

חילוניות ולאומיות: השיח ההלכתי על פורקי עול ההלכה בהקשר הציוני-דתי

אריה אדרעי

הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל אביב

הקדמה:

יחס ההלכה לפורקי עול – מן התלמוד אל הפסיקה המודרנית

שאלת היחס ההלכתי לפורקי עול ההלכה העסיקה את חכמי ההלכה במהלך המאה התשע-עשרה. התהליך המהיר והדרמטי של התפוררות הקהילה המסורתית העמיד במרכז הבמה היהודית טיפוסים שונים של יהודים שהיו מנותקים מאורחות ההלכה כמקובל מדור דור. שיעור היהודים האלה בקהילה היה ניכר ובמקומות רבים הם אף נעשו רוב, ולפיכך לא היה אפשר עוד להגדירם "סוטים". הם היו "יחידים" - מספר גדל והולך של יהודים שפרשו מאורח החיים של תורה ומצוות - אבל גם קבוצות אידיאולוגיות שלא ראו באורח חייהן החדש סטייה וקלקול אלא תיקון. אלו אתגרו את העולם הרבני בבקשם להעמיד חלופה לזהות היהודית הדתית וההלכתית. במרכז הדיון ההלכתי והאידיאולוגי שביקש להגיב לתופעה עמדו המקורות התלמודיים, המבטאים יחס קשה וחמור כלפי

* חיבור זה מבוסס על הרצאה שנישאה במרכז ללימודי יהדות (Herbert D. Katz Center for Advanced Judaic Studies) באוניברסיטת פנסילבניה. אני מודה לדוד רודרמן, מנהל המרכז, וכן לחברי הקבוצה שעסקה בנושא ("Secularism and Its Discontents"): אנדראה שץ מקינגס קולג' בלונדון ואיתן כץ מאוניברסיטת סינסינטי. המחקר נערך בתמיכת הקרן הלאומית למדע.

"עוברי עברה"¹ השאלה הייתה אם נכון להחיל יחס זה על מציאות שבה החילון ופריקת עול ההלכה התפשטו באופן רחב כל כך, ואם אפשר לעשות כן. הפרקטיקה הדתית ארגנה את הקהילה היהודית המסורתית. כעת, משאיבדה הדת את כוחה ואת מרכזיותה בחיי הפרט, התרופפה השקפת העולם הדתית, ובעיקר התרופפה המחויבות לקיום מצוות. היה צורך להגדיר מחדש את מאפייני הזהות היהודית, ובעיקר להגדיר ולעצב מחדש את גבולות הקהילה היהודית. פריקת עולה של ההלכה, נטישת אורח החיים שתורה ומצוות במרכזו והמשמעות החברתית הנגזרת מכך הן היבטי החילון הנדונים במאמר זה.

הדיון התלמודי וההלכתי לדורותיו עסק בשאלת שייכותם של "עוברי עברה" לקהילה ולקולקטיב היהודי, בשלושה רבדים: הראשון - שיתופם במצוות ריטואליות, כגון כשרות שחיטתם או ספר תורה שכתבו; השני - מחויבויות של חברי הקולקטיב כלפיהם, כגון החובה להצילם בשבת או להשיב את אבדתם, והשאלה אם להתאבל במוותם. דיונים אלו מבטאים בשפה ההלכתית את היות עובר עברה מי שעומד מחוץ לגבולות הקולקטיב היהודי; השלישי, והקשה מכולם - החובה לפגוע בעובר העברה. רובד אחרון זה, אף אם אינו עניין הלכתי מעשי אלא דיון אידיאולוגי המשתמש בשפה הלכתית, מבטא יותר מכול את הוצאת עובר העברה מן הקולקטיב היהודי, לפחות מבחינת תודעת הכלל. לחברות בקולקטיב משמעויות רבות, אולם ברור שההלכה הקדם-מודרנית, כמו החברה הקדם-מודרנית, ראו בקבלת עול המערכת ההלכתית את מבחן הזהות האולטימטיבי. הדיון ההלכתי המודרני משקף אפוא את המתח בשאלת הגדרת הקולקטיב היהודי במציאות החדשה.²

קשת התגובות לתופעה בקרב ההנהגה הרבנית במאה התשע-עשרה זכתה להתייחסות מחקרית נרחבת.³ בקצה האחד עומדת השקפתו המפורסמת של ר' יעקב אטלינגר (1871-1798), שהציע גישה

¹ המונחים התלמודיים הקרובים ביותר לתיאור תופעת החילוניות המודרנית הם "עובר עברה" (בספרות חז"ל כולה) ו"מומר" (בתלמוד הבבלי). בספרות ההלכה הימי-ביניימית השתרש המונח "מומר" לציון מי שקיבל על עצמו את עולה של דת אחרת - "המיר דתו" (ראו יעקב כץ, "אף על פי שחטא ישראל הוא", תרביץ כז [תשט"ז], עמ' 203-217). אני מוצא את המונחים "עוברי עברה" ו"פורקי עול" יפים לצורך הדיון כאן.

² עובדת השתייכות עוברי העברה החדשים לקבוצה אידיאולוגית חשובה מאוד מבחינה הלכתית ומבחינת הזיקה למקורות התלמודיים, שהרי אין מדובר ב"מומרים לתיאבון" אלא ב"מומרים להכעיס" - בכופרים וברשעים אידיאולוגיים, שאליהם מתייחס התלמוד ביתר חומרה (ראו על כך בהמשך). מונח תלמודי נוסף החשוב מאוד להבנת הדיון ההלכתי בתקופה הנדונה כאן הוא "מחלל שבת בפרהסיא". התלמוד, וכך גם ספרות ההלכה לדורותיה, רואים במחלל שבת "מומר לכל התורה כולה" (בבלי, חולין ה ע"ב). "מחלל שבת" הפך למושג חלופי למי שפרק מעצמו את עול ההלכה, הוא הטיפוס שהיינו קוראים לו בלשון המודרנית "חילוני". ראו מוטי ארד, מחלל שבת בפרהסיא: מונח תלמודי ומשמעות היסטורית, ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשס"ט.

³ למודל טיפולוגי לתגובות השונות ראו אביעזר רביצקי, "העגלה המלאה והעגלה הריקה", חירות על הלוחות: קולות אחרים של המחשבה הדתית, תל אביב: עם עובד, תשנ"ט, עמ' 222-257. ראו גם צבי זוהר ואבי שגיא, מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2000. לדיון מסודר על השיח ההלכתי בכל הנוגע לפריקת עול ההלכה במושגים של השיח הסוציולוגי על קביעת גבולות הקהילה ראו Adam S. Ferziger, *Exclusion and Emergence of Hierarchy: Orthodoxy, Nonobservance, and the Modern Jewish Identity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005. נושא זה העסיק את חוקרי האורתודוקסיה. ראו לאחרונה בנימין בראון, "מעמדם ההלכתי של 'פושעי זמננו' במשנת החפץ חיים", בנימין בראון ואחרים (עורכים), על דעת הקהל: דת ופוליטיקה

סלחנית למדי מתוך שהוא מאמץ את הקטגוריה התלמודית "תינוק שנשבה", המאפשרת לדון את עובר העברה החדש כאנוס.⁴ בקצה השני אנו מוצאים את גישתו הבדלנית של "אבי האורתודוקסיה", החת"ם סופר (1762-1839): "המחלל שבת [...] הרי הוא מובדל מקהל ישראל ונידן כיוצא מן הדת ואיננו לא ישראל ולא נוצרי ולא תוגר, וע"כ [ועל כן] אסור לשום ישראל לאכול בביתו, ושחיתתו אסורה לנו [...] כאלו נמחה שמו מישראל עד שישב אל ה' וירחמהו".⁵ לשתי הגישות הללו השלכות הלכתיות מעשיות, אבל גם חשיבות מרובה לעניין תודעת הפוסק באשר לגבולות הקהילה, שאותה הוא מבקש להנחיל לבני קהילתו. ר' יעקב אטלינגר ביקש לדמייין קהילה אחת המכילה גם את פורקי העול, ואילו החת"ם סופר דמייין קהילת נאמנים להלכה בלבד. אכן, עמדתו המתבדלת החד-משמעית של החת"ם סופר הביאה את ממשיכי דרכו לתבוע מן השלטונות בהונגריה ובגרמניה הכרה רשמית בפיצול הקהילה היהודית לשתי קהילות דתיות נפרדות.⁶

לאוסיות ואידיאולוגיה דתית

שאלת שיתוף הפעולה בין הקהילה המסורתית לפורקי העול הסתבכה מאוד עם התעוררות התנועות הלאומיות היהודיות - "חיבת ציון" ומאוחר יותר הציונות המדינית. שאיפת הציונות לקדם בדלנות יהודית במסגרת לאומית ולהגשים את חלום הדורות לשוב לארץ ישראל ערערה את טענת האורתודוקסיה שכל מטרתם של פורקי העול היא לטשטש את זהותם היהודית ולהתערות בנוכרים.⁷

בהגות היהודית, ספר היובל לכבוד אביעזר רביצקי, ב, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה ומרכז זלמן שזר, תשע"ב, עמ' 787-831. לאחרונה ראה אור ספרם של חבריי: יצחק ברנד וידידיה שטרן, מיהו חילוני? קריאות הלכתיות, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2012. הספר עוסק בניסיון למצוא פרשנות לשיח ההלכתי שעשויה להפיג את המתח בין דתיים לחילונים בישראל.

⁴ המונח התלמודי עוסק בתינוק שנשבה לבין הגויים ולא ידע על יהדותו (בבלי, שבת סח ע"א). הרמב"ם השתמש במונח זה בהתייחסו לבני קהילה הקראית בזמנו, שנולדו לתוך קהילה וכך חונכו וגדלו (רמב"ם, משנה תורה, הלכות ממרים ג, א-ג; הנ"ל, פירוש המשנה, חולין א, א [מהדורת יוסף קאפח, ירושלים תשכ"ג-תשכ"ט]). אטלינגר אימץ שיטה זו והחיל אותה על החילונים בני זמנו.

⁵ רבי משה סופר, שו"ת חת"ם סופר, ה, השמטות, סימן קצה (ההדגשות שלי). ראו יעקב כץ, הלכה וקבלה: מחקרים בתולדות דת ישראל על מדוריה וזיקתה החברתית, ירושלים: מאגנס, תשמ"ד, עמ' 353-386; משה סמט, החדש אסור מן התורה: פרקים בתולדות האורתודוקסיה, ירושלים: מרכז דינור, תשס"ה, עמ' 306-318.

⁶ ראו יעקב כץ, הקרע שלא נתאחה: פרישת האורתודוקסים מכלל הקהילות בהונגריה ובגרמניה, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ה. עמדת רבני מזרח אירופה בנושא הייתה אמביוולנטית, ולא צלחו הניסיונות לשדלם לאמץ גישה זו. ראו בנימין בראון, "כחברות לגוף האומה: התנגדותם של רבני מזרח אירופה לרעיון הקהילות הנפרדות", יוסי גולדשטיין (עורך), יוסף דעת: מחקרים בהיסטוריה יהודית מודרנית מוגשים לפרופ' יוסף שלמון, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תש"ע, עמ' 215-244. גם בגרמניה היו לעמדה זו מתנגדים. ידועה התנגדותו התקיפה של הרב י"ד במברגר מווירצבורג והתכתובת הארסית בינו לבין הרב שמשון רפאל הירש בנושא. ראו מאיר סיידלר, מחלוקת שסופה להתקיים: היכוח סביב הפרישה מהקהילה (1877) - חלופת מכתבים גלויים בין הרבנים שמשון רפאל הירש ויצחק דב הלוי (זליגמן בער) במברגר, בעריכת שלמה שפיצר, רמת גן: אוניברסיטת ברא"ל, תשס"ה.

⁷ מובן שהשאלה אם המהלך כולו - יוזמה ארצית לשיבת ציון - לגיטימי גם היא עמדה על הפרק. אבל עצם העובדה שהמהלך הובל על ידי פורקי עול הייתה אתגר רציני ביותר.

קשת התגובות לכך - מהתנגדות ארסית מבית מדרשם של רבני הונגריה ואדמו"ריה, שראו במהלך זה מרידה במשיח, ועד לקבלת פנים נלהבת מבית מדרשו של הרב קוק, שראה בכך את קבלת פני המשיח, ובתווך עמדות פרגמטיות ורציונליות יותר, בעד ונגד - כבר תוארה במחקר.⁸

התומכים במהלך נדרשו להגדיר את היקף שיתוף הפעולה עם הציונים החילונים, את גבולותיו ואת סייגיו, ולהעמיד תיאוריה שתצדיקו במונחי התלמוד, ועוד יותר במושגי המאה התשע-עשרה הנוגעים ליחס לפורקי העול. גם כאן התפתח מגוון מרתק של הסברים ושל רעיונות. מודל אחד, שלימים כונה "ציונידתי", הציע שיתוף פעולה אמתי ו"לכתחילי" במישור המעשי והקיומי, אבל בו בזמן הציב חומות ברורות במישור האמוני והרעיונידתי. לפיו יש להעריך הן את הפרט הציוני הן את הקבוצה ואת רעיונותיה אף שהם נוגדים ניגוד בוטה את המסורת הדתית ויוצאים נגדה, ולראות את המכנה המשותף עמם ברמה המעשית. יש ליצור אחדות קיומית בלי לטשטש את הפער ברמת האידיאל הדתי.⁹ לאחר הקמת המדינה פיתח הרב יוסף דב סולובייצ'ק מארצות הברית רעיונות אלו לכלל מודל מושגי, תיאולוגי ורעיוני ברור בהבחינו בין "ברית הגורל" ל"ברית הייעוד".¹⁰ לדעתו יש להכיר בזהות יהודית ואתנטית המושתתת על ברית גורל - על סולידריות, על אחריות קיבוצית ועל השתייכות קהילתית ולאומית - ללא זיקה ישירה ומפורשת לעולם ההלכה ולחיי הדת. אפשר לומר שיש כאן, לראשונה בתולדות המחשבה היהודית, שיח רעיונידתי המכיר במודל של זהות יהודית קולקטיבית במושגים לאומיים גרידא. אמת, ברית הגורל היא המסד, ומעליו עומדת ברית הייעוד - רובד נוסף, נעלה יותר, המבטא דבקות באורח חיים של תורה ומצוות.

