

מצב מחודש על החרדים החדשים

איתמר בן-עמי

החרדים החדשים – אלו הפונים לצבא, לעבודה ולאקדמיה – נתפסים בעינינו כחילוניות כבשורה מרגיעה: החרדים הולכים ונעשים יותר ישראלים, יותר ליברליים, יותר מערביים. ברוח זו, המחקר האקדמי מזהה את החרדים החדשים עם היחלשות החרדיות. אולם גישה כזאת מחמיצה את משמעותו התרבותית של השינוי, שמהותו היא דחיית הצטמצמותה של החברה החרדית ללימוד תורה, לטובת מאמץ להרחבת החרדיות אל העולם שמחוץ לגבולות בית המדרש. מגמה זו, שמהדהדת זרמים חרדיים היסטוריים נשכחים, מסמנת למעשה רדיקליזציה של הזהות החרדית וכרוכה בהתעמתות אידיאולוגית ישירה עם החילוניות

נובמבר 2020

תהליך שינוי עמוק ומקיף מתרחש בחברה החרדית בשנים האחרונות. במשך עשורים רבים אימצו החרדים את דרך החיים של "חברת הלומדים" – המונח המפורסם שטבע הסוציולוג מנחם פרידמן (שהלך לעולמו בחודש מרץ השנה) – והפנו את הגברים ללימוד תורה בלבד על חשבון חיי פרנסה, עיסוקי פנאי או שירות של אידיאולוגיות חלופיות, כמו זו הציונית. כעת דומה כי החברה החרדית מתחילה לראות גם באופני חיים אחרים בחירה לגיטימית. לאור העובדה שהחרדים מוצגים תכופות כאיום לטנטי אך משמעותי על אופייה של מדינת ישראל – מבחינה כלכלית (בשל היעדרותם משוק העבודה), מבחינה דתית (לאור שאיפתם כביכול לכונן מדינת הלכה), ומבחינה לאומית-רפובליקנית (מצד הימנעותם משירות צבאי) – החרדים החדשים נתפסים אצל חילונים כמעין בשורת הרגעה נעימה המכריזה שהמצב אינו אבוד: החרדים הולכים ונעשים דומים לאחיהם החילוניים.

החרדים החדשים המצטרפים לשוק העבודה, לחיים האינטלקטואליים הציבוריים ולשירות בצבא מוצגים תכופות כקבוצה דתית שיכולה לעבור אינטגרציה אל תוך הסדר הדמוקרטי והליברלי, ברוח המפלגות הנוצריות-דמוקרטיות במערב אירופה. בעיני האליטות הליברליות הם נתפסים אפילו ככוח מתאים יותר להשתלבות בסדר הדמוקרטי והליברלי מאשר קבוצה דתית אחרת שהאינטגרציה שלה

בזהות הישראלית גבוהה לכאורה - הציונות הדתית; שכן דווקא ההסתייגות החרדית הוותיקה מהתנועה הציונית, המנוגדת לקבלתה אצל הדתיים-לאומיים, מעוררת תקווה בקרב ליברלים כי החרדים החדשים יתגלו כבעלי עמדה מתונה יותר בשאלת השטחים הכבושים והסכסוך הישראלי-ערבי. אם כן, למרות שבסקרים שונים, כגון "מדד החוסן הלאומי", החרדים מתגלים כקבוצה הלאומנית ביותר בישראל, דומה כי התקווה הסמויה היא שהחרדים החדשים יצטרפו לפרויקטים פוליטיים התומכים פחות או יותר בסדר היום ה"ממלכתי" המרכזי או אפילו הליברלי בישראל. כך למשל מתבשרים קוראי העיתונים על מועמדים חרדיים המתמודדים בפריימריז למפלגות שמאל, או על יוזמות דמוקרטיות חרדיות כגון ייצוג פוליטי לנשים.

