



מיכאל בן אדמון, "מרד ויצירה בהגות הציונות הדתית: משה אונא ומהפכת הקיבוץ הדתי"

רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ג

גילי (מבצרי) דיוון

מרכז יעקב הרצוג ומכון מנדל למנהיגות

סקירה זו מוקדשת לזכרו המבורך של מורי וחברי יוסקה אחיטוב ז"ל, שליווה אותי במבטו הטוב ובתובנותיו המחכימות במהלך הקריאה בספר ושבוודאי היה שמח לדון בו ולתהות "לאן הגענו ולמה?", אבל לא זכה לכך.

ספרו של מיכאל בן אדמון מוקדש להגותו של משה אונא ולהגות דור הנפילים ומייסדי תנועת הקיבוץ הדתי והתנועה הציונית-דתית בכלל, והוא עוסק בהרחבה בשאלות המגוונות שהעסיקו את הוגי הקיבוץ הדתי (בהם משה אונא, אליעזר גולדמן וצוריאל אדמנית) ואת מעצבי הציונות הדתית (בהם ישעיהו ברנשטיין, ארנסט סימון, ובמיוחד ישעיהו ליבוביץ, שמרכזיותו ניכרת) במחצית השנייה של המאה העשרים. הקריאה בספר הייתה מורכבת מבחינתי משלוש קריאות שונות שהתקיימו זו בצד זו.

בראש ובראשונה הייתה הקריאה הנוסטלגית, הקריאה האישית של מי שנולדה וחייה עד היום במחוזות הקיבוץ הדתי. מילדותי אני זוכרת את המבוגרים מדברים על אנשים כמו מו אונא (כינויו של משה אונא), אליעזר גולדמן, צוראל אדמנית וחבריהם, שאת חלקם אף זכיתי ברבות הימים להכיר באופן אישי, וחלקם – כמו משה אונא – נותרו בגדר שמות מרוחקים. ספרו של בן אדמון החזיר אותי לוויכוחים הפוליטיים של ימי הראשית בציונות הדתית (כמו הוויכוח בין אונא לליבוניץ בשאלת החוקה ובשאלת גיוס בנות), לוויכוחים על רכוש פרטי וציבורי בקיבוץ דאז ועל שאר נושאים, שחלקם נותרו במרחבי הנוסטלגיה וחלקם בווערים עדיין בעולמנו שלנו וקורעים אותנו. הקריאה הנוסטלגית עוררה געגוע לימים של להט אידיאולוגי, ובו בזמן העלתה בי שמחה על שהתבגרנו ואנו מבינים שהעולם מורכב לא רק מאידיאולוגיות אלא גם מהקשרים חברתיים, בין־אישיים וכיוצא באלו, ההופכים אותנו למה שאנו.

קריאה אחרת הייתה הקריאה ב"דברי נביאים". מורי הדרך. בעיקר הרגשתי כך בפרק העוסק בתפיסת הלאומיות של אונא ובדיונו של בן אדמון בתפיסותיהם הבלתי אשלייתיות של ליבוניץ, של אונא, של גולדמן ושל אחרים, ועוד אשוב לסוגיית הלאומיות בהמשך הסקירה.

והייתה הקריאה השלישית, קריאתה של חוקרת שעסקה בהרחבה בהגותם של ישעיהו ליבוניץ ושל אליעזר גולדמן והסתקרנה לקרוא על הדמיון והשוני בין אונא לגולדמן, שני חברי קיבוץ שדה אליהו, מההוגים החשובים של הקיבוץ הדתי והציונות הדתית האנטי־גאולתית. התברר שלמרות הדמיון בין השניים התקיימו ביניהם גם כמה מחלוקות טיפוסיות, שהספר מבליט. גולדמן הפילוסוף מוצג בספרו של אדמון כרדיקלי בהבחנותיו ובתביעותיו מהציבור (כך ביחסו לרכוש הפרטי וכך גם בתפיסותיו הדתיות הבלתי אשלייתיות), ואילו אונא – כיאה למי שפעל רבות גם בזירה הפוליטית – מוצג כפרגמטי יותר, כמעגל פינות וכמוכן לוותר לעתים על עקרונות טהורים למען ההישג המעשי. שוב ושוב נשאלת השאלה מתי נכון לעמוד על קוצו של יו"ד ומתי מביאות הפשרה וההסתפקות בחלקי לשינוי משמעותי במרחב הריאלי.

