אוניברסיטת קייפטאון
המחלקה ללימודי הדתות

שינויים בעמדות דתיות בקיבוצים החילוניים בישראל אחרי מלחמת ששת-הימים

עבודת מחקר
לקראת התואר "מוסמך למדעי הרוח"

מוגשת על-ידי

דוד רוטשילד

קייפטאון, תשרי תשל"ז

The copyright of this thesis vests in the author. No quotation from it or information derived from it is to be published without full acknowledgement of the source. The thesis is to be used for private study or non-commercial research purposes only.

Published by the University of Cape Town (UCT) in terms of the non-exclusive license granted to UCT by the author.

University of Cape Town

שינויים בעמדות דתיות בקיבוצים החילוניים בישראל לאחר מלחמת ששת-הימים.

	עמוד
מבוא	1
פרק ראשון- מאפיינים לבחינת דתיותו של אדם ובעיות הקשורות בהגדרות ובמתאם.	4
פרק שני - קוויים להתפתחות התנועה הציונית הסוציאליסטית החילונית בישראל, העליות הראשונות והקמת הקיבוץ - סקירה כללית.....	35
פרק שלישי- עמדות כלפי הדת בקיבוץ החילוני.....	51
פרק רביעי -הקיבוץ הדתי.	75
פרק חמישי- המלחמה והחווייה הדתית.	90
פרק ששי -השינויים בעמדות כלפי הדת בקיבוץ החילוני לאחר מלחמת ששת- הימים.....	113
פרק שביעי- "חיפושי דרך" ותנועה לשיבה אל המקורות היהודיים בקיבוץ.	147
סיכום ודיון מסכם	180
רשימה ביבליוגרפית.	187
ראשי פרקים ומבוא באנגלית.	209

מבוא

השאלה הדתית תופסת מקום נכבד בחייה של מדינת-ישראל. אחת החלוקות המקובלות בחברה הישראלית היא החלוקה הדתית, דהיינו, "דתיים" מול "חילוניים".

כל המצוי בהווי חייה של המדינה יודע כי האינטנסיביות של המאבק בין שני המחנות ומרכזיותו בחייה הפנימיים, דומה כאילו הוא עשוי לחרוץ את גורלה של המדינה, ואולי אף את גורלה של יהדות העולם, לאחדות או לפילוג.

חריפותו של המאבק נובעת בודאי מעובדת היותו בטבורו של המאבק האידאולוגי לתחיית האומה, מאופיו הבלתי פשרני של מאבק אידאולוגי, ממסורת של "קנאות דתית" ומאופיה המהפכני של האידאולוגיה הסוציאליסטית.

גדולה במיוחד היא האינטנסיביות של החיים האידאולוגיים בקיבוץ והשפעתו על החיים במדינת-ישראל היא רבה ולכן מהווה המתרחש בקיבוץ בבואה למתרחש במדינה.

חיפושי הדרך המתמידים בקיבוץ בתהליך של יצירת הדגם החברתי החדש נמשכים מאז היווסדו של הקיבוץ ועד היום. ביטוי לחיפושי דרך אלה, והעמידה על ה"תוצר" הקיבוצי - בני הדורות שגדלו והתחנכו בו -נמצא רשום בפגישות חברים, ב"שיחים" שונים ובספרות היוצאת לאור ע"י התנועה הקיבוצית.

תהליך זה של חיפושי דרך, שהבעיה הדתית עולה מתוכו חזור ועלה, נתחזקה מאז מלחמת ששת-הימים. הביטויים הם עיוניים, חינוכיים, חברתיים ולעיתים אף אישיים. הגילוי הקיצוני הוא של "חוזרי בתשובה".

אנשים רבים פרשו ביטויים אלה כביטוי להתקרבות דתית-יהודית. נתמכים על ידי תורתו של מרן הרב קוק זצ"ל, הטוענת לזיקה אלוקית בנפשו של כל אחד מישראל ומאמינים כי מדינת-ישראל היא "אתחלתא דגאולה", מבקשים אנשים אלה לראות בכל גילוי כזה סימן להתגשמות החזון ולהתלכדות סביב הרעיון המשיחי במשמעותו הדתית.

מטרת העבודה היא לגלות את הביטויים של התקרבות לדת היהודית בקרב חברי התנועה הקיבוצית החילונית.

בעבודה זו אעסוק במאפיינים הדתיים והבעיות העולות מן ההגדרות השונות. על רקע ההנחות שאניח ולאחר בדיקת הרקע ההיסטורי והאידאולוגי של הקיבוץ הקשורים לבעיות הדת והיהדות, אבדוק את הביטויים בשאלות הדתיות העולות מן הספרות היוצאת לאור ע"י התנועה הקיבוצית ואת המשמעות הדתית של הביטויים האלה. משמעות זו תיבדק על פי ההנחות שבפרק הראשון בעיקר.

תשומת לב מיוחדת ניתנת למלחמת ששת-הימים אך נידונה שאלת המלחמה באופן רחב יותר והשפעתה על השקפת העולם של בני הקיבוצים בשאלה הדתית ובשאלות הקיום היהודי.

יש להעיר כי אין העבודה עוסקת בצד הסטטיסטי ואין היא באה לקבוע באופן כמותי מהו מספר חברי הקיבוצים התומכים בכל עמדה המיוצגת בעבודה. מאידך צדיך להדגיש כי אין העבודה בנוייה על ביטויים יוצאי דופן הלקוחים מן השוליים של החברה הקיבוצית.

פרק ראשון

מאפיינים לבחינת דתיותו של אדם ובעיות הקשורות להגדרות ולמתאם.

עמוד

א. מבוא - מיהו אדם דתי? 5

ב. הדת - תופעה בעלת מימדים שונים, בעיות של הגדרה 5

ג. המודל של רומקה 7

ד. החווייה הדתית, הידיעה והשיחה על אלוהים (הערות לפי קמפסטי) 9

ה. הערות מדברי קמפסטי על הטיפולוגיה האידאלית של הדתות בעולם 13

ו. הקשר עם ה"סופי"..... 14

ז. הקשיים במדידת החווייה הדתית 16

ח. המודל של גלוק וסטרק 17

ט. "דתיים", "חילוניים" ו"מסורתיים" בעיני "האדם ברחוב" 19

י. משמעותה של מסורת 22

יא. התאמתה של הדת היהודית למימדים שלעיל 24

יב. סיכום 33

פרק ראשון

מאפיינים לבחינת דתיותו של אדם ובעיות הקשורות להגדרות ולמתאם;

א. מבוא -מיהו "אדם דתי"

למה אנו מתכוונים כאשר אנו אומרים שאדם הוא "דתי"? התשובה לשאלה הזו תלויה בראש ובראשונה בהגדרה, הסובייקטיבית, לגבי מהותה של הדת שאליה אנו מתייחסים או לדת באופן כללי. מי שרואה בדת תופעה חברתית[1] יראה באדם המשתתף בטקס הדתי, או אף את זה החי בחברה המקיימת טקסים כאלה ואולי רק משתייך לחברה כזו, מבלי להשתתף אפילו בטקסיה, אדם דתי.

מי שנקודת המוצא שלו היא אינדיבידואלית, או פסיכולוגית-אמונתית, יגדיר את האדם הדתי כאדם שהייתה לו "חוויה דתית"[2] אדם מאמין הוא זה המכיר בקיומו של גורם מעבר לעולם[3] אשר הוא גדול ונעלה ממנו, אשר אינו שייך לעולם היום-יומי הרגיל שבו האדם שרוי בדרך כלל. "משהו" זה שונה באופן מהותי מהוויתו של האדם, אך הוא קשור אליו בהיותו, בעיניו, הבורא או אף המצווה ומשגיח.

הקריטריון לאמונה הדתית יהיה, איפוא, בהפרדה שהאדם עושה בין ה"טבעי" ל"אל טבעי", בין ה"רגיל", ה"נורמאלי" לבין ה"מופלא", ה"מסתורי", בין ה"אנושי" לבין ה"אלוהי", או בניסוחו של דרקהיים - בין ה"חול" לבין ה"קודש".[4]

ב. הדת תופעה בעלת מימדים שונים.

אולם בה במידה שאין לראות בדת רק תופעה פסיכולוגית או רק תופעה חברתית, כך לא ניתן להפריד בין הצד הפרקטי והצד האמונתי שבדת.[5]

---

1. עיין Spiro,M.E, "Religion; Problems of definition and explanation", An Anthropological Approach to the study of Religion, Banton,M, (ed) Tavistock Publishing,London,1969.
וכן אינציקלופדיה עברית ערך דת כרך י"א עמ' 244

2. על ה"חוויה הדתית" עיין בהרחבה בסעיף ג' בפרק זה.

3. Durkheim,E. "The social foundation of religion", Sociology of Religion Robertson R.(ed.), Penguin Books,U.S.A. 1972, p.42.
וכן אינצק. עברית שם עמ' 244

האמונה מחייבת מתן ביטוי מעשי כלשהו מחד, ומאידך צריכות המצוות המעשיות להיות נתמכות ושואבות מבסיס אמונתי. כמו כן יש לקחת בחשבון את המימד החוויתי, דהיינו את הפירוש שאדם נותן לעצמו מגל החוויות הקוסמיות שהוא נתקל בהן. גם מימד זה, כקודמיו, יכול להיות נפרד או מתלכד עם המימדים האחרים. הפירוש לחוויות יכול להיות ספונטאני, בלתי תלוי בידיעה דתית קודמת, או פירוש הנובע מהכרה דתית נלמדת שהיא כלי שני.

מאחר והתופעות הנן סימולטניות, נותן הדבר פתח רחב לאי הבנות ומחלוקות בקשר לדתיותו של האדם בנדון, או של החברה הנדונה. הוויכוח לגבי הדתיות של התושבים במדינת-ישראל, למשל, נובע בעיקר מן הקריטריונים השונים שאנשים משתמשים בהם. יש המודדים את דתיותם לפי ההשתייכות למפלגה דתית ויש המודדים את מספרם לפי חלקם של דורשי בשר כשר או לפי מספר השולחים ילדיהם לחינוך דתי. יש הקובעים את מספרם לפי קריטריון של הגדרה עצמית, של ידיעת המצוות והעדות כי היתה לאדם חוויה דתית.

לגבי התקרבותם, או אי התקרבותם של בני הקיבוץ הלא דתי לדת, המחלוקת היא דומה. ישנם הרואים במבצעים של שליחת בני המצווה מן הקיבוץ למבצע חינוכי של "שבת בקיבוץ דתי", התקרבות אל הדת ויש הדוחים זאת ומודדים את הקיבוץ דוקא לפי העמדה הפוליטית הקשורה לחיים הפוליטיים ולחוקים במדינת-ישראל שיש להם קשר ומגע עם הדת.[1] כאמור הוויכוח נובע מן הציפיות השונות שיש לאנשים מן הדת.[2]

מלפורד ספירו[3] מדבר על בעיות ההגדרה משתי בחינות. הבחינה האחת היא עובדתית, דהיינו, כיצד ניתן למקד את התופעה ולהגדיר בצורה ברורה את מהותה. הגדרות כמו זו של דרקהיים המבדיל בין הדתי לחילוני כהבדל שבין "קודש" ל"חול", היא לדעתו, מעורפלת. דהיינו, כאשר אנו רוצים לדעת את מהותה או תמציתה של התופעה, איננו יכולים להצביע על עצם מסויים ולמצוא לנו שפה משותפת לכנותו. כאן לא ברור מהו העצם. ההגדרות הן לעיתים אבסטראקטיות, רחבות ובלתי ספציפיות, ואינן תורמות בסופו של דבר,רבות להבהרת המושג.

---

1. ד"ר ליבוביץ מבטא בחריפות את הדעה שהנהייה אחרי סמלים מן המורשת הדתית כגון, נהירה לכותל המערבי, הנם סלוף דתי ומסחור כל עוד אין המאמינים מכירים, בעקביות, במסקנות ההלכתיות הנובעות מן האמונה היהודית בדרך הפרושית.
2. הציבור הדתי הקיצוני שהיטיף להתרחקות מן "האפיקורסים" יקבל בהסתייגות רבה כל "הוכחה" להתקרבות דתית ולהיפך.
3. ספירו עמ' 5.

גם מבחינה פונקציונאלית קשה לקבוע תחומים בלעדיים לדת שהרי ישנן פונקציות נוספות העשויות לתפקד כמו הדת או במקומה.

הבחינה השנייה היא, לדעתו, מתודולוגית. אין הסכמה לגבי מה שאנו מכנים "דת". האם היא תרבות, צורך חיים, שיטה חברתית? גם אם נמצא הגדרה נומינאלית הרי שהיא תהיה רחוקה מלהיות ריאלית.

יש להעיר שהקשיים בהגדרה אינם מונעים את הדיון בתופעה כל עוד ישנה קומוניקציה בין המשתתפים בדיון. אפשר לכן לדון בחוויה הדתית כעל חוויה, הרגשה, של אדם הנמצא מול תופעה או תכונה המייצגת אצלו את ה"חוויה הטוטאלית",[1] את ה"משהו" הנמצא "שם למעלה", גם אם תאור מדוייק של החוויה הזו הוא מעורפל וה"משהו" העליון הוא יותר נעלם מגלוי.
על סוג נוסף של בעיות הקשורות למדידת התופעה, נדון להלן.

ג. <u>המודל של רומקה</u>[2]

רומקה בונה את המודל שלו, המסביר כיצד אדם מגיע לחוויה דתית על יסודות הפסיכולוגיה הגנטית. נקודת המוצא שלו היא, שהאמונה מושגת אצל האדם בשלבים הקשורים להתפתחותו הפסיכולוגית, אם כי אינם תלויים בגיל בהכרח. האמונה היא לדעתו "דבר המלווה את האדם בהתפתחות ובהתבגרות ויוצר בצורות השונות שהוא עובר- התפתחות."[3]

לדעת רומקה מתחילה החוויה הדתית להופיע עם תחילת התבגרותו המינית של הנער. לפני כן החוויה הדתית היא פרימיטיבית ולמעשה חוויה דתית מלאה יכולה להיות לאדם רק לאחר שפיתח את ה"אגו" שלו.

מבחינה פסיכולוגית יש לדעת רומקה שתי דרכים המובילות לחוויה דתית אמיתית. מסלול אחד הוא לאורך המישור של החוויה הקוסמית הישירה של האדם ואילו המישור השני הוא לאורך "הצורות שמאחורי המילים"[4]

---

1. קמפסטי מדבה להשתמש במושג זה עיין בסעיף הבא.

2. Rumke, H.C.- <u>The Psycology of Unbelief,</u>
Rockliff Publication Com. London, 1952

3. שם עמ' xi

4. שם עמ' xv

רומקה טוען שמעולם לא הצליח לצפות כיצד מגיע אדם לאמונה ע"י מחשבה וכוח הרצון, למרות שאינו מכחיש את האפשרות שדבר כזה יקרה. המחשבה והרצון תורמים, לדעתו, במישור של פירוש החוויה.

לפי רומקה לומד האדם מילים ומושגים והוא נותן להם משמעות. למרות שהאדם לא ראה אלהים או גן-עדן וכד', הוא לומד את משמעותם וכן הוא לומד את המשמעות של דוגמות דתיות, ויש להם בעיניו, מובן מסויים.

במקביל לתהליך זה יש לאדם חוויות קוסמיות. המישור של החוויה הקוסמית הוא המישור החשוב יותר מאשר המישור שבו רכש האדם מספר מוגבל של מונחים ודוגמות אשר אינם מבטאים את הקשר הישיר שלו לאלוהים.
ההתפתחות הרצויה, זו שאין בה הפרעות בצורת חוסר אמונה, נוצרת ע"י שנוצרת התאמה ושאיפה להתלכדות של שני המישורים. במקרה של התלכדות כזו נותנות החוויות ל"משמעות שמאחורי המילים" עומק נוסף ומשמעות חדשה. במידה ולא נוצרת התאמה בין המישורים יכול הדבר להביא לידי משבר.[1]

השלבים בדרך התפתחות זו לפי רומקה הם:

1. האדם מרגיש את עצמו קשור באופן משמעותי למכלול של ההוויה.
2. מכלול ההוויה מורגש כגורם ראשוני לכל הבריאה.
3. גורם נחשב כמקור ההוויה העצמית של הפרט.
4. גורם זה מוכר כאלוהים.
5. מורגש הצורך להשמע לאלוהים זה ולהיות אחראים כלפיו. אלוהים זה דורש הכנעה גמורה.
6. הצורך בהכנעה נעשה דחוף אך אינו נותן סימן ברור בקשר לכיוון.
7. הצורך בהכנעה נעשה צורך יסודי בחיים.

לפי רומקה מושלם התהליך רק אצל אנשים בודדים.

---

1. השווה ברגר בפרק ה' על בניית השקפת העולם של האדם בחברה וכן גלוק על הספק.

גם אולפורט עומד על ענין זה של שני המישורים באמרו:

" הילד ניזון מהרבה אמונות לפני שהוא מגלה את
האמת החשובה כי מילים ועובדות אינן זהות. גם
בין מבוגרים קיימת אותה נטייה של "מציאות מילולית "
אם כי מוגבל יותר."[1]

חוויות חזקות כמו טראומה של מלחמה מביאות לידי ספקנות לדעתו, וגישה שלילית לאמונות. הטראומה מגלה את הניגוד בין הדעות המקובלות של האדם לבין מה שהתרחש.[1]

ד. <u>החוויה הדתית, הידיעה והשיחה על אלוהים, הערות</u> .

בכל קהילה יש שני עולמות של שיחה[2]. האחד הוא עולם הדן בעובדות שאליהן נתייחס כאל השיחה בעלת משמעותה המילולית, והאחד הוא עולם העוסק בהערכה שאליה נתייחס כשיחה המיתולוגית."[3]

בעולם הראשון היחס הוא בין אני-זה ובשני אני- הוא[4] כהגדרת בובר.
השפה במובנה המילולי מייחסת דבר אחד למישנהו, ע"י הגדרת תכונות משותפות של תופעות וכד', מיונם מבחינת האיכות, הכמות או הזמן והמקום. כמו כן אפשר לתאר את העצמים ביחס לעצמים אחרים ולזמן אחר.

אינפורמציה עובדתית יכולה גם לנגוע בשינויים כך שאפשר לדבר על גורם וסיבה. המדע מתחיל לחקור את הפרטים ולמצוא תאוריה הקושרת אותם, אחר-כך. אולם " כאשר המדע מתקרב לגבולותיו דהיינו כאשר הוא צריך לומד משהו על המכלול[5], אזי מוכרחה שפתו להתייבש כי ישנו רק מיכלול אחד ולכן אין דבר שאליו נוכל לייחס מכלול זה".[6]
מושג כולל על האנרגיה, למשל, ברמה תת-אטומית, כשמתחילים לומר שכל דבר הוא אנרגיה, אזי קשה לבנות את המושג של אנרגיה זו שאינה דומה לאנרגיה הדרושה להניע מכונית וכד'.[6]

---

1. אולפורט עמ' 115
2. המקור = Discourse

3. קמפסטי עקבי בזה לשיטתו של רומקה.
4. המקור = I- It, I-Thou
5. במקור = Totality
6. שם עמ' 2

כשמדובר על רדיוס של היקום למשל, אזי המילה רדיוס אינה עוד בעלת אותה משמעות מילולית שהשתמשנו בה קודם. המילה מתארת אנלוגיה למובנה הקודם.

לכן אין לנו שפה, בעלת משמעות מילולית, המתארת את מיכלול החווייה במישור ה"מיקרו" או ה"מקרו" של היקום.

" כל נושא או ארוע שאנו בוחרים לטפל בו כיחיד הוא בעינינו בהכרח, כוללני, ואי אפשר לדבר עליו בשפה המייחסת אותו לדברים אחרים. אפשר רק לומר כיצד אנו מרגישים כשאנו עומדים בפניו."[1]

כך גם בענין אהבה לנערה. אפשר לדבר על "חמימות" או הרגשות אחרות שעמדנו בפניהן אבל המשמעות המילולית אינה זהה למשמעות ההרגשה שלנו.

אי אפשר לגשר בין שני העולמות של השיחה שהזכרנו אבל שניהם כאחד חיוניים.

" כאשר אדם נמצא בעימות עם דבר שבעיניו, באותה שעה, הוא החווייה הטוטאלית, זו שהיתה חווייתו הישירה, או זו שהוא דכש באמצעות אחרים, הוא יכול רק לומר איך הוא הרגיש בעומדו בפני החווייה, והשפה תהיה בראש ובראשונה שפה של אנאלוגיה מעולם השיחה המילולית"[2]

מילים בודדות לא תספקנה וטמלים ופולחן ומיתוס יבואו במקומן. כך מתפתחים הסמלים בקהיליה.

כדאי לעמוד על השוואה בין הדת לבין המדע שקמפסטי עושה. קמפסטי טוען כי המדע והדת משתמשים למעשה באותה שיטה אלא שהסדר הוא שונה. המדע מתחיל מן הפרטים ונע כלפי חוץ כלפי חיפוש הענין הכולל יותר. ואילו הדת מתחילה מהצהרה של הרגשה על מכלול ההווייה ונעה כלפי פנים עד כי תרגום ההרגשה בא לידי ביטוי בפרטים מסויים. אחת המסקנות של האדם הדתי היא למשל, "כל האנשים אחים...לכן עלי לעזור לחולה פלוני..."[3]

---

1. קמפסטי(1) עמ' 3
2. שם עמ' 4
3. שם עמ' 5

קמפסטי[1] מדגיש כי אין אפשרות לתת הוכחה הגיונית או מדעית לקיומו של אלוהים. אלוהים אינו "דבר בין אחרים" בתוך החווייה הטוטאלית שלנו או "דהיט של הייקום". אבל מאידך הוא אינו נמצא מעבר לחווייה שלנו ואנו פוגשים אותו ראשית כל כתכונה של החווייה הטוטאלית שלנו. לכן אין אנחנו יכולים לדבר עליו בשפה מילולית ואי אפשר לדבר על קיומו במסגרת מרחב וזמן. מרטין בובר מדגיש כי האמונה באלוהים מבוססת על ההרגשה. דבר זה מובהר בשיחתו עם חברי קיבוץ "אפיקים": על השאלה ששאלו אותו חברי הקיבוץ , "כיצד אתה מאמין באלוהים", ענה:

> "כאן יש להבחין בין ענין אנושי ובין אותם הדברים שאיש אינו מבין אותם. שאל אותי בזמנו צעיר וכתבתי לו אז שאם אדם מאמין באלוהים - הוא מקבל אותו כמו שהוא. ממש כמו שאיש מתאהב ומקבל את העצם האהוב כמו שהוא."
>
> אלוהים אי אפשר לדבר עליו. אפשר רק לדבר אליו. לשם כך אין צורך לדעת עליו כל מה שאפשר לדעת. דבר זה עניתי פעם לבן-גוריון...עוד כשעמדתי בדלת שאל אותי "למה אתה מאמין באלוקים?" אמרתי: אם להאמין באלוהים פירושו לדעת <u>לדבר עליו</u> -איני מאמין באלוהים. אך אם פירושו <u>לדבר אליו</u> - אני מאמין."[2]

ההתגלות האלוהית היא, איפוא, התגלות דרך ההרגשה והחווייה. לדעת קמפסטי גם המדע, בסופו של דבר, נתון להכרעת הרגש כי אילולי כן, אילולי לא היה מביא לאנשים סיפוק, היו האנשים מפסיקים את העיסוק בו. והסיפוק הזה הוא ענין שברגש.

רעיון זה שבו מופיע האלוהים בחווייה האישית או ההיסטורית הוא, לדעתו, רעיון בסיסי ביהדות. כך מתפרשת, בעיניו, השיחה בין ה' לבין משה כאשר עמד משה להישלח אל בני ישראל במצרים. משה שואל את הקב"ה: "ואמרו לי מה שמו, מה אומר אליהם? והתשובה: "אהיה אשר אהיה". דהיינו אתגלה להם בהיסטוריה. גם רש"י מביע רעיון זה בפרשו: "אהיה עמם בצרה זו אשה אהיה עמם בשעבוד שאר מלכויות"[3]

---

1. קמפסטי (1) עמ' 7

2. בובר מרטין, "שיחה עם בני אפיקים", שדמות כ' עמ' 63.

3. ספר שמות פרק ג' פס'יד'. והשווה רעיון זה עם ביסוס של ר' יהודה הלוי את עיקרי האמונה. רעיון זה גם מובע בתפילה פעמים רבות בצורת" אלוקי אברהם וכו'"

דהיינו, ה"הוכחה" למציאות אלוהים היא התגלותו בהיסטוריה.
אפשר לסכם את דברי קמפסטי כך:

1. אמונות דתיות בסיסיות מתעוררות בהכרח ע"י פירוש של חוויות הסטוריות.
2. מסורת דתית צומחת מתוך פירוש החוויות ההיסטוריות, לאור חוויות מכריעות כגון נדידתו של אברהם, יציאת מצרים.

בהקשר זה כדאי כבר כאן להעיר הערה הקשורה לחוויות מלחמת ששת הימים. אין אנחנו יכולים עדיין להעריך את השפעת החוויה שמלחמת ששת- הימים הביאה, ולהשוותה לחוויה כגון יציאת מצרים. לשם כך יש צורך בפרספקטיבה היסטורית רחבה הרבה יותר אבל הרושם שעשתה החוויה על הדור הזה הביאה את העומדים בפניה, בפני הצורך לעשות "הערכת-מצב" מחודשת לגבי השקפת עולמם.

החווייה הטוטאלית של האדם, במידה והוא מרגיש שהיא הולמה[1] אותו, מביאה את האדם לידי שכנוע והתחייבות כלפי אלוהים. אבל הקושי של המאמין הוא להביע את החווייה הטוטאלית שבפניה הוא עמד. "זוהי שפת התחייבות ולא שפת ידע, שפת המיתוס ולא שפה בעלת משמעות מילולית".[2] רק משפה זו אפשר לעבור לשפת הידיעה אבל ידיעה זו מתעוררת אך ורק בהקשר להשקפת העולם המוקדמת. "אלוהים זה הפוגש את המאמין בחווייה שלו הוא מושג די רופף" בתחילה, אך החוויות השונות הנתמכות ע"י השקפת העולם מעמיקות לחדור לתודעתו.

קמפסטי בונה את המודל שלו למעשה על יסוד תורתו של רומקה,[4] ובמקביל לברגר[5]. רומקה מדבר על התפתחות הדת בשני מישורים. המישור המילולי שבו האדם לומד מילים אשר מקבלות את המשמעות הנלמדת אך היא אינה מופנמת עדיין. מאידך, באותו זמן, נתקל האדם בחוויות אשר פירושן משקף למעשה את הרגשותיו. ההתפתחות האידאלית היא כאשר שני המישורים נפגשים ונוצרת חפיפה בין החוויות ופירושן, לבין המונחים שהאדם למד.

---

1. על ה"הלימה" ראה דברי קמפסטי בפרק ה'.
2. קמפסטי(1) עמ' 14.
3. שם עמ' 14השווה ר' יהודה הלוי: " השפע האלוקי דבק בעם הנבחר". פיכטה ושליימכר מדברים על הרגשת " תלות מוחלטת" ורודולף אוטו "תחושת מיסתורין נורא ומרתק"עיין אינצ. עבריה ערך דת עמ' 247
4. רומקה מדבר על הרגשת הפרט כקשור אל המיכלול.
5. על ברגר ראה בפירוט פרק ה'

ברגר מצידו מפתח את התיאוריה על הקשרים בין החווייה האינדיבידואלית לבין החברה, התפתחות השקפת העולם והנומוס החברתי. אפשר להבחין כי שני מודלים אלה, הם הבסיס לתורתו של קמפסטי. בדרך זו יכול הוא לשבור את המעגל הסגור של הגדרת אלוהים ע"י "קנה מידה אלוהי" כששניהם קשורים זה בזה. קמפסטי בונה מודל דינמי שבו ההתפתחות של ההכרה הדתית קשורה באמצעות המיתוס או באופן סימלי מסורתי להשקפת העולם שהוא נולד לתוכה ואשר הוא מעשיר אותה. לכן חשובה ביותר המסגרת שבתוכה האדם חי ואשר בהתייחסו אליה, הוא קשור אליה <u>קשר דתי</u>. לשם הבהרת הענין נתאר את הטיפולוגיה של הדתות בעולם לפי קמפסטי.

ה. <u>הערות מדברי קמפסטי[1] על הטיפולוגיה האידאלית של הדתות בעולם.</u>

קמפסטי ממיין את הדתות בעולם לשלשה סוגים:

1. דת הטבע
2. דת של נסיגה
3. דת של אישור העולם החילוני

הקוו המנחה חלוקה זו הוא היחס לשאלה כיצד מקבל המאמין, והדת שלו, את העולם הזה.

<u>דת הטבע</u>

דת זו משקיפה על הסביבה כחלק מן האלוהות ועל כן היא נצחית. האדם מבטיח את קיומו על ידי כניסה למיקצב האלוהי המתבטא על ידי השינויים שבטבע כגון מחזור המים, העונות, הקציר הזריעה וחוזר חלילה. האדם צריך להשתלב במיקצב זה ולקבל אותו כפי שהוא. בהכללה מסוימת אפשר לומר כי דתות אפריקאניות מסויימות נושאות אופי של דת כזו.

<u>דת הנסיגה</u>

דת זו משקיפה על הסביבה כאשלייה או כמציאות רעה, לכן מנסה המאמין לסגת מהסביבה ולחפש אלוהות בנפשו פנימה או לבטל את עצמו לחלוטין. דת זו היא אינדיבידואליסטית לחלוטין ואינה מפתחת התייחסות חברתית. דת כזו אופיינית לקבוצת הדתות ההודיות אבל מוצאת את ביטוייה גם במיסטיקה של דתות אחרות.

---

1. Cumpsy H.C, An Ideal Typology of World Religion, Unpublished Paper U.C.T, 1976.

דת של אישור העולם החילוני.

דת זו מפרידה בין האלוהות לבין העולם הנוצר על ידו. העולם הוא מציאותי אמנם אבל הוא חילוני. העולם החילוני אינו מושלם אמנם אך הוא טוב באופן בסיסי. יש לעולם כזה ראשית וייעוד. הזמן הוא לינארי, קווי, ולא מעגלי. דהיינו יש חשיבות להתפתחות ההיסטורית.

אדם יכול להבטיח את קיומו לא על ידי התאמה למיקצב הסביבה ולא על ידי נסיגה מן העולם כי אם ע"י כריתת ברית עם האלהים הטרנצנדנטאלי. חלקו של האדם בברית הזו הוא לשתף פעולה במילוי הייעוד האלוהי. הדרך העומדת בפניו הוא להשתלט על עצמו ועל הסביבה ולעצב אותם. עצוב זה יכול להיות עצוב החברה או עצוב הסביבה הפיזית.

לדת זו שייכות הנצרות האיסלם והיהדות.

נתאר כעת את הקשר שבין "הסופי" לבין הפרט בהתאם לטיפולוגיה זו.

ו. הקשר עם "הסופי".[1]

קמפסטי טוען שבמידה ואפשר לדבר על דבר המשותף לכל הדתות הרי הדבר הוא בצורך של האדם להיות קשור אל "הסופי", או להרגיש את החווייה הטוטאלית שלו. קשר זה יכול לספק מסגרת משמעותית או מידת מה על בטחון קוגניטיבי.

בדת הטבע מושגת התקשרות זו כאשר הפרט מרגיש את עצמו כחלק מן השלם. מאחר ולפי השקפה זו הטבע הוא חלק מן המכלול הרי שההתקשרות מושגת במידה ויש זרימה הדדית של כוחות בין האיש ובין יתר חלקי הטבע.

בדת הנסיגה נוצאת ההתקשרות כאשר האדם חודר למשטח הדמיוני של הדברים ע"י זה שהוא מוצא, עמוק בתוכו, ניצוץ מן "היסוד הסופי"[2] אשר ממנו נובעים כל הדברים ואל תוכו הם נופלים. כאמור דת זו היא אינדיבידואליסטית בדת של "אשור העולם"[3]. יש באופן מסורתי שני דרכי התקשרות. ראשית, יכולה ההתקשרות להיות מושגת על ידי תחושה

---

1. ultimate
2. ultimate ground
3. World affirmation

של התקשרות ישירה עם אלוהות טרנסנדנטלית התקשרות כזו מצויה בזרמים המיסטיים של האיסלם, היהדות והנצרות הקתולים בעיקר. הנצרות הפרוטסטנטית מדגישה יותר את ההתקשרות האינדיבידואלית בדרך כלל באמצעות המרת הדת או ע"י "הכרת ישו".
דרך אחרת להתקשרות עם הטרנסנדנטאלי,יכולה להי ות מושגת ע"י חיים בתוך המסגרת הממוסדת בעולם הזה דהיינו באמצעות מוסד שיש לו משמעות מספקת כמיצגת בעיני המאמין את המציאות הטרנסנדנטאלית. ביהדות המסגרת היא העם שלתוכו הוא נולד, בכנסיה הקתולית - ההשתייכות לכנסיה שאליה הוא נטבל ובמסגרתה הוא נשאר עד מותו ובכנסיה הפרוטסטנטית - המסגרת שאליה הוא הובא ע"י אמונה והצהרת האמונה. הכנסיה שואבת את כוחה כמיצגת את האלוהות ע"י מגעה עם כל האספקטים של החיים ובכנסיה הפרוטסטנטית ע"י מגע בכל אספקטים של החיים בדגם אמונתי.

מלבד המאפיין הראשון של "דתות-משה" אשר היא הטרנסנדנטליות, מונה קמפסטי מאפיין נוסף והוא-שאלהים מתואר בה ע"י האישיות האלוהית. כל אחת מהדתות מדגישה באישיות זו,לדעתו, דבר שונה.

האיסלם מדגיש את <u>המלכות</u>, הנצרות מדגישה את יסוד <u>האהבה</u> והיהדות את יסוד <u>הצדק</u>. כדי לשמור על הדגש המיוחד הזה פועלת כל דת בצורה שונה כדי להגיע למיצוי ההתקדבות אל האל על יסוד האהבה דורשת הנצרות מידה רבה של חופש ולעומת זה דורשת היהדות מידה רבה של התחייבות ומילוי המצוות והחוק. אלו דרושים כדי להביע את האמונה באל שיסודו בצדק ובמשפט.

לפי קמפסטי קושר היהודי את עצמו לדתו על ידי עצם קיום מצוות וסמלים. אין צורך, לפיו, לבדוק באם יש לו הסבר "דתי" לקיום המצוות. הקשר שלו ליהדות,הוא עצמו, מספיק כדי לקבוע זאת. המעשיים הם הקשר בין ההרגשה לבין הפעולה המבטאים את ההתחייבות הדתית, שהרי שיחה על האל "היא בשפה של התחייבות"[1].

---

1. קמפסטי א. עמ' 3.

המודל של קמפסטי מרחיב במידה רבה את ההגדרה של האדם הדתי. ראשית, הוא משאיר פתח רחב להגדרה של החווייה הטוטאלית והקשר של האדם ל"משהו" הנמצא "שם". שנית בהיות היהודי קשור קשר של דם לאומתו וכן העובדה שמצוות רבות נשמרות לאו דוקא משום שהינן מצוות יהודיות, אלא משום שהפכו לנכס כלל עולמי, הרי יתכן לטעון שאדם כזה הוא יהודי דתי למרות העובדה שהוא אינו מקבל עליו את מסכת האמונות והמושגים המילוליים שרומקה מדבר עליהם.

ברם גם אם אי אפשר לשלול טענה זו הרי ברור שאינטנסיביות של חיים דתיים כאלה היא פעוטה. לכן כשנדון בהתקרבות הדתית של בני הקיבוצים נדון במקרים שהבישויים המילוליים או המעשיים יעשו מתוך מגמה ברורה של הזדהות עם היהדות. דבר זה חיוני למקרה שאין המעשים מלוויים גם הסכמה לקבלת את מסכת המלים, המושגים והאמונות של היהדות.

ז. <u>הקשיים במדידת החווייה הדתית</u>.

גם אם תמצא הסכמה בענין הגדרת "מיהו דתי" הרי מדידתה-תיתכן רק כאשר התכונה הנמדדת תוכל להימדד באופן כמותי. לגבי השתתפות בחוגים לתנ"ך, למשל, או שליחת הבנים לחנוך דתי ואכילת כשר, תצטמצם הבעיה לתחום הטכני של העבוד הסטטיסטי.

ברם, השאלת החווייה הדתית הקשיים הם איכותיים, דבר זה נכון גם לגבי מדידת ההכרה הדתית, האמונה, או מסכת המלים הנלמדות והמשמעות שיש להם אצל הלומד. נעמוד על כמה מהקשיים:

1) - הביטוי להכרה דתית הוא ביטוי מילולי. אדם מסביר במלים את הרגשתו או הכרתו והשאלה היא אם ההסבר של אנשים אחרים הוא בעל אותה סימבוליקה ואותה משמעות. תאור החווייה ע"י האדם הוא באמצעות מילים. אבל המשמעות של המילים היא אוביקטיבית ולכן אין להם בהכרח אותו מובן אצל האנשים.

2) - האדם "למד" את השקפותיו והוא מתאר לא את הכרתו וחווייתו הבלתי אמצעית בלבד, כי אם את מה שלמד. דבר זה נכון גם בקשר לחווייה הדתית. מניין לנו הבטחון שהתאור של החווייה משוחרר מן הלמידה? הלא יתכן שאדם שהיתה לו חווייה בעלת משמעות הסטורית יפרש אותה פירוש דתי בהתאם למושגים שלמד, ואילו היה שהיתה לו אותה חווייה אך הוא חונך ברוח אנטי דתית יטען שהחווייה לא היתה חווייה דתית.

3) - תאור החווייה לאחר זמן, בשעת הראיון או מילוי השאלון, אינו אוטנטי ויתכן כי השחזור של החווייה הוא מסולף ובלתי מהימן. הוא מעלה את החווייה כפי שהיא מורגשת עכשיו ולא כפי שהיתה בפועל.

4) - את הגורמים המיתפיזיים שבדת אי אפשר למדוד מדידה כמותית.

5) - הדינמיקה החברתית, השקפות עולם חדשות ורקע אמוציונאלי שונה, וכן הבעיות הסטטיסטיות הקשורות במחקר השוואתי לאורך זמן מכבידות, אם לא מבטלות, את היעילות של מחקר כזה.

גלוק[1] טוען שקיימת אפשרות, להתעלם מן הגורמים האיכותיים, ולבדוק את הגורמים הכמותיים יותר, זאת-במטרה לבדוק את המצב הדתי בחברה כפי המקובל בחברה אך הדבר[1] מצמצם את מסקנות המחקר בעבודה זו לא בחרנו בשטה הסטטיסטית, אלא בדקנו תופעות וביטויים מילוליים של אנשי קבוץ על רקע של הנחות ומושגים מן הפסיכולוגיה והסוציולוגיה של הדת. דרך זו מצמצמת את המסקנות מן האספקט הסטטיסטי פורמלי אבל מעשירה את הדיון בבעיה, פותחת אופקים לכיווני מחקר שונים, ומשמשת מקור להבנת תופעות חברתיות במציאות הישראלית.

ה. <u>המודל של גלוק וסטרק.</u>[2]

גלוק וסטרק מבחינים ב-5 ממדים שבמסגרתן אפשר למדוד את כל הדתות. מובן מאליו שאין התכן הפנימי של הדתות שווה או דומה בכל אחד מהמימדים ואף באותה דת ישנם הבדלים.

1) <u>המימד האמונתי</u> - מכיל ציפיות שהאדם הדתי יהיה בעל השקפה תאולוגית מסוימת ומכיר בעקרונות הדת.

2) <u>המימד הפרקטי</u> - כולל פעולות של עבודה והתמסרות שאנשים עושים על מנת להגשים את התחיבויותיהם הדתיות. המעשים האלה, הם בחלקם פורמליים, שהדת מצפה מהמאמין להשתתף בהם, בחלקם פולחניים[3]

קבועים, ובחלקם הנם ספונטניים, פרטיים. ע"י השתתפות בהם מבטא המאמין את התמסרותו[1] לדת, כגון קריאת הנ"ך, תפלה פרטית וכד'.

3) מימד החוויה הדתית - מימד זה קשור לציפיות שהאיש הדתי ישיג מידת־מה של קשר עם סוכן על טבעי, הכרה של קומוניקציה עם רוח הקודש וידיעה אוביקטיבית על מציאות טרנסנדנטאלית. ההגדרות להשגת קשר כזה אינן מדויקות ויש שוני בין הדתות באשר למידת העדוד למגע דתי כזה.

4) מימד הידיעה - קשור לציפיות שהאיש הדתי יהיה בעל ידיעה בעקרונות האמונה, המנהגים, הכתבים והמסורת. המימד הזה קשור למימד האמונתי שהרי ידיעה על האמונה היא תנאי לקבלתה. על כל פנים האמונה אינה בהכרח המשכה של הידיעה והידיעה אינה תנאי לאמונה. אדם יכול להאמין מבלי להבין וידיעתו יכולה להיות מוגבלת ביותר.

5) מימד התוצאה[2]- מימד זה שונה מכל השאר. הוא מזהה את ההשפעה של האמונה הדתית, המעשה, החווייה והידיעה בחיי היום יום. למרות שכל דת מכתיבה למאמיניה כיצד עליהם לחשוב ולפעול בחיי היום יום אין זה ברור כלל באיזו מידה "התוצאה הדתית" הנה חלק מההתחייבות דתית, או שהיא נמשכת ממנה. דהיינו: האם[3] התנהגות מסויימת הינה אף היא חובה דתית או תוצאה מקיום המצוות האחרות.

---

1. devotion
2. גלוק משתמש בביטוי"The consequences dimension"
3. הרמב"ם בפירושו לספר "ויקרא", פרשת "קדושים" מביע את הדעיון כי ההתנהגות בחיים יום יום, זו שאינה מוגדרת במצוה מסוימת - אף היא הינה בגדר מצוה דתית.

ט. "דתיים" חילוניים" ו"מסורתיים"בעיני "האדם ברחוב".[1]

"האדם ברחוב" אינו מדייק תמיד במונחים והגדרותיו הן סוביקטיביות. האדם הדתי הוא בעיניו לא זה הנמדד בהכרח לפי הקריטריונים הנ"ל או אחד מהם. בעיניו, האיש הדתי הוא איש שהוא יכול לשייך אותו לקבוצה מסויימת או להעמידו בקטגוריה ברורה לו, ואשר הוא מכנה אותה דתית.

כך יוצרת החברה קטגוריות של אנשים "דתיים", "מסורתיים" "וחילוניים" אשר הופכים לתת-חברות במסגרת החברתית.

באופן מקביל נוצר סטריאוטיפ, חיובי או שלילי של האדם הדתי כגון: "לאדם דתי יש זקן" ולכן כל מי שמעוטר זקן "בודאי" הוא דתי, או: "אדם דתי הוא חלש, פחדן, רמאי" וכד'. ענין זה חשוב בגלל הקשר שלו אל הדת. אדם אינו מפריד ביחסו בין איש דתי והדת וכאשר הדטריאוטיפ הוא חיובי הוא מתיחס ביתר אהדה אל הדת[2].

החשיבות של ההגדרה של אדם דתי, כאדם שהחברה מכנה אותו כדתי תקפה גם מבחינה משפטית. כך למשל הכריעו השופטים בפסק דין ביהמ"ש העליון בישראל בקשר לבחורה שהצהירה על דתיותה ובקשר שחרור מהצבא. הם קבעו כי לא הקריטריונים ההלכתיים קובעים לגבי החוק אלא ההגדרה חנתן עפ"י המקובל בחברה.[3] הבחינה היא האם "האדם ברחוב" יסכים שהנערה היא דתית או לא.
באופן דומה פסקו השופטים במדינת ישראל בשאלת "מיהו יהודי". גם כאן לצורך הקביעה המשפטית נעזרו השופטים במושג "יהודי" עפ"י משמעותו אצל האדם ברחוב ולא עפ"י משמעותו "הריאלית".[4]

---

1. על השימוש במושגים "חילוני", "דתי" ו"מסורתי" עומד אוקו סיני. הוא טוען שיש צורך להבהיר מושגים אלה ולהגדירם באופן שיאפשר קומוניקציה. הוא טוען שהשימוש במונחים אלה נפוץ ומקובל. אוקו סיני,"הבהרת מושגים", שדמות נא' עמ' 122. וכן עיין הרטמן דוד, "לא בכוח החקיקה", שדמות נד' עמ' 86. המונחים הנם בשימוש בחברה הישראלית גם במישור העוליטי מראשית התנועה הציונית.

2. על בעיה זו נדון בנפרד בפרק ו'.סעיף ג.

3. גם השופט זילבר שטען כנגדם בדעת יחיד אינו חולק על ההגדרה הדתית הזו אלא שלדעתו יש לקבל את המקובל בחברה של בני עדות המזרח לצורך הנ"ל.

4. בדומה לזה דן גם ביהמ"ש בשאלת מיהו יהודי, הוא קבע שלצורך המשפט לא ההלכה קובעת כי אם המקובל ברחוב.

לכן כאשר אנו שואלים מיהו האדם הדתי הרי פרט לקריטריונים "המדעיים" אפשר לענות על השאלה עפ"י המקובל בחברה. כך נוצרו בהודעת "האדם שברחוב" שלש קבוצות שבתוכן הן מחולקות לקבוצות משנה. הקבוצות הן "דתיים" "מסורתיים" "חילוניים". אפשר לתאר גם דרגות ביניים וקבוצות המשנה כגון "דתי-מסורתי" וכד'.

"דתי"[1] הוא אדם המקיים מצוות, לא בהכרח את כולן, מקבל לדוגמא את סמכות הרבנות באופן עקרוני, מחנך את ילדיו באחד מזרמי החינוך הדתי, משתייך לגוף פוליטי דתי, מן המצוות הבולטות שאין לתאר אדם דתי שלא יקיימן אפשר למנות שמירה על קדושת השבת, הקפדה על כשרות, השתתפות קבועה בתפילה, חבישת כיפה. האדם הדתי יודע שהמנהגים שהפכו סמל, ואשר אליהם נצמד האדם המסורתי, הם מבחינת ההלכה פחות "חמורים" ועל כן האדם הדתי רואה במעשיהם של שומרי מסורת חוסר עקביות, חוסר משמעות מבחינה דתית או חוסר ידיעה.

"מסורתי"[1] הוא אדם שמקיים מנהגים מסויימים. הסיבה, לדעתו, אינה הכרה דתית, אלא הזדהות עם מורשת האבות. האדם המסורתי אינו מוצא טעם לשמור על ההלכות "המאובנות" אשר לדעתו אינן הולמות את התקופה. כך למשל יערכו בבית מסורתי קידוש, אבל גם יחירו נסיעה וחלול שבת. "האדם המסורתי" נוהג לצום ביום הכפורים, לחגוג את חגיגת בר המצוה של בנו, לעתים הוא שומר על כשרות בביתו מטעמי הזדהות, היגיינה וכד'.

"החילוני"[1] הוא אדם שאינו מוכן לקיים מצוות דתיות וגם המסורת אינה אומרת לו דבר. הוא עשוי להשתתף לעיתים בטקס מסורתי או דתי כדי לכבד את החברה שנזדמן לתוכה אך הדבר לא יהיה מיוזמתו. במקרים קיצוניים יותר הוא ישתדל שלא להזדמן לארועים כאלה. הוא לא "יתבייש" לחלל סמלים וערכים דתיים כגון אכילת מצה בפסח, צום ביום הכפורים. הוא לא מוצא טעם להדליק נרות בשבת ומתנגד אולי ביתר חריפות לתקיעת שופר שלדעתו נובעת מאמונה בגרוש שדים. האדם החילוני ישאף להפרדת הדת מהמדינה. ויביע את השקפתו החילונית כדי לעשות לה נפשות.

יש צורך להדגיש כי למרות שלא ניתן להגדיר במדויק מיהו דתי ומהו מסורתי וכיצד בדיוק מתנהג האדם החילוני הרי "האדם ברחוב" יודע היטב את הקטיגוריות האלה ואין לו בהן ספק.

---

1. סיני אוקו, "הבהרת מושגים", שדמות נא' עמ' 123

בתוך תת-הקבוצות אפשר למצוא חלוקה מישנית מפורטת יותר. כך למשל יטענו אנשי "נטודי-קרתא" כי אנשי "המזרחי" אינם דתיים, האידאולוגיה שונה, השתייכות פוליטית נפרדת ואורח חיים מבחינה הלכתית, לדעתם, אינו שלם. למרות זאת אין ההגדרה מטשטשת כי לעומדים מרחוק אין הבדלים אלה בולטים.

קיימת לכן הפרדה ברורה בין "דתיים" ל"חילוניים" ויש ביניהם קיטוב רעיוני ופוליטי ושוני גדול באורח החיים. מי שמשתמש במינוח זה גורם לעיוות בהכללה שהוא עושה לגבי "דתיים" "וחילוניים" בתחום נוסף. מנהגי עדות שונות בעיקר "עדות המזרח" ואורח חייהם שינו את המקובל ביחסים בין "דתיים" ו"חילוניים" בהכניסם גורמים נוספים. ברם לגבי בעיית הקבוץ ההשפעה של גורמים אלה אינה ניכרת. חלקה של אוכלוסית העולים מארצות המזרח, "יוצאי אסיה אפריקה" בקיבוץ, הוא מבוטל.

יש צורך לומר מלים אחדות לגבי המונח "מסורתי". ההלכה אינה מכירה במושג "מסורתי". בספרות ההלכה נמצאים המושגים "דינים" ו"מנהגים"[1], ולעתים אין להפריד ביניהם כלל. בחברה היהודית לא היה מקום למושג זה של "מסורתי" שהיה כעין פשרה בין קבלת המצוות לבין הרצון שלא לקבלם. ההתפצלות של החברה היהודית הביאה לידי גיוון באופן קיומם של דינים מסויימים או שהחברה העשירה ארועים מסוימים בהידור המצוות הקשורות בהם.

המסורת היא מתחלתה מסירת התורה שבעל פה מדור לדור דהיינו העברת המצוות, הדינים והמנהגים[2].
"המסורת" במובנה בפי בצבור היום התפתחה מתוך כך שמחד נטשו אנשים את הדת ומאידך הרגישו צורך להיות קשורים אליה, אל האומה ואל סמליה. "במסורת" זו נשמרו בעיקר המעשים הסמליים הקושרים את הפרט לאומנו או שהיה בהם ערך פולקלוריסטי, אסתטי וכד'...
הקריטריון החברתי המקפל בתוכו חלקים מן המימדים שעליהם דיברו קמפסטי, רומקה וגלוק, אינו מחייב עיקביות בין הצד האמונתי-דגשי לבין הצד המעשי של שמירת המצוות. הוא מתחשב גם בהתארגנות פוליטית.

---

1. גם בענין זה לעתים החמירו לראות מנהג כחובה כי "מנהג ישראל-דין". לגבי המנהגים שמציינים ספרי ההלכה "ונוהגין"... או "יש נוהגין" עיין שלחן ערוך והגהות הרמ"א.
2. המושג מסורת שורשו ממסירת התורה מדור לדור עיין פרק אבות א' משה קבל תורה ומסרה ליהושע.

י. <u>משמעותה של "מסורת".</u>

ראינו לעיל שבחברה הישראלית התפתח המושג "מסורתי" שהוא עמדת פשרה בין ה"דתי" וה"חילוני", נעמוד ביתר פירוט על משמעות המושג במיוחד כפי שרואים אותו חברי קיבוץ.

ראינו בדברי קמפסטי כי השקפת העולם של האדם מתפתחת בתוך מסגרת המסורת של חברתו. דהיינו, פרשנות של חווייה היסטורית, של נס וכד' וכן הכרה בנביא אמת יש לה מקום רק בתוך המסגרת המסורתית המקובלת. מחוץ למסגרת הזו לא תהיה החווייה רליגיונטית וברת משמעות. מסיבה זו מוצא קמפסטי כי גילוי של שיבה למסורת הוא גילוי דתי.

למדות שבחברה הישראלית, ועל כל פנים בעיני ה"דתיים" שבה נחשבת קבלת מסורת כקבלת ערכי תרבות או ערכים פולקלוריסטים חברתיים שאינם דתיים הרי כשנעמיק מבטינו בצרכים של האדם והחברה לשמר את עצמם באמצעות המסורת, נראה כי המסורת נוגעת לבעיות יסודיות בחברה ולא רק בשוליים החיצוניים כפי שהדבר נראה ממבט ראשון.

סטנלי מרון[1] טוען כי מסירת הישגי העבר מדור לדור היא דבר חיוני שבו "תלוי המשך קיום המין האנושי". לדעתו נתקלת כל חברה בבעיות שאותן היא חייבת לפתור על מנת להבטיח את קיומה. החברה אינה יכולה לסמוך על פתרונות ארעיים והיא זקוקה לפתרונות מוסמכים שלמען יציבות החברה הם מקבלים צורה של נוהגים והרגלים קבועים. פתרונות כאלה מפרים את המחשבה והדעות של האנשים "ונותנות משמעות למעשי דרך החיים".[2]

מסורת אחידה מצליחה למלא תפקיד זה בשלשה תחומים לדעתו:

א. העברת הישגי העבר.

ב. חיזוק ההכרה המשותפת המביאה לידי אחדות בחברה באמצעות הזדהות כל בני החברה עם אותה דמות של העבר.

ג. עזרה שהמסורת נותנת לפרט במאמציו להגדיר את עצמו דרך זהות ברורה.[2]

---

1. מרון סטנלי, "מסורת", שדמות כו' עמ' 93

2. שם עמ' 93

הקוטב השני של היציבות הוא הגמישות. בעוד יציבות מופרזת יכולה להביא לידי התאבנות, יכולה הגמישות המופרזת להביא להתפוררות. יש לגמישות חשיבות בהתאמת המסורת לתנאים המשתנים.

סטנלי מרון מציין כי יש גורסים שהמסורת מבוססת על עקרונות קבועים נותר רק מקום להגשים ולהרחיב עקרונות אלה. מאידך ישנה דעה כי המסורת היא יצירה מתמדת והיא שונה בכל דור.

הדעה הראשונה סוברת כי המסורת התפתחה ממקור איתן ובלתי משתנה. לדעת המבקרים הביאה תפיסה זו בשמרנותה הרבה להתאבנותה של תרבות העיירה.
מאידך התקדמות מופרזת הנתמכת בדעה כי המסורת אינה קשורה למקור אחד הביאה להתבוללות. תפיסה זו היתה נחלתם של המשכילים במאה הקודמת.

סטנלי מרון רואה בויכוח זה ויכוח הנוגע להבנת עקרונות היהדות. לדעתו, נוהגים רבים לעזוב את דרך החיים המסורתיים בעודם משתדלים לשמור על זיקה לדרך המחשבה. הוא עצמו מביע טפק במאמרו זה באם ימצאו בעלי תפיסה זו, השקפה יהודית מתאימה "שאינה מנותקת מן העבר וגם הולמת את הידיעה המקובלת כיום בין המשכילים".[1]

רובינוב רחל[2] מסבירה כי נטישת המסורת קשורה לנטישת הדת. לדבריה "כל אותה מסורת שנצרפה בכור ההיתוך הגלותי, הושלכה כמעט ככלי אין חפץ בו ועד היד נטוייה".[3]
לדבריה היתה הדת למאמיניה מקור בטחון שבזכותה יכולים היו היהודים להתגבר על פגעי הגלות. אך. תפיסת המהות האלוהית שלא מן הבחינה והסמל הגשמיים אינה אפשרית ולכן יצר האדם וקידש סמלים "אשר בכוח ממשותם הביאו בפניו את האלוהים".[4] הסמלים נתגבשו בדפוסים קבועים והפכו מסורת אשר נשתמרה ונתקדשה.
בקיום המסורת קושר איפה האדם את עצמו אל הדת ולכן יש בקיום סמלים מסורתיים שנדחו בעבר ע"י בוני הקיבוץ התקרבות דתית מן הבחינות האלה:[4]

א. המסורת מסמלת ומיצגת באופן מהותי את האדם לאלוהים כי הוא אינו יכול להתקשר ללא סמלים.
ב. יש בקיום המסורת הזדהות עם דמות העבר של החברה.
ג. קיומה הו ביטוי בדור של הזהות העצמית.

---

1. שם עמ' 94
2. רובינוב רחל, "מסורת ופנים להי", שדמות כ' עמ' 93
3. שם
4. שם

יא. <u>התאמתה של הדת היהודית למימדים שקבענו לעיל.</u>

נדון כעת ביתר פירוט בהתאמה של הדת היהודית כפי שהיא מקובלת לקריטריונים דלעיל. גלוק הדגיש כי המימדים שהוא קבע אופייניים לכל הדתות אך דק מבחינת המסגרת שלהם ולא מבחינת התוכן הפנימי שבהם. אולם כשאנו דנים במימדים השונים מבחינת הדת היהודית, יש לבדוק את התוכן הפנימי ואת הבסיס המשותף בין הזרמים השונים ביהדות שלפיהן אפשר יהיה להצביע ולקבוע באם אדם אמנם מתקרב לדת היהודית[1].

<u>המימד האמונתי</u>. מימד האמונה הוא מרכזי ביהדות. על שמירת עיקרי האמונה[2] מצווה היהודי בנפשו, זו אחת מן המצוות שעליהן קובע הרמב"ם כי "יהרג ואל יעבור". ישנו אמנם ויכוח בשאלה האם יש ביהדות עיקרים מחייבים ולעומת יג' העיקרים שנסח הרמב"ם העמיד ד' יוסף אלבו ג' עיקרים מחייבים[3].

כמו כן ישנו ויכוח מהן הדרכים שבהן יגיע האדם היהודי לאמונתו או להכרתו הדתית. הרמב"ם[4] מונה כמצווה ראשונה את "הציווי שנצטווינו להאמין באלוהות והוא: שנאמין שיש שם עילה וסיבה שהיא הפועל לכל הנמצאים, וזה אמרו ועלה: "אנכי ה' אלקיך"[5].

---

1. בעבודה זו המטרה לבדוק שינויים בעמדות דתיות, שינוי הוא תהליך דינמי לכן אין צורך למצוא שלימות בהתנהגות הדתית או באמונה או אינטגרציה מושלמת בין המימדים השונים אלא נטיה חיובית באחד המימדים, לעבר הדת.

2. ברט יהודה, דן בשאלה האם יש עיקרי אמונה בספרו "דורנו מול שאלות הנצח",- הוצא' הסוכנות היהודית ירושלים 1970 עמ' 68.

3. ברט עמ' 167.

4. הרמב"ם, "ספר המצוות", הוצא' מוסד הרב קוק ירושלים תש"כ. עמ' נג' שם.

5. בהלכות יסודי התורה אומר הרמב"ם "<u>לידע</u> שיש שם אלוה" ההבדל בין <u>לידע</u> <u>ולהאמין</u> מוסבר בשיטתו הרציונאליסטית של הרמב"ם לפיו הידיעה ניתנת להשגה בשכל וזו חובתו של האדם דהיינו הניסוח

כדאי להעיר שבקבוצת המצוות האמונתיות של הרמב"ם אפשר להבחין בשלבים דומים לשלבים שעליהם מדבר רומקה. מן המצוה הראשונה של האמונה "שיש שם עילה וסיבה", דרך המצוה השלישית "לאהבה אותו יתעלה" ועד המצוה החמישית "שנצטווינו לעבדו יתעלה" אפשר להבחין בשלבים שרומקה מדבר עליהם - מהרגשת התלות בגורם עליון הנמצא "שם" ועד ההשתעבדות המוחלטת אליו.

