

## ”צו פיוס” – השיח האלים של מתינות

### ניצה ינאי\* ורותי ליפשיץ-אורון\*

תהליכי הבידול החברתי שהתרחשו בראשית המודרניות הובילו סוציולוגים כדורקהיים וזימל לשאול כיצד תיתכן חברה. שאלה זו שיקפה את דאגתם לעתידה של הסולידריות החברתית ולכוחה המלכד של המדינה לנוכח התחזקות האינדיווידואליזם המודרני, קרי: הצורך ההולך ומתחזק של הפרט בהגשמה רוחנית ואישית, ריבוי התפקידים המנוגדים, היחלשותם של רגשות קהילתיים והתחזקותם של אינטרסים תועלתניים. כיום, לעומת זה, אומר רולס (Rawls, 1993), קיימת סכנה ליציבות המדינה הדמוקרטית ולכוחה המלכד בעיקר בגלל הזדהותם של פרטים עם קבוצות-זהות שונות בעלות אינטרסים, אמונות וערכים שונים. פגיעה בוכותה של קבוצה אתנית, דתית, מינית או לאומית לקיים אורח חיים, תרבות ומטרות משלה מוגדרת על-פי-רוב על-ידי הקבוצה כדיכוי, וחבריה מוכנים אף לצאת למאבק קשה ולשאת סבל רב כדי להגן על מימוש זהותם (בעיקר דרך שפה, חינוך וממשל) (Halbertal, 1996). לפיכך אין זה מפתיע שסוציולוגים ופילוסופים פוליטיים עוסקים כיום יותר מתמיד בשאלות של סובלנות, זכויות קבוצתיות, קונסנזוס חברתי ופרקטיקות של פיוס כדי להגן על יציבות המדינה הפוסטמודרנית.

הרפורמציה, ששמה קץ למלחמות-הדת, הוליכה להתפתחות המחשבה הליברלית (Rawls, 1993), ואילו כיום מאבקי זהות קבוצתיים מהווים גורם בהתפתחות המחשבה הליברלית הרב-תרבותית (Habermas, 1992; Kymlicka, 1995; Rawls, 1993; J. Raz, 1994; Taylor, 1994). במסגרת החשיבה הרב-תרבותית יש למושג ”פיוס” (reconciliation) מקום מרכזי. המילה ”פיוס” (גישור בין עמדות ותפיסות) נתפסת בדרך-כלל כמושג חיובי מחבר ומלכד, ולכן גם חיוני לחברה. אכן, אין לנו ספק שפיוס הינו פעולה אנושית וחברתית חשובה, אפילו הכרחית. היכולת לבקש סליחה ולסלוח על עוול שנעשה לזולת הינה סוג של נתינה (נדיבות) ביצירת יחסים אישיים וחברתיים. פיוס, אומר דרידה (Derrida, 1997), הוא פעולה של הפסקת מלחמה וראשיתה של ידידות. עם זה, פעולת הפיוס לעולם אינה ניטרלית. עם מי מתפייסים, איך מתפייסים, עם מי אין מתפייסים כאשר מתפייסים – שאלות אלה מחייבות לבחון את אופייה של פעולת הפיוס, את תנאיה ואת ההקשר החברתי שבו היא מתרחשת. לכל פעולה של פיוס יש הקשר פוליטי המכיל גם את כשלונה כצל נלווה. המאמר בוחן את הצדדים האידיאולוגיים של פעולת הפיוס ואת הבעייתיות של מחוות פיוס בהקשר רב-תרבותי. בחרנו להתמקד בקונפליקט בין יהודים דתיים לבין חילונים בישראל של שנות התשעים כדי לדון במושג ”פיוס” וכדי לעמוד על הסכנות הסמליות והמעשיות הטמונות בכינונו.<sup>1</sup> המאמר עוסק אם

\* המחלקה למדעי ההתנהגות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

1 על הבעייתיות של המושג ”פיוס” בהקשר של הסכסוך היהודי-הפלשתיני, ראו רוחאנא, 2001. יחס ביקורתי כלפי ”קבוצות-דיאלוג”, ראו גם אצל: Helman, 2002.

כן בצד האפל של פיוס. יש אשר יתהו לגבי מוטיווציה זו, אולם אנו סבורות שכאשר תסתיים המלחמה עם הפלשתינים, תצטרך ישראל להגדיר מחדש את המרחב הציבורי. במסגרת זו הצורך להגדיר גם חילוניות ומרחב חילוני יהיו חלק מהמפעל התרבותי של שינוי יחסי דת ומדינה. לכן חשוב לדעתנו לברר כבר עתה את המשמעות הפוליטית של המושג "פיוס", כמו גם את הסכנות הטמונות בשיח פיוס במסגרת אידיאולוגית של הומוגניות לאומית (Young, 1990).

בשנות התשעים חדרו למרחב הפעילות (והתודעה) הציבורית בישראל קבוצות רבות ששמו להן למטרה לפייס ולגשר בין דתיים וחילונים.<sup>2</sup> מספר לא-מבוטל של תנועות קמו לאחר רצח רבין מתוך תחושת דחיפות ובהילות. גם תנועות שקמו לפני רצח רבין הגבירו מאוד את פעילותן לאחריו.<sup>3</sup> יחדיו יצרו קבוצות אלה "מפעל" לייצור שיח פיוס. למרות ריבוי הקבוצות והארגונים, נהפכה תנועת "צו פיוס", הן מבחינה ארגונית והן מבחינה סמלית, לגוף המרכזי שהשפיע על מהלכי הרטוריקה של פיוס, הידברות ושיח של אחדות.<sup>4</sup>

2 קיימות עשרות תנועות העוסקות בפיוס ובגישור בין דתיים וחילונים. את מספרן המדויק קשה לאמוד מכיוון שחלק מן התנועות והגופים שקמו אינם מקיימים פעילות. במאמר זה אנחנו מתייחסות רק לתנועות שמקיימות פעילות ברמה כלשהי. קיימות תנועות שפועלות בעיקר בקרב בני-נוער. פעילויות אלה מתקיימות בפיקוחו ובמימונו של המנהל לחינוך ערכי במשרד החינוך. גופים חיצוניים, דוגמת "גשר", מפוקחים על-ידי משרד החינוך ומקבלים ממנו תמיכה. הפעילויות מתקיימות לרוב במסגרת בית-הספר, ועוסקות בעיקר בליבון בעיות וקונפליקטים בין דתיים וחילונים. ההשתתפות בפעילויות אינה וולונטרית. פעילויות לנוער מתקיימות גם אחר-הצהריים במסגרת תנועות-הנוער ("בינה", למשל). נספח 1 מפרט את הארגונים והתנועות העוסקים בפיוס ובגישור בקרב בני-נוער. במאמר זה אנו מתרכזות בקבוצות המקיימות פעילות למבוגרים ואשר ההשתתפות בהן הינה וולונטרית ומונעת על-ידי מוטיווציה וצורך אישיים. נספח 2 מציג את התנועות העיקריות העוסקות בפיוס ובגישור בין דתיים לחילונים בקרב מבוגרים.

3 אנו מודות לקורא/ת האנונימי/ת שהעיר/ה את תשומת-ליבנו לצורך בהשוואה בין שני סוגי השיח – זה של "צו פיוס" בשנות התשעים וזה של "הסטטוס-קוו" בשנות החמישים. השוואה כזאת מחייבת מחקר פוליטי-היסטורי מעמיק. עם זה, ניתן לומר שרצח רבין היווה "רגע גורלי" ביחסי דתיים-חילונים, שהצמיח מוסדות פיוס המבוססים על שיח הומניסטי של הקשבה, הבנה ודיאלוג, תוך מניפולציה של סמלים לאומיים ורגשות דתיים אך ללא מיסוד הרוח האינסטרומנטלית והחשבונאית שאפיינה את שיח "הסטטוס-קוו" של שנות החמישים. ברוח זאת הקורא/ת מציע/ה כי "ניתן לראות בשיח הפיוס – על היבטיו הדיסקורסיביים והלא-דיסקורסיביים – ניסיון לייסד מורשת מוסדית חדשה ביחס ליחסי דתיים-חילונים", ולא תור-זהב חדש של הסטטוס-קוו בין מפא"י והמפד"ל. הקורא/ת סועז/ת עוד ששיח הפיוס של שנות התשעים בא, באופן פרדוקסלי, ליצור "הבדל". יש לבדוק כמובן טענות חשובות אלה במחקר נוסף.

4 "צו פיוס" נוסדה בינואר 1996 בעקבות מערכת בחירות סוערת לאחר רצח רבין. תנועה זו ממומנת על-ידי "קרן אביחי", שהוקמה על-ידי המיליונר האמריקאי המנוח זלמן ברנסטיין. הקרן שתופה במימון פעילויות של תנועות העונות על מטרות הקרן, דהיינו, הידברות בין יהודים דתיים ליהודים חילוניים בישראל במטרה ליצור דיאלוג, סובלנות, הבנה ושיח-פעולה. הקרן מממנת כנסים, ימי-עיון, הכשרות של אנשי חינוך, ערכות מדיה ופרסום, ותוכניות לימודים. "צו פיוס"

"צו פיוס" אימצה לעצמה את הסמליל (הלוגו) של המשולש הצבאי, ובכך ייצרה מיידית את הקשר הסמלי והרגשי בין גיוס, חובה לאומית, אחדות ומדינה לבין סליחה, פיוס, הקשבה והסכמה. פעולה תקשורתית פשוטה זו (גימיקית במידה מסוימת) הפיקה מושג חדש של פיוס במסגרת חובה לאומית. המושג "צו פיוס" נהפך בשנות התשעים לקוד פוליטי ותרבותי שהדהד כרוח-הרפאים של שאלת הזהות היהודית והלאומיות הישראלית. כך כתב חיים אסא במעריב (בנובמבר 1997):

רוח רעה עוברת עלינו, על הציבור הישראלי. איננו רואים מוצא או תקווה בפוליטיקה... אנחנו ממתנים לעצמנו. איך? הגיעה השעה לדבר. לדבר בתוך כל קבוצה ולדבר בין הקבוצות. כדי לדבר, חייבים אנשים להיפגש... לדבר, שוב לדבר, להתווכח, להיות פתוחים וליצור מפגשים בין הקבוצות, להתרחב ולהתגלגל... ידוע לי שקיימות כבר כיום קבוצות רבות כאלה... הקבוצות האלה גדלות והולכות, הן במספרן והן בגודלן... יתכן שכמה קבוצות יצליחו להגדיר מספר מושגים קריטיים החסרים לחברה הזאת, שמצאה עצמה באמצע הדרך ללא כלים, ללא מושגי זהות בסיסיים... לשם כך כדאי לסלק כל אידאה פיקס, להיות קשובים דווקא ליריבים לכאורה... אני מציע שכולנו נדבר... מותר להיפגש בחדר עם ארבעה קירות, כיסאות מעץ או ספסלים. לא צריך אפילו מיקרופון. לא צריך עיתונאי שיתעד. לא צריך שום דבר מעבר ל"אנחנו".

אי־אפשר להתעלם מן הפתוס והבהילות השולטים בדבריו של אסא. כך היה באמצע שנות התשעים. אחר־כך באה אינתיפדת אל־אקצא ודחקה את גילויי העוינות והיריבות בין דתיים לחילונים אל מתחת לפני השטח. אבל "הרוח הרעה" שאסא מתריע עליה לא עברה לגמרי. יש לשער שהקונפליקטים בין דתיים וחילונים על אופיו של המרחב הציבורי ועל הגדרתה של זהות יהודית (דתית וחילונית) יחזרו בכל עוצמתם עם השלום.<sup>5</sup> בעקבות מצב זה של הקצנה במערכת היחסים בין חילונים ודתיים וקריסתו של הסטטוס־קוו, החלו גם אנשי אקדמיה לדון במושגים של פיוס, הבנה ופעולות גישור, תוך עיסוק בסוגיות הלכתיות, משפטיות, תרבותיות, סוציולוגיות ופסיכולוגיות. לנגד עיניהם של החוקרים עמדה בעיקר השאלה אם ייתכן פיוס בין דתיים לחילונים במדינה המוגדרת

תומכת בפרקטיקות של גישור כגון לימוד טקסטים משותף של דתיים וחילונים וקבוצות־דין בנושאים של קונפליקט ודיאלוג.

5 פישר (1996) מסמן את הסכם אוסלו כנקודת זינוק להתגוששות ולעוינות הגוברת בשיח הציבורי בין דתיים וחילונים. שיחות השלום בין היהודים לפלשתינים ותהליכי הגלובליזציה (Ram, 1999) יצרו, מחד גיסא, טשטוש גובר של זהות לאומית, ומאידך גיסא, הקצנה דתית שנבעה מהתקרבותם של החרדים אל השיח הלאומי־המיליטנטי ומהתקרבותה של הציונות הדתית־הלאומית אל השיח ההלכתי. תהליכים אלה יצרו תחושה של קטסטרופה מתקרבת וצורך עז לשמור על הגדרת זהות לוקלית. העוינות והשנאה בין חילונים ודתיים בשנות התשעים הינן במידה רבה ביטוי לאותו צורך בהגדרת עצמית לוקלית של הזהות היהודית הן בקרב הקבוצות החילונית והן בקרב הקבוצות הדתיות.

יהודית ודמוקרטית.<sup>6</sup> הקונפליקט בין דתיים לחילונים אינו תוצר חדש של שנות התשעים,<sup>7</sup> אך בכל-זאת הייתה הרגשה בציבור שמשוה שונה התרחש בעוצמת הקונפליקט, בתכניו החברתיים והפוליטיים, ובעוצמת השנאה שנלוותה אליו.<sup>8</sup> כנגד שפת העוינות החל להיבנות באותה עת גם שיח ציבורי של הבנה ופיוס. טענתנו בהקשר זה פשוטה מאוד: פיוס אינו מושג חד-ממדי, ויש לו מהלכי-משנה (שליליים לעיתים) התלויים בטיבו של השיח אשר מתוכו ובתוכו מתארגנות ומובנות מחדש חוויות פיוס אינטר-סובייקטיביות. פיוס ומלחמה, כמו אהבה ושנאה, מכילים זה את זה ותלויים זה בזה. בחברה רבת-תרבותית פיוס הינו לעיתים גם מלחמה. אולם גם לטענה זו יש מהלך-משנה. לקראת סופו של המאמר אנו רומזות על אפשרות פרשנית שונה מזו שנקטנו במאמר.