משה אונא נולד בגרמניה ב־1902, עלה ארצה ב־1927 והיה ממקימי תנועת הקיבוץ הדתי. הוא היה חבר קיבוץ שדה אליהו, פעיל ציבור, חבר כנסת מן הכנסת הראשונה ועד לשישית, ויו"ר ועדת חוקה, חוק ומשפט של הכנסת בשנים 1961–1969. לצד עבודתו הציבורית עסק אונא כל ימיו בכתיבה ובהגות. בן אדמון בוחן בספרו את עמדותיו של אונא בשאלות השעה אגב תיאור המחלוקות העקרוניות שהיו לו עם שותפיו לדרך הציונית־דתית ולדרך הקיבוצית. כך, קוראי הספר לא רק נחשפים למשנתו של אונא, אלא גם זוכים למבט פנורמי המציג את שלל העמדות בשאלות כמו גיוס בנות לצה"ל, הבעלות על הארץ ואתגרי החברה הדמוקרטית; וכן בשאלות ייחודיות לתנועה הקיבוצית כמו המתח בין חיי שיתוף למימוש העצמי, סוציאליזם ויהדות, מקומו של הרכוש הפרטי וכיוצא באלו.

מתוך שלל הנושאים שבהם עוסקת כתיבתו העשירה של אונא, כפי שהיא מתוארת בהרחבה על ידי בן אדמון, בחרתי להקדיש סקירה זו לשלושה נושאים: סוגיית הלאומיות והדת (שבתוכה חבויה גם שאלת הלאומיות והמוסר); יחסו של אונא למלחמה ככלי בלעדי לפתרון הסכסוך האזורי; והסתירות הפנימיות שאפיינו אותו. נושא אחרון זה שזור לאורך כל הגותו של אונא, והוא מתבטא במתח האימננטי בין קוטבי הגותו – פשטות לעומת מורכבות, השתרשות לעומת תלישות ועוד.

תפיסת הלאומיות של אונא ויחסה לדת היא אחד הנושאים המרתקים בספר. אונא, שחרד כמו ליבוביץ וגולדמן מהפיכת הלאומיות ללאומנות דורסת, הציע – בניגוד לליבוביץ, שתמך במודל ממדר ומפריד – מודל מרסן הנשען על הקשר בין הפן הלאומי לדתי. כך מציין בן אדמון: ליבוביץ מבכר את האסטרטגיה של הפרדה בין דת למדינה, ואילו אונא בוחר באסטרטגיה של איחוד ביניהן. בבסיס הבדל זה עומדת תפיסה שונה של הדת. לדעת אונא, הדת והפרקטיקה הדתית מעצבות אישיות המסוגלת לעמוד בפני פיתוי העוצמה של הלאומנות, ומשום כך הוא צידד באיחוד הדת והמדינה. [...] ואילו אצל ליבוביץ, דרישת ההפרדה מקורה ברצון למנוע ערבוב בין הדת לבין הלאומיות ולשמור על כבוד הדת מפני חילול וזלזול אפשרי. אין הפרקטיקה הדתית אמצעי להשגת מטרות כלשהן, אפילו לא מטרות חברתיות, אלא היא כל כולה ביטוי של עבודת ה'. [...] על פי תפיסת אונא, לעומת זאת, הדת היא עיקרון מרסן הפועל מן הפנים, מתוך המסגרות הלא־דתיות, והיא חיונית לתקינותן (עמ' 23).

