגת פעמים רבות כ"שמאל".

עצם המושגים של "הוויכוח החילוני־דתי" בישראל מגרירים את גבולות הקולקטיביות כיהודית בלבד, ומנציחים את הדרתם של אזרחיה הערבים של המדינה. הם נמצאים מחוץ לדיון על "חילוניות". ככל הביטויים וההזרמנויות שבהן הוויכוח בין "דתיים" לבין "חילונים" מיוצר ומשוכפל (במערכת הפוליטית, באקדמיה, במדיה וכו'), המשתתפים הם באופן בלעדי יהודים, ובעיקר אשכנזים. ערבים אינם מהווים חלק מהדיון, אפילו אם הם אחוזים בגישות סקולריות. הם אמורים לדבר רק על ענייני ערבים. הקטגוריות "ערבי" ו"חילוני" נתפסות כקטגוריות המוציאות זו את זו. האבחנה בין ערבים חילונים

פחות רעים) לבין ערבים דתיים (רעים ומסוכנים יותר), היא חלק משיח השליטה, לא חלק מהשיח הציבורי. אקט הכינון של ה"חילוני" מבוסס על שלילת הערבי, ומתוך כך שלילה של כל אפשרות חילון כיצירת מרחב משותף לבני קבוצות שונות. אתה חילוני או דתי, משמע אתה יהודי, משמע אינך ערבי. מכאן חולשתו של המושג "חילוני" בחברה הישראלית: הוא איננו מכונן לחזון אזרחי, כזה הכולל יהודים, ערבים ואחרים. הנושא, אם כן, איננו סקולריזם אלא לאומיות יהודית. לא רק שהוויכוח הזה איננו מאיים לפורר את האומה, כמו ששבים ומזהירים אותנו, הוויכוח הזה דווקא מייצר אותה ומגדיר את גבולותיה. ה"אומה" הרי איננה גוף מונוליטי או נרטיב אחדותי – ה"אומה" נוצרת ומדומיינת סביב הוויכוח בין דימויים שונים שלה, ויכוח ההופך את הגבולות למובנים מאליהם. הוויכוח בין חילונים לדתיים מלווה את הציונות מראשיתה, והוא שימש בשלבים השונים שלו גורם חשוב בהגדרת מטרותיה ומדיניותה. הוויכוח היה ועודנו מרכזי לתהליך הגדרתה של ישראל, ולדימוין המרחבים הגיאוגרפי והציבורי כיהודיים באופן אקסקלוסיבי. הוויכוח נגע תמיד לשאלות משמעותיות ביחס לעיצוב מקומה של המסורת היהודית במרחב הציבורי היהודי: שבת, שמטיה, כשרות, וכן שאלות שמקבילות להן נמצא גם בחברות אחרות, כמו דיני אישות. בפועל מדובר בשני חזונות של חברה יהודית, בוודאי לא בחזון אזרחי מול חזון לאומי-דתי.

חשוב לזכור כי התודעה הלאומית-היסטורית, המוזהה כחילונית, היא בעצמה בגדר פרשנות למיתוס התיאולוגי היהודי-נוצרי. היא מבוססת על ראיית ההתיישבות הציונית והריבונות על הארץ כשיבת היהודים לארצם, כהשלמתה של ההיסטוריה היהודית והגשמת התפילות היהודיות לגאולה. התודעה הלאומית לא היתה מבוססת על ניתוק מהתפיסה התיאולוגית, אלא על ראיית הלאומיות כפרשנות האקסקלוסיבית של מיתוס זה, כסוג של התגלות הממחישה את תכניו האמיתיים. הציונות החילונית אמנם קראה תיגר כנגד המסורת היהודית, והגדרה עצמה על בסיס שלילה נחרצת של כל מה שהוגדר כ"דת", אבל היא עשתה זאת תוך ראיית הלאומיות עצמה כפרשנות האולטימטיבית של המיתוס הדתי, המבוססת על חזרה אל המקורות התנ"כיים של היהדות. מוטיבים דתיים קיימים בתנועות לאומיות רבות, ותפיסה של גאולה גם היא מאפיין יסודי של רוב המיתוסים הלאומיים, כמו גם הקולוניאליים. התודעה הציונית המוגדרת כ"חילונית" אינה מתייחדת בכך שהתרבות הלאומית נותרה רוויה בסמלים דתיים, אלא בכך שהמיתוס הלאומי עצמו הוא בגדר פרשנות ישירה של המיתוס התיאולוגי היהודי-נוצרי. מה שהוגדר כ"חילון" לא בא לידי ביטוי ביצירת תודעה המנותקת מן המסורת הדתית, והלאומיות אינה תחליף לדת, אלא פרשנות של התפיסה הדתית ובעיקר של התנ"ך. באופן בוטה ניתן לסכם את התודעה הציונית החילונית כ"אינן אלוהים, אבל הוא הבטיח לנו את הארץ". זה מה שהבריל אותה מהציונות הדתית אשר קבעה כי אלוהים