תחילה יש לברר מהי הרוח של "צו פיוס", מהם הכוחות המייצרים את "הדיבור" על פיוס בקבוצות אלה, ומה השפעתה הפוליטית והסמלית של "צו פיוס" על המרחב הציבורי. לצורך המחקר בחרנו להתמקד בשתי קבוצות מתוך מגוון של תוכניות (ראו נספח 2): "שתי עגלות מלאות" של מרכז "בינה" בסמינר רמת-אפעל, השייך לתנועה הקיבוצית; ו"אישה אל אחותה" – תוכנית של מרכז הרצוג, בהנהלת הקיבוץ הדתי עין-צורים.<sup>9</sup>

6 ניתן לחלק ספרות זו לשלוש גישות שונות: (1) קיום אידיאולוגי משותף במדינה יהודית ודמוקרטית, למשל: אנגלרד, 1996; גביון, 1996; כשר, 1996; רוזן-צבי, 1996. גישה זו מדגישה את האיוון בין מדינה יהודית ומדינה דמוקרטית – שני אפיונים אשר, לפי הכותבים, תלויים זה בזה וחיוניים למדינת-ישראל במידה שווה. לכן, כדי לשמור על איוון, יש ליצור מרחב של פשרה. (2) קיום חברתי משותף, למשל: גביון, 1998; ולר וטופר, 1990; ליבמן, 1990. גישה זו מדגישה את המאחר והמשותף בין שתי הקבוצות, ואת הנכונות להתפשר כדי ליצור חיים תקינים של שיתוף-פעולה ומגורים משותפים למרות השוני. (3) קיום תרבותי משותף, למשל: גפני, 1991; לורברבוים, 1998; מאוטנר, שגיא ושמיר, 1998; רביצקי, 1997; רוזנסון, 1996. גישה זו מייצגת את התפיסה הרבת-תרבותית, ששמה דגש בשוני ובשונה, ואשר קוראת לדיאלוג בין מערכות תרבותיות שונות מתוך כבוד והכרה הדדית. אף-על-פי שישראל, טוענים הכותבים, אינה חברה רבת-תרבותית במובן של הכרה בשונה מתוך כבוד לאחר, יש צורך, הכרה ואפשרות ליצור בישראל חברה שבה לשום קבוצה אין מונופול על האמת ואשר יתקיים בה מתח פורה בין הקבוצות השונות.

7 למערכת היחסים הקונפליקטואלית בין דתיים וחילונים בישראל יש עבר מורכב, עשיר, פתלתול ורב-ממדי. על כך כתבו רבים בתחומים שונים: על יחסן של העליות השנייה (1903–1914) והשלישית (1919–1923) ל"יישוב הישן" הדתי, ראו: Sharot, 1995. על היחס הדו-ערכי של התנועה הציונית לדת, ראו: ליסק, 1989; רוזן-צבי, 1996; שביד, 1981. על הגדרת ה"חילוני" וה"דתי" באוכלוסייה היהודית, ראו: הורוביץ וליסק, 1992; סמט, 1979; Ben-Rafael & Sharot, 1991; Deshen, 1978. לסקרים העוסקים בהגדרה של זהות דתית והתנהגות דתית, ראו: לוי, לוינסון וכ"ץ, 1993. על הדילמות שעמדו בפני המחנה הדתי עם קום המדינה, ראו גלנור, 1989. על תחומי הקונפליקט (סמלים, שירותים, חקיקה ותרבות), ראו: ברינקר, 1989; גלנור, 1985; ליסק, 1989; סמט, 1979; שביד, 1989.

8 נושא זה יידון בהרחבה בהמשך, בתת-פרק "הבניה של מתינות בהקשר לאומי צר".

9 מרכז "בינה" ברמת-אפעל מצהיר כי הוא עוסק בחינוך להעמקת מעורבות חברתית ודיאלוג בין

בעבודה זו איננו עוסקות בניתוח תהליכים בין-קבוצתיים ותוך-קבוצתיים, ואף לא ביחסי קונפליקט, בנייהול קונפליקטים, בגישור או בקידום יחסים בין קבוצות ברוח הפסיכולוגיה החברתית הקלסית (Sherif, 1948; Lewin, 1948; Gurevitch, 1989; Bar Gal & Bar, 1992). כמו-כן איננו שואפות להציע מודל חלופי לפתרון קונפליקטים. מטרתנו לשאול כיצד ובאיזה אופן קבוצות העוסקות בפיוס בין חילונים לדתיים (להלן: קבוצות-פיוס) מעדכנות את השיח הפוליטי של הבנה בין קבוצות בישראל. איזו אידיאולוגיה ואילו ערכים ורגשות משוחזרים ומתפתחים במפגשים אלה.

ורמים שונים ביהדות ובחברה בישראל. המרכז בא לחזק השקפת-עולם של שותפות ושוויון בין בני-אדם. התוכנית "שתי עגלות מלאות" מופעלת במסגרת תוכניות שונות על "זהות יהודית ותרבות ישראל". התוכנית מתקיימת למן שנת 1996 ומיועדת לדתיים וחילונים כאחד, והמשתתפים בה קוראים ולומדים טקסטים מן המקרא והמדרש וכן מהספרות והסיפורת הציוניים. ההנחה נעשית במשותף על-ידי מוקי צור (היסטוריון, חוקר העליות הראשונות וראשית ההתיישבות בארץ, חבר קיבוץ עין-גב, שהיה בעבר מוכיר התק"ם) והרב יואל בן-גון (איש עפרה, מחנך ומומחה למקרא). התוכנית נמשכת שנה אוניברסיטאית ומתקיימת אחת לשבועיים.

התוכנית "אישה אל אחותה" של מרכז הרצוג מיועדת לנשים דתיות וחילוניות, ועוסקת בדיבור ודיון על נשים, נשיות ומעמד האישה דרך נושאים אקטואליים הקשורים ליחסי דתיים וחילונים בחברה. הסדנה מועברת על-ידי שתי מנחות מקצועיות (דתית וחילונית), מתקיימת פעם בשבוע ונמשכת שנה אוניברסיטאית. התוכנית שבה נעשתה תצפית התקיימה בסניף של נעמ"ת ברחובות. הבחירה בשתי קבוצות אלה נבעה מהרצון לייצג את מגוון ההרכבים האפשריים של מפגשי גישור: קבוצות המאורגנות על-ידי גופים חילוניים ("בינה") וגופים דתיים (מרכז הרצוג); קבוצות העוסקות בדיאלוג דרך קריאה ופרשנות של טקסטים ("בינה") ודרך דיון ותהליכים קבוצתיים (מרכז הרצוג); מפגשים בעלי מכוונות גברית ("בינה") ומפגשים בעלי מכוונות נשית (מרכז הרצוג).

המחקר מבוסס על תצפית משתתפת של רותי ליפשיץ-אורון במשך שנה (כולל תיעוד שיתות-חולין בהפסקות ובסיום המפגשים וכתובת יומן-שדה) ועל ראיונות מובנים למחצה עם עשרים משתתפים (עשרה ראיונות מכל קבוצה), שהינם כמחצית המשתתפים בשתי התוכניות (עשרים וחמש נשים השתתפו באופן קבוע במפגשי "אישה אל אחותה", ועשרים השתתפו ב"שתי עגלות מלאות"). רוב המרואיינים הגיעו למפגשים לאחר שראו מודעה בעיתון או פרסום במקום העבודה. קבוצת המרואיינים כללה שמונה דתיים ושנים-עשר חילונים (על-פי הגדרתם), שש-עשרה נשים וארבעה גברים. כל המרואיינים (פרט לאחד) ממוצא אשכנזי, השכלתם תיכונית ו/או אקדמית, רובם בגילאי ארבעים עד חמישים (מקצתם חיילים וסטודנטים ומקצתם בגיל הפנסיה), רובם עוסקים במקצועות חופשיים או בהוראה, וכולם גרים במרכז הארץ. מאפיינים אלה של קבוצת המרואיינים תקפים גם לשאר המשתתפים, ומייצגים באופן כללי את אוכלוסיית האנשים המגיעים לקבוצות של גישור ופיוס.

## על מה דיברו במפגשים?

### מהצד הדתי

לאה, אישה בגיל החמישים, גרה בהתנחלות. כאשר נשאלה כיצד היא מגדירה את עצמה מבחינה דתית, אמרה:

קודם-כל אני פלורליסטית, ואם אני פלורליסטית, אני מגדירה את עצמי כעצמי. אדם לא יכול לשים את עצמו בקופסאות כי, אני לא יודעת. דברי איתי על טעמים באוכל, על אופנה, טעם בקולנוע, טעם בספרות, כל דבר. קחי אחר-כך מישהי אחרת, מישהי ששייכת לציבור שלי, שהיא בוגרת בני-עקיבא, שהיא אישה דתית ויהיו לה טעמים אחרים. אנחנו קודם-כל אינדיבידואלים... זה לא מקרה שאני מדברת על עצמי כחלק מכלל... אנחנו חלק מציבור תמיד, זה גם נכון. אלא שאני רואה את עצמי באיזשהו מקום שבו אני חופשית לקחת ולבחור גם מהצד של הזהות היהודית שלי וגם מהתרבות הכללית ולעשות איזו מזיגה שלי, אבל אני אישה דתית.

בסוף הריאיון לאה מוסיפה שלדעתה בכל חילוני יש דתי ובכל דתי יש חילוני. היא מנסה למזג בין זהות חילונית ודתית ומנסת את שתיהן: "אנחנו", "היא אומרת, "האנשים של המקף, ציונים-דתיים ומקף מחבר דברים." גם בזהות הפוליטית היא מסרבת להיות בקצוות, רוצה להיות "גם וגם":

את מבינה, לוחצים נורא להגיד אם אתה בעד ארץ-ישראל או אתה נגד השלום, אבל זה לא, אתה נקרע מבפנים, אתה גם וגם...

לאה מרגישה גם דתית וגם קצת חילונית, גם בעד ארץ-ישראל השלמה וגם בעד השלום. היא אינה רואה פרדוקס בכך. מבחינתה הכל בסדר, אפשר לעשות שלום ולשמור על ארץ-ישראל, להיות דתי וגם חילוני. רק הפוליטיקה מציקה לה. "האחרים", הקיצונים, לוחצים לכיוון הקצוות, למצב של "או או", יוצרים אי-נוחות – בעיה. עליזה, אישה בגיל הארבעים, מדברת על "משהו בתפר, אנחנו בתפר". היא רוצה להיות באמצע, במרכז "בין לבין", לא בקצוות. ואילו שמואל, חייל המופיע למפגשים במדים, מרגיש "לא דתי ולא חילוני", בעמדה ניטרלית. לשמואל יש מניע אישי-משפחתי. הוא מספר:

אח שלי חזר בשאלה. היה לו תהליך של להוריד כיפה. הוא שיתף אותי בכל התהליך הזה. לאחר בית-הספר למד שנה בישיבה, וכשהגיע לצבא – אח שלי קצין – הוא הרגיש שהוא חי בצביעות עם עצמו והחליט להוריד את הכיפה. בזמן הצבא הוא הגיע למסקנה שהוא לא מספיק שלם עם עצמו. בצבא אין לו מספיק זמן לברר עם עצמו במה הוא שלם, לכן הוא דוחה זאת לאחר הצבא. הוא מתכוון לקרוא, ללמוד ולהעמיק, וביתניים הוא מנסה לשמור על עמדה ניטרלית, זה מבחינתו להיות לא דתי ולא חילוני.

דרך סיפורו של האח עולה קולו של שמואל עצמו. גם לפני החזרה בשאלה של האח, שמואל מעיד על עצמו שעסק ב"שאיפה להגיע לאמת שלך". כאשר נשאל על עצמו, אמר:

כל הטרימינולוגיה של דתיים וחילונים מאוד בעייתית מבחינתי בכלל...  
 אם פעם קראו לדתיים ולחילונים אדוקים וחופשיים, אני חושב שאני לא  
 פחות חופשי מהם. אני מגדיר את עצמי כאדם, כיהודי; אני רואה את  
 היהדות כדרך חיים, ולא רק כשולחן ערוך, אלא את כל העולם הרחב  
 שקיים מסביב, אם זה אומנות, תרבות, אם זה לימודים של אנשים הקרויים  
 חילונים... השאיפה להיות יהודי אמיתי שלם.

### מהצד החילוני

יוסף, גבר כבן ארבעים, חש לא־נוח כאשר הוא צריך להגדיר את עצמו. "אני מתנהג  
 אולי כחילוני אבל יש בי זרעים דתיים," הוא אומר. רק בגלל ההקצנה הדתית הוא נאלץ  
 לשייך את עצמו לאחת משתי הקטגוריות. הוא מרגיש דחוי על־ידי הקבוצה הדתית בגלל  
 עמדותיו הפוליטיות המתונות. הוא בחר לשייך את עצמו לחילונים.  
 פעם הלכתי לבית־כנסת ביום שישי. זה נפסק בגלל הקרע הגדול שישי.  
 אני הרגשתי שאני היום, הדתיים אמרו לי אתה לא מאמין בארץ־ישראל  
 השלמה ואנחנו – תשעים אחוז מהדתיים – כן. ההקצנה הדתית. ואני  
 הרגשתי, בסדר, אני בנקודה אחת והם באחרת, ואם זה המצב אז אני לא  
 בצד שלכם, אני בצד השני.

אבל יוסף אינו חש נוח עם המצב. הוא ממשיך: "אני לא בצד שלכם הדתי, אבל אני  
 בהחלט לא עוזב אתכם. אני רוצה להקשיב ולשמוע." גם יעקב מעיד על עצמו: "אני בעצמי  
 המפגש בין דתי לחילוני." הוא מספר שבבית הוריו שמרו על הדת, אך כאשר הגיע לארץ  
 הצטרף לקיבוץ חילוני. הוא נישא לאישה השומרת על כשרות בביתם, אך הוא עצמו אינו  
 מקפיד. סיגל, סטודנטית לתואר שני, מרגישה אף היא "גם וגם" – גם חילונית וגם דתית.  
 היא אומרת:

מבחינת ביצוע אני חילונית. מבחינת האמונה אני מאמינה שיש אלוהים.  
 אבל מה זה אלוהים זה מאוד מורכב. אני מאמינה שזה ביני לבינו. יש בזה  
 משהו אצלי של הקטנה, של מוסר... אני צריכה את זה. אז בקטע הזה אני  
 כן, אבל אני לא בטוחה כמה אכפת לו ממני בדיוק. אני לא מתעסקת בזה  
 ביומיום. אני גם לא עוסקה בחשבון ותשובה ביומיום... יש לי אמונה אבל  
 היא לא מובילה למעשים. אני לא חושבת שהאמונה קשורה לביצוע חגים.

אביבה, לעומתה, אינה רוצה להשתייך לקבוצה מסוימת:

יש כלי־כך הרבה שלבים, כך שלהגדיר לא הייתי רוצה... תראי, אני  
 בטוחה שדתית הייתה קוראת לי חילונית, וחילונית הייתה קוראת לי  
 מסורתית. זה תלוי מי מגדיר... נורא לא הוגן להגיד אני חילונית או  
 דתית. חשוב לי האמונה שלי שבמידה זו או אחרת אני יכולה להמשיך  
 להעביר את המסר. יום כיפור אני שומרת, פסח אני שומרת; אני לא יודעת  
 אם הרב היה אוכל אצלי, אבל אני שומרת. אנחנו עושים קידוש, מדליקים  
 נרות. אני גם נוסעת בשבת ועושה כל מיני דברים שאחרים היו קוראים לי

חילוניות. הייתי מגדירה זאת לא כחילוניות ולא כדתיות, אלא בתודעה יהודית.

