

## הקטגוריות ההלכתיות הראויות להתמודדות ההלכה עם החילון

ולא אתכם לבדכם אנכי פרת את הברית הזאת ואת האלה הזאת.  
 כי את אשר ישנו פה עמנו עמד היום לפני ד' אלהינו ואת אשר  
 איננו פה עמנו היום:

ברית נצח נכרתה בין עם ישראל לבין הקב"ה. ברית זו קובעת כמה וכמה פעמים בתורה כי מדובר בהתחייבות הדדית של שני הצדדים – ריבוננו של עולם יהיה לנו לעם, ואילו אנו נמליך אותו לאלוקינו. כורת הברית הראשון היה אברהם אבינו עליו השלום, כאשר ריבוננו של עולם צירף בברית המילה את ההבטחה על ארץ ישראל ועם ישראל לברית הנצח. הברית האחרונה נכרתה לדורות. התורה מדגישה בפרשת ניצבים: "ולא אתכם לבדכם אנכי פרת את הברית הזאת ואת האלה הזאת. כי את אשר ישנו פה עמנו עמד היום לפני ד' אלהינו ואת אשר איננו פה עמנו היום". מדובר אפוא בהתחייבות נצחית, ובמנגנון מסועף של שכר למקיימי ברית זו ועונש למפרי הברית. אין אנו מוצאים בתורה מקום כלשהו בו ניתן לערוק מהברית הזו. אמנם, בסוף ימי מציע הושע לעם "ואם רע בעיניכם לעבד את ד' בחרו לכם היום את מי תעבדו, אם את אלהים אשר עבדו אבותיכם אשר בעבר הנחר ואם את אלהי האמרי אשר אתם יושבים בארצם, ואנכי וגיתי נעבד את ד'" (יהושע כד, טו), אולם למעשה אין הכרה נבואית כלשהי במי שמבקש לנתק את הקשר המיוחד שבין הקב"ה ובין עם ישראל.

התורה שבעל פה מבטאת באופן חד-משמעי את המשמעויות ההלכתיות של הברית זו. ההלכה תובעת מכל יהודי באשר הוא לקיים את כל מצוות ד'. אין היא מכירה בזכות אדם יהודי לבחור את אמונתו. ההלכה אינה מעניקה לגיטימיות מכל סוג שהוא להפרת הברית. אין אנו מוצאים בחירה חופשית בשאלה האם זה לגיטימי להפסיק לשמור מצוות; אין אנו מוצאים הכרה הלכתית בצורות חיים אשר מעדיפות לבחור במה לבטא את היהדות, ואין אנו מוצאים יכולת הלכתית לנתק את האדם היהודי מא-לוהיו. לא זו בלבד, אלא שההלכה אף מחייבת את הציבור לדאוג לכך שכל היהודים ישמרו את התורה והמצוות, וזאת בדרכים שונות: היא מחייבת להוכיח כל יהודי על עבירות שהוא עושה; היא תובעת מכל אדם יהודי להיזהר מלהכשיל את חבירו בעבירה, אף אם החבר אינו רואה בדברים עבירה ואינו מתכוון לקיים מצוות; היא פוסלת לעדות את מי שאינו שומר את התורה; היא מקיימת מערכת שלמה של סנקציות אישיות כלפי מי שאינו שומר תורה, והיא מעצבת סנקציות חברתיות רבות כלפי מומרים, מזידים וכדו'.

בדרכה זו של ההלכה, היא מלמדת כי מגבש הזהות היחיד שהיא מכירה בו הוא התורה. התורה היא ציר היסוד של הקיום היהודי. ההלכה מבחינה בין השאלה מיהו יהודי לבין השאלה מהו יהודי. לשאלה הראשונה היא עונה תשובה גנאולוגית – יהודי היא מי שנולד לאמא יהודיה, ויש גם אפשרות להתגייר

כהלכה. לעומת זאת, תשובתה לשאלה מהו יהודי היא אחרת לגמרי: יהודי הוא זה ששומר על מצוות התורה. שמירה זו היא תנאי הכרחי (אם כי אפשר שאינה תנאי מספיק) לראיית ההתנהגות של אדם כהתנהגות הראויה להיקרא התנהגות יהודית, והמזכה את האדם בסטאטוס הראוי של חלק מהקהילה.

לדעת הרמב"ם, אין מדובר בהתנהגויות בלבד, אלא גם באימוץ עקרונות פילוסופיים. הרמב"ם מנסח את עיקרי האמונה היהודית, ובסופם הוא כותב:

וכאשר יהיו קיימים לאדם כל היסודות הללו ואמונתו בהם אמתית, הרי הוא נכנס בכלל ישראל, וחובה לאהבו ולחמול עליו וכל מה שצוה ה' אותנו זה על זה מן האהבה והאחזה, ואפילו עשה מה שיכול להיות מן העבירות מחמת תאותו והתגברות יצרו הרע, הרי הוא נענש לפי גודל מריו ויש לו חלק, והוא מפושעי ישראל. וכאשר יפקפק אדם ביסוד מאלו היסודות הרי זה יצא מן הכלל וכפר בעיקר ונקרא מין ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות, וחובה לשנותו ולהשמידו ועליו הוא אומר הלא משנאיך ה' אשנא וכו' (הקדמת הרמב"ם לפרק חלק).