אכן קיים ו"גם הבטיח לנו את הארץ". בשני המקרים, הארץ דומיינה בהתאם למיתוס של הארץ, כנטולת היסטוריה משל עצמה, נטולת תרבות משל עצמה. בשתי מערכות החינוך הממלכתיות נלמדת רכישת מערת המכפלה כעדות לזכות על הארץ.

אין פירוש הדבר שהתודעה הלאומית החילונית ממשיכה את המחשבה היהודית ה"מסורתית". במונחים מסוימים תופעות שונות שהתפתחו בתוך הציונות ובכיווניה המרכזיים ניוזו והמשיכו זרמים שהתפתחו ביהדות קודם לכן, אבל במישור העקרוני – ניסוחה של התודעה היהודית כלאומיות טריטוריאלית במובן המודרני של המלה משקפת מפנה מהותי, המבוסס על התאמת התפיסה היהודית לתפיסה הפרוטסטנטית היסודית: ה"שיבה" של היהודים בתפיסה הציונית התייחסה לאותו הקשר שהיה מוקד האידיאל הפרוטסטנטי – ארץ הקודש בתקופת בית שני, תקופתו של ישו הנוצרי, ונוסחה באותם מונחים, שפת הרומנטיקה האירופית. גם הפנייה הציונית אל התנ"ך, תוך שלילת הספרות היהודית הבת־מקראית, הולכת בעקבות העיקרון הפרוטסטנטי של "כתבי הקודש לברם". דימוינה של הארץ בתרבות הציונית הלך בעקבות דימוי נוסעים, חוקרי מקרא וארכיאולוגים נוצרים. את מקום הדימוי של הכנסייה הקדומה החליפה בספרות הציונית הקהיליה היהודית הריבונית של תקופת המקרא, אבל זו תוארה על בסיס אותם דימויים, כמקור של תרבות המערב – ותוך הנגדתה המפורשת לתרבות הערבית־מוסלמית.

הנקודה החשובה היא שניסוחה של התודעה היהודית כלאומית טריטוריאלית, כמיתוס פוליטי רומנטי, משמעותה פנייה למודל זה. ההשקפה הציונית נבדלת מגישות נוצריות רדיקליות אלה (הממשיכות להנחות חוגים מרכזיים בארצות הברית), בכך שהיא רוחה את התקווה להתנצרות היהודים. ואולם, גם בהשקפה הציונית־חילונית אמור היהודי לעבור טרנספורמציה, להפוך ל"יהודי חדש" מערבי ולכפור במעמד ההלכה בשם חזון אוניברסלי. מה שמוגדר כ"חילון" פירושו אימוץ מערכת דימויים ותפיסה היסטורית נוצרית מובהקת.