נרטיב העל במחקר האקדמי תואם את הגישות הרווחות הללו. בספרות המחקר, החרדים החדשים מייצגים את היחלשות הזהות החרדית הקלאסית לטובת מידה כזו או אחרת של חילון. מאחר שהחרדים הקלאסיים עודם מזוהים עם "חברת הלומדים", התרחקותם של החרדים החדשים מעולם הישיבות שבבסיס חברת הלומדים נתפסת כהתרחקות מהזהות החרדית עצמה, כאימוץ היבטים של זהות יציבה אחרת, לא-חרדית - זו של ציבור האזרחים הלומד באקדמיה, משרת בצבא ומשתתף בשוק העבודה, פעולות הנתפסות כחילוניות באופיין. בהתאמה, אחד המוטיבים הרווחים במחקר החרדים החדשים הוא הצגת "תהליכי ההשתלבות" כמסמנים ישראליות וליברליזציה. הישראליות ניכרת בכך שלחרדים החדשים מאפיינים הדומים ליתר הציבור הישראלי-ציוני, ואילו הליברליזציה באה לידי ביטוי באימוץ של אורח חיים המזוהה כמערבי, מבחינה אידיאולוגית וכלכלית כאחד. בשל כך, המחקר נוטה להתמקד במעמד הביניים החרדי; עלייה ברמת הציפיות הסוציו-אקונומיות של צעירים חרדים מוצגת כמוטיבציה חזקה להשתחררות מכבלי חברת הלומדים. מבחינה אידיאולוגית, החרדים החדשים מוצגים כבני "תרבות היברידית", שחשים בנוח בקניון לא פחות מאשר בבית המדרש.

אין חולק על כך כי עזיבת החרדים את היכלי הישיבות קשורה לתהליכי עומק כלכליים וחברתיים כגון עוני גובר, מיצוי העברות הון בין-דוריות ועלייה ברמת הציפיות הסוציו-אקונומיות, וכן התרחבות שוליה של החברה החרדית והתפרקותם של מבני המשמעת והמשמעות החרדיים המסורתיים. אולם השאלה היא מה תוצאותיהם של התנאים והתהליכים האלה וכיצד עלינו להבין את השפעותיהם על הזהות החרדית. טענתי המרכזית במאמר זה היא שנרטיב העל באשר לישראליות ולליברליזציה אמנם מסביר את המוטיבציות של חלק מהחרדים החדשים, אך נכשל בתיאור שינויים מהותיים המתרחשים בזהות החרדית עצמה.

אני מבקש לחלוק על נרטיב העל של גישת המחקר המקובלת בשני מובנים. ראשית, אטען כי תהליכים של ישראליות וליברליזציה אינם מנהירים היטב תופעות חדשות שמייצגות מגמה של רדיקליזם דתי בחברה החרדית. אציג אפיק פרשני חלופי ששופך אור על מגמה דתית זו, שבאה לידי ביטוי במיוחד בשלושה מרחבי התנהגות שונים - בהשכלה העיונית והאקדמית, בצבא ובעולם העבודה. מרחבים אלו זכו עד כה ליחס ניטרלי מצד החרדיות הישיבתית הקלאסית מכיוון שנתפסו בה כניצבים מעבר לגבולות הדת ואף כ"חילוניים", ולכן לא רלוונטיים לענייניה. לעומת גישה מסתגרת זו, אטען כי מתרחש כיום תהליך הדתה המציב היגיון חדש ואף מהפכני לדרך החיים החרדית, ששיאו בתפיסתו של החרדי כמי שנדרש לצאת מבית המדרש ולפעול בעולם המעשה מתוך מגמה לתקנו. לתהליך ההדתה הזה (שאינ

לבלבל את מובנו המובא כאן עם המובן הרווח בשיח הציבורי העכשווי) נלווה מה שאפשר לכנות תהליך קונפסיונליזציה, שבמסגרתו המרחבים האינטלקטואליים, הצבאיים והכלכליים נתפסים כמבטאים הגיונות דתיים וכמאפשרים גילוי של הצטיינות דתית.

