

הדתה בישראל

רז סקר ברזילי

הקדמה

בשנים האחרונות נראה שהמילה הדתה, שנטבעה רשמית על ידי האקדמיה ללשון העברית ב-2010, השתלטה על השיח הציבורי (Peri, 2012), והיא שגורה בשיחות סלון, בטורים בעיתונות, בתוכניות סאטירה ובכתבות מגזין בחדשות. היא צצה שוב ושוב בוויכוחים המערבים סוגיות של הדרת נשים, התבטאויות של רבנים, תוכניות חינוך חדשות, מלחמות על כדורגל או על עבודות רכבת בשבת, גיוס אברכים ועוד. באופן מסורתי נתפסו אירועים אלו תחילה כחלק מהמאבק המוכר בין חילונים לדתיים בישראל, הנוגע בעיקרו לסוגיות ה'סטטוס קוו', והמוסדר לרוב בהסכמי פשרה. יחד עם זאת, התפתחויות שונות, הנוגעות לסוכנים המרכזיים המובילים את השינויים (הציונות הדתית והפוליטיקאים החילוניים מימין), לזירות (כלל המרחב הציבורי) ולאסטרטגיות הפעולה (שינוי הגמוני כולל), מרמזות על שינויים עמוקים ורחבים יותר בתפקידה ובמעמדה של הדת היהודית בישראל, שינויים שלהם השפעות מרחיקות לכת על דמותה ועתידה של המדינה.

כשמדברים בישראל על הדתה מתייחסים לשתי תופעות נפרדות לכאורה, אך קשורות למעשה זו בזו. הראשונה, שממנה עולה כי רבים בקרב היהודים בישראל, בעיקר הדתיים, הופכים להיות דתיים יותר (דו"ח הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה מספר 10, 2015-2016; דו"ח מכון גוטמן, 2009, 2011). תופעה זו באה לידי ביטוי בעלייה ביחס החיובי שחשים פרטים מקבוצות שונות באוכלוסייה היהודית כלפי הדת וכלפי שילוב יזום או פסיבי של תכנים דתיים בעיצוב זהותם ובאורחות חייהם. כמו כן, נצפית עלייה במספר האנשים המגדירים עצמם כמי שמידת דתיותם היום גבוהה מזו שבעבר (דו"ח מכון גוטמן, 2009, 2011).

התופעה השנייה מצביעה על כך שבאופנים מסוימים הופך המרחב

הציבורי לדתי יותר. בהיבט זה, תהליך ההדתה מבטא שינוי מהותי ועמוק, הנוגע לאופייה ולזהותה של החברה בישראל, והוא כולל, כפי שתיאר זאת קימרלינג (2001), מגוון רחב של תופעות המעידות על התגברות הרכיב הדתי בחיים הציבוריים. בתהליך זה מתגברת הדומיננטיות של הערכים והתרבות הדתיים בעיצוב הפרספקטיבה שדרכה מתנהל הסדר החברתי-פוליטי, והיא מתבטאת בהשפעה על קביעתם של הנורמות, האמונות, השפה, דפוסי ההתנהגות, החוקים והמדיניות של החברה והמדינה. הדת, בתמיכה ובהנעה של ההנהגה הפוליטית, הופכת להיות מקור מרכזי יותר מבעבר לניסוח מחודש של הזהות הלאומית, של מרכיביה היהודיים והדמוקרטיים ושל היחס ביניהם, כמו גם של מקורות הלגיטימציה שלה ושל הנרטיב הקולקטיבי הנוגע לעברה של הקהילה הפוליטית ולדמיון עתידה, ומתחזקת כבסיס לסולידריות ולקונצנזוס המאחדים אותה.

במסקנותיה מדו"ח מכון גוטמן ב-2011, כותבת תמר הרמן (Herman, 2012) כי מן הדו"ח עולה שהיהדות משמשת דבק חברתי חזק מאוד בחברה הישראלית היום, המחבר יהודים חילונים עם אורתודוקסים, מסורתיים וחרדים. לטענתה, היהדות מהווה דבק כה חזק, עד שייתכן כי הביס את הישראליות כמרכז הכובד של הזהות הקולקטיבית. רוב גדול מקרב מי שמגדירים עצמם לא-חילונים (מסורתיים, אורתודוקסים וחרדים) מגדירים את הזהות היהודית כזהותם המרכזית, כך גם 31% מהחילונים שאינם אנטי-דתיים ו-14% מהחילונים האנטי-דתיים.

השינויים במיקום, בתפקיד ובדומיננטיות של הדת במדינת הלאום המודרנית, אינם תהליך ייחודי לישראל. החל משנות השישים והשבעים של המאה ה-20 לא ניתן להתעלם מהכוח ומהחיוניות של תופעות דתיות, ישנות וחדשות, שבצבצו וצמחו ברחבי העולם כולו, גם במדינות אירופאיות ודרום-אמריקאיות שנחשבו מודרניות (שנהב, 2008). ההתפתחויות השונות במדינות הללו שיבשו שוב ושוב את הטרמינולוגיה והקטגוריזציה של דת, השתתפות דתית, אמונה, מודרניזציה וחילון, ואת אופי הקשר המקובל ביניהן, אשר נשען ברובו על תזת החילון, המניחה כי נרטיב הקדמה והערכים של העת המודרנית מערבים בהכרח תהליכי חילון (Calhoun, Juergensmeyer, & Van Antwerpen, 2011).

תופעות אלו אתגרו את ההבנות הקיימות על האופנים שבהם המושגים חילוניות ודת מתפקדים בחיים הציבוריים, והובילו למודעות הולכת וגוברת לתפקיד הבולט שהדת עושה ממלאת בדינמיקות התרבותיות, החברתיות והפוליטיות, גם אם באופנים שונים מאשר בעבר (שנהב, 2008; Casanova, 2003). חוקרים של התופעה, בהם קזנובה (Casanova 1994, 2006), הברמס (Habermas, 2010) ואחרים, הסבירו את הפריחה מחדש של הדת בספירה הציבורית במושגים של כישלון האידיאולוגיות החילוניות, דוגמת הלאומיות, הליברליזם והסוציאליזם, לספק יסודות נורמטיביים ורגשיים לזהות ולפעולה קולקטיביות, וכן כישלון הגישות המדעיות, כגון רציונליזם, פוזיטיביזם ואינדיבידואליזם מתודולוגי, לספק הבנה משמעותית של המציאות (Mautner, 2016). אחרים תלו את הסיבה לתופעה בתגובה לתהליכים שחוות מדינות הלאום המודרניות בעשורים האחרונים, כמו למשל, הגירה, התרחבותה של המערכת הכלכלית הבין-לאומית, רידת כוחו של הממסד הדתי לאחר מלחמות העולם ועוד. מרביתם של הסברים

אלו, מקורם בדמוקרטיית הליברליות הנוצריות באירופה, ויש להם כוח הסברי חשוב גם במקרה הישראלי.

יחד עם זאת, בכל הנוגע לישראל, חשוב לתת את הדעת גם לנסיבות הייחודיות לה, לפניה משולשי הצלעות של היהדות כדת-אתנית-לאום, לתפקידה המרכזי בגיבוש ובעיצוב הציונות, לחולשתה של החילוניות היהודית, ובעיקר להיותה מעורבת בסכסוך אלים ומתמשך עם הפלסטינים. ידגר (Yadgar, 2012), למשל, מציע כי בירור הגורמים לתהליכי ההדתה בישראל אינו יכול להתעלם מכך שלהזדהות כיהודי-ישראלי, בעיקר מול הזדהות כערבי-לא יהודי, יש השלכות חיוביות מאוד עבור הפרט החי ופועל במדינה המגדירה את זהותה כיהודית, או מכך שהקונפליקט האלים בין ישראל והפלסטינים, שמרבית היהודים רואים בו מאבק בין יהודים ללא-יהודים (בגרסאות מסוימות אף ביטוי של אנטישמיות), כופה במידה רבה על הצד הישראלי הזדהות יהודית.

נייר זה מקדם שלוש טענות:

האחת, כי בשלושת העשורים האחרונים הדת היהודית תופסת תפקיד מרכזי יותר בעיצוב הסדר החברתי בישראל, דבר הבא לידי ביטוי בהתרחבות השפעתם של ערכים ותרבות דתיים על כלל המרחבים הציבוריים (הצבא, מערכת החינוך, הכנסת, התקשורת, האומנות וכן הלאה), ובעיצוב מחודש של הזהות הקולקטיבית היהודית-לאומית, כך שהדת הופכת דומיננטית יותר מבעבר גם ביחס למרכיבים אחרים של ההיבט היהודי וגם ביחס להיבט הדמוקרטי.

השנייה, כי לצד גורמים אוניברסאליים כלכליים וחברתיים, גורם מרכזי לתהליך ההדתה בישראל נוגע לנסיבות הפרטיקולריות שבהן היא פועלת, והוא משבר לגיטימציה הנובע מהשינויים הגיאוגרפיים והדמוגרפיים מרחיקי הלכת בעקבות מלחמת 67. אלו העצימו שתי דילמות מוסריות ופוליטיות שמולן התמודדה הציונות מראשיתה – המתח הפנימי בין המחויבות לערכים יהודיים ודמוקרטיים, שהתעצם בעקבות העמקת השליטה הישראלית בשטחים הכבושים, והגדרת גבולות הקולקטיב, שעם ההתיישבות הנרחבת של יהודים ישראלים בשטחים והימנעות מסיפוחם באופן רשמי, לא יכולה הייתה להתבסס עוד על גבולות האזרחות (רם, 2005). תהליכי ההדתה מצליחים לתת מענה מוצלח יחסית לשתי הדילמות הללו, ובכך הם פותרים באופן חלקי ולטווח הקצר את משבר הלגיטימציה.

הטענה השלישית היא, כי לצד הצלחותיו בטווח הקצר, לתהליך זה יש השפעות ארוכות טווח שליליות מכריעות לגבי יכולתה של ישראל להיות יהודית ודמוקרטית, ולאפשרותה לשמור על סולידריות יהודית פנימית ועל לגיטימציה בין-לאומית, ומכאן גם על יכולתה להמשיך להתקיים כמדינה משגשגת, מתפתחת ויציבה.

דת, חילון והדתה בישראל

הדת היהודית טבועה באופן בלתי נפרד בלאומיות הציונית מראשיתה, והיא אבן יסוד בסדר החברתי-הפוליטי שהתפתח בישראל. אומנם רוב מבשריה ובוניה של התנועה הלאומית היהודית כרעיון וכתנועה פוליטית וחברתית היו אנשים חילוניים, שכן רק ככאלה יכולים היו לחשוב במושגי לאומיות מודרנית דוגמת אקטיביזם פוליטי ושחרור עצמי לאומי, אך כתנועה שדגלה באחדות העם היהודי וברציפותו ההיסטורית, טענה לזיקתו הדתית לטריטוריה מסוימת ותבעה את הזכות לייצגו ולדבר בשמו, לא יכולה הייתה הציונות לתמוך בגישה שהייתה מביאה לפילוג בקרב היהודים ולניתוקם המוחלט מהדת ומהתרבות ההיסטורית שלהם (ליבמן ודון יחיא, 1984).

המשימות המרכזיות שעמדו בפני הציונות – הבנייתה של היהדות מדת לתנועה לאומית מודרנית, וכן גיוס וריכוז אופטימלי של יהודים שאין להם מן המשותף פרט לדתם במסגרת טריטוריאלית שיהיה ניתן להקים בה ישות פוליטית עצמאית – חייבו אותה לרתום את הדת היהודית לטובת המשימה הלאומית (קימרלינג, 1994). ההנהגה נדרשה לסמלי היהדות על מנת לבטא את הקשר שבין היהדות, העם היהודי וארץ ישראל, ולאור תפקידה המרכזי של הדת בהיסטוריה ובתרבות היהודית, היה כמעט בלתי אפשרי למצוא סממן יהודי שאינו טעון במשמעות דתית (שוהם, 2014; ליבמן ודון יחיא, 1984). במאמץ להקמת מדינת לאום מודרנית עברה הדת לאורך השנים פוליטיזציה, וזוקקו ממנה מוטיבים לאומיים רבים, עד שנתכונן בישראל סדר חברתי הכולל בתוכו מערכת לאומית-דתית ומערכת ליברלית-חילונית יחד (קימרלינג, 1998), מה שנהוג לכנות נוסחה 'יהודית ודמוקרטית'.

גם ביטוייה של החילוניות בישראל מורכבים. לחילוניות היהודית בישראל ולמגעיה עם הדת ישנם מאפיינים ייחודיים המקשים על היכולת שלה, יותר מתפיסות חילוניות אחרות, להשתחרר משורשיה הדתיים, מהדומיננטיות של הדת בתוכה ומהאופנים שבהם היא שזורה בה, ומכאן, לנסח עצמה כזהות משמעותית העומדת בפני הפרטים והחברה (פישר, 2015). העובדה שבניגוד לדתות אוניברסאליות אחרות שימשה הדת היהודית גורם מאחד של העם היהודי לאורך כל שנות הגלות, ולא אתגרה את רעיון הלאום באופן מהותי או הציבה מחסומים בין חלקיו, יצרה תשתית אידיאולוגית שבה המעשה הלאומי החילוני שזור עמוקות בתוך המסגרת התיאולוגית הדתית, המהווה בסיס כלל-יהודי משותף (בן ישראל, 2004).

המבנה הגיאופוליטי המסוים של ישראל מוסיף גם הוא לייחודיות של החילוניות הישראלית. כמעט שבעים שנות קונפליקט ישראל-ערבי והפנמת תחושות של איום קיומי יצרו תפיסה עצמית ישראלית המערבת לעיתים בין תופעות אנטי-ישראליות לתופעות אנטישמיות. תפיסה זו צובעת את החילוניות בצבעים דתיים ואתניים חזקים במיוחד, המושפעים ומתחזקים לאור מה שנתפס כאיומים על ישראל (פישר, 2015). הקונפליקט עם עמי האזור והכיבוש הישראלי המתמשך של הגדה המערבית תרמו אף הם למציאות שבה השיח הציבורי המרכזי הוא שיח פוליטי ביטחוני-לאומי, שמשאיר מקום מועט מדי לדיון מעמיק במשמעות החילוניות והדתיות

בישראל. בעקבות זאת, המשמעויות הפילוסופיות, הפוליטיות והאתיות של החילונית הישראלית נבחנות בשיח הציבורי בדרך כלל רק סביב התלקחות מסרים חברתיים ותרבותיים שונים היוצרים דינמיקה של ביצור עמדות (שם).

