

## דרכי הצטרפות לא דתיות לקולקטיב היהודי: בין חילוניות יהודית לחילוניות אוניברסלית

המחנה החילוני בישראל אינו עשוי מקשה אחת. בהקשר זה, יש לעשות שתי הבחנות בסיסיות: האחת קשורה להבדלים בין שני סוגים של חילוניות, בכל הנוגע ליחסם למסורת הדתית, והשנייה קשורה להבחנה בין שכבת האליטה ובין הציבור המזוהה ומגדיר עצמו כחילוני. בהתייחס לסוגים השונים של חילוניות, מציע ישעיהו ליבמן להבחין בין חילוניות אוניברסלית לחילוניות יהודית.<sup>15</sup> חילוניות אוניברסלית מאופיינת בגישה שלילית מקיפה וגורפת כלפי המסורת הדתית וערכיה. המסורת בכללותה נתפסת כמנוגדת למערכת הערכים הליברלית הדמוקרטית. כיוון שכך, חילונים אוניברסליים דוגלים בנטישת המסורת הדתית ושלילתה אף כבסיס תרבותי ייחודי ללאומיות ולעיצוב הזהות הקולקטיבית. ביטוייה הקיצוניים של גישה זו ניכרים בזרם הפוסט-ציוני, הדוגל בהפיכת ישראל ממדינת לאום יהודית למדינת כל אזרחיה. להשתייכות הדתית, האתנית והלאומית במדינה זו, לא תהיה שום השפעה ורלוונטיות לתכניה של הזהות הקולקטיבית ולקביעת מדיניות

15 ישעיהו ליבמן, "מלחמת התרבות בישראל: מיפוי מחדש", בתוך אניטה שפירא (עורכת), מדינה בדרך: החברה הישראלית בעשורים הראשונים, ירושלים 2001, עמ' 249-264.

ציבורית. החילוניות היהודית, לעומתה, מאופיינת בתפיסת המסורת הדתית וערכיה כחלק מהמורשת ההיסטורית והתרבותית. חילוניותה של גישה זו מתבטאת בתפיסה, הרואה את הפרט והחברה חופשיים לברור ולבחור מתוך המסורת מה שמתאים להם, ולהעניק פרשנויות חדשות, מודרניות וחילוניות, לערכיה השונים. במיוחד בולטת שלילת ההיבטים ההלכתיים המחייבים של המסורת הדתית, בעיקר בגילוייהם האורתודוקסיים.<sup>16</sup>

אידאולוגיה מנוסחת, שיטתית ומודעת של חילוניות אוניברסלית, מאפיינת רק מיעוט זעיר בקרב האליטה התרבותית, התקשורתית והאקדמית בישראל. יש הטוענים לדעיכתה של גישה זו, על רקע המאבק האלים בין הרשות הפלסטינית לישראל והחרפת השסע הלאומי בין יהודים לערבים מאז אוקטובר 2000. ברמת הציבור הרחב, לעומת זאת, מציינים מספר חוקרים את התפתחותם ההדרגתית אך העקיבה של תהליכי פוסט-ציוניזציה, הניכרים במיוחד במחנה החילוני הליברלי בישראל.<sup>17</sup> גם אם ברמה ההצהרתית, מדובר במחנה התופס עצמו כיהודי לאומי, במישור המעשי הוא מתרחק באופן משמעותי מכל היבט מסורתי-דתי. ציבור זה אדיש למסורת הדתית במקרה הטוב, ועוין אותה במקרה הגרוע. עדות לאווירה זו ניתן למצוא בקרב דוברים המשתייכים לזרם החילוניות היהודית. לענייננו חשובה העובדה כי במחנה זה, הן ברמת האליטות הן ברמת הציבור, קיימת תשתית רעיונית וחברתית לפיחות משמעותי במעמדם של הערכים הדתיים במובנם האורתודוקסי. מחנה החילוניות האוניברסלית יהיה הראשון שיתמוך במדיניות הדוגלת בדרכי הצטרפות לא דתיות לקולקטיב היהודי. ייאמר מיד, כי דרכי הצטרפות לקולקטיב היהודי אינן רלוונטיות לגישה זו, הדוגלת

16 ראה, לדוגמה, שני קובצי מאמרים המבטאים גישה זו: דדי צוקר (עורך), **אנו היהודים החילונים: מהי זהות יהודית חילונית?**, תל אביב 1999; יהושע רש (עורך), **כזה ראה וחדש: היהודי החופשי ומורשתו**, תל אביב 1986; כתב העת "הדות חופשית" מבטא אף הוא מגמות אלו.

17 אריק כהן, "ישראל כחברה פוסט-ציונית", בתוך דוד אוחנה ורוברט ויסטרך (עורכים), **מיתוס וזיכרון**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 156-166; תום שגב, **הציונים החדשים**, ירושלים 2001.

בהחלפתו של הקולקטיב היהודי בקולקטיב ישראלי. הדבר ניכר בעובדה, שסוגיית הגיור אינה זוכה להתייחסות משמעותית בקרב בעלי גישה זו.<sup>18</sup> אולם כשלב ביניים בדרך לפיחות כללי במשמעותו של הקיום הלאומי היהודי בכלל, סביר להניח כי הדוגלים בגישה זו יצרפו את תמיכתם למדיניות חדשה המגבילה ומפחיתה את משקלה של המסורת הדתית בסוגיה. במאבק כנגד מעמד הערכים הדתיים בכללותם, תשמש בעיית הלא־יהודים כהזדמנות להשפעה וכמנוף פוליטי לקירוב המדיניות המעשית לעמדותיהם.

הד לגישה זו ניכר במאמרו של ירון לונדון, תחת הכותרת רבת המשמעות "רוב יהודי לא יהודי".<sup>19</sup> על פי הצעתו, יש לחזק את הרוב היהודי בישראל באמצעות עידוד הגירת לא־יהודים שיצטרפו לרוב היהודי, כמשקל־נגד לבעיה הדמוגרפית המעיקה מול המיעוט הפלסטיני בישראל. ההוכחה להצלחתה של אסטרטגיה זו, לדבריו, היא השתלבותם המוצלחת של העולים הלא־יהודים, המצטרפים למציאות חדשה המכונה **מְקֻשֵׁת העבריות**. נראה כי "מקשת העבריות" היא החלופה החדשה ללאום היהודי, גם אם לא תמיד נאמרים הדברים במפורש. הגיור, ולו יהא רפורמי, אינו זוכה כלל להתייחסות. אהרן אמיר מביע את ביטחונו בעתיד קיומה של מדינת ישראל, אולם מציב לכך תנאי מכריע וגורלי:

מדינת ישראל אין לה עתיד אלא במידה שתעבור תהליך מופלא של "דה־יודאיזציה", שיגאל אותה מבלואי לבושה ה"אידיאוקרטית" ומדפוסים מחשבה ופעולה של "מדינה יהודית"... לא עוד כמדינת קהילה או עדה אלא כמדינת לאום טריטוריאלית, חילונית ודמוקרטית, כחי הנושא את עצמו, בר קיום ובר שלטון.<sup>20</sup>

18 כך לדוגמה בספרו של יוסף אגסי, בין דת ולאום: **לקראת זהות לאומית ישראלית**, תל אביב 1984, המתמקד בסוגיית הזהות הלאומית, הדתית והאתנית, לא נמצא מקום לנושא הגיור אפילו במפתח, המפנה את הקורא לסוגיות מוגדרות.

19 ירון לונדון, "רוב יהודי לא־יהודי", **ידיעות אחרונות**, 20.9.2001, עמ' 5.

20 אהרון אמיר [ללא כותרת], **תכלת** 6 (חורף 1999), עמ' 37-39. הדברים נכתבו במסגרת גיליון מיוחד שנתן בימה להוגים ואנשי ציבור, תחת הכותרת "מדינת היהודים: היובל הבא".

הרעיון שיש "לכונן את ישראל מחדש כרפובליקה נורמאלית... בה יהיו האזרחות והלאומיות זהות מחד גיסא והלאום והדת נפרדים מאידך גיסא",<sup>21</sup> אינו המצאה של הזרם הפוסט־ציוני, שעורר פולמוס ציבורי ואקדמי נרחב בשנות התשעים של המאה העשרים. אמנם היה ניתן לפטור גישה זו, בטענה שאין היא אלא ביטוי מחודש לאידאולוגיה הכנענית הישנה והמוכרת, שמעולם לא קנתה לה אחיזה משמעותית בחברה הישראלית.<sup>22</sup> אלא שמסקנה זו תחטיא את האמת, ולו מסיבה חשובה אחת. לעמדות אלו, יהיה ניסוחן ורקען האידאולוגי אשר יהיה, נוספת עתה תשתית חברתית משמעותית, בדמותם של לא־יהודים שאינם פלסטינים החיים בקרבה של החברה היהודית. העובדה שמדובר בעולים הקשורים בקשרי משפחה כאלו ואחרים ליהודים, ומכאן שהצורך בפתרון מעמדם דוחק ומחייב, היא נדבך רב משמעות שלא היה קיים בעבר. כפי שנראה בהמשך, בקרב העולים מחבר המדינות יש קבוצה משמעותית של חילונים אוניברסליים. ספק רב אם הרוב המכריע של העולים הלא־יהודים מכירים לעומקה את הגישה הכנענית ואת רקעה ההיסטורי, ונדאי כך הם פני הדברים ביחס לעובדים הזרים. אולם משעה שתתעורר הבעיה החברתית המצריכה פתרונות מעשיים, היא תשתלב היטב בתשתית האידאולוגית הקיימת מן המוכן, בין שרקעה כנעני ובין שהוא ליברלי־מערבי.