אם כן, בניגוד לחרדיות הקלאסית של חברת הלומדים, שמסכימה עם הנרטיב החילוני כי שלושת המרחבים הללו הם "חילוניים" ושרויים מחוץ לתחומי עניינה של הדת, החרדיות החדשה דוחה עמדה זו ואת ההסתגרות החרדית הנגזרת ממנה. חרף האפיונים המודרניים המובהקים של שלושת המרחבים הללו, המגמה הדתית של החרדיות החדשה מתיימרת לעצבם כרלוונטיים לחיי הדת, כלומר כמרחבים לעשייה ולמשמעות דתית.

לפיכך, במאמר זה מוצגת מגמה שהמחקר התעלם ממנה לחלוטין עד עתה: מגמה דתית-חרדית חדשה המתאפיינת ביסודות רדיקליים שמתבטאים בשני היבטים: פרקטיקות חרדיות חדשות, שמטרתן תיקון חברתי דתי ומצוינות דתית בעולם המעשה שמחוץ לישיבות, והתפתחותה של אינטליגנציה חרדית חדשה המנסחת את חרדיותה באופנים לא-מסורתיים אלא אידיאולוגיים במובהק. הרדיקליות החרדית החדשה מתאפיינת בראש ובראשונה בכך שהיא אינה מצמצמת את עצמה לגבולות בית המדרש ואינה מותירה לחילונים את העולם שמחוץ לו, אלא ממסגרת את פעולתה בעולם המעשה כפעולה דתית ונכונה להתעמת עם האידיאולוגיה של החילוניות. אם כן, יציאתם של החרדים החדשים לחיים האינטלקטואליים, לצבא ולשוק העבודה - ושיח הלגיטימציה המכשיר את היציאה הזאת אל עולם המעשה - מציגים מגמה פוטנציאלית של תחרות דתית הן לעולם החרדי הקלאסי והן לחילוניות, ומתוך כך הם מבססים גם את צמיחתה של זהות חרדית רדיקלית חדשה.

עם התפתחות הטכנולוגיה, המקשה על החברה החרדית לשמור על גבולותיה באמצעות הפרדה, החרדים נדרשים להמציא מחדש את זהותם באופן שמתייחס לאופיו המעורב של המרחב הציבורי כאל מובן מאליו. כך מתפתחות דרך חרדית לגלוש באינטרנט, דרך חרדית להתגייס לצבא, דרך חרדית לצאת לשוק העבודה ודרך חרדית ללמוד באקדמיה. החרדים שעושים זאת אינם "מודרניים" יותר ואינם חרדים פחות; הם חרדים אחרת. ההיגיון החרדי החדש אינו ליברלי יותר אלא דורש במובהק דווקא דחייה של הליברליזם, משום שהאידיאולוגיה הליברלית, המניחה כי קיים מצע אוניברסלי ניטרלי כביכול למרחב הציבורי, מכחישה שבמרחבים ציבוריים יכולה להיות משמעות לזהות החרדית. אפשר בעצם לומר כי לעומת החברה החרדית הקלאסית, שהייתה לא-ליברלית - כלומר, דחתה את הליברליזם בדיוק כשם שדחתה את כל האידיאולוגיות החילוניות האחרות - החרדים החדשים נדרשים כעת להיות אנטי-ליברליים באופן אקטיבי כדי להמשיך לשמור על חרדיותם במרחב הציבורי.

אפשר להציג לכך דוגמאות רבות, אך הדבר בא לידי ביטוי באופן ברור מאוד במשבר הקורונה. לטענתי, ההתנגדות החרדית למגבלות הקורונה לא נבעה מהיעדר חשיפה למידע ניטרלי ומקצועי כביכול בנוגע למגפה, אלא מחשיפה מוחלטת למידע כזה: החברה החרדית כולה מצאה עצמה לפתע בנעליהם של החרדים החדשים - קבוצה שחולקת מרחב ציבורי משותף עם קבוצות אחרות, מרחב שבו היא איננה אוטונומית. כדי לשמור על זהותה במרחב הציבורי המעורב, החרדיות נדרשת לערער על ההנחה הליברלית שיש עמדה ניטרלית שמסדירה את המרחב הזה. החרדים מבססים את המרחב הציבורי