⁸ ראו אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, תל אביב: עם עובד, תשנ"ג; יוסף שלמון, דת וציונות: עימותים ראשונים, ירושלים: הספריה הציונית, תש"ך.

⁹ הרב קוק הציג עמדה שונה ורדיקלית, שלפיה יש לראות בחילוניות תיקון מאן לאורתודוקסיה, והוא שאף לחבר את שתי הקבוצות לשלמות קדושה אחת. הוא ראה בעולם הערכים של החילונים בארץ עולם חשוב וחיובי שהדת אינה יכולה בלעדיו. ערכי הלאומיות וההומניזם שבהם דגלו החילונים היו בעיניו ערכים שירוממו את הדת עצמה. ראו למשל הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"א, פרק יח. לדיון בעמדותיו המורכבות של הרב קוק בהקשר זה ראו למשל רביצקי, העגלה המלאה (לעיל הערה 3); הנ"ל, הקץ המגולה (לעיל הערה הקודמת), עמ' 135-170. על עמדותיו של הרב קוק באשר לחילוני של זמנו ועל האופן שבו הן השפיעו על פסקי ההלכה שלו ועיצבו אותם ראו נריה גוטל, "הדור ב'הלכות הרא"ה": מעמדו ההגותי-היסטורי של 'הדור' בעת החדשה כשיקול הלכתי במשנתו הפסיקתית של הרב קוק", סידרא יז (תשס"א-תשס"ב), עמ' 23-61.

¹⁰ הרב יוסף דב סולובייצ'ק, "קול דודי דופק" (הרצאה שנישאה בארצות הברית ביום העצמאות תשט"ז), הנ"ל, בסוד היחיד והיחד: מבחר כתבים עבריים, בעריכת פינחס הכהן פלאי, ירושלים: אורות, עמ' 331-400. על מאמר זה נכתב רבות. ראו למשל דב שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'ק, ב, רמת גן: אוניברסיטת בראילן, תשס"ח, עמ' 197-227; חיים נבון, "תפיסתו הציונית-דתית של הרב סולובייצ'ק", צהר כב (תשס"ה), עמ' 159-170. מודל זה תקף בכל הקשר של קיום יהודי, ולא דווקא בהקשר הציוני, אולם עובדה היא שהרב פיתח אותו במאמר הציוני המובהק שלו, אשר בו הוא מדבר על מהותה של מדינת ישראל ועל חובת יהדות ארצות הברית לתרום לפיתוחה ולשגשוגה. אכן, מדינת ישראל, שביססה קהילה המגדירה עצמה יהודית והחותרת לקיום יהודי אך לא דתי, מספקת מצע אידיאלי לתחולת המודל. קלמן נוימן עמד על חשיבותו של מאמר זה לחשיפת הציבור הדתי בארץ להגותו של הרב סולובייצ'ק. ראו קלמן נוימן, "בין אורתודוקסיה מודרנית בארצות הברית לציונות דתית בישראל: השפעת הרב סולובייצ'ק על עמדות הציבור הדתי בישראל", אבינועם רוזנק ונפתלי רוטנברג (עורכים), רב בעולם החדש: עיונים בהשפעתו של הרב סולובייצ'ק על תרבות, על חינוך ועל מחשבה יהודית, ירושלים: מכון ון ליר בירושלים ומאגנס, תשע"א, עמ' 471-489.

החילוניות היהודית המתפרצת של המאה התשע־עשרה הייתה בעבור העולם הרבני "ריקנות" והיעדר תכנים יהודיים, והדילמה הייתה טקטית - כיצד להגיב לחילוניות זו ועד כמה להחיל עליה את כללי ההדרה התלמודיים. חלק גדול מן העולם הרבני בחן את הלאומיות היהודית באותם כלים, אולם האגף הציוני־דתי תפס אותה כסוג של "מלאות" יהודית השונה מאוד מחילוניות סתם. היהדות ראתה בעצמה תמיד דת לאומית, דת של עם, אולם הלאומיות היהודית המודרנית, שבאה על רקע ירידת כוחה של הדת, ביקשה לפרק זיקה הכרחית זו בין הדת ללאומיות. הרבנים הציונים־דתיים השתמשו בכלים של התיאולוגיה היהודית המסורתית לפירוש מושג הלאומיות שבה להחליף את הדת כמוקד הזהות. עצם החיפוש אחר מוקד לזהות יהודית קולקטיבית הכריע בעבורם את הכף באשר לקבוצה זו ולאידאולוגיה שלה. ראינו לעיל שהעובדה שהחילוניות המודרנית אינה סממן של יחידים אלא היא חילוניות אידיאולוגית מאורגנת החמירה מאוד את מעמדה מבחינה הלכתית בעיני העולם הרבני. והנה כאן, דווקא העובדה שמדובר בקבוצה אידיאולוגית, אידיאולוגיה של לאומיות יהודית, פעלה לטובתה בעיני הרבנים הציונים־דתיים.

מודל הברית הכפולה יוצר הגדרה חיובית של זהות יהודית שלא על בסיס הלכתי במובן של חיי תורה ומצוות, אלא על בסיס של לאומיות ותרבות. הוא יוצר מעגל זהות רחב הנענה בחיוב לאתגר שהעמידה התנועה הלאומית החילונית היהודית, ולפיכך מאפשר שיתוף פעולה עמה. המסורת התלמודית עוסקת בהבדלת הרשעים ואילו המושגים שפותחו במאה התשע־עשרה עוסקים בהיבדלות מן הרשעים, אולם העיקרון של שתי המסורות זהה: הפרדה חברתית. והנה כאן בדיוק פֶּרְצָה הציונות הדתית פֶּרְצָה מרחיקת לכת: דווקא בהיבט החברתי היא קבעה שיש לחבור אל קבוצות אלו, ולא זו בלבד אלא שיש לראות בחבירה זו ערך יהודי וקיום ברית אבות. יתרה מזו, חבירה זו מושתתת על עולם ערכים יהודי משותף לשתי הקבוצות, עולם ערכים שאינו קשור לקיום תורה ומצוות. בלא דעת דחו הרבנים הללו את התפיסה הרווחת שלפיה הלאומיות האירופית, ובכלל זה הלאומיות היהודית, היא תופעה מודרנית וחדשה, אינסטרומנטלית ביסודה. תחת זאת הם תפסו את הלאומיות היהודית כתנועה השואבת את רעיונותיה ואת הלגיטימציה שלה מן ההיסטוריה היהודית, והמונעת מהזדהות ומשייכות לגורל ולשליחות היהודית, ולפיכך שיתפו עמה פעולה למרות חילוקי הדעות.¹¹ הרבנים הציונים־דתיים ביקשו לקדם מודל שעל פיו אפשר לראות את היהודים הדתיים ואת היהודים החילונים כשייכים לאותה קהילה הפועלת לקדם רעיון יהודי פוזיטיבי של בניית הארץ, על אף חוסר הנכונות לוותר על מרכזיותן וחיבתן של הדת וההלכה.

מודל אחר הוא המודל החרדי, והוא התנגד לציונות. אולם כשם שבאירופה במאה התשע־עשרה היו עמדות מתונות יחסית, כגון עמדתו של הרב יעקב אטלינגר, כך גם בארץ ישראל במאה העשרים.

¹¹ במובן זה, רעיונות אלו תואמים את רעיונותיו של אנתוני סמית, שקרא תיגר על התפיסה המקובלת שלפיה הלאומיות היא המצאה מודרנית, וטען שהלאומיות הפוליטית המודרנית שואבת את כוחה מזיקה לתודעה היסטורית. ראו Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford and New York: Blackwell, 1987. במיוחד מעניינים דבריו על הציונות - הוא ראה בה תנועה הנשענת על זיקה עמוקה למסורת היהודית. סמית' הראה את המתח המובנה בהגות הציונות החילונית בין הרצון להיות עם ככל העמים לבין רעיון הבחירה והשליחות היהודית הייחודית. ראו אנתוני סמית, עמים נבחרים: מקורות מקודשים של זהות לאומית, בתרגום איה ברויאר, ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"א. ראו בהקשר זה גם חדה בן ישראל, "כיצד נתפסה הציונות במחקר על הלאומיות: תמונה חלקית", גולדשטיין (לעיל הערה 6), עמ' 153-165.

כמה מן הפוסקים אחזו בקו קיצוני ומתבדל, אולם רבים - גם אלו שלא הזדהו עם הציונות הדתית - נקטו גישה מקלה. חשוב להבחין בין עמדות אלו לבין הרעיונות של הציונות הדתית. בעולמו הרעיוני של הרב אטלינגר לא היה מקום לערכים יהודיים שאינם קשורים בהיבט הדתי וההלכתי. הוא לא העלה על דעתו להעניק משמעות יהודית או להגדיר בשפה יהודית רעיונות, קבוצות או אידיאולוגיות חוץ-הלכתיות, ובוודאי לא אנטי-הלכתיות. המודל של אטלינגר, כמו של כל הגישות המקלות, חל בהקשר של האדם היחיד, מתוך התעלמות מן הקבוצה ומן האידיאולוגיה שלה ודחייה שלה. לנוכח זה מובן מדוע גישתו רווחת בקרב פוסקים חרדים בישראל בזמן ובמקום שבו יהודים עוברי עברה - "חילונים" - אחוזים בהגה השלטון ובעמדות הכוח בכל תחומי החיים. שיטתו של אטלינגר משחררת מן ההלכה התלמודית המחייבת עימות עם עוברי עברה, אבל בו בזמן מאפשרת לקדם תודעה של עלילת דתית בקרב הקהילה. היא מאפשרת התייחסות חיובית ליחיד, אך בלא זיקה לערכים או לאידיאולוגיה של הקבוצה. כך, למשל, הרב ישעיהו קרליץ, החזון איש (1878-1953) - מן המנהיגים והפוסקים החשובים של היהדות החרדית בראשית שנות המדינה - אחז בשיטה הקרובה לזו של אטלינגר, אך תמיד בהקשרו של היחיד ומעולם לא בהקשר של הקבוצה החילונית. אולם מסריו בענייני הלכה היו חדים ובלתי מתפשרים, גם במחיר צמצום היקף האחריות כלפי יהודים רבים שאינם מקפידים על קיום דרישות ההלכה במלואן.¹²

אבקש כעת לעבור לנקודה העיקרית במאמרי ולבדוק את פסיקת ההלכה בשאלות הלכתיות קונקרטריות שהתעוררו בעקבות שיתוף הפעולה החברתי בין "דתיים" ל"חילונים". אבקש לבדוק את מידת ההשפעה ואת אופן ההשפעה של ההגות והאידיאולוגיה על פסיקת ההלכה. האומנם ההפרדה בין "ברית הגורל" ל"ברית הייעוד" אפשרית או שמא ברית הגורל פורצת לתוך השיקולים ההלכתיים ומולידה תוצאות הלכתיות חדשות ושונות? לשון אחר: הוגי הציונות הדתית הציעו התבצרות הלכתית דתית, ושאלתי היא האם השיתוף החברתי - ברית הגורל - יכול להיות מבודד מן השיקולים ההלכתיים. לשם כך אדון להלן בשתי דוגמאות: עדות עוברי עברה במערכת המשפט הרבנית בישראל, ושאלת "מיהו יהודי" וגיוור בישראל. בשתי הדוגמאות אבקש לאפיין את הדרך שבה הלכו הרבנים שהזדהו עם רעיון המדינה היהודית כדי להגדיר את הקהילה בישראל - הכוללת חילונים ודתיים - כקהילה יהודית אחת. הלאומיות היהודית הייתה כלי שאפשר לרבנים הללו ליצור

¹² ראו בנימין בראון, החזון איש: הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית, ירושלים: מאגנס, תשע"א, עמ' 708. הרבנים הספרדים נקטו בדרך כלל קו אידיאולוגי פחות בהיותם משוחררים ממאבקי הרפורמה וממושגי ההרחקה וההפרדה שנוצרו באירופה. הם חיפשו דרכים להכיל בקהילה גם את אלו שלא בעטו בהלכה ברגל גסה אף שמחויבותם לה התרופפה מאוד. על עמדותיו של הרב חיים דוד הלוי בהקשר זה ראו חיים בורגנסקי, "יחסו ההלכתי של הרב חיים דוד הלוי לחילוניים", אבי שגיב וידידה צ' שטרן (עורכים), יהדות של חיים: עיונים ביצירתו ההגותית-הלכתית של הרב חיים דוד הלוי, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ז, עמ' 43-68 (וראו שם בעמ' 69 את תגובתה המרתקת של רות גביון, הרואה בשיטתו מודל לשיתוף פעולה בין דתיים לחילונים בישראל). על עמדותיו של הרב עובדיה יוסף ראו בני לאו, "פתיחת שערים ליהודים 'מסורתיים': עיון בפסיקותיו של הרב עובדיה יוסף", יעקב בלידשטיין (עורך), שבת: רעיון, היסטוריה, מציאות, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"ד, עמ' 83-97. ראו גם אריאל פיקאר, "הרב עובדיה יוסף בהתמודדותו עם 'דור החופש והדרור'", אביעזר רביצקי (עורך), ש"ס: היבטים תרבותיים ורעיוניים, תל אביב: עם עובד, תשס"ו, עמ' 228-283; הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, א, סימן יא.