הרעיון שניתן להצטרף לעם היהודי שלא בדרך דתית של גיור מסוג כלשהו, אופייני במיוחד לגישת החילונית היהודית. החילוניות האוניברסלית, כפי שציינו, מערערת על עצם הצורך בקיומם ובהמשכותם של לאום יהודי וזהות קולקטיבית יהודית. מבחינתה של גישה זו, דרכי ההצטרפות לקולקטיב היהודי אינן רלוונטיות במידה משמעותית. לעומת זאת, מנקודת המבט של חילוניות יהודית המעניקה משמעות לקיומו והמשכיותו של קולקטיב יהודי, פיתוחן של גישות

21 יוסף אגסי, **בין דת ולאום** (לעיל הערה 18), עמ' 18.

22 ביקורת הזרם הפוסט־ציוני ותפיסתו כהמשך לזרם הכנעני ניכרת אצל כמה דוברים, במסגרת הוויכוח סביב תופעה זו. לדוגמה ראה אלעזר שביד, **הציונות שאחרי הציונות**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 100-109.

חילוניות בסוגיה לא רק רלוונטי, אלא מחויב המציאות. ואכן, דוברים רבים המזוהים עם גישת החילוניות היהודית מציעים במפורש דרכי הצטרפות חדשות, שאינן דתיות, לקולקטיב היהודי.

יוסי ביילין, מהאישים הבולטים במפלגת העבודה ובפוליטיקה הישראלית, מציע לראות בחילוניות היהודית זרם לגיטימי השווה במעמדו לזרמים הדתיים: "ככל שתגבש התפיסה החילונית – ויש סימנים מרתקים באשר לגיבושה של תפיסה זו בסוף המאה ה-20 – כך תיתפש היהדות החילונית כזרם יהודי, לצד שלושה או ארבעה הזרמים הדתיים הקיימים".<sup>23</sup> הוא מבקר את כל הזרמים הדתיים, ש"לכולם יש אופי אקסקלוסיבי, כולם זהירים בהיקפי הגיור, וכולם עומדים על כך שהמעבר לעם היהודי ייעשה בתהליך דתי בלבד". גישה זו מרחיקת לכת בכלל, ובהקשר לנושא דיוננו בפרט. היא מבקרת לא רק את הזרם האורתודוקסי, הנתפס כמחמיר, אלא אף את שאר הזרמים הדתיים, כולל זה הרפורמי, המאופיין בפתיחות רבה. עולה מכאן, שאפילו מעט הסייגים המקובלים בזרם הרפורמי, אינם מקובלים על חלק מהמזוהים עם החילוניות היהודית. על רקע זה, הוא מציע לאפשר את "הזכות להצטרף לעם היהודי כתוצאה מהגדרה עצמית... כפי שמקובל בהצטרפות לתנועה ציבורית או למועדון", על בסיס המלצות של שני יהודים חברים.<sup>24</sup> כפי שנראה בהמשך, גיורים רפורמיים וקונסרווטיביים נתפסים כבלתי לגיטימיים בחלקים נרחבים במחנה האורתודוקסי בכלל, ובקרב ההנהגה הדתית בפרט. נקל לשער מה תהיה העמדה האורתודוקסית כלפי ההצעה, להשוות את ההצטרפות לקולקטיב היהודי לדרך שבה מצטרפים למועדון חברים.

יעקב מלכין, עורך כתב העת **יהדות חופשית**, מדגיש כי "יהודיות היא תְּבָרוֹת בעם היהודי בשל מוצא משפחתי או הצטרפות בדרך כלשהי לעם היהודי, כפי שהיה נהוג בזמן התנ"ך". יש לשים לב למונח **יהודיות**, השונה מהמונח **יהדות**. זהו ניסיון ברור לצקת תוכן מעשי, משמעותי

23 יוסי ביילין, **מותו של הדוד מאמריקה: יהודים במאה ה-21**, תל אביב 1999, עמ' 158.  
24 שם, עמ' 156-158.

ומחייב להבחנה הקיימת בשפה האנגלית בין Jewishness לבין Judaism. ליבמן אכן מציין כי אמנם "ייתכן שאין Secular Judaism", אבל ברור שיש "Secular Jewishness".<sup>25</sup> על פי מלכין, "גיור דתי – על פי מגוון הגרסאות של ימינו – הוא רק אחת הדרכים הרבות" להצטרפות לקולקטיב היהודי. דרכי ההצטרפות, אם כן, לא רק מגוונות וחורגות מדרך הגיור הדתי, אלא אף זוכות להצדקה במקורות הדתיים עצמם. לטענתו, מאופיינת היהודיות בסממנים אלו: מוצא משפחתי או הצטרפות למשפחה או קהילה יהודית בדרך כלשהי; חברות בקהילה או בחברה יהודית, חילונית או דתית; חיים וחינוך בתרבות יהודית, חילונית או דתית; מודעות למורשת תרבותית והיסטורית משותפת לעם היהודי; יחס לתנ"ך כ"יסוד של כל היהדויות שביהדות"; מודעות ללשון העברית כלשון לאומית עתיקה-חדשה; שימוש באחת השפות היהודיות ותרבותה; הכרה בארץ ישראל כמולדת העתיקה של העם היהודי; ולבסוף, כאחת מבין תשע אפשרויות, "גיור לדת ישראל באופן הנהוג באחד מזרמי הדת היהודית".<sup>26</sup> ממגוון הדרכים המוצגות בגישה זו עולה, שהעולים הלא-יהודים כבר משתייכים למעשה לרוב היהודי. בעצם חייהם בארץ, הם מקיימים את הרוב המכריע של המאפיינים המספיקים כדי להכניסם לקולקטיב היהודי ולראות בהם יהודים במלוא מובן המילה. לכשיעברו חלק מהעובדים הזרים את תהליכי ההתערות בארץ, ובמיוחד אמורים הדברים בילדיהם שיגדלו כאן, יהפכו אף הם חלק מהקולקטיב היהודי, ללא שום צורך בתהליכי גיור.

ניצנים ראשונים לתחילת תהליכי גיבושה של גישה זו, ניכרים בעמדתה של רות גבזון בסוגיה. גבזון נוטלת בשנים האחרונות חלק חשוב ומרכזי במאמץ לנסח אמנה חדשה להסדרת השסע הדתי-חילוני. הניסיון האחרון והמקיף ביותר בתחום זה הוא האמנה בראשותה ובראשות הרב יעקב מדרן, שעליה זכו השניים בפרס קרן אביחי בערב ראש השנה תשס"ב. בדברי ההסבר שלה לאמנה, היא מעלה את

25 ליבמן, "מלחמת התרבות בישראל..." (לעיל הערה 15), עמ' 256.

26 יעקב מלכין, במה מאמינים יהודים חילוניים; תל אביב 2000, עמ' 47.

השאלה, "האם גיור, מכל סוג שהוא, הוא הדרך הבלעדית להצטרפות לעם היהודי?". בתשובתה היא מבהירה כי "אני נוטה לתת לשאלה זו תשובה שלילית, אבל ברור כי צריך יהיה למצוא דרך לבחינה רצינית של דרכי הצטרפות שלא בדרך גיור".<sup>27</sup> עמדתה חשובה דווקא על רקע העובדה, שהיא דוגלת במאמצים רבים להסדרתם של יחסי דתיים וחילוניים, תוך ויתורים מצדו של המחנה החילוני לחלק מתביעות המחנה הדתי. העובדה שדווקא היא, כנושאת הדגל החילונית הבולטת של ההידברות והשותפות עם הדתיים, דוגלת בדרכי הצטרפות לקולקטיב היהודי ללא גיור, יכולה להעיד עד כמה קיימת תשתית רחבה לעמדה זו במחנה החילוני בכללותו. יש לזכור, שחלקים משמעותיים במחנה זה רחוקים מהשאיפות להסדיר את השסע הדתי-חילוני באמצעות ויתורים דוגמת אלו שלהם מוכנה רות גביון.<sup>28</sup>

מכל האמור לעיל עולה, שהנכונות הבסיסית לגיבושן של דרכים לא דתיות להצטרפות לקולקטיב היהודי כבר קיימת, ויש לה אף ביטוי ראשוני בשיח של המחנה החילוני במדינת ישראל. אמנם ניתן היה לטעון, שגישה זו כבר קיימת זמן רב, ועובדה היא שלא נמצאה לה השפעה משמעותית מעשית בחברה הישראלית. שולמית אלונג, נושאת הדגל הבולטת של החילוניות האידאולוגית, ניסחה עמדה זו כבר בראשית שנות השבעים.<sup>29</sup> גישה זו הייתה לאחת מאבני היסוד של המפלגה שייסדה, רצ, המהווה כיום את הבסיס הפוליטי העיקרי של תנועת מרצ. אולם, כפי שצינו, עד לשנות התשעים לא נוצרה במדינת ישראל בעיה מעשית בהיקף משמעותי. סוגיה זו נותרה כוויכוח ברמה העקרונית-סמלית בלבד. על רקע זה, לא הייתה תשתית מעשית שתעודד את גיבושה של גישה זו לכדי מדיניות מעשית. הפוליטיקה ההסדרית,

27 יעקב מדן ורות גביון, פורום אמנה חברתית חדשה בין דת למדינה, בראשות הרב יעקב מדן ופרופ' רות גביון (2000), עמ' 15.

