

הגות ועיון

היהדות האורתודוקסית ממודרניות לפוסט-מודרניות

אליעזר שביד

מושג המודרניות כולל בגדרו את ממד ההשתנות הנובעת מהחשבת החידוש ליעד רצוי.¹ אין להתפלא אפוא על כך שההשתנות תחול בסופו של דבר גם על ההבנה הכוללת של מושג זה עצמו. דומה כי אפילו בציון עובדה זו כבר אין הרבה חידוש: מושג המודרניות נשתנה מהותית במהלך דורנו, ואין לכך מדד טוב יותר מן השינוי שחל במעמד הדת אחרי מלחמת-העולם השנייה.² המתח הבעייתי בין דת למודרניות מעוגן אומנם בממד החילוני של המודרנה,³ אולם חריפותו היתרה נבעה מההתנגשות המנטלית בין תפיסת ההתחדשות כערך במונחים של שכלול וקדמה ובין המסורתיות השמרנית האופיינית לדתות בכלל, ולדתות המבוססות על התגלות היסטורית מכוננת בפרט. אמות המידה של המודרנה קבעו מעמד מאפיין של נחשלות ופיגור לדת

1. ההגדרה הסטנדרטית של מודרניות: 'נהג לפי הזמן החדש, חדישות, צורה מותאמת למוקד האחרונה: המודרניות נכרת בלבשו של האיש, בהשקפותיו, באורח חייו' (א' אבן-שושן, המלון החדש, ירושלים 1962).
2. השינוי שחל בהבנת מושג המודרניות אחרי המלחמה מתייחס מצד אחד למעבר מחברה תעשייתית לחברה 'טכנולוגית' ומצד שני לשינוי הקיומי ביחס האדם לסביבתו ולעצמו. הוא מתבטא בהשתגרות הביטוי 'פוסט-מודרניות' בספרות המדעית. ראה: ו'כ פרקיס, האדם הטכנולוני, תל-אביב 1971, עמ' 76-94; ראה גם: A. Etzioni, *The Active Society*, New York 1961.
3. החילון, במשמעות של חתירה למימוש היעוד הארצי של האדם כשליט על סביבתו, תוך פיתוח של מלוא יכולתו הטבעית, הוא סימן ה'כר מרכזי בהבחנה שבין 'חברה מסורתית', שהדת במרכזה, ל'חברה מודרנית'. ראה: R. J. Z. Werblowsky, *Beyond Tradition and Modernity*, London 1976, pp. 1-21.

שהתעקשה לשמר את תכניה, אורחותיה ומסדיה, ולמאבק העיקש שהיא ניהלה כדי להשרד מבלי להסתגל יוחס מעמד מאפיין של 'ראקציה'.⁴ אף-על-פי-כן, קל להוכיח כי במהלך ההשתנות התרבותית, החברתית והמדינית אחרי מלחמת-העולם השנייה חל שינוי ביחס אל הדת, לרבות היחס אל גילוייה השמרניים ביותר. אכן, אפשר לקבוע כי אף שהשינוי מתבטא בין היתר גם במעבר של הדתות מעמדת מגננה לעמדת מתקפה, מקורו איננו בהסתגלות והתפשרות מצד הדת, אלא דווקא בשינוי מהותי שחל במהות של החילוניות, המאפשרת לדת להגדיר את מעמדה בתוך התרבות החילונית על-פי הבנתה-שלה הן את עצמה והן את המהות של החילוניות.⁵

התופעה היא כללית. היא מורגשת במעמדן של שלוש הדתות המונותאיסטיות הגדולות, היהדות, הנצרות והאיסלם, בכל אותו מגוון של תרבויות שדתות אלו עיצבו את זהותן לפני שהן נפתחו להשפעת המודרניזציה והחילון. לאחר אובדן של עמדות שליטה ותחומי חלות במשך תקופה ארוכה, ניכרת עכשיו התאוששות. המגננה נהפכה למתקפה ובמונחים של השפעה ושליטה ההשגים מרשימים למדי. הדבר בולט מאוד בארצות האיסלם, שקיבלו את תהליכי החילון והמודרנה כהשפעות חיצוניות זרות; עתה האיסלם הפונדמנטלי חוזר לשלוט בהמוניו והוא הודף את החילון והמודרנה כיצוג של אימפריאליזם זר.⁶ עם-זאת התאוששות הדת ניכרת גם בארצות הנוצריות שחוללו את תהליכי החילון בעצמן. דומה כי אפילו בארצות הקומוניסטיות לשעבר,

4. הגדרת החברה המודרנית נזקקת ביסודה להבחנתה מן החברה שקדמה לה, החברה המסורתית-דתית שהיא דחתה (ראה ערך 'חברה מודרנית', האנציקלופדיה למדעי החברה, ב, עמ' 406-409). ברור, אם כן, שמבחינתה הדבקות במסורת הישנה היא בבחינת נחשלות והמאמץ לחזור אליה הוא ראקציה. ההערכות האלה אומנם מאפיינות את הפילוסופיות והאידיאולוגיות של המודרנה מראשית תקופת ההשכלה, והן נתחדדו מאוד בתנועות המהפכניות, בייחוד במרקסיזם.

5. מנחם פרידמן מאפיין ומסביר תמורה זו במאמרו החשוב: "מודל השוק" והקצנה הדתית: 'טענתי היא, שלא במקרה מתפתחת תופעת ה"חומרות" דווקא למן שנות החמישים. היא עולה על רקע עקירתה של היהדות הדתית המסורתית מ"נופיה" המסורתיים במזרח אירופה אל החברה המודרנית הפתוחה של המערב. כאן מצאה עצמה יהדות זו ב"מצב של שוק", מצב שבו כל יהודי, כמו כל אזרח אחר, יכול לבטא את דתיותו כרצונו... (בתוך: מ' כהנא [עורך], כחכלי מסורת ותמורה, רחובות תש"ן, עמ' 95). מאמרי הוא למעשה ניסיון לנתח ביתר הרחבה והכללה את הרקע והמשמעות של משפט המפתח הסוציולוגי-היסטורי הנ"ל.

6. ספרו הנ"ל של ורבלובסקי זן בהתמודדות המתחדשת של כל שלוש הדתות, הנצרות, היהדות והאיסלם עם תופעת החילון והמודרנה מנקודת-הראות התאולוגית המיוחדת של כל אחת מהן בפני עצמה (לדיון באיסלם ראה שם, פרק ד', עמ' 61-83). על ההתפתחויות באיסלם הפונדמנטליסטי בזמננו ראה: B. Rubin, 'Seeds of a Post Khomeini Era', in: W. Frankel (ed.), *Survey of Jewish Affairs*, London 1989, pp. 68-83; R. H. Dekemejean, *Islam in Revolution*, Syracuse University Press 1985; ראה גם: ר' ישראלי, 'סאדאת בצילו של חומייני', גשר, שנה 25, 3-4 (תש"ם), עמ' 41-50.

שנעשה בהן הניסיון הרדיקלי ביותר לדכא ולעקור את הדת משורשה, ניכרת כיום תופעה של שיבה אל הדת.⁷ לא כל שכן בארצות הדמוקרטיה והליברליזם, והוא הדין גם בדת היהודית, שנזקקה להשפעת המודרנה והחילון מעמדת הביניים התרבותית המיוחדת לה.

כאשר באים לבחון את הסוגיה של דת ומודרניות בעם היהודי בזמננו חייבים אפוא לתת את הדעת לרקע הגלובלי שלה. אומנם במסגרת המאמר הזה לא נוכל להרחיב בדיון ההשוואתי ויהיה עלינו להתמקד בעם ישראל ובמדינת ישראל, אך נדגיש לפחות בפתח הדברים את הקביעה ההשוואתית הרחבה ביותר: עם ישראל קלט את המודרנה ואת החילון במצב ביניים מתוח: הן חדרו לתוכו פנימה כהשפעה חיצונית מובהקת, הנושאת איום חמור של התבוללות וטמיעה. אף-על-פי-כן מדובר בהשפעה של תרבות סובבת שעם ישראל חי בתוכה, השתלב והתערה בה היטב במשך דורות רבים, הפנים לעומק את השפעותיה ואף תרם לא מעט להתפתחותה. על כן אפשר לומר כי מבחינות אחדות, התרבות החיצונית הסובבת שחוללה את החילון או למצער בעיית ההתייחסות היצירתית אל החילון היו בבחינת חלק בלתי-נפרד מן המבנה הייחודי של תרבותו העצמית של העם היהודי. אכן, מדובר במבנה תרבותי-זדאלי שיש בו מתיחות אינטימית בין מעגל 'כללי' ובין גרעין פרטיקולרי של זהות דתית. גם המתח כלפי החיצונית המבוללת היה אפוא חלק בלתי-נפרד מן הרצף התרבותי-היסטורי העצמי של עם זה. משום כך הייתה התופעה כה מורכבת ונוגעת לשורשי הזהות התרבותית והדתית של העם.⁸

התופעה של שיבת הדת בדמותה האורתודוקסית מן השוליים, או מן החזית העורפית של 'ההיסטוריה המתקדמת' אל מרכז החיים הציבוריים, היא כיום מרכיב גלוי ומוחשי בסדר-היום הציבורי של עמנו.⁹ במדינת ישראל היא ניכרת בראש ובראשונה בהתחזקותה הפוליטית של האורתודוקסיה בכלל והאורתודוקסיה החרדית בפרט. בהווה של חיי יום-יום הדבר מורגש קודם כל בהתעצמות ההטלות שהאורתודוקסיה החרדית מטילה על כל שאר התנועות הדתיות בעם ישראל, ותוך כדי כך בהטלות שהאורתודוקסיה כולה שואפת להטיל על רשות הרבים היהודית-לאומית הכללית. שיבת הדת אל מרכז הבמה הציבורית ניכרת מצד אחד בהכרה בתפיסה החרדית כהתגלמות האוטנטית היחידה, ההתגלמות הסמכותית

7. התופעה ניכרת לא רק בשכבות עממיות אלא גם בקרב אינטלקטואלים. ראה: ס' קריין, 'החזרה לדת בקרב יהודי ברית המועצות', גשר, שנה 31, 1 (קיץ תשמ"ה), עמ' 80-89.
8. ראה ספרי, היהדות והתרבות החילונית, תל-אביב תשמ"א, עמ' 9-23.
9. ראה: ישעיהו (צ'ארלס) ליבמן (עורך), לחיות ביחד, יחסי דתיים-חילוניים בחברה הישראלית, ירושלים 1990, עמ' 9-14 (הקדמה).

והמובילה של דתיות יהודית;¹⁰ מצד שני התהליך ניכר בתופעה שהציבור החילוני מגדירה כהתגברות הכפייה הדתית.¹¹ שוב אין מדובר עוד בהסכם הנובע מנכונות של הציבור החופשי להתחשב ברגישויות של הציבור הדתי ומנכונות של הציבור הדתי-מודרני 'ללכת לקראת' הציבור החילוני עד לקו ההתפשרות המרבית, כדי לשמור על אחדות העם, אלא במניפולציה מחושבת של כוח פוליטי מצד מפלגות דתיות כדי לעצב את רשות הרבים היהודית הכללית לפי נורמות וסמלים דתיים. ברור כי כוח פוליטי אינו אלא פונקציה של תהליכים מבניים, תהליכים דמוגרפיים, של מצאי המשאבים החומריים, של התארגנות ממסדית המבטאת שליטה בכלים המתאימים ומיומנות בשימושם, ולא פחות מכל אלה כוח פוליטי הוא פונקציה של התמצאות-מחדש בתהליכים רעיוניים ובנורמות של התנהגות חברתית. העובדות ידועות והן נחקרו כל צורכן. מבחינה דמוגרפית אומנם לא נשתנה בהרבה חלקו הכללי של הציבור הדתי בעם היהודי והוא עדיין מיעוט. אף-על-פי-כן אין ספק, ראשית, שהציבור הדתי-האורתודוקסי, אשר נפגע קשות בשואה, הצליח להשתקם בארצות העולם החופשי ובמדינת ישראל והוא גדל בארצות אלו באורח ניכר;¹² שנית, חלקה של היהדות החרדית גדל לעומת חלקן של תנועות דתיות אחרות בעם ישראל;¹³ שלישית, נעצר התהליך של נטישת הדת והגיע שלב של יציבות הפותחת פרספקטיווה של גידול דמוגרפי מול הצטמצמות צפויה בציבור היהודי החילוני, בייחוד בתפוצות, עקב הקטנת הילודה ועקב ההתכולות.¹⁴ נזכור כי לפני מלחמת-העולם השנייה נמצא הציבור הדתי במצב של הצטמצמות מתמדת, ותהליך זה הוא שביסס את אמונתם הבוטחת של מנהיגים חילוניים כי הדת אינה אלא שריד

10. בעיתונות ובכתבי-העת מרכיבים לכתוב על 'תופעת החרדיזציה' הניכרת גם בחוגים נרחבים של האורתודוקסיה המודרנית ומתבטאת בייחוד בקרב הדור הצעיר ובמוסדות החינוך. הדגם הישיבתי החרדי נתפס יותר ויותר כדגם של דתיות איזאלית והשפעתו חודדת גם לרשתות חינוך דתיות ציוניות, בייחוד על-ידי מורים מן הישיבות החרדיות. עיקוב אחר התופעה ותייעוד שלה, בייחוד במסגרות של החינוך הדתי, נמצא בשפע בכתבי-העת עמדה ובפרסומים השוטפים של תנועת 'נאמני תורה ועבודה'.
11. לניתוח מעמיק של הבעיה ראה: רות גביוון (עורכת), חרות המצפון והדת, תל-אביב תש"ן, בייחוד המאמר 'ההלכה והמציאות החילונית' מאת א' רוזן-צבי, עמ' 155-206.
12. S. N. Lehman-Wilzig and B. Susser, *Public Life in Israel and the Diaspora*, Bar-Ilan University Press 1981; ראה גם: ג' גרשון קרנצ'ר, 'תמורות במחנה האורתודוקסי באמריקה', נשר, שנה 25, 1-2 (אביב-קיץ תשל"ט), עמ' 123-132.
13. ראה ליבמן, לחיות ביחד (לעיל, הערה 9).
14. המעבר מן הקהילות האורתודוקסיות והחרדיות לחברה החילונית הפתוחה לא נפסק, כמובן, ומבחינה מספרית הוא כנראה גדול מתופעת החזרה-בתשובה, אלא שהוא אינו נמדד, כיוון שאינו נראה משמעותי. ברור כי ההבדל הגדול ברמת הילודה בין הציבור הדתי לציבור החילוני הוא שהופך את התופעה לחסרת-משמעות.