מסגרת זהותית אחת לכלל היהודים. כפי שנראה להלן, בשני המקרים שאיפה לראות את החברה היהודית בישראל כקהילת גורל אחת חייבה גם התאמות הלכתיות.

סאידיאולוגיה להלכה: מערכת השיפוט ועדות "עוברי עברה"

פסילת עדותם של מחללי שבת, או של עוברי עברה בכלל, היא ראייה ליחס המחמיר של התלמוד כלפיהם.¹³ ההלכה מוציאה את החוטאים אל מחוץ לגבולות הקהילה באמצעות שלילת זכותם להשתתף בפעולותיה הבסיסיות של הקהילה. אולם השיתוף החברתי בין שומרי מצוות לעוברי עברה, שהצינונות הדתית שאפה אליו וראתה בו, כפי שראינו לעיל, ערך-על ועיקרון יהודי בסיסי, מחייב מערכת משפט אחת לכלל האזרחים. בימי טרום המדינה שאפו הרבנים והעולם הדתי בכלל שלמשפט העברי יהיה מעמד, ברמה זו או אחרת, במדינה שתוקם.¹⁴ אמנם המשפט הישראלי לא מימש שאיפה זו, אבל הוא העניק סמכות ייחודית לבתי הדין הרבניים, הפועלים על פי דין תורה, לדון בענייני המעמד האישי של יהודים.¹⁵ מתעוררת השאלה - הן במסגרת בתי הדין הרבניים הן במסגרת מעמדו של המשפט העברי במשפט המדינה - אם אפשר להעניק תוקף לשיטה משפטית הפוסלת מניה וביה את ההשתתפות בפעילותו של בית המשפט של חלק גדול מן האוכלוסייה שיש לשיטה זו תוקף כלפיו. השאלה איננה רק אם אפשר ליישם הלכה זו במדינה דמוקרטית,¹⁶ אלא היא שאלה גם מבחינת ההלכה עצמה: האם אפשר להחיל את ההלכה הנוגעת לפסילת עדות עוברי עברה במציאות אשר בה רוב הציבור אינו שומר מצוות? הרי עלול להיווצר פרדוקס שבו ההלכה חלה מכוח דין המדינה על כלל הציבור, אולם עקב הנורמות ההלכתיות רובו של אותו ציבור פסול מלהעיד בבתי המשפט. לכאורה מצב זה מחייב אחת מהשתיים: לוותר על שאיפה להחיל את ההלכה, או לוותר על ההלכה האוסרת קבלת עדות של עוברי עברה.

¹³ ראו בבלי, סנהדרין כז ע"א (יובא להלן); רמב"ם, משנה תורה, הלכות עדות י, א-ה; שולחן ערוך, יורה דעה, הלכות עדות לד, כד.

¹⁴ ראו מנחם אלון, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, ירושלים: מאגנס, תשנ"ב, עמ' 1350-1354; רון חריס, "טעויות בהיסח הדעת", מרדכי בר-און, וצבי צמרת (עורכים), שני עברי הגשר: דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס"ב, עמ' 21-55; אסף לחובסקי, "משפט עברי ואידיאולוגיה ציונית בארץ-ישראל המנדטורית", מנחם מאוטנר ואחרים (עורכים), רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית: ספר הזיכרון לאריאל רוזן-צבי, תל אביב: רמות, תשנ"ח, עמ' 633-665.

¹⁵ כך היה המצב המשפטי לפני קום המדינה, בזמן שלטון המנדט הבריטי, ועוד קודם לכן, בזמן השלטון העות'מאני. בנוגע לחוק הבריטי הקובע רציפות עם החוק העות'מאני ראו סימנים 47 ו-54 לדבר המלך במועצתו 1922; אשר למשפט הישראלי הקובע רציפות עם חוק המנדט הבריטי ראו סעיף 11 לפקודת סדרי השלטון והמשפט, התש"ח-1948 (ע"ר מס' 2, 21.5.1948) מיום הקמת המדינה. ראו גם אלון (לעיל ההערה הקודמת), עמ' 1337-1338.

¹⁶ הגדרתה של מדינת ישראל מדינה יהודית ודמוקרטית אמנם התקבלה באופן רשמי רק בחוקי היסוד בשנות התשעים, אולם היא הייתה מקובלת על הרבנים הלאומיים עוד בשלב המאבק להקמת המדינה (ראו למשל אשר כהן, הטלית והדגל: הצינונות הדתית וחזון מדינת התורה בימי ראשית המדינה, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ"ח, עמ' 30-55), ולכן הם נתנו דעתם על הבעיות ההלכתיות הנובעות מהגדרה זו. מובן שהיחס לעוברי עברה במערכת המשפט הוא מקרה בוחן מובהק לשאלה שבה עוסק מאמר זה.

אתיחס להלן לכתביהם של שני הרבנים הראשיים בשלהי ימי המנדט ובראשית ימי המדינה, הנמנים עם הבולטים שבפוסקי ההלכה הציונים-דתיים: הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג (1888-1959), הרב הראשי האשכנזי והרב בן ציון מאיר חי עוזיאל (1880-1953), הרב הראשי הספרדי). שניהם מתייחסים לשאלה זו, ועל אף סגנונם השונה יש דמיון רב הן בעמדותיהם הן בהנמקותיהם, אם כי השיקולים הציוניים גלויים ומפורשים הרבה יותר בדברי הרב עוזיאל. שני הרבנים כתבו את דבריהם לקראת הקמת המדינה ובראשית ימיה - סוף שנות הארבעים ותחילת שנות החמישים.

המקור המרכזי לפסילת עדות עוברי עברה הוא בדברי הגמרא, במחלקתם של האמוראים אביי ורבה:

מומר אוכל נבילות, לתאבון - דברי הכל: פסול.

להכעיס - אביי אמר: פסול; רבא אמר: כשר.

אביי אמר פסול, דהוה ליה "רשע", ורחמנא אמר: "אל תשת רשע עַד".

ורבא אמר כשר, רשע דחמס בעינן.¹⁷

הגמרא מבחינה בין שני סוגי חוטאים-מומרים: אוכל נבלות להכעיס (כלומר אדם החוטא מתוך כפירה במחויבות ההלכתית ודחייתה) ואוכל נבלות לתיאבון (כלומר אדם החוטא עקב כניעה ליצריו ולתאוותיו). בניגוד לאינטואיציה שלנו, ושלא כמקובל בתחומים אחרים של ההלכה, בקשר לעדות קובע התלמוד שמעמדו של אוכל הנבלות לתיאבון חמור מזה של האוכל להכעיס. באשר לאוכל לתיאבון מודים כולם שהוא פסול לעדות, ואילו דווקא באשר לאוכל להכעיס נחלקו הדעות, ורבא סבר שהוא כשר לעדות. רש"י פירש את שיטת רבא כך: "מומר אוכל נבלות לתיאבון דברי הכל פסול, דכיוון דמשום ממון קעביד, דהא שכיחא בזול טפי מדהיתרא, הוה ליה כרשע דחמס ופסול לעדות" (משום שבשביל [הנאת] ממון הוא עובר, שהרי [האסור] מצוי בזול יותר מן המותר, הרי הוא "כרשע דחמס" [רשע החומס, אדם שרשעותו מתבטאת בתאוות ממון], ופסול לעדות). אוכל נבלות לתיאבון מוכן לוותר על אמונתו תמורת בצע כסף, ולפיכך הוא חשוד שבעבור תועלת כספית אף יעיד עדות שקר.¹⁸ לעומת זאת, האוכל נבלות להכעיס אף שהוא רשע גמור אין בהכרח חשד שהוא עלול להעיד עדות שקר בעבור תועלת אישית כלשהי.

הגמרא עיגנה את המחלוקת העקרונית בין האמוראים בפסוק שממנו נלמד הדין: "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס" (שמות כג, א), והשאלה היא מיהו הפסול לעדות: "רשע" כשיטת אביי או "רשע דחמס" כשיטת רבא? במישור העקרוני, אביי סובר שהיות האדם עובר עברה הוא הפוסל

¹⁷ בבלי, סנהדרין כז ע"א. מומר לתיאבון חוטא משום צורך, ואילו מומר להכעיס חוטא אף על פי שאין לו צורך: "איכא איסורא והיתרא קמיה, ושביק היתרא ואכיל איסורא" (יש [מאכל של] איסור ושל היתר לפניו, והוא מניח את המותר ואוכל את האסור; בבלי, גיטין מז ע"א). וראו אברהם (רמי) ריינר, "מומר אוכל נבלות לתיאבון: פסול? משהו על נוסח ופירושו בידי רש"י", יוסף הקר וירון הראל (עורכים), לא יסור שבט מיהודה: הנהגה, רבנות וקהילה בתולדות ישראל, מחקרים מוגשים לפרופ' שמעון שוורצפוקס, ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"א, עמ' 219-228.

¹⁸ רש"י פירש שהוא חוטא משום תאוות ממון. שאר הראשונים פירשו שמדובר בתאוה כלשהי, וראו למשל את לשון ר' מנחם המאירי: "דרך צחות אמרו: כפין ואכיל, כפין ושקיל ארבע זוזי ומסהיד" (רעב ואוכל, רעב ולוקח ארבע מאות זוז ומעיד) (בית הבחירה על מסכת סנהדרין, מהדורת אברהם סופר, ד"צ, ירושלים: קדם, תשל"א, עמ' 100). על מחלוקת זו ראו אצל ריינר (לעיל ההערה הקודמת).

אותו לעדות, ואילו רבא סבור שהחשש שמא יעיד שקר הוא הפוסל; העובדה שהוא מכפיף את עקרונותיו לתאוותיו מעלה את החשש שיעיד עדות שקר תמורת בצע כסף. ההלכה נפסקה כאב"י, כלומר כל רשע פסול לעדות. אולם נראה ששיטת רבא בגמרא עמדה לנגד עיני הרבנים הרצוג ועוזיאל ושהם ראו בה מוצא לבעייתם. ואכן, שיטת רבא בגמרא מתאימה מאוד למציאות החילונית המודרנית, מציאות אשר בה ברור לכל שאין כל זיקה בין הגינותו ומוסריותו של אדם לבין אמונתו הדתית או רמת שמירת המצוות שלו.

הרב הרצוג עסק לראשונה בבעיה זו בקונטרס שכתב במסגרת דיון שהתקיים בבית הדין הרבני העליון כמה חודשים לפני קום המדינה. בהרכב הדיינים ישבו גם הרב עוזיאל והרב משולם ראטה.¹⁹ השאלה שם הייתה אם לפסול קידושין משום שעדי הקידושין היו חילונים מחללי שבת. הרב הרצוג הציע פרשנות חדשנית לשיטת אב"י הנזכרת לעיל, שלפיה כאשר ברור לבית הדין שמדובר באדם ישר, גם אב"י מודה שעדותו קבילה. ברור למדי שמשמעותה של פרשנות זו אינה אלא פסיקה כשיטת רבא. הרב הרצוג סבר אפוא שבמציאות החדשה שיטת רבא מתאימה יותר. בכך הוא אִפשר גם להישאר נאמן להלכה וגם להתאימה למציאות החדשה. הוא פירש את שיטת אב"י פירוש חדש שקירב אותה מאוד לשיטת רבא.²⁰ בהמשך הדברים אמר הרב הרצוג במפורש שבימינו אין קשר בין עברות דתיות לבין השחתת מידות; ה"חופשיות" אינה מעידה על היעדר מוסריות. הוא ראה לנגד עיניו את המתיישב הסוציאליסטי או את העולה העירוני הנאבק על הקמת המדינה ולא היה מוכן להעמיס עליו השחתה מוסרית עקב אי־קיום מצוות. אף שהטיעון ה"ציוני" לא נאמר במפורש, הוא נמצא בעומק הדברים. השאיפה לבנות חברה אחת, לארגן מבחינה עיונית ומושגית את היהודים בארץ ישראל כקהילת משמעות אחת, עמדה במרכז הגותו וחשיבתו ההלכתית של הרב הרצוג. הוא שאף להקים מוסדות משפטיים משותפים, ויותר מכך - להבנות מסגרת הלכתית שתאפשר לראות במוסדות המשותפים הללו מוסדות יהודיים.