28 על החרפת השסע הדתי-חילוני והמעבר מפוליטיקה הסדרית לפוליטיקה משברית, ראה אשר כהן וברוך זיסר, מהשלמה להשלמה, תל אביב וירושלים: שוקן, 2003.

29 שולמית אלונג, ההסדר: ממדינת חוק למדינת הלכה, תל אביב 1970.

שבמרכזה הסדרתו של השסע הדתי-חילוני תוך קבלת חלק מהעמדות האורתודוקסיות, בלמה את הפיכתן של גישות חילוניות מובהקות למדיניות מעשית.

הצטרפותם של לא־יהודים לחברה הישראלית, עתידה לתת דחיפה משמעותית להפיכתה של גישה זו לתביעה פוליטית מעשית, כדרך לפתרון הבעיה. מכאן עולה, שאין לראות רק בקבוצות הלא־יהודיות את הגורמים לתמורות העתידות להתחולל. המחנה החילוני לגוונים הוא גורם נוסף ומשמעותי, הן כנובע מכוחו הפוליטי הן כנובע ממעמדו החזק יחסית במוקדי השפעה נוספים, דוגמת האקדמיה והתקשורת. חיזוק אפשרי לגישות אלו עשוי להגיע, כפי שנבהיר להלן, אף מהמחנה האורתודוקסי. מנהיגותו הדתית מאופיינת בגישות מחמירות, מה שעלול להפוך את הגיור לפתרון שולי, שאינו יכול לתת מענה להיקפיה הגדולים של הבעיה.

## המחנה האורתודוקסי: עליית החרדיות ודעיכת הציונות הדתית

בדור האחרון בכלל, ובעשור האחרון של המאה העשרים בפרט, התחולל מהפך רב פנים במבנה יחסי הכוחות הפוליטיים ובאופן התפקוד של המחנה האורתודוקסי ונציגיו במערכת הפוליטית. המחנה המשותף לכל התהליכים הללו הוא עליית כוחם והשפעתם של המחנה החרדי ותפיסותיו, לעומת דעיכת השפעתה של הציונות הדתית. המפלגות החרדיות היו לרוב, ואילו הציונות הדתית נהפכה למיעוט קטן. תמונת המצב של הכנסת החמש-עשרה אינה מותירה ספקות בנושא זה: 22 מושבים למפלגות החרדיות, יהדות התורה וש"ס, לעומת 5 מושבים למפד"ל. חוסר הרלוונטיות של המפד"ל הגיע לשיא ביטויו עם הקמת ממשלת האחדות בראשות אריאל שרון בפברואר 2001: המפד"ל, שנחשבה לשותפה הטבעית והקרובה ביותר של הליכוד, נותרה באופוזיציה למעלה משנה, עד להצטרפותה לממשלה באביב 2002. תהליך הארץ-ישראל-יזציה של המפד"ל בדור האחרון הותיר את סוגיות דת ומדינה לטיפולן ולהשפעתן של המפלגות החרדיות. השיח הדתי-חילוני הפך, ברמה הפוליטית, לשיח חרדי-חילוני. לגישות הציוניות הדתיות, אם אכן ניתן עוד לדבר על גישה ציונית דתית ייחודית, אין השפעה משמעותית על השיח הפוליטי הקשור לזהותה היהודית של

המדינה. כך, לדוגמה, הפכה סוגיית גיוס בני ישיבות לעימות חרדי-חילוני. הציונות הדתית, אף שפיתחה מגוון של דרכים המשלבות שירות צבאי ולימוד תורה, חסרה את הביטחון העצמי לומר בגלוי שזו הדרך הנכונה גם עבור המחנה החרדי. בשנת 1998 הוגשו מסקנות ועדת נאמן בסוגיית הגיור ומעמד הזרמים הלא-אורתודוקסיים. במרכז הפשרה עמדה ההצעה להקים מכוני גיור משותפים ובלבד שהליך הגיור יהיה אורתודוקסי. גדולי התורה של המחנה החרדי הטילו וטו על הפשרה תוך שלילתה מכל וכל. הרבנות הראשית המשיכה קו זה, וכך גם רבני הציונות הדתית. מרבית הנציגים הפוליטיים של הציונות הדתית תמכו בפשרה, אולם נותרו ללא גיבוי של סמכות דתית. בפולמוס השמיטה האחרון, ערב ראש השנה תשס"א, נותר הרב הראשי הספרדי בקשי דורון בודד במאבקו בחרדים, שניסו לקעקע את מדיניות הרבנות הראשית ביחס להיתר המכירה. תלמידיו וממשיכיו לכאורה של הרב קוק נעלמו ונאלמו. מי שנחשבים גדולי התורה בציונות הדתית, הרבנים אברהם שפירא ומרדכי אליהו, בלטו בהיעדרם.

הציונות הדתית מפולגת לעומקה בין שני זרמים שהפערים ביניהם הולכים וגדלים: הזרם החרדילאוני והזרם הדתימודרני. ביטוי מובהק לפילוג זה ניכר בעובדה שהחינוך הממלכתי-דתי הולך ודועך לנוכח הפיצול לזרמים תורניים ואחרים. הציונים הדתיים משני הזרמים כבר אינם שולחים את ילדיהם לאותם בתי ספר. עיתונה של המפלגה, **הצופה**, משמש במה קבועה לעימותים בין שני הזרמים הללו.<sup>30</sup> למציאות החברתית-פוליטית במחנה האורתודוקסי נודעת השפעה מכרעת על סוגיית הגיור, שיש לה חשיבות קריטית לנושא דיוננו. להיערכות החברתית-פוליטית יש משקל רב בהערכת הסיכויים להפוך את הגיור לדרך ההצטרפות העיקרית לקולקטיב היהודי. בקרב הלא-

30 בעימותים המתמשכים מעל דפי "הצופה", מייצגו הבולט של הזרם הדתימודרני הוא אמנון שפירא ומייצגו הבולט של הזרם החרדילאוני הוא שאול שיף. בשנתיים האחרונות בלטו מספר עימותים בהקשר זה: שתיקת הרבנים הציונים הדתיים בסוגיית השמיטה; הוויכוח על שירות לוחמות ביחידות הקרביות והתגובה הראויה לכך; סוגיית החברה המעורבת במערכת החינוך ובתנועות הנוער; קריאתו של הרב מרדכי אליהו לבנות שלא ללכת לשירות לאומי.

יהודים. מבחינת המצב עולה, שהדומיננטיות החרדית היא מכרעת. משמעות הדברים היא שהעמדות הדתיות השמרניות יותר, הנוטות להחמרות הלכתיות, הן הזכות לגיבוי פוליטי רב עצמה. במצב זה מתעוררת השאלה, האומנם יש מי שיגייר את העולים. במילים אחרות: גם אם נניח שקיימת נכונות להתגייר בקרב העולים, האם המחנה האורתודוקסי מעוניין ויכול להתמודד עם משימה דתית, חברתית ולאומית בהיקף כה נרחב?

## קבלת המצוות כמרכיב בהליך הגיור: תנאי לגיור או מחויבות לאחר הצטרפות לקולקטיב?

חשיבותה של סוגיית הגיור גדלה לאין שיעור בעידן המודרני, שבו צמחה חברה יהודית שאינה מחויבת להלכה. במקביל לכך, נפתח הפתח לנישואים אזרחיים ובוטלו האיסורים המשפטיים על המרות דת של נוצרים. המגעים החברתיים בין יהודים למי שאינם יהודים גברו לאין שיעור, ועמם עלה שיעור נישואי התערובת. סוגיית הגיור התעוררה באותם מקרים שבהם, מסיבות וממניעים שונים, בני זוג יהודים מעוניינים בגיור של בן הזוג שאינו יהודי. בפני הסמכויות ההלכתיות התעוררו שאלות קשות במיוחד, במצבים שבהם היה ברור שבני הזוג רחוקים מאורח חיים הלכתי והייתה קיימת סבירות גבוהה שהליך הגיור יביא, למעשה, להקמת עוד משפחה חילונית באורח חייה.