לא מפתיעה, אם כן, טענתו של ליבמן (1997), שלפיה חילונית אוניברסאלית – אשר מאופיינת בגישה שוללת באופן מקיף וגורף כלפי המסורת הדתית וערכיה, ותופסת את המסורת בכללותה כמנוגדת למערכת הערכים הליברלית-הדמוקרטית – כמעט ואינה מתקיימת בישראל. אידיאולוגיה כזו – מנוסחת, שיטתית ומודעת של חילונית אוניברסאלית – מאפיינת רק מייעוט זעיר מקרב האליטה התרבותית, התקשורתית והאקדמית בישראל. לעומתה, החילונית היהודית הרווחת, טוען ליבמן, מאופיינת בתפיסת הדת וערכיה כחלק מהמורשת ההיסטורית והתרבותית (שם). חילוניתה של גישה זו מתבטאת בתפיסה הרואה את הפרט והחברה חופשיים לעצב את חייהם באמצעות ברירה ובחירה של אלמנטים מתוך המסורת המתאימים להם, והענקת פרשנויות חדשות, מודרניות וחילוניות לערכיה השונים. שכוחה בהקשר זה היא הבחירה לשלול את ההיבטים ההלכתיים המחייבים של הדת היהודית, בעיקר בגילוייהם האורתודוקסיים, לצד אימוץ רחב ודינאמי של ערכים ואלמנטים תרבותיים (שם).

לצד זאת, אי-אפשר להתעלם גם מתהליכי חילון בולטים המתרחשים בישראל בשנים האחרונות. מרכזי הקניות הפתוחים בשבת, חנויות ומסעדות המוכרות בשר לא כשר, ואפילו מצעדי הגאווה המתקיימים בעוד ועוד ערים מצביעים על שינויים ניכרים בדפוסי החיים בישראל. זאת, לצד התרחבות מסוימת במאבק נגד הממסד הדתי, בעיקר במונופול האורתודוקסי בעניין דיני האישות והפְּשרות, ומאבקים לקידום תחבורה ציבורית בשבת, שזוכים לתמיכה רחבה יחסית בציבור. מאבקים אלה, אף שכמעט אינם משיגים הצלחה משמעותית בזירה הפוליטית הפורמלית בדרך של חקיקה או שינוי מדיניות, מייצרים למעשה אלטרנטיבות אזרחיות לבחירות אישיות המעצבות מחדש את המרחב הציבורי (דו"ח מכון גוטמן, 2011; בן פורת, 2016). כך למשל, הפעלת מערך הסעות חינוכי בסופי השבוע על ידי הרשויות העירוניות בגוש דן, שהחל בנובמבר 2019.

אחד המחקרים הבולטים והמקיפים שעוסקים בחילון בישראל הוא ספרו של גיא בן פורת, "הלכה למעשה: חילונו של המרחב הציבורי בישראל" (2016). בן פורת מבקש לדון בחילון בישראל מחוץ להקשרו האידיאולוגי והפוליטי המוכר, ולמקם אותו בתהליכים כלכליים, דמוגרפיים ותרבותיים של הגירה ושל חברת הצריכה. מהלך כזה, לטענתו, מאפשר לזהות ולהבין טוב יותר את תהליכי החילון בישראל, אשר אומנם ניכרים לעין, אך נדמה שאינם כרוכים בירידת כוחה הממסדי של הדת, במאבקים חילוניים משמעותיים, או אף בהגדרתם של האנשים את עצמם כחילוניים. במובן הזה מצביע בן פורת על אופייה הייחודי של החילונית בישראל, שבעיקרה, כפי שהוזכר, אינה מופיעה כאידיאולוגיה ליברלית של חופש ושוויון, אלא כתהליך הנגזר משינויים כלכליים ודמוגרפיים הנוגעים למעשה היום-יומי, ומתבטאים בזירות שאינן בהכרח הזירה הפוליטית (אם כי הם בוודאי פוליטיים).

הדיון של בן פורת (2016) מדגיש את חולשתה של החילונית היהודית כזהות, כאידיאולוגיה וככוח פוליטי, אך גם מלמד כיצד חילון יכול להתפתח גם כאשר המדינה והחברה שומרות על זיקה לדת ולמוסדותיה. בן פורת מדגיש את החילון כתהליך רב-ממדי שיש למדוד אותו בשינויים של זהויות, אמונות, ערכים ופרקטיקות, אשר לעיתים קרובות אינם עקביים. יחד עם זאת, ההצלחה של המאבקים החילוניים, שעיקרה ביצירת אלטרנטיבות לא ממוסדות, וכישלונם הצורם מול מערכת פוליטית חסומה לשינוי, אופיים של המאבקים, הנוגעים בעיקרם לתרבות הצריכה והפנאי בממד האינדיבידואלי, כל אלה מדגישים את האפשרות המוגבלת שיש לחילונית הישראלית לערער באופן מהותי על מאפייניה של הזהות ההגמונית הלאומית-היהודית או להציב אלטרנטיבה למגמות של התחזקות דתית (שם). המשמעות הרחבה היא כי ברמת המקרו החברתית, החילון של חיי היום-יום עשוי להשפיע רק מעט, אם בכלל, על מחויבות לעמדה חילונית פוליטית הדוגלת בהפרדת הדת מהמדינה או בשבירת המונופול הרבני (בן פורת ופניגר, 2015), ולענייננו – היא אינה סותרת תהליכים של הדתה הנוגעים לזהות הקולקטיבית או למרחב הציבורי.

אם כן, נייר עמדה זה מציע שלא מדובר בתהליך דיכוטומי הנוגע למאבק בין שני קטבים בחברה הישראלית – בין הפיכתה של ישראל לחילונית גמורה או לתיאוקרטיה יהודית – כי אם בתהליך הנוגע לשינויים בדומיננטיות של הדת ובמרחבים שבהם היא משפיעה על הסדר החברתי, ואף בסוכנים המקדמים שינוי זה. תהליכי ההדתה אינם מבטאים חזרה של דת שנעלמה, אלא את העצמתו של המרכיב הדתי על פני אחרים בליבה הערכית המעצבת את המרחב הציבורי ואת הזהות היהודית הקולקטיבית.

ממבט-על אפשר לסמן שלושה צמתים של שינויים פרדיגמטיים הנוגעים לתמהיל של הדת היהודית בזהות הלאומית, ובתפקיד שנודע לה בעיצוב הליבה הערכית של הקולקטיב היהודי (ליבמן ודון יחיא, 1984). ליבה זו היא סט ערכים בעל חשיבות פונדמנטלית לחברה, משום שהיא המייצרת את האינטגרציה בין כל האנשים, מעניקה להם מעגל משתף של זהות, נותנת להם שפה משותפת למסורת משותפת, ומגדירה אחדות מן ההסכמות המשותפות לכולם.

ראשית, המעבר מיישוב למדינה, מציונות סוציאליסטית-חילונית – אשר מתוך המאמץ החלוצי ושליטת הגולה התאפיינה בניסיון לחלץ את הדת היהודית תוך עימות עם המסורת, על ידי העברת הקדושה לעם ולאדם – לציונות הממלכתית, אשר בהובלת תנועת העבודה ביקשה לכוון אתוס מארגן המקדם ערכים אוניברסליים של דמוקרטיה, לאומיות, חילוניות וסוציאליזם, לצד הדגשת ערכים פרטיקולריים הנובעים מההיסטוריה ומהמורשת של העם היהודי. על פי תפיסה זו הובנה הדת כמשאב היסטורי ותרבותי רחב, שניתן לאמץ מתוכו באופן סלקטיבי את הערכים שמתאימים לצרכיה של מדינת הלאום המודרנית, ואשר מאפשרים את החיים המשותפים של הקבוצות היהודיות מבלי לסכן את עליונותה של המדינה כגוף וכסמל המרכזי למחויבות ולנאמנות (קימורלינג, 1994; ליבמן ודון יחיא, 1984). בהתאם, אפשר לסמן את הזהות הערכית הדומיננטית

כמורכבת משלוש זהויות משנה ערכיות: יהדות, ציונות ודמוקרטיה, אשר לזיקה וליחסי הגומלין ביניהן, שהתאפיינו בשילוב ובמתח גם יחד, נודעה חשיבות מכרעת בכל הנוגע למידת לכידותה ויציבותה (כהן, 2006).

המעבר הפרדיגמטי השני מתרחש לאחר מלחמת 67, כאשר הממלכתיות מתחלפת למה שליבמן ודון יחיא (1984) מכנים 'הדת האזרחית החדשה', ואילו אבולוף (Abulof, 2014) – כמעבר לשלב שבו היהדות הופכת למקור מרכזי לציונות. מערכת הערכים שנבעה מ'הדת האזרחית החדשה' הושפעה באופן ברור מקודמתה, מהדת ומהיהדות המסורתית, וחיפשה להדגיש את הנוכחות של סמלים וערכים יהודים דתיים בספרה הציבורית, ואף אפשרה חדירה רחבה וספונטנית של ערכים ומאפיינים דתיים מגוונים של דתיות לחברה בישראל. גודמן ויונה (2004) מכנים את התקופה הזו 'התקופה השנייה בישראל: שנות המהפך ושיבתו של המודחק', המאופיינת, לטענתם, בשינוי באליטה השלטת: שינוי המבטא יחס חיובי יותר כלפי המסורות היהודיות הדתיות, התחזקות המעורבות הדתית-לאומית בפוליטיקה, כניסה של מפלגות חרדיות ושל פוליטיקאים חרדים ללב ליבה של הזירה הפוליטית, הופעתם של החרדים המזרחיים החדשים (ש"ס) ושינוי דפוסי ההצבעה של האוכלוסייה המסורתית (שם).

המעבר הפרדיגמטי השלישי החל בשנת 2000, עם קריסתם של הסכמי אוסלו ופרוץ האינתיפאדה השנייה. תקופה זו מתאפיינת בהתגבשות קואליציה משותפת של פוליטיקאים מימין ומהציונות הדתית, ובהתרחבות תמיכתן של קבוצות 'חילוניות' בקרב הציבור היהודי בשילובם של סמלים וערכים יהודיים בסדר חברתי ובזהות היהודית הקולקטיבית (דו"ח מכון גוטמן, 2011). בהתאם, אנחנו עדים להאצת תהליכי ההדתה בזירות חברות מרכזיות במיינסטרים הישראלי, כגון הצבא, מערכת החינוך הממלכתית, הטלוויזיה והקולנוע, האומנות וכן הלאה.

דוגמאות לביטויים של הדתה בישראל בשלושת העשורים האחרונים

א. צבא

ההיסטוריה בחרה בנו להיות בחוד החנית של הלחימה באויב הטרוריסטי 'העזתי' אשר מחרף, מנאץ ומגדף, אלוקי מערכות ישראל. נעשה הכול בכדי לעמוד במשימה על מנת להכרית אויב ולהסיר את האיום מעם ישראל. אני נושא עיני לשמיים וקורא עמכם, 'שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד', ה', אלוקי ישראל היה נא מצליח דרכנו, אשר אנו הולכים ועומדים להילחם למען עמך ישראל כנגד אויב מנאץ שמך. עשה ויתקיים בנו מקרא שכתוב כי 'ה' אלוהיכם ההולך עמכם להילחם לכם עם אויבם ולהושיע אתכם' ונאמר אמן. (מכתבו של אל"מ עופר וינטר, מפקד חטיבת גבעתי, לחיילי החטיבה לפני מבצע צוק איתן).

להדתה בצבא ישנו היבט דמוגרפי סטטיסטי מוכר, אשר מתייחס לעלייה הניכרת במספרם של חיילים וקצינים דתיים ביחידות הקרביות ובסגל הפיקוד הגבוה (גל וליבל, 2013). כך למשל, 40% מהקצונה הצעירה ביחידות הלוחמות וכ-50% מהקדטים בוגרי בית הספר לקצינים שייכים לציונות הדתית, שיעור

גבוה בהרבה משיעורה באוכלוסייה הכללית (פלד, 2015). ההיבט המעניין יותר, טוען גל, מתייחס לתופעה מנקודת ראות אנתרופולוגית-סוציולוגית, המתמקדת בריטואלים ובהשפעה על התנהגויות של לוחמים ועל שינויים במדיניות הכוללת הרשמית והלא-רשמית של הצבא (גל וליבל, 2013).

לוי (2005) מציע שתהליך ההדתה בצבא מתבטא בשינוי תרבותי המגביר את השפעת התרבות הדתית על הצבא או חותר לתת משמעות דתית לעשייה הצבאית, ומבחין אותו מתיאוקרטיזציה, שמשמעותה מעבר מהשפעה תרבותית לעירוב של סמכות דתית בניהול הצבא. דבר זה בא לידי ביטוי, למשל, בהשפעה של רבנים על התנהלות הצבא בכל הנוגע לפריסתו במשימות שיטור ופינוי בהתנחלויות בשטחים הכבושים בתקופת ההתנתקות מעזה ולאחריה. כמו כן, בהגבלות ובשינויים הנוגעים לפקודת השירות המשותף של נשים וגברים ובהרחבת סמכויותיה של הרבנות הצבאית.

עוד מציין לוי, שבשל ממדיה ואופייה חסרי התקדים של הפעילות הצבאית בקרב אוכלוסייה אזרחית מעורבת של פלסטינים ומתנחלים, התעצם כוחה של הרבנות הצבאית בשלושה רבדים לפחות: מיסודה וחזוקה של הסמכות הרבנית כגורם מכריע במצבי התנגשות בין ציווי הצבא ובין ציווי הדת, בעיקר בנוגע להתנהלות בשבת ובחג; אי-הגבלתה של סמכותה ההלכתית של הרבנות הצבאית בשאלות שנויות במחלוקת (שירות נשים ושירת נשים); והתפתחותה, באמצעות הרבנות, של מערכת אתיקה צבאית דתית, מקבילה לזו הרשמית, שביקשה להכפיף את דיני המלחמה לעקרונות של 'מלחמת מצווה', ושללה את תפקיד המשפט הבין-לאומי בניהול המלחמה (לוי, 2005).