להכרה שכלית גבוהה מגיעים הנביאים וההשגה האלוהית הנעלה ביותר היתה זו של משה רבינו, אדון הנביאים.

אולם המישור של הידיעה, דהיינו הלימוד של המלים זקוק להכנה הנעשית ע"י קיום המצוות.

ר' יהודה הלוי[1] מאידך מדגיש את הצד החווייתי-הסטורי ולא את הצד השיכלי. לכן לא הענין השיכלי הוא התורם לנבואה ולא ההשגה השיכלית היא שיא ההשגה האלוהית.

לפי ר' יהודה הלוי דבק השפע האלוהי בזרעו של אברהם וכן "פשטה הנבואה בזרע אברהם בארץ כנען"[2].

באמצעות ההתקשרות לעם ישראל וכיוון מחשבתו וכוונתו של האדם לאמונה באלוהים, על ידי דברים מעשיים - חלק מהן מצוות הכתובות בפירוש בתורה וחלק מהן מקובלות למשה מסיני. ע"י תפילה וברכות מקבל החסיד את השראת השכינה.

"מעלת המאמין בתום לב ומקבל את דברי הבורא
ללא חקירה והתרומות שיכלית היא גדולה ממי
שיקבל את הדברים אחר חקירה וחיטוט שיכלי"[3]

הקונקרטי של מצות האמונה היא הידיעה, דהיינו, ההשיגה השיכלית. המצוות המעשיות צריכות להכין את האדם מבחינה רוחנית ומוסרית ולהביאו לדרגה שבה יוכל לפתח את השגתו השיכלית.

1. ר' יהודה הלוי - "הכוזרי" בפירוש הרב גנזי הוצא' רפוס מופת ת"א 1969.

2. שם עמ' 93.

3. שם עמ' 117.

ר' יהודה הלוי מדגיש מאד את חשיבות ההזדהות לעם היהודי, במעשים, ולכן לדעתו, אין תהליך הגיור בישראל מסתפק בהצהרת האמונה באופן מלולי.

"אין הזר הנכנס ליהדות נעשה גר צדק, להיות כאחד מאתנו, באמירת מילה בלבד, אלא במעשים הכרוכים בטורח ובמאמץ... ומי שדבק בדרך זו, יזכה הוא וזרעו להתקרב קירבה רבה אל האל יתברך"[1]

אך גם גר זה לא יגיע לדרגה של מי שנולד לעם הזה. ענין זה אפשר להסבירו ע"י הכוזרי בכך שבשפע האלוהי דבק בעם כולו וכולו מוכן יותר לקבל שפע זה.

"בדורות הקודמים, מאז אדם הראשון היתה התגלות האלוהית נחלת יחידים, וכעת היא הפכה לנחלת אומה שלימה"[2].

הענין הלאומי מודגש אצל ר' יהודה הלוי במיוחד כי דרגת ההתגלות האלוהית הגבוהה היתה באומה כולה. כן גם עונש הגלות אינו ענין ליחידים הסובלים, אלא לאומה. לשון הקודש וארץ הקודש עשויות לאחד את האומה ולהחזירה לטבעה הרוחני ולדרגתו הגבוהה.

קמפסטי המסביר כי בעם היהודי הקשר אל הטרנסנדנטאלי נעשה באמצעות האומה, יכול לסמוך יחדותיו על דבר ר' יהודה הלוי.

אנו רואים איפוה שהענין החווייתי, האמונתי - דוגמתי, וענין המצוות המעשיות ובהן הקשר למסורות של האומה הם מישורים דתיים השלובים זה בזה ומפרים זה את זה.

המישור של האמונה הנלמדת ע"י "המשמעות שמאחרי המלים" וכן המישור של המצוות המעשיות צריכים להביא את האדם לפירוש נכון, קרי דתי, של החוויות הקודמות שלו וכאשר דבר זה קורה אזי מגיע האדם לדרגת דתית גבוהה יותר כי חווייה קוסמית זו מעשירה את עולמו הרוחני ונותנת משמעות עמוקה יותר לדוגמות הדתיות שלו. כן היא עשויה להביא לשכלול בקיום המצוות.

---

1. שם עמ' 73.

2. שם עמ' 93.

בעוד החווייה הקוסמית היא חווייה דתית ישירה, הרי המישורים האחרים הם נלמדים. נעמוד בקצרה על היחס ביניהם.

השאלה אם "אנכי ה' אלקיך"[1] הנה מצוה ממנין המצוות או רק הבסיס האמונתי לשאר המצוות מדגישה אף היא כי שאלת האמונה ביהדות היא בסיסית וכי היא נמצאת במרכזן של המצוות בעשרת הדברות.

יש הרואים כמקור השפל בקיום מצוות מעשיות והתנהגות בלתי הולמת, בחיי היום יום, תוצאה מערעור האמונה. כדאי לצטט בהקשר לכך את י. אפשטיין[2]

> "המשבר ביהדות הוא ביסודו של דבר משבר של אמונה. אמנם, היהדות בגילוייה האורתודוכסי היא קודם כל דת של מעשים, וחסידיה הנאמנים מצרים בעיקר על השפל בקיום המצוות המעשיות, אבל לאחר הבדיקה מסתבר, כי הסבה העיקרית והרצינית ביותר, אם אמנם לא היחידה, לשפל זה נעוצה בהתרופפות האמונה בעקרונות היהדות"[3,4].

ענין זה של "אמונה בעקרונות היהדות" טעון הבהרה נוספת מנקודת מבט שונה. ההגדרות המעורפלות של המושגים הדתיים כמו "מכלול החווייה", הקשר עם "משהו שם למעלה", גם אם מכנים אותם בשם "אלהים" משאירות פתח רחב לקבוע כי אדם דתי בחברה הקיבוצית הוא זה אשר שם את אמונתו בשיטה פילוסופית המנסה להסביר את מסלול החיים והעולם, או כאדם המנסה להגיע אל האמת המוחלטת"[5]

---

1. עיין ליבוביץ נחמה, "עיונים חדשים בספר שמות"- הוצא' הסוכנות ירושלים 1971. עמ' 221. בפירוש לפט' יט' בספר "שמות" הוא מביא דברי הרמב"ם ואברבנל שלדעתם "אנכי ה' אלקיך אינה מצוה כי אם יסוד אמונתי בלבד.

2. אפשטיין י. "אמונת היהדות לאור בעיות ימינו", הוצא' מוסד הרב קוק ירושלים 1961 (אפשטיין).

3. אפשטיין עמ' 7.

4. בובר מרטין "שיחה עם חברי קבוץ" -שדמות כ' עמ' 61. "אינני מטכים למה שאמר לך שם אותו איש-שאפשר לצום גם בלי אמונה".

5. אינצק. עברית כרך יא' עמ' 238 - על "התיאולוגיות" (במובן הרחב) נמנות גם השיטות "המדעיות" הדנות בדתות מתוך השקפת עולם דוגמתית כלשהי(פוזיטיוויזם,רציונאליזם,מארכסיזם, פסיכואנליטים)...

מגמה זו נתמכת לכאורה גם ע"י רומקה האומר כי גם אי אמונה יכולה להוושב לאמונה על כל סממניה - פנטיות, צרות אופק, רצון להעביר את האמונה לדור שני וכו'[1] וגם ע"י העובדה שהתהליכים הפסיכולוגיים של בניית השקפת עולם הם אותם התהליכים הפסיכולוגיים הפועלים בתחום השקפת העולם הדתית. אם נוסיף על כך את השאלת המושגים הדתיים, כגון תחייה משיחית, את השאיפות המוסריות לצדק ושלום בעולם וכד' הרי נוכל לומר, באופן פרובוכסאלי כי גם המארכסיסט הנו מאמין[2].

ואמנם יש שייחסו לאי אמונה ולאמונות שאינן עולות בקנה אחד עם מחשבת היהדות את ההגדרה של דת[3]. תפיסה זו מעוגנת ברצון של הזרם הסוציאליסטי בציונות לראות את משמעות המהפיכה הסוציאליסטית בשביל היהודים, כמהפיכה יהודית.[4] מאידך, השמוש המושאל במילה דת כדי להביעה אמונה, למרות שאין אמונה זו קשורה לאמונת היהדות המקובלת ולחוקיה,[5] ואשר אפשר לכל היותר, לראות אותה כאמונה המטיפה לערכים שיש להם גם מקורות מקבילים למקורות היהדות אבל משמעותם כעת היא אוניברסלית או הומנית כללית.[6]

---

1. רומקה עמ' 7.

2. אינציקלופדיה עברית עמ' 243 כרך יא', ניתן לומר שהפילוסופיה בחתירתה לקראת תמונת עולם מקיפה לובשת אופי דתי. דבר זה בולט כאשר פילוס' הופכת "להשקפת עולם" או ל"איזם"...וההבדל בין הפילו' והדת שהאחרונה מתבטאת בהתנהגות ספציפית כגון פולחן או קיום מצוות (לעיין מ. כותב הערך).

3. הרב קוק, - "אמונה וכפירה ממקור אחד" וכן בובר מרטין, "אמונת העבודה" שדמות 4-3 עמ' 5 (מובא בשדמות כ' עמ' 34).

4. שץ צבי, שדמות כ' עמ' 12, "אכן משפחה חדשה על יסוד רליגיה חדשה יקים העם בארצו".

5. דת העבודה למשל מאור יצחק, "יהודי ואדם במשנתו של גורדון", שדמות כג' עמ' 23 וכן שם עמ' 22.

6. עיין ברט יהודה, "דורנו מול שאלת הנצח" עמ' 68.

> יש עתות של חוסר אמונה האוהבות לדבר על האלקים..ישנן עיתות אמונה העוטות שחיקה על הסוד הזה..בעת הזאת שאנו חיים בה אפשר להכיר על נקלה את העת של חוסר אמונה. אולם, פה ושם יפרץ פרץ בחומה המוצקה של חוסר האמונה אשר בעת הזאת. פרץ כזה הינה אמונת העבודה של העליה השניה; אמונת א.ד. גורדון...

הקריטריון שלנו צריך להיות על כן עפ"י מקומו של האדם בשלשת המישורים הדתיים שעליהם דברנו. במקרה של המארכסיסט למשל, הרי במישור המילולי הוא אינו לומד מלים "דתיות" ומשמעותן. אדרבא, משמעות של מלים כגון אלהים וכד' היא שלילית עבורו דהיינו, הוא לומד שאין אלהים. את המצוות והסמלים הוא אינו מקיים וגם את החוויות הקוטמיות הוא אינו מפרש פירוש דתי. דהיינו הוא אינו מחפש לעצמו קשר עם "המשהו" שם למעלה. כאשר הוא נפגש עם "משהו" זה הוא מפרש אותו פירוש "לא דתי".

יתכן שאדם כזה ירגיש בחווייה הדתית למרות שאין לו מלים "דתיות" שעל פיהן הוא יכול להסביד לעצמו את החוויות. ייתכן גם שהוא יתאר את חוויותיו תוך כדי הצהרה על שלילת הדת במונחים המילוליים שלה. מבחינתו של רומקה האיש הזה הוא איש דתי אך "האדם ברחוב הישראלי" לא יהיה מוכן לקבל הגדרה זו. וודאי לא אם ההצהרות האנטי דתיות תהיינה מלוות בהתנכרות למצוות המעשיות של היהדות. מכל מקום קשה לנו לבדוק באם החווייה היתה חווייה דתית ונזדקק לסימן נוסף. סימן זה לדעת קמפסטי יהיה שמירה המסורת וחפושי קשר עם החברה.

לדברי קמפסטי מה שיכול להעיד על החווייה הדתית הוא ההזדהות היהודית שהרי ביהדות הקשר עם הטרנצנטאלי נעשה באמצעות האומה, לדעתו, ולכן הקשר הדתי יכול להימדד ע"י ההזדהות של האדם עם החברה שלו.

ברם צריך שהמעשה יהיה מעשה מיוחד המעיד על הזדהות יהודית. אם אדם מחפש קשר אל העל באמצעות סמל יהודי כגון הדלקת נרות בערב שבת הרי זהו עבורו קשר דתי,[1] גם אם הוא אינו מקבל את המלים הדתיות. אבל דבר זה יהיה נכון כל עוד המעשה הוא מיוחד ליהדות. מאידך מעשה שבאורח פורמלי הוא קיום מצווה יהודית אבל יש לו ערך אוניברסלי ושהפרט שומר עליו בגלל הערך האוניברסלי הזה, הוא אינו מעיד על קשר דתי כי אינו מכוון להזדהות יהודית. נדגים זאת בשיחה דלקמן:

---

1. פרסון מנתח את המושג של דרקהיים בהבדל בין קודש לחול ושוען שלא התוכן הפנימי כי אם ההתייחסות הסימבולית של מעשה הנעשה תוך "רספקט" מעיד על המעשה הדתי.

Parson, T., "Religion and the problem of Meaning", Sociology of Religion, Robertson, R. (ed.) Penguin Publication U.S.A. 1972. P. 55 - 57

"עלי...חנה סנש ואנצו סירני התווכחו ביניהם לפני שצנחו. אנצו סירני אמר שיש אליהם והיא אמרה שאינה זקוקה לאלהים. אתה מבין, החלוקה היא לא זאת.

אלי:"חנה סנש היתה בעלת תודעה דתית ברורה. היא האמינה באלהים כפי גידסתה. אמנם זו לא היתה הגירסה האורתודוכסית, אבל היא היתה אשה מאמינה".

יוסף:"אני דן את האדם על פי מעשיו ולאו דוקא עפ"י הצהרותיו. ולכן יכול אני לומר שחנה סנש היתה אדם מאמין, אפילו אם אמרה שאינה מאמינה באלהים. החלוקה היא בין אנשים שאיכפת להם וחשוב להם ובין אלו שלא אכפת להם..."

גד..."מה יכול לומר לנו יותר מאשר שיר קטן "אלי, שלא יגמר לעולם"... איננני חושב שיכול להיות ביטוי דתי עמוק יותר למשמעותם של החיים"[1]

החברים המשוחחים מגדירים את חנה סנש כאשה דתית ומתעלמים מדבריה המפורשים שאינה זקוקה לאלהים. עמדה כזו מעוגנת היטב בפסיכולוגיה של הבלתי מודע[2]. לפי התאוריות האלה יש עמדות נפשיות הנראות כדתיות ואינן דתיות ולהיפך.

אך לא העובדה שהיא מכחישה את אלהים הופכת אותה ללא דתית. ענין זה מתפרש בהתאם למימדים הדתיים שעליהם דברנו בכך שהיא לא למדה, ואין לה, מלים שמאחוריהן משמעות דתית אבל זה לכשעצמו אינו שולל את היותה דתית במישורים האחרים. רק משום שאין לנו הוכחות ל היותה דתית במישורים אלו אנו לא יכולים להגדירה כדתית.

---

1. "עקידת יצחק ובן זמנינו" - שיחה במפגש חברים שדמות להי עמ' 26.

2. עיין אינצק. עמ' 257 "אסכולות ודרכים" וכן "נתוח ותוכן"

מאידך הטחת דברים כלפי אלוהים אין בהם ביטוי להוסר אמונה דתית. הספק, החקירה[1] במהות האלהית, בשאלות ההשגחה והצדק הן שאלות לגיטימיות לפי המקובל ביהדות ואופייניות להתפתחותו הפסיכולוגית של האדם[2] כל עוד אומר האדם "אלוקי ואלקי אבותי". נדגים גם זאת:

"יוסף...אני דן את האדם לא עפ"י הצהרותיו כי אם על פי מעשיו. יוסף רקובר, מלוחמי גטו ורשה, מטיח דברים קשים נגד האלהים. "הרבה עשיית כדי שאעזוב את דתי. ברם אם עולה על לבך כי יעלה בידך בנסיונותיך אלה להורידני מן הדרך הישר. מודיע אני לך, אלוהי ואלוהי אבותי, כי לא יעלה בידך כלל וכלל. יכול אתה ליסרנו עד מות- אני תמיד אאמין בך. תדע לך שעל כורחם של יושבי שמים יהודי אני ויהודי אהיה".

יוסף אמנם מגדירו כאדם דתי עפ"י מעשיו, עפ"י השתתפותו במלחמת גטו ורשה, אך אנו נוסיף ונאמר כי אדם זה הוא דתי גם עפ"י הזהות היהודית העמוקה שדבריו ומעשיו מבליטים. גם אם מבחינת "האדם ברחוב" לא נחשב עדיין איש כזה כ"דתי" הרי יסכים ה"אדם ברחוב" כי יש בכך סימן להתקרבות דתית.

יוצא, איפוא, שהמישור של המלים הנלמדות צריך להיות מוגבל למושגי היהדות והמישור המעשי צריך לבטא מעשה שהפרט עושה במסגרת היהודית למרות שאפשר למדוד את האדם הדתי על כל מישור בנפרד הרי ככל שהמיתאם בין המישורים יהיה קטן כן תקטן המשמעות בהגדרתו כדתי.

אם נבדוק את ההגדרה של ה"אדם ברחוב" נמצא שהוא דורש מידה גבוהה יחסית של מיתאם ובעיקר דורש הוא שהמאמין - במישור המילולי יבטא את אמונתו במעשה, בקיום המצוות.

גם אפשטיין מדגיש ענין זה באומרו:

"האמונה באלהים היא חסרת פשר אלא אם כן היא מתורגמת ללשון המעשה הראוי"[3]

---

1. מפורסמים הספורים על ר' יצחק לוי מברדיצ'ב שהיה מתריס כלפי מעלה.

2. על ספק (אולפורט) Allport,W. Gordon The individual and his religion, Macmillan Publication N.Y. 1950

3. אפשטיין, עמ' 40.

הדת היהודית הדגישה את החשיבות של ההתחייבות המעשית. לא רק שמספרם של המצוות רב אלא שהמצוות מקיפות את כל תחומי החיים. היהודי מוקף מצוות עשה ולא תעשה, מצוות שבין אדם לחברו ומצוות שבין אדם למקום. ההיקף של המצוות הוא כה רחב עד[1] שאין הדת מוגבלת כאצל יתר העמים במסגרת פעולה אנושית מסוימת אלא היא "מזיגה של הכל"[2] אולם דוקא היקף רחב זה של המצוות הממזג למעשה את התחום הדתי והחילוני. ענין זה מהווה בעיה נוספת שנתייחס אליה כעת.

מן הבחינה ההלכתית "היבשה" אין היהדות מתנה את יהדותו של אדם במספר קבוע של מצוות שהוא מקיים. כמו כן אין היהדות "מתענינה" בטעם לקיום המצוות[3]. לא זו בלבד שאין הטעם מוטיף או גורע אלא שרק במקרים בודדים יוצא היהודי מכלל ישראל[4]. והיותו יהודי, מקיים היהודי מצוות בכל הליכותיו. אולם לעתים מתנהג היהודי כפי שהוא מתנהג מטעמים הומאניים כלליים, כגון עזרה לזולת, מתן צדקה או מטעמים של קיום החברה כגון לא תרצח, גניבה, משפט וכד', ישנם טעמים סוציאליים כגון: תשלום שכר הפועל בעתו, וישנם גם טעמים לאומיים לקיום המצוות, כגון: מצוות יישוב ארץ ישראל.

גם בתחום המצוות שבין אדם למקום יכול האדם לקיים מצוות מטעמים שאינם "דתיים" בהכרח. קיימים טעמים אישיים חינוכיים, מוסריים ואסתטים היכולים להביא אדם לקיום מצוות כגון אכילת בשר כשר מטעמים היגיניים, צום לצורך רפואה, הנחת תפילין והצטרפות לתפילה מטעמים חבריים, הדלקת נר לכבד זכרם של הורים וקרובים ועוד.

למרות שאין היהדות בודקת מטעם מה קיים האיש את המצווה, אנו לא נוכל להגדיר במישור הדתי המעשי כמעשה דתי אלא מי שעושה אותו תוך ידיעה והכרה שזהו מעשה דתי או שהוא עושה אותו תוך הזדהות יהודית.

---

1. שם עמ' 41.
2. עיין פוטוחובסקי יעקב, "המצוות החברתיות כיסוד היהדות", שדמות לט' עמ' 50. "הדתיים האמיתיים הם החילוניים" - כי הם מקיימים מצוות חברתיות"...
3. למעשה גם דרישה של "כוונה" בקיום המצוות אינה נדרשת. סוגיית "מצוות צריכות כוונה" או לאודנה בכך.
4. מומר להכעיס והסנקציות שהוטלו עליו, הם מקרה יוצא דופן למעשיה.

יא. <u>סיכום</u>

1. אפשר לדבר על שלשה מישורים שבהן פועלת הדת, כך נראה להסיק מן הפרק שלנו :

א. המישור של המילים, המושגים, והמשמעות שמאחוריהם.

ב. המישור של קיום המצוות המעשיות.

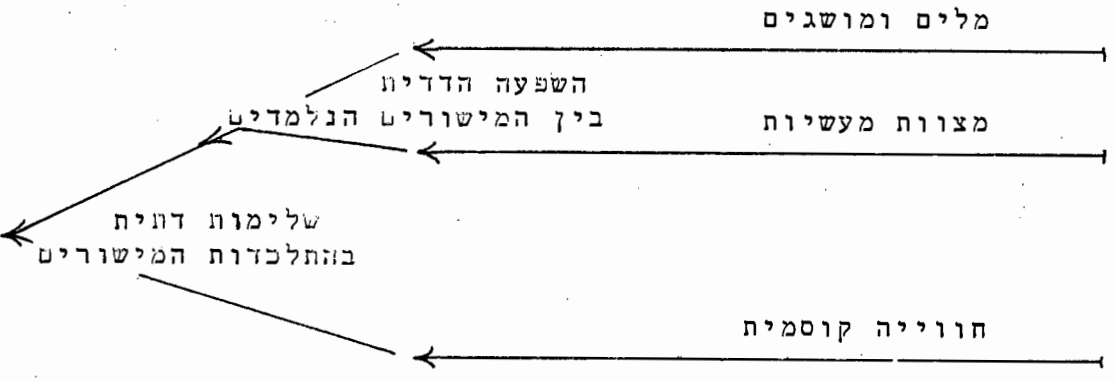
ג. המישור של החווייה הקוסמית.

2. רומקה ובעקבותיו קמפסטי מדגישים כי התלכדות המישור של המילים עם המישור של החווייה מעידים על האדם הדתי באופן השלם יותר. עיקר התרומה, הקשר הישיר עם ה"משהו שם למעלה", או עם החווייה הטוטאלית נוצר במישור של החווייה. (עמ' 11, 12.)

3. פירוש החווייה הזו קשור לדברי קמפסטי למסורת של המפרש ולדברי ברגר קשור הפירוש למושגים הקודמים של האדם, ובתהליך הסוציאליזציה הוא מעשיר אותם ובונה את השקפת העולם החברתית, הוא מעשיר את הנומוס החברתי. דגם זה מתאים יותר לדת הנוצרית.

4. היהדות מדגישה את המצוות המעשיות ולכן חשיבותו של המישור הזה גדולה. המישורים של המצוות המעשיות וזה של המילים והמושגים מפרים זה את זה. קיום המצוות מחזק את משמעות המילים והמושגים שלמד ואילו העשרת המושגים עשוייה לחזק את קיום המצוות.[1]

5. את שלשת המישורים אפשר לתאר כדלקמן:



---

1. הדוגמות הדתיות או עיקרי האמונה נכללים במסגרת זו. לא השתמשתי במינוח זה מאחר והוא עשוי להטעות. האמונה נחשבת לעיתים כהכרה פנימית או ל"ידיעה דתית" שהן שילוב של כל המישורים.

6. את חמשת המימדים ש"גלוק"מדבר עליהם, אפשר, לדעתי, לכלול בתוך המישורים האלה. המימד האמונתי חופף למעשה את המימד של המילים והמושגים. המימד הפרקטי חופף את מימד המצוות המעשיות שהאדם לומד לקיים. מימד הידיעה הינו שלב מסויים בתהליך למידת המושגים ונמצא על אותו מישור. מימד החווייה הדתית הינו על מישור החווייה הקוסמית ואולי חופף לו. מימד התוצאה במידה והוא קשור לחלקה של ההתחייבות הדתית הריהו על מישור המצוות הנלמדות. אם אנו משקיפים עליו כעל התוצאה, הריהו הקו המלכד את כל המישורים ומהווה את השלימות הדתית שרומקה מדבר עליה.(עמ' 8, 17, 18.)

7. המישורים של המילים והמצוות המעשיות שונים מן המישור של החווייה בכך שהם מישורים נלמדים. הקשר הדתי הנוצר עליהם אינו קשר ישיר. לעומת זאת החווייה הקוסמית היא החווייה של הקשר הישיר עם האלוהים. (עמ' 8, 10, 12.)

8. החברה הישראלית, "האדם ברחוב", ימדדו את האיש הדתי לפי המישור המעשי בעיקר. החברה תקבל זאת דק במידה והמצוות המתקיימות תהיינה מצוות שהן מיוחדות לאדם הדתי. גם האדם המצהיר על אמונתו הדתית עשוי להחשב"כדתי" בעיני החברה. (עמ' 21,20,19.)

9. קמפסטי מדגיש כי כל מעשה, אפילו אינו מצווה מבחינה פורמלית, כגון מעשה של הזדהות עם העם היהודי הריהו אקט דתי. לפי קמפסטי הקשר הדתי שביהדות אינו אינדיבידואלי כפי שהוא קיים בנצרות אלא באמצעות העם. לפי דבריו אין היותו של האדם "דתי" מותנית כלל בהסכמתו. הוא יכול להיות "דתי" למרות שלא למד מילים ומושגים דתיים והוא דוחה אותם. הקושי הוא במדידת החווייה, אך משהביע האדם את הזדהותו עם היהדות, או יצר אליה קשר באמצעות סמל כגון הדלקת נרות בשבת, הרי הוא יצר קשר דתי והוא מעיד בכך על חווייתו כחווייה הקשורה לחווייה הטוטאלית. אדם כזה צועד על המישור השלישי ולא על המישורים האחרים. (עמ' 15)

10. גם אם החברה דהיינו"האדם ברחוב" לא יסכים לראות בנמצאים על מישור זה בלבד אנשים דתיים הרי אפשר שיכירו כי יש בכך התקרבות דתית. (עמ' 23)

פרק שני

קוויים להתפתחות התנועה הציונית הסוציאליסטית החילונית בישראל, העליות הראשונות והקמת הקיבוץ - סקירה כללית.

עמוד

א. מבוא 36

ב. קוויים להתפתחות התנועה הסוציאליסטית החילונית .. 36

ג. אבות התנועה הסוציאליסטית החילונית 37

ד. תורתו של משה הס 37

ה. העלייה הראשונה 38

ו. הקמת התנועה הציונית והזרם הסוציאליסטי החילוני בתוכה 40

ז. פתרון שאלת היהודים לפי נחמן סירקין ומלחמתו בדת המעשית 40

ח. אגודות ציוניות במזרח אירופה 42

ט. העלייה השניה 43

י. בני העלייה השניה ועמדתם הדתית 44

יא. ייסוד הקיבוץ הראשון 45

יב. הגשמת האידאולוגיה של אנשי העלייה השניה בקיבוץ... 46

יג. הזרמים השונים בקיבוץ 47

יד. נספחים 48

קורים להתפתחות התנועה הסוציאליסטית בישראל והקמת הקיבוץ סקירה כללית

א. מבוא

בראשית המאה ה-19 התעוררה התנועה הלאומית היהודית שנתמכה בערגת הדורות לגאולה משיחית מחד ובאנטישמיות מאידך. קולותיהם של מבשרי ציון מראשית המאה ובמיוחד אלו של הרב קאלישר ושל הרב אלקלעי נשארו תלויים באויר. דוקא חוזים מעולם מחשבתי אחר זעזעו את החברה היהודית במערב אירופה ובמזרחה.
כך החלה תנועת ההתישבות בארץ ישראל עם העליות הראשונה והשניה. העליה השניה שהיתה קשורה לתנועה הציונית העולמית היתה בעלת תודעה סוציאליסטית והיא הקימה ופתחה את צורה ההתישבות הידועה בשם הקיבוץ. נסקור בקצרה את התפתחות התנועה הציונית הסוציאליסטית, את העליות הראשונות ואת הקמת הקיבוץ.

ב. קוריים להתפתחות התנועה הסוציאליסטית הזילונית בישראל.

בשנת 1897 נוסד בווילנא "אגוד הפועלים היהודי הכללי"-"הבונד". לפי עדותו של אחד המשתתפים היה הלחץ להתארגנות זו כי "מניחי היסוד למארכסיזם הרוסי העמידו לפנינו את השאלה הרצינית כיצד עלינו להיות באי כוחכם בשעה שאתם אינכם מאורגנים עוד ביניכם לבין עצמכם"[1] הבונדאים קיוו שבעיות היהדות[2] תימצאנה את פתרונן באמצעות הדמוקרטיה והסוציאליזם.

> "בתקופת ייסודו לא היתה ל"בונד" שום זיקה לבעיה הלאומית. אופיו הלאומי ניתן לו ממילא ע"י פעולתו בקרב המוני הפועלים היהודים בשפה המיוחדת המדוברת בפיהם"[3]

---

1. איזנשטדט ש. "פרקים בתולדות תנועת הפועלים", ספריית הפועלים ת"א. עמ' 3. (איזנשטדט)
2. מצב היהודים במזרח אירופה ובעיקר ברוסיה היה קשה. הם ישבו ב"תחום מושב" בתנאים כלכליים קשים ביותר. עיין איזנשטדט וכן "הורוביץ שלמה -"קיצור תולדות ישראל בעת החדשה", הוצא' ביה"ס הריאלי חיפה 1970. (הורוביץ) חלק ראשון עמ' 75.
3. איזנשטדט עמ' 7, 8.

השאלה הלאומית היתה איפוא נושא למחלוקת עקרונית[1] בין ה"בונד" ובין האגודות הציוניות שהתפתחו בדמות תנועת "חובבי ציון" והמפלגות הציוניות שקמו.[2] הלהט הציוני בא איפוא, כשותף ללהט הסוציאליסטי ושניהם היוו את המטרות שאליהן שאפו הסוציאליסטים הציוניים.

ג. <u>אבות התנועה הסוציאליסטית היהודית החילונית.</u>

אבותיה הרוחניים של התנועה הסוציאליסטית היהודית החילונית היו משה הס, תלמידו נחמן סירקין וכן שמריהו לוין, ד"ר קפלנסקי, בר בורוכוב ברל כצנלסון וממשיכיהם. לא רק השיחרור המעמדי כי אם גם "תנועת השחרור הלאומית שהקיפה את אירופה ממחצית המאה ה-19 סחפה את היהודים. ההתפתחות הסוציאלית והכלכלית גרמה לכך שעל ברכי התנועה המשיחית וההשכלה התפתחה תנועה חדשה. התנועה שאפה לכינוס טריטוריאלי והתחדשות סוציאלית של האומה".[3] כך התפתחה אינטיליגנציה יהודית סוציאליסטית לאומנית יהודית במערב כשהיא מנותקת אמנם בתחילה מן ההמונים במזרח אירופה אבל משמשת לפרולטריון יהודי זה מקור יניקה רעיוני בבוא הזמן.[4]

ד. <u>תורתו של משה הס.</u>

בספרו "רומי וירושלים"[5] קובע משה הס כי ההשתיכות לגזע אינה זכות אלא מציאות. תעודת עם ישראל מוקרנת באור הסוציאליזם. עם ישראל שואף לתקון האדם ולגאולתו. עם ישראל יקיים את תפקידו לא בדרך השמיעה אלא בקיבוץ לאומי בן חורין וזאת רק על בסיסה הקרקעי של ארץ אבותיו אשר הורחק ממנה בכוח הזרוע. "עיקר הרעיון - התמזגות המגמה הלאומית והסוציאליזם בהקמת חברה יהודית בארץ ישראל- היתה בו משום בשורה שביצועה מסור לדורות שבאו אחריו".[6]

---

1. על המחלוקת בשאלה זו בתוך ה"בונד" עצמו עיין איזנשטדט עמ' 13-23
2. תנועת "פועלי ציון" 1902, ואגודת "בני משה" עיין שם עמ' 83-87
3. שם עמ' 59
4. עיין שם
5. משה הס- 1812-1875 נולד בבון, התחנך על ברכי המסורת היהודית אך התרחק ממנה כשעבר להתעסק בפילוסופיה באוניברסיטה. השתתף עם מארכס ואנגלס בכתבי עת מהפכניים. בספרו "רומי וירושלים" ביטא את השקפותיו הציוניות המודרניות ספרו נכתב 1862.
6. איזנשטדט עמ' 59, 60 ועיין הורוביץ על שרשי התנועה הלאומית היהודית

ואמנם התקשר רעיון הפרודוקטיביזציה של המוני היהודים עם שחרורם המדיני ורכוזם בארץ ישראל. משנות ה-80 הוקמו אגודות "חובבי ציון". במאבק על צביונן של האגודות הללו היתה היד החילונית על העליונה.

> "השפעת האינטליגנציה הרדיקלית, סוציאליסטים ושכבה של בעלי מלאכה משכילים על חובבי ציון באה לידי ביטוי בהשלטת עקרון העבודה העצמית לשתוף הרכוש במפעלי ההתישבות ובמלחמה נגד הרבנות אשר ניסתה להשתלט על תנועה זו מאז ועידת קאטוביץ 1884"[1]

גם באירופה המזרחית קמו סופרים שהטיפו לתחיה לאומית שהיתה מבוססת על אחדות האומה, הלשון העברית והתקוה לגאולה. בין האישים שבלטו היו פרץ סמולנסקי ו אליעזר בן-יהודה. בן- יהודה שנתפס לרעיונות הסוציאליסטיים טען כי "תש כוחה של הדת וכי את האומה תציל רק עובדת ריכוזה בארץ ישראל"[2]

ה. "העליה הראשונה"

ההתישבות היהודית בארץ ישראל בראשית המאה ה-19 היתה בעיקר התישבות עירונית שהיתה מבוססת על ה"חלוקה".[3]
לאחר גל פרעות ברוסיה בשנת 1881 התעוררה בקרב האינטליגנציה תנועה לאומית שחלמה על התישבות בארץ ישראל ועל תחיית האומה במולדתה.
פולמוס ער התנהל בין חולמי שיבת ציון אלו ובין היהודים שטענו להגירה לאמריקה ועודדו הגירה זו.
על רקע פולמוס זה התפרסם מאמרו של י.ל. פינסקר "אוטואמנציפציה". במאמרו זה מביע פינסקר את אכזבתו מן האמנציפציה ותומך בהשתהדרות היהודים מן העמים שבתוכם הם נמצאים. הוא מעודד פעולות לרכישת ארץ מיוחדת ליהודים שבאמצעותה הם יהיו בני מעמד שווה בין האומות.[4]

---

1. עיין איזנשטדט עמ' 60
2. הורוביץ עמ'25
3. "החלוקה"- כספים שנאספו באירופה וחולקו בין תושבי הערים בארץ ישראל. היהודים ישבו בעריס הקדושות שבארץ מסיבות דתיות וצורת החיים נקראה "החלוקה" או "משטר החלוקה".
4. עיין הורוביץ עמ' 42.

מאמרו של פינסקר שהופץ במהירות, הגביר את ההצטרפות לתנועת "חובבי - ציון" שהתפתחה אז. תנועה זו קראה לעליה ארצה ולהתישבות חלוצית בה.

כך מתחילה ההסטוריה של ההתישבות החקלאית בארץ ישראל בתקופה המודרנית. ביה"ס החקלאי "מקוה-ישראל" הוקם בשנת 1870. המושבה "פתח-תקוה"[1] נוסדה בשנת 1878. התישבות זו נכשלה וחודשה בעזרת בני העליה הראשונה בשנת 1882. שנה זו הביאה לתנופה מחודשת של ההתישבות ומושבות נוספות נוסדו.[2]

החלוצים הראשונים[3] שהיו בעיקר סטודנטים מאגודות חובבי ציון במזרח אירופה נתקלו בקשיים רבים והיו נתונים לסכנת כליון. בעזרתו של הברון אדמונד דה רוטשילד "אבי היישוב"[4] קיבל משנת 1883 את רוב המושבות תחת חסותו. בעזרתו הכספית הצליחו המתיישבים לבנות בארות מים, להקים תשתית חקלאית, להלחם בקדחת ע"י נטיעת עצי אקליפטוס ולטפל בחינוך הילדים. ברם הפקידות שטיפלה בעיניני המושבות מטעם הברון לא הבינה לרוחם של החלוצים. כל איכר קיבל תמיכה חודשית קבועה. לעיתים היתה התמיכה תלויה במידת ההתרפסות בפני הפקיד וכך הפכה ההתיישבות לבעלת אופי פילנטרופי.[5] בסופו של דבר פרשו רבים וחזרו לחו"ל והנשארים קנו את המשקים שלהם והפכו לאיכרים זעירים. הם הפכו להיות "בעלי בתים" ששכרו פועלים ושומרים ערביים[6] לעבודה במשקיהם. למדות שבתואר "חלוצים" זכו אחר כך בני העליה השניה בעיקר, אין לזלזל בחלוציותם של אנשי העליה הראשונה.

---

1. פתח תקוה שהוקמה על אדמות הכפר הערבי מלאבס, הוקמה לראשונה
2. ע"י הרב שלזינגר מתלמידי החת"ם סופר שנוכח כי משטר החלוקה מרעיל את היישוב ומשחיתו.
2. עיין נספח ב' בסוף הפרק.
3. חלוצים אלה נקראו "בילוי"ים"
4. שמואלי אפרים, "תולדות הציונות", הוצא' יבנה ת"א 1949 (שמואלי) עמ' 114,113.
5. בשנת 1898 היו בארץ 18 מושבות עבריות. האוכלוסיה הגיעה ל5000 נפשות שהיו כ10% מן היישוב. עיין שמואלי עמ'130 וכן הורוביץ.
6. על המאבק של אנשי העליה השניה במושבות ראה זכרונות לאלכסנדר זייד.

ו. הקמת התנועה הציונית והזרם הסוציאליסטי-חילוני בתוכה.

בתקופת העליה הראשונה התחזקו האגודות הציוניות במזרח אירופה אך היה זה דוקא ד"ר בנימין זאב הרצל שהושפע מן המאורעות במערב, שהצליח להקים תנועה ציונית מרכזית. תנועה זו "התנועה הציונית העולמית", שהקונגרס הראשון שלה התקיים בווינא בשנת 1897, הפכה להיות התנועה שבאמצעותה רוכזו וטופחו כל מאמצי התחייה הלאומית.

אחד הזרמים בתנועה הציונית היה הזרם הסוציאליטטי. את התפתחות הזרם הזה צריך להבין מתוך מצב הפרולטריון היהודי במזרח אירופה בעל הפוטנציאל האנושי העצום.

שני כיוונים עיקריים בלטו בתנועה הציונית הסוציאליסטית למן תחילתה. הכיוון האחד, ששם דגש חזק יותר על היסוד הציוני התחזק במינסק במסגרת אגודת "פועלי-ציון".[1] הכיוון השני הדגיש יותר את הסוציאליזם ש דב בר בורוכוב[2] היה התיאורטיקן המוכר שלה.

בר בורוכוב נמשך לציונות אך לא זנח את האידאל הסוציאליסטי שנמשך אליו. הוא טען שהפגם היסודי בעם היהודי הוא בהיותו אקסטריטוריאלי ורק עם שובו לחיות חיים נורמאליים בטריטוריה משלו, כשכל ענפי הכלכלה הם בידו, אזי ישופר מצבו.

ז. פתרון שאלת היהודים לפי נחמן סירקין ומלחמתו בדת המעשית.

אחת הדמויות המרכזיות שפעלה בציונות הסוציאליסטית היה נחמן סירקין. נחמן סירקין היה נצר למשפחת תלמידי חכמים משכילים ב מוהליבר, השתלם ב גרמניה והצטרף למחנה הסוציאליסטי.[3] נחמן סירקין ראה את עצמו כתלמידו של משה הס ואף הקים אגודה על שמו בברלין 1901. האגודה נקראה Hessians . בשורת המהפיכה נגד הגלות ונגד החברה היהודית הגלותית" "ירושתו החולנית של עם ישראל",[4] הביאה רבים לעזיבת

---

1. "פועלי ציון" -תנועה ציונית סוציאליסטית שראשיתה בפולין וברוסיה. הידמה באה מקבוצת פועלים שקיימו וועידתם הראשונה בוורשה 1905 עם פילוגה ב1920 נוצרו בה שני פלגים, ימיני ושמאלי.

2. דב בר בורוכוב 1881-1917, נולד באוקראינה כבן למורה עברי משכיל מחברי חובבי ציון. נאסר בעוון פעילות סוציאליסטית. נסע לאמריקה וחזר לרוסיה במהפיכת 1917. נפטר שם בגיל צעיר

3. ד"ר איזנשטדט אינו רואה בו מארכסיסט כי היה איש האינטליגנציה ולא עמד על כוחם של הממונים. איזנשטדט עמ' 65. למרות זאת הטיף ופיתח תורה סוציאליסטית שהיתה אבן יסוד לסוציאליזם של המפלגות המתונות- בנגוד לתנועת ה"שומר הצעיר" והמארסיסטים הקיצוניים

4. איזנשטדט עמ' 62,61.

אורח החיים הדתי אבל קשר אותם עם חזון הנביאים לפי תפיסתם המוסרית סוציאלית.

סירקין היה נושא פאטוס מוסרי של הזרם הקודש בסוציאליזם היהודי אשר קשר אותו עם מעמקי ההיסטוריה היהודית עד שורשי הנבואה הישראלית,[1] ובנאמנות לחזון הנביאים הרי תפקידו של עם ישראל לשמש "מופת ובשורת גאולה לכל העולם המשועבד".[2]

ברוח זו פעל נחמן סירקין במערב בקרב האינטיליגנציה וכפעיל בקונגרסים הציוניים. השילוב הציוני-סוציאליסטי מתבטא בבהירות ב"קול קורא" שפרסם ב1901 :

> .."! גם השכל, גם הרגש מראים לנו שתי דרכים לפתרון שאלת היהודים ההיסטורית. ראשית, התעוררות החושים המדיניים המהפכנים בקרב המוני היהודים והקמת תנועה יהודית סוציאל-דמוקראטית שבמרכזה יעמוד מעמד העובדים וסביבה- שאר המוני בית ישראל. שנית, כיוון כל ההגירה הטרופה, כל הנדודים הנצחיים של העם היהודי אל טריטוריה אחת, על מנת לכונן בתוכה מדינה יהודית על יסודות סוציאליסטיים. טריטוריה זו היא הארץ הנושנה של העם היהודי, ארץ ישראל..." [3]

כקודמו משה הס, ראה גם סירקין, ניגוד בין חזון הנבואה הישראלי והחיים הדתיים בגולה.

> " הציונות הסוציאליסטית נלחמתבכל גידולי הפרא ההולניים שעלו בחיים היהודיים, בדת ובמסורת ואת בני בריתה היא רואה במדע ובאור..." [3]

בסכום רואה סירקין את פתרון שאלת היהודים ב:

1. ארגון סוציאל דמוקראטי של ההמונים היהודים במקומות מושבותיהם.
2. הקמת מדינה יהודית סוציאליסטית בארץ ישראל ובארצות הסמוכות לה.
3. הנחיצות במלחמה בדת המעשית והחלפתה ברעיון לאומי סוציאליסטי.

---

1. איזנשטדט עמ' 63
2. יש כאן הזדהות עם הס שאמר:" משול ישראל לגיבור שנפלה עליו תרדמה...הקם ומזדקף...מרגיש בייעודו לפעול דרך צדק ולבשר אמת. מהטרגדיה ההיסטורית שלו יוצאת לו תעודה היסטורית נעלה. הוא יגאל את העולם שצלב אותו. שם עמ' 65
3. שם עמ' 69

יש להעיר כי סירקין התנגד להתבוללות כי ראה בה "ניגוד לכל עיניני ההמון היהודי והבורגנות היא יסוד להתבוללות זו..."[1] לכן התנגד לי.ק.א.[2] ולחברות אחרות.

ח. <u>אגודות ציוניות במזרח אירופה.</u>

בד בבד עם הטפותיו של סירקין במערב, התפתחו במזרח אירופה אגודות פועלים בווילנא, מינסק, בויבריסק, ורשא ועוד. מטרות האגודות כפי שנוסחו במינסק, ואשר כבר ב 1901 קיימו ועידה משותפת היו:

1. לסייע לרעיון נציוני כפי שהובע בפרוגרמה בבאזל
2. לחזק את הרגש הלאומי היהודי אצל הפועלים היהודיים
3. להרים את מצבה הרוחני ולהיטיב את מצבם החומרי של הפועלים היהודיים.[3]

לכן עסקה האגודה בפעילות ציונית, בהפצת הלשון והתרבות היהודית ופעולות של עזרה הדדית.
הפעילים באגודות הציוניות, מיכאל הלפרין בווילנא, ברל כצנלסון בבויבוריסק, יצחק טבנקין בוורשא ואחרים, חשלו את עצמם במחינה רעיונית בפעילות ציונית אנטי-בונדיסטית ובמאבק נגד מתנגדיהם מצד הבורגנות היהודית והחוגים הדתיים. האגודה בבויבוריסק למשל, קיימה קבוצות לימוד[4] בהן הופצה תורת מארכס. הם היו "טפוסי גורקי" מדברי רוטית ופולמוסנים נגד ה"בונד"[5]

---

1. איזנשטדט עמ' 78

2. י.ק.א. Jewish Colonisation Ass חברה יהודית להתישבות נוסדה ע"י הברון הירש 1891. תחילה סייעה להתישבות של יהודי מזרח אירופה בארגנטינה ולאחר מותו של הברון הירש גם בארצות אחרות ובא"י. ב 1899 הועברו מושבות ברון רוטשילד לחברת י.ק.א. לדברי איזנשטדט קשורה ההתנגדות לי.ק.א. להתנגדות לציוניות הכללית כי המוטיב הציוני אינו צריך לבוא מתוך "צער של בני הבורז'ואה שגלו מעל שולחן הלא יהודים. כמו כן נובע כשלון תנועת חובבי ציון, לדעתו מתוך שהשיטה היתה כשיטת החלוקה אלא שבמקום תמיכה לעובדי ה' בירושלים היתה כעה תמיכה במושבות.

3. איזנשטדט עמ' 98

4. שם עמ' 92 "מקום מיוחד בקבוצה זו תפס אליעזר שיין מקבוצת מרחביה תלמיד חכם, פיקח, חריף ועמקן שהיה לומד עם חבריו סוגיה בקאפיטל של מארכס.

5. למרות זאת יש לציין כי הרקע התורני בחינוכם השפיע רבות על אופיים ואוירת ה"חדר" והבית הדתי היו לרבים מזון רוחני לעתיד למרות ששינו את אורח החיים.

ט. "העלייה השניה"

בשם "העלייה השנייה" נוהגים לכנות את העליות לארץ ישראל שהיו בשנים 1903-1914. העלייה השניה הביאה לתנופה חדשה בהתיישבות ותוך כדי מאבקם לעבודה עצמית הקימו את הקיבוץ. הצביון של העליה השנייה היה שונה מזה של העלייה הראשונה. נוצר פער בין אנשי העליה השנייה לבין אלה שהיו כעת "בעלי בתים" בזכות עצמם.

הגורמים להתעוררות העלייה השנייה הם רבים- מותו של הרצל, פולמוס אוגנדה, אי הצלחתה של הציונות המדינית, אווירת המהפיכה ברוסיה והבעייה היהודית שהתעוררה בעקבותיה.
בעיני רבים היו הפתרונות לבעיות הדור-ציונות וסוציאליזם. [1]
כדי להבין את בני העלייה השנייה הציונים הסוציאליסטיים, אשר "הניחו יסודות לרוב המוסדות הקיימים ופועלים בארץ עד ימינו" [2] יש לבדוק את את ההשפעות האידאולוגיות שעיצבו את השקפת עולמם. גם הקומונה החקלאית, הקיבוץ היתה בין המפעלים שהקימו בני העלייה השנייה. [3]

ברל כצנלסון מבאי העלייה השנייה מתאר את עלייתו כך:

> "הגעתי לארץ בשנת 1910... גדלתי בבית יהודי שעמד על הגבול בין הישן לבין החדש ובחינוך שלי היו כבר אלמנטים של חינוך עברי חדש. סבא וסבתא היקנו לי מושגים של ילד אורטודוקסי, אבל הדוד הקרוב אלי חינך אותי באווירה ראציונאליסטית-פוזיטיביסטית שהיו בה יסודות חיים חדשים..." [4]

גם מי שחינוכו לא היה תורני ממש ספג על פי רוב את האווירה היהודית בביתו, שפת האידיש קישרה אותו בעבותות אל מקורות החסידות או ליהדות של מתנגדים [5]. ברם מורשתם של בני העלייה השניה הסוציאליסטים, מבחינה דתית, לא מנעה אותם ממאבקם נגד ה"חרדים".

---

1. איזנשטדט עמ' 60

2. Criden, Yosef & Gelb, Saadia, The Kibbutz Experience, Dialogue in Kfar Blum, -Herzl Press N.Y, 1974. p.262

3. המחברים הנ"ל עומדים על התפתחות הקיבוץ מיישוב חקלאי בלעדי בתחילתו למשק רב-ענפי ובו תעשייה מפותחת.

4. "דרכי לארץ" מזכרונות ברל כצנלסון מובא ב חומסקי שער לספרות עמ' 137

5. טבנקין יצחק; "בדרכי השליחות", הוצא' תרבות וחינוך ת"א 1969 עמ' 326

כך שינו חיי התרבות של ההמון את צורתם בהדרגה. החגים הפכו מחגים דתיים לחגים לאומיים חילוניים. הודגש המומנט של השחרור הלאומי בהיסטוריה היהודית, החגים נחוגו כחגי הטבע. פסח, ל"ג בעומר וחנוכה מימלו את השחרור הלאומי ואילו סוכות, שבועות וחג באביב הזכירו את החיים החקלאיים של העם בעבר.

ההשכלה מחד ורוח המהפיכה הסוציאליסטית- מארכסיסטית מאידך גיבשו איפוא, את השקפתם של בני העלייה השנייה כשצמיחתם מתוך הקרקע העממית היהודית, שלסדרי חייה החברתיים והדתיים הם מתנגדים עתה בגלוי מעצבת את אופיים. כך התפתחה חברה יהודית חילונית אשר דחתה את האמונה בעיקרי הדת אך מצאה טעם להיות קשורה לערכים שהה, לסמלים ולתקוות משיחיות בעלי משמעות סוציאלית, מוסרית והומאנית- אך לא דתית- שאותם חזו נביאי ישראל בעבר.

יא. <u>ייסוד הקיבוץ והתפתחותו.</u>

בשנת 1908 הרחיבה ההסתדרות הציונית העולמית את פעילותה המעשית[1] ופתחה ביפו משרד ארץ ישראלי בהנהלתו של ד"ר דופין. המשרד הקים בכנרת חוה חקלאית שמטרתה היתה להכשיר פועלים לעבודה חקלאית.[2] בין הפועלים ומנהל החווה שררה מתיחות רבה ומתמדת והקש ששבר את גב הגמל היה סרובו של מנהל החווה להדשות לעובדים לבקר את חברם ששכב חולה בבית-החולים בטבריה. הפועלים סרבו לשתף פעולה עם מנהל החווה ובהתערבותו של ד"ר רופין סוכם שהפועלים יקבלו לידם את ניהול החווה בנסיון למשך שנה אחת. למרות חוסר נסיונם והכשרתם, למרות קשיים ומחלות, הצליחו 6 חלוצים ובחורה אחת לסיים את השנה כשלזכותם עודף במאזן החברה. נסיון מוצלח זה דירבן את ד"ר רופין

---

1. במאבק על הציונות המעשית לעומת הציונות המדינית נתחזק מעט הפלג המעשי הן בגלל אי ההצלחה של הציונות המדינית להשיג הכרה מצד השלטונות העותומאניים והן משום לחצם של יהודי רוסיה הנרדפים בעקבות המצב שם בשנותיה הראשונות של המאה. עיין:

Infield H.F, <u>Cooperative Living in Palestine</u>, Kegan Paul & Trench Trubner & Comp, London, 1946.

2. ההחלטה נתקבלה בקונגרס הציוני השביעי בבאזל 1905.

למסור לידי החלוצים חלקת אדמה שרכשה ע"י הקרן הקיימת לישראל באום ג'וני ולהקים שם התישבות קולקטיביסטית. ב 28 באוקטובר 1910 עלו למקום 10 חלוצים ו - 2 בחורות. הקבוצה נקראה "דגניה א'" מתוך מחשבה שבעקבותיה תעליינה להתיישבות קבוצות נוספות בשם "דגניה ב',ג'"

יב. <u>הגשמת האידאולוגיה של אנשי העלייה השנייה בקבוץ.</u>

הקבוצה[1] היתה הקרקע האידאלית להגשמת האידאולוגיות הנ"ל, לנסותן ולהתפתחותן.[2] הקבוצה שאפה להיות הדגם האידאלי להגשמת הדעיונות שהובאו. גם מבחינה פראגמאטית יכולה הקבוצה להיות כוד היתוך לגיבוש אידאולוגיות. השהייה הרבה בצותא, שחרור החבר מדאגות יום יומיות המביאות לידי פשרנות, כל אלה אפשרו פיתוח הקבוצה והאידאולוגיה שלה. עם התרחבות התנועה הקיבוצית גובשה[3] גם האידאולוגיה שלה[4] והשפעתה היתה דומיננטית על מדינת- ישראל בהתהוותה.[5]

סייעה להתפתחות הקבוצה העובדה שהחיים ביישובי הספר, על בעיות ההגנה שלהן התאימו במיוחד לצורת התיישבות זו. ההתנדבות למשימה לאומית זו, של התיישבות והגנה, אשר מסורתה נמשכת גם ביימתו, הגדילה את יוקרתו של הקיבוץ והשפעתו על החברה הישראלית.[6]

---

1. רז יעקב,"על יוסף בוסל", שדמות כה' עמ'27. מקורות הקבוצה אינם ברורים לחלוטין לדעתו -"אולי שמע הקומונות הטולסטויאניות, אולי מהפיכת 1905, אולי חיפושיה של מניה וילבושביץ או של יוסף טרומפלדור וצבי שץ..."

2. הקבוצה - כך היה שם הקולקטיב בראשונה. עם הרחבת המסגרת דרש"הקיבוץ המאוחד" להגדיל את מספר החברים, דבר שלא היה מקובל על כל הזרמים הקיבוציים. הקבוצה הגדולה נקראה קיבוץ. בשם זה אנו מכנים גם את המסגרת הכללית של הקיבוצים.

3. עיין פולני רון,"עד כאן", הוצאת עם עובד 1971 (פולני) עמ'114,113 וכן עיין אינפילד - התפתחות הקבוצה נבעה לדעתם במידה רבה מן הצרכים; חוסר אפשרות אחרת לקיום פיזי, כשהאידאולוגיה בתחומים רבים התפתחה רק כעבור זמן.

4. בן-דוד יצחק, "התנועה לגילוי הקבוצה מחדש" שדמות לד' עמ'68 וכן ביבליוג' שם ; מה קדם למה -המציאות או האידאולוגיה..

5. עיין: Arian Alan, <u>Ideological Change in Israel</u>, The Press of Western Reserve University, Cleveland,1968.

6. תרומתם של בני הקיבוצים בצבא גדולה ורבים משרתים בדרגות פיקוד. אחוז הנופלים במלחמת ששת הימים היה כ25% למרות שבאוכלוסיה הם כ 4%.

יג. הזרמים השונים בקיבוץ.

התפתחות הקיבוץ הביאה גם לפיצולו עקב חילוקי דעות אידאולוגיים.[1] הזרמים שנתגבשו הינם:

1. "איחוד הקבוצות והקיבוצים" -- התנועה קשורה למפא"י ההיסטורית[2] וקשורים אליה גם 3 קיבוצים של "פועלי אגודת ישראל" הקשורים רק מבחינה כלכלית, ו 5 קיבוצי "הנוער הקיבוצי". במסגרת זו מאורגנות 83 קבוצות, 32000 נפש כולל ילדים, נוער ותלמידי אולפן.[3]

2. "הקיבוץ המאוחד" -- נוסד ב 1927 ב פתח-תקוה ע"י מספר קיבוצים.[4] מספר הקיבוצים בתנועה זו כיום 60 המונים 26000 נפש. התנועה קשורה למפלגת "אחדות העבודה" שהיא כיום חלק מן "המערך".

3. " הקיבוץ הארצי --השומר הצעיר" -- תנועה זו קשורה ל"מפ"ם" ומהווה את העורף הכלכלי שלה. במסגרתה 75 קיבוצים המונים 31000 נפשות. תנועת "השומר הצעיר" נוסדה בפולין 1913 והפדרציה של קיבוצי "השומר-הצעיר" בחיפה 1927. התנועה הינה שמאלנית באופיה,[5] הדגישה, בעיקר עד מלחמת ששת-הימים, את הצורך בקשרים עם מוסקווה ושאפה למדינה דו- לאומית בארץ.[6] קיצוניותה נגד הדת בהיים הפוליטיים בישראל רבה.

4. "הקיבוץ הדתי"[7] -- נוסד ע"י קבוצות "הפועל המזרחי" מפולין ומגרמניה, בשנת 1934. מספר הקיבוצים כיום 13. בתקופת מלחמת השחרור נכבשו או ננטשו כ 6 קבוצות אשר עמדו במערכת גבורה בספר, חלקם שוקם בגוש עציון אחרי מלחמת ששת הימים. התנועה קשורה ל מפד"ל - המפלגה הדתית-לאומית.

---

1. עיין קרידן- גלב עמ' 227 וכן עמ' 15-20.
2. מפא"י ההסטורית-- "מפלגת פועלי ארץ ישראל לפני הקמת "המערך" הפוליטי העכשווי.
3. שנתון סטטיסטי לישראל 1971, עמ'33. אין גידול משמעותי במספרי הקיבוצים מאז. הפער הזעום בנתונים נובע מאי הכללת מתנדבים.
4. על סיבות להקמת התנועה עיין קרידן-גלב עמ'15
5. פולני עמ' 114.
6. שטרן אליהו,"קיום יהוד ומהפכנות משיחית" שדמות מ' עמ'67
7. דיון מפורט על הקיבוץ הדתי בפרק רביעי. הסקירה כאן להשלמת התמונה.

יד. נספחים

א. ההתישבות הקיבוצית מראשיתה ועד פרוץ מלחמת יום הכיפורים [1]

1. מ1910-1945. העליות השניה והשלישיה, עליית הנאצים ועד תום מלחמת העולם השנייה.

השנה	קיבוצים שנוסדו	ס"ה קיבוצים	אוכלוסיה בקיבוצים	תושבים בא"י	%
1910	1	1	18		
1911	1	2			
1913	1	3			
1914	1	4	180	85000	0.2
1916	2	6			
1920	4	10			
1921	5	15	735	83790	0.9
1922	5	20			
1924	4	24			
1925	6	30			
1926	3	33			
1927	4	37			
1928	2	39			
1929	6	45			
1930	6	51			
1931	1	52	4391	174 610	2.5
1932	2	54			
1933	8	62			
1934	9	73			
1935	6	79			
1936	12	91	16444	370990	4.4
1937	5	96			
1938	10	106			
1939	8	114			
1940	4	118			
1941	3	121	27738	474183	5.9
1942	2	123			
1943	1	124			
1944	4	128			
1945	3	131			

---

1. סקירה זו כוללת בתוכה את יישובי "הקיבוץ הדתי". מספר התושבים בקיבוצים אלה, עפ"י הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה 1971, הנו 3800. מאז שנה זו לא חל גידול ניכר.