גם אביבה אינה רוצה להגדיר את עצמה באופן קטגורי: "שתהיה זרימה, לדעת לחיות ביחד", היא אומרת. לא כל המשתתפים החילוניים מדברים באותו קול. כך, למשל, מסבירה רעות את בואה למפגשים של "שתי עגלות מלאות":

אני גדלתי להורים מאוד אנטי־דתיים, ותמיד הפריע לי, לא הסתדר לי, איך זה שמצד אחד הם כאילו נורא ליברליים, אבל מצד שני כל־כך שונאי דתיים ודת. זה הרי לא הולך ביחד. משהייתי קטנה זה הפריע לי, וגם דיברתי על זה עם הוריי. בגלל שהוריי כל־כך שונאו דת ודתיים, זה לא הסתדר לי עם החינוך הליברלי. חשוב לי כיום להכיר ולראות.

ואילו מירי טוענת:

מבחינה נפשית יש לי אובססיה להוכיח את שייכותנו לארץ־ישראל. שייכות של עם־ישראל לארץ־ישראל. בזכות מה אני יושבת פה, בזכות מה הקיבוץ שלי בנוי על אדמות של ערבים... ללמוד מה שהמקורות אומרים, המקורות היהודיים והמקורות הציוניים־חילוניים. איך הם מסבירים למה אנחנו פה.

כך או כך, המשתתפים בשתי הקבוצות מציגים פרופיל דומה – מתונים, אנשי מרכז, ליברלים, אשכנזים, מעמד בינוני, נסערים מההקצנה, מהשנאה, אינם חשים נוח בקצוות, מרגישים גם דתיים וגם חילונים או לחלופין לא דתיים ולא חילונים, בין לבין, רוצים להישאר שייכים, מעורבים וביחד – עם (יהודי) מלוכד. מה דוחף אנשים מתונים להשתתף כל שבוע (או שבועיים), במשך שנה שלמה, במפגשי פיוס? למה הם באים ועל מה הם רוצים לדבר?

## להיפגש עם הדומה

המשתתפים בקבוצות אומרים בתחילה שהם באים כדי לפגוש, להקשיב, להכיר את הזר ואת האחר העוין. אומרת לאה:

אני אוהבת אנשים שלא חושבים כמוני, כי לשמוע שוב את מה שאני מכירה אז באיזשהו מקום את נעצרת. אם את לא מתמודדת מול איזשהו משהו שמכריח אותך להתייחס ולחשוב, אני חושבת שהיסטורית פריצות הדרך הגדולות ביותר בתרבות היהודית היו מתוך התמודדות עם תרבות אחרת, ראי תורה־זהב בספרד, יהדות אמריקה – סלובצ'יק.

אולם היהודי החילוני, מבחינת לאה, אינו "אחר" עוין או סובל שאיתו מתפייסים – שמבקשים ממנו סליחה וסולחים לו. רבים כלאה ושמואל רוצים לפגוש דווקא את הדומים להם מהצד האחר, להיות שותפים במשהו "גדול יותר ורחב יותר", לגלות שהם אינם לבד



בחרדה מפני ההקצנה הדתית והחילונית המאיימת על זהותם היהודית ועל הנוחות הרגשית שלהם. אומרת עליזה: "כבר בפגישה הראשונה הרגשתי שאנחנו דומות. די דומות בפשרות שכל אחת לקחה על עצמה. כשהצגנו את עצמנו, אז בקרב החילוניות אחת אמרה, 'אני חילונית אבל אני שומרת כשרות'. ועוד היא מוסיפה: 'תתפלאי לדעת שנעמי [החילונית] אמרה שאצלה בבית יש כשר... והנה את מופתעת, אם לא היינו יחד, לא היינו יודעות את זה.' ואחרת אומרת: 'אם לומר את האמת, הם נורא דומים לי מבחינה מסוימת... אני ידעתי זאת אבל זה מומחש.' גם בצד החילוני הקולות דומים, כלומר, קיים רצון לפגוש בדומה, להיווכח שלא כל הדתיים קיצוניים כפי שהמדיה מציינת והפוליטיקה מייצגת. אחת המשתתפות אומרת: 'היה חשוב לי לראות שעדיין יש [דתיים] שפויים.' ואחרת: 'משך אותי, כי אני לא באינטראקציה עם דתיים והיה לי חשוב להכיר, שוב, כפי שאמרתי, הרי לא ייתכן שכולם לפי הסטריאוטיפ, והיה לי חשוב לראות שיש גם דתיים נורמליים.'

גם בעמדות הפוליטיות יש למשתתפים צורך לפגוש את הדומים להם במרכז. זיוה, מהצד הדתי, מעידה על עצמה כי יש לה "נטייה ימנית לא חריפה". "אף פעם לא הלכתי להפגנות," היא אומרת, וממשיכה: "אני ימין מתון." גם עידית מדגישה שהיא "לא ימין ולא שמאל, ככה מין מרכז". לאה זיהתה את עצמה "כימין לא קיצוני", וסיכמה ששלמות "העם" חשובה לה לא פחות משלמות הארץ, ולכן היא אינה קיצונית. עליזה, חברת מימ"ד, אמרה "אני שמאלה למרכז", אבל הדגישה את המילה "מרכז" כמו דינה, שאמרה: "אני חושבת שאני לא קיצונית לאף כיוון אבל אני נוטה יותר ימנית."

מהצד החילוני משתקפת תמונת-ראי. אומר שמואל:

יש לי בכלל בעיה מה זה ימין ומה זה שמאל. כל העשירים, כמו בני גאון, מצביעים לשמאל, אבל, תסלחי לי, החלכאים והנדכאים מצביעים לימין, אז הם ימניים? הרי זה כל-כך טיפשי. אני חושב שבדעות שלי אני לא לאומני, אני לא חושב שבגלל הבטחות שמי יודע מתי הבטיחו... אז אני לא יודע מה זה ימין ומה זה שמאל... הצבעתי ל"ישראל אחת" ולאהוד ברק.

חנה זיהתה את עצמה כשמאל אך הוסיפה מייד "לא קיצוני"; אירית אמרה: "אני לא ממש שמאל ואני לא ימין"; יוסף הכריז שהוא "מרכז מרכזי מאוד"; שילה הגדירה את עצמה כשמאל מתון; אירנה אמרה "אני ימין-מרכז, לא קיצונית מאף כיוון"; ולבסוף, אביבה סיכמה את מה שנראה כהרגשת הרוב: "אני באמצע, מרכז."

התחושה של "היות במרכז", וכן האישוש של עמדה מתונה זו דרך ההשתתפות בקבוצה, מעניקים לדוברים תחושה של זהות לאומית ודתית מאוחדת, רציונלית, לגיטימית ומוסרית. בניגוד ל"קיצונים" (החרדים, ש"ס, לפיד, השמאל הלא-ציוני), הגורמים בעיני המשתתפים לשנאה ולכן לפילוג ופירוד, הנתפסים במונחים של אסון, היהדות כמקור לאיחוד הלאום הוא רעיון שחוזר על עצמו במפגשים ומגולם במושגים מובנים מאליהם לכאורה – כגון "שורשים יהודיים", "מטען יהודי", "ארוץ-הספרים היהודי", "ארוץ חיים יהודי", "תרבות יהודית" ו"תודעה יהודית" – השייכים לכולם ומאחדים את כולם.

גם לשירות הצבאי ("שליחת הבנים לצבא") ולשואה ("עבר אכזרי משותף") יש מקום קונסנזואלי מלכד ומאחד בקבוצות אלה. הקליימקס הרגשי במפגשים נובע מהרגשת

השליחות של המשתתפים. גם כאן בא לידי ביטוי הצורך במפגש עם הדומה, באישוש המתינות הדתית והפוליטית, ביצירת שיח מלכד ומאחד.

הקבוצה מהווה לגבי חנה מקום לקשירת קשרים ויצירת חברויות כדי "להוכיח שאנחנו כן יכולות לחיות ביחד". גם לעליזה, שושנה ורינה חשוב ליצור קשרים חברתיים כדי להעביר מסר בקהילה – מסר של פיוס ומתינות. עליזה, בצד הדתי, אומרת: "אני מרגישה שיש בידי הכוח לשנות... אני באמת חושבת שיש ביכולתי לשנות. אולי זו תמימות אבל זה מה שמניע אותי". כך גם מרגישה אירנה, בצד החילוני: "כל אחת מאיתנו באיזשהו מקום היא מנהיגה בקהילה שלה, והרעיון העיקרי היה ללמוד יחד ולהעביר מסר בקהילה שאפשר לעשות דברים יחד גם אם התפיסה שלך שונה". דרך ההסכמה בקבוצות, הדמיון, החברויות שנוצרות והאחוזה שבאה עם ההסכמה, המשתתפים רוצים "להוכיח" בכל מחיר, לעצמם ולעולם, שאין הבדל בין דתיים וחילונים אף שעל פניו נראה כאילו השנאה גוברת.

השאיפה להיות במרכז, השאיפה לאי-הכרעה בין העמדה הדתית לחילוניות, מבטאת כמיהה לשמירה על "הסטטוס-קוו", המאפשר הימנעות מהכרעה והימצאות ב"שטחים אפורים" (רביצקי, 1997). שבירת הסטטוס-קוו, טוענים מאוטנר, שגיא ושמייר (1998), הושפעה ממגמות של פורוליוז בחברה הישראלית ומהתפתחות שיח של זכויות לקבוצות שונות (ראו גם גביון, 1998). אחת התמורות הקשורות לשבירת הסטטוס-קוו כרוכה בתהליכים שבהם קבוצות חברתיות שהיו בשוליים (מזרחים) נעו בהדרגה אל המרכז, וזרמים רעיוניים שהתנגדו לציונות המדינית (רפורמים, חרדים) נעשו מעורבים ומשולבים במפעליה של המדינה הציונית (רביצקי, 1997). מדוע, אם כן, המשתתפים חשים איום לנוכח מגמות אלה? מה המשמעות של האחדות שאותה הם מחפשים?

## טשטוש הגבולות וסגירתם

הפרויקט הרשמי שלשמו הקבוצות נפגשות הוא הידברות וגיבור בין עמדות מנוגדות ולכאורה בלתי-מתאימות. אולם בקבוצות לא מתפתח כמעט קונפליקט בין תפיסות דתיות לעמדות חילוניות, ולא מתנהל דיון נוקב על משמעותה ואפשרותה של חילוניות, על מקומה של הדת (ובכללה גם היהודית) במדינת-ישראל, או על הקשר בין זהות יהודית ופוליטיקה לאומית. המשתתפים מחפשים אחר זהות יהודית מתונה.

רם (Ram, 1999) מחלק את החברה היהודית בישראל לארבע קבוצות על-פי מידת הדתיות ומידת הלאומיות: ציונים (חילוניים ולאומיים), ניאור-ציונים (דתיים ולאומיים), פוסט-ציונים (חילונים שאינם בעלי זהות לאומית), ופרה-ציונים (דתיים שאינם בעלי זהות לאומית). הקיטוב ההיסטורי, עם קום המדינה, בין ציונים לפרה-ציונים היה על ציר המודרניות. מסוף שנות השישים, טוען רם, מדינת-הלאום מאבדת ממשקלה כגורם מלכד, והפרויקט הלאומי מתפצל לשני קטבים הפוכים הנעים על ציר אחר – ציר הגלובליזציה. בקבוצה הפוסט-ציונית יש פחות לאומיות וגם פחות דתיות, ואילו בקבוצה הניאו-ציונית – הלוקלית – יש יותר דתיות ויותר לאומיות. קבוצה זו מייצגת את ההקצנה הדתית, האתנית והלאומית בציונות (ראו גם פישר, 1996).

מצוקת המשתתפים בקבוצות-הפיוס קשורה במידה רבה להתפצלות דיכוטומית זו.

ההקצנה הדתית, הם חשים, מולידה גם הקצנה מדינית. בהיבט זה חוששים לאבד את אופייה היהודי (האשכנזי) של המדינה, ולכן הדיונים מתרכזים בעיקר בחיזוק התרבות היהודית. הדינמיקה היא דינמיקה של הכלה – של חיפוש אחר זהות יהודית והשתייכות, ושל טשטוש קצוות והבדלים. הרטוריקה השלטת במפגשים היא של קרבה, ובעיקר של חרדה מפני פיצול. כאשר נשאלו המשתתפים בקבוצות הפיוס מדוע באו למפגשים, התשובה המיידית הרווחת התייחסה בעיקר לפחד ולדאגה מפני עוינות גדולה בין דתיים וחילוניים, ולחשש מפני פיצול חברתי ותרבותי. הרגש הבלתי-נסבל של שנאה בין יהודים ("ההקצנה", בלשונם) ערער וטרד את הביטחון הקיומי של המשתתפים. מבוהלים מהמצב, מעצמם, מן העתיד לקרות, מכשלונה של המתינות, הם שמחו למצוא שותפים למצוקה, לשאלות ולחיפוש אחר מוצא של גישור, פיוס ואחדות.

אין ספק שריבוי קבוצות הפיוס לאחר רצח רבין ביטא תחושה של אנומיה רגשית אצל חלק גדול בציבור, שלגביו היהדות הינה עולם השתייכות כוללני ומוחלט שאינו ניתן לבחירה. אומרים המשתתפים: "אנחנו עם אחד", "בכל אחד יש משהו יהודי, מהזכרונות מסבא וסבתא", "שורשים זהים", "לראות את העם היהודי כמכלול אחד". באמצעות הטשטוש בין דתיים לחילוניים, המשתתפים מדמיינים מחדש את הקהילה היהודית: "לא הייתי רוצה לפלג – חילונית או דתית, לא הייתי רוצה לראות הדברים בשחור ולבן... הייתי מגדירה זאת כתודעה יהודית". כלומר, "אם אנחנו ניקח את כל מה שיש בשנייה, או בעגלה שלנו יהיה מהכל. מי שלא לקח גם מהיא, אין לו את העושר גם משלנו". הבהילות ליצור מחדש קהילה מאוחדת נובע מהקושי בפעולת הדמיון: "אני רואה קיטוב בעם אחד, ויש כמעט שני עמים", "יש שנאה כזאת מפחידה, זה יגרום למלחמת אחים, ואני מפחדת ממלחמת אחים", "השסע והקרע הגיעו לשיאם", "חורה לי שזה הגיע לידי שנאה", "שנאה מכל כיוון", "אנחנו לאט-לאט נהיה שני עמים". אחת המשתתפות החילונית אומרת ברמה אישית יותר:

אני מתקשה לדבר עם ידיד שלי [איש מר"צ] למה אני צריכה מצות בפסח... וגם אני לא מבינה את חברה שלי [דתייה] למה היא לא תקנה משהו בסופר בלי חותמת של הבד"ץ.