הרמב"ם פוסק אפוא כי הסנקציות החברתיות מופעלות גם כלפי אלה שאינם דוגלים בעיקרי האמונה הישראלים.

## ב

מסוף המאה הי"ח ולאורך המאה הי"ט למניין הגויים הלך והתמוטט מגבש הזהות התורני של עם ישראל. האמנציפציה, החילון, ההשתחררות הלאומית, האידיאולוגיה, התרבות, הקרע הפנימי בעם ישראל בעקבות מאבק החסידים והמתנגדים, שאריות האכזבה הגדולה מהשבתאות ועוד ועוד – כל אלה הביאו אנשים רבים לאבד את הא-לוהים אשר בלבבם, ולפיכך לנטוש את אט את הדרך התורנית. אחד הביטויים הספרותיים המובהקים למציאות זו הוא סיפורו של שלום עליכם "טוביה החולב" שהוא הבסיס להצגה הידועה כנר על הגג. בנותיו של טוביה מתפזרות לכל עבר: אחת נישאת לגוי, אחת מהגרת, אחת לסיביר וכן הלאה. למעשה מדובר בסיפור מציאותי ואלגורי גם יחד. הסיפור מספר היטב את המציאות של יהודי רוסיה בסוף המאה הי"ט, ובד בבד הוא מתאר בדרך אלגורית את דמותה של היהדות המתפזרת לכל עבר.

היהדות התורנית נתקלה אפוא באחד האתגרים הגדולים ביותר שניצבו בפניה לאורך ההיסטוריה. מול עמדה דקלרטיבית ומעשית השוללת לחלוטין קיום יהודי שאינו שומר תורה ומצוות ניצבה מציאות של זהות יהודית הנוטשת את הדרך הזו. העמדה ההלכתית והמציאות הריאלית התנגשו באופן חזיתי. חלק גדול מהיהודים אכן התבוללו, ונטש את דרך אבותיו, ועל כן לא היה צורך בעמדה הלכתית כלשהי כלפיו.

משפחות רבות ישבו "שבעה" על הבן שהתבולל, ובכך נותר הקשר המשפחתי והקשר הלאומי עם ענפים אלה; סיפורים ביוגרפיים רבים מלמדים על נטישת מסורת אבות בד בבד עם רכישת השכלה, שפה ומקצוע.

ברם, רבים נותרו מחוברים לעם היהודי אם כי לא לתורתו ולא למצוות א-לוהיו. את יהדותם הם ביטאו בצורות שונות: בשפת האידיש, ביצירה התרבותית, במאבקים פנים יהודיים, בחכמת ישראל וכדו', אך הם לא נטלו חלק בחיים התורניים היהודיים. לא זו בלבד, אלא שלקראת סוף המאה הי"ט הוקם למעשה מגבש זהות חדש לעם היהודי, שהציע לו מרכז תודעתי וקיומי חדש – התנועה הציונית. באופן פרדוכסלי, התנועה הציונית הצילה למעשה את עם ישראל, בשל העובדה שהיא הציעה לו דרך להיות חלק בלתי נפרד מהלאום היהודי ללא צורך לצרף לשותפות זו את הקב"ה. התיאורים ההיסטוריים של חלק מהעולם החרדי כאילו עד הציונות כולם היו שומרי תורה ומצוות, והרצל היה הגורם העיקרי לחילון ולהתבוללות – אין להם על מה שיסמוכו. יתרה מכך, הם מהווים כפירה בטובה שהביאה עלינו התנועה הציונית על כל פגמיה ומגרעותיה, ובוודאי שקשה לומר זאת אחרי השואה. ברם, התנועה הציונית הייתה אכן המאיים הגדול ביותר על מגבש הזהות התורני. איום זה נבע כי לראשונה מדובר במגבש זהות לאומי רחב, ולא רק בפתרונות אישיים לאדם שאיבד את א-לוהיו.

מציאות חדשה זו העמידה אתגר קשה בפני פוסקי ההלכה. ניתן לומר כי הם היו נבוכים ביותר. העמדה דקלרטיבית השוללת לחלוטין אפשרות של קיום יהודי חילוני, ובוודאי שמתנגדת למגבש זהות לאומית שאינו התורה, ניצבה בפני מציאות שהתנהגה באופן שונה, ואף פיתחה משנה פרטית ומשנה לאומית המשרטטת את הזהות היהודית באופן שונה לחלוטין. אנשים רבים בקהילה היהודית ראו עצמם יהודים, חיו כחלק מהקהילה, יצרו יצירות העוסקות בחכמת ישראל ובמסורת, ובד בבד לא שמרו על אורח חיים הלכתי. פוסקי ההלכה נאלצו אפוא להתמודד עם מציאות חדשה זו, וזאת בכל הרמות של ההתנהגות ההלכתית – בין כאשר מדובר בשאלות הלכתיות הנוגעות להתנהגות האישית של הפרט, ובין כאשר מדובר בשאלה החברתית ובמעמדן של הסנקציות החברתיות שיועדו בעבר כלפי עוברי העבירה.

