

## על התמורה בתפיסת הגופניות והמיניות בציונות הדתית, 1948-1982

אבי שגיא ודב שוורץ

הציונות הדתית עברה תמורות תרבותיות, דתיות, חברתיות ופוליטיות רבות, והיבטים שונים שלהן נדונו בספרות המחקר.<sup>1</sup> אחת התמורות המרכזיות הללו הוא היחס לגוף ולמיניות. ניתוח תמורה זו חשוב להבנתם של תהליכי השינוי מפני שהיחס לגוף ולמיניות הוא סוגיה שדרכה אפשר לאתר מכלול שינויים תרבותיים, חברתיים ורתיים שלעיתים חומקים מעינו של החוקר. במאמר זה אנו מבקשים לבחון את ההתפתחות של שיח הגופניות, המיניות והצניעות בחברה הציונית הדתית ב־34 השנים הראשונות של מדינת ישראל. הדיון הוא בין־תחומי וכולל היבטים סוציולוגיים, אנתרופולוגיים ותרבותיים.

שיח של גופניות, מיניות וצניעות קיים גם בחברות דתיות אחרות, דוגמת הפלגים השונים של החברה החרדית בארץ ישראל. החברה החרדית נחקרה באינטנסיביות מפני שאפשר לעמוד על מאפייניה האידאולוגיים והחברתיים בקלות יחסית, והיא מוכנה לפשרות במישור הפרקטי.<sup>2</sup> אולם הציונות הדתית מתאפיינת בקבלה מרצון של המודרנה, כולל הממדים התרבותיים, הרעיוניים ואפילו הגופניים שלה.<sup>3</sup> תופעות כמו ייסוד תנועת נוער מעורבת

---

1 דב שוורץ, אמונה על פרשת דרכים: בין רעיון למעשה בציונות הדתית, תל־אביב תשנ"ו (להלן: שוורץ, אמונה); הנ"ל, ארץ הממשות והדמיון: ארץ־ישראל בהגות הציונית הדתית, תל־אביב תשנ"ז; אבי שגיא, 'ציונות דתית: בין פתיחות לסגירות', בתוך: אבי שגיא, דודי שוורץ וידידיה שטרן (עורכים), יהדות פנים וחוץ: דיאלוג בין עולמות, ירושלים תש"ס, עמ' 124-168.

2 ראו למשל עמנואל סיוון וקימי קפלן (עורכים), חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה?, תל־אביב תשס"ד.

3 אבי שגיא ודב שוורץ, 'המפעל הציוני הדתי לנוכח עולם מודרני', בתוך: הנ"ל (עורכים), מאה שנות ציונות דתית, רמת גן תשס"ג, כרך א, עמ' 9-39. על שיח הגופניות בחברה הציונית והציונית הדתית ראו, מיכאל גלזמן, הגוף הציוני, תל־אביב תשס"ז; בועז נוימן, תשוקת החלוצים, תל־אביב תשס"ט; לילך רוזנברג־פרידמן, מהפכניות בעל כורחן, ירושלים תשס"ה.

(בני עקיבא) והקמת פלוגות אלי-צור בתקופת היישוב, שהכשירו צעירים דתיים לשירות הצבאי ומאוחר יותר גם לפעילות ספורטיבית ותחרותית, מחייבות שיח צניעות מסוג ייחודי. אנו מתכוונים לטעון את הטענות הבאות: (א) עד אמצע שנות השבעים של המאה העשרים היה שיח הגופניות והמיניות בציונות הדתית מינורי. אולם מינוריות זו לא גילמה את כליאת המיניות בסגנון הוויקטוריאני, כפי שתיאר פוקו.<sup>4</sup> היפוכו של דבר, מינוריות זו שיקפה רמה גבוהה של פתיחות וקבלה של נורמות רווחות בחברה הישראלית. בהתאם למינוח שטבע אלפרד שיץ, נורמות אלה היו חלק ממסגרת ההתייחסות של 'עולם מובן מאליו'.<sup>5</sup> (ב) באמצע שנות השבעים החל שיח שהתאפיין בקבלת סמכות רבנית בהקפדה ובהחמרת הצניעות. שיח המיניות היה מנגנון הניהול והמשטור של המיניות עצמה.<sup>6</sup> משטור זה נקבע בידי רבנים,<sup>7</sup> שהמניע שלהם היה גאולת האדם ותיקונו. כוחם גבר עקב נכונותם של חברי הקהילה הציונית הדתית לציית להם ולקבל על עצמם את סמכותם להוביל שיח מיניות מדוקדק ומפורט המעצב אתיקה של הקפדה והחמרה בצניעות.

(ג) הטעם לתפנית זו נעוץ בהתרחשויות במרחב התאולוגי המשיחי ובוה הציבורי הפוליטי. התערערות מעמדה של ארץ ישראל כיסוד הגאולה עקב הנסיגה מסיני ופינוי ימית (1982), הביאה בהדרגה להעתקתה של שאלת הגאולה אל המרחב הגופני. התוצאה הייתה פרדוקסלית: ראשיתה של תודעת הגאולה בציונות הדתית נקשרה ביחס חיובי לגוף החי.<sup>8</sup> אולם לנוכח הנסיגה מהתקדמות הגאולה, חלה תמורה ביחס לגוף והוא היה לאתר שעליו החילו נורמות של פרישות וסגפנות, שכן בו תלוי עתידה של גאולת ישראל. מהלך זה דחק אותו לשוליים שבהם הוא היה בעבר. הגוף היה לאובייקט שעליו מוחלת נורמה סגפנית ולא מרחב של פעילות אוטונומית לגיטימית. רק השלמה של תהליך תיקון היחס לגוף תעלה את הגאולה על מסלולה התקין.

חקר הציונות הדתית מקום המדינה ועד אמצע שנות השבעים של המאה שעברה התמקד עד כה בעיקר בהיבטים ההיסטוריים והפוליטיים שלה. תשומת הלב האידאולוגית הופנתה למעורבותה בגוש אמונים ובממד המשיחי של מעורבות זו, אולם החברה ותרבותה לא נחקרו לעומקן. ככוונתנו לתרום להבנת הרקע התרבותי והחברתי של הציונות הדתית בימי ראשית המדינה, ולהציע הסבר לתמורה שהתרחשה באמצע שנות השבעים.

4 מישל פוקו, *תולדות המיניות*, תל-אביב 1996, כרך א, עמ' 7.

5 ראו למשל, Alfred Schutz, *Collected Papers*, Vol. 2, The Hague 1964, p. 93.

6 שם, עמ' 15-28.

7 הרבנים עתידים לתפקד כפסטורים (כמרים קתוליים) מאמצע שנות השמונים של המאה שעברה. על תפקיד הפסטורים בציונות הדתית במיוחד בשנות האלפיים, ראו בהרחבה, יקיר אנגלנדר ואבי שגיא, *גוף ומיניות בשיח הציוני-דתי החדש*, ירושלים 2013 (להלן: אנגלנדר ושגיא, גוף ומיניות), עמ' 35-66.

8 Dov Schwartz, *The Religious Genius in Rabbi Kook's Thought: National 'Saint'?*, Boston 2014, pp. 73-96.

ההיסטוריה של שיח הגופניות והמיניות בציונות הדתית היא תחום חדש, שנוקק להנחות יסוד ולמאפיינים ראשוניים של דיון. על כן נציג בירור מתודולוגי קצר ורקע היסטורי וחברתי לשיח.

## נקודות ציון

שנותיה הראשונות של המדינה הצעירה היו המשך תקופת היישוב במובנים רבים. הייצוג הפוליטי בהנהגת היישוב הומר בייצוג בכנסת ובממשלת ישראל. חלו אמנם שינויים מסוימים, דוגמת החזית הדתית בכנסת הראשונה, שבמסגרתה התאחדו הציונים הדתיים עם החרדים במחיר של הדרת נשים מהייצוג, אולם מבחינת אופי החיים הציוניים הדתיים היו השינויים, אם אכן היו כאלה, אבולוציוניים והססניים. מבחינה פוליטית דתית התבטאה ההמשכיות ב'סטטוס קוו', דהיינו שמירת המצב הקיים והימנעות מהכרעות חדשות.<sup>9</sup> בהיבט הגופני והמיני לא היה שינוי מהותי עם כינון המדינה ובשנותיה הראשונות.

שלוש 'תחנות' עיצבו את פני הציבור הציוני הדתי בעשורים הראשונים של המדינה מצד אחד, והטרימו את העתיד מצד שני. התחנה הראשונה הייתה איחוד המזרחי והפועל המזרחי (1956). תנועת הפועל המזרחי ביטאה את המרד בגלותיות.<sup>10</sup> מבחינתה התחיה הלאומית הייתה בראש ובראשונה שיבה לעבודת כפיים. אנשי התנועה ראו את התממשות הגאולה באמצעות עיבוד ארץ ישראל והפרחתה, וערך העבודה התמזג עם הערך הדתי של הגאולה.<sup>11</sup> משמעות האידאולוגיה של הפועל המזרחי הייתה חזרה לגופניות שאבדה בשנות הגלות. הפועל המזרחי הקימה את תנועת הנוער הדתית בני עקיבא, שמלכתחילה קיימה פעילות מעורבת, ונשאה את נס המרד לא רק נגד הגלותיות של היהדות החרדית אלא גם נגד האופי הזעיר-בורגני של המזרחי. המשמעות המעשית של איחוד שתי הסייעות למפלגה הדתית הלאומית (מפד"ל, בשנת 1956) הייתה השתלטות הפועל המזרחי על המזרחי, השתלטות שאירעה בתוך שנים מעטות מאז האיחוד.

התחנה השנייה הייתה 'מהפכת הצעירים', שאירעה בראשית שנות השישים. מהפכה זו נבעה מהתנגדותם של צעירים רבים במפד"ל למבנה האוליגרכי של הנהגתה. ראשיתה

9 אשר כהן, 'דת ומדינה – חילוניים, דתיים וחרדים', בתוך: צבי צמרת וחנה יבלונקה (עורכים), **העשור הראשון: תש"ח-תשי"ח**, ירושלים תשנ"ח (להלן: כהן, דת), עמ' 230.

10 על הפועל המזרחי ראו, נח עמינח, **תנועת עבודה דתית**, א-ב, ירושלים תרצ"א; משה אוסטרובסקי, **תולדות המזרחי בארץ ישראל**, ירושלים תש"ד; אריה פישמן, **הפועל המזרחי 1921-1935**, תל-אביב תשל"ט; יצחק אלפסי (עורך), **תורה ועבודה בחזון ובמעש: תולדות הפועל המזרחי וספור פעלים של מייסדיו תרפ"ב-תרצ"ב**, הוצעה הפועל של הסתדרות הפועל-המזרחי בארץ-ישראל, תל-אביב תשמ"ה; הנ"ל (עורך), **תורה ועבודה בחזון ובמעש: תולדות הפועל המזרחי ומפעליו מאז ועד עתה במלאת 70 שנה להווסדו**, תל-אביב תשנ"ב; יוסף שלמון, 'שילוב הסוציאליזם עם הדת: הערות לתולדות הסתדרות הפועל-המזרחי', בתוך: הנ"ל, **דת וציונות: עימותים ראשונים**, ירושלים תש"ן, עמ' 340-352.

11 שורץ, **אמונה**, עמ' 95-101.

ב'משמרת הצעירה' שהקימו זבולון המר ודני ורמוס בעידודו של משה קרונה, ממנהיגי המפד"ל. הם סברו שעל המחנה הציוני הדתי להיות מעורב ופעיל בכל תחומי החיים ולא רק בתחומי הדת. בתכנית שפרסמו בסיוון תשכ"א (1961), קראו להקמת מוסד עליון המורכב מרבנים ומאנשי מדע ורוח שיכין פרוגרמה של 'משטר התורה בחיי המדינה'<sup>12</sup>.

'משטר התורה', או 'מדינת התורה', הוא אחד המונחים המנחים את המהפכה הציונית הדתית. כבר בראשית שנות השלושים של המאה העשרים טבע פרופ' ישעיהו ליבוביץ את המונח 'מדינת התורה', שאותו הותיר על כנו גם כששינה את עמדתו.<sup>13</sup> בשנים אלה שרטט ליבוביץ את האידאל הציוני הדתי הרצוי ככינון מדינה הנשלטת על ידי ההלכה. הוא ביקש לחלץ את ההלכה ממרחב החיים הפרטי ובית הכנסת ולמקמה בלב החיים הציבוריים הפוליטיים. בעיניו, כמו בעיני רבים מבני דורו, חשיבותה של המהפכה הציונית הדתית הייתה נעוצה בכך שהיא תאפשר לדת לחרוג מהקשר החיים הפרטיים, המשפחתיים, אל המרחב הפוליטי הכולל. ליבוביץ הצעיר סבר שהציונות הדתית היא גאולת התורה עצמה ועתה היא תוכל להתממש בכל מרחבי החיים.