אירועים נוספים המבטאים תהליכי השפעה של התרבות הדתית על ההתנהלות הצבאית, הם למשל, מקרים שבהם חולקו לחיילים 'ציצית כתחליף לאפוד' ו'תפילין כתחליף לקסדה'; רטוריקה דתית בקרב הפיקוד ביחס לפעילות המלחמתית, כמכתבו המפורסם של אל"מ וינטר המצוין לעיל; נוכחות של רבנים לצד מפקדים בהכנות לפעולות צבאיות ובשטחי כינוס; קיום תפילות המוניות לפני יציאה לקרב; חיזוק הרבנות הצבאית והרחבת סמכויותיה ממתן שירותים לתחומים של חינוך ומדיניות; גיבוש ופעילות משולבת של רבנים צבאיים ופיקוד גבוה להשרשת תפיסות דתיות ברוח הלחימה (ליבל, 2012; גל וליבל, 2013). פעולות אלו ואחרות, טוען ליבל, הן ביטוי לכך שהאתוס של 'צבא העם' עבר שינוי, ובתהליך של המצאת מסורת שינה את מובנו. מובן ה'עם' בביטוי נהפך במוצהר ל'עם היהודי', תוך אימוץ תפיסה לאומית-אתנית המושפעת ביותר מהאידיאולוגיה הדתית-לאומית (ליבל, 2012).

אחד המסמכים המעניינים להבנת השינויים הללו בצה"ל הוא מסמך "ייעוד וייחוד", תוכנית אסטרטגית מהפכנית להבניית זהות יהודית-ציונית של חיילי צה"ל, שכתב בוגי יעלון ב-2004, בעת שכהן כרמטכ"ל. המסמך "ייעוד וייחוד", של יעלון ביקש לנסח, בפעם הראשונה זה שנים רבות, את תעודת הזהות של הצבא הישראלי (הניסיון הקודם היה של בן גוריון, בספר בשם זה שפורסם ב-1971, שבו אוגדו מאמרים ונאומים שהתייחסו לדיוקנו של

צה"ל (לוי, 2015). במסמך של יעלון הוגדר צה"ל לראשונה בתולדות ישראל כצבא יהודי. לטענתו של לוי, יעלון הרגיש כי יש לזנוח את מנטליות סוף הסכסוך, שאפיינה את הסכמי אוסלו, ולבנות את היכולת להגיע להכרעות מהירות, תוך הכנת החברה הישראלית לחיים במאבק בצל איום מתמשך. לשם כך נדרשת לא רק תוכנית היערכות צבאית, אלא גם תוכנית זהותית-רגשית (שם).

הנחות היסוד הפותחות את המסמך מבטאות זאת היטב: "מדינת ישראל נמצאת בעיצומו של התהליך ההיסטורי שעיקרו בניית אומה מתחדשת. במשימה זו צה"ל ממלא תפקיד חשוב... צה"ל ייטיב לבצע את משימותיו אם חייליו יהיו חדורים בתחושה איתנה של זהות לאומית ויבינו את משמעות היותם חיילים בצבאה של מדינת ישראל – מדינה יהודית ודמוקרטית" (מסמך ייעוד וייחוד, אתר צה"ל; לוי, 2015). התזמון של יעלון, לטענתו של לוי, אינו מקרי. לתפיסתו של יעלון, צה"ל בסוף שנות התשעים עודנו מושפע ממורשת אוסלו, הוא ארגון מובס שחולשתו התגלתה עם נסיגתו מלבנון בשנת 2000. יחד עם האינתיפאדה השנייה ומאורעות אוקטובר סימנה תקופה זו נקודת מפנה בתפיסת הציבור היהודי והפלסטיני בישראל את הסכסוך.

יעלון, שמתמנה לרמטכ"ל ב-2002, מקדם פעילות שלראייתו אמורה לחזק את הצבא ולהגביר את המוטיבציה לשירות – חיבורו של החייל הישראלי למורשת היהודית. לטענתו של לוי (2015), פרט להבנה של הצבא שלפיה הוא נזקק לדת על מנת לייצר בסיס מוטיבציה חדש שיניע את החיילים למשימותיהם, יש ליוזמה זו שתי משמעויות נוספות: הראשונה, שהחייל הדתי הוא החייל האידיאלי בעיני הפיקוד, והשנייה, שבידי הרבנות הצבאית מצוי ארגו הכלים שהצבא נזקק לו כאשר הוא מתמודד מול מה שנראה כרפיון החברה בישראל וחלחולו של אותו רפיון לצבא (לוי, 2005; גל וליבל, 2013). בהמשך למסמך של יעלון שינתה הרבנות הצבאית בשנת 2005 את פקודת הארגון שלה, וקבעה בין עיסוקיה "טיפוח והחדרת תודעה יהודית ומורשת ישראל בקרב חיילי צה"ל". שני הרבנים הצבאיים הראשיים, תא"ל ישראל וייס, שמונה בשנת 2000, ומחליפו, תא"ל אביחי רונצקי ז"ל, שמונה ב-2006, יצרו וקידמו בהקשר זה את ענף "ערכי תורה ללחימה", המכוון לכך שבעוד שצה"ל בכללו עוסק בגיבוש תורת לחימה, הרבנות היא שתעניק ללחימה את ערכי התורה.

ב. מערכת החינוך

את תהליכי ההדחה במערכת החינוך הממלכתי אפשר לזהות בשלושה היבטים מרכזיים (פינסון, 2013). הראשון, כניסת תכנים רבים מבעבר המדגישים את הממד היהודי-הדתי כבסיס לזהות ולנרטיב הלאומיים, וצמצום הדיון בממד הדמוקרטי-אזרחי. כמו כן, מסגור מחודש של הדיון באופייה היהודי-דמוקרטי של ישראל, כך שיבליט את הממד היהודי, ולעיתים אף את קדימותו, וכן ידגיש רכיבים בממד הדמוקרטי הנוגעים להכרעת הרוב, לדמוקרטיה פרוצדורלית ומתגוננת על פני זכויות אדם

וביקורת שיפוטית. השני, שינוי בסוכנים המעבירים תכנים לימודיים בלתי-פורמליים. לצד מורים ואנשי מקצוע ניכרת כניסה הולכת וגוברת של נציגי עמותות וארגונים מהציונות הדתית למערכת החינוך הממלכתית. ולבסוף, הרחבת קהל היעד שמערכת החינוך מבקשת לפנות אליו, מתלמידים להוריהם ואף לקהילה כולה (פינסון, 2013).

תוכניות להעמקת זהות יהודית-ישראלית מוצעות מחדש עם כניסתו של כמעט כל שר או שרת חינוך חדשים (רייכל, 2014). מרביתן התבססו על עקרונותיה של ועדת שנהר, שהגישה את המלצותיה לשר החינוך אמנון רובינשטיין ב-1993, שלפיהן "יש לשלב את היהדות כתרבות לאומית פלורליסטית, המשלבת יסודות מהמסורת הדתית, זיקה לארץ ישראל על עברה, אתריה, וערכי הטבע והנוף שבה, הלשון העברית, לוח השנה העברי על חגיו ומועדיו הדתיים והלאומיים, וערכי מוסר אישי וחברתי השואבים מהמורשת היהודית, מן האתוס הציוני ומאידיאולוגיות מוסר כלל-אנושיות" (רייכל, 2014). התוכניות השונות (בהן, למשל, תוכנית "מאה המושגים" של לימור לבנת, או "תרבות ישראל" של גדעון סער אחריה) ספגו כולן ביקורת נוקבות ממומחים וממנהיגי ציבור, על היעדר האיזון בין המושגים הדתיים והלאומיים למושגים העוסקים בזהות אזרחית, על בחירת רעיונות מוטה פוליטית, ועל שימוש נרחב בטקסטים דתיים על פני מקורות אחרים (שם).

גם השר לשעבר, שי פירון, שמונה ב-2013, הכריז כבר באותה השנה על הקמת אגף להתחדשות יהודית במשרדו, שמטרתו לפתח בתי מדרש פלורליסטיים שיסייעו בהכשרת מורים ובפיתוח חינוך המשלב גוונים שונים של היהדות. מהלך מרכזי נוסף שקידם פירון היה הרפורמה בחינוך, שלפיה "הבשורה המרכזית של חזון ההתחדשות היהודית במערכת החינוך היא ראייה כוללת ואורגנית של פיתוח ועיצוב הזהות היהודית-ישראלית במערכת הלמידה הפורמלית והבלתי-פורמלית ובמרחב הציבורי לאחר שעות הלימודים" (קשתי וסקופ, "הארץ", 2014/11/12).

במסגרת תוכנית זו הציע משרד החינוך למורים נושאי לימוד ואף פעילויות לתוכנית הלימודים ולתוכניות ההעשרה השואבים מהמקורות היהודיים, דוגמת סיפורי תורה וטקסי קבלת שבת בגנים, למידת פרשת השבוע, ביקור בבתי כנסת, קריאת "שמע" בבתי ספר יסודיים וכן הלאה. כמו כן כוללת הרפורמה את הכנסתו של מקצוע חדש לבתי ספר, ששמו "תרבות יהודית ישראלית". בשלב הראשון כולל המקצוע מפגשי חוויה ולימוד של טקסטים יהודיים, שבהם משתתפים מורים, תלמידים והורים, ולאחר מכן מיושמת תוכנית לימודים מלאה בכל מוסדות החינוך הממלכתיים (קשתי וסקופ, "הארץ", 2014/11/12).

תוכנית נוספת שקידם שר החינוך פירון היא התוכנית "שבת ישראלית". לדברי משרד החינוך, "התוכנית מבקשת להתמקד בנכס הלאומי של העם היהודי – השבת", ומטרתה "חיזוק הלמידה והחוויה של סעודת השבת המסורתית, מנהיגיה וערכיה". הפרויקט הוחל בשנת 2014 בשלוש מאות בתי ספר יסודיים השייכים, בדומה להחלת המקצוע החדש, לחינוך הממלכתי בלבד, והופעל על ידי תנועת "מבראשית", אשר בין השנים 2002–2008 עמד בראשה אבי וורצמן, סגן שר החינוך מטעם "הבית היהודי" בתקופתו של

פירון (קשתי וסקופ, "הארץ", 2014/11/12).

התוכנית "שבת ישראלית" כללה אירועים המיועדים לתלמידים ולהורים, המועברים בצורה משולבת על ידי המורים ומדריכי התנועה. מגמה זו, שבה גם ההורים משולבים בתכנים החדשים, בין אם בהזמנה לנוכחות פיזית או בהצעה לפעילות ביתית עם הילדים, מאפיינת רבות מהיוזמות בשנים האחרונות. למרות שמשרד החינוך מתעקש שהתוכניות שמות דגש על יהדות פלורליסטית מגוונת, הבחירה היא כמעט תמיד בארגונים בעלי תפיסת יהדות דתית-לאומית או אורתודוקסית, ולכן, לא מתאפשר חופש בחירה בפועל, והאפשרויות העומדות בפניו בתי הספר והתלמידים מצומצמות. גם ספרי ההעשרה שניתנים לתלמידים מתרכזים כמעט כולם בסיפורים מן המקרא ומן הפולקלור הדתי, ונערכים על ידי ארגונים דתיים (שם).

בשנת 2014 לבדה, תחת כהונתו של שי פירון, לצד שלושה מיליוני שקלים שהושקעו בחיזוק לימודי דמוקרטיה, השקיע משרד החינוך לפחות 34 מיליוני שקלים בפעילות בתחום היהדות, וזאת מבלי לכלול את 80 מיליוני השקלים שהתווספו בשנה שלאחר מכן לתקציב שיועד לתכנים של תרבות יהודית, או את בנות השירות הלאומי המעבירות ללא עלות שיעורי מורשת ופעילויות לקראת שבת בגנים ובבתי הספר, וגם לא את מנהלת הזהות היהודית שבמשרד הדתות, המשתפת פעולה עם משרד החינוך בהקצאת משאבים ובהכשרות שונות.

בפריימריז שנערכו בינואר 2015 ב"בית היהודי" פורסמו הישגיו של סגן שר החינוך בתקופתו של פירון, אבי וורצמן, בהם מתן 30 מיליוני שקלים לתרבות תורנית ברחבי הארץ, 17 מיליוני שקלים למרכזים לזהות יהודית הפועלים בתוך בתי הספר הממלכתיים, 17 מיליוני שקלים לגרעינים התורניים ו-18 מיליוני שקלים למדרשות יהדות המארגנות טיולים וסמינרים. קשה לכמת ולהשוות את ההשקעה של משרד החינוך בתחום היהדות, אך במשרד ומחוצה לו העריכו בזהירות המתבקשת כי ההשקעה בתחום היהדות, בחינוך הממלכתי בלבד, הגיעה בשנת 2014 ל-50-60 מיליוני שקלים בקירוב (קשתי, "הארץ", 2015/1/16).

גם נפתלי בנט, שכהן לאחרונה כשר החינוך, פעל לקידום תוכניות לחיזוק הזהות היהודית, המיועדות בעיקרן למערכת החינוך הממלכתית. באפריל 2017 הכריז משרד החינוך על תוכנית לימודים חדשה במערכת החינוך הממלכתית, שתרחיב את לימודי היהדות לכיתות א'-ט'. התוכנית החדשה, "תרבות יהודית-ישראלית", תחליף את תוכנית "מורשת ותרבות ישראל" הנלמדת כיום מכיתות ה' עד ח', והיא חלק ראשון ממהלך רחב יותר שיזם שר החינוך לחיזוק הזהות היהודית בבית הספר ומחוצה לו. במסגרת התוכנית מוקדמת חשיפתם של התלמידים ללימודי היהדות והמורשת לשנתם הראשונה בבית הספר היסודי, ויוקדשו לה שעות לימוד נוספות.

פרט להקדמת תוכניות הזהות כבר לבתי הספר היסודיים, אחד החידושים המרכזיים הנוספים ברפורמה של בנט, שניצניה עלו עוד בתוכניות של פירון, הוא שבשונה מתוכניות חינוך לתרבות ולמורשת שנתקיימו בעבר, התוכנית

שהציע בנט אינה מתמצה בשינוי תוכנית הלימודים הפורמלית ובהרחבתה, אלא כוללת גם פעילות חווייתית שאמורה להתלוות לתוכנית הלימודים, שבה נכללים סיורים, טיולים ואירועים מיוחדים. מלבד זאת היא כוללת גם תוכנית לא פורמלית לחיזוק הזהות היהודית והישראלית בקהילה כולה, מתוך מוסדות החינוך, באמצעות פעילויות שונות שנערכות מחוץ לבתי הספר. צעד נוסף שנדון במשרד החינוך כחלק מהתוכנית הוא שינוי מדד ההערכה לבתי הספר התיכוניים. בעוד שכיום מדד זה מתבסס על נתוני גיוס לצה"ל, אחוזי נשירה וזכאות לבגרות, בהתאם לתוכנית הוא אמור להתבסס גם על העיסוק ביהדות ובמורשת (סקופ, "הארץ", 19/4/2016).