המשותף באופן אנטי-ליברלי, כזה המכחיש את הנורמות האובייקטיביות והניטרליות כביכול המסדירות מרחבים ציבוריים, מכיוון שרק הכחשה כזאת מאפשרת להם להמשיך להיות חרדים גם בסיטואציות של היעדר הפרדה. יש קשר בין דחיית החרדים בישראל את מגבלות הקורונה ובין תמיכת החרדים בארצות הברית בדונלד טראמפ בבחירות האחרונות: בשני המקרים, אנטי-ליברליזם הופך למעשה לדרך מרכזית להבטחת זהות הקהילה החרדית בעולם מעורב.

חשוב לומר כי הטענה שהחרדים החדשים מבטאים מגמת הדתה אינה מתעלמת כלל מהטענות באשר לשינויים כלכליים וחברתיים בחברה החרדית. כל שהיא עושה הוא להעניק מבט תיאורטי אחר על השינויים האלה ולעמוד על מגבלותיה של טענת הישראליות והליברליזציה, המזהה אינטואיטיבית את היציאה מבית המדרש עם התרופפות הזהות החרדית ורואה בכך חילון חלקי, ולכן נכשלת בהסבר שורה של תופעות. כפי שאראה, החרדיות החדשה מבטאת מגמות שמשמעותן התרבותית חורגת בהרבה מזו המשתמעת מטענת ההתרופפות. ברור שקיימים חרדים חדשים המאמינים בהסבר הישראליות והליברליזציה ומבקשים לקדם שינויים בחברה החרדית ברוחו; ואולם אטען כי ההשתמעויות של הפרקטיקות החרדיות החדשות ושל האידיאולוגיה המתלווה אליהן מסמנות אפיק אחר, המשפיע על החברה החרדית בכיוון ההפוך. ייתכן ששני ההסברים מתחרים ביניהם כרגע בשטח החרדי-החדש עצמו, בדמות כוחות חברתיים שונים, על עתידה של החברה החרדית.

טענתי השנייה החולקת על נרטיב הישראליות והליברליזציה היא שאי-אפשר לדבר על "חרדים חדשים" כעל קבוצה אחדותית. במגמת ההדתה עצמה יש לפחות שלושה תת-זרמים מובחנים של החרדיות החדשה, שכל אחד מהם מייצג אוריינטציות פעולה שונה, הצדקות אחרות לרפורמה הנדרשת בדרך החיים החרדית שהתרכזה עד כה בבית המדרש, וחזון אחר לגבי עתידה של מדינת ישראל. אבל ההבדל הבולט ביותר בין הזרמים הוא התבססותם בשלושה מרחבים ציבוריים נפרדים ושונים. זרם אחד פונה למרחב ההשכלה העיונית והחיים האינטלקטואליים: החברה החרדית העדיפה להתעלם משאלות של תורה ומדע, וכעת מתחדשת הפנייה להתמודדות רעיונית עם חוכמות אומות העולם במטרה להפגין את עליונות התורה לעומתן. זרם שני פונה לצבא: בניגוד להסתייגות האידיאולוגית החרדית מגיוס, הצבא מוצג כעת כבעל פוטנציאל דתי במאבק להגנה על עם ישראל. זרם שלישי בחרדיות החדשה פונה לשוק העבודה: אם בחברת הלומדים הפרנסה היא מצווה רק לנשים החרדיות ואילו עבור הגבר היא פעולה ניטרלית הגובלת בעבירה, כעת מוצגת אתיקת עבודה דתית, המתבטאת בעלייתה של אליטת משנה עובדת החותרת גם לתיקון חברתי או לחלופין ל"המצאת מסורת" של קפיטליזם ממקורות היהדות.