כמה מעורר השראה לקרוא את דברי אונא על הלאומיות המרוסנת בכוחה של הדת, ועם זאת כמה נאיביות יש בטענה זו נוכח השינויים שהתרחשו באופייה של הדת היהודית בקרב חוגים לאומניים קיצוניים בימינו. הנה דבריו:

נראה לי שעצם הקשר הקיים בין הצד הלאומי של מציאותנו לבין הצד הדתי, צריך להתבטא בתוכנה המעשי והאנושי של לאומיותנו ובכיוונה. דת יהודית מתגשמת במצוות שבין אדם לחברו ובמצוות שבין אדם למקום. המצוות באות, כידוע, לצרף בהן את הבריות, לקבוע יחסי בני־אדם וסדרי חברה מתוקנים. לא יתכן שלאומיות הקשורה עם תפיסה כזאת של האדם וחובותיו, תהיה שוביניסטית או מוסרית או תתבסס על הערצת הכח והגבורה הפיסית. אינני יכול לתאר לעצמי ששתי תפיסות מנוגדות כאלה יוכלו לדור בכפיפה אחת. לאומיות יהודית צומחת מאותה קרקע ממנה צמחו המצוות. מידתה באה לה מאותו הכוח, הקורא לאדם לרסן את יצריו ולתקן את מעשיו. [...] וגם בשעות בהן נדרשים מאיתנו גבורה ועוז־רוח, ואנו נתבעים להראות כח פיסית ועמידה איתנה, עלינו לזכור זאת היטב (שם; ההדגשה שלי).

אונא, שהאמין שהדת תוכל לרסן את הלאומיות ולהגן עליה מפני הלאומנות, לא העלה על דעתו כמובן דת הנותנת הכשר למעשים אנטי־מוסריים כפי שאנו רואים לעתים בימים אלו בחוגים דתיים לאומיים קיצוניים.

בהקשר זה מעניינת ביקורתו של פנחס שיפמן על ליבוביץ. לטענתו, מהלך ההפרדה החדה שביצע ליבוביץ בין הדת ללאומיות ובין הדת למוסר פעל בסופו של דבר נגד תורת המוסרית שלו עצמו והביא לעיצוב דת שאין בה בלמים מוסריים:

אף שליבוביץ עצמו משתמש בשיקולים מוסריים בשאלות הלכתיות [...] ממשיכה המסקנה הפשטנית והנחרצת להופיע בעקביות בכתביו: מכיוון שהמוסר הוא קטגוריה אתאיסטית, אדם דתי איננו יכול להתחשב בשיקולים מוסריים העלולים לשבש את מה שמתחייב משמירה קפדנית על תורה ומצוות. לטענתי, בכך תרם ליבוביץ את חלקו הצנוע לתופעה שלילית ביותר מבחינה נפשית וחינוכית, דהיינו

התנערותה של התודעה הדתית, בעיני הציבור ובעיני הנוער, משיקולים מוסריים, ורפיון המעצורים המוסריים בפעולות המקבלות תוקף של חובות דתיות.¹

תפיסת הדת המיוחדת של ליבוויץ, המדגישה רק את עבודת ה' "לשמה", בניגוד לתפיסת אונא, הרואה בדת גם מכשיר חינוכי לעיצוב אדם בעל יכולת שליטה בדחפיו, הביאה את ליבוויץ, לדעת שיפמן, "להגבהתה של המחיצה המלאכותית שהקים בין דת למוסר, ולהפקעתם של שיקולים מוסריים מן התודעה הדתית. דת ומוסר נעשו זרים זה לזה ועוינים זה את זה."²

דומה שדווקא בימים אלו, שבהם אנו רואים את גידולי הפרא של תפיסות לאומניות ולאומניות דתיות, עמדתו המורכבת של אונא עשויה להציב אתגר מעורר מחשבה: איך לשמר את תפקידה המרסן והמגביל של הדת בתוך לאומיות המבקשת לצמוח באופן פתולוגי עד כדי הפיכתה, כדבריו, ללאומנות "שוביניסטית אמוסרית" המתבססת "על הערצת הכח והגבורה הפיסית" (עמ' 23).

