

עובדי מדינה: הציונות הדתית ומשא הגיור הממלכתי

מיכל קרבאל-טובי*

תקציר. כוח האדם אשר הקים את פרויקט הגיור הממלכתי וזה למעלה משני עשורים מתחזק אותו כמשימה לאומית מגיע משורותיו המגוונות של הציבור הציוני-דתי. בהתבסס על מחקר אתנוגרפי בזירות מוסדיות וציבוריות שבהן ציונים-דתיים לוקחים לעצמם את הזכות והחובה לשאת את משא הגיור הממלכתי, אני מנתחת כיצד סוגית הגיור משמשת ציבור זה בעבודת הזהות הקהילתית שלו. הטענה המרכזית במאמר היא שדרך העבודה במוסדות הגיור הממלכתי וההתמסרות לתחום מדיניות הנתפס כקריטי למדינת הלאום היהודי, הקהילה הציונית-דתית שואלת את עצמה "מי אנחנו". השאלה זוהי לתשובות שונות, אך מתוך עצם העיסוק בשאלה ציונים-דתיים מתמודדים עם פיצול דתי פנימי עמוק, מתמקמים מול אחרים משמעותיים להם, מעבדים את היחסים המורכבים עם המדינה ומבררים את מחויבותם לערכי הממלכתיות והאחריות הלאומית. המאמר מתמקד בתהליכים שמבקשים להניע מעצבי דעת קהל בציונות הדתית, בעיקר אליטות רבניות וחינוכיות מאגפיה הליברליים, ולוקח בחשבון הקשרים סוציו-היסטוריים ופוליטיים רחבים הנוגעים ליחסה של הציונות הדתית למדינה, ובעיקר יחסה לעצמה כאל קבוצה שמבקשת לפעול עבור המדינה.

את הרב כהן פגשתי בתחילת עבודת השדה שלי בבית הדין הרבני המיוחד לגיור, ומיד חיבבתי אותו.¹ הערכת את המבט הנעים והמכבד שנתן לא אחת במתגיירות ובמתגיירים ואת ההקשבה המלאה שניכרה בו כשדיברו. שמחתי שמחה גדולה בעניין שגילה בעבודת המחקר שלי ובשיחה המתמשכת, הלא מובנת מאליה, שנוצרה בינינו. בסתיו-חורף 2005, חודשים אחדים לאחר ההתנתקות מחבל עזה, שמחתי על ההזדמנות לשוחח עם רב ציוני-דתי, ולספר לעצמי – דרכו – סיפור על שיחה אפשרית בין שמאל לימין. הוא מצדו הכיר את העולם האקדמי, ודרך המפגש איתי בדק את החיבורים והגבולות עם העולמות שלו. "אני מהדתיים החדשים של יאיר שלג", הוא הצהיר פעם בפניי, והתכוון לשילוב שמצא העיתונאי יאיר שלג בקרב ציונים דתיים בין זהות דתית ובין היפתחות לתרבות הישראלית החילונית (שלג, 2000). באמצעות תיאור המיקום הסוציולוגי שממנו הוא משקיף בכמיהה אל החברה הישראלית החילונית הוא הסביר לי אולי את העניין שהיה לו בשיחה עם חוקרת חילונית שכמותי, אף שמרבית הקולגות שלו בבית הדין בחרו אחרת. כחצי

* החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה באוניברסיטת תל אביב

1 זהו שם בדוי. לאורך המאמר אשתמש בשמות בדויים של מתגיירות ובני זוגן ושל שליחי בית הדין הרבני לגיור. שמותיהם של אנשי ציבור מוכרים ובכירים במערך הגיור אינם מוסתרים.

שנה לאחר שפגשתי אותו לראשונה ניתק הקשר בינינו. זה קרה תוך דינמיקה מתסכלת, מקוממת ובדיעבד גם מלמדת, שאפשרה לי להבין עד כמה הרב כהן לקח לעצמו את הזכות והחובה לדבר ולעשות בשם המשימה הלאומית של הגיור הממלכתי. יתרה מזו, הבנתי עד כמה הרב כהן, בהיותו איש הציונות הדתית, דיבר איתי בשם "המדינה" – אותה ישות מופשטת, מפושתת וחמקמקה אשר אחריה ביקשתי להתחקות בשדה הגיור.

במובן קריטי זה, הרב כהן אינו חריג בנוף המוסדי של פרויקט הגיור הממלכתי. האנשים והנשים שפגשתי במהלך עבודת השדה שלי – דיינים באולפני הגיור, מורים ומורות בבתי הדין הרבניים המיוחדים לגיור, דיינים, בלנים ובלניות במקוואות, משתתפים ומשתתפות בכנסים על גיור – הגיעו רובם ככולם משורותיו המגוונות והמפוצלות של העולם הציוני הדתי. יתרה מזו, משורותיו של ציבור זה בא כוח האדם אשר הקים את מפעל הגיור הממלכתי, הניע אותו וזה למעלה משני עשורים מתחזק את הרעיון שמפעל זה הוא משימה לאומית שעל המדינה לקחת עליה חסות.

במאמר זה אני מציעה פרספקטיבה אתנוגרפית על שדה הגיור הממלכתי בהיותו שדה ציוני דתי. בכך אני מבקשת גם לקדם פרספקטיבה אתנוגרפית על מדינת הלאום מתוך ניסיון להבין כיצד קבוצה אידיאולוגית (מגוונת ומפוצלת ככל שתהיה) מאיישת שדה מוסדי מדינתי, מנכסת אותו דיסקורסיבית כנושא התפור למידותיה הערכיות, ומעצבת דרך כך את הבנתה העצמית. הטענה המרכזית שלי היא שבאמצעות התגייסות למשימה הלאומית של הגיור הממלכתי, ציונים-דתיים, ובעיקר מעצבי דעת קהל בציבור המרכזי והליברלי של הציונות הדתית, מעבדים את זהות הקהילה. הם נשענים על שאלות שמציב אתגר גירום של העולים הלא-יהודים דוברי הרוסית כדי להתמודד עם שאלות פנימיות בווערות ולדון בקרעים בין קבוצות ציוניות דתיות, להתמקם מול אחרים משמעותיים של הציונות הדתית ובמיוחד מול הציבור החילוני והחרדי, ולברר את היחסים המתוחים עם המדינה. באמצעות לקיחת האחריות על הגיור הממלכתי, או לכל הפחות באמצעות דיון פומבי על משמעויותיה של לקיחת אחריות שכזו, האליטות הרבניות, החינוכיות והפוליטיות שבמרכזה ובשמאלה של הציונות הדתית נאבקות על עיצוב פניה. הן פועלות כאמרגני זהות המעלים לעיסוק ציבורי פנים-קהילתי את השאלה "מי אנחנו": מי אנחנו, הציונים הדתיים, ומה מניע, מגדיר ומבחין אותנו כקהילת זהות. דרך העבודה במוסדות הגיור הממלכתי ובתחום מדיניות שנתפס כקריטי לעתיד המדינה כיהודית וציונית, האליטות הללו מובילות עבודת זהות הממוקדת בקהילה. העבודה בשדה הגיור מובנית כהשתתפות אורחית פעילה במדינת ישראל – השתתפות שמפורשת כמהלך של אזרחות ראויה גם בקהילה הציונית-דתית.

מושג העבודה משמעותי לטיעון שלי, כפי שמבהירה כותרת המאמר. הוא מדייק את המאמץ הקהילתי והאישי העצום של ציונים-דתיים "לעשות טוב", לשיטתם, למען המדינה, העם היהודי והציונות הדתית. גם במובנו הצר (תעסוקה בשכר, למשל של דיינים ומורים לגיור) וגם במובנו הרחב (השקעה ומאמץ, פעמים רבות באופן וולונטרי), מושג העבודה עוזר להבין כיצד שדה הגיור הממלכתי הפך ל"מקום עבודה" ציוני-דתי, וכיצד ציונים דתיים הם "עובדי מדינה" במובן ממשי ומטפורי כאחד.

בזהותי קשר בין המשימה הלאומית של הגיור ובין הציבור הציוני-דתי איני מבקשת לעשות הומוגניזציה לציבור זה כמו היה זה ציבור המדבר בקול אחד באשר למדינה, להלכה, לדתיות, לאחריות לאומית ולגיוור. גם איני טוענת כי "הרחוב הציוני-דתי" נענה בהכרח לקריאותיהם של מעצבי דעת הקהל הציונים-דתיים שאעסוק בהם ומעמיד את שאלת הגיור במרכז סדר יומו. למען הסר ספק, גם איני מתעלמת מכך שבמגרש השלטוני דווקא מפלגות חרדיות (אשכנזיות

וספרדיות), ולא ציוניות דתיות, הן שזוכות לעתים בשליטה בעמדות מפתח בביורוקרטיה הרבנית של הגיור.² אך גם מי שעובדים במוסדות הגיור של המדינה וגם מי שנרתמים למפעל הגיור ככוח אזרחי המעורב מלמטה (בפעילות וולונטרית של רבנים, אנשי ציבור, עמותות, קהילות ומשפחות תומכות) הם אנשים המגדירים עצמם ציונים-דתיים. הרוב החילוני דומם למדי בנוגע לגיור ונוטה שלא לערער על הנחות העבודה הציוניות של הפרויקט כמושימה לאומית, למעט עיסוק מזדמן בדילמות ליברליות. בשולי שוליהם של מוסדות הגיור ניתן למצוא קומץ גורמים חרדיים (למשל דיינים בבית הדין הרבני המיוחד לגיור), אולם בעיקרה מדיניות הגיור מזוהה עם הציונות הדתית ונשענת על כוח העבודה שלה.

המאמר הוא חלק מפרויקט מחקר גדול המתבסס על עבודת שדה שקיימתי לאורך שלוש שנים (2004–2007) באתרים הממסדיים שבהם מתקיים תהליך הגיור בחסות המדינה ובזירת ציבוריות שבהן מתנהל השיח על גיור ממלכתי. עבודת השדה התקיימה באולפני גיור, בבת דין רבניים לגיור ובמקוואות, והתמקדה בניחות מערכות היחסים הממסדיות שהתפתחו בין נציגי המדינה ובין מתגיירות ומתגיירים (Kravel-Tovi, 2012b, 2014). ראיונות שקיימתי עם שחקנים חברתיים במיקומים שונים בממשק המוסדי הזה וחומרים טקסטואליים (מהשנים 2004–2015) הלקוחים ממסמכי מדיניות, מהמדיה החברתית ומהעיתונות מעבים את הניתוח המוצע כאן.

תחילה אציג את יחסי הרפורט שהיו לי ונקטעו עם הרב כהן, הדיין שהזכרתי לעיל. זהו סיפור שניתן לכאורה להבינו אך ורק כוויניטיה אתנוגרפית במסגרת דיון מתודולוגי. אכן, בכותרת הבאה – "משבר של ייצוג" – יש דיוק מילולי המכוון בחצי חיוך לקוראות וקוראים המתמצאים בהיסטוריה הקרובה של האנתרופולוגיה. אך כפי שאתאר, במפגש האתנוגרפי ביני ובין הרב כהן מקופלים גם נתחים מהסיפור שאספר על סוכני מדיניות הגיור הממלכתי בהיותם אנשי הציונות הדתית, ובפרט בהיותם מה שאכנה לאורך המאמר "עובדי מדינה", במובן המטפורי של התגייסותם לטובת המדינה כפי שהם תופסים אותה. לאחר מכן אציג את המטפורה של משא (weight) כדי להסביר את יחסה של הציונות הדתית למשימה הלאומית של הגיור, ואמקם אותה בהקשר הסוציו-היסטורי של קהילה זו. אז אפנה לניתוח תחושת האחריות הלאומית המניעה ציונים-דתיים לשאת את משא הגיור הממלכתי – ניתוח המביא בחשבון את השבר שיצרה ההתנתקות ביחסים שבין ציונים-דתיים למדינה ולחלקים בחברה היהודית-ישראלית ואת המאבק של חלקים ליברליים בציונות הדתית נגד מה שהם מגדירים "חוסר האחריות של המוסדות הרבניים". בהמשך המאמר אתייחס לאופן שבו מאבקים פנימיים על דתיות ציונית-דתית ומאבקי כוח עם העולם החרדי על הסמכות לגייר משתקפים גם הם בשדה הגיור הממלכתי ומעצבים את פניו.

משבר של ייצוג

היום הראשון בבית הדין היה מתיש. הראש שלי היה עמוס בקטעי משפטים שהתפזרו בחדר לאורך שמונה שעות של דיונים, והיד שאספה אותם למחברת כבר כאבה. מזל שבאתי עם מחברת קשיחה. את הדפים האחרונים במחברת מילאתי בבית קפה בקרבת בית הדין, כשניסיתי להשלים

2 הסכמים קואליציוניים בכנסת ה-20 (שקמה במרץ 2015) בין ראש הממשלה נתניהו למפלגות חרדיות אשכנזיות וספרדיות גרמו לביטול רפורמת הגיור המזוהה עם הציונות הדתית (עם מפלגת הבית היהודי, ובעיקר עם ח"כ אלעזר שטרן, ציוני-דתי ממפלגת יש עתיד).