המדינה עצמה מוגדרת כמימוש החזון המשיחי. המדינה נתפסה כמכשיר שנועד לממש את הגאולה, פעילות מתמדת של הלאומת היהודים והלאמתה של הארץ. החילון לכאורה בא לידי ביטוי בסֶקֶרְלִיזַצְיָה של המדינה. סמלי המדינה, ובפרט הדגל, מבטאים את ההיפוך המוחלט ממה שמייחסים לחילון: הדגל מבוסס על הטלית, הסמל המובהק של הממד האישי ביהדות, הטלית בה עוטף עצמו המאמין בעומדו לפני בורא עולם. הפיכתה של הטלית לדגל משמעותה שלילת כל בסיס להפרדה בין קודש לחול, בין דת לבין מדינה, תוך הרגשת הקדושה המיוחסת למדינה עצמה. "חוק השבות" מבטא במפורש עמדה זו באשר הוא קובע כי לא המדינה היא זו המעניקה את זכות ההגירה ליהודים, אלא היא רק מכשיר להגשמת זכות זו.

אין זה מפתיע שבתוך מסגרת זו ובהקשר של ריבונות יהודית ושליטה יהודית על הארץ, מושגים מסורתיים הופיעו בצורה רדיקלית וחוללו עמדה לאומנית-משיחית אקטיביסטית. גם אם מקורם של מושגים אלה הוא "דת" (כלומר מערכת המושגים של גלות וגאולה), מה שאיפשר את עלייתם הוא סיפור המסגרת הציוני, המוגדר כחילוני – מסקנה הגיונית של השיח החילוני הנשען על אותם מושגים עצמם, אפקט שלו עצמו. פרשנויות אלה הפכו לאפשרויות בשל הגדרת ההווה כמושגים של גאולה, והיחס האמביוולנטי כלפי משיחיות במחשבה הציונית החילונית. הרדיקליות הדתית היא אפקט של השיח הציוני.

אפשר כי כיום, בתוך ההקשר המוגדר כ"פוסט ציוני", שוב אין למיתוס התיאולוגי אותו מקום מרכזי בעיצובו של החילוני. החילונית הישראלית העכשווית שוב איננה עסוקה במיתוס השיבה והגאולה, ואף מתנערת מהם. לא אחת היא מוצגת כביטוי של זהות אזרחית, קוסמופוליטית, אינדיבידואלית ונאורה. אבל גם אם שוב אין ה"חילונית" העכשווית צמודה אל המיתוסים הציוניים, הרי גבולות השיח לא השתנו, וההתנערות לא הציבה עמדה חדשה. אדרבא, הגדרה זו של החילוני אף חיזקה את תפיסתו כמסמן של זהות יהודית מערבית אל ה"דת" וה"מזרח". אין דבר הממחיש זאת טוב יותר מהעובדה שתל-אביב, העיר המזוהה עם החילונית הישראלית, היא העיר היחידה במערב שאין בה ערבים, למעט אלה שלא גורשו מיפו, ואשר שותפותם בהיבטים שונים של החילונית – מוגבלת. תל-אביב הנאורה אפילו איננה מצויה באופק דמיונם של נערים ונערות ערבים אזרחי המדינה החולמים על עתיד בעיר הגרולה היחידה במרחב. אפילו הפועלים הפלסטינים שהתגוררו בעיר בתנאים מחפירים בתקופת הכיבוש, נעלמו ממנה עם "תהליך השלום" והוחלפו בפועלים זרים רחויים, המעניקים את הצביון ה"קוסמופוליטי", כ"ראוי לעיר במערב", וכמו שמדי פעם חוגגים אותו המקומונים התל-אביביים. החילונית החוגגת את נאורותה במרחב ריק מערבים משמשת בעיקר כמנגנון של הרחקה והפרדה, ובונה חומות המפרידות אותה מהריכוי שמייצרת מסגרת זו, מבחינות את ה"חילונית" מכל מה שמוגדר כמזרח, ערבים ויהודים כאחד, ואת ביטויה המלא היא מוצאת בשנאה הגזענית לש"ס. בו בזמן, בין הסמלים המובהקים של ה"חילונית" נותרו מסגרי הכפרים עין חוד וקיסריה, שהפכו למסעדות בהן אוכלים חזיר ושותים אלכוהול, ובוודאי מדברים בהם גם נגד כפייה דתית. ה"שלום" המזוהה עם החילונית אינו נתפס כעיקרון פוליטי, שאיפה לפיוס ושותפות בין העמים, אלא כביטוי של מגמה להיפטר מהשטחים, כדי שניתן יהיה לשוב אל הדימוי העצמי הנאור. רק כך אפשר להסביר כיצד נתפסה העברת האחריות על הערים בגדה לירי רשות פלסטינית כ"סוף הסכסוך".