נספח א (המשך)

2. מ1946-1972. מתום מלחמת העולם השנייה ועד ערב מלחמת יום הכיפורים

השנה	קיבוצים שנוסדו	ס"ה קיבוצים	אוכלוסיה בקיבוצים	תושבים בא"י	%
1950	5	203			
1951	5	208	67618	1404392	4.7
1952	3	211			
1953	3	214			
1954	1	215			
1955	4	219			
1956	3	222			
1957	2	224			
1958	1	225	81946	1858841	4.4
1962	1	226			
1963	1	227			
1966	1	228	80753	2299078	3.5
1967	3	231			
1968	3	234			
1969	1	235			
1971	1	236			
1972	1	237	85100	2561400	3.01

מקורות:

1. אריאן עמ' 73.
2. בן-יוסף עמ' 247
3. קרידן-גלב עמ' 240
4. שנתון סטטיסטי לממשלה, הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה הקריה, ירושלים 1970.

<u>הערה</u>: מקורן של אי התאמות קלות שבין המקורות השונים הוא בכך שאחדים מצרפים לאוכלוסיית הקיבוצים גם את תלמידי האולפנים והמתנדבים.

ב. "העלייה הראשונה"

את תקופת העליות בין השנים 1882-1903 נוהגים לכנות בשם העלייה הראשונה. על עלייה זו הטביעו את חותמם אנשי בילו.

העולים נתקלו בקשיים רבים - העדר מים, חוסר נסיון חקלאי, מחלות והתנפלות ערבים.

זרם העלייה לא היה אחיד ולאחר הגל הראשון נתחזק בשנת1890 זרם העולים בגלל התגברות המדיניות האנטי יהודית ברוסיה הצארית.

ס"ה העולים מוערך ב30.000-20,000 נפש. מספר זה מהווה כ3% מכל המהגרים היהודיים מאירופה ובמיוחד מרוסיה בתקופה זו. מעריכים כי מספר ניכר מן העולים עזב את הארץ בגלל קשיי הסתגלות.

האופי האידאליסטי של המתיישבים נעלם חיש מהר והמתיישבים שנתמכו ע"י הברון רוטשילד ופקידיו אבדו את עצמאותם.
עבודת הערבים,"הילידים" דחקה את הפועל היהודי שהפך להיות "משגיח".

המושבות שנוסדו בתקופה:

1882 - ראשון לציון, זכרון יעקב, ראש פינה.
1883 - ייסוד המעלה, נס ציונה, פתח-תקוה (חודשה), עקרון.
1884 - גדרה.

1890 - רחובות, חדרה, משמר הירדן.

1894 - מוצא.

1896 - באר טוביה, מתולה.

1890 - סג'רה

1901-1909 - כפר תבור, מנחמיה, יבנאל, מצפה, כינרת.

מקור: אינציקלופדיה עברית כרך ו' ערך ארץ ישראל עמ' 508

פרק שלישי

העמדות הדתיות בקיבוץ החילוני.

עמוד

א. מבוא 52

ב. הסוציאליזם המארכסיסטי 53

ג. תורתו של בורוכוב והשפעתה 53

ד. הסוציאליזם ההומאניסטי 55

ה. א.ד. גורדון 58

ו. העבודה במשנתו של גורדון 59

ז. ברל כצנלסון 62

ח. יצחק טבנקין 64

ט. הבובריזם 67

י. עיצוב הקו החינוכי 68

יא. העמדות בקשר לדת 70

1. התנגדות לדת וליהדות
2. הקשר למלכות ישראל בתקופת התנ"ך תוך התעלמות מאלפיים שנות גלות
3. החגים ומשמעותם
4. חשיבות הדת מבחינה היסטורית

יב. קיום מצוות ומנהגים בחיי היום-יום 72

יג. סיכום 73

פרק שלישי

עמדות כלפי הדת בקיבוץ החילוני. *

א. מבוא

למרות ההבדלים בין התנועות הקבוציות השונות מסכים אריאן[1] כי אפשר למצוא מספר עקרונות אידאולוגיים שווים שהנם עקרונות היסוד באידאולוגיה של הקבוץ.[2] העקרונות נוגעים לתשתית החברתית של הקבוץ ולחייו הפנימיים, - שתוף, שוויון, בעלות על אמצעי הייצור, עדיפות לחברה על פני הפרט, וכן לבעיות הלאומיות והיהודיות,[3] לצד העקרונות מס' 9,8 שם, הנוגעים בענין חובת העליה של היהודים לארץ ישראל והמזכירים את הצורך לשנות את הפידמידה הכלכלית של החברה היהודית הגלותית, אנו מוצאים ברשימתו עקרון מס' 7: "היהודים בעולם מהווים לאום ולא דת". לכאורה אפשר היה לראות בנוסחה זו הכרה בדת כגורם בחברה היהודית אך עיון מדוקדק יותר ובחינה של התהוות האידאולוגיה הקבוצית תוכיח עד מהרה כי מעצבי האידאולוגיה הקיבוצית ראו בדת תופעה הסטורית שיש למרוד בה. בהווה ובעתיד יתפסו לדעתם הגורמים הסוציאליסטים את מקומה של הדת כגורם ראשוני בחיי החברה היהודית.

כשאנו דנים בתפיסת העולם הקבוצית יש להבחין בעקר בשני זרמים בתוכו. התפיסה "הסוציאליסטית-הומאנסטית אוטופית מחד[4] והתפיסה "הסוציאליסטית מרכסיסטית" מאידך. בעוד שהסוציאליזם המרכסיסטי הנו מהפכני עד כדי קיצוניות והביטוי הפוליטי הקיצוני שלו הוא במפלגה הקומוניסטית הקשורה עד היום למוסקבה, לעומתו הסוציאליזם ההומאני הוא מתון יותר בשאלה הדתית.[5]

---

1. אריאן עמ' 98

2. עיין י. פולני רון "עד כאן" עמ' 8 "ערכים החוזרים ונפקדים אצל כל הבא לדון באידאולוגיה קבוצתית בעיקרי יסוד לחיי חברה בקבוצה או בקבוץ-כגון: ערבות הדדית, שוויון ערך האדם ושוויון ערך העבודה...

3. וכן עיין בן דוד יצחק - התנועה לגילוי הקבוצה מחדש "שדמות לד' עמ' 63 "אנו דואים שניסוחי התנועות השונות מתקרבים זה לזה בתוכנם". שם עמ' 72. וכן עיין "בין צעירים"-דברי יריב מגבעת חיים עמ' 201.

4. סולה מ, ז. , "מבוא לפילוסופיה" הוצא' קרית ספר ירושלים 1974 (סולה). מקור יניקתו של הסוציאליזם ההומאני הנו אידאליסטי במדה רבה ולכן אינו שולל שלילה עקרונית את האמונה הדתית כפי שעושה זאת המרכסיזם. עמ' 216.

5. שם עמ' 210, 211, 213.

* בסקירה זו נדון על העמדות הדתיות בקיבוצים כפי שגובשו עם ייסוד הקיבוצים ונקבעו עד לעשור הראשון של מדינת-ישראל.

ב. <u>הסוציאליזם המרכסיסטי.</u>

מקור יניקתו של הסוציאליזם המרכסיסטי הוא בשטה המטריאליסטית בפילוסופיה הכללית. השטה המטריאליסטית מעניינת אותנו כאן בשני תחומים בתחום החברתי, והנפשי פסיכולוגי, כותב דר' סולה:[1] "במרוצת הזמן הורחבה ההשקפה החומרנית והועברה אל תחומי הכלכלה, החברה וההסטוריה. כך נוצרות שיטות של המטריאליזם הדיאלקטי וההסטודי. שיטות אלו ידועות ממשנותיהם של מארכס אנגלס ולנין....חוגים מסוימים העוסקים במדעי הכלכלה והחברה עדיין מחזיקים בשיטה החומרנית ומשתמשים בה להסברת מלחמת המעמדות והתפתחות ההסטודיה האנושית". הרקע להסבר הכלכלי מרכסיסטי לקיומו של העם היהודי הוא לפי א. שטרן[2] האוירה ממנה צמחו התנועות הסוציאליסטיות של המאה ה-19. י. טלמון[3] מכנה תופעה זו כ"דת המהפיכה" שמאמיניה מבקשים לזרז את התהליכים ההסטוריים.

ג. <u>תורתו של בורוכוב והשפעתו.</u>

בעוד שמארכס מגלה את חוקי ההתפתחות ההסטורית בחברה האנושית המתבססים על תהליכים כלכליים, שהדבר הקובע בו הוא אופן הייצור, הרי בא בורוכוב ומגלה את חוקי השבע של הכלכלה והחברה היהודית. [3]ל"תורתו של בורוכוב נועד תפקיד קובע בעיצוב השקפתם הלאומית והציונית של משתתפי שיח עין שמר"[4]. הם מזכירים אותו כאוטוריטה בגישתם הציונית והארץ ישראלית. הרגישות לבטול הנצול והעוול בחברה שהיה, בעיני רבים, גורם קובע בהשתתפות היהודים במאבק הסוציאלי ובחלקם הרב בתנועות הסוציאליסטיות, רגישות זו לא מנעה התנגדות לדת.

---

1. על הסוציאליזם האוטופי עיין אלכסנדר ברזל "הקבוץ כנסיון אוטופי בעיני הוגה הודי", שדמות כג' עמ' 50 וכן מ. בובר

2. שטרן א. "קיום יהודי ומהפכנות משיחית", שדמות מ' 67.

3. טלמון י. יהודים ומהפיכה מצוטט ממאמרו של שטרן א. "קיום יהודי ומהפכנות משיחית" שדמות מ' 67. וכן עיין שם צטטה ממשה הס חברו של קארל מארכס "אני יותר שליח מאשר פילוסוף, המהפכה החברתית היא דתי". (שליח במובן הדתי נוצרי - המפיץ את הבשורה כשליח ישו).

4. שטרן א. שם עמ' 69.

ואמנם רביט מצעירי היהודים פנו עורף לעמם ונטו להיספח אל עמי הרוב. למרות שנאמנותו של בורוכוב ליהדות מבחינה לאומית אינה עומדת בספק[1], הרי לגבי הדת אומר בורוכוב[2]:

"הסוציאליזם איננו רק תכנית פוליטית סוציאלית. לא, הסוציאליזם הוא השקפת עולם שלימה הנותנת פתרון לכל גישושיה וחפושיה העמוקים ביותר של רוח האדם ומעלתו של הסוציאליזם, זכותו הראשונה שהוא שם קץ לחפושים הדתיים, שכן מספק הוא באמצעיו האנושיים ארציים כל אותם הצרכים הרוחניים שהאמונה ביקשה לספקם בידי שמיים".

למעשה אין בורוכוב ותורתו שמים קץ ל"חפושים הדתיים" הם רק מחליפים את ציר התנועה. הכמיהה הדתית לבוא המשיח, הציפיה לגאולת האנושות הפכה להרגשה בנצחונו הקרוב של מעמד הפועלים אשר יוביל "לשחרור כוחות היצירה האנושית"[3] תחושה זו הכתיבה מהלכים מדיניים שהיו בין הגורמים למלחמת אחים בתנועה הקבוצית היא השפיעה על שטחי ההגות והיצירה, השפיעה על תחום החנוך ועל הוראת התנ"ך שהוא לדברי מחנך אחד "קודם כל דוקומנט הסטורי גדול וחשוב בספרות העולמית"[4] וכך בשיחה על ספר יחזקאל נאמר:

"הבלטנו שוב את הרעיון המרכזי כפי שבא לידי ביטוי בספר הזה: אמונה ללא גבול בשלטון הצדק האלהי, לאור תפיסתנו אנו את בואו של שלטון הצדק בעולם".[4]

---

1. הסתירה שבין המארכסיזם כפי שנתפס ע"י רבים והשאלה הלאומית היהודית מתורצת ע"י בורוכוב בהתאמתו את סגולת האופי היהודי בתחירה לפתרונות מוניסטיים ולפי דעתו הגורמים הכלכליים אינם פועלים לבטולו של העם היהודי אלא מגמת התפתחותם שונה - בגלל הבדוד מן הסביבה הזרה-גורם שילך ויגביר את זרם ההגירה-יש למצוא טריטוריה מתאימה שבורוכוב מוצא אותה ב"הגיונו" בארץ ישראל. אולם מי שלא קבל את ההגיון הזה שמאחוריו מסתתר כמובן הרגש היהודי, ונשאר נאמן לתורה המארכסיסטית נטש את הציונות. (עיין שטרן אליהו- "קיום יהודי ומהפכנות משיחית" שדמות מ' עמ' 68).
2. בורוכוב בר, "כתבים" כרך ג' עמ' 323 (מובא ממאמרו של שטרן אליהו שדמות מ' 69).
3. שם עמ' 72.
4. שם עמ' 73.

יש להדגיש שהמשוחח אינו מצטמצם רק בנסיון לפרש את מהותו של שלטון הצדק בעולם אלא שיש כאן כפירה מפורשת במקומו האלוהי ובסמכותו הדתית של ספר התנ"ך. לא אמונה דתית במובן המקובל, המשפיעה מסמכותה המוסרית על הברואים יש כאן, אלא תהליך הסטורי בהתפתחותו.[1]

בדרך "אוביקטיבית", במגמת ההתפתחות ההסטורית, מבסס בורוכוב את זכות קיומו של העם היהודי וחוקי ההתפתחות המחייבים רכוזו בארץ ישראל. הסבר זה שהנו מטיריאליסטי ושולל את האמונה הדתית מתאים את עצמו לבעיה היהודית. גם התנ"ך אינו מתקבל כערך דתי או כספר בעל השפעה דתית אלא כאמור כדוקומנט הסטורי רב ערך[2].
ההשפעה המארכסיסטית לא היתה נחלת "השומר הצעיר" בלבד גם "בקבוץ המאוחד" ניכרת השפעה זו לדברי א. שטרן אם כי איננה כה אינטנסיבית.[3] "גם בקבוץ המאוחד נעשה בתקופה מסוימת מאמץ אינטלקטואלי מכוון להתאים את קורותיו של העם היהודי למסגרת החשיבה המארכסיסטית כפי שהובנה על ידי חוג אנשים מסויים"[4]

ד. <u>הסוציאליזם ההומאניסטי.</u>

הסוציאליזם המרכסיסטי - קל יותר להגדירו[5] ולאתרו בתנועה הקבוצית. לעומת זאת הסוציאליזם האוטופי, ההומאני, אינו מגובש בתנועה קבוצית מסוימת דוקא. מקורות יניקתו של סוציאליזם זה הוא אולי זהה למקורות הסוציאליזם המרכסיסטי אך הוא נבדל ממנו בכך שלא קבל את המצע המרכסיסטי לניניסטי ולא נצמד אל הנעשה בברה"מ מבחינה פוליטית. אינפלד[6] מזהה את ההסתדרות כעומדת על בסיס מרכסיסטי, דבר שהוא בודאי הכללה בלתי מוצדקת.

---

1. שטרן א. שם טוען כנגד הבורוכוביזם שה"אחה בתרתנו" שלו תלוי בגורם חיצוני שאינו תלוי ברצונם של היהודים(הם אולצו שלא להיטמע בין הגויים)-זהו גורם שלילי שצעירים רבים עדערו עליו.

2. שם עמ' 71 עיין הפרוט התהליך שבסיועו מנתח בורוכוב מדוע ארץ ישראל דוקא.

3. שם עמ' 76.

4. כצנלסון ברל- כתבים ה',מלואים, עמ' 346 עומד על כך שתאוריה זו של בורוכוב שהינה "מורכבת ומסובכת למדי" מצפה שהתהליך יגרם מעצמו בכח הכוחות הסמויים שפועלים בהסטוריה ולכן אין מה לדאוג-הקונצפציות הללו (זו והטיימיסטית-עיין שם) הלכו ונתבדו מבחינה ציונית.

5. אינפלד עמ' 101.

6. כצנלסון ברל -"ערכים גנוזים", הוצא' עיינות ת"א 1954(כצנלטון 1) עמ' 8,"ממה מורכבת תורת הסוציאליזם למשל? בחלקה היא עוסקת בהתויית אידאל חברתי מסוים שמגדירים אותו לפעמים בדיוק ולפעמים לא כל כך בדיוק".

"הראדיקאלים מן השמאל שעמדו על כך כי הקואופרטיב צריך להיות פוליטית דורשים חזקית משותפת עם העברים. דרישה זו עמדה בסכסוך חריף לא רק עם לאומנים ועם כמה פוליטיקאים דיוניים אלא גם עם אלה העומדים על קרקע מארכסיסטית עם ההסתדרות"[1]

אינפילד מבדיל בין המרכסיסטים הרדיקלים לבים המרכסיסטים הרפורמיסטים הויכוח בין הזרמים הוא, לדעתו, על מקומו של המרכסיזם בעצוב דמותו של הקבוץ. הרדיקלים, השמאלניים, הנם בעלי תפיסה פוליטית המעונינים בשתוף מקיף בחיי הקבוצה. מצדה השני קיימת הקבוצה "הבלתי פוליטית" אשר גישתה הינה "סוציוהיגינית" ואשר קרובה לגישה שאותה מביע ארנסט אריך נות "לשנות את העולם ע"י פעולה פנימית בלבד"[2](דהיינו לא מהפיכה). חיי השתוף אמנם מקובלים על חברי זרם זה אך אין הם מקבלים את ההשלכות הפוליטיות. "לדידם הקבוצה היא רפורמיסטית[3,4] ובודאי לא מהפכנית"[5] באופן כללי נחשבות שתי הקבוצות כמרכסיסטיות בעיני אינפילד, אך ישנו הבדל בפרשנות של הדוקטרינה המרכסיסטית. הרפורמיסטים שהנם הרוב שואפים מעל לכל להתפתחות הקבוצה. "שתילת זרעים של הסוציאליזם בארגון הקפיטליסטי[6] היא מילוי החובה המרכסיסטית. במסגרת זו של סוציאליזם בלתי פוליטי יש מקום רחב לתפיסות סוציאליסטיות המדגישות את הצדדים והערכים המוסריים, הומאניים ויהודיים שעל הקבוצה לטפח. תפיסות אלו אף לא יונקות מן המטריאליזם ואינם בהכרח נגד הדת.

---

1. "ההסתדרות הכללית של העובדים העברים בא"י! ארגון המאחד את רוב העובדים השכירים במדינת ישראל וכן חלק מן העצמאיים. בועדת היסוד 1920 הסכימו מפלגות הפועלים היריבות אז ("הפועל הצעיר" "אחדות העבודה" "מ.פ.ס.ע." ואחרים על הקמת ארגון משותף.
2. שם עמ' 97.
3. "הרפורמיסטים"- כך קראו לזרם בתוך התנועה הסוציאליסטית שעל חבריה נמנו לוכסנבורג רוזה, קאוטסקי, פליכאנוב שהתנגדו לבולשביזם. עיין בצנלסון ב. ערכים גנוזים עמ' 12.
4. בצנלסון ברל (1) עמ' 124 - ב.ב. אינו מגדיר את תנועת פועלי ע"י, תנועתו, כ"רפורמיסטית" אם כי בקונטקט ההסטורי של הסוציאליזם היא כזו. הסבה קשורה לבעיה הלאומית יהודית כי הענין זה "הסוציאליזם פגום אם לא תהיה גאולה לעם היהודי".
5. שם עמ' 97.
6. שם עמ' 97 מצוטט מ- Emile Vandervalde

גם במישור[1] הפוליטי מתונה הפעילות וההתנגדות של התנועה הקבוצית שאינה מרכסיסטית, באמצעות מפלגותיה, או סיעותיה ב"מערך" - למאהיים ולנסיונות התחיקה המוצעים ע"י המפלגות הדתיות.[2] הדבר בא לידי ביטוי במיוחד בהתנגדות הנמרצת של מפ"ם - שכוחה העיקרי בא לה מן התנועה הקבוצית השומר הצעיר - לתחיקה בעניני נשואין וגרושין, גיור עפ"י ההלכה, חוק שעות העבודה והמנוחה, בענין השבת, - שביתת תחבורה בשבת, רבנות, חוק כשרות ועוד.[3] לעומת זאת שאר המפלגות במערך שלהן דוב בממשלה משתתפות באודח מסורתי את המפלגות הדתיות לאומיות בקואליציה הממשלתית.

ההשפעה האידאולוגית על הקבוץ לא באה רק מכוחה הרעיוני המוצק של תנועה סוציאליסטית זו, כי אם מן הרבגוניות של הדעות בתוכה והדוגמא האישית של אנשים מיוחדים בתנועה. המשותף ביניהם הוא שאין המהפיכה העולמית מעסיקה אותם ביותר אלא "המהפיכה היהודית"[4] החברה היהודית והפרט בתוכה על ערכיו וחנוכו, עומדים בראש דאגותיו[5] זהו "סוציאליזם יהודי" של "ואהבתך לרעך כמוך"[6]

---

1. מאור יצחק - "כתבים" הוצאת דפוס דבר 1947, (כצנלסון 2), כרך ב' עמ' 166. התקפתו החריפה של בר כצנלסון על המזרחי ונסיונו להקים תנועת פועלים דתיים מבטא את המתח הקיים כבר אז בין צבור הפועלים וצבור הפועלים הדתי המנסה להתארגן במסגרות נפרדות וכן שם עמ' 149.

2. רודנר עמוס - "כמה הרהורים ליום הכפורים" שדמות כ' 42 - "אל ניתן לעצמנו להתעלם מן ההבדל בין הדת לבין הפוליטיקאים העושים אותה קרדום לחפור בו. הרבנות והמפלגות הדתיות הם מוסדות פוליטיים ומנהיגים פוליטים ניצלו מאז ומעולם את אמונתם התמימה של בני האדם....."

3. בדבריהם בכנסת הדגישו דוברי מפ"ם את התנגדותם לחוקים הנ"ל ולרצון להפרדת הדת מהמדינה. בהתנגדות הם לא בטאו התנגדות לדת אלא לכפיה הדתית.

4. מאור יצחק - "יהודי ואדם במשנת א.ד. גורדון" שדמות כג' עמ' 23.

5. אפרים בן חיים - איש הבקעה שדמות נ' עמ' 25 "חשוב לדעת שבימינו אנו עוד חי עמנו שריד מדור הנפילים שהו בארץ, שריד מאלה שיצאו לדרך בצעירותם לחולל את הגדולה שבמהפיכות: שינוי האדם באשר הוא אדם, גילו וחידוש צלם האלקים שבו, תקון האדם" וראה עוד במאמר.

6. רודנר עמוס - "כמה הרהורים ליום הכפורים" שדמות כ' 41.

ה. א.ד. גורדון.

היחס לערכי החיים, לאדם, לטבע לדת ולעבודה שטבענו מזכירת להלן, ואשר על פי טיבה נבחנה הפילוסופיה החינוכית של הקבוץ, אי אנשר שלא הושפעו מן האישים שחיו בתקופה. בענין זה היתה השפעה מיוחדת לא.ד. גורדון[1] ולמרטין בובר[2].

השפעתו של א.ד. גורדון נובעת בעיקר מן הדוגמא האישית ששמש בהליכותיו. לצד פתוחו את רעיון העבודה וחיוניותו לעצוב האדם הוא שמש מופת[3] במלאו יום יום את שליחותו זו בעבודת השדה. יצחק מאור[4] מדגיש את הרעיון של האדם כנושא רעיון של אהבת הבריות ושוויון ערך האדם במשנתו של גורדון. רעיון זה קשור בתחייה הלאומית שהיא צריכה להיות מהפיכה יהודית, "ביהדות שביהודי".[5] הנוסחה המוסרית שהוא מנסח עפ"י גורדון היא "יהודי - אדם, אדם-אדם, עם - אדם."[6] לפי תפיסתו זו היהדות היא אחד מיסודות האדם. "היהודי והאנושי הם שנים שהם אחד ואינם סובלים סתירה ביניהם.. וכם מגדיר גורדון את הרעיון של תחייתנו הלאומית:

"להחיות את הלאומיות פירושה לחדש את רוחה ואת צורתה, לברוא אותה בריאה חדשה ברוח עליונה"...[7] ובריאה זו היא בריאה בצלם אלקים. "...אנחנו מכל מיני פורעויות וייסורי גיהנום עשינו אור גנוז, ואותו נביא לידי גילוי ביצירת עם אדם, עם בצלם אלקים"[8].

---

1. גורדון א.ד.- (1856-1922) יליד רוסיה עלה לארץ בשנת 1904 והיה מהמורים הדגולים של תנועת הפועלים העברית בת"א.

2. בובר מרטין - סופר והוגה דעות יהודי נולד בוינה 1878 נפטר בירושלים 1965.

3. לא מעט גילויי הערצה לדמותו של "גורדון הזקן" אנו שומעים מפי כל זוכריו.

4. מאור יצחק -"יהודי ואדם במישנת א.ד. גורדון" שדמות כג' עמ' 23.

5. שם עמ' 24.

6. שם עמ' 25.

7. שם עמ' 24.

8. שם עמ' 24.

הדרך להשגת מטרה זו היא בקשר הבלתי אמצעי אל הטבע באמצעות העבודה. "לפי השקפתו של א.ד. גורדון, קשור העולם האנושי ונעוץ בשרשיו בספירות העליונות של היקום. מכאן גם בעיית היחסים שבין אדם לחבירו וכל מערכת הנורמות המוסריות הכרוכה ביחסי אנוש, חורגת ממסגרת העולם האנושי, שכן מקורן כולל יותר, הוא הטבע שהאדם רק חלק ממנו. ואת הטבע במובן זה אין לתפוס במשמעותו המטריאליסטית של המושג, אלא הכונה בעיקר לצדו הרוחני"[1] תפיסה הומאניסטית זו אינה נוגדת בהכרח את דת ישראל. גורדון "אינו דתי במובן הרגיל והמקובל, אך הוא דתי שלא במובן הרגיל והמקובל, כלומר הוא בעל השקפת עולם רליגיוזית שאינה דוגמאטית"[2] ואמנם אנו שומעים כי גורדון מודאג מן "הכפירה הקטנה" זו המתבטאת בריקנות נוראה.... הקיבה, התאוות והפניות של בני האדם.[3] אבל "הכפירה הגדולה" היא "פוריה ויוצרת לא פחות מן האמונה הגדולה"[4].

1. <u>העבודה במשנתו של גורדון.</u>

העבודתו במשנתו של גורדון אינה נחשבת רק עפ'י ערכה החברתי-כלכלי הפשוט כי אם יש לה בתוספת לכך משמעות דוחנית[5]. בתאור ערכה של העבודה נעזר גורדון במונחים מן ה"קבלה" כי גאולת האומה תבוא על ידה. ברם השמוש במטבעות לשון דתיות אינן הופכות את תורתו להשקפת עולם דתית. נעדר ממנה המקור האלקי שבמקומו מניח גורדון את המקור הטבעי-קוסמי וכן נעדרות ממנה המסקנות הדתיות המקובלות בדת ישראל אשר ביטויין בתורה ובמצוות. וכך כותב א. שביד[6] על תביעת גורדון לציונות יוצרת:[7]

---

1. שם עמ' 23.
2. שם עמ' 12
3. גורדון א.ד. "הכפירה הקטנה והכפירה הגדולה"- מתוך "האדם והטבע" מובא שדמות כג' עמ' 22.
4. שם עמ' 22.
5. שביד אלי -"העבודה כמחוה של עבודה - רעיון העבודה במשנתו של א.ד. גורדון"שדמות לב' 12.
תורת עודף הערך (הרוח הקפיטליסטי) דומה במנחה ל"עודף המשמעות" בתודתו של גורדון.
6. שם עמ' 10.
7. ועיין שם עמ' 17 דברי גורדון עצמו מ"האומה והעבודה" 446.

"כאן נוכל לעמוד על הפגישה המופלאה שבין שמוש במטבעות של אידאולוגיה חילונית לשימוש במטבעות של השקפת עולם דתית...המקור להבחנה שבין "עשוייה" ל"יצירה" במובן הזה הוא בלשון המונחים של הקבלה. ארבעה עולמות הם: אצילות, בריאה, יצירה, ועשייה. אצילות - עולם האלוהות עצמה, יצירה עדיין נמשכת מן העולם האלוהי ברציפות, אבל עולם העשייה הוא העולם הארצי, העולם הגשמי והירוד, שניתק מן האלוהי ונתחצן על ידי החטא...הווי אומר השאיפה להפנים ולתפוס את העומק הפסיכולוגי של רעיונות שנתפסו תפיסה חיצונית ובנאלית באידאולוגיה החיצונית, קושרת אותה להשקפת עולם בעלת אופי מיטאפיסטי - דתי מובהק...

אמנם הבטוי "דת העבודה" שנשתגר בפי כמה מפרשניו של א.ד. גורדון הראשון שטבע מטבע זו היה ר' בנימין והוא גם הראשון שהעיר כי א.ד. גורדון עצמו לא השתמש בבטוי זה וכי אין לו הצדקה אלא על דרך המליצה בלבד הוא נטול משמעות... אבל אמת פשוטה היא שא.ד. גורדון שיוה לעבודה משמעות דליגיוזית. כלומר: הוא תפס את העבודה כפולחן וגם בזה החזיר למושג "עבודה" את מלוא עומק המשמעות המקורית שיש לו בלשון העברית-עבודת אלקים, מבלי לקפח את המשמעות "החילונית" של המושג הזה[1] גם המושגים החסידים של "כוונה"[2] "אהבה"[3] מצויים בתורתו אבל כאמור השמוש בטרמינולוגיה דתית אינה עושה אותה השקפת עולם דתית וכמו שלא התכון לה גורדון גם לא נתקבלה"

---

1. שם עמ' 10.
2. שם עמ' 11.
3. מעניינת גם השואת הטרמינולוגיה של גורדון על האור הגנוז שבטבע - ממכתבו לקוצרבסקי בנימין, שדמות יד' עמ' 48. לטרמינולוגיה של הרב קוק זצ"ל יש כאן יסוד מיסטי דומה אלא שהמשיכה היא למקור האלהי בתורתו של הרב קוק זצ"ל כן יש כאן משיכה למקור שבטבע.

כאמור לא התכוון גורדון להשפיע השפעה דתית ובמובן המקובל מבחינה דתית ומטורדתית אין השיחה בין חברי הקבוץ ביום הכפורים יכולה להוות תחליף למסורת היהודית של שיחה (תפלה) בין האדם לבוראו ביום הקדוש. עם כל תמימותה וכוונתה בזקוק הבריות, לא זו הצורה המקובלת ולא זהו התכן הדתי ליום הכפורים המקובל. גם אם נקבל את דברי בובר[1] כי "אמונת העבודה של העליה השניה, אמונת א.ד. גורדון וחבריו" הנה "פרץ בחומה המוצקה של חוסר האמונה אשר בעת הזאת"[2] הרי הפתיחה לשיחה הנ"ל[3] מלבד צורתה הבלתי מקובלת הנה גם חילונית באופיה, ורחוקה מאוירת "הקדושה" שמייחס א.ד. גורדון לעבודה.[4]

על עובדה זו מעידים חברי הקבוץ בשיחיהם ובשיחותיהם לא אחת. חזור וטעון נשמעת התלונה כי האמונה והמסורת היהודית גם אם מרדו בהם בני העליות הותיקות, היו הם, בני העליות, טפוגים ברוחה "בורוכב ה"אפיקורוס" הגיע להזדהות עם הלחן של "כל נדרי"[5] (וברמז לא.ד. גורדון) "הדור הותיק היה מושרש במסורת ומרר נגדה. <u>תגרד באפיקורס הגדול שלנו ותקשיב לזמזום שלו בעבודה ותשמע ניגון חסידי"</u>.[6] אבל מורשת זו לא הועברה "אין אנו מאמינים באלקים זו עובדה"[7].

---

1. בובר מ. "אמנות העבודה" שדמות ג/ד עמ' 5 מצוטט משדמות כ' עמ' 34.
2. שם עמ' 34.
3. הררי אורי, "על העבודה וחינוך לעבודה" (פתיחה לשיחת חברים הגבע ביום הכפורים תשכ"ו) - עיין בשיחה מגלה את אופיה המעשי (לתועלת כלכלית ולספוק עצמי) שמשמעותם הרוחנית כפי שגורדון הביאם נעדרת מהם.
4. ביטמן ישראל- "מורשת א.ד. גורדון בחיינו" שדמות יג' 26. - נראה בעליל שהשפעתה של תורתו של גורדון הצטמצה במובנה הרוחני הדבר נובע גם מן העובדה כי גורדון היה מסופק מיכולתה של המסגדת ותורתו היא אינדיבידואליסטית. פרופ' ברגמן טוען שאין הקבוצה עומדת עוד במבחן (מבחן הערכים לאור מושרת גורדון).
5. "אנו וזיקתנו ליהדות"- שיחות בחוגי בית בעין השופט בן כסה לעשוי תשכ"ח שדמות ל' עמ' 5.
6. שם עמ' 7.
7. שם עמ' 6 - נקודה זו תורחב בפרק שיבה את המקודות.

ז. ברל כצנלסון ותורתו.

הנחות היסוד של ברל כצנלסון הן: ראשית, שהציונות והסוציאליזם הן "מזיגה כימית אורגנית"[1] וסוציאליזם שאינו מעונין בשאלה היהודית "ומניח אומה אחת לא נגאלת - אינו סוציאליזם"[2]. לכן הוא מתנגד חריף לכל סוציאליסט יהודי שלא איכפת לו "אם נתבולל באיזה שהוא מקום בעולם"[3]. שנית, נקודת המוצא של כל סוציאליסט הנה "הרצון לתקן עוול"[4]. הסוציאליזם הנו האידאל האומר: "אנחנו מאמינים שאפשר להגשים בחיי אדם צדק, חירות ושוויון. הדברים ניתנים להגשמה ואנחנו רוצים להגשימם. אמת שאינה שלימה היא שקר. חירות שאיננה חירות מלאה אינה חירות"[5] משמעותה של אמונה זו היא שיש צורך ואפשרות ליצור תנאים שמעלים את האדם.

"היה מי שאמר: הסוציאליזם פירושו עילוי האדם, יצירת תנאים שמעלים את האדם. אני מצטרף לזה בכל לב"[6]. זהו גם קנה המידה לבחינת הצלחתו של הסוציאליזם. זו השאלה שאדם חייב לשאול את עצמו -

> "בלי קשר לשאלה מדוע הסוציאליזם קיים כתנועה ובלי קשר לתהליכים ההסטוריים שהביאו לידי כך שתקום תנועת פועלים"[7].

חופש הדעה, חירות הדבור וההבעה וכן החרות הדתית הם יסודות חשובים במשנתו של ברל כצנלסון.

"הסוציאליזם שונה ממפלגות פוליטיות אחרות - באשר אין לו זכות קיום בלי האידאה ובלי העקרונות"[8] -שאותן אסור להביא קרבן לשם הצלחות זמניות שונות. כוחו של הסוציאליזם:

> "בכוח ראייתו, מרגע הופעתו, את הזכות הזאת של חירות האדם כזכות היסודית"[9]

---

1. כצנלסון ברל (1) עמ' 24.
2. שם עמ' 27.
3. שם עמ' 28.
4. שם עמ' 25.
5. שם עמ' 27.
6. שם עמ' 29.
7. שם עמ' 24.
8. שם עמ' 38.
9. שם עמ' 39.

נאמן לשיטתו זו דורש ברל כצנלסון גם חירות דתית. רדיפות דתיות ולעומתן גילויים נשגבים ביותר במלחמת אנשים לדתם היו נחלת העבר אשר בו "מי אשר לו השלטון – לו האמונה". בימי הריניסנס היתה מלחמה לחרות המצפון. אך אף היא פסקה. "אנשים חשבו כי מקור הרעה (בחברה האנושית) הוא קנאה דתית"[1] אך תחת אמונה זו באה ההכרה כי הגורם הסוציאלי הוא מקור הניגודים. היתה תקוה כי עם בוא שלטון הכפירה תובטח הסובלנות הדתית אך "לא זו בלבד שהדת נעשתה נושא לויכוחים גדולים, אלא – דבר מוזר ביותר, גם לרדיפה. אכן, ההבדל בין כנסיה המאמינה באלהים לכנסיה הכופרת באלקים אינו רב. יש השקפה המתארת "אמונה" ויש השקפה המתארת "כפירה". אבל לא היה עולה על דעת הסוציאליסטים, <u>שהסוציאליזם גוזר על הדת, שהוא מחייב את חבריו להיות כופרים</u>"[2]. "אף על פי שיודע אני רבים בספרות הסוציאליסטית אשר ראו מכשול בדת,"...

אם כי ברל כצנלסון משאיר את הדת בתחום הפרט של האדם ובו צריכים להיות לו חירות גמורה הרי הוא אינו מעריך את תוכנה וחשיבותה לחברה העתידה לקום אלא במידה שערכיה הסוציאליסטים מתבטאים על ידה. ועל התנ"ך הוא אומר: "באורו הואר גם אוצר מושגיו הסוציאליסטיים"[3].

אין ברל כצנלסון רוצה לנתק עצמו או להתעלם מן המורשת "הגלותית" אשר לדבריו עיצבה אף את דמותו של ה"צבר"[4] או את דמותו של היהודי החדש. "כל תרבות שאין לה בית אב אינה תרבות"[5]. ואכן מה רבה התפעלותו של ברל כצלנסון מן הזמרה הנשמעת בפי פועלים בארץ ישראל אשר "יצאו מסביבה מהפכנית אפיקורסית ודוגלים בגישה רציונאליסטית והם שרים בהתלהבות שירי חסידים או קטעי תפלה"[6].

---

1. שם עמ' 73.
2. שם עמ' 74.
3. כצנלסון ברל-(2) כרך ה' עמ' 319. בדבריו על אברהם יפה: שהתנ"ך היה היסוד המכריע בעולמו הרוחני.....
4. שם עמ' 326. וכן עיין שדמות נגי עמ' 10.
5. שם עמ' 331.
6. שם עמ' 341 וכן שם עמ' 197 – עיין בדבר החובה לחנך את הנוער לערכים של שוויון.

אולם למרות התפעלותו זאת וגישתו לחרות הדתית הרי הדגש בתורתו של ברל כצנלסון הוא בעלייה לארץ ישראל ובהגשמת הערכים הסוציאליסטיים של שוויון בין בני האדם וחרות אישית ולאומית אשר אותן יש לטפח בארץ ולאורן יש לחנך את הנוער. "הציונות מוכרחה לאחוז בדרכי בניין סוציאליסטיות"[1] ואמנם התפעלותו אינה מן התחייה הדתית, דבר שגם אי אפשר לצפות לו, אלא מן ההווי שבתוך תנועת הפועלים. "ואמנם נוצרה בארץ ישראל תרבות לאומית עצמית, אף כי אני מוצא אותה לא במקומות שרגילים לחפש אותה: לא במכון למדי היהדות, כי אם במקומות אחרים. אני דואה אותה בעקר בתנועת הפועלים"...[2]

גם בפרוגרמה החינוכית שהעמיד ברל כצנלסון בפני מועצת "החלוץ" בדנציג תרפ"ח הוא אינו מזכיר כי יש לקחת בחשבון את המורשת היהודית אלא, מדגיש את היסודות שבפיתוח החושים, "דכישת יכולת מבנית וכן להעמיק את החינוך ההומניסטי[3] שהיה מקור יניקתם של הסוציאליסטים בדורות שקדמו לו.

ח. <u>טבנקין.</u>

יצחק טבנקין[4] מעמיד אף הוא בתיזה שלו את הדת בתחום הפרט. הוא תוהם אותה בתחום הרגש, "הדת היא חוויה נפשית ואין להעריך אותה פחות או יותר מאשר כל חוויה נפשית אחרת. גם האדם שאיננו חי על פי ה"שלחן ערוך", יש לו חוויות נפשיות אנושיות, לא פחות מאשר לאלה שמוצאים את הבטוי לחוויה שלהם ב"שלחן ערוך" של דת ישראל"[5]. אך כחברו ברל כצנלסון לא עמד גם טבנקין על כך כי נקיטת עמדה "ניאוטרלית" כלפי הדת היא בעצמה שלילתה. שהרי התפיסה המקובלת ביהדות היתה כי הדת מקיפה את כל תחומי חייו של האדם ולכן תיחומה וצמצומה הוא דחייתה. לא זו בלבד, תנועה רוחנית -אידאולוגית -פוליטית אשר מנסה לעצב את אופיו של הפרט והאומה ובונה לעצמה מסכת ערכים אשר אינם מבוססים ואינם קשורים לדת

---

1. כתבים ג' עמ' 269 ברם ברל כצנלסון תקף חריפות את נסיונות ההתארגנות הנפרדת של קבוצות דתיות.
2. שם עמ' 373 שלא במסגרת ההסתדרות. עיין שם.
3. כצנלסון (2) כתבים ג' עמ' 384. וכן עיין שדמות מ"ב המסורת במשנתו של ברל.
4. טבנקין יצחק - מנהיגה הבכיר של "אחדות העבודה" ו"הקבוץ המאוחד". נולד ברוסיה 1887 נפטר בעין חרוד 1973. עלה ארצה 1911 לקבוצת כנרת. תמך "בקומונה הגדולה", - בקבוץ לעומת הקבוצה מנהל הסמינר הרעיוני של הקבוץ המאוחד. בן אהרן יריב -פגישות עם '. טבנקין שדמות מ"ד עמ' 81 - ראה שם הערכת דמותו.
5. טבנקין יצחק -"בדרכי השליחות" עמ' 182.

היהודית בערכיה ומצוותיה הקשורים לפרט ולחברה אלא לערכם האוניברסליים שלה בלבד, הרי היא מוציאה את הדת מתחומה באופן אוטומטי. מה עוד שאם בתחום חיי המעשה והתחום התנוכי אין מורשת האבות הדתית תופסת מקומה ודאי שניאוטרליות זו מקבלת גוון שלילי.

ה"רשות" שחבר דתי יכנס להסתדרות-"אין להשלים עם העובדה שבהסתדרות או בחברת העובדים לא יוכל לחיות אדם בעל חוויה דתית"...[1]- אינה יכולה לבוא בשום פנים במקום גישה דתית שהיא חלק אינטגלי של התפיסה הציונית-לאומית של אותו פרט. במיוחד אמור דבר זה בתנועה שאינה ארגון מקצועי או חברה לטפוח תרבות ואמנות אלא לתנועה שהאידאולוגיה שלה אמורה להקיף את כל תחומי חייו של הפרט. אכן תכנית "אחדות העבודה"[2] שעוצבה על ברכיה של העליה השניה וערכיה קובעת את "הערכים היסודיים הרעיוניים והעיוניים - ציונות סוציאליזם, שפה עברית, תרבות עברית"[3]. אסיפה זו קובעת במפורש כי "אין מטרתה של תנועת העבודה משרת מעמד גרידא, אלא היא שואפת להנחיל את דרכה לעם. ולא רק לכוון דרך העם - כי אם להיות כלל העם,ליצור עם עברי עובד"[4]

גם אצל טבנקין מהווה התנ"ך והשפעתו על אנשי העליה השניה לא הצמדות לערכיים הדתיים שבו,אלא לערכים האוניברסליים.וכן תפס התנ"ך מקום בחיי העם בדמותו בחייו הטרום גלותיים עת היה "עם עבודה", עם כובש"[5] ולכן היה התנ"ך ערך חשוב בלוח הערכים של אנשי העליה השניה "החינוך על ידי התנ"ך במשמעותו ההסטורית ראלית"[6]בנוסף על כך קיים הצד הרגשי כי ארץ ישראל חיה בזכרונם של היהודים כמולדת באמצעות התנ"ך ולכן ספר התנ"ך מצוי בחדרו של כל פועל ומדריך אותו בטיוליו בארץ.[7]

גישתו זו של טבנקין של קבלת ערכים דתיים תוך התעלמות ממשמעותם הדתית היא רחבה -מעבר ליחסו לארץ ישראל ולתנ"ך. גם השבת ערכה הסגולי גדול בעיניו אך רק בגלל נימוקים חברתיים תרבותיים. "לא מטעמים דתיים חתמנו על הסכם בענין השבת (בקונגרס הציוני) לא עשינו מעשי צביעות...

---

1. שם עמ' 183 וכן שם "אין מניעה שפועל דתי יהיה חבר ההסתדרות".
2. בועידת היסוד "אחדות העבודה- התאחדות ציונית סוציאלית" כללה את צירי פועלי א"י בעיר ובכפר, אנשי "פועלי ציון" ובלתי מפלגתיים.
3. שם עמ' 64.
4. שם עמ' 64.
5. שם עמ' 50.
6. שם עמ' 62.
7. שם כנ"ל.

אנו מתייחסים בשלילה לעבודה בשבת במשקינו אבל אין עוטפים זאת בלבוש דתי...העבודה בשבת מורידה את הרמה החברתית התרבותית שלנו. ערכה הסגולי בעם היהודי היה גדול אבל אינה עשויה להתקיים בצורתה המאובנת"[1].....

טבנקין לא מתאר את תקופת העליה השניה רק כתקופת יאוש מערכים של היהדות הדתית[2] ולכן "בן הדור החדש בא לארץ משוחרר מההוויה הדתית והדוגמות הדתיות"[3]. הוא קובע כי "העליה השניה היתה לא דתית"[4]. העליה השניה לא רק פתחה עולם רוחני חילוני עשור שהגה בגורל האנושיות... אלא ערכי החיים, היחס לאדם ולטבע, לדת ולעבודה - נבחנו מחדש. דבור זה נעשה מתוך שלילת הגלות תוך נסיון יציאה מן הגטו. לכן אין לנו צורך "בדת הכפופה לצווים דחיים...מה לאכול...."[5] יש להשתחרר מן הצורה הדתית הזו ולעבוד לשלב גבוה יותר בהכרה. "מאמץ אני בדת חיה, בדת אדם, שאינה כובלת את התפתחות האדם. נאבק עם האיש הדתי על יסוד של שוויון. הדת, שהיתה קשורה במושג האלקים, היתה אחר משלבי ההכרה של האדם. הגענו עתה לשלב הכרה גבוה יותר ולפי הכרה זו נעצב את חיינו"[6]

---

1. שם עמ' 183.
2. עיין שם עמ' 57 כפי שמתאר ברדיצבסקי.
3. שם עמ' 58.
4. שם עמ' 59.
5. שם עמ' 58.
6. שם עמ' 184.
7. שם עמ' 7.

ט. הבובריזם בטהרתו [1]

למרות שמרטין בובר לא היה קשור מעשית לתנועה הקבוצית כמו שהיה קשור אליה א.ד. גורדון הרי הוא היה לתנועה מקור השראה והשפעה.[2] באביב 1920 השתתף בובר בועדת "הפועל הצעיר" - "צעירי ציון" בפראג. בועידה זו הסביר את עמדתו הציונית סוציאליסטית ואת השקפותיו לסוציאליזם האוטופי. בניגוד למארכסיסטים בין צירי הועידה שבקשו לכבול את פעולות הישוב בכבליה של תאוריה מסוימת טען בובר "לא תיאוריה דרושה אלא עיצובה של דמות העם בעתיד. כדי לעורר את העם התעוררות אמת זקוקים אנו שתהא לעינינו ושעליה נוכל להצביע ולומר לעם: "כזו תהיה![3] הקבוצים בישראל או"השותפויות" כפי שכנם בועידה הנ"ל הם הדוגמא שבה יחיו בני אדם ביחסם בלחי אמצעים, לא המדינה, המסגרת, היא אמצעי למימוש הסוציאליזם כי אם היחסים בין אנשים. זוהי גם משמעותו של ההומאניזם העברי שלו.[4]

דבריו אלה של בובר מודגשים במאמרו "An Experiment That Did Not Fail"[5] בובר מכיר אמנם בעובדה שהקבוץ התפתח מתוך "הצורך ולא מתוך אידאולוגיה" אבל האידאולוגיה שהוא מעדיף לקרוא לה "אידאל" לא היתה דבר צדדי ושני. הצטרפו לכך הזכרונות של "הסוציאליזם האוטופי" הרוסי ורעיונות הצדק החברתי שנלקחו מן התנ"ך. אבל מה שחשוב הוא "האנשים ראו עצמם כחלוצים לפני מחנה העובדים וכאב טיפוס של חברה חדשה. מטרתם היתה ליצור אדם חדש ועולם חדש"[6] הצלחתם במשימה דורשת כמובן איזון בין חופש הקבוצה והסדר בקולבטיב בינתיים הוא רואה קיטוב בין שני קטבים בסוציאליזם "מוסקבה" לעומת "ירושלים".[7] השפעתו של בובר שסלל לו דרך מיוחדת בתפיסתו הדתית היתה בעקר מצדה ההומאניסטי גם בשאלות מעשיות הקשורות

---

1. דרור צבי, לחצוב חלום מן החומר, שדמות נ' 10.
2. השפעתו ניכרת גם "בחפושי הדרך לשיבה אל המקורות והיא מתאימה לתפסת האמונה שהיא מבוססת על דו-שיח בין האדם והאל. עיין שיחותיו עם בני הקבוץ שדמות כ' וכן שדמות נ' 10.
3. אינצקלופדיה עברית ערך בובר מ.
4. האנצקלופדיה העברית שם.
5. בובר מ., Buber Martin, "An Experiment that did not fail", The Writings of Martin Buber, Will, Herberg (ed.), New American Library, N.Y, 1956.
6. שם עמ' 135.
7. שם עמ' 141.

ליחסים בין יהודים וערבים במדינת ישראל, בגישה השוביניסטית של חוגים מסוימים בולטת עמדתו ההומאניסטית של בובר שיחד עם תלמידו סימון ואחרים הם "אומרי הן למדינה"[1] למרות השגותיהם.

ברם יש להדגיש כי ההומאניזם של מרטין בובר כמו הסוציאליזם ההומאני בכללו הנו הומאניסם חילוני. זאת היתה גם נקודת המחלוקת בין סימון ובובר. "ההומאניזם החילוני המעמיד את האדם במרכז ולא את האל, עלול להתנגש ואף מתנגש בעליל עם עמדה תיאוצנטרית, דתית"[2]. "לחיות כיהודי משמע לחיות במתח שבין ההתגלות לגאולה". הוא גם מזדהה עם עמדתו של רוזנצוויג - ולא עם עמדתו של בובר - שיש לנסות לחיות חיים מלאים יהודיים מפני שאלה נותנים להווה מימד של ארעיות מודגשת. רוצה לומר למצוות המעשיות, לפרקטיקה הדתית, נועד תפקיד של טיוע ליצירת מרחק מן ההווה לקראת העתיד.... על כן דורש סימון שכל יהודי יתנסה בקיום המצוות - דבר שלא יוכל לדעתו בדרך העיון בלבד...העשיה-שמיעה יכולה להיות חלקית על משקל מבחר ואימוץ אוביקטיביים של מצוות מתוך חוק אוביקטיבי. בובר לא קבל עמדה זו, שאינה יכולה להחשב כאורטודוכסית טוטאלית, למרות מניעיה שבודאי הסכים להם. על כן רואה סימון פגם בקבלת הערכים החסידיים כנוסח בובר, שהרי החסידים לא בטלו את המצוות"[3].

י. <u>עצוב הקו החינוכי בקבוץ.</u>

אם כי הסוציאליזם המטריאליסטי השפיע על הקבוץ רק בחלקו הרי המקוד השני להשקפת העולם הקבוצית היתה הסוציאליזם ההומאני על אישיו ומרכיביו שאינם כפי שראינו בעלי צביון אחיד. ברוח זו מנסח י. רון פולני[4] את ה"אני מאמין" של העמדה בבעיית הערכים שלהם התנועה הקיבוצית ברוב מניינה בימינו נאמנת"[5].

"לא דיאיסט אני, לא אנטי דאיסט: הומניסט אני. והומניזם לדעתי, כולל גם "אלהים" כמושג, כאידיאה רוחנית אנושית, שרבים תכניה ורבים נסוחיה בהשקפה הכוללנית על הפוטנציה הגבוהה המשוקעה באדם, להתקדמות עם היקום,

---

1. גובר נתן, "ההומאניזם הדתי של ע.א. סימון", שדמות לג' עמ' 72.
2. שם עמ' 65.
3. שם עמ' 71.
4. פולני י. רון - ממעצבי התפיסה החינוכית באיחוד הקבוצים והקבוצות.
5. שם עמ' 9.

שאין להם - לפוטנציה האנושית וליקום - שיעור ולא גבולין: ובטכום - לא מיתוס "על טבע", גם לא מיתוס "על אנושי", אלא השתאות בפני הנסתר מתבונת האדם"[1].

רון פולני רואה את הקבוץ כתנועה רוחנית אשר אין לתארה כמי שאין אמונה ביסודה אך אין הוא מקבל את התפיסה הדתית - בפירוש לא! "כלפי הכורכים את הנעלם מתפיסת אדם באלהים, אזכיר את הכתוב המפורש: "לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא"[2]. אין זו דעת יחיד ופולני מזכיר ציטטות מתוך סימפוזיון בעניני החנוך בקבוץ ובו חוזרים המשתתפים ומדגישים האמונה הבסיסית היא האמונה בחברת האדם ומתנגדים במפורש לאיש הקבוץ הדתי הטוען: "אנו מכירים בחוק הטרונומי, כלומר בחוק שלא ניתן ע"י בני אדם, אלא ע"י נותן התורה, כוח עליון העומד מעל לחוק האנושי"[3].

הנחות יסוד אלו דהיינו שהקבוץ הנו תנועה רוחנית ושבמרכזה עומד האדם והחברה האנושית, מוליכים להערכת מורשת היהדות ומהותה. לפי פולני היהדות היא תרבות עם שנתנה מענה בולט בשלש ספירות של תרבות האדם: האמת, היופי והטוב. ערכים אלו לא הבליטה היהדות רק במשמעותם העיונית, אלא תבעה את ההגשמה "החל מנעשה ונשמע" ועד ל"שלחן ערוך". "לאחר תקופה ארוכה ומסוכנת לקיום העם "על פרשת דרכים" קמה בדורות האחרונים בעמנו תנועה חייה ומחייה להגשמה, ההולמת את הצורך בעם ואת הזמן: החל באנשי בילי"ו, אם לא נתעכב על בודדים שקדמו להם, והמשך בתנועת העבודה שבשיאה - התנועה הקיבוצית. את לוז היהדות בימינו אפשר לראות בחזונה של התנועה הקבוצית"[4,5].

פולני הרואה בתנועה הקבוצית תנועה רוחנית לא-דתית אינו מנתק אותה עכ"פ מן היהדות. בעיניו היא המשכה של היהדות אך הוא מרשה לעצמו לנתקה מן האמונה באלהים ומן הצורך לקיים מצוותיה. יש לשמוד ולפתח את מורשת היהדות כתפיסתו בתחומי הטוב היפה והאמת. זהו האתגר הרוחני לתנועה

---

1. שם עמ' 11.
2. שם עמ' 9.
3. שם עמ' 8.
4. שם עמ' 12-14.
5. "סימפזיון ציונות עיונית וציונות מעשית", בתפוצות הגולה 73/74 עמ' 25, עורך הסימפזיון מדגיש כי בדון התנגשו שתי תפישות אידאולוגיות שניתן להגדירן כ"דתית לאומית" "וחילונית הומאנית" הויכוח הסתעף אל שורשי התנועה הציונית ומהותה: האם שורשיה הם דתיים או חילוניים.

הקבוציה. עיקרי החינוך המעוגנים בהעיסה זו רואים את הציונות כתנועה לאומית חילונית[1] או תנועה שגבר בה הרוב החילוני כדברי פרופ' שבייד[2].

יא. <u>העמדות בקשר לדת.</u>

השקפות אלו ומשנה חינוכית זו היו הבסיס עליו נוסחו ולפי ההיחסו בקבוץ לבעיות הדת והמסורת, הגלות והגאולה, ובהשראתן ניסה הקבוץ לבנות לו תרבות חיים חדשה אשר תהיה מנותקת מן העבר "הלא מזהיר" של העם.

יא - 1. <u>התנגדות לדת וליהדות.</u>

המסקנה ההגיונית היא שהצורה החברתית כלכלית יצרה את הגולה היהודית והשפיעה עליה. "אותם קבוצי יהודים אשר נפוצו לכל עבר ולא היו מסוגלים להיטמע בעמי תבל על שום המבנה החברתי-כלכלי באותן ארצות פיאודליזם... <u>נאלצו</u> להשאר עם סגולה.....וכך פותחה התרבות המיוחדת והמסורת היהודית"[3]. מסבה זו הרי שלילת הגלות הפכה לחלק נכבד בתאוריה הציונית מארכסיסטית. הגולה הנה תוצאת המשטר החברתי הקלוקל וערכיה, ערכי המסורת, מצוות הדת ואפ' היהודי הגלותי עצמו - כל אלה ראויים לגינוי[4]. לא יפלא איפוא שמאורעות חמורים בהסטוריה היהודית, שהקשה מכלם הוא השואה שעברה על האומה בזמן מלחמה העולם השניה, יוחסו פעמים רבות ליהדות בכוונה. היהדות פתחה בגולה טפוס יהודי החי כביכול חיי טפיל, הוא עצמו חלש, נמוך וכפוף[5], וראוי לבוז[6].

ההתנגדות של ההורים לעולם המסורת היתה חריפה ביותר ולכן לא פתחו לילדים את הדרך לעולם זה. לא זו בלבד, אלא הבליטו את השלילה שבו. האמונה שאפשר לגדל דור חזק[7] טוב ונבון על ערכים חדשים ללא קשר לעבר

---

1. עיין שם דברי מאיר פעיל עמ' 38, וכן יוסף לוי -"ציונות, סוציאליזם, יהדות", בחפוצות הגולה 71/72.
2. שם עמ' 39.
3. על דת ומסורת עלון חטיבת הקבוץ המאוחד גליון 90 1/8/1965 (מצוטט שם עמ' 76).
4. שם עמ' 351- כצנלסון ב..."הם אינם מבינים ששלילת-הגלות אין פרושה שלילת יהודי הגולה"...
5. אופז גד, "החלצות לעבודה יוצרת", "אין להתפלא מדוע סתומה כ"כ הצירה היהודית לבן הארץ, מדוע הוא רואה בבן הגולה, עיין שדמות נג' 17 יצור חיוור נפתל ומתוכח".
6. רודנר עמוס -"כמה הרהורים ליום הכפורים", מתוך עלון גבעת ברנר) שדמות כ' עמ' 42.
7. רוזנבליט פנחס -"הדרך אל היהדות בימינו", בחפוצות הגולה 71/72 הוצא' המחלקה לארגון ולהסברה של ההסתדרות הציונית העולמית עמ' 52.

הקרוב הרווי סבל ומצוקה היתה אמונתם של דור המייסדים. גישה זו חייבה הסברים והדגשים שונים כלפי ערכי האומה.

יא - 2. <u>הקשר למלכות ישראל - העצמאות בתקופת התנ"ך.</u>

היה צורך למצוא קשר אל הדורות הראשוניים של העם בארצו וליצירתו התרבותית תוך פסיחה על תקופת חיי הגלות באלפיים שנות הגלות. ואכן התנ"ך, אשר הירבו ללמדו בגלל ערכים שבו - שאיפה אפוקליפטית-משיחית, מוסר הנביאים האוניברסלי, געגועים לארץ ישראל וכד' - תנ"ך זה לא תיאר עוד את המאבק בין העם לאלהיו. "התנ"ך[1] נלמד כספר המשקף חיים עצמאיים של העם על אדמתו... כאן מאמינים בכל מה שכתוב בתנ"ך - חוץ מאלהים".[2] בנגוד לאמת ההסטורית, ראו בתלמוד יצירה גלותית.[3] (חלקים רבים ממנו נוצרו בארץ, מהם אף בימי העצמאות המדינית.)