במאמר אחר - מאמר תיאורטי שהוא חלק מתוכנית כוללת למשפט התורה בישראל, ושלל נכתב בהקשר של דיון בשאלה קונקרטית הלכה למעשה - ביקש הרב הרצוג להגיע לאותה תוצאה אולם

¹⁹ דברים אלו פורסמו רק בתחילת שנות השמונים, בעקבות מפעל כינוס ופרסום חשוב של כתביו (ראו יצחק אייזיק הלוי הרצוג, תחוקה לישראל על פי התורה, א-ג, בעריכת איתמר ורהפטיג, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ט. הקונטרס מופיע בחלק ג, עמ' 231-237). יש מקום לסברה שדברי הרב הרצוג נכתבו קודם לדברי הרב עוזיאל, וככל הנראה אף עמדו לנגד עיניו של עוזיאל כשכתב את דבריו שלו. הקונטרס אינו חלק מפסק הדין הרשמי, ונכתב ככל הנראה לצורך הדיון הפנימי. להתייחסות מאירת עיניים אליו ראו ענת נבות, "הרב הרצוג ועדותם של מחללי שבתות בפרהסיא", אורי ארליך ואחרים (עורכים), על פי הבאר: מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ההלכה מוגשים ליעקב בלידשטיין, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשס"ח, עמ' 351-388. על חשיבתו התורתית משפטית של הרב הרצוג בכל הנוגע להקמת המדינה ומוסדותיה ראו Alexander Kaye, "The Legal Philosophies of Religious Zionism 1937-1967," Ph.D. dissertation, Columbia University, 2013

²⁰ שיטה פרשנית זו, שלפיה חוזרים לאמץ את הדעה הדחוייה בתלמוד באמצעות פרשנות, היא שיטה מוכרת ונעשה בה שימוש רב. ראו אריה אדרעי, "מצווה לקיים דברי המת": על תוקפה של הצוואה בספרות חז"ל", *Hebrew Union College Annual LXIX* (1998), חלק עברי, עמ' קה-קמא, במיוחד עמ' קמ. מבחינה מהותית, שיטה פרשנית זו היא אימוץ של הרעיון המופיע במשנה כסיבה לשימור הדעות החולקות: "שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו" (משנה, עדויות א, ה). החזרה לדעה הדחוייה אינה נעשית באופן ישיר ומוצהר אלא במסגרת הליך פרשני.

בדרך שונה לחלוטין, מהותית והחלטית יותר.²¹ נראה כאילו הוא החמיר כאן יותר ולא אימץ את הפרשנות הרדיקלית שהציע קודם, אולם למעשה הוא ביקש לתקן תקנה חד־משמעית המקבלת את כלל הציבור כשותף למערכת המשפטית. הרב הרצוג שאף ללכת בדרך של קבלת הציבור - תקנת קהל הסוטה מן ההלכה ומאמצת נורמה שונה. הוא הציע לפעול באמצעות חקיקה של גוף ייצוגי ("אספה מחוקקת"), לאשר קבלת עדים פסולים ולראות בכך תקנת קהל התקפה מבחינה הלכתית:

והעצה היחידה היא קבלה כללית מצד הציבור לקבל עדותם של פסולים ידועים [...].
נבוא לעיין בצד המעשי שבדבר, שהרי אי אפשר שיתקבצו כל תושבי המדינה ויקבלו עליהם הפסולים הנ"ל, אלא שהציבור בישוב כולו בוחר באספה מחוקקת והאספה הזאת בכח הבחירה הזאת תצהיר שמקבלת בשם הציבור כולו לעדים ולדינים עליהם הפסולים מדין תורה ומתחז"ל [ומתורת חז"ל] והיינו לעניני ממונות ועונשים [...].
ואין לך תיקון עולם ומיגדר מילתא [וגדר לדבר] גדול מזה שהוא לביסוס המדינה היהודית לפי המצב הקיים לצערנו עכשיו ולמנוע ע"י כך שהמדינה תקבל חוקי זרים, משפטים של אומות העולם שזה היא הריסה לדת ח"ו [חס וחלילה]. וע"כ לדעתי נפתח פתח להתגבר על הקושי הזה ע"ז [על ידי זה] שהציבור מקבל עליו את האספה המחוקקת לכל דבר עד כמה שכוח הציבור יפה במסגרת התורה (ומובן מאליו שלא יוכל לחוק להכשיר פסולים לקידושין וגיטין וכדומה), והאספה בכח קבלה זו מתקנת לקבל עדותם של הפסולים הנ"ל.²²

התשתית ההלכתית שעליה ביסס הרב הרצוג את טיעונו היא מוסד תקנת הקהל המוכר בתלמוד, ואשר על בסיסו תיקנו בקהילות ישראל בימי הביניים תקנות רבות, ובמיוחד בעניינים שבהם אני עוסק כאן.²³ החידוש המשמעותי בדברי הרב הרצוג אינו רק בכך שהוא העניק לכנסת את סמכות הקהילה היהודית לחוקק, אלא גם בכך שהיה ברור לו שמדובר בגוף המורכב מיהודים שאינם שומרי הלכה ובכל זאת העניק לו את סמכות החקיקה מבחינה הלכתית. לרב הרצוג היה ברור שאי אפשר

²¹ הרצוג, תחוקה (לעיל הערה 19), א, עמ' 39-49. נבות רואה במאמר זה מאמר "מחמיר" יותר בכך שהוא אינו חוזר למושגים שהוזכרו לעיל ולמעשה דוחה את האפשרות של אימוץ שיטת רבא בגמרא וקבלת עדות חילונים בהיותם אנשים מוסריים. לדעתה, ההבדל בין שתי הגישות נעוץ בהיות מאמר זה מנותק מהקשר של תשובה קונקרטיית: "בתשובות ההלכתיות מתמודד הרב הרצוג עם מקרים פרטיים המאלצים אותו להתחשב במציאות המשתנה, בעיקר משום שהשלכותיה של פסיקה מחמירה עלולות להיות רדיקליות, כגון פסילת קידושין או כתב ירושה וכיוצא בזה, ומכאן עמדתו המתונה יותר, המציאותית, כאשר הוא דן ופוסק הלכה למעשה; בפרק העיוני לעומת זאת הוא מעז יותר לפתח את עמדותיו האידיאולוגיות המעידות שעדיין אינו מוכן להשלים עם השתלטות החילוניות והכפירה" (נבות [לעיל הערה 19], עמ' 375). בדברים אלו נבות מאמצת את ההבחנה הבסיסית בין "הלכה" ל"הלכה למעשה" (ראו Hanina Ben-Menahem, "The Second Canonization of the Talmud," *Cardozo Law Review* 28, 1 [2006], p. 37-51). אני מקבל את ההבחנה הזאת אולם אינני חושב שיש כאן החמרה או הקלה: בשני המקרים הגיע הרב הרצוג לאותה התוצאה, אולם במקרה הפרטי הוא היה מוכן, אגב הכרעת דין, ללכת במסלול של פרשנות, ואילו בשינוי הדין הוא הציע בדרך כלל את החקיקה. בשני המקרים מדובר במהלך רדיקלי מבחינה הלכתית, אולם בחשיבה ההלכתית המקובלת הפרשנות מתאימה למקרה פרטי, ואילו החקיקה - לשינוי דין מוצהר.

²² הרצוג, תחוקה (לעיל הערה 19), א, עמ' 39-41.

²³ אלון (לעיל הערה 14), עמ' 558.

להחיל את ההלכה על הציבור החילוני בלי להצהיר על ה"לגיטימיות" של ציבור זה. ראיית מדינת ישראל כקהילה יהודית היא התשתית הרעיונית והאידיאולוגית של פסק ההלכה שלו. לנגד עיניו עמדה השאיפה לארגן את החברה הישראלית לכלל חברה אחת בעלת משמעות יהודית פנימית, קהילה שאפשר להגדירה בכלים או במושגים הלכתיים, "קהילת גורל" אחת שהאחווה המאפיינת אותה היא בעיניה מימוש של זהות יהודית אותנטית. הענקת מקום להלכה במשפטה של החברה בישראל היא הסממן המגדיר את החברה ומעניק לה משמעות של קהילה יהודית.

דברים ברורים וחדים הרבה יותר בכיוון זה באו מפי הרב עוזיאל. מאמרו פורסם בהמשכים בגיליונות אלול תשי"ג - כסלו תשי"ד של הירחון התורני המאור.²⁴ מדובר בכתב עת חרדי מובהק שראה אור בניו יורק, בעריכת הרב מאיר אמסעל, שנקט גישה קיצונית למדי באשר למדינת ישראל החילונית ותקף אפילו את פועלי אגודת ישראל. הרב עוזיאל בחר בבמה זו כדי להציג מאמר הלכתי בעל גישה ציונית מובהקת, וכפי שנראה בהמשך ספג בשל כך ביקורת חריפה מצד העורך.

מאמרו זה של הרב עוזיאל זכה כבר לניתוחו של צבי זהר,²⁵ ועל כן לא אחזור על כל פרטיו. אדגיש את העיקר, ובמיוחד בהקשר שלנו, השונה מהקשרו של זהר. הרב עוזיאל הצהיר שהוא מבקש להתיר עדות של חילונים בבתי דין - בניגוד לדין התלמודי, הפוסל עדות "רשעים". כך הציג את הבעיה בפתיחת מאמרו:

המצב הדתי הירוד בארץ גרם שרוב העדים המופיעים כיום לפני בתי הדין הם לא דתיים. כתוצאה מזה יכולים לפסול את רוב פסקי הדין ותיפסק ח"ו הגשמת דין התורה בארצנו. האחריות המוטלת עלינו לביסוס חיי העם על יסודות התורה, מטילה עלינו את החובה למצוא את האפשרויות שהדין נותן לנו, להשתמש בעדים כמו שהם נמצאים היום, בכדי לפסוק פסקי דין המחייבים מדין התורה.²⁶

הרב עוזיאל לא שאל אם אפשר להתיר את עדותם של החילונים, אלא כיצד יש לעשות זאת. האופן שבו הציג את הבעיה חשוב בעיניי. למעשה, הוא הצהיר שקיימת סתירה פנימית ומהותית בין החלת חוק על ציבור מסוים לבין הקביעה שרוב הציבור שעליו חל החוק אינו כשר להעיד או לדון בבתי משפט השופטים על פי אותו חוק. החלת דין התורה על ציבור שאינו שומר תורה ומצוות מחייבת מנייה וביה הכרה בו ככשר לעדות. מכיוון שהרב עוזיאל היה מעוניין שלא "תיפסק ח"ו הגשמת דין התורה בארצנו" הוא חתר למצוא פתרון שיאפשר לקבל עדים "כמו שהם נמצאים היום".

בדיונו ההלכתי נקט הרב עוזיאל שני כיוונים הזהים לדברים שהובאו לעיל בשם הרב הרצוג. הכיוון השני וההדגשים הבאים כאן הם החשובים והמרתקים לענייננו.²⁷ הרב ציטט את ההלכה בשולחן

²⁴ הרב בן ציון מאיר חי עזיאל, "בהגדרת פסולי עדות", המאור: ירחון המוקדש לתורה ולכל ענייני עם ישראל ד, י (אלול תשי"ג), עמ' 7-4; ה, א (תשרי תשי"ד), עמ' 5-4; ה, ב (חשוון תשי"ד), עמ' 3-4; ה, ג (כסלו תשי"ד), עמ' 11-12. כל הגיליונות מופיעים באתר Hebrewbooks.org. שלושת חלקיו האחרונים של המאמר פורסמו לאחר פטירתו של הרב עוזיאל.

²⁵ צבי זהר, "אחריות הכנסת לעיצוב ההלכה: עיון במאמרו של הרב עזיאל 'בהגדרת פסולי עדות'", מאוטנר ואחרים (לעיל הערה 14), עמ' 301-341.

²⁶ עוזיאל, המאור ד, י (לעיל הערה 24), עמ' 4.

²⁷ עוזיאל, המאור ה, ג (לעיל הערה 24), עמ' 11.

