

## המדינה כרוֹעָה: על דת ומדינה בישראל

משה קופל

לא פעם אני שומע מאנשים שנראים ונשמעים פחות או יותר כמוני דעות שגורמות לי לתהות אם נפלתי דרך המחילה של הארנב הלבן. דעות אלו קשורות על-פי רוב לחירויות אותן הם מוכנים להפקיד בידיהם של פקידי הממשלה; בדרך כלל, מדובר בחירויות מן הסוג הדתי.

כאשר סייעתי בעבר לנסח הצעת חוקה למדינת ישראל, דחקה בי אישיות רבנית בולטת לכלול סעיף לפיו על הדיינים בבתי-הדין הרבניים להיות "יראי שמים". כאשר הגבתי כי שפה שכזו עשויה לחטוא למטרה בהקשר החוקתי הנדון, ומלכתחילה מוטב היה שדיינים לא יתמנו על-ידי המדינה, נתן בי הלה מבט תמה ושאל במלוא הכנות: "אבל מי ישלם, אם לא הממשלה?" האפשרות כי על הקהילות עצמן לממן מוסדות יהודיים כלל לא עלתה על דעתו.

דומה כי אפשרות זו לא עלתה גם על דעתה של המדינה. תעיד על כך הפסיקה האחרונה של בית-המשפט העליון בנוגע ל"היתר מכירה", המאפשר לגדל מוצרים חקלאיים ולשווקם אף במהלך שנת שמיטה. לקראת שנת השמיטה האחרונה, החליטה הרבנות הראשית לישראל כי רבנים מקומיים יוכלו לאפשר שימוש בהיתר לפי שיקול דעתם. דעתו של איגוד רבנים מסוים לא נחה מכך, והארגון עודד חקלאים לעתור לבג"ץ בתביעה לפסול את החלטת הרבנות הראשית, ולקבוע כי ההיתר יוכר באופן גורף בתחומי המדינה, מעל ראשם של רבנים "סרבנים". [בג"ץ קיבל את העתירה ופסק לטובת העותרים.](#)

מה מביא רבנים לפנות לבית-משפט חילוני על-מנת שיתערב בסוגיה הלכתית מובהקת, עליה נשברו קולמוסים רבניים רבים בדורות האחרונים? מדוע לא הוציאו אותם רבנים תעודת הכשר מטעמם לאותה תוצרת חקלאית שנויה במחלוקת, במקום לפנות לבית-המשפט? ובאשר לבית-המשפט – מה גרם לו לחשוב כי ברשותו כישורים כלשהם לפסוק בסוגיה הלכתית כה סבוכה?

בקיצור, מה גורם לאנשים מיושבים בדעתם לפתח ציפיות מוזרות כל-כך אודות היחס בין המדינה היהודית לדת היהודית?

אני מקשה קושיות אלה מכיוון שאני מצדד בצמצום משמעותי של תפקיד המדינה, מדינת ישראל, בפיתוח מוסדות יהודיים ואחזקתם. אני שואף לראות בהרחבת מידת ההשפעה של היהדות המסורתית בחיים הציבוריים בישראל, הרחבה שתתאפשר לדעתי רק אם המדינה תחדל מליטול לידיה סמכויות שאמורות להיות בידי הקהילות היהודיות, האמונות על פיתוחה של המסורת היהודית ועל העברתה הלאה מזה אלפי שנים. מטרתי העיקרית היא לחזק קהילות אלה.

### 1. החיזור אחר המדינה

בתחילה, התומכים הראשונים בהקמתה של מדינה יהודית ראו בחזונום כיצד היא תופסת את מקומן של הקהילות הגלותיות המנוונות. "מה צרים אוהליך יעקב, משכנותיך ישראל", זעק מיכה יוסף ברדיצ'בסקי. יותר מכל, שאף דור המייסדים להקים מדינה שתכונן ערכים חדשים ותאכוף אותם, תוך שימוש בסמכותה לקידום רעיונות ומעלות שהיו במוקד האתוס החילוני של אותה תקופה. הדוגמא הבולטת ביותר לכך הייתה חינוכם-מחדש של עולים צעירים שגדלו על ברכי המסורת, על-ידי שליחתם לקיבוצים חילוניים, במטרה להפוך "אבק אדם לאומה תרבותית" – כלשונו המושחזת של בן-גוריון.

כפי העולה מן הנוסחה שקבע בן-גוריון, הערכים אותם ביקשה המדינה החדשה להנחיל היו הפוכים לאלה של הקהילות היהודיות המסורתיות. בראש ובראשונה ביקשה המדינתיות [\[אטטיזם, סטייטיזם\]](#) החדשה להתגבר על תרבות הרחמנים והביישנים ולהמיר את מקור הסמכות – זקני הדור וגדולי התורה – בסמכות בני הדור הצעיר והנמרץ בארץ הנגאלת. הציונים הצעירים אמנם צמחו מתוך הנראטיב היהודי הקלאסי, ובאופן טבעי אימצו אלמנטים רבים שלו – הם התרפקו ב"זכרונות" על עבר יהודי מזהיר מתקופת המקרא, ותפשו את שיבתם לציון במונחים גאוליים – אבל אותם פרקי עבר זוהרים הוגדרו על-ידם במונחים פוליטיים, לא מסורתיים, ותפיסתם הגאולתית עוצבה יותר על-ידי הגותם של אוגוסט קומט ומארקס מאשר על-ידי נבואות ישעיהו. עבורם, הן תהילת העבר והן העתיד הצפוי זכו לביטוי שלא תוך על-ידי נראטיב מסורתי מתמשך.

כמובן, לא כל הציונים היו חילונים. מה היה אפוא חלקם של אותם ציונים-דתיים מוקדמים? היה עליהם להתמודד לא רק עם הציונים החילונים, אלא גם עם הטיעונים החזקים נגד הציונות, שהעלו אידאולוגים דתיים אנטי-ציוניים.