יא - 3. <u>החגים ומשמעותם.</u>

גם החגים נתרוקנו ממשמעותם הרוחנית דתית והפכו להיות חגי אדמה וטבע בלבד[4]. כך הפכו שלשת הרגלים לחגים שתכנם חקלאי בלבד. חג החרות הוא חג העומר וחג חרות בעל משמעות אוניברסלית כשדקדוקי ההלכות הקשורות לקרבן הפסח למצות ולהגדה המסורתית נעלמים ממנו. חג השבועות אינו כנהוג חג מתן תורה אלא חג הבכורים. משמעות הבאת הבכורים לבית המקדש משתנה ומנהיגים במקומה הבאת בכורים ל"קרן הקיימת לישראל".[5]

חג הסוכות הנו חג האסיף במשמעותו החקלאית חילונית. גם יום הכפורים, הסבירו דוברי הקבוץ, היה פעם יום שמחה אשר הגלות הדביקה בו אוירה של כובד-ראש וסגוף. לכן, במקום אימת הדין של הימים הנוראים אשר מפניה חרדו כל בית בישראל - הפכו לימי טיול או שצינום בארוחת חג הבליט את חשבון הנפש - לעתים רק "חשבון הנפש הכלכלי" של הקבוץ מבלי

---

1. על המטרות בלמוד התנ"ך בתנועה הקבוצית ראה Schein Aviva (אביבה) Knowledge... <u>A Study of The Nature of Religion</u> unpublished U.C.T, 1976,(49-81)
2. שם עמ' 52.
3. וכן עיין שטרן אליהו שדמות מ' עמ' 72.
4. למעשה יש טחירה בדבר שהרי גם אופים של חזי הטבע בחברה הקדומה קשורים לפולחנים דתיים.
5. רוזנבליט פנחס, "הדרך אל היהדות בימינו", בתפוצות הגולה 71/72 עמ' 52.

לקשור יום זה בחשבון הנפש של האומה לדורותיה. שהרי התוכן הדתי שזעזע במשך הדורות כל יהודי, הוא משעמם וחסר משמעות לבן הדור החדש.

יא - 4. <u>חשיבות הדת מבחינה הסטורית.</u>

חשיבותה של הדת היתה - כך לימדו ומלמדים גם היום - להיות דבק לעם בגולה, באין לו חוליה מקשרת אחרת. לפיכך דנים בכל הקשור ליהדות לא מבחינה ערכית כשלעצמה, אלא <u>ביעילותה</u> לחברה היהודית ולקיומה. אנשי מדע, מורים, מחנכים ואנשי צבור ראו ביהדות התלמודית וברבנים פרי הסתגלות לתנאי החיים בגולה כדובנוב בשעתו. למצוות כשלעצמן לא היה תוכן וערך, הן שימשו רק נשק במלחמת הקיום ואמצעי הכרחי בשעת חירום. הדת היתה איפוא לפי דעה זו, קליפה ששמרה על הגרעין הלאומי כתחליף למדינה"[1]. הקבוץ הארצי היה בין המתנגדים החריפים לחקיקה הדתית בישראל מתוך רצון להפריד את הדת מהמדינה וכמו כן היו חברי קבוץ זה במוקד פעילות "הליגה למניעת כפייה דתית". ההתנגדות החזקה לדת בקבוץ הארצי התבטאה גם המלחמה עיקשת נגד החוק האוסר גדול חזיר ומכירתו וחלול גלוי של כל מה שהיה קשור בדת והמסורת כגון בעור חמץ בפסח, צום יום הכפורים.[1]

יב. <u>קיום מצוות ומנהגים בקבוץ.</u>

בתי כנסת לא הוקמו בקבוצים והנוער לא חונך לראות, ולו משהו, ממורשת זו.[2] חגיגות בר המצוה לא היו קשורות לטקס דתי והנערים לא למדו להניח תפילין. בימים הנוראים היו קבוצים אחדים מארגנים מנין לצבור ההורים הזקנים ובכמה קבוצים אף נתאפשר להם לקבל אוכל כשר ממטבח מיוחד במשך כל השנה. אוירה חילונית זו לא איפשרה לנערים ובוגרים לא לקיים, ואף לא לדעת על מסורת אבותיהם ועל מנהגי הדת. ימי המועד נחוגו כחגי הטבע והשבת נחבטלה למעשה כליל. המושג"שבת"מהווה יום חופשי מעבודה שיכול לחול בכל יום בשבוע לפי הצרכים המשקיים או לפי בחירת החבר. לא זו בלבד שהחבר בקבוץ,לא נתאפשר לו לקיים מצוות אילו רצה בכך, ועכ"פ היה עליו לטרוח הרבה, אלא שהדור הצעיר לא ידע מה ניתן לקיים במסגרת החיים התרבותיים והחברתיים נוצרו מסגרות חילוניות ואנשי דתיות והאוירה החברתית לא ראתה בעין יפה קיום מצוות.[2]

---

1. שם עמ' 52.
2. על חוויות יום הכיפורים כילד כותב צבי לוז שדמות מ' 36 הוא מספר כיצד הלכו הילדים בזלזול, בחוסר כל ידיעה להביט ב"זקנים" ביום בכיפורים ולראות "מה הם עושים שם"

יג. <u>סכום</u>.

1. המקורות לסוציאליזם הקיבוצי נובעים משני אפיקים. הסוציאליזם המארכסיסטי והסוציאליזם ההומאניסטי. (עמ' 52)

2. הסוציאליזם אינו רק תכנית פוליטית של הקיבוץ כי אם גם השקפת עולם.

3. הסוציאליזם המארכסיסטי מתנגד לדת באופן קיצוני, על יסוד המטריאליזם הדיאלקטי. (עמ' 53)

4. הסוציאליזם ההומאניסטי רואה את מוקד ההווייה באדם ולא באלוהים. לפיכך, אין הדת נחוצה, אלא כשהיא חלק מן המורשת האנושית. ערכיה אינם חשובים במשמעותם הדתית, כי אם במשמעותם האנושית. גורדון מדבר על חינוך האדם ע"י עבודה.

5. ברל כצנלסון טוען אמנם לחירות הפרט גם בתחום הדתי אך החברה שנבנתה בהשראתו ומוסדותיה, היו חילוניים באופיים ובמגמתם החינוכית. (עמ' 64)

6. טבנקין טוען שהדור החדש צריך להיות משוחרר מההווייה הדתית ומהדוגמות הדתיות. השפעתו של טבנקין, כחבר קיבוץ, גדולה כנראה.

7. תפישתו החינוכית של פולני היא כי אלוהים אינו מושג דתי כי אם מושג רוחני אנושי. אם כי אינו מארכסיסט, המורשת החינוכית אינה שונה במהותה באופן מעשי. (עמ' 69)

8. הדת נתפרשה בקיבוץ על פי הסטיריאוטיפ השלילי שניתן ליהודי הדתי בגולה: "חלש, נמוך, כפוף ודאוי לבוז". לפי התפישה שעיצבה את השקפת העולם בקיבוץ החילוני הרי המסורת והחרבות שנוצרו בגלות הן מנוגנות ולכן יש לחזור לחיים הטבעיים של העם בתקופת התנ"ך ולפסוח על המורשה שנוצרה באלפיים שנות הגלות. (עמ' 70)

9. החיים התרבותיים בקיבוץ הועמדו על בסיס חילוני. במקרים רבים היה הדבר מלווה בסילוף מכוון של מטבעות לשון דתיות. השימוש בסמלים דתיים, במידה ונעשה, היה קשור לחיפוש הקשר לתקופת המקרא ולאופי החקלאי של התקופה, תוך נסיון להינתק ממסורות דתיות ולהשכיח את מה שהתפתח בתקופת הגלות המנוונת. (עמ' 72)

10. התכנית החינוכית בקיבוץ, בעיקר בבתי הספר לא כללה כמעט פרקים ממורשת היהדות כמשנה, תלמוד והלכה.
התנ"ך נלמד עפ"י הגישה המדעית, ההומאניסטית, הסוציאליסטית או המארכסיסטית והתלמיד לא נפגש עם הגישה המסורתית.
קשה לכן לחאר מצב שבו על רקע חוסר התמצאות במצוות הדת ומנהגיה תיווצר תנועה המונית שתתחיל לפתע לקיימם.

יש לפי דעתי לקחת בחשבון שתכנית חינוכית אינה מסתיימת בחלק הפורמלי אלא יש חשיבות רבה ל"הזדמנות המחנכת".
הזדמנות כזו לא ניתנה לבני הקיבוץ והאווירה החברתית שאותה מהאר צבי לוז (עמ' 72) עשויה להשפיע יותר מכל שיעור ב"תודעה".

פרק רביעי

הקיבוץ הדתי

עמוד

א. אבות התנועה הציונית הדתית 76

ב. הציונות הדתית ויחסה לתנועה הציונית החילונית ... 77

ג. הקיבוץ הדתי - סקירה כללית 78

ד. הקיבוץ הדתי והציונות הדתית 79

ה. יסודות הקיבוץ הדתי 81

ו. הקיבוץ הדתי לעומת הקיבוץ החילוני 83

1. ציונות
2. הגולה
3. סוציאליזם
4. דת ומדינה
5. המסורת
6. סיכום ביניים- הדומה והשונה באידאולוגיות של הקיבוץ הדתי והחילוני

ז. הקיבוץ הדתי בעיני הקיבוץ החילוני 87

ח. "חיפושי דרך" בקיבוץ הדתי 87

ט. סיכום 89

פרק רביעי

הקיבוץ הדתי

א. אבות התנועה הציונית -דתית

לאבות הציונות הדתית נחשבים ר' צבי הירש קאלישר[1] ור' יהודה חי אלקלעי[2]. הרעיון המרכזי שעמד בפני חוזי הציונות הדתית היה כי מחד אין האמנציפציה פתרון לבעיה הלאומית היהודית מאידך הישיבה באפס מעשה וצפיה למשיח שיבוא "פתאום מן השמים" היא תקות שוא. כך עמדו חוזי הציונות הדתית במאבק נגד רבנים חרדים שטענו כי אין לעשות פעולה שתביא ל"דחיקת הקץ" נגד התנועה הרפורמית שטענה לתקונים בדת והתנגדה עפי"ר לפתרון הציוני וגם לאנשי הכפירה הלאומית החילוניים. לא זו בלבד שהצפיה לבוא הגואל באפס מעשה היא צפית שוא אלא "כל עוד לא יהיה בארץ ישראל ישוב יהודי גדול יתמהמה בואו של הגואל".[3] תהליך הגאולה הוא אט"והגאולה אשר ניתן לארצנו תהיה מסילה לאלקינו".[4] אין ספק שמבשרי הציונות הדתיים היו מנותני ההשראה להקמת התנועה הציונית ע"י דר' הרצל. עם התרחבות התנועה הציונית העולמית ובעיקר עם הדאגה לעבודה חינוכית בהשפעתה התגלו חלוקי דעות בין הסיעות השונות בהסתדרות הציונית שעל רקעם קמה תנועת "המזרחי".

לאחר ההחלטה בקונגרס החמישי בענין הפעולה החינוכית התרכזו הציונים החרדים סביב ר' יצחק יעקב ריינס והחליטו על הקמת הסתדרות דתית לאומית בשם "מזרחי". בועידה העולמית הראשונה בשנת 1904, שהתכנסה בפרטבורג הודגש,שהמזרחי דוחה את התנגדות האורתודוכסים ליהדות וכי הוא מקבל את הפרוגרמה של ההסתדרות הציונית שנוסחה בבאזל.

---

1. ר' צבי הירש קאלישר (1795-1847) רב בקהילת טהורן שבפרוסיה. ב 1862 כינס בספרו "דרישת ציון" את מאמריו המוקדשים לענין הציונות נחשב לאבי הציונות הדתית-מעשית. עיין דר' הורוביץ עמ' 17,18 וכן עיין - ספר הקבוצה הדתית - הוצאת בני עקיבא הקבוץ הדתי 1962.

2. ר' יהודה חי אלקלעי (1798-1878) רב בקהילת זמלין שבסרביה, התחנך בצעירותו בירושלים, פירסם תכנית מדינית לישוב א"י ונחשב לאחד מאבות הציונות המדינית.

   קבוץ טירת צבי - הראשון מבין הקבוצים הדתיים בעמק בית שאן נקרא ע"ש ר' צבי קאלישר וקבוץ שדה אליהו ע"ש ר' אליהו גוטמאכר שהיה מתומכיו וכן קבוץ עין הנציב השכן ע"ש הרב ברלין מראשי המזרחי.

3. ר' צבי קאלישר מצוטט מתוך ספרו "דרישת ציון" ע"י דר' הורוביץ- עמ' 18

4. יש לציין כי למרות תכניתם המפורטת, מעשית ומדינית של ר' קאלישר ור' אלקלעי לא הצליחו הם לרכז סביבם תנועה ציונית רחבה שתלכדה סביב הרצל. וכן עיין ספר הקבוצה הדתית עמ' 68.

"המזרחי שואף לעבוד בעד חידוש החיים הלאומיים של עם ישראל, שהוא רואה אותו בקום מצוות התורה ובשיבה לארץ האבות"[1]. המזרחי נשאר בתוך ההסתדרות הציונית אולם לצורך עבודתו הדתית-תרבותית הוא מקים לעצמו ארגון נפרד. הרב ברלין[2] ניסח את הסיסמה: "ארץ ישראל לעם ישראל עפ"י תורת ישראל" שבטאה את האידאולוגיה של התנועה.

עם התארגנות הסתדרות הכללית של הפועלים העבריים בא"י התארגנו פועלים דתיים בהסתדרות ה"פועל המזרחי"[3]. חברי הקבוצים וחברי ההתישבות העובדת ככלל, הנם חברי ה"פועל המזרחי". המסגרת הפוליטית הרחבה יותר כיום היא המפד"ל, המפלגה הדתית לאומית, שהקבוץ הדתי משתייך אליו.[3]

ב. <u>הציונות הדתית ויחסה לתנועה הציונית החילונית.</u>

הציונות הדתית ראתה כמובן את הדת כמקור המאווים הלאומיים ולכן הסכימה לשתף פעולה עם התנועה הציונית החילונית ולהיות במסגרתה. החילוניות שבאופיה של התנועה הציונית אינו נובע מן הרעיון הציוני כי אם מחולשת הדעת במצבו הרוחני הירוד.[4] עצם ההתעוררות הלאומית - לעשות למען הגאולה - זוהי התרוממות רוח והתעלות שבקדושה. יתכן שמצות ישוב ארץ ישראל תגרור אחריה מצות אחרות.

דבות טרחו מעצבי ההשקפה הדתית בציונות להדגיש את הצורך שבאחדות ישראל ובאהבת ישראל. פרט לרב קוק[5] שהוזכר כבר פעמים מספר בהקשר הרי דבריהם של אחרים[6]. הנצי"ב מוולוזין: "כמו עזרא שקיבץ אזו אלפים בבבל מכל סוג בני אדם גדולי תורה ויראי השם, וגם מאותם האנשים נושאי נשים נכריות, אשר היו מורגלים בחילול שבת ולא ידעו התורה כלל, כל אלה נתקבלו והכינו ישוב הארץ - כן עלינו להתעורר לקול רצון ה' הנשמע מקצה העולם ועד קצה - לעשות מה שבידנו, מעט או הרבה, ובכל סוגי בני ישראל".[6]

---

1. מהחלטות הועידה הנ"ל ראה דר' הורוביץ עמ' 117.
2. הרב ברלין (1880-1949) בנו של הנצי"ב מוולוז'ין נעשה "מזכיר המזרחי" ואח"כ יו"ר התנועה וחבר הנהלת הסוכנות היהודית.
3. חלק מן הפועלים הדתיים התנגדו להתארגנות נפרדת ונשארו כסיעה של ה"עובד הדתי" בהסתדרות.
4. עיין שם עמ' 16 דברי הרב קוק.
5. שם עמ' 18.
6. ועיין עוד פנינים מכתביו שם עמ' 19.

והדב שמואל מוהליבר: "כל הבא לעבוד עבודת עמנו וארצנו, אינם שואלים אותו על התנהגותו הפרטית. אחים הננו כולנו לצרה ואחים נהיה לאחוה. אבל יסוד עבודתנו הלאומית צריך להיות תורתנו הקדושה".

בתחום החינוך היתה מטרתה של הציונות הדתית לחנך את הדור ברוח דתית לאומית. רוח זו חייבה את התעוררות הלשון העברית וכן את החיאת המשפט העברי הגשמת חיים לאומים ותאי חיים עצמאיים תוך התהליך של קבוץ גלויות היה כמובן תוצאה טבעית לדרך המיוחדת של תנועת הציונות הדתית תוך השתלבותה בתנועה הציונית העולמית. הויכוח לא היה על המסגרת כי אם על התוכן. תפיסתו המדינית של הרצל שראה ביהדות אישיות לאומית נראתה בעיני הציונים הדתיים כאישיות לאומית-דתית.

ג. <u>הקבוץ הדתי סקירה כללית.</u>

בשנת 1930 נוסדו בארץ ישראל שתי הכשרות[1] של צעירים דתיים. קבוצת "דודגס" שחבריה היו מיוצאי גרמניה וקבוצת "שחל" שחבריה באו מארצות מזרח אירופה. ב-1934 הוקמה הפדרציה של הקבוצות הדתיות הנודעות כעת בשם ה"קבוץ הדתי". הפדרציה היתה מסונפת לתנועת ה"פועל המזרחי" - תנועת העבודה הדתית.

עם פרוץ מלחמת השחרור ב-1948 היו מאורגנות במסגרת ה"קבוץ הדתי" תשע קבוצות בשלשה גושים - העמק בין שאן, בגוש עציון ובצפון הנגב. בהיות שלשת האיזורים איזורי ספר מובהקים סבלו הקבוצים הדתיים מן המלחמה באופן חמור ביותר. שלשת קבוצי גוש עציון נפלו במערכה להגנת ירושלים כשבכפר עציון נהרגו כל חברי הקבוץ הגברים פרט לשנים. גם מישובי הדרום פונתה "בארות יצחק" ו"כפר דרום" לאחר קרבות קשים. גם ישובי עמק בית שאן עמדו במערכת גבורה. בטירת צבי, הקבוץ הותיק מבין חמשת ישובי העמק היום, נהדפה התקפה קשה שהיתה למעשיה התקפה ראשונה של כוחות סדירים במלחמת השחרור.

המכה שהוכה הקבוץ הדתי היתה קשה אך התנועה התאוששה ולאחר מלחמת ששת הימים שקמה את קבוציה בגוש עציון ונוספו אליה האחזויות בבקעת הירדן.

---

1. הכשרה - קבוצת צעירים שהתארגנה לעליה להתישבות חקלאית היתה עפ"ר מתארגנת לשם גבושה וקבלת הכשרה חקלאית בטיסית במקום ארעי (אף בהו"ל) עד שמוסדות הסוכנות היהודית קבעו את מקום יישובה והעמידה לרשותם את האמצעים לעליה על הקרקע. ההכשרה הראשונה "דודגס" נוסדה בגרמניה 1929. הקבוצה עלתה כשנה לאחר מכן והתישבה ארעית ליד פתח-תקוה.

על הכשרת סלבקוב עיין שלום קדניאל במאמרו מתוך עלומים מובא "בפרשיות" ילקוט לרעיון בקבוצה הדתית א' עמ' 13.

ברם למרות משקלו הקטן יחסית מבחינה מספרית של הקבוץ הדתי, הרי גדול משקלו הסגולי בהיותו המחנה החלוצי בצבור הדתי. במלחמת השחרור קנה לו הקבוץ הדתי תעודת כבוד שעשתה אותו ראוי להיות דוגמא לנוער החילוני של הקבוצים הלא דתיים ואם לא דמות להזדהות ממש, הרי דמות להתקרבות.[1]

ד. הקבוץ הדתי והציונות הדתית.

תאורו של בובר בספרו Paths in Utopia[2] את התנועה הקבוצית כתנועה שאינה סגורה ככת אלא צופה כלפי החברה הרחבה - מתאים גם לאופיו של הקבוץ הדתי. הקבוץ הדתי קשור ליהדות הדתית-לאומית בישראל לא רק מבחינה פוליטית[3] אלא מבחינה רוחנית. הצטרפות לקבוצה הדתית לא היתה לרב תוך מטרה להשיג "גאולה" פרטית[4] אלא היה זה צעד חלוצי שמטרתו היתה טובת הכלל, טובת העם היהודי. הקבוץ הדתי משתלב בכל תחומי החיים הלאומיים - הפוליטיים, הצבאיים הכלכליים והחברתיים.[5] הפעילות הכלכלית בקבוץ והארגון הפנימי של הקבוץ הדתי דומים במדה רבה לקבוץ החילוני.[6] ההבדל העיקרי והעקרוני הוא כמובן בהשקפת העולם. החנוך והווי החיים מבוססים על אורח חיים דתי שהציונות הדתית מהווה להם את המשענת האידאולוגית.

הקבוץ הדתי הנו איפוה חלק אינטגרלי של תנועת הציונות הדתית.[7] הוא שואב את כוחו מתנועת הנוער "בני עקיבא" שצעירי המפד"ל מפרנסים אותה ואשר מונהגת, בעקר התנועה בישראל, ע"י חברי הקבוץ הדתי. יש לקבוץ הדתי אמנם ייחוד בתפיסת העולם הסוציאליסטית עפ"י הסיסמה שאומצה ע"י ה"פועל המזרחי" של "תורה ועבודה",[8] יש לקבוץ הדתי גם ויכוח עם הצבור הדתי בשאלות פוליטיות הקשורות לאופיה של הרבנות הראשית בישראל,

---

1. רבים מבני הקבוצים הלא-דתיים מבלים שבתות וסופי שבוע בקבוץ הדתי כדי להתבשם מערכי המסורת וללמוד מעט על היהדות מכלי ראשון.
2. Buber, Martin, Paths in Utopia, London 1949.
3. עד כה היה עפי"ר גם חבר הקבוץ הדתי בכנסת הנציג המפד"ל.
4. פישמן אריה, תנועת הקבוץ הדתי הוצא' המחלקה לנוער ולחלוץ ההסתדרות העולמית ירושלים עמ' 20.
5. למעשה היתה עצם הקמתו של הקבוץ הדתי בבחינת סגירת פער וסכנת פלוג בין החלוצים והצבור החילוני בארץ ישראל והיהדות האורתודוכסית דאז. (עיין תנועת הקבוץ הדתי עמ' 140).
6. סקירה מספרית על הקבוץ הדתי ראה סוף פרק ב' ובנספח שם.
7. עיין ספר הקבוצה הדתית עמ' 68.
8. ראה "פרקי אבות"-"על שלשה דברים העולם עומד"...העבודה-עבודת ה' (קרבנות) לכי פרוש אחד ולפי פרוש אחר "עבודה כפשוטה, הכרוכה בישובו של עולם".

לענין פטור משרות צבאי של בחורי ישיבה ובנות המצהירות על דתיותן[1] אבל הקבוץ הדתי מקבל עליו טמכותה הדתית של הרבנות הראשית בישראל, בתי הספר נמצאים בפקוח האגף לחנוך דתי שבמשרד החקלאות.[2]

דת ולאומיות.

אריאן ציין כאחד מהעקרונות המוסכמים באידאולוגיות של הקבוץ החילוני כי "היהדות אינה רק דת אלא גם לאומיות"[3]. כבר דנתי בפרק ג' עמ' 1 במשמעותו של נסוח זה הבא למעט את הדת למעשיה כגורם בהתחדשות הלאומית. בענין זה שונה כמובן במדה רבה תפיטתה של הציונות הדתית ובעקבותיה של הציונות הדתית ובעקבותיה של הקבוץ הדתי הדת והלאומיות הם שני צדדים של מטבע אחד. הסמנים הלאומיים הם חלק מדתנו. והמצוות הדתיות, הדינים והמנהגים, הטביעו את חותמם על קיומנו ויחודנו.[4] בעקבות ר' יהודה הלוי, יוצר המחשבה הדתית לאומית מנסח תירוש את התפיסה הדתית לאומית של הציונות הדתית:

> "התגלות אלוקי ישראל בדרך הנבואה על העם הנבחר...שהוא הלב של האומות, נתנה לנו את תורת ישראל תורת אלקים חיים המהווה לנו את לשון הקודש הלשון העברית, ואת ארץ ישראל שרק בה קבלו בני האדם את הענין האלקי -הנבואה.[5] קיימת לכן זהות סגולות בין העם הנבחר וארץ ישראל. רק בא"י תבוא לידי גילויה המלא תודת ישראל"[6].

היהדות ההסטורית מעמידה במרכז הבראה את ישראל. הבריאה והתורה נבראו בשביל ישראל. היהדות הינה הבטוי הנפשי והמוסרי של ישראל.

הדת היא נשמתה של האומה ולכן אין האומה יכולה להכיל בתוכה בני דתות אחרות "האחדות הסגולית שבישראל -אומר הרב קוק - כוללת את הענין הלאומי ואת הענין הדתי. הכל ביחד עושה את צורתו המיוחדת של עם ישראל". הגלות האפילה על המיזוג הזה. אמנם שלשה מחמשת הערכים העקריים של היהדות נשתמרו גם בתנאי הגלות: אלוקי ישראל, עם ישראל, תורת ישראל. לשון הקודש נשתמרה רק בחלקה בעבודת ה' ואילו ארץ ישראל היתה דק בלבבות, בלחש תפילות ובמעשי גבורה והעפלה של יחידים.

---

1. לאחרונה הוחלט גם על שנת ישיבה לכל בוגרי בתי הספר בקיבוץ הדתי.
2. בתי הספר בהתישבות העובדת הם בפקוח משרד החקלאות וקשורות לאגף לחנוך דתי במשרד החנוך והתרבות.
3. אריאן עמ' 79
4. תירוש יוסף, "הציונות הדתית קובץ מאמרים", הוצא' ההסתדרות הציונית העולמית המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה ושל"ד עמ' 10.
5. שם כמ' 9-11.
6. ר' יהודה הלוי "ספר הכוזרי" בפירוש הרב גניזי, הוצא' דפוס מופת ת"א 1969, עיין שם מאמר שני עמ' 89.

התחייה הלאומית שהיא מצות השעה הנה שלובה ומותנית בתחיית התורה שבלעדיה אין קיום לאומה. תורת ישראל היא אישית ולאומית כאחד. תפיסתה כללית וכוללת את שתחי והחיים בכל פרשת היחסים של היחיד והצבור. הקבוץ הדתי שם דגש מיוחד על תפקידו של הצבור בחברה היהודית[1]. בטול התורה נמוהו כביטול הלאומיות הישראלית[2].

כמכוון נדגיש את העקרונות הבאים: הדת הישראלית, לאומית היא בעצם מהותה, ביטודה ובתכליתה.

הלאומיות העברית דתית היא בתכנה, בתכונתה ובצורתה.
תנועת התחיה הלאומית היא לכן מהפיכה יסודית בחיינו ובאה לתקן את העוותים שנוצרו בגלות.

ה. <u>יסודות הקבוץ הדתי</u>.

משה אונא[3] קובע שלשה יסודות לקבוץ הדתי, הדת, לאומיות יהודית וסוציאליזם[4]. שלשת היסודות האלה יצרו סינטזה של מחשבה ופעולה שהנחו את הקבוץ הדתי בחיי היום-יום שלו. הדגשנו בסעיף הקודם את היסודות הדתיים לאומיים כיסודות הציונות הדתית נעמוד כאן בעיקר על היסוד השלישי - הסוציאליזם.

לדעת אונא המצפון החברתי שלנו נובע מתוך התורה ובפרט החוקים הסוציאליים שבתורה. הנסוח החדש לחוקים אלה נובע מן ההכרה כי יש צורך לשפר את החברה המודרנית. השטה הקפיטליסטית והמאבק המעמדי מחייבים רפורמה המבוססת לא על עקרונות פילנטרופים כי אם על יסוד של שינויים יסודיים במבנה החברה האנושית שינויים כאלה צריכים להגדיר יחסים מעמדיים.[5] נתוח היסודות הסוציאליים והלאומיים, דהיינו, שיבת העם מן הגלות בה לא יוכל להתקיים[6] הביאו את חברי הקבוץ הדתי לבחינה מחודשת של היסוד הדתי. נתוח כזה הראה עד כמה בלתי שלימים החיים היהודיים ואינם מעוצבים "לא על ידי חוקי ההלכה ולא על דרישות המוסר היהודי"[6]. יש צורך בתחיה דתית.

---

1. עיין אדמונית צוריאל, "המשמעות הדתית של הקהילה" Fishman A.(ed.,) <u>The Religious Kibbutz Movement</u>, Jewish Agency Publication, Jerusalem עמ' 31.
2. עיין שם עמ' 13 ציטוט מדברי הרב קוק.
3. משה אונא חבר קבוץ שדה אליהו היה שנים רבות חבר כנסת מטעם הקבוץ הדתי במטגרת המפד"ל ונחשב בעיני רבים לאידאולוג של הקבוץ הדתי.
4. Unna Moshe, "The Elements of the Religious Kibbutz", <u>The Religious Kibbutz Movement</u>, Fishman A.(ed.) Jewish Agency 1957.
5. שם עמ' 27.
6. מן הראוי לעיין במאמרו של אונא "מדינת ישראל וגולת ישראל" בקובץ המאמרים "הציונות הדתית" עמ' 271 שם הוא מנתח את יחסי הגומלין בין מדנ"י וגולת ישראל שבה ראתה הציונות הדתית ועונש.

החיים הדתיים אינם מצטמצמים לתחום הפרט והם בעלי חשיבות בתחום הצבורי. אין לכן להסתפק בעליה ארצה אלא ליצור בארץ תאים חברתיים על יסודות ערכיים חדשים.

גם צוריאל אדמונית[1] מדגיש את החשיבות של יצירת דגם לחברה המתחדשת בישראל אשר יהווה דוגמא לפתרון בעיות הכלל - חיים עפ"י ההלכה היהודית במציאות יהודית ולא כפי שהיינו רגילים אליה בגלות.

לפי גישתו של צוריאל א. קהילה דתית אינה נדונה רק ע"י ההתנהגות האישית של חבריה אלא ע"י המטרה הכללית שלה והמוסדות הצבוריים שהיא מצליחה ליצור. החברה היא גוף אורגני ולא רק אוסף של פרטים. החברה אינה משתמטת מהכרעות דתיות דהיינו הלכתיות, שלא היו מקובלות. כך למשל דחה הקבוץ את הפתרון של "גוי של שבת" שהיה נפוץ בגולה. הקבוץ הדתי מניח שההלכה יכולה וצריכה לפתור את הבעיות המתעוררות בחברה מבלי להזדקק לפתרונות ואמצעים שיבואו מחוץ לחברה.[2] כך גם בבעיות המדינה. אין המדינה כחברה דתית יכולה לסמוך על היתרים שיהוו השתמטות למעשה מן הבעיה. כך נפתרו בעיות משקיות שונות באמצעים טכנולוגיים כגון מכונת חליבה בשבת, ובדרישה להעמקת החקירה ההלכתית בתחום הצבורי - צבא ומשטרה, ספנות, שנת שמיטה וכד'.....[3]

הקבוץ הדתי הנראה בעיני חוגים אורתודוכסיים מסויימים כדפורמיסט ושעל כך נמתחה עליו בקורת. הקיבוץ עומד על כך בתקיפות שאינו מתקדב כלל לרעיון זה. שהרי הדפורמה באה להוציא את החיים מהצבוריים מתחום ההתענינות וענינה של ההלכה ואילו הקבוץ הדתי עומד על כך שחשיבות החיים הצבוריים תודגש ובעיותיו תפתרנה במסגרת הדתית.

---

1. אדמונית צוריאל ז"ל חבר בקוץ יבנה - "המשמעות הדתית של הקהילה" בספר תנועת הקבה"ד עמ' 31.

2. הקבוץ החילוני חקה פעמים רבות את ההסדרים הפרקטיים שנעשו ע"י הקבוץ הדתי בעקר בסדורי התורנויות בשבת שחסכו להם "ימי עבודה" רבים. בקבוץ החילוני לא היתה השבת יום מנוחה שלם בתחילתו. כל חבר קבל "שבת" באחד מימי השבוע. בשבת עצמה היה החבר עובד את מכסת שעות העבודה הרגילות (8 שעות) אם לא עשה הוא עצמו יום זה כיום מנוחה. שיטת "התורנויות" נלמדה מן הקבוץ הדתי וכעת הצטמצמה עבודת השבת במידה רבה.

3. ראה גם מאמרו של פרידמן שמחה, "הרחבת תחום ההלכה", - "הקבוץ הדתי" פישמן אריה, (עורך)

הקבוץ הדתי לעומת הקבוץ החילוני.

לאחר שראינו את העקרונות האידאולוגיים של הקבוץ הדתי נבחן עתה את הנקודות המשותפות לו עם הקבוץ החילוני, וכן את נקודות החכוך.

הציונות. שתי התנועות מהוות חלק מן התנועה הציונית הרואה במדינה יהודית בארץ ישראל פתרון לשאלת היהדות. בעוד הקבוץ החילוני הנו "תוצר" הציונות החילונית הרי הקבוץ הדתי הנו חלק בלתי נפרד מהציונות הדתית. ההבדלים הם כמובן בפרוש המאורעות ההסטוריים ובמטרה הסופית. הקבוץ החילוני שואף לחברה שיוויונית, לתחייה לאומית המדגישה את ערך האדם, ובזרם המרכסיסטי מודגשת השאלה המעמדית. ואילו הקבוץ הדתי שואף לחזון המשיחי ע"י תחייה דתית לאומית.[2]

הגולה.

שני המחנות רואים בגולה גורם שלילי ולכן מקדשות את חובת העלייה.

מאידך אין הקבוץ הדתי רואה בדת היהודית, ובעקר בהלכה, גורם שהתפתח בגולה וע"כ יש להסתלק ממנה עם התחייה הלאומית, אלא היפוכו של דבר- ההלכה נתאבנה והיהדות נתעוותה בגלות וע"כ יש להחיותה כי היא שלובה בחוט המשולש ארץ ישראל - עם ישראל ותורת ישראל.[3]

סוציאליזם.

שני המחנות הם מחנות סוציאליסטיים. הסוציאליזם של הקבוץ הדתי נובע מן ההכרה כי תנאי החיים והתפתחותם מחייבים פתרונות סוציאליסטיים בחברה. פתרונות אלה טמונים למעשה ברוח התורה. בנסוחו של הרב ישעיהו

---

1. בשאלת ההומאניזם והסוציאליזם אפשר היה להשוות את סימון עם בובר כעומדים בתפיסתם לצד שני המחנות. (עיין גובר נתן -ההומאניזם הדתי של סימון ע.א. שדמות לג' עמ' 64). סימון מתאר את ההומאניזם הדתי כמעגל אליפטי שלו שני מרכזים. נקודת מוקד אחת היא האל ונקודת המוקד השניה היא האדם. ההומאניזם הדתי מהווה תריס מפני הרחבה שלילית של האנטרופוצנטריות שבהומאניזם החילוני (שם עמ' 66). גישתו ההומאניסטית מביאה אותו למסקנות דומות לאלה של בובר הקטורות ביחסי יהודים וערבים במדנ"י. הוא, סימון ע.א. מתריע מפני הלאומנות העשויה להתפתח מן הלאומיות.
2. סימון טוען (בנגוד לבובר) (שם עמ' 71) שיש לנסות לחיות חיים יהודיים מלאים.. רוצה לומר למצוות המעשיות נועד תפקיד של סייע ליצירת מרחק מן ההוה לקראת העתיק. "אם כי רוזנצוויג בובר וסימון מזדהים בתפיסת מהותו של עם ישראל כעם המחוייב לעשות כבר עתה להטרמת המצב של חיי צדק עלי אדמות הרי רוזנצוויג וסימון חולקים על בובר בשאלת החשיבות
3. ברנשטיין ישעיהו, "מיבחנה של הציונות הדתית", -הציונות הדתית-בעריכת י. תירוש עמ' 55

שפירא[1] הנם בחינת "ועשית הטוב והישר".

הקבוץ החילוני יוצא מנקודת מבט המואניסטית או מארכסיסטית. אריה פישמן[2] מראה כי הסוציאליזם המארכסיסטי אינו יכול לקבל את המושג של סוציאליזם דתי. "כמו כן אין אנחנו יכולים להחשיב את האמצעים שהמרכסיזם משתמש בהם כלגיטימיים. ברם, הזרם המארכסיסטי הנו רק חלק אחד מן התנועה הקבוצית" (שם עמ' 27) משה אונא מדגיש[3] כי הסוציאליזם הדתי, בנגוד לסוציאליזם המארכסיסטי מבוסס על ייעוד הנביאים. "אין אנו מסתפקים בדרישה לצדק סוציאלי הנובעת מתוך "עוד הנביאים...ואף לא בעמדה המבוססת על חוקים סוציאליים הכתובים בתורה ובתלמוד...עמדתנו היא סוציאליסטית פירוש הדבר שהיא מסקנת הפרובלמטיקה של זמננו, של העולם הקפיטליסטי ומלחמת המעמדות...איננו מסכימים שסוציאליזם שם נרדף הוא למרכסיזם המבוסס על המטריאליזם ההסטורי"..[4]

של המצוות המעשיות. גישתו ההומאניסטית של סימון מביאה אותו למסקנה ש"לא ככל העמים בית ישראל". בחירתו של העם היא למען העולם כולו.

ההומניסט הדתי חיב להיות עירנ? לשאלות סוציאליות (שם עמ' 75) אחריות הברואים ושוויונם מתפרשים לסימון כבסיס לסוציאליזם דתי (ומכאן קרבתו לקבוץ הדתי). האהדה לדרכו של סימון אפשר להעבירה גם לאהדה כלפי הקבוץ הדתי. "המחנך החילוני בעל נקודת המוצא ההומאניסטית-סוציאליסטית עשוי למצוא הרבה סעד וחזוק בדרכו של סימון המדגישה את "דרך המלך" של היהדות כהומאניזם סוציאלי."

1. הרב שפירא ישעיהו "ועשיית הטוב והישר" קובץ מאמרים על הציונות הדתית בערכת יוסף תירוש עמ' 129. הרב שפירא ישעיהו מנתח את רעיון "תורה ועבודה" וקובע כי למרות שאין בשלחן ערוך סעיף מפורש על עבודה עצמית הרי מצוות שונות בתורה משמעותן היא סוציאלית ואין שאלת הצדקה רק חובה של עשיית צדק עם העני אלא יש צורך לבנות את החברה מראש על יסודות שוויוניים סוציאליים - זהו פירושו של "ועשית הטוב והישר".

2. פישמן אריה, -"תנועת הקבוץ הדתי", הערת שוליים למאמרו של משה אונא עמ' 27.

3. אונא משה, -"בשבילי המחשבה והמעשה", הוצ' הקבוץ הדתי עמ' 51.

4. שם עמ' 51-59 ועיין שם על אופן הבצוע ע"י הקמת תאים סוציאליסטיים דוגמת הקבוצה.

בחיים תוך התאמה לצרכים המתהווים. הצרכים המתהווים והמאורעות המתחדשים אינם בעלי משמעות דתית וע"כ גם המסורות שתוצרנה לא תהיינה בעלת משמעות דתית[1]. יש לציין שבקבוץ החילוני והדתי כאחד הודגש האופי החקלאי הקושר את חיי העצמאות במדינת ישראל לחיים העצמאים של ישראל בתקופת המלכים ולכן נחוגו בהבלטה ארועים חקלאיים.

סכום ביניים - הדומה והשונה באידאולוגיות של הקיבוץ הדתי לעומת החילוני.

ראינו איפוה שישנם קווים אידאולוגיים רבים משותפים לקבוץ הדתי ולקבוץ הלא דתי. מה ששונה הינה האידאה, האידאל והפרשנות לגבי המאורעות[2]. ישנה הסכמה בראיית הציונות כתנועת תחייה לאומית, בשלילת הגלות, בחיונותו של הסוציאליזם. ענינים אלה מאפשרים שתוף פעולה רב. על רקע צורת החיים הדומה ועקרונות ארגוניים וחינוכיים דומים כגון חלוציות, שוויון, ערך העבודה, בעיות דומות - משקיות וחברתיות הנובעות מאופי החיים והמבנה ההתישבותי - כגון בעיות תעשיה, מגורים, מסים ועוד[3] — נקשרים קשרי הבנה בין התנועות הקבוציות פלן.

מאידך נקודות המחלוקת שהן עקרוניות ומפרשות באופן שונה את המתהווה ושואפות לראות את העתיד בצורה שונה אינן מחבלות במאמצי ההתקרבות כי הקבוץ הוא יחידה סגורה והחיים הפנימיים אינם מופרעים ע"י גורם חיצוני. ההתמודדות אינה דומה להתמודדות בחיים המשותפים בעיר בה קיים עמות ישיר בין האזרחים. סגירת קבוץ לתנועת רכב בשבת למשל, אינה סותמת את עורק התחבורה של חבר הקבוץ הלא דתי הסמוך. אופי זה של ההתמודדות הוא בעיקרו רעיוני ונטול מתח דוגמת זה שבהפגנות רחוב.

---

1. עיין עוד אונא משה בשבילי המחשבה והמעשה עמ' 73-79 "השבת והחגים אינם שטחי חיים מבודדים מחיי ששת ימי המעשה, הם עמודי הקונסטרוקציה של הבנין".... וכן דגש על פעולות הלמוד של מקורות היהדות..... וכן...נעשו פעולות בשטח האומנות והועלו הצורות המסורתיות לרקע החיים החדשים. ארון קודש, מנורות חנוכה וכו'".

2. עיין ספר הקבוצה הדתית עמ' 215 - משמעותו הדתית של יום העצמאות. וכן שם עמ' 231.

3. על ארגון החיים הפנימיים בקבוץ הדתי עיין "פרשיות" ילקוט לרעיון הקבוץ הדתי בהוצאת הקבוץ הדתי 1949.

הקבוץ הדתי בעיני הקבוץ החילוני.

בעיני הקבוץ החילוני היה הקבוץ הדתי נושא להערכה שהרי פרט ל"ענינים הפנימיים"[1] הקשורים לאופי החיים הרוחניים שלו והקשרים הפוליטיים עם המפד"ל שבתחומים מסוימים לא היו שלמים אתם, היו החיים דומים מאד לחיי הקבוץ החילוני. גאולת הקרקע, ערך העבודה, השקפת עולם סוציאליסטית - הומאניסטית שאפשר למצוא בה נקודות משותפות, שתוף בחיי היצירה הלאומית בהתישבות ובהגנה[2], אורח החיים הדומה מבחינת הארגון של הקבוץ, המגע היום-יומי בשאלות מעשיות של משק וכד' עשו את הקבוץ הדתי לגשר של הבנה והתקרבות בשביל הקבוץ החילוני.[3]

"חפושי דרך" בקבוץ הדתי.

נדון בהרחבה בפרק ז' בעובדה שבקבוץ הלא דתי מתקיים תהליך של"חפושי דרך"שיש לו ביטוי ברצון להתקרבות דתית. חברי הקבוץ הדתי היו עדים לאותן חוויות הסטוריות ואישיות כעמיתיהם מן הקבוץ הלא דתי. מענין לכן לבדוק האם עומדים גם הם במבוכה נוכח שאלות הקיום, הזהות היהודית, צדק -- המלחמה לכבוש הארץ והגנת המדינה ועוד.

בשיחה של מערכת שדמות עם חיילים[4] נשאל שי, חבר קבוץ דתי. "מה המצב הזה עושה לנו? (הכונה למצב המלחמה שנמשך אחרי מלחמת ששת הימים - המלחמה בטרור ב"שטחים") האם הוא עושה אותנו לחזקים יותר? לציניים? לרגשנים? ואיזה מין בני אדם נהיה בעוד עשר שנים? האם טוהר הנשק ורוח מסוימת, שהם הכרחים לקיומנו האנושי, האם הם נשמרים במצב זה? ש. עונה: "...אחרי המלחמה עמדנו מול איסמעיליה...ידינו על העיד והשמדנו אותה לגמרי. קבלנו פקודה - למרכז העיר. מאחר שאני לא מטיל ספק כי בעיקרה המלחמה שלנו מוצדקת, אז אין לי פקפוקים.....צריכים רק לדעת אם המלחמה צודקת או לא צודקת.....

המערכת: "הזכרת קודם את השאלה של מלחמה צודקת. האם יצא לך לשמוע איזשהו פקפוק בנושא זה? "תראו מה אנו עושים לפליטים...האם יצא לך לשמוע איזשהו פקפוק בעצם האמת הציונית שלנו?

---

1. הכוונה לאופי של שבת ומועדים ושמירת המצוות "הדתיות".
2. חברי הקבוץ הדתי אינם משרתים במסגרות הנח"ל כדי שיוכלו ליצור מגע בלתי אמצעי עם עמיתיהם מן הקבוצים החילוניים במסגרת הצבא.
3. חברי הקבוצים החילוניים נוהגים לבקש סיוע בעניני דת מן הקבוצים הדתיים(ארגון תפלות בימים נוראים בקור קבוצות נוער לפני בר-מצוה וכד').
4. שדמות מ' עמ' 5 שיחה עם חיילים.

ש. : ברור שיצא לי לשמוע. שומעים את זה הרבה פעמים. אני עצמי לא העליתי אף פעם הרהור של פקפוק. והסיבה היא ברורה - שאני בחור דתי... לא מסוגל להסביר לעצמי מה אנחנו עושים פה במדינה ולמה אנחנו, כמו שאומרים, מגרשים פליטים ומתנהגים בצורה כזאת למיעוט הערבי שלא לפי ההסבר הדתי.

גישה דתית זו שיש בה בטחון ואמונה בצדקת הדרך נשמעת גם על רקע של "עקידת הבנים"[1] דהיינו מותם של צעירים במלחמה שעל טעמה וסכוייה יש עוררין. השאלה המתעוררת היא האם רשאי היה דור ההורים לבחור בדרך העוקדת את הבנים. השאלה עצמה הנדונה בסמפוזיון בהרחבה האם עוקדים ההורים את "דור יצחק"[2] או שמא את עצמם הם עקדו.

אומר אמנון שפירא חבר קבּ טירת צבי: "....עכשיו ברור הרבה יותר ממקודם שיש בינינו פער עצום בתפישה....אנחנו חולקים בהרבה הנחות יסוד: מה זה אלקים, והאם המקרא הוא מיתוס או משל או ממשות חיים.....

...אני מפחד מאד מאותו משפט של נתן שחם שבנים אינם מקבלים את אמונת אבותיהם..

....בשבילנו קיים מושג חד משמעי של צו אלהים...כל המשמעות הדתית של המצוות באה מפני שהן ניתנו לי מלמעלה. הן אינן תואמות את ההרגשה שלי, כי ברגע שהן יתאמו את ההרגשות שלי ואת התפישה שלי ואת ההבנה שלי הרי הן בעצם - אני עצמי ואז זוהי עבודה זרה ...נכון שיש תחום מסויים שאני מתלבט בו פחות, אבל עוד נשאר שטח עצום להתלבטות פנימית... יש דרישות חמורות של מצפון פנימי, של קול אוטונומי שצומח מתוכו של האדם.

ואשר לשאלה האם אדם נולד לזמנו ולמקומו. אני נולדתי כבן ונכד ונין לשרשרת של דודות הרבה הרבה חוץ לזמני וחוץ למקומי. אני רק חוליה אחת בשרשרת.

המהות שלנו היא כזו...יש לה התחלה, שהיא תחילת העם היהודי וסופה - מי ישורנו?! "[3]

---

1. שיחה בגשר - "האמנם עקידה" נערכה בקבּ גשר 1971 במלאת 4 שנים לנפילת נמרוד ריבלין. שדמות מזּ עמּ 14.

2. עיין בדברי גורי חיים שם עמּ 30.

3. שם עמּ 30

שמחתי מאד לדבריה של רחל על עם וארץ. נדמה לי שזאת הנקודה שבה דתיים ולא דתיים קרובים זה לזה. אני דברתי על עם ישראל ועל ארץ ישראל ועל תורת ישראל, שהם ראויים שנמסור את נפשנו. אבותינו בירכו בשמחה לפני מותם על כי זכו לזה. איני יודע אם אנחנו נעשה זאת, אם אפילו הדתיים שבנו יגיעו לדרגה כזו שנוכל למות במשמחה. היום - לא נוכל. (הכונה לשמחה ביום הזכרון הנ"ל).

אני שמח שנשמעה כאן עמדה שלפחות שניים מבין שלשה המרכיבים שציינתי- עם וארץ - עומדים כנראה מעל החיים...."

ט. <u>סכום</u>.

לדעתי אפשר למצות את הפרק על הקיבוץ הדתי כדלקמן:

1. הקיבוץ הדתי הינו חלק אינטגרלי של הציונות הדתית. ייחודו הוא בתפיסת העולם הסוציאליסטית שלו, ברוח "תורה ועבודה" (עמ' 79)

2. לפי תפיסה זו הדת היא נישמתה של האומה, האידאל הוא חיים עפ"י התורה בתחום הפרטי והציבורי במציאות הטבעית של האומה, היינו בא"י, תוך הדגשת המטדות הסוציאליות של התורה (עמ' 82)

3. הקיבוץ הדתי, בדומה לקיבוץ החילוני רואה במדינה ערך לאומי חשוב אלא שהתפישה של הקיבוץ הדתי היא תפיסה דתית האומרת שהמדינה הינה "ראשית צמיחת גאולתנו". לכן אין הדת מורשת העבר, אלא הינה אבן יסוד לתשתית המדינית.(עמ' 85)

4. המלחמות לקיומה של המדינה ובתוכן מלחמת ששת הימים, במיוחד הזיקה למקומות הקדושים, חיזקו כפי שאפשר למצוא בשיחותיהם, את השקפתם הדתית. הקרבנות בנפש מוסברות בכך שזהו טבעו של תהליך הגאולה וכי אין הצדקה מוסרית אחרת, מלבד זו הדתית, לסבל הנגרם ע"י המלחמה לערבים.(עמ' 88,87)

5. תהליך "חיפושי דרך" בקיבוץ הדתי הינו תהליך של העמקת החינוך הדתי והצדקת האידאולוגיה הקיבוציות-דתית. בפרק השביעי נדון בבעייה זו כפי שהיא משתקפת בקיבוץ החילוני. (עמ'87) ההיסוסים העשויים להתעורר נוכח התוויות הקשורות למלחמות הקיום אינם מביכים את חברי הקיבוץ הדתי. חברי הקיבוץ הדתי מביעים גם את הרגשתם כי מסכת הערכים והשקפת העולם שהם מורישים לדור השני יועברו כראוי וברוח ההכרה של המשכיות יהודית. (עמ' 88)

פרק חמישי

המלחמה והחווייה הדתית

עמוד

א. מבוא 91

ב. העימות הישיר של חיילים עם המלחמה (לפי אולפורט) 91

ג. הדת כגורם המקל על החייל במצוקתו (לפי אולפורט) 93

ד. המלחמה והשפעתה על השקפת עולם 95

ה. הקשר בין החווייה הדתית לחברה (לפי ברגר) 95

ו. הדת ושמירה על יציבות השקפת העולם (לפי ברגר) 99

ז. העימות עם המוות וחוויית המלחמה 100

ח. סיכום התיאוריה של ברגר 101

ט. הספק (לפי אולפורט) 103

י. סיכום התיאוריה של אולפורט 107

יא. הערות לדברי קמפסטי בענין ה"הלימה" 109

יב. סיכום 111

פרק חמישי.

המלחמה והחוויה[1] הדתית.

א. מבוא.

המלחמה פועלת על הפרט בשני תחומים. בעמות הישיר עם החייל הלוחם — היא מעמידה אותו בפני אימת המוות ומפעילה עליו לחצים פסיכולוגיים כבדים. האדם פוחד, כי קיומו הפיזי נתון בסכנה וכדי להתגבר על הפחד הזה הוא עומד בתפלה. תפלה זו אינה בהכרח בעלת תוכן מילולי קבוע ולעתים היא אך ורק משאלת לב.

לפי דברי אולפורט שנפרטם להלן עובר החייל טראומה היוצרת עליו לחצים. לפתע נראות לו הפעילויות הארציות כאילו הן שייכות למסגרת חיצונית, כי המוות הוא מעבר לחיים, והביטוי שהוא מצא אצל מרבית ממשתתפי הקרבות שחקר הוא - התפילה.

במישור השני פועלת המלחמה כחווייה שאותה צריך האדם לפרש לעצמו בתהליך המתמיד של בניית השקפת עולמו. פירוש החווייה הזו אינו בהכרח פירוש דתי אבל הוא מעלה בפני האדם את השאלות הבסיסיות של קיומו וקיום החברה, שאלות שהדת עוסקת בהן. במישור זה לא פועל דוקא העמות הישיר עם המות. אלא פועלים כל הגורמים הנלווים למלחמה - תוצאותיה, האוירה החברתית סביבה וכד'.

ב. העמות הישיר של חיילים עם המלחמה.

גורדון אולפורט[2] חקר חיילים משוחררים ואת עמדותיהם הדתיות. לפי דבריו היה פיזור גדול בעמדות שהציגו. מגוון זה של עמדות נע בין הפיכתו של מאמין לאתיאיסט מושבע ומאידך היו חיילים שלמרות שנפגעו פיזית במלחמה והפכו לנכים, הם מעידים כי מצאו את נחמתם האור הפנימי ובשלווה נפשית ובהתעוררות אמונתם. האמונה לא קשורה בהכרח

---

1. השמוש האנגלי Experience היא חווייה או נסיון. בעבודה זו אשתמש במלה חווייה שהיא לדעתי קולעת יותר ברוב המקרים.

2. Allport Gordon, The Individual and his Religion P. 52. Macmilan Publication N.Y. 1974

לדת המקובלת וישנם חיילים המעידים על עצמם שהיתה להם אמונה אישית שאינם יכולים אף להעבירה לאחרים, אמונה שחזקה אותם יום יום בתקופת המלחמה. בין הקצוות יש כמובן קשת רחבה של מאמינים, ספקנים ודומיהם. בולט בין אלה הוא החייל המעיד על עצמו:

" ...אני מוצא את עצמי מאד מבולבל. איני מאמין בדת מאורגנת כל שהיא אבל אני מאמין בטוב הפנימי שבאדם אני מאמין באמיתות הנוצריות אבל לא בדם הנוצרית..." [1]

אולפורט טוען שקשת הדעות המוצגת ע"י החיילים המשוחררים היא מובנת כי כפי שקורה לעתים כה תכופות בהתפתחות האישיות, נוטה המשבר של הקיום להעמיק את סגנון החיים שהתפתח בין כה וכה.[2] לעתים ישנם שינויים פתאומיים אבל כרגיל מתברר בעיון מדוקדק, כי זוהי רק הדגשה של מה שהיה קודם נטיה חבוייה.[3]

מבחינה סטטיסטית מצא אולפורט כי 55% מן החיילים המשוחררים טענו שהמלחמה לא שינתה אותם מבחינה דתית. 26% טענו שהפכו להיות יותר דתיים לעומת 19% שטענו שהפכו להיות פחות דתיים. זוהי עובדה מעניינת לדעתו באשר בכל שאר השאלות הנוגעות לאמונות דתיות קונבנציונאליות ומעשיות נמצאים החיילים יותר בלא הסכמה מעמיתיהם שאינם חיילים משוחררים. כמו כן אחוז החיילים המשוחררים שטענו שלא היו זקוקים לאורינטציה דתית באישיותם גבוה במקצת מזה של קבוצת הבקורת.
אולפורט מסיק כי המלחמה יצרה מעט יותר גישות אנטי דתיות מאלה המיוצגות ע"י קבוצת הבקורת אבל לאלה שהיה רגש דתי ההשפעה היתה בכוון של חזוק הרגש הזה.[4]

---

1. שם עמ' 53.
2. שם
3. השווה קמפסטי - פירוש של חווייה דתית הוא עצמו צומח מתוך המסורת שהאדם גדל בתוכה.
4. שם עמ' 54.

אולם טוען אולפורט כי האינדיקציה הברורה ביותר לעובדה שחוויית המלחמה היא בעלת עצמה קריטית, ניתנת בעובדה שמבין החיילים המשוחררים שטענו שהם צריכים לדת בחייהם - ואלה היו כשני שליש מן החיילים - השיבו 58% שהמלחמה עשתה אותם יותר מתעניינים בבעיות שהדת מנסה להשיב עליהן. רק 5% נעשו פחות מעוניינים. מכאן שהמלחמה יצרה לדעתו בנוער בן ימינו התעניינות בדת. אבל ההתעניינות הגוברת לא להוותה באמונה מורחבת באותו יחס.

החיילים שלא העידו על הצורך בדת לפתוח אישיותם טענו על כל פנים כי המלחמה הגבירה את התעניינותם בבעיות מוסריות, קבוצה זו מדגישה במיוחד כי הדת מחנכת להיפוקריטיות. עבודה זו צריכה הסבר באשר בדרך כלל טוען אולפורט שגם ללא מאמין ישנה סימפטיה לכל הצורות של געגועים דתיים. גם היחס ל"קצין הדת", ל- Chaplin היה ביקורתי בדרך כלל.[1]

ג. <u>הדת כגורם המקל על החייל במצוקתו מול אימת המות.</u>

ראינו לעיל כי מקומה של הדת במלחמה הוא בשני מישורים. המלחמה מעורדת בחיילים שאלות חיים והם צריכים להכניס חווייה זו ותוצאותיה להשקפת העולם שלהם. כן יש לה תפקיד ישיר בשחרור, או הקלת הלחצים ואימת המות הפועלים על החייל בשעת הקרב. נבדוק ביתר פירוט ענין זה.

בסכום מחקרו הנ"ל פונה אולפורט אל החיים הלוחם. חייל זה נמצא בתנאי לחץ חזק. הוא מתגלה "כחיה מתפללת". הדחף להתפלל בשעות משבר הוא אוניברסלי.