הנושא השני שאעמוד עליו נובע מתפיסת הלאומיות של אונא, והוא יחסו למאבק המזוין ולמקומה של המלחמה בחיי החלוצים. כאמור, אונא סבר שדווקא הלאומיות המרוסנת על ידי ההלכה היהודית תשמור עליה מלהפוך ללאומנות. לפיכך, הלאומיות החילונית צפויה לדעתו להסתאב ולהגיע למיליטריזם פרוע. בעיניי זה מרתק ויכוחו עם יצחק טבנקין, איש תנועת העבודה. לקוראים מתגלה היפוך תפקידים מעניין. בניגוד למה שהיינו מצפים לנוכח חילוקי הדעות המוכרים לנו כיום בין השמאל הציוני לציונות הדתית בנושא הסכסוך הישראלי-פלסטיני, אונא אוהז בעמדת השמאל המתון וטבנקין אוהז בעמדה "נצית". בן אדמון סוחף את קוראיו למסע מרתק בעקבות פולמוס אונא וטבנקין (עמ' 32-41) ומערער בכך על מוסכמות שחדרו לא מכבר לעולמנו.

טבנקין קורא לחינוך הנוער למלחמה: "החינוך ברוח מיליטריזציה [...] צריך להתחיל מהגן [...] ואפילו מבית תינוקות. [...] דמותו של שאול, של דוד, דמויות מהתנ"ך מחנכות לסגולות מלחמה, לגבורה, להערכתה, לחברות בקרב" (עמ' 32). כמעט היינו יכולים לייחס טקסט זה לרבני המכינות הקדם-צבאיות ברוח הדתיות הלאומית. מנגד, אונא טוען שיש לבחון היטב חלופות אחרות לפני הכניסה ללוחמה ושיש לחנך לא רק לאהבת המולדת ולהגנה עליה אלא גם להכרה בעולמם של שכנינו: "צריך להכיר את השני [...] צריך ללמוד את השפה על בוריה [...] הרבה פעמים נח לא להבין מלהבין" (עמ' 35). כך גם בהמשך, בדברו על החינוך ל"מולדת": "חשובה אהבת המולדת והשתרשותו של האדם בתוכה. יחד עם זה יש להעמיד לפני הילד את מולדתו לאור הפרובלמטיקה המיוחדת שלה. הילד צריך לדעת שארץ ישראל היא מולדת לשני עמים. הוא צריך להבין את העם השכן הקשור גם הוא למולדתו ולא לראות בו אויב ומתחרה" (עמ' 35).³

דומה שאונא צפה את העתיד להתפתח בחלק מחוגי הציונות הדתית הלאומית, והוא הקדים תרופה למכה וטען שאכן אפשר ללמוד מהתורה דברים שונים, "אפילו את החיוב לטרור" (עמ' 37), אולם

¹ פנחס שיפמן, שפה אחת ודברים אחדים: עיונים במשפט, הלכה וחברה, ירושלים: כתר, תשע"ב, עמ' 47-48. ההדגשה שלי.

² שם, עמ' 49.

³ בהקשר זה מן הראוי להצביע על ספרו של אלי הולצר, חרב פיפיות בידם: אקטיביזם צבאי בהגותה של הציונות הדתית (ירושלים: מכון הרטמן, תשס"ט), הדין בהרחבה בשינוי שחל במחשבת הציונות הדתית באשר למקומה של הכוחניות הלוחמנית. פולמוס טבנקין-אונא מאשש את טענתו.

עלינו לאמץ את "עקרון ההומניזם היהודי" (שם), לפתח "עמדה תרבותית המבוססת על ערכים מוסריים ותרבותיים כלליים, היוצרים יחס לעולם ולאנושות" ולבססה על "הנלמד מתורתנו" (שם). עוד הוסיף ואמר: "יש צורך בהדגשה על המילה 'הומניזם' ולא מספיק לומר 'על-פי התורה', כי מן התורה אפשר ללמוד דברים שונים. [...] המילה 'הומניזם' באה לפרש ולברר על איזה ערכים, מבין הערכים הרבים המצויים בספרותנו, אנו שואפים לבסס את החינוך" (שם). מרשים לגלות עד כמה היה אונא מודע לצורך בבחירה מתוך שלל המקורות היהודיים ועד כמה היה ער לסכנה שבהסתמכות על מקורות המסורת היהודית ללא הבחנה וללא שיקול דעת. הוא לא חשש להפעיל את המסנת המוסרית בבואו לדבר על הנלמד מהתורה, ולא שחרר את המאמין מעבודת פרשנות הנשענת על ערכי המוסר הכללי.