בשעת ערב מוקדמת ארוחת צהריים שנדחתה. בדפים אלו תיארתי בקצרה את השיחה שקיימתי עם הרב כהן בסופו של יום הדיונים, שיחה שבה התוודה בפניי שבתחילת היום חשב שאני מרגלת אחריו בשמו של הרב יוסף שלום אלישיב, פוסק ההלכה החרדי, לקראת הדיונים הצפויים בוועדת המינויים לבית הדין הרבני האזורי (הרב כהן הגיש מועמדות לכהן בו כדיין), ושעששיו הוא דווקא חושב שאני בסדר: "משום מה אני נותן בכך אמון", הוא אמר. שמחתי על גילוי הלב המפתיע כשדובר על עבודתו בבית הדין לגיור: על הפולשנות שמנכרת ותחושת הכוח שממכרת, על הדינמיקה של עבודת צוות ועל הפוליטיקה הפנימית בוועדות המינויים לבתי הדין הרבניים האזוריים.

הרב כהן ענה לשאלותיי בין הדיונים, נתן לי מיוזמתו מאמרים שכתב בנושא הגיור ויידע אותי טלפנית על כנסים רלוונטיים. הוא ביקש לשמוע על התרשמותי מבית הדין, ובמיוחד מהיחס שהוא והקולגות שלו הפגינו כלפי מתגיירות ומתגיירים, והקשיב בעניין כששייתפתי אותו במחשבותיי. התבדחתי איתו פעם ואמרתי שהוא המשת"פ הטוב ביותר שהיה לי עד כה. בירכתי כל כך את מזלי הטוב כאתנוגרפית עד שהצלחתי לשכוח את העובדה שפעם הוא השווה את הקשר בינינו ליחסי חיסיון במשטרה, את הבהלה שתקפה אותו כשביקשתי להקליט ריאיון אתו, ואת תשובתו הזריזה כשניסיתי לשכנעו אחרת בטענה שריאיון לא מוקלט פוגם במידת המהימנות: "מצוין", הוא אמר, "ככה הכי טוב". את הריאיון קיימנו בסופו של דבר בבוקר חורפי של יום שישי בפברואר 2006, בלובי של בית מלון שהוא בחר, הרחק מבית הדין. מכשיר ההקלטה שהבאתי נשאר בתיק.

אבל מפגש אתנוגרפי של חצאי חיוכים המתקיים בתוך שדה מוקשים הוא מפגש נפיץ. באביב 2006 השתתפתי בכנס אקדמי באוניברסיטת בן-גוריון בנגב והצגתי אתנוגרפיה על בסיס דיון שבו הוא לקח חלק מרכזי. האקלים הדיאלוגי של האנתרופולוגיה העכשווית, המשיכה של הרב כהן לחשיבה אקדמית ויחסי האמון שנדמה היה לי שרקמנו במאמץ משותף הובילו אותי לשלוח לו מיוזמתי את ההרצאה שכתבתי. במסגרת יחסי החליפין שאפשרו לי להשמיע דעה על עבודתו, הייתי סקרנית והרגשתי חובה לשמוע מה הוא חושב על העבודה שלי. ראיתי בו קורא מצוין – בן שיח מהשדה המצוייד לא רק בסקרנות אלא גם ביכולת רפלקסיבית ובחשיבה ביקורתית. הבחירה שלי לשלוח לו את הטקסט התגלתה כטעות. כבר למחרת בבוקר חיכתה לי הודעה ממנו בתיבת הדואר האלקטרונית. הוא שלח את מסמך ההרצאה בתוספת הדברים (המקוצרים) הבאים:

בס"ד, ח' ניסן תשס"ו

6 באפריל '06

מיכל אהלן,

הדברים מעניינים מאד. אני מצ"ב את הדברים שלך עם תיקונים שלי בגוף הגיליון, בפונקציה "עקוב אחר תיקונים". אני בטוח שלא תפגעי מהערותיי דלהלן; הרי בדיוק לצורך זה שלחת אלי את הדברים. כאמור תיקנתי, בגוף הגיליון, את הציטוטים המיוחסים לי. מקוצר הזמן, עשיתי רק את זה, כטיפול "עזרה ראשונה" שנראה לי מאד-מאד דרוש; לא נגעתי כמעט בכלל בשום דבר אחר, אפילו לא בפרשנות שלך לדברי שלי ובמה שאת מסיקה מתוכם. בעיקר השלמתי דברים שאת השמטת מדברי ל"מוטי" (בוודאי מחמת המהירות שבה נכתבו הדברים).

אנא אל תעבירי את הדברים לאיש לפני ביצוע התיקונים בגיליון שלך – זה חשוב!

כאמור, מעבר לתיקון עצם הציטוטים, לא נגעתי. זו כמובן פררוגטיבה שלך לפרש את העובדות ובתוכן את הדיבורים שלי ולהסיק כהבנתך, גם שהדברים מנוגדים לפרשנות שלי עצמי לדברי; אבל סתם ככה אני מבקש לומר לפרוטוקול, שאני לא תמיד מסכים [...] אם זה באמת חשוב לך, אשתדל לעבור על העבודה כולה ולהעיר גם לגבי דברים אחרים, בגוף

הגיליון. אשמח לקבל עוד חלקים מהעבודה, במיוחד חלקים שבהם אני מוזכר, כמו החלק שמבוסס על הריאיון עמי. בראיון בעל פה עשויים ליפול שיבושים, מטבע הדברים, ואני מעוניין שייאמרו בשמי דברים מדויקים.

תוך קריאה, עקבתי אחר התיקונים וראיתי אדום על גבי לכן איך הרב כהן שינה את הטקסט האתנוגרפי שלי: הוא האריך, קיצר, מחק והוסיף משפטים מתוך הדיון בבית הדין. למרות הבהלה שאחזה בי, ידעתי שלא אוכל לקבל את השינויים שהוא כופה על הייצוג האתנוגרפי שלי; לטוב ולרע, זה היה הטקסט שלי. כתבתי לו מכתב, שבסופו של דבר לא נשלח, ובו ניסחתי את מורכבות הסירוב שלי: כתבתי על טיבם של מפגשים אתנוגרפיים, של יומן השדה ושל ייצוג אנתרופולוגי. דחיתי בעדינות את ההנחה המובלעת של הרב כהן כי הוא, ממרחק של ארבעה חודשים ואלפי מילים עם עשרות מתגיירות, מסוגל לייצג טוב ומדויק ממני את הסיטואציה שתיעדתי במגבלות יכולתי בזמן התרחשותה. "אנחנו לא כותבים טקסט משותף", חתמתי.

כבר למחרת, בשיחה טלפונית, הגענו לנקודת האל-חזור. הרב כהן הטיח בי שבמקום לכתוב על יחסי האנוש בבית הדין, כפי שהאמין שבכוונתי לעשות, הוא גילה מההרצאה שאני למעשה עוסקת ב"קודש הקודשים" של תהליך הגיור, קרי בטיפול בית הדין ב"קבלת המצוות" (המרכיב הטעון והשנוי במחלוקת מבין מרכיבי הגיור האורתודוקסי). הוא תבע ממני זכות וטו על הטקסטים "שלו" וטען שאני מתעדת בבית הדין באופן סלקטיבי במכוון כדי להתאים את התיעוד לעמדותי החילונית, ואילו אני טענתי לבעלות על הטקסט האתנוגרפי והתעקשתי על עבודת מחקר הנעשית מתוך יושר ויושרה. לאחר דקות ארוכות של שיחה ללא אופק, הרב כהן פנה לרטוריקה לאומית. הרטוריקה הכוחנית שאפיינה את דבריו עד כה שיקפה בעיניי את מיקומו כ"חזק": כדיי המורגל בהפעלה, גם אם מנומסת, של כוח, כחבר באליטה של הציונות הדתית, וכשומר סף במחקר. ראיתי באופן שבו הוא הרשה לעצמו לדבר אליי ועליי ביטוי למחיר שמשלמים אנתרופולוגיות ואנתרופולוגים על מחקרים הנעשים במרכזי כוח. הרטוריקה שלו הייתה מעליבה אך היא לא הייתה מעניינת כשלעצמה. הרטוריקה הלאומית החזיקה תובנה מעניינת הרבה יותר. היא הייתה אמנם מנופחת ומניפולטיבית, והיא אומצה כדי לכסות על מניעים מקצועיים (ולגיטימיים לחלוטין), אך הייתה בה גם אמת גדולה. הרב כהן, בצר לו, ניסה לגייס אותי לפרויקט הלאומי של הגיור. הוא פנה אל לבי – כישראלית, כיהודייה, כציונית, כמי שבטח אכפת לה, כמי שהוא ראה מזילה לא אחת דמעות בטקסי הגיור שמתקיימים בסוף הדיונים – וביקש למעשה את השתתפותי במה שהגדיר כ"רגע מכריע של האומה". הוא טען שאני מבזה את בית המשפט, מסכנת את פרויקט הגיור ומקריבה את מדינת ישראל על מזבח המחקר. הוא דיבר בשם ה"משימה הלאומית", המדינה והעם היהודי. הרב כהן לא יכול היה לראות, אבל חייכתי חיוך כשדיבר על העבודה שלי במונחים הללו.

הדינמיקה הזו לימדה אותי שכרבים אחרים באליטות של הציונות הדתית, הרב כהן חש בכובד משקלה של המשימה הלאומית; הוא רואה בה עבודה שלו. כשהמפגש המקצועי בינינו הפך בלתי אפשרי, הוא פנה לרטוריקה המכבידה של משימה לאומית וגישש לבדוק אם יוכל להטיל אותה גם עליי. הוא גילה שלא. כאתנוגרפית וכאזרחית, היה לי ברור שזו לא העבודה שלי. במהלך האינטראקציה שלי עם הרב כהן התבטאה מערכת היחסים שיש לו, ולציונות הדתית, עם שני אחרים משמעותיים: יהודים חילוניים ויהודים חרדיים. אני, כחילונית, הכזבתי לשיטתו בשותפות שיש בשאלת הגיור בין הציונות הדתית והציונות החילונית, ולדעתו עסקתי בכתיבת טקסט מבלי שטובת המדינה הציונית תעמוד לנגד עיניי. הרב אלישיב (שהיה אז עדיין בחיים) ייצג עבור הרב

כהן את המבט החרדי המצמית, זה שמתנגד לפרויקט הגיור הממלכתי. כפי שאזכיר בהמשך, את עמדתם של ציונים דתיים למשימה הלאומית של הגיור יש להבין לאור מערכת היחסים שלהם עם היהדות החרדית, אשר זכתה מסוף שנות השבעים לכוח פוליטי הולך ועולה במוסדות הרבנים הממלכתיים.

המשא שלנו

בספרו *City of God: Christian citizenship in postwar Guatemala* מפתח קווין לואיס אוניל (O'Neill, 2010) את המושג "משא" (weight) כדי לתאר את תחושת כובד האחריות המוסרית שחשים מאמינים נוצרים בגואטמלה סיטי המבקשים להציל את גואטמלה מעצמה – ליצור עבודה עתיד טוב יותר. אוניל בוחר במטפורה הגופנית של העמסת משא (shouldering the weight) כדי להדגיש את כובד המשקל ואת התחושה הפיזית כמעט של מאמץ הנשיאה בו. במרכז הדרמה הפוליטית שאוניל מתאר ניצבים יחידים העוברים מה שלואי אל תוסר מכנה אינטרפלציה (Althusser, 2006). אינטרפלציה היא הדרך, הסמויה והבלתי מורגשת לרוב, שבה אידיאולוגיה מפעילה יחידים (או גורמת להם להפעיל את עצמם). היחיד, שנציגים של האידיאולוגיה קוראים לעברו "הי, אתה שם", יכול להיענות לקריאה, והיענות זו היא שמקנה לו זהות אישית וחברתית והופכת אותו לסובייקט שהוא לעולם גם נתין של סדר קיים. באמצעות אינטרפלציה, טוען אוניל, מאמינים נוצרים בגואטמלה סיטי מבצעים עבודה דתית תובענית ומתוך כך הופכים לסובייקטים של גואטמלה המגויסים לטובתה. האינטרפלציה הנוצרית מגייסת יחידים כדי לשאת את המשא הלאומי ומתוך כך לעבוד על העצמי המוסרי שלהם למען גואטמלה (O'Neill, 2010).

מטפורת המשא רלוונטית לניתוח שאני מציעה כאן לציונים-דתיים כעובדי מדינה. היא מסבירה את שיח האחריות וחויית השליחות שמעצבים את השתתפותם במפעל הגיור הממלכתי ועוזרת להבין כיצד הם מתגייסים לעבוד בו בשל היותו משימה לאומית. אולם במרכז הדרמה הפוליטית של הגיור לא ניצבים רק סובייקטים העובדים על העצמי המוסרי שלהם אלא גם קהילה אידיאולוגית הנקראת לעבוד על העצמי הקולקטיבי המוסרי שלה. הקריאה המהדהדת בכנסים, במדיה החברתית ובעלוני בתי הכנסת הציונים-דתיים היא לא רק "הי, אתה שם" אלא גם "הי, אתה שם". ברור שבפועל יחידים הם שמגיבים (או לא) לקריאת אנשי הציבור והרבנים ונושאים על כתפיהם מקצת משקלה של המשימה הלאומית. אבל ה"אתה" שאליו מכוונים המנהיגים והרבנים הוא בעיקר קולקטיבי, ולכן אין זה מפתיע שהשיח הציוני-דתי על גיור עוסק במידה רבה בקווי המתאר של הציונות הדתית עצמה, כפי שאראה בהמשך המאמר.