דיוננו יתמקד במרכיב המוגדר של קבלת המצוות בהליך הגיור. התמקדות זו נשענת על העובדה שמרכיבי הגיור האחרים, מילה וטבילה לגברים וטבילה לנשים, הם מרכיבים ברורים יחסית וחד-פעמיים במהותם. לקבלת המצוות, לעומת זאת, יש השלכות נרחבות מכמה בחינות: ראשית, משמעותה של קבלת המצוות אינה ברורה כל כך. היא מעוררת שאלות מורכבות ביחס למניעים הפנימיים של המתגייר, ליכולת לבחון את כוונותיו ולאורח חיו האפשרי בעתיד. שנית, לפרשנויות של

מרכיב זה עשויות להיות משמעויות והשלכות נרחבות, מכיוון שקבלת מצוות קשורה מטבעה לאורח חיים כולל, הנתון במחלוקת עמוקה בחברה היהודית. חשיבותו של מרכיב זה ברורה, על רקע מציאות של חברה יהודית שרובה המכריע אינו מחויב באורח חייו להלכה, וחלקה אף מגלה כלפיה יחס עוין במודע.

באמצע שנות התשעים התפרסמו שני מחקרים מקיפים שהתמקדו בסוגיית הגיור ובהתייחסות חכמי ההלכה לדורותיהם לתחום זה. הגישות המנוגדות העולות ממחקרים אלו מעידות, כשלעצמן, על המורכבות הרבה והסבוכה הקיימת בתחום רגיש זה של הצטרפות לאי־הודים לקולקטיב היהודי. מנחם פינקלשטיין מדגיש לאורך כל ניתוחו את קבלת המצוות כמרכיב המרכזי של הליך הגיור. בהתייחסו לזיקה שבין שלושת מרכיבי הגיור – טבילה, מילה וקבלת מצוות – הוא מציין:

נמצאים אנו למדים, כי במילה וטבילה נגמר הגיור, ואילו קבלת המצוות היא עיקר הגיור ומהותו. גְּרוּת אמת היא, בראש ובראשונה, מפנה רוחנידתי עז באישיות המתגייר... קבלת המצוות היא אפוא הגדרתה של התגיירות... ונראה כי זהו הבסיס העיוני להשקפתם של פוסקים רבים, כי קבלת המצוות היא "עיקר הגְּרוּת", "עצם הגְּרוּת", "גוף הגְּרוּת" או "מהות הגְּרוּת"... הגיור הוא, בראש ובראשונה, "כניסה לדת", ועל "קבלת הישראליות" – להבדיל מקבלת מצוות – "אין תורת גְּרוּת" (ציטוט של הרב בצלאל זולטי). מעצם הגדרת הגְּרוּת עולה, כי גיור לעם ישראל דווקא, ולא לדת היהודית, הוא בלתי אפשרי... הבהרתו של עיקרון יסודי זה קיבלה משנה חשיבות בדורות האחרונים.<sup>31</sup>

המחבר עצמו מעורר את השאלה בדבר היחס הקיים בתלמוד בין הדיונים על מרכיבי הגיור: אם אכן מדובר במרכיב כה מהותי בגיור,

31 מנחם פינקלשטיין, הגיור: הלכה למעשה, רמת־גן תשנ"ד, עמ' 32-34.

מדוע הסוגיות השונות בתלמוד מרכזות דווקא במילה ובטבילה, ואילו קבלת מצוות אינה זוכה להתייחסות משמעותית? סתירה זו מיושבת לכאורה, לדעתו, בכך ש"עניינן של סוגיות התלמוד הוא בקביעת ההלכה, כיצד נעשה הגיור הלכה למעשה, ולא בהגדרת הגיור הידועה לכל. המילה והטבילה הן המעשה החיצוני היוצר את הגיור, שקבלת המצוות היא עצם מהותו".<sup>32</sup>

תשובה זו אינה פשוטה כלל ועיקר. היא מניחה שקבלת המצוות מובנת מאליה ולכן אינה דורשת דיונים מפורטים, דוגמת אלו הנדרשים במילה וטבילה. אולם האם מרכיב קבלת המצוות אינו מחייב דיון מפורט יותר, גם אם מדובר במהות הגיור והגדרתו? הרי דווקא מורכבותה של קבלת מצוות מעוררת את הצורך לפרט במדויק מהי אותה קבלת מצוות. האם מדובר, לדוגמה, בהצהרת התחייבות חד-פעמית של המתגייר, המתקיימת רק במעשה הגיור עצמו? או שמא מדובר בהתחייבות לאורך זמן, שיש לבדוק את יישומה בפועל לאחר מעשה הגיור? ואכן, בהמשך הדברים עוסק המחבר באופן נרחב במשמעותה של קבלת המצוות בדברי הפוסקים לדורותיהם. מכאן עולה שמדובר, לכל הדעות, במרכיב המחייב התייחסות מקיפה. שבה ועולה, אם כן, השאלה שהוא עצמו מעלה: מדוע אין התלמוד מתייחס במפורט למרכיב קבלת המצוות?

שאלה סבוכה עוד יותר מתעוררת ממסקנה אחרת של ספר זה. לאחר דיון מפורט בסוגיה, מוצגת המסקנה הפרדוקסלית לכאורה:

...שאפשר שיהיה גיור בקבלת מצוות ללא ידיעה על פרטיהן. **ואפשר אף בלא ידיעת כולן...** העובדה שהג' אינו יודע את כל המצוות, אינה סותרת את עצם קבלתן, מפני שקבלת המצוות ביסודה היא, כאמור, קבלת כל המצוות שציווה האל. ג' מקבל עליו את תוקפן המחייב של כל המצוות שנצטוו ישראל, וכן מתחייב הוא לקיים את כל המצוות אשר ידועות לו ואשר ייודעו לו.<sup>33</sup>

32 שם, עמ' 35.

33 שם, עמ' 104, ההדגשה שלי, א"כ.

אם אכן הגיור אינו אלא "מפנה רוחני דתי עז באישיות המתגייר", ועל כך הרי מבוססת התפיסה שקבלת המצוות היא כה מהותית לגיור, כיצד ייתכן שהוא יכול לקבל על עצמו מצוות מבלי שידע אפילו אחת מאותן מצוות? מחד גיסא, ידועה אמרתו של ר' סעדיה גאון, "אין אומתנו אומה אלא בתורתיה", ולכן קבלת מצוות היא עיקר הגיור. מאידך גיסא, המתגייר אינו חייב לדעת כלום על "תורתיה". מסקנה זו בדבר היכולת להתגייר מבלי להכיר את המצוות, נראית על פניה כמרוקנת את קבלת המצוות ממהותה. יתר על כן, בהיעדר ידיעה – אפילו מינימלית – של פרטי כל המצוות, הרי מבחינה מעשית, המתגייר היוצא מבית הדין לאחר גמר מעשה הגיור אינו מסוגל למלא את ההתחייבות שנטל על עצמו בקבלת המצוות.

גישה מנוגדת מוצגת בהרחבה בניתוחם של צבי זוהר ואבי שגיא. בהתייחסם לגישה המזהה את מהות הגיור עם שמירת מצוות, הם מציינים שהיא משקפת "אינטואיציה דתית בסיסית שלפיה התורה והמצוות הן לב לבה של היהדות". אולם, הם מציינים, גישה זו כרוכה "בקשיים משמעותיים, המערערים את יכולתה לבאר את מהות הגיור על פי מקורות ההלכה".<sup>34</sup> רלוונטיות במיוחד לדיוננו הן השאלות שמציגים המחברים, בהתייחס לגישה הרואה את קבלת המצוות כהתחייבות מעשית של המתגייר לקיים אורח חיים הלכתי. אם אכן מדובר בהתחייבות מעשית, סביר שיתקיים הליך מוסדר של בדיקת המתגיירים לאחר מעשה הגיור. מדוע אין המקורות המגוונים מתייחסים לבדיקה זו? כיצד בדיוק תתבצע אותה בדיקה, שתכליתה לוודא שאכן המתגייר קיבל עליו מצוות באופן מעשי? ומהם סוג העבירות וכמות העבירות שבגינן ניתן יהיה לקבוע כי תקפותו של הגיור בטלה? יתר על כן, אם אכן מדובר בהתחייבות מעשית, האין זה מן הראוי להודיע למתגייר שגרותו תופקע ותישלל ממנו אם לא יחיה על פי ההלכה? פינקלשטיין עצמו, המעמיד את קבלת המצוות כמרכיב מהותי של

34 צבי זוהר ואבי שגיא, גיור וזהות יהודית: עיון ביסודות ההלכה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 218-219.

