היהדות בעיני אינטלקטואלים ישראלים חילוניים

גדעון כ"ץ וניר קידר

א. הקדמה

אינטלקטואלים ישראלים חילוניים מוטרדים עמוקות מן השאלה מהי המשמעות האפשרית של היהדות לציבור החילוני בישראל. בחוֹשבם על כך הם עוסקים בעניינים רבים: זהותם היהודית של החילונים, מקומם הרצוי של לימודי היהדות במערכת החינוך, ארון הספרים היהודי, שורשיה היהודיים של התרבות הישראלית, הניכור מן העבר והבורות במקורות הדת, נגישותה של הדת היהודית לאדם החילוני, עיצובה היהודי של הפרהסיה הישראלית, דמותם היהודית של מדינת ישראל ומשפטה ועוד. אינטלקטואלים אלו חוששים כי הציבור החילוני, ובעקבותיו כלל החברה הישראלית, ויתרו על נכסיהם התרבותיים, ובעשותם כן הם ויתרו בלי דעת על עתידם. כמובן, לא הכול סבורים כך. יש אינטלקטואלים הסבורים כי התגבשות ממשית של החברה הישראלית כרוכה בשחרורה מן המורשת הדתית המעיקה עליה. לכל האינטלקטואלים המבטאים עמדות כאלה — קרבה ליהדות או הסתייגות ממנה — יש מוקד מחשבה משותף: הם עוסקים במשמעותה האפשרית של היהדות לציבור החילוני בישראל.

מטרתו של מאמר זה היא לתאר את הרעיונות האלה ולנתחם. לפני שנתחיל בכך עלינו להעיר כמה הערות. הרעיונות שנדון בהם, מקורם בשיח ער על זהותם היהודית של החילונים בישראל. שיח זה אינו זהה לוויכוחים על יחסי דת ומדינה. ויכוחים כאלה עוסקים בסוגיה פוליטית, ומה שמלבנים הצדדים המתעמתים בהם הוא טבעו של האיום שהמחנות מאיימים זה על זה, וחלוקת הכוח הראויה. אין בהם בירור של משמעות היהדות לציבור הלא דתי ולא ניסיונות להגדיר מהי עמדה חילונית. הוויכוחים על יחסי דת ומדינה בישראל נסבים אפוא על נוכחותה הרצויה של הדת — מקום תכניה ומוסדותיה בחיים הציבוריים במדינת ישראל. לעומת זאת, הדיון על משמעות היהדות לציבור החילוני מתמקד במובנה של החילוניות (דיון הכרוך בסוגיות פילוסופיות) ובשאלת זהותם היהודית של החילונים (דיון הקשור בסוגיות תרבותיות). לכן אין פלא שהדיונים שאנו עוסקים בהם כאן, לא התעוררו סביב המאבקים הציבוריים בין הדתיים לחילונים בחברה הישראלית. לשון אחר, כיוון שהפרשות הנוגעות לבעיית דת ומדינה בישראל היו קשורות למאבקי כוח בין המחנות, הדיון העיקרי שהתפתח סביבן היה על התביעות וצידוקיהן, ולא נכללה בו בחינת אופיו של הציבור החילוני וערכיו. נשוב לעניין זה ביתר פירוט כשנעסוק בתפיסת היהדות של המנהיגים הפוליטיים ושל המשפטנים הישראלים.

הערה נוספת: בתרבות הישראלית מבוטאת מועקה מתלישותו של היהודי החילוני מעברו. זו תופעה רחבה בחיי הרוח של החברה הישראלית. היא נושא למסות, לשירים וליצירות

פרוזה.[1] את המועקה הזאת אפשר להבין במגוון דרכים. לא פעם נדמית זיקתו הרופפת של החילוני אל מסורתו ליתמות. גילויה העיקרי מוצג בבורותו של הציבור החילוני ביהדות ובהתנכרותו למקורותיה של התרבות העברית ההומניסטית. טענה נפוצה וקרובה לזו היא שבהתנכרות אל עברם, החילונים מותירים את היהדות לחרדים ובכך פוגעים בעושרה של התרבות היהודית ומציגים אותה כיהדות אורתודוקסית בלבד. ביטויים נוקבים ביותר למועקה מן הזיקה הקלושה אל העבר הופיעו כבר בשנותיה הראשונות של המדינה. הדוגמאות החשובות לכך הן ספרו של ברוך קורצוויל "ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה?" וחיבורו של נתן רוטנשטרייך "על הקיום היהודי בזמן הזה". הכותבים על כך – כפי שעולה משמם של המחברים האלה – הם חילונים ודתיים הרגישים במיוחד לקיומה השטחי של היהדות בציבור החילוני. משני הצדדים הדברים נאמרים בחשש שמא ליהדות לא תהיה משמעות של ממש בחברה הישראלית ובתרבותה החילונית.

מועקה זו היא הרקע הכללי לרעיונותיהם של האינטלקטואלים הנדונים כאן. הן החפצים להשתחרר מן היהדות והן החוששים מגורלו של קולקטיב נטול שורשים, נותנים את דעתם על מועקה זו. הם נבדלים בתגובתם כלפיה. המעוניינים בקרבה ליהדות מבקשים להעניק לה משמעות חדשה ולסגלה לציבור החילוני. השואפים להתרחק מן היהדות מבקשים להיחלץ ממנה סופית וליצור הוויה קולקטיבית פוסט־יהודית.

הרעיונות שייבחנו כאן עוסקים בשאלת משמעותה האפשרית של היהדות לציבור החילוני (או לחברה הישראלית בהיותה חברה שהחילונים הם הרוב המכריע בה, ומשום כך היהדות צריכה להתאים לעולם חילוני). אף על פי שהמושג "חילוני" מורכב ועמום, רק לעתים רחוקות מתעכבים על הגדרתו. אינטלקטואלים המבררים את עניינם האפשרי של החילונים ביהדות, אינם מתאמצים להגדיר אותו, ובכל זאת, הם מסכימים על מובנו הכללי. מובן זה של החילוניות המשמש אצלם כולל שלושה עקרונות: (א) החילוניות מבטאת את האתוס המודרניסטי שלפיו האדם מעצב את חייו באופן אוטונומי, הן בתור יחיד והן בתור קולקטיב; (ב) היא דוחה את ההנחה שפרשנותה של המסורת הדתית נתונה בידי מונופול של רבנים, "מזמחי דת"; (ג) באופן כללי היא אינה תופסת את המסורת הדתית בתור תוכן נורמטיבי.[2]

---

1 דברים אלו נכונים, כמובן, לתרבות העברית בכללה. ניתוח רחב של הנושא הזה יש בספרו של אליעזר שביד **שלוש אשמורות** (תל אביב, עם עובד, 1964).

2 המושג "חילוניות" זכה לאין־ספור ניתוחים מגוונים. למשל: Chadwick Owen **The Secularization of the European Mind in the 19 Century** (Cambridge, Cambridge University Press, 1975); David Martin **The Religious and the Secular** (London, Routledge & Kegan Paul, 1969); Peter Berger **The Sacred Canopy** (New York: Doubleday, 1990); Hans Blumenberg **The Legitimacy of the Modern Age** (Cambridge, Mass., MIT Press, 1983); Pascal Boyer **Tradition as Truth and Communication** (Cambridge,

מטרתו הבסיסית של מאמר זה היא למיין את ההשקפות העוסקות ביהדות וברלוונטיות שלה לציבור וליחידים המחזיקים בעקרונות שתוארו לעיל.[3] כפי שהקורא עתיד לראות, מן המיון הזה יתבררו גם כמה מקשייהן של ההשקפות. קשיים אלו נובעים מהחולשות של העמדות וגם מהדמיון ביניהן, שהוא רב ממה שנדמה במבט ראשון. משום כך העיון בהשקפות אלו — אשר תכליתן להבהיר מה צריכה להיות זיקתו של החילוני אל מסורתו — מעורר אי־נחת ואפילו מועקה. נגיע לזה לקראת סוף המאמר. איננו מתיימרים לפתור כאן את הקשיים האלה; פתרון כזה אינו יכול להינתן במאמר אחד, ולבטח לא במאמר שרובו מיוחד לסרטוט הגישות ליהדות. בקצרה, תכלית המאמר הזה היא להציע לקורא מפה של גישותיהם של אנשי רוח חילוניים ליהדות ולדון במשמעותה. האפשרויות להרחיב את המפה הזאת הן עניין לדיון אחר.

מיפוי כזה איננו פסיבי כפי שנדמה. רוב ההתבטאויות שנביא כאן הן פרגמנטריות. האינטלקטואלים הכותבים על הנושא הזה עושים זאת מפני שמשמעות היהדות לציבור החילוני ולחברה הישראלית מעיקה עליהם באופן אישי, אבל אין זה עיסוקם המרכזי וגם לא תחום הכשרתם.[4] משום כך, ההתבטאויות האלה אינן יוצרות דיון רחב ומקיף על היהדות

Cambridge University Press, 1994); Talal Asad **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity** (Stanford, Stanford University Press, 2003). אפשר לטעון כי עקרון ה"אוטונומיות" המצוי בהגדרה לעיל אינו מייחד את החילוני, שכן גם עולמו של האדם הדתי מבוסס על בחירותיו שלו. איננו סבורים כך משני טעמים. המקבל על עצמו את אורח החיים הדתי נענה בכך לרצון האלוהים. חייו אינם עשויים לפי אידיאל הריבונות האנושית. טענה זו — הנכונה, לפי דעתנו, לכל העמדות החילוניות — מתאימה להשקפותיהם של אנשי רוח חילוניים בישראל. הרעיונות שיבואו בגוף המאמר מוכיחים זאת. אם כך, המסתייג מן ההגדרה שניתנה למעלה, יכול לראות בה רק רשימת מאפיינים של תפיסותיהם של אינטלקטואלים ישראלים בנושא היהדות. טעם אחר הוא פורמלי: אין להפריד את העיקרון השני משאר העקרונות. קוניונקציה היא היחס הלוגי שבין טענות ההגדרה.

3 מובן שהתיבה "יהדות" מורה על אפשרויות רבות. איננו יכולים לנהוג כפי שנהגנו עתה זה בעניין "חילוניות" ולהציע לקורא הגדרה. עם זאת, כפי שהקורא יבחין, לבעלי השקפות שונות יש דימויים שונים של היהדות: יש התופסים אותה כתופעה היסטורית ודינמית מעיקרה; מנגד יש הרואים בה מערכת אמונות עקשנית וקפואה ויש המדגישים את אופייה המיסטי ואת קרבתה לרעיונות רליגיוזיים לא־יהודיים. במהלך הדיון בשלושת דגמי העמדות של האינטלקטואלים הישראלים יומחשו ממילא המאפיינים האלה.

4 יש כמה יוצאי דופן, למשל, אליעזר שביד, גרשום שלום ובמידה פחותה שמואל נח אייזנשטדט — אנשי "האסכולה הירושלמית" — וישעיהו צ'רלס ליבמן. אישים אלו פיתחו השקפות מקיפות למדי על היהדות. משום כך, עיון של ממש בהגותם יטה את הניתוח הנעשה כאן. דרך אגב, מאותה הסיבה אין טעם לדון כאן באריכות באידיאולוגיה הכנענית — ביטוייה העמוק ביותר של ההתנכרות אל היהדות בתרבות הישראלית. האישים הנידונים במאמר הזה הם אמצעי להמחיש את שלושת דגמי העמדות של

ועל מובנה האפשרי לחילונים, אלא הן בבחינת גילויי דעה ספורדיים. כדי להתמודד עם הספורדיות והפרגמנטריות הללו יש לעיין בשיח בכללו ובדגמי העמדות המופיעים בו. כאשר מתבוננים בכמה עמדות כאלה יחד, קל יותר, למשל, להבחין במאמץ לתאר את היהדות כיצירה תרבותית אנושית, ובדרך זו להציעה לציבור החילוני. קביעה זו נכונה גם לסוגים אחרים של השקפות.

הדגם הראשון שנעסוק בו מתמצה בסמה "היהדות כתרבות".[5] מבטאי ההשקפה הזאת רואים במכלול התכנים המיוחדים לעם היהודי את יצירתם העצמית של היהודים כיחידים וכקולקטיב. בישראל שזורה בתפיסת היהדות כתרבות נימה לאומית, ולפיה יצירות יהודיות (כלומר, היצירות שנוצרו בידי יהודים) הן קניינה של האומה, כלומר של כל יהודי. אינטלקטואלים אלו מתאמצים לספק פירוש ספרותי או פילוסופי לתכנים דתיים, ובכך להסביר או לחזק את זיקתם אל התכנים האלה או את "בעלותם" הלגיטימית עליהם. הרעיונות הפילוסופיים המשמשים מסגרת לפירושיהם הם אנתרופוצנטריות או הומניזם. דוגמאות להשקפות כאלה יש בדבריו של נתן רוטנשטרייך על חידוש ההלכה בימינו, בטענותיו של מנחם ברינקר על מלחמת התרבות בישראל, בוויכוחים על הוראת המקרא בישראל, בניסיונות לפרש את המקרא כיצירת ספרות, במקום המרכזי שנותנים אינטלקטואלים ומנהיגים ישראלים לרעיונות ההומניסטיים הפוליטיים־מוסריים המצויים במקורות היהודיים, ברוב המאמרים בכתב העת "יהדות חופשית", בניסיונות להפוך את ההלכה היהודית המחולנת למסד של המשפט הישראלי וכן בחלק מן הניסויים התרבותיים שנעשו בתנועה הקיבוצית. המשותף לכל המקרים האלה הוא התפיסה שלפיה החילוני מעצב את חייו בלי שום סמכות טרנסצנדנטית ומשוחרר לחלוטין מן המסורת בהיותה תוכן שמקורו בהתגלות אלוהית; ערכה של המסורת הוא היותה יצירתו העצמית של העם היהודי לדורותיו. מקור חשוב ביותר להשקפות מסוג זה הוא הגותו של אחד העם. מאמציו לתאר את היהדות כיצירתו של "הרוח הלאומי" המיוחד לעם היהודי, מעמידים את ניסוחן העיקרי של השקפות מסוג זה. דומה שדגם זה של יהדות הוא הנפוץ ביותר בקרב היהודים החילוניים בישראל,

---

האינטלקטואלים הישראלים. הם כשלעצמם אינם התכלית ואין הם יכולים להיות נושא למחקר נרחב בתחומים הנידונים כאן.

5 הניסיון להציג את היהדות בתור תרבות הוא בעל מסורת ארוכה ומורכבת במחשבה היהודית, בכלל זה, תפיסת היהדות אצל אנשי "חכמת ישראל", חלק ניכר מן הרעיונות של ההשכלה ורשימה ארוכה של אישים בציונות (בהם אחד העם, זאב ז'בוטינסקי, ברל כצנלסון, מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, חיים נחמן ביאליק, מרדכי קפלן ורבים אחרים). אפשר לקרוא על תולדות רעיון היהדות כתרבות ועל גרסאותיו אצל אליעזר שביד **לקראת תרבות יהודית מודרנית** (תל אביב, עם עובד, 1995). מכל מקום, במאמר הזה הדיון ביהדות כתרבות מתמקד בביטויו אצל אינטלקטואלים ישראלים.

אף כי רוב הישראלים (ובכלל זה המנהיגים הפוליטיים) אינם טורחים לבאר את מהותה של תרבותם היהודית, ולעתים נדמה כי הם אף נמנעים בכוונה מבירור זה.

היהדות כתרבות היא המגמה החשובה ביותר בחברה הישראלית. היא רווחת אצל אינטלקטואלים, פוליטיקאים ומשפטנים ישראלים וגם במערכת החינוך החילונית. דגם אחר של השקפות שנציג כאן מבוסס על הטענה שהחילוניות כרוכה בהתנכרות ליהדות או מחייבת הסתייגות ממנה. מקצת המבטאים של ההשקפה הזאת ממקדים את טיעוניהם ביחסו האישי הרצוי של החילוני אל מסורתו. דבריהם נכתבים בנימה ביקורתית, וביסודם עומדת הטענה כי אימוץ של תכנים יהודיים בקרב חילונים אינו עולה בקנה אחד עם הכרה כנה בחילוניותם (דוגמאות לכך יש בכתיבתם של עיתונאים מהעיתון "הארץ", למשל, במאמריהם של גדעון סאמט ושל עידית זרטל). עניינם של אינטלקטואלים אחרים נתון לתחום הציבורי־פוליטי: הם טוענים כי חילוניות אמתית מחייבת את טיהורה של מדינת ישראל מסמליה הדתיים או היהודיים. אינטלקטואלים המבטאים השקפות כאלה רואים ביהדות גורם מאיים הסותר מעצם מהותו חיי מדינה. עמדות כאלו מובעות בדיון על "ישראל כמדינת כל אזרחיה", וגם אצל חלק מן המצדדים במדינה דו־לאומית או ברעיון הרב־תרבותיות (יהודה שנהב, יוסי יונה, אמנון רז־קרקוצקין ואחרים).

את הדגם השלישי של ההשקפות נכנה כאן "חילוניות רוחנית". הוא הולך ונעשה רווח בעשורים האחרונים במגמות הקרויות "העידן החדש" (ניו אייג'), אבל יש לו שורשים בציונות הרוחנית (בעיקר בהגותו של א"ד גורדון) וגם ביטויים אזוטריים למדי בשנות החמישים (בחיבוריהם של יוסף שכטר ושל פנחס שדה). להשקפות אלו נימה רליגיוזית מובהקת, הניכרת בשאיפה למודעות לממד ה"אחר" של החיים, הממד הטרנסצנדנטי. אולם ממד זה אינו זהה לדימויי הטרנסצנדנציה של הדת המקובלת. במקרים רבים הוא גם מוצע ליחיד באמצעות מאגר אקלקטי של סמלים ותורות ממקורות שונים. במאגר זה נכללים גם תכנים יהודיים הלקוחים בעיקר מן החסידות ומן הקבלה.

ממה שנכתב עד כה ברור מדוע אינטלקטואלים הרואים ביהדות תרבות או מסתייגים מן היהדות, פונים בדבריהם אל הציבור החילוני בישראל. אולם מדוע דגם החילוניות הרוחנית מתאים לעולמם של חילונים? התשובה לכך עולה מההגדרה שנוסחה למעלה. התפיסות הרוחניות שצוינו למעלה נוטלות מן המסורת היהודית תכנים וסמלים הלקוחים מן הזרמים המיסטיים, אבל אינן תופסות עוד את היהדות כמקור נורמטיבי של אורח חיים. העיקרון השני בהגדרת החילוניות, שלילת המונופול על פרשנות המסורת הדתית, אינו מתפוגג עם ההתעניינות בסמלים דתיים. זאת ועוד, השקפות של חילוניות רוחנית מבטאות את רעיון האוטונומיות של האדם. הדבר ניכר באופיין האקלקטי. בהעמידן לפני המתעניין בליל של מקורות, הן תובעות ממנו לעצב בכוחות עצמו את עולמו הרוחני. כמו כן, אין זו תביעה המוגבלת לבחירה אחת, אלא פעולה שהאדם נדרש לאשרה תדיר. בדרך זו הדימוי המודרניסטי של האדם כסובייקט

ריבוני המכונן את עצמו מאחל על תכנים הלקוחים ממסורות דתיות ומיסטיות שונות.[6] מכל מקום, אופיין החילוני של השקפות כאלו אינו מתבטל בשל נוכחותם המסיבית של סמלים מיסטיים ותכנים דתיים, כיוון שהוא עומד על היחס שבין האדם ובין התכנים הללו: האדם מעצב את עולמו הרוחני. מה שנלקח מן המסורת הדתית נלקח בגלל בחירותיו האוטונומיות ואינו מבטא את כפיפותו למסורת. ובכלל, הממד הטרנסצנדנטי הכלול במאגר הסמלים הדתיים הוא בעל תפקיד פסיבי למדי. הוא אינו מייצג סמכות שבכוחה לצוות על דבר מה. הוא נעשה מעין אספקלריה שבעזרתה יכול האדם להבחין במעמקים של חייו.

כאמור, המחשבה על משמעותה של היהדות לציבור הלא דתי אינה מתחילה בתרבות הישראלית. זה היה עניינם המרכזי של הוגי הציונות הרוחנית. משום כך תיאור השקפותיהם של אינטלקטואלים ישראלים על משמעות היהדות לציבור החילוני מוכרח להביא בחשבון את הרעיונות השונים שהעלו הוגי הציונות ואשר מהדהדים בחיי הרוח של ישראל. הדבר יידון ביתר הרחבה בסעיף האחרון של מאמר זה. נסתפק כעת רק בכמה טענות כלליות. הציונות הרוחנית הגיבה לשבר בין הציונות ליהדות בשני אופנים: בתפיסה של אחד העם מכלול המושגים הדתיים מומר במערך מושגים הנוצרים בתרבות הלאומית. מערך מושגים זה מבטא את הייחוד הלאומי ונוצר לפי רוחו הסגולית של העם. עמדתו החילונית של אחד העם מושתתת על ביטול המשמעות הדתית של היהדות, ועל הבנתה כתרבות — פרי יצירתו של העם היהודי. עמדה זו הייתה מקובלת גם על תומכי הציונות המדינית, הגם שהתנגדו כידוע לקדימות שנתן אחד העם לקימום התרבות היהודית החילונית לפני המעשה החברתי והמדיני. פרדיגמה אחרת יש בהגותו של גורדון. כוח החיים הקוסמי נעשה מקור החיים המחליף את הממד הטרנסצנדנטי שיש בדת המסורתית. היהדות מובנת מחדש לאורו של הממד הטרנסצנדנטי הקוסמי החדש הזה. בקצרה, לפי הדגם של אחד העם, היהדות היא תרבות אנושית; היא מבטאת את העולם האנושי ונוצרת בו. הדגם של גורדון (ובמידה רבה של בובר) ניסח אותה לאור "טרנסצנדנציה חדשה". כל אחת מן הפרדיגמות האלה עיצבה את היהדות באופן אחר וכולן מוסיפות להתקיים בחיי הרוח הישראליים. אין זה מקרה אפוא שאנשי היהדות כתרבות נתלים באחד העם או הולכים בעקבותיו ומבטאי החילוניות הרוחנית שבים ועוסקים בגורדון ובבובר.[7]

ב. היהדות כתרבות

כפי שנאמר בהקדמה, המשותף למבטאי עמדת היהדות כתרבות הוא הניסיון להציג את היהדות

---

6 אפשר, כמובן, שתפיסת האמת הפוסט־מודרניסטית ותפיסת השוק הקפיטליסטי מהדהדות גם הן באקלקטיות זו.

7 יוסף שכטר **משנתו של א"ד גורדון** (תל אביב, דביר, 1957).

כיצירה אנושית שייחודה הוא שהיא נוצרה בידי יהודים. המקרא מובן כטקסט ספרותי מופתי, ואורחות החיים היהודיים או ערכיהם מובנים כמוסר או כנורמות רווחות (לא רק בעיני אחד העם, כידוע, אלא גם בעיני א"ב יהושע ועמוס עוז, למשל). בסעיף הזה נתאר כמה מן התפיסות האלה. כאן המקום לחזור על מה שנכתב בהקדמה בעניין אופיו של השיח הישראלי על משמעותה של היהדות לציבור החילוני. כזכור, זהו שיח מקוטע למדי, ומשום כך, אין טעם להתעכב ולברר את תפיסת היהדות של כל אחד מן האינטלקטואלים שנדון בהם כאן. משימה מעניינת יותר, ההולמת את סוגי הרעיונות המועלים בשיח הזה, היא לקבץ את ההתבטאויות המרובות לכדי מסכת רעיונית רחבה יותר.

בעשותנו זאת איננו מתיימרים להציג את כל הרעיונות הרלוונטיים לתפיסת היהדות כתרבות. דיון כזה מצריך חיבור מיוחד.[8] במאמר זה נוכל לדון בהתבטאויותיהם של אינטלקטואלים ישראלים על שלוש סוגיות מרכזיות, הנכרכות זו בזו במידה רבה בשיח האינטלקטואלים: הגדרת זהותה של היהדות כתרבות בתור חלופה ליהדות המסורתית; מתן ביטוי לזהות זו בפרהסיה הישראלית ובדמותם של המדינה ושל משפטה; ההתמודדות עם תודעת הקרע מן היהדות ההיסטורית. סוגיות אלו הן גילויים שונים של ניסיונם של האינטלקטואלים להציג אופציה יהודית המתאימה לחילוני: עליה לבטא את עולמו ואת ערכיו ובאותה מידה להמשיך בדרך לגיטימית את המסורת היהודית. המנהיגים הפוליטיים והמשפטנים המחזיקים בתפיסות האלה, אף ייאלצו, למגינת לבם לעתים, לתרגם אותן לפעולות פוליטיות ולנורמות.

נתחיל במאמרו של מנחם ברינקר שעניינו גבולות מלחמת התרבות בישראל. לפי הבנתו מלחמת התרבות נעוצה במחלוקת בין דתיים לחילונים על תפיסת התרבות היהודית. את עיקרו של הניגוד הזה הוא מנסח בעזרת המונחים "מקור" ו"מקוריות":

> שעה שתפישה חילונית עקיבה תבליט את העובדה ואת הערך של המקוריות — דהיינו שכל יהודי הוא גם מקור אפשרי ולא רק כלי הובלה סביל של התרבות היהודית, תבליט התפישה הדתית־מסורתית שכל מי שרואה עצמו כבעל זהות יהודית, נוטל חלק בתרבות נתונה, שלא בו מקורה ושיש לה, לפי האמונה היהודית המסורתית, מקור מוחלט. לפי תפישה זו התרבות היהודית אינה הרפתקה היסטורית שאת עתידותיה אין לשער; ניתן לזהות בה דפוס קיים ועומד, המתמיד בכל תמורותיה ותהפוכותיה ומעצב מראש גם את העתיד. במיוחד בולט שוני זה בתפישת יחסה של התרבות היהודית לעבר. בשביל יוצר התרבות החילוני — כמו ביאליק או התנועה הקיבוצית, למשל — הטקסטים, הטקסים והמנהגים של העבר הם, בראש ובראשונה,

---

8 בייחוד חסר כאן ובמחקר האקדמי בכלל תיאור הדיון הציבורי על היהדות, שהתחולל, ועדיין מתחולל, בחברה הקיבוצית. דיון זה מעניין לא רק בגלל האישים שהשתתפו בו אלא מפני שהוא רפלקסיה על אחד מן הניסיונות האינטנסיביים ביותר בחברה הישראלית לגבש יהדות המופנית לחילונים.

חומרים, שמהם תיווצרנה יצירות חדשות, אשר תהיינה שונות, במידה זו או אחרת, מיצירות העבר. בשביל משמר התרבות המסורתית, הטקסטים, הפולחנים והמנהגים של העבר — לפחות חלק חשוב בתוכם — הם דפוסים ונורמות מחייבים, שאסור לפגוע בהם.[9]

בדברים אלו מושווית היהדות כפי שחילונים תופסים אותה, עם היהדות כפי שהיא נתפסת בעיני דתיים. ההשוואה מעלה שני ניגודים: (א) התפיסה החילונית מייחסת את יצירת התרבות לאדם ומחשיבה את עובדת היותה מקורית. התפיסה הדתית מייחסת את התכנים למקור מוחלט; (ב) התפיסה החילונית פתוחה ודינמית, ואילו התפיסה הדתית היא בעלת דפוסים מתמידים שלמחזיקים בהם יש תפקיד סביל. ובניסוח אחר — העבר אינו אלא חומר גלם לחילונים, ואילו אצל הדתיים העבר הוא נורמה שחובה לשמר אותה. בעזרת שני הניגודים האלה התרבות היהודית מוצגת בתור חלופה ליהדות המסורתית. במילים אחרות, ניסוח ההבדל ביניהן הוא גם חשיפת היחס בין שתי אופציות שוות משקל. תוכנם של צמד הניגודים הזה (מקוריות־מקור, דינמיות־סבילות) מבטא גם את העדפתו של ברינקר לתרבות החילונית ואת העובדה שדבריו הם סנגוריה על התרבות היהודית החילונית (ובמידת מה אפילו לגיטימציה שלה).