## ג

המתודה הקלאסית של ההלכה להתמודדות עם מציאויות חדשות היא ניסיון להכניס אותן לתוך קטגוריות הלכתיות קיימות ומבנים הלכתיים מוכרים. ההלכה בדרך כלל אינה יוצרת מסגרות חדשות, אלא מתבוננת על המציאות מתוך נקודות מוצא שכבר קיימות אצלה. כך בדיוק עשתה ההלכה בשעה שתופעת החילון הפכה להיות נפוצה בחברה היהודית של סוף המאה ה-18. התשובה הראשונה הידועה שדנה בתופעה החדשה היא תשובתו של רבי יעקבו אטלינגר זצ"ל (גרמניה 1871-1798) בספר "בניין ציון החדשות". הרב עטלינגר אינו מסתיר את הנבוכות שלו בפני המציאות החדשה, ואינו מכסה את ההתלבטות הגדולה כיצד להגיב:

... אבל לפושעי ישראל שבזמנינו לא ידענא מה אדון בהם אחר שבעוונותינו הרבים פשתה הבהרת לרוב עד שברובם חלול שבת נעשה כהיתר אם לא יש להם דין אומר מותר שרק קרוב למזיד הוא.

ויש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום ואחר כך מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן והרי מחלל שבת נחשב כמומר בלבד מפני שהכופר בשבת כופר בבריאה ובבורא וזה מודה ע"י תפילה וקידוש (סימן כג).

כאשר הוא דן בצאצאים שלהם הוא מנסה להכניס את התופעה למסגרת אחרת:

ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהן אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת שדומין ממש לצדוקין דלא נחשבו כמומרים אעפ"י שמחללין שבת מפני שמעשה אבותיהן בידיהם והם כתינוק שנשבה לבין עובדי כוכבים....

המתבונן היטב יבחין ראשית כי הוא כותב במפורש שאין הוא יודע בוודאות כיצד לעכל את עצם קיומה של התופעה החדשה, שכן היא לא הייתה מוכרת בפסיקה ההלכתית המסורתית בדורות הקודמים. לאחר הצגת ההתלבטות הוא ניסה להכניס לאורך הפסיקה הקצרה שציטטנו לעיל את התופעה החדשה לארבע (!) מסגרות שונות: הוא בחן את האפשרות שהן "מזידים", שהם "אומר מותר"; שהם "תינוק שנשבה" ושהם "מומר". כל אלה הן מסגרות הלכתיות מוכרות היטב לפוסקי ההלכה, והם התמודדו בהצלחה עם תופעות שונות שהיו בחברה היהודית המסורתית. כדי לעשות זאת, היה צורך בהרכבה להטוטים הלכתיים. "תינוק שנשבה" הוא מונח שביסודו לקוח ממערכת הענישה של בית הדין, והוא קובע רמה נמוכה יותר של אחריות. אולם הרב עטלינגר הפך אותו למונח הקשור למערכת ההתנהגות הנורמטיבית הקהילתית. הוא אכן לא המציא את השימוש הזה, והלך למעשה בדרכו של הרמב"ם, שדיבר על הקראים כ"תינוקות שנשבו":

אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז לאחוז בדרכי המצות שהרי הוא כאנוס (ממרים ג, ג).

כפי שצינתי לעיל זו הדרך המקובלת להתמודדות הלכתית עם תופעות חדשות. פריצת הדרך של הרב עטלינגר לא נעצרה, ובמשך הדורות הוצעו מסגרות הלכתיות מוכרות נוספות, מעבר לארבעה שהרב עטלינגר עצמו ציין בתשובותיו, לקביעת מעמדו של האדם החילוני. אחת מהן היא ניסיון להגדיר את הציבור כשוגג דרבים (לאור דברי הרמב"ן בסוף פרשת שלח). לאחרונה הציע הרב יהודה ברנדס להגדיר את החילוני כ"עם הארץ" ההלכתי. טענתו היא שמונח "עם הארץ" במובנו המקורי אינו עוסק ברמה האינטלקטואלית של האדם, כי אם במידת המחויבות שלו להלכה. המעמד ההפוך לזה של "עם הארץ" אינו ה"חכם" האינטלקטואלי, כי אם ה"חבר" (member) המחויב במצוות.