הגיור, מפרט את הבעייתיות הכרוכה בגישה זו. אם אכן קבלת המצוות היא מהותית, הרי הדרך המשפטית לביטול תוקפו של הגיור "תימצא באותם מקרים שבהם נעדרה מלכתחילה קבלת המצוות, או מלכתחילה הייתה כה פגומה, עד שניתן לראותה כלא הייתה".<sup>35</sup> אולם קביעה זו אינה פשוטה כלל וכלל. בירור כוונתו הפנימית של אדם קשה הוא מטבעו, וקשה עוד יותר להוכיח כוונה פנימית המנוגדת לדברים שעליהם הצהיר המתגייר במפורש. מעבר לכך, ההחלטה להכריז על ביטול הליך גיור שהסתיים או על חוסר תקפותו מלכתחילה היא קשה מאוד, שהרי בכך למעשה מכריזים על מי שמוחזק כיהודי כעל נכרי.<sup>36</sup>

זוהר ושגיא קובעים שדעה זו, בדבר התחייבות לשמירת מצוות כמרכיב מהותי בגיור, עולה רק בדורות האחרונים, שבהם פוסקי ההלכה מצאו עצמם מתמודדים עם חברה יהודית שהתרחקה משמירת מצוות. השאיפה למנוע לגיטימציה עקיפה או ישירה לקיום יהודי שאינו מחויב להלכה, היא שהובילה לפיתוח עמדה חדשה ומחמירה.<sup>37</sup> במובנים רבים, זהו גילוי נוסף של הגישה המחמירה בכללותה, שהתפתחה מול חברה יהודית לא הלכתית.

מסקנתם רבת המשמעות של זוהר ושגיא לנושא דיוננו היא, שמבחינת מכלול המקורות עולה כי הגיור הוא, בראש ובראשונה, הצטרפות לקולקטיב היהודי. ההתחייבות לשמירת מצוות אינה מהות ההצטרפות אלא תוצאה של הצטרפות זו. בדומה להגדרת ההשתייכות הביולוגית הבלעדית, הרואה כיהודי כל מי שנולד לאם יהודייה, הם מדגישים את הגישה הרואה את הליך הגיור כמקביל וכזהה ללידה.<sup>38</sup> מכאן עולה, שלאחר ההצטרפות לקולקטיב מחויב המתגייר לקיים מצוות, משום שזו חובתו של הקולקטיב ושל הפרטים המשתייכים אליו. אולם, בדומה לכל מי שכבר שייך לקולקטיב, דוגמת חילוניים, אי שמירת

35 פינקלשטיין, שם, עמ' 308.

36 זוהר ושגיא, שם, עמ' 310.

37 שם, עמ' 217-220.

38 שם, עמ' 221, 227 ואילך.

מצוות אינה מעלה ואינה מורידה בכל הקשור לעצם השתייכותו לקולקטיב, השתייכות שאינה יכולה להיות מופקעת ממנו. סיכום הגישות ההלכתיות מצביע, על פי זוהר ושגיא, על שלוש דרכי תגובה טיפוסיות של פוסקי העת החדשה, מול התמורות החברתיות שבמרכזן תהליכי החילון ונישואי התערובת. דרכי התגובה המנוגדות קשורות בעיקר לתפיסות הפוסקים ביחס להגדרת גבולות הקולקטיב שאליו מחויבים פוסקי ההלכה:

(א) בקוטב האחד, גישה המתנגדת לגיור נכרים שמניעיהם לגיור אינם דתיים אלא נשענים על רצון לנישואים עם יהודים. ביסוד גישה זו עומדת התפיסה, שהפוסק מחויב לקולקטיב המצומצם של הנאמנים למסורת הדתית. בהקשר זה, נתפסת זהותו של הקולקטיב במונחים דתיים בלעדיים של שמירת אורח חיים הלכתי. על רקע זה, דווקא מול האיום על הזהות הדתית, בדמותה של חברה יהודית לא־הלכתית, מחויב הפוסק לנקוט את כל האמצעים כדי לשמור על זהות זו. על כן נשללת הלגיטימיות מגיור שאינו נשען על מניעים דתיים, ועל אחת כמה וכמה שאין לגייר מי שקרוב לוודאי לא יקיים אורח חיים הלכתי.

(ב) בקוטב הנגדי, גישה הדוגלת בגיור נכרים המעוניינים להינשא או שכבר נשואים בנישואים אזרחיים לבני זוג יהודים. על פי גישה זו, כינונו של הקולקטיב מבוסס על לידה, מוצא וקרבה אתנית משפחתית. התורה עצמה מעניקה משמעות דתית לקהילה האתנית, והראיה לכך היא תפיסתו של כל מי שנולד לאם יהודייה כיהודי, גם אם אינו שומר מצוות. מכאן שעשוי להיות ערך דתי להצטרפות של אדם לקולקטיב, גם אם לא יקיים את המצוות עצמן.

(ג) בתווך, בין שתי הגישות המקוטבות, ממוקמת גישת ההסתגלות. בדומה לגישה המתנגדת, גם גישה זו תופסת את הזהות הדתית ואת אורח החיים ההלכתי כמרכיבי יסוד של הקולקטיב ותודעתו. היא אינה מציעה בסיס חדש להגדרת תודעת הקולקטיב על בסיס אתני. אולם גישה זו מפשרת בין האידאל של אורח החיים ההלכתי

ובין המציאות החדשה, ודוגלת בגיור נכרים כחלק מההסתגלות לתהליכים החברתיים, גם אם אינה שבעת רצון מהם.<sup>39</sup>

לאימוץ מעשי ומחייב של אחת הגישות השונות למרכיב קבלת המצוות, נודעת משמעות מכרעת ביחס לבעיה המיידית העומדת לפתחה של החברה הישראלית ולאפשרויות פתרונה.

## גישות שונות לסוגיית הגיור מול אתגר העולים הלא־יהודים

בפני אחד מבתי הדין המיוחדים לגיור הועלתה, בשנות התשעים, שאלה בדבר תקפותו של גיור שכבר בוצע: עולה חדשה לא־יהודייה ביקשה לעבור בדחיפות את הליך הגיור, היינו קבלת מצוות וטבילה. העולה הייתה נשואה בנישואים אזרחיים לבן זוגה היהודי ועמדה להינשא לו פעם נוספת, הפעם כדת משה וישראל. בית הדין המיוחד לגיור נענה לבקשתה, והיא עברה את הליך הגיור ביום שישי. כעבור שבוע בלבד, ביום שישי שלאחר מכן, נישאה כדת משה וישראל לבן זוגה. לאחר מכן התברר לבית הדין, כי מסיבת הנישואין נערכה במקום שאינו כשר ומסיבת החתונה נמשכה לתוך הלילה, תוך כדי חילול שבת מובהק וברור. מהשתלשלות האירועים סביר היה להניח, שבעת קבלת המצוות כבר ידעה המתגיירת שמסיבת החתונה תיערך במקום לא כשר ותימשך אל תוך הלילה, תוך כדי חילולה של השבת. מכאן עולים ספקות חמורים במיוחד ביחס לקבלת המצוות שהיא עברה, כביכול.

הרב צבי ליפשיץ, אחד מחברי בית הדין המיוחד לגיור שבפניו עברה אותה עולה את הגיור, מבהיר את לבטיו בשאלה. הוא מציין בדבריו כי "המקרים שבהם נזקק בית דין לדון בתוקף הגיור מועטים הם, אך קשים ומלאי ספקות". בסיכום דיונו ההלכתיים במרכיבים

השונים של המקרה, הוא מסביר הן את הנטיות להקל הן את מסקנתו המחמירה לגבי מקרה מוגדר זה:

למדנו מגדולי הדורות הקודמים, שמשום תקנת הבנים ותקנת הכלל, יש לסמוך על דעות המקילים ולקבל גרות לשם נישואין לכתחילה... במקומותינו, שהבאים להתגייר הם לא תמיד הגרים האידיאליים, יש מקום גם לתקנה לצד החומרא. לפיכך, במקרים בולטים, מעין אלו שנידונו, יש מקום לילך אחר דעת המחמירים, למען יידעו וייראו שהכניסה לעם ישראל אינה קלה ופשוטה.<sup>40</sup>

מדבריו ביחס למיעוט המקרים שבהם מתעוררים ספקות באשר לתוקף הגיור ניתן ללמוד, שאין זה מתפקידם של בתי הדין לפתח מסלולי פיקוח ובקרה על אורח החיים של המתגיירים, לאחר שעברו את הליכי הגיור. במקרה מיוחד זה, הוא נוטה להחמיר, כיוון שלבית הדין התברר, במקרה נדיר כשלעצמו, שקבלת המצוות הייתה פגומה באופן מהותי. הרב ישראל רוזן, לשעבר ראש מנהל הגיור ברבנות הראשית, מציג את הבעיה שבפניה ניצבים בתי הדין בסוגיית הגיור על רקעה של מציאות חילונית. מציאות זו "בלבלה את מושגי היהדות הצרופה... קיימות 'דרגות ביניים' רבות בכל הקשור להקפדה על שמירת תורה ומצוות... גם הבא להתגייר ומכריז על קבלת תורה ומצוות, גם אם אין כוונתו להונות את בית הדין, 'נחשד' הוא לעתים כי הגדרתו למושג זה שונה מכפי שבית הדין מצפה ממנו". בהתייחס למקרה שהוצג לעיל טוען הרב רוזן, כי "אין לבטל את הגירות בדיעבד, משום שאין כאן התניית 'חוץ מדבר אחד' בפני בית הדין, אלא זוהי הערכה בלבד שה'חשוד' נוהג בעצת יצרו 'לתיאבון' בלבד".<sup>41</sup> גם הרב יועזר אריאל, שהתייחס לאותו מקרה, פסק להקל וקבע שאין לבטל את הגיור. להערכתו, האפשרות לבטל גיור שכבר נעשה היא קיצונית ותוכל

40 צבי ליפשיץ, "ביטול גיור כשקבלת המצוות הייתה פגומה", תחומין יט (תשנ"ט), עמ' 138.