הטענה שהתרבות היהודית החילונית דינמית ויצירתית, משקפת היטב את דימויו הרווח של החילוני אצל אינטלקטואלים ישראלים: החילוני איננו מאמץ את מה שנתון במסורת אלא מעצב אותה לפי בחירתו. זו, למשל, טענתו העיקרית של ס' יזהר במאמרו הידוע למדי "עוז להיות חילוני":[10] "החילוני הוא מי שמקבל עליו עמידה מתמדת במצב מהפכני [...] עומד הוא בעולם בלי אורח־חיים, בלי יורה־דעת, בלי אבן־העזר ובלי חושן־משפט. מכל אלה אין לו, במקרה הטוב, אלא ידיעה היסטורית, אבל לא הסכמה מחייבת שתוקפה בה [...] וכך עומד החילוני בהכרת החובה להכריע מחדש, אין קץ, בכל מה שעל הפרק. זה שפעם נהגו כפי שנהגו — אינו די כדי לנהוג כך, ממילא, גם כעת."[11] גם ברינקר מעלה דברים דומים בנימה שונה במקצת: "אדם חילוני חי על מחשבתו יותר מאשר על אינסטינקט־ההשתייכות שלו. הוא משלים עם גזירות המודרניות של היעדר אורח־חיים אחד לכל הבריות. הוא תובע ובעצם נוטל לעצמו את החירות

---

9 מנחם ברינקר "גבולות מלחמת התרבות" בתוך **אנשים ומדינה — החברה הישראלית: אסופת מאמרים** 278 (שמואל סטמפלר עורך, תל אביב, משרד הביטחון, 1989).

10 ס' יזהר "עוז להיות חילוני" **שדמות** עט 74 (התשמ"א). מאמר זה התחבר בתחילת שנות השמונים, בימים שהחזרה בתשובה נפוצה בציבור החילוני.

11 שם, בעמ' 75.

לקבוע לעצמו בעצמו, ממקורותיו המחשבתיים והנפשיים, מה אורות ומה צללים במסורת עמו, כבכל מסורת אנושית אחרת."[12]

לפי אותו דימוי רווח, החילוני השתחרר מכבלי המסורת. לכן אין להתפלא שהוא מתואר גם כמי שמגלה את מכמניה הגנוזים של המסורת היהודית ובעצם מחלץ אותה מן הדיכוי הממושך של האורתודוקסיה. כך, למשל, התבטא העיתונאי יעקב רבי:

> רוב ימי הגלות, ובייחוד במאות־השנים שקדמו להשכלה, נתיבה של מורשת היהדות היה ערוץ צר אף כי עמוק: עבודת ה' על שתי האנפין שלה, תפילה ותחנונים ותעניות ושאר מצוות פולחניות מזה, ותלמוד־תורה מזה. כלומר: תלמוד־תורה שעיקרו ורובו התורה שבעל־פה, הגמרא או חלקים נבחרים ממנה, הוויות אביי ורבא, שקלא וטריא של הלכה, פילפולים התלויים בשערה. רק ה'התפקרות', היציאה לתרבות רעה־כביכול, חסרת סבל־המורשה של שלטון־ההלכה הבלבדי — הרחיבו לאין שיעור את תחום קנייני־תרבותנו, החזירו את כבודם של התנ"ך, הקבלה והפילוסופיה הדתית והבהירו וזיככו את משמעות התכנים היהודתיים כולם: דברים שיכלו להסתייע רק מתוך גישה מדעית־חופשית, היסטורית־פילולוגית, או אסתטית. גם יריעתו של חקר ההלכה — היסוד־המוסד של הרבנות והלמדנות — הורחבה ונצטללה מחוץ לישיבה ולבית־המדרש: באוהליהם של חוקרים מודרניים (ואין נפקא מינה אם בינם לבינם היו מתנהגים כשומרי־מצוות) ובקתדראות וסמינריונים וספריות של אוניברסיטאות. אוי לנו כיהודים ואבוי ליהדותנו כמערכת־תרבות אילו האורתודוקסיה שלומי־האמונים היו מוסיפים למלוך בכיפה.[13]

טענות כאלה עומדות ביסוד הכרזותיהם של היסטוריונים, כגון יוסף דן ועמוס פונקנשטיין, שהם שומרי המסורת היהודית אף יותר מן החרדים.[14] הדברים שראינו עד כה מסתכמים במאמץ לטעון שהתרבות היהודית החילונית מבוססת על ערכים חלופיים, הממלאים את מקומם של ערכי היהדות המסורתית. זה הדבר העיקרי והגלוי בקטעים שהובאו עד כה. מה שמובלע בהם הוא הטענה שיש לראות בנושאי התרבות הזאת את ממשיכיה של היהדות המסורתית.

---

12 מנחם ברינקר "ללא דוקטרינה: ייחודו של החילוני היהודי" בתוך **שורש הדברים: עיון מחודש בשאלות עם וחברה** 56 (רוביק רוזנטל עורך, ירושלים, 2005).

13 יעקב רבי "מי בעצם מפריע לנו להכיר את היהדות?" בתוך **זהות ותרבות יהודית — קובץ עיוני למורה ולתלמיד** 62 (יחיאל קדמי עורך, הוצאת המחלקה להשכלה של הקבה"א, 1975) (התפרסם לראשונה: על המשמר 28.10.77).

14 יוסף דן "קריסתו של המרכז" **פוליטיקה** 40, 26 (1991); עמוס פונקנשטיין "מקורותיה של יהדות חילונית" **יהדות חופשית** 19, 21 (2000).

טענה מובלעת זו מבטאת באופן עמום את הסוגיה השנייה שציינו למעלה: ההתמודדות עם תודעת הקרע מהיהדות המסורתית. סוגיה זו מעסיקה באופן ישיר חלק לא מבוטל מן האינטלקטואלים הכותבים בעניינים אלו, והם מעלים עמדות מנוגדות. יש המבטאים את עצמתו של הקרע ועל יסודה של הכרה זו מבררים את האפשרויות העומדות לפניהם. יש המבטלים את קיומו של הקרע הזה מכול וכול. דוגמה לעמדה הראשונה היא דבריו של מאיר איילי, חבר קיבוץ יפעת. הוא חושש שהמורשת "הספרותית־התרבותית הבתר־מקראית" תאבד לבני התנועה הקיבוצית.[15] אבדן משמעותם של הסמלים הדתיים מטריד אותו.

איילי שואף לשיבה אל מקורות היהדות, ובכך מבטא את משאלת לבו של ציבור רחב. אבל שאיפה זו מגלה את הבעיה המתעוררת בעצם ניסיון השיבה. היהדות עמוסה בסמלים דתיים. לפיכך "אבסורדי הוא לבקש שיבה אל האמונה ממי שנתרוקן לבו מאמונה דתית." האפשרויות העומדות לפני חילוני יהודי המבקש לשוב למקורותיו הן אלו: "לנקוט בגישה הדתית הטהורה ו'לפברק' לעצמנו אמונה, או להגדיר את היהדות כתופעה לאומית גרידא, ללא אטריבוטים רוחניים, ערכים ספציפיים." הדיכוטומיה הזאת מנסחת את תודעת הקרע שיש בין החילוני ובין היהדות. היא מבטאת את הוויתור שהחילוני נאלץ לוותר על יהדותו. לפיכך איילי מנסה להתגבר על חלוקה זו ולהציע אפשרות שלישית (שכבר הציעו רבים לפניו): "ערכי־רוח וערכי־מוסר גדולים נוצרו בעם הזה והיו לו למורשה, והם־הם קבעו את צביונו המיוחד. הם התבטאו ביצירות תרבות רבות (ולא בתנ"ך בלבד), קבעו הליכות־חיים, נסתמלו במצוות רבות שקבעו את המנטאליות שלנו. האם לא תיתכן שיבה, ולו רק סלקטיבית, למי שמסיר מכל אלה את מחלצות האמונה התמה, שאף בה חלו תמורות מדור לדור?"[16]

בהמשך איילי מפרט עוד את הצעתו. המגע עם מקורות היהדות מחייב הבחנה במשמעותם הרוחנית. לשם כך עלינו לשוב אל הלימוד בתור ערך יסודי ולשוב אל הסמלים המצויים ביהדות: "על־ידי חידוש קיומם של סמלים אלה, ולו רק בדרך הסלקטיבית, נשווה לחיינו אופי יהודי יותר [...] ונמלא את החוליה החסרה בשרשרת המקשרת אותנו לדורות של אבות ולענפים של אחים."[17] ספק אם בהצעתו של איילי יש פתרון לבעיות שהוא עצמו מעלה. הלוא איזו שיבה ליהדות יכולה להימצא למי ש"מסיר את מחלצות האמונה התמה"? וכיצד תוכל הסלקציה לעזור לו בכך? מה שאיילי מציע בעצם אינו רחוק כל כך מן הדיכוטומיה שהוא אינו יכול להסתפק בה. בעיות אלו אינן מעניינינו כעת. אנו מציינים אותן רק מפני שגם הן מעידות על הקושי להתגבר על הקרע מהמסורת הדתית. מי שחש בקרע זה — וניכר שאיילי חש בו בחריפות — מגלה זאת לא רק בשעה שהוא נותן את דעתו לתלישותו, אלא גם בשעה שהוא מתקשה להתגבר עליה.

---

15 מאיר איילי "מסורת דתית ותרבות חילונית — שתי רשימות" **שדמות** מב 20 (התשל"א).

16 מאיר איילי "איפה הכנות, איפה השלמות?" **שדמות** לב 128 (התשכ"ט).

17 שם, בעמ' 129.

עמדה מנוגדת מציג המשורר אברהם שלונסקי. הוא פותח בערעור על עצם הרציפות ביהדות: "מה רציפות, תנכית־נבואית, יש למשל, בין פרק בעמוס, או בשיר־השירים, ואיוב ותהילים, ובין 'שור שנגח את הפרה'? הרי אפילו מבחינה פורמאלית, מצד הסגנון והתחביר, אין, כביכול, קשר רצוף בין התנ"ך והמשנה והתלמוד."[18] הערעור הכללי הזה גורם לשלונסקי לטעון כי בעייתם של החילונים אינה קרע אלא דווקא "אבדן אמונה בהמשך":

> שאלת התרבות היא שאלת הירושה האקטיבית. דורנו זכה לכך במידה גדושה, כי דור של תיקון גדול הוא. מי שאינו חי את דברי הימים שלנו — בגורל העולם ובגורל ישראל — כעידן של מהפכה, לא יבין לעולם את תורת־השלבים של התמורה המתחוללת גם בתוכנו. הוא יראה את החדש — ויאמר: כפירה. הוא ישמע את האחר — ויאמר: נטישת־המורשה. אך המורשה אינה סכום קבוע ועומד של ערכי־יקר שיש לשמרם, אלא כוח דוחף להמשך, שהדמיון והשוני, בניגודם הבלתי־עוין, עושים בו את הרציפות. וכמאמרו של לנין: "לשמור מורשה אין פירושו, בשום עניין ואופן להסתפק בה."[19]

שלונסקי אינו מביט על החילונים כמי שהתרוששו ממורשתם אלא כעל מי שמחוללים בלי דעת מהפכה עצומה בתוך מסורתם. עיקר מצוקתם נובע מחוסר הבנה של תפקידם ומאי־הבנת הדינמיות האופיינית לכל מסורת. הלך רוח כזה, שמסורת אחת מעצם טבעה כוללת ערב רב של תכנים, מביא אינטלקטואלים לחשוב גם שהם עומדים בעצם על מפתנה של תרבות יהודית חדשה שדמותה השלמה תתגלה רק בעתיד. לפיכך בניית תרבות יהודית רציפה ומאוחדת היא משימה החורגת בהכרח מפועלם ומזמנם. בנימה כזאת כותב, למשל, דניאל בן נחום, חבר קיבוץ מזרע ומתרגמו של בר בורוכוב לעברית:

> כאן תקום תרבות יהודית חדשה, אינטגרלית, שתיבנה על יסוד המורשת היהודית. צדקו אלו שאמרו שבמורשת הזאת כלולים גם היהדות הדתית וגם ההשכלה, גם תולדות האמנציפציה, ואפילו ה"בונד" על כל שגיאותיו; גם שפינוזה וגם מארכס. כאן תצמח תרבות יהודית חדשה, אינטגרלית, סינתיטית במובנה העמוק של המלה. איך תצמח? זהו עניין לדורות, עניין קשה מאוד. זאת עבודה לא פחות גדולה וחשובה מאשר הביסוס הכלכלי של העם היהודי על יסודות יצרניים. לא עלינו המלאכה לגמור.[20]

---

18 אברהם שלונסקי, בתוך **זהות ותרבות יהודית — קובץ עיוני למורה ולתלמיד**, לעיל ה"ש 13, בעמ' 112.

19 שם, בעמ' 113.

20 דניאל בן נחום, בתוך **זהות ותרבות יהודית — קובץ עיוני למורה ולתלמיד**, לעיל ה"ש 13, בעמ' 77.

דברי האישים שהוצגו למעלה — איילי, שלונסקי ובן נחום — הדגימו לנו את הערכותיהם המנוגדות בנוגע לזיקתה של היהדות החילונית אל המסורת היהודית ובנוגע לשאלת רציפותה עם המסורת הזאת. הערכותיהם נעשו מתוך ריחוק מן המסורת היהודית: הם מבטאים את הקרע או סבורים שהבחנה כזאת היא אי־הבנה של דרכי יצירתה של תרבות. עמדתם מסתכמת בטענה שהחילונים מצויים בתוך המסורת היהודית (שלונסקי) או מחוץ למסורת (איילי). קבוצה רחבה של אינטלקטואלים עסקו בתודעת הקרע הזה באופן קונקרטי יותר — הם השתדלו להסביר באיזה אופן הוזיית חיים מסוימת בחברה הישראלית ממשיכה את המסורת היהודית או כיצד אפשר לעשות כן. הם לא התמקדו בהערכה הכללית של הקרע בין החילוניות למסורת היהודית, אלא בהצבעה על דרך מסוימת להיקשר אל המסורת הזאת.

הצעה כזאת קיימת אצל אליעזר שביד. הוא עוסק במשמעותה של המסורת הדתית לאדם החילוני. בפרק האחרון בספרו "היהדות והתרבות החילונית" הוא מציג את תפיסת החילוניות ההומניסטית ואת מקומם האפשרי של התכנים הדתיים בה.[21] שביט פותח את דיונו בשאלה האם יכול להינתן למסורת הדתית ערך חיובי מנקודת ראותה של התרבות החילונית?[22] התשובה שהוא מציע מבוססת על הערכה של החיים האנושיים. האמונה אינה חסרת משמעות לבלתי־מאמין, שכן היא "האלטרנטיבה המפרשת את משמעות החלטתו ללכת בדרך הנגדית."[23] לכן האמונה וחוסר האמונה אינם סותרים זה את זה אלא הם בעיניו "עולמות רוחניים המשיקים זה לזה."[24] הבחירה באחד מהם שופכת אור על משמעות הבחירה באחר: "אין הכרעה אנושית פטורה לגמרי מדו־ערכיות. הדרך שלא הלכנו בה נחווית בפעימת המכאוב על כל פרשת דרכים."[25] החילוני, לפי שביד, יכול למצוא עניין במסורת הדתית מפני שבכך הוא יכול להשיג ביתר עמקות את משמעות הכרעותיו. במילים אחרות, זיקתו של החילוני אל התכנים הדתיים — לעברו, לתרבותו ולמסורותיה השונות — כרוכה בפעולה של מימוש עצמיותו: החילוני מעניק לעולם המסורת (עולם שהוא אינו יכול עוד לקבלו בפשטות) משמעות של ממש, ובפעולה זו הוא בונה בכוחות עצמו את עולמו, כפי שעושים חילונים.

ניסיון אחר מסוג זה, מופשט עוד יותר, יש בספרו של הפילוסוף נתן רוטנשטרייך "על הקיום היהודי בזמן הזה". רוטנשטרייך הציע פירוש לרלוונטיות של ההלכה לחייו של החילוני. ואלו הם עיקרי דבריו בעניין זה: בעיניו, בעייתה של המסורת הדתית נובעת מהתערערותה בתקופה

---

21 אליעזר שביד **היהדות והתרבות החילונית — פרקי עיון בהגות היהודית של המאה העשרים** 221–248 (תל אביב, הקיבוץ המאוחד, התשמ"א).

22 שם, בעמ' 223.

23 שם, בעמ' 236.

24 שם, שם.

25 שם, בעמ' 237.

המודרנית. תכניה הופקעו מן הסמכות הרגילה והוכפפו לשיפוטו של היחיד (האתוס בדברי יזהר וברינקר שהובאו כאן, מדגימים זאת היטב). המשמעות הדתית של המסורת התפוגגה. מה רוטנשטרייך מציע לחילוני המעוניין בה? הדבר הראשון שצריך לציין בתשובה הוא טענתו של רוטנשטרייך כי עיקרה של המסורת הדתית היהודית הוא ההלכה ולא המקרא.[26] הערכה זו מבוססת על התפקיד שההלכה מילאה בחיי העם בעבר ועל התוכן המשוקע בה הרלוונטי ליהודי המודרני. יש להוסיף ולומר כי בעיני רוטנשטרייך, ההלכה הייתה הגורם שקיים את הליכוד הלאומי, אבל בחיי ההווה הליכוד הזה נעשה במסגרת מדינה ריבונית ובהשתייכות קבועה אליה. תמורה זו מאפשרת לשנות את היחס להלכה: לא לנסות למצוא בה גורם מלכד לחיים הלאומיים, אלא לברר את המשקל הפילוסופי והרעיוני הטמון בה.[27]

וכך רוטנשטרייך מפתח את הרעיון בקשר ליצירת הזיקה המחודשת עם המסורת הדתית היהודית, כלומר, עם ההלכה: ההלכה נוטה לשפוט את ההווה על פי העבר. למשל, האש אסורה בשבת, ומשום כך אסורה גם הדלקת אור בימינו. קשיחותה של ההלכה נעוצה אפוא בכך שהיא מעוגנת בתקופה מסוימת בעבר.[28] את הנאמנות של היהודי המודרני אי־אפשר להשעין על קשיחות כזאת המגלמת את מה שנדחה כליל עקב התמורות שהתחוללו בתקופה המודרנית — הציות לסמכותם של דורות העבר. ברור שקשיחותה של ההלכה אינה יכולה לשמש מסד לרציפותה של המסורת, אבל הרעיונות המשוקעים בה יכולים להיות בסיס ממשי לענייני של היהודי המודרני במסורתו הדתית. רוטנשטרייך מנסח זאת כך: "היהודי המודרני עשוי למצוא טעם וצידוק לדבקות ביהדות לא משום שהיא מערכת נתונה, אלא משום שטמונים בה אלמנטים רעיוניים ומחשבתיים שיש להם משקל לגביו."[29]

אילו "אלמנטים רעיוניים" רוטנשטרייך מוצא בהלכה? סגנון החיים של התקופה המודרנית מבוסס על תרבות המדע. סגנון החיים בתרבות הזאת מבוסס רק על יחס פרשני לעולם שלא משתמעת ממנו נקיטת עמדה מוסרית או קבלה של ציוויים המכוונים אל האדם. תרבות המדע דנה באדם לפי יכולתו לפעול, לפי יכולתו להפוך את האפשרי לממשי, אבל אין בה שום דיון על מהו האפשרי הראוי להיהפך לממשי. הדורות החיים בתרבות המדע מעמידים ספונטניות נטולת גבוליות. זהו סגנון החיים האוניברסלי שהיהודי המודרני נתבע לחרוג ממנו אל מסורת המיוחדת לו. כיצד יכולה, לפי רוטנשטרייך, המסורת הדתית היהודית לשמש תרבות פרטיקולרית של היהודי המודרני ולחלץ אותו מתרבות המדע האוניברסלית? תשובתו היא כי הרעיונות הפילוסופיים המשוקעים בחיי ההלכה מחייבים מבט ביקורתי על הסייגים ההכרחיים

---

26 נתן רוטנשטרייך **על הקיום היהודי בזמן הזה** 51 (תל אביב, ספרית פועלים, 1972).

27 שם, בעמ' 53.

28 שם, בעמ' 52.

29 שם, בעמ' 53.

של "הספונטניות נעדרת העיצוב" או "הספונטניות נטולת הגבוליות"[30] האופיינית לסגנון החיים המדעי. מה שנעדר בתרבות המדעית — בחינת המגבלות על מימוש האפשרויות — הוא עיקרון יסודי בחיי ההלכה היהודיים. רוטנשטרייך מנסח זאת כך: "גבול פעולתו של האדם נקבע על ידי הידע המדעי והטכנולוגי. ואילו המסורת היהודית תוחמת גבולות לפעולת האדם לא בהתאם לאפשרויות הגלומות בידיעותיו, אלא בהתאם לצווים המוטלים עליו, ולאחריות שהוא נדרש לעמוד בה."[31]

אם כן, הרעיון העיקרי שרוטנשטרייך מציע מבוסס על כך שההשקפה המובלעת בחיים ההלכתיים כוללת ממד ביקורתי כלפי תרבות המדע. אימוצו של ממד זה הוא מעשה רוחני רב־משמעות: הוא מקשר את היהודי למסורתו ומגביל את תרבות המדע והטכנולוגיה הגבלות מוסריות, דבר שנעדר ממנה לגמרי בחתירתה לממש את האפשרי. אימוץ הממד הביקורתי המשוקע בהלכה, בכוחו לבטא את הערך המרכזי של החיים החילוניים — עיצובם של החיים האנושיים באופן אוטונומי. זאת מפני שריבונותו העצמית של האדם באה לידי ביטוי ביכולתו לסייג את הפיתוח נטול הגבולות שאופייני למדע.

בדרך זו רוטנשטרייך מציע לחילוני להמשיך את המסורת הדתית ובתוך כך לעצב את חייו החילוניים. גם אינטלקטואלים אחרים מנסים להסביר את האפשרות לצרף צירוף כזה — להמשיך את המסורת היהודית ובתוך כך לבנות חיים חילוניים. מה שאופייני להם — ובזה, כאמור, רוטנשטרייך ושביד הם יוצאי דופן — הוא שניסיונם נעשה כבדרך אגב, בניסוח מקרי של רעיון כלשהו. נתבונן בכמה דוגמאות כאלה. אלכס ברזל מסביר כי הקיבוץ מגלם את היהדות. תחילה הוא קובע כי היהדות לפי טבעה היא תרבות, משמע, היא "השקפת עולם ומימושה במעשי היום־יום", ואז הוא טוען כי הקיבוץ מגלם את ההשקפה היהודית: "יסוד רעיונו של הקיבוץ הוא תיקון העולם 'במלכות שדי'."[32] יעקב מלכין וידידיה יצחקי, עורכי כתב העת "יהדות חופשית", מרבים להציג קריאה חילונית של המקרא. הם מסבירים את משמעותם של פרקי המקרא לפי ערכים הומניסטיים אשר בעזרתם הם מגדירים את עולמם החילוני.

עמוס עוז מבטא את שייכותו של החילוני למסורת היהודית בדרך אחרת. בעיניו, תרבות ישראל היא כמין ערב רב של תכנים: "תרבות ישראל יש לה איזו ליבה אנרכית: לא רוצים משמעת [...] תולדות תרבות ישראל באלפי השנים האחרונות הן שלשלת של מחלוקות מרות [...] תרבות ישראל במיטבה היא תרבות של שקלא וטריא, של משא ומתן, של פנים לכאן ולכאן [...] זהו יסוד רוחני המתיישב היטב עם רעיון הדמוקרטיה כפוליפוניה — מקהלה של

30 שם, בעמ' 76.

31 שם, בעמ' 61.

32 אלכס ברזל "משמעותו היהודית של הקיבוץ" **שדמות** קז 30 (התשמ"ט).

קולות שונים המתוזמרים על־ידי מערכת של כללים מוסכמים."[33] ומה נכלל בעיני עוז בתרבות האנרכית הזאת? "כל מה שיש לעם ישראל, כל מה שהצטבר אצלו במרוצת הדורות, מה שנולד בפנים וגם מה שנקלט מבחוץ והפך להיות בן בית [...] מה שבעברית ומה שבלשונות אחרות. מה שכתוב ומה שמתהלך מחוץ לכתובים."[34] אופייה של התרבות היהודית מעניק לשלטון החילוני תפקיד מרכזי וחיוני. כיוון שההלכה דוחה את הרבגוניות, הפלגים השונים ביהדות לא יכולים להתקיים זה לצד זה בלי שלטון "חילוני" או ללא שלטון נוכרי.

א"ב יהושע פוסע צעד אחד הלאה בהסבירו כי המדינה והחברה הישראלית הן מה שבכוחו לגלם בשלמות את התרבות היהודית. יהושע טוען כי היהדות מוגדרת באופן דו־משמעי, כלאום וכדת. פועלה של הציונות הוא השחרור מן הדת והגדרתו של היהודי על יסוד השתייכותו ללאום. מן הטענה הזאת יהושע מגיע לציונה של היררכיה בין היהודי ובין הישראלי. יהודי מציין תמיד אופן קיום חלקי ואילו הישראלי הוא קיום שלם של הוויה יהודית הנתונה במסגרת מחייבת. "המילה ישראלי מציינת אורח קיום יהודי טוטלי [...] הטוטליות נובעת ראשית כול מן החיים בטריטוריה מוגדרת — שהם בסיס עיקרי לזהות — מלשון העם, מאורחות חיים ומחברה מוגדרת, הנתבעת לתת תשובות לכל פרט שבמסגרתה."[35] ובאיזה אופן יתגלם אורח החיים היהודי בעצם החיים הישראליים? על כך יהושע משיב כי היושב בגולה אינו יכול לממש את ערכיו היהודיים במערכות החיים, ואילו היהודי בישראל טוטלי יותר משום שהוא עושה כן. באיזה אופן הישראלי יכול לבטא את ערכיו היהודיים? יהושע מדגים זאת כך:

> האם ניהול בית־סוהר ישראלי, למשל, נעשה על־פי מערכת הערכים היהודית — זאת שאלה ממשית. כאשר חיילי צה"ל מקיימים את טוהר הנשק — ערכים יהודיים מתחזקים, ואילו כאשר חיילי צה"ל עושים מעשי זוועה — ערכים יהודיים מתמוטטים. אין עוד הפרדה בין עולם רוחני סגור שבו מתדיינים על רעיונות, לבין מציאות שאין לה כל רלבנציה לכך. חלקים גדולים ביותר של מורשתנו הרוחנית פעלו רק בתיאוריה, והדבר המרתק והכואב במציאות הישראלית הוא חשיפת התיאוריה לחיים.[36]

יהושע רואה ביהדות תרבות, וברור לו כי מערכות החיים במדינת ישראל יכולות לגלם ערכים יהודיים ובכך לממש באופן טוטלי את היהדות. כמובן, לא מעט קשיים מתעוררים מן העמדה הזאת. האם טוהר הנשק הוא עניין יהודי בכלל, ומהם הערכים היהודיים המנחים את ניהולו התקין של בית סוהר (ברור שיהושע אינו נושא את עיניו למדינת הלכה)? קשיים אלו, כמו

---

33 עמוס עוז **כל התקוות: מחשבות על זהות ישראלית** 43 (ירושלים, כתר, 1998).

34 שם, בעמ' 48.

35 א"ב יהושע **בזכות הנורמליות: חמש מסות בשאלות ציוניות** 126 (ירושלים, שוקן, התש"ם).

36 שם, בעמ' 133.

הקשיים שראינו במקרה של איילי, אינם מעניינו כעת, אך ראוי לשים לב אליהם. אלה תוצאות שאיפתו של יהושע להצדיק את שיוכה של החברה הישראלית בעלת האופי החילוני למסורת היהודית.

עיינו עד כה בשורה של אינטלקטואלים ישראלים המבטאים בכמה אופנים את רעיון היהדות כתרבות. אינטלקטואלים אלו עסקו בהצגתה של התרבות היהודית כחלופה לגיטימית של המסורת היהודית ובניסיון להסביר באיזה אופן היא ממשיכה אותה. הם ניסו להגדיר את התרבות היהודית הניצבת מול המסורת הדתית לדורותיה: ברינקר מעמיד בניגוד "מקור" לעומת "מקוריות" את התרבות היהודית מול הדת בכללה; שביד משבץ את אופציית האמונה ברפלקסיה של היחיד על הכרעותיו הרוחניות; בעיני רוטנשטרייך, ההלכה היא חומר הגלם שעל החילוני לדלות ממנו את הנורמות בתרבות המדע; שלונסקי סבור כי המהפכה הנעשית בדור הזה היא חלק מהמסורת היהודית בכללה; יהושע שואף לגלם את הערכים היהודיים.