ערוך (חושן משפט כב, א) הקובעת שאפשר להתנות על דין פסלות עדים, כלומר לסטות מדין זה בהסכמת הצדדים, ולכן מי שהסכים וקיבל על עצמו שידונו אותו על סמך עדים פסולים, קרובים או אף נוכרים - קבלתו תקפה ומחייבת. מכאן המשיך הרב עוזיאל וטען שהתניה זו על הדין יכול שתיעשה לא רק על ידי היחיד בנוגע למשפטו שלו אלא גם כתקנת קהילה כללית: "הדין נותן שגם אם תקנו להכשיר כל עדות קרוב או פסול בדיני ממונות תקנתם קיימת".²⁸ מסקנה זו הולכה את הרב לשלב הבא בדבריו: "אם הקהל כולו מרויח בתקנה זאת, רשאים לתקן לטובת הכלל, אפילו בהפסד היחיד, הואיל שבטובת הכלל נהנה גם היחיד במקרה אחר דומה לזה שמפסיד בו, במשפטו זה עם חברו".²⁹

טענתו של הרב עוזיאל היא אפוא שיש לראות את הציבור כ"אישיות משפטית" נפרדת ולא רק כאוסף של יחידים, ושלפיכך הציבור יכול לאמץ חוקים מרצונו ולצרכיו. מוסדות המשפט הם מוסדות ציבור, ולפיכך הכרעה - ובמקרה זה חקיקה - של רוב הציבור או של נציגיו תקפה ומחייבת, וגוברת על ההלכה הפסוקה. הרב נתמך בדברי ראשונים, בין השאר בדברי הרמב"ן: "כל מה שהסכימו הצבור בעניני ממון רשאיין הם, והכי [וכך] הוא מוסכם ומקובל כאלו הוא דין גמור ובלבד שיעשה מרצון הצבור".³⁰ מסקנות אלו הביאו את הרב עוזיאל למסקנה הסופית והחשובה לעניינו: "דון מיניה [למד מכך] שרשאין נבחרו הצבור בכנסת שהם נבחרים ומתמנים לכל עניני הצבור בכללו ועניני היחידים שבין אדם לחברו, ומוצאים לתקן הכשרת פסולים לעדות משום שלום הקהל, תקנתם קיימת ומקובלת, דומה לתקנת עדות סופרי בית דין שהזכרנו לעיל".³¹ ובהמשך: "מכל האמור ומדובר מפורש יוצא להלכה, שיש רשות להרבנות הראשית בישראל, לתת תקף משפטי לתקנת הצבור על ידי ציריו במדינת ישראל לתקן שתהיה מתקבלת לדון על פיה עדות הפסולים, מחמת עבירה בין על האסור דרבנן ובין על עבירה דאורייתא, ותקנתם קיימת ומחייבת".³² יש לראות במדינת ישראל קהילה יהודית אותנטית, וממילא הסמכויות שהוקנו על ידי ההלכה באופן מסורתי לקהילה מוקנות

²⁸ עוזיאל, המאור ה, ב (לעיל הערה 24), עמ' 4. בחלק זה של המאמר טרח הרב להראות שזו עמדתו של הרא"ש, ואף שיש ראשונים שחלקו עליה, אפשר בהחלט לאמץ אותה.

²⁹ עוזיאל, המאור ה, ג (לעיל הערה 24), עמ' 11.

³⁰ תשובות הרשב"א המיוחסות להרמב"ן, ונציה תקנ"ח, סימן ס"ה.

³¹ עוזיאל, המאור ה, ג (לעיל הערה 24), עמ' 11.

³² שם, עמ' 12. הרב עוזיאל הפנה לפסקיו הקודמים, שבהם התיר עדות אישה ועדות נוכרי (הרב בן ציון מאיר חי עזיאל, שאלות ותשובות משפטי עזיאל, ד, ירושלים: הועד להוצאת כתבי מרן הרב עזיאל זצ"ל, תש"ס, סימן כ וסימן יז). יש עמימות מסוימת באשר ליחס בין שני קטעים אלו: בקטע הראשון הוא עסק בכנסת, ואילו בקטע השני - ברבנות הראשית. בשאלה זו התפלמסו אליאב שוחטמן וצבי זהר. שוחטמן סבר שלדעת הרב עוזיאל דרושה הסכמת הרבנות לחקיקת הכנסת כדי לתת לה תוקף הלכתי, וזהר חלק על הבנה זו. ראו אליאב שוחטמן, "הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל", שנתון המשפט העברי טז-יז (תש"ן-תשנ"א), עמ' 417-500, ובמיוחד עמ' 477-479; צבי זהר, אחריות הכנסת (לעיל הערה 25), במיוחד עמ' 333-335. דעתי נוטה לכיוונו של זהר - אני סבור שכונת הרב הייתה שהרבנות רשאית להחיל את חוק הכנסת על בתי הדין הרבניים שבאחריותה. עוד על תפיסתו של הרב עוזיאל את ריבונות העם ראו משה הלינגר, "יהדות, ציונות, מודרנה ודמוקרטיה במשנתו של הרב בן ציון מאיר חי עזיאל", צבי זהר (עורך), הרב עזיאל ובני זמנו: פרקי עיון בהגותו של חכמי המזרח בישראל במאה העשרים, ירושלים: הועד להוצאת כתבי הרב עזיאל זצ"ל, תשס"ט, עמ' 84-119.

כעת למוסדות המדינה. לנציגי הציבור, שנבחרו בבחירות דמוקרטיות לכנסת, הסמכות ההלכתית לתקן תקנות. התקנות האלה, משנחקקו, גוברות על ההלכה הפסוקה.

בבסיס תפיסתו של הרב עוזיאל עמדה, כפי שראינו לעיל, שאיפתו להחיל את דין התורה במדינת ישראל. אולם היה ברור לו שאם אנו רואים במדינה מטרת יעד להחלת דין התורה אזי דין התורה חייב להתאים למציאות זו. טענתו שיש לקבל "עדים כמו שהם נמצאים היום" היא בעיני לב הטיעון ועיקר עניינו. הרב עוזיאל סבר שאי אפשר לראות במדינת ישראל קהילה יהודית ובו בזמן לומר שרוב בני הקהילה פסולים לעדות עקב היותם חורגים מן הנורמות המצופות. עורך כתב העת זיהה את המשמעות מרחיקת הלכת של הדברים ותקף אותם בחריפות:

מחברנו ז"ל, לא פירש כאן באיזה ציבור ובאיזו כנסת קאי [מדובר], ואולם ברור כשמש שדעתו לציבור שומר התורה ומצווה [...] כי הלא ברור לכל בר דעת שהמושג "ציבור" בש"ס ובפוסקים, משמעותו יחידים שנתארגנו לגוף מאוחד למען התורה ועשיית מצוותיה [...] אבל אירגוני המפא"ם, והמפמ"ם והשומרים והכלליים למיניהם, הרי אלו מכה חדשה שלא נאמרה בתורה, והס מלהזכיר לכנות את אלו בשם ציבור [...] ³³.

כאמור, דבריו אלו של העורך משקפים לדעתי הבנה מדויקת של הנקודה החשובה בדברי הרב עוזיאל: הגדרת הציבור. הכרה בעדות היא תוצאה הכרחית של הגדרה זו.

מכאן יכולים אנו לפנות אל ההנמקה הראשונה בדברי הרב עוזיאל ולראות כיצד היא משרתת את דבריו האחרונים. כאן הלך הרב עוזיאל באותה דרך שהראיתי לעיל בדבריי על הרב הרצוג, כלומר פרשנות שתאמץ הלכה למעשה את שיטתו של רבא. הוא נסמך על שיטת בעל הפני אריה, שפסק ש"כיון שאינם חשודים להעיד שקר בשביל ממון, אלא חשודים על שאר עבירות, פשוט הדבר שכל זמן שאין לפנינו שני עדים שראו אותם בעיניהם עוברים על כך, אלא שנתפרסמו לכך אצל בני אדם ע"י קול בעלמא, כשרים הם לכל עדות שבתורה חוץ מלאותו דבר שהם חשודים עליו" ³⁴. אף שמבחינה פורמלית אם יעידו שני עדים על העברות שביצעו העדים ה"חילונים" נפסול את אלו האחרונים, כשיטת אב"י שכמותה נפסק להלכה, יש כאן אימוץ התפיסה של רבא ופסיקה על פיו הלכה למעשה ברוב המקרים. הרב עוזיאל אימץ שיטה זו בשתי ידיו וקבע שאנשים שהם פורקי עול מצוות עשויים להיות אנשי אמת ואין לפוסלם לעדות. מהלך זה הכשיר כמובן את המהלך הבא והעיקרי, שעליו כתבתי לעיל - הכרה בכל הציבור החילוני כ"ציבור" במובן ההלכתי.

³³ עוזיאל, המאור ה, ג (לעיל הערה 24), עמ' 12, הערת העורך למאמר (ההדגשה במקור).

³⁴ הרב אריה ברסלא, שו"ת פני אריה, ירושלים תש"ע [אמסטרדם 1790], סימן כח, עמ' פב (הובא בפתחי תשובה לשולחן ערוך, אבן העזר מב, יח. ראו גם דבריו של ר' עקיבא איגר שם). הרב ברסלא (1741-1809) היה בנו של בעל הפני יהושע וכיהן בתפקיד רב בעיר אמדן שבהולנד, ומאוחר יותר בוטרדם. מהלכו של הרב הרצוג בכיוון זה היה מפורש יותר. הרב הרצוג פירש את שיטת אב"י כאומרת שאם ידוע לבית הדין על יושרו של האיש אזי גם כשמדובר בעובר עברה אין לפוסלו. לפיו, אב"י אומר שחשודים בכל עובר עברה שאינו ישר, אבל אם ידוע שהוא אדם ישר אזי יודה אב"י לרבא שעדותו כשרה (ראו לעיל הערה 18 וההפניות שם).

סאידיאולוגיה להלכה: הגיור בישראל

אחת הסוגיות המסעירות את השיח הציבורי בישראל מאז ימי ראשית המדינה היא שאלת "מיהו יהודי", שאלה שלבשה פנים שונות. בראשית הדרך נשאל "מיהו יהודי", ולאחר מכן - "מיהו גר". האם המדינה, המגדירה עצמה יהודית אך איננה מדינה דתית, תקבל על עצמה את הגדרת הזהות היהודית, וממילא את מבחני הכניסה ההלכתיים-דתיים, או שמא תאמץ מבחנים חדשים התואמים את תפיסת הזהות היהודית-ישראלית - זהות לאומית ותרבותית? מנגד, השאלה הרובצת לפתחם של פוסקי ההלכה היא זו: האם יש מקום לבחון את הלכות הגיור והאם יש מקום להתאימן למציאות הריבונית?

כדי להבין את השיח הציבורי-דתי בנושא הגיור נעיין בקיצור בדיון שהתנהל במאה התשע-עשרה בנושא זה.³⁵ התגברות החילון וביזור הקהילה הולידו את הצורך לעיין מחדש בהלכות ובפרקטיקה של הגיור. מה מהותו ומה משמעותו של הליך גיור דתי במציאות החדשה? האם נדרוש מן הגר את מה שחברי הקהילה עצמם כבר אינם מקיימים או שמא במציאות זו אי אפשר מבחינה הלכתית לקבל גרים משום שאין כוונתם לקיים מצוות? השאלה התעוררה בעיקר בעקבות הופעתם של נישואים אזרחיים במערב אירופה ובמרכז לקראת סוף המאה השמונה-עשרה. במקרה הטיפוסי פנה אל הקהילה היהודית זוג נשוי, הבעל יהודי והאישה נוכרייה, בבקשה לגייר את האישה ולהצטרף לקהילה. לפוסק ההלכה שנדרש לאשר את הגיור היה ברור שאורח חיי בני הזוג לא ישתנה שינוי של ממש לאחר הגיור, ושלא מדובר בגיור מסורתי של הסתפחות לקהילה שומרת מצוות. עם זאת, עצם הבקשה מעידה על כך שבני הזוג מבקשים לאמץ זהות יהודית ושהזוג זה חשבוה ומשמעותית בעבורם. הוויכוח ההלכתי הקונקרטי בשאלת הגיור הוא למעשה ויכוח על גבולות הקהילה היהודית החדשה. השאלה המהותית העומדת לפני הפוסק היא האם הוא רואה ביהודי שנשא נוכרייה חבר בקהילה היהודית ולפיכך חש כלפיו אחריות. שאלה זו מהפכנית ומדהימה מבחינת פוסק ההלכה. השאלה האמתית העומדת לפניו להכרעה איננה קבלת הגר אלא שימורה או דחייתה של משפחתו היהודית. המשפחה המעורבת תישאר מאוחדת ולא תפורק על רקע אפשרות הגיור, ולפיכך משמעות דחיית בן הזוג שאינו יהודי היא דחיית בן הזוג היהודי והילדים אל מחוץ לקהילה היהודית.

היו שטענו שאין להיות נוקשים ומחמירים בעת משבר כדי שלא לדחוק אל מחוץ לקהילה את מי שעומדים על הגבול, ושיש לראותם כחלק מן הקהילה ולנקוט כלפיהם מידה של אחריות וערבות הדדית. כך למשל כתב הרב אליהו גוטמכר מגריידיץ (1796-1874) באשר לזוג מעורב הנשוי בנישואים אזרחיים: "רק להקדים להמצוה [הגיור] בכל האפשרי, וזה כדי להציל הבעל, וגם שלא יולד עוד ממנו זרע פסול, וגם למצא תיקון להנולדים כבר".³⁶ כך קבע גם הרב שלמה קלוגר (1785-1869) בסוף תשובתו על שאלה דומה: "ואין להחמיר בזה במקום שיש חשש שיצא לתרבות רעה".³⁷ מנגד,

³⁵ להרחבה ראו אריה אדרעי, "פולמוס הגיור בישראל בהקשרו האידיאולוגי וההיסטורי", שנתון המשפט העברי כז (תשע"ב-תשע"ג), עמ' 1-60.

³⁶ הרב אליהו גוטמכר, שו"ת ר' אליהו גוטמכר, יורה דעה, א, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ד, סימן פה.

³⁷ הרב שלמה קלוגר, שו"ת טוב טעם ודעת, הלכות גרים, ירושלים: מכון חכמת שלמה, תשס"ב, סימן רל. הנימוק ההלכתי הרשמי של הרב קלוגר היה שיש לשים את הדגש על רצונו החופשי של המתגייר.