מכאן ניתן לומר שקבוצות הפיוס קמו מתוך פוליטיקה של חרדה, על-מנת לשמור על מה שחלק מהמשתתפים מגדירים כערכים יהודיים או כתרבות יהודית לנוכח השינויים הדמוגרפיים, המפלגתיים, החוקתיים והגורמטיביים שהתחוללו בישראל לפחות למן שנות השבעים, עם התערערות "הסטטוס-קוו" בין דתיים לחילוניים. הנסיגה אל ה"מרכז" והבניית זהות מתונה נעשות, כפי שראינו, דרך רטוריקה של טשטוש בין זהות דתית לבין זהות חילונית ובין ימין לשמאל, אך גם, כפי שנראה, דרך הזדהות עם הרב יואל בן-נון ומוקי צור (שדמותם במשותף מייצגת את הפרוטוטיפ של טשטוש הגבולות בין התרבויות החילונית והדתית) וכן דרך אסטרטגיה פרשנית של סקסטים דתיים וחילוניים ששני אישים אלה משתמשים בהם כדי להציגם כחברים לקנון אחד לכיד ושלם.

ההקשבה לרב יואל בן-נון בתוכנית "שתי עגלות מלאות" היא הקשבה לקול האידיאלי. דמותו ודבריו מייצגים בו-זמנית את אפשרות המיזוג בין דתיות (קיום מצוות) וחילוניות (פתיחות למודרנה). הוא הגישור בהתגלמותו, ומייצגה של תודעה יהודית מפויסת. יואל בן-נון נתפס כנציג של הציונות הדתית השפויה: מצד אחד, הוא יהודי דתי

שגר בהתנחלות, בעל זקן וציציות בחוץ;<sup>10</sup> מן הצד האחר, הוא נותן קדימות לחוקי המדינה החילונית, ומציב את לכידות העם לפני שלמות הארץ. "יש לו קודם-כל חוכמה פוליטית, הוא רואה ראייה עמוקה ולא פנטית, אני אוהבת את המתינות שלו," אומרת אחת המשתתפות. אחרת מדגישה:

...שניהם [בן-גון ומוקי צור] אנשים מאוד עשירים. לכל אחד יש צד מואר יותר אך יש לו גם את הצד השני. המקום שאני התפעלתי ממנו זה כשאני באתי לשאול את יואל שאלה, הוא ענה לי בביאליק ובגורדון. זה מה שאני מעריכה, זה שאנשים יכולים לבוא ולצטט לא מהצד שלהם.

אחד המשתתפים החילוניים אומר: "יואל הוא מתנחל אבל אנטייזם לסטריאוטיפ של מתנחל, והיה לי חשוב לשמוע גם דעות כאלה. אמרתי לעצמי, לא ייתכן שכולם אותו הדבר, ויואל נתן לי את האפשרות לראות גם את הדתי האחר." יואל בן-גון וגם מוקי צור מגלמים בדמותם את האפשרות לטשטוש ואת הכמיהה לאיחוי (הנראה בלתי-אפשרי) של הפיצול דתי/חילוני, כמו גם את התממשותן. את אחדות הזהויות הגדיל לבטא אחד המשתתפים:

אני מקבל דברי תורה מהרב יואל בן-גון, ומצד שני הרבה פילוסופיה יהודית ממוקי צור שבכלל לא קשורה לדת. אני רוצה לשאול אותם בסוף הקורס, אם אני לא אסתכל על הכיפה והציציות, מה ההבדל ביניכם? הרי אתם יושבים כליכך טוב ביחד, נהנים אחד מהשני. מוקי צור אפילו יודע את הדת כליכך טוב, אז מה ההבדל ביניכם?

גם הקריאה והלימוד בטקסטים – תנ"כיים, מקראיים וציוניים – ממחישים, דרך פרשנות מודרנית, את אחדות הזהות היהודית. הקריאה בטקסט דתי והצגת הסיפור דרך פרשנות חילונית שלו יוצרות אווירת הסכמה כללית ותחושה מחודשת של שותפות אפשרית ללא קונפליקט. אחת המשתתפות החילונית אומרת: "חיפשתי כל מיני מסגרות... אני חושבת שזה השורשים שלנו [טקסטים דתיים]." ואילו מהצד הדתי אומרת משתתפת: "התורה זה כמו פילוסופיה – מעניין מבחינה רוחנית. עכשיו אני לומדת לא רק תורה ומקרא, אלא גם ספרות ושירה; עניין אותי תרבות עברית." דרך הקריאה בטקסטים והפרשנות הציונית/העכשווית המתלווה אליהם נוצר קשר בזמן ובמרחב בין עבר והווה לבין תרבות, מקום, אמונה וזהות. דרך הפרשנות מונכחות היציבות, ההשתמרות, ההמשכיות והרלוונטיות של היהדות במונחים לאומיים ומדינתיים. הדיון שהרב בן-גון מגולל מגדיר את הברזומניות והאלזומניות של התורה, וכך הוא מחבר את העולם הדתי לחילוני. מוקי צור, בתורו, מדבר על "אבות הציונות" כצנלסון וגורדון. הוא מספר למשתתפים את סיפור הקמת המדינה, מעלה זכרונות על מלחמות ובניית הארץ בדרך אינטימית, ויוצר תחושת הודהות וקרבה בלתי-אמצעית. מצד אחד עומדים אם כן הטקסטים הדתיים – "זה מדהים לנתח טקסט שהיה רלוונטי לפני שלושת אלפים שנה" –

10 יואל בן-גון היה מראשי "גוש אמונים" בשנות השבעים, שלאחר רצח רבין יצא נחרצות נגד הרבנים "המסיתים" וקרא להצביע לפרס בבחירות.

ומן הצד האחר עומדת "המחשבה של הציונים הראשונים..." ושני מקורות אלה נהפכים בידי שני "השליחים" למקרא אחד תפור היטב.

בן-נון פותח בספר בראשית, בסיפור הבריאה, ומציג את כפילות הסיפורים על בריאת האדם. בפרק א, פסוק כו, נאמר: "ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אתו זכר ונקבה ברא אתם." ובפרק ב, פסוקים כא ו-כב, נאמר: "ויפל ה' אלהים תרדמה על האדם ויישן ויקח אחת מצלעתיו ויסגר בשר תחתנה; ויבן ה' אלהים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה ויבאָהּ אל האדם." בן-נון מפתח תמיהה על כך שבתודעה היהודית נתפס דווקא הסיפור השני כנרטיב-על, ולא הסיפור הראשון, המורה על שוויון בין הגבר והאישה. אחר-כך הוא מתעכב על המושג "עזר כנגדו", ושולל את הפרשנות השלטת המציבה על האישה כעזר כנגד הבעל. המצב של היות האישה "עזר כנגד" אינו מצב "הטבעי", אומר בן-נון, אלא עונש שניתן לאישה. אולם כיום, הוא אומר, יש טכנולוגיות מתקדמות המקילות את הלידה ("בעצב תלדי בנים") ואת עבודת-האדמה ("בעצבון תאכלנה כל ימי חיך"), ולכן ניתן לעקוף את העונש. בן-נון אורג את מוסריות התורה עם רעיון השוויון בין המינים, ועל-ידי כך נותן לחוק האלוהים (דרך העדכון הפמיניסטי) ממשות יומיומית. שביעות-רצון כללית פושטת בין הנוכחים. המשתתפים הדתיים גאים בתורה, במוסריותה ובהתאמתה לכל הזמנים, והחילונים, מצידם, מרגישים שהם יכולים להתחבר ואף לקבל את תפיסת-העולם הדתית. כולם חשים נוח מאוד. הפרשנות של בן-נון אינה מחייבת הכרעה בין זהות דתית לחילוניות, אלא מגלגלת את שתי הזהויות לאחת: מיתית ועכשווית, קפדנית וחופשית, בעלת מקור אך מתחדשת, וזאת תוך השהיית הפרדוקס וטשטוש.

גם במפגש "אישה אל אחותה" עסקו בפרשנות מודרנית של התנ"ך. רחל, משתתפת דתייה, כעסה על הפרשנויות החילוניות. באמצע דיון על סיפור גן-עדן היא מתפרצת: "אנחנו עושים כעת פרשנות מאוד מודרנית, ואנחנו הולכים רחוק מדי." אין שום התייחסות להערה הכעוסה, והדיון נמשך. "נו באמת", היא חוזרת ואומרת אך עדיין אין תגובה. בפעם השלישית, כאשר היא קוראת "אני חושבת שלא צריך לדוש בזה", המרצה עונה לה: "אך המסורת נותנת עמדה בעייתית לאישה כמפתה, היא האשמה בגירוש גן-עדן; וכאן, בפירוש זה, ניתן להסתכל על האישה באור שונה." המרצה ממשיכה תוך הצגת הסופרת אלאונורה לב. "מי זאת אלינורה לב?" נועמת רחל, "לא צריך להגזים." לאה, גם היא משתתפת דתייה, אומרת לה בחוסר סבלנות "אבל מה רע, זה מאוד מעניין". רחל: "לתנ"ך יש פרשנות מקובלת, ועליי, בתור אדם דתי, זה מאוד לא מקובל, ומישהי מרחיקה לכת ועושה מטעמים." "אני דווקא, בתור אישה דתית, נדהמת לטובה מהפרשנויות המודרניות והרגישויות שניתן למצוא בסיפורי התנ"ך," עוזרת זיוה. השיעור נמשך. המנחה שואלת: "מדוע האיסור דווקא על עץ הדעת?" "אנחנו מסוגלים לענות על זה?" מתפרצת שוב רחל. "ניתן לנסות," פונות אליה כמה נשים בבת-אחת. השיעור נמשך, ואז לפתע רחל קמה ועוזבת תוך התנצלות.

לאחר כמה מפגשים שוב פורצת מחלוקת בין רחל לשאר המשתתפות. הפעם הסוגיה קשורה לבישול קטניות בפסח. "אם מתחתן ספרדי עם אשכנזייה, אז איך נוהגים?" שואלת משתתפת חילונית בצחוק. "הולכים לפי הבעל," עונה משתתפת דתייה. החילוניות קופצות "למה? היא מבשלת והוא יחליט?" "החכמים החליטו." "מה זה החכמים, זה כוח, למי שיש את הכוח להחליט," מתרגזת ירדנה החילונית. ואז רחל פורצת לזיכרון: "איך

הפכת 'בת-קול' לכוח כמו היום, את מעוותת." "זו דעתך, משיבה ירדנה. "אנו עושים עוול ועושים חטא, אנו זקוקים למישהו שידריך אותנו, ממלמלת רחל בחוסר שביעות-רצון בולט. לאה הדתייה מסכמת את הוויכוח בנחרצות: "אני לא באה לפסוק הלכה, אני כאן לומדת ואני לא באה לשכנע, אני רוצה לשמוע, זה חלק מהדיאלוג, אין כאן פגיעה באיזשהו מושג שבעיניי הוא אלוהי."

רחל מהווה הפרעה, קלקול. הטשטוש "בין לבין" או "גם וגם" אינו מצליח, הוא בסכנה. לכן התגובה של המשתתפות הדתיות אינה מפתיעה. אחת מהן אומרת: "אותה אישה, רחל, עשתה כמה פעמים פיצוץ קטן, ויש לי הרגשה שהיא באה לכאן בטעות." אחרת טוענת: "אני חושבת שרחל מיוחדת בקבוצה, קשה לה מאוד לקבל דברים שהיא לא רגילה, כלומר, לא צריך לקבל, גם אני לא מקבלת הרבה דברים אבל היא אפילו לא מוכנה לשמוע, אבל זה רק רחל, אני חושבת." דבריה הקשים של רחל היו צריכים להוות אתגר והזדמנות לקבוצה לבדוק דרכי אמונה שונות, תפיסות חיים מגוונות ואת המשמעות של יהדות חילונית (אם יש דבר כזה בכלל). אולם האובייקטיביקציה שהנשים עושות לרחל (אותה אישה) והפטרוניות כלפיה (היא מיוחדת, קשה לה, זה רק רחל) מעידות, במקום זה, על דחיקתה של רחל לשוליים כהפרעה ועל הדחקתו של הפיצול ההיסטורי בין דתיות וחילוניות.

דחיקת הניסיון לעמוד על ההבדל בין דתיים לחילונים, והפחד מהבעת רגשות דיסוננטיים חזקים, אינם מאפשרים, לטענתנו, פיתוח שפת פיוס. מחיקת הפיצול בין דת לחילונית ללא פרובלמטיזציה של הפיצול, גם בהקשר של מודרניות וגם בהקשר של מדינה יהודית, מבטאת געגועים לעבר<sup>11</sup> ומונעת סימון של היחסים במשמעות מחודשת במונחים של קבלת השונה. כך, מאחורי הדיבור על מתינות, הבנה והקשבה עומדת, באופן פרדוקסלי, רוח אלימה. לא קל לראות את הנוכחות הספקטרלית של האלימות מבעד

11 בניגוד להקצנה, לקיטוב ולעוינות בהווה, המשתתפים בשתי הקבוצות רואים את העבר באופן אידילי. בעיני רוחם הסטטוסקו בין דתיים וחילונים גילם בעבר יחסי מתינות, הסדרה, שיתוף-פעולה ופשרה – עולם הולך ונעלם. הגעגועים אל העבר באים לידי ביטוי באמירות כגון: "אני המפד"ל הישנה... אנחנו משפחה דתית, שבת זה שבת כהלכתה והכל, אבל מצד שני הולכים להצגות, מסעדות, חברה מעורבת"; "כואב לי שהמפד"ל הולכת ונעלמת, זה לא המפד"ל של פעם. יכול להיות שלא יהיה מפד"ל אבל זה מפריע לי כי ייתכן שאז לא אמצא את מקומי"; "אני לא יודעת עד כמה את מכירה, אבל גם בעולם הדתי כל שנה יש חובות חדשות, ובפסח יש הקפדות שלא גדלתי עליהן. אני גדלתי בבית דתי, ממש דתי, שהיה שייך ל'פועל המזרחי', אבל זה היה בלי הפנטזיות הזאת. הרבנות הראשית קובעת שזה כשר, בשבילי זה מספיק, ובחברה הדתית היום זה לא מספיק. מאוד מפריעה לי הפנטזיות. יש לי הרגשה שהמחנה הדתי המתון הולך ונעלם, ואולי בגלל זה היה חשוב לי כן לקשור קשר". גם בצד החילוני נשמעים קילות דומים: "יש לי הרבה חברי-ילדות ששייכים למחנה הזה, ודווקא באופן אישי נדהמתי מהקיצוניות של אותם אנשים שהכרתי טוב וגדלתי איתם, והיו שתופים לכמה מהדברים היותר-מכוערים שקרו פה, ולי זה גרם למשבר, לשבר כזה"; "גדלתי על אווירה של לתת כבוד לרבנים ולהתחשב במה שהם אומרים, ופתאום ראיתי שהרבנים מדברים שטויות ולא מתעסקים בדברים שאני רגילה, ולפעמים אומרים דברים שבמקום לאחד רק מפרידים. זה התגבר ביחוד לאחר רצח רבין".

לדיבור על פשרה, שלילת הקיצוניות, משיכה הדדית ורצון ללכידות. כדי להבין כיצד רטוריקה של טשטוש הבדלים (לעומת פיוס מתוך הכרה בשונה) מייצרת שיח אלים, אתנוצנטרי ומדיר, יש לשאול כיצד פועלת מתינות בהקשר לאומי צר, מה היא אומרת, ומה היא עושה. יש לחשוף את האשליה (והסכנה) בטשטוש ההבדל שבין עולמות חשיבה שונים (למשל, בין אהבת הבורא ואהבת הבריות).