האינטלקטואלים האלה אינם מתמקדים בשאלה אם היצירה התרבותית של היהודים בתהליכי החילון שימשה בסיס לזהותו של היהודי החילוני. הם סבורים שהמסגרת החילונית יכולה לבטא את היהדות בכללה. השאלה הזאת נדירה בשיח של האינטלקטואלים הישראלים והיא עומדת במרכזו של מפעל כתיבת האנציקלופדיה החילונית "זמן יהודי חדש". תכליתו של מפעל זה היא לבסס את זהותו של היהודי החילוני. מה שמוצע לחילוני הקורא בה אינו שכתוב של היהדות לכדי תרבות, אלא היצירה שנוצרה במשך "הזמן היהודי החדש". יוזם ועורך האנציקלופדיה, יאיר צבן, כותב על כך במבוא לאנציקלופדיה. הוא מספר על הפגישה המפורסמת של דוד בן־גוריון עם הרב ישעיה קרליץ, "החזון איש", שבמהלכה הוצג הדימוי של החילוניות בתור "עגלה ריקה". צבן מתפלא שבשטחו את דברי הסנגוריה על מלאותה של החילוניות, ציין בן־גוריון את יישוב הארץ, בניינה ופיתוחה ולא הדגיש את "הישגיה של התרבות היהודית החדשה, ובמיוחד את התרבות העברית, על ריבוי פניהן."[37] התעלמות נוספת מן התרבות החילונית צבן מוצא בעובדה שאין באנציקלופדיה העברית ערך ל"חילון" או ל"חילוניות". מן ההיעדר הזה הוא מסיק את המסקנה העומדת ביסוד האנציקלופדיה: "ראוי שהציבור המגדיר את עצמו חילוני, ילמד מהי משמעותה של החילוניות וכיצד פעלו תהליכי המודרניזציה והחילון בקרב עמנו ובעמים אחרים."[38]

האיש שהעלה לראשונה את הרעיון לחבר אנציקלופדיה אשר תכיל את הידע הנחוץ לבניין זהותו של היהודי החילוני, היה אחד העם. זו הייתה תכלית תכניתו לכתוב את "אוצר היהדות" (אשר פורסם לבסוף בשפה הרוסית, בלעגו המר של שר ההיסטוריה). הרעיון לחבר אפוא את

---

37 יאיר צבן "מבוא" בתוך **זמן יהודי חדש — תרבות יהודית בעידן החילוני, מבט אנציקלופדי** כרך א xi (ירמיהו יובל עורך, תל אביב, 2007).

38 שם, שם.

"זמן יהודי חדש" עשוי בתבנית מחשבתו של אחד העם — על קשייו של החילוני צריך להתגבר באמצעות גיבוש טקסטים שיכוננו את זהותו. אולם ההבדל בין ההצעות האלה מאיר עיניים: אחד העם ביקש להכיל את המסורת היהודית לכל דורותיה. היכרות עם יצירתם של בני הזמנים הרחוקים נראתה לו ציר מרכזי בגיבושו של היהודי הלא דתי. מחברי "זמן יהודי חדש" חולקים בעצם על תפיסה זו; הם שואפים להגדיר את זהותו של החילוני היהודי באמצעות התרבות היהודית החילונית.

מה משמעותו של השינוי הזה? מה מלמדת ההתמקדות במודרנה, או אולי ההסתגרות בה, כדי לבסס את זהותו של החילוני? אפשר, כמובן, שהיא מבטאת את הביטחון העצמי שיש לציבור החילוני ביצירה התרבותית שלו. ללא ספק, החילון כרוך בקרע מיוסר מן המסורות היהודיות, אבל במרוצת הדורות הצטברה יצירה תרבותית עשירה בכל תחומי החיים — ספרות, הגות, אורחות חיים, פוליטיקה ועוד — והיא עמוקה דייה שהחילוני ייטע בה את שורשיו. אפשר גם כי ההתמקדות בתרבות החילונית היא בעצם מין הודאה בעקרותם של הניסיונות לשכתב את היהדות המסורתית לכדי תרבות. ואולי מובלעת בתכנית זו הטענה כי כשלו מאמציהם של איילי, רוטנשטרייך, שביד, מלכין, רבי ורבים אחרים שלא הוזכרו כאן. תכניה של היהדות דתיים, ובהיותם כאלה הם מתנחלים בקלות בלבו של המאמין הפשוט. עקירת המובן הדתי הפכה אותם לסמלים מלאכותיים, טעוני הסברים והצדקות. הם איבדו את חיוניותם. ההתגדרות ביצירה החילונית היא אפוא סימן לאכזבה כזאת. ייתכן גם, כמובן, שהתגדרות זו מעידה על שתי האפשרויות שצוינו זה עתה: בגלל ביטחונה העצמי של התרבות החילונית עורכי האנציקלופדיה אינם חוששים עוד לזנוח את המאמצים העקרים לשכתב את היהדות המסורתית לכדי תרבות. המתח שבין התפיסה התרבותית המבקשת לחלן את המסורת היהודית ובין תפיסה רחבה של יהדות כתרבות, שיש בה מקום שווה ליצירה התרבותית החילונית, היהודית והציונית, בא לידי ביטוי בעיקר בתפיסתם של מנהיגים פוליטיים ומשפטנים ישראלים.

ג. היהדות כתרבות — השקפותיהם של משפטנים ופוליטיקאים

קבוצה מיוחדת של אינטלקטואלים ישראלים חילונים התופסים את היהדות כתרבות, כוללת פוליטיקאים ומשפטנים. אנו סוטים מן הדיון באנשי רוח משום שברור לנו שתפיסת היהדות של מנהיגים פוליטיים ושל משפטנים ישראלים חילונים חשובה מן הטעם שהאנשים האלה מנהיגים את החברה הישראלית (החילונית ברובה) ומעצבים במידה רבה את הספֵרה הציבורית הישראלית ואת הנורמות המשפטיות שהציבור הישראלי פועל על פיהן. אף כאן ראוי להזכיר כי מטרתנו במאמר זה היא להציע לקורא מפת גישות ליהדות של אנשי רוח חילוניים ולדון במשמעותה. האפשרויות להרחיב את המפה הזאת הן עניין לדיון אחר. עם זאת, הבחירה שלנו

בדמויות מסוימות ולא באחרות אינה שרירותית, אלא נובעת משני גורמים עיקריים: מעמדם של הדוברים בחברה הישראלית והיקף עיסוקם בהגדרת היהדות; ודוק, הגדרת היהדות ולא השאלה בנושא "מדינה יהודית".[39]

רבים מן האישים שנעסוק בהן להלן, ובעיקר המשפטנים, נתפסים בעיני הציבור הישראלי גם כאנשי רוח (או לפחות כאנשי אקדמיה). אישים אלו לימדו וחקרו במשך שנים רבות במוסדות אקדמיים ומקצתם שימשו במקביל או לאחר מכן בתפקידי שיפוט או בעמדות בכירות במשרד המשפטים. את הפוליטיקאים שנדון בהם כאן קשה יותר לתאר כאינטלקטואלים. אף על פי כן, חשוב לפי הבנתנו לדון במחשבתם החילונית־יהודית. אמנם אין הם אנשי הגות, אך אין פירוש הדבר שמחשבותיהם חסרות ערך. הטענה שמחשבתם של מנהיגים פוליטיים כפופה לפעילותם הפוליטית, והטענה שמחשבותיהם ואמונותיהם הן אמצעי להשגת כוח פוליטי — טענות אלו בעייתיות משום שהן מפרידות באופן מלאכותי בין מחשבה ובין מעשה. ז'בוטינסקי ובן־גוריון היו מנהיגים פוליטיים ולא פילוסופים בעלי הגות מגובשת וסדורה. כאשר דנים בהם, מעשיהם, ולא מחשבתם, עומדים במרכז הדיון. אולם אין להסיק מכך שרעיונותיו של מנהיג פוליטי כפופים למעשיו או לאילוצי המציאות; יש בין מחשבותיו ובין מעשיו של המנהיג יחסים מורכבים יותר (ומבחינה זו הוא אינו יוצא דופן מכל בני האדם). רעיונותיו מושפעים מן המציאות ומשתנים לפיה, ובאותה המידה הם מעצבים את המציאות ומשפיעים עליה. בן־גוריון וז'בוטינסקי הם דוגמאות בולטות לכך. משום כך, כדאי לדון בתפיסותיהם בנוגע ליהדות.

קודם כול, נדון בשלושה מאפיינים המשותפים למחשבותיהם על היהדות. ראשית, רובם המכריע של האישים שאנו עתידים לסקור כאן שייך למחנה הרואה ביהדות תרבות לאומית או ציוויליזציה, ומיעוטם של האישים מסורתיים. זאכן, כפי שנראה, המשפטנים והמנהיגים הפוליטיים המחזיקים בעמדת היהדות כתרבות אינם עשויים עור אחד. הם מתחלקים לשני מחנות המתאימים במידה רבה לחלוקה לציונות המדינית ולציונות הרוחנית.

למרות ההבדלים בתפיסת התרבות היהודית הלאומית, הפוליטיקאים והמשפטנים שנדון בהם אינם שוללים את היהדות; להפך, לנגד עיניהם עומד ציבור יהודי חילוני שקיומו בעיניהם הוא עובדה ודאית. הם גם אינם סבורים שחילוניות יהודית מחזיקה בתוכה סתירה בלתי־פתורה, והם אפילו רואים ביהדות החילונית (או ב"חילוניות היהודית") דבר רצוי, גם אם הוא מורכב וטעון הסבר. ליהדות הזאת יש בעיניהם חשיבות רבה בהגדרת הלאום היהודי ובשימור הקשר שבין יהודי ישראל ובין התפוצות.[40] תפיסה זו עולה בבירור מעצם מעמדם ומעצם תפקידיהם.

---

39 לכן לא עסקנו כאן בניתוחיו המרתקים של חיים גנז בנושא המדינה היהודית וחוק השבות. ראו: חיים גנז **מריכרד ואגנר עד זכות השיבה — ניתוח פילוסופי של בעיות ציבור ישראליות** (תל אביב, עם עובד, המכללה האקדמית ספיר, 2006).

40 למשל, זה היה ההסבר העיקרי שחזר ונשנה בנימוקי שר החינוך ארן, חברי הכנסת וראשי משרד החינוך, בבואם להצדיק את לימודי התודעה היהודית בבית הספר: פרוטוקול ישיבה מספר 4/ג של

אלה הם מנהיגים פוליטיים או משפטנים בכירים שעיסוקם העיקרי — המעשי או האקדמי — הוא הסדרת חיי הציבור בישראל.

מדוע נוטים אנשי המעשה האלה, משפטנים ופוליטיקאים, להחזיק בעמדה בשאלת היהדות? מאחר שרוב היהודים הישראלים רואים בעצמם חילונים יהודים (גם אם אין הם נותנים את דעתם למשמעותה של חילוניות יהודית זו), הרי שהתכחשות המנהיגים הפוליטיים והשופטים לחילוניות יהודית זו תהיה למעשה התכחשות לציבור שהם מנהיגים ושאת אורחות חייו הם מבקשים להסדיר. יתרה מזו, תהיה זו התכחשות למפעל חייהם הפוליטי, המאופיין במידה רבה במאמץ ליצור בישראל חברה חילונית יהודית.

המעמד והתפקיד הציבורי מתווים אפוא במידה רבה את תפיסת החילוניות היהודית של הפוליטיקאים והמשפטנים. אך אפשר כמובן שהדבר הפוך: מאחר שרוב הישראלים רואים בעצמם חילונים יהודים, כלומר, חילונים שאינם מחויבים להלכה הדתית ובכל זאת מחשיבים את עצמם יהודים ומעוניינים לשמר את זהותם היהודית ואת תרבותם היהודית, ברי כי אנשים החושבים כי חילוניות אמתית משמעה ביטול כל זיקה ליהדות ופיתוח של תרבות ישראלית חילונית לא יהודית, אינם יכולים להגיע לעמדות הנהגה בכירות בחברה הישראלית הדמוקרטית ואולי גם לא לתפקידי שיפוט, שכן הציבור לא יבחר בהם. כך או כך, המשפטנים והמנהיגים הפוליטיים שאנו עוסקים בהם מחזיקים בעמדה שהיהדות היא תרבות או ציוויליזציה רחבה יותר מן ההלכה הדתית, ועל כן הם דוגלים בקיומה ובשמירתה של חילוניות יהודית בישראל.

זאת ועוד, ייחודה של קבוצת הפוליטיקאים והמשפטנים הוא שבניגוד לרוב האינטלקטואלים היהודים החילוניים בישראל, המחזיקים בעמדת היהדות כתרבות, שאפשר לזקוף אותה למשנתו של אחד העם או לתפיסה תרבותית דומה, הם אמנם רואים ביהדות תרבות לאומית, אך נחלקים ביחסם אליה. קבוצה אחת מבקשת, כמו אחד העם, לחלן את המסורת היהודית כדי שתשמש מסד תרבותי לאומי לעם היהודי החילוני המודרני, או מבקשת לכל הפחות ליצור תרבות יהודית בעלת זיקה חזקה לאותה מסורת. לעומת זאת, עיקר מעייניהם של רוב המשפטנים והפוליטיקאים החילוניים אינם נתונים לסוגיית עיצוב התרבות ולשאלות החילון, וגם לא לשאילה או לקבלת השראה מן המסורת היהודית. זאת אף שהם רואים בציונות מהפכה לאומית המבקשת לשנות את מכלול החיים היהודיים, ועל כן הם מתעניינים בהכרח גם בשאלות של תרבות. למשל, ההבדלים בין תפיסתו של הרצל להגותו של אחד העם ניכרים בתפיסות המנוגדות של השופטים אהרן ברק וחיים כהן.

מאפיין משותף שני שאנו מוצאים בקרב קבוצת הפוליטיקאים והמשפטנים הוא שעיסוקם

ועדת החינוך של הכנסת השלישית (19.11.1957); פרוטוקול ישיבה מספר 5/ג של ועדת החינוך של הכנסת השלישית (26.11.1957); פרוטוקול ישיבה מספר 6/ג של ועדת החינוך של הכנסת השלישית (3.12.1957); פרוטוקול ישיבה מספר 30 של ועדת החינוך של הכנסת החמישית (6.6.1962); ישיבת מליאת הכנסת 9, 10, 15 ביוני 1959: ד"כ 27, 2180 ואילך (התשי"ט).

בשאלת יהדותם אינו עיסוק תיאורטי גרידא. אין הם נדרשים לבירור החילוניות היהודית־ישראלית משום שהנושא מעניין אותם מבחינה אינטלקטואלית ואף לא משום שכיהודים־ישראלים חילוניים הם רואים בבירור זהותם נושא מרכזי וחשוב. הם דנים בסוגיית החילוניות היהודית בראש ובראשונה משום שהם מנהיגים פוליטיים או משפטנים בכירים שעניינם — המעשי או האקדמי — הסדרת חיי הציבור בישראל. הם אינם יכולים לברוח מן העיסוק ביהדות מכיוון שהמציאות הפוליטית והחברתית מביאה את הבעיה למפתנם ומחייבת אותם — פשוטו כמשמעו — לדון בעניין על מנת לגבש פתרונות מעשיים לבעיות החברה הישראלית. בדיוק כפי שהמציאות החברתית והתרבותית אינה מתירה למנהיגי ישראל (ולפנים — למנהיגי התנועה הציונית) להתנגד לתרבות חילונית יהודית, תהא אשר תהא, אין היא מאפשרת להם להתחמק מבירור מהותה של החילוניות היהודית בישראל או לפחות מהתמודדות עם הקשיים הפוליטיים והתרבותיים שזהות זו מעוררת.

הצורך להתחשב במציאות הפוליטית והתרבותית המורכבת של החברה הישראלית מסביר גם את המאפיין השלישי של קבוצת המשפטנים והפוליטיקאים: עיסוקם בבירור זהותם הישראלית־יהודית החילונית הוא עיסוק מצומצם, ודאי יחסית לדיונם של אינטלקטואלים בנושא, וזאת בשני מובנים. ראשית, התבטאויותיהם של פוליטיקאים ומשפטנים ישראלים בסוגיית יחסם של חילונים יהודים ישראלים ליהדותם נדירות ביותר, ועיסוקם בנושא מועט ומקוטע אף יותר מזה של אנשי הרוח. גם סריקה נרחבת של המקורות מעלה שכמעט אי־אפשר למצוא התבטאויות ברורות של מנהיגים פוליטיים הנוגעות לדרך שהם מבינים בה את היהדות בהיותם חילונים ישראלים; וכאשר הם מתבטאים בנושא, על פי רוב מדובר בהתבטאויות קצרצרות ומקוטעות במהלך דיון בנושא אחר ולא במסגרת בירור מסודר. שנית, על פי רוב מנהיגים פוליטיים ומשפטנים מסיטים את הדיון מבירור משמעותה של היהדות ליהודים חילוניים ישראלים לשאלות בעלות גוון פרקטי יותר, כגון "מיהו יהודי", מהי "מדינה יהודית", מהו "חינוך לתודעה יהודית" ומהו "המשפט העברי".

לתופעה זו שתי סיבות עיקריות. הסיבה הראשונה היא שהמנהיגים הפוליטיים והמשפטנים אינם פילוסופים בעלי משנה סדורה. אף שמקצתם מתעניינים בשאלת יהדותם של ישראלים חילוניים, סדר יומם העמוס מונע מהם לעסוק בה ברצינות ולפתח עמדה לכידה ומעמיקה. אולם דומה שהסיבה העיקרית לשתיקתם של הפוליטיקאים והמשפטנים בסוגיה זו היא שוב המציאות החברתית והתרבותית בישראל. אמנם המחלוקות הפוליטיות־חברתיות־תרבותיות־משפטיות מחייבות את המנהיגים הפוליטיים ואת המשפטנים להתמודד עם תפיסת היהדות שלהם כחילונים וכמנהיגים של חברה יהודית שהיא חילונית ברובה, אולם האופי הפוליטי־תרבותי של המחלוקות האלה מחייב אותם לדון בהן בזהירות הראויה ורק ככל שהדבר נחוץ לשם יצירת הסדר פוליטי מסוים או לשם גיבוש פתרון לבעיה קונקרטית המונחת לפתחם. משום כך, התבטאויותיהם של רוב המנהיגים הפוליטיים ושל המשפטנים החילוניים בשאלת היהדות מקוטעות אף יותר מאלה של אנשי הרוח שדבריהם הובאו למעלה. מטעמים מובנים, המנהיגים

הפוליטיים של התנועה הציונית, ויותר מהם מנהיגי המדינה, ביקשו בדרך כלל להדגיש את המשותף ולא את המפריד, ועל כן נזהרו מלהגדיר את יהדותם החילונית באופן שעלול לפגוע בקבוצות מסוימות בציבור היהודי בארץ ובתפוצות או להרחיק אותן (ראינו למעלה שזו גם הסיבה שהם כולם שייכים לקבוצה הרואה ביהדות תרבות או ציוויליזציה). על כן המנהיגים האלה עסקו בסוגיה מורכבת וטעונה זו רק ככל שהמציאות חייבה אותם. אפילו מנהיגי המפלגות מר"צ ושינוי, שלא נרתעו מהדגשת יהדותם החילונית ואף מהפיכת "הדגל החילוני" ליסוד מרכזי במצעם הפוליטי, לא ביררו לעומק את משמעותה של היהדות ליהודים ישראלים חילוניים והסתפקו לרוב בהכרזה סתומה שהם רואים ביהדות תרבות או ציוויליזציה שהיא רחבה מן ההלכה היהודית.[41]

משפטנים המכהנים כשופטים או בעלי תפקידים רמים אחרים נמנעים מעיסוק ישיר בשאלת תפיסת יהדותם של יהודים ישראלים חילוניים גם בגלל סיבה נוספת, הנוגעת לאופיו הפוזיטיביסטי של המשפט המודרני, כלומר, בגלל העיקרון הפוליטי המודרני המבקש להגן על עצמאותו של המשפט מפני יחסי הכוח החברתיים, ועל כן הוא מצייר את המשפט כמערכת נורמטיבית נפרדת מן הפוליטיקה, התרבות והמוסר. המשפטנים המודרניים מחונכים על ברכיה של תפיסה זו כבר משנתם הראשונה באוניברסיטה, ומשפטנים מכהנים מקפידים עליה מאוד ביודעם כי תדמיתו הניטרלית, האובייקטיבית והעצמאית של המשפט היא מקור חשוב של כוחו בחברה המודרנית. על כן נדיר למצוא התבטאויות ישירות פומביות של שופטים או של משפטנים בכירים בסוגיות "נפיצות", כגון יהדותם של החילונים הישראלים (לעומת יהדותם של הדתיים הישראלים). הדיונים המוכרים בשאלות "מיהו יהודי", מהי "מורשת ישראל" המפורשת בחוק יסודות המשפט, תש"ם־1980, ומהי משמעותו של הביטוי "מדינה יהודית" המופיע בכמה מחוקי הכנסת ובייחוד בחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו ובחוק יסוד: חופש העיסוק, הם דיונים יוצאים מן הכלל המעידים על הכלל, ואף בהם העדיפו השופטים החילוניים (בדרך כלל בניגוד לשופטים הדתיים) לפתור את הסכסוכים שלפניהם בדרך שלא תחייב דיון מעמיק בשאלת מהותה של היהדות. לדוגמה, הם בחרו לפתור את הבעיה במישור הפרוצדורלי או בהחלפת הביטוי "מדינה יהודית" בביטויים אחרים שאינם מחייבים בירור מעמיק של מהות היהדות.[42]

---

41 ראו, למשל: אמנון רובינשטיין **להיות עם חופשי** 96 (תל אביב, שוקן, 1977); אלכסנדר יעקבסון ואמנון רובינשטיין **ישראל ומשפחת העמים — מדינת לאום יהודית וזכויות האדם** 195–198 (ירושלים ותל אביב, שוקן, 2003).

42 ראו למשל התייחסותם של השופטים החילוניים בפסקי הדין המפורסמים בעניין רופאייזן ושליט: בג"צ 72/62 **רופאייזן נ' שר הפנים**, פ"ד טז(1) 2428 (1962); בג"צ 58/68 **שליט נ' שר הפנים**, פ"ד כג(2) 477 (1970). והשוו לעמדתו של השופט אהרן ברק בבג"צ 1635/90 **ז'ר'בסקי נ' ראש הממשלה** פ"ד מה(1) 749 (1991).

מעיון בעמדותיהם של הפוליטיקאים והמשפטנים עולה גם כי בירור מהות יהדותם של היהודים החילוניים בישראל משני להסדרה הפוליטית־תרבותית של חיי הציבור המשותפים במדינת ישראל. לכן בירור שכזה אינו הכרחי, כל שכן אם המחיר הפוליטי של הבירור או של עיגון מסקנותיו במסמך משפטי עלול להיות גבוה, כלומר, לגרום למתיחות או לקרע בחברה הישראלית. גישה מעשית זו נשענת על סיבה עמוקה נוספת: אם מוסכם כי כיום מדינת ישראל היא המקום היחיד בעולם המאפשר לקיים חיים יהודיים מלאים וחופשיים הן ברובד הפרטי והן ברובד הציבורי (נזכיר את דבריו של א"ב יהושע), הרי שיש חשיבות עליונה לנסות למצוא הסדרים פוליטיים, משפטיים או תרבותיים שיאפשרו את המשך קיומה של ישראל כמדינה יהודית, כלומר, כמדינה המאפשרת חיים יהודיים חופשיים. מנקודת מבט זו נראה כי אף שהדיון הפילוסופי בשאלת זיקתם של חילונים ישראלים ליהדות הוא בעל משמעויות תרבותיות ופוליטיות, מבחינה פוליטית חשוב יותר למצוא מזור מעשי מידי לבעיות המטרידות את החברה הישראלית בתחום דמותם היהודית של המדינה, האזרחות והמשפט הישראליים, גם אם תרופה זו תהיה "פרוצדורלית", כלומר, היא לא תברר לעומק את מהות יהדותם של החילונים הישראלים.[43] לכן, גם ויכוחים פוליטיים מפורסמים שנגעו, לכאורה, בדמותה של היהדות, כגון השאלה "מיהו יהודי" או שאלת "התודעה היהודית", נסבו בעיקרו של דבר על הבעיות הפוליטיות ששאלות אלו מעוררות, ובראשן הקושי שהן מציבות לחיים המשותפים של יהודים דתיים ולא־דתיים ולקשר שבין יהודי הארץ ליהדות התפוצות. השאלות העקרוניות, אלה שנתנו את שמן לפולמוס ("מיהו יהודי" ומהי "תודעה יהודית"), לא עמדו כלל במרכז הדיון.

כמו מרבית האינטלקטואלים האחרים שאת דבריהם סקרנו למעלה, גם אנשי הפוליטיקה והמשפט אינם מתעכבים בדרך כלל על הסיבה להיותם חילונים ואינם עומדים על טיבה של חילוניותם. במובן זה הפוליטיקאים והמשפטנים דומים לרוב היהודים הישראלים שגדלו והתחנכו במשפחה ובסביבה חילונית בלי לתהות על עצם חילוניותם ובלי להרגיש כי דרך חיים זו מעוררת קשיים מיוחדים. אבל המנהיגים הפוליטיים והמשפטנים עומדים בתוקף על כך שהם חילונים יהודים. את יהדותם הם תולים לא רק בעובדה שנולדו וגדלו במשפחות יהודיות, אלא גם בשתי סיבות נוספות: האחת אובייקטיבית — היותם חלק מן החברה או העם היהודי, והשנייה סובייקטיבית — בחירתם המודעת כבני אדם ריבוניים לחיות חיים יהודיים חילוניים. "אני **רואה את עצמי** כיהודי", סיכם אהרן ברק בריאיון לעיתון, "ולא רק מפני שאבי ואמי היו יהודים. אני

---

43 את העמדה הזאת ביטאה בצורה המפורשת ביותר המשפטנית רות גביזון: רות גביזון ויעקב מדן **מסד לאמנה חברתית חדשה בין שומרי מצוות וחופשיים בישראל** 4–41 (ירושלים, המכון הישראלי לדמוקרטיה, קרן אבי חי, 2001).

יהודי במובן הלאומי. יהודי־חילוני."[44] המשפטנית רות גביזון, שציינה בכמה מכתביה שגדלה במשפחה יהודית חילונית,[45] מתעקשת עם זאת שבחירתה בחילוניות נבעה מעמדה ערכית הומניסטית וציונית מודעת.

לפי עמדה זו, החילוניות היהודית אינה רק פרי של מקריות ביולוגית אלא גם של השתייכות לציבור לאומי יהודי, והשתייכות זו אף היא אינה רק הכרח הנובע מן התרבות המסוימת שאדם נולד בתוכה אלא גם תוצאה של בחירה מודעת. כפי שמעידים חיבורו של פינסקר "אוטואמנציפציה", קריאתו המפורסמת של הרצל "אם תרצו אין זו אגדה" ושירו של שאול טשרניחובסקי "אני מאמין" ("שחקי שחקי"), האמונה באדם, ברוחו, בחירותו ובעתידו עמדה בבסיס האידיאולוגיה הציונית. הציונות הייתה תנועה לאומית מודרנית שקראה תיגר על ההיסטוריה היהודית ותבעה אקטיביזציה של חיי היהודים, כלומר, תבעה מן היהודים להיות לבני אדם ריבוניים במלוא מובן המילה ולעצב בעצמם את עתידם. עמדה זו נכונה גם ביחסם של פוליטיקאים ומשפטנים לדת ולמסורת.[46] השופטים חיים כהן ואהרן ברק אמנם הצדיקו בראיונות בעיתונות ובטלוויזיה את היותם חילונים בכך שהשואה אינה מתיישבת עם קיומו של אלוהים,[47] אך נראה כי בדומה לתפיסתה של גביזון, גם עמדתם החילונית־יהודית נובעת ממחשבה עמוקה ומודעת יותר. הגדיל לעשות בעניין זה חיים כהן, שנימק על פני עמודים רבים את עמדתו החילונית האגנוסטית ואת תפיסת הדת שלו. ייתכן שהצורך של כהן לברר את חילוניותו ולתלות אותה בטעמים שכלתניים המושפעים מקריאה בשפינוזה, ביום, בפוירבך, בניטשה ובאחרים, נובע מכך שבניגוד לרבים מן האישים האחרים שאנו עוסקים בהם, היה כהן "דור ראשון" ליהדות חילונית, כלומר, הוא גדל והתחנך במשפחה דתית ועזב את הדת בהדרגה

---

44 ריאיון עם אהרן ברק: ארי שביט "אהרן ברק, אזרח מודאג" **הארץ** 11.4.2008. ההדגשה שלנו.