לפני שאדון בשלושת הזרמים של מגמת ההדתה בחרדיות החדשה אציג המשגה מחודשת של הזהות החרדית העומדת בבסיסה של החרדיות הקלאסית והחדשה כאחד, ואותה אציב במסגרת של תזה היסטורית רוויזיוניסטית רחבה על החרדיות בישראל.

מעבר לחברת הלומדים

מחקר החרדים בישראל, שעוצב בידי מנחם פרידמן, התמקד בחרדיות כזהות אידיאולוגית וכצורת ארגון חברתית. מבחינת האידיאולוגיה, פרידמן הציג את החברה החרדית כמבוססת על עקרונות של ציות לדעת תורה וכהקדשה של החיים ללימוד תורה בלבד. מבחינת הסוציולוגיה, פרידמן התמקד במיסוד החברה החרדית הישראלית, בעיקר בשלבים המעצבים שלה. את השילוב בין המגמות האידיאולוגיות והמוסדיות ביקש פרידמן ללכוד בביטוי "חברת הלומדים". גישה זו מדריכה את פרדיגמת המחקר מאז, גם לאחר שהוצעו כינויים שהאוריינטציה שלהם אידיאולוגית פחות, דוגמת "תרבות המובלעת". ואכן, כל ניתוח הממשיך את גישתו של פרידמן בחקר החרדים, ותופס את "חברת הלומדים" במונחים של ציות לדעת תורה והקדשת הזמן באופן בלעדי ללימוד תורה, יגיע למסקנה כי מבחינה אידיאולוגית החרדים החדשים מייצגים קו מקל יותר בסוגיות הליבה החרדיות, וכי מבחינה מוסדית הם פורצים את גבולותיה של חברת הלומדים. לפי פרדיגמת "חברת הלומדים" החרדים החדשים ייתפסו כחרדים רציניים פחות, או כ"פחות חרדים", כמי שפונים למרחבים חילוניים ומושפעים מהם.

ואולם יש דרך אחרת לבחון את החברה החרדית, בגישה המושפעת מסוציולוגיית הדת של מקס ובר. סוציולוגיה זו מבחינה בין צורות דת שונות לא על בסיס אידיאולוגי ורעיוני (למשל בהשוואת התיאולוגיה הקתולית לזו הפרוטסטנטית) ואף לא מזווית מוסדית (למשל בבחינת אופני ההתבדלות של חברות המאמינים מסביבתן), אלא לפי אוריינטציות הפעולה בעולם שמאפשרות צורות שונות של דתיות. טענתו של ובר היא שהדת מעצבת את המאמין כסוכן הפועל בעולם גם בהקשרים שלכאורה אינם נוגעים במישרין לתביעות הדתיות; הדת מייצרת דפוס או צורה מסוימת של פעולה והתנהגות אנושית, ודפוס זה בא לידי ביטוי בכל המרחבים שהאדם הדתי מעורב בהם. למעשה, מתוך הדת מתפתחות צורות שונות של דפוסי פעולה אנושית, שוובר מכנה אותן "דרך חיים" (Lebensführung).

לתפיסתו, הרציונליות שהמודרנה נשאה עימה אינה זהה לחילון. למעשה, במודרנה עולות לגדולה שתי דרכי חיים דתיות "רציונליות" מובחנות - האֶסְקֵטִיוֹת התוך-עולמית (innerweltlich) והקונטמפלטיביות המיסטית החוץ-עולמית (außerweltlich). האסקטיות משמעותה סגפנות במובן של פעולה שמטרתה אינה ליהנות מהעולם אלא לחתור לשינויו; האסקטיות התוך-עולמית מפנה את האנרגיות הדתיות לפעולה רציונלית בתוך העולם הזה, בשאיפה לשנות את הפרקטיקות וההתנהגויות האנושיות בעולמנו שלנו בשמן של מטרות דתיות, ששיאן בשאיפה להשיג חיים ארציים מלאים המוסדרים באמצעות לוגיקה דתית. לעומת אפשרות זו, מעיינה של הדתיות הקונטמפלטיבית החוץ-עולמית נתונים לנסיגה מהחיים הארציים, המנוכרים לקודש ואשר מעורבות בהם נתפסת בה כעלולה להשחית את הדת. במקום זאת היא שואפת למצות את החיים הדתיים במרחב החלופי של הלמידה ובהתבוננות.