### הבניה של מתינות בהקשר לאומי צר: אתנוצנטריות, אידיאולוגיה של תשוקה, והדרה

מחקרים רבים עסקו בהסברה ובניתוח של הקונפליקט בין דתיים וחילונים מתקופת היישוב ועד שנות התשעים, בניסיון להבין מדוע החריף הקונפליקט עד כדי דיבור על מלחמת-תרבות (רביצקי, 1997). שפע הכתיבה הפובליציסטית והאקדמית מעיד במידת-מה על דחיפותו של הדיון לא רק לסדר-היום החברתי, אלא גם לכלכלת הרגשות הלאומית והפרטית.<sup>12</sup> שלוש קטגוריות התייחסות עיקריות ניתן למצוא בזירת הניתוח המקומית:

1. גורמים המדגישים את ההתקרבות בין המחנה הדתי למחנה החרדי (דון יחיא, 1997; הורביץ, 1996; ליבמן, 1982; פישר, 1996; Halbertal, 1995). כאן מוצאים מארג של גורמים המסבירים בעיקר את ההקצנה של הציבור הדתי-הלאומי (הקפדה גוברת על שמירת מצוות, דרישה לאחדות, הליכה גוברת לישיבות שבהם לימודי החול מועטים, העברת נאמנות ממוסדות ומנהיגים של האורתודוקסיה המודרנית אל האורתודוקסיה הניאו-שמרנית). התחרות הגוברת עם המחנה החרדי הביאה לידי התקרבות בין שתי הקבוצות, הקצנת עמדות והתבדלות מהציבור החילוני. פישר (1996) מסביר שהציונות הדתית נעה מפוליטיקה לאומנית חוץ-הלכתית ומהיסטוריוסופיה משיחית אל השיח ההלכתי, שבו מצאה אחיזה אידיאולוגית ופוליטית. הציבור החרדי נע בכיוון ההפוך – מעולם הלכתי מתבדל אל שיח לאומי מיליטנטי. כך נוצר לטענתו גוש פוליטי-חברתי גדול בעל מאפיינים ימניים קיצוניים היוצא נגד החברה החילונית. הטשטוש בין ציונים ללא-ציונים, בין אברכים לחיילים, בין אדוקים מאוד לאדוקים פחות, הפך את החילוניות, הליברליזם והמודרניות לאויבי המוסר, ההלכה והמדינה היהודית.

2. ניתוח של מעבר מפוליטיקה של הסדרה (מציאת פשרות מעשיות בכל הנוגע למחלוקות בין דת למדינה על-מנת לא להגיע לפיצול) לפוליטיקה של הכרעה אידיאולוגית ואינטרסנטית חד-צדדית (גביון, 1998; דון יחיא, 1997; כהן וזיסר, 1998; מאוטנר, שגיא ושמיר, 1998; פרידמן, 1988; רביצקי, 1997; שביד, 1989). תחת כותרת רחבה זו מאוגדים טיעונים רבים ושונים המנסים להסביר את התהליכים הפנימיים בישראל שהביאו לידי שחיקתו (או התמוטטותו) של "הסטטוס-קוו", אותו קו

12 חוקרים אחדים סבורים שתיאור הקונפליקט בין דתיים לחילונים מוגזם, וכי למעשה יהודים חילוניים ודתיים חיים בהרמוניה יחסית (ליבמן, 1990) וביחסי שלום (תבורי, 1990).

מזיינו דמיוני שקיומו – דרך הימנעות מהכרעות – נטרל, הסתיר, דיכא, שימר ומשטר במשך שנים ארוכות שוני, אי-הסכמה ועוינות. התמוטטות "הסטטוס-קוו" שחררה (את הזעם) וכוננה מחדש את הסתירה בין מדינה שהינה גם חילונית וגם דתית במרחב הציבורי הממוסד. בעוד שהסעיף הראשון עמד על ההקצנה הדתית בישראל, סעיף זה מדגיש דווקא את ההקצנה של התרבות החילונית בישראל ואת התרחבות המאבק הציבורי נגד התערבות דתית בתחום החיים הפרטיים – צריכה, בילוי, אמונה, התנהגות, חיים ומוות. הכותבים ברוח זו עומדים בעיקר על הגורמים שהאיצו והעצימו את התרבות האזרחית בישראל, כגון: האקטיביזם השיפוטי, הנתמך על-ידי חוקי-יסוד (כבוד האדם וחירותו, וחופש העיסוק); פילוסופיה משפטית ליברלית-חילונית; הגירה מארצות חברה-העמים (מיהו יהודי, חוק השבות, גישואים, גירושים, מכירת חזיר) ומאיתופיה (יהודים שחורים); התחזקות התנועות הרפורמית והקונסרוטיבית; התחזקות ערכים ליברליים באליטות, התפתחות שיח של זכויות פרטיקולריות על בסיס מין, אתניות, לאומיות, מעמד, גיל, מצב רפואי ודת.

3. עלייתה של ש"ס נמנית כאחד הגורמים החשובים להקצנת הקונפליקט בין דתיים וחילונים. ש"ס – כמפלגה, כארגון, כתזה – מחברת באופן שלא היה ידוע עד כה בין אתניות, דת, מעמד ופוליטיקה. היא קוראת תיגר על מרכיבי הציונות ההגמונית דרך התייחסותה השונה לשלטון, לחוק, למשפט ולמדינה. ש"ס מציגה דת מזרחית, שהינה במידה מסוימת חלופה חברתית, שיפוטית ופוליטית גם לדת האשכנזית וגם לציונות החילונית. על-כן מופנית כלפיה שנאה קשה, המחריפה את הקונפליקט בין דתיים לחילונים.

כפי שניתן לראות, קו האופק של רוב החוקרים העוסקים בסיבות ובנסיבות של הקונפליקט בין דתיים לחילונים הוא כמעט תמיד קו האופק של מדינה יהודית ודמוקרטית. הדיון האקדמי מעמיד למבחן אפיסטמי, מוסרי, משפטי, תרבותי ופוליטי את צורות הקשר שבין מדינה יהודית ומדינה דמוקרטית, מתוך הנחה א-פריורית שישראל צריכה להיות גם יהודית וגם דמוקרטית. גם המשתתפים בקבוצות רואים את עצמם במסגרת של מדינה יהודית ודמוקרטית, ולכן הם תופסים את הקונפליקט בין דתיים לחילונים כעניין "פנימי" בין יהודים.

הצמצום המושגי של הדיאלוג להכרה בין דומים (שאינם באמת אחרים) מגביל את תנאי הדיון (והדמוקרטיה) למערך רטורי צר של מושגים קרובים, כגון: איוון, סינתזה, סימביוזה, תלות, הפריה הדדית, פשרות, התחשבות, קירוב לבבות, כבוד הדדי, סובלנות, רגישות הדדית, שותפות, העשרה הדדית, לימוד מהאחר, דו-שיח, לשון משותפת, לגיטימציה, ואפילו מתח מפרה. אלה המושגים שבהם דנו המשתתפים, וכולם הופנו כלפי יהודים בלבד. רוי-קרוצקין (A. Raz, 1999, p. 11) מעיר שהפונקציה של צמצום (ופיצול) הקונפליקט בין דתיים לחילונים והצגתו כוויכוח פנימי אקסקלוסיבי בין יהודים על-ידי ניתוקו מהקשר של הסכסוך היהודי-הפלשתיני, למשל, מגדיר ומייצר שיח המוגני התוחם את גבולות המדינה והחברה כמדינת-לאום יהודית בלבד. הוויכוח אינו באמת על "חילוניות" (או "דתיות"), הוא כותב, אלא על שני סוגי חזון שונים של גאולה לאומית יהודית.

כיצד, אם כן, דיון על פיוס בין שתי קבוצות שרוצות לחיות יחדיו בשלום נהפך



(לעיתים מבלי דעת) לשיח אתנוצנטרי המסכן את הדמוקרטיה? כיצד שפה רכה יוצרת שפה קשה כתוצר-לוואי שלה? כדי לענות על שאלות אלה, יש לראות את הקונפליקט בין דתיים לחילונים בשנות התשעים לא כקונפליקט פנימי בלבד, אלא גם בהקשר פוליטי רחב של מאבק לאומי על הגדרת טיבה של החברה הדמוקרטית בישראל. לפי בשארה (1998), אין סתירות הכרחיות בין דת לדמוקרטיה אם אין מחפשים את היחס ביניהם. אם בכל אופן נתעקש למצוא יחס בין איסלם לדמוקרטיה, או בין יהדות לדמוקרטיה, ניתקל ודאי בסתירה. סתירה זו אינה הכרחית אם לא מחפשים את הקשר ואם מפרידים את התחומים" (שם, ע' 19). אצל רולס (Rawls, 1993), לעומת זה, הסתירה נפתרת מאליה על-ידי פלורליזם תרבותי (שהינו טבעי לדמוקרטיה), אשר מאלץ קבוצות בעלות אמונות, עמדות ודתות שונות להגיע לחפיפה קונסנזואלית כדי לשמור על יציבות המדינה. קונולי (Connolly, 2000) טוען שגם אם נחפש את הקשר, לא נמצא בהכרח סתירות בין דת לדמוקרטיה אם נגדיר מחדש את היחס בין דת לחילוניות.

בישראל הסתירות בין דת לדמוקרטיה מעוגנות במידה רבה דווקא בקשר שבין דת ללאום. פיוס בין דתיים לחילונים המבוסס על הנחת-יסוד לאומית מסוימת באיזור גיאופוליטי רב-לאומי ודתי, גם אם הוא ליברלי ומתון כשלעצמו, אינו יכול לייצר שיח דמוקרטי רב-תרבותי כבסיס ללגיטימציה של המדינה. בהתייחסה לדמוקרטיה הקנדית ולאפלייתן של קבוצות מיעוט במסגרתה, דוגמת האינדיאנים או האינזויט, כותבת פנרוז (Penrose, 2000) שהיכולת ליישם עקרונות דמוקרטיים נפגעת באופן רציני על-ידי תביעות מתחרות של אידיאולוגיה לאומית. גם טיילור (Taylor, 1994) מציין שמטרות קולקטיביות לאומיות גורמות להתייחסות שונה (ולרוב מפלה) בין אלה שנחשבים ל"פנימיים" ואלה שנחשבים ל"חיצוניים". כך, ניתן לטעון שניהול שפה משותפת של אחדות בין דתיים לחילונים אינו מצביע על הגדרה חדשה של חילוניות או של מרחב פלורליסטי חדש, כפי שניתן אולי לשער, משום שההסכמה בין הקבוצות על בסיס של אחדות לאומית בלבד סוגרת אפריורית את הדיון בפיוס רב-תרבותי.

אחת המשתתפות אומרת: "אני רוצה שהתרבות הישראלית תהיה יהודית, שנצא יחד בתרבות אחת משותפת, אנחנו ישראלים." מבחינתה, כמו גם מבחינת שאר המשתתפים, כל מי שאינו יהודי אינו ישראלי, ו"החברה בישראל" היא "העם היהודי". כך נמצאת שאלתו של הסופר סלמאן נאטור (1998)<sup>13</sup> – "האם אני יכול להיות ישראלי אפילו ארצה בכך?" – שורטת אך בה'בעת גם משרטטת מבחון את גבולות הקולקטיב היהודי, ומעידה באירוניה על האופי האלים של המובן-מאליו. השיח הליברלי המתון המאפיין את הדיון בקבוצות מבוסס, אם כן, על תחושות לאומיות, ולא על קבלה של האחר. אפילו וינריב (2000), העוסק בהיבטים הפילוסופיים של הוויכוח בין דתיים וחילונים, מגביל את גבולות

13 סלמאן נאטור הינו סופר פלשתיני תושב ישראל, מעיד על עצמו: "נולדתי ב-1949 ועברתי את כל תהליכי כור ההיתוך שישראלי צריך לעבור ואת תהליך העיבוד של האדם במדינה: למדתי בבית ספר יהודי-ערבי, באוניברסיטה העברית בירושלים ואפילו הכריחו אותי לשרת בצבא. אני שולט היטב בשפה העברית, צופה בטלוויזיה הישראלית, שומע רדיו ישראלי ויש לי הרבה חברים ועמיתים יהודים. על בשרי חוותי את כל התהליך שאדם צריך לעבור כדי להיות ישראלי." (רבגוני, 2, 1998, ע' 26)

הדיון למעגל "הפנים-יהודי". "מי שרוצה יוכל להסיק מסקנות גם בנוגע לשאלת מעמד של ערביי ישראל, הוא כותב (שם, ע' 12). בטשטוש הגבולות בין חילונים לדתיים מתרחבת אומנם הברית בין יהודים (בעיקר בין מצביעי מפד"ל לבין מצביעי מפא"י לשעבר), אך באותה עת גם מצטמצם מרחב הקבלה של קבוצות דתיות ולאומיות שונות המוגדרות אם על-דרך השלילה (כגון ש"ס והחרדים) ואם על-דרך ההתעלמות והמחיקה (דוגמת הפלשתינים אזרחי המדינה).

הקשר בין דת לבין השתייכות לאומית מתעבה בדיון על השירות הצבאי. הגברים הדתיים מעידים על עצמם: "...עברנו שירות צבאי בעצמנו, ואנחנו מאוד חלק מההוויה הישראלית." משתתפת דתייה אומרת: "המשותף לנו כנשים – שליחת הילדים לצבא." ומשתתפת חילונית מצהירה כי יש ליצור תרבות משותפת רק עם מי שהתגייס לצבא: "רק מי שהתנסה בחוויה של הצבא – שייך." המועמדים להדרה ולשלילה הם כל אלה שאינם מתגייסים לצבא. סלמאן נאטור (ששירת בצבא) אינו משתייך מכיוון שהוא אינו יהודי; היהודי החרדי אינו משתייך מכיוון שהוא אינו מתגייס לצבא; ואלה שאינם יהודים ואינם מתגייסים לצבא שנואים פעמיים.