45 הדברים נאמרו בהקדמה לדיונים בדמותה של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית. היא סיפרה שזה כמה דורות משפחתה חילונית ואינה שומרת את מצוות ההלכה היהודית, אך מקיימת חלק מן הטקסים היהודיים המסורתיים. ראו, למשל: רות גביזון **ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית: מתחים וסיכויים** 8–9 (ירושלים, מכון ון ליר, הקיבוץ המאוחד, 1999); רות גביזון ויעקב מדן **מסד לאמנה חברתית חדשה בין שומרי מצוות וחופשיים בישראל**, לעיל ה"ש 43, בעמ' 34.

46 ראו: שלום רצבי "ז'בוטינסקי והדת" **ישראל** 5 1 (2004); שלום רצבי "גזע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ'מ בובר וזאב ז'בוטינסקי: דיון משווה" בתוך **איש בסער: מסות ומחקרים על זאב ז'בוטינסקי** 121 (אבי בראלי ופנחס גינוסר עורכים, שדה בוקר, מכון בן־גוריון לחקר ישראל, 2004); דון־יחיא "ממלכתיות ויהדות בהגותו ובמדיניותו של בן־גוריון" **הציונות** יד 51 (התשמ"ט).

47 ראו: יצחק זמיר "האיש והרוח" בתוך חיים כהן **מבוא אישי: אוטוביוגרפיה** 21 (אור יהודה, דביר, 2005); ארי שביט **אהרן ברק, אזרח מודאג**, לעיל ה"ש 44.

רק בשנות העשרים לחייו. אשר על כן, הוא הרגיש צורך עז לנמק לעצמו ולסביבתו את הצעד שהוא בחר בו, לעומת אחרים שגדלו בסביבה חילונית וראו בה את סביבתם הטבעית.[48]

גם אם עצם אורח חייהם ומערך אמונותיהם החילוני אינם מוקשים בעיניהם, רבים מן המנהיגים הפוליטיים והמשפטנים ראו צורך להתמודד עם תוכנה של היהדות החילונית. התמודדות זו נעשתה בדרך כלל בתגובה להתקפות אמיתיות או מדומות של יהודים דתיים על דלותה של היהדות החילונית. תשובתם התקיפה של המשפטנים והפוליטיקאים להאשמה זו היא כי יהדותם הישראלית החילונית אינה דלה אלא בעלת מטען ערכי עשיר. "אני לא מוכן לקבל זאת. העגלה שלי אינה ריקה", קבע אהרן ברק. בדומה לדבריהם של אינטלקטואלים אחרים שראינו, הדגישו גם המשפטנים כי המרכיב החיובי של יהדותם החילונית הוא מה שחיים כהן כינה "המרכיב האנושי היהודי".[49] תוכן זה אכן מורכב משני רכיבים הקשורים ביניהם: הרכיב האנושי־הומניסטי ורכיב המורשת היהודית והציונית. עולה מכך אפוא שהיהדות החילונית בנויה על ערכים הומניסטיים אוניברסליים המדגישים את האדם, את כבודו וחירותו ואת ריבונותו.[50]

הרכיב השני הוא הרכיב "היהודי", שלימים ייקרא בחוק הישראלי "מורשת ישראל". הטענה כאן היא שאוצרות היהדות אינם מונחים אך ורק ב"עגלה הדתית", וכי גם "העגלה החילונית" מלאה בהם עד גדותיה, שהרי גם היא יהודית. מן הדיונים המקוטעים ניתן לחלץ שני מרכיבים יהודיים הממלאים את "העגלה החילונית": ראשית, העגלה מלאה בעקרונות ההומניסטיים והמוסריים של נביאי ישראל ושל חכמי היהדות. בעיקר מועלה על נס החזון ההומניסטי הפוליטי־מוסרי שנוסח לראשונה במקרא ואחר כך שוב בכתבים יהודיים מאוחרים יותר ובכלל זה בספרות הציונית. שנית, היא מלאה בכל היצירה הענפה שיצרו יהודים, הן דתיים והן חילוניים, הן כיחידים והן כציבור. בכך הפוליטיקאים והמשפטנים בעצם משייכים את עצמם למחנה "היהדות כתרבות לאומית", המוכר עוד מימיו של אחד העם ושנדון למעלה. היהודי החילוני הוא יהודי, ועל כן אוצרות היהדות מכל הדורות שייכים לו, והוא רשאי ליטול מהם ככל שיֶחפץ.

אם כן, כל הפוליטיקאים והמשפטנים שסקרנו, רואים ביהדות תרבות לאומית המגדירה ומכוננת קבוצת לאום: זו תרבות המכילה מרכיבים אובייקטיביים, כגון שפה, סמלים, נורמות ומנהגים המשותפים ליהודים רבים ומגדירים אותם כאומה. עם זאת, יש מחלוקת ביחס לתרבות

---

48 חיים כהן **מבוא אישי: אוטוביוגרפיה**, לעיל ה"ש 47, בעמ' 121–169; חיים כהן **להיות יהודי: תרבות, משפט, דת, מדינה** 44–74 (אור יהודה, דביר, 2006).

49 ריאיון עם חיים כהן **סביבות** 23 32 (1989). הציטוט מתוך: חיים כהן **להיות יהודי: תרבות, משפט, דת, מדינה**, לעיל ה"ש 48, בעמ' 68.

50 ראינו לעיל שהערכים ההומניסטיים הביאו את ההוגים השונים לבחור בחירה תבונית ומודעת בחיים חילוניים יהודיים. עתה אנו פוגשים ערכים אלו בלבוש או בתפקיד שונה: כאן הם משמשים רכיב מרכזי בתוכן של התרבות היהודית החילונית. מדובר בשני דיונים נפרדים שיש ביניהם זיקה.

זו. המחלוקת איננה חדשה כל עיקר, ימיה כימי הציונות עצמה, ואפשר אף לומר שהציונות חוללה אותה משהגדירה לראשונה את היהודים אומה וראתה בדתם ובתרבותם תרבות לאומית. מלכתחילה נוצרו בציונות שני מתנות מוכרים: הציונות המדינית והציונות הרוחנית (שהיום בוודאי הייתה מכונה "תרבותית"). כיום, אחרי שנים רבות, אפשר לראות כי רב המשותף על המפלג בין שני המחנות האלה: שתי התפיסות היו תפיסות לאומיות שביקשו, בסופו של דבר, לכונן קהילה פוליטית מהציבור היהודי, ושתי התפיסות ראו בציונות מהפכה כוללת של החיים היהודיים, כלומר, מהפכה שאינה רק פוליטית אלא גם חברתית, כלכלית ובראש ובראשונה ערכית־תרבותית (די לקרוא את כתביהם של הרצל, ז'בוטינסקי ומנהיגי תנועת העבודה העברית על מנת להיווכח בכך). אף על פי כן, קיימים הבדלים בדגש שנתנו חסידי שני הזרמים לשאלת התרבות והתרבות היהודית בכלל ולשאלות מדיניות, חברתיות וכלכליות, וההבדלים האלה ניכרים עד ימינו. ניתן לשרטט את ההבדלים בין שני המחנות כך: אמנם המחנה האחד רואה בציונות מהפכה שתכליתה שינוי של מכלול החיים היהודיים, ובכלל זה גם הצדדים הערכיים והתרבותיים של הציבור או העם היהודי, ואמנם הוא מכיר בחשיבותה של רציפות היסטורית ותרבותית לעיצוב זהותו של הפרט ולעיצובה של תודעה לאומית ואזרחית־ממלכתית, אולם אין הוא רואה בשאלת חילונה של ההלכה היהודית ובסוגיית השאילה התרבותית ממנה וקבלת ההשראה ממנה שאלה מכריעה, ועל כן הוא מתרחק במתכוון מעיסוק בעניין זה. זרם זה בציונות מכונה כאמור הציונות המדינית, אך אנו נכנה אותו בשם מדויק יותר — "הציונות האזרחית". הזרם השני, שנכנה "זרם התרבות", רואה בפתרון השאלה התרבותית עניין יסודי ומשום כך הוא מתלבט בשאלת עיצובה של תרבות זו ובמיוחד בשאלת יהדותה של התרבות ובשאלת זיקתה למסורת היהודית. כפי שנראה, בסופו של דבר, התוצאות המעשיות של הזרמים דומות. זה נכון בעיקר מכיוון שעסקינן בפוליטיקאים ובמשפטנים המוכרחים לתרגם את עמדותיהם להסדרים, לנורמות ולמוסדות פוליטיים ומשפטיים, ועל כן חייבים למצוא פתרונות מעשיים שיניחו את דעתם של חלקים גדולים בציבור. נפתח את דיוננו בזרם התרבות ונמשיך בזרם האזרחי, הבולט הרבה יותר בהנהגה הציונית והישראלית ובקרב המשפטנים היהודים בארץ.

זרם המחשבה הראשון בקרב משפטנים חילוניים יהודים הוא זרם התרבות.[51] זרם זה רואה ביהדות תרבות או אף ציוויליזציה אחת שהייתה בעבר דתית אך היום היא חילונית ברובה. על מנת לשמר את אוצרות התרבות היהודיים, על מנת ליצור רצף תרבותי היסטורי בין היהודים בעבר ובהווה ובעיקר על מנת לפתח תרבות יהודית לאומית עשירה בישראל, מן הראוי להתאים את התרבות הדתית מן העבר לחברה היהודית הנוכחית, כלומר, לחלן אותה. זו הייתה כידוע עמדתו של אחד העם, שראה בפעולה זו תנאי ליצירתם של חיים לאומיים משמעותיים. בשדה

---

51 להלן נראה שלא מצאנו מנהיגים פוליטיים שתמכו בו. אפילו אחד העם, שנחשב לאחד מאבות הזרם הזה, לא היה מנהיג ממש של תנועה פוליטית.

המשפט היו לתפיסה זו חסידים לא מעטים, שהתקבצו ברבות הימים ב"חברת המשפט העברי". חברת המשפט העברי הוקמה בשלהי 1917 במוסקווה על ידי שני משפטנים חילונים, שמואל אייזנשטדט ופלטיאל דיקשטיין, והיא שמה לה למטרה לחקור בצורה שיטתית את המשפט המצוי במקורות היהודיים כדי לסייע להחיותו ולהופכו למשפטו של העם היהודי המתחדש בארצו. היה זה פרויקט חילוני לאומי במהותו. את המשפט העברי הלאומי החדש הם ביקשו לכונן באמצעות החייאת נורמות מן ההלכה היהודית והשלמתן (או תיקונן) בנורמות משיטות משפט מודרניות, וכך המשפט שייווצר יתאים מבחינת התוכן והצורה לחיים המודרניים. פעילותה של "החברה" הופסקה ברוסיה כעבור חודשים אחדים בשל האנרכיה ששררה בעקבות המהפכה. בראשית שנות העשרים עלו רוב חבריה ארצה והמשיכו בה את פעילותם, ואליהם הצטרפו אחרים, חילונים ודתיים. הם הִרבו להרצות בארץ לפני קהלים שונים; הוציאו לאור שני כתבי עת — "המשפט" ו"המשפט העברי"; פרסמו מחקרים בתחום המשפט ותרגמו ספרות משפטית מן העולם. כמו כן, מקצתם הצטרפו ל"משפט השלום העברי" (מערכת בתי משפט קהילתית יהודית חילונית אוטונומית שהוקמה עוד בשנת 1909), והקימו בשנת 1934 את "בית־הספר הגבוה למשפט ולכלכלה" בתל־אביב.[52] חברת המשפט העברי לא הצליחה במשימתה העיקרית. רוב המשפטנים היהודים תמכו בפעילותה אך לא הטו כתף למפעל החילון של ההלכה היהודית. כך היה לפני קום המדינה, וכך היה גם לאחר מכן. כמו כן, בתוכה פנימה נקרעה ה"חברה" ממתחים בין חברים דתיים וחילוניים ומחילוקי דעות על הדרכים הראויות לקדם את מטרותיה. אמנם ערב הקמת המדינה חיברו משפטנים דתיים וחילוניים כמה טיוטות חוק שהיו מבוססות במידה כלשהי על ההלכה היהודית (לדוגמה, חיים כהן ניסה לחבר חוק ירושה שהתבסס בעיקרו על ההלכה אך חידש בה בכמה תחומים), אך הניסיונות האלה לא צלחו בשל התנגדותם של פוסקי הלכה לניסיון לשנות את ההלכה בדרכים לא מקובלות, בשל אדישותם של המשפטנים החילוניים ובשל קוצר הזמן ומיעוט האמצעים. התכנית לחלן את ההלכה היהודית לא עלתה יפה, וכל שנותר מפעילותה של החברה הוא הביטוי "משפט עברי", המשמש ביטוי נרדף ל"חלק המשפטי" בהלכה היהודית.

הקמת המדינה חייבה את המשפטנים הישראלים לשמר את המשפט המנדטורי הקיים כדי להבטיח את הסדר הציבורי והרציפות המשפטית. הבעיות הפוליטיות והחברתיות־כלכליות והטלטלות הדמוגרפיות של שנות העצמאות הראשונות יצרו צורך בחקיקה עניינית דחופה

---

52 אסף לחובסקי "משפט עברי ואידיאולוגיה ציונית בארץ־ישראל המנדטורית" בתוך **רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית: ספר הזיכרון לאוריאל רוזן־צבי** 633 (מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורונן שמיר עורכים, תל אביב, רמות, התשנ"ח); עמיחי רדזינר "המשפט העברי בין לאומי לדתי — הדילמה של התנועה הדתית לאומית" **מחקרי משפט** כו 91 (2010); עמיחי רדזינר ושוקי פרידמן "המחוקק הישראלי והמשפט העברי: חיים כהן בין מחר לאתמול" **עיוני משפט** כט 167, עמ' 174–181 (2005).

שתענה על צורכי השעה הדוחקים ולא אפשרו לעילית הפוליטית והמשפטית של המדינה להתפנות לדיון מעמיק בשאלת זיקתם של המשפט והתרבות בישראל למסורת היהודית. כתוצאה מכך, העיסוק בזיקה בין המשפט הישראלי למשפט העברי נועד להסבר ולהשוואה בלבד. מחלקת החקיקה במשרד המשפטים מנסה בדרך פעולה זו, המקובלת שם עד ימינו, להראות שתוכנן, רוחן או לפחות שמן של הצעות החוק עולים בקנה אחד עם עקרונות או כללים בהלכה היהודית. דרך חילון ההלכה בשיטתיות ותרגומה לעברית ישראלית משפטית מודרנית נזנחה הלכה למעשה. עובדה זו הביאה משפטנים דתיים או משפטנים חילוניים שהחזיקו בעמדה ה"תרבותית", לקונן מקץ עשור להקמת המדינה כי החברה הישראלית החמיצה את ההזדמנות לחלן את ההלכה היהודית ולהפוך את המסורת המחולנת לבסיס התרבותי והמשפטי שלה. חילון המשפט העברי, סיכם בהשלמה (גם אם בצער) חיים כהן, הוא במידה רבה "דאגה של יום אתמול".[53]

חיים כהן היה במובנים רבים "שורד אחרון" של הגישה התרבותית, כפי שהוא עצמו תיאר זאת בעצב. אף שהיה ממעצביה העיקריים של מדיניות החקיקה שהוצגה לעיל בעת היותו פרקליט המדינה והיועץ המשפטי לממשלה במשך כל שנות החמישים, ועל אף הביקורת שהטיחו בו בשל כך משפטנים דתיים, כהן ראה בעצמו יהודי חילוני בעל זיקה עמוקה למקורות היהודיים והאמין כל חייו בחשיבות של פרויקט חילונה של ההלכה היהודית (המשפט העברי) ועשייתה מסד למשפט ישראלי יהודי ונאור. לפני קום המדינה האמין כהן כי הציונות יכולה ליטול את המסורת היהודית העמוקה ולהזריק לה סם חיים, בדיוק כפי שעוררה מתנומתה את הלשון העברית. הוא התלונן אז כי "אין בינינו התעוררות כלשהי ליצירה משפטית, בחינת דאגה ליום מחר; אין מרץ ואין רצון לעשות מעבר לתחום הצרכים השימושיים היומיומיים." כהן חשב שיצירת המשפט הלאומי במדינה שתקום, צריך להתבסס — גם אם לא באופן בלעדי — על ההלכה היהודית כשהיא מחולנת, מותאמת לערכים הפוליטיים המודרניים ומתורגמת לתרבות העברית המודרנית:

> תרגום המשפט העברי ללשוננו המדוברת והתאמתו לתוך מסגרת מדע המשפט, היוריספרודנציה, אשר על פיה חי כל העולם הנאור כיום, זהו הצעד הראשון, וכמדומני הכביר ביותר. התפקיד הנשאר עוד לפני בוני המשפט הוא התאמתו לחיי היישוב החדש בארצנו ובזמננו אנו... היום הננו זקוקים להתנאת תנאים רבים וחדשים, להתקנת תקנות רבות וחדשות שיפעלו לתיקון העולם ולתקנת השבים

---

53 חיים כהן "דאגה של יום אתמול" **סורא** ב 475 (התשי"ז). וראו גם: משה זילברג **כך דרכו של תלמוד** 141, 152–161 (ירושלים, מאגנס, התשכ"ד); שמואל איזנשטדט "קודיפיקציה חדשה של משפטנו הלאומי (רעיונות והצעות)" **משפט וכלכלה** ה (ג) (1959). המאמר פורסם מאוחר יותר בספר: שמואל איזנשטדט **ציון במשפט** (1967).

> לציון ושיתאימו למנהגים הנהוגים פה עמנו היום בכל ענפי המשפט האזרחי: ואנו זקוקים לביטול אותם הדינים והתקנות מאוצר משפטנו העתיק אשר בהם היום אין רוב הציבור יכולים לעמוד. אם נכניס לתוך המשפט העברי את "הטוב והיפה, הישר והצודק" שנוכל למצוא במשפטי האומות, הרי תהיה בכך משום אותה המעלה הגדולה, "הכנסת יפייפותו של יפת בתוך אהלי שם".[54]

לאחר הקמת המדינה נוכח כהן שגורמים אחדים מסכלים את פרויקט חילון ההלכה ודנים את הדיון במשפט העברי להיות דיון אקדמי ללא נפקות מעשית: התנגדות הדתיים לשינוי ההלכה וסירובם לקבל משפט עברי מחולן; האדישות שמגלים רוב המשפטנים החילוניים לשאלת זיקתו של המשפט הישראלי למסורת היהודית; העובדה שסמכותם של פוסקי הלכה לא הוענקה להם בדרך דמוקרטית; הקושי להחליט על התוכן של התרבות והמשפט הישראליים. בהיותו מרצה באוניברסיטה ושופט בבית המשפט העליון הוא הרבה לפנות למשפט העברי לצורך השוואה וקבלת השראה, אך ידע כי לפנייה זו שלו ושל כמה מעמיתיו (דתיים ברובם הגדול) למשפט העברי משמעות סמלית בלבד, וכי אין היא מקרבת את פרויקט החילון הגדול שייחלו לו כהן ואנשי חברת המשפט העברי. בשנת 1985 סיכם כהן את הקשיים שביישום פרויקט החילון:

> מותר לסכם ולומר, שקליטת המשפט העברי בחקיקת ישראל הוכרה, על ידי רוב בניינו ומניינו של העם, כתוכנית ראויה ורצויה, ובלבד שקליטה זו לא תפטור את המחוקק משיקול דעתו ומהחלטתו שלו, בהליכים דמוקרטיים־חילוניים, לעניין טיבה, תועלתה וצדקתה של כל נורמה המוצעת לו, לרבות נורמות המצויות במשפט העברי. בכפוף לסיכום זה, חותם אני בשתי ידיים על [התקווה], שתימצא דרך קליטה נכונה ועקיבה של עקרונות המשפט העברי במערכת משפטנו.[55]

חוק יסודות המשפט, תש"ם–1980, וחוקי היסוד שנחקקו בשנות התשעים, הפיחו תקווה שמפעל החילון יתחיל לנוע, משום שלראשונה מאז הקמת המדינה חוקים חשובים כללו את המלים "מורשת ישראל" והגדירו את ישראל מדינה יהודית ודמוקרטית. לרגעים היה נדמה כאילו ירידת שיח הזכויות האזרחי המודרני ועליית שיח התרבות והזהות הפוסט־מודרניים יקוממו את הדיון בעניין התרבות הישראלית היהודית וזיקתה למסורת היהודית. פריחת בתי המדרש החילוניים בשנות התשעים והשיח המתפתח על התרבות היהודית בישראל ועל ארון הספרים היהודי חיזקו רושם זה. אולם באותה עת כבר היה חיים כהן כמעט בודד במערכה, מוהיקני חילוני אחרון שנותר מחויב לפרויקט של חברת המשפט העברי. גם משפטנים חילוניים אחרים, דוגמת רות גביזון, אשר מעוז ואחרים, התבטאו בדרך היכולה לשייך אותם למסורת התרבותית,

---

54 חיים כהן "דאגה ליום המחר" **הפרקליט** ג 38 (התש"ז).

55 חיים כהן "על המשפט העברי בחיינו" **פתחים** ב 43 (התשל"ה).

ואמרו כי ראוי ורצוי להעשיר את המשפט הישראלי בנורמות שנוצקו לראשונה במכבש ההלכה, כשם שרצוי שהישראלים יכירו את מכמני התרבות היהודית הכללית. למשל, כך ביטאה זאת רות גביזון:

> אני מקווה כי בעוד דור יידעו הילדים היהודים שיגיעו לבית המשפט העליון שאת האימפרטיב הקטגורי של קאנט אפשר להגיד גם "ביהודית" של הלל הזקן. כשהם ירצו לא להצדיק ענישה קולקטיבית הם יוכלו להגיד "איש בחטאו יומת." שאחרי פיגועים נוראים, כאשר נשקול איך להגיב, נזכור מי שאמר: "נקמה כזאת, נקמת דם ילד קטן, עוד לא ברא השטן." הייתי רוצה שיהודי חילוני ליברלי יהיה גאה להגיד "חביב אדם שנברא בצלם" ולהדגיש כי נאמר "אדם" ולא רק "יהודי", וכי כולנו נכיר בכך שבתרבות היהודית על כל רבדיה ויוצריה, על כל עושרה האנושי, הלשוני והתרבותי, קיימים כל היסודות המאפשרים לנו היום להתמודד עם הבעיות הפוליטיות, החברתיות והמשפטיות העומדות לפתחנו.[56]

אולם דברים אלה של גביזון כמוהם כהודאה כי פרויקט החילון רחב ההיקף, כפי שדמיינו אותו המשפטנים החילונים מחברת המשפט העברי וחיים כהן, גווע. גביזון פונה לרובד אחר — עקרוני וסמלי יותר — של המסורת היהודית. אין מדובר בפנייה למשפט האזרחי העברי על עקרונותיו וכלליו המסועפים ובהתאמתו לתורת המדינה והמשפט המודרנית ולחברה הישראלית הקיימת. כיום כל העוסקים בחקר המשפט העברי הם משפטנים דתיים. החילונים התרחקו במידה ניכרת מעולם ההלכה היהודית. היא זרה ומוזרה בעיניהם, ואפילו הם מקבלים מבחינה תיאורטית ורגשית את רעיון ביסוס תרבותם ומשפטם החילוניים על מורשת היהדות הדתית, אין להם ידע מעמיק במקורות ההלכתיים והיכרות אינטימית אִתם. זרם התרבות איננו עוד חלופה של ממש. אמנם הוא היה דומיננטי בשיח המשפטי, אולם בדיקה פשוטה מלמדת כי מרבית המנהיגים הפוליטיים של התנועה הציונית ומדינת ישראל ומרבית המשפטנים מעולם לא אחזו בתפיסה זו, אלא בעמדה אחרת, שאנו מכנים הזרם האזרחי.

הזרם האזרחי נולד מן הזרם המרכזי בציונות — הציונות המדינית, שראתה בציונות מפעל לאומי־מדיני. גם המחזיקים בתפיסה האזרחית רואים בציונות מהפכה כוללת של החיים היהודיים, ולכן הם מדגישים את הצורך לעצב בישראל חברת מופת נאורה ומתקדמת, ומכירים

---

56 רות גביזון "דמוקרטיה ויהדות — בין ניתוח מושגי לדיון ציבורי" בתוך **מדינת ישראל: בין יהדות לדמוקרטיה** 289, 309 (יוסי דוד עורך, ירושלים, המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2000). והשוו: חיים כהן **להיות יהודי: תרבות, משפט, דת, מדינה**, לעיל ה"ש 48; אשר מעוז "ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית" **עיוני משפט** יט (3) 83 (1995); אהרן ברק **שופט בחברה דמוקרטית** 89 (חיפה, אוניברסיטת חיפה, 2004).

בערכה של התרבות היהודית ובחשיבותה הפסיכולוגית, החברתית והלאומית לחברה הנבנית בישראל. עם זאת, המשפטנים והפוליטיקאים המחזיקים בעמדות של הזרם האזרחי אינם רואים בתרבות הישראלית, בתכניה, בקשייה ובייחוד בזיקתה למסורת היהודית בעיה ראשונה במעלה שהרשויות האזרחיות והפוליטיות של המדינה מוכרחות להסדיר "מן השורש" כתנאי הכרחי להיווצרות חברת מופת בישראל. יש חשיבות להכיר ולהוקיר את התרבות היהודית, שכן היא המצע לזהות הפרטית והלאומית של האדם בישראל ולקשר שלו עם יהודי העולם. על כן ראוי ליטול מאוצרותיה של היהדות ולעשותם לאבני בניינה של התרבות הנבנית בארץ. ברם אין לקדש את היהדות בכל מחיר או לראות בחילונה תנאי לתקומתו של עם יהודי בישראל.

כמובן, גם בזרם האזרחי היו גוונים שונים, שהרי איש מן הציונים המדיניים־אזרחיים לא היה אדיש לחלוטין לשאלת התרבות היהודית ולרצון לפתח חברת מופת יהודית. באופן כללי אפשר להבחין בין מנהיגים פוליטיים שעמדו בחזית ההנהגה של תנועתם ושל היישוב והמדינה, ובין מנהיגים פוליטיים שלא אחזו במוסרות השלטון אלא נחשבו לאידיאולוגים ומחנכי הדור, דוגמת ברל כצנלסון ויצחק טבנקין. אלה האחרונים היו מוטרדים, כמו האינטלקטואלים שעסקנו בהם קודם לכן, בשאלות של חינוך ותרבות והציגו על פי רוב עמדות המתקרבות לתפיסה התרבותית שנסקרה למעלה. במובן זה הושפעה תפיסת היהדות שלהם מחרדת האינטלקטואלים מפני דלדולה של התרבות ואובדנה: "אני רואה בדאגה כיצד עובר עלינו יום השבת בעיר. השבת מסתיימת בהליכה בסך לקולנוע. אינני קובל, חלילה על עצם הקולנוע... עלינו להפוך את שבתותינו וחגינו למדורות של תרבות."[57] ברל כצנלסון ראה חשיבות עליונה בהיכרות מעמיקה עם המסורת היהודית — הן עם המסורת הדתית ומקורותיה והן עם שפת היידיש ותרבותה — והדגיש את הצורך שבשמירה על סמליה ועל ערכיה של מסורת זו ואת ההכרח שהתרבות החדשה שנוצרת בארץ תעמוד על שתי רגליים: רגל מודרנית, ציונית וסוציאליסטית, ורגל יהודית.[58] חילוניותו התבטאה הן בנחישותו שיהיה ביוזמותיו כדי ליצוק תוכן חדש לסמלים ולטקסים היהודיים הישנים — למשל, ליצוק תוכן חדש ישראלי וסוציאליסטי בשבת ובחגי ישראל או ליצור הגדה חדשה לפסח — והן בעובדה שהוא לא חש שהוא מחויב להלכה כלל וכלל ואף ראה את עצמו מוסמך להחמיר גם במקום שההלכה היהודית מקלה, למשל, באיסור על פעולות מסוימות בט' באב.[59] גישה דומה הייתה ליצחק טבנקין: הוא חשב שמן הראוי

---

57 ברל כצנלסון **כתבים** כרך ו 470 (תל אביב, מפלגת פא"י, התש"ז).