ניתוח הדרכים בהן צעדה ההלכה לאורך הדורות האחרונים מלמד למעשה על ארבע מתודות שונות:

- א. התעלמות מוחלטת מהשינוי שחל במציאות, והמשך הגדרת היהודים החילוניים כמזידים ואולי אפילו כמומרים. כך עולה בעיקר מספרו של האדמו"ר מסאטמר זצ"ל, "ויואל משה", וכך אנו מוצאים גם בפסקי הלכה שונים בימינו האוסרים קשר ומגע עם היהדות החילוניים, ובוודאי שלא הכרה בהם. גם הרב עטלינגר לא שלל באופן מיידי את האפשרות שהם מזידים או מומרים.
- ב. הכרה המציאות של החילון, אולם מתן פרשנות מיוחדת לה. הפרשנות המיוחדת היא שלמעשה החילוניים אינם נושאים באחריות למעשיהם, שכן הסיבה לחילון היא העובדה שהם נפלו בשבי בהיותם תינוקים. למעשה, הגדרה זו קרובה מאוד להגדרת החילוניים כ"אנוס", שכן לא הייתה להם כל אפשרות לדעת מהו המעשה הנכון שצריך לעשותו.
- ג. הכרת המציאות של החילון, אולם ראיית החילוניים כפועלים מתוך טעות. כאן נפתחות אפשרויות רבות – ניתן להגדיר את כל החילוניים בין אם ההגדרה ההלכתית תהיה כשל "שוגג"; בין אם היא תהיה כשל "אומר מותר"; בין אם תהיה כשל "שוגג דרבים" – כל אלה הם דרך מיוחדת להסתכלות על העולם החילוני.
- ד. טענה הלכתית כי ההלכה כן מכירה ברמות שונות של יהדות. טענה זו עומדת בבסיס דבריו של הרב יהודה ברנדס שפורסמו לאחרונה, בדבר הכרת ההלכה במעמד "עם הארץ". אפשרות אחרת, שהועלתה על ידי הרב דוב לינצר (Conversations, spring 2008/5768) היא ש"אומר מותר" בעידן המודרני אינו טעות, אלא מי שלכתחילה אומר שהדברים מותרים, וההלכה מכירה ברמה זו של יהדות לעניינים שונים, ולפחות לגבי הכללה בקהילה היהודית.

## ד

אין צורך להאריך את היתרונות המצויים בשימוש במסגרות הלכתיות מקובלות. הכנסת המציאות המתחדשת לתוך מסגרות הלכתיות קיימות היא המשך דרכה המסורתית של ההלכה, ומאפשרת התמודדות מוסמכת עם תופעות שההלכה לא הכירה אחת מהן. במקביל, כל אחד יכול להבחין בבעייתיות המצויה בפסיקה המבוססת בלעדית על סוג כזה של דיון. המכשול העיקרי של הדיון טמון בעובדה הפשוטה שהאדם החילוני הוא אכן תופעה חדשה. הוא אינו תינוק והוא אינו שבוי (טענה זו כבר נטענה על ידי רש"א זצ"ל בספרו מעדני שלמה (עמ' כז-כט)); הוא בוודאי לא המיר את דתו; הוא אינו "אומר מותר" שהרי חלקים מהן כלל אינם מתכוונים למלא אחר רצון ד'; הוא גם אינו מזיד, שכן אין בכוונתו למרוד בריבונו של עולם – הוא פשוט יהודי חילוני. אנחנו יכולים להמשיך ולהערים על עצמנו ולהכניס אותו בכוח לאחת המסגרות, ואנחנו יכולים להמשיך להעליב את היהודי החילוני ביחסנו זה, ולהמשיך להשתמש בכלים שאפשר שהם רלוונטיים בשעה שמדובר על מיעוט חילוני, אולם טיעונים אלה בלתי אפשריים עוד

בשעה שאנו עוסקים בחברה שרובה חילוני ורק מיעוטו שומר מצוות. כיום המציאות סבוכה הרבה יותר בשל העובדה שישנה קשת רחבה של הגדרות אישיות, ורוב החילוניים שומרים על זיקה מסוימת ליהדות.

ברם, מעבר לבעיות הקונספטואלית הנוגעת למתודה זו ישנן בעיות נוספות בניסיון להמשיך את אותה גישה הלכתית, ולהכניס את החילוניות לתוך המסגרות הקיימות. לדוגמה, הגדרת החילוני כתינוק שנשבה אומרת רק שאין להתייחס אליו כאל גוי בשל העובדה שהוא לא אשם בפשיעה ההלכתית שלו. כאמור לעיל, מושג תינוק שנשבה שייך לתחומי הפלילים, ולהגדרת האחריות המוטלת על האדם. אולם אין בהגדרה זו תשובה כלשהי לשאלות היום-יומיות הנוגעות לחיים המשותפים. התביעות ממנו ממשיכות להיות תביעות מלאות, דיני "לפני עוור לא תתן מכשול" תקפים לגביו, ולמעשה אנו נתקלים בכל הבעיות הנוגעות לקיום חיים משותפים. דברים אלה כתב הרב ווסרמן בספרו החדש ("רעך כמוך"), והדגיש כי אין הוא מן הסוברים "לרפא שבר עמנו על נקלה בדין זה של תינוק שנשבה שכביכול אומרים להם תטהרו ואין עוד לחקור ולדרוש בסוגיה זו".