באותה צורה מוציאים מן "האחווה השבטית" גם יהודים ששירתו בצבא אך שיהדותם אינה מתקבלת כתקנית. יהודיות מזרחית הינה דוגמה לפגיעותם של אלה שאינם כלולים בשיח על מתינות. אחת המשתתפות הדתיות אומרת: "אני סולדת מההתחרדות... יש הקפדות שלא גדלתי עליהן... או נאמר, היום, את שומעת על ש"ס... זה רחוק ממני וזה דוחה אותי אפילו..." השנאה כלפי החרדים וכלפי מצביעי ש"ס מצריכה דיון נפרד. כאן נאמר רק שעלייתה של ש"ס יצרה בקרב החילונים ובקרב אנשי הציונות הדתית תחושה של הקצנה וקוטביות, ערעור הזהות היהודית, כמיהה לתרבות המשלבת מודרניות ומסורת יהודית, וגעגועים למערביות. חלק מהמשתתפים אומרים: "אני חושבת שהקיבוץ הדתי עדיין שומר על הציונות הדתית האמיתית..." או "נוח לי מאוד בקבוצה; לא צריך להתעמת כיוון שתפיסות-העולם דומות, כל מה שקשור לציונות." הטקסטים שמוקי צור בחר לתוכנית "שתי עגלות מלאות" הם טקסטים חילוניים שמספרים את זכרונות העלייה השנייה ואת ההוויה היהודית הקשורה לבניין הארץ על-ידי הקיבוצים, ומייצגים את הישראליות היהודית-הציונית המערבית. אי-תקניותה של ש"ס כמייצגת ישראליות יהודית קשורה לטענתו של שנהב (בדפוס) "למעמדה של הדת המזרחית בחברה הישראלית" כמסמנת את קו הגבול (רשת-ביטחון) שבין הלאומיות היהודית לבין הערבים שמסביב. במזרח, כותב שנהב (שם, ע' 32), הייתה זו הדתיות (ואף המשיחיות) ששימשה כרטיס-כניסה לפרויקט הלאומי. כך, דתיים מזרחיים (ביניהם מצביעי ש"ס) סובלים מהדרה כפולה. מצד אחד, הם מונעים, גם כיום, את טשטוש הגבולות בין ערביות וישראליות, אבל באותה עת, מבחינת הציונות הדתית האשכנזית ומבחינת חלק גדול מהחילונים, אלה שבאים למפגשי פיוס, ש"ס הינה גם אבן-נגף לפנטזיית האחדות בין דתיים וחילונים. באופן זה שזורים אלה שאינם יהודים באלה שאינם ציונים באלה שאינם אשכנזים, ויוצרים שרשור של "הפרעות" סמליות וסמיוטיות לפעולת הגישור בין דתיים וחילונים, המתאפשרת רק על בסיס קווי תשוקה ספציפיים שנמתחים מהציונות האירופוצנטרית, דרך העלייה השנייה, השואה והשירות הצבאי.

אם כן, מה שנראה על פניו כמפגש ליצירת הבנה, שיתוף-פעולה וסולידריות נהפך בפועל לתנועת הסתגרות הבאה לשמור על הייחוד היהודי ההיסטורי במסגרת מודרנית

של מדינה (עילם, 2000) ועל מה שיאנג-ברוהל (Young-Buehl, 1996) מכנה "נרקיסיזם קבוצתי". האקסקלוסיביות של המשתתפים אינה מאפשרת לנוכחים לבחון מחדש וביצירתיות את היחס בין דת למדינה, בין דת ולאום, בין יהדות וישראליות, מפני שהם שבויים בתשוקה לטשטש את הגבולות שבין דת וחילוניות במקום לתת לאי-ההבנה מקום בשיח (Gurevitch, 1989). ברגע שנוצרת הבנה "על אי-הבנה", טוען גורביץ, מתחיל תהליך של הכרה באחר ונפתח מרחב של הכלה (Rorty, 1989) הנותן מקום וזהות גם לקבוצות שאינן משתתפות במפגש באופן פעיל אך קיימות ומקיימות תרבות ושיח חלופיים במרקם החברתי והפוליטי בישראל. בקבוצות-הפיוס מהסוג של "שתי עגלות מלאות" או "אישה אל אחותה" מתקיים למעשה תהליך הפוך מהכרה ב"ניגודים שאין ליישבם" (מלכין, 1998). במקום להתמודד עם שנאה ואנטגוניזם דרך חוסר הסכמה, נוצרת בקבוצות הסכמה כללית על "הרצון הכללי" ועל "הטוב המשותף" של עם-ישראל ומדינת-ישראל. הסכמה מסוג זה, אומרת יאנג (Young, 1990), מייצגת פוליטיקה ליברלית של הומוגניות, המטשטשת אנטגוניזם ועל-ידי כך הופכת את השוני לכל היותר לנסבל. במקום לפתוח מרחב דיון תיאורטי, פוליטי ואפילו פרגמטי, שיעסוק בשאלה איך לקיים חברה דמוקרטית שאינה הומוגנית אך גם אינה פרגמנטרית ללא תקנה, קבוצות-הפיוס מקיימות שיח על סובלנות שבמסגרתו נוצרת חפיפה (ולא הבנה) בין דתיות לחילוניות דרך המושג "זהות יהודית".

אם נשתמש בסמליות של גבול (קמפ, 2000) כדי לתאר את התוצאות של מפגשי הפיוס, אזי טשטוש הגבולות בין חילונים לדתיים מציב מנגד גבול סגור ונוקשה לכל מי שאינו משתייך לקבוצה היהודית האשכנזית. טשטוש גבולות בין מושגים או בין זהויות אינו מביא אומנם תמיד לידי הדרה וחוסר לגיטימציה של קבוצות מיעוט,<sup>14</sup> אולם במקרה זה, טשטוש והכלה בין דת ולאום בתוך קבוצה הגמונית מייצרים שיח אתנוצנטרי שמוסווה מבית בצבעי ליברליזם אך מתאפיין מבחוץ באי-הכרה באחר. גם אם אין אומרים מילים פוגעות – מילות שנאה – תוצאות הדיבור (של פיוס בהקשר לאומי צר) פוגעות באלה שמילות האחוה אינן מכוונות אליהם. המסר הברור היוצא מקבוצות אלה הוא שניתן להגיע להבנה ודיאלוג אם כולם יהודים אשכנזיים שאוהדים את המסורת, מי יותר ומי פחות.

קבוצות-הפיוס מייצגות אם כן פוליטיקה של קונסנזוס לאומי (שנתמכת מוסרית וכספית על-ידי המדינה). הפוליטיקה (גם אם לא המוצהרת) של "צו פיוס" מנסה לשחזר חמקמקות משפטית, פוליטית ותרבותית, במסווה של מתינות והידברות, על-מנת לייצב מחדש את גבולות הלאום. במדינה רב-תרבותית, מושגים של פיוס שמוגבלים לקבוצת האתנוס הינם מושגי פיוס אלימים שמבנים את דיכוייה של הבנה מאותו מקום שהם מתימרים לייצר אותה. "צו פיוס", כתנועה וכרעיון, מחזקת במובן זה מושג של פיוס ללא

14 בהתייחסותו לתיאוריה הקווירית, מבחין יובל יונאי (2001) בין טשטוש הבדלים בתוך הקהילה ההומו-לסבית לבין טשטוש גבולות בין קטגוריות מגדריות, כגון הטרוסקסואלים והומוסקסואלים, נשים וגברים, לסביות והומואים, ועוד. הבחנה זו מדגישה את ההבדל בין הומוגניזציה – טשטוש פנימי בין דומים כדי ליצור מכנה משותף – אשר מדירה מיעוטים מיניים, לבין טשטוש גבולות שמרחיב ומגמיש את גבולות הקטגוריות המיניות ומאפשר משחק, בדיקה והתנסויות שונות.

הבנה וידידות בין שונים. למפגש בין קבוצות בקונפליקט יש תוצאות רבות ושונות, לעיתים סותרות ופרדוקסליות. הפוליטיקה של פיוס הינה לעיתים גם פוליטיקה של אלימות, כאשר מילים כגון "אחוה", "הבנה" או "דיאלוג" יוצרות בין אנשים קואליציה של הסכמה דרך הפרדה, ניגוד, שלילה ודחייה של אחרים. לכן השיח של פיוס בין דתיים לחילונים מעלה מייד את השאלה: מיהו האויב? אלה שאינם יהודים? או אולי אלה שהינם יהודים בצורה אחרת? דרידה (Derrida, 1997) מציין כי מה שנאמר על האויב אינו אדיש למה שנאמר על הידיד משום ששני מושגים אלה מגדירים זה את זה. אפשר אם כן לשאול לא רק מיהו האויב, אלא גם מיהו הידיד.

### מהו פיוס בחברה רבת-תרבותית?

אנו מציעות לעשות הבחנה בין "פיוס קונסנוואלי" לבין פיוס על בסיס ידידות. קונולי (Connolly, 1991), בדיונו על זהות והבדל, טוען שפיוס מבוסס על הניסיון להבין את האחר דרך ספק עצמי, ולא דרך טשטוש הבדלים (כפי שנעשה ב"שתי עגלות מלאות" וב"אישה אל אחותה"). טשטוש, כמו כיבוש או המרה דתית, הינו צורה של שליטה, ואילו ספק עצמי הינו דרך מחשבה (של היחיד או של קבוצה) הפותחת אפשרות לדיאלוג ולהבנת "האניגמה של האחר" (שם). היכולת לשאת או להביע ספק באמת המוחלטת של העצמי (או של הקבוצה) מאפשרת הכרה בשגיאות כמו גם בגרימת סבל לאחרים. רעיון זה של קונולי מתקשר גם לרעיון הסליחה של דרידה, הרואה בהכרה בעוול סוג של קבלת אחריות עצמית ל"עשיית הרע" ותנאי הכרחי לסליחה על עוולות הזולת (Derrida, 1997). בטלר (Butler, 2000), בחיבורה המרתק תביעת אנטיגונה, מצביעה על רגשי האשמה של אנטיגונה כעל הודאה ב"מעשה האסור" (קבורת אחיה פוליניקיס), המאפשרת לה לשאת בייסורים ובזימנית לסלוח לקראון, מייצג המדינה. פיוס שאינו מעוגן בספק עצמי ובהכרה בסבל של הזולת אינו מאפשר פתיחה של המרחב הציבורי ליחסי ידידות בין שונים (ואויבים); פיוס המבוסס רק על חשש לאחדותה של קבוצה ספציפית נהפך במהירות לשיח מפלה.

בחברה רבת-תרבותית, כאשר מניעים של קונסנוזוס הם אלה שמגדירים את גבולות התשוקה של "הטוב המשותף", ולא רגשות של נתינה וידידות, למשל, כל "הפרעה" אישית או קבוצתית בנוסח זו של רחל הינה במקרה הטוב, כפי שראינו, נסבלת לכל היותר. ברוב המקרים האחרים (ה"הפרעה" של ש"ס או של הפלשתינים אורחי ישראל), העונשים כבדים בהרבה. לכן, אנו טוענות, יש להגדיר תהליכי פיוס במושגים חדשים, ולא במונחים של קונסנוזוס חברתי או לאומי. קונסנוזוס המבוסס על חוק האיזון הינו קצר-מועד בדרך-כלל (כמו ה"סטטוס-קוו") ונידון לכישלון משום שבדרך-כלל הוא נותן ביטוי פוליטי לתרבות הדומיננטית ואינו מייצג נקודת מפגש לקבוצות תרבותיות שונות, אף אם הוא מתיימר להיות כזה (Taylor, 1994). הסדרים קונסנוואליים דורשים ציות ויתור על עמדות למען הסדר החברתי. אולם מדוע, שואל באומייסטר (Baumeister, 1999), הבסיס לסדר חברתי חייב להיות חפיפה קונסנוואלית? התפיסה הליברלית המנפסת רעיונות פיוס על-מנת לחדש קונסנוזוס לאומי או תרבותי, דוגמת האידיאולוגיה הלאומית העומדת מאחורי "צו פיוס", מנטרלת את הכוח המוסרי של הפיוס (משום שמטרתה לחזק את

ההגמוניה, ולא את חופש הפרט) והופכת את הצהרת הידידות – אותה חלופה שהפיוס הדרידיאני מציע – לפעולה לא־רלוונטית.

האם ייתכן פיוס של ידידות (לעומת פיוס קונסנזואלי) בין יהודים דתיים ולא־דתיים במדינת־ישראל? מה יהיו ההשלכות של פיוס כזה על אופי המרחב הציבורי בישראל? רולס (Rawls, 1989), אבי הליברליזם הקונסנזואלי, טוען שכל דמוקרטיה פלורליסטית מייצרת באופן טבעי דוקטרינות מנוגדות ושונות הנמצאות במתח וקונפליקט, ואין שום אפשרות ליצור יציבות במדינה רב־תרבותית ללא "חפיפה קונסנזואלית" (overlapping consensus). יחד עם זה הוא מסכים שכל הסדר שמבוסס רק על דוקטרינה ספציפית – בין שהיא מוסרית, דתית או פילוסופית, כולל הדוקטרינה החילונית – אינו יכול להתקיים אלא בכפייה. אם ברצוננו לקיים ממשל חוקתי יציב מבלי לכפות דרך חיים, יש למצוא תפיסת צדק הוגנת, אומר רולס, כזו שגם תפיסות שאינן מתיישבות זו עם זו יוכלו להסכים עליה ולשאת אותה. תפיסתו הפוליטית של רולס – "צדק כהוגנות" (justice as fairness) – מבוססת על קונסנזוס בין אנשים בעלי תבונה משותפת שיכולים להגיע להסכמה סבירה (reasonable agreement) על ערכים פוליטיים שאינם ייחודיים לדוקטרינה זו או אחרת, למשל: חופש ההצבעה, חופש המצפון, חופש המחשבה, השתתפות פוליטית. לפי רולס, עקרונות אלה אינם קשורים לעמדה זו או אחרת, וכל הקבוצות בחברה יכולות לקבלן כעקרונות פוליטיים כלליים המייצגים צדק הוגן. חופש המצפון, למשל, הינו עיקרון פוליטי שניתן להסכים עליו (בתנאי, כמובן, ששואפים ליציבות המדינה הדמוקרטית) משום שלדעת רולס זהו עיקרון שאינו מיוחד לדוקטרינה דתית או חילונית, אך גם אינו כללי מדי כמו העיקרון של "אוטונומיה אישית", למשל, שאינו עיקרון פוליטי, אלא עיקרון חוב־כל. מבחינת רולס, עקרון הצדק ההוגן בא למנוע האשמות הדדיות בין קבוצות (בגזענות, בעיוורון אידיאולוגי, בדעות קדומות או בהטיה), שמעוררות שנאה ואינן מאפשרות להגיע להסכמה סבירה. יש להשיג הסכמה רחבה בין אמונות שאינן מתיישבות על בסיס מספר קטן של עקרונות פוליטיים בלבד, והשאר הינו בגדר אומנות האפשרי. ערכים, אפילו הם טובים וצודקים, כותב רולס, אינם יכולים לשרת חפיפה קונסנזואלית אם אי־אפשר להשיג תמיכה בהם מפרספקטיבות רבות.