עבור יהדות הגולה, המדינה המודרנית – כל מדינה מודרנית – היוותה איום על האתוס היהודי המסורתי. בגולה חיי הרוח היו מעל לכל. היהודים הגדירו מחדש 'כוח' במושגים של היכולת לחיות את חייהם לפי מנהגייהם ולהנחיל לצאצאיהם את מורשתם התרבותית והאינטלקטואלית. היכולת לשנע כוחות צבא, למשל, לא נמנתה על שאיפותיהם. אדרבא, הן כעניין של עיקרון והן מתוך ניסיון היסטורי מר, יהדות הגולה גילתה חשדנות, שלא לומר אנטגוניזם, כלפי סמכות פוליטית. ההלכה התאימה עצמה לנסיבות אלה, ובכל האמור לניהול ענייניהם הפנימיים של יהודי הגולה, תפקדה טוב למדי ברמת הפרט והקהילה, אך היא טרם נבחנה ברמת המדינה, ולבטח לא ברמת המדינה המודרנית, שנולדה מתוך מגמות אנטי-מסורתיות.

נוכח הטיעונים שהעלו מקבליהם האנטי-ציוניים, אימצו ציונים-דתיים מוקדמים – כגון הרב יצחק יעקב ריינס, מייסד תנועת "המזרח" – קו פרגמטי; בהביאם בחשבון הן את הסיכויים והן את הסיכונים, הם החליטו כי בהינתן מצבם הפוליטי המסוכן של היהודים בגולה, הסכנה הנשקפת ליהדות מצד מדינה יהודית פוטנציאלית מהווה סיכון שראוי ליטול. אך עבור רבים אחרים, השיבה האפשרית לריבונות יהודית בארץ ישראל עוררה תגובה נשגבת יותר, הרואה בכל צעד ושעל גילוי של אחרית הימים או לפחות רמז לו.

מנקודה זו ואילך, החלה להיווצר הגדרה חדשה של 'כוח' המתעלה אף על זו של החילונים. לפי תפיסה חדשה זו, ההיבטים השונים של בניין אומה – חקלאות, צבא, תעשייה – אינם בגדר מטלות שיש בהם הכרח קיומי, אלא הם שליחות מקודשת, מאמצים הראויים להוקרה אשר עד אז יוחדה לעניינים שברוח. הביטוי המובהק למגמה זו התגלם אצל תלמידי הראי"ה קוק, שעבורם המדינה ומוסדותיה, על-אף כל פגמיהם, הם "יסוד כסא ה' בעולם".

מרבית הציונים הדתיים אף נקטו עמדה הרת-גורל בנכונותם להעניק למדינה את הסמכות להסדיר נושאים **דתיים**: המדינה היא שתמנה רבנים ודיינים, היא שתאכוף חקיקה דתית, והיא שתממן שירותי דת. ניהולם של כל אלה יופקד בידיהם של פקידי השלטון החילונים, המממשים, בראייה זו, כיסופים דתיים עמוקים, גם אם הם עצמם כלל אינם מודעים לכך.

הציונים החילונים והציונים הדתיים חלקו כמובן אלו על אלה: בעוד הראשונים נשאו עיניהם למדינה שתחליף את המסורת היהודית, האחרונים ביקשו כי המדינה תבלע אותה (בעניין זה הרחבתי [במקום אחר](#)). עם זאת, הייתה ביניהם הסכמה עמוקה על העיקר: המדינה תיטול לידיה את תפקידי הקהילות בגולה, בכך שתאכוף ערכים ותסדיר ותממן את פעולותיהם של מוסדות

הדת. שני הצדדים נכשלים כאן באותו כשל מובהק: מדינה אינה יכולה למלא תפקיד של קהילה. מדינה וקהילה הן שונות בתכלית, משום שההשתייכות לכל אחת מהן נקבעת באופנים שונים לחלוטין.

באופן הפשוט ביותר, קהילה – במובן בו אני משתמש כאן – מורכבת בהגדרתה מחברים המבקשים לקבל על עצמם את מרותה משום שהם מזדהים עם האתוס שלה. מדינה, לעומת זאת, מטילה מגבלות באופן שווה (פחות או יותר) על כלל חבריה במסגרת מרחב גיאוגרפי נתון. כך, קהילות נוטות להיות קטנות, הומוגניות ומושתתות על השתייכות וולונטרית, בעוד שמדינות נוטות להיות גדולות והטרונגניות, והן כופות את היבטי ההשתייכות להן.

## 2. ההזיה האוניברסלסטית

בישראל – כבכל מקום אחר – האמונה הרומנטית במדינה כיסוד כל הטוב שבעולם התבררה זה מכבר כחזון תעתועים. ברם, הרעיונות שהחליפו את המדינתיות (או ה'ממלכתיות' בלשונו של בן-גוריון) לא היו טובים יותר לקהילות דתיות. כדי להבין מדוע ולמה, שומה עלינו להתחקות בקצרה אחר התפתחויות מסוימות בפילוסופיה מדינית.

מדינות דמוקרטיות מתחבטות תדיר בשתי שאלות, וישראל אינה יוצאת-דופן בעניין זה. השאלה הראשונה היא עד לאיזו רמה על המדינה לנקוט בפטרנליזם שוחר טוב; עד כמה עליה להטיל מיסים על אזרחיה העשירים יותר כדי לשפר את הכנסת אזרחיה העניים יותר? עד כמה עליה להסדיר את פעולותיו של הפרט ולפקח עליהן, כדי לקדם את רווחת הכלל והפרט? קיצורו של דבר, האם על המדינה לקדם רווחה?

השאלה השנייה נוגעת למידה בה על המדינה לעודד ערכים או לאכוף אותם, באמצעות חקיקה האוסרת על התנהגות הנחשבת לפסולה על-ידי רבים, או על-ידי השרשתם של תכונות אופי או של ערכים דתיים, אשר השלטון תופש כהכרחיים עבור אזרחיו. בקיצור, האם על השלטון לקדם מידות טובות?

למדינותיים היה ברור כשמש מאז ומעולם כי על המדינה לקדם הן רווחה והן מידות טובות. ברם, השיח הציבורי העכשווי בישראל, כבמרבית מדינות המערב, נערך במסגרת של הבנה "פרוגרסיבית", לפיה המדינה צריכה לעסוק ברווחה אך עליה להימנע מלקדם מידות טובות. הבנה זו טומנת בחובה הנחות מסוימות בדבר הטוב והראוי, הפועלות בשירות השקפה ספציפית הניצבת בניגוד חד לזו שבה אני עצמי דוגל. הבה נראה כיצד.