אולם במרחב הפוליטי פעלה המפד"ל, הזרוע המייצגת של הציונות הדתית, באופן פרגמטי והתגמשה ככל האפשר באידאלים הדתיים שהציבה לנגד עיניה. בלשונו של אחד ממנהיגיה ההיסטוריים, ד"ר יוסף בורג, הציונות הדתית עמדה על וי"ו החיבור: דת וציונות, דת ומדע וכולי. מהפכת צעירי המפד"ל שיקפה לא רק מאבק בין-דורי על ההגמוניה, אלא גם אי נחת מאובדן הלהט הטוטלי שהניע את המהפכה הציונית הדתית. האוטופיה של מדינת התורה נדחקה לשוליים ואת מקומה תפס האינטרס הציוני הדתי הפרגמטי. בהקשר זה יש חשיבות מרכזית לשתי מלחמות: מלחמת ששת הימים (1967) ומלחמת יום הכיפורים (1973). מלחמת ששת הימים הייתה התחנה השלישית בתהליך ההתבגרות והביקורת הפנימית. מלחמה זו העצימה את הלהט המשיחי ועוררה מחדש את התשוקה להתאמה בין האידאלים הדתיים לחיי המעשה. חוגים רבים בציונות הדתית השתחררו סופית מתחושת הנחיתות כלפי העולם החרדי, שכן היא הייתה ההוכחה הניצחת לצדקת דרכה של הציונות הדתית שראתה בשיבה לארץ גאולה. גם אם כשלה הציונות הדתית בעיצוב סגנון חיים דתי טוטלי, הרי שכישלון זה נתפס עתה כחלק מתהליך הגאולה עצמו, שהביא בסופו של דבר לשחרורה של ארץ ישראל ולבנייה המחודש. בלי צעירי ישראל החילוניים מפעל הגאולה לא היה צולח והאחיזה בארץ לא הייתה מתממשת.<sup>14</sup>

יתר על כן, מלחמת ששת הימים חוללה רנסנס בזיקה אל היהדות. צעירים חילוניים רבים חוו חוויה שחוללה טרנספורמציה עמוקה בזיקתם לעולם התכנים היהודיים. זו לא הייתה שיבה אל דת ישראל, אבל זו הייתה ראשית השיבה אל תורת ישראל כמשאב תרבותי,

12 יהודה עזריאלי, דור הכיפות הסרוגות: המהפכה הפוליטית של הצעירים במפד"ל, תל-אביב תש"ן, עמ' 24-26.

13 אבי שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים תשס"ז, עמ' 59-80 (להלן: שגיא, אתגר).

14 שם, עמ' 203-215.

אינטלקטואלי ורוחני עמוק במיוחד. בתהליך טרנספורמטיבי זה הייתה עדנה לציונות הדתית, שנתפסה כגורם הנושא את תורת ישראל מצד אחד ומחובר אל הוויית החיים הפוליטיים והחברתיים, מצד אחר. הפגישה המחודשת בין צעירים דתיים לחילונים הביאה להתקרבות ולדיאלוג, אבל חוללה במקביל גם תהליך של התחדדות עמדות. צעירי הציונות הדתית החלו לחוש אי נחת מעולמם הדתי.

אי נחת זו הלכה והתעצמה לאחר מלחמת יום הכיפורים. השבר של המלחמה הביא לחשבון נפש עמוק בעולם הציוני הדתי, שגרם בהדרגה לחיזוקן של מגמות דתיות וקיצוניות. כבר לפני מלחמת יום הכיפורים היו גרעיני נח"ל תורניים של תנועת בני עקיבא שהקפידו במודע על הפרדה מגדרית יותר מגרעיני הנח"ל הרגילים. גרעינים אלה החלו לשגשג לאחר מלחמת יום הכיפורים, ובסופו של התהליך הביאו לשינוי כולל ביחס לגרעיני הנח"ל בקרב תנועת בני עקיבא.<sup>15</sup> תהליך זה, שהחל סמוך לאחר מלחמת יום הכיפורים, צבר תנופה בסוף שנות השבעים וראשית השמונים. אפשר לכנות אותו גם 'פרישות'; הוא התפרס על מכלול התחומים המבטאים מיניות וגופניות (ריקודים, מגע של מחווה עם המין השני, וכן הלאה). באופן פרדוקסלי החיים המשותפים עם הציבור החילוני, שהתאפיינו בדרך כלל בסובלנות ובאימוץ נורמות מהעולם החילוני, הם גם אלה שהאיצו את תחושת אי הנחת. הציונות הדתית לא הייתה חלק מההגמוניה הפוליטית חברתית, ולא איימה על ערכיה של המדינה הצעירה או הציבור הכללי. יתר על כן, היא אימצה בהדרגה נורמות של העולם המודרני, החילוני, לא בהכרח כעמדה מודעת אלא כחלק מההשתלבות בריתמוס החיים. המאבקים הגדולים על השבת והכשרות לא מנעו חיי שגרה של סימביוזה עם הציבור החילוני. אבל אלה נתפסו בתודעה הציונית הדתית ככפייה וכדחיקה לפינה בצורה גוברת והולכת. התעצמות האתוס הדתי הנגדי באופן מהוסס ולטנטי, הביאה בסופו של דבר לסיומה של תקופה תרבותית ולתחילתה של תקופה חדשה. תהליכים אלה עיצבו במישרין את היחס לגופניות ולמיניות.

## שנות המדינה הראשונות

רוב החוקרים מיקדו את תשומת לבם במאבקים על הפרהסיה במדינה הצעירה (שבת, כשרות וכדומה) ובשינויים הדמוגרפיים והסביבתיים. ההיבטים החברתיים והתרבותיים נחקרו פחות, אולם דווקא היבטים אלה חשובים להבנת שיח הגופניות והמיניות.

## מאפיינים אורכניים

בעת הקמת המדינה היו רוב חברי הציונות הדתית בורגנים יושבי ערים. האורכניות, יסוד מכונן גם של החיים הדתיים, התבטאה באימוץ הנורמות החברתיות והתרבותיות שרווחו

15 תנועת בני עקיבא ממלאת מקום חשוב בדיון מפני שהיא משקפת את תרבות הנועורים, וספרות הצניעות המינית העתידה להתפתח מכוונת בראש ובראשונה לצעירי הציונות הדתית שהתנועה משקפת את רובם. על תרבות הנועורים, ראו למשל, Marcel Daneci, *Forever Young: The 'Teen-Aging' of Modern Culture*, Toronto 2003

בבורגנות העירונית. הדמות האידיאלית של האדם הבוגר הצינוני דתי עוצבה בהתאם לערכים הבורגניים או הזעיר-בורגניים של החברה הכללית.<sup>16</sup> לפיכך דמותו של הרב או התלמיד החכם לא הייתה הפרדיגמה שהציבה את היעדים הראויים לפני המחנה הצינוני הדתי. ביסוס כלכלי חברתי, השגת מקצוע הולם ומעמד היו בלב מעיינו של דור ההורים. דור הבנים מרד בערכים אלה באמצעות פנייתו אל תנועת הנוער בני עקיבא, שהציבה באותם ימים את החלוציות הדתית כאתוס נגדי. בין כך ובין כך האידיאל לא היה התמקדות בתורה לברדה. סיסמת הדור הייתה 'תורה ועבודה', כשהרישא התממשה בדרך כלל באמצעות קיום המצוות הריטואליות שלימוד התורה היה כלול בו.

שנות המדינה הראשונות אופיינו במשבר בהנהגה הצינונית הדתית. דמויות הרבנים לא היו מכריעות בעיצוב החיים היומיומיים.<sup>17</sup> הצינונות הלא דתית, שמימשה את הקמת המדינה בהתבסס על אתוס של יוזמה אנושית, הציבה דמויות מופת אחרות, חילוניות. בהיעדרם של תחליפים דתיים לדמויות סמכותיות אלה, עוצבו החיים על ידי האתוס של הקבוצה ההגמונית הצינונית חילונית. בני הצינונות הדתית חשו תחושה של נחיתות כלפי ההגמוניה, שחלחלה לא רק לרמה האידאית אלא גם לרמה הפרקטית היומיומית. ביטוי מובהק לכך היה בלבוש ובאפנה ובתחומי שיח הגוף והמיניות.

נורמות לבוש הן אמצעי מרכזי לגיבוש ועיצוב זהות מאז ומתמיד. הלבוש מספק את הקודים הבסיסיים להתנהגות ולהופעה הולמת, הוא ממשטר ומקבע את הראוי ואת הלא ראוי.<sup>18</sup> יתר על כן, הלבוש מגלם את מידת הנאמנות וההשתייכות לקבוצה חברתית. צורת הלבוש היא מדד מהימן לאימוץ נורמה חברתית או התבדלות ממנה. הלבוש הוא גורם מרכזי של בקרה וביקורת חברתית. כך אפשר להבחין בנקל בעובדה שההביטוס הרווח של הלבוש העירוני חדר גם אל הקהילה הצינונית דתית. בחיי היום-יום ביקשו דתיים רבים לא להתבלט. אורחות חייהם התאפיינו בניסיון להיעשות 'שקופים' ביחס לחילוניים ולסגנון הלבוש האופייני להם. צעירים ציוניים דתיים נהגו עד אמצע שנות החמישים לחבוש לראשם כרטיס במרחב הציבורי ולא כיפות, גם אם במרחבים הדתיים המובהקים הם חבשו כיפות.<sup>19</sup> היה זה ביטוי לאורבניות ולשאיפה להיטמע במרחב הציבורי הכללי.

16 על תהליכי העיור ראו למשל, Lewis Mumford, *The City in History: Its Origins, its Transformations, and its Prospects*, New York 1961; James Howard Kunstler, *Home from Nowhere: Remaking our Everyday World for the Twenty-First Century*, New York 1998. דוגמה לתהליכי עיור בחברה הישראלית ראו אצל דניאל שמשוני, ראש העין: ממחנה עולים לעיר משגשגת, ירושלים תשס"ב.

17 על המתח שבין הסמכות לאוטונומיה ראו, זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה, תל-אביב תשנ"ח (להלן: ספראי ושגיא [עורכים], בין סמכות לאוטונומיה).

18 Terence S. Turner, 'Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity and Sociality among The Kayapo', *Cultural Anthropology*, Vol. 10, No. 2 (1995), pp. 143-170

19 דב שוורץ, 'הצינונות הדתית ורעיון האדם החדש', ישראל, חוב' 16 (2009), עמ' 162-163.

לא נטעה אם נקבע שהיה אתוס של התבטלות כלפי החילונים, שנתפסו כחלוץ העובר לפני המחנה וכמחוללי המהפכה הציונית. גדעון ארן קיים ראיונות רצופים עם חבורת גרעין 'גחלת' של בני עקיבא, שהיו נערים בשנות החמישים (הרבנים חיים דרוקמן, צפניה דרורי, זלמן ברוך מלמד ואחרים). הוא סיכם:

בשנים הראשונות למדינה חשה הציונות הדתית דחוויה ומבודדת. 'גחלת', המצטיינת ברגישותיה, סבלה מכך במיוחד. לפי עדות אנשיה מאז, ייסורי אלמנותם בין המחנות עמדו ביסוד הצורך שלהם להתקרב ולהשתייך לצמד הקטבים כאחד. הם נזקקו לעידוד ולתמיכה. עד היום מסגירים ותיקי 'גחלת' את התחושה הקשה דאו שכציונים דתיים, בין חרדים לחילוניים, היו כיתומים תובעים חום ואהבה.<sup>20</sup>

הרב משה צבי נריה, הסמכות הרוחנית של בני עקיבא מראשית הקמתה, ניחם עצמו בשנת השלושים לתנועה (1959): 'אזכור ימים ראשונים: בני-עקיבא היו ללעג ולקלס. ועתה: בני עקיבא לשם ולתהילה'.<sup>21</sup> עצם ההזדקקות לעידוד עצמי מלמדת על האווירה. הטקטיקה ההסברתית של הציונות הדתית הייתה להיתלות במוסר של הזוגיות והמיניות במחנה הדתי. לשמרנות היה יתרון על המודרנה. 'וכאשר אתה שואל את אנשי בני-ברק על גירושין – עליהם לאמץ את המחשבה לפני שנזכרים במקרה אחד'.<sup>22</sup> כאשר התפרסם מקרה של צעיר שסחט צעירה בשל צילום יחסים שקיימו (1962), כתב ישעיהו ברנשטיין, מהמנהיגים והאידיאולוגים של הפועל המזרחי, נגד הסיקור העיתונאי:

אין הוא [הכתב אורי קיסרין] מעלה על דעתו, שכל עצמה של התרת-הרצועה והסרת-רסן אינה מוגבלת ליצרי-מין בלבד, אף יצרי-ממון כוחם אינו מבוטל כלל [...] כוונת כל הדברים האמורים בזה, להצביע על דרך ישרה ויעילה כאחת, שבידינו לעשותה דרך הרבים בישראל, היינו: להשתית את החינוך לערכים על ערכי-היסוד של היהדות כמות שהם קיימים מדורי-דורות.<sup>23</sup>

דברים אלה משקפים מאבק ערכים מחד גיסא, ועמדה אפולוגטית של אנשים שחשו כי תש כוחם מלעצב את הציבוריות הישראלית מאידך גיסא. העמדה האפולוגטית נתלית במקרי הקצה כדי להצדיק את קיומה.

במקביל הייתה תחושת עליונות על החרדים, שהקמת המדינה והצלחת המפעל הציוני הציבה אותם בעמדת התגוננות וארכאיות. הם נתפסו כמי שמופקדים על לימוד התורה,

20 גדעון ארן, קוקיזם: שורשי גוש אמונים, תרבות המתנחלים, תיאולוגיה ציונית, משיחיות בזמננו, ירושלים תשע"ג, עמ' 76 (להלן: ארן, קוקיזם).

21 נדפס בתוך: יצחק לב (עורך), ספר בני עקיבא, תל-אביב תשי"ט, עמ' 11 (להלן: לב, בני עקיבא).

22 ישעיהו ברנשטיין, במעגלי שעבוד וגאולה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 201 (להלן: ברנשטיין, במעגלי).

23 שם, עמ' 204.

ההלכה והחינוך במקצועות הקודש, אך בוודאי לא היו מושא לחיקוי, להתקרבות ולהערצה. מכלול זה עיצב את ההביטוס של הלבוש ושל היחס לגוף ולמיניותו.

מידת המתירנות של הלבוש החילוני שיקפה את אמות המידה של סגנון החיים הציוני הדתי והקרינה עליה. בקרב רבנים ומחנכים לא התפתח שיח מיניות כפי שאירע משלהי שנות השבעים של המאה העשרים. הצניעות בלבוש<sup>24</sup> נתפסה על פי רוב כתחום אוטונומי, שאין מקום להתייעץ עליו עם סמכות רוחנית, ואף אין לראות בו תחום של ההלכה. נשים דתיות רבות שעלו לארץ מארצות אירופה נחשפו לאקלים ים תיכוני שונה לחלוטין מזה שבארצות מוצאן. הן הלכו בשמלות ללא שרוולים, לפחות בין כותלי הבית, ואת הגבולות הן הציבו לעצמן: לא נגררו אחר אפנת המיני, אך גם לא חשו צורך בהכפפת סגנון הלבוש להלכה ולסמכויות הלכתיות. יתר על כן, נשים נשואות רבות לא כיסו את ראשן למעט בבית הכנסת. אף שם היה כיסוי הראש בדרך כלל סמלי.