גם בישראל, המאבק בין יהודים דתיים ליהודים חילוניים הינו מאבק בין קבוצות, ולא בין פרטים, והוא מתמקד בראש ובראשונה בהגדרתו של המרחב הציבורי ובאופיים הממסדי ובהתנהלותם של החיים הפרטיים. אולם בישראל, בניגוד לדעתו של רולס, הפתרון הליברלי לקיים מרחב ציבורי פלורליסטי, שאינו מושפע מדת אחת או מאמונה מסוימת אך נשען בכל־זאת על קונסנזוס ואחדות, אינו פתרון מציאותי ללא כפייה. ליהדות, להבדיל מהנצרות, אין היסטוריה של הפרדה בין דת למדינה, והחילוניות אינה חלק מהמילון הפנימי שלה (Connolly, 2000). חלוקה "מחושבת", "רציונלית", בין חיים פרטיים (אמונתיים) לבין שיח ציבורי "ניטרלי" של זכויות, צדק והוגנות אינה יכולה להצליח בישראל כל עוד המדינה מוגדרת כיהודית, משום שוויתור על מרחב ציבורי "יהודי" הינו מכאיב, פוגע ובלתי־נסלח מבחינת קבוצות דתיות. התביעה (בעיקר דרך מערכת המשפט) להוציא את ענייני הדת מהתחום הציבורי היא זו שהייתה אחראית במידה רבה להתפרצות השנאה בין דתיים לחילונים בשנות התשעים. וינריב (2000) מנסה לבחון פתרונות דמוקרטיים שונים לקונפליקט זה. בדרכו הסוקרטית הוא מראה שכל פשרה הינה בלתי־יציבה וכוחנית בדרכה שלה, וכי הסכמה על עקרונות רציונליים הינה בלתי־

אפשרית. אין שום דרך שבה יהודי דתי יכול לקבל את חופש המצפון שמציע הפלורליזם הליברלי. דאגתו של האדם הדתי בישראל (בהכללה) אינה חופש המחשבה או המצפון, אלא "גאולת עם ישראל" (עיקרון לא-פוליטי, לפי רולס). איסור נסיעה בשבת אינו תביעה לחופש, זכויות או צדק ליברליים, אלא תביעה למדינה יהודית. הליברליזם הפלורליסטי אינו יכול להציע פתרון חוקתי "הוגן" לקונפליקט בין יהודים דתיים ליהודים חילוניים מפני שכל פתרון במסגרת מדינה יהודית פוגע בצד כלשהו. במצב דברים זה אין פלא שהפתרון "הפנים-יהודי" של וינריב "להסכים על איך לא להסכים ובכל זאת להיות ביחד" (שם, ע' 89) הינו פתרון שבו, כמו בטרגדיה יוונית, ימצא כל צד את עצמו, מהר מאוד, נכנע מחדש לקונפליקט (Connolly, 2000).

קונולי (שם), לעומת רולס, דן ביחסים בין דתיים וחילונים מפרספקטיבה רב-תרבותית לא על בסיס פשרה קונסנזואלית והסכמה רציונלית, אלא דרך הגדרה מחדשת של היחסים האינטר-סובייקטיביים הרגשיים בין קבוצות. קונולי רואה את החילוניות עצמה כמודוס ויונדי היסטורי. החילוניות, הוא טוען, הצליחה לדחוק את הדת אל התחום הפרטי, וליהפך, לפחות באירופה ובאמריקה, לסמכות היחידה המייצגת רציונליות, צדק, סובלנות, זכויות ואת המובן-מאליו של השיח הציבורי. כזה הוא המודל הרולסיאני, למשל, הממקם את חופש הפולחן והדת בתחום הפרטי ומגן על קהילות דתיות על-ידי הפרדה בין דת למדינה (Kymlicka, 1996). אולם בעולם רב-תרבותי המשתנה במהירות גדולה (אולי גדולה מדי), דחיקת המטפיזי (והדתי) אל מחוץ למרחב הציבורי – אל התחום הפרטי בלבד – אינה "עובדת". במסגרת הוויכוח הרציונלי בין תיאטיסטים לאתאיסטים, גבולות הדיכוטומיה מתערערים ונחלשים. החילוניות אינה יכולה להגן על פוסט-מטפיזיות (קנטיאנית) של התחום הציבורי מבלי להיתקל בפרדוקסים עצמיים. חולשת הטענות החילוניות (גם בהקשר של ישראל) נובעת מהתכחשות של רוב החילונים לצד המטפיזי של טענותיהם, ומן האמונה הבלתי-מעוררת בתבונה וברציונליות של החילוניות באופן בלעדי.<sup>15</sup> לחילוניות, אומר קונולי, יש מימד תיאטיסטי משותף לתפיסות דתיות, ומודעות אליו יכולה לפתוח פתח להידברות בין הצדדים.

בהתבסס על ניטשה, מוסיף קונולי שההערכות "הבלתי-נראות" של היצר והאינסטינקטים (אותן פרוטו-מחשבות המעוגנות באקלים רגשי-תרבותי) הן הסב-טקסט של המחשבות המודעות והשיפוטיות הרציונליים. לקול היצרי – "המחשבות שמאחורי המחשבות" – יש לדעתו תפקיד חשוב בחיים הפוליטיים. במקום לבסס את השיח הציבורי על טוהרת הוויכוח הרציונלי (שנכשל שוב ושוב בפתרון קונפליקטים דתיים, אתניים ולאומיים), אפשר לבחון חשיבה יצירתית שונה על בסיס הקול היצרי-הרגשי. למשל, כותב קונולי, אפשר להקשיב לפניקה שאוחזת בנו כאשר אנו מתייצבים מול זהויות מיניות או דתיות המערערות את ההיגיון או "הטבעיות" של זהותנו. מודעות לפניקה מאפשרת לנו לפתח ספק באחדות של זהותנו-אנו וכן נדיבות כלפי אחרים. כך מנסה קונולי להגדיר מרחב חיים שלישי שאינו מפוצל דיכוטומית בין שיח ציבורי

15 גם צ'רלס טיילור טוען בספרו הקלטי מקורות העצמי כי גרסות חילוניות של תיאוריות מוסר מודרניות מתכחשות נמרצות למימד התיאולוגי הסמוי שעליו הן נשענות, וכי התכחשות זו גורמת לניגודים פנימיים ולא-בהירות תיאורטית (ראו אצל: Coles, 1997, p. 6).

חילוני לבין שיח ציבורי דתי. החילוניות, הוא טוען, הינה עיקרון אחד מתוך אוסף של עקרונות דתיים, מטפיזיים, מוסריים ופילוסופיים רבים ושונים. (טענתו זו מבוססת על ההכרה כי החילוניות הינה סוג של הסדר פוליטי, כי "הסכמה רציונלית" פועלת נגד רב־תרבותיות, וכי החילוניות כוללת מרכיבים מטפיזיים ואינה זרה לדתיות כפי שחילונים רבים רוצים לחשוב.) מודעות כפולה זו (במקרה זה, הכרה גם במרכיבים המטפיזיים של החילוניות) מאפשרת לסובייקט לנוע בין עולמות שיח שונים ובין פוזיציות זהות שונות.<sup>16</sup> גם אצל הומי באבא (Bhabha, 1997), בדיונו על מתינות דתית, ניתן למצוא מרחב שיח שלישי (היברידי) המאפשר למאמין המוסלמי, למשל, לנוע בין זהויות תרבותיות. תנועה זו בונה מתינות כלפי אחרים תוך שמירה על הרגשה של עצמיות. אצל קונולי, וגם אצל באבא אם כי בצורה שונה, המרחב השלישי מייצג סוג של הכרה בזולת שאינה מבוססת על הסכמה רציונלית־קונסנזואלית דווקא, אלא על תנועה בין פוזיציות. במרחב השלישי התבונה מודעת ברגשי כבוד, נדיבות או ידידות, כחלק מהשיח הפוליטי. רגשות אלה משפיעים על התבונה (והחשיבה) ומשנים אותה.

תפיסה רב־ממדית זו רלוונטית גם לתרבות הקונפליקט בין דתיים וחילונים בישראל, שבה תקשורת הברמאסית (Habermas, 1992), המבוססת על הטיעון הרציונלי הטוב ביותר, רק מייצרת קונפליקטים חדשים לבקרים. הניסיון להגיע לפיוס על בסיס קונסנזואלי אינו מוצלח ביותר, והוא רק מחזק את השיח הלאומי היהודי, שסוגר את מרחב הדיון בפני אמונות דתיות שונות, כולל החילוניות, ונהפך לוויכוח מעגלי חסר תקנה בין טיעונים ליברליים על חופש המצפון והדת במדינה יהודית חילונית לבין טיעונים דתיים על גאולת ישראל במדינה יהודית. רדוקציה של הוויכוח בין דתיים לחילונים למסגרת הלאום אינה מקילה גיבוש פרקטיקות של פיוס, מקשה חשיבה יצירתית ומייצרת שיח מונולוגי מפלה כלפי אחרים לא־יהודיים וכלפי יהודים אחרים. לעומת זה, שינוי מסגרת השיפוט ההדדי מעקרון הקונסנזוס למסגרת של נדיבות ופוליטיקה של ידידות פותח את המרחב הציבורי לפרקטיקות פולחן ואמונה מרובות ללא שליטה הגמונית של אחד הצדדים. לשיח פוליטי של נדיבות, המוגדר על־ידי קולס (Coles, 1997) כשיח המקבל את השונה, יכולים להצטרף גם מוסלמים ונוצרים. לעומת זה, כותב קולס, נדיבות שאינה מבוססת על קבלת השונה, אלא מופנית רק כלפי דומים או קרובים, נוטה לאימפריאליות וגנבת־דעת.

הגדרה מחודשת זו של מתינות מאפשרת להסתכל באור שונה גם על שפת המשתתפים בקבוצות. עד כה דנו במילות פיוס הנשמעות בהקשר לאומי צר. אכן, המשתתפים בקבוצות־הפיוס דיברו על חרדות מפיצול לאומי ועל הצורך בהסכמה בין יהודים כדי לשמור על מדינה יהודית מאוחדת. איננו רוצות לחזור על הדברים – הצגה זו של פיוס קונסנזואלי מפותחת דיה ומשכנעת.

אולם קריאה זו אינה בלעדית. תיתכן גם קריאה פרשנית נוספת, המבוססת על ספק עצמי של המשתתפים ועל התלבטותם האישית והפנימית לגבי זהותם. על בסיס זה ניתן

16 בהקשר שונה טוען רו־קרוצקין (1993) כי ההכרה במימד התיאולוגי של המושג "גלות" תשחרר את התודעה היהודית מויקה טריטוריאלי של בעלות על ארץ־ישראל ותאפשר שיח פוליטי של הכרה ב"אחר".

אולי להבין את הרצון להיות "גם וגם" (גם דתי וגם חילוני, או לא דתי ולא חילוני) כסוג של תנועה בין זהויות, ולא כשטטוש ופשרה. מהלך כזה מחייב לחלץ מילים כגון "גם דתי וגם חילוני" או "בין דתי לבין חילוני" או "לא דתי ולא חילוני" מתכתיבי הקונסנזוס הלאומי, וליישמן בהקשר רגשי של ידידות. ביטויים אלה מרמזים כי רוב המשתתפים במפגשי פיוס מסוגלים לנוע בין פוּיִצְיוֹת מנוגדות. אולם האידיאולוגיה הלאומית של אחדות המיוצגת על-ידי "צו פיוס" (ובמידה רבה גם על-ידי המשתתפים עצמם) נכפית על התחושה ההיברידית "גם וגם" או "לא ולא", ומסווה ומכוננת אותה מחדש כמהלך של שטטוש הברדלים. לכן ארגונים כגון "צו פיוס" ודומיו גורמים נזק להבנת המושג "פיוס" משום שהם מונעים את פיתוחו של מרחב שיח סמלי שיוכל להכיל גם את ערעורו – אותו מקום שבו, לפי פוקו, מתאפשרת אומנות העצמי (Connolly, 2000). במקום חיוק עמדות לאומיות ספציפיות, ניתן לנצל מעברים רטוריים אלה לבניית מושג רחב של הבנה וקבלה.

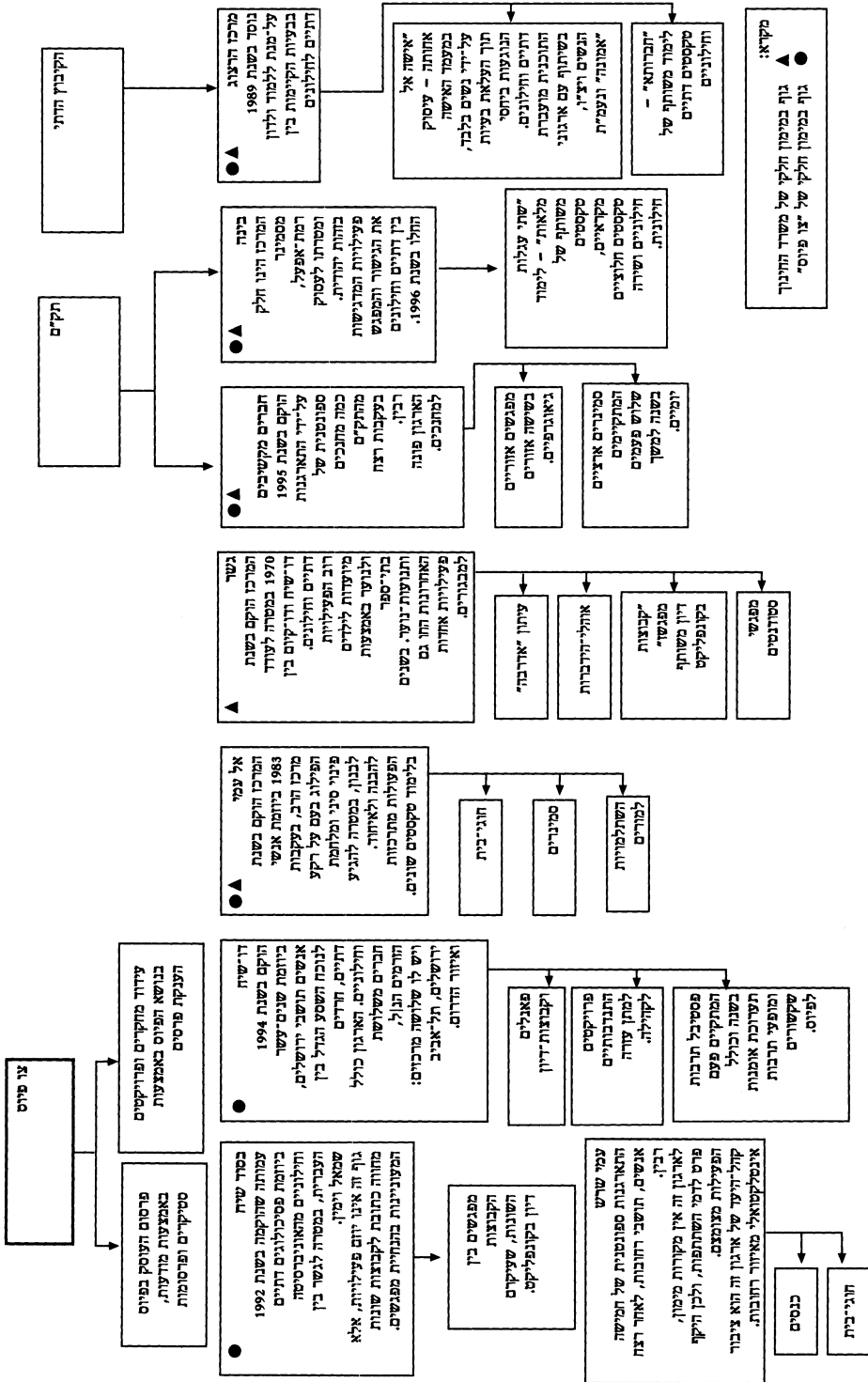
אנו רואות בתחושות ההיברידיות "גם וגם" או "לא ולא" (וכל מה שביניהן) פוטנציאל לשינוי האלימות. אולם קשה להפוך מצוקה אישית לכוח חברתי פלורליסטי ודמוקרטי. רק אם נצליח לתרגם את התחושה ההיברידית של המשתתפים לתנועה פוליטית שתראה בשוני בין דתיים וחילונים אפשרות ומנוף למעבר משיח פיוס קונסנזואלי (כזה המתנהל בקבוצות) לשיח פיוס על בסיס ידידות (כזה המקבל בנדיבות את השונה), ייפתח גם מרחב פיוס שלישי שיאפשר לנוע בין עמדות זהות שונות ורבות. ללא פתיחה של המרחב הציבורי לדתות שונות ולתפיסות-עולם רבות, יישאר הפוטנציאל ההיברידית "בין לבין" רק חרדה ומצוקה אישיות. ככל שייעלם מהר יותר המונולוג של אחדות וקונסנזוס בין יהודים כ-*raison d'être* לפיוס, ותפתח במקום זה פוליטיקה של ידידות<sup>17</sup> – אותה תנועה בין אמונות ותפיסות – תחלוף גם החרדה מפני השונים ויתאפשר מקום פלורליסטי מורכב ומפויס.