אחת הסערות המרכזיות האחרונות בתחום ההדתה במערכת החינוך נוגעת לספר הלימוד החדש למקצוע האזרחות, שנחשף בתחילת חודש מאי 2016, לאחר שהיה מצוי בלב ויכוח ציבורי מאז החל תהליך שכתובו לפני כשש שנים. קצרה היריעה בנייר זה מלהציג את הדיון הסוער שהתחולל ועודנו מתחולל סביב הספר, אך נסתפק בציון הביקורות המרכזיות המופנות כלפיו, לפיהן הספר משנה את מוקדי הלמידה ומעצב נרטיב דתי-לאומי חדש. לטענתה של פינסון (2013), בעוד שספרי הלימוד הקודמים כיוונו ללמידה ספירלית סביב הגדרתה של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, הלמידה כעת היא סביב הרעיון הלאומי, מודל מדינת הלאום וביסוס הלגיטימציה של מדינת ישראל כמדינת לאום יהודית (שם). לאורך כל שמונת הפרקים החדשים, הגדרתה של מדינת ישראל כיהודית ודמוקרטית כמעט ואינה מוזכרת, וגם כאשר צירוף זה מובא, מובהר לתלמידים כי להגדרתה של ישראל כיהודית ישנה קדימות על פני הגדרתה כדמוקרטית.

לאורך פרקי הספר המרכזיים העוסקים ברעיון הלאומיות, הוא מוצג לסירוגין כרעיון מודרני וכרעיון הקשור ליסודות היסטוריים עתיקים. בעניין זה מתייחס הספר לקשר בין הקיום היהודי בארץ ישראל בתקופת בית ראשון ושני לבין מדינת ישראל, ובכך מדגיש את הקו ההיסטורי המשכי בין תקופות הריבונות, וכן מצביע על ההבדל בין לאומיות ומדינת לאום בכלל, המוצגים כרעיון מודרני, לבין ייחודיותה של הלאומיות היהודית הקיימת מקדמת דנא (פינסון, 2013).

גם כאשר נדון מושג האזרחות, מודגש העיקרון המארגן כאתנו-לאומי, המעמיד בבסיס הרעיון האזרחי את השייכות לקבוצה הומוגנית, המפרידה בין 'אנחנו' ו'הם', ומדגישה שייכות למדינה על בסיס חברות באותה הקבוצה. מכאן שהספר מקדם באופן בולט תפיסה הגורסת כי למיעוטים ניתנות זכויות אישיות, אך זכאותם להשפיע על הזירה הציבורית ולהביא לידי ביטוי את תרבותם במרחב הציבורי – מוגבלת. לבסוף, הדיון במיעוט הערבי כמעט ואינו קיים בספר, ואף כי הספר אינו מתעלם לחלוטין מזהותו הלאומית של מיעוט זה, הוא מתייחס אליה במושגים של פן-ערביות, ואינו נוגע בזכות להגדרה עצמית הנובעת מזהות זו (שם).

הבניית ידע באמצעות תוכנית לימודים, לרבות תוכנית לימודים באזרחות, העוסקת ממילא במושגים שנויים במחלוקת, היא תמיד אקט פוליטי, קרי, מאבק על אמצעי כוח ושליטה. במקרה הזה, המאבק על הידע הנלמד הוא חלק מהניסיון לעצב זהות קולקטיבית וזהות אזרחית מסוימת. ככזה, הוא

קשור תמיד גם בתהליכים המתרחשים בזירות אחרות. במובן הזה מערכת החינוך הישראלית אינה שונה מאחרות. יחד עם זאת, נראה כי קשה לחשוב על דוגמאות מקבילות בעשורים האחרונים, בישראל או במדינות מערביות אחרות, שבהן שינויים בתוכנית לימודים נעשו במהירות כה גדולה, ללא דיון דיסציפלינרי ופדגוגי מאוזן, ולעיתים אף בפער ממטרותיה הכלליות של הוראת האזרחות (פינסון, 2013).

תוכניות הדגל, המשקפות את סדרי העדיפויות כפי שרואים אותם שרי החינוך, עוסקות כמעט באופן קבוע בניסיון לשלב ולהעמיק את הזהות היהודית במערכת החינוך, כאשר לאורך השנים אנחנו רואים מגמה שעל פיה הנוסחה המוצקה בציבור הישראלי, של 'יהודית ודמוקרטית', ממסוגרת מחדש, הן כיותר יהודית ופחות דמוקרטית, והן כיהודית במובן השם את הדגש על הרכיבים הדתיים-לאומיים וממעיט בהתייחסותו לרכיבים האתנו-לאומיים. בהקשר הזה מודגשת הייחודיות והנבדלות של הזהות הלאומית היהודית, אשר בשונה מהאחרות מעוגנת גם בזיקה דתית-היסטורית לארץ ישראל. לתהליך זה מתלווה כאמור שילוב רחב של נציגי הארגונים והתנועות הדתיים-לאומיים כסוכני חינוך במערכת הממלכתית החילונית, שילוב שמשפיע על הפרספקטיבה שדרכה עוברים התכנים, וכמו כן ממצב את אותם סוכנים כמי שאמונים על ערכים יהודיים ועל זהות יהודית בישראל. לבסוף, אנו עדים לשינוי נוסף – הניסיון להטמיע את התכנים הללו גם בקרב ציבור ההורים ובקהילה סביב בתי הספר דרך הזמנה לפעילות משותפת.

ג. הכנסת

לתהליך ההדחת הכנסת, כמו בצבא, יש היבט דמוגרפי-סטטיסטי, כאשר בכנסת ה-19, מספר שיא של 39 חברי כנסת היו יהודים אורתודוקסים, חרדים וציוניים דתיים. בכנסת ה-20 ירד מספר חברי הכנסת הדתיים והחרדים ל-30, ירידה ניכרת ביחס לקודמתה, אך עדיין מדובר ברבע מחברי הבית ובמספרים גבוהים מבעבר. בכנסות ה-21 וה-22 נרשמה מגמת עלייה ל-30 ו-32 בהתאמה.

המספר הגדל של חברי הכנסת הדתיים מעיד על התחזקותן של המפלגות הדתיות, כך למשל, בבחירות לכנסת ה-19, שבהן זכתה מפלגת "הבית היהודי" ב-12 מנדטים ושחזרה את שיאה ההיסטורי מ-1977 (כהן, 2013), אך הוא גם מעיד על שילוב הולך וגובר של חברי וחברות כנסת דתיים בכל המפלגות, פרט למרצ ול"רשימה המשותפת".

הצלחתה של מפלגת "הבית היהודי" מעניינת בהקשר הנדון בשל הישגיה האלקטורליים בקרב מצביעים שאינם שייכים למגזר הציוני-דתי שהיא מזוהה איתו מבחינה היסטורית. בבחירות 2013 זכתה המפלגה ב-12 מנדטים (לעומת שלושה בבחירות 2009 ותשעה ב-2006). רבע מהמצביעים עבורה הגדירו עצמם מסורתיים, ו-17% – חילוניים (כהן, 2013). בהתייחס להישג של 12 מושבים, מדובר בחמישה מושבים שהגיעו ממצביעים שאינם מוגדרים דתיים. גם משרדי השרים שבהם כיהנו חברי הכנסת מטעמה – נפתלי בנט בחינוך ובתפוצות, איילת שקד במשפטים, אורי אריאל בחקלאות ובפיתוח

– מבטאים את החיבור למוקדי הכוח וההשפעה על כלל הציבור, ולא רק על הדתיים, וכן את האמון שנותן הציבור הלא-דתי בערכים המזוהים עם המפלגה. פלד והרמן פלד (Peled & Herman-Peled, 2019) מייחסים זאת להצלחתה של הציונות הדתית להפוך לתפיסה הגמונית בקרב הציבור, כאשר חמישית מהאוכלוסייה היהודית בישראל מגדירה את עצמה כמזדהה עם קבוצה זו, גם אם אינה שייכת אליה.

בעשור האחרון ניתן לזהות עלייה בהשפעתם של התרבות והערכים הדתיים על עיצובם של חוקים ושל הצעות חוק. ביטוי אחד לכך הוא עיגון הלכות אורתודוקסיות וחיזוק מעמדה של הרבנות הראשית. כך לדוגמה, התיקון לחוק המקוואות (2016), שנועד להבטיח כי הטבילה במקוואות הציבוריים תתבצע על פי ההלכה האורתודוקסית בלבד; ביטול הצעת חוק ההונאה בכשרות, המאיים לחסל את מיזמי הכשרות האלטרנטיבית; ביטול הרפורמה בגיור (2017), שהייתה אמורה להקל על המתגיירים; ורק לאחרונה (2018) – ביטול מתווה הפשרה בעניין הקמת רחבת תפילה שוויונית במתחם קשת רובינסון ליד הכותל.

ביטוי חשוב נוסף הוא הרחבת השימוש בנימוקים דתיים בהצעות חוקים הנוגעים להחלת החוק הישראלי על כל היישובים וגושי ההתנחלויות מעבר לקו הירוק, בהם חוק גוש עציון, חוק גוש מודיעין, חוק גוש אריאל, חוק גוש מערב השומרון וכדומה. הנימוקים הראשונים להצדקת הצעות אלו, שמספרן הגיע לשיא בכנסות האחרונות, מסתמכים בהרחבה על בעלותו של העם היהודי על אדמת ישראל, בעלות שמקורה בהבטחה האלוהית. רק לאחרים מופיעים נימוקים היסטוריים ולאומיים. היבטים ביטחוניים, אשר היוו בעבר נימוקים מרכזיים להתפשטות הטריטוריאלי, נעלמו מהצעות החוק כמעט לגמרי. הבחירה בנימוקים הדתיים ומיקומם בסדר ההנמקות מלמדים על הניסיון לחזק את הנרטיב הקושר בין עם ישראל לארץ ישראל דרך תורת ישראל. קשר זה חייב להתבסס על הנימוק הדתי, משום שבעוד נימוקים לאומיים ופוליטיים מכירים גם בזכותם של עמים אחרים להגדרה עצמית, הנימוק הדתי מבטיח בעלות בלעדית לעם היהודי בארץ ישראל.

הגדרת הקשר הדתי לטובת לגיטימציה לאומית עולה גם מהיחס המשתנה בשנים האחרונות כלפי הר הבית: מהתפיסה הממלכתית, שבאה לידי ביטוי בהצהרתו המפורסמת של דיין: "מה אנחנו צריכים את הוותיקן הזה?" לתפיסה שלפיה החיבור הדתי להר עומד בבסיס התפיסה הלאומית. בתפקידה כיושבת ראש ועדת הפנים כינסה מירי רגב 15 ישיבות ועדה בעניינו. גילה גמליאל הצהירה כי בית המקדש הוא תעודת הזהות של עם ישראל, ויריב לזין מתאר את ההר כליבה של האומה. גם נתניהו, בנאום לרגל יום ירושלים, הדגיש כי הר הבית והכותל יהיו לעד בריבונותנו. הלל כהן (Cohen, 2017) טוען כי היחס הדתי-לאומי של היהודים אל הר הבית נבנה אל מול היחס הלאומי-פלסטיני לאל-אקצה. הדגשת החיבור הדתי להר כחלק מהחיבור הדתי לירושלים מעגנת את הטענה הלאומית לריבונות על העיר כולה.

לבסוף, בשנים האחרונות אנו עדים לחקיקה הנוגעת לזהותה היהודית

של מדינת ישראל, כאשר דוגמה בולטת מהעת האחרונה היא חוק הלאום. אומנם כותרתו מתייחסת ללאום היהודי, אך עיון בסעיפיו, בהם הבלעדיות על הזכות להגדרה עצמית בישראל הניתנת לעם היהודי, או התייחסות למשפט העברי כמקור ללקונה במשפט (סעיף שירד בסופו של דבר), חושף כי הוא נשען גם על הנחות דתיות בדבר הבטחה אלוהית לעם היהודי על הארץ, ועל המקורות הדתיים כבעלי תפקיד מרכזי גם במערכת המשפט האזרחית. הסתמכות זו על הדת לחיזוק אינטרסים לאומיים מבטאת היטב את אופייה ואת מניעיה של ההדחה. הדגשת אופי זה של בעלות מייצרת לגיטימציה לשליטתה של ישראל על הארץ כולה ולהמשך ההתנחלויות בשטחים. היא גם ממסגרת מחדש את התנאים שבהם יכול להתנהל משא ומתן עתידי להסכם. זאת משום שנגזרת ממנה המסקנה שהיפרדות מהשטחים היא פשרה שישראל יכולה לבחור בה מרצונה הטובה ובתנאים, ולא פעולה המבטאת צדק הנובע מהכרה בזכותם המשותפת של הפלסטינים על הארץ או בעוולות היסטוריות של הציונות. גם ההתייחסות למשפט העברי, שנכללה בהצעות החוק, מעניינת בהקשר הזה, בעיקר משום שהיא כבר מעוגנת בחוק יסודות המשפט (1981). הבחירה לכלול אותה בחוק יסוד הנוגע ללאום, יש בה הצהרת כוונות מוצקה לגבי מקורות ההשראה, הלגיטימציה וההכרעה המועדפים במדינה (אל מול המקורות הדמוקרטיים המעוגנים חלקית בחוקי היסוד של 1992, חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו וחוק יסוד: חופש העיסוק).

גורמים לתהליך ההדחה

א. שינויים דמוגרפיים

הדמוגרפיה הלאומית בישראל היא סוגיה מרכזית עוד מראשיתה של ההתיישבות היהודית הציונית בארץ ישראל. הדמוגרפיה הערבית, ובעיקרה שיעורי הפיריון בחברה הערבית, נתפסים בישראל כאיום ממשי על הקיום היהודי ועל אופייה של ישראל כמדינה יהודית (ח'מאסי, 2011). האיום הדמוגרפי אף מתחזק לאור ההתיישבות הנרחבת של יהודים ישראלים בשטחים וההתרחקות מרעיון שתי המדינות, המבטיח רוב דמוגרפי יהודי, כמו גם בשל האינטגרציה ה'צולעת' והלא-שוויונית, אך הקיימת, של הפלסטינים בישראל לתוך המיינסטרים של החברה היהודית, מה שמעצים את מנטליות המצור של יהודים רבים ואת הצורך שלהם להקים חומות תרבותיות (ופיזיות) סביב עצמם כדי לשמר את זהותם וביטחונם (Peled & Herman-Peled, 2019).