הרבנים שהתנגדו בתקיפות לגיור סברו שמכיוון שברור שלא מדובר בזוג העומד לאמץ אורחות חיים מסורתיים של תורה ומצוות, אין בשום אופן להכניסם לחיק הקהילה היהודית. לדעתם, זהות יהודית שאינה מושתתת על קבלה מלאה של אורח החיים הדתי איננה עומדת במבחן כללי הגיור; אין זהות יהודית מבלעדי זהות דתית של קיום תורה ומצוות. האוחזים בגישה זו מוכנים לשלם את מחיר המאבק לשימור אופייה וזהותה של הקהילה היהודית באובדן רבים מבני הקהילה.³⁸

כאמור, מדיניות הגיור היא נגזרת של השקפת עולמו של הפוסק באשר לגבולות הקהילה: האם כלולים בה כל פלגיה של הקהילה היהודית המפוצלת או שמא הקהילה האורתודוקסית המסורתית בלבד? הכלת הקהילה היהודית על כל פלגיה היא הכרה - גם אם לא מוצהרת ואולי אף לא מודעת - בזהות יהודית קהילתית שלא על בסיס קיום המערכת הנורמטיבית ההלכתית. מנגד, ההתנגדות לגיור מבטאת הכרה רק בזהות יהודית המושתתת על קיום מצוות.

הפולמוס הזה התעורר מחדש בישראל באמצע שנות השבעים והתעצם מאוד בעשור האחרון. במרכז הפולמוס עומדת עכשיו הלאומיות היהודית כמבחן של זהות. חוק השבות מעניק זכות לעלות לארץ ולקבל אזרחות לכל יהודי ולבני משפחתו הקרובים, אפילו אינם יהודים. לעתים קרובות המשפחות המעורבות, לאחר שעלו והתאזרחו בישראל, מבקשות לגייר את בני המשפחה הלא יהודים. העולם הדתי מפולג בשאלה כיצד להתייחס לגיורים אלו. השיקולים דומים מאוד לאלה שמצאנו במאה התשע-עשרה: מצד אחד ידוע שאין המתגייר מתעתד לשנות שינוי של ממש את אורחות חייו, ומצד אחר ברור שדחיית הגר משמעותה דחיית המשפחה כולה. אלא שלכך נוספת העובדה שהוויכוח מתנהל במדינת ישראל, עובדה שיש לה משמעות מכרעת בעיני חלק מן הפוסקים, כפי שנראה להלן. כמו כן, החלוקה בין התומכים בגיור למתנגדים לו ברורה יותר הפעם. התומכים בהקלה בתהליך הגיור ובשאיפה להכיל את העולים בקהילה היהודית הם רבנים ציונים-דתיים, והמתנגדים לגיור הם הרבנים החרדים הלא ציונים. אנסה לעמוד על הקשר בין עמדת הפוסק בשאלת הגיור לבין יחסו לציונות ולמדינת ישראל.

במצב החדש, שבו קיימת אפשרות של נישואים אזרחיים, כשאחד מבני הזוג מבקש להתגייר הוא עושה זאת מתוך בחירה חופשית וללא כל כורח חיצוני. מאוחר יותר העלו הפוסקים גם את השיקול של בני היהודים המתבוללים. כך למשל תמך הרב צבי הירש קלישר בעריכת ברית מילה, שלא כחלק מגיור, לבן יהודי ונוכרייה, כדי לסלול לו את הדרך לגיור בבגרותו. ראו הרב עזריאל הילדסהיימר, שו"ת עזריאל הילדסהיימר, יורה דעה, א, תל אביב: דפוס פרידמן, תשכ"ט, סימן רכט. כך כתב גם הרב משה שמואל גלאזנר (1856-1925): "בהוא ישראל והיא נכרית, אם נעכב הגירות אנו נועלים הדלת בפני השבים כי מה יעשה האב עם ילדים אשר הוליד, הלא כרחם אב על בנים כתיב" (הרב משה שמואל גלאזנר, קונטרס חקור דבר, מונקאץ': דפוס קאהן-קליין, תרס"א, יא ע"א).

³⁸ ראו למשל תשובתו של הרב יצחק שמלקיש (1827-1905) ממחוז לבוב בשנת 1876: "אם מתגייר רק לפנים ולבו בל יעמו להחזיק במצוות, ואנו יודעין כוננתו [...] לא הוי [אינו] גר כלל" (הרב יצחק שמלקיש, שו"ת בית יצחק, יורה דעה, ב, פשמישל [פרעמישלא]: דפוס זאפניק, תרנ"ה, ק, ט, ד"ה "והנה גוף הדבר"). הרב עזריאל הילדסהיימר (1820-1899) מברלין, ממשיכו של הרב הירש, אבי תורת פירוד הקהילות, דחה כל אפשרות לגייר אדם המבקש לשאת יהודייה אף שהבטיח שיקיים מצוות, משום שהוא גר בעיר שבה "מעט המה השומרי שבת כדת" ולפיכך ברור שאף הוא ימשיך לחלל שבת (הילדסהיימר [לעיל ההערה הקודמת], שם, סימן רלד).

אפשר להבחין בין שני טיעונים המייחדים את השיח ההלכתי בישראל וקשורים לתפיסת מהותה של ישראל כקהילה יהודית. הטיעון הראשון קשור לעלייה לארץ, ולפיו יש לראות את מי שעולה לארץ כמי שמבקש לקשור את גורלו עם גורל העם היהודי ולהצטרף לקהילה היהודית. הטיעון השני קשור לאחריותו של הפוסק על שימורה של ישראל כקהילה יהודית. שני פניה של ברית הגורל באים כאן לידי ביטוי מובהק: מחד גיסא המתגייר הוכיח את היותו חלק מן הברית, מאידך גיסא מחויבותו של הפוסק היא לגורל הקהילה.

כבר הרב הראשי הראשון במדינת ישראל, הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג (1888-1959), העלה את הטיעון שיש לראות בעליית זוג מעורב לארץ ישראל הוכחה לכוונת בני הזוג "לשם שמים", ולפיכך יש לגייר את בן הזוג הנוכרי. זמן קצר לאחר הקמת המדינה נשאל הרב הרצוג על זוג העומד לעלות לארץ שבו אחד מבני הזוג הוא נוכרי המבקש להתגייר. בהנחה שבני הזוג עולים מבחירה חופשית ולא מכורח אמר הרב הרצוג:

הרי זו לכאורה כוונה לשם שמים, שהם עוקרים דירתם ועוזבים פרנסתם לנוע לארץ אחרת, ודווקא לא"י, הרי ניכר שכוונתם להאחז בעם ישראל, ובארצו, והיינו שניכר לבית דין שהוא והיא רוצים בכך (שאם רק צד אחד, הינו הצד הישראלי, רוצה, הצד השני מסכים על כרחו, כלומר הצד שהוא גוי, שהוא קשור ואחוז בצד שהוא ישראל). ואז הרי זוהי כוונה טובה, ואין צריך למנוע את קבלתם.³⁹

במאה התשע-עשרה הציגו פוסקים לראות בבקשת הגיור וההסתפחות לקהילה היהודית ביטוי של רצון כן להיאחז בעם ישראל. כעת, עם הקמת המדינה, משמעות דברי הרב הרצוג היא שמבחן זה חד וברור הרבה יותר. העלייה לארץ ישראל היא בקשת הידבקות בעם היהודי. רעיון זה הועצם בידי הרבנים הראשיים הבאים. הרב הראשי השני, איסר יהודה אונטרמן (1886-1976), הביע תמיכה מפורשת בהקלה בגיורם של עולים מברית המועצות כאשר הנושא עלה על הפרק בגל העלייה של שנות השבעים, אף שהצהיר במפורש שבהיותו רב באנגליה פסק להחמיר.⁴⁰ באנגליה, הסביר הרב אונטרמן, הוא הקשיח את עמדתו משני נימוקים: האחד הוא המלחמה בנישואים מעורבים, והשני הוא העובדה שהגנר נותר במקומו ולא שינה שינוי של ממש את אורחות חייו. אולם שיקולים אלו אינם רלוונטיים עוד בארץ ישראל, ומנגד, נימוקים אחרים מביאים לעמדה ההפוכה, לתמיכה נלהבת בגיור עולים - אף שהרב אונטרמן היה מפוכח באשר לסיכוי שעולים אלו אכן יקבלו עליהם עול מצוות. "אלה שהגיעו לארץ ישראל ונתרחקו מכל סביבתם הקודמת ומתפרסמים כיהודים בכל התעודות שלהם הרי ברור שאין דעתם כלל להישאר דבוקים באמונה זרה", אמר.⁴¹ במילים אחרות: העלייה לארץ, ההזדהות כיהודי במסגרת מדינת ישראל, משמעותה הידבקות בעם ישראל ונטישת האמונה הזרה. בחוץ לארץ לא היה מהלך משמעותי של הינתקות המתגייר מעברו. אף שהדברים לא נאמרו באופן המפורש ביותר, בפועל ויתר הרב אונטרמן על קבלת עול המצוות וראה

³⁹ הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, שו"ת היכל יצחק, אבן העזר, א, ירושלים: האגודה להוצאת כתבי הרב הרצוג, תש"ך, סימן כא. הרב הרצוג היה מסויג יותר במקרה שבו העלייה היא מארץ שאין לבני הזוג אפשרות להישאר בה.

⁴⁰ הרב איסר יהודה אונטרמן, "הלכות גירות ודרך ביצוען", תורה שבעל פה יג (תשל"א), עמ' יג.

⁴¹ שם, עמ' יד-טו.

בעלייה לארץ ובהזדהות כבן הקהילה היהודית בה הצטרפות ממשית לעם ישראל. העלייה לארץ היא היא ההוכחה להינתקות מעבודה זרה. דומני שיש כאן טשטוש בין הדתי ללאומי וקריאה של ההסתפחות הלאומית במושגים דתיים. הלכה למעשה, טענתו של הרב אונטרמן הייתה שקיומה של ברית גורל בין כל תושבי הארץ היהודים מעניק לעלייה לארץ משמעות הלכתית של הצטרפות לקהילה היהודית בה, ומטיל על פוסק ההלכה את האחריות להכיר בזהות יהודית זו.

סביר מאוד להניח שמושגי הלאומיות המודרנית הם שעמדו לנגד עיני הרבנים הרצוג ואונטרמן, אולם הם סמויים ואינם מפורשים. לא כן בדברי הרב הראשי השלישי, הרב שלמה גורן (1918-1994). הרב גורן הלך בדרכם של הרבנים הרצוג ואונטרמן. הוא חידד את הטיעונים וביקש לבססם על מקורות ההלכה. מעבר לכך, הוא הבליט את מושגי הלאומיות המודרנית ולא היה ספק שמושגים אלו עמדו לנגד עיניו. לטענתו, מהות הגיור היא ההצטרפות לעם, ואילו החיוב במצוות הוא תוצאת הצטרפות זו:

אצל רות כתוב במפורש: "עמך עמי ואלקיך אלקי" (רות א, טז). משמע שכדי להתגייר חייבים להצטרף גם לעם ישראל ולא רק לאלוקי ישראל [...] תורת ישראל היא דת חד לאומית [...] האמת היא שכל גיור מיסודו הוא הצטרפותו של המתגייר לעם היהודי, וקבלת עול תורה ומצוות לפני הגיור הוא תנאי לגיור ולא הגיור עצמו [...] החיוב במצוות של כל אחד מבני ישראל הוא תוצאה של שייכותינו לעם היהודי.⁴²

אמנם אפשר לבסס דברים אלו די בקלות על ספרות ההלכה הימניימית, ואף על פי כן, בשפה ובלשון שבהן השתמש הרב גורן יש הבחנה מודעת ומפורשת בין דת ללאומיות, בין הזהות היהודית הלאומית לבין הזהות היהודית הדתית.