אֲנֶכְרוֹנִיסְטִי שֶׁל עוֹלָם מִיּוֹשֵׁן וְהִיא עֵתִידָה לְחִלּוֹף מִן הָעוֹלָם תּוֹךְ שְׁנַיִם־שְׁלוֹשָׁה דוֹרוֹת.¹⁵ לְעוֹמֵת־זֹאת כִּיּוֹם אִישׁ אִינוֹ מְשַׁלָּה עֲצָמוּ בְּתַחֲזוֹת כְּאֵלֶּה. גַּם הַדּוֹגְלִים בְּחִילוֹנִיּוֹת רְדִיקְלִית אֲנִטִי־דָתִית יוֹדְעִים יָפֵה שְׁעֲלִיהֶם לְהַשְׁלִים עִם כֶּךָ שְׁדָתִיּוֹת בְּכֻלָּם וְדָתִיּוֹת אֹרְתוֹדוֹקְסִית חֲרָדִית בְּפֶרֶט יֵהוּ רְכִיב קְבוּעַ וּמִשְׁפִּיעַ בְּסִבִּיבָתָם הַתְּרַבּוֹתִית. לְהַתִּיַּצְבוֹת הַדְּמוֹגְרָפִית מְקַבֵּלָה הַשְׁתַּפְּרוֹת הַמַּעֲמָד הַכִּלְכָּלִי. הַצִּיּוֹר הַדָּתִי לִפְנֵי מַלְחַמַת־הָעוֹלָם הַשְּׁנִיָּה הִיא עֲנִי בְּרוּבוֹ, עֲנִי בִּיַּחּוּד מְבַחֲנֵת הַמִּשְׁאָבִים שִׁיכּוֹל הִיא לְגִיִּים לְשֵׁם פְּעִילוֹתוֹ הַצִּיּוֹרִית. כִּיּוֹם הוּא הַגִּיעַ בְּרוּבוֹ לְמַעֲמָד הַבִּינּוֹנִי וְהוּא מְסוּגֵל לְגִיִּים לְפַעֲלוֹתוֹ הַצִּיּוֹרִית מִשְׁאָבִים שְׁאִינָם נּוֹפְלִים בְּאוֹפֵן יַחֲסִי מִמִּשְׁאָבֵיהֶם שֶׁל מְמַסְדִּים חִילוֹנִיִּים. פְּרוֹשׁ הַדְּבָר הוּא שֶׁהַצִּיּוֹר הַדָּתִי הַצְּלִיחַ לְפַתּוֹר בִּיעִילוֹת גּוֹבֵרֶת וְהוֹלֶכֶת אֶת בְּעִיַּת הַשְּׁתַּלְּכוֹתוֹ בְּמַעֲרַכַת הַמִּשְׁקִית הַמּוֹדֵרְנִית, בְּלִי שִׁיֶּאֱלָץ לְהַקְרִיב לְשֵׁם כֶּךָ עֲרֻכֵי זֶהוּת דְתִיִּים־אֹרְתוֹדוֹקְסִיִּים. עַל יֶסוּד זֶה הוּא מְצִלִיחַ יוֹתֵר בִּיצִירַת הַתְּנָאִים הַמְּבַטִּיחִים אֶת הַשְּׁאֲרוֹת רֹב בְּנֵי הַדּוֹר הַצְּעִיר שֶׁלּוֹ בְּמַסְגְּרוֹת קְהִילוֹתָיו. יִתְר־עֲלֵי־כֵן: עַל יֶסוּד זֶה הוּא מְצִלִיחַ לְהַתְּאָרֵגן פּוֹלִיטִית בְּצוּרָה יוֹתֵר יַעֲלֶה מִבְּעֵבֶר, וְהַצְּלַחָה הַפּוֹלִיטִית חוֹזֵרֶת וּמְגַבֵּרָה כִּידוּעַ אֶת הַהַתִּיַּצְבוֹת הַכִּלְכָּלִית.

עִם־זֹאת, לְהַתְּחַזְּקוֹת בְּמַעֲמָד הַדָּתִי יֵשׁ מִמֵּד נּוֹסֵף, שֶׁאֲפָשֶׁר לְהַגְדִּירוֹ 'מִשְׁאָב כּוֹחַ רוּחָנִי'. נִרְאֶה כִּי הַצִּיּוֹר הַדָּתִי הַצְּלִיחַ לְפַתּוֹחַ חֲסִינּוֹת נֶגֶד הַטִּיעוֹנִים הָאוֹפִיִּינִים שֶׁל הַחִילוֹנִיּוֹת כִּלְפֵי הַדָּת, גַּם מִן הַמִּשְׁוֹר הַמְּדַעִי־פִּילוֹסוֹפִי, אֲךָ בִּיתֵר שֶׁאֵת מִן הַמִּשְׁוֹר הַמוֹסְרִי וּמִן הַמִּשְׁוֹר הַקִּיּוּמִי. אֲדַרְבֵּא, עֵתָה נִתְּגַלְתָּה הָאֲפִשְׁרוֹת לְנַצֵּל אֶת הַבִּיקוֹרֶת הָעַצְמִית שֶׁל הַתְּרַבּוֹת הַחִילוֹנִית כְּנֶגֶד תְּרַבּוֹת זֹו עֲצָמָה וְלְהַתְּעָרוֹת בְּתוֹכָהּ בְּאֲמַצְעוֹת הַטִּיַּת הַמֵּאֲבָק מִמְּגַנְנָה דָתִית מוֹל מְתַקְפָה חִילוֹנִית מִזֶּה אֶל מְתַקְפָה דָתִית מוֹל מְגַנְנָה חִילוֹנִית מִזֶּה.¹⁶

אִם נִסְכֶּם אֲפּוֹא אֶת כֹּל הַשִּׁנּוּיִים הָאֵלֶּה, תְּצַטִּיר תְּמוּנָה זֹו: לְאוֹרֶךְ הַתְּקוּפָה שֶׁנִּמְשַׁכָּה מִרֵּאשִׁית הָאֲמִנְסִיפִצִּיהַ וְהַהִשְׁכָּלָה עַד מַחְצִיתָהּ שֶׁל הַמֵּאָה הָעֲשָׂרִים, נִדְרְשָׁה הַדָּת הַיְּהוּדִית לְהַסְתַּגֵּל אֶל הַמּוֹדֵרְנָה הַחִילוֹנִית בְּמַטְעֲנֵי הַהִשְׁכָּלָה וְדָרְכֵי הַחִינוּךְ, בְּהַשְׁקַפַת־הָעוֹלָם וּבְאֲמוּנָהּ, בְּנֹרְמוֹת וּבְעֲרֻכֵי הַהִתְנַהֲגוֹת הַחֲבֵרֶתִית וְהַדָּתִית, כְּתַנְאֵי לְהִנָּאֵה מִן הַקְּשָׁגִים הַחוֹמְרִיִּים וְהַרוּחָנִיִּים שֶׁל הַמּוֹדֵרְנָה. הַבְּרָרָה הִיִּתָה בְּרָרָה בֵּין שִׁנּוּי רְדִיקְלִי שֶׁל תְּפִיסַת הַדָּת בְּאֲמַצְעוֹת הַפְּנִמַת תְּכָנִים תְּרַבּוֹתִיִּים שֶׁל הַמּוֹדֵרְנָה וּבֵין

15. הַנַּחַח זֹו הִיִּתָה בְּבַחֲנֵת מוֹסַכְמָה שֶׁל הָאִידֵאוֹלוֹגִיּוֹת הַחִילוֹנִיּוֹת הַפְּרוֹגְרֵסִיוּוִיֹּת. לְסִיכּוֹם מַצִּיַּתִּי שֶׁל הַדִּיּוֹן בְּסוּגִיָּה זֹו רָאֵה: י' קוֹיפְמָן, נּוֹלָה וְנִכְר, ב, ת־לֵאבִיב תִּשְׁכ"א, עמ' 246–264. נִדְגִישׁ כִּי קוֹיפְמָן עֲצָמוּ חֶלֶק עַל הַהִנַּחַח שֶׁהִדָּת עֵתִידָה לְהַתְּבַטֵּל וְלְהַעֲלֵם בְּכֻלָּל.
16. הַמַּעֲבֵר מִמְּגַנְנָה לְמַתְּקָפָה נִיכֵר בְּרֵמוֹת שׁוֹנוֹת: בְּתַחוּם הַפּוֹלִיטִי־מַפְלָגִתִי כְּמִדִּינּוֹת מְכוּוֹנֹת לְהַגְּבֵרֶת הַהִשְׁפָּעָה הַדָּתִית, בְּתַחוּם הַחֲבֵרֶתִי (בִּיַּחּוּד תְּנוּעַת 'הַחֲזֵרָה בְּתִשּׁוּבָה' שֶׁהַחֲבֵרָה הַדָּתִית מֵאֲרַגְנָת) וְכַמוֹכֵן בְּתַחוּם הַפּוֹבְלִיצִיסְטִיקָה. רָאֵה עַל כֶּךָ א' לוי, 'הַעִיִּתוֹנוֹת הַחֲרָדִית וְהַחֲבֵרָה הַחִילוֹנִית בִּישְׂרָאֵל', בְּתוֹךְ: לִיבְמָן, לַחִיוֹת בִּיחָד, עמ' 30–54.

השארות בעמדת נחשלות מעבר לתחומה של המודרנה.¹⁷ לעומת־זאת, בתקופה שהגיעה לעיצומה אחרי מלחמת־העולם השנייה, נמצאה כבר הדת היהודית על כל זרמיה, לרבות החרדיות הקיצונית, בתוך מעגל ההקף המתרחב והולך של המודרנה ובתוך הסינדרום הקטרוגני של תרבותה. דוק בדבר: הציבור הדתי על כל זרמיו נהנה בדיעבד מכל השג מודרני שהוא מעוניין בו. תוך כדי כך נראָה כי לפחות מבחינה חיצונית הוא מצליח לעשות זאת בלי לשלם מחיר דתי גלוי.

בסופו של דבר נראה אפוא, לפחות בהסתכלות שטחית, כי הדת היהודית האורתודוקסית הצליחה בעקשנותה. היא לא שינתה דבר בעיקרי אמונתה, בהשכלתה ובנורמות ההתנהגות שלה, אך הצליחה להטות אליה את התרבות המודרנית שחדרה לתוך העם היהודי ולסגל אותה לדרישותיה ולציפיותיה בכל ההבטים החיוניים מבחינתה. מכל מקום כך הדבר במדינת ישראל, ונראָה שהמצב דומה גם בתפוצות של ארצות הדמוקרטיה, בייחוד בארצות־הברית.

מה, אם כן, מקורו של השינוי שחל במעמד הדת? תהיה מידה רבה של צדק בטענה שהעקשנות האורתודוקסית, וביתר שאת העקשנות החרדית, תרמו משהו משלהן להשג. פיוון שהאורתודוקסיה נאבקה על השרדותה כמות שהייתה ולא על שינוי פניה של התרבות הסוכבת אותה בכל הקפה, היא הצליחה לחייב כלפיה את הסביבה החילונית. אף־על־פי־כן ברור שהיא עשתה זאת באמצעות ניצול העקרונות הדמוקרטיים והליברליים של הסביבה החילונית לטובת הציבור הדתי, שאיננו דוגל בהם בתוכו.¹⁸ משמע, לפנינו שינוי שאינו נובע מן הדת אלא מערכיה של המודרנה החילונית ומן הדינמיקה ההתפתחותית שלה. הדחף המפעם במודרנה להתפשט ולהשיג הקף כולי הוא שגרם לכך מצדה. אפשר היה לקיים אותו רק באמצעות ויתור הדרגתי על אידאולוגיות אחידניות במישור הפוליטי, החברתי, התרבותי והדתי

17. יש להזכיר כי המאבק על האַמנסיפציה של היהודים התנהל מול תביעה מוגדרת של השלטונות שהיהודים ישנו את אישיותם ואת הווייתם התרבותית. השינוי שנדרש היה שינוי כולל והתבטא בהופעה חיצונית, בתרבות הנימוסים ונורמות ההתנהגות החברתית וגם בהשכלתם המקצועית והכללית של היהודים. שינוי יסודי וכולל בתפיסת החינוך היהודי היה אפוא התנאי לאַמנסיפציה, ולכן היה שינוי זה לבסיס הפרוֹגְרַמְטי של תנועת ההשכלה. ראה: י' כ"ץ, היציאה מן הניטו, תל־אביב תשמ"ו.