> "חשבתי, כותב אולפרט, כי אנשים בלתי דתיים יעמדו בפני הלחצים, ללא תפלה, גם בשעות משבר, התפילה שהיא פעולה זרה לאישיותם, אך למרות שחיילים בודדים הכחישו כל נטיה, ולו הקלה ביותר, להתפלל הרי היו אלה יוצאים מן הכלל"[2]

בדרך כלל היה המצב הפוך והחיילים מעידים על עצמם ברוח זו:

> "במשך כל חדשי הלחימה כל מה שעשיתי היה לחימה, אכילה ותפילה להיות עירני, דרוך, חי"[3] או

---

1. שם עמ' 55
2. שם עמ' 56.
3. שם עמ' 56

"יצאתי ל-30 משימות כמפציץ מעל לגרמניה,...
כאשר הענינים נעשו "לא חלקים" הייתי רק מקווה
בכל כוחי שנצא ללא פגע. הפחד מניע את התקוה
ומהו המקום שהתקווה מתסיימת בו והתפילה מתחילה-
זאת אני יודע" [1]

לפי אולפורט נמשכת התפלה מן התקוה והתקווה נמשכת מן הפחד. לכן פעילות דתית צומחת בצורה בלתי מוחשת מתוך שאיפה. המחשבה מוצאת עצמה נמתחת מעבר לגבולותיה כשהיא מוסיפה לכוחותיה הטבעיים השלמה מתקבלת על הדעת. אצל מספר אנשים הדבר מופיע רק בשעת משבר ואילו אצל אחרים זה קורה יום יום באופנים שונים בכל פעם שפעילויות ארציות נראות לפתע כאילו הן שייכות לאיזו מסגרת חיצונית.[1]

כאשר אדם נמצא בצרה הוא מחפש בטחון ואהבה. לעתים די בהתאגדות האנושית אבל בדרך כלל לא. גם תפלה "במערת השועל", כותב אולפורט, היא פעילות דתית אבל מבחינת ההתפתחות הסולידית של הרגש הדתי משמעותה מועטת והיא נשכחת מיד עם עבוד הסכנה. באופן פראדוקסלי, הומוריסטי אפילו, אנו מוצאים לעתים את גישתו של אדם המעיד כי בעצם אינו חושב שהתפילה תעזור - בפרט במלחמה קורה הדבר כאשר דווקא החבר המתפלל נהרג לעתים - אבל בכל זאת, "ליתר בטחון", הוא ממשיך להתפלל.[2]

היעלות של התפלה כאמצעי להגנה מדאיגה רבים - מתוך נסיונם במלחמה. העובדה שאי אפשר לעקוב אחרי יעילותה ולעתים דווקא המתפלל נהרג ואילו חברו לא - מביאה ספק בלב רבים בשאלה זו. מה שמחריף זאת היא העובדה שהחיילים חיו בתנאים שלא היו נוחים לאמונה, שסמליה הנם שלום וחיים. לכן נמחים בקלות העקבות הדתיים של ילדותם ובמידה שבכל זאת תמצא דרך לספק את צרכיהם הדתיים למרות זאת, צרכים הקיימים אצל רובם, הרי שהם יעשו זאת ע"י דת בשלה בבגרותם.[3]

---

1. שם עמ' 56

2. על התפלה בתקופת ההמתנה אומר ש': קראו ספרים קראו בתנ"ך. הספרות מתחלקת במצב כזה לשניים: לתנ"ך ולסידור לבלשים ורומנים שיח לוחמים - 22.

3. אולפורט עמ' 57

ד. המלחמה והשפעתה על השקפת העולם.

מעבר לשאלה של החייל העומד בקרב ואשר מושפע מן הפחד, מאימת המוות והמיסתורין שבו, הרי השפעת המלחמה ניכרת בחברה כולה. ראשית משום שהעורף כולו שותף למאמץ המלחמת; שנית, האיום קיים באופן ישיר על החברה כולה. איום של הפצצות קיים גם על האוכלוסיה האזרחית.

אימת המות אינה רק גורם הקשור לחייל הנמצא בסכנת המוות כי אם גם על בני משפחתו. כאן ההשפעה היא לא רק בשעת המלחמה כי אם גם לאחר זמן כי החייל שנהרג - אינו מצטער עוד, וזה הניצל, גם הוא נוטה לשכוח את החווייה. אבל הצער במשפחה אינו נשכח במהרה. לאחר שנפל בן או קרוב עולה שוב ושוב זכרונו וחווייה זו נשמרת לתקופה ארוכה.

צריך לזכור גם שההשפעה היא מצטברת והופכת להיות לא רק בעיה בתחום הפרט, כי אם בעיה חברתית רחבה יותר. בקבוץ בולט הדבר במיוחד גם משום שהחברה הקיבוצית היא כעין משפחה אחת גדולה (במסגרת הקיבוץ הבודד ובמסגרת התנועה הקיבוצית כולה), וכן משום ששיעור האבידות במלחמות היה גדול במיוחד בקרב בני הקיבוצים. הקיבוץ נמצא, במקרים רבים, קרוב לגבול והאיום על קיומו הפיזי מוסיף אף הוא מצידו לעצמת התגובות. המלחמה הופכת איפוה לבעייה שיש להתמודד אתה ולהתייחס אליה. נדון עתה באספקטים שונים של הקשר בין חווייה זו לבין השקפת העולם של האדם.

ה. קשר בין החווייה, הדתית לחברה - התאוריה של ברגר.[1]

נבדוק עתה ביתר פירוט את הקשר שבין החווייה לבין החברה, קשר הנעשה באמצעות האדם הנותן פירוש לחוויות ובונה לו את השקפת עולמו. החברה היא התוצר של האדם וכדברי ברגר:

> "החברה היא תופעה דיאלקטית בכך שהיא תוצר של האנושות....ובאופן תמידי פועל בחזרה על יוצרו... אין לה, לחברה, כל מהות מלבד זה המוענקת לה ע"י פעילות אנושית והכרתה. לא יכולה להיות מציאות חברתית בלעדי האדם "...[2]

---

1. Berger, Peter, L., The Social Reality of Religion, Faber and Faber, London, 1969.

2. התאוריה מתאימה למעשה לחווייה דוחנית כל שהיא. בפרק זה נביא מן התאוריה של ברגר. ברגר אמנם מדבר על החווייה הדתית והקשר לחברה אבל כפי שהוא עצמו כותב שם (עמ' 6) אין הוא עוסק כלל בתאולוגיה. מבחינה פסיכולוגית מתאימה תורתו לכל חווייה רוחנית אידאית.

מאידך "האדם הוא תוצר של החברה"[1] והביאוגרפיה שלו היא אפיזודה בתוך ההסטוריה של החברה. האדם נולד בתוך חברה שהיא ותיקה ממנו, ואישיותו נבנית במסגרתה. רק אם נכיר ביחס הדיאלקטי שבין הפרט לחברה נוכל להבין את החברה במונחים שיהלמו את מציאותה האמפירית. לדעת קמפסטי מדגישה, היהדות דוקא, את הקשר בין החברה לאלקים. קשר זה נעשה לא רק ישירות ע"י הפרט אלא באמצעות החברה ע"י הצטרפות לעם היהודי או היוולדות בתוכו. תהליך זה בחברה מורכב משלשה שלבים.

1. חיצון	-	Externalisation
2. תהליך תפיסת האוביקט	-	Objectivation
3. הפנמה	-	Internalization

1. <u>החיצון</u>.

החיצון הוא ההשתפכות המתמדת של האדם לתוך העולם, פיזית ומנטלית. שלב זה הנו צורך אנטרופולוגי וביולוגי של האדם. החברה מורכבת מכוונות אנושיות המחוצנות בפעילות האנושית. לאדם אין יחס נתון וקבוע אל העולם. הוא בונה אותו באופן מתמיד תוך חפושי יציבות לעצמו. באותו תהליך שבו הוא בונה עולם הוא גם משלים את עצמו. החברה היא איפוא תוצאה של התרבות וגם תנאי הכרחי להיווצרותה.[2]

2. <u>תהליך תפיסת האוביקט</u>.

הפרט נעשה, הוא עצמו, מציאות אוביקטיבית בחברה אשר הוא תוצר של הפעילות הקולקטיבית. המושג של תהליך האוביקטיביות מכוון להעברת התוצר האנושי לעולם הפוגש אותו כמציאות חיצונית לעצמו.[3]

3. <u>הפנמה</u>.

הקליטה המחודשת להכרתו של העולם האוביקטיבי באה לקבוע את המבנה הסוביקטיבי של ההכרה עצמה. ההפנמה מחייבת שלאותו עולם חברתי יהיה מעמד של מציאות אוביקטיבית בתחום ההכרה של הפרט.[4]

---

1. שם עמ' 3.
2. שם עמ' 5.
3. שם עמ' 6.
4. שם עמ' 8.

בכל חברה קיימת הבעיה של העברת המשמעויות האוביקטיביות לדורות הבאים. זוהי מטרתו של תהליך הסוציאליזציה.

הצלחת הסוציאליזציה מותנית בגורמים אחדים בכך שתווצר סימטריות בין העולם האוביקטיבי של החברה לבין העולם הסוביקטיבי של הפרט, דהיינו שכל אוביקט בחברה ימצא משמעות מקבילה בהכרה של הפרט בהעדר דבר זה, שבצורותו המושלמת אינו קיים במציאות, לא תוכל החברה להשתמר לאורך זמן.

הפעילות בבנית עולמו[1] של האדם היא יזמה קולקטיבית ולכן גם הייחוד העצמי של הפרט צריך להעשות במסגרת הקולקטיב.

עולמו של האדם נשאר מציאותי כל עוד נמשכת השיחה בינו לבין אחרים, כלומר בינו לבין החברה. שיחה זו אין לה למעשה סוף כי הסוציאליזציה אינה תהליך המושלם אי פעם זהו תהליך הנמשך בכל תקופת חייו של הפרט. תהליך זה חייב להמשך כי רק כך הוא יכול להתגבר על חוסר הבטחון שבמציאות של השקפת העולם האנושית.

תהליך ההפנמה, שהוא חלק מהתהליך שהזכרנו, צריך להיות מובן כחלק מתהליך דיאלקטי הכולל בתוכו את החצון והאוביקטיביזציה. האדם אינו גורם פאסיבי בחברה, אלא משתתף בצירתה ולכן הוא אינו רק בבחינת סופג את הזהויות, התפקידים והמוסדות שהחברה יצרה עבורו. האדם חייב לשמור על יחס כזה לחברה כי בכך הוא שומר על אישיותו, זאת, ללא קשר ליכולתו לשנות באמת את ההגדרות החברתיות של המציאות. השפה לדוגמא קיימת מפני שהוא משתמש בה יחד עם אחרים[2].

סדר חברתי בעל משמעות או נומוס מוטל על החוויות והמשמעויות של הפרטים בחברה. כל פעילות חברתית דורשת שכוונת הפרט תהיה כלפי אחרים וכל אינטראקציה חברתית מחייבת השתלבות של מספר כוונות, של מספר פועלים, לתוך מסגרת של כוונה משותפת.

אין לתאר מצב שבו הנומוס יכלול אי פעם את מלוא כוונותיו של הפרט, זאת, בדיוק כפי שאין לתאר אינדיבידואל שהוא באופן טוטאלי נעשה חברותי[3] תמיד ישנן משמעויות אינדיבידואליות שתשארנה מחוץ לשוליים

---

1. במקור World building
2. ברגר עמ' 19.
3. Socialized

של הנומוס המשותף. שוליים אלה השובים להבנת הקיום החברתי.[1]

העולם החברתי מורכב מנומוס אוביקטיבי וסוביקטיבי. הנומוס האוביקטיבי נתון בתהליך האוביקטיביזציה כשלעצמו. השפה למשל מטילה סדר ומשמעות ע"י הטלת מבנה ואבחנה על מהלך הארועים. המשמעות הזאת אינה רק אוביקטיבית במבנה החברתי שלה, אלא היא סוביקטיבית בבנין ההכרה של הפרט.

לסדר החברתי תכונה שבה הוא מגן על הפרט במצבים שבהם הוא נמצא מעבר לגבולות הסדר שקובע את קיומו היום יומי, את "הרוטינה". המוות הוא מקרה גבולי כזה כי הוא מעורר בעיה קשה במיוחד בגלל היותו איום להנחות הבסיסיות של הסדר שעליו החברה מושתתת. קיימת איפוה סכנה מתמדת של אבוד הנומוס וכניסה למצב של אנומיה. מצב של אנומיה בגילוייו הקיצוניים יכול מצדו לגרום למות כי משמעות החיים אינה קיימת עוד.

מבחינת תהליך החיברות [2] טוב שהפרט יביט על נקודות מפתח משמעותיות בחברה לא רק "כמועילות, רצויות או צודקות" כי אם כבלתי נמנעות כחלק "מטבע הדברים"[3]. כאשר הנומוס מתקבל כבעת תוקף קוסמי הרי עוצמתו חזקה יותר - הדת מאפשרת נתינת תוקף כזה, אשר הוא "טוב יותר מן המאמצים ההסטורים של יצורי אנוש"[4]

לדת היה תפקיד נכבד ביזמה האנושית בבנית השקפת עולם.[5] הדת מביאה לכך "שהסדר האנושי יושלך למכלול של ההווייה[6]" במלים אחרות הדת היא נסיון נועז, לדברי ברגר, לתאר את היקום כולו כבעל משמעות לפרט.

---

1. שם עמ' 20.
2. חיברות = Socialisation
3. שם עמ' 24.
4. שם עמ' 26.
5. כך מסביר ברגר שהמונח Religion במקורו הלטיני פירושו "להיות בטוח" כי בדת יש לאדם בטחון מקסימלי כנגד האנומיה.
6. שם עמ' 28.

ו. הדת ושמירה על יציבות השקפת העולם.[1]

ברם לא רק בבנית השקפת עולם יש לדת מקום, כי אם גם במתן לגיטימיות דהיינו, מתן אפשרות להסביר ולהצדק את הסדר החברתי, לגיטימיות זו שמשמעותה הסבר הידוע לנו לא רק מבחינת "למה והיכן" אלא הצדקה קוגניטיבית ונורמטיבית באופייה.

הנומוס החברתי הוא לגטימי ראשית כל בעצם היותו קיים, אבל זה אינו מספיק כי כדי להעבירו לדורות אחרים למשל, יש צורך בליגיטימציה נוספת שתאפשר לענות על השאלות שיעורר הדור החדש. ומאחר שתהליך החיברות כפי שאמרנו לעיל, אינו מסתיים לעולם, לכן צריך גם התהליך הזה להיות דינמי ולהזכיר מידי פעם את הסיבות להסדרים החברתיים.

כל עוד אין ערעור על הסדר החברתי הרי אין הוא מצריך הסבר חדש אבל כשיש ערעור כזה אזי יש למצוא לגיטימציה מחודשת. לגיטימציה זו תלויה בדרגת הערעור, לעתים הלגיטימציה נחוצה לאדם כלפי עצמו ולעתים כלפי אחרים. לעתים אפשר להסתפק ברמת הסבר פשוטה כגון: "כן הם הדברים" שהוא במישור "הקדם תאורטי", ולעתים רמת ההסבר צריכה להיות תאורטית - עמוקה יותר, ונעזרת במיתוסים, משלים וכד'. לעתים רמת הלגיטימציה תספק רק עם ההסבר יהיה תלוי במכלול[2]. צורה זו של מתן לגיטימיות היא בין היתר הצורה הדתית, ולכן היא בדרגה כה גבוהה.

הדת נותנת לגיטמיות ע"י מיקום המוסדות החברתיים במסגרת קדושה ומסגרת קוסמית אחת הצורות העתקות של לגיטימיות היא שהעולם כאן למטה מיצג עולם עליון "שם".

הפולחן הדתי הוא אחד האמצעים המזכירים למשתתפים בו שוב ושוב את ההגדרות היסודיות של המציאות והסדר החברתי המבטא את המציאות הקוסמית הסופית. "הדת תורמת איפוה, לקיים את המציאות של העולם במבנהו החברתי שבו אדם מתקיים בחייו היום יומיים"[3] אך פרט לכוחה הנותן לגיטימיות הרי הדת עוזרת לשלב לתוך נומוס מקיף את מקרי הגבול בחיי היום יום, כמו חלום וחזיונות לילה שהוסברו כאזהרות נבואיות וכדומה.

---

1. הבטוי המקור Religion and World Maintenance
2. Toto או Totality
3. שם עמ' 42.

ז. <u>העמות עם המות וחוויות המלחמה.</u>

"העמות עם המות, במיוחד כשהאדם רואה אנשים מתים, הוא המקרה הגבולי הבולט ביותר. המוות קורא תגר באופן רדיקלי על כל ההגדרות של המציאות, של העולם, של אחרים ושל עצמו. המות מקשה באופן רדיקאלי על מה שנלקח כמובן מאליו, הגישה של "עסקים כרגיל" שבתוכם אדם מתקיים בחיי היום יום שלו"[1].

ע"י ראיית המוות הופך כל דבר לספק, ובסופו של דבר לשלילת המציאות שאדם היה רגיל לחשוב עליה. מאחר והחברה לא יכולה למנוע את הידיעה על המוות לכן צריך לתת לתופעה לגיטימיות והלגיטימיות שהדת נותנת היא חשובה בענין זה. הלגיטימיות נעשית ע"י ההעברה לעולם הקודש. דבר זה מאפשר לפרט העובר חווייה זו להמשיך ולהתקיים בעולמו החברתי לא "כאילו לא קרה דבר", אלא[2] כ"ידיעה" שתופעה כזו יש לה מקום בעולם. אפשר איפוא, למות, תוך שמירת הנומוס החברתי.

החברה כקולקטיב יכולה אף היא בזמן משבר לעבור חווייה כזו. "ישנם ארועים המשפיעים על החברה כולה או על קבוצות חברתיות, ארועים שהם מהוויים איום מסיבי על מציאות שנלקחה קודם כמובנת מאליה"[3]. מצבים כאלה עשויים לקרות כתוצאה מאסון טבע, מלחמה או מהפיכה חברתית. בזמנים כאלה לגיטימציה דתית מתחזקת ביותר, ועוד כאשר חברה צריכה לגרום מוטיבציה בקרב חבריה, שתגרום להם להרוג או לסכן את חייהם הרי הלגיטימציה הדתית חשובה ביותר. לכן היו המלחמות בעבר מלוות טקסים דתיים.

גורמים נוספים העוזרים להתגבר על ההפרעות שביחסים בין האדם לחברה פרט למיסוד[4], חיברות[5], מתן לגיטמיות[6] הם המבנה ההגיוני[7] וכן העתקה[8]. נסביר בקצרה שני מושגים אלה כדי לראות כיצד יכולה הדת

---

1. שם עמ' 44.
2. שם עמ' 44.
3. שם עמ' 44.
4. מיסוד Institutionalise
5. חיברות Socialization
6. Legitimation
7. Plausibility structure
8. Alienation

לשמור על שיווי המשקל הדיאלקטי שבין האדם לחברה כדברי ברגר.

המבנה ההגיוני.

כל עולם דורש בסיס חברתי כדי להבטיח את המשך קיומו. בסיס זה נקרא "המבנה ההגיוני" שככל שיהיה יותר מוצק כן יהיה מוצק העולם המבוסס עליו. לכן צריכה כל דת לקהילה שתקיים אותה[1]. קמפסטי מוצא שהיהדות המאמינה באל צדיק צריכה, כדי לחקות אותו, להתבסס על החוק וע"כ מבוססת הדת היהודית על קיום המצוות המעשיות ואינה שמה דגש על האמונה[2].

העתקה.

התהליך שבו היחסים הדיאלקטיים בין האדם לחברה אינם בהכרה, מוגדרים אצל ברגר כהעתקה[3].
הדת הפכה לחומה כנגד האנומיה מכיון שהאדם נלחם נגדה ע"י העתקה והדת היא סוכן העתקה חזק ביותר, בהעתקה אדם יוצר לעצמו מצב בלתי אמיתי. האדם מאבד למעשה את אישיותו החברתית, הוא אינו מאמין בעצמו ותולה עצמו בגורם אחר.

ח, נקודות לסכום התאוריה של ברגר.

1) החברה היא תופעה דיאלקטית בכך שהיא תוצר של האנושות ופועלת עליה באופן מתמיד. (עמ' 95)

2) האדם נולד בתוך חברה ותיקה ממנו אך הוא גם בונה אותה. (עמ' 96)

3) שלבי התהליך הם חיצון, אובייקטיבציה, הפנמה. (עמ' 96)

---

1. לפי קמפסטי מבוססת הטיפולוגיה של העולם הדתי ומתארת את השפעת הדת על החברה (עיין אביבה עמ' 144).

2. גישתו זו של קמפסטי לא תדון כאן בהרחבה יש להעיר רק שאין הדבר מוסכם על ההוגים היהודיים יש הנוטים לראות אפ' בדברי הרמב"ם שאיפה להכרה דתית בדרגה גבוהה שאינה מצריכה אולי קיום המצוות - ליחידי סגולה.

3. ברגר עמ' 85.

4) תהליך זה שבו האדם בונה את השקפת העולם החברתית שלו הוא תהליך נמשך ולא סופי או חד פעמי. (עמ' 97)

5) בניית השקפת העולם או נומוס חברתי בעל משמעות היא היונקת לאדם. (עמ' 97)

6) בהעדר הנומוס מתקיים מצב של אנומיה. האדם מאבד את משמעות החיים ובמקרים קיצוניים עשוי מצב כזה להביאו למוות. (עמ' 98)

7) רצוי שלנומוס תהיה תקפות קוסמית. תקפות כזו ניתנת לו ע"י הדת. הדת מביאה לכך שהסדר האנושי מושלך למכלול של ההווייה - היקום כולו הוא בעל משמעות לפרט. (עמ' 98)

8) רצוי שהנומוס יתקבל הסבר טבעי בעולמו של האדם. עצם היות הנומוס קיים נותנת לו את הלגיטימיות אבל לא במידה מספקה. (עמ' 98)

9) לגיטימיות נוספת יכולה להינתן ברמות שונות. הרמה הדתית היא גבוהה ביותר כי היא תולה את ההסבר במכלול ההווייה. (עמ' 99)

10) הפולחן הדתי, תפקידו לתת לגיטימיות ע"י הזכרה מחמדת של יסודות המציאות והסדר החברתי. (עמ' 99)

11) את מקרי הגבול בחיי האדם דהיינו אלה שלא נכנסים לסדר החברתי היום יומי יש להסביר איפוא, המות הוא מקרה גבולי כזה. (עמ' 100)

12) המות מקשה באופן דדיקלי על מציאות החיים כי הוא בא לבטלם. דרושה לכן, כדי להלחם בחווייה הזו, דרגה גבוהה של לגיטימיות. הדת מספקת לגיטימיות כזו. (עמ' 100)

13) ישנם אדועים שלא רק הפרט מושפע מהם וזקוק ללגיטימיות כי אם הם מאיימים על מציאות חברתית שלימה. ארוע כזה הוא בין היתר המלחמה. (עמ' 100)

14) בזמנים כאלה, בתקופת מלחמה, מתחזקת ביותר הלגיטימציה הדתית.

15) כדי ליצור מוטיבציה בחברה כדי שחבריה יהיו מוכנים להרוג או למות בקרב, חשובה הלגיטימציה הדתית ולכן היו המלחמות בעבר מלוות בטקסים דתיים. (עמ' 100)

16) "המבנה ההגיוני" וכן "העתקה" עוזרים לאדם לשמור על היחס הדיאלקטי עם החברה. המושגים קשורים זה בזה כי ההעתקה היא חזקה במקרה ש"המבנה ההגיוני" אינו יציב. הדת היא סוכן חזק מאד של ההעתקה. (עמ' 101)

17) האיום החזק על הנומוס החברתי בא מצד האנומיה ומצד האינטרס האישי. (עמ' 101)

ט. <u>הספק - לפי גורדון אולפורט.</u>

לאחר שראינו כיצד, עפ"י ברגר, בונה האדם את השקפת עולמו במסגרת החברה, ומה מקום הדת בהסברת חוויית המות והמלחמה, נבדוק כעת כיצד מגיע האדם להיות מסופק בהשקפותיו עפ"י אולפורט.

אולפורט טוען כי חוסר אמונה הינו תגובה או גישה הדוחה או שוללת את האמונה. "דבר זה קורה כרגיל כאשר חווייה מסויימת התנגשה בדחפים הראשוניים להאמין במה שהוצג קודם לחושים או באמצעות מלים"[1]. בדומה לכך הספק הנו מצב של תגובה בלתי יציבה או הבעת היסוסים הנוצרת ע"י התנגשות בין חווייה מסויימת עם אמונה קודמת[2], או תוצאת התנגשות בין שתי אמונות.

לדעתו של אולפורט הספק הוא שלב שני. לאחר שהאמונה היתה קיימת, האמונה נותנת למעשה מקום לסתור אותה. הילד מאמין תחילה באמונה פרימיטיבית ואח"כ הוא מקשה עליה כגון "אילו עליתי במדרגות האם היה אלהים יכול לגדום לכך שלא הייתי יכול לעלות?"[3] מנקודת מבטו של המבוגר האמונה ודחייתה, שניהן אינן אמיתיות חולי, אך אין זה משנה לעינינו. ילד השואל שאלה כזו עומד למעשה בפני חווייה שהאמונה הקודמת שלו אינה יכולה להסבירו ומכאן הספק. רק אם יעזר הילד בהסברת החוויות שהוא עומד בפניהן יוכל לערכן ולבסס את אמונותיו. הקושי החנוכי הוא זה שלא ניתן לאתר במדויק את תקופת הספקות ומועדיהן לדעתו. האינטרגרציה הזו בין החווית והרגש הוא תהלך אישי שקשה להתערב בו והינו תהליך מתמשך לאורך חייו של האדם[4].

"כמעט בכל רגע בחיים מתנסה האדם בבדיקת האלטרנטיבות לאמונתו הפוטנציאלית ללא הספק אין האדם יכול לפתח את מלוא האינטליגנציה שלו וללא זאת הוא אינו יכול לפתח רגש בוגר[5].

---

1. אולפורט עמ' 114.
2. לפי ברגר ניתן לומר כי האדם נולד בתוך חברה וכשלב ראשון הוא לומד את אמונותיה אח"כ צריך הוא להתאים את נסיונו לאמונות שרכש.
3. שם 115.
4. השווה ברגר.
5. השווה רומקה - אין האדם יכול לפתח אמונות וחווייה דתית ללא פתוח האגו במלואו.

הספק נוגע ברמות הגבוהות של ההכרה בה מתקבלות "העובדות" וההסכמה החברתית לפירושן, שהרי המבחן לבדיקת העובדה תלוי בהסכמה החברתית, העובדות אינן מדברות בעד עצמן וכל עובדה ניתנת לפרוש בהקשרים שונים.

הדת החותרת לדון במכלול היחסים, לקשור עובדות, ערכים ו"מציאות סופית"[1] היא קונטרוברסאלית בצורה קיצונית יותר.

יש להעיר כי תהליך פסיכולוגי זה פועל גם ברכישת עמדות פילוסופיות אחרות, שאינם דתיות או שהן מתנגדות לדת כי כל פילוסופיה מנסה לקשור עובדות וערכים ולבנות השקפת עולם שהיא הביטוי "למציאות הסופית", התכלית או המקור.[2]
יש לזכור כי עוצמת התגובה וגורמיה שונים באופן אינדיבידואלי בגלל הכוחות הפסיכולוגיים האינדיבידואלים.

נסכם בקצרה את גורמי הספק הדתי:

1. <u>טראומה או זעזוע חזק</u>, אישי עפי"ר, יכולים לגרום לתגובה שלילית כלפי האמונה הדתית ולשנות גישה חיובית לשלילתה, כגון חיל שנפצע קשה בעמדה תוך כדי כך שהתפלל או טרגדיה משפחתית וכד'. לעתים מתגלות התגובה השלילית באופן תת הכרתי-זיהוי האלהים עם אב רשע וכד' כאן יש השלכה שלילית על האמונה.

לעתים קוראים אנו לאנשים אתאיסטים או שהם מכנים את עצמם כך, בשמם זה, רק מפני שאינם מאמינים בדת כפי שהיא מקובלת ע"י הכלל או מפני שהם מתנגדים למימסד הדתי.

> "ספקנים תגובתיים" אלה הם אמנם ספקנים אמיתיים... הרבה מאלה הנקראים אתאיסטים והרבה מן האגנוסטיקנים, ההומאניסטים האנטי קלריקלים מגלים בעומק נפשם דאגה עמוקה לכל הנושא"[3].

---

1. במקור מצוי המונח - Ultimate reality
2. אולפורט עמ' 17.
3. הערה זו חשובה לדעתי באשר הנושא שאנו דנים בו הוא התקרבות לדת של אנשים שפילוסופית החיים שלהם היא שונה או מתנגדת לדת. כאן משמעותו של הספק תהיה ספק בהשקת עולמם, ספק שיכול להביא לדחיית השקפת עולמם ולאמוץ השקפה קרובה יותר לדת.

2. הספק הקשור לפגיעה באינטרס העצמי נגרם כאשר היתרונות האישיים אינם באים לידי סיפוק מיידי. דבר זה בולט בעיקר אצל ילדים. אם האינטרס אינו תואם אותם אזי "אין לדת ערך חיוני בשבילם."[1] תפקידו של החינוך כאן הוא להביא לאורח חיים ולמסגרת חברתית שתתן לפרט המאמין סיפוקים כך שהדת לא תהיה נוגדת את האינטרסים שלו.

3. אנשים רבים מתנגדים לדת, בעיקר צעירים, בגלל מידת ההיפוקריטיות שהיא נוטעת לדעתם, בתוך הצבור, או המימסד, הקרוי דתי כגון מכירת מזכרות - קבלת כסף בעד שירותיים דתיים וכד'. כמו כן נובעת ההתנגדות לדת, או הספק, מבקורת על פעולות הארגונים הדתיים בעבר, כגון עינוי היהודים ע"י הכנסיה ותופעות היסטוריות שונות. הספקן שואל לדעת אולפורט "האם אמנם התקדמו הדתות הגדולות אל מעבר לאמונות השבטיות שעודדו אמונות טפלות, קסנופוביה, שנאת זרים קניבאליזם"[2]. למעיין במאזן האימה העולמי נראה כי דבר לא נשתנה. כאן צריך להעיר כי מאמינים רבים מקשים בחריפות על החברות המתקדמות וסדרי חיינו. הקושיה כאן היא על ההסדרים שבאו להחליף את הדת האם המחיר ששלמו אנשים בחייהם למען הצדק הסוציאליסטי במשטרים הקומוניסטים הם אמנם מוצדקים וכד'.[2]

4. ההומאניסטים טוענים כי הדת היא אשליה. האדם יצר אותו בדמותו ובדמיונו. ה"הוכחה" לכך תהיה העובדה שהתפתחות הדתות שלובה עם התפתחות האדם. זהו אם כן ענין פסיכולוגי המברר מדוע אדם צריך לדמיין לעצמו אלהים.[3]

5. הספק קשור למקורה של השאלה הדתית, ספק מסוג זה מענין במיוחד את הפסיכולוגים באשר הוא קשור לשאיפות והצרכים הפסיכולוגיים של האדם הרוצה לחקור דברים שהם מעבר ליכולתו השכלית ולרצון שלו לשמר ערכים. השאלה היא אם אמנם אין אנו "ממציאים" בדרך ההגיון אלהים כדי להתגבר על פחדים, האם אין אנו דק ממציאים "עולם - הבא" בגלל שהחברה דורשת מאתנו ויתורים שונים כעת?![4]

---

1. שם עמ' 120.
2. שם
3. שם עמ' 125
4. שם

6. הפרסטיז'ה להיות איש מדע ואינטלקטואל היא גדולה ולכן, מטעמים של יוקרה, מצהירים רבים כי הם אינם מאמינים. הם נחשבים ע"י כך כאינטלקטואליים. איש המדע, העומד בדיספלינות שלו, יהיה קרוב לודאי - כך חושבים רבים - איש בעל אתיקה גבוהה וכי כדי לשמור על האתיקה שלה לא תזדקק החברה בעתיד לסיוע של כוחות על טבעיים.

לעצם הויכוח בין הדת למדע טוען אולפורט כי שניהם פיתחו לעצמם במידה שווה, קריטריונים, מדריכים רגשיים, שהם מסגרות האורינטציה שלהם.
למרות שכל מי שאינו מתאים עצמו למסגרת שאנשי המדע הרגילו אותנו, ובשיטותיהם גילו אמנם תגליות מרעישות, מוצא עצמו בעמדת הגנה הרי מי שרכש לעצמו אמונה בשלה יותר רואה את מגבלותיו של המדע[1].

האדם מגלה כי הוא צריך לבנות את עולמו בתוך מסגרת של אפשרויות והסתברויות שאינן כה מדויקות - כאלה המצריכות הכרעות מוסריות ופוליטיות והוא חייב לקחת בחשבון מאבקים של אהבה מול שנאה וכד'. בכל אלה גבולות המדע מצומצמים ביותר. ערכים אינם נכללים במסגרת מדעית. במיוחד בעודן האטומי שלנו זוהי דאגה שהמדענים עצמם מכירים בחומרתה. "המדען בוחר בבטחון[2] ומעדיפו על פני היותו הולם...בנגוד לאיש הדת"[3]

לא רק הרגלי המחשבה שונים כי אם גם הציפיות והדרישות הן שונות. למרות שהאקסיומה הדטרמיניסטית הקובעת תנאים לבדיקת המשתנים, לא הוכחה במובן האבסולוטי, המדען משתמש בה. כלומר, במעבדה - כוחו של המדען רב ואילו מחוץ לה - הוא עצמו יודע את המיגבלות ואין למעשה אפשרות לקבוע קבוצה ברורה של אקסיומות.
מה יקרה כאשר תהיה התנגשות בין אקסיומות מדעיות ודתיות?

א. האקסיומות המדעיות תנצחנה הודות לרגשות ולהרגלים.
ב. יתכן והאדם לא ידע להחליט ויקבל את ההנחות לפי הנסיבות.
ג. יתקיים מאבק לבולל את המסגרת המדעית בתוך מסגרת דתית רחבה יותר.[3]

---

1. שם עמ' 128.
2. הכונה לבטחון הסתברותי.
3. שם עמ' 130.

אולפורט מציין שהקונפליקט בין המדע והדת אינו חריף בימנו במידה שהיה לפני מספר דורות. אז התחנך הנער על ברכי הדת, והמדע על תגליותיו כאילו סתר אותו, היום מתחנך הנער על בדכי המדע תחילה. הוא לומד תחילה שהאדם הנו חלק אורגני של העולם, הוא לומד שבתחום הביולוגיה האדם הנו חבר למשפחת החיות ותהליך החיברות[1] נעשה באמצעות הלמידה. אחר כך הוא תמה באם חשבון זה הולם. מה בדבר הדמיון? המטרות? האידאלים? הערכים? מהו הגורם הראשוני בעולם? בתהליך כזה הדת מוצאת לה ביתר קלות את מקומה.

7. "הספק ההתיחסותי" - כך מכנה אולפורט את הספק שלדעתו הוא המקובל ביותר כיום ואשר לפי שואל האדם כיצד יכולים אנו בעידן המודרני להאמין במושגים כמו: "אשר הגהינום", "נציב המלח" של אשת לוט וכד'. כאן המתקפה היא אך ורק כנגד משמעותם המילולית של מושגים דהיינו כיצד יכולים אנו להתייחס לדברים במשמעותם המילולית שניתנה להם בתקופה שונה לחלוטין.

י. <u>סכום התאוריה של אולפורט בענין הספק.</u>

1. הספק דומה לחוסר אמונה בכך שהוא מערער על האמונה. אך הוא נמצא בדרגה שונה ממנו, בין האמונה לבין חוסר אמונה. (עמ' 103)

2. הספק הוא למעשה תהליך קבוע בחיי האדם. אדם מתנסה בבדיקת האלטרנטיבות לאמונתו בכל דגע שהוא עומד בפני חווייה חדשה. (עמ' 103)

3. הגורמים המשפיעים על הספק הם בחלקם כלליים דהיינו אינם מתיחסים לאמונה הדתית דוקא וחלקם מתייחסים לאמונה הדתית ואופייניים לה. (עמ' 105)

4. גם התפתחות האמונה ובשלותה נגרמים ע"י עיון מתמיד באלטרנטיבות שבמהלכן יש עימות בין הנסיון החדש לבין האמונה הקודמת. (עמ' 104)

5. הגורמים המביאים את האדם לידי ספק בהשקפת עולמו הם:
   א. טראומה או זעזוע חזק.
   ב. פגיעה באינטרס העצמי.
   ג. היפוקריטיות של ה"מאמינים".
   ד. "ספק התיחסותי".

הגורמים הנ"ל אינם מתייחסים בהכרח להשקפה הדתית. (עמ' 105)

---

1. באנגלית Socialization

6. הגורמים הדנים באופן ספציפי בספקנות באמונה הדתית הם:
   א. ספקנים תגובתיים - מגיבים נגד הדת בגלל התנגדותם לדברים שהדת כביכול מייצגת.
   ב. הומאניסטים הטוענים כי הדת הנה אשלייה וכן אלה החושבים שהדת הומצאה כדי להתגבר על פחדים וכד'.
   ג. אנשים החושבים שהדת לא תתן להם את הספוק החברתי המתאים; פרסטיג'ה של המדען וכד'.

7. המלחמות הן טראומה המביאה את האדם לשקול מחדש את השקפת עולמו שהועמדה בעמות עם מציאות חדשה. (עמ' 104)

8. אפשר גם לראות את המלחמה כפוגעת באינטרס העצמי של האדם בכך שחייו נתונים בסכנה. כן עומד בסכנה האינטרס החברתי. (עמ' 105)

9. כאשר המלחמה נראית כמאבק ממושך הרי היא מעלה ביתר חריפות את הצורך לבדיקת השקפת העולם. מצב כזה מערער באופן חריף יותר את השקפות העולם שעליהם בוסס החברה את חייה. אפשר לדעתי, לומר כי ההשקפה האומרת כי חזרת העם היהודי לארצו תביא אוהו שוב למצבו הטבעי והוא יהיה חבר שווה זכויות במשפחת העמים מתערערת כאשר משפחת העמים הזו או חלקה קוראת תגר ורוצה, באמצעים צבאיים לבטל מציאות כזו. נראה לי שבנקודה זו ריליוונטית התיאוריה של אולפורט. אין זו הנקודה היחידה, אך היא עולה,לדעתי במרכזיותה, על יתר הנקודות.

יא. <u>הערות מדברי קמפסטי[1] בענין ההלימה[2].</u>

הזכרנו בפרק הראשון כי לדברי קמפסטי השכנוע שיש לאדם בהשקפת עולמו בא לו בסופו של דבר מן הרגש:"גם העסוק המדעי תלוי בסופו של דבר בספוק הרגשי שהוא מביא לאדם"[3]. מכאן שכל חווייה הפועלת על האדם ומעוררת בו רגשות עשוייה לחזק או לערער את השקפת העולם שלו. חווייות הסטוריות בעלות עוצמה גורמות להתעוררות דתית - חווייות כגון יציאת מצרים עוררו חוויות דתיות בסיסיות.

הגורם המביא את האדם לידי שכנוע הוא לדברי קמפסטי ההלימה. לצורך הדגמה מתאר קמפסטי אדם העובר יום יום בדרכו ליד ביתן סגור. והינה מידי עוברו שם נפלט מן הביתן חפץ שהוא יכול לקחתו. השאלה של האדם היא האם יש בתוך הביתן מוח החושב על צרכיו שלו. מה שיכול לשכנע אותו הוא, שהחפץ הנפלט ימלא בדיוק את הצרכים של האדם באותו רגע. דהיינו אם האדם הרגיש שהוא צמא למשל ומתוך הביתן יפלט משקה המרווה את צמאונו, אזי הדבר הולם את צרכיו. באם הביתן יפלוט דברים שאינם לפי צרכיו של האדם לא תיווצר ההלימה שאנו מדברים עליה. יתכנו גם מקרי גבול שבהם האדם יחשוב שההתאמה בין החפץ הנפלט לבין צרכיו הינה מקרית. אי אפשר להוכיח את מציאותו של המוח החושב בביתן באופן לוגי או מדעי שהרי אי אפשר לפתוח את הדלת ולוודא את מציאותו, ובכל זאת מידה רבה של הלימה תביא לידי שכנוע ואף התחייבות כלפיו[4].

בעיה נוספת עבור התאיסט היא שהדבור על האלוהים הוא ביטוי לשכנוע שבא מן החווייה הטוטאלית ו"זוהי שפה של התחיבות לא שפת הידיעה שפת המיתוס ולא שפה בת מובן מילולי כפשוטו"[5].

---

1. Cumpsy,H.C., Speech, Experience and Knowledge of God Unpublished paper U.C.T. Cape Town,1976. קמפסטי (1)
2. Adequacy
3. שם עמ' 6.
4. שם עמ' 13.
5. שם עמ' 14.

השפה של הידיעה נובעת מתוך שפת השכנוע הפנימי שהיא עצמה קשורה כבר להשקפת עולם.

השיבות התהליך הזה של התפתחות מתמדת בין החווייה הטוטאלית של אדם לבין פירושה היוצרת את "הידיעה", כשפירוש זה מוסיף לבנות את השקפת העולם, היא בכך שהיא פותחת פתח במעגל הסגור שבין הגדרת האלוהים לבין מציאת קנה מידה לאלוהות.

חריפות שאלה זו מעלה קמפסטי בעמודים 6 - 9 של מאמרו והשאלה היא זו: את האלהים אפשר להגדיר בתוך מסגרת של אלוהות דהיינו אלהים הוא הכוח הפועל במסגרת האלוהות אבל מהו קנה המידה לאלוהות? לדברי קמפסטי נוצרת המסגרת האלוהית ע"י מסורת של השקפת העולם. מסגרת זו מתפתחת עם כל חווייה נוספת והיא קנה המידה שעל פיה מבחינים אנו בין נביא אמת לנביא שקר. הרי אין אנו יכולים לדעת, בשעת הנבואה, אם הנבואה נבואת אמת היא ותתקיים בעתיד, או נבואת שקר. אבל כאשר הנבואה הנמסרת תואמת את השקפת העולם אזי היא נבואת אמת עבורנו. נבואה כזו יכולה להתקבל ברצון או בכעס. לעתים העיד כעסם של המלכים בישראל דוקא, כי הם יודעים כי נבואת אמת היא, אך נבואה שלא היתה לרוחם. אם נבואת שקר היא ואינה רילוונטית על מה הם כעסו?![1]

גם התופעה העל טבעית, זו שאנו קוראים לה נס, יכולה לפעול רק במסגרת של מסורת קיימת, עובדה זו בולטת כשאנו בוחנים את הנסים שנעשו לבני ישראל במדבר. הנסים "דברו" אל לב אנשים מסויימים בלבד. אחרים, דחו את הנסים לא משום עוצמתם הבלתי מספקת, אלא משום שלא דנו אותם בהקשר להשקפת עולמם. השקפת עולם היוצרת את המסגרת האלוהית וקנה המידה שלתוכו אפשר להתאים את האלהים היא מתפתחת, וכל חווייה ההסטורית נוספת שבה מתגלה האלהים מעשירה מסורת זו. הדת היהודית מכירה בהתגלות האלהים בהסטוריה והחוויות ההולמות מסגרת זו של השקפת עולם מעשירות מסורת זו שכן הלימה זו מביאה והכרתה כחווייה טוטאלית, מאפשרת לאדם לבטא את החווייה בדרך של התחייבות והעשרת הידיעה הדתית.[2]

הרילוונטיות של המודל של קמפסטי יכולה להיבדק משני צדדיו, החיובי והשלילי. מאחר והמודל יכול לבדוק באיזו מידה יכולה הלימה להשפיע

---

1. שם עמ' 6-9
2. שם

על השקפת עולם באופן כללי, ולאו דוקא את ההשקפה דתית, נוכל לבדוק האם היתה מלחמה ששת הימים, ומלחמת הקיום הארוכה של ישראל בכלל, חווייה שהלמה את השקפת עולמם של בני הקיבוצים החילוניים או שמא היא באה לערער על השקפת עולמם.

מצידה החיובי נוכל לבדוק האם היתה חווייה זו של מלחמת ששת הימים חווייה הולמת את חברי הקבוצים הדתיים, והאם הלימה זו העשירה את המסורת הדתית שלהם אשר לפיה הכיוון ההסטורי המכוון ע"י אלהים יש בו מסימני הגאולה.

יב. <u>סכום</u>. (עפ"י אולפורט, ברגר, וקמפסטי)

1. המלחמה הינה משבר של קיום בכך שהיא מעמידה בסכנה את קיומו של הפרט. משבר זה עשוי למצוא את ביטויו בהחרפת סגנון חיים שהופחת בין כה וכה (אולפורט). (עמ' 92)
2. המלחמה, לדעת אולפורט, אינה גורמת ליצירת גישה דתית אבל מחזקת את הרגש הדתי אצל אלה שהיה קיים בהם כבר. (עמ'93)
3. בכל מקרה יוצרת המלחמה, לדעת אולפורט, התענינות גדלה והולכת בבעיות הדת. (עמ'93)
4. השפעת המלחמה עצמה בחוויית המוות שבה חולפת תוך תקופה קצרה יחסית ומחפחת לדת בשלה יותר עם ההתפתחות האישית.(עמ'94)
5. הפחד מניע את החייל להתפלל. התפלה קיימת במקום שהתקוה מסתיימת. (עמ'94)
6. החייל המתפלל עושה כן גם אם הוא מפקפק ביעילותה של התפילה.(עמ'94)
7. המלחמה כתופעה תראומטית חזקה מביאה את האדם לידי ספק בהשקפת עולמו (אולפורט). (עמ' 104)
8. המלחמה מאיימת על הנומוס של האדם כי המוות הוא שינוי רדיקאלי של המציאות. הדת עשויה לתת לגיטימיות למוות ע"י העברה לעולם הקודש (ברגר). (עמ'98)
9. המלחמה מאיימת על קבוצות חברתיות שלימות בגלל האיום המאסיבי על קיומה של החברה (ברגר). (עמ'98)

10. השקפת העולם קשורה אצל קמפסטי למושג ההלימה. במידה והמציאות אינה הולמת מה שהאדם למד נוצרת סתירה שיש להסבירה או לשנות את השקפת העולם. כאשר מאידך ישנה הלימה, שואפים המישורים הנלמדים ומישור החוויות הקודמיות של האדם להתלכד, דבר שהוא לדעת רומקה המיצוי השלם של האמונה הדתית. (עמ' 110)

11. פירוש החווייה הדתית צומח מתוך השקפת עולם נלמדת ומעשירה את המסורת הקיימת. (קמפסטי וכן ברגר). (עמ' 110)

12. נראה לי לכן שנקודת המפתח לקביעת השקפת העולם או שינוייה קשורה בהלימה. הלימה זו תעבור את תהליך הסוציאליזציה שברגר מדבר עליו.
עומק החווייה מאיץ את תהליך הסוציאליזציה הזה אך לא החווייה עצמה קובעת את הכיוון. אדם קשור למסורת שעל פיה חונך ובאופן טבעי מפרש על פיה את המאורעות. אך כשלא תיווצר הלימה אזי הוא יכול לבוא לידי ספק בהשקפת עולמו ולפרש את המאורעות בצורה אחרת. פירוש זה יהווה חלק מבניית השקפת העולם החדשה.

פרק ששי

השינויים בעמדות דתיות בקיבוץ החילוני לאור מלחמת ששת הימים

עמוד

א. מבוא 114

ב. המסתורין שבמות ככוח השייך למסגרת חוץ ארצית והתגברות על הפחד 115

ג. התיאוריה של הפחתת אי ההתאמה בגורמי ההכרה 117

ד. השפעת המלחמה על השקפת העולם - רשמים של חברי קיבוץ 121

ה. הזהות היהודית ותודעת הקיום היהודי 123

ו. זהות והזדהות 124

ז. הזדהות מתוך הכרח ומתוך רצון 126

ח. הזדהות עם העם היהודי בגולה 129

ט. תודעת השואה והיחס אליה 130

י. הזיקה לתנ"ך, לעבר ההיסטורי של עם ישראל ולמקומות הקדושים 132

יא. סיכום ביניים 139

יב. הפירוש הדתי של גילויי מלחמת ששת הימים 139

יג. נספח - הזהות העצמית (עפ"י אריקסון) 140

פרק ששי.

השינויים בעמדות כלפי הדת בקבוץ הלא-דתי לאחר מלחמת ששת הימים.

א. מבוא.

מלחמת ששת הימים ותוצאותיה נטעו בלב רבים את ההרגשה כי היתה זו חווייה הסטורית בעלת עצמה רבה, מסוג החוויות שפרושן מעורר אמונות בסיסיות[1] וכן ראו בארועי חווייה ניסית שיש לגמור עליה את ההלל[2].

חווייה זו הביאה להתעוררות רוחנית שהיתה רחבה בממדיה ובצורותיה. היא פעלה בקרב הציבור הרחב והיתה מורגשת ביותר בקרב אנשי התנועה הקבוצית לזרמיה. כותב על כך אליהו שטרן (קב' אלונים):[3]

> "היו אלה חוויות מלחמה ששת הימים שזעזעו את הערים והטובים שבין צעירי הקבוץ הארצי השומר הצעיר"...
> ...תסיסה רוחנית דומה בקבוץ המאוחד באה לידי ביטוי בשיחה שפורסמה בשדמות ושעיקריה הודפסו ב"למרחב" 21.2.69. המשתתפים בשיחה היו בני גבעת חיים, מבין אותה שכבה שטופחה ע"י הנהגת "הקבוץ המאוחד" והיתה נתונה להשפעתה השלימה"...

אומר המנחה דוד אלון:

> "אולם כאן עניננו באספקט אחר של התהייה, כל אותה תפיסה מהפכנית פוליטית של דור המייסדים- אני חושב שהיום היא נשברה באופן די רציני. הדור השני אינו יכול לחזור ליהדות מופשטת, אבל יהדות שצריכה להיות משולבת בקרקע ומצד שני יש לה שמיים רוחניים".

---

1. קמפסטי (1) עמ' 13, "אמונות דתיות בסיסיות מתעוררות בהכרח ע"י פירושן של חוויות הסטוריות".
   וכן שם "מסורת דתית צומחת מפרושן של חוויות הסטוריות לאור חווייה מכריעה או חוויות ופרושן לדוגמא נדידת אברהם, יציאת מצרים...
2. הרב גורן, - "אמירת הלל ביום העצמאות", "שנה שנה" - שנתון בהוצא' היכל שלמה, ירושלים תשל"ו. בדיון ארוך על אמירת הלל ביום העצמאות קובע הרב גורן כי אמירת הלל זו היא הלל על הנס.
3. שטרן אליהו, "על שיחה עם בני קבוץ", שדמות לג' עמ' 132, וכן שדמות לג' עמ' 37 ראה גם פרק חמישי - ה'.

משיב יריב:

"ההתרחשות הזאת פותחת המון אשנבים לתהייה ולמחשבה שאנחנו נמצאים רק בראשיתן מבחינה רוחנית. ממש יש לפעמים בהרגשה של צורך להפשיל את יריעות השמים בשביל לראות מעבר לאופק להבין את משמעות הקיום שלנו"[1].

השאלה העומדת לברור כאן היא באיזו מידה התעוררות רוחנית זו של חברי הקבוץ היא בעלת משמעות דתית. ברם לפני ברור השאלה הזו נראה את גילוייה השונים של ההתעוררות הזו. שאלה זו חשובה במיוחד כי כפי שראינו נסה הקבוץ הלא דתי לנתק את תהליך התחייה הלאומית מן ההשפעה הדתית ולהפריד במדה רבה את "הישראלי" מן "היהודי" ומן היהדות המסורתית כפי שבאה לידי ביטוי בדורות הקודמים ואשר הדת היתה בהם מרכיב דומיננטי.

ב. המסתורין שבמות ככח השייך למסגרת חוץ ארצית והתגברות על הפחד.

על חוויית המות והעמות עם כח זה השייך למסגרת חוץ ארצית כותבת אילת:

"ראיתי את המעבר הזה בין אדם חי לאדם מת. זה היה מין חלקיק שניה כזה. רואים פתאום כמה שהחיים והמות זה דבר אפסי כזה, הכל מתחלף בחלקיק שניה והמות נעשה פתאום חסר ערך וחסר משמעות, אולי באמת מתחילים להאמין באיזה גורל, באיזה כוח פטאלי שקובע פה...לפעמים הרהרתי שבעצם זה לא יכול להיות שאדם מת בצורה כזאת. והייתי מסתכלת על השמים בלילה ומחפשת לראות אולי יש שם יותר כוכבים בשמים, אולי הנשמות איכשהו מתגלות שם"....[2]

---

1. השווה ברגר עמ' 24.
2. "שיח לוחמים" - שיחות לוחמים לאחר מלחמת ששת הימים הוצא' עם עובד 1968 עמ'68.

תאור זה של אילת יש בו תאור של חווייה דתית, במידה שאפשר לתאר חווייה כזו. זוהי החווייה שקמפסטי ורומקה מדברים עליה בהדגשת הקשר שיש לאדם עם איזה שהוא גורם "שם למעלה" שהאדם מרגיש את עצמו קשור אליו.[1]

מסתורין אלו, הפחד הבא על החיילים הוא דבר שהחייל צריך להתגבר עליו, והוא אינו יכול למנוע אותו. מטרת האמונים היא, בין היתר לתפקד נכון תחת הלחצים שבשעת הקרב. במידה רבה מתגבר החייל על הפחד כאשר הוא עסוק בלחימה כפי שאומר ש':

"אתה פוחד עד הכדור הראשון"[2] אח"כ כשאתה עסוק בהסתערות אין לך פנאי להשוב על הפחד. מבחינה זה יש למפקד יתרון על החייל. האחריות של המפקד מחייבת אותו לעודד את החיילים ולעזור להם במצוקה. מבין חברי הקבוצים גבוה ביותר אחוז המפקדים בצה"ל ולכן נשמעת נימה זו ברבות מן השיחות שאחר המלחמה[3].

גם כאשר למפקד יש אפיק אחר שבו הוא יפיג את פחדו, דהיינו היותו בעל תפקיד ואולי אינו צריך להפיג את פחדו ע"י תפילה, הרי הוא מבין את הצורך של אחרים להתפלל.

כותב ש':

> "עשיתי מאמץ לגבש את המחלקה. אחד הדברים שגרמו ללכוד, היה הדת, התפילות. בשעת התפילה - כל המחלקה היתה באה להתפלל. מחצית האנשים בערך, היו דתיים. היו לי במחלקה שני אנשים דתיים שאירגנו את התפילות וכל המחלקה היתה באה ומסתופפת סביבם, ומתפללים.

---

1. ראה קמפסטי וכן רומקה המדברים על החווייה הדתית של אדם שהוא קשור למשהו שהוא "שם" מחוץ לו. עיין בפרק א'.
2. שם עמ' 50.
3. ועיין שם עמ' 52 - הקבוצים מהווים כ3,8% מהאוכלוסיה היהודית בישראל - במלחמת ששת הימים נפלו כ-200 בני קבוצים שהם כ-25% מהנופלים - חלקם הגדול מפקדים.

עמוס: גם אתה?
ש': גם אני. ובעיקר משום שרציתי שהם יראו שאני עומד איתם.
עמוס: והרגעים האלה של התפילה, נתנו לך משהו אישית?
ש': אני חושב שלא התפילה עצמה אלא עצם העמידה של כל המחלקה סביב ספר התורה. אני חושב שזה נתן משהו"
עמוס: עקבת גם אחרי התוכן של התפילה?
ש': אני כרגע לא זוכר. אבל אני זוכר... שניסיתי להשוב את לפי אימרת הבוקר, לפי הפסוקים של היום, זה יום טוב למלחמה!.."[1]

ג. <u>התאוריה של הפחתת אי ההתאמה בגורמי ההכרה.</u>

ענין זה של גיבוש המחלקה וליכודה באמצעות התפילה, באמצעות ספר התורה או "תחזית המלחמה" לפי הפסוקים של "שיר של יום" יש לראות כהתקרבות דתית משתי בחינות.
ראשית, כפי שהדגשנו בדבר קמפסטי בפרק א' הקשר הדתי ביהדות אינו קשר אינדיבידואלי דוקא. אדרבה, הקשר אל הטרנסצנטאלי ביהדות נעשה לדעתו, באמצעות החברה[2]. קשר זה בולט כאן כאשר התפילה, ספר התורה, ופסוקי תהילים שש משתתף בהם לצורך התלכדות עם החברה ולאו דוקא לצורך עצמו, הרי זו התקשרות דתית באמצעות סמלים דתיים-יהודיים.

שנית, אפשר להסביר התקרבות דתית זו לפי התאוריה של "חוסר ההתאמה בהכרה"[3].

---

1. שיח לוחמים עמ' 21 וכן שם עמ' 23.
2. החסידות מציינת קשר זה ע"י "הרבי".
3. Festinger Leon, <u>The Theory at Cognitive Dissonance</u>, Row, Peterson and Company N.Y. 1957

פסטינגר טוען "שהאורגניזם האנושי מנסה לבנות הרמוניה פנימית, עקבית או תואמת בין דעותיו, עמדותיו, הידע והערכים שלו"[1]. דהיינו, ישנו רצון להרמוניה בין חלקי ההכרה של האדם. כדי להבהיר מושג זה מגדיר פסטינגר את היחסים בין גורמים של ההכרה באופן כזה:

א. שני גורמים הכרתיים, יכול להיות ביניהם יחס של אי-רלוונטיות יחס של התאמה או יחס של אי התאמה.

ב. יחס של אי רלוונטיות יתקיים כאשר אין לגורמים קשר זה עם זה.

ג. יחס של אי התאמה יתקיים בין שני גורמים הכרתיים כאשר, בהתחשב עם שני הגורמים בלבד, התצפית על אחד הגורמים נמשכת מן הגורם השני.

ד. יחס של התאמה מתקיים כאשר גורם אחד נמשך מן השני.

כאשר ישנה אי התאמה הכרתית הרי היא יוצרת לחץ כדי להקטין אי התאמה זה. הקטנת אי התאמה זו יכולה להעשות.

א. ע"י שינוי אחד הגורמים, או יותר, המעורבים ביחסי אי ההתאמה.

ב. ע"י הוספת גורמים שהם נמצאים בהתאמה עם ההכרה הקיימת כבר.

ג. ע"י הפחתת החשיבות של הגורמים הנמצאים בחוסר התאמה.

ההתייחסות אל ה"דת" ואל ה"דתיים" קשורה לכן כאשר הפרט רוצה לשמור על יחס של התאמה בין שני המושגים האלו. ואמנם ה"דת" השתקפה במשך שנים רבות מתוך הטטיריאוטיפ של האדם הדתי שהיה סטיריאוטיפ שלילי. הבחור הדתי נחשב בצבא לחלש מבחינה פיזית, מתחמק מן השרות הצבאי, עד כמה שאפשר מנצל את עובדת היותו דתי כדי לזכות בתנאים טובים יותר, אינו נמצא בשורות המתנדבים וכד'.

יש בתיאור זה הגזמה מסויימת אך כגורל כל ההכללות כן היה גורלה של ההכללה זו[2]. ברם המגע הקרוב של חיילים מן הקיבוצים עם חיילים שגילו מסירות רבה ולא נפלו מאחרים בתעוזתם בשעת קרב, וכן העובדה שהמסגרות המיוחדות שנוצרו בצבא ליחידות שהיו למעשה יחידות דתיות

---

1. שם עמ' 260.

2. אין אני בא לדון באם המצב המתואר היה מצב מדומה או שמא היה זה מצב אמיתי לענינו אין זה משנה כלל.

ובלטו "ברוח היחידה" שלהם, ב"דבקות למטרה" במובן רחב של האחזות בארץ ובמיוחד "בשטחים המשוחררים" ובהגנה על הספר, העמיד את החייל בפני אי התאמה של גורמים בהכרה שלו. על מנת להפחית אי התאמה זו שעוצמתה הלכה וגברה, היה גם חבר הקיבוץ החילוני חייב לשנות את עמדתו. הוא לא היה יכול להפריד בין "הדת" וה"דתיים" ולכן אם הדתיים הם ב"סדר" גם הדת זוכה ליחס חיובי יותר. המגע עם החיילים הדתיים, ביניהם חברי קבוצים דתיים, היה במלחמה מגע חיובי. הרשמים למגעים אלו התפרסמו בכתבות טלביזיוניות, בעתונים ובמפגשים חיים. נדגים ביטוי שכזה שיש בו התייחסות הן לחייל דתי והן ביחס לרבנות הצבאית ופעולות הצלה שעסקה בהם בתקופת המלחמה.