כדי להעניק משמעות למושג חילון יש להפקיע אותו מהגדרתו כזהות תרבותית. חילון של ממש יכול להתבצע רק על בסיס של תפיסה דרילאומית. זהו תנאי לכל מה

שניתן להגדירו כחילון, כאשר זוהי הדרך ליצור הבחנה בין הארץ לבין הרימוי של הארץ – תוך התייחסות הכוללת יהודים וערבים, ומכירה בזכויות הערבים. במובן זה חילון איננו זהות אלא תהליך של דהיקולוניזציה של הזהות היהודית, שחרורה דווקא מהיסודות שמגדירים את ה"חילוניות". מסגרת כזו ממילא מחייבת הענקת משמעות אחרת למושגים הדתיים. כל זה אינו מבטל את עובדת קיומה של תרבות יהודית-עברית שניתן להגדירה כחילונית, מכיוון שבהיבטים רבים שלה היא איננה מבוססת על ההלכה היהודית. גם הדיון הנוכחי נשאר בתחומיה של תרבות זו, ואף ניזון במפורש מגישות שהתפתחו בתחומיה של הוויה זו.

דומה שדווקא בהגות הדתית שהתפתחה על רקע הציונות, גם כנגד הציונות וגם בתוך הציונות, התפתח דיון ממשי על מה שניתן להגדירו כחילון – דהיינו הבחנה בין ההתיישבות הציונית לבין המשיחיות. המודעות להשלכות התיאולוגיות של הציונות הובילה כמה הוגים וורמים לנסות להגדיר קיום יהודי תוך הבחנתו מסיפור הגאולה, בוודאי סיפור הגאולה בגרסתו הציונית הלאומית. ביטוי חריף של גישה זו נמצא אצל יואל משה טייטלבוים, הרבי מסאטמר, אחד המבקרים המעמיקים ביותר של הציונות<sup>1</sup>. באופן אחר נכון הרבר גם ביחס להוגים ציונים דתיים. היבטים אלה מצויים גם בכתביו של הרב ריינס, מייסד המזרחי וחלק מממשיכיו – וגם בכתבים של הוגים כמו ברוך קורצוויל וישעיהו ליבוביץ. כל אחד מהם ראוי לדיון נפרד, אבל בכל זאת חשוב להזכיר אותם כדי להרגיש את עובדת קיומה של רגישות להשלכות הנגזרות מהפוליטיזציה של התיאולוגי. יש הרבה ממש בדברים שאמר הרב שך בערוב ימיו:

לשיטתנו ולדרכנו לא היה צריך להגיע עם הערבים למצב של שנאה ויכולים היינו לחיות עמם בשלום, כי לא באנו לקחת מהם ולא כלום, אלא להתיישב באחוזת אבותינו מדורי דורות. אבל הם [הציונים] משום שבאו לכבוש, הם יצרו מצב של שנאה עם הערבים בזאת שלקחו מהם רבר שהערבים הרגישו, בצדק, שהוא שלהם ולכן לא נותרה להם ברירה אלא להתמודד עמם בדרכים הפוליטיות הרגילות.

(מצוטט אצל בן חיים, "איש ההשקפה: האידיאולוגיה החרדית על פי הרב שך", עמ' 126).

ההגות האורתודוקסית לא הציבה אלטרנטיבה מספקת, אבל היא סימנה את השאלות העקרוניות ואת התביעות לכלל דיון על חילון – חילון כקו שמבחינן בין הזהות הקולקטיבית לבין המדינה, בין הלאומי לאורחיה. מתוך ההתנגדות לתפיסת הגאולה החילונית, הגות

1. ראו את מאמרו של אצל עודד שכטר, ב"מטעם" 2, וכן גם דוד סורצקין, "בנין ארץ של מטה וחורבן ארץ של מעלה: הרבי מסאטמר והאסכולה האורתודוקסית הרדיקלית" בתוך: א' רביצקי עודד, "ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים", ירושלים תשס"ה, עמ' 133-167.