18. אגב, כבר בחקופת המאבק על האַמנסיפציה, נתברר כי השלטונות האירופיים מגלים יותר סובלנות כלפי יהודים אורתודוקסים שאינם נאבקים על שוויון זכויות מאשר כלפי יהודים התובעים מן המדינה הליברלית־מודרנית לישם כלפיהם בעקביות את עקרונותיה. בכך הצליחה כבר אז היהדות האורתודוקסית ליהנות הנאה חלקית מן הליברליזם, אף שעקרונות הליברליזם לא היו ראויים בעיניה להחלה על אורחות־החיים בתוך החברה היהודית. דגש ההקדלות עבר באופן זה מן העימות עם הסביבה הלא־יהודית אל העימות עם הסביבה היהודית הלא־אורתודוקסית. המצב הזה נמשך למעשה עד היום.

ובאמצעות הפנמה של רמה גבוהה של סובלנות ופלוּרְלִיּוּת.¹⁹ במלים אחרות: המודרנה החילונית בעם היהודי אמנם באה לעולם כשהיא מיוצגת בהשקפות-עולם אחידניות, אך היא נשאה בחובה פּוֹטְנְצִיָּאל פּלוּרְלִיסְטִי.²⁰ ככל שהמודרנה הצליחה להתפשט בעם היהודי, להתעַנֵּף ו'לבלוע' אל קרבה מגוון נרחב של קבוצות חברתיות ותרבותיות שונות, כן הסתגלה אליהן יותר וכן הניחה להן לקבוע בעצמן את מקומן בתוכה. בסופו של דבר היא חזרה וקיבלה את הגדרתה הפלוּרְלִיסְטִית וההִטְרוֹגֵנִית מאותם יסודות מנוגדים שהיא בלעה אל קרבה, והיא הושפעה מהם לא פחות, אולי יותר, מכפי שהיא השפיעה עליהם.²¹

בין כה וכה אפשר לסכם ולומר כי הדתיות האורתודוקסית, והחרדיות בכללה, נעשתה כיום לחלק בלתי-נפרד מן התרבות המודרנית, ובתור שכזאת לרכיב בולט בסידורם ההטרוגני המאפיין את התרבות המודרנית. ברור: בעיית היחס בין דתיות למודרניות נראית על רקע זה אחרת לגמרי מכפי שהיא נראתה בתקופה שהאורתודוקסיה עצמה וכן גם סביבתה תפסו את היהדות האורתודוקסית כעומדת מבחוץ.

ספרו של אריה פישמן בין דת לאידאולוגיה²² מציע רקע והקשר מתאימים במיוחד לבחינת המשמעויות של השינוי שחל בסוגיית הדת והמודרניות, בייחוד מן ההבט החברתי-ערכי. הוא מתאר את ההתמודדות המוצלחת של זרם דתי אחד, הקיבוץ הדתי, במשך המחצית הראשונה של המאה העשרים. באופן זה הוא מציג בצורה חיונית ובהירה את הבעיה של יחס הדת היהודית אל המודרנה באותה תקופה. אם נשווה את תפקודו של הפתרון שנמצא אז אל תפקודו היום נעמוד על שיעור ההשתנות שחלה ועל השלכותיה.

אכן, כבר בשמו הספר מושיט לנו בקנה את המוקד הרעיוני של ההשתנות. מבחינת

19. יש להדגיש כאן, כמובן, את ההבדל בין הרקע לאמנסיפציה באירופה לרקעה בארה"ב. התפיסות הלאומיות ששלטו באירופה נסוגו לכיוון הפלוּרְלִיסְטִי למעשה רק אחרי מלחמת-העולם השנייה, ואילו בארה"ב הייתה הפתיחות רבה יותר מלכתחילה והיא גברה אחרי שינוי המדיניות של 'כור היתוך' בקליטת ההגירה.

20. בדעבד נתגלה פוטנציאל זה בארץ-ישראל לגבי המסגרות העצמאיות של הציבור הדתי. הדבר נעשה אמנם בדוחק, אבל יסודות 'הסטטוס קוו' הונחו כבר בשנות השלושים כאילוץ של הגשמת הציונות.

21. המגמה של הציבור החילוני הוותיק בארץ-ישראל הייתה כאמור אחידנית גם ביחסה אל הציבור הדתי לפני הקמת המדינה וגם ביחסה אל העלייה ההמונית אחרי הקמתה. הייתה זו מדיניות מוצהרת של 'כור היתוך' השואף לבטל את הזהויות התרבותיות הקודמות של העולים ולמזג אותם על תשתית התרבות העברית הארץ-ישראלית מלפני הקמת המדינה. לאחר מעשה ברור כי תרבותה של החברה הוותיקה במדינת ישראל נשתנתה עד לבלי הכר הן עקב הקלטות העלייה והן עקב התחזקות החברה הדתית האורתודוקסית והחרדית, אולם נראה כי התהליך עוד לא נחקר לעומקו.

22. א' פישמן, בין דת לאידאולוגיה – יהדות ומודרניזציה בקיבוץ הדתי, ירושלים 1990.

הקיבוץ הדתי נתפס המתח שבין הדת לערכיה החיוביים של המודרנה כמתח בין השקפת-עולם המנחה אורח-חיים דתי ובין אידאולוגיה. משמע, האידאולוגיה היא שהציגה לקיבוץ הדתי את הערכים החיוביים של המודרנה שהוא רצה להפנימם בתור חלק מהווייתו הדתית. כמובן, הקיבוץ הדתי לא היה יחיד בדרכו האידאולוגית. פישמן מבליט יפה את הזיקה ההדוקה בין הקיבוץ הדתי ובין שני זרמי העיקריים של האורתודוקסיה המודרנית: הזרם של 'תורה עם דרך ארץ' מזה והזרם של הציונות הדתית 'המזרחית' מזה.²³ כל הנסיונות למצוא פתרון חיובי לבעיית הדת והמודרניות נעשו אפוא בתיווכה של אידאולוגיה מודרניסטית, תרבותית-פוליטית מזה או לאומית מזה. הקיבוץ הדתי נבדל משתי האורתודוקסיות המודרניות שהוא נסמך עליהן בכך שהצליח לאחד את שתיהן בתיווכה של אידאולוגיה שלישית, שגם אותה ינק מפכשונה של המודרנה – הלא היא האידאולוגיה החברתית-סוציאליסטית. האם כך הם פני הדברים גם כיום?

התשובה היא, כמדומה, שלילית. לא אטען, כמובן, שהתנועות הדתיות בזמננו ויתרו לגמרי על אידאולוגיה המבטאת את התייחסותן אל המודרנה. תנועות המבוססות על השקפת-עולם דתית כוללת אינן יכולות לוותר על אידאולוגיה בגיבוש יחסן אל סביבה חיצונית שהן תלויות בה. יתר-על-כן: בחינה דייקנית תעלה כי גם התנועות החרדיות, אלו שהשמיצו לאו החלטי למודרנה ולחילון, נזקקו בעבר והן עדיין נזקקות גם היום לאידאולוגיה ההופכת את הלאו לכלי המבטא את התייחסות המנוכרת שלהן אל הסביבה החילונית.²⁴ השינוי ניכר אפוא לא בהעלמות הממד האידאולוגי בתנועות הדתיות, אלא בבחירת סוג האידאולוגיה ובצורת תפקודה. שוב לא נדרשים עוד לאידאולוגיות דתיות שאולות מן הסביבה הלא-דתית, המייצגות, תוך כדי עיבוד מתאים, תכנים ערכיים של המודרנה לשם ניהול דו-שיח חיובי בין תכנים אלו ובין ערכי הדת; עתה נסמכים על אידאולוגיות דתיות המגדירות את העמדה הדתית כנגד הסביבה החילונית ותו-לא, כלומר אידאולוגיות המבטאות את הדת כלפי המודרנה בלי להציג את המודרנה כלפי הדת – אידאולוגיות שתפקידן לציין קו גבול אשר מעבר לו אסור שיתקיים שום דו-שיח.²⁵ מבחינה זו אפשר לומר כי האידאולוגיות האורתודוקסיות המתפקדות כיום התיישרו לפי הדגם החרדי שנתגבש עוד בתקופה הקודמת.

23. ראה שם, חלק ב: תנועות האם ביהדות האורתודוקסית, עמ' 31-77.
24. נזכיר כדוגמאות טיפוסיות של אידאולוגים חרדיים משפיעים ביותר את הרב עקיבא יוסף שלזינגר (בייחוד בהלב העברי), הרב א' וסרמן (בייחוד בעקבתא דמשיחא) והרב ד"ב טורש (בר הדיא או חלום הרצל).
25. תופעה אופיינית במיוחד המצביעה על התפנית בכיוון זה היא האופן שרוב תלמידי 'מרכז הרב' מפרשים כיום את משנת הראי"ה קוק. משנת הראי"ה קוק נתגבשה מתוך מאמץ מכון לדו-שיח ברמה הרוחנית הגבוהה ביותר עם השקפות-העולם החילוניות שהשפיעו בעם ישראל, ואילו הפרשנות של תלמידיו מתייחסת אל קביעה זו כשלעצמה כאילו היא סילוף מסוכן. הדבר בא לידי ביטוי בוטה לאחרונה בפולמוס שהתנהל בעיתונות הדתית (לרבות הצופה) נגד ספרו של ב' איש-שלום, הרב קוק בין רציונליזם למיסטיקה, תל-אביב תש"ן.

נחזור אל הרקע כפי שהוא מצטייר בספרו של פישמן. תנועת הקיבוץ-הדתי גיבשה את האידאולוגיה שלה על רקע התפתחות היסטורית שהתחילה, כאמור, באַמנסיפַציה ובהשכלה.²⁶ אחד המאפיינים המובהקים של התרבות החילונית-מודרנית שנוצרה אז היה ההזקקות האוניוורסלית לחלופה פילוסופית או אידאולוגית כוללת לדת. אומנם בשום שלב לא הגיעה שיטה פילוסופית או אידאולוגיה אחת לאותו מעמד סמכותי מאחד שהגיעו אליו עד ראשית הזמנים החדשים הדת הנוצרית בתרבות המערב או הדת היהודית בעם ישראל; אך מכל מקום ההנחה שתרכות מגלמת בתוכה השקפה כוללת ואינטגרלית, המעצבת ומאחדת את סביבת חייו של האדם כ'עולם' אחדותי שלם, קובעת את ההתמצאות בתוכו ומנחה את תהליכי היצירה ואת אורחות-החיים – הנחה זו נעתקה מן התפיסה הדתית ותורגמה ללשון ההומניזם החילוני המודרני במגוון של שיטות פילוסופיות ושל אידאולוגיות ששאפו למלא את תפקיד הדת.²⁷ מטרתן הייתה לאחד את עולמו התרבותי של האדם ולכוון את יצירתו ואת אורחות-חיו במכלול שלם.

מנקודת-הראות של דתות המערב, הנצרות הקתולית והפרוטסטנטית והיהדות לזרמיה, היה בכך אתגר שמשמעו נתפס רק בכלים של חשיבה דיאלקטית: הן יכולות היו לזהות את קווי המתאר של דיוקנן כשהוא משתקף במהופך, באספקלריה של משנות המַתדמות אליהן כדי לדחותן אל רקע העבר, בתור שלב ראשוני של התרבות, ולרשת אותן באמצעות 'העלאת' תוכנן המיושן לרמה גבוהה יותר.²⁸

מתח כזה בין התנגשות להדמות מציג אתגר מורכב. הוא רומז על סיכוי של המשך המסתתר מעבר לחזות הגלויה של דחיית הדת כאַנְכְרוֹנִיזִם. ברור שהמנהיגות הדתית המסורתית ראתה בפילוסופיות כאלה איום חסר-תקדים. מנקודת-ראות אורתודוקסית, אין לך כפירה גדולה יותר ומסוכנת יותר מחלופה טוטלית המתיימרת למלא את תפקיד הדת טוב יותר מהדת עצמה.²⁹ התגובה הדתית החרדית הייתה אפוא התגובה הטבעית והישירה, כלומר זו שהתאימה ביותר להגיונה של דת הטוענת

26. על ההתפתחות הרעיונית בעקבות האמנסיפציה ראה: מ' וינר, הדת היהודית בתקופת האמנסיפציה, ירושלים 1974; מ' מאיר, בין מסורת לקידמה, ירושלים 1989; א' שביד, תולדות ההגות היהודית בעת החדשה, המאה התשע-עשרה, תל-אביב תשל"ח.