מעבר לכך, כאשר אנו עוסקים במדינת ישראל ובפסיקה בענייני ציבור כלליים – הגדרות אלה כלל אינן מתמודדות עם הבעיה. קיומה של מדינה יהודית חילונית מעלה לא רק את שאלת מעמד האדם החילוני הפרטי, כי אם את המערכת הציבורית החילונית: מעמד החקיקה ובתי המשפט; המערכת העסקית ושיתופי פעולה; היכולת לקיים חברה משותפת בה חלק הארי אינו מקבל את אורחות ההלכה ומחייב למעשה את המיעוט הדתי להגביל את חייו הדתיים (דוגמה בולטת היא ההליכה ברשות הרבים על שלל בעיות הצניעות, ואמצעי התקשורת על שלל הפרות בוטות של ענייני לשון הרע), ועוד ועוד.

לא זו בלבד, אלא שיש בפתרונות אלה גם מעין רמאות עצמית. בביקורת ספרים שכתבתי על ספרו המצוין של הרב ווסרמן "רעך כמוך" ציינתי כי ביסודו של דבר אנו נהנים מאוד מהעובדה שהדיונים כולם נעשים במציאות זמנינו, בה ישנו רוב חילוני והדיונים נעשים ביחס להתנהגותנו כמיעוט:

עניין זה אך מעצים את השאלות היותר מסובכות. הספר "רעך כמוך" עוסק בסופו של דבר בשאלות פרקטיות הלכתיות, ומציע דרך אפשרית להתהלך בתוכן, עם כל הקשיים שפורטו לעיל. ברם, השאלות היותר עמוקות נעוצות ביחס לחילון עצמו. הלומד את הספר המקיף הזה בסופו של דבר יודע כיצד אפשר "להסדר" בעולם עם חילוניים, אך אינו יודע כלל וכלל לאן אנו חותרים, ומה היינו רוצים שיהיה כל עוד לא כולם (ובכללם אנחנו) שבנו בתשובה שלמה. אלה השאלות שתעלינה ברבות הימים בשאלת היחיד והציבור: הבה נניח כי ישנו רוב דתי המאפשר חקיקה וקביעת נורמות התנהגות ככל העולה על מחשבתו – מה יהיה אז מעמד החילון? האם תהיה כפיה לשמירת מצוות ברשות הפרט וברשות הרבים? האם תהיה הכרה בלגיטימציה ההתארגנות החילונית וכדו'. איני בטוח שעם הפער בילודה בין דתיים לחילוניים שאלות אלה הן "הלכתא למשיחא", ואפשר שהן תעלינה מוקדם מכפי שאנו מתארים לעצמנו. ברם, גם אם שאלות אלו נועדו לימים רחוקים התשובות עליהן תעצבנה את מציאות חיינו כבר היום, שכן הן נוגעות בעצבים הרגישים ביותר

של היחס ל"אחר", וההכרה באוטונומיה של האדם מול חובת עבודת ד' וקיום מצוותיו. הלומד את הספר אפוא אינו יודע בסופו של דבר מה באמת אנו חושבים על החילוניים.

לפיכך דומה כי אנו חייבים להכניס למערכת ההלכתית העוסקת במעמד החילוני עוד סוג אחר של מתודה הלכתית. כדי לעשות זאת אני מבקש לבנות מודל הקיים בפסיקה במערכת הזוגית, ואותו להגדיל ולהכפיל למערכת הציבורית הכללית.

## ה

השאלה המורכבת ביותר והמסובכת יותר בתחום הדיונים על החילון והחילוניות הוא יחסה של ההלכה ופסיקותיה השונות ביחד למשפחה מעורבת – בה אחד מבני הזוג אינו דתי. המציאות הזו הופכת להיות שכיחה יותר ויותר. ישנן סיבות רבות המבארות מפני מה מספר המשפחות המעורבות גדל: רווקות מבוגרות מחליטות כי עדיף להינשא לבחור חילוני מאשר להישאר לבד; זוגות נשואים שאחד מבני הזוג קיבל עליו עול מצוות, או שלהפך – החליט כי אין הוא דתי יותר, והיחס הכללי הסובלני יותר שהוא חלק מהתרבות בה אנו חיים.

ככל הידוע לי, עד היום לא נכתבה פסיקה מסודרת וספרות הניצבת בפני התופעה הזו ופוסקת מהי הדרך הנאותה לנהוג בה. ישנן "תורות שבעל פה" שנאמרות בשם רבנים שונים, אבל אין תשובות הלכתיות מובהקות ומדויקות למציאות זו. אין אנו מוצאים פסיקות מפורשות המחייבות את בן הזוג שומר המצוות להתגרש, ומנגד אין אנו מוצאים פסיקות מפורשות המכבדות את עולמו של בן הזוג החילוני, ומקלות בהלכות שונות הנוגעות לחיי בני הזוג.