58 ברוח זו יש להבין את תפילת "יזכור" שחיבר כצנלסון. על תפיסת היהדות של כצנלסון ראו: אברהם צביון **דיוקנו היהודי של ברל כצנלסון** (תל אביב, ספרית פועלים, 1984).

59 "יתכן ויתכן שהשולחן ערוך יתיר וסוציאליסט יהודי יחמיר" (ברל כצנלסון **כתבים** כרך ו, לעיל ה"ש 57, בעמ' 386). על הניסיון ליצור הגדה מודרנית לפסח ראו: אברהם צביון **דיוקנו היהודי של ברל כצנלסון**, לעיל ה"ש 58, בעמ' 260–261.

לשמר את המסורת היהודית אך להעניק לה תוכן חילוני ישראלי סוציאליסטי חדש.[60] לעומת "המנהיגים־מחנכים", הציגו אחרים בהנהגת תנועת העבודה יחס אדיש יותר כלפי זיקתה של התרבות הישראלית למסורת היהודית, אם כי אצל בן־גוריון, למשל, אפשר לראות שינוי בתפיסה עם הקמת המדינה ובעיקר מן המחצית השנייה של שנות החמישים, אז הוא החל להיות מוטרד יותר ויותר בשאלות חינוך הנוער ועיצוב התרבות היהודית בישראל.[61]

גיוון זה מאפשר להבין מדוע למרות הפופולאריות של תפיסת התרבות מבית מדרשו של אחד העם בקרב אינטלקטואלים ציוניים וישראלים ולמרות הבולטות של תפיסה זו בשיח הציבורי הישראלי, הייתה התפיסה האזרחית נפוצה הרבה יותר בקרב מנהיגי התנועה הציונית ומדינת ישראל ובקרב המשפטנים הישראלים. כידוע, הרצל לא התחבט בבעיות התרבות במדינת היהודים: הוא האמין שהתרבות שייכת בעיקר לספֶרה הפרטית ופחות לספרה הציבורית, ואף חשב כי היהודים במדינה היהודית שתקום ישמרו על לשונותיהם ותרבויותיהם. אף שמנהיגי תנועת העבודה, החוגים האזרחיים והרוויזיוניסטיים האמינו בצורך ליצור תרבות עברית בארץ ישראל, גם הם לא ראו בבירור זיקתה של התרבות הישראלית למורשת היהודית תנאי הכרחי לתקומת ישראל.

רבים ממנהיגי תנועת העבודה והוגיה — למשל, סירקין, בורוכוב, כצנלסון ובן־גוריון — חשבו כי הלוז הערכי העמוק של היהדות טמון בערכים ההומניסטיים של נביאי ישראל, אולם הם נחלקו ביניהם ביחסם לתרבות היהודית בכללה. למשל, כצנלסון, שהיה לא רק מנהיג חשוב אלא גם, ואולי בעיקר, איש חינוך והוגה חשוב של תנועת העבודה, ביקש לשאוב השראה מן המסורת היהודית בכללותה — בכלל זה מן המקורות ההלכתיים. לעומתו, בן־גוריון, שתמיד היה בחזית ההנהגה הפוליטית, ראה בחלקים נרחבים של התרבות היהודית לא יותר מפולקלור, שאמנם הוא חשוב מאוד לאדם וללאום מטעמים פסיכולוגיים וחברתיים־פוליטיים, ועל כן מן הראוי להכירו ולהוקירו, אך הוא תלוי היסטוריה וסביבה ואינו מקודש כל עיקר. אדרבה, טען בן־גוריון, שינוי התרבות הוא מהלך היסטורי טבעי, ואם הוא נובע מערכי המודרנה — הוא אפילו שינוי מבורך, ולכן אין להצטער יותר מדי על מנהגים וסמלים שעוברים מן העולם שכן זה

---

60 ראו, למשל: יצחק טבנקין "תשעה באב" בתוך **דברים** כרך ב 38 (תל אביב, הקיבוץ המאוחד, 1972); יצחק טבנקין "הביטוי המגובש לחיינו — החג" בתוך **דברים** כרך ז 203 (תל אביב, הקיבוץ המאוחד, 1985).

61 לפי טענתו המשכנעת של צבי צמרת, בן־גוריון הוא שדחק בשר החינוך זלמן ארן לפעול להעמקת החינוך לתודעה יהודית בקרב תלמידי ישראל. ראו מכתב מבן־גוריון לארן (7.11.1955), **אב"ג, התכתבות**. מופיע אצל צבי צמרת: "מדינה יהודית — כן; מדינה קלריקלית — לא: ראשי מפא"י ויחסם לדת ולדתיים" בתוך **שני עברי הגשר: דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל** 235 (מרדכי בראון וצבי צמרת עורכים, ירושלים, יד יצחק בן־צבי, 2002).

טבעה של ההיסטוריה וזה גורלה של כל תרבות אנושית. בניגוד לכצנלסון ולטבנקין, שהיה להם יחס חם למקורות היהודיים כולם, בן־גוריון עצמו בחר להדגיש סמלים וערכים שהיו חשובים לפרויקט הלאומי והממלכתי שלו — את התנ"ך ובייחוד את החזון ההומניסטי־מוסרי שבו ואת סמלי הריבונות היהודית מימי הבית הראשון והשני. הוא התעלם מן הסמלים היהודיים האחרים ובוודאי מן ההלכה היהודית. מעניין שתפיסה זו דווקא הובילה את בן־גוריון לפתח גישה סובלנית, שהייתה חריגה בקרב בני דורו החילונים, כלפי מנהגיהם הדתיים והאחרים של העולים השונים לארץ, והוא זעם על חברי תנועתו שניסו, למשל, לכפות בכוח את חינוך זרם העובדים על עולים דתיים מארצות המזרח.[62]

גישה סובלנית עוד יותר הציגו, כמובן, גם כמה מאנשי תנועת העבודה, שהבולטים שבהם היו הנשיאים יצחק בן־צבי וזלמן שז"ר וכמה ממנהיגי המפלגה ממוצא מזרחי, כגון השר בכור שטרית וחבר הכנסת ישראל ישעיהו. אלה ראו ביהדות לא תרבות לאומית, אלא דת ולאום הקשורים ביניהם; הם לא הסתפקו בתפיסת היהדות כתרבות, המדגישה עקרונות הומניסטיים מסוימים, אלא בחרו לקיים ממש חלק ממצוות הדת וראו חשיבות רבה בשימור המסורת וההלכה בגרסתן הקיימת ולא המחולנת. למשל, יצחק בן־צבי קבע כי "אין אסון ואין סכנה אם בינתיים יונהגו מחדש גם כמה מהמנהגים שבוטלו. לא יהיה, למשל, שום נזק לחינוכו של ילד, לא במובן הלאומי ולא במובן הסוציאלי, אם יקשיב מדי שבת בשבתו לפרשת השבוע בבית הכנסת."[63] מכאן עולה כי על פי התפיסות המקובלות בישראל, הדמויות האלה קרובות יותר

---

62 ראו, למשל, דבריו בפרוטוקול הוועדה המדינית של מפא"י, **ארכיון מפלגת העבודה** 31.11.50. לדיון מעמיק בעמדותיו של בן־גוריון כלפי חינוך העולים מארצות המזרח ראו: צבי צמרת **ימי כור ההיתוך** 56–70 (שדה בוקר, אוניברסיטת בן־גוריון, 1993); צבי צמרת **עלי גשר צר: החינוך בישראל בשנות המדינה הראשונות** 75–85 (שדה בוקר, אוניברסיטת בן־גוריון, 1997); אליעזר דון־יחיא **משבר ותמורה במדינה חדשה: חינוך, דת ופוליטיקה במאבק על העלייה הגדולה** (ירושלים, יד יצחק בן־צבי, 2008). עוד על עמדתו הסובלנית של בן־גוריון ראו: ניר קידר "צריכה להיות הרגשה של עם: שוויון ושותפות בתפישתו של בן־גוריון בשנות החמישים והשישים" בתוך **חברה וכלכלה בישראל: מבט היסטורי ועכשווי** 747 (אבי בראלי, דני גוטווין וטוביה פרילינג עורכים, ירושלים ושדה בוקר, יד יצחק בן־צבי, 2005); אליעזר דון־יחיא "ממלכתיות ויהדות בהגותו ובמדיניותו של בן־גוריון" **הציונות** יד 51 (1989); צבי צמרת **מדינה יהודית — כן; מדינה קלריקלית — לא: ראשי מפא"י ויחסם לדת ולדתיים**, לעיל ה"ש 61, בעמ' 198–222.

63 מכתב מיצחק בן־צבי אל נחום בן־ארי (24.10.1947) בתוך **יצחק בן־צבי הנשיא השני: מבחר תעודות מפרקי חייו** 353 (חיים צורף עורך, ירושלים, ארכיון המדינה, התשנ"ח). לתיאור תפיסתם המסורתית של מנהיגים במפא"י ראו: צבי צמרת **מדינה יהודית — כן; מדינה קלריקלית — לא: ראשי מפא"י ויחסם לדת ולדתיים**, לעיל ה"ש 61, בעמ' 188–197.

לקוטב המכונה במחקר ובשפה העממית "מסורתי". אף כי במקומות אחרים אנו מערערים על ההבחנה שבין חילונים למסורתיים,[64] ברי כי האישים שציינו זה עתה שונים בתפיסת היהדות שלהם מן הרוב החילוני, ועל כן לא נרחיב בעניינם כאן.

הבדלים דומים ביחס לתרבות היהודית אפשר לזהות גם בקרב הציונות הרוויזיוניסטית. זאב ז'בוטינסקי היה חילוני אגנוסטיקן, שראה בדת, ובתרבות היהודית בכלל, יצירה וביטוי של הלאומיות היהודית ולא העניק להם חשיבות יתרה במשנתו הפוליטית. גישתו הלאומית של ז'בוטינסקי היתה אל נכון הפוכה מזו של אנשי תנועת העבודה; מעבר לליברליזם שלו הוא החזיק בתפיסה אורגנית־גזעית של לאום אך מסקנותיו היו די דומות לאלה של בן־גוריון. גם הוא כבן־גוריון הדגיש את התרבות היהודית שנוצרה בימי הבית הראשון והשני, אולם זאת מכיוון שהוא חשב שתרבות זו אותנטית יותר שכן יצר אותה עם ריבוני היושב על אדמתו, ואילו התרבות היהודית שנוצרה בגולה, זרה למהות היהודית האמתית. גם ז'בוטינסקי החילוני ביטא בעיקר בשנותיו האחרונות יחס סובלני כלפי הדת והדתיים, אך כמו בן־גוריון, לא היה זה בגלל תפיסה דתית או אחרת המקדשת את התרבות היהודית, אלא בשל הבנת חשיבותן של הדת והמסורת לזהותו של האדם ולכינונה של חברה מוסרית, ובשל ההבנה שאמונה זו אינה מפריעה בהכרח למפעל הלאומי.[65]

לעומת ז'בוטינסקי, הביע מנחם בגין רגש חם כלפי המסורת היהודית. כמו רוב המנהיגים הציוניים שקדמו לו, הדגיש גם בגין בראש ובראשונה את ההלימה שבין הרעיונות הלאומיים והאזרחיים שמדינת ישראל מושתתת עליהם ובין העקרונות ההומניסטיים והחברתיים הטמונים

---

64 לפיתוח עמדה זו ראו: גדעון כ"ץ **לעצם החילוניות — ניתוח פילוסופי של החילוניות בהקשר ישראלי** (צפוי להתפרסם בהוצאת יד יצחק בן־צבי). למחקרים חדשים על המסורתיות ראו: יעקב ידגר וישעיהו (צ'ארלס) ליבמן, "מעבר לדיכוטומיה 'דתי־חילוני': המסורתיים בישראל" בתוך **ישראל והמודרניות — למשה ליסק ביובלו 337** (אורי כהן, אליעזר בן־רפאל, אבי בראלי ואפרים יער עורכים, באר שבע, מכון בן־גוריון לחקר ישראל, התשס"ו); מאיר בוזגלו "המסורתי החדש וההלכה — פנומנולוגיה" בתוך **התחדשות ומסורת: יצירה, הנהגה ותהליכי תרבות ביהדות צפון־אפריקה 187** (משה אורפלי ואפרים חזן עורכים, ירושלים, מוסד ביאליק, התשס"ה). מחקרים אלו ואחרים מלמדים שבשנים האחרונות היחס לחלופת המסורתיות השתנה במובן זה שהיא נחשבת עתה עמדה לגיטימית ביחס לדת, ולא דתיות או חילוניות פגומות.

65 אריה נאור "גם לאפיקורסים יש חלק בסיני: לבירור יחסו של ז'בוטינסקי למורשת היהודית" **עיונים בתקומת ישראל 16** 131 (2006); שלום רצבי **ז'בוטינסקי והדת**, לעיל ה"ש 46; שלום רצבי **גזע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ'מ בובר וזאב ז'בוטינסקי: דיון משווה**, לעיל ה"ש 46; אליעזר דון־יחיא **בין לאומיות לדת: התמורה בעמדת ז'בוטינסקי כלפי המסורת הדתית**, לעיל ה"ש 46, בעמ' 159.

במקרא ובספרות ההלכה היהודית: "הרעיונות של חירות האדם ותיקון החברה — כלום אינם גלומים ביסוד היסודות של תורת ישראל, בפסוק שכמוהו כפילוסופיה שלמה? 'כי בצלם האלוהים נברא האדם'?"[66] יתרה מזו, בגין ראה ביהדות דת ולאום הקשורים בעבותות באופן היסטורי, וטען כי עוד מימי קדם הייתה הדת היהודית חד־לאומית והלאום היהודי חד־דתי,[67] אולם כמעט שלא התבטא בנושא. במאמר זה לא נרחיב בעניין עמדתו של בגין שכן מהתבטאויותיו המעטות בעניין עולה דמותו של אדם מסורתי, שיש לו יחס חם למסורת וכבוד לפוסקי ההלכה ואף על פי כן הוא מאמץ דפוסי התנהגות דתיים באופן סלקטיבי. למשל, הוא נמנע מאכילת בשר חזיר, ראה באיסור על אכילת חזיר סמל תרבותי חשוב המכונן את הזהות הלאומית היהודית ועל כן תמך בהגבלת גידול החזיר (אך לא באיסור מוחלט שיהווה פגיעה קשה מדי בזכויות הפרט).[68] בדיון בשאלה "מיהו יהודי" טען בגין כי "אלקי עולם קבע מי הוא יהודי. כך החלה ההיסטוריה של עמנו." גם במקרים אחרים הוא תמך בגיור על פי ההלכה אך שלא כמו חברי הכנסת הדתיים, התנגד לתביעתה של הרבנות הראשית לבדוק את יהדותם של יהודים יוצאי הודו טרם נישואיהם.[69] לאחר שהיה לראש ממשלה בשנת 1977, הקפיד בגין ביתר שאת על שמירת הלכות הכשרות והשבת, אף כי ייתכן שעשה כן מסיבה פוליטית — כיבוד הקבוצות הדתיות והמסורתיות בציבור הישראלי היהודי. איננו מרחיבים כאן בניתוח העמדה המסורתית מכיוון שלצורכי מאמר זה אנו מקבלים את ההבחנה המקובלת בישראל בין חילוניות ובין מסורתיות.

בדומה למסורתיים כמו בגין, גם אנשי הזרם האזרחי אינם מבטלים את שאלת זיקתה של הישראליות ליהדות. ההפך הוא הנכון: שאלת כינונה של חברת מופת יהודית־ישראלית מרכזית בעיניהם. זאת ועוד, התעלמות מוחלטת מיהדותם של היהודים אינה אפשרית שכן כמנהיגיו של הציבור הציוני־יהודי וכאנשים שאמונים על הסדר המשפטי בקרב ציבור זה, הם חייבים לפחות להגדיר את העם היהודי. הצורך לאפיין את העם היהודי אכן העסיק רבות את אבות התנועה הציונית. אמנם מקצתם — הרצל ופינסקר הם המוכרים ביותר — טענו שהאנטישמיות היא גורם חיצוני המגדיר את העם היהודי, אולם אף הם חיפשו גם את המרכיב התרבותי היהודי

---

66 מנחם בגין **השקפת חיים והשקפה לאומית — קווי יסוד 24** (תל אביב, "בסער" נציבות בית"ר בארץ ישראל, 1952). החיבור התפרסם שוב בשנת 2006 בהוצאת המרכז למורשת בגין.

67 ראו נאום בגין בכנסת על עדת בני ישראל, 17.8.1964, ד"כ 40, 2635 (התשכ"ד). השוו לנאומו בכנסת בשאלת מיהו יהודי, ד"כ 24, 2245 (התשי"ח); וכן השוו לנאומו בכנסת בעניין גידול חזיר בארץ מיום 19.2.1962, ד"כ 33, 1308 (התשכ"ב).

68 נאום בגין בכנסת על עדת בני ישראל, לעיל ה"ש 67.

69 על "מיהו יהודי" ראו: ד"כ 24, 2245 (התשי"ח); וכן ראו נאומו בכנסת על עדת בני ישראל, לעיל ה"ש 67; והשוו לנאומו בכנסת בעניין יהדותה של האזרחית רינה איתני, 27.1.1965, ד"כ 42, 1075 (התשכ"ה).

הפנימי המגדיר את היהדות. הציונות היא תנועה לאומית חילונית, וברור שהוגיה ומנהיגיה לא יכלו לראות בדת גורם פנים־יהודי המגדיר את היהדות משום שהדבר היה מותיר יהודים רבים מחוץ ללאום היהודי. על כן הם פנו להגדרה רחבה יותר של תרבות יהודית לאומית שתאפשר לקשור את היהודים כולם באומה אחת. כמו כן, התרבות היהודית חשובה להנהגה הפוליטית ולמשפטנים הישראלים לא רק משום שהיא מגדירה את הלאום היהודי, אלא גם משום שהיא מספקת לקהילה הפוליטית היהודית בארץ שפה ומערכת של סמלים וערכים המכוננים ומטפחים את הזיקה הלאומית והאזרחית בין היהודים בישראל ואת הקשר שלהם ליהודי העולם. כפי שראינו למעלה, הטעמים האלה עמדו ביסוד מאמצי משרד החינוך והתרבות להעמיק את התודעה היהודית בקרב הנוער וביסוד הדיון הפוליטי שליווה יוזמה זו. אף על פי שהדיונים בעניין התודעה היהודית דווקא כמעט שלא נגעו בהגדרת התרבות היהודית, במקרים אחרים עמדה ההנהגה הפוליטית הישראלית לפני הצורך להגדיר את התרבות היהודית הזאת.

על עניין זה ביקשו הוגי הציונות ומנהיגיה המשתייכים לזרם האזרחי, להתגבר בשתי דרכים: ראשית, הם אימצו את הרעיון שחזון הנביאים הוא הלוז הערכי של התרבות היהודית, כלומר, הם ראו ביהדות תרבות שניסחה וקידשה את הערכים ההומניסטיים הפוליטיים־מוסריים שבמקרא ובטקסטים יהודיים אחרים. מערכת ערכים זו הייתה בעיניהם לב לבה של היהדות. שנית, הם העבירו את הבעיה למישור מעשי. מאחר שהם ידעו כי מעבר לערכים האלה קיימים גם מנהגים, טקסים דתיים, נורמות ומערכות סמלים המושרשים בקרב קבוצות יהודיות שונות, ומאחר שמקצת המנהגים והנורמות האלה משותפים לרוב היהודים ומקצתם משתנים מקבוצה יהודית אחת למשנה, פעלו המנהיגים הציוניים ליצור מסגרות פוליטיות שיאפשרו את החיים המשותפים של יהודים שונים בקהילה פוליטית אחת.

מבשרי הציונות, הוגיה ומנהיגיה הפוליטיים — ממשה הס, אחד העם, נחמן סירקין ודב בורוכוב ועד ז'בוטינסקי, בן־גוריון ובגין — ראו באמונה בחזון המשיחי ההומניסטי של נביאי ישראל את הלוז של התרבות היהודית משום שאמונה זו מגדירה את העם היהודי ומשותפת לכל חלקיו — החיים והמתים, החילוניים והדתיים,[70] ומשום שהיא מספקת לציונות ולחברה בישראל תשתית ערכית ראויה ומצפן שהציונות מתפתחת לפיו. "[ב]לי זיקה למורשת העבר (ומורשה זו היא קודם כל התנ"ך) — ובלי זיקה לחזון הגאולה — אין תודעה יהודית משותפת",[71] כתב בן־גוריון לפילוסוף נתן רוטנשטרייך בשנת 1957. עם הקמת המדינה באה תפיסה זו לידי

---

70 ראו יעקב כ"ץ **לאומיות יהודית: מסות ומחקרים** (ירושלים, הספריה הציונית, התשל"ט); ישראל קולת "ציונות ומשיחיות" בתוך **משיחיות ואסכטולוגיה** 419 (צבי ברס עורך, ירושלים, מרכז זלמן שזר, התשמ"ד).

71 מכתב מדוד בן־גוריון אל הפילוסוף נתן רוטנשטרייך (9.1.1957) בתוך **חזות: קבצים לעיון בשאלות הציונות, האומה והמדינה** ג 17 (התשי"ז). והשוו לדברי הנשיא יצחק בן־צבי: "הדת היהודית מלאה תוכן... מי שוויתר על כל זה — ויתר לא רק על האמונה בקב"ה, אלא על הקשר עם הכלל." ציטוט

ביטוי גם במסמכים משפטיים יסודיים, דוגמת הצהרת העצמאות של מדינת ישראל, המדגישה את יסודות החירות, הצדק והשלום לאור חזונם של נביאי ישראל, וחוק יסודות המשפט, תש"ם–1980, הנוקט לשון דומה.[72] חשוב לציין כי הדוברים כולם אינם רואים כל בעיה בהיות חזון הגאולה היהודי משותף לדתות ולתורות מוסר ומדינה מודרניות רבות אחרות. חזון הגאולה האוניברסלי הוא גם יהודי משום שהוא נוצר (או נוסח לפחות) בידי העם היהודי במולדתו ומשום שהוא צרוב בתודעה הקולקטיבית־לאומית שלו ובהיסטוריה שלו. כך סיכם זאת בן־גוריון בשנת 1951: "גאולת ישראל משולבת בגאולת האנושות, וחזון אחרית־הימים של נביאינו היה לו אופי אוניברסלי, כלל־אנושי, מבלי להפסיד ומבלי להמעיט תכנו היהודי המיוחד."[73] לא בכדי התבטא השופט חיים כהן בלשון "הרכיב האנושי יהודי". הזיקה שבין שני הרכיבים ברורה: הרי הרכיב האנושי האוניברסלי משוקע כבר בחלק חשוב של הרכיב היהודי, זה החלק הכולל את החזון ההומניסטי־מוסרי של נביאי ישראל.

מעבר לדיון מינימלי זה בתוכן היהדות, לא עסקו אנשי הזרם המדיני־אזרחי בתכניה של התרבות הישראלית ובזיקתה למסורת היהודית. ברובד הפוליטי־משפטי החליף את הדיון הפילוסופי בתרבות היהודית מאמץ ליצירת הסדרים שנועדו לאפשר ליהודים מקבוצות חילוניות ודתיות שונות לחיות בצוותא. באשר לחילוקי דעות בתחום הרוחני, סיכם בן־גוריון: "אין בית דין עליון ובלתי־משוחד שיכריע ביניהם, ואיש [מן המתווכחים] לא יקבל את הדין, גם אילו היה בית דין עיוני כזה." אולם, הוא הוסיף, על שני המתווכחים בעניין הדתי "לחיות יחד ולבנות יחד את העם והמדינה — מבלי שהאחד יכפה את דעתו על האחר."[74] ההבנה כי יש פרשנויות רבות גם ליהדות החילונית (וכל שכן לתפיסות הדתיות של היהדות), הובילה את ההנהגה הציונית כבר מתקופה מוקדמת לחפש מסגרות פוליטיות ומשפטיות שיאפשרו ליהודים בעלי תפיסות שונות של היהדות לחיות בצוותא בקהילה פוליטית אחת. משום כך, מיד לאחר שעלה לראשונה רעיון חלוקת הארץ לשתי מדינות בסוף שנות השלושים, שלחה הנהלת הסוכנות היהודית מכתב לארץ ישראל לראשי אגודת ישראל, ובו פירוט ההסכמות וההתחייבויות. מכתב זה ייקרא לימים "מכתב הסטטוס קוו". על ההתחייבויות האלה חזרה הנהגת המדינה שבדרך ערב הקמת

מתוך מכתב מהנשיא בן־צבי אל תמר שוי (117.9.1960) בתוך **יצחק בן־צבי הנשיא השני: מבחר תעודות מפרקי חייו**, לעיל ה"ש 63, בעמ' 501.

72 ראו גם: חיים כהן "יהדות וציונות: קינה ותקווה" בתוך **להיות יהודי: תרבות, משפט, דת, מדינה**, לעיל ה"ש 48, בעמ' 112–117.

73 דוד בן־גוריון "יהדות אמריקה ומדינת ישראל" (דברים שנשא בכינוס ציוני בניו יורק, 19.5.1951) בתוך **חזון ודרך** כרך ג 153 (1952). והשוו: מנחם בגין **השקפת חיים והשקפה לאומית — קווי יסוד**, לעיל ה"ש 66.

74 דוד בן־גוריון "נצח ישראל" (דברים שכתב בן־גוריון בהקדמה לשנתון הממשלה התשי"ד) בתוך **חזון ודרך** כרך ד 275 (1953).

המדינה.[75] כפי שראינו, הרצון להסדיר את חייהם המשותפים של יהודים בעלי תפיסות שונות הוביל גם לעמדותיהם הפשרניות של רבים בהנהגת התנועה הציונית ואחר כך בהנהגת המדינה בנוגע ליחסים שבין יהודים דתיים וחילונים ובאשר ליחס הראוי לעולים מן התפוצות השונות. לפי דעתנו, עמדה זו היא שהכתיבה גם את יחסו הניטרלי יחסית של המשפט הישראלי לשאלת התרבות היהודית־ישראלית. יחס ניטרלי זה בא לידי ביטוי בהשארת המשפט המנדטורי על כנו עוד שנים רבות לאחר העצמאות, בהחלפתו בהדרגה על ידי משפט שנוסח במתכוון ללא זיקה ישירה למקורות יהודיים, הלכתיים או אחרים, ובהידרשות של החוק הישראלי לזהותה של המדינה היהודית ולתרבותה רק שלושים שנה ויותר לאחר הקמת המדינה. ולא זו בלבד אלא שעיסוק זה של החוק ב"מורשת ישראל" ובדמותה של ישראל כ"מדינה יהודית ודמוקרטית", נוסח בכוונה בלשון כללית ועמומה שנועדה לתת מקום לקשת רחבה של פרשנויות. גם משפטנים בולטים כמו רות גביזון הקדישו את מרב מאמציהם האינטלקטואליים לא כדי ללבן את סוגיית התרבות היהודית, אלא כדי למצוא פתרונות לכינונה של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, שיהודים דתיים וחילוניים ולא־יהודים חיים בה יחד.[76]

כמו ההנהגה הפוליטית הציונית ומאוחר יותר ההנהגה הישראלית, נמנו גם רוב המשפטנים הציוניים והישראלים עם הזרם האזרחי. הם הגדירו את עצמם חילונים יהודים ישראלים, ביקשו לעצב את החברה הישראלית בדמות חברה נאורה ומתקדמת וחשבו כי ראוי לישראלים להכיר ולהוקיר את המורשת היהודית. אולם בדומה למנהיגים הפוליטיים שסקרנו, גם הם לא ראו בבֵירור יהדותה של התרבות הישראלית וזיקתה למסורת היהודית עניין ראשון במעלה שצריך להעסיק את הרשויות הפוליטיות והמשפטיות, וכמו המנהיגים הפוליטיים, גם הם הגו חיבה לרעיונותיהם של אחד העם ואנשי חברת המשפט העברי, שתבעו לחלן את המסורת היהודית כדי להופכה למסד של המשפט והתרבות הלאומיים־ציוניים בישראל, אך חשבו כי התקווה לחילון המשפט העברי־יהודי אינה מעשית מן הסיבות שמנינו למעלה.