חוקרת הספרות יעל שנקר כותבת שביטוי השייכות "שלנו" חוזר בשיח הדתי לאומי בכל מיני וריאציות" (שנקר, 2004, עמ' 284), למשל בדיונים על "היוצרים שלנו" או "הסופרים שלנו". לטענתה, המונח "שלנו" מטשטש במכוון את ההטרוגניות של הקהילה הציונית-דתית ומייצר לכאורה "ציבור הומוגני שמסמן את עצמו אל מול אחר שזהותו ברורה גם היא" (שם, שם). גם בשיח הציבורי הציוני-דתי על גיור שמעתי לא אחת את המונח "שלנו": הבעיה שלנו, הציבור שלנו, האחריות שלנו, המדינה שלנו, הרבנים שלנו. בדומה להקשרים ששנקר כותבת עליהם, המילה "שלנו" הפכה בשדה הגיור לעוגן דיסקורסיבי שעוזר לפרנסי הקהילה לסמן את גבולות הזהות הקהילתית וליצור תחושת יחד באמצעות מילה מזוקקת אחת. אך המילה "שלנו" עוזרת גם לרתום את מה שאנשים מדמיינים על הקהילה הציונית-דתית כדי לגייס אותם לשאת את כובד משקלה של המשימה הלאומית ולנכס אותה לעצמם.

המבט האתנוגרפי על סוכני הגיור הממלכתי בהיותם עובדי מדינה ציונים-דתיים מדגים את הערך המוסף הטמון בשדה המחקר המתחדש של אנתרופולוגיה של מדינה. חצי מאה לאחר שהתפתחה אנתרופולוגיה פוליטית בחסות פרספקטיבות פונקציונליות מבניות חזרו אנתרופולוגיות ואנתרופולוגים לעסוק במדינה, ובעיקר בחיי היומיום המוסדיים והחברתיים שבהם רחשים תהליכים פוליטיים המקנים משמעות וכוח לישות המתעתעת שנקראת "מדינה". פנייה זו לחיי היומיום אינה נובעת רק מכך שאנתרופולוגיה, אולי יותר מכל דיסציפלינה אחרת, ערוכה מתודולוגית להבין דקויות של פעולה וחוויה. היא נשענת על יומרה תיאורטית שאפתנית יותר: לחקור את מרקם היומיום של המדינה ואת סוכניה הפשוטים, משום שבדיוק שם המדינה מקבלת מובן ופשר. שם היא נמצאת.

במאמר זה אני טוענת שמדינת ישראל, כמדינה יהודית, נמצאת היכן שנמצאים מי שנוטלים לעצמם (או הנקראים ליטול על עצמם) את הזכות והחובה המוסרית לדבר ולפעול בשמה ממסדית ווולונטרית; מי שבהקשר של שאלת הגיור עוטים על עצמם את "פרצופה של המדינה". יעל נווארו-ישין (Navaro-Yashin, 2002), אנתרופולוגית פוליטית העובדת בטורקיה, מדגימה בספרה *Faces of the state: Secularism and public life in Turkey* כיצד המרחב הציבורי האזרחי אינו נקי מעקבות המדינה, וכיצד האפקט העצום שיש למדינה בחיי אזרחיה מתקבל לא אחת דווקא בשל פעילויות המתקיימות במרחבי החברה האזרחית. גם בחברה האזרחית, הרחק ממרכזי הכוח הרשמיים של המדינה, אזרחים מאמצים שיחים לאומיים ומדינתיים, "עושים מדינה" ו"עושים אזרחות".

אזרחותם הפעילה של ציונים-דתיים במשימה הלאומית הממלכתית של הגיור מאפשרת להם לממש את אחריותם הלאומית כאזרחים ישראלים וכאזרחים בקהילת הזהות שלהם – קהילה הנשענת בהגדרתה העצמית על יחסים אורגניים עם המדינה. במונחים של הסוציולוג פיליפ אברמס (Abrams, 2006) אפשר לומר שכדי להגדיר את עצמה, הציונות הדתית משתמשת במערכת המדינה, שהיא מערכת הפרקטיקות המוסדיות ומבני הממשל המקנים למדינה קיום קונקרטי, וכן ברעיון המדינה, שהוא הרעיון הסמלי שמאחורי הישות המופשטת של המדינה. באמצעות נתינה למדינת ישראל היהודית, ציונים-דתיים משמרים את האפשרות הלא מובנת מאליה להיות עובדי מדינה.

רקע היסטורי פוליטי

את הבחירה של ציונים-דתיים לשאת את משא הגיור הממלכתי יש להבין לאור מאפייניה של הציונות הדתית כתנועה פוליטית, כרעיון, ויש שיאמרו גם כהכרעה נפשית (שלג, 2004). התנועה שנולדה באירופה ב-1902, עם הקמת סיעת המזרחי בהסתדרות הציונית הכללית, התייחדה בנכונות להצטרף למפעל הציוני המדיני. רבנים אורתודוקסים תקפו את רבני המזרחי, אורתודוקסים גם הם, על כך שפעלו בתוך מנגנון חילוני המונהג על ידי כופרים ועוברי עברה ועל כך שלא עמדה להם סבלנותם לחכות לגאולה הנסית. אך עסקני המזרחי הצדיקו את החבירה למסד הציוני וטענו כי זהו מהלך פרגמטי שמטרתו להיאבק מבפנים במגמות החילון היהודי, מהלך מחושב שעשוי לחולל מהפכה רוחנית בעולם היהודי המחולן (שוורץ, 2004). בעצם הבחירה בשיתוף פעולה עם יהודים חילוניים קידשה המזרחי את הערך של אחדות לאומית ומיצבה את עצמה כגשר הכרחי בין דתיים לא-ציוניים ובין ציונים חילוניים. כבר בשלבים ראשוניים אלו של התגבשות פוליטית פיתחה הציונות הדתית את מערכת הקואורדינטות שמגדירות את סדר יומה עד היום: האחת היא

מחויבותה הבו-זמנית ללאומיות, למודרניות ולהלכה, והאחרת היא מחויבותה המשולשת לארץ ישראל, לעם ישראל ולתורת ישראל (כהן, 1998). הפרשנות הניתנת לכל אחת ממחויבויות אלו והתמרונים ביניהן עומדים מאז במרכזן של מחלוקות אידיאולוגיות עמוקות הניטשות בין מחנות שונים בציונות הדתית.

קידוש האחדות הלאומית ושיתוף הפעולה עם הפרויקט הציוני נשארו עקרונות מארגנים מרכזיים בשדרה המרכזית של הציונות הדתית גם כאשר התפתחו בתוכה זרמים שהתרחקו מהפוליטיקה הקלאסית, הפרגמטית והפשרנית, שייצגה סיעת המזרחי. ההשתלבות באתוס הישראלי מסבירה רגעים מכוננים בהתפתחות הציונות הדתית, למשל כאשר הרב אברהם יצחק הכהן קוק, מנהיג ציוני-דתי שפעל מחוץ לסיעת המזרחי (וגם נגדה), הוביל ב-1921 את הקמתה של הרבנות הראשית שתשמש מוסד רבני עליון מאחד עבור כל היהודים בארץ ישראל; או כאשר ב-1922 הוקמה הפועל המזרחי, תנועת פועלים דתית שאימצה למעשה את הערכים הסוציאליסטיים של הציונות החילונית ומציעה להם טוויסט דתי; כך גם מוסברת העובדה שמאז הקמת המדינה היו מפלגות דתיות לאומיות (בתחילה המזרחי והפועל המזרחי, ואחר כך המפד"ל) חלק אינטגרלי מכל הממשלות שהקימה תנועת העבודה הישראלית בגלגוליה. שותפות זו גם מסבירה איך, בניגוד לקבוצות חרדיות, ציונים-דתיים לוקחים חלק פעיל בטקסי הדת האזרחית של הלאומיות הישראלית, מתגייסים לצבא וחיים לצד חילונים, לעתים בשכונות מעורבות.³

מה שהזין את השותפות עם המפעל הציוני החילוני היה עמדה תיאולוגית אוהדת ביחס לעם ישראל ולמדינת ישראל. העם נתפס כישות רוחנית המחייבת, אך גם מאפשרת, שיתופי פעולה למען מטרות קולקטיביות, והמדינה נתפסה כישות מקודשת המחדשת את הריבונות היהודית שאבדה עם חורבן הבית השני. מובן שהיחס הציוני-דתי למדינה מעולם לא היה מונוליתי וסטטי, והאידיאל של ישראל כמדינה יהודית זכה וזוכה עדיין למשמעויות שונות (נוימן, 2015). אך אפשר לומר שהזרם המרכזי בציונות הדתית מחזיק בעמדה תיאולוגית שלפיה למדינה היהודית יש ערך דתי. לעמדה זו התפתחו וריאציות משיחיות, בעיקר בחסות התיאולוגיה של ישיבת מרכז הרב, שלפיהן המדינה מגשימה את נבואות הגאולה (על הפרחת השממה, קיבוץ גלויות ושיבת ציון) וכי היא גלגול אבולוציוני הכרחי בדרך לגאולה (רביצקי, 1993). חנן מוזס (2009) מזהה שלוש זיקות עיקריות ביחס של ציונים-דתיים למדינה: זיקה משיחית הקושרת בין המדינה לתהליך הגאולי הדטרמיניסטי, זיקה דתית המייחסת למדינה ערך דתי כללי בלבד,

3 ההעמדה המשווה בין הציונות הדתית לעולם החרדי קריטית להבנת המיקום האידיאולוגי, התיאולוגי, הפוליטי והסוציולוגי של הציונות הדתית, שהוא הרקע לדיון במאמר זה. אמנם הדיון על קבוצות משנה בעולם החרדי הוא מעבר למסגרת המאמר, אך חשוב להדגיש הבדל פנימי מהותי בין קבוצות חרדיות אשכנזיות ובין קבוצות חרדיות מזרחיות. הראשונות נוטות לדחות במופגן עמדה לאומית והשתתפות אזרחית ופוליטית במדינה הציונית (אם כי הפרקטיקה שלהן גמישה הרבה יותר מהרטוריקה המחמירה). האחרונות מציגות עמדה חדשנית המפרקת את הדיכטומיה בין ציונות לחרדיות. הן מבטאות עמדה לאומית (אם כי לא ציונית באופן מפורש) מעין-ממלכתית ביחס למדינת ישראל כמדינה יהודית, ואפילו אידיאולוגיה של אחריות לאומית, במיוחד בכל הקשור לשמירת הסף של הזהות היהודית בישראל. במובן הזה, החרדיות המזרחית אינה כה רחוקה מהציונות הדתית, והיא אפילו מתחרה בה לעתים על תפקידה הממלכתי בנושאים יהודיים דתיים-לאומיים. עוד על העמדה הלאומית הממלכתית של החרדיות המזרחית ראו Leon, 2014a, 2014b.

וזיקה חילונית המייחסת למדינה ערך ציוני כללי. גם אם התפילה לשלום המדינה, הנישאת בבתי כנסת ציוניים-דתיים בכל שבת וחג מאז הקמת המדינה, מתייחסת למדינה כאל "ראשית צמיחת גאולתנו", היא נותנת לעמדה המשיחית ביטוי ליטורגי וסמלי בלבד. גם אם השפה המשיחית הריטואלית הפכה לאחד מסממני ההיכר של הציונות הדתית, היא אינה מבטלת את העובדה שבפועל ציונים-דתיים מכירים בכך שהם נדרשים להתמודד הלכתית, פוליטית וחברתית עם מדינה יהודית פגומה מבחינתם: מדינה שאינה מכפיפה את עצמה לחוקי ההלכה ושרוב אזרחיה היהודיים אינם מקיימים אורח חיים אורתודוקסי.

עם השנים לא הסתפקה עוד הציונות הדתית בתפקידה כשותפה משנית במפעל הציוני, כמעין קבלנית משנה לענייני דת, והציבה עצמה כמובילת דרך. החל משנות החמישים היא החלה להעמיד את עצמה כחלופה ערכית דתית לאלטיה הציונית החילונית וביטאה אספירציות להנהגה במגוון תחומים.⁴ שינויים בין-דוריים במפד"ל ומלחמת 67', שתוצאותיה נקראו כחלק מתסריט משיחי, הולידו עבור המנהיגות הציונית-דתית את הזדמנות ההובלה בחסות רדיקליזם ציוני ודתי שהלך והתגבש בשנות השישים והשבעים בישיבות ציוניות, בעיקר בישיבת מרכז הרב בירושלים. לצד הרדיקליזם הדתי (שהוביל להתגבשות אגף תורני-אמוני שאליו אתייחס בהמשך) ולעומתו, חלקים נרחבים בציבור הציוני-דתי נשארו מנטלית ומעשית בקווי 67'. הזרם המרכזי פיתח דתיות בורגנית (עירונית בעיקרה), ומשמאלו התפתחו דפוסים של אורתודוקסיה מודרנית המשלבת אורחות חיים הלכתיים עם שדות ידע וערכי מוסר מהעולם החילוני הליברלי והמודרני.