27. הכוונה למשנות פילוסופיות מקיפות כגון משנות דְקָרְט, שפינוֹזָה, ליבניץ, קנט ותלמידיו וכיחוד הֶגֶל ותלמידו מימין ומשמאל, לרבות הבולט שבניהם – קרל מרקס. ראה: ש"ה ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה מתקופת ההשכלה עד עמנואל קאנט, ירושלים תשל"ג; ש"ה ברגמן, שיטות בפילוסופיה שלאחר קאנט, ירושלים תשל"ט.

28. זוהי המשמעות של נְסִיוֹנוֹ של קנט להציב את 'הדת בגבולות התבונה בלבד' וביתר שאת נְסִיוֹנוֹ של הֶגֶל להציג את הפילוסופיה האידיאליסטית שלו כהעלאה דיאלקטית של הדת אל מישור התבונה. הראשון שהכניס תפיסה זו להגות היהודית היה ר' נחמן קרוכמל בספרו מורה נבוכי הזמן, והוא נעשה בכך אב לפילוסופיית הדת של התנועה הרפורמית. ראה ספרי תולדות ההגות היהודית בעת החדשה, לעיל, הערה 26.

29. ראה: א' שביד, בין אורתודוקסיה להומניזם דתי, ירושלים 1977.

לאמת מוחלטת: מול כפירה כוללת יש להשמיע לאו כולל, ונגד ניסיון כולל לשרש ולרשת יש לבנות חומת מגננה כוללת.

לעומת זאת, האורתודוקסיה המודרנית ביטאה 'מחשבה שנייה', שגילמה בתוכה את המהלך הדיאלקטי המלא – מ'שלילת השלילה', כלומר שלילת הכפירה, אל החיוב הסינתטי הכולל בתוכו יסודות מהשלב הקודם שנשלל. התגלית שיש במודרנה החילונית יסודות חיוביים מבחינת העם היהודי או מבחינת הדת, ואפילו יסודות התואמים ערכים עליונים של הדת עצמה, היא שהניעה מחשבה שנייה על המודרנה. מן הראוי אפוא לדחות את היסודות השליליים ולאמץ את היסודות החיוביים – במקום הפילוסופיות והאידיאולוגיות שהתיימרו להיות חלופה לדת, להציע חלופה דתית מחודשת, החוזרת ומעמידה את הדת מעל ומעבר לפילוסופיה החילונית המודרנית, אך לא באמצעות דחייתה המוחלטת של הפילוסופיה המודרנית אלא באמצעות פרושה וכיולה בכלים שנשאלו ממנה עצמה. משמע, הפילוסופיה או האידיאולוגיה המודרנית, אשר היו המצע שהתבצע עליו ניסיון הפנמתם של ערכים חילוניים אל תוך העמדה הדתית, נתמזגו כחלק אינטגרלי מהשקפת העולם ואורח החיים הדתי האורתודוקסי. הדגמים השלמים והמשפיעים ביותר של סינתזות כאלה באורתודוקסיה המודרנית הם הדגמים של הרב ש"ר הירש והראי"ה קוק.³⁰ אצל שניהם בולטת ההפיכה הנגדית, החוזרת ומכלילה במקורות הדת פילוסופיה חילונית-מודרנית, שנוצרה מתוך יומרה להכליל דווקא בתוך עצמה את מקורות הדת. אצל שניהם בולטים התכנים המודרניים המופנמים אל תוך הדת באמצעות כלים דיאלקטיים, ואצל שניהם בולטת עוד תכונה מרכזית, חיונית לפילוסופיות סינתטיות כאלה: תפיסה תכליתית של ההיסטוריה כמהלך הדרגתי לקראת גאולה, אשר מפרשים אותה, ברוח המודרנה, לא כישועה הבאה אך-ורק מהתערבות אלוהית, מגבוה, אלא כהענות אלוהית למפעל אנושי.³¹ זהו ממד חיוני לסינתזות דתיות-אורתודוקסיות-מודרניות, ולא רק משום שהוא מחזיר לרשות הדת את העיבוד המודרני-היסטוריציסטי של הרעיון המשיחי, אלא גם משום שהפילוסופיה הדתית הסינתטית לא יכולה הייתה להסתפק בזיהוי בין 'תכלית ההיסטוריה' ובין השגי ההווה המודרני, כדרכן של האידיאולוגיות החילוניות. אדרבא: ההווה, למרות כל השגיו, הוא שחולל את משבר הדת והחמיר מאוד את ההתנגשות בינה לבין המודרנה; משמע, עדיין לא נוצרה המציאות ההיסטורית התואמת את הסינתזה בין האידיאולוגיה המודרנית ובין הדת, והיא קיימת רק כחזון לעתיד שהגשמתו היא המטלה הגדולה המוטלת על בניו של דור ההווה. אכן, רק המחויבות

30. ראה: E. Schweid, 'Two Neo-Orthodox Responses to Secularization', Part I: Samson Raphael Hirsch. Part II: Rabbi Abraham I. Kook, *Immanuel*, 19, 20 (1984/5, 1986)

31. תפיסה זו היא המטביעה את תו המודרניות בציונות הדתית והיא מופיעה כידוע כבר אצל 'המבשרים', הרבנים אלקלעי וקאלישער. יש לשים לב לכך שסביב קביעה זו אומנם התמקד הוויכוח בין הציונות הדתית, שהתייחסה כבר בראשיתה בחיוב מסוים למודרנה, ובין האורתודוקסיה החרדית שהתייצבה נגד הציונות. ראה: א' לון, מקבילים נפגשים, תל-אביב 1985, חלק ב, פרק ב: היחס לרעיון חיבת ציון בקרב ההנהגה החרדית, עמ' 69-79.

להגשמה היא שתוכל לאפשר לנושאי אידאולוגיות אלה 'להטרים' את חזונם ולחיות אותו בדרך אל הגשמתו.

על רקע זה נבין את יתרונו הגדול של הקיבוץ הדתי מבחינת האידאולוגיה ומבחינת ההגשמה: מבחינת האידאולוגיה, הוא בחר ליצג את הערכים החיוביים של המודרנה באמצעותה של אידאולוגיה סינתטית ציונית־סוציאליסטית. בציונות נמצאה לו גרסה יהודית של אידאולוגיה לאומית מודרנית, ובסוציאליזם נמצאה לו גרסה אוניוורסלית של משיחיות יהודית. משתי הבחינות האלה גם יחד נוצרה אפוא הסינתזה בין הדת היהודית, על הייחוד באמונתה ובאורחותיה, ובין האידאלים האוניוורסליים של המודרנה, וזאת בתוך מעגל חייו הפרטיקולרי של העם היהודי, בתוך רצף תולדותיו, כלומר תוך כדי אישור מלא לתודעת הזדהות והשתייכות יהודית־בלעדית.

מבחינת ההגשמה בחר הקיבוץ הדתי את המסלול הלאומי־חברתי שהיה המקסימליסטי מבחינת תביעותיו מן היחיד ומן הציבור והוכיח בפועל, עם־זאת, את היותו מציאותי ולא אוטופי. בתוך מסלול ההגשמה הציונית־חברתית של הקיבוץ הדתי, אפשר היה להגשים את הסינתזה העליונה בין הדת ובין ערכיה החיוביים של המודרנה ולחיות אותה בפועל, במסגרתה של קהילה דתית החותרת להגשמתו של חזון מאחד זה גם במציאות הכוללת, בעתיד מתקרב ומתמשש. כמובן, יתכן כי תביעת ההגשמה המקסימליסטית של הקיבוץ הדתי היא שגרמה לו להשאיר תנועה חלוצית קטנה גם במסגרתה של האורתודוקסיה הציונית, אבל לאלה שהיו נכונים להענות לתביעה הזאת יצר הקיבוץ הדתי סביבת־חיים של קהילה דתית מודרנית המוכיחה בהשגיה הממשיים את אמתת־חזונה. בכך גם זכתה קהילה זו למידה רבה של עצמאות, יצוגיות והשפעה.³²

דומה כי היתרון המובהק של הקיבוץ הדתי עוד ניכר גם כיום, אך פרדוקסלית הוא ניכר כיום בייחוד בהשוואה למצבו של הדגם הקיבוצי החילוני ששימש לו מופת בעבר. אפשר לומר כי תנועת הקיבוץ־הדתי הוכיחה באורח המובהק ביותר את יכולתה העדיפה לשמור על הערכים החברתיים האוניוורסליים־מודרניים של הקיבוץ במציאות שנוצרה לאחר הקמתה של מדינת ישראל.³³ יתר־על־כן, היא הוכיחה כי

32. ראה ספרו של א' פישמן (לעיל, הערה 22), חלק ג: הקיבוץ הדתי.

33. יתרונו של הקיבוץ הדתי על הקיבוץ החילוני כחברה ערכית־שיתופית הוכח בשנים האחרונות במבחן המשבר החברתי־כלכלי החמור העובר כיום על רוב התנועה הקיבוצית. השמירה על עקרונות הקיבוץ, הן במדיניות ההשקעות ופיתוח המשק הן בשמירת עקרונות העבודה העצמית, מנעה את ההסתבכות הפיננסית שגרמה זעזוע חמור ביותר לכלכלת התנועה הקיבוצית הכללית. הזעזוע הכלכלי העלה על פני השטח גם תהליכי התפרקות הנוגעים לאופי השיתופי־שוויוני של הקיבוץ, ואפשר לקבוע כי תהליכים כאלה לא נתגלו עד כה בקיבוץ הדתי.

הממד הדתי המייחד אותה הוא מקור יכולתה העדיפה לשמור אמונים לערכים השיתופיים והשוויוניים של הקיבוץ.³⁴ לעומת זאת, כשאנו בוחנים את מעמדו של הקיבוץ הדתי בחברה הדתית האורתודוקסית, לרבות זו הלאומית-דתית, התמונה המצטיירת משתנה. ככל שגוברת ועולה ההשפעה המובילה של התנועות החרדיות, הקיבוץ הדתי יורד ממעמד של מופת יצוגי והשפעתו פוחתת. יתר-על-כן: גם בו מורגשת למדי ההשפעה החוזרת של האידיאליזם האורתודוקסי המסוגר כלפי המודרנה, האידיאליזם של החרדיות.³⁵ עלינו לבחון אפוא את הרקע לשינוי שחל במעמד של הקיבוץ הדתי ובהשפעת האידיאולוגיה החברתית המודרנית שהוא מייצג בקרב הציבור הדתי.

הסיבה המזדקרת לעין בהסתכלות ראשונה היא אותה הסיבה שגרמה במישרין לירידת מעמדה של התנועה הקיבוצית כולה בחברה הישראלית: השינוי מרחיק-הלכת שחל במישורי ההגשמה הציונית ובכלים הדרושים לה לאחר הקמת המדינה והעלייה ההמונית אליה. בתנאים החדשים נשלל מן התנועה הקיבוצית המעמד המוביל שהיה לה בהגשמת הציונות לפני הקמת המדינה. כאמור, הקיבוץ הדתי אומנם הצליח יותר בקידוש ערכיו החברתיים בבחינת תכלית-לעצמה, אולם גם מבחינתו פגע השינוי שחל במעמד של התנועה הקיבוצית כולה ביכולת ההדברות שלו עם כלל הציבור היהודי במדינת ישראל, בהשפעתו עליו ובראש וראשונה בהשפעתו על הציבור הדתי, הציוני או הלא-ציוני. גם הקיבוץ הדתי, כמו הקיבוץ החילוני, קם והגיע למלוא התפתחותו החברתית והיישובית בתקופה שקדמה להקמת המדינה ובשנים הראשונות להקמתה. הקמת התשתית של ההתיישבות היהודית בארץ-ישראל הייתה המטלה הגדולה של הגשמת הציונות באותה התקופה. הקיבוץ הוכיח שהוא צורת התיישבות עדיפה. מבחינת הקיבוץ הדתי זו הייתה הוכחה כי ערכי המודרנה שהוא הפנים באמצעות האידיאולוגיה הציונית-סוציאליסטית הם ערכים חיוניים להגשמת המשימה המשותפת של עם ישראל – יצירת התשתית הארצית לחייו הלאומיים העצמאיים במולדתו ההיסטורית. משמע, הקיבוץ הדתי יצג,

34. גם הקיבוץ החילוני קם ושמר על אופיו כקהילה שיתופית מכוחה של אמונה דמוי-דתית כחזון חברתי והלאומי (הציוני-סוציאליסטי). מבחינה זו היו לקיבוץ מיסודו תכונות רליגיוזיות מובהקות שבאו לידי ביטוי בדרכה של השקפת-העולם הקיבוצית להאציל משמעות לאורחות-החיים בקיבוץ, התובעים הרבה ויתורים אישיים. שקיעת האידיאולוגיה ודעיכת האמונה בקיבוץ כחזון הפכו אפוא את הוויתורים למען אורח-החיים השוויוני-שיתופי לבלתי-נסבלים. דומה כי טבעי הדבר שהקיבוץ הדתי הצליח לשמור על הרוח הרליגיוזית של הקהילות השיתופיות יותר מן הקיבוץ החילוני. יש דיון אינטנסיבי בבעייתיות זו בעיתונות הקיבוצית של עשור השנים האחרון. ראה בייחוד כתב-העת שרמות, ובמקביל כתב-העת של הקיבוץ-הדתי, עמודים.