חוסר הצלחתה של חברת המשפט העברי — למרות מפעליה הרבים ולמרות בולטותה בשיח המשפטי והאינטלקטואלי של היישוב — מעיד בסופו של דבר כי רוב המשפטנים היהודים בארץ לא נטו אחר עמדותיה, וזאת מסיבות שונות, מעשיות ורעיוניות. גם משפטנים חילוניים בולטים, כגון משה זמורה, לימים נשיאו הראשון של בית המשפט העליון, שחיים כהן העיד עליו בכמה מקומות כי הכיר היטב את מקורות ההלכה היהודית, לא עשה כמעט שום דבר למען חילון

---

75 ראו: מנחם פרידמן "ואלה תולדות הסטטוס קוו: דת ומדינה בישראל" בתוך **המעבר מיישוב למדינה 1947–1949: רציפות ותמורות** 47 (ורדה פילובסקי עורכת, חיפה, אוניברסיטת חיפה, 1988).

76 ראו, למשל: רות גביזון ויעקב מדן **מסד לאמנה חברתית חדשה בין שומרי מצוות וחופשיים בישראל**, לעיל ה"ש 43, בעמ' 40–41; רות גביזון **ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית: מתחים וסיכויים**, לעיל ה"ש 45, בעמ' 9–11.

ההלכה היהודית כדי שתשמש בסיס למשפט הישראלי. בטקס חנוכת בית המשפט העליון הוא הסתפק בקריאה סמלית לשופטים להחיות את המשפט העברי "על ידי מתן לבוש עברי מקורי לפסקי־דינם [וכאן לא ברור אם מדובר בלשון העברית או בהנמקה בהשראת המשפט העברי] ובמקרים ידועים גם על ידי הזכרה השוואתית של הלכה במשפט העברי אפילו כשאינם יכולים לפסוק הלכה על פיה."[77] נראה שעמדתו של זמורה הייתה מקובלת על העילית המשפטית והפוליטית בישראל. אמנם מפעל החילון של ההלכה היהודית (המשפט העברי) מעולם לא קרם עור וגידים, אך מערכת המשפט הישראלית הקפידה על נוכחות סמלית מתמשכת של המסורת היהודית במשפט הישראלי. נוכחות זו באה לידי ביטוי בהקפדה על "כיסא של משפט עברי" בבית המשפט העליון (הקפדה זו אף הביאה לכך שמינו להרכבו הראשון של בית המשפט העליון אדם הבקיא ב"משפט העברי" הגם שאינו משפטן — הרב שמחה אסף), בקיומה של מחלקה למשפט עברי במשרד המשפטים, שתפקידה להציע הצעות לשילוב המשפט העברי בחקיקה הישראלית, בחובה של כל תלמידי המשפטים בישראל ללמוד לפחות שני קורסים במשפט עברי, בהקפדה של משרד המשפטים הישראלי להצביע על זיקה בין חוקי המדינה לבין ההלכה היהודית בתוכן, ברוח או לפחות בשם, וכמובן, בשימוש בתיבות "מורשת ישראל" ו"מדינה יהודית" בחוקים חשובים. על אף הביקורת המושמעת מפי יהודים דתיים על שימוש סמלי זה, דומה כי הוא מניח את דעתם של רוב החילונים היהודים הישראלים, באשר הוא מסמל (ממש כך) את הזהות הקולקטיבית היהודית הישראלית ועם זאת לא מחייב את הישראלים להכפיף את עצמם בדרך כלשהי לסמכות או למצער למסורת הזרה לרובם.

דומה כי בשנים האחרונות המייצגים הבולטים של הזרם האזרחי מקרב המשפטנים הישראלים החילוניים הם שופטי בית המשפט העליון בדימוס מישאל חשין ואהרן ברק. הם בולטים לא רק בשל מעמדם אלא גם משום שבניגוד לרוב המשפטנים הם התבטאו בסוגיה זו בצורה מקוטעת פחות, כלומר, במידה שאפשר לחלץ מאמירותיהם עמדה כלשהי. "אני יהודי במובן הלאומי. יהודי חילוני", הצהיר כזכור ברק. פסיקותיו ומאמריו מעידים כי הוא נמנה עם הזרם האזרחי. ברק אינו נמנע מציטוט המקורות היהודיים בפסיקתו אולם על פי רוב מדובר בציטוטים קצרים המפנים לעקרונות ההומניסטיים והמוסריים שבמקורות, דוגמת "ואהבת לרעך כמוך". עמדתו ה"אזרחית" של ברק באה לידי ביטוי בעיקר בפולמוסים שהתפתחו סביב חוק יסודות המשפט, תש"ם־1980, וסביב חוקי היסוד בעניין זכויות האדם שנחקקו בשנות התשעים. חוק יסודות המשפט קובע כי בהיעדר דין פוזיטיבי דוגמת חקיקה, פסיקה או מנהג, על השופט לפסוק "לאור עקרונות החירות, הצדק, היושר והשלום של מורשת ישראל." עמדתו ה"אזרחית" של ברק באה לידי ביטוי, קודם כול, בנוסח החוק עצמו, שברק היה שותף מרכזי בניסוחו ובקידומו בעת שהיה היועץ המשפטי לממשלה בסוף שנות השבעים. אמנם המבנה הכללי של חוק זה

77 "נאומו של הנשיא ד"ר זמורה בטקס פתיחת בית המשפט העליון" **הפרקליט** ה 188 (1948).

מזכיר חוקים דומים מאירופה אך ההפניה לעקרונות החירות, הצדק, היושר והשלום של מורשת ישראל — נוסח המפנה למעשה למגילת העצמאות — מבטאת את העמדה ה"אזרחית", המדגישה את העקרונות המוסריים־פוליטיים היהודיים אך עושה זאת בדרך שאינה מחייבת פנייה להלכה הדתית ולסמכותם של פוסקי ההלכה. על עמדה זו הגן ברק בהיותו שופט ומלומד בוויכוח שהתעורר לגבי פרשנות החוק. משפטנים דתיים, דוגמת השופט מנחם אלון, טענו כי הכוונה בביטוי זה היא שדין השיור במשפט הישראלי, כלומר הדין החל בהיעדר דין פוזיטיבי, הוא עקרונות ההלכה היהודית, או לפחות אותו חלק בהלכה הנוגע ליחסים המשפטיים שבין אדם לחברו ושמשפטנים במחצית השנייה של המאה העשרים מכנים "משפט עברי". ברק ומשפטנים חילוניים אחרים התנגדו לטענה זו מכול וכול. ברק הדגיש כי המחוקק לא הפנה למשפט העברי אלא למורשת ישראל, ובכך ביקש לסמל את הקשר ואת ההמשכיות בין התרבות הישראלית ליהדות. דבריו של ברק מזכירים מאוד את דבריהם של שלונסקי ובן־נחום שהובאו לעיל:

> "מורשת ישראל" הינו מושג לאומי, החובק את המורשת של האומה, הישנה והחדשה גם יחד... מורשת ישראל כוללת את מורשתו של הרמב"ם ואת מורשתם של שפינוזה ומנדלסון; את מורשתו של הרצל ואת מורשתו של אחד־העם; את המורשת שלפני הקמת המדינה ואת זו שלאחריה; את המורשת העולה מספרות תורנית ואת זו העולה מספרות חילונית.[78]

זאת ועוד, ברק לא הסתפק בהגדרה הרחבה שלו למורשת ישראל, אלא ביקש למנוע את הפרשנות המפנה להלכה היהודית או להלכה המחולנת באמצעות כמה צעדים פרשניים נוספים: הוא הדגיש כי המחוקק הפנה את השופטים רק לעקרונות כלליים (סטנדרטים) ולא לנורמות ספציפיות, ומהעקרונות האלה הוא ברר לו ארבעה עקרונות פוליטיים־מוסריים ולא התיר לשופטים לתור אחר עקרונות נוספים ממורשת ישראל; עוד הוא הדגיש כי המחוקק לא חייב כלל את השופטים לאמץ את אותם עקרונות, אלא רק הורה להם לפסוק לפי העקרונות האלה. לבסוף פסק ברק כי המקרים שבהם יוכל השופט לפנות לדיון השיור נדירים ביותר, ולמעשה סתם את הגולל על הפנייה לעקרונות האלה.

טענות דומות פיתח ברק בעניין הפרשנות הראויה, לדעתו, לתיבה "מדינה יהודית ודמוקרטית" המופיעה בחוקי היסוד משנות התשעים. אמנם הוא טען כי שני היבטים מעצבים את דמותה של מדינת ישראל כמדינה יהודית, ההיבט הציוני וההיבט ההלכתי, אך הדגיש בעיקר את ההיבט הציוני, ואילו את ההיבט ההלכתי הוא סייג, כך נראה, לעובדה שחוק המדינה קובע כי ענייני

---

78 אהרן ברק **פרשנות במשפט** כרך א: תורת הפרשנות הכללית 528–529 (ירושלים, נבו, 1990). הדברים מבוססים על מאמרו של ברק "החסר (לאקונה) במשפט וחוק יסודות המשפט" **משפטים** כ 233, עמ' 285 (1991).

הנישואין והגירושין של יהודים בישראל ייערכו על פי דין תורה. יהדותו החילונית ה"אזרחית" מבוטאת היטב בפסקה המסכמת הזאת:

> "מדינה יהודית" היא אפוא מדינתו של העם היהודי... מדינה שלכל יהודי הזכות לעלות אליה ושקיבוץ גלויות הוא מערכיה הבסיסיים. "מדינה יהודית" היא מדינה שההיסטוריה שלה שלובה ושזורה בהיסטוריה של העם היהודי, ששפתה עברית, ושעיקרי חגיה משקפים את תקומתה הלאומית. "מדינה יהודית" היא מדינה שהתיישבות היהודים בשדותיה, בעריה ובמושבותיה היא בראש דאגותיה. "מדינה יהודית" היא מדינה המנציחה את זכרם של היהודים שנטבחו בשואה... "מדינה יהודית" היא מדינה המטפחת תרבות יהודית, חינוך יהודי ואהבת העם היהודי. "מדינה יהודית" היא מדינה שערכי החירות, הצדק, היושר והשלום של מורשת ישראל הם ערכיה. "מדינה יהודית" היא מדינה שערכיה שאובים ממסורתה הדתית, שהתנ"ך הוא הבסיסי שבספריה ונביאי ישראל הם יסוד מוסריותה. "מדינה יהודית" היא מדינה שהמשפט העברי ממלא בה תפקיד חשוב, ושענייני נישואין וגירושין של יהודים מוכרעים על־פי דין תורה. "מדינה יהודית" היא מדינה שבה ערכיה של תורת ישראל, ערכיה של מורשת היהדות וערכיה של ההלכה היהודית הם מערכיה הבסיסיים.[79]

אמנם פסקה זו כוללת כמה שורות "מבלבלות" שאינן אופייניות לכאורה לזרם האזרחי של היהדות החילונית, ואכן רות גביזון מתחה ביקורת על ברק בשל הסכמתו המשתמעת ששליטתם של בתי הדין הדתיים על ענייני נישואין וגירושין נובעת מניה וביה מהיותה של ישראל מדינה יהודית, אך בעיקרו של דבר, זהו מניפסט יהודי חילוני־אזרחי מובהק, שעל אף הסמאות שנכללו בו במחווה כלפי הדת, הוא אינו פותח פתח להלכה היהודית ואפילו לא לגרסה מחולנת שלה.

עמדה קיצונית יותר נגד אימוץ ההלכה היהודית בגרסתה הדתית או המחולנת הביע המשפטן אביגדור לבונטין. לבונטין השמיע בנימה ביקורתית דברים המוכרים מאוד מכתביהם של משכילים יהודים דוגמת ברדיצ'בסקי, ולפיהם לא מן הראוי לחברה מודרנית לאמץ את ההלכה היהודית שכן היא מייצגת תרבות שרבים מן הערכים הפוליטיים המודרניים הבסיסיים זרים לה. במקום לאמץ גרסה כלשהי של מסורת מחולנת, הציע לבונטין פירוש אחר לשם התואר "יהודית" בביטוי "מדינה יהודית ודמוקרטית": הוא טען ששם התואר מתייחס ל"יהודיות", כלומר, לאורח חיים יהודי או לתרבות יהודית. לדעתו, מדובר בפתרון ראוי משום שהוא עולה בקנה אחד עם עקרונות המודרנה ומשום שהוא מאפשר לקבוצות יהודיות שונות לפתח את תרבותן בארץ.[80]

---

79 אהרן ברק **פרשנות במשפט** כרך ג: פרשנות חוקתית 332 (ירושלים, נבו, 1994).

80 אביגדור לבונטין "'יהודית ודמוקרטית' — הרהורים אישיים" **עיוני משפט** יט 521 (התשנ"ה).

עמדה אחרת, שונה מעמדתו של לבונטין, הביע מישאל חשין.[81] חשין שלל את החלתם של ההלכה היהודית או של המשפט העברי המחולן במשפט הישראלי, ואפילו כדין שיור. שלא כעמדתו של לבונטין, המזכירה לפרקים את הביקורת האנטי־יהודית הכנענית, עמדתו של חשין לא נבעה מהתנגדות ליהדות בשל תוכנה, אלא מטעם חברתי־תרבותי אחר: הוא פסל ניסיונות מלאכותיים לשמר תרבות ולכפות אותה על חברה נתונה. חשין, שגילה בעצמו בקיאות רבה למדי במכמני התרבות היהודית, טען קודם כול כי קשה להניח ששופט ישראלי חילוני, ואפילו הוא בעל השכלה רחבה וידע בתרבותו הלאומית, יוכל למצוא את דרכו ב"ים התלמוד" כדי לפתור בעיה שהתעוררה לפניו בבית המשפט. נוסף על כך, הזכיר חשין גם את בעיית המתח שבין התפיסה החילונית הריבונית והדמוקרטית ובין התפיסה הדתית הרואה בהלכה היהודית ובכל היצירה היהודית מכלול אחד מקודש שמקורו בהתגלות אלוהית ושהמשיך להתפתח על ידי בעלי סמכות דתית ויכול להמשיך ולהתפתח רק על ידם.

אולם מעבר לקשיים המעשיים הללו, אפשר לחלץ מבין דבריו של חשין טענה עמוקה יותר המופנית הן כלפי המבקשים להחיל את ההלכה היהודית והן כלפי מפעלם של אחד העם ואנשי חברת המשפט העברי. על פי טענה זו, המהדהדת גם בדבריו של שלונסקי, אמנם התרבות היהודית, שנוצרה במרוצת יותר מאלפיים שנה, גם היא חלק מן העגלה היהודית החילונית, אולם אין פירוש הדבר שהיהודים החילוניים בישראל חייבים ליטול ממנה למשפטם או לספרותם. בישראל החילונית התפתחה תרבות יהודית, שהיא תרבות נוספת בשרשרת הארוכה של תרבויות יהודיות שהתפתחו לאורך הדורות במקומות שונים ברחבי העולם. היא מבוססת במידה רבה על התרבויות היהודיות שקדמו לה ומקיימת יחסים מורכבים עם תרבויות יהודיות אחרות המתפתחות לצדה (למשל, התרבות הדתית־לאומית, התרבות החרדית בישראל והתרבויות היהודיות המתפתחות מחוץ לישראל), אולם היא שונה ומיוחדת. על אף המרחק הרב בינה לבין תרבויות יהודיות דתיות קודמות, אין לומר עליה שאין היא יהודית. טענה זו דומה לטענה שהשפה העברית המדוברת בישראל אינה סתם שפה "ישראלית־לא־יהודית" כפי שנטען לעתים, אלא עוד גלגול או ענף של השפה העברית, בדיוק כפי שהעברית המקראית שונה מהעברית המשנאית השונה בתורה מעברית ימי הביניים או מהעברית המשכילית. הדבר נכון גם לתרבות היהודית הישראלית שהתעצבה בארץ ישראל במאה ושלושים השנים האחרונות וביתר שאת מאז הקמת המדינה. על כן, הניסיון לאכוף על תרבות זו טקסטים, טקסים או נורמות שנוצרו בתרבויות היהודיות האחרות, ייראה זר ומזויף. הוא אולי מבטא נוסטלגיה של אינטלקטואלים אוהבי ספר המתרפקים על טקסטים עתיקים ואף רואים בעצמם שומרי חומות התרבות מפני פלישת הברברים, אך רובה של תרבות זו נראה זר ומוזר לרוב המכריע של

---

81 מישאל חשין "מורשת ישראל ומשפט המדינה" בתוך **זכויות אזרח בישראל, קובץ מאמרים לכבודו של חיים ה' כהן** 47 (ירושלים, האגודה לזכויות האזרח בישראל, 1982).

האוכלוסייה הישראלית היהודית, שיצרה לעצמה תרבות יהודית ענפה הממשיכה להתפתח כל העת. תרבות זו מתאימה לזמנה ואינה נחותה בהכרח מן התרבויות היהודיות שקדמו לה או שמתפתחות לצדה. אדרבה, זו בדיוק משמעותה של העגלה החילונית המלאה.

תפיסת היהדות כתרבות על הסתעפויותיה השונות היא הנפוצה ביותר בקרב היהודים הישראלים, אולם בחברה הישראלית יש דגמים נוספים של חילוניות. נפנה כעת לעיין בהם.

ד. הסתייגות מן היהדות

כותרתו של הסעיף הזה מורה על השקפות שהמשותף להן הוא התביעה שהיהדות לא תהיה עוד הבסיס לזהותם של יהודים העולים לארץ ישראל. תביעה זו נטועה במסורת מחשבה של מאה שנים בערך. זו הייתה עיקר תפיסתו הציונית של יעקב קלצקין. הוא סבר, מסיבות שאין טעם להתעכב עליהן כאן, כי הדת, אשר קיימה את העם היהודי ברוחו ובחייו הפוליטיים, אבדה לעד. משום כך נגזר עליו לכונן את עצמו מחדש על יסודן של צורות חולין: חבל ארץ והלשון העברית. ביטוי אידיאולוגי ידוע יותר להתנכרות אל היהדות קשור לקבוצת "העברים הצעירים" ולחסידיהם, הידועים יותר בכינוי הגנאי שהעניק להם אברהם שלונסקי "כנענים". עם קבוצה זו נמנים יונתן רטוש ועדיה חורון, הבלשן עוזי אורנן, המשורר אהרן אמיר, ההיסטוריון והעיתונאי בועז עברון, העיתונאי ואיש הציבור אורי אבנרי ואחרים. ביטוי להסתייגות התקיפה של העברים הצעירים מן היהדות מופיע במאמרו של אהרן אמיר אשר פורסם בכתב העת של התנועה "אלף" בשנת 1950:[82]

> היהדות כל כולה, כלל ערכיה וכלל יצירותיה של מורשת ההיסטוריה שלה, זרה היא לדור בני הארץ, צעיריה ונעריה, לא משום שמורים או שיטה דידאקטית פגומה השניאוה עליהם. כי אם על אפם של אלה שהיו שקודים לחבבה עליהם. זרה היא להם מעיקרה, משום שהחוויה החברתית שמתוכה הם גדלים ולתוכה הם צומחים, מנוגדת מטבעה ומעיקרה לחוויה היהודית. זרה היא להם משום שהם זרים לה.

כל האישים שנמנו עם העברים הצעירים היו שותפים להסתייגות הזאת מן היהדות. הם סברו שהמורשת היהודית מעכבת את התגבשותו של לאום ישראלי. אולם האישים שהוזכרו למעלה לא חלקו את אותה השקפה בכל עניין. אצל רטוש, חורון ואמיר היהדות נדחית מפני תרבות עברית קמאית. הם קיוו לשוב אליה וליצור ממנה את בסיס זהותה של חברת המהגרים אשר תגובש בישראל, ערש התרבות העברית הקדם־יהודית. תרבות זו אינה מחוז חפצם של

---

82 מובא אצל נורית גרץ (עורכת) **הקבוצה הכנענית — ספרות ואידיאולוגיה** כרך ב 5 (תל אביב, האוניברסיטה הפתוחה, 1986).

אינטלקטואלים כמו אבנרי. הוא המשיך את מגמתו של רטוש — דחיית היהדות כבסיס לחיי של המון היהודים המתקבצים בישראל — אבל התרחק כליל מחזיונותיו התרבותיים. הם פעלו להיווצרותו של קולקטיב עברי המתמזג במרחב הפוליטי שהוא מצוי בו ושזהותו נוצרת במסגרת לאומית־חילונית בלבד.

התפיסות שהוזכרו כעת — של קלצקין ושל חוג העברים הצעירים וחסידיהם — לא נקלטו בשלמותם בציבור הרחב ולא אומצו בקרב אינטלקטואלים: ניתוחיו של קלצקין על אובדן היהדות נשכחו; חזיונותיו של רטוש וחבריו על "עבר החדשה" לא קנו להם מעריצים רבים ודאי שלא נעשו לאידיאולוגיה בעלת משמעות פוליטית ממשית; פרטיהן של התפיסות האלו התעממו, ותוכניותיהן נראות סהרוריות או תמימות. אף על פי כן, עצם התביעה המובעת בהן חשובה, משום שהיא יצרה אופציה מסוימת בדיון המתמשך על עתידה של היהדות בקרב הישראלים. הסבור כי תנאי להתגבשותה של החברה הישראלית הוא הניתוק מן היהדות אינו טוען טענה חדשה. יש לאפשרות זו אבות רבים והם מקנים להתנכרות אל היהדות עומק היסטורי ואידיאולוגי כלשהו.

נפנה כעת לתאר ביתר הרחבה כמה רעיונות כאלה. בתוך כך נוכל לראות כי ההסתייגות מן היהדות משותפת לאנשי רוח שונים מאוד זה מזה: מצד אחד, ציונים החוששים לגורלה החילוני של מדינת ישראל (גרשון וילר, יגאל עילם), ומצד שני, ממשיכי הרעיון הכנעני (בועז עברון, עוזי אורנן) ואנטי־ציונים השואפים לבער מן החברה הישראלית מיתוסים לאומניים שמקורם ביהדות (עדי אופיר). הקורא ישים לב בוודאי שפילוסוף חילוני (גלעד ברעלי) ופילוסוף אורתודוקסי (ישעיהו ליבוביץ') מעלים את אותו טיעון, שמובנה הדתי של היהדות סתום לחילוני השואף להכירה, ואין לו שום גישה אליה כל עוד הוא נאמן לחילוניותו.[83]

אפיון חלקי של דגם העמדה המכונה כאן הסתייגות מן היהדות, מופיע במאמרו של צ'רלס ליבמן על מלחמות התרבות בישראל.[84] במאמר זה ליבמן מבחין בין שתי תרבויות חילוניות הנוכחות בחיי הרוח בישראל. את האחת הוא מכנה "חילוניות יהודית" (אפשר לראות בכינוי זה שם כללי לתרבויות החילוניות שתוארו למעלה אשר יש להן יחס חיובי אל היהדות). התרבות

---

83 דרך אגב, מן המקרה האחרון נוכל ללמוד כי אף על פי שמאמר זה עוסק באישים החילוניים לפי זהותם, נתונים אלו אינם מהותיים כל כך לענייננו. בסוגיות רבות אינטלקטואלים בעלי זהות דתית־לאומית ואינטלקטואלים חילוניים תמימי דעים. כדי לשרטט באופן סכמטי את השיח הישראלי על מובן היהדות לציבור החילוני, די לעיין במאמריהם של אינטלקטואלים חילוניים. אולם דעות כאלה נשמעות גם בקרב אנשי מחשבה הנמנים עם מחנות אחרים בחברה הישראלית.

84 ישעיהו (צ'רלס) ליבמן **מלחמת התרבות בישראל — מיפוי מחדש** (רמת גן, צביון: מרכז ג'ולסון לישראליות, יהדות ודמוקרטיה, הפקולטה למשפטים אוניברסיטת בר־אילן, 2001).

האחרת מתנכרת ליהדות. ליבמן רואה קשר הדוק בינה לבין "התרבות הצרכנית־מערבית־פוסט־מודרניסטית" ומתאר אותה כך: "תרבות זו אדישה, במקרה הטוב, למסורת היהודית, ובהיבטים מסוימים אף עוינת לה. ברמה הפרטית תומכיה הקיצוניים נמנעים מקיום כל מנהג וטקס של המסורת היהודית. הביטוי הפוליטי הקיצוני שלה הינו הפוסט־ציונות; דהיינו התנגדות לקיומה של מדינת ישראל כמדינה יהודית."[85]

ליבמן סבור כי למגמה זו יש ייצוג רב בתקשורת ובקרב חברי הסגל במדעי הרוח והחברה באוניברסיטאות בישראל. כדי לשרטט את אופייה של תרבות זו, הוא מצטט מתוך מאמריהם של עיתונאי "הארץ". למשל, גדעון סאמט מתאר במאמרו "העם עלה כיתה"[86] את החילוניות כהוויה המתעלה מעל הלאומיות: "השפה החדשה מורכבת מצורות חדשות של צריכת תרבות ובילוי פנאי שנעשו על־לאומיות. כך במוסיקה פופולרית, בקולנוע, בנסיעות לחו"ל, בלבוש, אפילו באופן הדיבור."

נפנה עתה לעיין בהתבטאויות מנומקות יותר להסתייגות מן היהדות. הוויתור על היהדות מוצג בהן כמסקנה העולה מניתוח כלשהו. דוגמאות לכך אפשר למצוא אצל אינטלקטואלים פוסט־ציוניים. עדי אופיר ניתח בספרו "עבודת ההווה" את הטקסטים היהודיים שאינם נחלתם של דתיים בלבד.[87] הוא הקדיש פרק לפירוש ההגדה של פסח, ופתח אותו בשאלה על מעמדו הייחודי של טקסט זה בציבור החילוני. רובו של הציבור החילוני קורא את ההגדה בליל סדר הפסח. הדבר מפליא מכמה טעמים: (א) הטקסט הזה אינו נגיש לקורא הישראלי הממוצע. לשונו קשה וגם העובדה שהוא עשוי טלאים־טלאים מכבידה על הבנתו; (ב) בניגוד לטקסים דתיים אחרים המקובלים אצל החילוניים, ברית מילה, בר מצווה, חתונה וכיוצא באלה, קריאת ההגדה אינה נעשית בחסותו של איש הדת המנהל את הטקס וקובע את תכניו. קריאת ההגדה היא בחירתם החופשית של בני המשפחה החילונית; (ג) בתרבות הישראלית, ובעיקר בחברה הקיבוצית, נעשה ניסיון מקיף ליצור הגדות חילוניות חלופיות לפסח. החילוני היה יכול לאמץ לעצמו טקסטים הקרובים אליו יותר מן ההגדה ומבטאים את עולמו. העובדה שהוא אינו עושה כן מחייבת בירור.

על השאלה הזאת אופיר מנסה להשיב בעזרת חשיפת גרעין משמעותה של ההגדה. הטענה הכללית של אופיר היא כי "אפשר לזהות מבנה שיח שלם המאורגן סביב הניגוד יהודי־גוי, שהקווים הכלליים שלו נשמרו לא רק בשיח הרבני אלא גם בשיח הלאומי החילוני שמרד בו

---

85 שם, בעמ' 9.

86 גדעון סאמט "העם עלה כיתה" **הארץ** 28.7.1995, עמ' ב1.

87 עדי אופיר **עבודת ההווה — מסות על תרבות ישראלית בעת הזאת** (בני ברק, הקיבוץ המאוחד, 2001).