באמצעות מפעל התנחלויות סימנה את עצמה הציונות הדתית במרכז העשייה הציונית כקבוצה שמוכנה לעבוד קשה, להתגייס למען אידיאלים ולהקריב ביטחון ונוחות למען המדינה. יתרה מזו, תיאולוגיית מרכז הרב הובילה ומימשה תסריטים שקידשו תפיסות ממלכתיות ביחס למדינה (מוזס, 2009). באופן אירוני, המפעל שביסס את הנראות הציבורית והפוליטית של הציונות הדתית הוליד מאוחר יותר שוליים אוונגרדיים שמושכים לכיוונים לעומתיים ופוסט-ממלכתיים (שם). נוסף על כך, דווקא מעורבותה של הציונות הדתית בהובלת המדינה המאייסה אותה עם השנים על ציבורים ישראלים רבים ויצרה עבורה רגעי מבחן דרמטיים באשר לנאמנותה למדינה ולערכי הממלכתיות.⁵ כך היה למשל במאבק הציוני-דתי נגד פינוי חבל ימית בסיני ב-1982 ובאירועי המאבק נגד הסכמי אוסלו בשנות התשעים, לרבות רצח יצחק רבין ב-1995, וכך היה גם במאבק הציוני-דתי נגד תכנית ההתנתקות מחבל עזה, שהוצאה אל הפועל ב-2005. ככל ההקשרים הללו נדרשה הציונות הדתית להתמודד עם שאלות טעונות

4 הציונות הדתית מעולם לא הייתה קבוצת רוב. לפי הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (אצל שטרן ואחרים, 2015), 12% מהיהודים בישראל מגדירים עצמם דתיים. במחקר של המכון הישראלי לדמוקרטיה, בהובלת תמר הרמן ואחרים (2014), שיעור הדתיים גבוה בהרבה: 22%-28% ממדגם מייצג בקרב יהודים הגדירו עצמם כשייכים למחנה הלאומי-דתי או הציוני-דתי. החוקרים למדו שגם מראוינים חילוניים, מסורתיים וחרדיים הגדירו את שייכותם למחנה הלאומי-דתי.

5 למושג "ממלכתיות" כמה מובנים בחיים הפוליטיים בישראל. האחד נובע מעמדתו ההיסטורית הידועה של דוד בן-גוריון, שביקש להפקיע את הסמכות הפוליטית ממוסדות היישוב ולהעבירה למוסדות המדינה שבהקמה. במובנים שרלוונטיים יותר למאמר זה, ממלכתיות מייצגת עמדה המבקשת לשוות למוסד, לאירוע או לתפקיד מאפיינים ייצוגיים ומכבדים הקשורים למדינה או עמדה המייצגת אחריות כלל-לאומית ולא סקטוריאלית.

של הגדרה עצמית, שאלות שנגעו במישרין ביחסה למדינה: מהם גבולות המאבק נגד מוסדות המדינה ונציגיה ומהם גבולות הציות לרבנים? היכן תוחמים את ההבחנה בין השלטון ובין הישות המקודשת של המדינה? מהו מחיר ההתרחקות מהקונצנוס הלאומי? קווי השבר שהסתמנו עם השנים מול המדינה והחברה הישראלית סימנו למעשה גם קווי שבר פנימיים. קווי שבר אלו מעצבים ומעצימים את העיסוק הציוני-דתי בגיור כעיסוק בשאלה "מי אנחנו".

המשימה שלנו

מעורבותם הפרואקטיבית של מוסדות המדינה בגיור אזרחיה הלא-יהודים הגיעה לשיא ב-2003 כאשר אריאל שרון, אז ראש הממשלה, הכריז כי הוא רואה בריבוי העולים הלא-יהודים מברית המועצות "בעיה לאומית". מהגדרה זו השתמע ששאלת גיורם של עולים אלו היא בגדר "משימה לאומית". למעשה, כבר מסוף שנות השמונים, נוכח העלייה הצפויה מברית המועצות לשעבר, החלו הרבנים הראשיים לישראל להיערך לטיפול ממלכתי רחב היקף בגיורם של העולים הלא-יהודים שעתידיים היו להגיע לישראל בחסות חוק השבות המורחב, מתוקף היותם קרובי משפחה של מי שהם יהודים על פי ההלכה. היערכות זו נבעה בעיקרה מצרכים ביורוקרטיים, קרי מהשאיפה לסטנדרטיזציה וריכוזיות בשדה שהתנהל עד אז באופן פרוץ ומבוזר למדי. אך מה שהתחיל כתגובה ארגונית של הסדרה לתופעה שהפכה המונית בפוטנציה, נצבע במהרה בצבעי הלאום.

שדה הגיור בישראל הולאם בשני מובנים הקשורים זה בזה: פעם אחת כשהמדינה לקחה בעלות ביורוקרטי על תהליכים שלא היו לחלוטין תחת שליטתה, ופעם שנייה כשהמדינה עיגנה תהליכים אלו באספירציות ציוניות (Kravel-Tovi, 2012a). כך למשל יש להבין את הפקעת הטיפול הרבני בגיור מידי בתי הדין הרבניים האזוריים, המאוישים ברבנים חרדיים, והפקדתו בידי בתי הדין המיוחדים לגיור, שבהם עובדים רבנים ציונים-דתיים בעלי תודעה ממלכתית. היה זה ליהוק אידיאולוגי לא מקרי אשר אותת כי יש לרתום את ההלכה לצורכי המדינה והחברה היהודית בישראל. כבר בשנות השבעים, כאשר חלה עלייה חדה במספר המתנדבות הלא-יהודיות בקיבוצים, הרב שלמה גורן, רב ציוני-דתי שבבתו כרב הצבאי הראשי ולאחר מכן כרב הראשי לישראל, אותת באמצעות מהלכים ארגוניים דומים שיש להלאים את שאלת הגיור ולהתבונן עליה דרך עדשה כפולה, הלכתית אך גם ממלכתית וציונית. על פי עמדתו זו הנהיג מדיניות הלכתית מקלה יחסית והחל למסד גיור של אזרחים ושל חיילים (Fisher, 2013). ברוח דומה, לאחר שאריאל שרון קבע ב-2003 שגיור העולים מברית המועצות הוא משימה לאומית, ממשתל ישראל החליטה להקים מערך גיור בתוך משרד ראש הממשלה ולהעמיד בראשו את הרב חיים דרוקמן, רב בולט בציונות הדתית, הידוע בגישתו ההלכתית הליברלית והציונית ביחס לגיור. בשנת 2004 הוחלט להכפיף את בתי הדין המיוחדים לגיור לסמכותו של מערך הגיור.

המושג "משימה לאומית" הוא מושג רווח ואפילו שחוק בשיח הציבורי והפוליטי בישראל. רק לשם הדוגמה, חיסכון במים, שיפור תשתיות הכבישים, התיישבות יהודית באזור עוטף עזה ושילוב המגזר הערבי בשוק התעסוקה הם רשימה חלקית של יעדים שהוגדרו "משימה לאומית" בשנים האחרונות על ידי פוליטיקאים או ביורוקרטים ישראלים. גם אם זהו מושג חבוט, הוא עדיין פועל כשם קוד לחשיבות ואפילו לדחיפות ומשמש אמצעי רטורי לגיוס קהלים ומשאבים רלוונטיים. שאלת הגיור זכתה במסגור הממתג של משימה לאומית בעיקר משום שריבוי העולים הלא-יהודים מברית המועצות לשעבר נוגע במישרין בשני מושגים מעוררי חרדה לאומית: "נישואי תערובת" ו"התבוללות".

לשני המושגים הללו נוכחות חדשה ופרדוקסלית בשיח הדמוגרפי בישראל. בקהילות יהודיות דיאספוריות אלו הן מילות מפתח ותיקות המתמצות את חרדות הקיום של קבוצות מיעוט צד הרוב הלא-יהודי (Berman, 2009; Hart, 2000; Kravel-Tovi, 2016), אך בישראל הן מתייחסות להקשר ייחודי שבו מיעוט לא-יהודי מתמוג סוציולוגית בקבוצת הרוב היהודית ועוקף את נציגי האורתודוקסיה המשמשים כשומרי הסף הממלכתיים. "מדינת ישראל נמצאת בבעיה", אמר לי רחמים העובד במכון ללימודי יהדות, כשהוא עובר בדילוג רחב אך אינטואיטיבי מהמדינה שהוא מדמיין לבן שהוא מגדל:

הבן שלי והבן שלך נמצאים באיזושהי בעיה. אני לא יכול למנוע מהבן שלי להתחתן עם קולגה שלו מהאוניברסיטה שקוראים לה אורית אבל היא יכולה בקלות להיות סוטה שהיא לא יהודייה. [...] זה משהו מפחיד. מדינת היהודים פה. לא להתבלבל, שאף אחד לא יתבלבל פה, "מדינת כל אזרחיה" ודברים כאלה.

רחמים הוא יהודי ציוני-דתי. הוא יודע שאני מגדירה עצמי חילונית אך מניח שבהיותי אם גם אני דואגת באשר לבנות הזוג העתידיות של בניי. לכאורה, ההנחה שלו הגיונית. סקר עדכני שנערך במאי 2015 מלמד עד כמה הרוב המוחלט של החברה היהודית בישראל, לרבות יהודים חילונים, דבק בעקרון האנדוגמיה (עתיים, 2015). הסקר ממחיש את העובדה שבישראל עקרון האנדוגמיה אינו מייצג רק עיקרון הלכתי המשרת את הממסד הרבני אלא משמש מרכיב בעמדה לאומית רחבה המבקשת לשמור על גבולות המשפחה ואחדות הקהילה המדומיינת (סמוחה, אצל וייס, 2001).

מעבר להשלכות הדמוגרפיות הנתפסות בישראל כהשלכות קיומיות, שאלת הגיור זוכה למעמד של משימה לאומית משום שהיא מקפלת בתוכה אמירות מוסריות על יחסי החליפין הראויים בין מדינת הלאום לאזרחיה הלאומיים. במנותק ממעמדם ההלכתי, העולים מברית המועצות נתפסים כסובייקטים לאומיים ופטריטיים: כמי שמעצם עלייתם לישראל קשרו את גורלם עם העם היהודי בישראל, כאזרחים פרודוקטיביים, ובמיוחד כמי שמגשימים את החובה האזרחית האולטימטיבית של שירות צבאי. ממחישים זאת דיונים סוערים המתעוררים מדי פעם סביב קבורת חיילים שאינם מזוהים הלכתית כיהודים, דיונים המדגימים את העיסוק הציבורי במה שנתפס כפער בלתי נסבל בין מה שאזרחים נותנים למדינה ובין התמורה שהיא מחזירה להם. בהתבסס על תפיסות אתנו-לאומיות ורפובליקניות של אזרחות, שלפיהן המדינה צריכה להחזיר בהגיונות לאזרחיה שנותנים לה מעצמם ואת עצמם (פלד ושפיר, 2005), גיור זוכה להצדקות כאקט מוסרי ומתחייב של הדדיות.

במהלך עבודת השדה פגשתי סוכני גיור רבים, שכאמור רק מעטים מהם לא היו מזוהים עם הציונות הדתית. כך גם היה באירועים ציבוריים רבים שנכחתי בהם, אירועים שצמחו מלמטה, מיוזמות מקומיות של מוסדות דעת ותרבות (כגון עמותות וישיבות) המזוהים כמעט תמיד עם הציונות הדתית. "הלהקה הנוודת שוב הופיעה", אמר לי אייל, רכז בכיר במכון ללימודי היהדות (המוסד העיקרי האמון על הכנה פדגוגית לגיור), כשתיאיר בפני ערב עיון בנושא גיור: לרוב הייתה רשימת הדוברים צפויה ונבנתה על נושאי תפקיד ברורים וידועים מראש מקרב האליטה הציונית-דתית. רשימת הדוברים כללה כמעט תמיד נציג של בית הדין הרבני המיוחד לגיור, נציג של מכוני הגיור, נציג מהאקדמיה ונציג מהכנסת או ממשרדי הממשלה המטפלים בגיור. רק לעתים רחוקות הופיעו נציגים של זרמים לא-אורתודוקסיים, ובקהל כמעט אף פעם לא נכחו אנשים בעלי חזות חילונית או חרדית. מרבית האנשים בקהל נראו כמי ששייכים

לקטגוריה ההטרואגנית הציונית דתית. הדיונים הציבוריים הללו, מעצם טבעם, היו פתוחים. שלא כמו בזירות אחרות בעבודת השדה שלי, לא נזקקתי לאישורים של שומרי סף ויכולתי פשוט להצטרף אליהם. עם זאת, הגבולות החברתיים והפוליטיים של אירועים אלו יצרו חוויה של אירוע סגור. היו אלה במובהק אירועים פנימיים של הציונות הדתית. במרחב שכזה, שבו גם הדוברים וגם הקהלים שייכים לציונות הדתית, אין זה מפתיע שהתפתחה שיחה פנימית ושהציונות הדתית הפכה לנושא השיחה.