מאפיינים אלה ניכרו גם בכתובים. עיתון המזרחי, **הצופה**, ייחד מקום קבוע לחדשות האפנה. ענת הלמן טענה כי לבוש לא צנוע לא הפריע לקוראות העיתון.<sup>25</sup> הקרבה של הלבוש הציוני הדתי ללבוש המתירני הייתה בולטת, אף שלא התאפיינה בפרובוקטיביות ובהצהרתיות. יתר על כן, בניגוד לתקופות מאוחרות יותר היו ריקודים מעורבים או רחצה מעורבת של גברים ונשים תופעות רווחות הן בהתיישבות הדתית והן בעיר. פרקטיקות אלה נתפסו כמוכנות מאליהן, ושאלת הלגיטימיות ההלכתית שלהן לא עלתה כלל. ההביטוס, ההתנהגות המוכנת מאליה, ייתרה את שיח המיניות. על פי רוב לא היה צורך להעביר את ההתנהגות הזאת תחת שבט ביקורת רבני הלכתי. יתר על כן, שאלת הלגיטימיות של חברה מעורבת כמעט לא התעוררה עד סוף שנות השבעים. גם אם נתקבלו תיקונים כאלה ואחרים בהתנהלות היומיומית, לא התערעה הלגיטימיות של המבנה החברתי המעורב. ביטוי ברור לכך היה בהתנהלותה של תנועת הנוער בני עקיבא. הלגיטימיות העקרונית של פעילות משותפת הייתה אבן יסוד של התנועה.

## חלוציות

ניתוח דומה חל גם על המרחב הציוני הדתי העובד והחלוצי. אנשי הפועל המזרחי נאבקו על זכותם לממש את ערך עבודת הכפיים. החיים היו משותפים במחנות העובדים שסללו

24 על הלבוש כסמל וכביטוי של צניעות ושל היחס למיניות ראו למשל, אריאל פיקאר, "לובשות בגדי פריצות ושוקדות על המודרניות לשמור ארחות פריז (פריץ)": פסיקתו של הרב עובדיה יוסף לנוכח השינויים באורחות הלבוש, בתוך: אבי שגיא ונחם אילן (עורכים), **תרבות יהודית בעין הסערה: ספר יובל למלאת שבעים שנה ליוסף אחיטוב**, עין צורים תשס"ב, עמ' 592-622.

25 ענת הלמן, בגדי הארץ החדשה: מדינת ישראל הצעירה בראי הלבוש והאופנה, ירושלים תשע"ב, עמ' 171 (להלן: הלמן, בגדי). מעניין לציין שהכותבת ייחדה לצינונות הדתית כארבעה עמודים מתוך מאות, וגם אלה במסגרת דיון בלבוש החרדי. נזכיר שמבחינה אלקטורלית מנתה היהדות הציונית הדתית והמסורתית לפחות שביעית מחברי הכנסת הראשונה. בפועל מספרם של המקיימים אורח חיים מסורתי דתי והתומכים בצינונות היה גדול יותר.



כבישים ובנו יישובים. פועלים ופועלות גרו במשך חודשים ארוכים באוהלים, וחברי הפועל המזרחי נאלצו להיות שותפים להם.

הקיבוץ הדתי סימל בעיני רבים את השלמות הציונית הדתית והונע באתוס כריזמטי מובהק, שעל בסיסו אורגנו חייו הדתיים והקהילתיים.<sup>26</sup> אולם שיח המיניות, המגדר והגופניות שעיצב גם את סגנון הלבוש של חברי הקיבוץ, דמה לזה של חברי קיבוץ חילונים. קשה למצוא שיח צניעות גרוש ומשוכלל כפי שהתפתח מאוחר יותר. השיח שיקף את המציאות: נשים לבשו לבוש קיצי קצר, שכלל גם מכנסיים קצרים וחולצות קצרות. הריקודים היו לרוב מעורבים ולא נהגה הפרדה. גם כאן חלו תזוזות וביקורות רבות, שגרמו לתיקונים שונים, אבל השינויים היו אטיים, הותאמו לשיקולים מקומיים, הלכתיים וחברתיים, ולא נבעו מניסיון לחולל טרנספורמציה מקיפה בעניינים אלה.

גרעיני בני עקיבא הונעו גם כתוצאה מהמתח בין המינים. גרעון ארץ התייחס לקבוצה שעתידה להיות הסמן השמרני בציונות הדתית החל באמצע שנות השבעים, גרעין 'גחלת': 'השפעת הגיל ניכרה במאפיינים נוספים של "גחלת". למשל נטייתם הרומנטית התמימה של הבנים, שמצאה ביטויה בדרכים שונות, החל ב"גילוי" משיכתם למין השני, שהובילה בהמשך לציורף בנות קבוצת "נוגה" לשורותיהם, ועד לטיפול מערך הבימוי והתפאורה הציריים בפגישותיהם'.<sup>27</sup>

גרעין 'גחלת' התבדל משאר הגרעינים של בני עקיבא והתנהג כקבוצה סודית ומובחנת. התנהגותו התאפיינה מלכתחילה בנטייה להקפדה יתרה במצוות ולהאדרת ערך לימוד התורה. גרעין זה תרם להקמתה של 'כרם ביבנה', אם ישיבות ההסדר ב-1953, ולאחר מכן להעצמת דמותו של הרב צבי יהודה קוק. המתח בין המינים תרם אפוא לשינויים שיבואו בעתיד, דהיינו ייסוד גוש אמונים והמעבר לשיח צניעות מסיבי. אם כך היה בגרעין 'גחלת', בוודאי גם בשאר גרעיני בני עקיבא היה המתח הזה לכוח ולמניע לשיח של צניעות. אולם לפני אמצע שנות השבעים המתח נותר סמוי והלם במידה רבה את המתח האופייני לארוס, הנע בין סגירות לגילוי. רק לאחר מכן פרץ אל מרחבי השיח הגלוי והיה עניין להכרעות נורמטיבית ששיקפו מערך תאולוגי מטפיזי שלם.

## סמכות רבנית

דלותו של שיח המיניות בתקופה הראשונה קשורה גם לסוגיית הסמכות הרבנית, או ליתר דיוק להיעדר הסמכות הרבנית. אף שהיו רבנים ציוניים דתיים, הם לא היו 'רועי' העדה.<sup>28</sup> הרב שאול ישראלי התאמץ ליצור את 'חבר הרבנים שלידי הפועל המזרחי' כדי לבסס את

26 אריה פישמן, בין דת לאידאולוגיה: יהדות ומודרניזציה בקיבוץ הדתי, ירושלים 1990 (להלן: פישמן, קיבוץ).

27 ארן, קוקיזם, עמ' 89.

28 דב שוורץ, 'התודעה הרבנית בציונות הדתית: היבטים אחדים', בתוך: ידידיה צ' שטרן ושוקי פרידמן (עורכים), רבנות: האתגר, ירושלים תשע"א, כרך א, עמ' 49-78.

הסמכות הרבנית, אולם לא הצליח בכך. הוא ביטא את תסכולו ממשבר הדת וממעמדם הצדדי של הרבנים במדינה הצעירה:

מאז ומעולם היינו משוכנעים כי עם ישראל לא יוכל להצליח אם ינסה לבנות את אורח חייו ככל הגויים. ומשבר זה שמיהר כה לבא צריך היה להכשיר את הקרקע לפעולה רוחנית ענפה שתחזיר את העם לצור מחצבתו. והרי כאן ההזדמנות מאין כמוה ליהדות הדתית, יהדות התורה, לומר את דברה.

לצערנו, לא כך היה. במקום איחוד הכוחות מסתמן פירוד המעמיק והולך. לא הופנתה תשומת הלב לנקודות הסכנה האמיתיות, לעומת זה הופנתה המחשבה לרבנים שניים במעלה ולליבוי יצרי המחלוקת וההתנצחות.<sup>29</sup>

רבנים בכלל ורבנים ציוניים דתיים בפרט לא היו בעלי מעמד רם. לא רבים מהצעירים הזדהו עם המויות רבניות ציוניות דתיות פעילות. הסיבה לכך הייתה שהמוסדות הציוניים הדתיים עדיין לא הכשירו מספר רב של רבנים ברוח התנועה והרבנים המעטים שפעלו לא ניחנו בתודעה של מנהיגות רוחנית. באותם ימים כתב ישעיהו ברנשטיין:

לפני כמה שנים הצענו לאחד מגדולי וראשי הרבנים שלנו, לעמוד בראש המרכז לחינוך הדתי – ולא קיבל, משום שאיננו יכול לשאת באחריות. ואנו טענו לעומתו: וכי מי חייב לשאת באחריות לחינוך הדתי אם לא הרבנים, שמא אנחנו אנשי הצבור יותר אחראים? וכלום יכול משהוא לחשוב, שבעמידה מן הצד, בסירוב לקבל אחריות, בזה הוא פוטר את עצמו מן האחריות? אדרבא! אני חוזר על זה גם עכשיו, כל אלה מן הרבנים, ולא מן הרבנים, שמבקרים את המצב בחינוך הדתי, אנו אומרים להם: אל תעמדו ברחוק, בוואו ועדרו עמנו בערוגה קשה זו!<sup>30</sup>

רבנים הודרו מהשיח הציבורי הציוני הדתי מאונס ומרצון כאחד. בקיבוצים ובמושבים לא כיהנו בדרך כלל רבנים, שכן בעיני החלוצים הייתה בכך פגיעה בסמכות הקהילה, שהיא ולא הרב נתפסה כמגלמת את היסוד הכריזמטי הדתי.<sup>31</sup> עובדות אלה היו ביסוד תחושת החירות בכל הקשור לגופניות ולמיניות. ה'מצפון' הדתי נקבע בידי כל אחד באופן אישי או קהילתי. התנהגות הציבור נבעה מ'אינסטינקט ריטואלי',<sup>32</sup> ולא מהנחיה הלכתית או סמכות רבנית. אינסטינקט זה, ולא ההוראות הרבניות, היה העוגן הלא-מודע, האימפליציטי, שעיצב את הנורמות החברתיות.

29 שאול ישראלי, 'הקדמה', בתוך: הנ"ל, התורה והמדינה, חוב' ה'ו, תשי"ג-תשט"ד, עמ' ה.

30 ברנשטיין, במעגלי, עמ' 183.

31 פישמן, קיבוץ.

32 כמינוחו של יעקב כ"ץ, גוי של שבת, ירושלים תשמ"ד, עמ' 176.

### חינוך פורמלי ולא פורמלי

החירות והאוטונומיה הדתיים התגלמו גם בתחום החינוך. הרבנים שחינכו בישיבות התיכונים והגבוהות היו בעיקר חרדים, שלא היו רמויות לחיקוי לצעיר הציוני הדתי. אמנם המחנכים החרדים התאמצו לכוון את התלמידים האיכותיים לישיבות גבוהות חרדיות ולא לשירות צבאי או מאוחר יותר, בשנות השישים והשבעים, לישיבות הסדר. אבל הם לא חדרו לפנאי של הצעיר הציוני הדתי. מאחר שהם שללו מלכתחילה פעילות בתנועת נוער כלשהי (בני עקיבא, עזרא), הם היו אדישים למתרחש לאחר הלימודים, וודאי לא התיימרו ליצור סולם ערכים של הצניעות, שכן הם שללו קטגורית את הפעילות בתנועת הנוער. למעט הלחץ שהופעל על שכבה דקה של מי שהיו מוכנים להמשיך את לימודיהם בישיבות חרדיות, לא היו המורים והמחנכים החרדים מעורבים בחיי תלמידיהם. בגלל הריחוק האידיאולוגי בין המחנכים לחניכים נשמר המרחק ביניהם, ולפיכך לא יכלו המחנכים לשמש גורם שיחולל תמורה בהתנהגותם של צעירים וצעירות ציוניים דתיים. רק מאוחר יותר, כשהדמויות המחנכות והרבנים היו מבני הקהילה הציונית הדתית עצמה, התאפשר חלחול של הנורמות ההלכתיות אל החברה ושיח המיניות החדש הלך והתעצם.

ראוי להידרש עתה לאידאלים שעמדו לפני הצעיר הציוני הדתי. בנקודה זו מתקשר החינוך אל קליטת האתוס והמיתוס של הציבור החילוני הציוני ואל האידאלים שהציב. ההגשמה החלוצית של בני עקיבא, למשל, הייתה הקמתם של גרעיני נח"ל במסגרת הקיבוץ דתי או מושב שיתופי. גרעינים אלה התגבשו על בסיס הקבוצות האורגניות ('שבת', במינוח של בני עקיבא) של חניכי התנועה בסניפיהם. קבוצות אלה היו מעורבות ולא חד מיניות. גרעיני הנח"ל יועדו לקיבוצים קיימים או היו בסיס להקמתם של קיבוצים חדשים. במסגרת הכשרתם הם שהו יחדיו, ללא פיקוח דתי, במסגרת הקיבוצים שאליהם היו מיועדים.

עם ייסוד המדינה הצעירה היה ויכוח על גיוס גברים ונשים לצבא. בוויכוח זה תפס טיעון הצניעות המינית מקום חשוב.<sup>33</sup> אולם הדיון על הצניעות לרוב לא נותב אל שיח המיניות והגופניות אלא אל שאלת המגדריות והתכונות ההולמות את המגדר הנשי: האם שירות בצבא הוא תפקידן וייעודן של נשים או שמא, כפי שסברו הרבנים, שירות הצבא כשלעצמו פוגע בצניעות (כדוגמת איסור 'כלי גבר' על אישה)?