35. הסוגיה של השפעת האידיאליזם הישיבת-חרדי מעסיקה בייחוד את מחנכי הקיבוץ-הדתי, והנושא עולה בשנים האחרונות לדיון כמעט בכל גיליון של עמודים, בטאון הקיבוץ-הדתי.

באמצעות האידאולוגיה האינטגרטיבית שלו ובממד ההגשמה החלוצית, את ההסכמה הציונית הרחבה כתשתית לאחדות העם היהודי כולו.

אחרי הקמת המדינה חלה תפנית. היו שראו את המפעל הציוני כהשג מוגמר, אולם נשתנו סדרי העדיפות וכלי ההגשמה גם לדעת הרוב שגרס כי המדינה עדיין איננה הגשמת הציונות והתשתית המוגרפתית, היישובית והחברתית עדיין נשארה חסרה והיא טעונה השלמה. הקיבוץ כבר לא נראָה מכשיר ההתיישבות התואם ביותר את אופיה החברתית-תרבותי של העלייה מזה ואת משימות ההתיישבות האורבנית והמשק התעשייתי המודרני מזה.³⁶ יתר-על-כן, דומה כי מנקודת-הראות של הקיבוץ הדתי הייתה חשיבות מיוחדת לעובדה שנבצר ממנו מכאן ואילך לגלם בעצם הוויית-חיו, הממזגת דת ומודרנה, הסכמה ערכית עמוקה בין ציבור דתי לציבור חילוני; הבעיה כולה התנסחה-מחדש עם השתנות מישורי ההגשמה, וההסכמה הכלל-יהודית – במידה שהיא עוד קיימת או במידה שעדיין רוצים בה – נדרשת במוקד אחר של עשייה ובמוקד אחר של יצירה רוחנית.

דוֹק בדבר: בתקופה שקדמה להקמת המדינה אפשר היה, במסגרת של הסכמה ציונית, לאחד תנועות דתיות ולא-דתיות סביב מה שנדרש למען ההקמה של תשתית לחיי העם, ואפשר היה לדחות את המחלוקת הגדולה על הדמות העתידה של מדינת היהודים כמדינה יהודית לעתיד לבוא;³⁷ לעומת-זאת, לאחר הקמת המדינה הועמדה שאלת דמותה היהודית של מדינת היהודים כבעיה האקטואלית הבערת ביותר מבחינת היחסים בין ציבור דתי לציבור חילוני וממילא מבחינת ההתייחסות של ציבור דתי לערכים מודרניים. עתה יצאה המדינה מכלל חזון לעתיד והייתה להווה התובע את עיצובו. השלמת התשתית ההתיישבותית, המשקית והחברתית או אפילו השלמת התשתית הֶבְטְחוֹנִית של המדינה, משימות אלו – חשובות ככל שתהיינה –

36. כיוון שלא באו מרקע אידאולוגי-סוציאליסטי שאִפִּיין את העלייה היהודית האירופית (בייחוד המזרח-אירופית), נראָה הרעיון השיתופי זָר ודוחה במיוחד בעיני אנשי העלייה ההמונית שהגיעה לארץ אחרי הקמת המדינה. לכך נתווספה העובדה שהמשימה הכלכלית-ישובית העיקרית הייתה פחות פיתוח החקלאות ויותר פיתוח התעשייה המודרנית.

37. ביסוד יצירת ה'סטטוס קוו' הונחה קביעתו הידועה של הרצל בקונגרס הציוני הראשון, כי 'הציונות אין לה שום עניין בדת', כלומר היא לא תתערב בנושאים של החינוך היהודי ואורח-החיים הדתי. היא תניח את אלה לרבנים ותתמקד במאבק הפוליטי של עם ישראל על חידוש חייו בארצו. הרב רִינֶס ואתו מנהיגות 'המזרחי' אימצו את העיקרון הזה, למרות התנגדותו של הראי"ה קוק. על-פיו עניינה של הציונות מוגבל ליצירת התשתית החומרית של העם היהודי. הם ראו בו יסוד לשותפות בין דתיים לחילוניים בהגשמת הציונות ונסמכו עליו במאבקם נגד דרישת אחד-העם ותלמידיו להפוך את החינוך לסעיף מרכזי בפעולה הציונית. כאשר בסופו של דבר בקונגרס הציוני העשירי הצליחו אנשי 'הפרקציה הדמוקרטית', שדגלו ב'ציונות רוחנית', להכניס את סעיף החינוך לתוכנית הפעולה הציונית, נגרם משבר עמוק, ובפשרה שסיימה אותו הוענקה מסגרת פעילות עצמאית לכל מחנה. ראה א' לון, מקבילים נמששים, פרק ה.

ירדו מבחינת דרגת קדימותן בעיני הציבור הדתי כולו, לרבות חלקו הציוני, ואילו שאלת הדמות היהודית האקטואלית של המדינה תפסה מקום בראש מעייניו.³⁸ ודאי, לקיבוץ הדתי יכולה להיות תרומה משלו גם בגיבוש הפתרונות לסוגיית הדמות היהודית של מדינת ישראל ברוח של סינתזה דתית-מודרנית; יתר-על-כן, התרומה הזאת אולי תוכל להתבסס חלקית על האידאולוגיה הלאומית-חברתית שנתייחדה לו בעבר; אולם מכל מקום ברור כי גם אם הקיבוץ הדתי יציע פתרון משלו, הרי מערכת החיים הקיבוצית לא תוכל להיות מישור הגשמתו והכרחי שהוא יוחל מעבר לה, במדינה. אומנם הקיבוץ יוכל להשתלב בהגשמת הפתרון, אבל אפיונו האידאולוגיים והחברתיים של הקיבוץ בתור קיבוץ כבר אינם הדגם האינטגרלי של ההגשמה ולא יוכלו עוד להיות דגם כזה, לא מנקודת-הראות של הזהות היהודית הדתית וגם לא מנקודת-הראות של הזהות היהודית הלאומית. אין פלא אפוא שאידאולוגיות דתיות או דתיות-לאומיות אחרות, החותרות להגשמה בכלים אחרים, פוליטיים בעיקר, ובמישורים אחרים של אורח-החיים היהודי הדתי והלאומי, תופסות עתה את עמדת הייצוג וההנהגה.

הווה אומר: האידאולוגיה הציונית-סוציאליסטית של הקיבוץ הדתי כבר איננה מתפקדת כאידאולוגיה אינטגרטיבית המיושמת במישור הלאומי הכולל, המישור המסוגל לאחד את חיי העם היהודי. נוצר עימות שהיא איננה יכולה לפתור אותו בתוכה. מה היא אם כן המסקנה? אידאולוגים מסורתיים ישיבו בוודאי שהמסקנה המתבקשת היא 'תיקון' או 'ניסוח-מחדש' של האידאולוגיה הקיבוצית-דתית יחד עם משימות הגשמתה; אולם כשבאים לחשוב על תכונת התיקון האפשרי, נתקלים בקושי גדול עוד יותר, המציג את התמורה שחלה בסביבת תפקודה הלאומי של האידאולוגיה הקיבוצית-דתית: השקיעה הגדולה של האידאולוגיות החילוניות שהיו בעבר אתגר להגות ולאורח-החיים הדתי, לרבות האידאולוגיות שהקיבוץ הדתי שאב מהן את השראתו. אפילו האידאולוגיה הציונית בניסוחה הקלסי הכללי ביותר כבר איננה ממלאת כמו בעבר אותו תפקיד מאחד, קובע התמצאות ומגדיר יעדים המתממשים

38. התפנית באה לידי ביטוי מעשי בולט ודרמטי מיד עם הקמת המדינה (ראה: 'רפל', יחסי דתיים-חילוניים בשנת העצמאות הראשונה', בתוך: מ' נאור [עורך], שנה ראשונה לעצמאות, ירושלים תש"ם, עמ' 127-143). אך הבלויט והמחיש אותה הוויכוח שפרץ בשנת 1950 סביב שאלת החוקה למדינת ישראל. העובדה שאי-אפשר היה להגיע להסכמה על חוקה (ועדיין אי-אפשר), בגלל העמדה הדתית המוצקה בעניין זה, קבעה למעשה את פתיחת המאבק על הדמות היהודית האקטואלית של מדינת ישראל ועל המשמעות המעשית של המושג 'מדינה יהודית'. זה היה לנושא המרכזי המעצב יחסי דתיים וחילוניים במדינת ישראל, ומכאן ואילך נמשך העימות החברתי והפוליטי על הדמות של 'רשות הרבים' היהודית במדינה ועל שאלת 'החקיקה הדתית'.

באורח־חיים.³⁹ לא כל שכן האידאולוגיות הפוליטיות והחברתיות למן הליברליזם הלאומי והלאומני דרך הסוציאליזם הדמוקרטי והקונסטרקטיווי ועד לקומוניזם. אידאולוגיות אלה שקעו, וכן גם הפילוסופיות שהקנו להן מְמַדֵּי עומק וממדי גובה. התנועות החברתיות־רוחניות שעמדו מאחוריהן נעלמו.⁴⁰ מה שנותר אחריהן הרי אלה מפלגות וארגונים חברתיים־פוליטיים פרגמטיים. מנהיגיהם אומנם נזכרים כפעם בפעם, בייחוד בימי תג ומועד, בסמלים הקודמים ובקסמאות הישנות, ובימי מבחן של בחירות הם אפילו מנסים לצקת תוכן חדש בקנקנים האידאולוגיים המרוקנים, כדי שיהיה להם איזה מסר רוחני – אבל דומה כי המנהיגות הפרגמטית, המוכנה לנסות הכל בשעת הדחק, איננה משלה את עצמה. האידאולוגיות והסמלים אינם מושכים המוני מאמינים המוכנים לגייס משאבים כלשהם להגשמה.

פרוש הדבר הוא אפוא שהתנועות הדתיות אשר הדת ממשיכה להיות האידאולוגיה הכוללת שלהן כבר אינן פוגשות את המציאות החילונית המודרנית בתיווכן של אידאולוגיות כוללות משלה – ודאי לא בתיווכן של פילוסופיות עמוקות משלה. אין עוד התמודדות של הדת עם השקפות־עולם חילוניות כוללות או עם חילוניות כהשקפת־עולם מוגדרת. התנועות הדתיות עומדות כיום מול ציבור חילוני הטרורגני, אשר באורח אירוני חילוניותו נגדרת באמצעותן ובתיווכן־הן, כלומר התפיסות המאפיינות את חילוניותו נגדרות כתפיסות־עולם 'לא דתיות'.⁴¹

כדי להבין נכונה את השלכותיו הרעיוניות־ערכיות של המצב שנוצר, נסייג ונדייק יותר את התאור הקודם. בדיקה מקרוב תעלה שהאידאולוגיות החילוניות לא נעלמו לגמרי. העלמות גמורה איננה באפשר, שהרי תנועה פוליטית המבקשת לשאת באחריות למצב לאומי כולל איננה יכולה לתפקד ללא מדיניות וללא מצע המשרת את

39. הציונות היא אומנם תשתית 'ההסכמה הלאומית' של הציבור היהודי במדינת ישראל, ושותפות לה מבחינה זו כמעט כל המפלגות; היא גם תשתית ליחסים בין העם היהודי למדינת ישראל; אולם בבחינת 'ההסכמה הלאומית' קיבלה האידאולוגיה הציונית מובן כללי ביותר של יחס חיובי אל מדינת ישראל והכרה במרכזיותה בחיי העם היהודי. כאשר מדובר בהתייחסות לסוגיות השונות של עיצוב החיים הכלכליים, החברתיים, התרבותיים והפוליטיים של עם ישראל ומדינת ישראל הדיון איננו מתפתח במסגרת התנועה הציונית ועל בסיס מצעה. הדבר ניכר גם בניסוח־מחדש של מצע ההסתדרות הציונית ב'קונגרס ירושלים' אחרי הקמת המדינה וגם במעמדה המשני של ההסתדרות הציונית במדינת ישראל. ראה: M. Davis (ed.), *Zionism in Transition*, New York 1980.

40. ביסוד דברים אלו ההבחנה בין תנועה רוחנית למפלגה פוליטית. רוב המפלגות הפוליטיות ביישוב היהודי לפני הקמת המדינה יצגו תנועות רוחניות שהציגו ממד של השקפת־עולם ואורח־חיים כולל באמצעות אידאולוגיה מגובשת ומערכת חינוכית. תופעה זו נעלמה בהדרגה אחרי הקמת המדינה, בלי שיצהירו על כך בגלוי. דומה כי לאחרונה הדבר בא אומנם לידי ביטוי גלוי בוויכוח הפומבי שפרץ במפלגת העבודה סביב השינויים שאחדים מקרב המנהיגות הצעירה דורשים להנהיג הן במצעה הרעיוני של המפלגה והן בסמליה.

41. ראה: א' שביד, 'גילגולי החילוניות בעם היהודי', בתוך: מדרש דחד יומא, ד, בית יתיר תשמ"ו, עמ' 19–45.