האחריות שלנו

על מה דיברו ציונים-דתיים כשעסקו במשימה הלאומית? בעיקר על האחריות הלאומית המונחת לפתחם. מושג זה שב ועלה בשדה הגיור כמילת מפתח המתארת תו היכר של הקהילה, המאופיינת בראייה לאומית רחבה, בניגוד לקבוצות חרדיות (בעיקר אשכנזיות), המאופיינות לכאורה בראייה מגזרית ובדלנית. דוגמה לכך עולה מדברי הרב מאיר ליכטנשטיין, ראש ישיבת הקיבוץ הדתי עין צורים, שביום עיון בישיבה (בספטמבר 2006) אמר את הדברים הבאים:

יש קולות בציבור החרדי ואפילו בקצוות התורניים המחמירים של הציונות הדתית שאומרים "נדאג לעצמנו, נדאג שהבנים שלנו לא יתחתנו עם כאלו, זו לא בעיה של הציבור שלנו", אם מותר להתבטא כך, "אלא של הציבור היהודי הכללי במדינת ישראל". השאלה היא האם עינינו נשואות לציבור שלנו או לציבור היהודי בישראל בכלל. כל היום הזה נקבע מתוך תפיסה שלנו יש אחריות כלפי כל הציבורים בישראל ושלא נדאג רק לעצמנו. התפקיד של הציונות הדתית זה לדאוג לכולם.

אף שהתבקש לדבר על הלכות גיור בחר הרב ליכטנשטיין להשמיע מניפסט על "הציבור שלנו". זהו מהלך פרדוקסלי, שכן במסגרת תפיסת האחריות שקידם, עצם הביטוי "הציבור שלנו" נשמע כמעט כמילה גסה הדורשת אפולוגטיקה והוא אינו בטוח שבכלל "מותר להתבטא כך". "הציבור שלנו", אמר למעשה הרב ליכטנשטיין, אינו יכול להרשות לעצמו לדבר ולחשוב על עצמו במונחים הבדלניים הללו.

ברוח דומה הסביר לי בריאיון פרופ' בני איש שלום, יו"ר המכון המשותף ללימודי יהדות, מדוע לתפיסתו הציונות הדתית צריכה לשאת את משא המשימה הלאומית:

בעיניי, הציונות הדתית היא לא תנועה או מפלגה אלא גישה או דרך התבוננות על דברים. הציונות הדתית אמונה על מסורת יהודית כלשהי, יש לה מחויבות להמשך קיומה של היהדות ושל העם היהודי ושל מדינת ישראל כמצע שעליו יכולה להתקיים יהדות שלמה ככל שניתן. התפיסה הזו מטילה עליי אחריות על כלל העם היהודי ולא רק כלפי מגזר מסוים בתוכו. כך אני רואה גם את שאלת הגיור.

כך בדיוק נשמעת הקריאה למשפחות ולקהילות ציוניות-דתיות ללוות בהתנדבות מתגיירות לאורך התהליך: קריאה להתגייס למטרה ציונית-לאומית ראויה, התפורה למידותיו הערכיות של ציבור זה. את הקול הקורא למשפחות וקהילות ציוניות-דתיות – "הי, אתם שם" – אפשר למצוא ברשת החברתית, בעיתונות הציונית-דתית ובדפי פרשת השבוע שמחולקים בבתי הכנסת בכל שבת, אך גם באתרים ממשלתיים. כך למשל הרב חיים דרוקמן, ככובעו כראש מערך הגיור, פרסם ב-2011 (תמוז תשע"א) את הקריאה הבאה תחת הכותרת "פניה למשפחות

וקהילות מארחות אגף הגיור – משרד ראש הממשלה”:

ניתן למלא תפקיד זה על הצד הטוב ביותר בהתנדבות מסיבית של משפחות מארחות המהוות את “גשר הכניסה” של המתגיירים לעם ישראל. [...] זוהי חזית עיקרית הנוגעת בשורשי קיומו של העם היהודי, והיא אינה מחייבת יציאה החוצה או שינוי דפוסי החיים, כי אם הכנסת המתגייר לתוך בתינו אנו, קירובו, עידודו, חיזוקו, לווי – כחלק מהייעוד הגדול של הצינורות הדתית בהתמודדות על דמותה היהודית של מדינת ישראל.

לעתים משרדי הממשלה יוצאים בקמפינים פרסומיים המופיעים בעיקר בעיתונות הדתית ובעלונים של בתי כנסת ציוניים-דתיים. כך למשל משרד הקליטה והרווחה יצא בקול קורא למשפחות דתיות בבקשה שיארחו מתגיירות לקראת חודש החגים היהודיים, ואגף הגיור במשרד לשירותי דת הקים מיזם משותף עם עמותה ציונית-דתית לגיוס “קהילות מלוות” – קהילות ציוניות-דתיות שילוו כיתות גיור הפועלות בסמוך אליהן.

לשאלה שהעלה הרב מאיר ליכטנשטיין, “האם עינינו נשואות לציבור שלנו או לציבור בכלל”, ניתנת במעגלי הצינורות הדתית יותר מתשובה אחת, ומתוך כך אפשר להבין את העיסוק האינטנסיבי של ציונים-דתיים במושג האחריות הלאומית. הדיון הפולמוסי על אחריות לאומית מתנהל בשדה הגיור בזיקה לשני דיונים בוערים אחרים המעסיקים את הצינורות הדתית בנוגע לערך הממלכתיות. האחד הוא דיון על גבולות ההתנגדות הפוליטיים למדיניות ממשלות ישראל, והשני עוסק באחריות הממלכתית של הרבנות הראשית ובתי הדין הרבניים.

הזמן הכתום

בתקופת עבודת השדה שלי התמודדה הצינורות הדתית עם אחד המורדות המשמעותיים שידעה ביחסיה עם המדינה. כאשר התגבשה תכנית ההתנתקות מגוש קטיף ומצפון השומרון הוביל הציבור הציוני-דתי מחאה אזרחית חריפה שנשענה על טענות דתיות, ביטחוניות ומוסריות. המחאה נבנתה על קמפיין ציבורי סוער אך לא אלים שכלל צעדות ענק, פרסומי חוצות, מפגני הזדהות עם מפוני גוש קטיף, עצרות תפילה ושימוש בסמלי סולידריות, אבלות וקורבנות (קשירת סרטים כתומים לאנטנות של מכוניות ולאביזרי לבוש, לבישת טלאי כתום). ככל שקרב תאריך היעד לביצוע ההתנתקות, אוגוסט 2005, החל הקמפיין לכלול בשוליו קולות אנטי-ממלכתיים וביטויים אלימים. רבנים ואישי ציבור קראו לחיילים דתיים לסרב לפקודת הפינוי (והיו שאכן עשו זאת במוצהר) ומתנחלים פעלו באלימות נגד אנשי צבא ומשטרה. מטעני דמה הונחו באתרים ציבוריים, פעילי ימין ביצעו הצתות עצמיות ופיגועי טרור נגד פלסטינים. התקשורת שסיקרה ללא הרף את פינוי גוש קטיף הביאה לכל בית תמונות דרמטיות שתיעדו קו שבר עמוק בין המפונים ובין המדינה.

המפונים האשימו את המדינה בטיפול בירוקרטי כושל שרק הוסיף לתחושתם שהמדינה בגדה בהם, כמו התנתקה מהם. רבים בצינורות הדתית ראו בנסיגה מגוש קטיף סנונית פוליטית ראשונה המאותתת על מוכנותה של המדינה להתנתק ממפעל ההתנחלויות. בחוגי מתנחלים היו שנמנעו מלומר את התפילה לשלום המדינה או לכל הפחות הפסיקו להתפלל לשלום ראשי המדינה. מצדו

השני של קו השבר, התרחקותם, האלימה לעתים, של ציונים-דתיים מערכי הממלכתיות יצרה בציבורים רבים בישראל תחושה שהם אלו שהתנתקו מהמדינה. אף על פי שבפועל הרוב הדומם הציוני-דתי, משמע מעמד הביניים החדש העירוני שחי בגבולות ישראל, המשיך לבטא עמדות ממלכתיות ודמוקרטיות והסתפק בהשתתפות סמלית בלבד במחאה (Leon, 2010), הקולות הרדיקליים בשולי הציונות הדתית ובמפעל ההתנחלויות צבעו את הדימוי הציבורי של הציונות הדתית בכתום. אירועי עמונה בפברואר 2006, אירועים אלימים בין המשטרה למתנחלים שאירעו בשל כוונת המדינה להרוס בתי מגורים בלתי חוקיים במאחו עמונה שבשומרון, רק העמיקו את קו השבר.

באופן לא מפתיע עורר קו השבר גם מחלוקות פנימיות בציונות הדתית, במיוחד בקרב האגפים התורניים-אמוניים המחזיקים בעמדות משיחיות ביחס למדינה. עיקרן, טוען חנן מוזס, מפלחות את הציבור התורני-אמוני בין עמדת הממלכתיות הקלאסית לפוסט-ממלכתיות מתונה, ובשוליהן קיימים גם ביטויים לפוסט-ממלכתיות רדיקלית (מוזס, 2009). הציבור הציוני-דתי שהתמודד ממילא עם הטרוגניות פנימית – עם השאלה "מי אנחנו" – נדרש להתווכח גם על גבולות ההתנגדות להתנתקות. אל מול רבנים פוסט-ממלכתיים רדיקליים מעטים שקראו לסירוב פקודה התייצבו רבים אחרים שהתעקשו על השותפות הממלכתית במדינה ועל הכרח הציות לחוקי המדינה גם אם הפוליטיקאים שלה מובילים קו מדיני הרסני שמשאיר את אזרחיה שבורי לב.

סוכני הגיור שפגשתי בעבודת השדה היו אכן אזרחים שבורי לב. חלקם חיו מעבר לקו הירוק, אחרים היו חלק מהבורגנות העירונית בתוך ישראל, ורובם ככולם היו חלק ממעגלים משפחתיים וחברתיים שהשתתפו במחאה אזרחית מתונה נגד ההתנתקות. למען האמת, המילה "התנתקות" הופיעה מעט בדיבור היומיומי שלהם ובמקומה הופיעו המילים "גירוש" ו"עקירה". לא תכנתי לעסוק במיקום הפוליטי של סוכני הגיור, אך אי אפשר היה להחמיץ את העובדה האירונית ששדה הגיור הממלכתי של המדינה היה צבוע כתום. היו במהלך עבודת השדה "רגעים כתומים" בשיחות שסוכני הגיור ניהלו בינם ובין עצמם (בעיקר דרך הומור שחור על ההתנתקות) וגם במהלך המפגשים עם מתגיירות. "רגע כתום" שכזה נוצר למשל כאשר הרב לוי, דיין בבית הדין הרבני לגיור, סיפר לקולגות שלו, במהלך דיון בעניינה של מתגיירת, על הפגנות אלימות נגד הפינוי מעמונה שהשתתף בהן ביום האתמול, והתגאה בעימות שהיה לו כאזרח עם אחד השוטרים – נציג מובהק של המדינה, בהקשר זה. "רגע כתום" אחר נוצר כאשר הרב דויד, שליח בית הדין, אדם שעל תיק העבודה שלו מלופפים היו סרטים כתומים רבים, ראיין את יוליה, מתגיירת ממוצא מזרח-אירופי, ואת בן זוגה יוסי, יהודי ישראלי ואיש קבע במשמר הגבול, שהגיע לריאיון לבוש מדים לבקשתה של יוליה משום שרצתה, כהגדרתה, "להרשים את בית הדין". במהלך הריאיון הרבה הרב דויד לעסוק באורח החיים הדתי של בני הזוג, וכשיוסי הודה שבגלל לוח הזמנים המבצעי הדחוק הוא לא תמיד מספיק להתפלל שלוש פעמים ביום הגיב הרב בסרקזם: "ברור. יש לך משימת קודש – לגרש יהודים מבתיים". יוסי לא הגיב, והרב דויד חזר לעסוק בשבת, תפילות וכשרות.

רגעים אלו ממחישים תובנה שעולה תדיר בספרות אנתרופולוגית ואחרת על מדינה: עד כמה הגבול בין המדינה לחברה מתעתע, הפכפך ודינמי (Mitchell, 1991). אך הם ממחישים גם איך שדה הגיור הוא אתר שדרכו ציונים-דתיים יכולים היו לסלול את דרכם חזרה לתפקידם כעובדי מדינה. הרב לוי חזר למחרת העימות האלים מול כוחות המשטרה לתפקידו כנציג המדינה במוסדות הגיור; והרב דויד יכול היה לרגע להחליף תפקידים עם האזרח – לדבר

ב"קולו הכתום" כאזרח שבור לב אל מול איש משטרה שמייצג את המדינה – אך גם לחזור מיד לסמכותו המוסדית כנציג של מערך הגיור הממלכתי.

לא אחת נחשפתי לקולות מתוסכלים של אישי ציבור ציונים-דתיים אשר מחו על כך שהקהילה שלהם אינה נענית דיה למשימה הלאומית של הגיור, ושהרוב הציוני-דתי נשאר אדיש, דומם ופסיבי בנוגע לשאלת הגיור. שמעתי רבנים, אנשי חינוך ואנשי אקדמיה מצרים על כך שמפעל ההתנחלויות כבש באופן בלבדי את סדר יומה של הציונות הדתית (של הציבור ושל מנהיגיו גם יחד) וגימד כל נושא חברתי, רוחני ומוסרי אחר שיכול וצריך היה להעסיק את הקהילה; ושהקהילה שותקת ואינה מתייחסת לעוולות הקפיטליזם, למצוקות מעמדיות ואפילו לגיור, שאלה שאין מהותית ממנה לכאורה לעתידו של עם ישראל (וילה וחס, **טרם פורסם**; כהן, 2004; פישר, 2015).