הפילוסוף הבריטי ג'רמי בנת'ם (1748-1832) נודע בעמדתו כי על המדינה לפעול למקסום התועלת הכוללת של אזרחיה. התיאוריות התועלתניות של בנת'ם היו מושא לביקורת מוצדקת וענפה מאז שהוצגו; מרבית הביקורת נסובה אודות העובדה כי השגת התועלת הכוללת המקסימלית אינה מביאה בחשבון את חלוקת התועלת בין כלל הפרטים בחברה. שאלה בסיסית היא כיצד לאזן בין שני הקריטריונים הללו, או, במובן רחב יותר, כיצד קובעים מהם סדרי החיים הצודקים ביותר.

מבין ההוגים אשר נתנו דעתם על שאלה זו לאחרונה, המשפיע ביותר הוא ג'ון רולס (-2002 1921) מאוניברסיטת הרוורד, בעיקר בספרו *תיאוריית של צדק* (1971). רולס טוען כי בכדי להבין מה כלול במושג 'צדק', עלינו להעלות בדמיונו קבוצת אנשים החוברים יחדיו כדי לנסות לגבש, יש מאין, את החוקים אשר ימשלו בהם כחברה ("המצב המקורי"). זהו מצב דומה לזה שהגו רוסו או לוק, בדמיינם את המצב הטבעי ואת מקורות האמנה החברתית. אלא שרולס מוסיף

אילוץ אחד. על-מנת למנוע מן המשתתפים למנף יתרונות קודמים כלשהם, עלינו לדמיין אותם כנתונים מאחורי מה שהוא מכנה "מסך הבערות" ("Veil of Ignorance"), כלומר הם נטולי ידע כלשהו אודות עצמם, לרבות מינם או גילם, יכולותיהם הטבעיות, השתייכויותיהם החברתיות והדתיות, אמונותיהם והעדפותיהם, וכן הלאה.

לאילו הסדרים יגיעו אותם משתתפים בהנחה שהם רציונליים? אליבא דרולס, יהיה זה הסדר שבמסגרתו לכל אדם תהיה מידת החירות המירבית, בהתאמה לכך שגם לאחרים תהיה אותה מידת חירות; מתוך כל החלוקות האפשריות של סך המשאבים, יעדיפו את זו הממקסמת את החלק של העני ביותר (שכן כל אחד יחשוש שזה יהיה הוא עצמו). יתרה מזאת, היות ועל-פי חוקי המשחק המשתתפים אינם יודעים דבר אודות השתייכויותיהם הקהילתיות, עליהם להסכים לכך שהמדינה תהיה מוגבלת מבחינת התחייבויותיה המוסריות, ולא תוכל לאמץ תפישה מוסרית של קהילה מסוימת.

לפנינו אם כן טיעון מודרני עקרוני המצדד בכך שהמדינה תקדם רווחה ומתנגד לכך שהמדינה תקדם מידות טובות. ברם, יש לשים לב כי הטיעון תלוי בשתי הנחות בעייתיות. ראשית, ההנחה היא כי טבעו של אדם, או זהותו, אינם נגזרים מהשתייכותו הקהילתית. ברם, לאחר שהסרתי את שכבת ההשתייכויות שלי, את נאמנויותי ואת אמונותיי – כל מה שהופך אותי למה שאני – לא נותר כל 'אני' בעל אינטרסים לנהל משא-ומתן. הטענה כי ישנו 'אני' משוחרר מהתחייבויות ('unencumbered self', מונח מועיל שטבע מייקל סנדל), ושאותו 'אני' קודם לכל השתייכות ועצמאי ממנה, מניחה את המבוקש; ממנה נובע כי הזכויות המוקנות לאותו "אני משוחרר" גוברות על הזכויות שמקנה לי הקהילה עליה אני נמנה; מסקנה שאדם הקשור לקהילתו עשוי להתנגד לה.

ההנחה השנייה היא שניתן לדבר על חירות הפרט בנפרד מתיאוריה מוסרית כלשהי. אלא שנייטרליות מוסרית שכזו אינה אפשרית הלכה למעשה. קל למדי ליישם את החוק לפיו חירותך שלך לנופף באגרופך מסתיימת סמוך לאפי שלי. ברם, כיצד שומה עלינו ליישם את החוק כי זכותך שלך להתבטא בציבור מסתיימת היכן שמתחילות רגישויותיי שלי, מבלי שהסכמנו תחילה אילו רגישויות ראויות להגנה ואילו אינן? למעשה, הרעיון כי המדינה יכולה להיות נייטרלית ביחס לדוקטרינות המוסריות של אזרחיה מתגלה כמקסם שווא כאשר עוברים לדוגמאות קונקרטיות. כפי שטען הפילוסוף סטיבן סמית' בספרו *ההתפכחות מן השיח החילוני* (*The Disenchantment of Secular Discourse*, 2010), מילים תמימות כגון 'נייטרליות', 'שוויון' ו-'הדדיות', משמשות לרוב כמעין סוסים טרויאניים המגניבים אל תוך הדיון שורת רעיונות מוטים ביותר, שהאוחזים בהם מבקשים להסוות.

נניח, למשל, כי אנו מתווכחים על היתר או איסור הפלות. עמדתך היא כי העובר הוא יצור אנושי, בעוד אני טוען שהעובר אינו אלא פרוטופלזמה, והיות שהמדינה צריכה להיות נייטרלית בסוגיות מוסריות, עליה להתיר הפלות. על-ידי העלאת המונח 'נייטרליות' – המניח באופן בלתי-מפורש כי הפלה איננה בגדר רצח – הטיעון שהעליתי מונע דיון בשאלה הקריטית. לעולם אין לדעת מתי קלף הנייטרליות יישלף במטרה לפסול עמדה כלשהי ומתי יועלם כשאינו נוח: האם על המדינה לשמור על נייטרליות ביחס לעבודות מרצון על-פי חוזה? ומה באשר לגילוי עריות בהסכמה? סחיטה? סחר בסמים? משקאות קלים באריזות גדולות?

שתי הנחות אלה – כי זהות הפרט וזכויותיו הן בעלות משמעות במנותק מכל קהילה בעלת תפיסה מוסרית ומכל תיאוריית מוסר מקפת – גוזרות במשותף תפישה אותה ניתן לכנות

'אוניברסליזם'. ברצוני להראות כי התפישה האוניברסליסטית לא רק מניחה כי קהילות הן שוליות, אלא היא אף דוגלת במצע החותר תחת תפקידן של קהילות ומערער עליו.