ההזכרות בינה ובין ציבור בוחריה. מה שהתפתח בפועל הוא מגוון של אידאולוגיות פרגמטיות-חלקיות אשר נוצר על תשתית מודחקת של אידאולוגיות מסורתיות. האידאולוגיות האלה מייצגות אינטרסים חומריים ותרבותיים של קבוצות, חוגים ורבדים חברתיים שונים בעם – אך בלי לפתח ובלי למסור מסר של השקפת-עולם כוללת, כלומר בלי ניסיון להציע דימוי כולל של תרבות, התמצאות ערכית כוללת או חזון מאחד בדבר העתיד הרצוי.

כך הייתה התרבות החילונית במדינת ישראל בדיעבד לבעלת אופי פלורליסטי-הטרוגני – רצף של עמדות ושאיפות חלקיות, המתאמצות להגיע ביניהן למודוס-ויונדי באמצעות מאבק המתנהל לפי כללי משחק פוליטיים. הן מתאחדות ומתפלגות, יוצרות ביניהן בריתות ונפרדות, מתנגשות ומתפשרות, ובכך הן יוצרות 'עולם תרבותי' שדמותו הזמנית מתגבשת לאחר-מעשה וכלל לא על-פי חזון מקיף המאחד אותן. קל להוכיח כי גם תנועות דתיות לסוגיהן יכולות להצטרף לאותה מציאות ועל-פי אותם כללי משחק חיצוניים. גם הן תזדקקנה לאידאולוגיות שתייצגנה את ציפיותיהן והטלותיהן על רשות הרבים המפוצלת, אבל הן לא תִּדְרְשְׁנָה לנהל לשם כך דו-שיח רעיוני כולל עם המפלגות והארגונים החילוניים, מפני ש'צופן' ההתייחסות אל השדה הלאומי הכולל כבר איננו אידאולוגי. הוא פוליטי-פרגמטי גרידא.

דומה כי דבר זה מובן מאליו: מבחינתו של ציבור דתי אורתודוקסי, בחילוניות המגדירה את עצמה רק בהצבעה על אי-דתיותה ותו-לא יש הרבה גורמי דחייה, ניכור ואפילו איום. קיימת זרות מנטלית עמוקה, שכמעט אינה מאפשרת הדברות במישור הרוחני, בין הלוח מחשבה דתי-אורתודוקסי, השואף לרמה גבוהה של אינטגרליות אחידנית ותופס את המונח 'פלורליזם' כמלה-נרדפת להפקרות, ובין הלוח-מחשבה חילוני, ש'אי-דתיות' מובנת לו כהעדר מחויבות לסמכות אחידנית המנחה אורחות-חיים על-פי אמתותיה. מבחינה זאת, דומה כי היה להן, לאידאולוגיות הדתיות, הרבה יותר קרבת-דעת ומידה רבה יותר של לשון משותפת עם האידאולוגיות החילוניות הגדולות ששקעו. יחד-עם-זאת יש במציאות החדשה מידה רבה של נוחות. אפילו הרגשת הזרות המנטלית, המפרנסת ביקורת שיש בה יותר משמינית של התנשאות, נמצאת נוחה הרבה יותר מהרגשת הצורך להתמודד עם השקפת-עולם המציגה עצמה כחלופה לדת. דומה כי קל להשתלב דווקא בתוך מציאות חילונית מודרנית שאין לה יצוגים פילוסופיים ואידאולוגיים כוללים. עתה אין דורשים מן הקבוצה הדתית שום ויתור, מלבד הויתורים החיצוניים הנדרשים מכל קבוצה המבקשת ליהנות מן ההשגים והשרותים שהם נחלת הכלל; ודאי אין דורשים ממנה ויתורים רוחניים.

ברור כי המציאות הרעיונית שתוארה לעיל איננה נשארת במישור הרעיוני. היא מעצבת מציאות חברתית-תרבותית וחוזרת ומשקפת אותה בפעולת משוב. לכן, אם ברצוננו להבין את תהליכי המחשבה לעומקם, עלינו לבחון את המציאות החברתית-תרבותית שהיא גם המקור וגם המושא של תהליכי מחשבה אלו. נפתח שוב במאפיין רעיוני-ערכי המתבטא בהבנה של מושג המודרניות ודרכי ישומו. כבר נאמר לעיל שהמודרניות מדגישה את ההשתנות-מרצון כביטוי של התחדשות. האם

נשתנתה המנטליות התרבותית של המודרנה מבחינה זו? על כך יש להשיב גם בלאו וגם בהן. הלאו בא להצביע על העובדה המוחשית, שתאוצת ההשתנות החדשנית, המבטאת דחף השגיי חברתי־תרבותי משותף כמעט לכל חלקי החברה בזמננו, גברה עד כדי כך שפרדוקסלית חדלים להרגיש בהטלותיה. אפשר לומר שההשתנות וההתחדשות נשתגרו עד לכדי היותן מאפיינות של מציאות אשר הן הן תכונות האופי הקבועות שלה. היינו מרגישים בחידוש המפתיע, רק אילו חדלה ההשתנות או אילו הואט מאוד קצבה, ואולי כבר עובדה זו מבטאת הבדל מהותי בתפיסת המשמעות של ההתחדשות המצטברת. אומנם כן: השתנות מכוונת בתנאי־חיים, הנעשית בעליל לשם חידוש, נתפסת כשיפור ושכלול במובן כלשהו; אולם נראה שגם 'שיפור' ו'שכלול' אפשר להבין בכמה אופנים. יש שיפור ושכלול מבחינת יעילותם של אמצעים להשגת מטרות מסוימות, יש שיפור ושכלול מבחינתה של רמת הסיפוק של הציפיות והצרכים האנושיים הבסיסיים, יש שיפור ושכלול מבחינת נוחות החיים ויש גם שיפור ושכלול אופנתיים הדבקים בחידוש עצמו, אשר מוגדר כסוג מיוחד של צורך אופייני למודרנה: הצורך בגיוון או בסיפוק טעמים אינדיווידואליים ואפילו קפריזיים, או פשוט צורך במניעת שעמום. דומה כי בכל המובנים האלה תופסים את החידוש כרכיב קבוע בתרבות שחידושיה אינם מעידים בהכרח על התקדמותה, אם למושג 'קדמה' יש גם משמעות מוסרית־ערכית תכליתית וכוללת.

המשפט האחרון הוא המציג את השינוי המהותי שחל בהבנתו של רכיב החידוש במושג המודרנה. הפילוסופיות והאידיאולוגיות ההיסטוריוציסטיות של המודרנה הציגו כאמור את רכיב החידוש במונחים של קדמה כוללת, גם מבחינת הכרת האמת המדעית, גם מבחינת היעילות הטכנולוגית והאדמיניסטרטיבית, אך בראש ובראשונה מבחינת הגשמתם של ערכים מוסריים: צדק, עצמאות, חופש, יצירתיות, מימוש עצמי אינדיווידואלי, הדדיות ביחסי מעמדות חברתיים ושלוש בין עמים. אם נבחן את הגורמים לשקיעת האמונה באידאולוגיות אלו, נזכור כי היא נובעת בעיקר מן האכזבה העמוקה שנצטברה לאורך כל התקופה שבין שתי מלחמות העולם והגיעה אל שיאה במלחמת־העולם השנייה ובשואה. איש אינו יכול לערער את הקביעה שיש קדמה מובהקת, בת־מדידה אובייקטיבית, במדעים, בטכנולוגיה, בשיפור רמת־החיים של שכבות רחבות בארצות הדמוקרטיה המערבית או בעליית רמת החרות האישית וההגשמה העצמית היצירתית־אינדיווידואלית בארצות האלה. יחד־עם־זאת, איש אינו יכול להכחיש את מחירי הקדמה: הארצות 'המפותחות' הן הנהנות ממנה, ואילו הארצות 'הבלתי־מפותחות' משלמות את מחיר הקדמה ותוך כדי כך גם מציבות איום מתמיד על השגיה: המלחמות הבלתי־פוסקות נעשות מאיימות יותר ויותר, עקב 'הקדמה' המתבטאת בייצור כלי־נשק ובדרכי לוחמה מודרניות, ותהליכי ניכור מסוכנים מאפיינים את חברות ההמונים החילוניות המודרניות.

האם לפנינו קדמה במובנה הכולל, המוסרי־ערכי והתכליתי? האם אפשר לאשר על יסוד התפתחויות בנות־זמננו את התחזיות האופטימיות של האידיאולוגיות ההיסטוריוציסטיות, שתרגמו את המשיחיות הדתית ללשון חילונית? האם האנושות מתקרבת והולכת בתאוצה גוברת להתגשמותו של חזון השלום עלי אדמות, או שמא דווקא לאפוקליפסה של חורבן מידי עצמה? ספק אם קיימת עוד פילוסופיה או

אידאולוגיה חילונית-מודרנית בעלת השפעה חברתית נרחבת המוכנה להציע תשובות אופטימיות חד-משמעיות לשאלות כאלה.⁴² אם כך, האם אפשר לומר כי 'התודעה העצמית' של התרבות המודרנית מכילה היום בתוכה אמונה בקדמה כוללת המבחינה בין המזדהים עם המודרנה לנמצאים מחוצה לה? האם אפשר לקבוע, על-פי מִדְדִים מוסכמים על דעת רוב נושאיֶה של התרבות המודרנית, כי אלה שאינם מקבלים על עצמם את שינויי האמונה, האָתוֹס ונורמות ההתנהגות האישית-חברתית, שנבעו אומנם מן הרוח החדשנית של התרבות המודרנית, הוציאו את עצמם מתוכה או נשארו במצב של נחשלות? אמת היא כי רווחת נטייה לחשוב כך בקרב אישים לא מעטים ואולי גם בקרב סוג מסוים של עיליות חברתיות, אולם דומה כי זה מכבר אין הם יכולים לטעון שהם מייצגים הסכמה כללית נרחבת המאפיינת את 'רוח הזמן' או את 'התודעה העצמית' של התרבות. הם גם ודאי אינם יצוגיים יותר מאידאולוגים דתיים.⁴³ הטוענים כנגדם בלהט רב, על יסוד נסיון חיים המעוגן היטב במודרנה, כי מאפייני האתוס החברתי החילוני של המודרנה אינם מבטאים קדמה, אלא דווקא נסיגה וניוון. אידאולוגים דתיים אלה, העומדים בתוקף על שימור האתוס ונורמות החיים הדתיים 'הנושנים' ומסרבים לזנוח אותם, מצליחים לשכנע לא מעטים בסביבתם החילונית, כי מכל הבחינות של מוסריות ואורח-חיים ערכית-כלית, התנועה היחידה קדימה היא תנועת 'התשובה' אל נקודת-המוצא הדתית הישנה שנבגדה, כלומר כי דווקא בעבר מצוי חזון העתיד החיובי היחיד שעוד נשאר לה לאנושות, אחרי כל השגי המודרנה...

המאפיין הבא שנאבחן במציאות החברתית-תרבותית של המודרנה בזמננו מתייחס לרכיבים המבניים ולתהליכי היסוד של חיי התרבות, מבחינת ההנחלה, התפקוד והשותפות בתהליכי היצירה. דומה כי גם מהבחינות האלה נשתנתה באורח מהותי דמותה הכוללת של התרבות המודרנית לעומת דמותה המקורית, וגם לשינוי זה השלכות מרחיקות-לכת על יחס הדת למודרנה. נראָה כי ביחס זה מצוי עיקרו של ההסבר להצלחתה של האורתודוקסיה החרדית ליהנות מן ההשגים של הקדמה המדעית והטכנולוגית, שהם חיוניים לקיום תקין בסביבה מודרנית, בלי שתִאָלֵץ לשלם על כך מחיר דתי גלוי.

השינוי המבני ניכר בייחוד בשלושה מוקדים עיקריים של התהליך החברתי-תרבותי: מוקד ההנחלה הממוסדת בבתי-הספר, מוקד ההשתלבות התפקודית-מקצועית ומוקד החברות התרבותי הכללי. למוקד ההנחלה בבתי-הספר

42. ראה: ר' ארון, הקידמה ואכזבותיה, תל-אביב תש"ל.

43. גישה זו באה לידי ביטוי בעיקר בהתייחסות של תאולוגים אורתודוקסיים אל שאלת הצדקת אלוהים בשואה. הם מעבירים את חוד הבעיה מאלוהים אל האדם ומצביעים על הפְּשֵׁל הנובע מיומרת הריבונות האנושית המאפיינת את המודרנה. בכך נמצא מְכַנְה־מְשׁוּתָף מעניין בין רב אורתודוקסי 'צנטריסטי' כמו הרב עמנואל יעקובוביץ (ראה: I. Jakobovits, 'Religious Responses to the Holocaust', in: *L'Eylah*, 1988, pp. 2-7) ובין רבנים חרדיים (ראה: הרב י' שווארץ והרב י' גולדשטיין, השואה, ירושלים התשמ"ז).

יש כמובן חשיבות מעצבת. הרי ההנחלה מזדהה עם התהליך החינוכי, המקיים את התרבות ברציפותה ויחד־עם־זאת מחדש ומסגל את דפוסייה. משום־כך נוכל על נקלה לגלות את השינויים שחלו בדמות הכוללת של התרבות המודרנית כשנתבונן בשינויים שחלו בהגדרת התפקיד החינוכי, במבנה של תוכנית הלימודים, בדרכי ההוראה ובהבנה של תהליכי החברות החינוכי בבית־הספר.