במובן הזה, יהוד סמבולי של המרחב הציבורי, לצד הנדסת האוכלוסייה הערבית וצמצום המרחב הדמוקרטי שבתוכו היא יכולה לפעול, אמורים לכפר על חולשה שעלולה להתגלות ביהוד הפיזי, התלוי בצמיחה דמוגרפית יהודית מהירה, או לחילופין בגירוש או בטרנספר. העצמה וביצור של אופייה היהודי של המדינה על ידי הדגשת הרכיב היהודי הדתי, ההיסטורי והלאומי, מעבר ליצירה של זהות וסולידריות חברתית, נתפסים כמהלך הכרחי נגד 'הסכנה הדמוקרטית' לאופייה היהודי של ישראל, שנובעת

משינויים דמוגרפיים.

סיבה נוספת קשורה לשינויים דמוגרפיים פנים-יהודיים, שנגרמו בעקבות העלייה של יהדות אתיופיה, שיהדותה הוטלה בספק על ידי חלק ניכר מן הממסד הדתי-אורתודוקסי, והעלייה הגדולה מברית המועצות, המאופיינת בזיקה חלשה יותר לדת, וכוללת גם עולים שאינם יהודים. עליות אלו ערערו את ההומוגניות היהודית, והובילו לצורך לייצר ולחזק בסיס של זהות יהודית משותפת. תהליך הקליטה של העלייה האתיופית לווה ב'החזרתם לדת', שהתבטאה במסגרות לחינוך דתי לילדים ולבני הנוער, תהליכי גיור למבוגרים, הכפפתה של המנהיגות הדתית לרבנות הראשית והקמת האגף לשירותי דת לעדה האתיופית בתוך משרד הדתות. חיזוק היהדות בהקשר של העלייה מברית המועצות כלל בעיקר גיור סוציולוגי, שבעקבותיו גם היהודים הלא-יהודים מפתחים זיקה ליהדות ונתפסים כחלק אינטגרלי מהאוכלוסייה היהודית, בין השאר כדי לשמור על קו סמלי דמוגרפי של 80% יהודים (כהן, 2006). על רקע זה אפשר לטעון כי אחת הסיבות להתעצמותו של הרכיב הדתי בזהות הלאומית יכולה להיות שהדת והאתניות היהודית הן הקטגוריות היחידות שעל בסיסן מכוננת זהות משותפת ולא-אזרחית לכלל היהודים בישראל, זהות המאפשרת את הדרתם של האזרחים הלא-יהודים, ושומרת על רוב יהודי ועל ישראל כמדינתם של יהודים. פלד (Peled, 2015) מזכיר בהקשר זה כי במחצית הראשונה של שנות התשעים, בסמוך להגעתן של שתי העליות (מאתיופיה ומברית המועצות) ארצה, החלו גם לפעול תוכניות רבות במערכת החינוך הנוגעות לפיתוח הזהות היהודית ולהעמקתה.

ב. תהליכי ניאו-ליברליזציה וגלובליזציה

לקריסתו של הסדר הסוציאליסטי בישראל ולמעבר לכלכלה ניאו-ליברלית החל משנות השמונים – כלכלה המאופיינת בתהליכי הפרטה מקיפים, העצמה של ההשפעה הגלובלית על המשק הישראלי ועלייתם של ענפי ייצור עתירי ידע שביססו בישראל משק פוסט-תעשייתי והיפר-קפיטליסטי – ישנן השפעות גם על השדה התרבותי והחברתי בישראל (רם, 2005; פרסיקו, תשע"ה). לפחות שתיים מהן קשורות לתהליך ההדתה:

הראשונה נוגעת לחדירתו של ההיגיון התועלתני והצרכני גם לשדה התרבותי והערכי. תהליכי הגלובליזציה והניאו-ליברליזם הביאו לא רק מוצרים אלא גם רעיונות מערביים, בפרט אמריקניים, ואיתם את המסגרות הדתיות של הרוחניות העכשווית. התפתחויות אלו אפשרו את הפרטת החיפוש הרוחני והזהותי, המתבטא בהעברת הסמכות לידי של הפרט בכל הנוגע לקביעת דרכו וזהותו הדתית (פרסיקו, תשע"ה).

תהליך זה בא לידי ביטוי בהתגוונות השדה הרוחני בישראל, לראשונה, לכמה ערוצים מקבילים. התופעה המעניינת והבולטת ביותר לענייננו, היא היווצרותה של התנועה להתחדשות יהודית, שהיא תנועה הכוללת מגוון יוזמות של יחידים ושל ארגונים, הכוללים בעיקרם את הציבור החילוני, ואשר מטרתם להכיר וללמוד את מאפייני הזהות היהודית. משנות התשעים

ניכרת התעוררות מובהקת של עניין ועיסוק ביהדות, הכוללים בתי מדרש פלורליסטיים, אירועי תיקון המוניים המיועדים לחילונים, סמינרים, קהילות תפילה וכן הלאה. פעילותם של הארגונים והקבוצות הללו משנה את הזהות החילונית ומשפיעה על השיח הציבורי כולו בתחום הזהות היהודית בישראל. נוצרת פעולה קולקטיבית אשר השפעותיה ניכרות בבירור בשיח הפוליטי ומובילות להכרה ממסדית. תנועת הפלורליזם היהודי מרחיבה את מגוון הזהויות היהודיות האפשרויות, אך בה בעת נותרת במסגרת השיח הפנים-יהודי, ואף מדגישה, בהיותה נשענת על 'ארון הספרים היהודי', את הקושי בפיתוח זהות יהודית שאינה חוזרת באיזה שהוא אופן אל המקורות הדתיים.

הסבר זה נוגע גם למשבר הזהות הנובע ממשבר ההווה המודרנית שהאדם והחברה שרויים בו (טיילור, 2011). על רקע כינונו של סדר רציונלי מדעי וחילוני – אשר הפך את הפרט במידה רבה לחסר מקור מספק לעיצוב זהות, ערכים ואופקי משמעות שהוא יכול לחלוק עם אחרים, יחד עם התביעה ההולכת וגוברת של החברה מהפרט בשנים האחרונות לייצר לעצמו עוגני זהות – הופכות הדת והמסורת לאחת האפשרויות המרכזיות העומדות בפניהם של הפרטים והקהילות (אזולאי וורצברגר, 2008).

מלבד זאת, תהליכי הניאו-ליברליזציה מסמנים מעבר מקפיטליזם מאורגן לקפיטליזם בלתי-מאורגן, או ממדינת רווחה למדינת תחרות, המשוחזרת ממחויבות לחברה ולשוויון ליברלי של כל אדם (רם, 2005). במצב זה נשמטת הקרקע תחת מאבקים חברתיים ותחת הסולידריות הנלווית להם, שנתחייבה במידה מסוימת בשיטה הסוציאליסטית. תוצאות הניאו-ליברליזם מדגישות את הפערים הכלכליים המתרחבים ואת המעמדות המשנים את האוריינטציות התרבותיות והפוליטיות שלהם. ובעוד האליטה הכלכלית מתקדמת בהססנות לכיוון תפיסות אוניברסליות, השכבות הנמוכות, קורבנות השיטה, מגיבות באמצעים הזמינים להן (כמו תפיסות דתיות ומסורתיות) או באלה אשר העמידו לרשותם יזמים פוליטיים שונים, היינו, בפוליטיקה פופוליסטית של זהות קהילתית (רם, 2005).

היבט נוסף הוא ההשפעה המחלישה של הגלובליזציה, שהיא בראש ובראשונה תהליך כלכלי וטכנולוגי, על יחידת הארגון והזהות המרכזית של המצב המודרני הקודם, מדינת הלאום. הלוקליזציה היא תגובת נגד, מהלך נגדי מול התהליכים האוניברסליים בגלובליזציה, המופיעה במישור של שייכות ותרבות. שתי המגמות הללו חותרות זו נגד זו, אך הן אינן מבטלות זו את זו כי אם מלבות את חידושן. כך מתרחשת התוצאה הסתירתית, שבה פירוק הגבולות והזהויות שמבצעת המגמה העולמית (בישראל זוהי פוסט-ציונות) גורם לתגובת נגד מועצמת של קיבוע גבולות והידוק זהויות מצד המגמה המקומית (ניאו-ציונות, ובתוכה תהליכי ההדתה). רם (2005) מוסיף בהקשר הזה את הביטוי הפוליטי של התחזקות המפלגות הדתיות-לאומיות ואת ש"ס המסורתית.

ג. תהליכי הדתה כמקור לגיטימציה למערכת הסוציו-פוליטית

בסעיף זה יש להתייחס למשבר הלגיטימציה שבו נמצאת ישראל, הנובע כאמור מהשינויים הגיאוגרפיים והדמוגרפיים מרחיקי הלכת בעקבות מלחמת 67, אשר העצימו שתי דילמות מוסריות ופוליטיות שמוֹלן התמודדה הציונות מראשיתה – המתח הפנימי בין רכיבי הנוסחה 'הודית ודמוקרטית', שהתעצם בעקבות העמקת השליטה הישראלית בשטחים הכבושים, והגדרת גבולות הקולקטיב דרך האזרחות, הגדרה שהפכה בלתי-אפשרית עם ההתיישבות הנרחבת של ישראלים בשטחים הללו והימנעות מסיפוחם באופן חוקי. באופן פרדוקסלי, גם הצלחתה של ישראל במלחמת 67 וגם הטראומה ממלחמת יום כיפור כרסמו בעוצמת השכנוע של התשובה הממלכתית לדילמות הללו.

הסדר החברתי הרפובליקני-סוציאליסטי שהוביל המרכז הפוליטי של תנועת העבודה, שהתבסס על שילוב בין מקורות לגיטימציה אוניברסליים (הזכות להגדרה עצמית וביטחון) ופרטיקולריים (הזכות להגדרה כזו דווקא בארץ ישראל), כְּשֶׁל בהענקת פתרונות מספקים ובהעמדת חלופה אידיאולוגית משכנעת ובעלת עוצמה שתשיג נאמנות וסולידריות ותשיב למערכת את הלגיטימציה שהיא זקוקה לה. סדר זה לא יכול היה להתמודד עם המציאות הגיאוגרפית והדמוגרפית החדשה, גם לא לאזן כבעבר בין אופייה היהודי והדמוקרטי של ישראל, או להגדיר מחדש את גבולות הקולקטיב, שמקצתו מתגורר בשטחים שאינם בריבונות ישראל.

מתח זה, בין המציאות החדשה להיעדר אידיאולוגיה שדרכה תיווצר לגיטימציה לסדר החברתי, הוביל את המערכת למצב של אי-תפקוד שהתבטא בקיפאון, במשבר כלכלי ובעומס יתר של דרישות מרובות וסותרות שלא זכו למענה. אלו הובילו לאובדן אמון ולסיפוי של משבר לגיטימציה (ליסק והורביץ, 1990; Gans, 2008).

הסדר החברתי החדש, שאותו קידם המרכז הפוליטי של "חירות", היה לאומי, ובהדרגה גם דתי יותר, ונשען על מקורות לגיטימציה שבהן המרכיב הפרטיקולרי של היהדות הוא בעל משקל רב בעיצוב הזהות הלאומית, בהקרנת הערכים המרכזיים, ובחלוקת המשאבים (ליבמן ודון יחיא, 1984). סדר זה, שנשען על הגדרת הלאומיות הציונית כפי שהציעו אנשי גוש אמונים – דרך החיבור הדתי לקרקע, הקושר בין עם ישראל, תורת ישראל וארץ ישראל – היה בו להציע אידיאולוגיה אלטרנטיבית שתמזג בין הרכיבים הזהותיים של ערכי היסוד של המערכת, ותפרש אותם באופן שיהיה עקבי עם התנאים העכשוויים. כך התקיים סדר חברתי המונח על אידיאולוגיה שמאפשרת ומצדיקה את פעולת המערכת ותורם להתרתו של משבר הזהות (Weissbrod, 1981).

על רקע זה פעלה מפלגת "חירות", שביקשה להפוך למרכז הפוליטי החדש, תוך ניסיון לייצר זיהוי וחפיפה בין הצרכים החדשים של המערכת ועמדות הקבוצות החברתיות והפוליטיות שכוחן עלה למצעה שלה, ובכך לבסס את שלטונה. השילוב בין האידיאולוגיה הלאומית של "חירות" והתביעה של מנחם בגין על הארץ כולה, יחד עם התפיסות האידיאולוגיות של קבוצות אלו, בראשן גוש אמונים, המערבות דחייה של השתלבות יהודית בעולם,

חשבון היסטורי מול העולם הלא-יהודי, בעלות יהודית על כל הארץ והגברת היסודות הדתיים באופייה של המדינה – כל אלה היה בהם לתת מענה לשאיפות הטריטוריאליות של המחנה הלאומי בפרט, ולבעיית זכות הקיום של המערכת הישראלית בכלל (קימרלינג, תשנ"ו; Weissbrod, 1981).

תחילת שנות ה-2000 היא צומת של הסלמת המשבר, וכפועל יוצא גם של העמקת ההדתה. קריסת הסכמי אוסלו סימנה את סופו של פתרון שתי המדינות, ומכאן גם את אפשרות השמירה על רוב יהודי במדינת ישראל. האינתיפאדה השנייה ומאורעות אוקטובר שינו את הגיאופוליטיקה של הקו הירוק, החריפו את המתח בין אופייה היהודי והדמוקרטי של ישראל וטשטשו את הקו הירוק כמגדיר את גבולות הסולידריות היהודית או את ההזדהות עם המאבק הפלסטיני (Peled & Herman-Peled, 2019).