דוד סורוצקין, בספרו **אורתודוקסיה ומשטר המודרניות: הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה** (2011), עמד על הקשרים ההדוקים שבין עליית האורתודוקסיה לתהליכי ההאחדה, הרציונליזציה והשיטתיות המזוהים עם המודרנה. ניתוחו פורץ הדרך הדגים את האפשרות להציג את האורתודוקסיה לא כריאקציה המתנגדת למודרנה אלא כמיצויו של תהליך המודרנה. בניתוחי אני מבקש להדגים את פוריות הפרספקטיבה הזאת באמצעות בחינה של החרדיות בישראל מבעד ל"דרך החיים" המתאפשרת בה. הצעתי היא לראות בחרדיות הקלאסית (ה"ישנה"), שביטויה העיקרי הוא

חברת הלומדים, דוגמה מובהקת לדתיות קונטמפלטיבית שמוקד הפעולה שלה חוץ-עולמי, ולעומת זאת לראות במגמת ההדתה בחרדיות החדשה מופע של פעולה אסקטית תוך-עולמית, המאמצת דרך חיים המבקשת להגשים סדר דתי בחיי העולם הזה. לתפיסתי, תהליך הכינון של החרדיות החדשה אינו מתמצה בתהליכי ישראליות וליברליזציה בחברת הלומדים; עיקר השתמעותו הוא בעיצוב "דרך חיים" דתית שמאפשרת פעולה בעולם ורואה פוטנציאל להצטיינות דתית במרחבים שחברת הלומדים נמנעה מלעסוק בהם. דרך חיים זו אינה מבוססת על הימנעות קונטמפלטיבית מהעולם, כמו בחרדיות הקלאסית, אלא על פעולה מהפכנית בתוכו, המכוונת לתיקון העולם ברוח הדת.

ובר (ובעקבותיו הוגים אחרים, כמו מייקל וולצר או פיליפ גורסקי) אכן הדגיש את הקשר ההדוק שבין האסקטיות התוך-עולמית ובין מהפכות חברתיות דתיות וחילוניות, המבקשות לתקן עולם במלכות שדי ולהנכיח את אלוהים - או כל סדר אחר - בחיי העולם הזה. אם כן, עולה שדווקא החרדיות הקלאסית החוץ-עולמית, שלפי הנרטיב הרווח במחקר היא אדוקה יותר מהחרדיות החדשה, נמצאת למעשה בהסכמה מהותית עם האידיאולוגיה של החילוניות; היא מסכינה עם עיצובם החילוני של המרחבים שמחוץ לבית המדרש, ואף מכירה בהם (לפחות בפועל, כפי שעולה מדפוסים פעולתה) כנתונים מעבר לגבולות הדת. אפשר למשל לטעון שלהיותם של החרדים במשך עשורים רבים קול צף בין ימין לשמאל יש קשר לאופי הקונטמפלטיבי של דרך חייהם הדתית, שכן זה מאפשר להם להתנהג בגמישות כלפי מרחבים ארציים שהם תופסים אותם כלא רלוונטיים ביחס לשאלת הקודש. לעומת זאת, החרדיות החדשה המאופיינת בפעולה תוך-עולמית פונה למציאות ושואפת לשנותה ו"לסדרה". זו הסיבה שדווקא היא מייצגת אופציה רדיקלית יותר: היא נדרשת לפתח עמדות אידיאולוגיות קשיחות בשורה של שאלות שהחרדיות הקלאסית מעולם לא טרחה לענות את עצמה בהן.