למרות טיעוניה בזכות הנייטרליות, הגישה האוניברסליסטית עצמה אינה נייטרלית כלל ועיקר. תוך כך שהיא מעקרת את המימד המוסרי מהתנהגויות מסוימות, היא מקנה מימד מוסרי להתנהגויות אחרות. כאשר אוניברסליסטים שולטים, המדינה נסוגה אולי ממספר תחומי מוסר, אך בה במידה היא פולשת לתחומים אחרים, על-פי רוב תחת הכסות של קידום בריאות הציבור והרווחה. כך, בעוד שמגבלות חוקיות על קיום יחסי-מין נתונות בנסיגה מתמדת, מגבלות חוקיות חדשות על צריכת מזון מצות להן כפטריות אחרי הגשם. כפי שציינה מרי אברשטאדט – במאמרה "האם אוכל הוא הסקס החדש?" (*Policy Review, 2009*) – המתירנים ביחס למין הפכו לפוריטנים ביחס למזון. צריכת בשר, גידול בעלי-חיים בקנה-מידה תעשייתית, מזון מהונדס גנטית, השימוש בחומרי הדברה, סוגים של שומן טראנס; כל אלה אינם סתם מוסדרים, אלא זוכים ליחס של עבירות מוסריות.

יתר-על-כן, ההגדרה מחדש של המוסריות המצויה בלב המצע האוניברסליסטי מונפת כיום כאלה נגד קהילות ומסורותיהן. התרופפות האיסורים השונים ביחס למין, למשל, מחלישה את המבנה המסורתי של המשפחה ופוגעת בהמשכיות הנחוצה לקיומן של קהילות המאמינות במוסר מסוים. במקביל, ההנדסה החברתית הגלומה בחקיקה שהיא לכאורה לטובת רווחת הציבור, נועדה לייתר אמצעים קהילתיים מסורתיים לשם התמודדות עם בעיות חברתיות. כאשר מפקידים בידי המומחים את המשימה להנדס חברות, כפי שכותב תומס סואל בספרו *חזון המשיחים (The Vision of the Anointed, 1995)*, מתברר למרבה הפלא שהבעיות הבעורות ביותר בעולם הן בדיוק אלו המזמינות הנדסה חברתית.

ישנה דרך נוספת, אחרונה, בה מערערת המסגרת האוניברסליסטית את הקהילות. כאשר הייתי תלמיד בבית-ספר יסודי, חבריי לכיתה ואני בילינו את ההפסקות במשחק "פאנצ'בול" (גרסת רחוב של בייסבול ללא מחבט) ברחוב 89 במנהטן. מדי יום בחרנו צד וסיכמנו יחד את החוקים: אילו מכוניות היו בשטח המותר ואילו בשטח האסור, היכן למקם את הבסיסים, וכן הלאה. היות וסיכמנו עניינים אלה בהגינות וביעילות, והתעלמנו במכוון מן החולשות והיתרונות של כל קבוצה, מבלי שידענו זאת היינו רולסיאנים טובים. ברם, מרגע שסיכמנו את הכללים הבסיסיים, חדלנו להיות נייטרליים ושיחקנו במטרה לנצח. כעת, שוו בנפשכם כמה משעמם היה המשחק אילו שיחקנו מבלי לדעת לאיזו קבוצה אנו משתייכים.

במשחק הרולסיאני, לעומת זאת, אין כל אבחנה בין קביעת החוקים הבסיסיים לבין המשחק עצמו. כל משתתף אמור לשחק כדי להגיע לתיקו. רוצים להתווכח על הפלות? בסדר, אבל אנו רוצים מאבק נקי והוגן, אז נא להשאיר את אמונותיכם החשובות ביותר בכניסה. רק נייטרלים ראויים לכוח, ורק אוניברסליסטים מוצהרים הם נייטרלים באמת. מכאן נובע שלהם בלבד מותר להסדיר את ענייניהן של קהילות אליהן הם אינם משתייכים, בעוד הם חסינים מפני השפעתם של האזרחים בני אותן קהילות, המוחזקים כבורים. בניגוד למשחק הכדור של ילדותי, חברי הקבוצה חייבים לשחק אך אינם זוכים לקבוע את הכללים.

### 3. מסך הבערות האמיתי

אם אנו מעוניינים בשגשוגן של הקהילות, מהם סוגי המדיניות שעלינו לאמץ? האם, בניגוד לפרדיגמה הרולסיאנית, עלינו לקבוע מדיניות ממלכתית הממקסמת את כוחן של קהילות מסוימות? לדעתי לא. מה שקהילות זקוקות לו הוא שחרור מהתערבות המדינה: על המדינה להעניק להן את היכולת לנהל את חייהן בעצמן, על-פי אמונותיהן ועקרונותיהן.

הבה נפתח בערכים הדתיים, ומשם נתקדם אל המוסדות הדתיים. בעודי דוחה את הטענות הנורמטיביים של רולס נגד חקיקת ערכים אלה, ישנו טיעון מעשי הקשור אליו, אותו אני מאמץ. במילים אחרות: אינני סבור כי מעורבות המדינה בענייני דת היא 'חטא', כפי שסבור רולס, אבל אני סבור שמעורבות כזו אינה חכמה, ברוב המקרים.

אבהיר את עמדתי: אינני רואה מדוע טיעונים בזכות יוזמות מדיניות ציבוריות המבוססות על דת ("תיאוריות מקיפות" במינוח של רולס) אינם קבילים, בעוד טיעונים מתוך אידיאולוגיות נוקשות לא פחות ("ערכים ציבוריים") קבילים. אינני רואה מדוע מגבלות על מכירת בשר חזיר עקב הפגיעה במסורת היהודית ראויות לגנאי יותר מאשר מגבלות על מכירת בשר כלב עקב הפגיעה במסורת האירופית, או מדוע האיסור על מכירת שומן לווייתנים מטעמי כשרות אינו לגיטימי, בעוד האיסור על כך מטעמים אקולוגיים ראוי לשבח.

מאיך גיטא, אין פירושו של דבר כי חקיקה דתית היא רעיון טוב. למעשה, הפיכת עניינים דתיים מסוימים לעניין שבחקיקה מחלישה, קרוב לוודאי, את אותן הקהילות שהיא מבקשת לכאורה לחזק.