הדת היהודית, שבה מודגשים יחסי הבעלות הבלעדיים של העם היהודי על ארץ ישראל כולה, מאפשרת לישראל התמודדות מוצלחת בטווח הקצר עם משבר הלגיטימציה, משום שהיא 'מרככת' עבור יהודים-ישראלים את המתח בין 'יהודית ודמוקרטית' על ידי קידום פרשנות יהודית של הרכיב הדמוקרטי מצד אחד (כיוון שמדובר בהכרעת הרוב), והצדקת עליונותו של הרכיב היהודי, מנגד. כמו כן, היא מאפשרת הגדרה מחודשת של גבולות הקולקטיב דרך ההגדרה הדתית-אתנית. סדר זה ממשיך להתקיים ואף לאמץ מאפיינים דתיים נוספים, משום שביכולתו לפתור וליישב באופן יחסי את הדילמות שעומדות בפני המערכת הישראלית, ולייצר בציבור הישראלי לגיטימציה איתנה להמשך קיומה של ישראל כמדינת לאום יהודית.

השלכות

א. מדינה יותר יהודית ופחות דמוקרטית (וליברלית), והכשלת הסיכוי לפתרון הסכסוך הישראלי-פלסטיני

תהליכי ההדתה מבססים תרבות ערכית שאינה חותרת עוד ליצירת טיפוס חדש של אדם יהודי חילוני מודרני בעל קשרים זיקה למסורתו ההיסטורית והתרבותית, ואינה שמה לה למטרה ללכד את האוכלוסייה סביב עקרונות השוויון, השיתוף, החברה או הסימבוליקה של המדינה, אלא מציגה את מושג העם היהודי, דתו ותרבותו כמוקד העיקרי לרגשי נאמנות וסולידריות וכמקור לסמלים של אחדות ושל זהות לאומית (דון יחיא וליבמן, 1984). תומר פרסיקו (2014) מתאר זאת כתהליך רחב אשר במסגרתו מוחלפת הלאומיות הצינונית בעמיות (peoplehood) דתית-יהודית, המעוגנת בנרטיב מית-מסורתי ומופגנת באמצעות פטריטיזם לאומני נלהב.

זהות כזו 'קלה לעיכול' עבור מרבית הציבור היהודי בישראל, הן משום שרובו ככולו רואה ביהדות מקור לערכים ולמשמעות, והן משום שהוא אינו נדרש לחויבות אקטיבית, ומימושה תלוי ביהדותו בלבד. **זהות בסיסית כזו מאפשרת בטווח הקצר סולידריות גם בחברה משוסעת** כמו בישראל וגם בקרב הציבור המגדיר עצמו חילוני, ומצליחה להתגבר על שסעים ומאבקים אתניים, מעמדיים ואחרים, שהקבוצות מנהלות ביניהן. היא אף מבטיחה

את תחימת המאבק בגבולות ההגמוניה הציונית (רם, 2006).

לחיוזוק השייכות לעם היהודי על פני הגדרות אזרחיות כבסיס להגדרת הקולקטיב השלכות כבודות משקל על מעמד האזרחות, על השותפות שהוא מאפשר בעיצוב המרחב הציבורי ועל הזכויות הנגזרות ממנו. באופן הזה מוחלש למעשה כוחו של המעמד האזרחי, הדל ממילא, מתאפשר צמצומו לאזרחות ליברלית צרה, חלקית ומוגבלת, ומוענקת לגיטימציה למצב שבו מעמיק אי-השוויון בין אזרחי המדינה (פלד ושפיר, 2005; רם, 2006).

תהליכי ההדתה מאפשרים לישראל להתמודד בטווח הקצר גם עם המתח המתגבר בין אופייה היהודי לשאיפותיה הדמוקרטיות. זאת מפני שהם חותרים להגיש מרכיבי דמוקרטיה אחדים כחשובים יותר מאחרים, כך למשל, הדגשת הכרעת הרוב וכוחן של הרשויות הנבחרות על פני זכויות אדם והגנה על מיעוטים ואיזון מול הרשות השופטת. כמו כן, משום שהם פועלים לעצב שיח ותרבות המעדיפים את הרכיב היהודי על פני זה הדמוקרטי באופן ברור, ואף למסד העדפה זאת.

להגדרה מחדש של הקולקטיב על בסיס דתי-אתני ולא אזרחי יש משמעות חשובה בהתמודדות עם המתח בין הרכיב היהודי לדמוקרטי. הגדרה כזו מגלמת בתוכה ניסיון להפוך את הסכסוך הישראלי-פלסטיני ואת היחס לפלסטינים לשאלה פוליטית, להבדיל ממסגורה הדמוקרטית כשאלה הנוגעת לזכויות אדם. זאת משום ששיח משפטי של זכויות אדם מחויב לחוק ולמשפט הבין-לאומי, מערב משפטנים שאינם נבחרים ציבור, מטיל חובה משפטית ומוסרית על ישראל לסיים את הכיבוש ומאפשר התערבות חיצונית. לעומת זאת, הבנה של הסכסוך כסוגיה פוליטית מציגה אותה כבעיה פנימית שעניינה מחלוקת בין אינטרסים, עמדות והעדפות, אשר אמורה להיפתר במגוון מסלולי הדיון, הפשרה וההסדרה של המערכת הפוליטית עצמה, הכוללים עיקרון של הכרעת הרוב.

לאומיות דתית-אתנוצנטרית לא נשענת על אתוס אזרחי-רפובליקני אלא על מקורות מיתיים וראשוניים לכאורה של זהות אתנית. תחת זהות כזו הישראלי אינו סובייקט משפטי שמקבל את זכויותיו מכוח המשטר הדמוקרטי, המעוגן במסגרת הערכית של הליברליזם וההומניזם האוניברסלי. למעשה, דיבורים מעין אלה על זכויות ועל דין בין-לאומי נתפסים כמוסכמה טכנית, כהסדר בירוקרטי זר, שטחי וארעי, שמחוויר אל מול ההשתייכות לאורגניזם הלאומי, ומכאן גם הנכונות להכפיפו במידת הצורך לאופייה הלאומי של המדינה. במצב הנוכחי, שבו ראש הממשלה מבטיח לאזרחי ישראל עתיד של סכסוך נצחי ודיכוי תמידי של מיליוני פלסטינים, לפנייה אל הדתיות האתנוצנטרית הלאומית כסיפור-על (meta narrative) יש יתרון ברור: היא שמה קץ ליומרה לכינון חברה צודקת, דמוקרטית ושוויונית, ונותנת לגיטימציה (מיתית ומוסרית) לחיים על החרב ולאפליה (פרסיקו, 2014).

ניסוח הסוגיה במונחים כאלה, יש בו גם כדי להמשיך מהלך מוצלח (יחסית, ובעיקר כלפי פנים) של הינתקות מההקשר הקולוניאלי, משום שהוא מבקש את התנערותה מהשיח המשפטי הבין-לאומי ואת הדגשת הייחודיות של

בעיית היהודים, את האנטישמיות ואת הנוסחה של הציונות כפתרון בלעדי, ריאלי ומוסרי.

נוסף על כך, קידומה של תפיסה ערכית זהותית, המאופיינת ברכיבים דתיים-אתנוצנטריים, 'מרככת' עבור ישראלים רבים את המתח הנוצר בעקבות הפגיעה בדמוקרטיה, כיוון שהיא מתארת אותה במונחי 'אין ברירה', ובכך מעניקה לה לגיטימציה. מערכת הסמלים הדתית, המחייבת את ההיסטוריה והתרבות היהודית בצורה מלאה ובלתי מסויגת, שמה דגש על המיוחד והנבדל שבטבעם, על מעמדם וגורלם הייחודי של היהודים, ועל יחס הניכור והעוינות כלפיהם מצד שאר עמי העולם (ליבמן ודון יחיא, 1984). היא מדגישה את אופיו הזהותי (לעומת חומרי) של הסכסוך, ומכאן ככזה שכמעט בלתי אפשרי ליישבו (אורבך, 2010). תפיסה זו, שעל פיה הסכסוך הנצחי בינינו לבין הפלסטינים הוא גם גורל וגם ייעוד, רק היא יכולה להצדיק חיים במצב של מלחמה תמידית ומעשי עוול ללא תאריך תפוגה.

הדגשת הממד הדתי בלאומיות מוביל אותה להתגבש יותר ויותר סביב מושגים דתיים דוגמת טוב מול רע, קודש מול ארציות, מלחמת חורמה וגאולה. כיוון שמושגים אלו מבטאים מוחלטות, ומובילים להתפתחות רגשות לאומיים-דתיים עוצמתיים עד כדי קידוש הנפש, בכוחם לצמצם ולרסן היסוסים או דילמות מוסריות. ייחוס קדושה למציאות הפוליטית מספק הסכמה דתית מוסרית מראש לכל שנעשה במציאות זו. הצדק או הגאולה ההיסטוריים נתפסים כמאפילים על עולות 'קטנות' שמתרחשות בדרך (לוז, 1998). מושגים אלו הופכים את הזהות הדתית, ההיסטורית והתרבותית למקודשת ולבעלת ממשות ועליונות בפני עצמה, ומאפשרים למתוח את הציונות לקצה מסקנותיה: הגדרה עצמית ריבונית של היהודים בכל ארץ ישראל, ובה בעת שחרורה מאחריות מפגיעה באחר ומהצורך להתחשב בנימוקים אוניברסאליים דוגמת שוויון או זכויות אדם (פרסיקו, 2014; לוז, 1998).

לבסוף, חיזוקם של רכיבים דתיים בלאומיות היהודית מנסח כאמור מחדש את הקשר של העם היהודי לארץ ישראל במונחים של בעלות מכוח אלוהי. לטענתו של גזו (2013), בגרסה של הציונות כציונות קניינית (המאפיינת את התפיסה הציונית לאומית), ארץ ישראל מובנת כרכוש שהעניק אלוהים לאבות האומה היהודית, שאומנם נאלצו לעזוב, אך מעולם לא חדלו מלהביע כמיהה אליו. לכן, השאיפה לחזור לארץ אינה נתפסת כנובעת מזכויות פוליטיות מודרניות להגדרה עצמית יחד עם זיקה דתית תרבותית והיסטורית לארץ ישראל, כפי שתפסו אותה מקורות הלגיטימציה הראשונים של הציונות המדינית, אלא קודם כול, כשאיפה של אומה להשיב חזקה פיזית על נכסיה הגזולים, ולחזור לארץ על יסוד החיים הלאומיים שהתקיימו בה בעבר (גזו, 2013).

מסגרת נורמטיבית כזו, של צדק היסטורי ומוסרי עבור הקולקטיב היהודי, מכשירה את צדקת ההתיישבות היהודית בכל שטחי ארץ ישראל, ובעיקר בשטחי יהודה ושומרון. גזו (2013) מוסיף כי התפיסה הקניינית של הציונות, אשר נשענת על מקורות דתיים, יש בה גם כדי לספק הסבר להסכמה

הכמעט גורפת של הציונות ההגמונית נגד הענקת זכויות קולקטיביות לערבים במדינה היהודית, ודאי לא זכויות בעלות אופי טריטוריאלי ומדיני המבטאות הכרה בכך שהערבים הם גורם היסטורי בארץ.

להתפתחותה של תרבות ערכית זו ישנן גם השלכות עקיפות, בהן הגבלת פעולתה של החברה האזרחית, כאשר ארגוני זכויות אדם, למשל, נתפסים כפועלים לקידום ערכים אוניברסאליים על פני תפיסות פרטיקולריות. תהליכים אלו מתקשרים גם לתהליכים פופוליסטיים בישראל, הנוגעים לשיחי נאמנות ולביקורת גוברת על מוסדות המזוהים עם האליטות הליברליות, כגון בתי המשפט והתקשורת. פועלם של 'שחקנים' אלו נתפס כמערער על רצונו של העם, המזוהה עם הרוב היהודי. התהליך הפופוליסטי נשען במידה רבה על השפעותיו של תהליך ההדתה, משום שהוא ממשיך את הפרשנות המיוחדת של העם, שאינו מובן רק כיחידה אתנית, אלא הגדרתו מצטמצמת למי שהוא בן הקבוצה האורגנית אשר מאמץ את רוחה של הקבוצה ומזדהה עימה. שני התהליכים הם חלק מתהליכי שילוב והדרה של קבוצות שונות בחברה הישראלית במאבק על הגדרת הזהות הקולקטיבית.

ב. לגיטימציה בין-לאומית

תהליך ההדתה פוגע בלגיטימציה הבין-לאומית בשתי דרכים לפחות. ראשית, משום שהוא מייצר לגיטימציה פנימית חזקה להתיישובות היהודית בשטחים הכבושים, הוא מכשיל בפועל את הקמתה של מדינה פלסטינית בפרט ואת פתרון שתי המדינות בכלל, פתרון שעודנו המודל המרכזי שמקדמת הקהילה הבין-לאומית. שנית, הוא פוגע באופנים שהוצגו בהרחבה קודם לכן בערכים אוניברסליים של דמוקרטיה ושל זכויות אדם, ערכים שהקהילה הבין-לאומית, לפחות ברמה ההצהרתית, מחויבת להם.

ירידה בלגיטימציה הבין-לאומית עלולה לגרום בעתיד לנקיטת צעדים חמורים נגד ישראל, כגון חרם, הפסקת שיתופי פעולה שונים בין-מדינתיים, ניתוק יחסים דיפלומטיים וכן הלאה. ישראל מודעת לכך, המנהיגות הפוליטית מתייחסת לצורך בתמיכה בין-לאומית בפורומים בין-לאומיים שונים, וזהו נושא מרכזי בנאומיהם של מנהיגים ישראלים מכל גוני הקשת הפוליטית. ממשלת ישראל גם מקיימת מספר גופים ממשלתיים, לרבות צה"ל, המשרד לענייני אסטרטגיה ומשרד החוץ, המשקיעים מאמצים גדולים במאבק בדה-לגיטימציה של פעולות ישראל, בעיקר בתחום הביטחוני, מאז הקמתה של תנועת ה-BDS (שני, 2017).

יחד עם זאת, נראה כי בשלב זה אין לירידה בלגיטימציה הבין-לאומית השלכות משמעותיות. ישראל מחזקת את יחסיה עם מדינות אפריקה, מזרח אירופה ואסיה, כמו גם עם מדינות המפרץ ועם שכנותיה, דוגמת מצרים וירדן. התמיכה האמריקאית הכמעט בלתי-מסויגת של ממשל טראמפ, המדיניות האירופאית שנמנעה עד כה מצעדים של ממש, יחד עם גל אנטי-אסלאמי בעקבות פעולות דעא"ש – כל אלה אינם מובילים ללחץ ממשי שביכולתו לגרום לשינוי במדיניות הישראלית.