41 ישראל רוזן (תשנ"ט), "גר שקיבל תורה 'חוץ ממצוה אחת'", שם, עמ' 143.

להתממש רק בתנאים ייחודיים, שבהם ברור מעל לכל ספק שקבלת המצוות איננה אמתית, דבר שלא הוכח דיו במקרה זה.<sup>42</sup> הרבנים רוזן ואריאל כאחד מצביעים על דרך פרשנות מסוימת, המשמשת בידי פוסקי ההלכה לנקוט גישות מקלות בתחום הגיור. פרשנות זו מצמצמת במידה רבה את תחולתן של הלכות שבמבט ראשון, נראות כנרחבות בהיקפן. הרב רוזן התייחס לקביעה הגורפת לכאורה, המוצגת בתלמוד, כי "גוי שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד, אין מקבלין אותו" (בכורות ל ע"ב). ניתן להבין קביעה זו במשמעותה הנרחבת, ובכך להקשות על עצם קבלת לא־יהודים לגיור, במקרה שאינם מקבלים עליהם את כל המצוות. אולם הפרשנות המצמצמת מיישמת כלל זה רק בתנאים מוגדרים מאוד. כלל זה יהיה תקף, רק אם אותו גוי דורש שהתנייתו תקבל אישור מפורש מבית הדין, דבר שבית הדין מנוע כמוֹבן מלעשות. לעומת זאת, אם התנייתו היא סובייקטיבית, במובן זה שהוא לא יקיים חלק מהמצוות כנובע מחולשתו האישית, אין בכך כדי להיכלל בכלל התלמודי שאין מקבלים אותו. כך גורס גם הרב אריאל, המצמצם את האפשרות לביטול גיור כנובע מאי קיום מצוות לאחר שהסתיים הליך הגיור. אפילו מקרה כה ברור, לכאורה, של פגם בקבלת המצוות, אינו מספיק כדי להכריז על גיור כבטל. לצורך ביטולו של גיור, נדרשות הוכחות מוצקות וחד־משמעיות במיוחד, דבר שכידוע קשה מאוד להשיג. אם נוסיף לכך את העובדה, שאין בית הדין יוזם בעצמו בדיקות של אורח חייהם של המתגיירים, עולה מכאן שביטול תוקפו של גיור כמעט אינו מעשי מבחינה הלכתית.

גישה כללית נועזת במיוחד מציג הרב יגאל אריאל, בהתייחסו לעולים הלא־יהודים כ"בעיה הלכתית בהיקף שדורות לא נדרשו לשכמותה". אמנם סוגיית הגיור נבחנה בהרחבה, אולם "אף על פי כן, יש ערך לרכז אותם צדדים המבחינים ומייחדים את בעיית העלייה החדשה מן הדיון בעבר. גם אותן שיטות וסברות שלא נפסק כמותן, עשויות להצטרף עתה, בשעת הדחק הזאת, כסניף להיתר, ולהפוך הלכה

42 יועזר אריאל, "ביטול גירות למפרע", תחומין כ (תש"ס), עמ' 261-279.

שבדיעבד לפתרון לכתחילה". בדיוניו ההלכתיים, מציג הרב אריאל מכלול של התייחסויות, המצטברות יחדיו לגישה כללית הנוטה להקל במידה רבה בגיורם של העולים. ההעזה ההלכתית בדברים אלו הייתה כה רבה, עד שאזתה אף לביקורתו של הרב בני לאו, הנחשב לאחד המתונים שבין הרבנים הציונים. לטענתו, דיונו של אריאל הוא "משיכת חבל ההיתר עד הקצה הרחוק ביותר", תוך הסתמכות על מקורות הלכתיים ללא סיוגיהם. אולם גם הוא מסכים שקיימות שתי אפשרויות: "לדחות את המבקשים להתגייר, בכל מקרה של חשש סביר לאי רצינותם של הפונים ביחס לשמירת תורה ומצוות... או לקבל גיור שלא עפ"י תנאיהם של ראשונים ואחרונים, ובלבד שנצליח לצמצם במשהו את ההתבוללות במדינת ישראל".<sup>43</sup>

אחד המרכיבים המרכזיים בגישות המקלות הוא תפיסת ההיבט הלאומי של הגיור. להערכתו של הרב יגאל אריאל, לעצם הרצון להצטרף לעם בארצו יש משמעות הלכתית, ומכאן שיש להתחשב בכך במדיניות קבלת הגרים ובהליכי הגיור עצמם. המסקנה המעשית המתבקשת מכאן ביחס לעולים שהגיעו לארץ, היא ברורה. חשיבותו של ההיבט הלאומי בהליך הגיור נשענת על גיורה של רות, הגיורת המפורסמת ביותר בהיסטוריה הדתית-לאומית. פרשנותו של הרב אריאל לחשיבות ההיבט הלאומי נועזת במיוחד, בהדגשתה של הלאומיות על חשבונה של התודעה הדתית:

לא אידיאולוגיה ועקרונות אמונה מביאים אל הגיור, אלא קשר נפשי לדמות מוסרית כנעמי – "באשר תלכי אלך, ובאשר תליני אלין, עִמְךָ עִמִּי ואלהיך אלהי" – ודוק: קודם "עמך עמי", ואחר כך "אלהיך אלהי". גם בועז מנסח הדברים כך: "...ותלכי אל עם אשר לא ידעת תמול שלשום", ורק לבסוף – "ישלם ה' פעלך... אשר

43 בנימין לאו, "מדיניות קבלה לאולפן גיור", בתוך יהודה שביב (עורך), **שנה בשנה**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 337-346.

באת לחסות תחת כנפיו"... ההכרה הדתית המתוארת בגיור כאן עמומה, לעומת זאת מדגישים חז"ל את ההשתייכות הלאומית.<sup>44</sup>

הדגשת המרכיב הלאומי נשענת ביסודה על התפיסה, שהגיור במהותו הוא הצטרפות לקולקטיב היהודי. כך, לדוגמה, מסביר הרב שאול ישראלי כי "כל תוכן הגירות הוא הסתפחות לעם ישראל... ונראה שזה מפורש בכתוב במגילת רות, שמשם אנו למדים... וזה מה שאמרה: עֲמֵךְ עָמִי, וְאַלְקֵיךְ אֱלֹקֵי. לאמור: שעל ידי שהופכת להיות חלק מעם ישראל, אלקי ישראל הוא אלקיה". באותה דרך מסביר הרב בקשידורון, כי "הדגשה זו, שעיקר הגירות היא הכניסה לברית כלל ישראל, ורק לאחריה באה קבלת המצוות, מודגשת במגילת רות, בהצהרתה... עמך עמי – ואלקיך אלקי". אף היא הקדימה את הרצון להיכלל בקדושת עם ישראל, ביעמך עמי, לאלקיך אלקי".<sup>45</sup>

ביטוי נוסף למגמה זו ניתן למצוא אצל הרב יוסף אביאור, מהרבנים הפעילים והבולטים במסגרת בתי הדין המיוחדים לגיור, בקובץ שאלות ותשובות בנושא הגיור: שער הספר מעוטר בפסוק ממגילת רות, "עמך עמי ואלוקיך אלוקי". בהקדמה לספר מדגיש הרב אביאור, שהקובץ אינו עוסק באופן ממוקד בעלייה מחבר המדינות. בתוך כך, הוא מדגיש את הצורך לתת תשומת לב מיוחדת לעולים הלא־יהודים, ו"עיון ייחודי כי הרי מדובר בנישואי תערובת, שנבעו בעיקר מהיות הקהילה שם בבחינת **תינוק שנשבה**, כשזה מוסיף שיקול נוסף לדרך בו יש לטפל בגיור המתייחס לאוכלוסייה זו".<sup>46</sup> לתפיסת הקהילה היהודית מחבר המדינות כ"תינוק שנשבה" עשויות להיות השלכות נרחבות מבחינה הלכתית. המסורת ההלכתית נוטה להתייחס בהבנה, בסלחנות ובמתינות למי שמוגדרים כתינוקות שנשבו, שכן התרחקותם מהיהדות

44 יגאל אריאל, "גיור עולי בריה"מ", **תחומין** יב (תשנ"א), עמ' 89-90.  
45 מצוטט אצל זוהר ושגיא (לעיל הערה 34), עמ' 223-224. על ההשוואה בין הגיור של יתרו, המאופיין בוויכוחים תאולוגיים שלו עם משה, לגיורה של רות, המאופיין בתהליכים רגשיים מעיקרם, ראה רחל שטרן, "יתרו ורות: שני סוגי גיור", **טללי אורות** ו (תשנ"ה), עמ' 33-43.