בראש ובראשונה מדובר במדיניות עקרונית: מהי הגישה הראויה למקרים אלה. האם נקודת המוצא היא החובה לקיים את כל המצוות בצורה הטובה ביותר, ורק אם נישואין אלה מאפשרים את קיום המצוות המלא יש להעניק להם לגיטימציה – בין אם מדובר בזוג נשוי ובין אם מדובר בזוג העומד להינשא, או שנקודת המוצא צריכה להיות הפוכה: המשימה המוטלת על הרב היא לקיים את בניין הנישואין שבנו בני הזוג או לגאול את הבחורה הרווקה ממצוקתה, ועל כן הרב צריך להתור תחת כסא הכבוד כדי למצוא את הדרך לעשות זאת מבחינה הלכתית, ורק אם אין אפשרות כלל לאפשר את הנישואין האלה הוא יאמר שאין ברירה וצריך לפרק את החבילה.

בעבר, התשובה לשאלה העקרונית הייתה פשוטה מאוד: מחויבותו הראשונית של האדם מישראל היא לקיים את המצוות, ולמלא אחר כל החובות שהקב"ה הטיל עלינו. על כן, הגישה העקרונית צריכה לצאת מנקודת מוצא זו, ולבחון האם המשפחה תוכל לקיים את כל המצוות שהקב"ה הטיל עלינו. אם לא – אין

למשפחה זו זכות קיום מבחינה הלכתית. הצדקת הגישה השניה המקובלת היום מסובכת יותר, אולם גם היא אפשרית, והיא נעשית בפועל על ידי רבנים רבים. ההצדקה הבסיסית נובעת מעמדה כללית, הנוגעת לחשיבות העליונה של קדושת המשפחה בישראל. מקור הבסיס הוא מדרש חכמים הידוע "...ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים" (שבת קטז ע"א), המהווה בסיס לכל העוסק בעניינים שונים הנוגעים לקיום המשפחה. מדובר אפוא בעמדה בסיסית, הקובעת כי ברית הנישואין שנכרתה בין בני הזוג, והכלילה בתוכה את הקב"ה ה"מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין", היא בעלת משמעות עמוקה מאוד, ומהווה נקודת מוצא לכל דיון הלכתי. על כן דיינים רבים נוהגים קודם לחתור לשלום בית במצב בו בני הזוג מסוכסכים; על כן יש הקלות מסוימות לצורך קיומו של הבית המשותף; על כן נדירים מאוד המקרים של כפיית גירושין כתוצאה מעבירות שבין אדם למקום.

אני מבקש להדגיש כי אין אני מדבר על מטא-הלכה או ניסוח מגמות הלכתיות פילוסופיות. ישנה שפה מובהקת שכל רב צריך לנקוט בה בשעה שהוא עוסק בפסיקה הלכה. השפה היא שפת המסורה ההלכתית, בה נוקטים בראיות הלכתיות בדרך המסורתית של דיונים הלכתיים. אולם לא ניתן להכחיש את העובדה כי הבחירה בין המקורות השונים, הענקת משקל שונה לכל אחד מהמקורות וכדו', נובעים גם מתוך תפישת העולם ההלכתית העקרונית, ומתוך הגישה הכללית למקורות נוספים על פני המקורות ההלכתיים.

כאמור לעיל, איני מכיר דיון סיסטמאטי שדן בשאלת הזוג המעורב. אולם, ישנם הרבה דיונים הנוגעים בשאלות דומות לכך, ושניתן ללמוד מהם על הגישות השונות האפשריות לשאלות אלה. השאלה הקרובה ביותר והשכיחה מאוד בעיקר בגולה היא שאלת היחס למשפחות שנוצרו מנישואי תערובת בין יהודים וגויים. ישנה קשת רחב של דעות – מהקצה עד הקצה. יש רבנים שסירבו ליצור כל קשר עם משפחות אלה, חייבו את הקהילות לבער אותם מקרבם, ולא הסכימו לעסוק בגיור המשפחה מכוח ההלכה האוסרת על גיורים שהמוטיבציה שלהם היא הנישואין. בקצה השני, יש לא מעט פסיקות הלכתיות מנוגדות. עיקרן נובע מהחובה לדאוג לכך שיהודי לא יהיה נשוי בנישואי תערובת, ו"לבלתי יידח ממנו נדח", ועל כן אנו צריכים לעשות את מה שניתן לעשות מבחינה הלכתית כדי למנוע התנתקות טוטאלית מעם ישראל. שאלה זו היא שאלה הנוגעת להנהגת הקהילות כמעט בכל מקום בעולם, ולצערנו היא עולה יותר ויותר גם במדינת ישראל של היום.