בחוברת לזכרו של דוד גלזר בן טירת צבי שנפל במלחמת יום הכפורים אנו מוצאים[1]:

אומר חברו יצחק גרוס:

> ....דוד ואני היינו אנשים מאד שונים. לא רק מפני שבאנו מרקע שונה. אני רחוק מאד מדת, והיינו גם שונים מאד באפיינו.. דוד מעולם לא הפריע לאיש לנהוג כפי דרכו...הזדמן לי לבקר כמה פעמים, יחד אתו, בטירת צבי, בזמן הצבא...אני זוכר את הבקורים וזה היה בשבילי משהו מיוחד. היתה לי הרגשה שיש כאן עומק מסויים של יחסי קירבה במשפחה...האוירה הזו חסרה לי.. דוד היה אחד האנשים שהטביעו עלי חותם רציני.
>
> גם מפקדיו מתרשמים מן ההגינות והמטירות ומציינים את הדבקות הדתית שלו כמימד נוסף לעוצמה הפנימית שלו. אנו שומעים באותה חוברת גם על התרשמות מיוחדת מפעולת ההצלה של הרב גורן בתפקידו בקבנות הצבאית.

וכן מספר המח"ט:

> "אני חוזר למקרה שני החיילים במוצב הפיודאן, דוד עשה באותו הלילה הכל כדי להוציא אותם...המח"ט אמר אין שוב סיכוי להוציא אותם...כעבור יומיים הופיע הרב גורן עם שני עוזריו. ומאותו רגע ממש היה המוצב תחת הפגזה בלתי פוסקת. המח"ט אמר לרב גורן:

---

1. חוברת זכרון לגלזר דוד ז"ל הוצאה פרטית (קבוץ טירת צבי 1974).

הרב, אל תכנס, לא תצליח, צעירים ממך נסו ולא הצליחו. חסר שאיזה פגז יפול, ואתה תפצע ותהרג, תאר לך איזו שמחה תגרום למצרים שהצליחו להרוג אלוף בצה"ל. והרב גורן אומר:

"בע"ה אנחנו נצליח, ונכנס. המח"ט היה צמוד כל הזמן לטלפון ודרש פרוט. הרב גורן לא היה מוכן לפרט איך ומה, חזר מידי 10 דקות: ששון אל תדאג, בע"ה נצליח, משפט שחזר על עצמו במשך 4 שעות. מסתבר שדוד ועוד כמה חיילים בפקודו האישי של הרב, החלו לחפור כמו חפרפרות והכניסו כל פעם חתיכת פח ולאט לאט בעבודת נמלים הצליחו להוציא את החללים. הרב גורן יצא ואמר: אתם רואים, בע"ה הצלחנו והספור הזה עבר אחר כך בכל סיני".

תהליך זה לא היה מיידי. בתחילה ניסה החייל שגילה את הבחור הדתי שהוא ב"סדר" לפתור את הבעיה בכך שהוא מיעט בחשיבותה. יכול הוא לטעון כי התופעה היא יוצאת דופן ואינה חשובה. כמו כן יכול היה לטעון כי חברי הקבוץ הדתי בלבד הם יוצאי דופן ואינם מייצגים למעשה את הדתיים, עם גבור זרם האינפורמציה חפש הוא שוב דרך למעט או להגביל את התופעה אך התרחבותה לא השאירה מקום רב לפתרון זה.

כמחצית הקבוצים הדתיים ישבו בספר ונכבשו או פונו במלחמת 1948. כשהוקמו קבוצות נח"ל היה הנוער הדתי מיוצג בהם, מספרית, באופן בלתי מבושל. במשך השנים קמו "ישיבות ההסדר"[1] שתלמידיהן, יושבי הספר, בלטו ברוחם המיוחדת.[2] גם הרבנות הצבאית שיוקרתה היתה בשפל שנים רבות ואשר נראה כאילו מטפלת בבעיות בלתי חשובות של כשרות

---

1. נח"ל - נוער חלוצי לוחם. הנח"ל הורכב מיחידות של חברי תנועות נוער שחלק משרותם הצבאי שהו בקיבוצי הספר. היחידות שמרו על עצמאותן "התנועתית" והחברתית בדרך זו במטרה שחבריהן יתיישבו בטפר אחרי תוך השרות הצבאי.
"ישיבות הסדר" - בחורי ישיבות פסורים כרגיל משירות צבאי עד סיום לימודיהם. דבר זה נתון בויכוח מר כשחברי הקיבוצים, כולל הקיבוץ הדתי, מתנגדים לנו בחריפות. ביזמת בוגרי ישיבות בני עקיבא, הישיבות התיכוניות נעשה הסדר כי תוקמנה "ישיבות צבאיות" בייישובי ספר. בחורי הישיבה לומדים בישיבה במסגרת צבאית ועוברים גם אימון צבאי בתקופה זו וכן משתתפים בפעילות מבצעית שוטפת.
2. גוטהולף יהודה, "השותפות ההיסטורית ביקמחנה העבודה והמחנה הדתי" מאזניים כרך מב', חשל"ו "במלחמת ששת הימים אף החלה התקרבות מסויימת בין צעירי ההתיישבות העובדת ובין המחנה הדתי".

וטפול בחייל הדתי פעלה בזמן מלחמת ששת הימים ולאחריה בפינוי אמיץ, שזכה לשבחים רבים בפי חיילים[1].

אי אפשר היה עוד לדחות את האינפורמציה או למעט בחשיבותה ודבר זה הביא בהכרח לשיפור היחס אל הדת.
המפקד שי הרואה את חייליו הדתיים באור חיובי, משנה בהכרח את דעתו על הדת.

יש להעיר כי תהליך פסיכולוגי זה הוא תהליך מכין בלבד. הוא עצמו אינו התקרבות לדת אך יש בו הכנה להתקרבות. דהיינו כאשר הפרט מפחית את אי ההתאמה שנוצרה בין "הדת והדתיים" הוא מסיר מעצמו גורמים מונעים מהתקרבות לדת.

ד. <u>המלחמה והשפעתה על השקפת העולם.</u>

המישור השני שבו יש למלחמה השפעה על האדם הוא השאלות שהמלחמה מעוררת בדבר תכליתה, תכלית האדם והעולם. יש אמנם חיילים, בפרט צעירים, שאינם רגישים כל כך לשאלות אלו, עלי אלון מציין בשיחתו עם שלומית טויב[2] כי לפי הרגשתו הצעירים הם צעירים מידי מכדי להבין את המשמעות הרוחנית של המלחמה והרושם הרוחני לא ניכר בהם כל כך

> "כמו דור הפלמ"ח בני העשרים שהמלחמה הצמיחה בעטיים ספרות של הרפתקה ולא הגיעו ממנה אל שאלות היסוד הקיומיות והיהודיות...אבל מי שכן עומד על משמעותה הרוחנית של חוויית המלחמה -כל עולמו משתנה. יצחק שירד מן העקידה לעולם לא ישוב להיות אותו יצחק התמים, השליו, זה שמאמין בלי לשאול... מלים ואמונות מתמלאות תוכן לגבי אדם רק לאחר נסיון חיים מרובה...בעבר היו מוכנים למות אצלנו למען הסוציאליזם אבל היום אינך יודע מדוע ועל מה..."[3]

---

1. עדויות רבות על הצטיינות חיילים דתיים ותדמית חדשה לחייל הדתי נתפרסמו אחרי המלחמה בעתונות "דור הכיפות הסרוגות", אפרים קישון ב"מעריב", בטלביזיה "על ישיבות ההסדר וכן על תעונתה של הרבנות הצבאית בפינו הרוגים: נצטט כאן קטע מתוך דברי גלזר דוד ז"ל חבר קבוץ "טירת צבי" שנפל בתעלה במלחמת יום הכפורים:

2. מלחמה זה דבר נתון - שיחת מערכת "שדמות" עם חיילים - שדמות מ' עמ' 8.

3. שדמות לז' עמ' 37.

כותב יעקב:

"אני בטוח שלמצב הזה יש השפעה על אנשים הנמצאים בו. כמובן זה נוגע לכל אחד בצורה שונה. אני מקוה שהפגישה הזאת עם מצבים קיצוניים, עם מוות של חברים, עם מוות של חיילים שתחת פיקודך וכל מיני דברים כאלה, צריכה להביא לאיזו הערכות רוחנית של אנשים"[1].

מלחמת ששת הימים, האחידה שלפניה ותוצאותיה, התפנית החדה שהביאה בתודעתם של אנשים רבים ומהידות התפנית הזו, עוררו רגשות חזקים בלב רבים מצעירי הקיבוץ.

"זה היה דבר גדול...גם היום יש איזה רצון ששת הימים האלה לא יעברו, אלה תחושות שיוצרות דברים גדולים, שמעלות את האדם מעל היום יום וניתן להתפרנס מהם כל החיים"[2,3]

נבדוק עתה באילו תחומים השפיעה מלחמת ששת הימים בכיוון "היהודי" שבאמצעותו נוכל לגלות משמעות של התקרבות דתית.

---

1. יוסקה, "שיח לוחמים" עמ' 188.

2. שם

3. קמפסטי ואחרים מדברים על חשיבות הרגש בבנית השקפת העולם של האדם. רגש זה, או החווייה ההסטורית שמלחמת ששת הימים הביאה עמה היא מן החוויות המחייבות מתן פירושים. אחד הפירושים הוא הפירוש הדתי.

ה. <u>הזהות היהודית ותודעת הקיום היהודי</u>[1,2]

קיץ הדרה מגדירה את הזהות היהודית של בני הקיבוץ באופן כזה:

> "הזהות היהודית של בני הקבוץ היא ישראלית-יהודית[3]" הזהות הינה גורם מקשר לאורך זמן. בהרגיש אדם את עצמו קשור לקבוצה היהודית הריהו קשור הן לעברה והן לעתידה. הקשר אל ההווה והעתיד מודגש יותר ואילו העבר, כרוך בבעייתיות"[4]

כותבים חברים מגבעת חיים:

> "עמרם: הרבה חברה דברו במלחמה על החווייה שלהם כיהודים"[5]....וגד "אני זוכר במלחמה, בכלל, שזה היה חשוב לכל העם, שאנחנו באמת עם מיוחד ושנשמור על זה. זו היתה שעה של גדלות כזו, עם גדול ומיוחד"[6].

ברם "חווייית ההזדהות", הרגשת הקשר עם העם היהודי לרבדיו ההסטוריים אינם מובנים מאליהם. המלחמה העלתה את בעיית הזהות היהודית כדילמה כאשר מצד אחד שללו חברי הקבוץ את המהות הדתית הברורה של העם והמציאות החזירה את בחורי הקבוץ למקום שאליו לא רצו לשוב. אומד עלי:

---

1. הזהות העצמית של הפרט -ברגר עמ' 16 - הזהות העצמית היא האופן בה אחרים רואים את הפרט. זהות זו נשארת לגביו מציאות כל עוד נמשכת השיחה בינו ובין אחרים.

2. על בעיה זו ראה הערות תורת אריקסון - קמפסטי - רומקה פרק א' וכן בנספח לפרק זה.

3. קיץ הדרה - "מלחמת ששת הימים והזהות היהודית",- (מתוך שדמות לב' עמ' 18).

4. למעשה כרוך גם הקשר אל ההווה בבעיתיות קיימת מציאות יהודית שלתוכה נולד חבר הקבוץ. הסתירה בין הקשר האתני והגאוגרפי מתחזקת ככל שחזון קבוץ הגלויות מתאחר ובמידה שהאידאל של תחיה יהודית במולדת אינו האידאל היחידי המקובל על כלם.

5. שיח לוחמים עמ' 68.

6. שם עמ' 75.

"אילו יכולתי להזדהות עם העם היהודי, להאמין באלהים, בשליחות - אולי לא היתה נעמדת בפני השאלה הזו" והשאלה היא כזאת: "היום כשאנו לא מאמינים בכלום, לא בעתיד האנושות, גם לא ביכולתו של האדם לעשות עולם יותר טוב, אנחנו יודעים שגם עולם קומוניסטי לא יפתור את בעיית המלחמות- מה נשאר...אם להגן על החיים, על הבית על המשפחות - זה אני מבין אבל להגן על אידאות... על משמעות...על ייחוד שהוא יותר קללה מאשר ברכה? מה נתנו לנו 3000 שנה של חיפושי המשמעות של העם היהודי? - כמה גאונים ו..מלחמות...."[1]

השאלה של הזהות היהודית[2] הועלתה בחריפות במלחמת ששת הימים בגלל סכנת הקיום[3] שעמדה על הפרק. הרגשת הזהות היהודית היתה ספונטנית תוך כדי המלחמה ומיד לאחריה כפי שאנו רואים ב"שיח לוחמים". אבל לברורה העמוק יותר יש הדים ב"שיח צעירים" שנערך כשנה לאחר מכן.

ו. <u>זהות והזדהות</u>.

השאלה המתעוררת בעיון מעמיק יותר היא למעשה שאלת ההזדהות. כדי להבחין בין זהות והזדהות מה הם דברי אבישי[4]:

"צריך להבדיל בין זהות וגורם להזדהות. כשאתה מדבר על זהות, נדמה לי שאתה מתכוון לגורם שאפשר להזדהות אתו ולהיות חלק ממנו, אתה מזדהה ועל ידי כך אתה משתייך".

---

1. בין צעירים עמ' 22.

2. "הבעיה היא יצירת זהות של דור..."הדור רוצה לזהות את עצמו... בין צעירים 209.

3. אין זה גורע אם סכנת הקיום היתה ממשית או רק בתודעת הצבור כפי שרבים סברו.

4. בין צעירים עמ' 56. (שיחה בגבעת חביבה - חברי השומר הצעיר).

זהות היא איפוה ההשתייכות או הרגשת ההשתייכות וההזדהות היא הרצון לקבל זהות זאת, הרגשת הגאוה (או ההסכמה) עם הזהות הזאת. שאלת הזהות עונה על השאלה "מי אני? שאלת ההזדהות עונה על השאלות אילו ערכים אני רוצה לקבל, למי אני רוצה להדמות[1]. הזהות העצמית קשורה להזדהות משום שההזדהות בונה את הזהות הזו. מלחמת ששת הימים עוררה את שאלת הזהות העצמית כי היא העמידה את חברי הקבוץ בעלי הזהות הישראלית ואולי אף בעלי הזהות הכנענית בפני דילמה. המציאות לא קבלה את הזהות של אלה והדגישה את הזהות היהודית. התעמולה הערבית שקדמה למלחמה ואשר המוטיב בה היה מלחמה נגד היהודים, עמידת העולם מנגד בעוד היהודים בעולם היו משענת יחידה, העזרה הצבאית והמדינית של הסובייטים לערבים, כל אלה הבליטו בעיני צעירים בקבוץ כי הם אינם נלחמים "מלחמה ישראלית" כי אם מלחמה יהודית. שאלת היהדות של בני הקבוץ לא עלתה רק בגלל המלחמה אבל החריפה מאד על ידי מלחמה זו אומר ברוך:[2]

> "שאלה שאני מתלבט בה מאד: אני יהודי? אנחנו נולדנו בקבוץ למזלנו ונקלענו לאיזה מצב מסויים שהוא לא נורמלי לגבינו. באו והודיעו לנו: חבר אתה יהודי! אני יהודי. מה זה יהודי? מי זה יהודי? למה זה יהודי? שום דבר. מעולם לא קבלתי תשובה.. מה זאת אומרת יהודי? אותם יהודים שהיו אז, היה להם יותר ברור, אני חושב...אולי...הקשר הזה לאותו כוח עליון...אלהים...החזק מאד...כל אותם דברים יסודיים לא קיימים אצלי...אני כאן, נולדתי כאן, חופשי לגמרי...חופשי בדעות חופשי במחשבות חופשי ברעיונות. כדי להגיע לפתרון של הבעיה הזו, אנחנו מוכרחים לנסות לחפש ולעבור סיבה, מה הביא לזה שאני כיום נמצא במצב הזה ושואל את עצמי מהו יהודי ומיהו יהודי.

---

1. עיין ברגר עמ' 16 - יש להעיר כי הרצון של חברי קבוץ להיות בעלי זהות ישראלית נדחתה ע"י העולם הערבי, העולם הקומוניסטי ואף ע"י העולם המערבי כדוגמת צרפת ודברי דה גול על "היהודי הגאה" שקשרה את הישראלי עם היהודי.

2. בין צעירים (מגבעת חביבה) עמ' 52.

אם נצליח לתת את התשובה או לעשות את סיכום הסיבות, מה היה הניתוק הראשוני מאותה יהדות מסורתית, אם זה ניתוק בכלל, או אותה השתנות דראסטית, אני חושב בחיים שלנו, שחלה בדור הקודם, הדור שהוליד אותנו."

שאלה: "אתה מתגייס האם חלק לצבא כיהודי או כישראלי?

ברוך: אני אלך בתור אדם שהולך להגן על המדינה שלו...אבל אם אני חושב על זה אז זה ברור. יש לי מדינה. המדינה שלי מדינה של יהודים.

ומוסף אבשלום[1]:...אם נרצה או לא נרצה, נולדנו יהודים ואין לנו ברירה. כשאני הולך להתגייס בשנה הבאה, אז אני לא רואה את עצמי רק בתור ישראלי, אלא גם בתור יהודי בעקר כיהודי כי אחרת אני שואל את עצמי: באיזו זכות עלי בכלל לעשות את כל זה? בשביל מה? ואני מגיע למסקנה שרק בתור יהודי".

ז. <u>הזדהות מתוך הכרח ומתוך רצון.</u>

השאלה העולה פעמים רבות היא האם היה רוצה חבר הקבוץ לאמץ לעצמו זהות אחרת מאשר הזהות היהודית. ראינו שמלחמת ששת הימים עוררה את בעית הזהות העצמית.

השאלה באם הזהות באה בהכרח ומשלימים אתה בחוסר ברירה, או שמקבלים אותה מרצון מודגמת כקטע הבא:

"אומר משה: מבחינת הזהות היהודית הרי שהאופציני לשכבה שלנו הוא שההשתייכות לעם היהודי - היא השתייכות ללא שאלות. ואם מישהו מתחיל לשאול את עצמו שאלות בצורה האופציונית (אני לא מדבר על קצוות, על אנשים שמנסים קצת יותר להעמיק) המקסימום שהוא מגיע אליו הוא שפשוט אין לנו ברירה למה לשאול את השאלות?..."[2]

---

1. שם עמ' 53.
2. בין צעירים עמ' 60.

שאלות הבריחה מן הזהות היהודית הן שאלות הווה ועבר כאחד. פתרון של בריחה מפני הזהות היהודית לא היה מספק. היהודי נשאר גורם זר בסביבתו ובעל זהות יהודית עצמית.

אומרת רחל:

"אני חושבת שאנחנו בכנעניות שמקיפה אותנו, מנסים לברוח לנמרוד גבור צייד הצבר הזה היפה - אנחנו בורחים מעצמנו וחוזרים חזרה לאותו מקום. מפני שעכשיו, כעת...אני חונכתי על יהדות ועובדה שאני מנסה לבחור בה. מתוך מה זה? מתוך גלגול נשמות[1]"

דומה שאלת הבחירה בזהות היהודית או קבלתה בכורח מציאות עולה גם מתוך השיחה הבאה:[2]

"יריב: העם שלנו, לפי יכולתו לבחור, הוא בעצם לא עם סגולה. הוא מבחינה מסוימת גוי נבל - אפילו במילה חריפה כזאת אני אומר. אני, אין לי התרפקות כשאני מדבר על יהדות, אני מרגיש תחושת גורל, וטראגיות...

רחל: זה גורל שבחרת בו?

יריב: לא...אבל גורל שהמשמעות שלו היא לבחור. ופה זה קשור לקבוץ. מפני שאולי הקבוץ זאת הדרך שבה אני בוחרים את המשך החיים היהודיים...

זאב: אבל למה שנבחר? תראה את ההסטוריה שלנו- הסטוריה רצופת תלאות וסבל. אפילו ההסטוריה של העם היושב על אדמתו רצופת מלחמות. אף פעם לא היינו ממלכה חשובה. תמיד ממלכה השוכנת על דרך המלך שצריך היה להכות בה ולהקטין אותה, ורק בפרקים מועטים בהסטוריה שלנו הצלחנו קצת להתרחב, ואף פעם לא התרחבנו עד כדי גבולותינו היום. בגולה...תמיד היכו בנו...למה שאדם יבחר בגורל כזה? ולעומת זה הוא גם לא יכול לברוח. כמו שאתה אומר יונה ברח והוחזר.

---

1. שם עמ' 43.
2. שם עמ' 42.

אולי בכוח עליון, הוא הוחזר לחוף יפו.
זה לא יעזור לנו כי אני משוכנע שגם
ליהודי ניו יורק, וקל וחומר ליהודי ברית
המועצות המשוללים, על כרחם אולי, ערכי
דת - אין להם אפשרות להישמע. ואני גם
סבור שאם היתה להם אפשרות ממשית
להישמע - הם היו נשמעים...יהודי גרמניה
בתקופת ההשכלה ניסו לעשות את זה בכוח.
אני חושב שגם יהודי רוסיה, חלק גדול מהם
היו רוצים לעשות את זה. נמאס...
מבחינת בחירה היו הדבה בצד שכנגד...
זה גורל שהוטל עלינו על כרחנו. אנחנו
יהודים ונמשיך לשאת בזה אולי לא ברצון
אבל נמשיך לשאת בזה".

למרות שגם הזדהות יהודית כפויה, בונה בסופו של דבר את הזהות היהודית,[1] הרי שמאורעות מלחמת ששת-הימים הפכו הזדהות זו להזדהות מרצון בסופו של דבר.
כשמביטים על הצדדים השליליים של המלחמה, האבידות והקשיים וכן המצב במוסרי שאליו נקלע החייל הנדרש להרוג, הרי ההזדהות היא כפויה. האויב מבליט את העובדה כי אין ברירה "אנחנו יהודים". אך כשמביטים על הצדדים האחרים של המלחמה, על שחרור השטחים, על הנצחון, על הייחוד,אזי בעיני רבים נוצרת הזדהות מרצון.

מספר אילן על דברי חבר בארה"ב:

"אחרי המלחמה, אחרי שעם ישראל ניצח כל כך יפה,
אז התחלתי להרים את הראש".[2]

וכותב עמית:

"... על מה אנחנו נלחמים כאן בארץ הזאת? מה אנחנו
בכלל עושים כאן?...צורך ראשוני של האדם הוא למצוא
לעצמו איזושהי זהות...גורם שני היא האנטישמיות...
וגורם שלישי גאוות עם..."[3]

---

1. עיין דברי אריקסון בנספח לפרק זה.
2. "בין צעירים" עמ' 51
3. שם עמ' 56

ח. <u>ההזדהות עם העם היהודי בגולה</u>.

הזיקה לעם היהודי ולגולה היא אחד הגורמים המרכיבים את הזהות היהודית. ראינו בפרק השלישי סעיף יא' כי האידאולוגיה הקבוצית היתה קשורה בשלילת הגלות וכי בדת ובמסורת היהודית ראו בוני הקבוץ החילוניים תוצר של הגלות. הזיקה לעם היהודי בגולה נחלשה ובמקומה ניסה הקבוץ לחזק את הזהות שלו כישראלי ואף ככנעני[1]. "אצל יליד ישראל העצמאית נוצר קושי להזדהות עם היהודי בגולה, בן המיעוט"[2]. הקושי נוצר על ידי האידאולוגיה החילונית לעומת הגולה הדתית ו"פירותיה" לעומת התדמית השלילית של היהודי החי בפאסיביות ברדיפות ובהשפלה קם הנוער הישראלי שבתקופת ההסטוריה העצמאית, ושל טרום העצמאות הקצרה שלו הוא מלא אקטיביות ומחייה את עברו הרחוק, העצמאי. במציאות של הגולה היתה הדת הגורם המרכזי בחיי העם ודחייתה של המציאות החברתית בגולה היתה משולבת בדחיית הדת.

זה מתברר כי

> "מדברי הבנים שפורסמו "בשיח לוחמים" התברר שאצל רבים מהם התגלתה והתעוררה גישה חיובית לעם היהודי ולעברו בגולה <u>בעקבות המלחמה</u>. פתאום הורגש והתגלה שיש עם יהודי, לא רק ישראלי, וישנה אחריות הדדית וחלות הדדית בין חלקי העם השונים, שקיימת המשכיות בין העבר בגולה ובין ההווה במדינת ישראל. המלחמה גם עוררה תחושה של פטאליזם וטראגיות של הקיום היהודי.
>
> בקבוצת המסתייגים מתגלה אמביוואלנטיות רבה; למרות ההסתייגות המוצהרת מורגש שישנה הרגשת קשר לעם היהודי ותחושב שקיימת המשכיות בין העבר היהודי להווה הישראלי"[3]

---

1. הכנעניות היתה מגמה קיצונית נחלת חוגים שמאליים קיצוניים בעקר.
2. קייך הדרה שדמות לב' עמ' 21.
3. שם

הדרה קייך מבחינה במספר גישות ביחס לעט ולגולה[1].

א. גישה חיובית בעקבות המלחמה ותחושת הזדהות והמשכיות.

ב. גישה אמביוואלנטית : הסתייגות תוך הרגשת המשכיות וקשר.

ג. יחס שלילי לגולה.

ד. המשכיות והתחדשות.

גם אברהם אדרת[2] מוצא כי בשנים האחרונות החריפה ביותר בעיית הזהות היהודית.

> "אנו עדים לגלויים קיצוניים של התכחשות ליהדות ולערכיה מכל וכל ומאידך לנהייה בלתי מודעת ובלתי מוגדרת ל"משהו" יהודי...
>
> הנסיון לבסס את הזהות היהודית באידאה הציונית ובאחריות להגשמתה, היה טוב וחשוב בשעתו, כל עוד לא קמה עצמאות ישראל ולא עוצבה המסגרת המדינית המגלמת אותה. משהפכה מדינת ישראל לעובדה חיה ומתפתחת התברר כי ההזדהות הישראלית על צרכי הבטחון של המדינה העליה, הפתוח והקליטה, אינם מספיקים כדי ליצור זהות יהודית חיונית ויוצרת. להיות אזרח ישראלי אינו מחייב ממילא להיות יהודי בעולמו הרוחני. השאלות: "לשם מה יהדות?" "למה להיות יהודי בכלל?" הפכו להיות שאלות מציקות לאנשים צעירים רבים ושאלות מטרידות ומדאיגות למחנכים ולכל מי שדמות חיינו הרוחניים קרובה ללבו"[3]

ט. <u>תודעת השואה והיחס אליה.</u>

תקופת השואה היתה בעיני הנוער הקבוצי תקופת שפל - שיאה של ההשפלה הגלותית. היחס היה כאילו גילה העם פאסיביות קיצונית פרט לגילויי גבורה מעטים, מצד חניכי תנועות ציוניות חלוציות רבים לא יכלו להשלים עם ההשפלה ואבדן כבוד העם. רבים טענו "כיצד הלכו כצאן לטבח?" גם הנסיון להבליט את מעשי הגבורה והתקוממות של הפרטיזנים וציון יום השואה "כיום הגבורה והשואה" לא שכנעו רבים.

---

1. שם עמ' 22.

2. אדרת אברהם - תגובות - שדמות לב' עמ' 136.

3. אופז גד, "החלצות לעשייה יוצרת" שדמות נג' עמ' 15.
הנ"ל מוצא כי "שלילת הגלות של הציונות השתנתה אחרי מלחמת ששת הימים

דר' הרמן[1] מוצא שעט משפט אייכמן חל מפנה ביחס להתנהגות היהודים בשואה רבים מן הישראלים התחילו להבין שאין לשפוט את היהודים שם בקנה מידה מקובל. דר' הרמן קובע עפ"י מחקרו לאחר משפט אייכמן כי 73% ראו בעמידת היהודים בשואה עמידת גבורה. מאחר ותודעת השואה והרגשת הניצול קשורות לעצמת הזהות היהודית הרי שעם גבור תודעת השואה במשך השנים, גברה ההזדהות היהודית. תודעת השואה גברה כאשר התעמולה הערבית, ערב פרוץ מלחמת ששת הימים, החדירה את ההרגשה כי מפלה צבאית לישראל תביא שואה חדשה על אוכלוסיית המדינה בממדי שואת אירופה. תודעת השואה שהתחזקה מאז משפט אייכמן התגברה משלשה טעמים.

א. אלה שיחסם לגלות היה שלילי רצו להדגיש שהשואה יכולה להתרחש רק בגלות[2].

ב. "לעומת הדוב המסתייג היו מעטים שראו את עצמם ניצולים, אפילו אם לא עברו את השואה, הרגישו הזדהות עם הסבל וההשפלה וראו עצמם אחראים לשארית העם היהודי"[3].

ג. קבוצה נוספת אפשר למיין לדברי הדרה קיין היא זו שתודעת השואה גברה אצלה דוקא לאור הנצחון. אפשר לראות גישה זו מדברי מנחם:

> "כשעליתי בכביש ירדתי למעלה והפליטים ירדו למטה, היתה לי הזדהות בלתי אמצעית אתם. כשראיתי את הילדים האלה שהוריהם סחבו אותם על הידיים. כמעט ראיתי בפועל את עצמי כשאבא שלי סוחב אותי"[4].

מצב זה של מנצחים העמיד צעירים רבים, באופן פרדוקסאלי, בפני דילמה קשה שעלתה מתוך תודעת השואה. אומר קובי:

---

1. דר' הרמן - צוטט מדברי קיין הדרה שדמות לב' עמ' 24.
2. השוה קיין הדרה שם עמ' 24.
3. שם עמ' 24.
4. שם עמ' 26 מתוך שיח לוחמים.

"בהתנהגות שלי, או בהתנהגות של החברים כל הזמן עמדה בפני השואה. הרגו אותנו, השמידו אותנו. בגלל זה היה הכל בשבילי חריף יותר. חשתי שאני לא יכול. היו מראות שהזכירו לי דברים שראיתי בתמונות מהשואה. אני חושב שאני במיוחד רגיש לענין הזה של השואה...."

ומסכם מוקי:

"השואה גורמת לנו להילחם ולהתביש במלחמתנו. רגשותינו מעורבים. אנו בלבנו שבועה לא לחזור אל אירופה של ימי השואה, אך גם אין אנו רוצים לאבד את החוש היהודי של הזדהות עם קרבנות"[1].

לסכום: 1. מלחמת ששת הימים הגבירה בעיני רבים את תודעת השואה שהתחזקה מאז משפט אייכמן.

2. תודעת השואה התבטאה:

א. בהרגשה שבארץ בלתי אפשרית השפלה כפי שהיתה בגלות.

ב. אחריות כלפי הנצולים וכלפי "עם ישראל" שלוותה בהחלטה שלא להרשות שואה נוספת.

ג. רגשות "אשמה" כלפי הנצחון שהיה מלווה בהשפלתו של עם אחר.

ד. תודעת השואה-המהווה אינדיקס חשוב לעוצמת ההזדהות היהודית הבליטה את הגברת זיקתו של בן הקבוץ לעם היהודי ולגולה.

י. <u>הזיקה לתנ"ך ולעבר ההסטורי של ארץ ישראל והמקומות הקדושים.</u>

מלחמת ששת הימים קרבה את התנ"ך ללבותיהם של רבים מן הלוחמים בני הקבוצים החילוניים. ערכו של התנ"ך לא נתחדש בעקבות המלחמה, זיקתם של בני הקבוץ לתנ"ך היתה מן היסודות החינוכיים שקבלו. לא רק הצעירים למדו תנ"ך, שהיה חלק חיוני בתכנית הלמודים, גם מבוגרים השתתפו בחוגים לתנ"ך. התנ"ך לא נלמד כספר דתי ובפני מחנכי הקבוץ עמדה הבעיה כיצה ללמד את התנ"ך ולהמנע ע"י כך מהחדרת ערכים ואמונות דתיות. הגישה ההומאניסטית הדגישה לכן את הערכים

---

1. שם עמ' 26 מתוך שיח לוחמים.
עיין עוד: בין צעירים עמ' 40.

ההומאניים שבתנ"ך, ואת היסודות הסוציאליים שבו. הגישה המארכסיסטית עמדה בדילמה קשה יותר. בסימפוזיון של השומר הצעיר שנערך בשנת 1953 על הוראת התנ"ך אומר מ. בלוך: "הגישה הסוציאליסטית המתקדמת פונה לצורות העתיקות של התרבות ומוצאת בדמויות העבר את הבסיס למאבקים שבימינו. כדי לעצב את העתיד מעונינת גישה זו לגלות את המניעים והגורמים ההסטוריים שעיצבו את האופי התרבותי של האומה. דאגה זו תשמש נשק במלחמתנו לעתיד טוב יותר. כך אנו מנסים לשלב את התנ"ך ההסטורי כפי שהיה בתקופתו והתפקיד שלו בהתפתחות השקפת העולם שלנו"[1]. לכן משתמשת גישה זו בדרך הבקורת המדעית כדי לחשוף את הרבדים של ספרות מציאותית חילונית כפי שהיא נמצאת בתנ"ך לפני שהולבש בו אופיו הדתי. התנ"ך כפי שהוא מצוי בידינו עפ"י השקפה זו אינו יכול לשרת את חברי הקבוץ החילוני בעצוב השקפת העולם כי הוא הועבר אלינו בסגנון הדתי בעיקר.

הדגש בלמוד התנ"ך בקבוצים היה איפוה, על התכנים הבאים:

א. הזדהות עם גבורי התנ"ך בעלי הייחוד של עובדי אדמה המגינים על המולדת שלהם.

ב. אופיים החקלאי של החגים - חג של עובדי האדמה.

ג. מוסר הנביאים - בנגוד לכהנים מייצגי המימסד הדתי.

ד. הדעיון המשיחי - בעל משמעות הומאנית, חברתית ולא דתית.

באמצעות התנ"ך נשמר הקשר בין העבר ההסטורי של ארץ ישראל ובין העתיד של העם היהודי במדינת ישראל שבו יוכל לפתח את ערכיו ההומאניים ולהיות חלוץ בייסוד חברה סוציאליסטית לדוגמא.[2]

ברם הלמוד שהיה במידה רבה תאורטי נוסטאלגי הפך במלחמת ששת הימים למשמעותי.

---

1. סימפוזיון על הוראות התנ"ך השומר הצעיר עמ' 156.
ועיין עוד אביבה עמ' 79.

2. עיין אביבה על הגישה ההומאניסטית וכן על הגישה המארכסיסטית והמדעית בהוראת התנ"ך "מה התנ"ך בשבילנו שהננו אנטי דתיים?" עמ' 75 - דוקומנט הסטורי וספרותי מתוך גישה חילונית ברורה.

א. חיילים ראו את עצמם כממשיכי מלחמתם של כובשי הארץ והזדהו עם דמויותיהם. מספר ש':

"ברגע שהייתי בעזה וראיתי שאנחנו מנצחים והולכים להיות צבא כובש, הושבתי את כל המחלקה ואמרתי לאחד לבחורים - מנהל בי"ס עממי באופקים- שיקרא בספר יהושע על עכן"[1].

וכן אבי:

"הרגשתי כי נכתב בזה הרגע פרק חדש בספר התנ"ך. פרק אדיר עצום ונפלא, כמו הפרקים הקודמים שלפניו. ארץ ישראל, ארץ האבות, מקבלת את משמעותה האמיתית. הרגשתי כי אנו במעיין חרוד וגדעון מפקד עלי"...[2]

ב. בחורים אחרים הדגישו בדבריהם את ההזדהות שלהם עם מקומות הקשורים להסטוריה. הקשר נעשה כעת קשר ישיר, למודי ההסטוריה וידיעת הארץ היו "תאורטיים" בלבד: מקומות רבים שלא היו בשליטת ישראל ולא היה לצעירים קשר ישיר איתם, אבדה אליהם הזיקה במשך הזמן כפי שאומר שמעון:

"לא הדגשתי קשר אינטימי לשכם ולחברון"[3] אבל עם היווצרות המגע החדש שוב התעוררה הזיקה למקומות אלה. אומר ש':

"מאז המלחמה קראתי פעמים את התנ"ך, היום אני רוצה לדעת כל מקום בגדה המערבית ובירושלים מה הוא אומר לגבי".

וכן מספר שמעון על מנהגו לקשר מקומות בארץ אל התנ"ך:

"כשנסעתי בסיני, ישבתי וקראתי פרקים בתנ"ך בהם נזכר הר סיני וחזרתי עוד פעם בקריאה על כל הענין של מעמד הר סיני...איך משה עלה על הר סיני וכתב את עשרת הדברות. אני לא חושב ששנה לפני זה הייתי מתעכב על הקטע הזה של מעמד הר סיני...כבר ניתקתי את הקשר הרגשי שלי עם המקומות הקדושים שמעבר לגבול. אני לא יודע למה...וברגע שפתאום חזרנו לשם, ופתאום מערת המכפלה וקבר רחל...הרגשתי שיעבור זמן

---

1. שדמות לב' עמ' 18 (מתוך שיח לוחמים).
2. שם עמ' 19 עפ"י שיח לוחמים עמ' 78.
3. שיח לוחמים עמ' 69.

מסויים עד שניצור קשר מחודש עם המקומות האלה.
עד שנשוב לקרוא בתנ"ך איפוה הם מופיעים
בתולדותינו"[1].

בשיחות הצעירים יש לשים לב לדברים הבאים:

א. במלחמת ששת הימים הרגישו צעירים כי מהלכה של המלחמה היה "פתאומי" ובלתי מוסבר ע"י קריטריונים צבאיים בלבד.

אומר שמעון:

"היה בזה משהו מיוחד...פתאום להכנס לעיר העתיקה...כבר ניתקתי את הקשר שלי עם המקומות הקדושים שמעבר לגבול...וברגע שפתאום חזרנו לשם...ופתאום מערת המכפלה..."[2].

וכן דוד:

"...זהו מאורע הסטורי שאף אחד לא חשב שיזכה לו - אמנם כולם רצו את זה (הכוונה לשחרור ירושלים), אבל אף אחד לא חשב שזה יהיה, אף אחד לא חשב שזה יקרה אי פעם שירושלים תהיה מורחבת. עצם העובדה שעם ישראל חזר עוד פעם לזכות בירושלים הרי זה מאורע נצחי באמת"[3].

ב. צעירים רבים מזכירים בערגה את "המקומות הקדושים" המוזכרים בתנ"ך. משמעותם של מקומות קדושים היא לעתים סמלית בלבד, כגון הר סיני שאין בו קדושה עפ"י היהדות אלא שהוא מיצג את קדושת התורה שניתנה עליו, במיוחד מדגישים צעירים כי לשחרור ירושלים היתה משמעות מיוחדת עבורם.

אומר שמעון:

"...פתאום מערת המכפלה וקבר רחל...חזרתי לקרוא בתנ"ך על כל הענין של הר סיני...למשל הקטע על בית שמש, איך ארון הברית הגיע לבית שמש..."[4]

---

1. שם עמ' 19
2. שיח לוחמים עמ' 69.
3. שם עמ' 224.
4. שם עמ' 69 וכן הוא מזכיר בית לחם, שכם, מלחמת דוד וגלית.

ושואל עמרם:

"המקום היחידי שדיבר אליך יותר - היה הכותל?

עונה עמרם:

הכותל, בייחוד בגלל התאור הזה ברדיו איך היגענו לשם...הרגשתי במישור הזה את התרוממות הרוח של החיילים וזה היה מידבק... זה תפס אותנו...הרגשת שזה הצית את כל העם. זה הצית איזו גחלת שהיתה עוממת עמוק בפנים, ופתאום היתה ללהבה גדולה....[1]

ומוסיף עמרם:

" מענין שהיום בשיחה עם מדריכים, אמר לי בחור מ"נאות מרדכי" שהוא הרגיש אותה הרגשה...הוא ישב בבית ושמע את השידור על הכותל...וימיים אחרי שנגמרה המלחמה--דבר ראשון שהוא עשה, עלה על האוטובוס לירושלים. הוא אמר: הוא הרגיש שהוא מוכרח להיות במקום הזה, להתפלל, להרגיש את החווייה של כל יהודי דתי במקום הזה.[2]

התרגשותם של הלוחמים משחררי ירושלים מובנת ביותר על רקע זה. והנה קטע מספוריהם:

"הגענו לירושלים...ואנחנו בחורשה מתפללים בליבנו...אך בוש אני עכשיו שלא הקדשתי רגע להרהור על ירושלים, על פריצה נועזת לכותל המערבי, על אלפיים שנה שבזכותן אני יושב כאן..."[3]

---

1. "שיח לוחמים" עמ' 69
2. שם
3. שם עמ' 77

ומוסיף חבר:

...מכתרים את העיר העתיקה. והפעם התחלתי להבין פשר הדבר. ירושלים הנצחית תהיה כלה שלנו (ולמה לא הבנת זאת קודם-מרים הפטישים)...התקדמנו במהירות אל הר הבית...מבטנו דוהר אל הכותל המערבי. וכאן הרגשתי. נקשרתי אל בית דוד, אל מלכות שלמה ובית המקדש - ואני נכנס אל בין אותיות הספר הנצחי פתאום אני חש ומרגשי לא עוד זר פתאום בן העם, חזק יותר ושרשיו עמוקים...

הרגשתי כי נכתב ברגע זה פרק חדש בספר התנ"ך, פרק אדיר ועצום ונפלא - כמו הפרקים הקודמים שלפניו. ירושלים, יריחו, חברון, שכם, עמק נחשון. כל הארץ המובטחת בידינו...ארץ ישראל (שמזמן היינו צריכים לשבת בה) ארץ האבות מקבלת את משמעותה האמיתית... ומה שלא עשו שנות חיי הקצרות - עשתה המלחמה. ואשר שאלתי לפנים לא אשאל עתה. כעת, לאחריה ברור עד בלי ספק - מצאתי נחלתי ולא אזוז מכאן"[1]

הקשר לירושלים מובלט אצל צעירים. הם יודעים שזהו קשר הסטורי דתי מיוחד למעשה, אך אינם מודים כי זהו קשר דתי. תחת זאת הם מגדירים קשר זה בצורה סתמית - הרגשה.

כותב עוזי:

"לגבי הבעיה הזאת של ירושלים - אני אומר שדוקא כן התרגשתי. ואולי לא כל כך התרגשתי - אני אישית אומר שברגע שאתה שומע ירושלים, אתה מרגיש הרגשה אחרת. כשנסענו לירושלים עמדו אנשים על יד חולדה וצעקו: "הכותל...הכותל...הכותל..."מלים אלה, לא שום דבר אחר - פשוט "הכותל". וזה לכל אחד מאתנו, לפחות כשישבנו באוטובוס - זה הספיק. כי בכל זאת אני לא יודע, אין לי שום זיקה דתית, אף אחד לא יכול

---

1. שיח לוחמים עמ' 77.

לחשוד בי בזה. אבל זה משהו שנוגע לכולנו
זה נתן יותר מכל דבר אחר..."[1]

הרצון לנתק את התנ"ך מן המשמעות הסמלית והדתית שניתנו לו בתקופת הגלות ולקשור את התזדהות אתו כהזדהות עם העם לפני שעצב את דמותו הרוחנית דתית בגולה השתנה בעקבות המלחמה.

כותב אבי:

"על מה שוחחנו בשנים הקודמות, בשנות ילדות ונעורים - על אהבת מולדת. על המשך חיי העם היהודי בארצו, ארץ האבות. שוחחנו בכל הדרכים- היסטוריה ותנ"ך גאוגרפיה וידיעת הארץ וטיולים ובקורים באתרי התקופות הקדומות ולא חשתי...

חצוי התהלכתי. (עכשיו אני יודע) ותשובה לשאלה אין בפי. וכל המורים מרביצי התורה עוברים לפני במסדר וכלם מוכיחים: - מה השאלה הזאת? והתנ"ך מהו בעיניך? והורדתי עיני והודיתי - כן אני יודע, אך התחושב ורגש השייכות לכל אלה היכן הם, שהרי לדעת אין קושי. מהו בעצם החוט הקושר אותי איתם, עם משה ודור המדבר ויהושע אחריו והעם הנפלא הזה - עם מלחמותיו מבחוץ ומבנים, עם ימי גדלותו וימי גלותו, עם חזונם של הנביאים...קטן אני מלהשתייך לעם כזה.

והמלחמה פרצה. והרגשתי עצמי לפתע יוצא להגן על ביתי בגופי. חושי הרדומים קמים מתרדמת עשרים השנים - מה נורא - והם דופקים כהלמות פטישים ואין אני עוצר בעדם אלא להיפך, קורא להם ומעודד:הכו!הכו! עשו ממני בן לעם, הגיע הזמן שאחוש כי איננני סתם יצור עדוב בעולם, דאגו כי אחוש שאני קיים"[2].

---

1. שיח לוחמים עמ' 232.
על הקשר החזק לכותל עיין שיח לוחמים 143. דר' בורג אינו מבין לנפשה של האומה כי הוא חושב שמי שלא מאמין בא לכותל כמו לקיסריה. ושם עמ' 140 על ירושלים לא מוכנים לותר אפ' תמורת שלום!
2. "שיח לוחמים" עמ' 77.

יא. <u>סכום ביניים.</u>

תמציתם של המימצאים בפרקנו מתמקדים לדעתי בנקודות הבאות:

א. מלחמת ששת הימים הגבירה את הזהות היהודית של צעירים מבני הקבוץ. (עמ' 123)

ב. הזיקה לעם היהודי ולגולה התחזקו בעקבות מלחמת ששת הימים. (עמ' 130)

ג. תודעת השואה התחזקה אף היא והביאה להזדהות גדולה יותר עם העם היהודי בגולה, עם "היהדות המושפלת". (עמ' 132)

ד. היתה השפעת גומלין בין מלחמת ששת הימים והתנ"ך. המלחמה המחישה וקרבה אל הצעירים את המקומות ההסטוריים ואילו הדמויות בתנ"ך והערכים המוסריים הקשורים למלחמה כגון לקיחת שלל השפיעו על הצעירים והיו להם דמויות להזדהות. (עמ' 137)

ה. התנ"ך קבל בעיני צעירים רבים צביון "יהודי" לאחר שקודם לכן, בלימוד הודגש אופיו ההסטורי ישראלי. (עמ' 134)

ו. רבות מן החוויות מובעות בלשון מעורפלת. קשה לתאר את ההרגשה ולהגדירה בצורה ברורה. צעירים רבים, למרות שאינם יכולים להגדיר את הרגשתם חוששים מן הגדרה הדתית![1] (עמ' 137)

בצטטות שהבאנו רמזנו שהפירוש לזהות היהודית הוא לעתים פירוש "דתי" נבדוק עתה ביתר תשומת לב נקודה זו.

יב. <u>הפרוש הדתי לגילויים שבעקבות מלחמת ששת הימים.</u>

השאלה העומדת לברור היא באיזו מידה אנו רשאים לפרש את הגילויים שתארנו בפרק זה פירוש דתי. נעיר מיד שיש הרבה עכבות לשינויים דרסטיים שלהם אפשר לצפות כמסקנה "הגיונית" מן הנ"ל.

ראשית צריך לזכור שטבעו של כל תהליך הקשור לבנית השקפת עולם הוא תהליך הדרגתי הקשור בהתפתחות האישיות. אינו דומה בה נער בן 18-19 לגבר בשנות ה-30. רומקה[2] מדגיש כי ההתפתחות הפסיכולוגית היא תנאי הכרחי להכרה הדתית. גם אולפורט מדבר על כך כי ההשפעה

---

1. העובדה שיש לצעירים צורך להתגונן מפני החשדות הדתיים יכולה להעיד על קיומם של רגשות דתיים יותר מאשר לשלול אותם. אפשר בהחלט להבין זאת על רקע האוירה החברתית הלא דתית וההגנון האתיאיסטי המחייב להביע הסתייגות זו שאינה מובעת בתאור הרגשות עצמן.

2. רומקה עמ' 6 כן יש להבין את המבנה השלבי של התאוריה שלו.

של הגילויים שבהם נתקל החייל הצעיר אינה בעלת משמעות רבה לטווח הארוך וכי רק בגיל מאוחר יותר מתגבשת השקפת עולם בשלה יותר[1] יש להניח לכן שהשפעת המלחמה בתור גורם יחידי יכולה להיות בעלת משמעות מוגבלת ורק הצטרפותה לגורמים אחרים כפי שנראה בפרק הבא יכולה להיות בעלת עצמה משמעותית יותר. אפשר להבחין בשיחים השונים בין בני "הדור השני" ו"הדור השלישי" שבקבוץ. הדור השני זו לו מלחמתו השניה[2] מאז מלחמת השחרור והביטויים של בני הדור הזה חריפים יותר.

דבר שני שיש לשים אליו לב הוא שהשפעת החינוך החילוני בקבוץ אינה יכולה להתבטל בקלות. חברי הקבוץ למודים להיות בלתי מאמינים וההתנאה[3] בכוון זה אינה יכולה להתבטל בבת אחת ובהיקף רחב. יש לזכור גם שהשיחים השונים התקיימו בתוך מסגרת הקבוץ אשר בה, לא בנקל מוותרים האידאולוגיסטים על עמדותיהם ועל השפעתם.

שלישית, שמירת מצוות בהיקף המלא דורשת חינוך והרגל היוצרים מצב שבו אין הם פוגעים באינטרס האישי. כפי שמציין רומקה דורש המעבד מהדגשה של חווייה טוטאלית לשלב של השתעבדות לאלוהים הכרוך במצוות מעשיות פתוח נוסף של האגו. יש אם כן קושי במעבר מן ההכרה הדתית לבין ההשתעבדות במעשה. בנוסף לכך ישנו קושי בהשתעבדות לאלוהים במתכונת קבועה ומפורטת כפי שהדבר קיים ביהדות. לכן אין לצפות לקבלה מלאה של עול המצוות בחברה הקיבוצית. רק מעטים יעברו לצורה דתית כזו.

גם מבחינה חברתית אין זה קל להיות יוצא דופן וכפי שמעיד חבר אפיקים בשיחה

"אני נמצא בסביבה חילונית שאינה מקבלת יפה בני קיבוץ בבית הכנסת"[4]

---

1. אולפורט עמ' 57.
2. הראשונה - מלחמת קדש 1956.
3. Conditioning
4. "פגישת חברים עם מרטין בובר" שדמות כ' עמ' 61.

אין לנו לצפות שהחברה הקיבוצית תיהפך לחברה דתית כפי שהיא מוגדרת ע"י "האדם ברחוב". אבל אט אנו מניחים שלהיות "מסורתי" זהו שלב הביניים בין ה"דתי" ל"חילוני" נוכל לבדוק אם היתה התקרבות דתית בנטיה גוברת לכיוון ה"מסורתי" ונטישת הדרך החילונית הקיצונית. נטיה כזו תיחשב כהתקרבות דתית גם עפ"י הגדרת "האדם ברחוב".

לפי קמפסטי התקשרות מסורתית זו היא בעצמה בעלת משמעות דתית.

את העדויות שבפרקנו אנו יכולים לפרש כהתקרבות דתית משתי בחינות.

א. באופן עקיף הרי הנסיגה מן ההשקפה החילונית של בני הקיבוץ ביחסם אל הזהות היהודית, השואה, הגולה, ויחסם לארץ ישראל היא התקרבות דתית. הזהות היהודית נדחתה בגלל הקשר שלה אל הדת. הדת נדחתה כגורם עיקרי שעצב את הדמות השלילית של בן הגולה וכאחראי להתפתחות ההיסטורית שהביאה לשואה. שינוי היחס הזה מביא בהכרח לנסיגה מן התפיסה החילונית.

ב. לדעת קמפסטי ביטויים אלה על הזדהות יהודית וכן הביטויים המעידים על התקשרות לסמלים יהודיים כגון התקשרות למקומות הקדושים וכד' הם עצמם התקשרות על הטרנסנדנטאלי באמצעות האומה וזוהי דרך התקשרות דתית אצל היהודים.

נראה כי המשוחחים עצמם מייחסים משמעות דתית לסמלים שאיתם הם מזדהים. הדבר שעוצר בעדם מלבטא את החווייה ולפרש אותה פידוש דתי הוא ההתנאה נגד "המילים הדתיות".

כותב אבישי:

> האמת היא שאני הייתי בכותל רק הרבה הרבה אחרי המלחמה. אבל כשאני ראיתי את הכותל, עצמתי את העינים וראיתי לפני העינים את בית המקדש. זה היה נראה לי...ככה זה היה נראה לי....

ומוסיף מיכה

> "אני רוצה לספר עוד משהו על ענין הכותל. אני זוכר איך שזה השפיע על החיילים...אתה מכיר את דאובן מגלאון או גת? הוא בכל אופן חניך שרוף של השומר הצעיר. אני זוכר,כשאנחנו ירדנו מירושלים ועברנו באוטובוס, ובכל המקומות ממש כמו ביום

העצמאות מחאו כפיים, ובכל מקום הוא צעק
לכל מי שעבר: "אנחנו משחררי ירושלים...
הכותל"[1]

מיכה מציין את ההתרגשות והשמחה בשחרור הכותל כדבר הנוגד את תפיסת השומר הצעיר כאילו שמחה זו והרגשת הקשר הזה אינה במקומה לאיש זה.

ובענין ההתנאה האנטי דתית החזקה כותב עמדם[2].

"אולי גם מענין. יש כאן ראיון של גאולה כהן עם מאיר אריאל, צנחן ממשמרות. בכל הראיון היא מנסה כאילו לא לסחוט ממנו, אבל להגיע לאיזו מן חווייה מיוחדת גדולה...והוא כל הזמן במלים פשוטות אומר, שהוא לא הרגיש משהו מיוחד - ובכל זאת רואים שהוא הרגיש. אבל בסוף, בתשובה לשאלה האחרונה אז הוא אומר פשוט, ביחס למסורת הדתית אף פעם לא הייתי אדיש, ואני תמיד חשבתי שהדת היא איכשהו ההיסטוריה של העם היהודי. זה בערך אותם הדברים מה שאתה אומר. פשוט, הוא אף פעם לא התחנך על זה, אף פעם לא ספג את זה... לא בבית אבא, לא בבית הספר לא באוירה של הקבוצה. אבל מתחת לכל זה הוא הרגיש. מתחת...והייתי אומר למרות כל החינוך.קיים הרגש הזה."

וכותב אלעזר שפד[3]

כששאלתי חבר-חייל בן קיבוץ שער העמקים, במוזיאון רוקפלור, לפני כבוש הר הבית: "מה אתה אומר?" ענה לי בפסוק מהתנ"ך: "שמחתי באומרים לי בית ה' נלך..." הבחור חייך כשצטט פסוק זה אך ראיתי את עיניו וידעתי שכך הוא מרגיש. כשפרצנו לעיר העתיקה ועליתי להר הבית, וכשירדתי אחר כך לכותל המערבי - התבוננתי בחיילים ובמפקדים; ראיתי את דמעותיהם ואת תפילותיהם

---

1. "שיח לוחמים"עמ' 231.
2. "שיח לוחמים" עמ' 234.
3. שם עמ' 241.

ללא מלים, וידעתי שגם הם חשים כמוני: זיקה
עמוקה להר הבית שבו עמד בית המקדש. הבנתי
שלא רק חברי הדתיים ואנוכי חשים גדולה
וקדושה, אלא גם הם חשים זאת ובלא פחות עצמה
ועמקות...ראיתי את חברי הנטולים כביכול תחושה
של קדושה, המתחנכים בקיבוציהם על יחסי זילזול
לערכי דת ומסורת והנה הם כמוני נפעמים ומרוממים.
אז הבנתי שוב את אשר שיערתי קודם, כי יש בנו,
בעם היהודי כולו -חילוניים כדתיים, מהות יהודית
עמוקה שאינה נמחקת ע"י חינוך ואינה מיטשטשת ע"י
רעיונות וערכים זרים.

למרות שרבים מנסים להסביר את החווייה שהיתה להם, במונחים לא דתיים ראינו בדברי חברים בשיחות, אלה שהיו בין הלוחמים בכותל ובין אחרים כי היתה להם הרגשה של זיקה דתית וצורך להתפלל במקומות הקדושים.[1]

אם אמנם השפיעה החווייה העמוקה רק לשעתה ורשומה הלך ופחת[2], הרי[3] היא היתה חיזוק נוסף לתנועה בקיבוץ המחפשת את שרשיה ומקורותיה היהודיות כפי שנראה בפרק הבא.

---

1. רוזנבליט פנחס, "הזהות היהודית של הדור הצעיר" שדמות לא' עמ' 20. הוא סובר שאם גם התעוררו במלחמה רגשות דתיים "שאחדים ראו בה שיבה לדת", הרי הנוער רואה עצמו עדיין יותר ישראלי מיהודי. תהליך הפיכתו קשורה קודם כל להינתקות מן החלישות וידיעה והכרה של היהדות. (להנ"ל הנו "דתי").

2. "שיח לוחמים" עמ' 69, 27.

3. שם עמ' 69.

ג. נספח; הזהות העצמית והתפתחותה - הערות עפ"י התאוריה של אריקסון.[1]

אריקסון מפתח תאוריה בתחום הפסיכולוגיה ההתפתחותית הקובעת שמונה שלבים להתפתחות הזהות העצמית. האדם עובר משלב אחד של ההתפתחות לשלב השני כאשר יש לו מוכנות ביולוגית, פסיכולוגית וחברתית. ההתפתחות היא תהליך נמשך כשכל שלב מקדם לקראת התפתחות הזהות.

המשבר של תקופת ההתבגרות, הוא השלב בו מתפתחת הזהות העצמית. כאשר אדם מוצא את הזהות העצמית שלו אזי משבר ההתבגרות עבר בהצלחה ומאידך כאשר אין שלב זה מתפתח בראוי הרי נוצרת מבוכה אצל המתבגר שאינו מוצא את הזהות העצמית שלו.

הזהות העצמית היא יותר מאשר סך ההזדהויות של הילד והיא עצוב דמות חדשה הנוצרת מתוך ההזדהויות השונות ותלויה מצד שני גם באופן שבו החברה רואה, מצידה היא, את הפרט[2]. לכן הזהות העצמית אינה רק תהליך פסיכולוגי אינדיבידואלי כי אם תהליך פסיכולוגי חברתי.

הנוער צריך להרגיש שזהותו המעוצבת תהיה בעלת מובן לאנשים שיש להם משמעות במציאות החברתית ומאידך הם צריכים להכיר בחברה. שלב זה דומה לשלב הששי של רומקה.
לכן השוב שלמתבגרים יהיו אישים ואידאות שהם מאמינים בהם ואשר בפניהם כדאי לו למתבגר ל"הוכיח" את עצמו"[3]

הרגשת הזהות העצמית מבטיחה לפרט מקום, בפניתו הוא, בחברה. ההכרה החברתית חשובה מאד לזהות העצמית[4]. באין לפרט הזדהות עם האידאולוגיות או האישים שאם הוא יכול להזדהות הוא יחפש זהות אחרת שתהיה חיובית בעיניו והוא יזכה בה להכרה חברתית חיובית. ואם לא יזכה להכרה חברתית חיובית הוא עשוי לפתח הזדהות שלילית ולהתגרר לעולם הפשע.

את הזהות העצמית יכול האדם לפתח על רקע של הזדהות עם אישים שונים ועם אידאולוגיות. האידאולוגיה מציעה פרספקטיבה לעתיד, קשר עם עולם האידאלים, מסגרת גאוגרפית והיסטורית מערכת ערכית להסכמה חברתית הכוללת משמעת חברתית.[5]

---

1. Erikson, E.H. Identity;Youth and Crisis,Faber & Faber London 1968.
2. אריקסון עמ' 159 ועמ' 50.
3. אריקסון עמ' 126.
4. קמפסטי משתמש בביטוי "תדמית עצמית"באותו מובן של הזהות העצמית.
5. עיין בפירוט התאוריה אריקסון עמ' 187.