דתית מסמנת את המקום של התייחסות כפולה זו. כך היא גם ממחישה את העובדה היסודית שחילון איננו זהות המנוגדת לדת, אלא היא מקבלת משמעות דווקא מתוך הדת, ואף במושגיה, מתוך ההפרדה בין קודש לחול, הפרדה שהחילוניות לא נותנת לה מקום. דווקא מתוך הביקורת התיאולוגית צומחת האפשרות לדהיקולוניזציה, להגדרת קיום יהודי שאיננה באה לכבוש וליצור "מצב של שנאה עם הערבים". השאלה בהקשר זה איננה באשר להפרדת הדת מהמדינה. התנאי לחילונה של המדינה הוא הפרדת הלאומיות מהמדינה – ובו בזמן הפרדת הזהות האזרחית מהלאומית. הפרדה זו גם היא אקט תיאולוגי.

לכן דומה כי אין זה מקרה שחלק ניכר מבין אלה אשר העלו את הרעיון הדו-לאומי בשלבים הראשונים של התפתחותו ניתן להגדירם כ"לא חילונים". הרעיון הועלה בשני מעגלים. המעגל הראשון היה קבוצה קטנה של אקדמאים ואינטלקטואלים, רובם המכריע יוצאי המרחב הגרמני, רבים מהם מרצים באוניברסיטה העברית שרק נוסדה, אשר פעלו במסגרת תנועת "ברית שלום" שקמה בשנת 1926 והעלתה את ההצעה להקים בארץ מדינה משותפת המבוססת על שוויון לאומי ועל שוויון אזרחי, תוך ביקורת על העמדה הקולוניאלית של הציונות. אחד המאפיינים של הדמויות הבולטות אשר פעלו בתנועה קטנה זו, וגם בתנועות אחרות שעלו בעקבותיה – אישים כמו עקיבא ארנסט סימון, הוגו ברגמן, גרשום שלום, ר' בנימין ומרטין בובר – היה עיסוקם בשאלות תיאולוגיות, כל אחד בדרכו-שלו. לא היה זה המקור היחיד לעמדתם הדו-לאומית, שהובילה חלק מהם – ביניהם מאגנס, בובר וסימון – להתנגד לתכנית החלוקה ולהזהיר מפני השלכותיה. גם אישים אלה לא הציבו "אלטרנטיבה" מספקת, מעבר לעובדה שההקשר בו כתבו השתנה לחלוטין. לא תמיד התיישבה הלאומיות הרומנטית שביטאו אחדים מהם עם המגמה לשוויון מלא. אבל העמדה הביקורתית אותה הציגו אישים אלה במשך השנים מבוססת היתה במידה רבה על מודעות לסכנה המשיחית הגלומה בתוך הציונות החילונית דווקא.

זה נכון גם בנוגע לקבוצה השנייה שהיתה בעלת כיוון דומה: אינטלקטואלים ספרדים שהקימו בשנות השלושים את אגודת "קדמה מזרחה". המטרה של קבוצה זו (שכללה גם אשכנזים) היתה להציב אידיאל של לאומיות יהודית, אשר יתפתח בזיקה ובשותפות ללאומיות הערבית. אנשי הקבוצה בוודאי לא פעלו בתוך המסגרת המושגית של חילונים-דתיים, אלא בתוך מסגרת שבה השתלבו שמירה על מסורת וחיי תרבות רחבים זה בזה. גם הם מסמנים את שני ההיבטים שהוצגו כאן בקצרה: האחד – אין משמעות לדיבור על חילון אלא במסגרת אחת, הכוללת יהודים וערבים; השני – מגמה כזו יכולה לצמוח רק על בסיס התנגדות לדיכוטומיה בין חילונים לדתיים, ומהכרה בכך שדיון משותף בשאלות אלה עשוי לצמוח דווקא מתוך התייחסות אל ההגות הדתית, גם בנוגע לאלה שאינם יכולים לקבל על עצמם את מרות ההלכה.