לא ניתן להכחיש כי העמדות השונות בדיונים אלה הן תוצאה של מחלוקת רוחנית עמוקה בהנחות היסוד הלכתיות הנוגעות לקיום התורה בישראל, ולא ויכוח טכני הנוגע לפרשנות האינטלקטואלית של המקורות. אכן, המעיין במקורות שציטטו הדעות השונות ימצא בצד מקורות הלכתיים מובהקים גם מדרש, מסורות שונות, סברות יסוד וכדו', שבדרך כלל לא נמצאים בדיון הלכתי מקובל.



מאמר זה אינו דן בשאלת גיורן של משפחות בנישואים בין-דתיים או בשאלת קיומן של משפחות שאחד מבני הזוג חילוני. מאמר זה דן בשאלה הכללית הנוגעת למעמד החילוניים, בעיקר במדינת ישראל, אך יש לו השלכות גם למציאות בחוץ לארץ. ההקדמה הארוכה עד כה נוצרה לטעון כי אפשר שיש צורך להוסיף מתודה ההלכתית לדרך הרגילה בה אנו משתמשים בדרך כלל כדי להתמודד עם שאלת החילון, ושהוספה זו עשויה לפתור הרבה מהשאלות הקיימות היום. טענתי היא שיש לצרף לקורפוס המקורות בהם דנים הסתכלות הלכתית רחבה יותר: לא רק על האדם הבודד, כי אם גם על האומה. הסתכלות על האומה נעשית כאמור באותה מתודולוגיה שפוסקי הלכה נוקטים בשעה שהם עוסקים בשאלות החילון במשפחה: כשם שהם מצרפים לשיקולים הלכתיים גם שיקולים הנוגעים לקיום המשותף, כך גם הפסיקה ההלכתית בענייני חילון צריכה לנקוט בהסתכלות רחבה יותר על הסוגיה.

אסקור בקיצור את ההנחות המהותיות העקרוניות שצריכות להדריך את פוסקי הלכה בעוסקם ביחס לחילוניים במדינת ישראל:

א. **פיקוח נפש לאומי:** הווייתנו במדינת ישראל מותנית באחדות האומה הישראלית. זו קביעה אמפירית חד-משמעית, ואין היא נובעת מעמדה דתית כלשהי, אלא מקריאת המציאות. אויבינו יודעים כי אם יצליחו לתקוע טריז בין הצבורים השונים שבמדינת ישראל הם ימוטטו את בסיס הכוח המרכזי של הקיום, והם עושים מאמצים ניכרים להשיג מטרה זו. תולדות עמנו רוויים מקרים בהם העימות בין פלגים שונים הביא לסוגים שונים של חורבן, כאשר המפורסם מכולם הוא העימות בשלהי ימי הבית השני. על כן, מצד דיני פיקוח נפש לאומי הפסיקה ההלכתית בארץ ישראל חייבת להתחשב בשאלת אחדות האומה. עמדתי בנושא סרוב הפקודה בימי העקירה מגוש קטיף כפי שהוצגה בפורום האורתודוכסי בשנת 2006, נבעה הרבה מעמדה זו, גם אם ההנחה ההלכתית היא שאסור לסגת משטחי ארץ ישראל.

ב. **אחדות האומה** אינה רק תנאי קיומי אמפירי, אלא היא חלק בלתי נפרד מהאתוס אותו כתבו חז"ל. הדבר דומה מאוד למה שנכתב לעיל ביחס להמשך נישואין של זוג שאחד מהם בחר לחיות חיים המתנכרים לנאמנות לתורה ולמצוות. קשה למנות את מספר מאמרי חז"ל הדנים בכך. די לנו אם נצטט את המדרש: "רבי אומר: גדול השלום, שאפילו ישראל עובדים עבודת כוכבים ושלום ביניהם אמר המקום כביכול איני יכול לשלוט בהן כיון ששלום ביניהם..." (בראשית רבה לח, ו). לא ניתן לקיים אחדות זו כאשר אחד הצדדים לא מכיר בקיומו של הצד האחר, מתייחס אליו כאל תינוק וכאל שבוי, פוסל אותו לעניינים שונים ואינו מוכן ליטול חלק בפרויקטים משותפים.

ג. ההלכה מכירה בעוצמה מרובה בדרך הארץ של העולם. ישנו משקל גדול מאוד לדרכים בהם בחרו בני אדם לחיות. אנו מכירים זאת בכל הרמות של ההלכה – בין אם מדובר בהכרת ההלכה במנהג השוק, בתקנות הקהל וכדו', ובין אם מדובר בהפניה מפורשת של התורה בעוסקה במצוות

מינוי מלך ודרכי השלטון "ככל הגויים אשר סביבותיי". לפיכך לא כל מה שנוצר בעולם החילוני הוא פסול מכוח העובדה שמקורו אינו מקור תורני. הכרה זו מאפשרת בסיס פסיקתי רחב לשיתוף פעולה בעניינים רבים שעמדת ההלכה עשויה לקבל מתוך העולם שנוצר על ידי העולם החילוני.