ללא התחייבות אידאולוגית הנוער סובל ממבוכה בקשר לערכים שלו לדעת אריקסון בעית הערכים מדאיגה מאד את המתבגרים. המתבגר שואב את הערכים שלו מן ההורים, אט כי לדעתו לאחרונה אבדו ההורים את מקומם כמקנים ערכים. כמו כן הוא שואב את הערכים מן התרבות, הדת והאידאולוגיות. כל אלה הם מקורות לבטחון[1]. בטחון זה המתפתח בשלב מוקדם יותר ומהווה מקור לאמונות דתיות יתחזק ע"י האמונות בסופו של דבר.

לדברי אריקסון המושג של הזהות העצמית מתרחב לזהות אתנית גזעית. לדבריו זהות זו מתפתחת בגלל שלאדם יש ערכים שהוא צריך להפוך אותם למוחלטים עד למידה "שכל אומה או דת תמציא הגיון הסטורי ומוסרי ליחוד האקסקלוסיבי של הסדר הסמכות האלוהית שלה"[2]. לכן זהות זו היא דמויית[3] הזהות העצמית.

לזהות העצמית הגזעית יש צדדים שליליים - בהסתגרות הגזעית, וחיוביים - בהתקדמות תרבותית ושלימות הציביליזציה. לדעתו יפתח העולם זהות אוניברסלית הנתמכת ע"י החברה הטכנולוגית.

<u>לסכום.</u>

חפוש הזהות האתנית דומה איפוה לחפוש הזהות העצמית. הזהות האתנית היא חיונית לבטחונה של החברה, ייתכן שהחברה הטכנולוגית תמצא לה זהות אוניברסלית. ללא אידאולוגיה בדורה תסבול החברה ממבוכה ערכית. ההליך של מציא הזהות העצמית קשור להתבגרות. (עמ' 144)

הזהות האתנית דומה בהתפתחותה לזהות העצמית[4]. זהות זו יכולה להיות חיובית או שלילית. (עמ' 145)

---

1. Trust
2. אריקסון עמ' 245.
3. Preudospecies
4. בהקבלה אפשר לומר שגם החברה הקיבוצית, והישראלית, מתבגרות ומלחמת ששת הימים היתה שלב חשוב בהתבגרות זו.

כל עוד ינסה האדם לדחות את התדמית העצמית השלילית שלו הוא יחפש לעצמו זהות אחרת. אך משהשלים הפרט עם הזהות שלו גם אם ההזדהות היתה כפוייה במידה רבה הרי היא שלב בבניית הזהות הזו, במקרה שלנו הזהות היהודית.

ברם, לא נראה שהפרט יוכל להשלים עם התדמית השלילית לאורך זמן והוא ינסה לראות בה את החיוב.

כאמור נראה כי צעירי קיבוץ אחדים מקבלים את הזהות היהודית מתוך חוסר ברירה, אחרים לעומתם, מבליטים את התכנים החיוביים וכן מעריכים את הקשר ההיסטורי כענין חיובי. עבורם יש בהשתתפותם בארועי הדור ומלחמות לשחרור הארץ הגשמת חלום בן אלפיים.

נראה כי לא רק חברי הקיבוצים הדתיים הם בעלי דעה זו. הרגשת ההזדהות העמוקה והחווייה להלחם על הקיום היהודי הם מקור של גאווה.

למרות שלא עמדנו בפרק על הצד המעשי כדאי אולי להזכיר כאן כי חלקם של חברי הקיבוצים המתנדבים לתפקידים קרביים, ליחידות השדה מעיד אף הוא על גאותם להלחם בין הראשונים. נראה כי ללא מוטיוואציה עמוקה הנובעת ממעמקי התודעה לא היה גורם זה כה בולט.

פרק שביעי

"חיפושי דרך" ותנועה לחיפוש השרשים היהודיים בקיבוץ.

עמוד

א. מבוא 148

ב. המלחמה הממושכת והסמליות שב"עקידה" 148

ג. תהליך "חיפושי דרך" ומשמעות הקיום היהודי 153

ד. תחילתו של תהליך חיפושי שרשים יהודיים אצל בני הדור הראשון בקיבוץ ופרשנות מחודשת לגבי יחסם לדת ולמסורת 156

ה. התיאוריה של החסך (לפי גלוק וסטרק) 160

ו. תנועה להתקרבות דתית 166

ז. מצוות מעשיות ומנהגי מסורת בקיבוץ 169

ח. "מות האלוהים" וההתפתחות הדתית שבעקבותיה (לפי רובינשטיין) 174

ט. סיכום 179

פרק שביעי.

"חיפושי דרך" ותנועה לחפושי השרשים היהודים בקיבוץ.

א. מבוא.

ראינו בפרק ו' כי מלחמת ששת הימים החריפה את שאלת הקיום היהודי והעמיקה את תודעת הזהות היהודית וחפושי דרך למשמעותה של זהות זו. התקרבות אל הזהות היהודית שינוי היחס אל הגולה ואל השואה, אל המקומות ההסטוריים שבארץ ישראל ואל התנ"ך, היו תהליך בכוון המנוגד להתרחקות מן הדת, תהליך שהיה אבן יסוד באידאולוגיה של מייסדי הקבוץ.

ברם, תהליך זה של "חפושי דרך" שהוחרף בעקבות מלחמת ששת הימים הנו תהליך שניצנים לו אפשר למצוא בראשית ימיו של הקבוץ. אפשר אולי לומר שעם פיתוחה של התיזה הקבוצית נוצרה לה גם האנטיתיזה שלה.

ב. המלחמה הממושכת והסמליות ש"בעקידה".

מלחמת ששת הימים היתה רק ארוע אחד במסכת המאבקים הצבאיים שישראל עמדה בהם מאז קיומה וליתר דיוק מאז ראשית ההתישבות היהודית בארץ ישראל בסוף המאה שעברה. השאלות העולות משיחות הורים ובנים ואשר סמלן הוא "עקידת יצחק" מעלות את הפסימיות שבגורל הנעקדים, את הבעיות המוסריות העומדות בפני העוקדים, האבות, ואת שאלת התכלית שלשמה ובשמה ראוי כל הקרבן להינתן. בהקשר זה עולה גם השאלה העקרונית האם קיימים ערכים החשובים מערך החיים ואשר עליהם מותר להקריב את החיים.

על הפסימיות שבשאלת קיצן של המלחמות אומר חגי:

> "לגבי המלחמה הזאת - אולי דווקא בגלל שרמזה, תוך הסתכלות אחורנית, לגבי העתיד, שכל מלחמה בעתיד תהיה קשה יותר...זה רחוק מלהסביר את

> הענין הקודר מאד...את הסכנה, עד כדי השמדה של עם קטן כל כך...וכשאדם יושב וחושב: "למה אני מגדל את הילדים שלי", הוא מוכרח להגיע בנקודה מסוימת לשאלה הזאת...וזה אולי הצד הקודר ביותר שגרם לליכוד כל כך חזק של כל שכבות העם בזמן המלחמה עצמה ולמחשבות מחודשות אצל רבים בתוכנו: מהי המסורת היהודית? מה הם התכנים היהודיים?"[1]

והוא מוסיף:

> "השתתפתי בפעולות התגמול ובמלחמת סיני,... אבל הדחיפה ניתנה בעיקר ברקע הקודר שישנו היום, לאחר מלחמת ששת הימים. מצד אחד נצחון אדיר כזה ומצד שני מצב שבו איש אינו יכול להצביע על המוצא"[2].

עיון שני בדברי חגי מראה לנו שהשאלה הפסימית של הקרבן המתמיד יכולה להיות מוסברת ואולי אף מנחמת באם התכליית תהיה ברורה ותמצא "כדאית".

על כל פנים זכתה האקטואליות הסמלית של עקידת יצחק לדיון נרחב במחנה הקבוצי בשיחים השונים.

כותב על כך דובי:

> "מוטיב העקידה הידבה לשמש דוקא בשנים האחרונות את כל מה שקשור עם נפילת הבנים הרבים אשר נפלו במלחמות ישראל ובעיקר במלחמת ששת הימים ולאחריה. אבל הוא קבל משמעות חדשה ואולי אקטואלית יותר"[3].

---

1. בין צעירים עמ' 17.
2. שם עמ' 18.
3. "האמנם עקידה", שיחה בגשר במלאות 4 שנים לנפילת נמרוד ריבלין ז"ל. שדמות מז' 14. "כאשר אב ואם קוראים לבנם נמרוד, האם אין בזה משום עקידה? האם הקרבן הנדרש אינו צפוי מראש..."

אשר ריבלין מוצא שהעקידה אינה רק משל אשר מקל עלינו, אלא הסיפור הוא "מוקד של שאלות שאנחנו שואלים את עצמנו, שכל דור שואל את עצמו"[1] והשאלות המתעוררות הן שאלות מוסריות ערכיות ודתיות. חנה ריבלין מוצאת שאין אפשרות להמלט מן הגורל, יהיה אשר יהיה. אך כדי לעמוד בתלאות, יש "להפוך את מה שאנו מוכרחים לעשות למה שאנו רוצים לעשות"[2,3]

חיים גורי מוצא שאין אפשרות להפקיע את סיפור העקידה מן הקונטקס הדתי. סבה זו גורמת לדעתו לבעיתיות שבסיפור העקידה:

> "משג העקידה קיים רק בהקשר הדתי המובהק של אמונה בצו עליון שיש לקבל אותו או להתמוטט, או למות כאיש אחד בעבודה זרה.
> כך אנו חיים בארץ, בכפילות הזו. אנחנו מלאים סמלים דתיים בלי שאנחנו מאמינים באלהים".

עלי אלון[4] טוען שיש לבדוק היטב את הערכים והסמלים המוקדשים "שעליהם ובשמם אנו הולכים".

> "סמל העקידה לדעתו, אינו סיפור שולי או מקרי ביהדות "זהו סמל שלאורו מתחנך היהודי זה אלפי שנים. סמל העקידה והמשתמע ממנו הוא ביטוי למשמעות החיים לפי תפיסתה של היהדות ולמעמדו של האדם בעולם"[5,6]

---

1. שם עמ' 25.
2. שם עמ' 28 ועיין שם עמ' 29.
3. השווה בין צעירים עמ' 36.
4. עקידת יצחק ובן זמננו – שיחה בגבעת חביבה חנוכה תשכ"ט שדמות לה' 18.
5. שם עמ' 19.
6. אלון עלי אינו יכול לקבל את האלהים הבלתי מוסרי השולח אב לעקוד את בנו. זוהי לא הפרשנות המוסכמת על הכל. עיין שם עמ' 21. ברגמן ר.ש. טוען שהדת היהודית והמוסר אינם יכולים להתנגש.

עלי, עפ"י פרשנותו, אינו יכול להסכים לתפיסת היהדות הבלתי מוסרית, המיוצגת בספור העקידה לדעתו מאידך גם הוא עומד על כך כי השאלות מתעוררות ביתר שאת וכי באידאולוגיה הקיבוצית הוא לא מצא עליהן תשובה.

"עמדתי היא פרי תקופת האימה של עמידה מול המוות, פרי של תקופת התפכחות לאחר אמונות מוחלטות לכאורה שהתגלו במערומיהן ובכיזבן"[1]

אלי שבייד מדגיש כי האדם צריך לחפש לו משמעות בחיים. באם יש משמעות כזו אזי גם רגע בחייו הופך להיות חיי נצח. אומר אלי:

"אני חוזר ואומר: מבחינה זו אלף שנים אינם יותר משנה, - האם הנך באמת מתנחם במחשבה שהינך שייך לרצף ארוך עוד יותר? רצף קצר או רצף ארוך, בסופו של דבר הוא עובר. אלף שנים גם הם רגע עובר. יש משמעות לחיים רק אם אתה נותן להם את המשמעות של המוחלט בתוך עצמו, של נצח"[2]..

נראה שבעיית התכלית של המאבקים חריפה במיוחד בקבוץ שאמור להיות מסגרת שיתופית בעלת משמעות רוחנית -. ברגר מדבר כזכור על האפשרות שאדם שאין לו נומוס, הנמצא במצב של אנומיה ימות. בלשונו של ברגר:

"לחיות חיים חברתיים פירושו לחיות חיים מסודרים ומשמעותיים. החברה היא שומר הסדר והמשמעות לא רק באופן אוביקטיבי, עפ"י מבנה מוסדותיה אלא גם באופן סוביקטיבי על ידי בנית ההכרה של הפרט.

לכן הפרדה דדיקאלית מן העולם החברתי, או אנומיה, יוצרים איום כה חזק על הפרט. הפרט לא זו בלבד שהוא מאבד את הספוק הדגשי הקושר אותו במקרים אלה, אלא הוא מאבד את האוריינטצייה שלו בחוויות השונות.

---

1. שם עמ' 18.
2. שבייד אלי - בשיחה על העקידה שדמות לה' עמ' 26.

במקרים קיצוניים הוא מאבד את חוש המציאות
והזהות. הוא הופך להיות אנומי במובן זה
שהוא אבד את עולמו"[1]

אמנם הנסיבות בהן אנומיה כזו מתקיימת הן שונות לעתים הן מעורבות בכוחות קולקטיביים חזקים כאבוד הסטטוס וכד' ולעתים בעלת משמעות פרטית יותר בה מעדיף האדם את המוות על החיים, את הגרושין על פני הנישואין וכד'. בשני המקרים על כל פנים יכול האדם לאבד את הנטל המוסרי שלו והוא עשוי לשאת בהפרעות פסיכולוגיות קשות. יוצא איפוה שהנומוס מגן על האדם מפני טרור עצמי או בנסוח אחר "הפונקציה החברתית החשובה ביותר היא תהליך הנומיזאציה"[2].

המצב הקשה שאליו יכול להגיע האדם שאין לו נומוס הוא "נדודי שינה ומצב שבו האדם חי בעולם של אי סדר, חסר משמעות ושגעון"[3] "המצב השולי marginal הוא מוות"[4].

"בדומה למצב של אנומיה אצל הפרט אפשר לדבר על אנומיה של הקולקטיב"[5] דהיינו החברה תמצא במצב שהיא תאבד את משמעותה והטעם לקיומה.

גם אלי שבייד מציג את חריפות הבעיה המתעוררת עם שאלת העקידה בצורה דומה. מדבריו עולה כי שאלת הנכונות למות בקרב אינה השאלה הנכונה. השאלה האמיתית היא מה מובנם של החיים ותכליתם וכיצד מוכן אדם לחיות באופן שעל אבוד החיים האלה הוא מוכן להסתכן במות. אומר אלי שבייד:

---

1. ברגר עמ' 22.
2. ברגר עמ' 22.
3. שם עמ' 23.
4. שם עמ' 23.
5. שם עמ' 22.

"במובן ידוע נכון בהחלט שהחיים הם מטרת עצמם, כי המושג חייט הוא דו משמעי. הוא נתפס במובן האנימלי כהיפך המות, ובמובן של המלאות והאינטנסיביות של פעילות ויצירה. השאלה האמיתית היא לא אם יש משהו שאתה מוכן להיות למענו. השאלה היא אם יש דברים שאתה חי בהם. מה הדברים שאתה חי בהם? תסכים אתי שאתה חי גם בזה שאתה יושב ליד השלחן בחדר האוכל ואוכל. זהו דבר שאתה חי בו, דרכו. אבל אני מניח שאתה לא מסתפק בזה. מושג חייך כולל בתוכו הרבה יותר מזה, ואז השאלה היא אם אתה ניצב בפני הברירה של סכון החיים במובן האנימלי מתוך הרצון לחיות את מלאות חייך - ולחיות אותם כחיים של פעילות ויצירה, או שאתה מוכן לוותר על חייך במובן זה לשם חייך במובן האנימלי. יש רגעים שהנך עומד בהם לפני הכרעה כזאת. לך נדמה שהשאלה היא מדוע אני צריך להקריב את חיי? מדוע אני צריך למות באיזו שהיא פעולה צבאית. אבל בזה לא שאלת עדיין על החיים במלוא מובנם"[1].

אנו רואים שהמלחמה הממושכת ושאלת הקיום היהודי הפיזי והרוחני מעוררים את חברי הקבוץ לחפש לגיטימציה למאבקם. הם מחפשים הצדקה ותכלית לחיים. השקפת העולם של חברי קיבוצים מתערערת בעקבות חוויות אלו והם מבקשים לתאר מחדש את השקפת העולם. נראה כי הכיוון האידאולוגי קיבוצי והאמונות "המוחלטות" שנתגלו במערומיהן כדברי עלי אלון מפנות את כיוון חיפושי הדרך למסלול היהודי העתיק. חיים גורי מוצא כי חברי קיבוצים מרגישים צורך לתאם את הסחירה הפנימית שבה הם חיים כשהסמלים הדתיים מביאים סיפוק מחד אבל מאידך אין מקבלים את המלים והמושגים של אמונה באלוהים.

ג. <u>תהליך "חפוש שורשים" ומשמעות הקיום היהודי.</u>

כפי שראינו בסעיף הקודם מתעוררת בקיבוץ שאלה רוחנית של חפוש שרשים. לדעת עמרם חריפה שאלה זו במיוחד לגבי בני הדור השני של הקיבוץ אומר עמרם:

---

1. שבייד אלי שדמות להי עמי 28.

"לדור שלנו, הענין הזה של כוח ויכולת זה לא
אתגר שאתו אנו מתמודדים היום. זה מובן.
זה חלק מהמציאות שלנו... כי זה דוקא השטח
שבו אנו יודעים מה לעשות. נקודת התורפה
שלנו, שאנו בעצם לא יודעים כל כך מה להיות"[1]..

אבל שאלה זו קיימת גם לגבי דור ההורים. דור ההורים שותף למעשה העקידה ואכזבתם מן העובדה שהמלחמות מתמשכות גדולה היא. מצטרפת לעייפות רוחנית הנובעת מן המלחמות גם העיפות הנגרמת מאכזבות ומן התחזיות לקיומו של הקבוץ.

כותבת מיכל:

"...ההורים שלי לא רק עייפים בגלל שהם עבדו
כך וכך שנים...הם גם עייפים משום שהם באו
עם רעיון מסוים וכיום הם לא בטוחים שהרעיון
הזה הוא באמת ערך. זו בהחלט עייפות רוחנית,
עייפות מחשבתית - לא רק עייפות פיזית"[2].

השאלה היא איפוה מהי האלטרנטיבה לדרך שאומצה ע"י מייסדי הקבוץ. ברור לרבים מבני הקבוץ כי מייסדיו לא יצרו מסגרת ולא הצליחו ליצור תרבות חיים ותכנים שיוכלו לתת סיפוק רוחני לחבר הקבוץ. המתח האידיאליסטי של מייסדי הקבוץ והצורך שלהם למרוד בבית ההורים, בערכי דת ומסורת פג עד מהרה. אחדים מצעירי הקבוץ בטאו את השאיפה לחזור לערכי הדת והמסורת היהודיים. זוהי לדעתם האלטרנטיבה היחידה. כתמצית הבעיה נביא את דברי העורכים בסכום שיחותיהם עם צעירים. דוקא דברי העורכים חשובים כי הם מדברים על הדבר כעל תופעה ולא כעל מקרה בודד. עדותם היא אוטנטית ואם יש בה הטיה הרי נראה כי הטיה זו היא בכוון של האחזות בעל מחיר באידאות שנופצו.

---

1. שם עמ' 21.
2. שם עמ' 115.

"המלחמה המתמשכת הובעת מאתנו כוחות נפש רבים. אין זה פשוט לקיים ולפתח בתנאים אלו חברה המבוססת על עקרונות מוסר ובנין מפעל: היכולת שלנו לעמוד בכך תלויה ביכולת היניקה מן העבר והאמונה בפריצת הדרך לעתיד. השנים האחרונות העמידו אותנו שוב מול גורלנו היהודי. נבקעו תהומות פרצו זרמי תחושות, ללא מסגרת ברורה, ללא ידיעה מפורשת לאן. טלטלה כבידה אחזה בנו כשבבהירות לא ניצבנו שוב מול בעיית קיומנו כיהודים. אין בתוכנו הסכמה על הגדרת מהותנו היהודית אך ברור כי חייבים אנו למצוא דרך לעם ולמסורתו. בנו תלויים עתיד האומה ונכנסי התרבות שלה. בידינו לבחור ולהמלט מן התפקיד הזה, או לשאת בו. כך או אחרת במעשינו תלוי הדבר.

<u>יש בתוכנו המבינים אחריות זו כהתקרבות למסגרת חיים דתית ויש המתנגדים לכך בתוקף</u>. אולם כולנו נגד עבודה זרה, נגד פולחן שמתפקידו להרדים, להשכיח. אם פונים אנו לתרבות היהודית, אם דוחים אנו נסיונות לטמיעה בתרבות אחרת, סיבת הדבר אינה רצון להיאחז במשהו או לברוח אל משהו, אלא הידיעה כי חלל תרבותי ריק הוא -הוא המזמין עבודה זרה כניעה לכל רוח עקרות מנשבת"[1].

בפרק ו' סעיף ה' ראינו כי מלחמת ששת הימים הגבירה את הזהות היהודית אשר לרבים מבני הקבוצים משמעותה היתה משמעות דתית. אנו רואים כעת כי התהליך של "חפוש שרשים" נובע לא רק מן המלחמה כי אם גם מאכזבה מן האידאולוגיות, מחוסר היכולת של בוני הקיבוץ לתת תמורה למסגרת הדתית שאבדה[2]. לרבים מבני הקיבוץ יש כאן כמיהה מפורשת להזור אל המטורת והדת. לפני שנברר אם השאיפה חוזרת עד כדי קיום מצוות נדון בהסטוריה של מגמה זו.

---

1. בין צעירים 276.

2. במונחים של ברגר אפשר לומר כי האידאולוגיה של הקיבוץ לא נתנה לגיטימציה מספקת להשקפת האולם. במונחים של רומקה אפשר לומר שנוצרה סתירה בין המלים והמושגים החילוניים והמשמעות שמאחוריהם ובין החוויות הקוסמיות של חברי הקבוץ.

ד. תחילתו של תהליך "חפושי שורשים" אצל בני הדור הראשון בקיבוץ ופרשנות מחודשת לגבי יחסם לדת ולמסורת.

מלחמת ששת הימים חידדה את בעיית הקיום היהודי והזהות היהודית, אך היא לא היתה הגורם לבעייה. הדים לחפושי דרך ושיבה אל המסורת אנו מוצאים כבר בשנות קיומו הראשונות של הקבוץ. אז היו אלה הדים חלשים אמנם אך הם גברו עם הזמן כאשר הקבוץ צריך היה לשמור על ייחודו גם מבחינה רוחנית כמסגרת בתוך המדינה וכתנועה בעלת ייחוד אידאולוגי, זאת, פרט למאבק הלאומי הכולל יותר.

כבר בשנים הראשונות ליסוד הקבוץ אנו שומעים על החרדה מפני התלישות על הרשל פינסקי[1] אומר טבנקין:

> "תנועתנו, כתנועת מהפיכה באדם ובעם, כמהה לדמות איש העם. בחמישים שנות התסיסה הציונית והסוציאליסטית לא נתברכנו גם אנו - חולמי שיבת ציון והמורדים בזיקה הדתית ליהדות - בהרגשה יתירה של קירבה לעם, של עממיות. אבל זה היה חלום מלווה. והן זוהי אחת השאלות הנוקבות לתנועה מהפכנית. אתה מורד ובונה ואתה רץ לפני העם ועלול להינתק ממקור האור. הכרח הוא לא להינתק מן השרשים. מכאן החשיבות המיוחדת לאיש העם בתוכנו.
>
> בפגישה עם הרשל הרגשתי: כאן נפגשת תנועתנו עם שרשים עם איש מפינסק מכור המחצב של סביבה יהודית. כאן מקורות היניקה ליהדות החסידית, גם ליהדות של מתנגדים. והרשל ידע לא ביידיש הסכנה ולא בדת הסכנה - הסכנה היא התלישות"[2]

---

1. פינסקי הרשל חכר קבוצת גבת, מדברי אזכרה של טבנקין פברואר 1935. טבנקין י. בדרכי השליחות 325.

2. וכן עיין פרשיות א' על בטויי אכזבה "מכך שהקוויוולנט לדת, "היסוד הרוחני" החדש של הקבוץ הארצי אכזב והפך למשענת קנה רצוץ".

הרגשה זו של תלישות הביאה לפרשנות מחודשת של רעיון הקבוץ ונסיון לקשור אותו אל המקורות היהודיים גלותיים. כך מנסה סטנלי מרון[1] להסביר את יסוד הקבוצה והצלחתה בהיותה מעוגנת למעשה במסורת ובאופי של הבית היהודי במזרח אירופה. בערכים המונהגים היום בקבוץ רואה סטנלי מרון את הערכיים שבגלות, בגטו היהודי. - השבת, חיי המשפחה, הכנסת אורחים, תלמוד תורה, כבוד לזולת וכד'.

אומר סטנלי מרון:

> "מייסדי הקבוץ היו מהפכנים שרצו להשתחרר מן התנאים הכלכליים השליליים ומהשפעתם ההרסנית בצורת החיים החברתית, אך לא שאפו להרוס את המסגרת היהודית של ערכים ומוסר. מקור הרוח שהרים את העליות השניה והשלישית היה בבית היהודי במזרח אירופה. הבית הזה המתואר בדפים הבאים, היה קטן. ברוב המקרים לא היה זה אלא חדר אחד או שניים. עוני וסבל היו בו, אולם מעליו ריחפה נישמת היהדות - אהבה, כבוד לזולת, שאיפה לצדק, עזרה הדדית, לימוד וחזון משיחי. לא ייפלא, על כן, כי יוצאי הבית היהודי הזה היו מייסדי הקבוץ"[2].

גישה זו מקובלת גם על מוקי צור. הוא טוען כי שאלת המפתח להבנת דרכם של העולים ארצה היא הנסיון להבין את יחסם למסורת הדתית.

> "הדעה המקובלת שהפכה כמעט לאבן היסוד בתפיסה של רבים, היא, שהעולים ניפצו את המסורת. פירוש זה מקובל על דתיים וחילוניים כאחד. דתיים מבינים כי אם לא יראו במייסדי הקבוצה מנפצי מסורת, יש סכנה שהם יהיו נושאי מסורת לגיטימית, ואז כמובן שאין מקום לתפיסה האורטודוקסית כי יש רק דרך אחת לשמירה על המסורת, והיא החיים לפי ה"שלחן ערוך". אך גם חילוניים נתפסים לגישה זו משום שאין הם רוצים לעמוד מול חלקים רבים של המסורת כנתבעים. טוב להם להציג

---

1. בדברי מבוא למחקרם של זרובבל והרצוג.
2. "קהילה יהודית מסורתית" - הוצאת אחוד הקבוצים והקבוצות שם עמ' 3.

את עצמם כמתנגדים למסורת מכל וכל. אולם האמת אינה כה פשוטה. יחסם של הוותיקים למסורת הוא יחס מורכב. יש לו גילוי חיצוני ורובד פנימי"[1].

הגילוי החיצוני הוא התנגדות למסורת הנוטה לקדש את המציאות. נגד מציאות החיים היה צורך למרוד ועל כן מרדו במסורת. אבל הרובד הפנימי קשר, לדעתו, את הוותיקים עם המסורת. חלום שיבת ציון שהיה חלום מסורתי עורר רבים מן הוותיקים לעלות ארצה, "רבים מן העולים ארצה, גם מאלה שהתפקרו, שמרו על המסורת שינקו בחדרים ובישיבות שונות בעליה לארץ"[2].

הגילוי החיצוני התבטא בהתנגדות למסורת כשהמהשבה היתה לבטל את הגלות דרך השלוב התרבותי והחברתי עם הסביבה.

"הרעיון המסורתי של שיבת ציון היה גשר עליו פסעו המתבוללים חזרה ליהדותם ובוגרי ישיבות לעבר ההשכלה הכללית, אין פלא שניסו לקשור את תמונת העולם המהפכנית עם שורשים יהודיים"[3].

לא רק למסורת כי אם גם להלכה היהודית היחס הוא מורכב לדעתו של מוקי צור:

"מצד אחד הם לא קבלו את ההלכה התלמודית כפוסקת אחרונה בדרך חייהם. מצד שני הם לא הסכימו לנסיון שנעשה במערב לצמצם את תחום ההלכה לתחום עקרונות מוסר כלליים ולטקס פולחני. הם המשיכו לקבל את התביעה להלכה כתביעה לאורח חיים המקיף את כל החיים. בנסיון של הרפורמה הם ראו לא פחות מהאורטודוקסים נסיון לחיסול ממשות החיים היהודיים. המצוות הפולחניות הפכו לדידם אגדה היכולה להעניק צידוק סמלי למצווה הממשית של ישוב ארץ ישראל"[4].

---

1. צור מוקי - בין צעירים עמ' 64.
2. שם עמ' 67.
3. שם עמ' 67.
4. שם עמ' 68.

מוקי צור מנסה להסביר את ההנגשות הדורות בכך שהדור הצעיר מחפש לעתים את המסורת מתוך מרידה נגד "תפיסה הלכתית של החיים",[1] תפיסה שהיא עדין נחלת הדור הראשון. בעיני הדור הראשון היתה מצוות יישוב ארץ ישראל תחליף למצוות "השלחן ערוך" תוכן המצוות שקיימו האנשים נשתנה אבל לא האופי הדרוש לקיומם.

לפי דעתו גם בני הדור הראשון שינו את דעתו ביחס למסורת לאחר חורבן יהדות אירופה כי לא היה כבר עם מי להתוכח"[2] לאחר שהוויכוח הגדול על עתיד הגולה נסתיים צצו ועלו הקשרים הסמויים.

לדעתו של מוקי צור היתה תקופת ההתנגדות למסורת תקופה בה עלה הגילוי החיצוני של ההתנגדות בעוד הרובד הפנימי החיובי - עתה באה שעתו. לגבי ההלכה לא נראה למוקי כי גם היא יוצאת מן המחבוא. לצעירים "זרה התפיסה שאדם חי למען חוק שאינו נובע ממעמקי נפשו"[3].

סטנלי מרון ומוקי צור מנסים שניהם להוכיח כי אין הקיבוץ מנותק משרשיו היהודיים שהדת היתה בה חלק נכבד. הגילויים האנטי דתיים של מייסדי הקיבוץ, הדור הראשון בקבוץ, היו לדעתם גילויים חיצוניים בלבד.[4] הן סטנלי מרון והן מוקי צור רומזים על כך כי הכיוון של חיפוש השרשים היהודיים הוא באפיק של שיבה למסורת ולא שיבה לאורח חיים עפ"י ההלכה היהודי.

ברם למרות פרשנות זו, טוענים רבים מקרב בני הדור השני והשלישי בקבוץ הטוענים כי הדור הראשון, לא הוריש להם כל ערכים יהודיים ובמרידתו במציאות הגלותית ניפץ גם את המורשת היהודית העתיקה והשאיר אותם בעירום ובחוסר כל תחליפים. דוקא חסך זה ממריץ אותם לחפש את מקורות היהדות.

נעמוד בקצרה על התאוריה של החסך היכולה להסביר אספקט מסויים של הרצון של בני הקיבוץ לשוב את מקורות היהדות.

---

1. שם עמ' 69.
2. שם עמ' 69.
3. שם עמ' 69.
4. עיין גם גוטהולף יהודה,"השותפות בין מחנה העבודה ההיסטורי והמחנה הדתי". בתפוצות הגולה נרך מב': "תנועת העבודה, ברובה הגדול לא היתה אנטי דתית. יש לה נטיון מר עם המדע ואכזבה גדולה מהמרכסיזם ללינינזם המפנים את השטח לאמונה בטינטזה דוחנית אחדת.

ה. התאוריה של החסך[1]

במאמרו על החסך מציע גלוק תאוריה המסבירה את התהוותן והתפתחותן של כתות דתיות. למרות שהתאוריה דנה בגורמים המסייעים להתהוות כתות דתיות באופן ספציפי אפשר לראות את החסך כגורם המביא את בני הקבוצים לחפש פתרון שיפצה אותם על החסך שהם מרגישים באשר למורשת אבות ולמסורת היהודית שנמנעה מהם.

גלוק טוען כי החסך, כפי שהוא מבין אותו מתייחס לכל דרך שבה מרגיש היחיד או הקבוצה בחסרון בהשואה ליחידים, או לקבוצות אחרות או לקבוצת סטנדרטים מופנמים. לעתים ההרגשה של החסך היא מודעת דהיינו היחיד או הקבוצה מודעים לגורמי החסך ולעתים אין הדבר מודע. אבל בכל מקרה "החסך נוטה להיות מלווה בשאיפה להתגבר עליו".[2] הנסיון להתגבר על החסק הוא ביסודו הגורם המוביל לייסוד קבוצה דתית או קבוצה חברתית חדשה.

גלוק מתאר חמשה סוגים של חסך.

א. החסך הכלכלי.
ב. החסך החברתי.
ג. החסך האורגני.
ד. החסך האֶטי.
ה. החסך הפסיכי.

הקבוצה הראשונה של שלשת סוגי החסך מתארת את המצב שבו הפרט אינו מקבל את התגמולים הכלכליים והחברתיים שלפי דעתו החברה היתה צריכה לספק לו, וכן את הרגשת הנחיתות של הפרט בגלל חסך אורגני.

---

1. Glock, C.Y., "The rold of deprivation", Sociology of Religion, Lee, Marty, (ed.), Oxford University, 1964.

2. שם עמ' 28.

גלוק דן במאמרו גם באופן שבו מתפתחות קבוצות דתיות על רקע סוגי החסך. בסכום מדגיש גלוק כי העובדה שהדת משחררת מן החסך אינה אומרת כי בכך תם תפקידה. הדבר רק מוכיח טענה דתית שמקבלי הדת ישוחררו מדאגות בעולם.

הנקודה המרכזית הנוגעת לענייננו, ואשר בה מתמצית התאוריה בחלק הנוגע לנו היא כי הרגשת הפרט שאין לו סיפוק מן הערכים החברתית וממשמעות החיים היא הרגשת חסך שאחת מפתרונותיה היא הפתרון הדתי[1].

נדגים עתה את הרגשת החסך האטי הקשור לדת ולמסורת היהודית אצל חברי הקבוצים בני הדור השני.

אומר אורי:

> "ההורים שלנו, עקב הצורך לעזוב את הגולה - היו צריכים לחתוך את כל הקשרים שלהם עם הגולה, עם בית אבא, עם העיירה, והקשרים האלה היו גם קשרים עם המסורת וכל המנהגים. היה צריך לעזוב את כל הדברים האלה ולצאת וזה היה אקט של היתוך בבשר החי. הם לא לקחו את זה איתם ונשארו קרחים היתה פה גם אידיאולוגיה שהיא אמונה: נבוא לארץ חדשה, נבנה צורת חיים חדשה, והיתה להם אמונה שיצליחו ליצור איזה שהוא תחליף.
>
> אני חושב שהם לא הצליחו ליצור תחליף. הם יצרו צורת חיים חדשה, אבל מבחינת התוכן לא הצליחו. אני יכול להגיד בצורה קיצונית, שהחיים שלנו היו הם שדופים"[2,3]

---

1. המצב בקבוצים דומה למתואר במאמר. מבחינה כלכלית ומבחינת הסטטוס החברתי אין לחברי הקבוץ הרגשת חסך וזהו דוקא גורם המחזק את החסך האטי כפי שראינו לעייל עמ' 16.

2. "בין צעירים" עמ' 25.

3. ועיין עוד גת ישראל שדמות יג' 8 וכן עמרי לולב שדמות יז' 6.

גם אליהו שטרן המצטט "משית עין שמר" עומד על העובדה שבני הקבוץ נשארו תלושים וריקניים מבחינת התוכן היהודי. אליהו שטרן טוען ש"הבעיה הרוחנית והחינוכית שנוצרה עקב הנסיון להינתק מעבר יהודי אינה אופיינית דק לתנועה הקבוצית"[1]. אבל בתנועה הקיבוצית פגע הדבר בהיקף רחב יותד ובעומק רק יותר מאשר בשכבות העירוניות. גם בתנועה הקבוצית עצמה יש גילוי ספציפי שהוא "כנראה נחלתם הבלעדית של חלקים מסויימים בתנועה הקבוצית"[2]. כוונתו היא שבחלקי התנועה הקבוצית הזאת ניתן הסבר בעל יומרה מדעית לבעיותיו של העם היהודי אבל ההסבר הזה לא ספק את הדור הצעיר ולא נתן לו מענה לסוד קיומו של העם היהודי.

עמוס רודנר עומד על כך שדור המייסדים שיצר לעצמו אידאלים משלו מצא בהם ספוק, והיה ספוג בעושר הרוחני שנחל בבית אבותיו אך הוא לא הורש מורשת זו לדור השני וכך הפכו גם האידאות שלו כמו "הסוציאליזם היהודי החם של "ואהבת לרעך כמוך" לסוציאליזם טכני"[3]. הדבר נתק אותנו מהקשר עם העם למרות שתודעת המולדת הארצישראלית היא די מפותחת[4].

כותב עמוס רודנר:

> "לדעתי אחד הגורמים המקשים על דורנו למצוא את עצמו הוא הניתוק השרירותי שנותקנו משרשינו. אפשר כמובן לתרץ ניתוק זה משרשים רצו של שעה... אולם מבחינה של חברה תרבותית הוא, בין השואה ביכולתה לטפח- בצד בשורה אנושית תרבותית - את השרשים, את העומד לעד את הגרעין החיובי ואת החכמה של הדורות הראשונים.

---

1. שטרן אליהו - שדמות מ' עמ' 66.
2. שם עמ' 77.
3. רודנר עמוס כמה הרהורים ליום הכפורים שדמות כ' עמ' 41.
4. ועיין רובינוב רחל - מסורת ופנים לה שדמות כ' 39 וכן גלעד יוחי - באר חתומה שדמות כ' 44 "המקורות היהודיים היפים הם בעינינו בבחינת גן נעול ומעיין חתום..."

דור המייסדים "רעב" לאידיאה, כי נפשו טופחה בבית היהודי....בחור הישיבה הישן שנים על גבי ספסל בבית המדרש ומסתפק בארוחה אחת ליום הוא תאומו הנפשי של החלוץ העוזב את בית הוריו וקודח באוהל...

אמנם דת העבודה ונושאיה הגשימו רבים ממאווייהם, הצילו רבבות יהודים מן המוקד אך נידלדלו מבחינה רוחנית...היום יכולה דת זו[1] להזין מצע ליום בחירות, אולם אין היא מפרנסת עוד את רוחנו ביום סגריר"[2].

עמרם הישראלי[3] מעביר אותנו לבעיה שבה נעסוק בפרק הבא והיא: באיזו מידה הביאה תנועה זו של "חפושי השרשים" ושיבה אל היהדות בקיבוץ לשיבה המחייבת קיום המצוות המעשיות, כפי דרישות הדת המקובלת. גם עמרם הישראלי רואה בחפוש השורשים תוצאה של חסך. גם הוא מנסה להסביר את התופעה בדומה לעמוס דודנר (ראה לעיל) וטוען שהיתה זו ראייה חד צדדית מצד דור המייסדים, ראייה שאין לה מקום היום.

כותב עמרם הישראלי:

"קראתי וחזרתי ועיינתי בשלש הרשימות שהתפרסמו בשדמות כ' בשאלת בני הקיבוץ והמסורת. הזדהיתי עם לבטיהם וחשתי הרגשת שותפות עם שאיפתם לחידוש הקשר,

---

1. הכוונה לדת העבודה והאידיאה של המייסדים
2. רודנר עמוס שם עמ' 41
3. הישראלי עמרם, "שיבה לשרשים שנותקו", שדמות כב' עמ' 12.

לשיבה אל השרשים שנותקו...בדברי שני החברים נמצא ביטוי ללבטים שמתלבטים אנו בברור זהותנו העצמית והלאומית - כיהודים...שני החברים מסכימים ביניהם כי החינוך היהודי שניתן להם החטיא את מטרתו. עמוס מדגיש את התלישות וחוסר הערכים שהותיר אחריו...גם דברי ס.יזהר מבטאים תחושת הדור שנותק משרשיו."[1]

ערן טוען כי החסך מורגש בעיקר בין בני הדור השני בקיבוץ הצריך לחזור ולבנות את השקפת עולמן. כותב ערן:

אנחנו מורכבים משלשה מיגזרים עיקריים: הראשון אלה הם אותם הוותיקים שלגביהם היתה אידיאה מסויימת, היה רעיון מגובש מאד. ועובדה שהם הצליחו להגשים אותו. הדור השני, שזה הדור הצעיד- אני חושב בערך מהגילאים של 30-40, שבנו את האידיאולוגיה שלהם בתוך הקיבוץ, בנו, גיבשו אותה והיא היתה מוחלטת, וכיום ברור להם לגמרי שהיא נשברה. והדור שלנו, השלישי, שלמעשה נקלע תוך כדי גיבוש האידיאולוגיה שלו ועקרונות החיים שלו, לתוך שברון האידיאולוגיה של המבוגרים.

הדור הוותיק, למעשה, עשה את שלו. נשבר להם המון, נכון. אבל הם רואים מאחוריהם דבר עשוי, מוגמר, שהם יכולים להסתמך עליו.

הדור השני למעשה נמצא במצב הקשה ביותר, משום שהוא לא יצר משהו. אותה אידיאולוגיה שבנה- נהרסה. וכיום אין לו שום דבר מוחלט וודאי, רואים את זה בבירור ב"שיח עין שמר", והוא עמד כאילו בפני חזרה לימי הנעורים, לתקופה שאנו מגבשים בה את השקפת העולם שלנו. אותו דור בני השלושים צריך לחזור לתקופה שלנו ולהתגבש מחדש. הוא עומד בפני ברירה מאד רחבה של גיבוש השקפת עולם בתוך מציאות שהיא לא מוחלטת, לא ברורה, עם המון סימני שאלה. מתוך אותם סימני שאלה אנחנו מנסים לבחון באופן אישי דברים שיתאימו לכל אחד. ומכאן גם הגישה ליהדות. אנחנו מנסים לגשש, לגשת ולראות, אולי תתפוס היהדות בנו לפחות חלק. אולי חלק מאותו דבר ששבור נוכל לתקן בעזרת זיקה יהודית"[2]

---

1. הישראלי עמרם שדמות כב' עמ' 13,12
2. "בין צעירים" עמ'60

ו. <u>תנועה להתקרבות דתית</u>.

וילסון[1] אומר כי "מוקדם עדיין לומר שהעולם יכול לתפקד ללא הדת או שהוא יוכל לתפקד בלעדיה אי פעם. החברה החילונית שבה יש למחשבה הדתית, למעשה הדתי ולמוסדות הדתיים דק תפקיד קטן היא רק יורשת בינתיים, ערכים עמדות וכיוון מן העבר הדתי".

נראה כי דברי וילסון מתאמתים במידה רבה בקיבוץ. בקיבוץ התפתחה תנועה להתקרבות דתית שיש לה ביטויים שונים. בפי רבים נשמעת הדרישה לשוב אל המקורות היהודיים. בעיקר חזקה נטייה זו בין בני הדור השני שרבים מהם לא קיבלו את האידיאולוגיה שעוצבה ע"י מולידיהם ומחנכיהם.

ישנם רבים המבינים זאת כהתקרבות דתית ממש הכרוכה בהכרה דתית והנתפסים לאדגן את חייהם על פי ההלכה היהודית במלואה. גילויים אלה הם בודדים עפ"י טבעם. מספר מסויים של "חוזרי בתשובה" מבני הקיבוצים הצטרפו לישיבות גבוהות ושהו שם מספר שנים. בדרך כלל היתה הליכה זו כרוכה בעזיבת הקיבוץ.

בדם דרך זו אינה דרך לרבים. אין לנו לצפות כי חברה שלימה תעבור באופן קיצוני לאורח חיים שונה מזה שהיתה דגילה לו. לכן אנו נחפש את ההתקרבות הדתית בקטעי מחשבות ובשינויים מתונים באורח החיים.

כשנבחן ביטויים אלה נראה כי חלקם הם ביטויים של שיבה למסורת, ביטויים אלו מתפרשים ע"י קמפסטי וע"י חברי קיבוץ עצמם כביטוי של התקרבות דתית, למרות שבחברה הישראלית אין הם נחשבים עדיין בקטגוריה של "דתיים".

ראינו בפרק שעבר כי מלחמת ששת הימים זימנה לחברים רבים בקיבוץ חוויות שהיו קשורות בשיבה אל הדת נראה להלן כי ביטויים אלו אינם קשורים דוקא למלחמה.

---

1. Wilson B.R; "Major Pattern of Religion", <u>Sociology of Religion</u>, Robertson R. (ed) Penguin Books U.S.A. 1972 p. 161

אומר חגי:

אחד הדברים שאני יודע להודות בהם- האומה היהודית קיימת בזכות הדת. בזכות האמונה הדתית. והיא קיימת בזכות האנשים הדתיים. ואנחנו נמצאים פה בזכות זה שהאנשים הדתיים האלה ראו לנגד עיניהם בגלות או בכל מקום שהוא, את הענין הזה של ארץ ישראל ולא את אוגנדה... משום שהמורשה של אותם האנשים...הובילה את האנשים שקבעו לנו שנחיה כאן...

עמרם: למה אתה לא דתי?

חגי: כי החינוך והאווירה והאטמוספירה של ההורים שלי הרחיקו אותי מן הדת זה הכל"[1]

עדות כי ישנה בקיבוץ תנועה המחפשת משמעות דתית לחוויות הדור נשמעת אף מפי אלה השוללים זאת.

יהודה באואר מעיד כי ישנם חברים בתנועה הקיבוצית המחפשים משמעות דתית לחוויות הדור. הוא עצמו כופר באלוהים כי אינו יכול לקבל את המוסר הכפול שלו דהיינו, אם אלוהים מצווה "לא תרצח" מדוע אינו מפסיק את הרצח הרי כאלוהים יכול היה לעשות זאת. לכן אלוהים זה, לדעתו, או שאינו קיים, או שהוא השטן. וכך הוא מעיד על חברי קיבוץ המחפשים פירוש לחוויותיהם ומוצאים פידוש זה בספירה הדתית:

"הנסיון של ידידינו בנטואיץ ושבייד למצוא טעם לחיים בהתייחסות לגורם חיצוני, על טבעי, אלוהי, נטול כל הגיון ומסתבך בסבך של סתירות שאין לו סוף. חיפושי האלוהים של חברים שונים בתנועה הקיבוצית נובע וודאי מסיבות רציניות ועמוקות מאד. אולם המשענת הזו, לדאבון לבי, אינה טובה יותר היום מאשר היתה לפני ימי דור: היא פשוט אינה קיימת ועלינו לחדוק שן ולמצוא את דרכנו בלעדיה. זה יותר קשה; קל (אולי) יותר לאדם דתי. אך מה לעשות יש בינינו רבים שדרך קלה זו של מחסה רוחני נחסמה בפניהם, ואין דרך חזרה, כי אין בה אמת, פשוטו כמשמעו"[2]

---

1. "שיח לוחמים" עמ' 124

2. באואר יהודה, "העקידה וחיפושי אלוהים", שדמות לח' עמ' 20

עמוס רודנר קורא בעלון "גבעת ברנר" להדק את הקשרים עם היהדות הדתית. פנייתו מכוונת ישירות אל החברה הישראלית ומה שמקובל בה כיהדות הדתית. אומר עמוס:

> כל מאמצינו לבניית עולם המחר הם רק ואריאציה על נושא העולם הבא של היהודי הדתי וכל פילפולינו, דרשותינו ודיונינו "בשאלה הלאומית"[1] לא יצילונו מהעובדה שהדת היא הגורם היחיד המאחד את העם היהודי"[2]

למרות שהוא מדגיש כי אינו יכול להטיף לשיבה אל הדת באשר הוא עצמו אינו דתי, כי לא התחנך ברוח זו, הרי יש לדעתו לטפח את החג היהודי המשפחתי, ללמוד תלמוד, ו"למה שלא נכיר, לעצמנו לפחות, את הסידור ומחזור התפילות"?[3,4]

ההסתיגות שמעלה עמוס היא בכיוון הכפייה הדתית שלה הוא מתנגד אם כי מבין הוא כי במשטר הדמוקרטי "זה חלק לגיטימי במשחק". כן מדגיש הוא כי אין לשכוח את ההבדל בין הדת למוסדות המדיניים לדבנות ולמפלגות הדתיות -- גם כאן אין ביטוייו חריפים באשר "כושר זה של ניצול אמונתם התמימה של אנשים כדי לעלות בסולם האישי מציינת את כל הדעות והאמונות"[5]

הדסה מנסחת את ההבדל בין האמונה שבלב לבין כפיית מצוות בשמה בצורה דומה: "מה שיש לכל

> "מה שיש לכל אחד בלב, זו האמונה, מה שהתורה כופה אלו המצוות..."[6]

---

1. רודנר עמוס, "הרהורים ליום הכיפורים", שדמות כ' עמ' 41
2. שם
3. שם
4. עיין גם איילי מאיר שדמות מב' עמ' 20
5. רודנר עמוס עמ' 41
6. "בין צעירים" עמ' 176

דומה שהמימסד הדתי הוא שמעורר התנגדות כה חריפה. ההדגשה כי ניסוח קבוע של חוקי התנהגות שאי אפשר לשנותם מעוררים התנגדות גם כאשר הלב פתוח לחווייה הדתית.

אומר לוטן:

> "עבורי תשעה באב מסמל מצב שבו התרבות היהודית הוחנקה לחלוטין. אני לא רואה את תשעה באב בתור הבית הקדוש הבוער או האבנים שמדרדרות ממקום מסויים אלא רואה בזה לא את הצד הדתי עצמו... מה שהוא אומר לאדם דתי, אם כי אני חושב שבסיכומו של דבר זה אותו דבר... בעיית הדגש היא משהו מהותי ביותר..."[2,1]

ז. <u>קיום מצוות מעשיות ומנהגי המסורת בקיבוץ.</u>

התקרבות דתית מורגשת בקיבוץ לא רק במחשבה ודבור כי אם במעשה. קיבוצים רבים אימצו לעצמם בהגים ובטקסים את המסורת הדתית המקובלת. במיוחד בולט הדבר כשמביטים אחורה אל נסיונם של בני הקיבוץ.

סידורי כשרות במטבחים בכמה קיבוצים, אופיים של השבת והחגים, סידורים אפשריים לתפילה בימים נוראים, טקסי בר מצווה, לוויות ושנחות נשואין, בכל אלה מקובל על ידי רבים בקיבוץ הטקס הדתי המקובל.

---

1. "שיח לוחמים" עמ' 15
2. וכן עיין בתאור המובא שם של אחד הלוחמים, חבר קיבוץ שגילה הסתייגות רבה למראה איש המימסד הדתי המחלק כיפות ליד הכותל וכופה עליו התנהגות שאין הוא רגיל בה.

כאן המקום לחזור ולהדגיש כי עבודה זו אינה עבודה סטטיסטית. לא נבחנו כאן הצדדים הכמותיים של המצוות בקיבוצים וכן לא ניתנה הערכה כמה מחברי קיבוץ מביעים דעה זו אחרת. מגמת העבודה לעמוד על התופעות ולהסבירן עפ"י ההנחות שבפרק א' בעיקר. ברם צריך לציין שהמובאות השונות וכן הדוגמאות למצוות לא נלקחו בשום פנים ממקור יוצא דופן. התופעות אינן תופעות שוליות בקיבוץ.

כמו כן לא נדונה כאן הסיפורת והשירה של חברי הקיבוץ המצריכים הערכה סיפרותית מיוחדת.

נביא להלן דוגמאות מן המצוות השונות בעניים החברתיים בקיבוץ:

1. נשואין - הטקס הדתי היה בעיני רבים לזרא, הזלזול הגיע לכך שבבוא הרב היו לעתים מזמנים בפניו מי שהיה פנוי מעבודה ונמצא בחדר המשק ומחליפים אותו בחתן האמיתי[1]. התדמית השלילית של "הרב" הוסיפרי להתנגדות לקיים את טקס הנשואין כטקס דתי.

ברם הטקס החילוני לא מילא בעיני רבים את מקומו של הטקס הדתי. והם מביעים רצון לחזור ולקיימו. אומרת רחל רובינוב[2]

> "בדיון שנערך לא מכבד הביא דבריו אחד מנציגי "הליגה למניעת כפיה דתית" אשר בא בדרישה לבטל את טכס הנשואין הדתי. אחד מן הנוכחים בן משקי קט ותהה בפומבי: " מדוע נבטל טכס הנישואין המסורתי? לי אישית היתה העמידה תחת החופה חווייה אשר לא הייתי מוכן לוותר עליה. זו המחרוזת המועברת בין בני הזוג בנישואין חילוניים מה משמעות לה? מתנגדים אנו לרב - לבא כוח הרשות הדתית המשתלטת? הבה נערוך טכס נישואין תחת חופה ובהשתתפות עדים, עורך דין יהיה הדובר. אך ראו, המעמד היפה והסמלי הזה בו עומדים בני הזוג תחת החופה חבל כי יושמט רק משום כך שגם הרשות המנוגדת משתמשת בו"

---

1. על ענין זה הירבו לספר חברי קיבוץ. גם אם יש בתאורים הגזמה מסויימת הרי הם מעידים על היחס לנישואין הדתיים ולרשות הדתית.

2. רובינוב רחל "מסורת ופנים לה", שדמות כ' עמ' 39.

2. <u>ברית מילה</u>.

למרות הביטויים הקיצוניים לפעמים, כנגד חוק הנשואין והגרושין הנוהג במדינת ישראל על פי ההלכה, למרות שההסכמה לטקס הנשואין הדתי אינה מקובלת באופן טוטאלי הרי בקשר לברית המילה הקבוצניקים מוכנים לותר עליה כמעט ללא יוצא מן הכלל. בספר "הערל" מאת אולק נצר מקבוץ מזרע עולה בעיה זו וההתלבטות שבה מתלבטת חברת קיבוץ הנשואה ל"בעל עקרונות" שאינו מוכן למול את בנו. הבעל נמרוד דואה בסרובו למול את בנו מלחמה בכפייה הדתית אך הוריה אינה דואה זאת כך ומדגישה כי לא רק הזקנים בקבוץ כי אם גם הצעירים אינם מסכימים אתו.

"אני איננו דוצה אלא לנצל את זכותי הפשוטה, הקיימת עדיין, לא לבצע טקס דתי שאין בו צורך ולא חלה עליו כפייה...מבחינה מעשית ייתכן שיראו בנו דוגמא יתכן שילכו בעקבותינו"...

"ראית כבר איך קיבלו את זה בקבוץ", אמרה זיוה.
"יש גם אחרים" אמר, "יש צעירים".
"הצעירים שלנו", אמרה זיוה, "לא מדברת גבוהה, אבל חשוב להם להיות יהודים ולשמור על קשר אפילו סמלי לעת"[1].

ברם גם בענין ברית המילה מודגשת ההזדהות היהודית ולא ההכרה הדתית או הרצון לקבל את ההלכה היהודית אם כי מוסכם כי הברית עצמה תעשה ע"י המוהל כהלכתה.

3. <u>בר מצוה</u>.

על הצעה לאופייה של חגיגת בר המצוה כותבת אופז אביבה[2]

"הצעתי לחגוג את הבר מצוה בחוג משפחתי מצומצם בנוסף לטקס שבפני הקיבוץ כולו משום שהחגיגה המשפחתית תואמת יותר את מהותו המקורית של החג...

---

1. אולק נצר - הערל שדמות מח' 71.
2. אופז אביבה "בר מצורה כחג משפחתי" שדמות לג' עמ' 6

בימינו הערך היחיד והחשוב שבחג זה, הוא, איפוה, איפוה, המסורת. הקשר אל העבר והשייכות לעם ישראל, הם המחייבים אותנו להמשיך ולחוג אותו. <u>על ערכה של מסורת</u>, על קשר לעם וזיקה לתרבותו איני רוצה להרחיב. עובדה היא, שגם אם רצינו, לא פעם, לבעוט ולהתרחק מעליהם - <u>חזרנו</u>. לכן אם אימצנו לעצמו שוב את ציון ה"בר מצוה", על אף חוסר המשמעות המעשית שבדבר, מדוע לא נהיה כנים ונאמר כי הסיבה לכך היא היותנו יהודים, ושהדרך בה אנו צריכים לחוג, היא כדרכם של יהודים."

4. <u>מנהגי אבילות</u>.

להבדיל מנשואין, אנו מוצאים את הדיון הבא בקשר למנהגי אבילות בקיבוץ:

"לא אחת הייתי שותף להיסוסים של החברים בקשר לאמירת "קדיש" על יד הקבר. ראשית, ההסתייגות נובעת לדברי מאיר איילי מן העובדה שהקדיש עפ"י תוכנו לא היה מכוון ביסודו לענין יחמות ומיתה. שנית מציין מאיר איילי, כי "אם אנו מנותקים מן האמונה החמה של "גם כי אלך בגיא צלמוות לא אירא רע כי אתה עימדי", ואין אנו יורדים לסוף דעתו"[1] הרי הדברים נשמעים צורמים. אבל מדגיש מאיר איילי כי ההצעה שבאה מקיבוץ יגור ובה נוסח "יתגדל ויתקדש האדם"...לא מקובלת עליו. "לפני אנשים חילוניים ניצבת אחת משתי האפשרויות: לומר את הקדיש כמות שהוא בלא לשים לב לתוכנו משום שמנהג ישראל עתיק הוא ותוגת הקדיש שלו מתמזגת ומשתלבת באווירת האבל או לא לומר אותו כלל. "אך איננו רשאים לקחת את הקדיש המקודש באמונתם הדתית של מליוני יהודים במסע הדורות ולעשותו הכרזה על תפארת האדם"

---

1. איילי מאיר, "מחברים אלוהים חדש" שדמות, כ' עמ' 22

בהמשך לדוגמא של סילוף פסוקים ומושגים שנתקדשו בקדושת הדת והאמונה אומר מאיר אייליי כי

" כל עוד מדובר רק בסלקציה כגון נטילת ערכים מסויימים שנקבעו ביסודו של חג ובזניחת ערכים אחרים, ניתן הדבר לוויכוח עינייני, המותנה בהשקפות. אולם כאשר נוטלים סמלים ונוסחים בעלי משמעות ברורה מאד ומסרסים אותם, הרי זה גרוע מפלאגיסט והוא מעבר לוויכוח על טעם וריח. הענין חמור עוד כאשר מדובר בעירבוב תחומי קודש וחול.
אם אין בנו אמונה ויחס לכלים שבקדושה, ננית להם ונשאירם במתכונתם לאלה המאמינים בהם וחיים בהם ומוכנים ליהרג עליהם, ואנו נחבר לעצמנו נוסח חילוני משלנו".[1]

לכן יש להפסיק לדעתו, את השיבוש הגס של "שמע ישראל, ישראל גורלנו ישראל אחד", או "ברוך אתה האדם המוציא לחם מן הארץ",[2] שנוסחו באחת ההגדות בקיבוץ.

5. מסיבות קבלת שבת וטקסי חג.

גם בארועים אלה ניכרת המגמה לשוב למסגרת המסורתית שהיתה נהוגה בישראל זה דורות, ואשר חברי הקיבוץ ביקשו לשנותה.