וניסה לבוא תחתיו."[88] תכליתו של שיח זה היא לארגן את התודעה העצמית היהודית ואת הניסיון ההיסטורי היהודי לדורותיו.[89] לפי אופיר, היחסים בין ישראל ובין העמים האחרים מעוצבים לפי תבניתה של העלילה המסופרת בהגדה. עיקרה הוא הדיכוי שהגוי מדכא את ישראל, הפנייה אל אלוהי ישראל, שחרור ישראל בעזרת אלוהי ישראל והשפלתו של הגוי המדכא. נרטיב זה קובע, כאמור, את תודעתו של העם היהודי. יש לו מעמד א־היסטורי:

> כל ההיסטוריה של ישראל היא היסטוריה של ירידת מצרים, שעבוד למצרים ויציאת מצרים. מכאן ואילך אין לישראל היסטוריה אלא רק סיפורים שראשיתם ואחריתם ידועה מראש, כי הם מיוצרים כאנלוגיות לאירוע ההיסטורי הראשון והאחרון, להיסטוריה בהא הידיעה. מכאן ואילך ישקף כל סיפור את הסיפור הראשון ויממש, בזמנים משתנים ובמקומות משתנים את חזרתו הנצחית של השוזה: ישראל/גוי/אלוהים.[90]

התביעה להשתחרר מן הטקסטים האלה היא מסקנת הניתוח של הפונקציה הפוליטית־תרבותית של המקורות היהודיים. המקורות האלה מסבים נזק רב. הנרטיבים המנוסחים בהם מזינים את הלאומניות הישראלית, ובעיקר את התפיסה שהשלום מאיים על קיומו של היהודי. הסכנה הטמונה במקורות האלה רבה במיוחד מפני שהם משותפים למחנות שונים של ישראלים רבים, דתיים כחילוניים. אצל אופיר ההצדקה להתנכרות מהיהדות היא "שחרור השיח".[91]

נימוקים אחרים להשתחררות הרצויה מן היהדות יש בדבריו של הסוציולוג אורי רם. לפי טענותיו, הלאומיות החילונית העברית מכילה באופן עמום או מודחק את היהדות. היא חייבת להכילה מפני שהיהדות היא אשר הצדיקה את מעשה הקולוניזציה שלה. אולם הדמוקרטיה וערכי החיים החילוניים אשר עומדים ביסודה, מתנגשים עם נוכחותה של היהדות בישראל. את הקונפליקט הזה רם מציג כך:

> חילוניות פירושה הכרה בהיעדר משמעות נתונה בעולם. חירות פירושה יצירת משמעות מתוך בחירה חופשית. דמוקרטיה היא צורת משטר המבוססת על חירות חילונית. יש סתירה עקרונית בין משטר דמוקרטי לבין אמונה קולקטיבית, בין אם היא מוגדרת כדת או כלאום (דת ולאום יכולים להתקיים כמובן במשטר דמוקרטי, אך משטר דמוקרטי אינו יכול להתקיים תוך מחויבות דתית או לאומית). דת ולאומיות מבקשות לנסוך אל ה"ריק" היחידאי הקיומי את הדפוסים המקובעים (אף שהם

---

88 שם, בעמ' 53.

89 שם, בעמ' 85.

90 שם, בעמ' 102.

91 שם, בעמ' 56.

מומצאים לבקרים) של זיכרון קיבוצי: בין אם קיום מצוות ואמונה באל נצחי כל־יכול, ובין אם חתירה לתכלית לאומית־היסטורית־ייחודית, מסוג ה"ערכים" שמינהלים לחינוך מחדירים בילדים רכים במדינות חשוכות וטוטאליטריות, לא עלינו. כדי לקיים חיים דמוקרטיים, כלומר חיים חילוניים וחופשיים, יש לנקוט מעשה יזום ומכוון של "שכחה".[92]

התביעה הנחרצת להתנכר ליהדות היא אפוא תוצאת הסתירה שרם מוצא בינה לבין הדמוקרטיה ולבין החילוניות המונחת ביסודה. משום כך הוא משרטט לפני הקורא שלוש אפשרויות:

בישראל מתנהל מאבק תרבותי על הזיכרון הקולקטיבי, על הלוח ועל המפה. זה מאבק בין שלוש תפיסות היסטוריות עיקריות: תפיסת ההיסטוריה הלאומית, המקפלת בחובה את הסתירה הבלתי פתורה בין דמוקרטיות ליהודיות; תפיסת ההיסטוריה הלאומנית, הפותרת את הסתירה באמצעות ויתור על עתיד דמוקרטי; ותפיסת ההיסטוריה האזרחנית, הפותרת את הסתירה באמצעות ויתור על עבר אתני. זוהי התנצחות בין עבר המבקש לקבוע את העתיד, לבין עתיד המבקש להתנער מן העבר. זוהי הבחירה: עבר מיוסר או עתיד סביר.[93]

ברור לקורא מהי האפשרות שרם מצדד בה: היהדות היא אבן נגף ליצירתו של עתיד דמוקרטי וחילוני לחברה הישראלית; הוויתור עליה הוא מעשה הכרחי.

האינטלקטואלים שנסקרו עד כה הם פוסט־ציונים. ההסתייגות שלהם מן האידיאולוגיה הציונית ניכרת אפילו בדברים המקוטעים שהבאנו כאן. אולם ההסתייגות מן היהדות אינה מבוטאת רק בחוגים אלו; היא מסקנה העולה מטיעונים שונים ומנוגדים, לרבות בדעותיהם של אישים המזדהים עמוקות עם המפעל הציוני, למשל, הפילוסוף גרשון וילר. בעיניו של וילר ההלכה היהודית מתנגשת באופן מהותי עם המדינה בהיותה גוף חילוני:

ההלכה יודעת עבדים בלבד. היא אינה מכירה ברצון הלאומי. היא סומכת ידיה על רצונו של העבד כאשר מטרתו לשאת חן וחסד מלפני קונו. ההלכה אין בה מקום לאזרח החפשי הבוחר לו את אורח־חייו שלו במסגרת חוקים שהוא מחוקק לעצמו באמצעות נציגיו שנבחרו באופן חפשי. לפיכך היא מנוגדת ניגוד קטבי לעקרונות המפעמים את המדינה ואת חייו של האדם כאזרח. אולי עמדתה של ההלכה היא

---

92 אורי רם "בזכות השכחה" בתוך **חמישים לארבעים ושמונה — מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל** (גיליון מיוחד של תיאוריה וביקורת) 357 (עדי אופיר עורך, ירושלים, מכון ון ליר, 1998).

93 שם, בעמ' 349.

שאין אדם צריך להיות אזרח בכלל. זו בעייתה של ההלכה. בעייתה של המדינה היא שאין אדם יכול להיות אזרח ועבדו של מי שמייצגיו טוענים למרותו העליונה.[94]

וילר יודע היטב כי טענותיו על ההלכה אינן נוגעות אלא בפן אחד מפניה הרבים (ואפילו מציין זאת במקום בולט בספרו, בטקסט המודפס על הכריכה האחורית), אבל עמדתו שהיהדות מסוכנת למדינת ישראל בגלל המתח שיש בין ערכיה היסודיים ובין המדינה החילונית, מבוססת על הוכחת קיומו של הפן הזה. לפי הבנתו, די בקיומה של מגמה כזאת ביהדות לסכן את מדינת ישראל. ההיסטוריון יגאל עילם רואה בדרך דומה את המאבק בין המדינה ובין היהדות, ועל כן העניק לספרו העוסק בכך את השם "קץ היהדות".[95]

וילר ועילם רחוקים מאופיר ומרם. ההבדלים ביניהם משתקפים באופי ההסתייגות מן היהדות ובעוצמתה: בעיני אופיר, למשל, היהדות משחיתה את הישראלי או מסייעת לו להמשיך ולהחזיק בתפיסות מעוותות. היא המקור לתפיסה לאומנית ומחרחרת מלחמה. בעיני וילר, היהדות כדת הלכה מערערת את קיום המדינה. למרות ההבדלים שביניהם, האינטלקטואלים האלה מבטאים עמדה אחת משותפת: היהדות היא מכלול של תכנים בעייתיים אשר מסכנים מעצם טבעם את ערכי החיים החילוניים.

הדוגמה האחרונה לעמדת ההסתייגות מן היהדות היא מאמרו מעורר המחלוקת של הפילוסוף גלעד ברעלי שכותרתו "על תלמוד תורה שחולן".[96] התופעה התרבותית שברעלי מכוון אליה את טענותיו, ליתר דיוק, את ביקורתו, היא לימוד הטקסטים הדתיים ההולך ונפוץ בקרב חילונים (תלמוד, אגדה, פרשנות המקרא המסורתית וכיוצא באלה). הדבר נעשה בבתי מדרש חילוניים ובמכללות, כגון "עלמא". במאמרו ברעלי מגדיר את החילוני כך: "[הוא] אינו מי שרואה עצמו פטור מחובות דתיות אלא מי שאינו מכיר בחובות כאלה ובמקור תוקפן כלל; הוא אינו מכיר בהן במובן זה שהן חסרות שחר בעיניו וככאלה הן אינן חובות לגבי אף אחד. מבחינתו אין הן חובות קיימות שמשום־מה לא חלות עליו או שהוא פטור מהן: אין הן חובות כלל — לא מצד תוכנן ולא מצד תוקפן."[97]

תכלית מאמרו של ברעלי היא להראות כי החילוני, שמושגי היסוד של הדת חסרי פשר בעיניו, זר לגמרי ליהדות. גם אם ירצה, התכנים הדתיים אינם נגישים לו. ההנחה המרכזית של ברעלי, השאובה מפילוסופיית הלשון של המאה העשרים, היא שהבנה של תוכן תלויה בתנאים בעולם ובהנחות קודמות: "עצם קיומו של תוכן [...] ואפשרות הבנתו תלויים בתנאים ריאליים מסוימים בעולם [...] בצורה שספק רב אם מי ששולל אותם יכול להחזיק באופן קוהרנטי באפשרות הבנת

---

94 גרשון וילר **תיאוקרטיה יהודית** 291 (תל אביב, עם עובד, התשל"ז).

95 יגאל עילם **קץ היהדות — אומת־הדת והממלכה** (תל אביב, ידיעות אחרונות: ספרי חמד, 2000).

96 גלעד ברעלי "על תלמוד תורה שחולן" **אלפיים** 17 9 (התשנ"ט).

97 שם, בעמ' 10.

התכנים הללו."[98] לפי הגדרתו של ברעלי, החילוני אינו מי שדוחה את קיומו של אלוהים, אלא מי שדוחה את מובנותו של המושג אלוהים, ולכן הוא אינו יכול להבין את הטקסטים המורכבים ממושג זה ומדומיו:

> מה יכול החילוני הגמור להבין בלומדו מדרשי מעשה מרכבה ומעשה בראשית, הלכות תפילה וכוונה, הלכות קורבנות וקדשים? הרי כל אלה רוויים במושגים דתיים, שעצם הבנתם כרוכה בקבלת מערכת קדם־הנחות, אמונות ואורחות־חיים, על דפוסי ההתנהגות והחוויות הכרוכים בהם, שהם זרים לגמרי לחילוני הגמור שלנו, שהוא מכחיש אותם ומתכחש להם.[99]

מכאן שהחילוני, אם הוא אכן חילוני אמתי, "חילוני גמור" בלשונו של ברעלי, חייב לסלק את עצמו מכל עיון בתכנים הדתיים (בתור תכנים דתיים) או שעליו להודות שהוא אינו חילוני במלוא מובן המילה. בין כך ובין כך, חילוניות כנה וגישה כלשהי ליהדות כמכלול תכנים דתיים הן שתי אפשרויות הסותרות זו את זו. על החילוני הכן להימנע מלימוד ועיון ביהדות. מובן שהוא יכול לעיין בה כחומר היסטורי או כיצירה תרבותית. אולם היהדות בתור דת אינה נגישה לו. חשוב להבחין כי המגבלה שמציב ברעלי אינה שולית. היהדות רואה בעצמה קודם כול דת ולא תעודה היסטורית (ואפילו לא יצירת תרבות, שהיא מושג מודרני). לפי ברעלי, אי־יכולתו של החילוני להבין תכנים דתיים, פירושה שהיהדות זרה לו על כורחו.

אף על פי שמאמר זה דן בעמדותיהם של אינטלקטואלים חילוניים, כדאי לסטות לרגע מן המסגרת הזאת כדי להבחין בדמיון המהותי שיש בין טענותיו של ברעלי ובין עמדתו של ליבוביץ'.[100] מאמרו של ליבוביץ' "כיצד נחוג את חגינו" הוא תשובה לשאלה כיצד יכול החילוני לחוג את חגי ישראל. הוא פותח ומצהיר כי אפשר להבין את החגים בשתי דרכים: בדרך של "נוסחאות קבועות של עבודת ה' המוטלת על האדם" או בדרך של "אינסטיטוציות אנושיות־עממיות, שנועדו לספק צורכי האדם או העם." דיכוטומיה זו קובעת את דרך ניתוחו הפסקנית של ליבוביץ': "כל משמעותו של החג אינה אלא בתוכנו הדתי, וכל ביטול של תוכן זה (הקרוי בלשון נקייה "חידוש בתוכן") אינו אלא ביטול משמעות החג והפיכתו לחינגא חסרת טעם, ערך ומובן." לפיכך, חגי ישראל זרים בהכרח לחילונים. בקצרה, אי־אפשר "לקרב בני נוער חופשיים לחגי המסורת." לחגי המסורת אין משמעות ולכן "אי־אפשר לחוש קרבה להם, אם אין האדם מקבל עליו עול מלכות שמים." ליבוביץ' אינו מותיר לחילוני שום זיקה אל חגי ישראל,

---

98 שם, בעמ' 15.

99 שם, בעמ' 17.

100 ישעיהו ליבוביץ' "כיצד נחוג את חגינו" בתוך **אמונה, היסטוריה וערכים — מאמרים והרצאות** 67–69 (ירושלים, אקדמון, התשמ"ב).

ובעצם, למסורת הדתית בכלל. המוכן של הדת מצומצם למקבלים אותה — בדיוק כפי שראינו במאמרו של ברעלי, והחילוני חייב להתנכר אליה אם רצונו להתמיד בחילוניותו.

לכל הטענות של האינטלקטואלים הישראלים שהבאנו עד כה[101] יש מסקנה משותפת, שהחילוני ועולמו מסוכסכים עם היהדות. כל האישים האלה "צועקים על העבר", לפי הביטוי הנפלא של חיים נחמן ביאליק. הקורא יכול לטעון כי קיבוצם של אנשי הרוח האלה — קלצקין, הכנענים, אופיר, רם, וילר, ברעלי — מסלף את דמותם ובעצם משרטט עמדה הקרויה הסתייגות מן היהדות רק בזכות ההתעלמות מן ההבדלים בין האישים האלה או טשטושם. את הטענה הזאת יש לדחות משלושה נימוקים: (א) אמנם סביר להניח כי לגרשון וילר היה יחס חיובי יותר אל היהדות מלאורי רם, אבל את מאמציו העיוניים השקיע וילר בהבהרת סכנותיה של היהדות כדת הלכה לקיום המדינה החילונית, ולא בבירור מובנה של היהדות כתרבות בעיני החילונים. אהדתו של וילר ליהדות נמצאת אפוא מחוץ לתחום הדיון שלנו. מטבע הדברים, העיון כאן מוגבל לתרומתם של אינטלקטואלים לשיח על משמעות היהדות לציבור החילוני, ולכן אין זה המקום לפרט את ההיבטים האחרים במשנתו של כל אחד ואחד מהם; (ב) ההבדלים בין האינטלקטואלים אינם מבטלים את קיומה של מסקנה המשותפת העולה מטענותיהם. יתר על כן, המסקנה הזאת — ההסתייגות מן היהדות — היא בעלת חשיבות ציבורית גדולה מאוד. לכן די שאינטלקטואל יחזיק בה כדי לאפיין את עמדתו קודם כול על פיה, ובמידה פחותה על פי ההנמקות שלה; (ג) כיוון שהסתייגות מן היהדות היא עמדה בעלת חשיבות ציבורית, יש לעמוד על היקפה על ידי עיון בגרסאותיה השונות. בחינת העמדה הזאת רצויה למבקש לבחון ולהעריך את מגוון העמדות כלפי היהדות בקרב אנשי הרוח החילוניים בישראל.

ה. רוחניות

בשנים האחרונות ניכרת בתרבות הישראלית, כמו במקומות רבים בעולם המערבי, פריחת "העידן החדש" (ניו אייג'). מגמה זו כוללת עיסוק בטכניקות מדיטטיביות מן המזרח, נומרולוגיה, שיטות ריפוי אלטרנטיביות, אקולוגיה, תורות מסתורין ובכלל זה יהדות ובעיקר קבלה. כפי שצוין בהקדמה, האקלקטיות הזאת היא מאפיין מהותי של העידן החדש. היא מאפשרת למתעניין לבטא את עצמיותו ואת האתוס המודרניסטי של האדם כסובייקט המכונן את עצמו. היחיד בוחן את האפשרויות השונות, משוטט ביניהן דרך קבע ונוטל את "מה שמתאים לו".

אפשר לאפיין את המגמות האלו — וכפי שנראה, גם את ניצניה בתרבות הישראלית בסוף

---

101 דוגמאות חשובות נוספות לעמדות שתוארו בסעיף זה: יוסף אגסי **בין דת ולאום: לקראת זהות לאומית ישראלית** (תל אביב, ספירוס, 1993); משה ברנט **עם ככל העמים: לקראת הקמתה של רפובליקה ישראלית** (ירושלים, כרמל, 2009).

שנות החמישים – כך: שלא כמו בעמדות החילוניות שתוארו למעלה, המשמעות הדתית אינה ניטלת מן התכנים היהודיים. המושג "אלוהים" מוסיף להורות על ישות טרנסצנדנטית. למרות זאת, אין לראות במגמה הזאת קבלה של המסורת או שיבה אליה. למסורת הדתית, כפי שהיא מובנת אצל נושאי התרבות הרוחנית, אין משמעות קולקטיבית, ודאי שהיא מופקעת מסמכותם של הרבנים. אלוהים אינו משמש עוד מקור של סמכות המנחה את המאמין בחייו. הוא מתבטא בנוכחות מסתורית שההכרה בקיומה, בכוחה לחלץ את האדם מזירת חייו הרגילה שהנפש גולה בה, ולאפשר לו להבחין ב"ממד האחר" של חייו.

הסמלים הדתיים משובצים אפוא בפרויקט שעיקרו גילוי עצמיותו של האדם, הבחנה ב"אלוהי שבו". אם כן, כפי שצוין בהקדמה, דומה שמבטאיה של מגמה זו אינם שייכים כלל לעניינו. הלוא מאמר זה עוסק בתפיסת היהדות בקרב אינטלקטואלים חילוניים. בעקבות הדברים שנכתבו למעלה, נראה כי מבטאי דרך "רוחנית" אל היהדות מציגים הלך רוח דתי שאין לו מן המשותף עם עולמם של החילונים. ואם כך, כיצד עלינו להבין את העובדה שמרבית המובילים של המגמות האלה וגם קוראיהם ותלמידיהם, יש להם זהות חילונית (מן הבחינה החברתית)? האם אפשר שהדבר מעיד על שטחיותו של המיון חילוני־דתי או, ליתר דיוק, על פגמים במושג "חילוני"? איננו סבורים כך. מגמות רוחניות רווחות בקרב ציבור חילוני מפני שערכים מרכזיים בהן מבטאים היטב את צורת החיים החילונית: תכנים דתיים נתפסים אצלם כחומר גלם למימוש רעיון החיים האנושיים האוטונומיים; הם אינם מובנים כקריאה להיענות לציוויו של האל המתגלה לעמו ושרצונו ניתן במסורת מחייבת החלה על הכול. האל ונוכחותו משמשים תיבת תהודה שאפשר לחוש בה את עצמיותו של היחיד ואת מעמקי חייו, ואין הם מטילים ציוויים המורים על אורח חיים. לפיכך, לא נוכחות סמלים דתיים היא העובדה המהותית המאפשרת לנו להבחין באופיין החילוני של גישות רוחניות, אלא תפקידם של התכנים הדתיים.

אפשר להביא דוגמאות שונות לעניינים אלו מן הדיון הערני המתקיים בשני העשורים האחרונים באינטרנט. אולם, כפי שכבר ציינו בהקדמה, בחרנו לתאר את הדגם הזה בעזרת עיון בעולמם הרוחני של שני אישים שפעלו בסוף שנות החמישים, פנחס שדה ויוסף שכטר. ואלה הטעמים לבחירתם: (א) העולם של שניהם עשיר יותר מן העולם של מי שיכולים לייצג מגמות רוחניות בעשורים האחרונים, ולפיכך הכינוי "אינטלקטואלים" הולם אותם יותר; (ב) הניסיון להעניק משמעות רוחנית ליהדות (לפי מובנו של המושג כפי שהוסבר כאן) בתרבות העברית אינו תוצאה של אפנת העידן החדש; יש לו שורשים עמוקים יותר. ביטויים מובהקים לכך אפשר למצוא בהגותו של א"ד גורדון, ובמידה פחותה בהגותו של מרטין בובר. כדאי אפוא לעיין בגילויים מורכבים יותר ומוקדמים יותר כדי להבחין במסורות המחשבה המתמשכות שקדמו לניסיונות המתוארים כאן, ובכללם הדגמים שנדונו למעלה.

נפתח בפנחס שדה. בעשרים השנים האחרונות לחייו עסק שדה במרץ רב בעריכת טקסטים דתיים ובפרסומם לציבור החילוני. בכלל זה ערך קובץ תפילות, קובצי סיפורים של רבי נחמן מברסלב ושל הבעש"ט. העניין ביהדות וההתפעלות ממנה לא אפיינו אותו בתחילת דרכו.

בספרו הידוע "החיים כמשל", שפורסם בשנת 1958, הוא מסתייג בחריפות מן היהדות ומתאר את פגמיה. ההקשר הוא דחיית קובץ השירים הראשון שפרסם, "משא דומה". את הסתייגותה של הביקורת משירים אלו שדה מתאר כאי־הבנה שהוא מסבירה כך: "אינני חושב שאי־ההבנה כלפי היתה מקרית. אני חושב שהיתה — ועדיין יש לה — סיבה עמוקה. אני חושב כי הסיבה היא בכך שהיהודי [...] הנהו לא־דתי מיסודו; ואילו אני הנני דתי מיסודי." ומה פירוש "דתי" בעיני שדה? "הערך המכריע בעולמי הוא הנשמה, שאלוהים בראה ביחידותה ונתן לה את כל פרי עץ־הגן לאכלה ואת כל החיה והדגה למען רדות בה, זאת אומרת: האלוהים נתן את העולם בתוך נשמתו של האדם, ובה, ביחידה, בבודדה, צפון המובן של היקום... העולם הוא נופה של הנשמה."[102] לעומת זאת, היהדות היא דת קולקטיבית ומחניקה, ובעצם היא אינה דת אלא דיכוי הרגש הדתי. שדה מסביר זאת כך:

> איך יוכל מה שאיננו אישי להיות דתי? הלוא החיים, שהם המלה של האלוהים, פונים אל היחיד! אבל האם יש בכתבי־הדת היהודיים איזו הכרה ביחיד? האם יש שם איזה רמז לאלמותיותה של הנשמה? היהדות לא הבינה מעולם את מושג הגאולה אלא במובן של גאולה חברתית, וזאת משום שלא הבינה את מושג האשמה אלא במובן של אשמה חברתית, פלילית; היהדות לא הקימה [...] אף גאון אמתי בספרות, בפילוסופיה, או באמנות, אלא אם כן חרג הלה, במקרה או עקב רדיפות, אל מחוץ לתחומה [...] היהדות היא אירוניה, פוליטיקה, המוניות, אפסות, מדע, חמרניות, כלומר כל מה שסותם את פי מעיין־החיים, שמקפיא את הלב וחוסם את הפתח למלכות־השמים; היא אויבת את הגדלות, את האהבה, את הגעגועים, את החן, את החטא האמתי, את האמת עצמה.[103]

צמצומה החד־משמעי של הדת לכדי זיקתו של האדם לאלוהים, ההתעלמות מכל הקשר כללי יותר ואפילו הבוז כלפי הקשר כזה מאפיינים את עולמו של שדה בכל יצירתו. החיים בעיניו הם קורותיו של האדם היחיד הניצב מול האלוהים: "האדם הוא הוויה קוסמית, הוא קיים בתוך האין־סוף, זאת אומרת בתוך האלוהים; הוא אינו הוויה חברתית, הוא אינו קיים בתוך העיר או המדינה."[104] נאמנותו לעצמו, רעיון המזכיר כמובן את מוטיב "היצירה העצמית" של ניטשה, מוצגת כמעשה בעל משמעות דתית: "אני רוצה להיות נאמן לחיים. זה קנה המידה שלי. אין

---

102 פנחס שדה **החיים כמשל** 185 (תל אביב, שוקן, 1958).

103 שם, בעמ' 185.

104 שם, בעמ' 414.

לי דרך אחרת לבוא במגע עם אלוהים [...] אלא דרך החיים [...] זה המגע היחיד שיש לי עם האלוהות, שאני לא יודע עליה שום דבר, זאת זה אני רוצה לבטא."[105]

כאמור, העניין הרב של שדה ביהדות ובעיקר בחסידות בתקופת חייו האחרונה אינו מעיד על תמורה בעולמו הדתי. את מה שמצא שדה בתחילת דרכו ביוצרים, כגון פרידריך ניטשה, פרידריך הלדרלין והרמן הסה, מצא בזקנתו בספרי החסידות ובקורפוס התפילה היהודי. הדבר בא לידי ביטוי במפעל עריכת הספרים היהודיים. כזכור, ערך שדה את הספרים האלה למען הציבור החילוני. תפקיד המתווך שקיבל על עצמו לא הצטמצם לקירוב ציבור זה אל הספרים שעולמם הרוחני, לשונם והקשריהם נעשו לו זרים; הוא היה רחב יותר. בדברים שצירף שדה לספרים שערך, העניק לטקסטים הדתיים משמעות חדשה המבטאת ערכים חילוניים. במילים אחרות, חיבורים אלו נעטפו בהשקפה חילונית בעזרת הקדמה או אחרית דבר, ובכך נעשו נגישים יותר לציבור זה.

כדי להבין מהי ההשקפה החילונית ששדה עטף בה את ספרי הדת האלה, יועיל לנו לעיין בחטף בדרך פעולה דומה השגורה אצל בעלי השקפת היהדות כתרבות — הבאת טקסטים דתיים לציבור החילוני. רעיונותיו של אחד העם בעניין "אוצר היהדות", תוכנית הכינוס של ביאליק (שרובה התגשם במו"לות הישראלית) או סדרת "עם הספר" המתפרסמת בימים אלו, כל אלה הם דוגמאות לחיבורים דתיים המוגשים לציבור החילוני בתיווכם של אנשי היהדות כתרבות. במבואות לספרים מסוג זה, החפים לכאורה מכל עמדה, מנוסחים בעצם עיקריה של גישה חילונית מסוימת אל היהדות. באמצעות ציון פרטים היסטוריים ובאמצעות דיון ברקע הרעיוני של החיבורים נקבע מה מקורם של החיבורים היהודיים האלה ומה נחוץ למבקש להכירם. מקורם של החיבורים, ככל יצירת תרבות, אנושי, ומה שנחוץ הוא לתת את הדעת להקשרם הארצי, כלומר, החברתי והתרבותי. כל חיבור כזה מוצא מתוך קורפוס טקסטואלי המהווה מסורת דתית בעלת משמעות נורמטיבית, ונעשה יצירה אחת נבדלת הקרובה לעולמו של הקורא.