נניח כי בכוחנו להעביר חקיקה דתית המיועדת לעגן עיקרון דתי ספציפי של קהילה מסוימת – למשל, איסור על מכירת בשר לא כשר. העיקרון הבסיסי במקרה זה משמעותי עבורי, אך ללא ספק סתום לגמרי עבור אנשים מסוימים אחרים. מהם היתרונות הגלומים בחוק עבורי? אני מעוניין במרחב ציבורי ההולם יותר את טעמי. אם המראה והריח של בשר חזיר מחליא אותי באותה המידה שאוויר מזוהם מחליא אחרים, כי אז חוק שכזה יסייע לי להימנע מהם. אם המראה של אנשים המזלזלים להנאתם במסורת היהודית פוגע ברגישותי באותו האופן שמכירת בשר חתולים וכלבים פוגע ברגישותי של אחרים, כי אז החוק עשוי לחסוך ממני סבל זה. אם אני באמת ובתמים חרד לנשמותיהם של החוטאים, כי אז החוק יסייע לי להצילם מאש הגיהנום. חוק שכזה עשוי אפילו לסייע בחיזוק הסולידריות הלאומית על-ידי תרומתו לערכי הליבה המשותפים.

אבל, מהן העלויות בהן אשא בעקבות החוק? ובכן, ברור כי החוק עלול לחזור אלי כבומרנג. החוק עלול לגרום לתרעומת מצד אנשים שלא היו מגלים עניין מיוחד בצריכת בשר חזיר בהיעדרו, ולפיכך להביא לעלייה במסחר בשר-חזיר. כמו כן, ייתכן שהחוק דווקא יגביר את הפילוג בחברה ויחליש את הסולידריות. אך לדעתי העלות העיקרית עבורי ועבור אלו החולקים עמי את התחייבויותי המוסריות קשורה בגרסה מציאותית יותר של 'מסך הבערות' של רולס. ייתכן ובכוחנו להעביר היום חקיקה לאכיפת עקרון דתי בו אנו מאמינים, אולם אין לנו כל ידע לגבי יחסי הכוחות העתידיים. לו היינו מקדמים חקיקה נגד בשר לא כשר היום, אנשים בעלי רגישות אחרת עשויים לקדם חקיקה נגד ברוקולי מחר. מחרתיים, אנשים בעלי נפש עדינה יותר עשויים להוציא אכילת בעלי-חיים אל מחוץ לחוק לחלוטין או לאסור על שחיטה כשרה.

בקצרה, נראה שמוטב לנו – לכל הצדדים – להכריז על שביטת-נשק בכל הנוגע לחקיקה בענייני מוסר ודת, ולו על-מנת להימנע ממלחמת חקיקה מסלימה. לכל הפחות, כל אימת שאנו שוקלים

חקיקה שכזו, עלינו לתת דעתנו על מידת חשיבותה עבורנו, וכן להעריך את התועלת הצפויה מול העלות הצפויה. כעניין מעשי, חקיקה בענייני מוסר ודת עשויה להיות בעלת ערך רק במידה ומדובר בנושא חשוב ביותר עבורנו (כלומר התועלת הנשקפת לנו רבה) או במידה וקיים קונצנזוס רחב מצדנו (כלומר אין לנו הרבה להפסיד), וכן במידה ולא ניתן להחזיק בעמדה נייטרלית.

במה שונה נימוק פרגמטי זה מן הנימוק הנורמטיבי אותו דחיתי?

ראשית, הנימוק הפרגמטי אינו פוסל את האפשרות של חקיקה במידה והתועלת עבור קואליציה חזקה דיה עולה על העלות. שנית, הנימוק הפרגמטי אינו מניח את קיומה של עמדה נייטרלית, ובוודאי שלא את עליונותה המוסרית של העמדה הנייטרלית. לאמיתו של דבר, ישנם נושאים רבים אשר ביחס אליהם אין כל עמדה נייטרלית; הפלות הן או רצח או לא. אמנם נכון הוא כי עמדה נייטרלית אפשרית עשויה להיות שיקול חשוב בקביעת הדרגה בה חוק אחד עדיף על חלופתו; במקרים הנדירים בהם עמדה נייטרלית אמנם קיימת בנושא שנוי במחלוקת, יתכן והיא העמדה הסבירה ביותר. שלישית, בניגוד לרולס, אין גישה זו פוסלת טיעונים מהשיח הציבורי רק בגלל שמקורם בחשיבה דתית.

למעשה, אנו נושאים בעלות הנמוכה ביותר של חקיקה בענייני מוסר ודת כאשר העיקרון המוגש לחקיקה הוא הכי פחות שנוי במחלוקת; כך, ההשקעה השקולה ביותר מצדנו תהיה ביצירת קונצנזוס סביב עמדותינו המוסריות. הדרך הטובה ביותר להשיג קונצנזוס שכזה היא לחזק את הקהילות הנושאות את עקרונות המוסר באופן כללי – או לפחות את אותן הקהילות החולקות עמנו חלק ניכר מעמדותינו המוסריות. אבל אם ברצוננו לחזק את הסוג הנכון של קהילות, כי אז הדבר הגרוע ביותר לעשותו הוא מה שאנשים תובעים לעשות במחוזותינו, קרי לוותר על כוחה של הקהילה לטובת המדינה.

#### 4. לשלילת המונופולים

עד כאן בנושא חקיקה על-פי ערכים דתיים. כעת נבחן את הסוגיה עד כמה רצוי שהמדינה תממן מוסדות דת, כאשר בישראל, ספציפית, מדובר בכלל זה הן בפקידי דת והן בשירותי דת.

נתחיל מנושא מינוי רבנים מטעם המדינה. ישנן לפחות ארבע סיבות לכך שמינוי זה מוביל לחוסר יעילות.

ראשית, קרוב לוודאי שרוב המופקד על קהילה בהחלטת פקידי ציבור הפועלים הרחק ממנה, לאו דווקא יתמנה בהתאם לצרכיה של אותה הקהילה; במקום מינוי על-פי רצונה, מדובר במקרה הטוב במינוי של אדם לא-מזיק, שאינו מאיים על אף אחד מחברי הוועדה הממנה רבנים.