אפילו אנשים שזיהו עצמם בראיונות איתי כמי שממוקמים בצד הימני המובהק של המפה הפוליטית ומחויבים למפעל ההתיישבות הצרו על כך שאין בלתו בסדר היום הציוני-דתי. היו גם מי שטענו שרבנים ציונים-דתיים לא יצרו פלטפורמה הלכתית מספקת ליצירת משנת גיור ברוח ציונית (ראו גם פישר, 2015) ושהם אינם עושים די לגיוס דעת קהל ציונית-דתית.⁷ הביקורת ששמעתי הייתה שרבני הציונות הדתית ועסקניה הפקירו את זירת הגיור פעמיים: פעם אחת כשבחרו למקד את תשומת לבם ביהודה ושומרון בלבד, ופעם שנייה כשניהלו מדיניות הלכתית הססנית ומגומגמת מול סמכויות הלכה חרדיות.

איפה האחריות שלהם?

הקשר משמעותי נוסף לדיון הפולמוסי על האחריות "שלנו" הוא העיסוק של אישי ציבור ציונים-דתיים במה שהם רואים כחוסר אחריות ממלכתית של הרבנות הראשית. בשם האחריות הממלכתית, רבנים ודוברים אחרים של האגפים הליברליים בציונות הדתית תובעים זה עשור מהרבנות הראשית לקבוע באומץ מדיניות גיור אחראית, מקלה ומפוכחת (פישר, 2015). רק מדיניות הלכתית אחראית וציונית, טוענים אותם דוברים, תוכל למנוע את סכנת ההפרדה בין דת ומדינה, לשקם את מעמדה של ההלכה בקרב הדור הצעיר של יהודים ישראלים ושל ציונים-דתיים ולשמר זכויות אורח של קבוצות המופלות לרעה בידי הממסד הרבני.

לא מעט מהמאבקים המוסדיים והציבוריים שהתנהלו בשנים האחרונות בשדה הגיור מתנסחים בתיווך מושג האחריות. כך למשל המכון המשותף ללימודי יהדות (לצד ארגונים ליברליים בציונות הדתית דוגמת "בית הלל", "תנועת נאמני תורה ועבודה" וארגוני תנועת הקיבוץ הדתי) נאבק בבית הדין הרבני לגיור (שמרבית דייניו מזוהים עם חוגי ישיבת מרכז הרב או ישיבות אליטיסטיות חרד"ליות אחרות), בטענה שדייניו מייצגים פרשנות הלכתית נוקשה ומסגרת. ב-2007 החריף מאבק המכון עד כדי שביתה – המכון סירב להפנות את תלמידיו לבית הדין לגיור – ואפילו עד כדי קידום רעיון להקמת בתי דין רבניים חלופיים, עצמאיים, שלא במסגרת הרבנות הראשית. רעיונות אלו הבשילו ביוני 2015 לכדי החלטה להקים בית דין אורתודוקסי נודד שיעמוד לרשות הסוכנות היהודית בקהילות התפוצה היהודית (אטינגר ומלץ, 2015).

7 בסקרים על החברה הציונית-דתית עולה יחס אמביוולנטי כלפי הקלות הלכתיות בשאלת קבלת המצוות, וריחוק סוציולוגי משאלת הגיור. הציבור הציוני-דתי מהסס להתמסר לנושא הגיור, למשל במסגרת של משפחות מלוות, וחש שאין להתמסרות כזו גיבוי רבני. להרחבה ראו פישר, 2015.

חודשים אחדים לאחר מכן, ברוח מהפכנית דומה, הקימו רבנים בכירים בציונות הדתית רשת של בתי דין פרטיים בשם "גיור כהלכה" וגיירו במסגרתה קטינים אחדים, ילדים לעולים לא-יהודים מברית המועצות לשעבר. המהלך, שהוצג בתקשורת כ"מרד הרבנים הפורשים", התגבש כתגובה לביטול רפורמת הגיור בידי ממשלת נתניהו הרביעית – רפורמה שאמורה הייתה לאפשר גם לרבני ערים לגיייר אזרחים ישראלים. כצפוי עורר המהלך תגובות נזעמות בעיתונות החרדית ובקרב רבנים בולטים בציונות הדתית שהתקשו להשלים עם הפגיעה בסמכות הרבנות הראשית (נחשוני, 2015b). גם רבנים בולטים בשדרה המרכזית של הציונות הדתית (דוגמת הרב דרוקמן) וגם רבנים המזוהים עם מגמות וישיבות חרד"ליות (דוגמת רבני ישיבת הר המור וישיבת מרכז הרב, ורבנים המזוהים עם הארגון "דרך אמונה") התנגדו נחרצות למהלך. המעניין הוא שגם מהצד היוזם ומהצד המתנגד ליוזמה, הרבנים עיגנו את טיעוניהם במושג האחירות: הרבנים המעורבים ביוזמה מסגרו את המהלך במונחים של אחירות מוסרית כלפי העולים והעם היהודי והביעו תקווה שהמהלך יעורר לחץ ציבורי שיכפה על המדינה להכיר בעתיד בגיורים הפרטיים הללו, הן בחקיקה והן במדיניות הרבנות הראשית (נחשוני, 2015a). לעומתם, הרבנים המתנגדים ליוזמה נשענו על ההנחה שרק שמירה על קווי היסוד ההלכתיים של גיור מבטאת אחירות אמיתית כלפי עם ישראל ומדינת ישראל. מכל מקום, האירוניה היא שדווקא ממעגלי הציונות הדתית, תנועה המזוהה יותר מכול עם הניסיון ההיסטורי לשמר את סמכות הרבנות הראשית, יצאו רבנים שיוצרים לה חלופה; ודווקא מי שהגיעו מזרם שפעל להלאמת שדה הגיור מובילים דה פקטו להפרטתו ולהפרדתו משירותי הדת שנותנת המדינה.

המהלכים הללו בשדה הגיור מדגימים מחאה רחבה יותר שמובילים גורמים ליברליים בציבור הציוני-דתי גד הממסד הרבני. הכוונה היא במיוחד למהלכים שמציעים רבני צהר, "הרבנים החדשים" (מוזס, 2009), בתחומי ניהול חופות, כשרות ושמירה ולמהלכים של ארגונים דתיים פמיניסטיים (כמו "קולך" או "מבוי סתום") נגד פגיעה של בתי הדין הרבניים בזכויותיהן של נשים (אנגלנדר, 2005; בר-אשר, 2007; פרידמן, 2005). גם המהלכים הללו, כמו אלו שבשדה הגיור, מפריטים בפועל את שירותי הדת. הם מעוררים עיסוק ציבורי בכשלי הרבנות הראשית ומתלווים למרד השקט שמתרחש ממילא בקרב ציבורים הולכים וגדלים – של ישראלים חילוניים, מסורתיים ודתיים שמבקשים להתנתק משירותי הדת שהיא מציעה (פרידמן, 2015).

הרב ד"ר בני לאו, שותף פעיל ומרכזי במהלכים אלו, כותב:

באופן אידיאלי, הרבנות צריכה למצוא דרך הלכתית שתהפוך את הגיור לבר-ביצוע עבור העולים מבריה"מ [...] הרבנות, אחרי ככלות הכול, היא הזרוע הדתית של המדינה הציונית. אנחנו שוכחים שזה אמור להיות גוף ציוני, שהרי הוא נשלט לצערנו על ידי גורמים חרדים לא-ציוניים. התוצאה היא שחלק מקווי המדיניות [של הרבנות] לא הולמים את המציאות של המדינה הציונית. אם הרבנות לא תיקח על עצמה את הקלת הגיור, אנו, רבנים ציוניים, ניקח את העניין לידינו. גישה זו רלוונטית לנישואין, ולאחרונה גם לענייני שמירה. בכל הנושאים הללו, המדיניות של הרבנות קוראת לרבנים ציוניים למלא את החלל שהרבנות יצרה. (Lau, 2008, pp. 24–25)

המאבק ברבנות הראשית הוא מרכיב במאבק הכוחות שבין סמכויות רבניות ציוניות-דתיות ובין סמכויות רבניות חרדיות (גם מהעולם החרדי "הישן" האשכנזי וגם מהעולם הרבני החדש יותר,

המזרחי, שעלה למוקדי השפעה מאז שנות השמונים). זהו מאבק על שליטה במוסד שהוקם על ידי רב ציוני-דתי בולט ביותר אך זה כמה עשורים נתון להשפעות של סמכויות רבניות מהעולם החרדי ומהאגפים המחמירים, התורניים והכמו-חרדיים של הציונות הדתית. לא פחות משהו מאבק על כוח פוליטי, זהו מאבק עקרוני ואידיאולוגי על הממשק שבין הלכה, ציונות ומדינה (אדרעי, 2010). הוויכוח נוגע בשאלת התפקיד של ההלכה ושל המוסדות הרבניים במציאות שבה הקיום היהודי מקבל צורה של מדינה ריבונית מודרנית (שטרן, בראון, נוימן, כ"ץ וקידר, 2015). במעגלים רבניים ואקדמיים בציונות הדתית יש המבקשים לקדם פסיקות הלכה ציוניות, כך שההלכה תיתן מענה לבעיות הנוגעות לציבור היהודי כולו ולחיים הריבוניים במדינה יהודית, ואילו רבנים חרדיים מתנגדים למה שהם רואים כשעבוד ההלכה לשיקולים זרים.⁸ המאבק של הציונות הדתית ברבנות הראשית הוא למעשה קריאה לרבנים החרדיים העומדים בראשה לממש את האחריות הלאומית שבשמה היא יוסדה מלכתחילה.⁹ פרופ' בני איש שלום, המייצג את רוחה של האורתודוקסיה המודרנית ומקדם מאבקים מעין אלו, ניסח בברור בריאיון את הטענה כי המאבק על גיור ממלכתי הוא מבחן עקרוני לפסיקה הלכתית ממלכתית (ראו גם ברנדס, 2008) ולציונותה של הציונות הדתית:

זהו מאבק על סוג האחריות שיש לנו. האם אנחנו חלק מהעם היהודי או שאנחנו כת. זה הרבה יותר רחב משאלת הגיור. שאלת הגיור היא מיקרוקוסמוס, היא נייר הלקמוס של העניין הזה. בשאלת הגיור, כמו בשאלות אחרות, הרבנות הראשית מוכיחה את אי-הרלוונטיות שלה להוויה היהודית המודרנית ושל מדינת ישראל לכל אורך הדרך.

על הדתיות שלנו

באחד הרגעים הסוערים ביום העיון על גיור בישיבת עין צורים שאותו הזכרתי קודם תקפו גברים אחדים בקהל את הרב מרדכי בר-אלי (ז"ל), דיין בבית הדין המיוחד לגיור, על כך שהביע תמיכה בפרויקט הגיור בצבא. הרב דיבר למעשה בזכות גיור נשים צעירות (Kravel-Tovi, 2012a), אך משום שהקהל הקשיב לו דרך פילטרים ציוניים-דתיים עוררו דבריו אנטגוניזם; הוא נשמע כמי שמדבר על גיוס נשים. בניגוד לגיוסם של גברים דתיים, הזוכה לתמיכה קונצנזואלית בציונות הדתית שכן הוא נתפס כביטוי לשותפות הדרך עם המדינה והחברה היהודית בישראל, גיוסן של נשים דתיות מעורר דווקא ויכוחים – על שוויון מגדרי, על מתירנות מינית ועל גבולות ההשתלבות בחברה החילונית. חוק שירות ביטחון, התש"ט-1949, מתיר את שחרורן של נשים מהשירות הצבאי מטעמי דת ומצפון, אולם הקהילה הציונית-דתית חלוקה בשאלה הערכית האם להשתמש בהיתר זה. רבנים מרכזיים מנהלים מלחמת חורמה נגד גיוסן של נשים דתיות, לעתים בקרב מאסף נגד המהפכה הפמיניסטית שחצבה את דרכה בעשורים האחרונים פנימה לציונות הדתית. מולם, בעמדת מיעוט, ניצבים רבנים ליברליים המעודדים גיוס נשים דתיות בשם הפמיניזם הדתי ובשם

8 ביקורת דומה עולה בקרב רבנים ציונים-דתיים החושבים שהציונות הדתית הרחיקה לכת ביחסה הליברלי מדי לגיור ובשעבוד ההלכה לבעיות ציוניות. ראו למשל אברהם, 2009.

9 ראו למשל את תמיכתם של רבני צהר ברב שלמה ריסקין, רב ציוני-דתי הידוע בפסיקותיו הליברליות (לרבות בענייני גיור) ואשר הועמד בפני סכנת פיטורים על ידי מועצת הרבנות הראשית (גרוזמן, 2015).

האחריות הלאומית (כהן, 1998; נוימן, 2015).