חלק חשוב בשירות הצבאי היה הקמתה של היאחזות נח"ל או שימורה. היינו, מקום שאמור היה להתפתח מאוחר יותר להתיישבות אזרחית ובשלב זה תפקד גם כמערך צבאי סדיר שמילא משימות ביטחוניות וגם כמשק חקלאי הדומה לקיבוץ. שלא כמו מארג החיים הצבאי, שנשלט בידי הפיקוד הצבאי, היה ארגון החיים האזרחיים אוטונומי. ההיאחזות הייתה מעין קהילת נעורים אזרחית שנהנתה מחירות ומאוטונומיה גבוהים במיוחד. עיקרון זה, ששימש כמימוש של אידאל תנועת הנוער בנוסח הוונדרפוגל, אפשר לחברי הקהילה חירות ומתירנות מיניים גבוהים במיוחד. גורמי הסמכות ידעו על כך והשתדלו לחנך ולרסן;

לעתים קרובות היה מתח בין דור הבוגרים המחנכים לצעירים חברי הקהילה. מעבר לכך היה מוסכם כי שהות בקהילה מעין זו היא חלק משמעותי מהגשמת האידאל של 'תורה ועבודה'. האידאל המוצהר של בני עקיבא היה שירות בנח"ל בגרעינים שהקימה התנועה. רק באמצע שנות השבעים החליטה ההנהלה הארצית של בני עקיבא, לאחר דיונים אינטנסיביים בסניפים, לכלול גם את ישיבת ההסדר בהגשמה. האידאל החלוצי קישר את הצעיר באופן ישיר ומיידי לקיבוץ הדתי, שאנשיו גילמו אתוס דתי מהפכני גם מבחינת המתירנות המינית וסגנון הלבוש.<sup>34</sup>

הדומיננטיות של בני עקיבא בחיי הציוני הדתי נשאה בשורה של עירוב בין המינים. עד אמצע שנות השבעים כמעט שלא עלה על הדעת להפריד ביניהם. שירה וריקודים מעורבים במידה זו או אחרת היו נחלת בני עקיבא בכל מקום. תמונות בכתב העת זרעים של בני עקיבא מאותה תקופה מציגות שוב ושוב ריקודים של מעגל בנות בתוך מעגל בנים ושל שירה מעורבת. בתי ספר ממלכתיים דתיים יסודיים רבים היו מעורבים, והקרבה בין המינים הייתה חוויית ילדות נתונה ומכוננת. היו גם תיכונים דתיים מעורבים, תופעה שעתידה הייתה להימחק כמעט לחלוטין בשנים הבאות. צעירים וצעירות דתיים לאחר השירות הצבאי קיימו מסיבות ריקודים מעורבות בדירות פרטיות או במסגרות אחרות. האתוס של ההתנהגות המינית נתפס כתחום שהחיים עיצבו אותו מתוך הכרעה אוטונומית ומוסכמה חברתית.

### קיבוץ גלויות

הדיון בחינוך הפורמלי והלא פורמלי חשוב במיוחד לנוכח העובדה שרבים מיוצאי עדות המזרח נקלטו בקהילה הציונית-דתית. רבים מבני העולים למדו בתי ספר ממלכתיים דתיים והיו חברים בתנועת הנוער בני עקיבא. במקרים רבים היה האתוס הבסיסי של הציבור הדתי יוצאי עדות המזרח שונה. החברה הייתה לא מעורבת, וגברים פעלו במסגרות נפרדות מנשים. ההיררכיה המגדרית הייתה מבוססת והאתיקה המינית הייתה נוקשה ומוסדרת. יתר על כן, לבושן של הנשים היה מסורתי ולא מודרני.

אכן, המפגש של צעירי הציונות הדתית בתנועת הנוער בני עקיבא עם נוער מבני עדות המזרח העולים, היה רגע של מודעות לפער. מתתיהו רוטנברג ויעקב יובל מהנהגת בני עקיבא, התמודדו עם בעיית 'תנועת הנוער בריכוזי העולים'. בין מכלול השאלות שהם העלו הייתה גם בעיית היחסים בין המינים. השניים עמדו על הפער שבין האתוס של בני עקיבא למסורת המזרחית, וכתבו:

עצם העובדא, כי בנים ובנות יושבים במסיבה יחדיו, משוחחים ושרים בצוותא – נראית בעיני ההורים והילדים כיוצאת מגדר הרגיל. ברוב ארצות המוצא נהגו ההורים לשדך את ילדיהם בגיל הרך בלי לטכס עצה או לשאול

את פי המועמדים עצמם. אך עד השידוך לא היה כל מגע בין בנים ובנות וודאי שלא נערכו פגישות משותפות שנקבעו מראש.

בבתים אלה שולט הגבר שלטון מוחלט ואילו הנשים מעמדן כמעמד 'משרתות' מיוחסות, החייבות לנהל את כל עבודת הבית המגיעת על כל שלביה הקשים החל מנשיאת מים מבאר מרוחקת וכלה בסיוד הבית. [...]

שאיפתנו לייסד יחסים חברתיים שווים ותקינים כנהוג בסניפים – מתקבלת ומתפרשת לא אחת, שלא כראוי, פריצת חומה זו נראית בעיניהם כהריסת מחיצה מוסרית ועל כן נוטים הם מיד לקיצוניות שכנגד. כאן גדולה הסכנה הן לנער והן לנערה. המעבר הגדול מחיי דכאון בקרן זוית ליחסים שונים עלולה להותיר ולהביא התנהגות חסרת רסן בכלל.<sup>35</sup>

טקסט זה נכתב בנימה פטרנליסטית של התבוננות מבחוץ, שאינה משקפת בהכרח את מארג החיים הפנימי. אולם מבעד לעדשה פטרנליסטית זו שורטט האתוס הציוני הדתי כמימוש של התנגדות לעמדה המסורתית שאותה ייצגו בני עדות המזרח. הכותבים הביעו בגלוי את חששם שהשינוי התרבותי בקרב המזרחים יביא למתירנות ('התנהגות חסרת רסן'). המומנט הביקורתי שאפשר המפגש עם ילדי העולים הומר בחידוד המשמעות של ההביטוס הציוני הדתי: הוא שוויוני, מעודד הסרת מחיצות ובוטח בהתנהלות הגופנית והמינית התקינה של הצעירות והצעירים עצמם.

### סמכות הורית

צעירים וצעירות דתיים רבים גדלו בבתים שהזיכרון של האתוס הגופני והמיני היה מסורתי יותר. דור ההורים, יוצאי אירופה, גדל בבתים שבהם שלט אתוס מסורתי אופייני, שהיה קרוב במידה מסוימת לזה של העולים מארצות המזרח. אולם קולו של דור ההורים לא היה בו כדי להכריע. אדרבה, לעתים קרובות הם אימצו את התנהלותם של דור הבנים. המהפכה הציונית, וגם הציונית הדתית, משקפת את ניצחונם של הבנים על פני דור ההורים שהלכו ונדחקו לשוליים. בעקבות המבנה והאתוס של החינוך הממלכתי והממלכתי הדתי במדינה הצעירה והעמדת האתוסים והאידיאלים החדשים,<sup>36</sup> נתפסו ההורים לעתים כ'נטל' וכגורם שיש להתבייש בו. רושם שפתם הזרה של ההורים, שלעתים קרובות לא הייתה העברית שגורה בפה, גינוניהם וללבושם, הרתיע את הצעיר הציוני הדתי. הציווי של כיבוד ההורים עמד במתח עם התחושה העמוקה של שלילת הגלות על מאפייניה. הצעיר הציוני הדתי התנודד בין הקטבים הללו. תנודה זו הייתה קיימת גם בהוויית הנער הציוני החילוני,

35 מתתיהו רוטנברג ויעקב יובל, 'תנועת הנוער בריכוזי העולים', בתוך: לב, בני עקיבא, עמ' 116-117.

36 בסוגיות אלה ראו, אליעזר דון-יחיא, משבר ותמורה במדינה חדשה: חינוך, דת ופוליטיקה במאבק על העלייה הגדולה, ירושלים תשס"ח.

אולם היא החריפה בקרב הצעירים הדתיים לאור האתוס השמרני הדתי. פער הדורות הביא מבחינה מסוימת לחירות יתר של הצעיר הציוני הדתי. המבנה המשפחתי הפטריארכלי של המשפחה המזרח אירופית והצפון אפריקנית השתנה למבנה המשפחתי הפתוח של החברה הישראלית, והצעיר הציוני הדתי פילס בעצמו את דרכו הנורמטיבית, כשלדור ההורים היה מעמד משני. נורמות הגופניות, המיניות והצניעות התעצבו בהתאם.

האופי העירוני של הציונות הדתית גרם להתערבותה הכמעט מוחלטת בחברה הישראלית מבחינת הדיוור והסביבה. רוב אנשי הציונות הדתית בתקופה הראשונה לא חיו בשכונות שבהן היו ריכוזים של דתיים. נהפוך הוא, ציונים דתיים גרו בין חילונים והתערבבו בהם. המפגש החברתי של אנשי הציונות הדתית היה בעיקר בבתי הכנסת (מבוגרים וצעירים כאחד), בבתי הספר ובתנועות הנוער (צעירים). המעורבות בחברה החילונית הייתה כמעט מלאה, תוך סיפוק הדדי של צרכים: הדתיים היו ממונים על הצורך החברתי במסורת (אמירת 'זכור', קידוש בשבת וכדומה), והחילונים סיפקו את הצרכים שנמנעו מהדתיים. דוגמה קלת ערך אך משקפת היא שבבתי כנסת רבים כבר נפוצו כתפילת מנחה בשבת תוצאות משחקי הכדורגל שהתרחשו בשבת בבוקר. השיתוף הקרין גם על הסובלנות. שוב, דוגמה אחת מני רבות: חילונים רבים האזינו בשבת לתכנית הרדיו 'פרקי חזנות כבשתך'. כמו באורתודוקסיה המודרנית בצפון אמריקה אף כאן לא מחו חזנים רבים על השמעתם בשבת. עיצוב הנורמות נקבע על בסיס הדינמיקה האופיינית לבניית החברה החדשה בישראל כחברה חילונית, עירונית, שאימצה את הנורמות הרווחות בקרב האצולה הציונית החלוצית מצד אחד, והבורגנית מצד אחר. הציונות הדתית השתלבה בסביבותיה.

המעורבות של הציונות הדתית בהוויה הארצישראלית, שהביאה לפתיחות ולסובלנות, ניכרה במישור החיים המעשיים בלבד. בעמדות ההנהגה, אם בפוליטיקה ובפקידות הביורוקרטית הבכירה ואם בחיי התרבות, נדחקו הציונים הדתיים לפינה. הם לא היו מעצבי סדר היום הפוליטי והתרבותי. על כן תודעת המעורבות והשיתוף הייתה מוגבלת. גם היחס לגופניות ולמיניות 'נבלע' בזה של החברה הסובבת. בעיני צעירים רבים נתפסה הפתיחות כהיגררות וכאיבוד צביון ייחודי. כאשר גברה התודעה המשיחית ויצאה אל החוץ בראשית שנות השישים, הופיע גם הצורך באמירה ייחודית בסוגיה המינית, אף שהיה זה צורך היולי ורדום עדיין. מבחינה זו שיח הצניעות, שהתפרץ החל מסוף שנות השבעים בדמות של ספרים ומאמרים רבים, נבע מהצורך לקבוע נורמות חדשות, בניגוד לסחף שהיה בתקופה המתוארת עד כה. מה היו הגורמים שהביאו לתפנית?

## התמורה

הפתיחות והסובלנות שאפיינו את ההביטוס הציוני הדתי בעשורים הראשונים של המדינה הצעירה, ושהתבטאו בהתנהגות חופשית בין המינים מתוך הצבת גדרים אוטונומיים, השתנו לקראת סוף שנות השבעים. שינוי זה אירע בד בבד עם הקפדה בהפרדה בין המינים ובהקצנה

במוסר המיני. הופיעה ספרות עשירה, שהעלתה את הסוגיה הגופנית והמינית בשיח הציוני הדתי, וכיססה את מעמדם של רבנים כמנהיגים רוחניים.

### התעוררות הסמכות הרבנית

בשלהי שנות השבעים נעשה מעמדה של הסמכות ההלכתית כריזמטי, והמונח 'דעת תורה' שבשימושו הפוליטי הוכנס לשיח על ידי אגודת ישראל בעשור השני של המאה העשרים, הוכנס לשיח הציוני הדתי. מונח זה היה זמורת זר בציונות הדתית שסירבה במשך שנים רבות לוותר על האוטונומיה של הקהילה ושל היחיד. מראשיתה הפנימה התנועה את האתוס המודרניסטי של האוטונומיה והריבונות של האדם, והדמויות המובילות בה לא היו בהכרח רבנים. בשנות השבעים אירע מהפך: סמכות הרבנים הפכה לאידאל דתי, שחדר גם לתנועת הנוער בני עקיבא. כך כתב אחד החניכים:

אם דעת תורה שאתה כפוף לה קבעה את ההתנחלות כחובה – מחשבתך לא תעלה ולא תוריד [...] דעת תורה שלנו הם כל גדולי התורה הקשורים לזרם הדתי-לאומי [...] תשובות לשאלות כגון: מה עדיף – חוקי מדינה או חוקי תורה, האם ההתנחלות היא חובה – הן שאלות הלכתיות, אשר רק המוסדות המוסמכים לכך [גדולי התורה] יתנו להן תשובות.<sup>37</sup>

חשיבותו של הקול הציבורי של תנועת הנוער הייתה רבה. הוא משקף את האתוס החדש שבו גם שאלות פוליטיות הן שאלות הלכתיות, אף על פי שאין במסורת ההלכה עמדה ברורה בשאלה זו. אף על פי שעד סוף שנות השבעים ברור היה כי הציונות הדתית דוחה עמדה זו, עתה השתנתה התמונה: לבעלי הסמכות הכריזמטים ניתן תוקף מוחלט וההלכה הייתה כל מה שהם הורו. בכך הושלם המעקף מהריאלי למטפיזי, מחיים כמאמץ מתמשך של דיאלוג ופשרה אל עולם סגור המכונן בתוך עצמו ומטיל חובה וצניעות לנשואי הכריזמה הדתית. מכלול תפיסות חדשות אלה חולל את קידושו של הגוף הריאלי. יוסף אחיטוב, במאמר רב השראה וידע,<sup>38</sup> שרטט את הקשר שבין תפיסה מטפיזית זו של עם ישראל ותפיסת הסמכות הכריזמטית לשיח המיניות החדש שהתמקד בשיח צניעות מתעצם. קישור זה, כפי שהראה אחיטוב, התחולל כבר ברב קוק עצמו,<sup>39</sup> אולם הגיע לפיתוח מיוחד אצל בנו, הרב צבי יהודה קוק, שלא היסס לקבוע:

37 מיכיל מפתח תקווה, 'במשוך היובל', פורסם בעיתון התנועה זרעים, תיג, 1975. על חשיבות התפנית במעמד הסמכות הרבנית בציונות הדתית ראו, יוסף אחיטוב, 'מתחים ותמורות במנהיגות הדתית', בתוך: ספראי ושגיא (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה, עמ' 56-83.