ד. עמדת היסוד המקובלת של החינוך הדתי הוא ציור העולם כמלחמת בני האור ובני החושך – בני האור הם שומרי תורה ומצוות, ובני החושך הם החילוניים. עמדה זו מקבלת חיזוק מדרשה על הפסוק "וַיֹּאמֶר אֱבֶרְהֶם: כִּי אִמְרָתִי רַק אֵין יִרְאֶת אֱ-לֹהִים בְּמָקוֹם הַזֶּה וְהִרְגוּנִי עַל דְּבַר אִשְׁתִּי" (בראשית כ, יא). פסוק זה מחזק לכאורה את ההנחה כי התנהגות מוסרית אינה אפשרית במקום בו אין יראת א-לוהים. ברם, לא זו בלבד שמבחינה פרשנית אין זה נכון (שהרי בסיפור זה הוכח שאברהם אבינו לא צדק, ואף הקב"ה מעיד על אבימלך כי עשה את הדברים בתום לבבו), אלא שגם מבחינה מציאותית הדבר לא נכון. אנו יכולים למצוא בעולם החילוני ובקשר עימו הרבה מאוד דברים שהכנסתם לעולם הדתי (לאחר ברירה ו"גיר" כהלכה) תורמת תרומה עצומה לעולם התורה. על כך כתבתי מאמר ארוך באחד הגיליונות של "צהר" ("לכתחילה" – צהר גיליון ה), ושם הדגמתי את טענתי בתרומת החילוניים לשני נושאים חיוניים לנו: האחד הוא התנועה הציונית והשני הוא מעמד הנשים ויסודות השוויון. במצב כזה בו גם עולם ההלכה מכיר בליקויים של עצמו מתגבשת חובה של התייחסות אחרת לחילוניות. על עמדה זו ספג הרב קוק זצ"ל קיטונות של בוז, אולם היא נותרה עמדה נכונה ויציבה. בעבודתי הרבה בועדות אתיות ממשלתיות אני נתקל בצדיקים אמיתיים, המתמסרים להפיכת החברה הישראלית לחברת צדקה ומשפט.

## ז

פסיקה הלכתית בנושא החילוניות ומעמד החילוניים מחויבת אפוא להתחשב בשלוש יסודות אלה. היא חייבת לבחון האם היא מסכנת את קיומה של האומה הישראלית, האם היא מפלגת את האומה למקום בו היא לא תוכל להתאגד ופוגעת ביסודות הרוחניים של האחדות, והיא חייבת לבחון האם שלילת החילוניות או אפילו הבוז הטמון בראיית כל החילוניים כתינוקות או כשוגגים מאפשרת לעולם ההלכתי עצמו להתברך מהקשר ומיסודות מסוימים המתפתחים בעולם החילוני והחיוניים מאוד לעולם ההלכתי והקיום האמוני.

חשוב מאוד להדגיש כי תפיסת עולם הלכתית זו אינה מגמישה את עמדתה ביחס לשלילת החילוניות. על עמדת הרב קוק זצ"ל כתבתי במאמרי "הסובלנות במשנת הרב קוק – בחינה מחודשת" (התפרסם בספר שיצא לאור לרגל שלושים שנים למכללת הרצוג בשם "על דרך האבות"), ושם טענתי כי אין הדברים מתעלמים מהברית המוחלטת בה פתחנו לעיל. לא זו בלבד, אלא שאחדות וחתימה לה אין פירושה אחדות, ואין היא שוללת מחלוקות עמוקות וניסיון מתמיד לשכנע ולקרר את ישראל

לאביהם שבשמיים. נהפוך הוא – דווקא הערכה וקבלת עמדות ה"אחר" החילוני מאפשרת יותר להציב בפניו אלטרנטיבה הלכתית ובעלת זהות יהודית עמוקה. אני מאמין באמונה שלמה כי על כל יהודי להיות מחובר לבוראו בכל המיתרים השונים של נבל (harp, lyre) החיבור: למן שמירה קפדנית על ההלכה ועד לתפילה עמוקה וזיקה נפשית לריבונו של עולם.

טענתי העיקרית היא שהניסיונות להגדיר את החילוניות בדרך של הכנסת החילוניים למסגרות הלכתיות קיימות בלבד אינה מספקת. היא לא נכונה כי היא מנוגדת למציאות וליושרה כיוון שהחילוניות אינה תואמת את המסגרות הקדומות; היא לא נכונה כי לא פותרת את הבעיות; היא לא נכונה כי לא מאפשרת את קיומה של יישות לאומית משותפת, והיא לא נכונה כי היא לא מאפשרת דיאלוג של ממש. לעומת זאת, הבנה עמוקה יותר בחיוניות של אחדות ישראל, ההערכה ההדדית והתרומה של יסודות שהתפתחו בעולם החילוני לתורת ישראל מאפשרת התמודדות ראויה יותר עם האתגרים העומדים בפנינו.