התגובה הכעושה כלפי הרב בר-אלי מדגימה שבשיח הציבורי על מדיניות הגיור מקופל למעשה ויכוח נוסף העוסק בדרכה הדתית של הציונות הדתית. "זה לב העניין של מה שקורה לנו בציונות הדתית", צעק אחד האנשים בקהל. ביום העיון, שעסק לכאורה בגיור בלבד (בתנאי הקבלה לעם היהודי, במרחב התמרון ההלכתי ובבעיה הלאומית של ריבוי עולים לא-יהודים), נוצר ויכוח שהחזיק בתוכו קצוות מנוגדים ומאבק בין מודלים מתחרים של דתיות ציונית-דתית. בזירה שבה מנהלים ויכוח על מיהו יהודי טוב ומיהו מתגייר טוב התנהל גם דיון על מיהו ציוני-דתי טוב.

מגמות דתיות מפלגות את הציונות הדתית ומותחות אותה בין "כמעט חרדים לכמעט קונסרבטיבים ולכל מה שביניהם" (גבריהו, 2005). תחת החופה של "ציונות דתית" מצויות כיום אפשרויות קהילתיות ואישיות רבות להיות ציוני-דתי. המרחק שנמתח בין האפשרויות הללו מוליד הרהורים על המשך הדרך המשותפת ותובנות פסימיות על התפרקות "משפחת הציונות הדתית". רבים מדברים על מותה של הציונות הדתית ועל לידתן של ציונויות-דתיות (גבריהו, 2005; זיוון וברטוב, 2005; כהן, 2004; סטולמן, 2005). תמר הרמן ואחרים (2014) הראו כי החופה הקטגורית של "דתי לאומי" רחבה במיוחד, וכי היא מקבצת תחתיה אנשים המזהים עצמם כדתיים לאומיים בעיקר משום שהם מחזיקים בעמדות לאומיות אתנוצנטריות וטוענים לזהות יהודית דומיננטית. אם מאמצים הגדרה רחבה ורופפת זו, מנעד האפשרויות להיות ציוני דתי מתגוון עוד יותר. לא אחת, הפילוג הדתי מתנסח כחרד"ליות (חרדיות-לאומית) מול אורתודוקסיה מודרנית (בן מאיר, 2005; כהן, 2004). אף מודל אינו חדגוני, אך החלוקה לשתי הקבוצות מאפשרת לרבים לזהות שני כיוונים מרכזיים בסוציולוגיה של הציונות הדתית. אחרים מחלקים את הציונות הדתית לקבוצות משנה רבות יותר. חנן מוזס (2009) מזהה שלוש קבוצות מרכזיות – חרד"לים (המעדיפים להיקרא "תורניים-לאומיים"), ציונים דתיים בורגניים ואורתודוקסים מודרניים ליברליים – ולצדן של קבוצות אלו קבוצות מיעוט כמו קבוצות אוונגרד רדיקליות פוליטית וזרמים ניאו-חסידיים. יצחק גייגר מזהה לא פחות משמונה זרמים ציונים דתיים (הוברמן, 2011). מכיוון שמאמר זה עוסק בהבנת שדה הגיור כשדה ציוני דתי ולא במיפויים הסוציולוגיים של הציבור הציוני הדתי, הבדלים אלו נשארים מעבר לגבולות הדיון שלי.

הקצוות הימניים, על כינוייהם השונים, מזוהים עם ישיבת מרכז הרב, ישיבת העלית שבירושלים, ועם מפעל ההתנחלויות (ארן, 2013; Don-Yihya, 2005). מאפייניו העיקריים של הטיפוס האידיאלי החרד"לי הם הזדהות עם פוליטיקה לאומנית ולעתים משיחית, טהרנות בענייני צניעות ומגדר (לגברים ולנשים), ציות טוטלי לסמכויות רבניות במגוון נושאים חברתיים ופוליטיים, אורח חיים תורני ישיבתי, דחייה אידיאולוגית של עולמות ידע מערביים וחילוניים והיבדלות גיאוגרפית (אחיטוב, 2005; פפר, 2007; קהת, 2004; שלג, 2000). הקצוות השמאליים מזוהים עם האורתודוקסיה האנגלוסקסית, תנועת הפועלים הדתית והקיבוץ הדתי, אנשי אקדמיה דתיים, ארגון צהר (אף שלא מעט מרבניו הם בוגרי מרכז הרב) וארגונים דתיים פמיניסטיים. הטיפוס האידיאלי של האורתודוקסיה המודרנית מאופיין בגוונים שונים של התברגנות ובהשתייכות למעמד הביניים החדש, בפנייה להשתלבות במרקם החיים היהודי-ישראלי, בצבא ובמוסדות אקדמיים, בקוד התנהגות גמיש יחסית בין המינים ובהצבעה פוליטית מגוונת, גם למפלגות שאינן דתיות (שלג, 2000; Leon, 2010).

הקולות הציונים-דתיים שעולים בשיח הציבורי על גיור מייצגים את החלוקה הדיכוטומית הזו, אך גם מאתגרים אותה. יש דוברים או מוסדות שאפשר ליחסם במובהק לאחד משני הקטבים: כך

למשל ברור ההבדל בין המיקום הסוציולוגי של המכון המשותף ללימודי יהדות ובין זה של בית הדין הרבני לגיור. עם זאת, דמויות רבניות וציבוריות המזוהות עם המגמה החדר"לית חוברות בעניין הגיור לאורתודוקסים מודרניים בקידום עמדה לאומית וגמישות דתית. אם כך, שדה הגיור מאפשר לצינונות הדתית לגבור לרגע על מתחים פנימיים מהותיים ולדמיין את עצמה כקהילה שאפשר לדבר עליה במונחים קולקטיביים של "אנחנו".

הפרמטרים שדרכם מתנהל המאבק על קבלת המצוות בתהליך הגיור חופפים לפרמטרים שדרכם מתנהל המאבק על דתיות בתוך הקהילה הצינונית-דתית. המעניין הוא שאף כי עיקר המאבקים על דתיות ציונית-דתית מתקיימים בזירות פנימיות של הקהילה, כמו העיתונות הקהילתית, ועוסקים בנושאים אורגניים לחיי הקהילה – למשל בפמיניזם בבתי כנסת ציוניים-דתיים ובאופיין של תנועות נוער ציוניות-דתיות – המתח בין דתיות שמרנית וליברלית חוצה את גבולות החברה האזרחית הצינונית-דתית ונכנס לתוך המדינה. לשם הדוגמה, כשדייני בית הדין לגיור אינם מכירים בסמכותו של בית כנסת אורתודוקסי פמיניסטי לארח מתגיירות ולכתוב עבורן מכתבי המלצה, הם עושים זאת כחרדים-לאומיים הנאבקים במגמות האורתודוקסיה הליברלית (אטינגר, 2015). כשהמכון המשותף ללימודי יהדות נלחם נגד דרישות הצניעות המחמירות שמציב בית הדין לגיור בפני מתגיירות, הוא נלחם גם את מלחמתם של ציונים-דתיים ליברליים בעמדה החדר"לית השמרנית; וכשהמכון מערער על כך שבית הדין לגיור עוסק באופן אינטנסיבי בפרקטיקה הדתית המוחצנת של המתגייר, במקום לעסוק למשל במוסר יהודי, אנשיו מבטאים את התקוממותם נגד מגמה זו גם בקהילותיהם שלהם.

על הגיורים שלנו

ביוני 2008 התקיימה בישיבת אור עציון שבדרום הארץ עצרת תמיכה המונית ברב חיים דרוקמן, ראש מערך הגיור הממלכתי. בכירי רבני הצינונות הדתית ועמם קהל רב התכנסו כדי לתבוע את עלבוננו של הרב דרוקמן, את עלבונם של רבני הצינונות הדתית ולהגדרתם גם את עלבונה של התורה, לאחר שבית הדין הרבני הגדול – ערכאת הערעורים של בתי הדין הרבניים, המאויש ברבנים חרדיים – פסל רטרואקטיבית את כל הגיורים שעליהם חתום הרב דרוקמן מאז 1999. באותה עת התקיים מול בניין בית הדין הרבני הגדול בירושלים מפגן תמיכה המוני במתגיירות ובמשימה הלאומית של הגיור. גם באירוע זה השתתפו רבנים ופעילי גיור בולטים בצינונות הדתית. ימים אחדים לאחר התכנסויות החירום הללו הופיעה בעיתונות הצינונית-הדתית והכללית "עצומת רבנים למען הרב דרוקמן". על העצומה היו חתומים עשרות רבני צהר אשר ביקשו להדגיש את הצינויות "לאהוב את הגר", קראו לחיזוק מערך הגיור, הביעו תמיכה בדיינים ובמורים הפועלים בו ופנו למשפחות ציוניות-דתיות בקריאה לאמץ מתגיירות (נחשוני, 2008).

מה שהבשיל לפסק הדין התקדימי של בית הדין הרבני הגדול היה במקורו דיון בעניינה של אישה, אזרחית ישראלית שעברה גיור 15 שנה מוקדם יותר בבית הדין לגיור של הרב דרוקמן, ועתה, משביקשה להתגרש בבית הדין הרבני האזורי, החליט אחד הדיינים החרדים לפסול את גיורה למפרע. הדיין, שחקר את האישה על הקפדת מצוות ולמד שהיא אינה שומרת מצוות כראוי בעיניו, פסק שגיורה אינו תקף ולכן שממילא נישואיה ליהודי אינם תקפים ושילדיה אינם יהודים. האישה ערערה לבית הדין הרבני הגדול אך בית הדין אישר את הפסק והוסיף לו פסק דין עקרוני

המערער באופן גורף על סמכותו ההלכתית של הרב דרוקמן כמגייר.¹⁰ למרות שלפסק דין זה לא היה תוקף חוקי, והרב שלמה עמאר – שהיה באותה עת הרב הראשי לישראל ונשיא בית הדין הרבני הגדול – הביע את התנגדותו, קשה היה להתעלם מהמשמעות הפוליטית מרחיקת הלכת שלו. היה זה בבירור מאבק של רבנים חרדים וחרד"ליים בסמכותם של רבנים ציונים-דתיים מהזרם המרכזי לערוך גיור הלכתי. פרדוקסלית, היה זה מאבק של מוסד מדינתי אחד בתוקף החלטותיו של מוסד מדינתי אחר, פרדוקס של ימינו. נוספת עד כמה המדינה הפועלת בשדה הגיור היא ישות מבוזרת, מסוכסכת מבפנים ופוליפונית. את מחיר הפרדוקס שילמו בעיקר מתגיירות שגילו, לעתים שנים לאחר גיורן, כי תעודת ההמרה שקיבלו מהמדינה אינה בהכרח מוכרת על ידי רושמי נישואין חרדים במועצות הדתיות של המדינה. סיפורים אישיים מעין אלו התגלגלו לרשת החברתית ולעיתונות והפכו לידע ציבורי שרק ליבה את מה שכבר נודע לשמצה כ"פרשת דרוקמן". פרשת דרוקמן עוררה סקירה עיתונאית, דיונים פרלמנטריים ומהלכים משפטיים. פסק הדין הרבני נדון במפגש חירום של ועדת החוקה, חוק ומשפט והוגש נגדו ערעור לבית הדין הגבוה לצדק.¹¹ בכל אלו בלטו הקולות של פרלמנטרים, עיתונים, ארגונים ופעילים ופעילות ציונים-דתיים שראו בפסק הדין בעיקר מערכה נוספת ביחסים העכורים בין העולם החרדי והציוני-דתי.¹² מערכת הקואורדינטות שהתבלטה בדיונים בחודשים שלאחר פסק הדין הציגה אחריות לאומית מול היבדלות, דאגה לכלל ישראל מול דאגה עצמית, ציונות-דתית מול חרדיות. כאמור, אלו הן בדיוק הקואורדינטות שמשחקות תפקיד בהבנת העצמיות ובדימויים הציבוריים שהציונות הדתית אוהבת לטפח כשהיא עוסקת בשאלה "מי אנחנו" (ברנדס, 2008; שרלו, 2008).

לזמן קצר עמדה הפרשה בראש סדר היום הציוני-דתי. אך גלי ההדף שלה הורגשו עוד זמן רב סביב עניינים שנותרו פתוחים, כמו שאלת פרישתו של הרב דרוקמן,¹³ מעמדה של הגיורת שבשל הפסיקה בעניינה צמחה פרשת דרוקמן מלכתחילה, והיתכנות ההלכתית של ביטולי הגיור הממלכתי.¹⁴ כעבור שנתיים התפתחה סערה הנוגעת למעמדו של הגיור הצבאי, וגם בה התייצבו

10 את הערעור הגישה הגיורת בעזרת "מרכז צדק לנשים", ארגון משפטי שהוקם ב-2004 על ידי נשים פמיניסטיות ציוניות-דתיות, שעוסק בהגנה על זכויותיהן של נשים ישראליות אשר ההלכה היהודית חלה עליהן במסגרת הדין האישי.

11 בערעור הועלתה תביעה משולשת: לפסול את פסק הדין הספציפי על ביטול הגיור של הגיורת, לפסול את פסק הדין העקרוני על הרב דרוקמן, ולתבוע מרושמי הנישואין (החרדים) שבמועצות הדתיות להכיר בכל תעודת המרה החתומה על ידי מערך הגיור.

12 היו שהדגישו דווקא את הפוליטיקה העכורה הפנים-ציונית-דתית אשר בבסיס פסק הדין ופרשת דרוקמן. ראו אטינגר, 2008; רוטנברג, 2008.