הסוגיה רחבה מאוד ולא נוכל אלא להצביע על אחדים מראשי־פרקיה. נדגיש אפוא קודם כל את ההבדל העיקרי בהגדרת התפקיד של בית־הספר: הסטת הדגש מהנחלה תרבותית, במובן של העברת מסורת כוללת מדור לדור, אל הכשרה מקצועית 'לקראת החיים'. בהנחלת המסורת מדור לדור ניכר כבר בראשיתו ההבדל בין החינוך המסורתי הדתי לחינוך התרבותי המודרני. אף־על־פי־כן, גם בית־הספר ההומניסטי הקלסי, שנועד להכשיר את העיליות המנהיגות של החברה לתפקידן, ראה את עיקר יעודו בהנחלת המורשת, בהנחלת זיכרון תרבותי־היסטורי. אדם תרבותי נתפס כאדם משכיל – אדם הנושא מכלול של זיכרון לשוני, ספרותי, אמנותי והיסטורי־פוליטי של תרבותו, אדם המסוגל לדלות מזכרונו את הנדרש לו למלוא פעילותו בחברה. דומה כי למרות החשיבות הרבה שיחסו להכשרה המקצועית, הרי החשיבו יותר את המטען התרבותי הרחב, המעצב את האופי ואת חיי האישיות; הוא גם נחשב תנאי לתפקוד מקצועי נאות, בייחוד באשר למקצועות המייצגים את כיווני היצירה והקדמה העליונים של התרבות.⁴⁴ בזמננו השינוי מוחשי למדי. התפקיד של הנחלת מורשת תרבותית במובנה הכולל אומנם ממשיך לקדום בסדר הזמנים (הגן ובית־הספר העממי), אבל הוא בשום פנים ואופן לא קודם מבחינת החשיבות התכליתית שמייחסים לו; שהרי לאחר השלבים הראשונים של החינוך, אלה המעניקים את מיומנויות היסוד, הוא נדחק יותר ויותר לשוליים, ובשלבם העליונים הוא מפנה את מקומו להכשרה מקצועית פרטנית, שמומחיות ממוקדת, פונקציונלית, היא האידאל המנחה אותה.⁴⁵ ברור שמגמה זו מטביעה את רישומה על המבנה של תוכנית הלימודים. בקשר זה נצביע בקצרה על שתי תופעות המאפיינות את העיצוב של תוכנית הלימודים במשך הדור האחרון לכל אורכו: ראשית, צמצום הגרעין הלימודי שיועד במקורו להנחלת זהות תרבותית משותפת ונתפס כחובה כללית, ולעומת־זאת הרחבת ההקף של הלימוד הממוקד במספר קטן והולך של המקצועות שהיחידים נדרשים להתמחות בהם לפי בחירה; שנית, העדפה גוברת של הלימודים הנגדרים 'הומניסטיים' ועניינם

44. אידאל חינוכי מנחה זה מתואר בספרו של ח"י רות, החינוך וערכי האדם, תל־אביב תש"ט. עיין בייחוד פרקים ו-ז. אין צריך לומר שהספר נכתב מתוך התמודדות עם מגמות השינוי בתפיסת החינוך באירופה ובארץ.

45. ראה: ש' אדן (עורך), על תכניות הלימודים החדשות, תל־אביב 1971. מאפיינים במיוחד מאמריהם של אהרן ידלין, 'המיפנה בפיתוח תכניות הלימודים' ושבח אדן, 'תכניות הלימודים החדשות, עקרונות ותהליכים'. להסתכלות עיונית מקפת יותר על התפנית ומשמעותה ראה: אורית איכילוב, 'טכנוטרוניקה או תודעה', בתוך: ד' נבו (עורך), המעשה החינוכי: עיון ומחקר, בית־הספר לחינוך של אוניברסיטת תל־אביב תשל"ח, עמ' 407–420.

בזהות תרבותית-הִבְעָתִית, על פני הלימודים הנגדרים 'ריאליסטיים' ועניינם בשרותה של פונקציונליות השגית, בייחוד בזיקה לתרבות במובנה המכשירי. יתר-על-כן, גם בהוראת המקצועות המוגדרים 'הומניסטיים' מובלט יותר היסוד המתודי-מקצועי לעומת היסוד של 'מסר' תוכני-ערכי, כלומר גם באמצעות המקצועות ההומניסטיים אין מתכוונים למסר ערכי ישיר המעצב השקפת-עולם ואורח-חיים.⁴⁶

ברורות למדי ההשלכות על החינוך כתהליך של חברות המפעיל תכנים ומיישם ערכים בזיקות הכין-אנושיות ובפעילות החברתית-יצירתית (חגים, טכסים, מסיבות, שיחות וכדומה): בתהליך הלמידה הפורמלי הן באות לידי ביטוי במסר הישיר של צורת ההוראה ובמסר העקיף והמשפיע מאוד של צורת הארגון של ההוראה (למשל – מעמד 'כיתת האם' כמערכת חברתית כוללת לעומת 'ההקבצות' על-פי מקצועות ועל-פי רמת ההשג); מעבר לתהליך הלמידה הפורמלי, ניכר שהפעילות החברתית-יצירתית מתרחקת והולכת מדגמי ההפעלה המסורתיים, גם מבחינת התכנים וגם מבחינת הסגנון, ומבליטה יותר ויותר את יסוד הבידור, המבוסס על הפעלה מקצועית של המונים פסיוויים, ופחות את יסוד התרומה האישית, המבטאת באורח פעיל את השורשים התרבותיים-מסורתיים שכל היחידים יונקים מהם במשותף.

נעבור למוקד השני, לצורת השתלבותם של יחידים בפעילות המקצועית. ברור כי השינויים שחלו במוקד הראשון נבעו כולם מן ההטלות של המוקד השני. עובדה זו מזדקרת בלחץ המתמיד אשר המערכת החינוכית העליונה (המכללות לסוגיהן), המכשירה לתפקודים המקצועיים במדעים, בטכנולוגיה, בכלכלה, במנהל ובשרותים, מפעילה על המערכות הלימודיות שמתחתיה. ההנחה היסודית היא שאחרי קניינן של מיומנויות היסוד הכלליות ביותר, כגון קריאה-יזכתיבה וחשבון במישור הלימודי או הכושר לפתח מערכת יחסים חברתית בסיסית במישור ההתנהגותי, מוטל על הצעיר לרכוש לעצמו ידע ומיומנות מקצועית בשניים-שלושה מן התחומים הרבים והמתרבים של הפעילות החברתית-תרבותית, כדי שיוכל לבחור לעצמו בבוא העת את המקצוע המתאים לו ביותר. המקצוע האיש, המחייב התמחות מוגדרת, הוא אפוא הציר העיקרי הקובע כיוון והתמצאות. ממנו יתפרנס אדם, עליו יבסס את מעמדו החברתי, דרכו יתרום את תרומתו הפעילה לחברה, באמצעותו יתפקד כאיש משפחה וחברה. אשר לשאר התחומים של הפעילות התרבותית, מניחים שכל אדם יבחר באחדים מהם כתחומי תחביב או כתחומי הנאה פסיוויית הנסמכת על הפעלה מקצועית של מומחים לדבר, ואילו כל יתר התחומים – והם הרוב – ישארו למעשה 'בשטח מת'. הכל נזקקים להם ומודעים להם בעקיפין, מפני שהם דרושים לשלמות תפקודה של החברה כולה, אבל הם אינם מטביעים את רישומם בתוך מעגל הידע והפעילות של רוב בני החברה כיחידים. לפנינו אפוא מבנה תרבות רב-מדורי, המחייב רמות שונות

46. הדבר אומנם אינו מוצהר חזיתית כאידאולוגיה חינוכית, אך מגולם בהנחיה המתודולוגית-מחקרית של ההוראה, המחקה את ההוראה האקדמית ומכוונת למעשה להכנה לקראת לימוד אוניוורסיטאי.

של נוכחות בחלק מן המדורים, אולם המכלול האינטגרטיבי נשאר מעבר לאופק התייחסותם הישירה של כל היחידים. איש אינו חי באופן מלא את כולו. למבנה ממודר כזה יש, כמובן, השפעה ישירה גם על חינוך האישיות וגם על תהליכי החברות טעוני התכנים במשפחה, בקהילה ובחיי הציבור הכלליים. הוא קובע במידה מרחיקת-לכת את טיב המסרים הרגשיים והרעיוניים שבני-אדם מוסרים זה לזה בכל אופני וסוגי היחוד האלה, כהורים, כחברים, כבני קהילה וכאזרחים. בכך הוא גם קובע במידה מכרעת את דרגת המלאות ואת מידת היציבות והלכידות של מסגרות אלו, ממש כשם שמסגרות אלו קובעות את עוצמת המשׁוב המשׁך והמזהה שהיחיד קולט מהן. זוהי סוגיה רחבה מאוד, שלא נוכל להפגש כאן לפרטיה. מבחינת נושא עיוננו, די במה שנאמר לעיל כדי להמחיש את כיוון התזווה שחלה בתפיסת האישיות התרבותית והמילוא החברתי-תרבותי שלה מן האידיאל ההומניסטי-הקלסי, הכולל והאינטגרטיבי, אל התפיסה התפקודית-דיפרנציאלית המבודדת והממזרת.

מה הן אפוא השלכותיו של השינוי באידאל האישיות התרבותית ודרכי חברותה לגבי היחס בין דת למודרניות? אם נזקק ללשון ציורית, נוכל לומר כי לתוך המבנה הרב-מדורי של 'הסופרמרקט' התרבותי יכולים גם ציבורים אורתודוקסיים וחרדיים למיניהם להכניס את מדוריהם, כמו כל ציבור שיש לו היצע תרבותי מיוחד משלו. לאחר-מכן יכול כל יחיד המשתייך לציבורים אלה להזקק לשאר המדורים באורח פרטני כמו כל יחיד אחר, בין כספק ובין כצרכן. הוא יכול לבחור לעצמו מה שמתאים לו ביותר הן מבחינת סגולותיו האישיות והן מבחינת נטיותיו הדתיות. לשם כך הוא איננו מוכרח לעזוב את המדור שקבע למגוריו ובו מעוגנות זיקותיו החברתיות והמשפחתיות-קהילתיות הנושאות את אורח-חייו הדתי. גיחותיו הפרטיות 'החוצה' לשם הפעילות המבטיחה את פרנסתו ואת מעמדו הן מחיר מזערי של הסתגלות שראוי להגדירה כהכרח שאין לגנותו. מבחינתו אין להן שום משמעות ערכית, הן לא מכניסות אותו לסביבה שיש בה משום חלופה של סביבת-חיים כולית-אינטימית והן אינן דורשות ממנו שום ויתור ערכי או נורמטיבי-דתי, שהרי כאמור הוא יכול לבחור את המתאים לו מתוך מגוון של תעסוקות גיטרליות שאינן יוצרות התנגשות עם המחויבויות הרעיוניות וההתנהגותיות הכרוכות בהשקפת-העולם ואורח-החיים הדתי.

בלשון אחרת: תחת שליטת האידיאל של התרבות הקלסית, דרשה ההשתלבות בתרבות המודרנית הסתגלות לחלופה כוללת של השכלה, אֶתוֹס, צורת תפקוד מקצועי, אורח-חיים תרבותי ואפילו זיקה שיוכית היסטורית. לעומת-זאת, בזמננו אין שום הטלה של חלופה כוללת. בעבר נדרשה סינתזה לא רק במישור האידאולוגי אלא גם במישור של ההשכלה, של הערכים ושל מידות ההתנהגות ('תורה עם דרך ארץ') לשם השתלבות משמעותית בתרבות המודרנית, ברמה תפקודית ויצירתית. כיום יכול אדם לבחור באורתודוקסיה או בחרדיות כזיקת שיוך וזוהות ראשונית, ולאחר-מכן הוא בוחר לו מקצוע ברמת הפרט מכל הבא ליד; הוא יכול להיות סוחר, בנקאי, מהנדס, איש מחשבים, עורך-דין, פוליטיקאי, רופא, עיתונאי, וכל כיוצא באלה – מקצועות נכבדים המייצגים את הקדמה המודרנית בכל תפארתה – אך מבלי שיזוה את עצמו באמצעות מקצועו עם שום השקפת-עולם או אורח-חיים חלופיים. הוא אף איננו נאלץ לספוג לחץ או פיתוי לוותר אפילו על קוצו של יו"ד מן האמונות, מן הנורמות

ההלכתיות ומן הנאמנויות המשפחתיות-קהילתיות והדתיות שלו. האדם הדתי גם אינו עומד כיום בפני אתגר קשה של ביקורת מצד הסביבה החיצונית שהוא מתפקד בה. לקוחותיו וחבריו למקצוע שאינם דתיים אינם מחויבים יותר ממנו להשכלה ולתרבות כללית. לרוב גם הם מומחים רק למקצועותיהם הצרים ודבקים רק בתחביביהם. משום-כך אין לו שום קושי להגן בפניהם על אמונותיו ואורחות-חיו, אפילו אם הם ביקורתיים כלפי דעותיו; הרי לרוב ביקורתם, גם אם הם אנשים בעלי השכלה אקדמית, אינה מבוססת על ידע ותובנה של ממש בדת ובמסורת או על רמת תחכום עיוני בתחום הפילוסופיה של הדת או בתחום ההומניסטיקה בכלל. לגבי תחומי-שלו הם חשובים בעיניו כנבערים-מדעת ממש כשם שהוא נבער-מדעת בתחומיהם. יתר-על-כן, הוא יכול להשיב ביקורת על ביקורת ולהפגין כלפי סביבתו החילונית תודעה של עדיפות ויתרון.