בפולמוס הגיור של שנות התשעים היו רבנים שהיו מוכנים לומר דברים מפורשים אף יותר בעניין ההכרה בזהות היהודית הלאומית. הרב חיים אמסלם, מן הדברים הבולטים למען גיור העולים בישראל, התייחס לחיילי צה"ל המבקשים להתגייר. לדבריו יש לדונם כמי שאין להם שום אינטרס מסוג האינטרסים החיצוניים שהתלמוד והספרות ההלכתית ראו אותם בשלילה: "בזמננו נוצר מצב חדש, של באים להתגייר [...] רק לאהבת העם היהודי וההשתייכות אליו, האם זה מספיק וראוי או לא. התופעה הזו היא חדשה יחסית, כי בעבר ובכל הדורות הרצון להיות יהודי מגלה על אהבת ה'

⁴² שלמה גורן, "כפירה בעם ישראל לענייני גיור", שנה בשנה 149 (תשמ"ג), עמ' 149-150. דברים דומים מאוד אמר הרב שאול ישראלי (1909-1994), מן הבולטים והחשובים בפוסקי ההלכה הציונים-דתיים בישראל (הרב שאול ישראלי, "גר שנתגייר כקטן שנולד", חוות בנימינ, ב, כפר דרום: מכון התורה והארץ, תשנ"ב, סימן סד, עמ' תט-תיד). אף הוא מיקד את עקרונות הגיור בדברי רות: "הרי זה מפורש בדברי רות שאמרה 'עמך עמי', שתוכן הגירות הוא בעיקרו עזיבת העם שממנו בא וכניסתו לעם ישראל" (שם, עמ' תיג). יש לראות את דברי רות כמשפט תוצאה: "אלוהיך אלוהי" הוא תוצאת הכניסה הרצונית לעם. את "קבלת המצוות" בתהליך הגיור ראה הרב ישראלי כתנאי שמציב בית הדין - המשמש מעין ועדת קבלה לאומית - בפני המתגייר כדי לקבלו. הרב ישראלי לא הציע גיור אתני אלא גיור דתי, אלא שלדעתו ההצטרפות הלאומית וההצטרפות הדתית חד הן ואי אפשר להפרידן, ומשום כך סבר שההכרעה להצטרף לעם מספקת בגיור. במאמר מאוחר יותר ביקש הרב גורן לעגן את הדברים במקורות הקלאסיים וטען שמסיבה זו יחסו של התלמוד הירושלמי לגיור ולגרים חיובי מזה של התלמוד הבבלי, ושלאור זה יש להסביר את האמירה שבמסכת גרים: "חביבה ארץ ישראל שמכשרת גרים" (משנה, גרים ד, ג). ראו שלמה גורן, "הגיור באספקלריית הדורות וההלכה", שנה בשנה (תשנ"ו), עמ' 155-176.

ורצון לקיים המצוות ולכן חפץ בגיור".⁴³ יש בדבריו הבחנה ברורה בין ההזדהות והזהות הלאומית לבין ההזדהות והזהות הדתית, וכן הכרה בעובדה שהפיצול בין שתי הבחינות האלה הוא תופעה חדשה שאינה מוכרת במסורת ההלכה. בהמשך דבריו ניסה הרב אמסלם לקרוא את התופעה הזאת לתוך הברייתא התלמודית העוסקת בגיור:

מי שבנוסף להיותו מזרע ישראל ע"י מעשיו מוכיח שיש לו אהבה והשתייכות לעם ישראל, ומוכן לסבול צרתם על דרך מה שאיתא [שיש] בגמ' (יבמות מ"ז ע"א) "שואמרים לו מפני מה באת, אי אתה יודע שישאל סחופים ודוויים וצרות באות עליהם, אם אומר יודע אני ואיני כדאי, מקבלין אותו" ע"ש [עיין שם], וברוח זמנינו, אי אתה יודע שרצונך להשתייך לעם היהודי יחייב אותך לשרת בצבא היהודים, ולהכניס עצמך לסכנה ואולי למיתה, ובכל זאת, אומר יודע אני ובכל זאת מקבל על עצמו, האם זוהי סיבה מספקת לקבלו להתגייר, הגם שאנחנו יודעים ומשערים את יחסו הכללי בקשר לקבלת עול תורה ומצוות?⁴⁴

אף שהדברים מוצגים כשאלה, אופן העמדתם ואופן הצגת השאלה מרמזים לאן נוטה הרוח. ואכן, בין השאר כותב הרב אמסלם כך:

ישנה עוד סברא נכונה בענין הגיור והיא שלשעבר בזמן רבותינו שכללות עם ישראל ורובו ככולו היו שומרים תורה ומצוות, ואדם בא להתגייר ואינו רוצה לקיים התורה והמצוות, יש חשד ודעת נוטה שבא לסיבה צדדית וסיבה כזו מעכבת שלא לקבלו, אבל בימינו הבא להתגייר רואה שרוב העם אינו שומר תורה ומצוות וחושב לפי דעתו שיש אולי ב' סוגים של יהודים, יש יהודים המקפידים ומחמירים על עצמם, ויש יהודים רגילים שאינם מקפידים כל כך, וכשבא להתגייר רואה במסירות הנפש שלו, וההזדהות והנכונות להקריב עצמו למען העם היהודי את עיקר היהדות, ויתכן שבזמנינו גם זו סיבה מספקת לקבלו.⁴⁵

אכן, ברית הגורל זוכה כאן להכרה ברורה כמבחן לזהות ולשייכות. המתגייר מוכיח את שייכותו לקהילה ואת הזדהותו עמה, ולפיכך הוא ראוי להצטרף אליה. הדברים חדים וברורים מאוד, אבל למעשה נאמרו כבר, בשפה רכה יותר, בדברי הרבנים הראשיים הרצוג, אונטרמן וגורן, שנדונו לעיל. כזכור, לשיטתם העלייה לארץ מבטאת השתייכות לקהילה ונטישה של הקהילה האחרת, ובמציאות שלנו יש לראות בכך את לבו של הגיור. אפשר לייחס עמדה זו במשתמע גם לרבים מרבני המובהקים של הצינות הדתית התומכים באופן מוצהר בגיור אזרחי ישראל שאינם יהודים.

כאמור לעיל, ברית הגורל באה לידי ביטוי גם במובן אחר - אחריותו של הפוסק לגורלה של הקהילה. רבים מן הרבנים מדברים על החשש מנישואים מעורבים של יהודים ונוכרים במדינת ישראל ועל הצורך למנוע זאת. הרב אונטרמן אמר את הדברים בפתחה למאמרו הנזכר לעיל: "הדחיפות שבדבר

⁴³ חיים אמסלם, וחילים יגבר: בענין גיורם של חילים מזרע ישראל המשרתים בצה"ל, ירושלים: כנסת ישראל, תש"ע, עמ' 4.

⁴⁴ שם, עמ' 5 (ההדגשה שלי).

⁴⁵ שם, עמ' 6-7 (ההדגשה שלי).

היא מפני החשש שכל אלה עלולים להתערב בין הציבור במשך זמן קצר ולא יודע מוצאם.⁴⁶ במציאות היהודית המוכרת מדורות, היהודים היו מיעוט בקרב רוב נוכרי, אולם בישראל קיימת לראשונה חברת רוב יהודי. החשש מהתבוללות החוצה הומר אפוא בחשש מהתבוללות פנימה, אל תוך הרוב היהודי. אחריותו של הרב אונטרמן כלפי החברה הישראלית חייבה אותו לסייע לה להשתמר כחברה יהודית ולמנוע התבוללות. ברית הגורל בינו לבין החברה היהודית החילונית חייבה אותו להעמיד לרשות החברה הישראלית את מנגנון הגיור ההלכתי מתוך ניסיון להקל על המתגיירים ככל האפשר. תפיסה זו של אחריות כלפי החברה הישראלית וכלפי מדינת ישראל חוזרת בכתבי רבים מן הרבנים הציונים-דתיים התומכים בגיור. הרב ישראל רוזן, שהקים בתחילת שנות התשעים את מינהל הגיור על פי בקשת הראשון לציון הרב הראשי אליהו בקשי דורון, כתב: "אני מקבל באהבה וברצון את האשמותיו של דיין בית הדין הגדול הרב אברהם שרמן, שהאשים את דיני הגיור במניעים לאומיים. אני סבור כי להיבטים אלו יש בית מבוא רחב בהלכה, ובודאי בסוגיות חברתיות כלל ישראליות".⁴⁷ חלק מן הרבנים מדגישים את ההיבט האישי באחריות זו - אחריות למנוע נישואי תערובת עקב אידיעה מי יהודי ומי לא - וחלק מן הרבנים מדברים על האחריות לשימור מדינת ישראל כמדינה יהודית. אצל רובם, ההבדל שבין שני הטיעונים האלו מעומעם. כך למשל כתב הרב יעקב אריאל, רבה של רמת גן ומן החשובים שבפוסקי ההלכה הציונים-דתיים: "דווקא המצב הרוחני הקשה בו נתון היום עם ישראל מחייב לצמצם את תופעת הנוכרים בתוכנו ולגיירם. אין לנו דרך אחרת לעצור את הסחף של נישואי תערובת".⁴⁸ הרב אמסלם כתב בהקשר זה: "ובאמת אם דוחים אותם לסיבה זו, מלבד כל הקלקולים שעלולים לצאת מנישואי תערובת והתבוללות, עוד בה שנראה שעוברים על מה שמוכיח הנביא יחזקאל 'את הנדחת לא השיבותם ואת האובדת לא ביקשתם' (לד, ד)".⁴⁹

מושג הלאומיות לא היה מוכר לחכמי התלמוד או לחכמי ימי הביניים. הגיור התלמודי הובן כהסתפחות ל"כלל ישראל" שתוצאתה היא חיוב במכלול מערכת הנורמות. הלאומיות היהודית והדת היהודית חד

⁴⁶ אונטרמן (לעיל הערה 40), עמ' יג. הרב אונטרמן ראה בהיטמעות ברכה - שיבתם של בנים אובדים שעברו רדיפה דתית בבית המועצות - אבל עם זאת ראה בגיור ההלכתי מנגנון להסדרה תקנית של תופעה זו.

⁴⁷ ישראל רוזן, ואוהב גר: אור על הגיור בישראל, אלון שבות: מכון צומת, תשע"א, עמ' 43. לתיאור השתלשלות הקמת מינהל הגיור ראו שם, עמ' 17-33. הרב רוזן הקים את מינהל בתי הדין לגיור לבקשת הרבנים הראשיים בקשי דורון ולא ובתמיכת הרבנים הראשיים שקדמו, אברהם שפירא, מרדכי אליהו ועובדיה יוסף. ראו שם, עמ' 20. רבים מן המובהקים שברבני הציונות הדתית תמכו ועודם תומכים במהלך. הרב הצבאי הראשי תא"ל ישראל ויס וראש אכ"א לשעבר האלוף אלעזר שטרן הקימו בית דין מקביל בצבא, הפועל עד היום.

⁴⁸ הרב יעקב אריאל אל הרב יעקב אפשטיין. נדפס אצל יעקב אפשטיין, שו"ת חבל נחלתו, ח, שומריה: [חמו"ל], תש"ע, סוף סימן כה.

⁴⁹ אמסלם, וחילים יגבר (לעיל הערה 43), עמ' 7. בדברים אלו שילב הרב אמסלם טיעון אחר, מרכזי מאוד בכתביו: היות המועמדים לגיור צאצאים של יהודים, דבר המטיל עלינו אחריות להחזירם אל היהדות. ראו חיים אמסלם, זרע ישראל, ירושלים: [חמו"ל], תש"ע. בשיח הציוני-דתי יש שקשרו מהלך זה עם העידן המשיחי של "ובאו האובדים מארץ אשור" (ישעיה כז, יג) וכו', ובכך קשרו את הגיור גם בבית הייעוד והעתיד המשיחי. ראו רוזן (לעיל הערה 47), עמ' 26.

הן.⁵⁰ אולם השינוי במוקדי הזהות היהודית בעקבות עליית הלאומיות, ובפרט הלאומיות היהודית, לצד החילון ונטישת אורח החיים הדתי המסורתי, העלו את השאלה העקרונית מהו גיור. לשיטתם של כמה מן הפוסקים הציונים-דתיים ברית הגורל מחייבת גישה מרחיבה לקבלת גרים ואימוץ גישה הרחוקה יותר מן הגיור המסורתי לשם תורה ומצוות. גם כאן, תפיסת מדינת ישראל כקהילה יהודית אותנטית היא שעמדה במרכז ההכרעה. ראיית העלייה לארץ וההתאזרחות במדינת ישראל ככרטיס כניסה לעם היהודי, או לפחות הסברה שעובדה זו עומדת לימין המתגייר ומעידה שהוא ראוי להתקבל בתהליך של גיור, היא מהפכה תודעתית רבת משמעות בפסיקת ההלכה של המאה העשרים. אמנם, פוסקי ההלכה אינם מוכנים להצהיר על ויתור על דרישת קבלת עול מצוות הדת, אולם ברור להם שקבלת המצוות היא ברמה הנרטיבית וההצהרתית יותר מברמה המעשית.⁵¹ ההכרה במדינת ישראל כקהילה יהודית חייבה, כפי שהצעתי בתחילת המאמר, מודיפיקציות הלכתיות. שאלת הגיור היא אולי המובהקת והחשובה שבהן, שהרי ברור שהכרה באופי מסוים של גרים מבטאת הכרה באופי הזהות היהודית במסגרת הציונות החילונית.

אחרית דבר:

סחילוניות ללאומיות - משמעות הלכתית ללאומיות החילונית

הרב יהודה עמיטל (1924-2009), מהרבנים הבולטים בציונות הדתית בעשורים האחרונים, עסק לא מעט בשאלת ההלכה והיחס ליהודים החילונים. עמדותיו מביאות לידי ביטוי מוצלח ביותר את טענותיי במאמר זה. הרב עמיטל סבר שיחסם הנוקשה של חז"ל כלפי עוברי עברה אינו רלוונטי עוד במציאות ימינו.⁵² הוא טען שהכפירה בימינו נעדרת עבודה זרה ולפיכך רכה יותר ושונה מהותית מזו של ימי חז"ל. כמו כן הוא הקדיש תשומת לב להבחנה בין הדין הנוקשה התיאורטי לבין הדין הרך

⁵⁰ המקור התלמודי העיקרי לדיני הגיור הוא הברייתא בבבלי, יבמות מז ע"א. בשלב הראשון מוודאים שהמבקש להתגייר מעוניין להצטרף לקהילה ולגורלה. רק אחרי שהוא משיב בחיוב ממשיכים בהליך ומבררים את החיוב במצוות הדת. גישה תלמודית זו לגיור הולכת בעקבות המסופר במגילת רות על דבריה של נעמי לרות חמותה: "כי אל אשר תלכי אלך ובאשר תליני אלין, עמך עמי ואלהיך אלהי" (רות א, טז). ראו גם דבריו של ר' צדוק הכהן מלובלין בספרו צדקת הצדיק, ירושלים: יד אליהו כי טוב, תשמ"ז, אות נד: "עיקר היהדות בקריאת שם ישראל".