שנית, אף אם מדובר ברב מוכשר, בתור פקיד ציבורי הוא לא זקוק לכבוד והערכה מצד קהילתו על-מנת להמשיך ולהחזיק במשרתו, ולפיכך לא סביר כי יעבוד קשה יותר מכפי הנדרש. דיוויד יום ניסח זאת היטב בחיבורו *ההיסטוריה של אנגליה* (1754-61):

ובסופו של דבר, הפקיד ימצא כי שילם ביוקר על החסכנות-כאילו שלו במניעת משכורת מכהני דת; הוא ימצא שבמציאות, הפתרון הראוי והיעיל ביותר ביחס לאותם רועים רוחניים, הוא לשחד את עצלותם בדרך של הקצאת משכורות ממלכתיות למקצועם, וכך להפוך כל פעילות יתרה מצדם למיותרת, מעבר למאמץ למנוע מצאן-מרעיתם לתעות אל שדות אחרים.

שלישית, אף במידה והרב הממונה מטעם המדינה מלא התלהבות ואנרגיה חיובית, פקידי המדינה עדיין עשויים לאיים עליו. דמות דתית בלתי-תלויה עשויה לצאת נגד שימוש נרחב מדי בכוח המדינה – חישבו למשל על מרטין לותר קינג – אך אותה אישיות עלולה לשמור על פרופיל נמוך אם נקיטת עמדה בלתי-פופולרית מצידה תביא לפיטוריה על-ידי פקידי נרגזים.

רביעית, גם אם, למרות הכל, רב שהתמנה על-ידי המדינה נוקט בעמדה עצמאית, החלטתו עדיין כפופה לשיקול דעתם של שופטים אקטיביסטים.

זהו בדיוק מה שקרה במקרה של פסיקת בית-המשפט העליון אותה הזכרתי בפתח דבריי; דוגמא חותכת לאופן בו עצם קיומה של רבנות ממלכתית המוסדרת על-ידי המדינה עלול להביא יותר נזק מתועלת. שאלתי: מדוע שארגון של רבנים המתנגד למערכת הכשרות הקיימת לא יוציא תעודות מטעמו? התשובה הפשוטה היא שהגוף היחיד המוסמך להוציא תעודות כשרות רשמית בישראל אינו אלא הרבנות הראשית (למעשה, המונופול של הרבנות הוא רק על המילה 'כשר' וגופים אחרים יכולים לעקוף את המונופול על-ידי הנפקת תעודות "השגחה" ללא ציון המילה האסורה; אולם, היות והיא מסובסדת, והיות ויש לה מונופול בכל המוסדות הממלכתיים, המונופול בפועל של הרבנות מובטח).

במסגרת שוק חופשי של תעודות כשרות, למשל בארה"ב, ארגון המנפיק תעודות משליך יהבו על המוניטין שלו כדי לשרוד; אם הקונים אינם מכבדים את התעודות מטעמו, כי אז ליצרני המזון לא יהיה תמריץ לשלם עבור השירות, ואותו ארגון יפשוט רגל. ארגונים שונים נוטים לשרת שווקים מגוונים, ועבור כל אחד מהם נשמרת רמה שונה של הידור בכשרות, כתנאי בסיסי של הישרדות עסקית. מערכת זו הוכיחה את עצמה כיעילה למדי.

לעומת זאת, במסגרת המערכת המונופוליסטית השוררת בישראל, רמת הכשרות נמוכה ביותר. היות ומשגיחי הכשרות מקבלים את משכורתם ישירות מן המקומות עליהם הם מופקדים, יש להם תמריץ חזק להעלים עין מבעיות שונות; כמו כן, בדיקות הכשרות אינן נערכות באופן סדיר. בתנאים של שוק נורמלי, שירות כה ירוד היה זוכה לסנקציה מצד לקוחות חשדניים במסעדה, ולאחר מכן מצד בעלי המסעדה המשלמים עבור ההשגחה; במערכת ממלכתית, ההשגחה על כשרות חסינה בפני כל סנקציה מצד הלקוחות עצמם.

תמריץ שלילי נוסף גלום בעובדה שהרבנות הממלכתית אינה רשאית לשפר את הסטנדרטים; במספר מקרים, בתי-המשפט הורו לה לספק תעודות כשרות למוסדות שלא עמדו בתקניה (למשל, רסקין נ' המועצה הדתית ירושלים וכן מעדני אביב אוסובלנסקי נ' הרבנות הראשית לישראל). במערכת של שוק חופשי לא היה בית-המשפט יכול להכתיב תנאי כשרות; כמו כן, לא היה בית-המשפט נדרש לעשות כן, שכן דרישות השוק להשגחה מקלה יותר לא היתה נתקלת במונופול חוקי.

גם המונופול הרשמי של הרבנות הראשית על נישואים מוכרים אינו משרת את המטרה. במצב השורר כיום, המדינה מכירה בנישואיהם של יהודי ויהודיה הנישאים בישראל אך ורק במידה והרב שהשיא אותם הוסמך לכך על-ידי הרבנות. מרבית הנימוקים נגד הסדר זה מעלים את הפגיעה בזכויות האזרח. ברם, הטיעון לא משכנע יותר מאשר טיעון היפותטי דומה נגד חוק המגביל ביצוע ניתוחים אך ורק למנתחים שהוסמכו על-ידי הממסד הרפואי הרשמי. מרגע שהמדינה מתערבת ברישוי נישואים, אין לה ברירה אלא לגבש תקנים. עליה לקבוע רמה כלשהי, ואין רמה 'כלשהי' הוגנת יותר מרמה אחרת. הבעיה האמתית היא אחרת: ההסדר הקיים אינו פועל לטובת המטרות שקבעה הרבנות עצמה.



מנקודת המבט של הרבנות, הנימוק בעד ההסדר הרווח כיום נדמה לכאורה כנימוק סביר. קודם כל, ההסדר כופה על יהודים להיפגש עם רב בנקודה מכרעת בחייהם ולכך יש ערך חינוכי. שנית, נטען כי ההסדר הקיים מפחית את שיעור מקרי הממזרים וכך מונע טרגדיות. כמו כן, נטען כי ההסדר מונע נישואים חד-מיניים ונישואים של יהודים עם גויים, להם הרבנות, כמובן, מתנגדת.