38 יוסף אחיטוב, 'צניעות בין מיתוס לאתוס', בתוך: נחם אילן (עורך), עין טובה: דו שיח ופולמוס בתרבות ישראל, ספר היובל לטובה אילן, תל-אביב 1999, עמ' 224-263.

39 שם, עמ' 249-253.

תכונתם המיוחדת של ישראל היא הדבקות הנפשית בה' אלהים-חיים-ומלך עולם מתוך דעת אמת ובור אמונה של שייכות פנימית עצמית. [...] לפיכך האדם מתואר בה 'הגוף הקדוש', וגם כל ענייני הגוף והחומר מקודשים מתוכה – ובאמת מקבלים הם דוקא מתוכה את אמתת מציאותם ומלוא תקפם, את שלמות הווייתם וגודל פעילותם. וכן הטהרה, המכשירה ומבססת את הקדושה, היא שייכת לתכונת עצמיותם של ישראל. [...] ולפיכך הצניעות המתגלית גם בדמותו החיצונית של גוף האדם וגם בתלבושת בגדיו, המקושרת עם הטהרה, הרי היא כמוה שייכת לתכונת אופיים של ישראל. [...] הצניעות והטהרה, במובנן המוקטן והמצומצם, נראות כאילו בניגוד לשלכול המציאות במלוא החוסן והתוקף העז והגבורה. לעומת זה במובנן הגדול והשלם הנה הן דוקא כמו שהן בסיסי הקדושה והמציאות השלימה והקיימת כן הן בסיסי החוסן והתוקף, הגבורה והחיל. [...] לפיכך הצורך והחיוב של גילוי אור אמתתן של הצדקות והקדושה, הצניעות והטהרה הישראליות, בכל מלא גדלן של שייכותן לעצמיות הוייתה וטבעיותה של האישיות והציבוריות הישראלית אשר אל ממנה לה העז והחיל, הגבורה והקוממיות. תתקומם באחרית ימינו אלה הטהרה והצניעות הישראלית, בכל חוסן-משמרתה ודקדוק אחראיותה אשר בבריאות התודעה של רציפות הדורות וקדושת חיי עולם הנטועים בתוכנו – והיא תגלה את פרצופו השלם, האיש והציבורי של ישראל הנגאל, הקם וחי בארץ נחלתו.<sup>40</sup>

במקביל התחברה ספרות שעסקה בצניעות ובמוסר מיני. הרב אבינר החל להפיץ חוברות העוסקות בעניינים שבינו לבינה. בסוף החוברת 'פרקי אהבה בין איש לאשתו' פרסם תמליל של קטע מתוך שיחת הרב צבי יהודה: 'יש אהבות קטנות ופרטיות בין אדם לחבירו, רומנטיקה קטנה. אבל יש מקום להבין שכל אלה אינן מתחילות בקטנות, אלא נמשכות מן האהבה האלקית העליונה'.<sup>41</sup> המוסר המיני הופקע מהליכות בני אדם והפך לביטוי ולשיקוף של האלוהות ושל התכנית האלוהית. קולם של הרבנים, במיוחד אלה בעלי האוריינטציה המשיחית שהניעו את גוש אמונים, נעשה דרמטי. הם הפכו את הגוף והמיניות לשדה המערכה המרכזי של הגאולה והמשיחיות, ובכך חסמו את השיח הרווח של מיניות וגופניות שרווח בעשורים הראשונים של המדינה.

אכן, עוד קודם לקום המדינה היו רבנים ומחנכים שנאבקו באתוס האוטונומי (למשל ר' אליעזר מאיר ליפשיץ, שעמד בראש סמינר המזרחי), והמאבק נמשך בשנותיה הראשונות.<sup>42</sup> אולם אותותיו כמעט לא ניכרו בציבור הציוני הדתי הרחב. במרכזים העירוניים ובהתיישבות

40 צבי יהודה הכהן קוק, אור לנתיבותי, ירושלים תשמ"ט, עמ' רעו-רעט.

41 שלמה אבינר, פרקי אהבה בין איש לאשתו, ירושלים תשמ"ג, עמ' 89.

42 אנגלנדר ושגיא, גוף ומיניות, עמ' 213.



היה לבושו של הציבור הדתי והמסורתי קרוב ללבוש החילוני. ענת הלמן סיכמה כי 'הרוב היומימי והבלתי מנוסח של ההלבשה "מסגיר" קרבה גדולה יותר לדרכו של הרוב החילוני, אם כי בגרסה מתונה וייחודית'.<sup>43</sup> ספרות דתית ייחודית העוסקת בעניינים שבינו לבינה עדיין לא הופיעה וצעירים ציונים דתיים ספגו את הידע בתחומים אלה בדרך כלל מספרות כללית. אבל בתקופת ההגמוניה הרבנית מייסודו של גוש אמונים השתנתה התמונה, בראש ובראשונה במישור החזותי. צעירות רבות לבשו חצאיות ארוכות, שרוולי החולצה כיסו את המרפק, ונשים נשואות כיסו את ראשן במלואו. המקלות שבהן הוציאו קוצות שיער בודדות מלפנים. צעירים וצעירות שהתחנכו בישיבות תיכוניות ובאולפנות שוב לא התרחצו ברחצה מעורבת. ספרות מוסר רבנית חדשה, המורכבת מחוברות, מקובצי מאמרים ומשיחות על פרשת השבוע תפסה את מקומה של הספרות הכללית.<sup>44</sup>

### שינוי

המחשה של עוצמת התפנית מצויה בהשוואה של שיח המיניות בבני עקיבא בשנות החמישים לזה של שנות השבעים. יעקב דרורי, שכיהן כמזכ"ל בני עקיבא, כתב בשנת תשי"ט על גיוס בנות לנח"ל דברים משקפים אלה: 'הרגישו המדריכים ורוב הבנות עצמן כי בהצהירן כי דתיותן מונעת מהן את הגיוס, הן עושות שקר בנפשן, שכן חונכו במשך שנים בתנועת נוער אחת. יחד עם בנים יצאו למחנות, לטיולים ולעבודה וגם במסגרת היחידה הדתית בנח"ל, במחנה האימונים ובוודאי גם במשק הדתי מובטחות הן כי לא יבולע להן מבחינה דתית'.<sup>45</sup> דבריו של דרורי, שלימים היה ממקימי ישיבות ה'הסדר', משקפים את הביטחון הטבעי והשכנוע הפנימי שאין סתירה בין פעילות משותפת של המינים לנורמות הדת בשנים אלה. התפנית אירעה בסוף שנות השבעים ואפשר לעקוב אחריה בהתבטאויות של גיבוריה. הרב משה צבי נריה כתב הסכמה ייחודית לחיבור קדושים תהיו של הרב שמואל כ"ץ, שעניינו הלכות צניעות, ובה הוא חשב מחדש את מפעלות חייו:

ההכרח למצוא דרכים לקרב נוער ליהדות (נוער אשר גם הנהגת הוריו היתה פושרת ביותר), הוא שאילץ לקיים בתנועת הנוער הדתית מצב של 'הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין' (ביצה ל, א), תוך אמונה ותקווה כי עם התבגרותם יתגברו על משובות הנעורים [...] היה זה והוה זה מצב של 'בדיעבד' [...] ואף היה צורך לא פעם להאבק גם בתוך המחנה, עם אלה שרצו לראות בהוראות שעה אלו מצב של 'לכתחילה'.<sup>46</sup>

43 הלמן, בגדי, עמ' 172.

44 דב שוורץ, 'על מעמדו של הספר בשיח הגופניות והמיניות בציונות הדתית', עלי ספר, חוב' כד-כה (תשע"ה), עמ' 331-362.

45 לב, בני עקיבא, עמ' 54.

46 ראו ההסכמה של הרב נריה בתוך: שמואל כ"ץ, קדושים תהיו: הלכות והליכות בחברה ובתנועת הנוער, ירושלים 1977.

הרב נריה שלל את הלגיטימיות העקרונית של חברה מעורבת, שהוא היה ממעצבי דרכה. בשנות השבעים היא הייתה רק מענה למצב נתון. ואכן, דבריו פתחו את הסכר. הרב שלמה אבינר, דמות רבת השפעה בהתפתחות דרכה של הציונות הדתית, הציג עמדה רדיקלית יותר. תוך התבססות על קביעותיו של הרב קוק<sup>47</sup> ובנו הרב צבי יהודה קוק, הוא שלל כליל את הלגיטימיות של חברה מעורבת בשם ערך הצניעות. זהו הרגע שבו התחולל העימות בין נושאי המורשת הציונית הדתית הקלאסית למחוללי המהפך. שני גיבורים היו בעימות זה: הרב שלמה אבינר מצד אחד, ומזכירה הכללי של בני עקיבא בסוף שנות השבעים, אמנון שפירא, מצד אחר.

הרב אבינר כיהן בראשית שנות השבעים כרב הקיבוץ לביא, שבדומה לקיבוצים דתיים אחרים כונן עצמו כחברה מעורבת שהפרקטיקה שלה כללה ריקודים מעורבים ורחצה מעורבת. דעתו לא נחה מהסדר זה והוא נאבק נגדו בקיבוץ. משפרש מרבנותו בקיבוץ העצים את מלחמתו בעניין, והפך לגיבור מרכזי בכינון שיח מיניות וגופניות חדש. הוא קבע נחרצות שאין היתר הלכתי לתנועת נוער מעורבת, שכן 'עירוב המינים הוא איסור גמור וחמור'. עמדה ייחודית זו זכתה למענה מאמנון שפירא, שהוציא חוברת מקורות המתמודדת עם עמדת אבינר. בחוברת זו אסף שפירא מקורות הלכתיים רבים המתירים חברה מעורבת. מענה זה לעמדת הרב אבינר נתמך בהסכמות הלכתית של אישים כמו הרב שלמה גורן, שכיהן כרב ראשי ושל הרב צפניה דרורי, מבכירי הרבנים הציונים, שכיהן כרבה של קריית שמונה. שניהם צירפו את ברכתם לטקסט של שפירא וביססו את הלגיטימיות של חברה מעורבת. לתשומת לב מיוחדת ראויים דבריו של הרב דרורי שיצא חוצץ נגד גודש שיח הצניעות, וכיוון את חציו כנגד הרב אבינר, מגיבוריו של השיח החדש:

עצם גישתו של הרב אבינר שליט"א לא נראית לי. אין כל טעם להכניס לגדרי הלכה נושאי הליכות, ודבריו מגיעים עד כדי קיצוניות שאינה מקובלת. [...] עם ישראל ידע בחושו הטבעי לשמור על הפרדת מסגרות בענייני פהרסיא. אך בחוגים היותר קרובים, להבדיל מהערבים, לא העלו על הדעת הפרדות והרחקות בתוך הבית והחברה הסובבת בו. במיוחד בדורנו יצרה תנועת 'תורה ועבודה' קשרים חיוביים וערכיים בחברתה, כששותפים בהם נשים וגברים, וקשרים אלו עידנו מאד את היחס בין המינים. אמנם הסכנות אורבות ואי אפשר לומר שגסי הרוח לא מקלקלים את השורה. וצריך על כן לדאוג לשמירת המסגרת מתערובת יתירה. [...] וכשתבוא לסניף בני עקיבא תבחין בהפרדה טבעית בעת הישיבה יחד ובעת הריקוד. הצניעות הטבעית של בנות ישראל יצרה גם בבני עקיבא הבדלות שלא הוגדרו מעולם. אבל הם

47 אלישע אבינר ורוד לנדאו (עורכים), מאמרי הראי"ה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 189; הרב משה צוריאלי (עורך), אוצרות הראי"ה, ד, ראשון לציון תשס"ב, עמ' 99.

מאשרים את גישת החינוך שלנו [של הנהגת בני עקיבא בניהולו של שפירא]  
בחינוך הדור שהוכיחה את עצמה.<sup>48</sup>

הרב צפניה דרורי הציב בבהירות את שתי החלופות: האחת, זו שהרב אבינר היה מבשרה, יוסדה על אי אמון ועל חשד עמוק ביכולתם של צעירים דתיים לפעול באופן נורמטיבי ומרוסן. אי אמון זה הביא אותו להעצמת שיח המיניות והצניעות באופן חסר תקדים, כפי שרומז הרב דרורי בדבריו. החלופה השנייה משקפת את המסורת הציונית הדתית הקלאסית, ומשום כך הקפיד הרב דרורי להשתמש במונח 'תנועת תורה ועבודה' ולא במונח 'בני עקיבא', שהיה נושא הדיון. תנועה זו, שהיא רכיב אורגני בציונות הדתית, הושתתה על אמון עמוק בהתנהלות הדתית של חברי הקהילה, שהתגלם בנכונות לסמוך על הרסנים הטבעיים ללא צורך במשטור נוקשה. יתר על כן, כפי שדרורי הדגיש, אמון זה עומד ביסודה של מסורת ישראל ולפיכך הוא מתאר את עמדת אבינר כעמדה קיצונית ולא מקובלת. ואולם, קול מתון זה, שבקע ממעמקי האתוס הציוני דתי, הלך ואיבד את כוחו. קול זה, שיוצג בדברי הרב דרורי ואמנון שפירא, משקף את הביטוי הציבורי הכמעט אחרון לשיח המיניות הציוני הדתי הקלאסי.