יצחק קרקעי[3] מספר כי בקיבוצו הוחלט להנהיג באופן קבוע את מסיבת ליל השבת שתהיה מורכבת משירה, הדלקת הנרות, עריכת שולחן חגיג ומפות לבנות חלות, יין לקידוש ופרחים. אבל אחרי השירה "נשאלת השאלה הגדולה - מה יבוא לאחר מכן. כאן החלטנו לחזור קצת אחורנית אל אבותינו היו ביניינו מספר חברים שבאו ממשפחות מסורתיות

---

1. אייליי מאיר "מחברים אלוהים חדש" דשמות מב' עמ' 23
2. שם
3. קרקעי יצחק, "קבלת שבת בעין גדי" שדמות יד' עמ' 45

היכרנו את הקידוש. קבלת השבת מלווה בשירי שבת מסורתיים, וקל היה להו לבנות בדמיוננו צורה פשוטה ויפה של קבלתשבת עם קריאת קטע מפרשת השבוע וקידוש על היין, השאלה הגדולה כיצד יקבלו זאת חברים שאין, ולא היה להם קשר עם המסורת, ואינם יודעים לשם מה צריך לקרוא דווקא את "ויכולו השמים" וכו'. לאחר נסיון ראשון נוכחנו כי בכל אחד מאתנו מהבהב הניצוץ היהודי, והצורה נתקבלה על כולם."

" תחילה היה בכוונתנו להצטמצם בצורה זו רק לקבלות שבת, אך בבוא החגים, שאינם חסרים לנו, נתבקשנו ע"י החברים לקדש גם בהם כנהוג"

ברוח זו טוען גם י. רז מקיבוץ גבע. הוא טוען כי היו לקיבוץ שרשים עמוקים של מעצורים נפשיים אשר גרמו להסתייגות מיום הכיפורים, יום חשבון הנפש " ומן הפולמוס הדתי שהתרוקן מתוכנו כסמל לערכין".[1] אבל אל לנו להידבק בפולחן של התנגדות לפולחן".[2]

---

6. הרב בקהילייה הקיבוצית.

מאלפת במיוחד היא התרשמותו של רב שיש לו מגע הדוק עם בני קיבוצים הן בתחום האישי הנוגע לנישואין, בעיות אישיות אחרות והן בתחום הדתי - משקי, בהפרשת תרומות ומעשרות, דיני עדלה וכד'.

על המגע שיש לו עם בני הקיבוצים כותב הרב צפניה דרורי מקדיית שמונה : (מתוך כתבה ב"מעריב" ערב ר"ה תשל"ז. אליגון עפרה)

אני מוצא שיש נהייה לערכי הדת, רצון לקיום מצוות גם במיגזר הקיבוצי, אפילו זה של"השומר הצעיר".
לא פגשתי אפילו זוג אחד שביקש נישואין אזרחיים."

הרב דרורי רואה באנשי הקיבוצים יהודים בעלי אמונה. הם אינם מחונכים ומורגלים למצוות ולכן אין הרב שבשלב ההכנה לקראת נישואין מנהל שיחות על השקפת עולם ועל תוכן החיים היהודיים, כופה את בנות הקיבוץ ללכת למקוה ומשאיר להם את הברירה "והן טובלות בידדן".

בענין תרומות ומעשרות ושינוי גישתם של בני הקיבוצים לבעייה כותב הרב:

" הקיבוצים מפסידים עשרות אלפי לירות מהפרשות המעשרות ...ועושים את ההפרשות כדת וכדין.

---

1. י. רז, "ערב יום הכיפורים", שדמות יט' עמ' 4
2. שם

או ענין הערלה...ומשונה לראות משאיות עמוסות היוצאות עם
שחר בימי ראשון או אפילו במוצאי שבתות, עם פרי
שנקטף בשבת אבל מקפידים על מיכלים נפרדים עם הערלה.
על מצוות שמירת השבת עוברים, על מעשר - מקפידים.
...לא הייתי שקט. הלכתי לבית האריזה המרכזי. פחדתי
שמא תאכלנה העובדות מן הפרי שהוא ערלה.
"איך," שאלתי, "הפרי טוב, טעים לכן?"
השיבו הבנות: "חס וחלילה, אסור לאכול את הפרי.
עבר כאן קיבוצניק והזהיר". ואני התברכתי בליבי
שהנה בחור לא דתי, אחד מן נחילוניים כמו שאומרים,
יש לו מרץ לרוץ ולהזהיר על איסור...
אני משוכנע כי אילו היה נערך מישאל עם על נישואין
אזרחיים היה הרוב בכל הקיבוצים בוחר לשמור על המירות.
ראוי לציין שבכל הקיבוצים, ללא יוצא מן הכלל קיימים
מניינים בחגים וכל ילד יהודי נימול"
כמו כן מקבלים את משגיחי הכשרות בבתי ההארחה ואין
חושבים שהם יושבי בטל" [1]

ח. <u>"מות האלוהים" וההתפתחות הדתית שבעקבותיה (לפי רובינשטיין)</u>

רובינשטיין[2] צופה התפתחות דתית שונה מן המקובל. ההנחה של דת היסטורית שבמהלכה קיימת התפתחות לינארית אינה מקובלת עליו. לדעתו יש למאורעות ההיסטוריים של זמננו השפעה חשובה ביותר על התפתחות הדת. במיוחד גדולה לדעתו, השפעת השואה והתגובה לה מוצאת את ביטוייה במנטאליות הישראלית.

רובינשטיין טוען כי חוויית השואה היתה ניגוד חריף ביותר לתפיסה הדתית המסורתית של "אלוהי צדק" ואי אפשר לקבל את ההנחה שהיטלר היה מטה זעם שהקב"ה השתמש בו כדי להעניש את ישראל. "מוטב לחיות בעולם אבסורדי, מאשר לראות כל מאורע בהיסטוריה כנתון במסגרת משמעותית, חסרת רחמים, הנוטלת מאדם אפילו את ה"נחמה פורתא" - שסבל, אף אם הוא בלתי נמנע, אינו בא עליך משום שכך נקבע עבורך, או משום שהוא שכרך".[3]

---

1. אליגון עפרה, כתבה על הרב צפניה דרורי, "מעריב" ער"ה תשל"ז

2. Rubenstein,R.L., <u>After Aushwitz;Radical Theology and Congemporary Judaism</u>, Bobby Merril, Indianapolis, 1966.

3. שם עמ' 30.

מאידך טוען רובינשטיין שהגשמת הציונות מעידה על שלילה ראדיקלית של חלק מהגישה המסורתית שראתה בתהליך ההיסטורי תהליך לינארי. היהדות שזוהתה והתפתחה בגולה ליהדות נבואית ורבנית, חוזרת כעת למקורה הראשון. אין זו איפוה התפתחות לינארית כי אם חזרה למעגל, למחזוריות של דת טבעית.

"הזמן נעשה שוב ארכאי, מחזורי ופגאני ובדור על כן שמיתוסים ומערכת ערכים שהיו בנויים על תקוות של דת היסטורית ישתנו אף הם."[1]

העם היהודי שיהווה רוב בארצו אינו יכול להישען על ערכים שניבנו ע"י יהדות שהיתה מיעוט וחסרת כוח בגולה.

לדעת רובינשטיין קיבלה היהדות בגולה אופי מילולי אבסטרקטי בגלל הכוחות הפסיכיים שפעלו בתנאי הגולה. דבר זה בולט לדעתו מתוך ספרות האגדה שהוא בודק אותה ע"י שימוש בתורת הפסיכואנאליזה. היהודים הגבירו את רגשות האשמה וכול אסון הוכר כעונש על חטא. הכרת האשמה תביא את הגאולה וכך יחודש הקשר בין האלוהים לבין עמו. ברם לדעתו, עם השואה במאה ה-20 נתברר סופית כי אנו בתקופה של "מות האלוהים" כי"אי אפשר יותר להיות שותף לתגובה האידאולוגית של הרבנים כותבי האגדות".[2]

לדעתו של רובינשטיין מאמינים כעת יהודים יותר באחדות הגורל האתני מאשר באחדות האמונה הדתית. "היהודי קשור באלפי נימים סמויים לקבוצתו ורק בין יהודים יקבל הרגשה של חמימות, הבנה ושייכות".[3]

מה הן האפשרויות לקיום היהודי בימינו בתקופת "מות האלוים"? לדעתו של רובינשטיין תהיה ההתפתחות הדתית בכיוון של חזרה לדת פגאנית יותר או ניאו ארכאית.

"הדת מספקת מבנה פולחני ומיתי המאפשר לנו לעבור זמנים מכריעים בחיינו כי העובדה הדתית שורשיה נעוצים בצרכים ביולוגיים פסיכולוגיים וחרבותיים ולאו דוקא בקשר אלוהים-אדם".

---

1. אנגלר גדעון, "מחשבה יהודית בת זמננו, התיאולוגיה של מות האלוהים", שדמות מב' עמ' 65
2. שם עמ' 66
3. שם עמ' 67

דוקא לדעתו נחוצים לדעתו, התורה והמטורת. בעוד הדת הרבנית היא דת היסטוריה הרי הדת שהתפתח היא לדעתו "דת טבעית"[1] שבה חוגגים את הזמנים המקודשים בלוח היהודי ואשר בה חשובה מחזוריות הטבע שהאדם משתלב בתוכו.

רובינשטיין מסכים שהגילויים של התקרבות למטורת ולפולחן הדתי הם עובדה המוסברת בצרכים הפסיכיים הקשורים ב"מות האלוהים" דהיינו קיימת התחדשות דתית. היא מתפתחת לדעתו בכיוון של שינוי האופי הדתי.

יש לדעתי להסתייג משני דברים בניתוחו של רובינשטיין.

א. רובינשטיין מדגיש את "מות האלוהים" בעקבות השואה ואינו מחייה אותו עם הקמת מדינת ישראל כפי שעושה הציונות הדתית.

ב. נראה שרובינשטיין רואה לפניו את המציאות האמריקנית ולא את המציאות הישראלית שבה, עם גבור הזהות האתנית, גברה גם הזהות היהודית וההתקרבות הדתית.[2]

יש גם לשים לב לעובדה שבשביל רבים מבני הדור הצעיר אין השואה עוד בבחינת טראומה כי אם מאורע מן העבר שלא הכירוהו.

מכל מקום יש גם לדברי רובינשטיין משמעות דתית לתגובות על ארועי הדור, תגובות שהן נובעות מן הצרכים הפסיכיים של האדם. הדת היא פונקציה שלא איבדה את משמעותה.

ט. <u>סיכום</u>

ראינו כי בקיבוץ מתקיים תהליך אינטנסיבי של "חיפושי דרך", שהוא אינטנסיבי בגלל אופיו של הקיבוץ אשר באיבוד הנומוס שלו הוא יאבד למעשה. תהליך זה קיבל תאוצה המלחמת ששת-הימים.
התהליך הזה משולב בתהליך של בניית השקפת העולם ושמירה על יציבותו

---

1. השווה קמפסטי על הטיפולוגיה של הדתות בעולם.

2. שבייד אליעזר, "אמונה אחרי חורבן", שדמות לט' עמ' 90. הנ"ל אינו מקבל את ההנחה "כי אם לא נמנע הרשע, אזי אין שלטון אלוהים קיים בעולם ובהיסטוריה".

ואשר הציר המרכזי שלו הוא חיפוש משמעות הקיום היהודי. תהליך זה נובע ממקורות שונים, כפי שניתן להבין מפרקנו:

א. מלחמת הקיום הממושכת של מדינת ישראל העמידה בפני הפתרון הציוני-סוציאליסטי סימני שאלה. התשובות שניתנו לא סיפקו. הסמל של הקרבנות הרבים שהוקרבו על מיזבח המדינה היה "עקידת-יצחק". בין חברי הקיבוצים "נעקדו רבים" ולכן העלו הם ביתר שאת את השאלה האם נלחמת המדינה והקיבוץ על ערכים הראויים לקרבן.

נמצאו חברי קבוץ שטענו כי הסמליות שבעקידה והמשתמע ממנה הוא ביטוי למשמעות החיים לפי תפיסת היהדות.
חברי קיבוץ אחדים סוברים שהאידאולוגיה הקיבוצית והאמונות "המוחלטות" שהיו נחלתם אינם נותנים לגיטימציה מספקת למלחמה ואילו התפיסה הדתית יכולה לתת לגיטימציה זו. (עמ' 151)

ב. הדגשת התלישות מן המקורות היהודיים של בני הדור השני והשלישי בקיבוץ היא חזקה. בני קיבוץ אלה מרגישים עצמם חסוכים מתרבות וערכים שאבותיהם נהנו מהם ואשר לא מצאו להם תחליף.
הרגשת חסך זו האיצה חברים לחפש את מקורותיהם היהודיים, לחזור למסורת היהודית ובודדים אף לקיים מצוות במלואם. למעשה נוצרה בקיבוץ החילוני תנועה ל"שיבה אל המקורות". יש חברי קיבוץ הנוטים לראות בתנועה תנועה להתקרבות דתית. (עמ' 155)
תנועה זו היא בעיני חברי קיבוץ תנועה להתקרבות דתית. "חשש" זה גורם להתנגדות לתפיסה זו בפי אלה המסכימים כי יש בקיבוץ החילוני רצון, שהוא בעיניהם חיובי, לשוב אל מקורות מסורתיים אבל הם אינם מוכנים לקבל את הכמיהה הדתית הזרה בעיניהם.

"תנועה" זו מתבטאת ב:

1. חידוש הפרשנות לגבי דחיית הדת ע"י מייסדי הקיבוץ.
2. קריאה ללימוד מקורות היהדות
3. התבטאויות בשבח הדת שבזכותה ניתנה לנו, בדורנו, הארץ ושאיחדה את העם בגלות ושמרה על קיומו.
4. בשיבה אל מנהגי המסורת בתחומים שונים תוך דחיית הסילופים והעיוותים שנעשו כדי לבטא את הכפירה באלוהים. כמו כן נשמעו דברי שבח למסורת שתרמה מבחינה אישית וחברתית. (עמ' 158)

ג. ראוי לציין כי לא רק בתחום הדתי חלו בקיבוץ שינויים במשך הזמן. אינו דומה הקיבוץ בשנות ה - 30 של המאה שבו היו החיים הקולקטיביים

כה אינטנסיביים עד כדי קיום פיקוח על הילודה[1] לבין חיי הקיבוץ שאותם מתארים סעדיה גלב ויוסף קרידן מכפר בלום.

אריאן[2] טוען שהשינויים היו בעיקר במידת האינטנסיביות של האידאולוגיה. השינויים שהוא מוצא ואשר אליהם מתייחסים גם בן-יוסף[3] וגלב-קרידן הם:

א. במעבר מחקלאות לתעשייה

ב. הדגשות שונות בקשר לתפיסת החיים השיוויוניים.

ג. הצנעת הענין הסוציאליסטי (בעיקר צדו המדיני)

ד. הדגש חשיבותו של הפרט וצרכיו לעומת הקולקטיב. (התחום הוא רחב ונוגע לאפשרות הלימודים האקדמאיים, לעבודה מחוץ לקיבוץ, לשליטה בתקציב האישי, להגדלת הנוחיות ועוד)4, 5, 6, 7

נראה כי מתן חופש רב יותר לפרט ונכונות להתחשב בצרכים שונים של יחיד או של מיעוט בתוך הקיבוץ ואשר אינו הולך התלם של הקולקטיב כולו, מאפשרת גם להתייחס ביתר הבנה לצרכים הדתיים שהפרט נדרש להם. ברוח זו נעשים כעת סידורים מיוחדים במספר לא מבוטל של קיבוצים המאפשרים לארגן כשרות, תפילות בימים נוראים וכד'.

---

1. אינפילד עמ' 73
2. אריאן עמ' 126
3. Ben Yosef, A.C., The Purest Democracy in the world, Herzl Press, N.Y., 1963.
4. "לעתידנו בקיבוץ" שיחה בעמק חפר, שדמות לג' עמ'12
5. ביטמן ישראל,"שיח בנים על הקיבוץ"שדמות לה' עמ'76
6. גום (בכר שלמה), "שיבה אל המקורות
7. "אדם לאדם הד", שיחה באפעל, שדמות מח' עמ' 51

סיכום

1. המלחמה פעלה על חברי הקיבוצים בשני מישורים. במישור הישיר עמדו חברי הקיבוץ, חיילים וגם יושבי העורף בפני חוויית המוות. מצאנו כי התפילה היתה פורקן מפני הפחד גם לחיילים חברי הקיבוצים החילוניים. (עמ' 115)

2. מפקדים, חברי הקיבוצים החילוניים גילו יחס של כבוד לצרכים הדתיים של פיקודיהם. גם אם הם עצמם לא חשבו שהם זקוקים לתפילה הרי ראו בה צורך חשוב לאחרים וגורם מלכד. גישתם היתה חיובית והם עצמם השתתפו לעתים בתפילה. (עמ' 117)

3. במלחמה נוצר מגע חיובי עם חיילים דתיים ועם נציגי הרבנות הצבאית. מגע זה שיפר את התדמית של "הדתיים" בעיני חברי הקיבוצים החילוניים ופתח, כפי הנראה, פתח לגישה חיובית כלפי הדת.

4. במישור השני פעלה המלחמה כגורם להתעוררות רוחנית בקיבוצים החילוניים. התעוררות זו נבעה מחוויותיה המיוחדות של מלחמת ששת הימים. (עמ' 115)

5. במשמעות דהבה יותר היתה מלחמת ששת הימים קשורה למאבק על הקיום הלאומי, למלחמה המתמשכת. (עמ' 121) המלחמה עוררה ביתר שאת את שאלות התכלית הקיומית, הפיזית והחברתית של בני הקיבוצים.

6. מלחמת ששת הימים הגבירה את הזהות היהודית של חברי הקיבוצים החילוניים. (עמ' 123) החיילים הרגישו כי הם נלחמים כיהודים, לא רק כישראלים.

7. מלחמת ששת הימים הביאה לשינוי היחס אל השואה ואל הגולה בגלל איום ההשמדה מחד והחלכדות העם היהודי לעזרה מאידך. התדמית השלילית של הגולה שעל בירכיה חונכו בני הקיבוצים לא התאמתה כנראה בעיני בני הדור השני שראו לפניהם גולה שונה מזו שהיתה קיימת לפני דור.

8. אפשר להניח כי שינוי היחס אל התדמית היהודית וכן שינוי היחס אל הגולה פתחו פתח נוסף להתקרבות דתית.

9. מלחמת ששת הימים הפגישה את חברי הקיבוצים החילוניים עם מקומות מן העבר ההיסטורי של העם. באופן זה קיבל התנ"ך משמעות "חיה". נוצרה הזדהות עם גיבורי התנ"ך ועם המקומות הקדושים שבארץ. (עמ' 137) באופן זה היו לחברי הקיבוצים דמויות להזדהות.

10. התרגשות מיוחדת הביעו חברי קיבוצים חילוניים לנוכח חוויית הכותל. אם כי לא היו הם היחידים להתרגשות זו הרי טעונה התרגשותם ציון מיוחד כי הם למדו שלא לחפש להם סמלים דתיים. מאידך היביעו רבים מהם את ההרגשה כי עמידתם מול הכותל היתה להם חווייה דתית. (עמ' 136)

11. חברים אחדים דברו על "הרגשה מיוחדת" מול הכותל אך הסתייגו מן הפירוש הדתי. עפי"ד הם ציינו מיד את החינוך החילוני שקיבלו ובו הם הלו את חוסר יכולתם להכיד בחווייה הדתית שאחרים הביעו נוכח הכותל. כמו כן ציינו חברים אחרים את הסתייגותם הדתית, לא מן הכותל, אלא מן המימסד הדתי הכודך עצמו בכותל והופכו, אולי, לנחלתו. (עמ' 143)

12. הפרשנות של משמעותה של מלחמת ששת הימים היתה חלק מתהליך "חיפושי הדרך" בקיבוץ. נראה כי השקפת העולם שהיתה אבן היסוד בתנועה הקיבוצית, ואשר הונחתה בעיקר ע"י הסוציאליזם לא נתנה מענה מספיק לחוויות ההיסטוריות שמלחמת ששת הימים היתה קשורה בהם. (עמ' 153)

13. תהליך "חיפושי השרשים" מלווה למעשה את הקיבוץ מראשיתו. מלחמת ששת הימים נתנה לו תנופה. תהליך זה הינו חלק מתהליך של בניית השקפת העולם שהחברה הקיבוצית חדדה לו במיוחד. (עמ' 151)

14. תהליך זה של "חיפושי דרך" מוסבר ע"י ברגר בצורך של האדם לבנות את השקפת עולמו ולשמור על יציבותה ונובע בתאורו של אולפורט מן החסך. חסך אטי זה היה נחלתם של בני הדור השני והשלישי בקיבוץ. (עמ' 163)

15. חברי קיבוץ הביעו את התמרדותם נגד ניפוץ הערכים המסורתיים והדתיים ע"י הוריהם. נמצאו חברים שהביעו בגלוי את שאיפתם לשוב אל המקורות היהודיים והדתיים. נשמעים אף קולות להדק את הקשרים עם היהדות הדתית המאורגנת. (עמ' 168)

16. היחס אל המסורת השתנה בקיבוצים אשר ראו כי תרבות החיים שלהם נעדרת את הסממנים הרוחניים שהדת סיפקה בדורות קודמים. לכן הנהיגו רבים קיום סמלים דתיים. מיעוט קטן של בני קיבוצים חזר לחיות אורח חיים דתי ממש. יש לציין כי תופעה שולית זו לא נדונה למעשה בעבודה. גם אין בידינו נתונים סטטיסטיים בנדון.

17. חברי הקיבוץ הדתי לא מצאו את עצמם בסתירה עם השקפת העולם שעל בירכיה חונכו. מלחמת הקיום הממושכת ובמיוחד תוצאותיה של מלחמת ששת הימים התקשרו אצלם עם התפיסה הדתית היסטורית שתמציתה בחזון הגאולה המשיחית.

דיון מסכם

נושא העבודה חייב, לדעתי, את הדיון בשני מוקדים. המוקד הראשון הינו בבעיות הקשורות בהגדרה ובמאפיינים של האדם הדתי בחברה הישראלית. ואילו המוקד השני קשור בהתקרבות הדתית, שינוי העמדות הקודמות כלפי הדת.

המוקד הראשון נראה לי חורג מעבר לחשיבותו התיאורטית לצורך עבודה זו. נדמה שבירור ענין זה עצמו עשוי להפחית את המתח שבין "דתיים" ו"חילוניים" באשר הוא עשוי ליצור קומוניקציה טובה יותר, יתר פתיחות להבנת הרבדים והמימדים הדתיים השונים. הסתגרות מאחורי הגדרות "נוקשות", היא עצמה יוצרת קיטוב.

ראינו כי ישנם שלשה מישורים שהמימדים הדתיים יכולים להתפתח לארכם. המישור - הנלמד - של המילים והמושגים וכן המישור של קיום המצוות המעשיות ובמקביל המישור של החווייה הקוסמית.
ההפרדה בי "דתיים" ו"חילוניים" נעשית לרוב עפ"י ההגדרות שבמישורים המעשיים, הנלמדים. כאן המדידה ברורה יותר כי האדם יכול לומר אם הוא "מאמין" ובמה. העובדה שדבריו הם במידה רבה פורמליים שהרי הוא מעביר את מה שלמד ולא את מה שהרגיש באמצעים ישירים אינו מדאיג במיוחד. קשה לעומת זאת היא השיחה על החווייה הטוטאלית.

נראה לי שבמלחמת ששת הימים הובלט המישור של החווייה הקוסמית הישירה. יתכן והבלטת המישור הזה הביא כה רבים למסקנה כי מלחמת ששת הימים הביאה להתקרבות דתית.

הבלטת המישור של החווייה הזו נגרם כנראה ע"י כמה גורמים במשולב.
המלחמה זימנה רגעי התייחדות והתרגשות רבים שאינם מצויים בדרך כלל בתדירות ואשר אינם פועלים בעוצמה כה רבה שלא

פסחה על איש כמעט. רגעי התייחדות כאלה הזדמנו בטרם קרב, ולאחר נפילת בנים וחברים. מועדים כאלה מזמנים לאדם רגעי מחשבה שבהם הוא מהרהר בסוד קיומו ובזהותו העצמית והחברתית. זאת, בנוסף לצורך העצמי, שהיה גם נחלתם של חברי קיבוצים חילוניים לעמוד בתפילה פרטית נוכח מצוקה וסכנת הקיום. המצב המיוחד של שעת המלחמה "שחרד" את חבר הקיבוץ החילוני מן ההתנאה החריפה נגד ביטויים וסממנים דתיים. הוא נעשה פתוח יותר להכיר בחווייה כחווייה דתית.

גורם נוסף שפעל לדעתי באותו כיוון הוא המגע החיובי עם החייל הדתי. מגע זה עם עמיתו הדתי נתן לחבר הקיבוץ החילוני אפשרות להכיר, אולי לראשונה מצוות מעשיות, להתרשם מן העוצם הרוחני והחיזוק והמוסרי שהחייל הדתי מוצא בתפילה ובאמונתו הדתית.

מגע חיובי זה ודחיית התדמית השלילית של האדם הדתי וכן של איש המימסד הדתי הצבאי, מגבירים את המוכנות לקראת הדת.

באופן כזה נראה לי כי נוצרה גם פתיחות רבה יותר לקבלת הפירוש הדתי לחוויית המלחמה המתמשכת והבעיות הקיומיות והמוסריות שהיא מעוררת.

מבחינה מעשית הראינו כי חברי קיבוצים רבים חיפשו לגיטימציה לצדדים ה"בלתי מוסריים" של המלחמה, אם בכך שהחייל עצמו מגדש ערבים והופכם לפליטים ואם בשאלה המוסרית-דתית של "עקידת הבנים".

קבלת הפירוש הדתי אינו מצטמצם לצדדים שהמלחמה מעודדת באופן ישיר אלא היא נוגעת לשרשה של השקפת העולם המשקיפה אל העתיד. חברי הקיבוצים רגישים במיוחד לבעיית ייחודם וקיומם החברתי ומסיבה זו בלטו ביטויי החרדה לזהות העצמית והחברתית בקיבוץ.

רגעי ההתרגשות שזומנו במיפגש עם המקומות הקדושים, ההיסטוריים, היו מהירים ומפתיעים וכאילו טלטלו את חברי הקיבוצים טלטלה בת אלפי שנים. הקשרים היהודיים העתיקים האפילו על התורות החדשות שטעמם פג אף הוא בעטיים של

השפעות פוליטיות ושינויים חברתיים בעידן המודרני.
התפיסה ההיסטורית-דתית המקובלת על הקיבוץ הדתי ועל
התנועה הציונית הדתית נעשתה ברת תוקף ומשמעות לחברי
קיבוץ חילוניים.

בנקודה זו הריני רואה את דברי קמפסטי על ההלימה כמפתח
להבנת הענין. הפרשנות שהאדם נותן לחוויותיו נקבעות לדעתו,
לפי מידת ההלימה שהוא מוצא בהם. אצל חברי קיבוצים חילוניים
נוצרה סתירה בין מישורי ההכרה השונים שלהם (הנלמדים
ואלו שנבעו מן החווייה הישירה). סתירה זו הביאה רבים
לידי ספק בהשקפת עולמם ובתהליך המתמיד של בניית השקפת
עולמם חיפשו להם משענת חדשה.
הסתירה הזו נתחזקה לדעתי ע"י החסך האטי אשר כדברי אולפורט
אינו נותן לאדם מנוח והוא מנסה להתגבר עליו.
חסך זה אינו נובע מן המלחמה אך מלחמת ששת הימים ותוצאותיה
וכן המגע החיובי של חברי קיבוץ חילוניים עם עמיתיהם
הדתיים בצבא הסירו מחיצות דתיות שאיפשרו לחפש נתיבים
בחזרה אל המקורות היהודיים-דתיים.
החסך מחד, אי הלימה וסתירה במישורי ההכרה השונים של חברי קיבוץ
מאידך, הביאו להירהורים מחודשים על בעיות הקיום הפיזי
והחברתי של חברי קיבוצים ורבים מצאו את משמעות הקיום
בפירושה הדתי. דבר זה היה מלווה הנכונות ורצון לקיים מחדש
מסורות יהודיות. קמפסטי בתאור הטיפולוגיה של הדת רואה
בכך שיבה דתית ממש כי לדעתו זהו האפיק החשוב של התקשרות
היהודי עם הטרנסנדנטאלי.

בעיני חכרי קיבוצים חיפושי הדרך הינם המשך למאוויים
ישנים. להוריהם היה הסוציאליזם משענת רוחנית כי בפועל
הם חיו חיי יצירה חדשה שתמציתם היו במאויים המשיחים.
להם, שהמורשת היהודית היתה מוכרת ובחזונם הגאולה
קרובה היה הדבר שביל חדש. אך בני הדור החדש שהיה מנוע
ממורשת אבות ואשר ראה את הערכים הסוציאליסטיים מתנפצים
לנגד עיניו, מלחמת הקיום נמשכת ללא משמעות ותכלית
ברורה חיפש את מהותו ביהדות. המלחמה פרצה סכרים שהושמו
בפניו כפי שמתאר אור זמורה ז"ל :

בכורה

לְמָצֹא מַהוּת
בְּחֵיק יַהֲדוּת לֹא-בְּרוּרָה
לָדַעַת לְהָבִין מִי
אֲנַחְנוּ.

שְׁבִיל חָדָשׁ.
בֵּין הָרֵרֵי חָכְמָה.
נִשְׁמַת עָם עַתִּיקָה.
חֲרֵדַת קְדֻשָּׁה חֲדָשָׁה.
בְּלִבּוֹת שְׁדֻחָקוּ.
זָרִים.

רִגְעֵי אֵין-סוֹף חוֹלֵף.
צְעָדִים רִאשׁוֹנִים.
שִׁיבָה אֶל הַדָּרָה.
עַל-מְצוֹת-תּוֹרָה.
הַזְּכוּת לְהָבְחִר,
לִבְחֹר.

אַחֲרֵי הַמִּלְחָמָה.
אַחֲרֵי הַשְּׁמָמָה שֶׁבַּלֵּב,
אֲשֶׁר חָרְצָה גּוֹרָל,
אֲשֶׁר פָּרְצָה סְכָרִים.
סְדָקִים סְדָקִים שֶׁל
אֲמוּנָה.

בָּנִים לְלֹא אָבוֹת,
בָּנִים לְלֹא תוֹרָה.
בָּנִים בְּלִי
אֱלֹהִים.

אור זמורה, אייל[1]

1. מתוך שדמות לד', 13

רשימה ביבליוגרפית

א. ספרים וחוברות

1. אינציקלופדיה עברית - ערך דת כרך יא' עמ' 244

2. אופיר יהודה - ספר העובד הלאומי - הוצא' הועד הפועל של הסתדרות העובדים הלאומית, ת"א 1959

3. איזנשטדט ש. - פרקים בתולדות תנועת הפועלים - ספריית הפועלים, דפוס השומה"צ קיבוץ מרחביה (ללא תאריך הוצאה)

4. אפשטיין י. - אמונת היהדות לאור בעייות ימינו - מוסד הרב קוק, י-ם 1961

5. "בין צעירים" - שיחות בהוצאת קבוצת חברים - עם עובד ת"א 1969

6. בסוק מ. - החלוץ הצעיר(מאסף) - הקיבוץ המאוחד 1944

7. ברט יהודה - דורנו מול שאלות הנצח - הטוכנות היהודית י-ם 1971

8. הורוביץ שלמה - קיצור תולדות ישראל בעת החדשה - ביה"ס הריאלי, חיפה 1970

---

9. הלוי ר' יהודה - הכוזרי - בפירוש הרב מרדכי גנזי, דפוס מופת,ת"א 1969

10. טבנקין יצחק - בדרכי השליחות - תרבות וחינוך, ת"א 1969

11. ידיעון לעניני תרבות ומועד - חוברות עונתיות בהוצאת ברית התנועה הקיבוצית, ת"א. המערכת קיבוץ "כברי".

12. ליבוביץ נחמה - עיונים חדשים בספר שמות - ההסתדרות הציונית העולמית המחלקה לחינוך ותרבות תורניים, י-ם 1971

13. בצנלסון ברל - כתבים -
הוצא" מפלגת פועלי א"י דפוס דבר, ת"א תש"ז

14. בצנלסון ברל - ערכים גנוזים -
הוצא' עיינות, ת"א 1954

15. סולה מ.ז. - מבוא לפילוסופיה -
קרית ספר, י-ם1974

16. ספר הקבוצה הדתית - בהוצאת הקיבוץ הדתי 1962

17. פולני דון יהודה - עד כאן -
הוצאת עם עובד, 1971

18. פרשיות, ילקוט לרעיון הקיבוץ הדתי -(שני חלקים)
הוצאת הקיבוץ הדתי 1959

19. קוק הרב אברהם - אורות התשובה -
יצחק הכהן הוצאת ישיבת בני עקיבא, אור עציון
מדכז שפירא 1970

20. קהילה יהודית מסורתית - בהוצאת איחוד הקבוצות והקיבוצים
מחלקת הנוער (חוברת)

21. רמב"ם - ספר המצוות

22. רמב"ן - פירושו לתורה

23. שדמות - במה לתנועה הקיבוצית (רבעון)
בהוצאת מחלקת הנוער של איחוד הקבוצות והקיבוצים.

24. שבטר יוסף - יהדות וחינוך בזמן הזה -
הוצאת דביר, ת"א 1966

25. שמואלי אפרים - תולדות הציונות -
הוצאת יבנה, ת"א תש"ט

26. שנתון סטטיסטי - הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה,
המדפיס הממשלתי, י-ם 1971

27. תירוש י. (עורך) - הציונות הדתית, קובץ מאמרים -
ההסתדרות הציונית העולמית המחלקה התורנית
י-ם תשל"ד

28. תפיסות חברתיות ביהדות (חוברת) - בהוצאת איחוד הקבוצות והקיבוצים.

29. תרבות בקבוצה (חוברת) - בהוצאת איחוד הקבוצות והקיבוצים.

ב. מאמרים

1. אדמונית צוריאל - "המשמעות הדתית של הקהילה",- תנועת הקיבוץ הדתי (אנגלית) בעריכת אריה פישמן, עמ' 39

2. אדרת אברהם - "תגובות" - שדמות לב' עמ' 136

3. אונא משה - "מדינת ישראל וגלות ישראל" - הציונות הדתית בעריכת י. תירוש עמ' 271

4. אונא משה - "בשבילי המחשבה ומעשה"- הוצאה מיוחדת של הקיבוץ הדתי.

5. אופז גד - "היחלצות לעבודה יוצרת"- שדמות נג' עמ' 17

6. אוקו סיבי - "הבהרת מושגים" - שדמות נא' עמ' 122

7. אור חן נורית - "על הזהות הלאומית" - שדמות כא'

8. איילי מאיר - "מחברים "אלקים" חדש" - שדמות כ' עמ' 22

9. אנגלר גדעון - "מחשבה יהודית בזמננו, התיאולוגיה של מות האלוהים" - שדמות מב' עמ' 63

10. בובר מרטין - "שיחות עם בני קיבוץ" - שדמות כ'

11. בובר מרטין - "שיחות עם בני קבוץ (ב)"-שדמות נ' עמ' 10

12. בובר מרטין - "אמונת העבודה" - שדמות ג/ד עמ' 5

13. ביטמן ישראל - "מורשת א.ד. גורדון בחיינו"-שדמות יג'עמ' 26

14. ביטמן ישראל - "שיח הבנים על הקיבוץ ועתידו"-שדמות לה' עמ'76

15. בן דוד יצחק - "התנועה לגילוי הקיבוץ מחדש" -שדמות לד' עמ'68

16. בן אהרון יריב - "פגישות עם יצחק טבנקין" - שדמות מד' עמ'81

17. ברזל אלכסנדר - "הקיבוץ כנסיון אוטופי בעיני הוגה הודי"-שדמות בג' עמ'60

18. גוטהולף יהודה - "השתפות בין מחנה העבודה ההיסטורי והמחנה הדתי" -מאזניים, ירחון לספרות הוצא' אגודת הסופרים בישראל כרך כב' עמ'58

19. גובר נתן - "ההומאניזם הדתי של ע.א. סימון"-שדמות לג' עמ' 72

20. גום (בכר שלמה) - "שיבה אל המקורות" - שדמות מה' עמ'62

21. גורדון א.ד. - "פרקים מתוך "האדם והטע" - שדמות כג' עמ'22

22. גורדון א.ד. - " מכתביו לבנימין קוצרבסקי" -שדמות יד' עמ' 48

23. גורן שלמה (הרב) - "אמירת הלל ביום העצמאות" -שנה שנה, שנתון בהוצא' היכל שלמה, י-ם 1975

24. גלעד יוחי - "באר חתומה" -שרמות כ' עמ' 44

25. גת ישראל - "בשולי דבריו" (מפי אברם אדרת)-שרמות יג' עמ' 8

26. גת ישראל - "על היחיד בחברתנו" - שדמותיג' עמ'4

27. הישראלי עמרם - "שיבה אלשרשים שנותקו" - שדמות כב'עמ'12

28. הרטמן דוד - "לא בכוח החקיקה" - שדמות נד' עמ'86

29. הררי אורי - "על עבודה וחינוך לעבודה"-פתיחה לשיחת חברים בקבוץ גבע תשכ"ו-שדמות כג'

30. טלמון י.ל. - "תיסכול לאומי גורם לקיטוב אידאולוגי" - מעריב 4.5.76

31. לוז צבי - "יום אחד נורא" - שדמות מ' עמ' 36

32. לוי יוסף - "ציונות, סוציאליזם, יהדות", - בתפוצות הגולה, המחלקה להסברה של ההסתדרות הציונית העולמית חוברת 71/72 חורף 1974/5

33. לולב עמרי - "ואתם - ואילו אנחנו?!"- שדמות יז' עמ' 6

34. מאור יצחק - "יהודי ואדם במשנת א.ד. גורדון שדמות כג' עמ'23

35. מימון הרב יהודה לייב - "הדת והמדינה" - הציונות הדתית בעריכת י. תירוש עמ'162

36. מרון סטנלי - "מסורת" - שדמות כו' עמ' 93

37. ניני יהודה - "המדינה אינה ערך אלא היהדות" - שדמות מג' עמ'20

38. נצר אלק - "הערל" (ספור) - דשדמות מח' עמ' 71

39. סימפוזיון - "ציונות עיונית וציונות מעשית"- בתפוצות הגולה, ההסתדרות הציונית העולמית 1973/4 עמ' 25

40. פרידמן שמחה - "הרחבת תחום ההלכה" - תנועת הקיבוץ הדתי,(אנגלית) בעריכת א. פישמן

41. צור מוקי - "ניפוץ או שיבה - ליחס שני הדורות למסורת" - בין צעירים עמ'64

42. קוק הרב א. הכהן - " אמונה וכפירה ממקור אחד " - שדמות כג' עמ' 16

43. קייך הדרה - "מלחמת ששת הימים והזהות היהודית" - (קטעים מעבודה למ.א. מכון למדעי היהדות א. הרמן (מדריך) מובא בשדמות לב' עמ' 18

44. קרקעי יצחק - " קבלת שבת בעין גדי" - שדמות יד' עמ' 45

45. רבין אהוד - "לא עוורת כמקרה, נוהגי אבילות בקיבוץ" - דשמות מב' עמ'25

46. רובינוב רחל - "מסורת ופנים לה" - שדמות כ' עמ' 39

37. רז יעקב "על יוסף בוסל" - שדמות כה' עמ' 27

38. רודנר עמוס - "כמה הירהורים ליום הכיפורים" - שדמות כ' 42

39. רוזנבליט פנחס "על ההתקדבות אל הדת" - שדמות לא' עמ'22

40. רוזנבליט פנחס - "הדרך אל היהדות בימינו" - בתפוצות הגולה מחלקת ההסברה של ההסתדרות הציונית העולמית חוברת 1971/2 עמ' 52

41. רז י. - "ערב יום הכיפורים" - שדמות יט' עמ' 4

42. רפל דב - "השקפות חינוכיות" - הקיבוץ הדתי בעריכת א. פישמן (אנגלית)

43. שבייד אלי - "העבודה כמחווה של אהבה" - שדמות לב' עמ' 12

44. שטרן אליהו - "על שיחה עם בני קיבוץ" - שדמות לג' עמ' 17

45. שטרן אליהו - "קיום יהודי ומהפכנות משיחית"- שדמות מ' 67

46. שיחות עם חיילים - "מלחמה זה דבר נתון" - שדמות מ' עמ' 8

47. שיחה בעין השופט - "אנו וזיקתנו ליהדות" - שדמות ל' עמ' 5

48. שיחה בקיבוץ גשר - "האמנם עקידה" - שדמות מז' עמ' 14

49. שיחה בגבעת חביבה - "עקידת יצחק ובן זמננו" - שדמות לה' עמ' 18 חנוכה תשכ"ט

50. שמידא ישעיהו - "ועשית הטוב והישר" - הציונות הדתית, קובץ מאמרים בעריכת י. תידוש עמ'129

51. שץ צבי(ממכתביו) - "אכן משפחה חדשה" - שדמות כ' עמ' 12

52. תגובות למאמרים

א. על העקירה - שדמות לז' עמ' 37

ב. איש הבקעה, אפרים בן חיים, שדמות נ' עמ' 25

ג. המסורת במשנתו של ברל, שדמות מ"ב.

53. שיחה באפעל - "לעתידנו בקיבוץ" שדמות מח' עמ' 51

54. שיחה בעמק חפר - " אדם לאדם הד" - שדמות לג' עמ 12

ביבליוגרפיה נוספת

1. אברהמוביץ ז. - " בורוכוב וחורתו" -"קונטרס" גליון שכ"ב, תרפ"ח

2. בורוכוב ב. - "כתבים" - הקבוץ המאוחד, ספריית הפועלים, 1958

3. ברמאיר צבי (עורך) - "ילקוט הרעיון הציוני" - ההסתדרות הציונית י-ם תשכ"ז

4. גדון ש. (עורך) - "נתיבי הקבוצה והקיבוץ, ילקוט מקורות" - עם עובד, 1971

5. גרון ש. - "על הזדהות ועל אמונה" - גיב הקבוצה 19, 1970.

6. גוטהולף י. - "לאומיות ובין לאומיות" - אל"ף הוצא' ספרים בע"מ, ת"א, 1974

7. גורדון א. ד. - "כתבים" - עם עובד, ת"א 1925/9

8. "הדים" - בטאון הקיבוץ המאוחד - הוצא' הקיבוץ המאוחד.

9. הס משה - "כתבים ציוניים" - הספרייה הציונית י-ם תשי"ר.

10. "הקיבוץ" - "במה בין תחומית לחקר החברה הקיבוצית" - חוברת 1 יולי תשי"ד, ברית התנועה הקיבוצית.

11. וורם ש. ארז י. (עורכים) - "המחשבה הסוציאליסטית בת זמננו" - עיינות, כרך א' תשכ"ו, כרך ב' תשכ"ח.

12. טובין ש. - "אבות המארכסיזם והשאלה היהודית" - טפריית הפועלים, הקיבוץ הארצי, 1954.

13. ירון צבי - "משנתו של הרב קוק" - המחלקה לתרבות תורנית בגולה, י-ם תשל"ד.

14. כהן נני - "הקיבוץ בעיני מייסדיו וממשיכיו" - המרכז לחקר התישבות כפרית ועירונית, רחובות, 1974, 1974.

15. כפכפי אייל - "גישה תיאורטית וגישה מעשית" - "מבפנים" לב', 3. 1970.

16. לוז קדיש - "אבני דרך" - עם עובד, תשכ"ה.

17. ליסין א. - "בין אדם לחבירו, פתיחה לזכרונות ברל כצנלסון" - עם עובד, תשל"ג.

18. מאור יצחק - "הקיבוץ כביטוי לערכים ביהדות" - גיב הקבוצה, 19(4), 1970.

19. "מבפנים" - ידיעון הקיבוץ הארצי - הוצא' הקיבוץ הארצי.

20. מישינסקי משה (עורך) - "סוציאליזם יהודי ותנועת הפועלים היהודית במאה ה-19" -מרכז שז"ר, י-ם 1976

21. מלץ דוד (עורך) - "ספר בוסל" - עם עובד,

22. מלץ דוד - "החגים בקיבוץ" -גיב הקבוצה 19(3-2), 1970.

23. "גיב הקבוצה" - ידיעון איחוד הקבוצות והקיבוצים" - בהוצאתם.

24. סימפוזיון על הוראת התנ"ך - השומר הצעיר, להבות חביבה 1962.

25. סירקין נ. - "כתבים" -עם עובד, ת"א 1939.

26. "עמודים" - בטאון הקיבוץ הדתי -הוצאתם ת"א.

27. "פתחים" - רבעון למחשבת היהדות - י-ם ת.ד. 7295

28. רוטנשטריך נ. - "המחשבה היהודית בעת החדשה" -עט עובד , תש"ד.

29. רוזנשטיין צ. - "תולדות תנועת הפועלים בא"י" -ספריית הפועלים, תשט"ו.

30. שבייד אלי - "היחיד", עולמו של א.ד. גורדון- ספריית אופקים, עם עובד, תש"ל.

31. שבייד אלי - "מקורות המחשבה הלאומית היהודית בת-זמננו" - ההסתדרות הציונית העולמית י-ם תש"ל.

32. שלם מ. -"חגינו המחודשים" - ניב הקבוצה 19(2-3)1970.

33. שלם מ. - "הגדה של פסח בקיבוצים" - ניב הקבוצה 19(1), 1970.

34. שרת יהודה (עורך) - " אגדות ברל כצנלסון" - עם עובד תשל"ד.

35. תלמי מ. - " השאלה הלאומית והמציאות היהודית בימינו" - ספריית הפועלים, 1956.

BIBLIOGRAPHY OF ENGLISH WORKS CITED IN THIS DISSERTATION.

a. Books.

1. Allport, W. Gordon, The Individual and his Religion, Macmilan Publication, N.Y. 1974.

2. Arian, Alan, Ideological Change in Israel, The Press Case Western Reserve University, Cleveland, 1968.

3. Ben-Yosef, A.C., The Purest Democracy in the World, Herzl Press, N.Y. 1963.

4. Berger, Peter, L. The Social Reality of Religion Faber and Faber, London, 1969.

5. Buber, Martin, The Writing of Martin Buber, New American Lib. 1956.

6. Criden Josef and Gelb Saadia, The Kibbutz Experience, Dialogue in Kfar Blum, Herzl Press, N.Y. 1974.

7. Erikson, E.H., Identity; Youth and Crisis, Faber and Faber, London, 1968.

8. Festinger, Leon, The Theory of Cognitive Dissonance, Row, Petersent and Company, N.Y., 1957.

9. Fishman, Aryei, Editor, The Religious Kibbutz Movement, Publishing Department of the Jewish Agency, 1957.

10. Infield, H.F., Co-operative Living in Palestine, Kegan Paul, Trench Trubuer, London, 1946.

11. Lee and Marty, (ed.) Religion and Social Conflict, Oxford University Press, 1964.

12. Robertson, Roland, (ed.) Sociology of Religion, Richard Clay, G.B., 1972.

13. Rubenstein, R.L., After Aushwitz; Radical Theology and Congemporary Judaism, Bobby Merril, Indianapolis, 1966.

14. Rubenstein, R.L., The Religious Imagination; A Study in Psychoanalysis and Jewish Theology, (Bobby Merril), Indianapolis, 1968.

15. Rumke, H. C., The Psycology of Unbelief, Rockliff, London, 1952.

16. Schein, Aviva, A Study of the Nature of Religious Knowledge and its Role in the life of the individual and the community, with special Reference to the contents, Aims and Methods of Bible Teaching, Unpublished paper U.C.T., 1976.

B. Esseys.

17. Cumpsty, H.C., An Ideal Typology of World Religion, Unpublished paper U.C.T. 1976.

18. Cumpsty, H.C., Speech, Experience and Knowledge of God, Unpublished paper, U.C.T., Cape Town, 1976.

19. Durkheim, E., in Sociology of Religion, Robertson R. (ed.), Richard Clay, G.B., 1972.

20. Glock, C.Y., in Lee, Marty (ed.), Religion and Social Conflict, N.Y., Oxford University Press, 1964.

21. Parson, T., in Robertson R., (ed.), Sociology of Religion, Richard Clay, G.B., 1972.

22. Spiro, M.E., in Banton M. (ed.), An Antropological Approach to the study of Religion, Tavistock Publishing, London, 1969.

23. Stark R. and Glock, C.Y. in Robertson R. (ed.), Sociology of Religion, Richard Clay, G.B. 1972.

24. Unna Moshe, in Fishman A. (ed.), The Religious Kibbutz Movement, Jewish Agency, 1957.

25. Wilson, B. R., in Robertson R. (ed.), Sociology of Religion, Penguin Books, U.S.A., 1972.

C. General.

26. Arian, A., Utopia and Politics: The Case of the Israeli Kibbutz. J. Hum. Relations, 1966.

27. Baratz, G., The Origin and History of the Kvutza in Eretz Israel, in, N. Bentwich, (ed.), A New Way of Life, Shindler and Golomb., London, 1949.

28. Bein, A., The Return to the Soil, Jerusalem, 1952.

29. Ben-Yosef, A., The Purest Democracy in the World, Herzl Press & Th. Yoseloff, New York & London, 1963.

30. Buber, M., Paths in Utopia, London, 1949.

LOAN COPY

LINEAR LIBRARY
C01 0069 1593

UNIVERSITY OF CAPE TOWN

THE DEPARTMENT OF RELIGIOUS STUDIES

THE CHANGES IN RELIGIOUS ATTITUDES IN THE NON-RELIGIOUS KIBBUTZIM AFTER THE SIX-DAY WAR - 1967

M.A. THESIS

by

DAVID ROTHSCHILD

The copyright of this thesis is held by the University of Cape Town.
Reproduction of the whole or any part may be made for study purposes only, and not for publication.

CAPE TOWN

OCTOBER 1976

THE CHANGES IN RELIGIOUS ATTITUDES IN THE NON RELIGIOUS KIBBUTZIM AFTER THE SIX DAY WAR OF 1967.

		P.
INTRODUCTION	.....	1
CHAPTER I	-CORRELATES OF RELIGIOUSITY AND THE PROBLEM OF DEFINITIONS AND CORRELATION ...	4
CHAPTER II	-THE DEVELOPMENT AT NON-RELIGIOUS SOCIOLISTIC ZIONISM, THE EARLY IMMIGRATIONS TO PALESTINE AND THE ESTABLISHMENT AT THE KIBBUTZ - GENERAL OUTLINES.	35
CHAPTER III	-ATTITUDES TOWARDS RELIGION AMONG THE NON RELIGIOUS KIBBUTZIM.....	51
CHAPTER IV	-THE RELIGIOUS KIBBUTZ	75
CHAPTER V	-WAR AND RELIGIOUS EXPERIENCE.....	90
CHAPTER VI	-THE SIX DAY WAR AND CHANGES IN RELIGIOUS ATTITUDES.....	113
CHAPTER VII	-THE SEARCH FOR JEWISH ROOTS AMONG THE KIBBUTZIM.	147
CONCLUSION	.....	180
BIBLIOGRAPHY	.....	187
ENGLISH HEADLINES AND INTRODUCTION.....		209

INTRODUCTION.

The Religious issue is an important issue in the spiritual and socio-political life of the State of Israel. Sometimes the deep division between "Religious" and "Non Religious" people is sharply manifested in the Nations life.

The intense struggle between these two groups seems to be a threat to the existence of Israeli society and perhaps of the Jewish community as a whole, in the sense that it might bring about a split in the nation and divide it once again into "Two Kingdoms."

The fact that this conflict is so strong can possibly be explained by the fact that it is linked to the struggle for the revival of the nation (which by its nature is an ideological conflict) because there is a tradition of religious fanaticism and because of the revolutionary character of the socialistic ideology. The very existance of the Kibbutz is an ideological event and ideological awareness remains intense within the Kibbutz and the ideological impact of the Kibbutz on the life of Israel is more than mere numbers would suggest for they enjoy an ideological authority. For all these reasons the Religious question, important enough in the life of the Nation as a whole, becomes even more significant in the Kibbutz.

The Kibbutz is in an ongoing process of searching for the right way in order to construct a new pattern of social life. This process could be found already in the early days of the Kibbutz.

Expressions of this process and its manifestations in the qualities of the Kibbutz 'human product', can be found in the various dialogues that have taken place in the Kibbutz and have been published in special books and periodicals.

In these dialogues the Religious problems of the Kibbutz apnear very often. The expressions are of an intelectual, educational, social and personal nature. (In the extreme case this is manifested by a few younger Kibbutz members beginning to observe the Jewish law fully, and to express penitence.

National-Orthodox circles in particular have interpreted these movements as signs of a new religious awareness. Such an interpretation is assisted by the late Rabbi Cook's teachings which state that there exists in the soul of every Jew a divine spark. According to this tradition the State of Israel is at the beginning of a Messianic Era and therefore those following the school of thought of these and similar religious national movements interpretate these signs as being of a newly emergent awareness, as it is to them another sign of coalescence around the religious Messianic idea.

The aim of this work, therefore, is to locate within the literature emanating from the Kibbutz indicators of return to religion among the Non-Religious and to consider their significance.

CHAPTER I

CORRELATES OF RELIGIOUSITY AND PROBLEMS OF DEFINITION AND CORRELATION.

		P.
a.	Introduction	5
b.	Problems of definitions - religion a phenomena of vaiours dimensions.	5
c.	The Model of Rumke.	7
d.	Religious experience, Speech and knowledge of God - (after Cumpsty).	9
e.	The ideal typology of world religion (after Cumpsty).	13
f.	Man and the Ultimate.	14
g.	Problems in measurement of religious experience.....	16
h.	The Model of Glock and Stark.....	17
i.	"Religious", "Non Religious" and 'Traditionalists" in Israel.	19
j.	The meaning of Tradition.	22
k.	Jewish Religion and its degree of conformity to the above Models.	24
l.	Conclusion	33

CHAPTER II

THE DEVELOPMENT OF NON RELIGIOUS SOCIALISTIC ZIONISM, THE EARLY IMMIGRATIONS TO PALESTINE AND THE ESTABLISHMENT OF THE KIBBUTZ - GENERAL OUTLINES.

		P.
a.	Introduction.	36
b.	The development of the Non Religious Socialist Movement.	36
c.	The fathers of the Jewish Non Religious Socialist Movement.	37
d.	The doctrine of Moshe Hess.	38
e.	The First Immigration.	40
f.	The establishment of the Zionist Movement and its Non-Religious Socialist branch.....	40
g.	Nachman Sirkin, his solution for the problems of the Jewish people and his campaign against the "Practical Religion".	40
h.	"Chovevei-Zion" in East Europe.	42
i.	The second immigration.	43
j.	The Olim of the Second Aliya and their attitude towards Religion.	44
k.	The establishment of the first Kibbutz.	45
l.	The fullfilment of the idiology of the people of the Second Aliya in the Kibbutz.	46
m.	The various streams of the Kibbutz.	47
n.	Appendix.	48

CHAPTER III

ATTITUDES TOWARDS RELIGION AMONG THE NON RELIGIOUS KIBBUTZIM.

P.

a. Introduction 52

b. Marksist Socialism. 53

c. The doctrine of Dov Ben Borochov 53

d. The Humanistic Socialism 55

e. The doctrine of A.D. Gordon 58

f. "The Work" in A.D. Gordon's doctrine..... 59

g. Berl Kasenelson 62

h. Ischak Taberkin 64

i. Buber and the understanding of his doctrine in the Kibbutz. 67

j. The educational line in the Kibbutz..... 68

k. The attitudes towards religion. 70

1) Rejection of religion and Judaism
2) Searching for origions in the biblical period of Independence-overlooking 2000 years of diaspora.
3) The Festivals and their meanings.
4) Religion and its historical importance.

l. Observance of the "Mitzvot" and Jewish Customs. 72

m. Conclusion. 73

CHAPTER IV

THE RELIGIOUS KIBBUTZ.

P.

a. Introduction 76

b. Religious Zionism and its attitudes towards Non-Religious Zionism. 77

c. The Religios Kibbutz - General outlines. ... 78

d. The Religious Kibbutz and Religious Zionism .. 79

e. The philosophy of the Religious Kibbutz 81

f. Comparison between the Religious and Non-Religious Kibbutzim in their attitudes towards:

1) Zionism
2) Diaspora
3) Socialism
4) State and Religion
5) "Tradition"
6) An interim conclusion - similarities and ideological differences between the two Kibbutz streams.

g. The Religious Kibbutz in the eyes of the Non-Religious one. 83

h. "Searching for Meanings" in the Religious Kibbutz. 87

i. Conclusion. 89

CHAPTER V

WAR AND RELIGIOUS EXPERIENCE.

		P.
a.	Introduction	91
b.	The direct confrontation of soldiers with war - (after G. Allport).	91
c.	Religion as a saurce of comfort	93
d.	War and its influence on world-view.	95
e.	The connection between Religious experience and society (after P. Berger).	95
f.	Religion and world maintenance (after Berger).	99
g.	Confrontation with death and war experience.....	100
h.	Summery points.	101
i.	Doubt - (after Allport).	103
j.	Summery points	107
k.	Cumpsty on "adequacy".	109
l.	Summery.	111

CHAPTER VI

THE SIX DAY WAR AND CHANGES IN RELIGIOUS ATTITUDES.

		P.
a.	Introduction.	114
b.	The Mystery of Death. Death as a phenomenon indicating another wordly dimension.....	115
c.	The Theory of Cognitive Dissonance.....	117
d.	War and its influence on World View.....	121
e.	Jewish Identity.	123
f.	Identification with the Jews of the Diaspora....	124
g.	Relationship to the Bible,to the History of the Land of Israel and the Holy Places.....	132
h.	Interim conclusion.	139
i.	The Religious interpretation of the above trends.	139
j.	Appendix - Erikson on self Identity.....	144

CHAPTER VII

"SEARCHING FOR MEANINGS" A MOVEMENT WHICH LOOKS FOR ITS ROOTS.

		P.
a.	Introduction.	148
b.	The continuation of war and Symbolism of the "binding of Isaac.	148
c.	The searching for meanings and its relation to Jewish existence.	153
d.	The process of "searching for meanings" among the first generation of the Kibbutz members and a new outlook in their religious attitudes.....	156
e.	The theory of Deprivation (after Glock).	160
f.	A movement in the Non Religious Kibbutz becoming closer to Religion.	166
g.	Mitzvot and traditional customs in the Kibbutz...	169
h.	"Death of God" and religious development (after Rubenstein).....	174
i.	Conclusion.	177

31. Cohen, Erik, Bibliography of the Kibbutz, A Selection of Recent Sociological and Related Publications on Collective Settlements in European Languages. Compiled by Erik Cohen, Dept. of Sociology, Hebrew University, Jerusalem, Givat Haviva, 1964.

32. Cohen, E., Rosner, M., Relation Between Generations in the Israeli Kibbutz, Journal of Contemporary History, 1970.

33. Darin-Drabkin, H., The Other Society, New York, Harcourt, Brace and World, 1963, (also Gollanc, London, 1962.)

34. Diamond, S., Kibbutz and Shtetl, the History of an Idea. Social Problems, 1957

35. Patterson, D., The First Fifty Years of Collective Settlement in Israel, The Jewish Journal of Sociology, 1960.

36. Shur, Shimon, Kibbutz Bibliography, Council for Higher Education of the Federation of Kibbutz Movements, 1971.

37. Spiro, M. E., Education in a Communal Village in Israel. American Journal of Orthopxychiatry, 1955.