אולם, כל אחד מנימוקים אלה אינו עומד בפני הביקורת. לא סביר, בלשון המעטה, כי יהודים הפוגשים רב מתוך אילוץ חוקי גרידא, יסכמו את העניין כניסיון מפעים וחם. הדבר נכון שבעתיים כאשר, עקב המגבלות על התחרות, לרבנים יהיה תמריץ מועט בלבד לספק להם את השירות הטוב ביותר שניתן. בה במידה, כפיית אנשים להינשא בחופה וקידושין כאשר הם אינם מחויבים בעיני עצמם לקדושת הנישואים אינו מוריד את הסיכוי לממזרות אלא מעלה אותו (לעומת זאת, המונופול הרבני על עריכת גירושין כן מוריד את הסיכוי לממזרות). המונופול הרבני על הנישואים אף אינו מונע נישואים של בני או בנות אותו המין, או נישואים בין יהודים לגויים. המונופול של הרבנות בסך הכל גורם להם להינשא בחו"ל, ונישואים אלה דינם להיות מוכרים בישראל לאחר מכן.

אסתפק במה שכתבתי עד כאן, אך אוסיף הסתייגות חשובה. בעוד שהתערבותה של המדינה בעניינים שאמורים להיות קהילתיים גרידא מזיקה לקהילות, ישנם תחומים המצויים בנקודות המפגש שבין דת ומדינה בישראל שלגביהם נחוצה מידה של מחשבה ורגישות לניואנסים על-מנת להעריך נכונה את יחסי הגומלין של העלות והתועלת הנובעות מהתערבות זו. הבה נשקול שלוש דוגמאות.

הדוגמא הראשונה נוגעת להסדרת החינוך. חשוב שתהיה התנגדות קהילתית להשפעתם הלא-תמיד-תמימה של פקידי המדינה בקביעת תכנים חינוכיים, במיוחד בנושאים טעונים כגון לימודי אזרחות. ברם, בנסיבות מסוימות, התערבותה של המדינה אמנם עשויה להועיל. ב"חיידר" בו למדתי בילדותי, מרבית יומנו הוקדש ללימודי קודש (ומעט משחקי פאנצ'בול). מסיבות מעשיות, רוב ניכר מבין ההורים היו מעוניינים גם בהיקף סביר של חינוך "חילוני" עבור ילדיהם, אולם להם ולראש הישיבה היה גם עניין להראות כי הישיבה שלנו היא הדתית ביותר בשכונה. לו היו הדברים תלויים אך ורק בהורים ובמנהל בית-הספר, התוצאה עלולה הייתה להיות מרוץ לתחתית, כלומר מעט מאד לימודי חול, וכולם היו נותרים בלתי-מרוצים. אולם, למרבה המזל של כולם, המוסד נאלץ לעמוד בדרישות החינוכיות שהציבה מדינת ניו-יורק. כך התאפשר לכל הצדדים להיות יותר בעמדתם העקרונית ועדיין להגיע לתוצאה המועדפת עליהם. כך, אף כאשר מביאים בחשבון את הסיכונים הניכרים של פטרנליזם, אסור להתעלם מן התועלות הצפויות לקהילות במדינה היכולה לזהות מעת לעת מתי צדדים שונים מבקשים כי היא תאכוף עליהם את רצונה.

מצב דומה שורר לעיתים כשמדובר באכיפתם של תקנים פנימיים בקהילה. ברור שקהילות צריכות לקבוע את הנורמות של עצמן, ושירצו להגביל את החברות בהן למי שמכבדים ומקיימים את אותן הנורמות. עם זאת, כאשר, למשל, אנשי "משמרות צניעות" מטרידים את מי שאינו משתף פעולה עד כדי דחיקתו לעזוב את השכונה החרדית, עלול להיחצות הקו העדין המפריד בין שמירה על הנורמות לבין כפייה אלימה. במסגרת אכיפתן של נורמות חברתיות גלומים אינטרסים, והמערכת עלולה להידרדר בקלות רבה מדי למלחמת כנופיות בין קבוצות בעלות אינטרסים סותרים. במצב נפיץ שכזה, כמעט כולם יעדיפו את היציבות ואת האכיפה האדישה (על-פי רוב) של המדינה.

לבסוף, ניתן דעתנו על ההבדל שבין צדקה, שבמסגרתה אתה תורם מכספך לאדם נזקק או למוסד על-פי בחירתך, לבין "צדק חברתי", שבמסגרתו מעבירה המדינה את כספך לאדם או

למוסד על-פי שיקוליה שלה. לדפוס האחרון יתרון חשוב בעליל בכך שהכספים מועברים על-פי קריטריונים שקופים ואובייקטיביים. בנוסף, למדינות יש את הכלים הדרושים לתיאום התשלומים ולמעקב אחריהם כדי למנוע כפילות ובזבוז, וכמו-כן מנגנוני האכיפה והענישה הדרושים לשם הרתעה מפני הונאות.

אלא שגם אם צדקה פרטית או קהילתית כוללת שרירותיות וכפילות במידה לא מבוטלת, היא עדיין טומנת בחובה יתרונות ניכרים. האנשים המופקדים על חלוקת הצדקה המקומית נוטים להכיר הן את התורמים והן את המקבלים, והם יכולים לגבש קריטריונים לזכאות שלא יעודדו את מי שיכול לעמוד בזכות עצמו להיות נתמך סעד. על-פי-רוב, צדקה במסגרת הקהילה נתפשת, הן על-ידי התורמים והן על-ידי הנתרמים, כצורה של אחווה, שאולי מחר תזרום בכיוון ההפוך. צדקה מסוג זה מחזקת את הקשרים הקהילתיים ומגדילה את ההון החברתי הכולל.

מעבר לכך, ל"צדק החברתי" יש גם חסרונות בולטים. מדינות הן גדולות מדי ומחויבות מדי למדיניות נייטרלית מכדי שתאמצנה קריטריונים שיעודדו אנשים להסתמך על עצמם. הכללים הקשיחים והסטטיים שהמדינה נאלצת לאמץ מעודדים נוכלים לנצל את המנגנון. כתוצאה מכך דווקא אלו שאינם מחויבים לטובת הכלל הם שזוכים במירב התגמולים. הקצבאות שמעניקה המדינה מהוות לעיתים קרובות תמריץ לבטלנות, עידוד לפירוק התא המשפחתי, ושכר לחוטאים. יתר-על-כן, כשם שהאזרחים לומדים "להפעיל" את מערכת הקצבאות לטובתם, הפוליטיקאים לומדים כיצד לנצל את המערכת על-מנת להגביר את כוחם. התוצאה היא מעגל קסמים של עוצמה גוברת למדינה והון חברתי מצטמצם והולך של הקהילה.