בשנות השבעים וראשית שנות השמונים הבשילה מחלוקת עמוקה שנגעה לשאלות היסוד של הציונות הדתית: בצד האחד התייצבה הציונות הדתית הקלאסית, שחייבה את הערכים המודרניסטיים, כולל היחס השוויוני והפתוח בין המגדרים. ציונות זו המשיכה לדבר בשפה הלכתית מינורית,<sup>49</sup> ברוח הטקסט של אמנון שפירא. היא התעקשה על פתיחות למציאות בהווה, וחייבה את ההכרה בנשים כשוות ערך וזכויות בחברה. בעיניהם של ציונים אלה שאלת היחס לאישה היא נייר הלקמוס למכלול ערכיה של הציונות הדתית. בצד השני התייצבה התפיסה שלימים תפתח את השיח המהותני, שהחלה מכרסמת יותר ויותר בערכים אלה והעצימה בהדרגה את השיח המטפיזי. תפיסה זו מיוסדת על שלילת החברה המעורבת והמגע הרציף בין המינים, ובעיני רוחה היא מבקשת לייסד חברה שיש בה מרחבים המופרדים זה מזה. זה לא היה ויכוח תאורטי גרדא. בשנת 1979 הוקם הסניף הראשון של בני עקיבא שבו הונהגה הפרדה מוחלטת בין המינים. סניף זה פעל בירושלים, ובשנת 1980 הפך להיות הסניף הראשון של תנועת הנוער החדשה 'אריאל', שהכפיפה עצמה לרבנים, במיוחד ליוצאי ישיבת מרכז הרב ושלוחותיה, והקפידה על הפרדה בין המינים ועל העמקת מרחב הצניעות בתנועה זו.

48 הציטוט לקוח מחוברת שהוציא לאור אמנון שפירא, **תשובה לחברים השואלים בעניין חברה מעורבת (בנים ובנות)**, בבני עקיבא בימינו, תל-אביב טבת תשמ"א (הציטוט מהמהדורה הרביעית, [תשס"ד], עמ' 5; דברי הרב אבינר נאמרו בתמוז תש"מ). לחוברת מצורפות הסכמות של רבנים מרכזיים בציונות הדתית ובראשם הרב שלמה גורן, שכיהן כרב הראשי למדינת ישראל. הסכמות אלה מלמדות על מידת המושרשות של המסורת הציונית הדתית הקלאסית גם בעידן זה של תמורה.

49 המונח 'שפת הלכה מינורית' מציין את דבקות השיח ההלכתי במונחים נורמטיביים: אסור, מותר, חייב וכולי; זאת בניגוד למונח 'שפה מהותנית', שלפיו הנורמה ההלכתית היא חלק משיח מטפיזי ותאולוגי.

היה אפיון גאוגרפי ברור לפער שבין העמדה החדשה לזו הקלאסית. בעשורים הראשונים לאחר הקמת המדינה חיה הקהילה הציונית הדתית בערים הגדולות וביישובי הקיבוץ הדתי והמושבים. בערים הגדולות היא עיצבה סגנון חיים אורבני אופייני – שתאם גם את האתוס הדתי של אנשי הקיבוץ הדתי – שההביטוס שלו כלל חיים מעורבים ומגע מתמשך בין המינים. הפנייה אל התנחלויות ואל יישובים דתיים סגורים החל בשנות השבעים אפשרה את סילוקם של מאפיינים אלה ובניית קהילות דתיות טהורות. יתר על כן, עד שנות השבעים היו רוב רבני הערים ובתי הכנסת בעלי אוריינטציה חרדית. רובם שלחו את ילדיהם לחינוך חרדי, ועל כן ההתנהגות המתירנית לא נגעה להם ישירות; עמדתם אף לא נתפסה כרלוונטית. מכאן ואילך החלו רבנים דתיים לאומיים לעמוד בראש בתי הכנסת והקהילות שהיו בעלי עמדה שמרנית מעוצבת.

### פוליטיקה ומשיחיות

הציונות הדתית על שלל גוניה ייחסה ומייחסת למדינת ישראל הריבונית מעמד דתי. המדינה נתפסת כאחד הביטויים העליונים של מימוש הגאולה של עם ישראל. אולם מדינת ישראל העמידה אתגר קשה למדי לציונות הדתית, שאחת מהנחות היסוד שלה הייתה שמדינת ישראל תשמש מרחב לחידושן של ההלכה והתורה. הציפייה להתממשות מהלך זה ולחידושם של החיים הדתיים הייתה יסוד של קבע ביחסם של ציוניים דתיים למדינה. אולם כבר סמוך לקום המדינה נכזבה תוחלתם של הציונים הדתיים. הרב משה צבי נריה כתב כבר בשנת 1952: 'מצבנו הוא כמצבו של כל ציבור הנאבק עם כוחות חזקים ממנו. הוא אינו יכול לקבוע מראש את דרכו המעשית. היא נקבעת בהתאם לעצמת ההתנגשות עם הכוחות שמחוצה לו [...] אנו נאבקים אפוא יום יום על עובדות ובה במידה שהן נקבעות על פינו, הן מקרבות אותנו לדמותה הנכספת של המדינה'.<sup>50</sup>

תחושת האכזבה והמשבר בעקבות אובדן החלום לא איחרה לבוא. מדינת ישראל לא התקדמה לקראת מימוש ההלכה; אדרבה, היא נעשתה יותר ויותר למדינה עם עקרונות משפט ליברליים שהוטמעו במערכות החוק שלה.<sup>51</sup> הרב נריה, שניסח את יעדיה המרכזיים של הציונות הדתית ביטא אכזבה זו, ובסופה של שנת 1952 נתן לכך ביטוי בהרצאה פומבית בוועידה ה-11 של הפועל המזרחי. עמדתו נוסחה כפולמוס עם פרופ' ישעיהו ליבוביץ, שטען שהמציאות הפוליטית החדשה יצרה משבר בדת ישראל, שאינה ערוכה להתמודד עם החיים במציאות פוליטית עצמאית. בניגוד לכך קבע הרב נריה: 'שום משבר בדת לא נתחדש [...] עם קום המדינה. המשבר היחידי הידוע לי הוא משבר הציונות הדתית, למראה הנחת היסודות לבניין המדינה היהודית החילונית ככל הגויים'.<sup>52</sup>

50 משה צבי נריה, צניף מלוכה, כפר הרא"ה 2004, עמ' 319-320.

51 לעניין זה ראו במיוחד את ניתוחו העמוק של מנחם מאוטנר בספרו ירידת הפורמליזם ועליית הערכים במשפט הישראלי, תל-אביב 1997.

52 משה צבי נריה, היהדות הדתית במדינה, תל-אביב 1953, עמ' 3.

לדעתו של נריה, הבעיה העמוקה של הציבור הציוני הדתי במדינת ישראל אינה בעיית הדו קיום בין דתיים לשאינם דתיים: 'אילו היה כך המצב היה הכל מסתדר. השאלה היא: כיצד יוכלו לחיות אדוקי דת הקודש עם אדוקי דת החולין'.<sup>53</sup> תקומת המדינה לא זו בלבד שלא פתרה את הבעיה, אלא שיחסית לתקופת היישוב היה תהליך של קיטוב משני היבטים. ראשית, החילוניות משתמשת בחוקי מדינה ובמכשירי הביצוע של מדינה; שנית, הפעם לפנינו לא רק קיבוץ יהודי מסוים אלא נציגותו המוסמכת של העם כלפי פזורי הגולה וכלפי העולם. מדינת ישראל החילונית מתימרת להיות המשך נאמן כביכול של עם ישראל לדורותיו.<sup>54</sup> לא ייפלא אפוא שהרב נריה דיבר על 'המשבר הנפשי שלנו'. משבר זה מתמצה בכך שהציוני הדתי לכוד בין שתי נאמנויות שאין הוא יכול ליישב ביניהן. הרב נריה סיים את הרצאתו בשאלה שלא היה לו מענה עליה: 'כיצד לגשר על פני אותה הסתירה הנפשית של הנאמנות הכפולה: נאמנות לתורת ישראל ונאמנות למדינת ישראל?'<sup>55</sup>

קולו של הרב נריה לא היה בודד. בד בבד עם השמחה וההכרה במדינה שלוו בשותפות ממשית בבניינה, כרסמה בלב רבים התחושה הקשה שמדינה זו לא מממשת את יעדיה התאולוגיים המטפיזיים. הרב נריה, שגדל בבית מדרשו של הראי"ה קוק, ייחס כרכו משמעות מטפיזית למדינה, שכידוע כינה אותה הראי"ה 'יסוד כסא ה' בעולם'.<sup>56</sup> ברם, דווקא משום שמדינת ישראל נתפסת כמדינה שיש לה ייעודים דתיים תאולוגיים, גברה תחושת אי הנחת ממנה.<sup>57</sup> אולם בראשית ימי המדינה הודחקה תחושה זו לנוכח הצלחתה והשתלבותה של הציונות הדתית בה מצד אחד, והפריפריאליות ודחיקת התנועה לשוליים מצד שני.

מענה למתח שבו היו נתונים ציונים דתיים רבים נמצא לאחר מלחמת ששת הימים. מלחמה זו ותוצאותיה, 'שחרור' השטחים, אפשרה לציוני הדתי להסיט את מרכז הווייתו מהמדינה וקברתה הבעייתית אל ארץ ישראל הקדושה כשלעצמה. לא הציונות הדתית גאלה את הארץ, אלא הארץ גאלה את הציונות הדתית, שחררה אותה מן המתח שאינו בר גישור. ההתנחלות בארץ לא ביטאה מעשה ריבוני אלא 'בניין מלכות ה' בעולם'.<sup>58</sup>

הוגיה של הציונות הדתית החדשה, ובמרכזם הרב צבי יהודה קוק, העצימו את חשיבותה ומרכזיותה של ארץ ישראל עד כדי כך ששאלות נורמטיביות, כגון שיתוף פעולה עם חילונים פסקו מלהיות שאלות מטרידות. הארץ הקדושה הייתה עתה הציר המכונן את זהותו של היהודי.<sup>59</sup> לא זו אף זו: המדינה הריאלית נשפטה לאור מימוש האידאל המטפיזי העיקרי, שהוא יישוב הארץ. למדינה חייבת להיות משמעות תאולוגית מטפיזית, והיא כלי למימוש

53 שם, עמ' 5.

54 שם, עמ' 13.

55 שם, עמ' 14.

56 אברהם יצחק הכהן קוק, שמונה קבצים, ירושלים תשנ"ט, קובץ א, עמ' קפו.

57 ראו עוד: דב שוורץ, אתגר ומשבר בחוג הרב קוק, תל-אביב 2001, עמ' 50-52 (להלן: שוורץ, אתגר).

58 יהודה עמיטל, המעלות ממעמקים, ירושלים ואלון שבות 1975, עמ' 58. הטקסט חובר ב-1968.

59 ניתוח מפורט מצוי בתוך: שגיא, אתגר, עמ' 210-212.

היעדים הדתיים. אם אינה כזאת, ואם היא פוגעת בארץ ובחזון המשיחי, או אז היא מאבדת מערכה. לפיכך יכולים היו חוגים בציונות הדתית לטעון שלמדינת ישראל אין סמכות להחזיר שטחים, שכן 'ארץ ישראל כולה שייכת לעם ישראל [...] לתפוצותיו ולדורותיו ואין לשום ממשלה זכות וסמכות לוותר על מה שהקדוש ברוך הוא נתן לעם ישראל'.<sup>60</sup> דברים אלה משקפים התנגדות למהלכיה של הממשלה בעת קבלת הסכם אוסלו והם קריאה ברורה לאי ציות להוראת הממשלה הנבחרת והריבונית בשם ערך מטפיזי – ארץ ישראל.

בהקשר זה ראוי לציין כי בהגותו של הרב צבי יהודה שחרור הארץ ויישובה כונן את תכליתה ומשמעותה של מדינת ישראל. היא נועדה להחיל את ריבונותה על שטחי ארץ ישראל המובטחת. הרב צבי יהודה קוק סיפר בדרשה ידועה ערב מלחמת ששת הימים על תסכולו בעת הכרזת האו"ם על הקמת המדינה ב-29 בנובמבר 1947.<sup>61</sup> עתה, עם כיבוש הארץ, הושגו שני יעדים: הראשון, השבת הערך התכליתי התאולוגי למדינת ישראל. היא שבה לקבל מעמד מטפיזי שלם, אם גם מותנה, שהרי המדינה הריאלית עומדת תמיד למבחן מימוש האידאלים המטפיזיים. השני, החזרת השליטה על הארץ, מייצר מרחב מטפיזי שמשמעותו אינה מותנית במימוש הנורמות ההלכתיות. הארץ היא העוגן הדתי העמוק הגובר על הבעיות ההלכתיות שבקיום ריבוני חילוני.