46 יוסף אביאור, **הלכות גרים בנישואי תערובת**, מרכז שפירא תשנ"ח, עמ' נד.

אירעה שלא באשמתם. מכאן גם נפתחת הדרך לגבש מדיניות, שתכליתה להקל ככל שניתן על הלא־יהודים שנישאו לאותם תינוקות שנשבו.

ההתבססות על סיפורה של רות ופרשנותו, כבסיס להבנת חשיבותו של ההיבט הלאומי במרכיב הגיור, היא דוגמה לדרך פרשנית שיש לה השלכות מעשיות נרחבות. אלא שפרשנות זו אינה מקובלת, כמובן, על כלל העוסקים בסוגיה. דוגמה לביקורת פרשנות זו מובאת אצל הרב גד אלדד: "הטוענים שההצטרפות לעם ישראל קודמת לקבלת מצוות מוכיחים זאת מהקדמת 'עמך עמי', במגילת רות, 'לאלקך אלקי'". ואולם "הגמרא... לומדת שהמילים 'עַמְךָ עַמִּי' הן תגובתה של רות להודעת נעמי 'מפקדינן תרי"ג מצוות'. אם כן, 'עמך עמי' היא קבלת המצוות", ולא הצטרפות לעם היהודי, כפי שרואים זאת חלק מהפרשנים.<sup>47</sup>

המגמות המקלות בתחום הגיור רחוקות מלהיות נחלתו של כל המחנה הדתי. למחנה החרדי היסטוריה ארוכה של התקפות חריפות ובוטות על גישות מקלות בתחום הגיור, במיוחד מאז כהונתו של הרב שלמה גורן כרבה הראשי של תל־אביב. בשנת 1970 עתרה גורת רפורמית בתביעה לרשום אותה כיהודייה. המשבר האפשרי נמנע, לאחר שהרב גורן גייר אותה פעם נוספת. הרפורמים לעגו בציניות לגיור המזורז, ואף טענו שמדובר למעשה בגיור רפורמי. המנהיגות החרדית יצאה בהתקפה חריפה על הרב גורן, תוך התבססות על טיעוני הרפורמים עצמם.<sup>48</sup> האירוע נחרת היטב בתודעה החרדית, והמושג **גיורי גורן** משמש עד היום לתיאור גיור פסול וחסר תוקף, שאינו עומד בכללי ההלכה.<sup>49</sup> במחנה החרדי קיימת נטייה לתאר את הגישות המקלות כרפורמיות, גם אם הן עומדות בכללים ובתנאים האורתודוקסיים המקובלים של הבריורים ההלכתיים. ואף במקרה שהגישה עצמה

47 גד אלדד, "תוקף החיוב לקבל גרים", **תחומין יח** (תשנ"ח), עמ' 218.

48 ראה משה זמר, "הרב גורן מגייר גיור רפורמי", **הלכה שפויה**, תל אביב 1993, עמ' 109-119.

49 הרב יוסף אביאור מעיד כי עיתונאי חרדי שאל אותו, אם הם מגיירים בשיטת גורן. ראה משה שטרן, "מאתיים אלף גויים ישראלים: לדחות או לקרבו?", **נקודה** 203 (אדר תשנ"ז), עמ' 45.

נתפסת כלגיטימית מנקודת מבט אורתודוקסית, מוצג החשש שיישומה ישמש כפתח לקבלת הגישה הרפורמית.<sup>50</sup> הרב שמואל הלוי ואזנר, אב בית דין חרדי ומהבולטים שברבנים החרדים, מציין במכתב הסכמה לספר העוסק בגיור, כי "בדברים חמורים שבתמורים כאלה חלילה להורות בקלות, ומחפשי קולות בעניין הגרות הריהם מבלי עולם".<sup>51</sup> מחבר הספר בוחר להציג את דברי הרב יחזקאל אברמסקי במקום הקדמה אישית לספרו:

ומתוך כך, בא הקורא הוטיק ומסביר פנים בתורה שלא כהלכה, ומקבל בסבר פנים יפות בתורת גר אפילו איש אשר סָבַת קבלתו את הדת מעידה עליו, שהוא בא בברית ישראל למראית העין בלבד, ולבו בל עמו... אבל הרבה והרבה יש לחלוק על הוראת היתר בקבלת גרים ביד רחבה... הלא אלמלי אותן ההלכות, שהיו כתריס בפני הטמיעה וההתבוללות, היינו שטופים בזרם המתיהדים בשביל ענייני אישות, שרובם ככולם התיחדותם אינה אלא מן השפה ולחוץ ויש בה משום גניבת דעת אבותיהם, ובלבם הם פוסחים על שני הסעיפים... ואלה הגרים הבאים עתה לפנינו, תמורת הדת היא בעיניהם כמילתא זוטרתא הנעשית בקלות הדעת וכלאחר יד, ועליהם נאמר: קשים גרים לישראל כספחת... ונוח להם ולנו שיהיו נשארים בדתם.<sup>52</sup>

בהקשר זה יש להדגיש, כי המחנה החרדי לא נותר אדיש לנוכח העלייה מחבר המדינות והתגברות חשיבותה המעשית של סוגיית הגיור בחברה הישראלית העכשווית. המגמות העולות מדברי הכותבים השונים אינן משתמעות לשתי פנים. המטרה המוצהרת היא לגדור פרצות ולהדגיש

50 כדוגמה למאבקייהם של החרדים במגמות המקלות, ראה פיקציה של גורים או עלייה: סיפורו של תיק תביעה על הוצאת דיבה, ירושלים תשנ"ז; שערוריית הגיורים המזויפים, ירושלים תשמ"ט.

51 יצחק בראנד, **ברייתו יצחק: קונטרס בדיני גרות**, בני ברק תשמ"ב, עמ' ג.

52 שם, עמ' ח-יב.

את חומרתה של הסוגיה בכלל, ואת ההקפדה על מדיניות הקבלה לגיור והליך הגיור עצמו. במקרים רבים, מדגישים הדוברים את המגמות המקלות הבלתי לגיטימיות שאותן הם יוצאים לבלום. כך, לדוגמה, באחד הספרים המחמירים מציין המחבר כי "בדורות האחרונים, בעוונות כי רבו, באו פריצים וחללוה, נחלתנו נהפכה לזרים ושועלים קטנים מחבלים כרמים עושים שמות, רחמנא לצלן, בכרם בית ישראל".<sup>53</sup>

הרוב המכריע של הבקיאים והעוסקים בסוגיה מתארים את העניינים כגעים וכרחוקים מפתרונה, ולו החלקי, של הבעיה. הרב יוסף אביאור, המשמש כראש בית הדין המיוחד לגיור בישיבת אור עציון, לצדו של הרב חיים דרוקמן, מסביר ש"בתי הדין הרבניים מלאים בדיונים שמבחינתם, מוטב היה שהגיור לא נברא כלל". צבי זוהר טוען שאין פתיחות לדון בבעיה, ושהנטייה הרווחת לפנות לגדולי התורה היא חסרת תועלת, כיוון ש"מעייניהם של אלו נתונים לשאלה כיצד לשמר את היהדות בטהרתה", כהמשך למדיניות ההסתגרות והבדלנות שהתפתחה באירופה מול תופעות החילון. הרב יואל בֶּרֶנוֹן מתאר את המציאות הקשה בתחום, תוך השוואתו לתחום המדיני: "אם בתחומים שבמדיניות עוד יש מי שנלחם, בכל מה שנוגע לתחומים התורניים, לא מנסים להתמודד, אין ביקורת ואין דיון ציבורי".<sup>54</sup> במילים אחרות: לעומת העמדות הנחרצות שמביעים רבנים ציוניים בסוגיית עתיד יהודה ושומרון, ניכרת שתיקתם בסוגיות אחרות המחייבות בירורים הלכתיים. במסגרות שונות הנושאות אופי ציונידתי, מתקיימים ופועלים בתי דין מתונים ומקלים לצד אולפנים ומכוני גיור, אולם היקף פעילותם רחוק מאוד מלענות על עומקה והיקפה הרחב של הבעיה.<sup>55</sup> היטיב לסכם את המצב יואל בֶּרֶנוֹן, באמרו כי "חשיבה קטנה מול דברים כל כך גדולים לא תועיל עוד". הצעתו לקיים "מעמד המוני חגיגי לחידוש

53 שמואל אליעזר שטרן, **גרות כהלכתה**, בני ברק תשנ"ח, עמ' א.

54 הדברים מובאים במאמרו של משה שטרן הנזכר לעיל בהערה 49, וכן במאמרו "לדחות או לקרב? מאתיים אלף גויים ישראלים", **נקודה** 205 (אייר תשנ"ז), עמ' 38-42.

55 יאיר שלג, "להפוך מתגייר מתיק לאדם", **הארץ**, 4.3.1999, עמ' ב2.