לסיכום, אינני בעד הפרדת דת ומדינה ובוודאי אין לי התנגדות עקרונית להשפעת הדת על המדינה. אני מתנגד עקרונית להשפעת המדינה על הדת, וחושש מפני מעורבות המדינה בעניינים דתיים באופנים המחזקים את המדינה על חשבונן של קהילות דתיות.

## 5. לקראת חלוקת תפקידים

בדיוק כשם שישנם מספר תפקידים אשר אפילו לכלנים המצדדים באופן מובהק בשוק החופשי, כגון מילטון פרידמן (פרק 2 בספרו *קפיטליזם וחירות*, 1962), מוכנים להפקיד בידי המדינה – למשל, הגנה על זכויות קנייניות באמצעות משטרה, צבא ומערכת משפט – הרי שגם בתחומים של מידות טובות ורווחה ציבורית ישנן מספר משימות מוגבלות אשר רשות מרכזית, ובמיוחד רשות בעלת מונופול על השימוש בכוח, מסוגלת לבצע ביעילות.

קביעת המינון המדויק של יחסי הגומלין בין המדינה לקהילה הוא אתגר משמעותי ביותר. מדינה המעוניינת לגייס את מאמצי אזרחיה לטובת האינטרס הכללי צריכה לשמור על איזון עדין בין חירות לסולידריות. ברם, יכולת המדינה לתאם את מאמציה תלויה בטיב אופיים של אזרחיה, והמוסדות הקהילתיים הם המטפחים אופי זה. אפילו קהילות שונות מאד יגלו את אותו היחס כלפי אינסטיטוקטים מוסריים מן הסוג אותו ידחו אוניברסליסטים רבים. אינסטיטוקטים אלה – כיבוד הרשות וכיבוד המסורת, נכונות לוותר ולהקריב ברמה האישית לתועלת הקהילה, וכן הלאה – הם בדיוק אלו שבסופו של דבר מחזקים את המדינות באופנים הנכונים, תוך הגדלת חיוניותן ומבלי להגביר את אחיזתן בפרט ובקהילה.

קהילות חזקות המאוגדות על בסיס וולונטרי מבטיחות חירות הן מפני כוחה של המדינה והן מפני כוחם של היצרנים השפלים ביותר שלנו. כאשר קהילות נחלשות, חברות מתחילות לבלבל בין מוסריות לבין חוקיות, וכך מונעות אפשרות של דרך שלישית בין חקיקה דכאנית לבין שחיתות מוסרית. כאשר קהילות נחלשות, חייהם של האזרחים מתנהלים פחות ופחות לאורם

של ערכים מוסכמים המעניקים משמעות, כיוון ועידוד למעשים טובים. בה בשעה, המדינה, בהיעדר כל ריסון עקב חסרון ההשפעה המתווכת של הקהילות, מרחיבה את עוצם ידה. הדיסטופיה הנובעת מכך מתאפיינת במעין 'רודנות רכה' של המדינה, אותה ביטא דה-טוקוויל בניסוח הקולע הבא: "כוח עצום, משגיח, הנוטל על עצמו באופן בלעדי להבטיח את הנאתם [של בני האדם] ולפקח על גורלם, ואשר מטרתו לקבע אותם במצב נצחי של ילדות" (מתוך הדמוקרטיה באמריקה).

דה-טוקוויל היה אופטימי באשר ליכולתם של האמריקנים במאה התשע-עשרה לעמוד בפני הרודנות הרכה של המדינה, שכן הוא גילה כי בליבם שוכנת אהבה מתמדת לחירות. יש מקום לתהות מהו מצבם הנוכחי של האמריקנים מבחינה זו. בכל אופן, מבחינה היסטורית, בישראל המצב שונה מלכתחילה.

ארצות-הברית נוסדה על-ידי אזרחים ממדינות אירופיות, אשר ביקשו לעצמם חירות מפניהן, ואילו ישראל הוקמה על-ידי עם ללא מדינה אשר ביקש להקים מדינה משלו. לכן, אין זה מפתיע שהתרבות הישראלית מושתתת על יסודות של מדינתיות וממלכתיות. הדברים התפתחו היסטורית כך, שצאצאיהם של הציונים שהקימו את המדינה הפכו לאליטה מבוססת בעלת מצע אוניברסליסטי. בהינתן הנסיבות הגיאופוליטיות של ישראל, רעיונות אלו מסכנים הן את המדינה והן את החברה. בד בבד, גם מקביליהם הדתיים התמכרו לאג'נדה מדינתית: ציונים-דתיים מתוך אמונה בכוחה הגואל של המדינה, וחרדים מתוך תלות במערכת הרווחה שלה.

האירועים האחרונים בזירה הפוליטית – לרבות הכשל המתמשך של כניעה וויתור על אינטרסים לאומיים חיוניים במהלך החתירה לשלום, המכה שספגה הציונית-דתית בהתנתקות, והיחלשותן הפוליטית של המפלגות החרדיות – גרמו לכך שמחשבות חדשות עולות בקרב כל הצדדים. ברם, קווי-המתאר הבסיסיים של תפיסת העולם המדינתית נותרו כשהיו, ושינוי אמיתי כלשהו יושג באיטיות ויהיה כרוך במאבקים קשים.

ההבטחה הגלומה בישראל הייתה לשחרר את העם היהודי משעבוד מלכויות, וכך לקדם את הפיכתה של היהדות מתרבות-נגד לתרבות לאומית; בקיצור, שעצמאות וחירות יאפשרו ליהודים להגיע לכלל בגרות בתור עם (עוד על כך ראו במאמרי "[היהדות כשפת אם](#)" בכתב-העת *תכלת*). תהיה זו תוצאה עלובה ועגומה אם תחת זאת, היהודים יניחו למדינתם להפכם מעם קשה עורף למה שמכנה דה טוקוויל, "לא יותר מאשר עדר חיות כנועות וחרוצות, אשר המדינה משמשת להן רועה".

פרופ' משה קופל מלמד מדעי המחשב באוני' בר אילן, מחברם של שני ספרים אודות התלמוד ואחד ממחבריה של הצעת חוקה לישראל; כמו כן חיבר למעלה ממאה מאמרים אקדמיים בתחום מדעי המחשב, בלשנות ותחומים נוספים. פרופ' קופל עומד בראש פורום קהלת למדיניות.

המאמר מתורגם באדיבות אתר [Mosaic](#) לקידום מחשבה יהודית.