כד בכד עם הסתת השיח אל הארץ הודגש מעמדו המיוחד, המטפיזי, של עם ישראל, שהוא הסובייקט שלו הוענקה הארץ. רעיונות שחלחלו בשולי הציונות הדתית הקלאסית, ושמקורם בבית מדרשו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, הפכו לעיקרון מנחה בעיצוב היחס אל הממשות. מימוש האידאלים המטפיזיים הוא עניינו של עם ישראל, אבל לא של עם ישראל הריאלי אלא של עם ישראל המטפיזי. שכן עם ישראל הריאלי הוא הגוף הלאומי המצוי בזמן נתון ובמקום נתון. לעומתו עם ישראל המטפיזי, או בשפה החדשה 'כלל ישראל', מציין מציאות מטפיזית שאינה מותנית בהיסטוריה הממשית. לעתים יכול להיות אפילו ניגוד בין עם ישראל הריאלי לזה המטפיזי, ולפיכך חובתו של המאמין הציוני להתייבב בנושא הבשורה של עם ישראל המטפיזי. מרכזיותו של עם ישראל המטפיזי היא ההשלמה למרכזיות הארץ. שניהם יחדיו, בצירוף מעמדם המרכזי של מורי הוראה, פסטורים, יודעי האמת, מייצרים מרחב שלם סגור ללא חלונות. המרחב המטפיזי המכונן שפה מטפיזית ופרקטיקות נורמטיביות מטפיזיות מתייבב כנגד הריאליזם הנורמטיבי. עתה נבחנה מחדש המציאות הפוליטית לאור מידת התאמתה לאידאליים מטפיזיים.

מיהם נושאה המובהקים של האידאליות הדתית? תשובתה של הציונות הדתית החדשה, שניצניה החלו לפרוח באמצע שנות השבעים של המאה שעברה, הייתה כי אידאלים אלה נישאים על ידי בעלי הסמכות הכריזמטית, שלהוראותיהם יש לציית ללא סייג. כד בכד עם השפה המטפיזית מכוננת פרקטיקה של צייתנות פונדמנטליסטית לבעלי סמכות. זהו גם

60 משה צבי נריה, ארץ מורשה, כפר הרוא"ה 1995, עמ' 69.

61 צבי יהודה קוק, לנתיבות ישראל, כרך ג, ירושלים תשנ"ז, עמ' עח-עט. וראו עוד: שוורץ, אתגר, עמ'

הרגע שבו המונח 'דעת תורה' נכנס ללב השיח הציוני הדתי. הסמכות הכריזמטית קיבלה מעמד מוחלט ובעליה הורו הלכה. בכך הושלם המעקף מהריאלי למטפיזי מחיים כמאמץ מתמשך של דיאלוג ופשרה אל עולם סגור המכונן בתוך עצמו ומטיל חובה וצייתנות לנושאי הכריזמה הדתית.

### ההשלכה על שיח הגופניות והמיניות

מכלול תפיסות אלה קידש את הגוף הריאלי. קידוש זה ייתר את השיח ההלכתי על מיניות וגופניות, שכן הוא הצביע על מרחב החיים הגופני כמרחב ההתגלות של הנוכחות האלוהית בעולם. הגוף אינו שוב מרחב חיים קונקרטי, אלא מעין 'נקוסס מונדי', קשר עולמי, המבטא את הזיקה שבין האלוהי לאנושי. מכלול המשמעויות המטפיזיות של המדינה והארץ מתגלם בגוף האנושי. הוא האינקרנציה האלוהית בעולם,<sup>62</sup> ולפיכך ההתמקדות בגוף ובאופני הופעותיו נהפכת למשימה מטפיזית.

במסורת היהודית עצמה משוקע הרעיון שגופו של האדם נושא את הגילום של האל. כפי שהראה בהרחבה יאיר לורברבוים זו המשמעות הבסיסית של המונח 'צלם אלוהים' במקורות יהודיים. יתר על כן, לטענתו, עם חורבן המקדש והסתלקות האל ממנו התעצם והתגבש הרעיון שמקום משכנו של האל בעולם הוא גופו של האדם.<sup>63</sup> אולם בהקשר הריון שלנו חלו תמורות מפליגות בתפיסת הגוף: ראשית, הגוף הריאלי עצמו אינו אלא חלק מהגוף הכללי של עם ישראל – 'גופא קדישא הכללי הנראה כמראה אדם'.<sup>64</sup> שנית, השיח אינו מתמקד בדאגה לגוף היחיד כגילום של האל, אלא בתיקון הגוף כחלק מתיקון העולם ששיאו בגאולת עם ישראל. תפיסה זו של הגוף היא שיאו של תהליך ההמרה של הריאלי במטפיזי. תהליך ההעקפה הראשון היה ביחס למרחב הפוליטי, דהיינו המדינה, שמשמעותה נעשית למוטנית במעמדו של המרחב הגאוגרפי – הארץ. עתה הגיעה העתקה זו לשיאה ביחס למרחב הגופני עצמו: הגוף נעשה למלאות הכוללת בתוכה את מכלול הזיקה לאלוהי ולמטפיזי. לפיכך האחריות לגוף פוסקת להיות אחריות נורמטיבית גרידא, שכן קיומה של כנסת ישראל ושל נוכחות האל בעולם מותנים ביחס הנאות לגוף, היינו בראייתו כסמל ממשי של נוכחות וקדושה.

כדאי לשים לב לתהליך שהתרחש מבחינת הזיקה של הרעיונות לעשייה. הרב קוק האב קרא לחזור לגוף הממשי. לדידו גאולת העם כוללת גם את גאולת הגוף היהודי.<sup>65</sup> והנה התקדמות הגאולה לפי פרשנותו של הרב צבי יהודה השיבה את הגוף לממד המטפיזי שלו.

62 על גלגוליו היהודיים של רעיון האינקרנציה ראו, Elliot R. Wolfson, 'Embodiment, Judaism and Incarnation: the Imagined body of God', in: Tikva Frymer-Kensky, David Novak and others (eds.), *Christianity in Jewish Terms*, Westview Press 2000, pp. 239-254

63 יאיר לורברבוים, *צלם אלהים*, תל-אביב 2004.

64 אברהם יצחק קוק, *אורות הקודש*, כרך ב, עמ' שכ (להלן: *אורות הקודש*).

65 דב שוורץ, 'קיצור תולדות המיניות בציונות הדתית: בעקבות ספרם של יקיר אנגלנדר ואבי שגיא "גוף ומיניות בשיח הציוני-דתי החדש"', *אקדמות*, חוב' כב (תשע"ג), עמ' 167-198 (להלן: שוורץ, *קיצור*).

הממד הארצי נזנח לטובת התקדשות המציאות בעת הגאולה. באופן פרדוקסלי הגאולה השיבה את מעמד הגוף למעמדו הגלוי: גוף מופשט, שהתבטא בחולשתו הגופנית של היהודי ובפרישותו שגזר על עצמו. תהליך זה מבהיר גם את ההתקרבות היחסית בין חרדים למתיישבים. החרדים אמנם הדגישו את ההקפדה במצוות של המתיישבים כעילה להתקרבות, אולם האידאולוגיה החרדית השורשית המפרשת את הקיום בארץ ישראל כ'גלות בארץ הקודש' (כמינוחו של אביעזר רביצקי),<sup>66</sup> מתבטאת גם בתפיסת הגוף הגלוי. הפרישות המינית בלבוש ובמחווות קרבה את המחנות ויצרה ברית לא שגרתית. קרבת המחנות היא עדות להשפעת היחס לגופניות ולמיניות על התנהגותם. הברית התגלתה כרעועה בפרשת פניו גוש קטיף. מכל מקום הציונות הדתית התנודדה בין השיבה לגופניות כשורה של הרב קוק האב לבין השיבה לספיריטואליזציה של הגוף באידאולוגיה של הרב קוק הבן. רעיונות אלה של הרבנים קוק, האב והבן, חלחלו אל תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם, התעצמו וכווננו את שיח המיניות החדש. ואולם שאלת המפתח היא: מדוע כבש שיח המיניות המטפיזי את הלבבות ודחק לשוליים את השיח ההלכתי המינורי? אנו סבורים שתופעה זו קשורה לתהליכים מורכבים שעברה הציונות הדתית. כבר ציינו שהקהילה הציונית דתית כוננה את חייה על בסיסו של מתח מתמיד סמוי ומודחק בין עולמה הדתי לעולם החוץ דתי. מתח זה הלך והתעצם הן בשל העובדה שמדינת ישראל נעשתה יותר ליברלית חילונית והן בשל אופיים של החיים הציוניים דתיים כחיים רב־תרבותיים. הניסיונות להתגבר על מתח זה באמצעות תפיסה מטפיזית של המדינה בעשורים הראשונים לקיומה, והפניית המתח למרחב הגאוגרפי, הארץ, לאחר מלחמת ששת הימים, לא פוגגו את המתח ואף העצימו אותו. כפי שהדגשנו לעיל, מדינת ישראל החילונית הכזיבה את חולמי גאולת התורה, שכן החוק החילוני ולא התורה היה לאבן היסוד של המדינה. ההסטה לארץ לאחר מלחמת ששת הימים פוגגה במשהו ולתקופה קצובה את המתח, אבל לא סילקה אותו כליל. זאת הן משום שהחילון של המדינה והמרחב הציבורי לא התמוסס, אדרבה הוא התעצם ולכש מעטה חוקי ליברלי, והן משום שהציוני הדתי המשיך לחיות כבימים ימימה, וביתר עוצמה, במרחבי חיים חילוניים המציבים פיתוי או אתגר מתמיד לאורח החיים הדתי. ההשתלבות במרחבי חיים החילוניים הציבה קושי שעמו לא הייתה התרבות הציונית דתית יכולה להתמודד מבלי לשלם מחירים דתיים.

אין פלא שדווקא בשנות השבעים עלה שיח המיניות החדש. שנים אלה ביטאו את ההצלחה הגדולה של הציונות הדתית בהסטת השיח הפוליטי אל מעשה ההתנחלות בשטחים. הלהט המשיחי קיבל אישור ותוקף דתיים מהצלחת ההתנחלויות. מאז מלחמת ששת הימים הציונות הדתית חרגה ממעמדה הפריפריאלי. עתה לראשונה יכולה הייתה להציב מיתוסים מקבילים לאלה שהציבה הציונות הקלאסית. היא יכולה הייתה לחולל תמורה במרחב הגאוגרפי וליצור לעצמה את המיתוסים של 'חומה ומגדל', המיתוסים המייסדים של



ההתיישבות הציונית בארץ בימי היישוב. ההתנחלות בקדומים או בחברון הייתה למקבילה של העלייה להתיישבות בחניתה או בתל חי. הציונות הדתית פיתחה 'מנגנון פיצוי' על היעדר המיתוסים.<sup>67</sup> מלחמת ששת הימים היא אפוא קו פרשת המים בציונות הדתית. מעתה היא חתרה לעמדה מרכזית בשיח הציבורי בישראל. בחתירה זו השתחררה הציונות הדתית בהדרגה מהמורשת של הציונות הדתית הקלאסית, ובמקום המנהיגים הפרגמטיים של ציונות זו, שהלכו ואיבדו את כוחם, עלה דור חדש של הנהגה. דור זה ניזון מהגותו המשיחית של הרב קוק וראה במעשה ההתנחלות את הביטוי המוחשי לניצחונה של הציונות הדתית. אולם תוך כדי תמורה חברתית זו התחוללה גם תמורה עמוקה בשיח הציוני-דתי. שיח זה הלך ולבש אופי של שיח מטפיזי: מדינת ישראל פסקה להיות מדינה 'נורמלית' ונעשתה למדינה בעלת משמעות מטפיזית המגלמת את תהליכי הגאולה המטפיזיים הצפויים לעם היהודי. המדינה הריאלית נשפטה מעתה לאור יעדיה המטפיזיים, שכן היא הייתה לגילום הנוכחות האלוהית בעולם.

הדיספוזיציה הפרגמטית של ההנהגה הציונית דתית הישנה חייבה אותה לנהל דיאלוג עם ההגמוניה החילונית. בדיאלוג זה היא השיגה הישגים, אבל הייתה גם מחויבת לבצע פשרות. מאמצע שנות השבעים לא ראה עצמו השיח הציוני הדתי מחויב לנהל דיאלוג זה, שכן הוא נשא את הכשורה האלוהית הגדולה של גאולת ישראל. לפיכך חלקים ניכרים בציונות הדתית היו מוכנים לפעול גם נגד החלטות הממשלה והחוק, שהרי הם ולא הישובים בשלטון מגלמים את המימוש המטפיזי של גאולת ישראל.

אולם הישגים אלה שיקפו והעצימו את תודעת הכוח האוטונומי של גברים ונשים לעצב מחדש את ההיסטוריה שלהם. מציבור פסיבי הנגרר אחר ההגמוניה הציונית החילונית הפך הציבור הציוני הדתי לציבור מוביל.<sup>68</sup> הישג זה, שגילם את הכוח של הסובייקט הפועל, השתלב יפה במגמה המודרניסטית של הענקת מעמד מיוחד לגוף, לאוטונומיה ולנשים, שהיו כוח פעיל במיוחד במעשה ההתנחלות. הישג זה העצים אפוא את המתח המיני והגופני ולא פוגג אותו. עדות לכך היא הספרות הרחבה והגדולה העוסקת במיניות ובגופניות.<sup>69</sup> המתח שבין המציאות לאמונה המטפיזית עלול לחולל שברים בעולמו של המאמין. שבר מעין זה התחולל בשנת 1982, עם פינוי סיני בעקבות הסכם השלום עם מצרים. פינוי השטח, שלפי התפיסה המטפיזית הוא חלק מארץ ישראל שאותה הבטיח האל לישראל, עורר את השאלה אם אכן הפרויקט הציוני הוא מימוש הגאולה האחרונה, וסופה של הגלות. גאולה זו, כך הניחו המאמינים, היא סופו של הזמן ההיסטורי הרגיל ותחילתו של זמן ההתגלות האלוהית לישראל. כיצד אפוא יש לפרש את שינוי המגמה ההיסטורית? פינוי סיני היה עובדה ברוטלית, שלכאורה טפחה על פניה של האמונה המטפיזית. אולם

67 דב שוורץ, 'הציונות הדתית על פרשת דרכים: מהרחבת אופקים לפינוי ישובים', בתוך: דבורה הכהן ומושה ליסק (עורכים), 'צומתי הכרעות ופרשיות מפתח בישראל, ירושלים 2010, עמ' 177-212.

68 שם.

69 שוורץ, קיצור.

לא בנקל בני אדם מוותרים על אמונות התשתית שלהם, בוודאי לא על אמונה מטפיזית המושרשת כה עמוק בהווייתם.<sup>70</sup> גם אם היו כאלה בציונות הדתית שהיו מוכנים לרוויזיה מחשבתית, הרוב המכריע סירב לה.