דבר דומה מתרחש גם בתיווכו של שדה. למשל, ספר התפילות שערך ("עני — מבחר התפילות והפיוטים של עם ישראל מאז הברית בין הבתרים ועד עתה") נחלץ מתפקידו הרגיל של ספר כזה בעולם היהודי. הוא נעשה צרור שירים שהבוחן היחיד לבחירתם הוא הזיקה האפשרית בינם לבין עולמו של היחיד. שדה מצהיר על כך באחרית הדבר:

> לא היתה לי, כמובן, כוונה כלשהי לשוות לספר זה צורה, ולו גם חלקית ומצומצמת, של סידור או מחזור, שעל כן בחרתי מה שבחרתי ללא שום מחויבות לערכים תקניים. למשל, לא העתקתי לכאן את תפילת העמידה (תפילת שמונה־עשרה) על

---

105 שם, בעמ' 36.

> אף היותה, מבחינה תקנית, תפילת־היסוד בסידור התפילות. מה גם שבהיותה כן הריהי שגורה ביותר. מה שבחרתי היה מה שעורר בי תחושה של השתאות, של קסם, של יראת־כבוד, תחושה של "מה נורא המקום הזה" או מה יפה המקום הזה. במלים אחרות, ענייני האמתי היה בתפילה כביטוי של אמונה אישית, של הארה נפשית, של יצירה רוחנית. באשר לתפקיד החברתי או הפסיכולוגי של התפילה [...] לא היה לי עניין כלל.

למרות הלך הרוח הרליגיוזי של שדה הוא מניח, כמו אנשי היהדות כתרבות, שהמסורת הדתית היא חומר גלם הכפוף לשיפוטו ולטעמו. הצידוק המהותי לבחירתם של טקסטים מסוימים הוא מידת התאמתם לעולמו של היחיד. הדברים האלה בולטים במסות האישיות המצורפות לספר "עניני". התפילות מוארות מבעד לרגעיו האישיים של שדה. המשמעות המוענקת להן היא בעצם כוחן להביע את רחשי הנפש של שדה, כמו שירה גדולה אחרת. אם כך, מה בעצם ההבדל בין שדה ובין אנשי היהדות כתרבות? אינטלקטואלים אלו מחפשים לטעון מחדש את התכנים היהודיים אחרי שביטלו את משמעותם הדתית. בעולמם איבד אלוהים את מעמדו בתור יש עליון הקיים מחוץ לעולם. הוא נעשה מעין גיבור ספרותי. לעומתם, שדה דבק באלוהים. אבל אלוהים נעשה בעולמו אמצעי לחוש את קיומו האישי המיוחד. נאמנות היחיד לעצמו, עיצובו העצמי חסר הפשרות — מגמה ניטשיאנית זו מובעת בנימה דתית. למגמה זו מצטרפת גם הפקעתה של המסורת מידי הסמכות הדתית. ספרי היהדות שערך שדה אינם מוצעים לקורא בתור חלק ממסורת דתית המבטאת את רצון האלוהים והמפורשת בידי "מומחים". הם מוצעים כיצירות רוח שבכוחן ליצור "הארה נפשית, יצירה רוחנית".

אם כן, הרעיונות המצויים בהקדמות של שדה לספרים שערך, מבטאים את האתוס החילוני של היחיד הבורא את עולמו. אתוס זה משתקף בעצם הבחירה העצמאית של תוכני המסורת. לא רק מלאכת הפיסוק והניקוד מקרבת את הטקסטים האלה אל החילונים; פעולות כאלה עושות את הטקסט נוח יותר. מה שהופך אותו למובן יותר הוא הגישה האינדיווידואליסטית אליו, ניסוח פרויקט היצירה העצמית החילוני בשפה דתית. בגלל רעיונות אלו מובן מאליו לשדה שמלאכתו מתאימה לחילונים: "היה נראה לי כאילו אני לוקח מישהו שהיה תקוע בתוך איזה גטו חרדי — אני מתכוון לרבי נחמן — ואני אעביר אותו לקורא החילוני כדי שהוא יוכל לקרוא אותו כמו ספרי מופת חילוניים, כמו פסקל או 'טריסטן ואיזולדה'."[106] מובן שההנחה כי ספרים אלו מתאימים לחילונים לא הייתה נחלתו הבלעדית של שדה. הוא הוציא אותם לאור

---

106 יותם ראובני **פנחס שדה — דיוקן** 1 61 (תל אביב, נמרוד, 2002). חשוב להדגיש כי עיסוקו של שדה בטקסטים חסידיים מעיד לא רק על העניין שלו ברעיונות דתיים, אלא גם על דיקתו ההולכת ומתחזקת לעם היהודי ולמסורת היהודית. על כך ראו: גדעון כ"ץ "שיבתו של פנחס שדה ליהדות" (צפוי להתפרסם בכתב העת ישראל).

בהוצאות המיועדות לחילונים (כרטא, שוקן), ופירוש הדבר שהן עורכי ההוצאות הסכימו איתו, שהרי הוציאו לאור את הספרים, והן הקוראים החילוניים הסכימו איתו, שהרי רכשו אותם.

אינטלקטואל אחר המבטא גישה רוחנית הוא המחנך והסופר יוסף שכטר. בהיותו מורה לתנ"ך בבית הספר "הריאלי" בחיפה, אסף שכטר סביבו קבוצת תלמידים שעסקו בלימוד רוחני. בסוף שנות השישים יסדו מקצתם את היישוב יודפת בגליל. שכטר מעולם לא עבר לגור בו אבל חברי היישוב הוסיפו להתכתב ולהיפגש איתו, וכמה פעמים בשנה היה שכטר בא להתארח אצלם.[107]

הרעיון ששכטר מדגיש בכתביו הוא שהאלוהים קיים בנפש האדם (זה מכונה אצלו "האלוהי שבאדם"), ומטרת האדם היא להבחין בממד הזה של קיומו אף על פי שהוא נוטה להישכח במהלך חייו הרגילים. במילים אחרות, החיים הדתיים מתאפיינים במודעות מתמדת לעובדה שאדם חי בשני "מישורים": מישור פיזיולוגי־ביוגרפי־חברתי ומישור המשמעות הפנימית, שגילוייה מכונה אצל שכטר ותלמידיו "עבודה פנימית". מישור המשמעות הוא הגשר בין עולם התורה ובין עולמו של בן זמננו, ועל כן במקום "אני מאמין" צריך לומר "אני מודע". את הדברים האלה ציין שכטר כשהסביר מה עשויים להיות עיקרי היהדות לבני זמננו. הוא החליף את "אני מאמין" ב"אני מודע" והוסיף:

> אני מודע לכך שיש בקרבי מישור חיים השונה מן המישור שבו אני מסתדר בחיי יום־יום, בבית, בעבודה וכדומה, והוא המישור שבו משמעות חיי מודעת לי; אני מודע לכך שאת המשמעות הזאת אני צריך לגלות תמיד מחדש; אני מודע לכך שיש כוח אלוהי שהקרנתו מורגשת בקרבי במצבים של אהבה, של ספונטניות חיונית, של אחריות וכדומה; אני מודע לכך שמשמעות חיי היא במלאות שבהווה, ובמידה שזכרונות מן העבר וציפיות לעתיד מחזקים את המלאות הזאת אני נעזר בהם.[108]

בדומה למה שמתרחש היום בחוגי העידן החדש, הציע שכטר שהיהדות תהיה תוכן אחד מתכנים רוחניים רבים. הוא השתדל להצביע על קווי הדמיון בין החסידות לבין תורות זרות שונות. זאת מפני שלפי השקפתו, יש מכנה משותף בין תורות החותרות ל"עבודה פנימית" ולתיקון האדם. ההשקפה הזאת ניכרת בהסברים הרבים שהעניק לתלמידיו על משמעות מצוות או תכנים יהודיים. על השאלה אם יש ביהדות הקבלה למנטרה, הוא השיב שיש ביהדות מנטרה

---

107 ישעיהו תדמור **התכוונות לאלוהי שבאדם — חינוך אקסיסטנציאליסטי־דתי במשנתו של יוסף שכטר** (תל אביב, רשפים, 1994).

108 שם, בעמ' 148.

ויזואלית "שיוויתי ה' לנגדי תמיד".[109] במאמר שכתב "תפילין מבחינה סמלית" (התשל"ו)[110] הוא מציין כי "תפילה של ראש מסמלת את המודעות האנושית, את הרצייה ואת ההכוונה של האדם" ומוסיף כי מקומה בין העיניים, והרי זה מרכז הידוע מן הספרות ההודית והסינית. כאשר נשאל למשמעותו של הקשר עם תורות המזרח השיב: "בעולמנו הטכנולוגי והביורוקרטי התרחקו רוב האנשים מן האלוהים וגם מהאלוהי בקרבם, והשיטות האלה עשויות לקרב יחידים וקבוצות לאלוהי שבקרבם. אדם מישראל יכול להגיע באמצעות השיטות האלה להבנה חלקית של החסידות, להבנת השבת ולהבנת יום־הכיפורים מבחינה פנימית וייתכן שתינתן לו האפשרות להתקדם באופן רציני בהפנמת היהדות בכלל."[111] בכל ההסברים האלה ניסה שכטר לקרב את תלמידיו אל היהדות, אולם לא להחזירם בתשובה. מהלך כזה פסול מפני שהוא תגובה קיצונית על "ההתעלמות מן הצד הדתי, הפנימי. כתגובה לכך הגיעו אנשים לחיים ריטואליים קיצוניים. יש בחזרה בתשובה הזאת גורם הרסני, יש בה חיצוניות, אופנה. זוהי פונקציה של הרבים."[112]

בניגוד ל"חיצוניות" ול"רבים" שכטר מעמיד את היחיד ואת הפנימיות. לא הנהייה אחרי רבנים ואימוץ "ריטואלים קיצוניים" הם הדבר הרצוי כדי לטפח את עולמו הרוחני של האדם, אלא דבר אחר. המשמעות שניתנת אצלו ליהדות מוצדקת בהיותה חלק מגילוי האלוהי שבאדם. לעבודה הפנימית הזאת אין סמכות מחוץ ליחיד המגלה את קיומו הנסתר, את האלוהי שבו. כפי שהערנו במבוא, מה שחושף את האתוס האוטונומיסטי של היחיד הוא האקלקטיות המכוונת של המגמה הרוחנית, שבזכותה חילונים יכולים לקבל את המגמה הרוחנית ולעשותה חלק מעולמם. התלמיד נחשף לשלל תורות ותכנים ומתוכם עליו לברור לו, לאמץ לו את מה שמתאים לעולמו, ולממש בכך את עצמיותו שלו לפי הכרעותיו. היהדות אינה מובנת עוד בתור מסורת דתית שהמבקש להיקשר אליה צריך לקבלה וגם לקבל את העובדה שפירושה נתון בידי רבנים. היא נעשית חומר גלם. היחיד מצווה לברר לעצמו מהם התכנים שלא התבלו ולהעניק להם משמעות.[113]

על אף ההבדלים, יחסו של שכטר ליהדות אינו שונה מאוד מיחסו של שדה. שניהם מדגישים את קיומו של האלוהים אולם מעתיקים את מרכז הכובד ממנו אל היחיד האוטונומי. האלוהים הוא הממד האחר של חיי הנפש. הוא המגלה את מעמקיהם ואת מסתריהם. עמדתו האוטונומיסטית של היחיד באה לידי ביטוי גם במעמדה של המסורת הדתית: היא כפופה לשיפוטו ולנטיותיו של היחיד; הוא בורר ממנה לפי העדפותיו והוא טוען את חלקיה הנבחרים

---

109 שם, בעמ' 85.

110 שם, בעמ' 247.

111 שם, בעמ' 306.

112 שם, בעמ' 302.

113 שם, בעמ' 293.

מכוח עצמו, מתוך עולמו. מתוך הדברים האלה עולה בבירור מדוע יחסם של שכטר ושל שדה אל היהדות מתאים לחילונים. הוא עולה בקנה אחד עם הגדרת ההשקפה החילונית שהוצגה בתחילת המאמר: החילוניות מבטאת את האתוס המודרניסטי שלפיו האדם מעצב את חייו באופן אוטונומי, הן כיחיד הן כקולקטיב; היא שוללת את המסורת הדתית בתור תוכן נורמטיבי שפרשנותו נתונה בידי מונופול של בעלי סמכות דתית מקובלת.

למרבה הפלא, החילוניות הרוחנית אינה רחוקה מהשקפת היהדות כתרבות. כל האינטלקטואלים המתוזקים בתפיסות האלה, מכפיפים את היהדות לשיפוטו של היחיד. הם בוררים להם מתכניה לפי העדפותיהם ומעניקים משמעות לחלקים הנבחרים לפי עצמיותם. ההבדל היסודי ביניהם — משמעות הטרנסצנדנציה — שולי הרבה יותר מכפי הנראה. הבדל זה אינו מבטל את האתוס האוטונומיסטי המשותף לתפיסותיהם. זאת מפני שהטרנסצנדנציה נעשית סבילה בתפיסות רוחניות (לכל הפחות אלו שנבחנו כאן); היא איננה כוח שהאדם מכפיף את עצמו אליו, אלא מדיום שהוא מבחין בו בעצם חייו, ובאמצעותו הוא מבטא את דרכו הייחודית.

ו. המועקה מן החילוניות

כאמור, החלוקה ששימשה מפה לתיאור עמדותיהם של האינטלקטואלים שהוצגו כאן, לא נוצרה לראשונה בתוך התרבות הישראלית. לעמדתו של אחד העם יש חשיבות רבה בביסוס דגם היהדות כתרבות. כך הוא מציע בכתביו: התרבות היהודית היא כלל תוצאותיה של רוח לאומית המיוחדת לעם היהודי (דרך אגב, לכל עם יש רוח ייחודית לו, אבל אחד העם לא התעניין בזה כלל). בהנחת היסוד הזאת התרבות היהודית נעקרת מן המשמעות הדתית האינהרנטית שלה. היא מתפרשת כיצירתו העצמית של העם היהודי. מסקנה חשובה בתפיסתו של אחד העם היא כי היהודי החילוני מצווה להכיר את תרבותו היהודית, במעין אנלוגיה לאורח החיים הנורמטיבי של ההלכה. בדבריו נגד מאמרו של ברנר "חזיון השמד" (ראו להלן) הדגיש אחד העם כי מושגים ותכנים יהודיים איבדו את משמעותם המסורתית. "ספר הספרים" אינו עוד טקסט מקודש, ו"אלוהים" אינו עוד ישות עליונה שהיהודי מאמין בה. אבל היהודי החילוני — או היהודי הלאומי, בלשונו של אחד העם — חייב להכיר את המושגים והחיבורים האלה בגלל המעמד הלאומי שלהם.

להסתייגות מן היהדות יש ביטוי מובהק במחשבתו של יעקב קלצקין. הדברים נאמרו בקצרה בסעיף השני. לכך אפשר אולי להוסיף את עמדתו של יוסף חיים ברנר, לכל הפחות כפי שהיא מוצגת במאמרו השערורייתי "על חזיון השמד". בעיני ברנר, העם היהודי לוקה במאמצו לבסס את לאומיותו על היהדות. היא אינה יכולה לשמש בסיס לחיים הלאומיים. עד כמה יזדהה היהודי עם עולם המקרא, זה עניינו הפרטי. אין לעולם המקרא וגם לא לשום תוכן יהודי אחר מעמד מיוחד מעצם היותו יהודי. הזדהותו של הפרט עם יצירות יהודיות מסוימות היא הצידוק היחיד

לזיקתו אליהן, כשם שהיא הצידוק היחיד לזיקתו אל יצירות רוח כלשהן, תהא זהותן הלאומית אשר תהא.

אם כן, הטענה שהחילוני צריך להשתחרר מנטל הירושה או יכול לעשות כן, לא הועלתה לראשונה בתרבות הישראלית. גם לעמדה הרוחנית שהוצגה במהלך הדיון יש מבשרים בציונות, וראש וראשון להם הוא א"ד גורדון. הוגה זה ראה בזיקה לחיים הקוסמיים את הפעולה העיקרית הנחוצה לשם תחייתה של היהדות. באופן כללי, הוא ראה קשר בין השיבה לטבע לבין תחייתה של היהדות. היצירה היהודית, ובכלל זה היצירה הדתית, אינה יכולה לנבוע אלא מתוך הינטעות נכונה בחיי היקום. רק השיבה אל הטבע והדבקות בעבודה (ובעיקר בעבודת הכפיים) יוכלו להבטיח את חיוניותה של היצירה היהודית. גורדון יכול להיחשב למקור של העמדה הרוחנית (התפיסות של שדה ושל שכטר שהוצגו לעיל), מפני שבעיניו, כמו בעיניהם, הדבר העיקרי בחייו של האדם נבחן לעומת היקום, שגורדון מעניק לו מעמד של מוחלט. היהדות אינה נתפסת עוד בצורתה המסורתית; היא אינה נתלית בהתגלותו של האל, וכל תכניה אינם מגלים את רצונו. היא מתגלמת בסמלים המבטאים את עמידתו של היחיד מול הממד הטרנסצנדנטי או הטוטלי.

החלוקה שהוצגה במהלך הדיון אינה אופיינית רק לתרבות הישראלית. חיי הרוח הישראליים ממשיכים במידה לא מבוטלת את מגמותיה של הציונות (ובעיקר של הציונות הרוחנית). כיצד יש להבין זאת? האם המשכיות זו נובעת מן ההשפעה הרבה שיש למחשבה הציונית על אינטלקטואלים ישראלים? איננו חושבים כך. אמנם טביעת ידם של הוגים אלו ניכרות במחשבותיהם של אינטלקטואלים ישראלים. בעל ההשפעה המרובה ביותר הוא אחד העם, ולו רק מפני שהגותו עיצבה במידה רבה את הגישה ליהדות המקובלת בזרם החילוני־ממלכתי בישראל. להגותו של גורדון יש נוכחות לא מבוטלת בקרב אינטלקטואלים ישראלים שלא עסקנו בהם כאן,[114] וגלוי שהוא השפיע עמוקות על שכטר. שכטר כתב ספר עליו ולימד את הגותו בבית הספר "הריאלי" במקום ללמד את אחד העם. הוא ביטא רעיונות גורדוניים מובהקים כאשר, למשל, הסביר כי לבעלי תפיסה אתאיסטית אין יחס פנימי לא לחברה ולא לטבע. ברשימה שפרסם במלאות חמישים שנה לפטירת גורדון, ציין ברוחו כי "העבודה, ובעיקר עבודת האדמה, יש בה שני יסודות חשובים בחיים הפנימיים של האדם: כיבוש היקום והתמזגות ביקום."[115] על חשיבותו של ברנר בתרבות הישראלית אין טעם להרחיב את הדיבור כאן.

למרות כל ההשפעות שהזכרנו, איננו סבורים שהתפלגותם של האינטלקטואלים הישראלים לדגמים של עמדות היא שעתוק — מדעת או שלא דעת — של מפת הפתרונות של בני הדור

---

114 לא עסקנו בהשפעתו על אליעזר שביד, על אברהם שפירא ועל "חוג שדמות", ולא מפני שהשפעה זו אינה חשובה.

115 ישעיהו תדמור **התכוונות לאלוהי שבאדם — חינוך אקסיסטנציאליסטי־דתי במשנתו של יוסף שכטר**, לעיל ה"ש 106, בעמוד 165.

הקודם. "הכנענים" לא הגיעו לעמדותיהם משום שספגו את טענותיו של ברנר ואפילו לא משום שהטמיעו את תפיסותיו הפסימיות של קלצקין. ניסיון לקשור אל מקור אחד את כל קשת הרעיונות של מבטאי ההסתייגות מן היהדות יהיה מלאכותי. הייתכן שהכנענים, וילר, ברעלי, אופיר, כמה מעיתונאי "הארץ", עברון, ליבוביץ' ואחרים שאבו את מסקנתם על היהדות מהזגה ציוני אחד או שניים?

אפשר שמחשבתם של אנשי היהדות כתרבות נבנתה על תפיסת התרבות של אחד העם, אבל הם גזרו ממנה מסקנות שונות (בייחוד "האזרחיים" שבהם). ובוודאי שאין הדבר נכון להוגים המכונים כאן "רוחניים" (גורדון זר לגמרי לפנחס שדה, ואינו נזכר בשום מקום בכתביו) וגם לא למסתייגים מן היהדות. לפיכך, מערך התפיסות של האינטלקטואלים הישראלים לא התגבש בגלל השפעות בני הדור הקודם. את "המופע החוזר" הזה יש לתאר כך: לאינטלקטואלים ישראלים יש אותו רפרטואר של עמדות בנושא היהדות כמו להוגים שקדמו להם, אך לא מפני שזו ירושתם. אנשי המחשבה של הדורות האלה בעצם שבים ומבטאים את אותן תגובות על משבר זהות שאינו מניח להם — תחושת זרות כלפי המסורת הדתית של אבותיהם. במילים אחרות, האינטלקטואלים הישראלים לא הרחיבו את מגוון התשובות שהשיבו קודמיהם. אפשר שמגבלה זו — כך יש לכנות זאת — נובעת לא מאימוץ יתר של הציונות אלא דווקא מהזנחתה: אילו היו אינטלקטואלים אלו בוחנים בהתעמקות רבה יותר את הפתרונות שהועלו בבתי המדרש של הציונות, אפשר שהיה מתעורר הצורך לפרוץ אל מעבר למה שהוצע שם.

ובאמת, קשה להסתפק בפתרונות המוצעים זה שני דורות של הגות, משום שכל אחד מהם כרוך בקשיים רבים. ההסתייגות מן היהדות זרה לנטיותיה של החברה הישראלית. מן הדוחות של מכון גוטמן עולה שזאת חברה מסורתית, אחת מן החברות המסורתיות במערב. כדי להבחין בזרות זו, אין צורך להיזכר ברעיונותיהם הרדיקליים בכוונה של "הכנענים". די אם ניזכר במחאה במאמריהם של אופיר ושל ברעלי, שכוונה כלפי מגמות נפוצות בחברה או כלפי נטיות המושרשות בה היטב. אופיר מוקיע את דבקותו של הציבור היהודי, רובו ככולו, בהגדה של פסח ובסידור התפילות ליום הכיפורים. ברעלי מתקומם נגד לימוד הטקסטים הדתיים ההולך ומתפשט בקרב חילונים. התופעות שהאינטלקטואלים האלה יצאו נגדן, חושפות נטייה משותפת — הציבור החילוני מחפש את שורשיו הדתיים בלי לוותר על זהותו החילונית. הקושי העיקרי בעמדת ההסתייגות מן היהדות הוא חוסר הרלוונטיות של הביקורת המובעת בה למגמות הרווחות בציבור החילוני, המחפש את שורשיו הדתיים. לכן הנוקטים את העמדה הזאת נותרו בשוליים של העילית הישראלית.

על חולשותיה של תפיסת היהדות כתרבות עמדנו בקצרה במהלך הדיון. נרחיב עכשיו מעט יותר. עיקרה של תפיסה זו הוא המאמץ להפקיע את תוכני היהדות מן המשמעות הדתית. שלל פרשנויות הוצעו לתוכני היהדות: החל בחיפוש אחר משמעות "חילונית" לסמלים דתיים בטקסי החיים (לידה, בר מצווה, נישואין ומוות) וכלה בפרשנות ספרותית לפרקי המקרא. הפגמים בתפיסה הזאת הם שלושה: (א) כפי שעולה מחיבוריהם של סוציולוגים של הדת בעשורים

האחרונים וכפי שעולה מן הוויכוחים על תקפותה של "תזת החילון", הדתות לא התפוגגו; הן נפוצות בחברה המערבית. למרות הביקורת על הדת ולמרות דחיקת מעמדן של סמכויות דתיות, בני אדם זקוקים לסמלים דתיים כדי להביע באמצעותם את רחשי נפשם. שכתוב היהדות לכדי תרבות, יצירה אנושית, מוחק למעשה המשמעויות החיוניות האלה; (ב) קנייני הרוח של העם היהודי הם בעיקר דתיים. תכנים אלו אינם נתפסים מתוך הדת, "מבפנים", כיצירת תרבות וכמכלול שערכו העיקרי הוא הגותי ואסתטי. דימויים העצמי של תכנים אלו דתי. הם מעידים על רצון האל ולא על מעשי בני אדם יצירתיים במיוחד. הבנת היהדות כתרבות היא אפוא ניסיון שיש בו סתירה: הנוהג כן מבקש להכיר את מה שהוא מסרס. ייתכן שמעמדו הנחות של המקרא בציבור הישראלי נובע מכך. כפי שידוע לכול, הציונות היא שהעניקה למקרא מעמד של בכורה, אולם בכורה זו הייתה כרוכה בהתעלמות ממשמעותו הדתית. לפיכך, הענקת המעמד הזה הייתה מעוררת: ההתכחשות לתוכן הדתי טשטשה את עוצמתו של המקרא והפכה אותו לספר אחד מספרי מופת רבים; (ג) הדת היהודית — האמונה, דימוי האל, אורחות החיים הנובעים מהם — היא הבסיס הרוחני המשותף ליהודים באשר הם יהודים. הניסיון לעשות מן היהדות תרבות הוא ממילא גם ביטול שכבת המשמעויות היחידה המשותפת לכל הקולקטיב היהודי. על כן ברורה עמדתם של מרבית המנהיגים הציוניים והישראלים ושל בכירי השופטים בארץ: הם הדגישו את הממד הלאומי העמוק של תפיסת היהדות כתרבות, שנועדה להחליף את הדת כבסיס הזהות וההתייחסות המשותף ליהודים המודרניים, וביקשו להימנע בדרך כלל מפגיעה קשה בתרבות הדתית של ישראלים חילוניים־מסורתיים ודתיים כאחד.

חולשתה העיקרית של העמדה הרוחנית היא האינדיווידואליות הטמונה בה. היחיד בורר את התכנים הרוחניים הקרובים ללבו. הוא אינו מגביל את עצמו למקורות יהודיים, אלא בכוונת מכוון מרחיק אל מעבר להם. הצירוף המתקבל הוא ביטוי להעדפותיו של היחיד. צירוף זה אינו קבוע; הוא תלוי באישורו המתמיד של היחיד, אשר בחיפושיו ובבחירותיו במהלך מסעותיו הרוחניים הבלתי־פוסקים מבטא את ייחודו ואת עצמיותו. חולשה נוספת בעמדה הרוחנית דומה לחולשה השלישית של היהדות כתרבות. אמנם העמדה הרוחנית אינה מבטלת לגמרי את המשמעות הדתית של היהדות אולם היא משנה אותה באופן רדיקלי, כפי שעולה מן הדוגמאות שנדונו בסעיף הקודם. כשם שהיהדות כתרבות אינה ממשיכה את התוכן הרוחני המשותף לקולקטיב היהודי, כך עושה גם העמדה הרוחנית, ולא זו בלבד אלא שלפיה, היהדות נבללת בתורות אחרות והיחיד מעצב את צירופן של כל התורות האלה כראות עיניו.

לכל אחת מהעמדות שתיארנו כאן יש בעיות כבדות משקל משלה, אולם יש להן גם מכנה משותף: האינטלקטואלים המבטאים אותן מבקשים לנסח תפיסה המתאימה לחברתם. ובכל זאת, הצעותיהם אינן פוריות מפני שהן מנוגדות לנטיות מובהקות של החברה (ההסתייגות מן היהדות) או מפני שהן משמיטות את המשותף לחברים בחברה זו (היהדות כתרבות והעמדה הרוחנית). בסופו של דבר, המאמצים של אנשי הרוח ליצור נוסחאות אשר יבטאו את עולמו הרוחני של הציבור החילוני לא נשאו פרי, והוא נותר מרוחק משורשי תרבותו.

כפי שציינו בתחילת המאמר, איננו יכולים במסגרת הדיון הזה להציע פתרון לקשיים שתוארו. נוכל רק לציין בקווים כלליים כיצד יכול הדיון להועיל בכך. לא פעם נאמר שהציבור החילוני נושא תרבות אחת. זאת מפני שהוא נתפס כמחנה אחד במאבקי דת ומדינה ומפני שלבטיו בעניין זהותו החילונית ובעניין זיקתו האפשרית ליהדות משפיעים אך מעט על דימויו. ההנחה שהחילונים שייכים לתרבות אחת מטשטשת את מאמציהם לפתור את בעיית זהותם, מאמצים הנמשכים זה מאה שנים בערך. להפרכת ההנחה הזאת יש אפוא משמעות תרבותית חשובה; היא הצעד הראשון בהערכת מפת העמדות שהוצגה כאן ובהבהרת הצורך להרחיבה.