מלבד זאת, תהליכי ההדתה אף מוֹזְנִים באופן חלקי מהביקורת הבין-לאומית הגוברת על ישראל, אשר מתפרשת אצל מרבית הישראלים כצביעות, ופעמים רבות כנובעת מאנטישמיות. ישראל מוכנה לקבל את המצב שבו הלגיטימציה שלה מאותגרת (Adler, 2012), כיוון שהיא רואה עצמה כמי שממלאת תפקיד ייחודי בסדר העולמי, ומשום שהיא חשה תחושות אי-אמון וחשדנות עמוקות כלפי העולם על רקע ההיסטוריה היהודית והחיים בגולה. ביטוי לכך אפשר למצוא גם במסורת ובתרבות היהודית בתפיסת ה'עם הנבחר' ש'לנצח לבדו ישכון', המועצמת בנרטיב הדתי-לאומי החדש.

תהליכי ההדתה מחזקים את העמדות הללו בקרב הציבור משום שהם מדגישים את הנבדל והנפרד ואת העובדה שיהודים\ישראלים צריכים לדאוג לעצמם. מסקר שערכו אפרים יער ותמר הרמן ב-2010 מדד השלום – Index Peace עולה כי 56% מהציבור היהודי בישראל מאמינים ש"העולם כולו נגדנו"; 77% מהציבור היהודי בישראל מאמינים ש"זה לא משנה מה ישראל תעשה או כמה רחוק תלך בעניין הפלסטיני, העולם ימשיך לבקר אותה"; 54% מאמינים שישראל מבודדת לגמרי; ו-48% מהציבור היהודי בישראל חושבים שבעיצוב המדיניות של ישראל לא צריך להביא בחשבון את עמדת העולם.

זירה בין-לאומית נוספת היא היהודים בתפוצות, במיוחד יהדות ארצות הברית הליברלית, המזוהה עם ארגון ג'יי סטריט, המקדם באופן פעיל את פתרון שתי המדינות. גם כאן לא נראה כי לקריאות הארגון יש השפעה של ממש על פעילות ישראל, בעיקר לאור תמיכתם המקבילה של המוסדות היהודיים בישראל. יחד עם זאת, אין להבין תמיכה זו כתמיכה עתידית מובטחת ובלתי-מסויגת. הדור הצעיר של יהודי ארצות הברית יכול להצמיח בעתיד, ואף סביר שיעשה זאת, התנגדות וביקורת חריפה יותר כלפי ישראל, שתשפיע על קבוצות יהודיות המקורבות לממשל האמריקאי, כמו גם על קרנות יהודיות אמריקאיות אשר תורמות כסף רב לארגוני החברה האזרחית בישראל.

ג'מאל (2016) מציע כי הפנייה בחוק הלאום ליהדות התפוצות, אשר בעיקר בחוגיה הליברליים מבטאת ביקורת גוברת על פעולתה של ישראל, היא ניסיון מסוים של ישראל לחזק את הלגיטימציה כלפיה בקרבם. החוק מבקש לפנות לבני הדור הצעיר על ידי אפיונה החדש של הזהות היהודית כעולה על כל שייכות אזרחית אחרת, ובכך להזכיר להם שלא רק שישראל היא ביתם, אלא שגם בעיתות של אי-הסכמה עליהם להישאר מחויבים לה ואף להגן עליה בעולם.

תהליכי ההדתה פוגעים ביחסי ישראל ויהדות ארצות הברית בממד נוסף, הנוגע להכרה ישראלית בזרמים היהודיים שאינם אורתודוקסים. הברית בין ישראל לזרם האורתודוקסי, ומעמדו כמונופול בתחום הדת, אינם תוצאה של תהליכי ההדתה. יחד עם זאת, התחזקותם ומשמעותם הלאומית מצמצמות את החופש המוגבל שקבוצות שאינן חלק מזרם זה זכו לו בישראל בעקבות מאבקים ארוכי שנים. כך למשל, אחרי שבשנת 2016 אושרה בממשלה החלטה תקדימית שתאפשר הקמת רחבה נוספת בכותל לזרמים הלא-

אורתודוקסים (בעיקר כדי להתיר את המשך הפעילות של נשות הכותל), ב-2017 נסוגה הממשלה בלחץ המפלגות החרדיות מיישום מתווה התפילה השוויונית בכותל, שאותו אישרה בשיתוף נציגי התנועה הרפורמית והקונסרבטיבית בארצות הברית. בניסיון לפייס את התנועה הרפורמית הודיע נתניהו כי יושקעו 18 מיליוני שקלים בהגדלת רחבת התפילה בכותל הדרומי. בעקבות הצעה זו פרשו שתי שרות חילוניות בממשלת ישראל, רגב ושקד, מהוועדה להגדלת הרחבה המשותפת. בתגובה לביטול המתווה אמר הרב קריב, מנכ"ל התנועה הרפורמית בישראל, כי "החלטת הממשלה היא מהלך אנטי-ציוני הפוגע בקשריה של מדינת ישראל עם התפוצות ומחליש את זיקתם של מיליוני יהודים לירושלים". חברת הכנסת עליזה לביא, יושבת ראש שדולת "עם דת ומדינה" בכנסת ה-20, טענה כי "ממשלת ישראל מובילה בשיטתיות לקרע עמוק בעם היהודי. כמו בגיור ובמקוואות, הממשלה טורקת את הדלת בפני יהודי התפוצות ויוצרת שבר חסר תקדים ביחסים. זו תהיה בכייה לדורות".

ג. סולידריות פנים-יהודית בישראל

בטווח הארוך יש לתהליכי ההדתה השפעות שליליות על הלכידות הפנים-יהודית, ראשית, בעוד מרבית היהודים הישראלים מוכנים לקבל תהליכים אלו ברמה הקולקטיבית – כשאלו מעניקים להם הטבות ואינם דורשים מהם דבר פרט ליהדותם – כאשר הנורמות הדתיות מחלחלות גם למרחבים הנוגעים לשוק, לפנאי ולחיי היום-יום, הנכונות לאמץ נורמות דתיות פוחתות. בהתאם, אנו עדים להמשך ואף להחרפה של מאבקים נושנים סביב פתיחת קניונים ומרכזי קניות בשבת, הפעלת תחבורה בשבת, כינון מיזמי כשרות אלטרנטיבית וחלופות אזרחיות לנישואין ברבנות.

מרכזיותה של הדת היהודית בחיי היהודים הישראלים כחלק מזהותם הקולקטיבית לעומת זו האישית באה לידי ביטוי, למשל, בפער בין אימוץ המסורת היהודית לבין פרקטיקה של מצוות ביום-יום. לדוגמה, רוב מכריע בציבור היהודי קובע מזוזה בביתו (98%) ומשתתף בסדר פסח מסוג כלשהו (85%), רוב הציבור נמנע מאכילת חמץ בפסח (68%), צם ביום כיפור (67%), מאמין באלוהים (65%), ונמנע מאכילת בשר לא-כשר (58%). יחד עם זאת, רק 27% נמנעים מנסיעה בשבת, ורק 15% מתפללים מדי יום בבית הכנסת (לוי, לוינסון וכ"ץ, 2002). פערים אלו מרמזים כי פרקטיקות אלו, שרוב הציבור מקיים, אינן בהכרח 'דתיות', אלא הן מהוות גם ביטוי של זהות פוליטית אתנו-לאומית, המשמש אמצעי להזדהות עם קבוצה הרוב היהודית. לאור זאת יש להבין את תהליכי ההדתה כמעידים על שינויים בדומיננטיות בתפקידה של הדת במרחב הציבורי ובהותו הלאומית, ולא בהשתלטות בבחינת 'יש מאין' על המרחב.

נוסף על כך, תהליכי ההכלה וההדרה פועלים בהדרגה גם כלפי הציבור היהודי פנימה, כאשר מושג 'העם', אינו מובן כ'עמך', כאומה או כיחידה אתנית, אלא הגדרתו מצטמצמת למי שהוא בן הקבוצה האורגנית, אשר מאמץ את רוחה של הקבוצה ומזדהה עימה לחלוטין. תהליכים אלו משתלבים גם עם

צמיחתם של ביטויים חדשים של פופוליזם בישראל בקבוצה היהודית. יחד הם תורמים לפרשנות מחודשת לזהות הקולקטיבית היהודית על ידי סימון העם כמקור הטוב וכמושא למחויבות מוחלטת על פני אינטרסים אחרים, ושותפים גם לתפיסה אנטי-ליברלית של הדמוקרטיה, המהווה, לראייתם, בגידה ברצון העם כריבון (פילק, 2018).

בעוד שבדו"ח מכון גוטמן מ-2011 הצביעה הרמן (Herman, 2012) על האפלתה של הזהות היהודית על זו הישראלית, ועל היהדות כדבק מלכד בעל עוצמה רבה, הרי שבסקר המכון הישראלי לדמוקרטיה ב-2018 היא טוענת כי הממצא החשוב ביותר הוא היווצרותם של שני גושים בציבוריות הישראלית, האוחזים בתפיסות מנוגדות באשר להיבטים רבים ומגוונים של הקיום הקולקטיבי (הרמן, 2018). מן הסקר עולה לראשונה כי המתח בין ימין ושמאל, בעיקר סביב הסוגיות המדיניות, הוא המתח החריף ביותר בציבוריות הישראלית. הרמן מציינת כי מדובר בחפיפה הולכת ומתגבשת בין עמדות בנושאים שאינם בהכרח קשורים זה לזה, וכי אנחנו עדים להיווצרות של פיצול עמוק בתוך קבוצת הרוב היהודית, אשר עתיד להשפיע על העתיד המשותף ועל האסטרטגיה הלאומית לשנים רבות (שם).

הגוש הגדול יותר, מציינת הרמן, הוא גוש הימין, אשר שם בראש מעייניו את השילוש: לאום, יהודיות וביטחון, ותובע בכורה ליהדותה של המדינה, גם אם הדבר בא על חשבון הדמוקרטיה שלה, מה שאורי רם (2006) מכנה ניא-ציונות. גוש השמאל הוא הקטן יותר מספרית. המשייכים את עצמם אליו מחויבים בראש ובראשונה, לראייתם, לערכי הדמוקרטיה הליברלית, לזכויות ולחירויות האדם האוניברסליות, ולערך השוויון האזרחי, מה שרם מכנה פוסט-ציוני (שם). יחד עם זאת, יש לציין כי מרבית המשתייכים לגוש זה אינם רואים סתירה מובנית בין ערכים אלה לבין העניין היהודי-לאומי, אלא שאלה של איוונים (מדד הדמוקרטיה, 2018; הרמן, 2018; רם, 2005).

החפיפה בין ההיבטים השונים של התודעה הפוליטית והחברתית של חלקי הציבור השונים ובין החלוקה לשני גושים מובחנים כמעט בכל דבר ועניין, הופכת את ישראל לחברה פוליטית שסעיה חופפים ולא צולבים כפי שהדבר בדמוקרטיה יציבות. הפיצולים השונים אינם מנטרלים ואף אינם מפחיתים האחד מעוצמתו של האחר, אלא להיפך. חפיפה כזו היא מצע גרוע לשגשוג וליציבות דמוקרטית. היעדר חזון משותף שיעמוד מעל חילוקי הדעות עלול לשחוק את הישגיה של ישראל ולגרום לה לאבד את דרכה (הרמן, 2018). **בטווח הרחוק יכולים תהליכי ההדתה לערער על עצם היכולת של הציונות במתכונתה הנוכחית להיות פתרון המקובל על רוב היהודים.** המשך החלוקה והגברת העוינות בין הקבוצות יכולים להוביל גם לירידה בתחושת המחויבות שקבוצות מסוימות חשות כלפי הקולקטיב וכלפי המדינה. ביטויים ממשיים לכך הם העלייה בשיעורי ההגירה של צעירים יהודים ישראלים לחו"ל והירידה במוטיבציה לגיוס ולשירות קרבי.

ממצאים אלו מתבטאים ברמת הסולידריות בחברה היהודית-ישראלית, כפי שעולה מהצבעת הנסקרים במדד הדמוקרטיה, 2018. בסולם שבו 1 הוא "אין סולידריות בכלל", ו-10 הוא "יש סולידריות מלאה", היה הציון

הממוצע בקרב היהודים 5.7. ציון זה מלמד על ירידה ממשית בהערכת הסולידריות של החברה היהודית-ישראלית בהשוואה לשנים קודמות שנבדקו (5.8 ב-2011, 6.2 ב-2012 ו-6.1 ב-2014). בבחינת קבוצות משנה בחברה הישראלית, מתברר כי באופן כללי כולן נמצאות באמצע הסולם ולא באף אחד מהקצוות. על הרצף החילוני-דתי, הדתיים מעריכים את החברה הישראלית-יהודית כסולידרית יותר מאשר האחרים, שהערכתם את הסולידריות היא בסדר יורד לפי רמת דתיותם. החילוניים מעריכים את רמת הסולידריות כנמוכה ביותר. חלוקה לפי מיקום עצמי על הרצף המדיני-בטחוני העלתה הבדל ניכר בין הימין, שם הציון הממוצע הוא הגבוה ביותר, לבין המרכז והשמאל, שם הציון הממוצע נמוך במידה ניכרת (מדד הדמוקרטיה, 2018).

ד. הדרת נשים

להשפעתו הגוברת של הציבור הדתי ולהתחזקות הדומיננטיות של ערכים ותרבות דתיים על המרחב הציבורי, יחד עם הברית הפוליטית של החוגים הדתיים וההנהגה הימנית הפוליטית, יש השפעה רבה על מעמדן של נשים במרחב הציבורי, ובעיקר על הנכונות להדירן ממנו בנימוקי צניעות ופגיעה ברגשות דתיים. שתי הדוגמאות הבולטות ביותר נוגעות להפרדה מגדרית בצבא ובאקדמיה. ההיענות לדרישות אלו, מסיבות ליברליות או תועלתניות, בעייתית, משום שהיא מסיגה לאחור את המהלך הכולל לשילוב נשים בכל מעגלי החיים. כמו כן, היא ממסדת ומנרמלת את ההפרדה המגדרית במרחבים שאינם פולחניים-דתיים (שטרן, 2017).