נשוב ונזכיר עתה שנית את שקיעת הפילוסופיות והאידיאולוגיות של המודרנה, ובייחוד את השינוי שחל בהבנתו של מושג הקדמה. אלה אינדיקציות מובהקות להחלשותה של תודעת העדיפות שהתרבות החילונית המודרנית העניקה בעבר לנושאים והן מעידות על התפוגגותו של היתרון שהיא הקנתה להם מבחינת רגש ההשתייכות, ההזדהות והמשמעותיות של הקיום. החילוניות כיום חזרה הרבה יותר מודעות לבעיותיה המוסריות, הרוחניות והנפשיות והרבה יותר ביקורתיות עצמית מכל הבחינות האלה. דומה כי מיטב יצירתה התרבותית-הקצתית של המודרנה בספרות, באמנות ובהגות מבטאת את נכאי הביקורת, את האובדן של שורשי השיוך וההזדהות ואת הרגשת הניכור הגוברת. לפיכך שוב אין הסביבה החילונית-מודרנית מהלכת את קסמיה על אנשים שהחינוך הדתי האורתודוקסי הצליח לעצב את אישיותם בסביבתם האיטגרלית משחר ילדותם. מנקודת-הראות שלהם, החברה החילונית יוצרת בעיות חמורות ביותר, שהיא עצמה מודה באי-יכולתה להציע להן פתרון של ממש מתוך משאביה. מכל מפגש עם הסביבה החילונית-מודרנית, האיש הדתי המשוכנע (וככל שהוא יותר אורתודוקסי, הוא יותר חזק מבחינה זו) יוצא עוד יותר משוכנע: לחברה החילונית אין מסר רוחני משמעותי מבחינתו, ואילו חברתו-שלו הדתית היא המחזיקה בפתרונות הנכונים לבעיות, שנוצרו, כך הוא מאמין מכל מקום, בגלל פריקת עולה של הדת. יאמרו כי בזאת האמינו יהודים אורתודוקסים, ובייחוד החרדים שביניהם, כבר מראשיתה של תקופת ההשכלה; אומנם כן, אבל ההבדל הגדול נעוץ בכך שהיום הם מסוגלים לשכנע בהרבה יותר הצלחה לא רק את עצמם ואת בניהם ובנותיהם אלא גם מספר לא מבוטל של אנשים שנתחנכו בחברה החילונית והם מחפשים את דרכם לשוב.

לכסוף, נשים-לב לכך שמבחינת הציבור האורתודוקסי, וביתר שאת מבחינת הציבור החרדי, יש לתופעת החזרה-בתשובה חשיבות רבה מאוד. ודאי שהיא איננה מאיימת על הרוב החילוני, אבל מבחינתו של הציבור הדתי היא משוב חיוני.⁴⁷ היא

47. ראה: Janet Aviad, 'From Protest to Return: Contemporary Teshuvah', *The Jerusalem Quarterly*, 16 (Summer 1980); ראה גם: ש' מייזליש, חזרה בתשובה, רמת-גן 1984.

אומרת לו כי לא רק שעמדתו הדתית איננה בבחינת נחשלות או רַאקציה, כפי שגרסו יהודים חילוניים עד לא מכבר, אלא היא גם רַלונטית למודרנה. פְרוש הדבר: למרות ביקורתיותה והתנגדותה, האורתודוקסיה עומדת בתוך המודרנה במלוא מובן המלה. דומה כי לא נרחיק-לכת יותר מְדִי אם נטען שהשקעת המשאבים והמרץ בטיפוח החזרה-כתשובה מבטאת מבחינת החברה הדתית האורתודוקסית את הצורך לקבל מסביבתה החילונית אישור להרגשתה שהיא כבר איננה נמצאת בשולי המודרנה ואף לא בעורפה, שהיא חלק רלוונטי מן המודרנה גם מבחינת מה שהיא מקבלת ממנה וגם מבחינת מה שהיא עשויה לתרום לה. אכן, דווקא מְמדי החריגה מן המודרנה מצביעים, לפי תפיסה דתית זו, על מְמדי הריקות שנפערה בהוויה החילונית ועל מְמדי התרומה החיונית שרק הדת תוכל להעניק לה.

עד כאן ביסוס והסבר לקביעה כי בזמננו הצליחה החברה הדתית האורתודוקסית להשתלב בחברה המודרנית, על-פי תנאייה-שלה, בלי שתֶאָלץ לשלם מחיר גלוי של ויתור על הערכים הדתיים המקודשים בעיניה; אבל אנו חייבים לשאול לבסוף האם עשינו בכך את המאזן כולו. האם מעבר לנוחות של השתלבות ללא מחיר גלוי, אין מחיר סמוי שהחברה הדתית אינה מודה בו, מפני שהצליחה להזחיק אותו בעזרת האיֶדאולוגיה הסמכותית שלה? כמו לגבי כל שאלה של הערכה, תהיה התשובה לשאלה זו שנויה במחלוקת. רוב הציבור הדתי נוטה להשיב בשלילה, ואילו רוב הציבור החילוני נוטה להשיב בחיוב. לדעת כותב הטורים האלה, דעת הציבור החילוני היא הגבוהה. החברה האורתודוקסית משלמת בעד נוחות ההתערות על-פי תנאייה בסביבה המודרנית: היא משלמת מחיר לאומי, מחיר חברתי-תרבותי וגם מחיר דתי נכבד למדי.

המחיר הלאומי מתבטא בהגברת הַנְרוּת ובהעמקת הקרע בתוך העם היהודי. הדברים ידועים וגלויים כל צורכם לאזרחיה של מדינת ישראל; הרי אנו נתונים כבר בעיצומה של 'מלחמת תרבות' מקוטבת ואפילו אלימה ומרגישים היטב את איומיה וסיכונה.

בשלב זה של דיוננו יש להדגיש במיוחד שתי קביעות. ראשית, באשר לרצון והכרח של החברה הדתית האורתודוקסית להשתלב במודרנה ולהפגין נוכחות רלוונטית בתוכה: במסגרת של חברה יהודית עצמאית, רצון וכרח אלו מקבלים משמעות פוליטית ומתבטאים במאמץ כיבוש כוחני, החורג מן המישור של השפעה הרוחנית-חינוכית ונהפך ממנו-ובו לכפייתית.⁴⁸ דגם היחסים המתהווה עם הסביבה היהודית-חילונית מצטייר כתנועה מאוזנת בשני כיוונים: ביצור הקהילות האורתודוקסיות והחרדיות באמצעות מסגרות נבדלות ומובחנות היטב מן החברה

48. כמובן, יש הבדל מהותי בין מערכת היחסים הנוצרת עם סביבה יהודית במדינתה מזה ובין מערכת היחסים הנוצרת עם סביבה לא-יהודית בתפוצות מזה. עם-זאת, הקרע בין האורתודוקסיה לבין שאר הזרמים והתנועות בעם ישראל מעמיק גם בתפוצות, אף שאינו בא לידי ביטוי כה תוקפני.

החילונית מזה⁴⁹ וניסיון להפגין את הנוכחות במרכזה של רשות הרבים הלאומית באמצעות השפעה מניפולטיבית ישירה על מוקדי השלטון והמנהל מזה. זוהי כמדומה נוסחה יעילה ביותר ליצירתו של קרע בעם: קודם מסמנים את קווי החיתוך ואחר-כך מפעילים לחץ חזק מאוד, אומנם לחץ בשם התביעה האידאולוגית לאחדות אחידנית, אך הוא פועל למעשה בכיוון של עימות ושכירה.

שנית, אומנם הציבור הדתי-אורתודוקסי ברובו אינו מפגין רגישות לסכנה האורבת לו מן הקרע המעמיק בעם – הוא מודע עתה יותר מדי להשגיו, להצלחותיו ולעליית כוחו בטווח ההיסטורי הקצר; אף-על-פי-כן, קרע בעם פוגע בשני הקטעים הנקרעים זה מזה ולא רק באחד מהם. משום-כך 'הניצחון' הסופי עלול להיות גם הכישלון הסופי – שבירת התושבת הלאומית, שבלעדיה אין קיום.

המחיר החברתי-תרבותי שהחברה הדתית האורתודוקסית משלמת מתבטא בהפנמה מודחקת של כמה מן החולאים המבניים המובהקים ביותר של החילונית המודרנית. הדבר בולט ביותר במישור הפוליטי. החברה הדתית האורתודוקסית והחרדית סיגלה לעצמה – אומנם כן: בלי לשלם על כך מחיר של פגיעה בנורמות ההלכתיות המקודשות בעיניה – את האתוס הפוליטי והמנהלי-ממסדי של סביבתה החילונית. לכך יש משמעויות מוסריות ניכרות היטב, קודם כל בסגנון היחסים עם הסביבה החיצונית, אבל גם באשר לחברה הדתית עצמה. יתר-על-כן, דומה כי התהליך המתבטא בהפנמת האתוס הנמוך של הרחוב החילוני ההמוני על כל חולאיו הרבים איננו מסתיים בהפנמה זו. בחברה הדתית האורתודוקסית והחרדית מתחוללים שינויים מבניים הנוגעים ישירות ליחסים משפחתיים וקהילתיים. מתהווים בקיעים, והפעפוע של ההווי הנמוך של הרחוב החילוני מתגבר מאוד דווקא כאשר מונעים את הזרימה הפתוחה של אחדים מסוגי היצירה התרבותית-חילונית הגבוהה.

אכן, ההערה האחרונה מוליכה אל התופעה השלילית החשובה ביותר מבחינת המחיר התרבותי: צורת ההשתלבות הנוחה לתוך 'סופרמרקט' רב-מדורים היא גם צורת הפנמה של הוויתור על האינטגְרָליות, הרב-צדדיות והעושר של עולם תרבותי שלם. התופעה הבעייתית המאפיינת את תוצר החינוך החילוני-המודרני מאפיינת במקביל, וביתר שאת, את החינוך הדתי המודרני, הנוטה מטבעו למונוליתיות: למדנות חד-צדדית בתחום מסוים הנתפס כתכלית שוכנת ליד נְבִעְרוּיּוֹת גדולות בתחומים אחרים, הנוגעים גם הם במישורין לסביבת החיים הקרובה; פעילות רוחנית חד-מישורית ויצירתיות המכוונת לאפיק אחד בלבד ומשתקת לגמרי את ההתפתחות וההתבטאות המלאה של האישיות במישורי יצירה אחרים. בכך מתדלדלת גם הפעילות הרוחנית-דתית, אף שמתמסרים לה עד מאוד, מפני שיצירה רוחנית – להבדיל מיצירה מכשירית גְיִידָא – יונקת ומתעשרת מן המכלול.

49. תהליך ההגדלות של החברה הדתית בארץ-ישראל למסגרות משלה העמיק מאז הקמת מדינת ישראל. מדובר לא רק במערכת חינוכית נפרדת ולא רק במערכת השרותים הדתיים, אלא בשכונות מגורים נפרדות ובישובים נבדלים. מכאן מתחייבת גם מידה רבה של הפרדה במקומות תעסוקה, ואפילו השרות הצבאי הסדיר נעשה יותר ויותר במסגרות יחודיות.

המחיר הדתי שהחברה הדתית האורתודוקסית משלמת הוא סך כל המחירים האלה כאשר בוחנים את השפעתם על המרחב והעומק של המחשבות, הרגשות וההתנסויות הבאות לידי ביטוי באורח-חיים דתי, בתלמוד תורה ובקיום מצוות. אכן, כשבוחנים את הדברים מן המישור הזה, מתברר בפשטות כי נוחות יתרה במובן של העדר לחץ להתמודד עם אתגרים גבוהים במישור המוסרי-דתי, במישור הקיומי-דתי ובמישור המדעי והרעיוני-פילוסופי, נהפכת ממנהיגה לקושי הגדול ביותר, שהוא כבד דווקא מפני שאין משגיחים בו. בהעדר אתגר רוחני גבוה, או ליתר דיוק: בהעדר דחף קיומי חיוני לתפוס את האתגרים הקיימים, להגדיר אותם ולהתמודד אתם באורח יצירתי, יורדים חיי הרוח; ואם דתיות היא בין היתר גם סוג של חיי רוח, הרי רדידותם היא המחיר החמור ביותר שדת יכולה לשלם תמורת נוחיות.

אלו אפוא הסוגיות המצפות למנהיגות דתית צופה למרחוק ונושאת באחריות רוחנית-לאומית כוללת. אם תנועות אורתודוקסיות נאורות כמו הקיבוץ-הדתי תוהות היום היכן יוכלו להמשיך ולתרום את התרומה היצירתית, החלוצית והמאחדת שהן הצטיינו בה בעבר, עליהן להתמצא-מחדש ולהפנות את המבט אל סוגיות אלו ואל אתגרן.