לבסוף, ברצוני לעמוד על אחד ממאפייני הגותו של אונא העובר כחוט השני בספרו של בן אדמון. כוונתי לאישיותו של אונא, הארוגה בין המתחים האימנטיים שבתוכם חי ושבתוכם התעצבה זהותו. בראש ובראשונה דומה שיש כאן מבנה אישיות של אדם החי בעולם של לבטים פנימיים, אולי אפילו פרדוקסים – בניגוד לליבוץ, למשל, שהיה בעל אישיות של הכול או לא כלום, של אורא. באחת מהרצאותיו האחרונות ציין גולדמן שתפיסת המידור שליבוץ הטיף לה אינה מתיישרת עם העובדה שתרכיביות משפיעות זו על זו. זאת ועוד, גולדמן טען שהאדם, החי בכמה מעגלי הקשר שונים (המעגל המקצועי-דיסציפלינרי, המעגל האידיאולוגי, המעגל האמוני וכו'), מתאם במודע או שלא במודע בין עולמותיו השונים באופן שהאחד משפיע על השני: "תרבויות אינן מערכות סגורות הרמטית. תרבות אחת מופרית מהשנייה [...] רק הודות לפתיחות יחסית של תרבויות זו בפני זו, פתיחות בגוון הפנימי של כל אחת מהן, מתאפשרת אישיות רבת-תרבותית קוהרנטית"⁴.

ואכן, אונא נע בין ערכים ומחויבויות מנוגדים. הוא גדל בגרמניה, בבית שבו שרתה רוח יהודית-גרמנית מבית מדרשו של הרש"ר הירש; בית אשר בו, לצד ההקפדה במצוות, הייתה פתיחות רבה לתרבות הכללית. אונא, שבבגרותו הצטרף לחווה ציונית חקלאית, למד חקלאות בברלין ובמקביל השתתף בשיעורי בית המדרש הגבוה לרבנים על שם הילדסהיימר. אחר כך הצטרף להכשרה ברודגס והיה למנהל החווה, ולאחר מכן (ב-1927) עלה ארצה. כבר בשלב זה היה מודע לשתית התנועות המנוגדות המבטאות את הווייתו ואת הוויית חבריו החלוצים הדתיים. בזיכרונותיו ניכרת הבנתו שהוא חלק מתנועה חדשנית: "אנחנו דור ראשונים" (עמ' 262), ולצדה בולטת מחויבותו לשמור על שלשלת הדורות שלא תינתק. אונא היה איש רוח ואיש מעשה. פעיל פוליטי שמילא תפקידים ציבוריים חשובים ועם זאת חבר קיבוץ ש"ההסתפקות במועט ומוסר העבודה מילאו את כל הווייתו" (עמ' 263). הוא היה איש עקרוני, אך לא פעם הגמיש את עקרונותיו למען שמירה על אחדות במפלגות הדתיות או למען מימוש רעיון בשדה המציאות. גם הזהות היהודית, על פי תפיסתו, נמתחת בין שני קטבים:

מצד אחד, חתירה לפשטות קיומית נטולת רומנטיזציה הבאה לידי ביטוי באורחות חיים מרוסנים ובאימוץ קווים סוציאליים של צדק חברתי ושוויון. חתירה זו דורשת חינוך עצמי משום שפשטות, ככל צורת חיים אחרת, אינה טבעית ונקנית במאמץ

⁴ אליעזר גולדמן, מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה, בעריכת דני סטמן ואבי שגיא, ירושלים ועין צורים: מאגנס, תשנ"ז, עמ' 299.