13 הרב חיים דרוקמן, שאמור היה לפרוש ממערך הגיור ב-2008 (לכאורה בשל אי האפשרות להמשיך את העסקתו בגילו המתקדם), פרש לבסוף רק ב-2012. רבים ראו בהתעקשות על נוהלי התעסוקה של איש כה בכיר עלה תאנה ביורוקרטי ההדחה פוליטית. בעקבות לחץ ציבורי ופנייה של עמותת אומ"ץ, עמותה אורחית הפועלת למנהל תקין ולצדק חברתי ומשפטי, הקפיא משרד ראש הממשלה את הפסקת ההעסקה.

14 בשל התערבותו של הרב הראשי לישראל דאז, הרב שלמה עמאר, הגיורת שעמדה במרכז פרשת דרוקמן הוכרה לבסוף כיהודייה, והתקנות שאפשרו לבתי דין רבניים לבטל גיורים של בתי דין אחרים שונו גם כן (פישר, 2015). בית הדין הגבוה לצדק השיב ב-2010 לעתירת הארגונים הציוניים הדתיים נגד פסק הדין והכריע כי הוא נמנע מדיון עקרוני בשאלת ביטול הגיור.

מנהיגים חרדים מזה וצינונים-דתיים מזה: הראשונים טענו כי הגיורים בצבא הם "גיורי קריצה" ואילו האחרונים דיברו על אחריות לאומית ומוסרית.¹⁵ מפעם לפעם ממשכים מנהיגי הצינונות הדתית להיתרם לדיונים ציבוריים בנושא הגיור ולקרוא לציבור שלהם "הי, אתם שם". לעתים קריתאם נענית.

מקורות

- אברהם, מ' (2009). שערי גיור – על אלימות וכוונות טובות: עוד על פולמוס הגיור המתחדש בעקבות מאמרו של הרב יהודה ברנדס (אקדמות כ"א). *אקדמות, כב*, 197–209.
- אדרעי, א' (2010). "ואין אחריותם עלינו?" עוד לפולמוס הגיור. *אקדמות, כד*, 179–209.
- אחיטוב, י' (2005). מאורתודוקסיה ציונית לאורתודוקסיה חרד"לית. *דעות, 24*, 18–21.
- אטינגר, י' (2008, 14 במאי). מי אמר ריב ומדון ולא קיבל. *הארץ. אוהור* ב-1 ביולי 2016.
- (2015, 23 ביולי). מלחמת דת: האם העולם האורתודוקסי על ספו של פיצול היסטורי? *הארץ. אוהור* ב-1 ביולי 2016.
- אטינגר, י' ומלך, ג' (2015, 26 ביוני). הסוכנות עוקפת את הרבנות: תקים בית דין עצמאי לגיור בחו"ל. *הארץ. אוהור* ב-1 ביולי 2016.
- אנגלנדר, י' (2005). מסכת קידושים. נעים להכיר: רעות גיאת. *דעות, 23*, 12–14.
- ארן, ג' (2013). *קוקיזם: שורשי גוש אמונים, תרבות המתנחלים, תיאולוגיה ציונית, משיחיות בזמננו*. ירושלים: כרמל.
- בן מאיר, י' (2005). מהפכה תרבותית חינוכית בצינונות הדתית. *מפנה, 48*, 8–11.
- בר-אשר, א' (עורך). (2007). "בין דין לדיין": תמורות במעמד של בתי הדין הרבניים – על רקע שבירת הברית בין הצינונות הדתית לרבנות הראשית (גיליון מיוחד על הרבנות הראשית). *דעות, 34*.
- ברנדס, י' (2008). פולמוס הגיור המתחדש. *אקדמות, כא*, 83–95.
- גבריהו, ע' (2005). הגיע הזמן לומר למסד הדתי: "היפרד נא מעלי, אם הימין – ואשמאילה". *דעות, 20*, 3–4.
- גרוזמן, מ' (2015, 27 במאי). סערת הרב ריסקין: הרבנות – לא יהלכו עלינו אימים. *ng. אוהור* ב-1 ביולי 2016.
- הוברמן, ח' (2011, 19 במאי). מחקר: כוח החרד"לים עולה בצינונות-הדתית. *ערוץ 7. אוהור* ב-1 ביולי 2016.
- הרמן, ת', בארי, ג', הלר, א', כהן, ח', לבל, י', מוזס, ח' ואחרים (2014). *דתיים? לאומיים! המחנה הדתי-לאומי בישראל 2014*. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- וייס, י' (2001). הגולם ויוצרו, או איך הפך חוק השבות את ישראל למדינה מולטי-אתנית. *תיאוריה וביקורת, 9*, 45–70.
- 15 העניין החל מבעיה פרוצדורלית בגיור הצבאי שממנה נפתחה סערה ציבורית גדולה. חלק מפרשת הגיורים בצה"ל התגלגלה בעקבות עתירה של זוגות שביקשו להירשם לנישואין ברבנות אך נדחו על ידי רשמי נישואין בטענה שבת הזוג עברה גיור במסלול הגיור הצבאי. אף שזהו אחד ממסלולי הגיור הרשמיים שמציעה המדינה, טענתם הייתה שזהו "מסלול לא כשר".

וילה, ד' והס, י' (טרם פורסם). מסורת ושינוי – אתגר הגיור והיהדות המסורתית (קונסרבטיבית) בישראל. בתוך י' שטרן ונ' פישר (עורכים), *גיור ישראלי*. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

זיוון, ג' וברטוב, ח' (2005). איפה טעינו? מונולוג של דיאלוגים, דעות, 23, 7. כהן, א' (1998). הטלית והדגל: הציונות הדתית וחזון מדינת התורה בימי ראשית המדינה. ירושלים: יד יצחק בן צבי.

— (2004). ראשית צניחת גאולתנו: דעיכת הציונות הדתית במאבק על הזהות היהודית במדינת ישראל והשפעותיה לעתיד. בתוך א' כהן וי' הראל (עורכים), *הציונות הדתית: עידן התמורות – אסופת מאמרים לזכר זבולון המר (עמ' 364–385)*. ירושלים: מוסד ביאליק. מוזס, ח' (2009). *מציונות דתית לדתיות פוסט מודרנית: מגמות ותהליכים בציונות הדתית מאז רצח רבין*. חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן. נוימן, ק' (2015). הציונות הדתית והמדינה. בתוך י' צ' שטרן, ב' בראון, ק' נוימן, ג' כ"ץ ונ' קידר (עורכים), *כשיהדות פוגשת מדינה (עמ' 271–419)*. תל אביב: ידיעות אחרונות והמכון הישראלי לדמוקרטיה.

נחשוני, ק' (2008, 15 במאי). עצומת רבנים למען הרב דרוקמן. Ynet. **אוהזר** ב-1 ביולי 2016. — (2015, 10 באוגוסט). מרד הגיור: רבנים בציונות הדתית הקימו גוף גיור אלטרנטיבי. Ynet. **אוהזר** ב-1 ביולי 2016.

— (2015, 11 באוגוסט). החרדים תוקפים את מרד הגיור: "רע-בנים אנרכיסטים". Ynet. **אוהזר** ב-1 ביולי 2016.

סטולמן, א' (2005). הקיצוניות שפשתה בחברה הדתית-לאומית לא תתוקן על ידי התנתקות של אנשים מתונים, דעות, 20, 5.

עתיים (2015). *ממצאי שאלון אומניבוס שנערך בתאריך 5/5/2015 בקרב מדגם מייצג של האוכלוסיה היהודית הבוגרת בישראל*. **אוהזר** ב-1 ביולי 2016.

פישר, נ' (2015). *אתגר הגיור בישראל: ניתוח מדיניות והמלצות (מחקר מדיניות 103)*. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה. **אוהזר** ב-1 ביולי 2016.

פלד, י' ושפיר, ג' (2005). *מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת*. תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.

פפר, א' (2007). *בין תורה לדרך ארץ: כיצד צמחה הקהילה החרדית-לאומית ולאן מועדות פניה (פרסום מס' 4/26)*. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.

פרידמן, ר' (2005). הציונות הדתית כחלק ממגמות דתיות גלובליות. *מפנה*, 48, 12–18.

פרידמן, ש' (2015, 12 באוגוסט). קץ הרבנות הראשית? הארץ. **אוהזר** ב-1 ביולי 2016.

קהת, ח' (2004). *בין תודעה אוטונומית לתודעה כפופה*. ארץ אחרת, 24, 34–39.

רביצקי, א' (1993). הקץ הדוחק – הציונות הדתית המשיחית. בתוך א' רביצקי (עורך), *הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל (עמ' 111–200)*. תל אביב: עם עובד.

רוטנברג, נ' (2008, 15 ביולי). פולמוס הגיור ופרדוקס הציונות הדתית. Ynet. **אוהזר** ב-1 ביולי 2016.

שוורץ, ד' (2004). מראשית הצמיחה להגשמה. בתוך א' כהן וי' הראל (עורכים), *הציונות הדתית: עידן התמורות – אסופת מאמרים לזכר זבולון המר (עמ' 24–134)*. ירושלים: מוסד ביאליק.

- שטרן, י"צ (2015). פתיחה. בתוך י"צ שטרן, ב' בראון, ק' נוימן, ג' כ"ץ ונ' קידר (עורכים), *כשיהדות פוגשת מדינה* (עמ' 7-14). תל אביב: ידיעות ספרים והמכון הישראלי לדמוקרטיה.
- שטרן, י"צ, בראון, ב', נוימן, ק', כ"ץ, ג' וקידר נ' (עורכים) (2015). *כשיהדות פוגשת מדינה*. תל אביב: ידיעות ספרים והמכון הישראלי לדמוקרטיה.
- שלג, י' (2000). *הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל*. ירושלים: כתר.
- (2004). *הטרגדיה של חובשי הכיפות הסרוגות*. ארץ אחרת, 24, 24-29.
- שנקר, י' (2004). "אין לנו יוצרים" – קהילה דתית לאומית מכוננת את יוצריה: בין זהות קהילתית לספרות דתית בראשית שנות השמונים. בתוך א' כהן וי' הראל (עורכים), *הציונות הדתית: עידן התמורות – אסופת מאמרים לזכר זבולון המר* (עמ' 283-322). ירושלים: מוסד ביאליק.
- שרלו, י' (2008). היא הייתה יכולה להיות אחרת. ארץ אחרת, 46, 89-91.
- Abrams, P. (2006). Notes on the difficulty of studying the state. In A. Sharma & A. Gupta (Eds.), *The anthropology of the state* (pp. 112-130). Malden: Blackwell Publishing.
- Althusser, L. (2006). Ideology and ideological state apparatuses (Notes towards an Investigation). In A. Sharma & A. Gupta (Eds.), *The Anthropology of the State* (pp. 86-111). Malden: Blackwell Publishing.
- Berman, L. Corwin (2009). *Speaking of Jews: Rabbis, intellectuals, and the creation of an American public identity*. Berkeley: University of California Press.
- Don-Yihya, E. (2005). Orthodox Jewry in Israel and in North America. *Israel Studies*, 10(1), 157-187.
- Fisher, N. (2013). A Jewish state? Controversial conversions and the dispute over Israel's Jewish character. *Contemporary Jewry*, 33(3), 217-240.
- Hart, M. B. (2000). *Social science and the politics of modern Jewish identity*. Stanford: Stanford University Press.
- Kravel-Tovi, M. (2012a). "National Mission": Biopolitics, non-Jewish immigration and Jewish conversion policy in contemporary Israel. *Ethnic and Racial Studies*, 35(4), 737-756.
- (2012b). Rite of passing: Bureaucratic encounters, dramaturgy, and Jewish conversion in Israel. *American Ethnologist*, 39(2), 371-388.
- (2014). Bureaucratic gifts: Religious conversion, change, and exchange in Israel. *American Ethnologist*, 41(4), 714-727.
- (2016). Wet numbers: The language of continuity crisis and the work of care among the organized American Jewish community. In M. Kravel-Tovi & D. Dash Moore (Eds.), *Taking stock: Cultures of enumeration in contemporary Jewish Life* (pp. 141-165). Bloomington: Indiana University Press.
- Lau, B. (2008). Membership: An arcane debate turned a searing headline [a Symposium Commentary]. *Havruta*, 1, 24-25.
- Leon, N. (2010). The transformation of Israel's Religious-Zionist middle class. *Journal of Israeli History*, 29(1), 61-78.

- (2014a). Ultra-Orthodoxy, ethnicity, and nationalism in contemporary Israel: Legitimizing the participation of Shas in Israeli governments. In A. Shapira, Y. Stern, & A. Yakobson (Eds.), *The Nation State and Religion: The Resurgence of Faith* (Vol. 2) (pp. 151–162). London: Sussex Academic Press.
- (2014b). Ethno-Religious fundamentalism and theo-ethnocratic politics in Israel. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 14(1), 20–35.
- Mitchell, T. (1991). The limits of the state: Beyond statist approaches and their critics. *American Political Science Review*, 85(1), 77–96.
- Navaro-Yashin, Y. (2002). *Faces of the state: Secularism and public life in Turkey*. Princeton: Princeton University Press.
- O’Neill, K. L. (2010). *City of God: Christian citizenship in postwar Guatemala*. Berkeley: University of California Press.