כדי להתמודד עם השבר הגדול, ובהיעדר נכונות לוותר על האמונה המטפיזית, הלך והתגבש בהדרגה מהלך חדש ששינה כליל את פניה של הציונות הדתית. הנחת המוצא של מהלך זה הייתה שהתפנית בהיסטוריה המטפיזית התחוללה עקב אי שלמותם הדתית של ממשי הבשורה המטפיזית. בריאיון שנתן לצבי רענן, הצהיר הרב אליעזר ולדמן, ראש ישיבת ההסדר שבקריית ארבע, באופן חד משמעי:

אגיד במפורש: אנחנו חשנו וחשים עד היום, כי הגענו לשלב השני של הציונות, אם לבטא זאת כך, אותו דלק ציוני שדחה את העגלה הציונית עד כה, או נאמר עד מלחמת ששת־הימים, עד מלחמת יום־הכיפורים – הדלק הזה התייבש. כדי לרחוף הלאה אותה עגלה צריך ששוב יתחברו לשורשים של הציונות, וביתר עומק וביתר עוצמה, לעורר כוחות שעדיין לא התעוררו אצל כל העם. גם השלב הראשון של הציונות עורר כוחות אדירים, שגם אם לא קראו בשם השם, הם כוחות אדירים שאנחנו מוצאים אצל כל יהודי: כוחות של מסירות־נפש, של שאיפות סוציאליות ומוסריות, שגם בהן יש קדושה. אלא שעדיין לא התחברו בשלימות לשורשים שלנו האמוניים, הנבואיים.<sup>71</sup>

הרב ולדמן תיאר את קודמיו ככאלה שהגיעו לאפיסת כוחות אידאולוגית ואולי גם רוחנית. ההיסטוריה המטפיזית נסוגה עקב חטאיהם של בני אדם. החטא וחוסר השלמות הדתית התגלמו בסגנון החיים הציוני הדתי הישן, שנטה להתפשר על הנורמות הדתיות. החטא המרכזי התגלם ביחס לגוף שהרי, כפי שראינו, הגוף הוא מרחב ההתגלות האלוהי. הציונות הדתית הקלאסית חטאה בכך שאימצה יחס חיובי למיניות ולגופניות הריאלית ונענתה למאווי הלב או היצרים בלשונם. כדי לתקן את השיבוש בהיסטוריה ה'קדושה', על הציונות הדתית להתנתק כליל מהציונות הדתית הישנה שלא הייתה מימוש נאות של האידאליים הדתיים המשיחיים. הגוף הריאלי נעשה עתה למרחב הדרמה שבין האלוהי והמקודש לרמוני וטמא. מכלול העולם המטפיזי מותנה ביחס לגוף שהוא המתווך בין האלוהי לאנושי.<sup>72</sup> תפיסה זו עמדה ביסוד ילידתו של הציוני הדתי החדש, הלוא הוא החרדי־דתי־לאומי (חרד"ל), בראשית שנות השמונים של המאה העשרים. ציוני זה שימר את אמונתו המטפיזית אבל דחה את סגנון החיים הישן והתקרב אל סגנון החיים החרדי. לבושו של הציוני־דתי החדש השתנה: נשים נטו יותר ויותר לכסות את ראשן ולא מעט גברים ויתרו על היבטים

70 על התגובות לשבר באמונות היסוד שיש בהם סירוב לשינוי או לדחיית האמונה ראו את הדיון הקלאסי אצל Leon Festinger, *When Prophecy Fails*, Minneapolis 1956

71 צבי רענן, *גוש אמונים*, תל־אביב תשמ"א, עמ' 197.

72 רעיון זה מצוי כבר אצל הרב קוק האב, *אורות הקודש*, כרך ב, עמ' שכ.

שונים של הלבוש הישראלי האופייני לטובת לבוש דומה לזה החרדי. מערכות החינוך עברו תמורה ניכרת: החינוך המעורב הופרד והביקורת על תנועת בני עקיבא, תנועת הנוער של הציונות הדתית התעצמה. ביקורת זו הביאה לשתי תוצאות שונות: עליית שיח הצניעות בבני עקיבא ועיצובן של נורמות חדשות בתחום הזיקה בין המינים והקמתה של תנועת הנוער 'אריאל'.<sup>73</sup> במקביל אימץ הציוני הדתי החדש את דגם הסמכות ההלכתית החרדית, שראתה ברב את נושא האמת ההלכתית הכריזמטית.<sup>74</sup> בהדרגה התבסס השיח המטפיזי על אדני המחשבה המיסטית שהרחיקה עוד יותר את הציוני הדתי ממגע עם המציאות. מציאות זו, על מכלול מורכבותה, נתפסה מבעד לעדשה המיסטית שפישטה את המורכב ורקמה את הסותר ליריעה של מערכת מטפיזית-מיסטית אחדותית.<sup>75</sup>

הציונות הדתית המשיכה להתבסס על אנשי ערים. המתיישבים ביהודה, שומרון וחבל עזה היו בשלב ראשון עשרות אלפים, ובשיאם הם מנו יותר מ-300,000 איש, מספר הכולל את יושבי הערים החרדיות ביתר עילית ועמנואל ואת העולים מחבר המדינות בעיר אריאל ובמקומות אחרים. אולם מאמצע שנות השבעים ראתה כמעט כל האוכלוסייה הציונית הדתית בסמכות הרוחנית של ההתיישבות סמכות מחייבת. רבני היישובים והתומכים בהם בישיבות הלאומית היו למודל של הערצה. הציונות הדתית כולה קיבלה על עצמה סמכויות דתיות גם אם לא הייתה מהמתיישבים ביש"ע.

התמורה המטפיזית-מיסטית מצד אחד, והקרבה אל מערך הנורמות והאידאות החרדיות מצד שני, הביאה לגילוי יחס חדש אל המציאות התרבותית חברתית של הציוני הדתי החרד"לי ושל השיח שעיצב. עמדתו הביקורתית העמיקה והתרחבה אל מעבר לביקורת השיח הפוליטי לביקורת מקיפה על מכלול הערכים המערביים שבמרכזם הגופניות והמיניות. שיח המיניות גילם לא רק נוכחות חזקה של יסודות מהותניים אלא גם, ובעיקר, של יסודות מיסטיים. מנקודת מבט זו, שיח המיניות האינטנסיבי המתרחש בשנים האחרונות,<sup>76</sup> אינו חידוש בעולמה של הציונות הדתית, אלא שלב נוסף בשיח המטפיזי המיסטי הכללי. הוא נולד בתוכו, יונק את שפתו ומאמץ את ערכיו. הוא הולך ונתפס כתיקון לתנועה 'הסוטה' של הציונות הדתית אל עבר המודרנה והליברליות המשקפות ניוון ודלדול הרוח היהודית האוטנטית. שיח הגופניות והמיניות החדש נעשה רדיקלי וחרג כליל מהשיח ההלכתי המינורי.<sup>77</sup> מקורו אינו בהלכה אלא בצורך הדחוף לממש את היעדים המשיחיים-מטפיזיים, והגוף הוא שדה המערכה הקדמי של מאבק זה.

73 לנושאים אלה ראו, אבי שגיא, 'דקוויאם לציונות הדתית', בתוך: הנ"ל וירידיה שטרן, מולדת יחפה: מחשבות ישראליות, תל-אביב תשע"א, עמ' 132-136.

74 לעניין זה ראו מאמריהם של יוסף אחיטוב, גרשון בקון, יעקב כץ ואבי שגיא בתוך: ספראי ושגיא (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה.

75 לעניין זה ראו במיוחד יוסף אחיטוב, משבי רוח, דברי הגות ומחשבה (עורכים): יקר אנגלנדר ואבי שגיא, ירושלים 2013 (להלן: אחיטוב, משבי רוח), עמ' 29-92.

76 שיח זה נדון בתוך: אנגלנדר ושגיא, גוף ומיניות.

77 אחיטוב, משבי רוח, במיוחד עמ' 254-260.

שיקולים אלה, המושרשים בתודעה המשיחית, נוספים על השיקולים האחרים, ובראשם הפיכת תלמידי חכמים למנהיגים פוליטיים, כפי שהתרחש בגוש אמונים. ברגע שהרב הוא גם המנהיג הפוליטי, הרי שבשורת הסגפנות המינית הופכת להיות פרוגרמה פרקטית. כל כך מפני שמנהיגיו הרוחניים הפוליטיים של הגוש היו תוצר של ישיבת 'מרכז הרב' ובנותיה, שנטו לכיוון החרד"לי. היה כיוון אחר, שהנהיגה בעיקר ישיבת 'הר עציון' שבאלון שבות, אולם היא לא הייתה דומיננטית בשנות השבעים. שיח המיניות המתלווה לסגפנות ולפרישות המיניות היה אפוא מאפיין של המנהיגות הרוחנית של הגוש.

## סיכום

שיח המיניות והגופניות התעורר באמצע שנות השבעים של המאה שעברה. ההגמונים של שיח המיניות החדש הם אותם הגמונים של השיח המטפיזי הפוליטי-חברתי. רבני גוש אמונים היו אלה שמצד אחד ניסחו את האידאולוגיה המשיחית כחיבורים פרשניים ודרשניים, ומצד שני חיברו ספרות צניעות שכללה מוסר מיני וגופני פרישותי. במאמר זה הצגנו שתי סוגיות עיקריות: (א) תיאור מאפייני האינסטינקט הריטואלי, שהזין את הפתיחות המינית והגופנית ומנע את התהוות השיח הסגפני. (ב) הצגת הדרמה המטפיזית והפרשנית שהתחוללה בקו התפר שבין העידן שהחל בקום המדינה לבין אמצע שנות השבעים. דרמה זו הביאה לפרישות מינית ולשיח ער.

יש להבהיר: העימות בין השיח הציוני דתי 'הישן' לבין זה החדש אינו מתחולל רק במרחב המיניות והגופניות. מרחב זה מגלם רק את אחד מהיבטיו של העימות על היחס שבין הריאלי למטפיזי. התעצמות שיח המיניות הציוני הדתי החדש הוא סימולוגרף לעימות הכולל המתחולל לנגד עינינו בין המגמה ההגמונית, השואפת לקרוא את המציאות הריאלית בשלל גילוייה מבעד לפריזמה המטפיזית, למגמה המבקשת לקיים דיאלוג בין המחויבות הדתית למכלול הקשרי החיים שבהם חיים ציוניים הדתיים.

הקבוצה הציונית הדתית הייתה ונותרה אחת מהקבוצות המרכזיות בשיח הישראלי. היא מעין קבוצת ביניים בין החרדים לחברה החילונית בישראל. עוצמתה ההולכת וגוברת בשנים האחרונות ומעורבותה המרכזית בשאלות הציבוריות הקובעות את גורלה של המדינה היא עתה מעבר לכל מחלוקת. לפיכך חשוב לעקוב אחר גלגולי המתחנות הפנימית בקבוצה זו, שכבר בשנותיה המוקדמות נקרעה בין שני קטבים סותרים: ריאליזם ופרגמטיזם מצד אחד ומטפיזיות ותאולוגיות מצד אחר. שני קטבים אלה מייצרים מכלול שלם של התייחסות שונה אל המציאות, שכן הם מספקים אוריינטציה ואמות מידה סותרות למציאות. עתה, יותר מתמיד, הסתירה ביניהם גלויה ומשתרעת מהמרחב הגופני והמיני עד למרחב הציבורי והפוליטי. מנקודת מבט זו, ביקורת שיח המיניות והגופניות בשנות העיצוב של המדינה מספקת לנו מבט עומק על סתירה כוללת זו ועל המגמות שאליהן היא מובילה.

הראינו כיצד נפגשות הסוציולוגיה והתאולוגיה. תהליכים רעיוניים, הנטועים בתוך עולם הרוח, מפלסים את דרכם להתנהגות ולאתוס, ולהפך, ההתנהגות מעצבת רעיונות.

שיח המיניות משקף את התמורות בחברה הציונית הדתית ומבליט את זיקתה לפרשנות המשיחית להיסטוריה שיצרה. ביקשנו להראות שהמשיחיות הציונית הדתית יצרה מצב פרדוקסלי: מצד אחד היא הסיטה את הדיון למטפיזי ומצד שני היא השיבה את אותו דיון לגוף הממשי. וכאשר ספגה המשיחיות אכזבות מן המציאות החברתית והפוליטית, היא נותבה לכיוון שיח הצניעות והגופניות. מתחים כאלה אופייניים במיוחד לציונות הדתית. מבחינה מסוימת סיפור שיח הגופניות הוא סיפור עלייתה של שכבת מנהיגים רוחניים ומחנכים ושקיעתה, אם לא התרסקותה. אפשר לראות בשיח זה הדים לתופעה שסחפה את המחנה הציוני הדתי ולמעשה גררה אותו לשיכרון ספיריטואלי. תופעה זו הייתה מעין זהות חדשה־מחודשת של הציונות הדתית לעומת ההגמוניה החרדית ברבנות ובחינוך הדתי עד לשלהי שנות השבעים של המאה שעברה. אולם ה'ניסוי' של ספיריטואליזציה בציונות הדתית וכפיפותה לסמכויות רבניות לא הצליח, לפחות לא במלואו. מה שהיה תקף לגבי 'תאים' התיישבותיים כמו התנחלויות, שיכלו ליצור תרבות נגד ואף להשפיע על החברה הציונית הדתית כולה במשך עשור, שוב איננו תקף לגבי השיבה ל'חוויה האורבנית'. שקיעת הפתוס המשיחי הביאה את המחנה הציוני הדתי בסופו של דבר לראייה מאוזנת של הסמכות הרבנית, אף כי זרמים שמרניים ממשיכים לבעבע ולעצב את דמותו של מחנה זה. התהליכים של הדור האחרון מרתקים, אך אין אנו יכולים להיכנס לניתוח מפורט שלהם במסגרת זו.