כך, עם כניסתם לצבא של בני הציונות הדתית והגברת ההשפעה של הרבנים על הפעילות הצבאית, נוצרה בהדרגה אווירה של דה-לגיטימציה לשירות נשים (לוי, 2015), והופעלו לחצים על המערכת הצבאית, גלויים וסמויים כאחד, להדרתן ולצמצום שילובן של נשים בצבא, בשם ההגנה על אורח חייו של החייל הדתי. לאור הביקורת והלחץ של רבני ההסדר והמכינות הקים הצבא ב-2004 את מנהלת השילוב הראוי, והעמיד בראשה את אל"מ הרב אביחי רונצקי, לימים הרב הצבאי הראשי. התוצאה ארוכת הטווח של אכיפת משטר השילוב הראוי הייתה הדרת נשים ממגוון תפקידים, ופתיחת אפשרות לחיילים דתיים להתנגד לשירות המשותף. ככל שגדל מספר החיילים הדתיים והתגברה התלות של הצבא במסד הדתי בהזנת כוח אדם איכותי לשורות הלוחמות, כך גדל מרחב המיקוח שלו עם הצבא והתרחבה המגבלה המהותית של נשים להשתלב כשוות, בעיקר ביחידות השדה. ב-2011 טענה יועצת הרמטכ"ל לענייני נשים, גילה כליפי אמיר, כי השילוב הראוי הפך עם הזמן לפרספקטיבה העיקרית, אם לא היחידה, שבאמצעותה מיושם בפועל השירות המשותף, וכי באופן שבו הכללים מפורשים הם כופים קיצוניות דתית.

המלצות

האם ישראל בדרך להיות מדינת הלכה? בשלב זה, משום שתהליכי ההדתה מונעים בעיקרם מהניסיון של ישראל להתמודד עם משבר הלגיטימציה בעקבות תוצאות מלחמת 67, וביתר שאת לאחר שנת 2000 – הם עודם מתעצבים בשירותם של האינטרסים הלאומיים של ישראל כמדינה מודרנית. אין ביכולתנו לדעת בוודאות מה צופן העתיד, אך הבנת תהליך ההדתה כתהליך דינמי המושפע מנסיבות חברתיות והיסטוריות לעומת תיאורו כתהליך דטרמיניסטי (הציונות טומנת בחובה את סופה), מאפשרת בכל זאת, למרות היעדרם של חסמים, ואף חרף הסלמתו של הסכסוך הישראלי פלסטיני, לחשוב על דרכים להתמודד עם השפעותיה של ההדתה, ולנסות להסיט את ישראל מהמסלול שבו היא צועדת. להלן מוצגות אחדות מהן:

א. קידום פתרונות מדיניים להסדרת הסכסוך הישראלי-פלסטיני. מהלך זה יצמצם במידה ניכרת את משבר הלגיטימציה, ולכן את הצורך במקורות הלגיטימציה והסולידריות שמספק תהליך ההדתה. הסכם מקובל, אשר יגדיר באופן ברור את גבולותיהן של שתי המדינות ויעניק שוויון זכויות מלא לכל היושבים בין הירדן לים, יפיג את המתח הנוגע לזהותה היהודית והדמוקרטית של ישראל ויאפשר להגדיר את גבולות הקולקטיב באמצעות גבולות האזרחות. פתרון לקונפליקט, שיכלול גם הכרה הדדית בזיקה של שני העמים למרחב כולו, יחליש את טענת הבעלות הדתית הבלעדית על הארץ, או לכל הפחות, יפחית את הצורך להשתמש בה. כמו כן, הוא יכול לנתק את הקורלציה החזקה בין הימין השמרני והחוגים הדתיים, קורלציה שהימין נזקק לה כדי להצדיק את שאיפותיו הטריטוריאליות, ולאפשר לו בריתות וקואליציות חדשות. בטווח הארוך יכול הסכם יציב להצמיח יחסי אמון ושיתוף פעולה בין המדינות ולהגביר את הסיכוי להורדת המגננות הפיזיות והרגשיות.

ב. שיתוף פעולה יהודי-פלסטיני בתוך ישראל. שיתוף כזה יכול לייצר אלטרנטיבות זהותיות החורגות מהזהויות הלאומיות המדירות, ואף, בסופו של דבר, להיות בסיס לכוח פוליטי משמעותי שיוכל לפעול, בין השאר, לקידום פתרון לסכסוך.

ג. התארגנות אקטיבית של חוגים 'חילוניים' כקבוצת אינטרס. זאת מתוך הנחה שחלק מההצלחה של תהליכי ההדתה קשורים גם ביכולות ההתארגנות והמיסוד הגבוהות של הציבור הדתי, לעומת הציבור החילוני. כמו כן, התארגנות כזו יכולה לקדם דיון ציבורי מהותי על משמעות החילוניות בישראל, ולפעול להרחבת מגוון הזהויות היהודיות בישראל.

ביבליוגרפיה

- אורבך, יהודית (2010). נרטיבים לאומיים ביישוב סכסוך בעל אופי זהותי. בתוך: יעקב בר-סימן-טוב (עורך), **חסמים לשלום בסכסוך הישראלי פלסטיני**, 158-187. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- אזולאי נעמה (2008). התחדשות יהודית במרחב החילוני בישראל: מתופעה לתנועה חברתית חדשה. **פוליטיקה** 18, 141-172.
- בן פורת, גיא (2016). **הלכה למעשה: חילונו של המרחב הציבורי בישראל**. הוצאת פרדס.
- בן פורת, גיא ויריב פניגר (2015). חילון ללא חילונית: פתיחת מרכזי הקניות בשבת כמקרה בוחן. בתוך: יוכי פישר (עורכת), **חילון וחילוניות: עיוניים בין-תחומיים**. הוצאת ון ליר והקיבוץ המאוחד, 222-236.
- גודמן, יהודה ושלמה פישר (2004). להבנתם של דתיות וחילוניות בישראל: תזת החילון וחלופות מושגיות. בתוך: יוסי יונה ויהודה גודמן (עורכים), **מערבולת הזוויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל**. ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 346-390.
- גודמן יוסי ויהודה יונה (2015). הקשר בין דתיות לחילוניות בישראל: הכלה, הדרה ושינוי. בתוך: יוכי פישר (עורכת), **חילון וחילוניות: עיוניים בין-תחומיים**. הוצאת ון ליר והקיבוץ המאוחד, 197-221.
- גל, ראובן ותמיר ליבל (2013). **בין הכיפה לכומתה, דת פוליטיקה וצבא בישראל**. משוב בן-שמון: הוצאת מודן.
- גנז, חיים (2013). **תיאוריה פוליטית לעם היהודי – שלושה נרטיבים ציוניים**. תל אביב: ידיעות ספרים.
- דו"ח **הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה מס' 10**, 2015-16.
- דו"ח מכון גוטמן (2009). **יהודים ישראלים – דיוקן, אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל**.
- דו"ח מכון גוטמן (2011). **יהודים ישראלים – דיוקן, אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל**.
- הרמן, תמר (2018). **מדד הדמוקרטיה הישראלית לשנת 2018**. המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- ח'מאסי, ראסם (2011). **דמוגרפיה, הנדסת דמוגרפיה והשיח הדמוגרפובי**. **ספר החברה הערבית בישראל** 4, 2-13.
- ידגר יעקב (2012). **מעבר לחילון: מודרניות וביקורת החילוניות בישראל**. מכון ון ליר בירושלים, הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- כהן, אשר (2006). **יהודים לא-יהודים: זהות יהודית ישראלית ואתגר הרחבת הלאום היהודי**. תל אביב: הוצאת יהדות ישראלית, כתר ספרים.
- כהן, אשר (2015). **משהו חדש מתחיל – הבית היהודי בבחירות 2013 כמפלגת מחנה פתוחה**. בתוך: מיכל שמיר (עורכת), **הבחירות בישראל – 2013**. המכון הישראלי לדמוקרטיה, 255-281.
- לוז, אהוד (1998). **מאבק בנחל יבוק: עוצמה, מוסר וזהות יהודית**. ירושלים: הוצאת מאגנס.
- לוי, גייל (2015). **המפקד האליון – התיאוקרטזציה של הצבא בישראל**. תל אביב: הוצאת עם עובד.
- לוי, שלומית, חנה לוינסון ואליהוא כץ (1993). **אמונות, שמירת מצוות ויחסים חברתיים בקרב היהודים בישראל**. ירושלים: מכון גוטמן למחקר חברתי שימושי.
- ליבמן, ישעיהו צ'רלס (1997). **יהדות חילונית וסיכוייה**. **אלפיים** 14, 97-116.

- ליבמן ישעיהו ואליעזר דון-יחיא (1984). הדילמה של תרבות מסורתית במדינה מודרנית: תמורות והתפתחויות בדת האזרחית של ישראל. **מגמות כ"ח**(4), 461–485.
- ליסק, משה ודן הורביץ (1990). **מצוקות באוטופיה: ישראל חברה בעומס יתר**. תל אביב: עם עובד, ספרייה אוניברסיטאית.
- סקופ, ירדן. בנט מגבש תכנית נרחבת להעצמת זהות יהודית אצל תלמידים, **הארץ**, 19/4/2016.
- פילק, דני (2018). פופוליזם, מפתח – **כתב עת לקסיקלי למחשבה פוליטית 13**, מרכז מינרבה למדעי הרוח.
- פינסון, הללי (2013). ממדינה יהודית ודמוקרטיה למדינה יהודית נקודה. ניתוח הפרקים החדשים בספר הלימוד למקצוע האזרחות "להיות אזרחים בישראל: מדינה יהודית ודמוקרטיה". דו"ח עבור האגודה לזכויות האזרח בישראל.
- פישר, יוכי (2015). חילון וחילוניות: מצע תיאורטי ומתודולוגי. בתוך: יוכי פישר (עורכת), **חילון וחילוניות: עיוניים בין-תחומיים**. תל אביב וירושלים: הוצאת ון ליר והקיבוץ המאוחד, 11–43.
- פלד, יואב (2016). ביקורת על הספר "המפקד האליון: התיאוקרטיזציה של הצבא בישראל" מאת יגיל לוי. **המרחב הציבורי 11**, אוניברסיטת תל אביב.
- פלד יואב וגרשון שפיר (2005). **מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת**. תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
- פרסיקו, תומר (2014). למה כולם רוצים לעלות פתאום אל הר הבית? **הארץ**, 14/4/2014.
- פרסיקו, תומר (תשע"ה). הפרטת הדת וקידוש האומה: קריסת הקולקטיביזם הציוני ותולדותיו. **אקדמות ל**, 51–64.
- קימרינג, ברוך (1994). דת לאומיות ודמוקרטיה בישראל. **זמנים 50–51**, 116–131.
- קימרינג, ברוך (תשנ"ו). מקורותיה של התרבות הפוליטית הישראלית. בתוך: משה ליסק וברוך קני פז (עורכים), **ישראל לקראת שנות האלפיים: חברה, פוליטיקה ותרבות**. הוצאת מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, 395–428.
- קימרינג, ברוך (2001). **קץ שלטון האחוס"לים**. ירושלים: כתר הוצאה לאור.
- קשתי, אור. יהודית ודמוקרטיה אבל פי עשרה יותר מימון ליהודית. **הארץ**, 16/1/2015.
- קשתי, אור וירדן סקופ. משרד החינוך יוזם מקצוע חדש ללימודי יהדות בבתי הספר, מהגן ועד התיכון. **הארץ**, 12/11/2014. <https://www.haaretz.co.il/1.2483437-news/education/premium>
- רייכל, נירית (2014). שר אחרי שר ועדה אחרי ועדה: מצוקת החינוך לזהות יהודית. **הד החינוך 5**, 42–45.
- רם, אורי (2005). **הגלובליזציה של ישראל: מק'וורלד בתל אביב, ג'יהאד בירושלים**. תל אביב: הוצאת רסלינג.
- רם, אורי (2006). **הזמן של הפוסט: לאומיות והפוליטיקה של היעד בישראל**. תל אביב: רסלינג.
- שוהם, חזקי (2014). 'דת' חילוניות' ומסורת' במחשבה הציבורית בישראל. **עיוניים בתקומת ישראל 24**, הוצאת אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- שטרן, ידידיה (2017). **כשפוליטיקה בוחשת בקמפוס**. מאמר דעה. המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- שנהב, יהודה (2008). הזמנה למתווה פוסט-חילוני לחקר החברה בישראל. **סוציולוגיה ישראלית** י(1), 161–188.

- שני, יובל (2017). כוחה של לגיטימציה בינלאומית. המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- Abulof, Uriel (2014). The Roles of Religion in National Legitimation: Judaism and Zionism's Elusive Quest for Legitimacy. *Journal for Scientific Study of Religion* 53(3), 515–533.
- Adler, Emanuel (2012). *Israel in the World: Legitimacy and Exceptionalism*. London: Routledge.
- Calhoun, Craig, Mark Juergensmeyer, & Jonathan Van Antwerpen (2011). *Rethinking Secularism*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, José (2003). What is Public Religion? In: Hugh Heclo & Wilfred, M. McClay (eds.), *Religion Returns to the Public Square Faith and Policy in America*. Washington DC: Woodrow Wilson Center Press.
- Casanova, José (2006). Religion, European Secular Identities and European Integration. In: Timothy A. Byrnes & Peter J. Katzenstein (eds.), *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge: University Press.
- Cohen, Hillel. (2017). The Temple Mount / Al- Aqsa in Zionism and Palestinian national consciousness: A comparative view. *Israel Studies Review* 32(1), 1-19.
- Gans, Chaim (2008). *A Just Zionism: On the Morality of the Jewish State*. New York: Oxford University Press.
- Habermas, Jürgen & others (2010). *Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post- Secular Age*. Cambridge Polity.
- Herman, Tamar (2012). More Jewish the Israeli (and Democratic)? *Israel Studies Review* 27(1), 4–9.
- Jamal, Amal (2016). Constitutionalizing Sophisticated Racism: Israel's Proposed Nationality Law. *Journal of Palestine Studies* 3, 40–51.
- Mautner, Menachem (2016). Meaning, Religion, and the State: On the Future of Liberal Human Rights, *Law & Ethics of Human Rights* 10, 109–133.
- PEACE Index, 2010.
- Peled Yoav & Horit Herman Peled (2019). *The Religionization of Israeli Society*. London and New York: Routledge
- Peri, Yoram (2012). The Religionization of Israeli Society: Introduction. *Israel Studies Review* 27(1), 1–3.
- Weissbrod, Lilly (1981). Delegitimation and Legitimation as a Continuous Process: A Case Study of Israel. *Middle East Journal* 35(4), 527–543.