נפשי מתמיד ובטיפוח תודעת הסופיות האנושית [...] מצד אחר, הזהות היהודית מצויה תחת צו קטגורי לפיתוח האוטונומיה האנושית, להפעלה מתמדת של החוש הביקורתי, למחויבות לבחון כל מצב לאור דרישות המוסר; לשון אחר היא נקראת לאחריות ולקיום בצל המורכבות. [...] גם אם אין סתירה אינטלקטואלית, יש כאן מתח קיומי המיתרגם למאמץ בלתי־פוסק להשכין שלום בין שני הקטבים. [...] זהות זו מציינת במובהק את עמדתו הקיומית של "הצופה המעורב". מי שאינו מנסה לחמוק מחובותיו בתחום אחד על חשבון חובותיו בתחום אחר (עמ' 255–256).

המתח קיומי מאפיין לדעת אונא את החיים בקיבוץ הדתי. בן אדמון מראה זאת בהרחבה בספרו בנתחו פרשיות שונות שבהן היה אונא מעורב. הרצון לאחוז בשני הקצוות – המרום והארצי, השותף והביקורתי וכיוצא באלו – לא היה מס שפתיים בעבור אונא וחבריו, אלא צורת חיים שתפיסותיה ההגותיות ארוגות בה.

אולם דרישה מורכבת זו – שבעיני משה אונא ואליעזר גולדמן, מראשי ההוגים של תנועת הקיבוץ הדתי, הייתה הבסיס לפיתוח התודעה הדתית החדשה – לא עמדה במבחן המציאות. אונא עצמו הצביע על "כשל מערכתי המובנה במסגרת הקיבוצית והמונע מן האדם לבצע את המהפכה הדתית המיוחלת" (עמ' 258). ברבות הימים התברר שדווקא האחריות הקולקטיבית למילוי צורכי הדת ציננה את התלהבותו של הפרט והסירה ממנו את האחריות האישית לעולמו הרוחני והדתי. המסגרת גברה על הלהט אשר לו קיוו מייסדי הקיבוץ הדתי. אונא הבין שסיפוק צורכי הדת של חברי הקיבוץ, לצד סיפוק הצרכים החומריים שלהם, מטשטש את הערנות הרוחנית, ולכן קרא לשיבה אל הפרט בחיים הדתיים.

כמי שנולדה במחוזות הקיבוץ הדתי אני יכולה להוסיף את עדותי האישית לזעקתם של אונא וגולדמן ולהעיד שהם אכן צדקו בתיאור הפער בין מה שקיוו לו לבין מה שהושג בפועל. הסדרת חיי הדת באופן ממוסד, כמו הסדרת חיי החומר, ואולי גם המאמץ האדיר שהושקע בקיום הפיזי, פגמו ביצירתיות וביקורתיות בתחומי הרוח והצמיחו דתיות טכנית פורמלית. "הלמותו החזקה של דופק הרוחניות הדתית" ו"ההתחדשות הדתית", כפי שניסח זאת אונא (עמ' 259), לא הגיעו לציבור הציוני־דתי בארץ מכיוונה של הקהילה הקיבוצית, כפי שייחלו מייסדיה; היצירתיות הדתית הגיעה דווקא מכיוונן של קהילות שמחוץ לקיבוץ הדתי – כמו חוגי מרכז הרב וצאצאיהם, תנועות נשים שדגלו בפמיניזם דתי, תנועות ניאור־חסידיות ושאר רוחות חדשות המנשבות בציבור זה. הקיבוץ הדתי, לצערי הרב, הפך ממוביל תפיסות דתיות חדשות לאדיש או לנגרר (במקרה הטוב) אחר קולות חדשניים, ראויים יותר או פחות, שצמחו מחוץ לו.

האם זה גורלה של כל תנועת התיישבות אידיאולוגית? האם טעו אונא וחבריו בציפיותיהם הגבוהות מהחברה האנושית – או שמא הזרעים שנבטו אי שם בין רודגס לעמק בית שאן עוד ינבטו באופן לא צפוי ויפתיעו בפריחתם גם את הביקורתיים ביותר שבינינו?

על כך לא ניתן ספרו של בן אדמון מענה, אבל הוא מביא את כל מי שקורא בו – מי שצמח בקהילות הציונות הדתית והקיבוץ הדתי ומי שמשקיף על תנועות אלו מבחוץ – לחוויה של חשבון נפש וביקורתיות עצמית שעליה יש להודות ולברך בכל פה.