הברית", המאופיינת בראייה כלל-לאומית רחבה ובתחושה היסטורית, תואמת היטב את הנדרש מגישה ציונית דתית, אך רחוקה מאוד, כפי שהוא עצמו מודה, מהמגמות הרזות בקרב רבני הציונות הדתית. עדות להתחמקות מהבעיה ניתן למצוא בדבריו של הרב חיים אירם, אחד הפעילים בתחום הגיור במסגרת בתי הדין המיוחדים. בהתייחסו למספרם הזעיר של האנשים הנמצאים בהליכי גיור – 5,000 – לעומת היקפה העצום של הבעיה, הוא אומר: "איננו מתיימרים וגם איננו יכולים לפתור את כל הבעיות בדורנו. נשאר משהו גם לדורות הבאים".<sup>56</sup> על כך ניתן לומר שבהתחשב בנתונים הקיימים – מאות אלפי לאיהודים, ורוב לאיהודי בקרב העולים בשנים האחרונות – מה שישאר לדורות הבאים הוא בעיה הולכת וגדלה, עד כדי ערעור על עצם זהותה היהודית של המדינה, כפי שהיא נתפסת במושגים הבסיסיים של המחנה האורתודוקסי בכלל ושל הציונות הדתית בפרט. בהקשר זה, מציין אברהם גרינבוים, לא נפקד גם מקומם של המאבקים הפוליטיים הפנימיים בין המפלגות הדתיות, שאינם תורמים לשיפור המצב.<sup>57</sup> פנחס פולונסקי, פרשן לענייני דת בעיתון **וּסְטִי** ומסורב עלייה בעבר, תיאר את מצב העניינים בתחום הגיור באמצע שנות התשעים כרחוק מלהשביע רצון. מספר אולפני הגיור נמוך מאוד ביחס לצרכיו של ציבור כה רחב, והרבנים נוטים להקשות יתר על המידה על המעוניינים להתגייר. במקרים מסוימים, העולים מפרשים "את יחסם של בתי הדין הרבניים כיחס שלילי ולעתים אף כשנאה ממש".<sup>58</sup> לענייננו, חשוב במיוחד לבחון את מעמדן של הגישות המחמירות בקרב בתי הדין הרבניים העוסקים, בין היתר, בגיור. פסק הדין שיוצג להלן אינו אלא ביטוי אחד למגמה המחמירה, המתפתחת בקרב חלק מהממכיות הרבניות העוסקות בגיור בפועל. בחינת המגמות הכלליות

56 לירון נגלר-כהן, "גרים שהם צאצאי גדולי ישראל", **הצופה**, 6.10.2000, השבוע, עמ' 14-16.

57 אברהם גרינבוים, "בעיית גיורם של העולים", **יהודי ברית המועצות במעבר** 2, 17 (תשנ"ה), עמ' 262-264.

58 פנחס פולונסקי, "הגיור האורתודוקסי", **שם**, עמ' 260-261.

בבתי הדין הרבניים תחייב בדיקה מקיפה בהרבה. בפני בית הדין הוצגה שאלה, הקשורה בגר שכבר סיים את הליך הגיור ובא להינשא ברבנות: האם מותר לסדר לו חופה וקידושין, מבלי לבדוק אחריו אם הוא שומר מצוות, ואם שמר מצוות מיד לאחר שעבר מילה וטבילת גרות? מניסוח השאלה עולה, שהשואל חושב שיש מקום לבחון את מרכיב קבלת המצוות, כמרכיב הכולל התחייבות מעשית של המתגייר לשמור מצוות לאורך זמן.

הרב גדליהו אקסלרוד, אב בית הדין הרבני בחיפה, מנצל שאלה זו כדי לבסס את הגישות המחמירות בתחום, ובתוך כך מציע חידוש הלכתי מהפכני בתחום המוגדר של תעודת הגיור. בראשית דבריו, הוא פוסל לחלוטין כל פרשנות מקלה המתבססת על תשובות מקלות שניתנו בעבר: "ואלו שמחפשים דרכים עקלקלות ופתלתלות בענייני הגרים, רצו לתלות בוקי סריקי בדעת הטוטו"ד [=שו"ת טוב טעם ודעת], כאילו סבר דמדאורייתא אין צריך קבלת מצוות בגר... וחס ושלום לומר דברים כאלו בדעת הגאון... כי אם עובר על כל התורה, במה הוא גר".<sup>59</sup> בהתייחסות מפורשת לפרשנויות המקלות הוא מדגיש, כי "הואיל ושמעתי שיש מי שטוען, כי האחיעזר סובר שאפשר להקל בגרות שאין עמה קבלת מצוות, אמרתי שיש עניין לאסוף ולפרסם דעות גדולי הרבנים בדור האחרון... שאין אף אחד שמתיר לקבל נוכרי שאינו מקבל על עצמו עול מצוות... והוא נשאר נכרי לכל דבר, גם לאחר שעבר את טקס הגיור". ואכן הוא מפרט מגוון של תשובות המשתייכות לגישה המחמירה, ונותן פרשנות מחמירה גם לתשובות שנתפסו כמקלות.<sup>60</sup> יתר על כן, קבלת המצוות, כפי שהרב אקסלרוד תופס אותה, אינה התחייבות הצהרתית המסתיימת בהליך הגיור עצמו, אלא התחייבות לעולמי עד, שיש לבדוק אותה שוב ושוב: "הלכה למעשה, כאשר מגיע אדם ומבקש לסדר לו חו"ק [=חופה וקידושין] כדת משה וישראל, ומציג

59 גדליהו אקסלרוד, "קיום מצוות תנאי בגירות", בתוך אברהם צבי שינפלד (עורך), שורת הדין: מאמרים ופסקים, ירושלים תשנ"ה, כרך ג, עמ' קעז.

60 שם, עמ' קפו-קפט.

תעודת גרות אפילו היא חתומה כחוק, חייב הרב רושם הנישואין לבדוק אחריו אם שומר מצוות הוא, ואם שמר מצוות מיד לאחר שמל וטבל.<sup>61</sup> יש לאזכור, כפי שמציינים זוהר ושגיא, כי בכל ספרות ההלכה אין דיון העוסק בדרכים ובמדדים שעל "הבודק אחריו" להשתמש בהם. חידוש גדול במיוחד הוא מציג בסיום דבריו, ביחס לתעודת הגיור שמקבל כל מתגייר עם סיום הליך הגיור:

היוצא מדברינו, שיש להוסיף בתעודת הגיור: א) תעודה זו יש לה תוקף אך ורק אם נושאה שומר תורה ומצוותיה. ב) התעודה צריכה להיות מוגבלת בזמן ויהיה צורך לחדשה מדי שנה. ג) גר קטן יחוייב להתחנך במוסדות דתיים ובגיל שמונה עשרה שנה יצטרך לקבל תעודת גיור מחודשת, לאחר שבית הדין ישתכנע שהוא אכן שומר מצוות... הוספות אלו מתחייבות לפי דברי הרמב"ם והשו"ע, שכתבו על גרים כאלו "חוששים לו עד שתתברר צדקתו".<sup>62</sup>

דומה כי זהו הביטוי ההלכתי העכשווי המעודכן ביותר של הגישה המחמירה במיוחד. ראשית, עולה ממנה כי הליך הגיור אינו סופי גם אם כל מרכיביו נעשו כדין. שנית, תקפותו של הגיור מותנית בשמירה מעשית של המצוות לעולמי עד, עד למותו של המתגייר. מסקנה זו עולה מהדרישה לחדש את תעודת הגיור בכל שנה, דרישה שאינה מוגבלת בזמן. במילים אחרות: אפילו יקפיד המתגייר לשמור מצוות עשר שנים לאחר גיורו, ולאחר מכן ינטוש את אורח החיים ההלכתי, עלול גיורו להיות מופקע ויש להכריז עליו נכרי. זוהי דוגמה לכך שחידושים הלכתיים מפליגים אינם דווקא נחלתם של דתיים מודרניים, המגלים פתיחות כלפי הסביבה הלא־דתית ושואפים לסגל את ההלכה למציאות המשתנה. פעמים רבות, במיוחד בתחום הגיור, דווקא המחמירים

61 שם, עמ' קפט.

62 שם, עמ' קצ. ראה גם גישתו המחמירה, במאמר אחר באותו קובץ: "דיני גירות של קטן", שם, עמ' קצא-רז.

מעלים רעיונות הלכתיים חדשניים, שקשה למצוא להם אחיזה משמעותית בספרות ההלכתית הקיימת. למותר לציין, כי אם יזכו גישות אלו להגמוניה בקרב הסמכויות הרבניות בתקופתנו, עתיד הגיור להפוך תחום הלכתי תאורטי שהקשר שלו עם המציאות החברתית-דתית, בעיותיה ופתרונותיה, קלוש מאוד. נראה כי במאבק בין הגישות השונות בתחום הגיור עוד לא נאמרה המילה האחרונה. בינתיים מתעורר ספק רב אם אמנם יש מי שרוצים להתגיר.