⁵¹ לחשיבות הצהרה מעין זו בהלכה ראו אריה אדרעי, "ואין אחריותם עלינו? עוד לפולמוס הגיור", אקדמות כד (תש"ע), עמ' 201-204 ("מה בין 'העלמת עין' ל'קריצת עין'?").

⁵² ראו הרב יהודה עמיטל, "מעמדו של היהודי החילוני בימינו", שנה בשנה (תשמ"ט), עמ' 337-349. ראו גם הנ"ל, "מעמדו של היהודי החילוני בימינו מבחינה תורנית-הלכתית", יהודה שביב (עורך), ממלכת כהנים וגוי קדוש, ירושלים: ראובן מס, תשמ"ט, עמ' 332-343; הנ"ל: "היחס למי שאיבד את אמונתו", הרב אמנון בזק (עורך), והארץ נתן לבני אדם: פרקי הגות וחינוך, אלון שבות: תבונות, תשס"ה, עמ' 131-141. על תפיסת עולמו הדתית, ובמיוחד במציאות שלאחר השואה והקמת מדינת ישראל, ראו Alan Brill, "Worlds Destroyed, Worlds Rebuilt: The Religious Thought of Rabbi Yehudah Amital," *The Edah Journal* 5, 2 (2006), pp. 1-19. ספקנותו של הרב עמיטל ועמדותיו המוסריות כפי שהן מתוארות על ידי בריל קשורות בוודאי גם לעמדותיו המתוארות כאן בנוגע ליהודי שאינו שומר מצוות.

החל במציאות הקונקרטי. הרב עמיטל העלה כמה טיעונים חשובים המתקבצים לתזה עקרונית על משמעות החילון בימינו, הראויים לתשומת לב:

עצם העובדה שחלק כה גדול מעם ישראל עזב את דרך ה' מחייבת לדעתי התייחסות אחרת, מקילה יותר [...] ואנו מצוים לחפש וללמד עליו זכות ככל שידינו מגעת. אותם פורצי גדר שבימי חז"ל שעזבו דרך ה' עזבו אותה לגמרי, מחללי שבת היו חשודים גם על גנבה וגזילה, היום אפשר למצוא רמה מוסרית גבוהה אצל רבים מאלה שעזבו את דרך התורה, בדורות האחרונים ראינו אנשים ללא אמונה שמסרו את נפשם למען אידאליים מוסריים, או למען הצלת עם ישראל וארץ ישראל. טבעי, איפוא, שההתייחסות צריכה להיות שונה.⁵³

ראשית, במושגים פנים־יהודיים אי־אפשר לומר שרוב היהודים רשעים וכופרים, וחובה להענישם; שנית, במציאות זמננו, אשר בה מובן מאליו שהעובדה שאדם "חוטא" במונח הדתי אינה אומרת מאומה על יושרו ועל מוסריותו, יש לנתק את הזיקה בין עבודת האלוהים לבין יושר ומוסריות; שלישית, חלק גדול מן החוטאים מוסרים עצמם למען עם ישראל וארץ ישראל. אינטואיטיבית אין לומר שהתורה דורשת לנקוט יחס נוקשה כלפי רוב העם, בפרט כשמדובר באנשים ישרים ומוסריים, ועוד יותר מכך כשהם נאמנים לארץ ולעם. במציאות המודרנית, ה"רשע" במונחים של חז"ל הוא אדם שאינו מוסרי או הבוגד בעם ישראל, אבל לא מי שאינו מקיים תורה ומצוות. הרב עמיטל הסיט את יחסם של חז"ל אל עוברי עברה מן החילונים של ימינו. במרכז טיעונו עומדת התבוננות ריאליית בקהילה היהודית בישראל. הוא ראה בישראל קהילה יהודית של אנשים ישרים ונאמנים לעם ישראל ולארץ ישראל.

חשובה בעיניי העובדה שאת מאמרו בשאלת היחס לחילוני פתח הרב עמיטל בהגדרת היהדות ובנגזרת מהגדרה זו - דרכי הכניסה ליהדות, היינו הגיור. לשיטתו, היהדות איננה קיום מצוות בפועל אלא עצם המחויבות במצוות ("יהודי מוגדר כיהודי על ידי עצם היותו מחויב בתורה גם אם אינו מקיים אותה"). ומכאן:

עיקרו של מעשה הגירות אינו הצטרפות לדת ישראל בלבד, אלא הצטרפות לעם ישראל, עם אשר התורה מחייבת אותו. וכך מצטרף הגר לעם וכבן לאומה היהודית התורה מחייבת גם אותו [...] לדעתי זה עומק משמעות הביטוי "עמך עמי ואלוהיך אלהי". קודם "עמך עמי" ואח"כ "אלוקיך אלוקי". כי "אלוקיך אלוקי" יכול להיות רק כאשר "עמך עמי".⁵⁴

דומני שלא במקרה פתח הרב עמיטל את מאמרו בנקודה זו. הוא ראה את המציאות הלאומית העכשווית כהגדרה של עם ישראל, עם המחויב במצוות אף אם אינו מקיים.

בהמשך מעלה הרב עמיטל שני נימוקים נוספים מתוך תחושתו האינטואיטיבית ("אינני זקוק לאסמכתאות [...] סברא היא"). הראשון קשור בהבחנה בין שנאת ישראל לדורותיה לבין שנאת ישראל בדור הזה, שאינה קשורה עוד לדת אלא להשתייכות האתנית, ולפיכך "צריכה גם אהבת

⁵³ עמיטל, מעמדו (שנה בשנה; לעיל ההערה הקודמת), עמ' 347-348 (ההדגשות שלי).

⁵⁴ שם, עמ' 338-339.

ישראל אצלינו להתייחס ליהודי באשר הנו יהודי ללא התחשבות בדעותיו.⁵⁵ השיקול השני שהעלה קשור לקיומה ולמהותה של מדינת ישראל:

אם אנחנו מאמינים שמדינת ישראל מהווה מפלט למיליוני יהודים כ"י [כן ירבן], וקיומם של אותם יהודים מותנה בקיומה של מדינת ישראל וכושר עמידתה אל מול אויביה הרבים, ואם אנחנו מאמינים שבתקומתה של מדינת ישראל וקיומה יש משום קידוש ה' [...] אם מדינת ישראל יקרה לנו, אם לא נכנס בנו רע הכפירה החרדית המוציא את הקב"ה מן ההיסטוריה של תקומת מדינת ישראל וקיומה [...] מדינת ישראל לא תוכל להתקיים אם לא ישררו בה יחסי אהבה ודוקיום בין כל חלקי העם. רק על ידי התייחסות של יהודי ליהודי כאח אל אח, בלי להתחשב בדעותיו ובמעשיו, נוכל לקיים את המדינה הזאת.⁵⁶

אין כאן טיעון אינסטרומנטלי בדבר התועלת כביכול בלכידות החברתית בישראל, אלא טיעון מרחיק לכת הנובע מרגש דתי באשר למהותה ולייעודה של מדינת ישראל החילונית כתופעה של קידוש השם. החברה בישראל היא הקולקטיב היהודי העכשווי, ומכיוון שרוב אזרחיה היהודים אינם שומרים מצוות, שמירת המצוות אינה יכולה עוד להיות מאפיינו של הקולקטיב. בהתאם לכך משתנה גם אפיונו של ה"אחר" המודר, ויש להסב את דברי חז"ל על עוברי עברה לתופעות אחרות בנות הזמן. ביסודו של דבר אימץ הרב עמיטל את רעיון ברית הגורל של הרב סולובייצ'ק כמגדיר את הקהילה היהודית העכשווית, אלא שהוא העניק למודל זה נפקות הלכתית ממשית.⁵⁷

המודרנה, והחילון שבא בכנפיה, אתגרו את ההנהגה הרבנית ואת החברה המסורתית בשאלה אם להכיל גם את פורקי העול בגבולות הקהילה היהודית ובכך להתיר את רסן ההגדרה והמשמעות הדתית של הזהות היהודית הקהילתית - או שמא לשמר את הזהות הדתית המסורתית של הקהילה גם במחיר ויתור על חלק נכבד מחבריה. גם המקלים לא העלו על דעתם ולא הציעו כלל לראות באור חיובי את המציאות החדשה ואת תפיסות הזהות החדשות הקוראות תיגר על התפיסה המסורתית. לכל היותר הוצע לסבול, להכיל ולקוות לשינוי, לקבל את הרע במיעוטו. עלייתה של הציונות טרפה את הקלפים. לא היה אפשר לטעון כלפיה שהיא מבקשת להתחמק מן הזהות היהודית ולטשטש. אכן, יחסה של הציונות הדתית לא היה במושגי הנסבלות של המאה הקודמת אלא היא הציעה שותפות וברית במה שנתפס בעיני שתי הקבוצות כמחויבות לעם היהודי ולגורלו. ראייה זו שחררה את הציונות הדתית מן המחויבות לכללי ההלכה המדירים את הסוטים מן ההלכה. עם זאת, תנועה זו שאפה לבדל עצמה מן הניתוק מן הדת. היא הציעה שיתוף פעולה מלא עם הציונות החילונית, אך במקביל דרשה חירות לחיים מסורתיים של תורה. "עלינו להיות מסוגלים לחוש קשר לאנשים שאינם מאמינים, ועם זאת לעמוד על כך שהבדלים בין העולמות לא יטושטשו", כתב הרב

⁵⁵ שם, עמ' 348.

⁵⁶ שם, עמ' 348-349. דברים דומים כתב בספרו והארץ נתן לבני אדם (לעיל הערה 52), עמ' 141.

⁵⁷ הרב עמיטל לא הזכיר במפורש את הרב סולובייצ'ק, אבל סביר מאוד להניח שהכיר את דבריו לעומק שהרי בזמן שכתב מאמר זה כיהן בתפקיד ראש ישיבת הר עציון בשותפות עם חתנו של הרב סולובייצ'ק, הרב אהרן ליכטנשטיין. תורתו של הרב סולובייצ'ק הייתה מרכזית ומשפיעה בישיבה.

עמיטל ברוח דברי אבות הציונות הדתית מאז הרב ריינס.⁵⁸ המודל הכפול של הרב סולובייצ'יק - ברית הגורל וברית הייעוד - מספק מסגרת מושגית מוצלחת לדרך חשיבה זו: הכרה בזהות יהודית לאומית חילונית בלי ויתור על הזהות הדתית כְּלָב היהדות. החידוש המשמעותי בדרך זו הוא ההכרה בציונות החילונית כזהות יהודית אותנטית. תפיסה זו שחררה את פוסקי ההלכה הציונים־דתיים מן ההלכות המחייבות היבדלות והינתקות מעוברי עברה ויחס מחמיר כלפיהם, ולא משיקולים טקטיים או משיקולי השלמה ונסבלות. אינני טוען שהרבנים הציונים־דתיים שבהם דנתי הושפעו ישירות מדברי הרב סולובייצ'יק. נהפוך הוא, עד כמה שידי מגעת: איש מהם אינו מזכיר את הרב ואת הבחנתו במפורש אף באחד מכתביו. יתר על כן, אף שהרב סולובייצ'יק הציע את המודל שלו בקשר לתפיסתו התיאולוגית את הציונות ואת מדינת ישראל, המודל תקף בכל הקשור לקיום יהודי. אולם דומני שבמאמרי זה אפשר לראות שהבחנותיו של הרב סולובייצ'יק משרתות יפה את האופן שבו הבנתי את פסקי ההלכה הציונים־דתיים, ושהן קולעות יפה למהותה של האידיאולוגיה הציונית־דתית.

במאמר זה ביקשתי להראות שהבחנה בין קהילת הגורל הלאומית לקהילת הייעוד הדתית התגלתה במקרים רבים כבלתי אפשרית. ההכרה בקהילת הגורל הלאומית חייבה שינויים הלכתיים; ההכרה בקהילה הלאומית החילונית כקהילה המבטאת זהות יהודית לא יכלה לעמוד במנותק מן ההלכה, והעמידה בפניה דרישות. שתי הדוגמאות שבהן עסקתי - עיצוב מערכת משפט בעלת תוקף הלכתי לכלל אזרחי מדינת ישראל ועיצובו של תהליך אחד לכניסה לקהילה, קרי הגיור - משקפות את השיח ההלכתי ואת השינויים ההלכתיים שנבעו מראיית מדינת ישראל כקהילה יהודית. רעיון קהילת הגורל הלאומית פרץ אפוא לזירה והשפיע על פסיקת ההלכה.

⁵⁸ עמיטל, היחס (לעיל הערה 52), עמ' 140.