17 ראו גם את מאמרה המעניין של סיביל שוורצנבך (Schwarzenbach, 1996) על ידידות אורחית, שבו היא קושרת בין ידידות פוליטית לבין מושגים של צדק.





### נספח 2: תנועות לגישור בין דתיים וחילונים – פעילויות למבוגרים



## מקורות

- אנגלרד, יצחק (1996). יחסי דת ומדינה בישראל – הרקע ההיסטורי-הרעיוני. בתוך: ד' ברק-ארז (עורכת), מדינה יהודית ודמוקרטיה (ע' 289–308). תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב.
- אסא, חיים (1997). בוא נדבר. מעריב, נובמבר 1997.
- ברניקר, מנחם (1989). על גבולות מלחמת התרבות בישראל. בתוך: ש' סטמפלר (עורך), אנשים ומדינה בחברה הישראלית (ע' 276–285). תל-אביב: משרד הביטחון.
- בשארה, עזמי (1998). על הקשר בין דת לדמוקרטיה. רבגוני: המסגרת למחשבה ולזהות יהודית בזמננו, 2, 19–21.
- גביוון, רות (1996). מדינה יהודית ודמוקרטיה: זהות פוליטית, אידיאולוגיה ומשפט. בתוך: ד' ברק-ארז (עורכת), מדינה יהודית ודמוקרטיה (ע' 169–223). תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב.
- גביוון, רות (1998). מדינה יהודית ודמוקרטיה: אתגרים וסיכונים. בתוך: מ' מאוטנר, א' שגיא ור' שמיר (עורכים), רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית (ע' 213–278). תל-אביב: רמות.
- גלנור, יצחק (1985). ראשיתה של הדמוקרטיה בישראל. תל-אביב: עם עובד.
- גלנור, יצחק (1989). הסכמה ומחלוקת בחברה הישראלית שלאחר מלחמת השחרור. בתוך: ש' סטמפלר (עורך), אנשים ומדינה בחברה הישראלית (ע' 28–40). תל-אביב: משרד הביטחון.
- גפני, מרדכי (1991). האם יש סיכוי לסימביוזה דתית-חילונית? נתיב, 2, 22–28.
- דון יחיא, אליעזר (1990). דתיות ועדתיות בפוליטיקה הישראלית – המפלגות הדתיות והבחירות לכנסת ה-12. מדינה, ממשל ויחסים בינלאומיים, 32, 11–54.
- דון יחיא, אליעזר (1997). הפוליטיקה של ההסדרה: יישוב סכסוכים בנושאי דת בישראל. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- דשן, שלמה (1994). הדתיות של המזרחים: ציבור, רבנים ואמונה. אלפיים, 9, 44–58.
- הורביץ, נרי (1996). החרד הלאומי והחרד"לניק – דמויות חדשות בפוליטיקה הישראלית. מפנה, 41, 25–30.
- הורוביץ, דן וליסק, משה (1992). מצוקות באוטופיה. תל-אביב: עם עובד.
- וולמן, ישראל (1990). "קירוב לבבות": מפגשים וטיפוח הזהות היהודית. בתוך: י' ליבמן (עורך), לחיות ביחד: יחסי דתיים חילוניים בחברה הישראלית (ע' 170–249). ירושלים: כתר.
- וינריב, אלעזר (2000). דת ומדינה: היבטים פילוסופיים. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- ולר, לאונרד וטופר-ולר, סוניה (1990). מחקר על נישואים מעורבים מבחינה דתית. בתוך: י' ליבמן (עורך), לחיות ביחד: יחסי דתיים חילוניים בחברה הישראלית (ע' 171–186). ירושלים: כתר.
- יונאי, יובל (2001). כמה הבהרות והרהורים אודות התיאוריה הקווירית. סוציולוגיה: מידעון האגודה הסוציולוגית הישראלית, 25.
- כהן, אשר וזיסר, ברוך (1998). בין הסכמיות שבירה לשבירת ההסכמיות: תמורות ביחסי דת ומדינה – בין קונסוציונליזם להכרעה. בתוך: מ' מאוטנר, א' שגיא ור' שמיר

- (עורכים), רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית (ע' 675–702). תל-אביב: רמות.
- כשר, אסא (1996). מדינה יהודית ודמוקרטית – סקיצה פילוסופית. בתוך: ד' ברק-ארו (עורכת), מדינה יהודית ודמוקרטית (ע' 275–288). תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב.
- לוי, שלומית, לוינסון, חנה וכ"ץ, אליהוא (1993). אמונות, שמירת מצוות ויחסים חברתיים בקרב היהודים בישראל. ירושלים: מכון גוטמן למחקר חברתי שמושי.
- לורברבוים, מנחם (1998). דת ומדינה בישראל ומסורת האמנה החברתית. בתוך: מ' מאוטנר, א' שגיא ור' שמיר (עורכים), רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית (ע' 279–300). תל-אביב: רמות.
- ליבמן, ישעיהו (1982). התפתחות הניאו-מסורתיות בקרב יהודים אורתודוקסים בישראל. מגמות, 27, ע' 231–249.
- ליבמן, ישעיהו (1990). כמה הגיגים על היחסים בין יהודים דתיים ויהודים לא דתיים. בתוך: י' ליבמן (עורך), לחיות ביחד: יחסי דתיים חילוניים בחברה הישראלית (ע' 187–200). ירושלים: כתר.
- ליסק, משה (1989). קונפליקטים אידיאולוגיים וחברתיים בישראל. בתוך: ש' סטמפלר (עורך), אנשים ומדינה בחברה הישראלית (ע' 61–72). תל-אביב: משרד הביטחון.
- מאוטנר, מנחם, שגיא, אבי ושמיר, רונן (1998). ההרורים על רב-תרבותיות בישראל. בתוך: מ' מאוטנר, א' שגיא ור' שמיר (עורכים), רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית (ע' 67–76). תל-אביב: רמות.
- מלכין, יעקב (1998). מדינה יהודית ודמוקרטית: הפרדוקס וההרמוניה. רבגוני: מסגרת למחשבה ולזהות יהודית בזמננו, 2, 7–10.
- נאטור, סלמאן (1998). מדינת ישראל כמדינת כל-אזרחיה. רבגוני: מסגרת למחשבה ולזהות יהודית בזמננו, 2, 56–57.
- סמט, משה (1979). הקונפליקט אודות מיסוד ערכי היהדות במדינת ישראל. ירושלים: האוניברסיטה העברית.
- עילם, יצחק (2000). קץ היהדות: אומת-הדת והממלכה. תל-אביב: ידיעות אחרונות.
- פישר, שלמה (1996). החרדים מן השלום. תיאוריה וביקורת, 9, 233–239.
- פרידמן, מנחם (1988). ואלה תולדות הסטטוס קוו: דת ומדינה בישראל. בתוך: ו' פילובסקי (עורכת), המעבר מישוב למדינה, 1947–1949: רציפות ותמורות (ע' 47–80). חיפה: אוניברסיטת חיפה.
- קמפ, אדריאנה (2000). הגבול כפני יאנוס: מרחב ותודעה לאומית בישראל. תיאוריה וביקורת, 16, 13–43.
- רביצקי, אביעזר (1997). דתיים וחילונים בישראל: מלחמת תרבות? ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- רוזנסון, ישראל (1996). גשר אל היחיד: שיח בין דתיים לחילונים במצב של חוסר הסכמה. הד החינוך, עא(1), 4–7.
- רוזן-צבי, אריאל (1996). מדינה יהודית ודמוקרטית: אבהות רוחנית, ניכור וסימביוזה – האפשר לרבע את המעגל? בתוך: ד' ברק-ארו (עורכת), מדינה יהודית ודמוקרטית

- (ע' 12-53). תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב.
- רוזן-צבי, איסי ורוזן-צבי, ישי (1998). "בין קודש לחול" - משנתו של אריאל רוזן-צבי. בתוך: מ' מאוטנר, א' שגיא ור' שמיר (עורכים), רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית (ע' 29-60). תל-אביב: רמות.
- רוחאנא, נדים (2001). פיוס בסכסוך לאומי מתמשך: זהות וכוח במקרה הישראלי-הפלסטיני. סוציולוגיה ישראלית, ג(2), 277-295.
- רוזן-קוצקין, אמנון (1993). גלות בתוך ריבונות, לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית. תיאוריה וביקורת, 4, 23-55.
- שביד, אליעזר (1981). חילוניות הומניסטית ותכנים דתיים בישראל. בתוך היהדות והתרבות החילונית (ע' 222-248). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- שביד, אליעזר (1989). היחסים בין דתיים לבין חילוניים במדינת ישראל. בתוך: ש' סטמפלר (עורך), אנשים ומדינה בחברה הישראלית (ע' 286-293). תל-אביב: משרד הביטחון.
- שנהב, יהודה (בדפוס). הגלימה, הכלוב וערפל הקדושה: השליחות במזרח כפרקטיקה גבולית בין "לאומיות חילונית" ו"תשוקה דתית". בתוך: י' יונה וי' גודמן (עורכים), החברה הישראלית בין דת וחילוניות. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- תבורי, אפריים (1990). דגמי חיים בשכונה מעורבת. בתוך: י' ליבמן (עורך), לחיות ביחד: יחסי דתיים חילוניים בחברה הישראלית (ע' 103-115). ירושלים: כתר.
- Bar Gal, David & Bar, Haviva (1992). A Lewinian approach to intergroup workshops for Arab-Palestinian and Jewish youth. *Journal of Social Issues*, 48, 139-154.
- Baumeister, Roy F. (1999). Multicultural citizenship, identity and conflict. In J. Horton & S. Mendus (Eds.), *Tolerance, identity and difference* (pp. 87-102). New York: St. Martin's Press.
- Ben-Rafael, Eliezer & Sharot, Stephen (1991). *Ethnicity, religion and class in Israeli society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bhabha, Homi (1997). Editor's introduction: Minority maneuvers and unsettled negotiations. *Critical Inquiry*, 23, 431-459.
- Butler, Judith (2000). *Antigone's claim: Kinship between life and death*. New York: Columbia University Press.
- Coles, Romand (1997). *Rethinking generosity: Critical theory and the politics of Caritas*. Ithaca: Cornell University Press.
- Connolly, William E. (1991). *Identity/Difference: Democratic negotiations of political paradox*. Ithaca: Cornell University Press.
- Connolly, William E. (2000). Refashioning the secular. In J. Butler, J. Guillory & Th. Kendall (Eds.), *What's left of theory* (pp. 157-191). New York: Routledge.
- Derrida, Jacques (1997). *Politics of friendship* (Trans. G. Collins). London: Verso.
- Deshen, Shlomo (1978). Israel Judaism: Introduction to the major patterns.

- International Journal of Middle East Study*, 9, 141–169.
- Gurevitch, Zalman D. (1989). The power of not understanding: The meeting of conflicting identities. *The Journal of Applied Behavioral Sciences*, 25, 161–173.
- Habermas, Jürgen (1992). *Postmetaphysical thinking*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Halbental, Moshe (1995). Orthodox and secular youth. In D. Harman (Ed.), *Youth in Israel* (pp. 55–58). Jerusalem: Van Leer Jerusalem Institute.
- Halbental, Moshe (1996). Autonomy, toleration, and group rights: A response to Will Kymlicka. In D. Hayd (Ed.), *Toleration* (pp. 106–113). Princeton: Princeton University Press.
- Helman, Sarit (2002). Monologic results of dialogue: Jewish-Palestinian encounter groups as a site of essentialism. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 9(3), 327–354.
- Kymlicka, Will (1995). *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (1996). Two models of pluralism and tolerance. In D. Hayd (Ed.), *Toleration* (pp. 81–105). Princeton: Princeton University Press.
- Lewin, Kurt (1948). Action research and minority problems. *Resolving social conflicts* (pp. 201–216). New York: Harper & Row.
- Penrose, Jan (2000). The limitation of nationalist democracy: The treatment of marginal groups as a measure of state legitimacy. *Hagar: International Social Science Review*, 1, 33–62.
- Ram, Uri (1999). The state of the nation: Contemporary challenges of Zionism in Israel. *Constellations*, 6, 325–338.
- Rawls, John (1989). The domain of the political and overlapping consensus. *New York University Law Review*, 64, 233–255.
- Rawls, John (1993). *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Raz, Amnon (1999). National colonial theology. *Tikkun*, 14, 11–16.
- Raz, Joseph (1994). *Ethics in the public domain*. Oxford: Clarendon Press.
- Rorty, Richard (1989). *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schwarzenbach, Sibyl A. (1996). On civic friendship. *Ethics*, 107, 97–128.
- Sharot, Stephen (1995). Sociological analysis of religion. In S. Deshen, Ch. Liebman & M. Shokied (Eds.), *Israeli Judaism* (pp. 19–32). New Brunswick: Transaction Publication.
- Sherif, Muzafer (1958). Superordinate goals in the reduction of intergroup conflict. *American Journal of Sociology*, 43, 349–356.
- Stephan, W.G. (1987). The contact hypothesis in intergroup relations. In

- C. Hendrick (Ed.), *Group process and intergroup relations* (pp. 7–40). Beverley Hills: Sage.
- Tajfel, Henri & Turner, John C. (1986). The social identity theory of intergroup behavior. In S. Worchel & W.G. Austin (Eds.), *Psychology of intergroup relations* (pp. 7–24). Chicago: Nelson Hall.
- Taylor, Charles (1994). The politics of recognition. In A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism: Examining the politics of recognition* (pp. 25–73). Princeton: Princeton University Press.
- Young-Bruehl, Elizabeth (1996). *The anatomy of prejudices*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Young, Iris Marion (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press