את ההמשגה המחודשת הזאת של שתי דרכי החיים החרדיות המנוגדות יש להציב בהקשר של תזה היסטורית רחבה ורוויזיוניסטית על החרדיות בישראל: אני מבקש לטעון כאן כי החרדיות החדשה אינה חדשה כל כך, אלא נשענת על משאבים תרבותיים קודמים של חרדיות. ככלל, לחברה החרדית בישראל, מראשית עיצובה המוסדי בשנות העשרים ועד שנות השישים, היו אוריינטציות פעולה שונות. הזרם המרכזי והמוכר - זה של חברת הלומדים - נטה להתנהגות מסתגרת מבחינה פוליטית ודתית ושמר על ריחוק סקפטי מפרויקטים אידיאולוגיים בכלל ומהפרויקט של מדינת ישראל בפרט. אבל לצידו פעלה בעולם החרדי מגמת עומק אחרת, תוך-עולמית באופייה. המוטיבציה הרדיקלית של מגמה זו, שהתבטאה בפרויקטים דוגמת תנועות הפועלים החרדיות המהפכניות בשנות השלושים והארבעים, ביוזמות התיאוקרטיות של יצחק ברויאר ובני חוגו, בתנועות ה"פעילים" של שנות החמישים ובהמשכיהן בתנועות החזרה בתשובה של שנות השבעים, לא עמדה בתקן של חברת הלומדים המסתגרת בבית המדרש. היא לא רק שללה את המעמד הבלעדי הניתן ללימוד המתמצה בבית המדרש, אלא גם נקטה פעולה רדיקלית - התמודדות אקטיבית עם אתגרי המודרנה מתוך ביקורת עמוקה של החילוניות ומתוך ניסיון להרחיב את תחומי חלותה של הדתיות החרדית גם במרחב החילוני.

לאחר מאבקים אידיאולוגיים בשנות השישים והשבעים התחזקה המגמה החרדית החוץ-עולמית, ושיאה היה הפיכתו של פרויקט חברת הלומדים להגמוני. אגב כך דעך הפוטנציאל הרדיקלי יותר מבחינה דתית שהציעו הפרויקטים החרדיים התוך-עולמיים. אני מציע אפוא לראות בחברת הלומדים

של החרדיות הקלאסית לא מומנט של רדיקליזם בהיסטוריה החרדית אלא מומנט של שמרנות מסורתית. לעומתה, חלק נכבד משיח הלגיטימציה של החרדים החדשים משקף שיבה אל הרדיקליזם הדתי המוקדם, המפנה אנרגיות ביקורתיות לפעולה דתית תוך-עולמית ולהרחבת תחום חלותה של הדת בעולם. מנקודת מבט זו, את הניסיון לעצב חרדיות חדשה הפונה לחיים האינטלקטואליים, לצבא ולעבודה יש להבין לא במונחים הבלעדיים של ישראליות וליברליזציה, המניחים היחלשות של החרדיות, אלא כניסיון רסטורטיבי חרדי לבקר את הותרתם של מרחבים אלו מחוץ לגבולות הדת וכתביעה מחודשת לנכסם לדת ולהפגין בהם הצטיינות דתית.

במובנים אלו, מגמת ההדחה בחרדיות החדשה מזכירה קבוצה אחרת שיחסייה עם החרדיות הקלאסית מורכבים - החרדיות המזרחית. כפי שמציעים מחקריהם של שלמה פישר וניסים ליאון על החרדיות המזרחית, גם בקרב החרדים החדשים אפשר לראות "מגמות פונדמנטליסטיות" השואפות ל"הפיכת החרדיות לאלמנט דומיננטי במרחב הדתי-קהילתי בחברה הישראלית"^[1]. בד בבד אפשר לזהות גם זיקות ברורות בין החרדיות החדשה לציונות הדתית, שגם דרך החיים הדתית שלה מבוססת על פעולה אסקטית תוך-עולמית. עם זאת, חשוב להדגיש כי בניגוד לאידיאולוגיה הדתית-לאומית, הקבוצות החרדיות החדשות מנהלות יחסים מורכבים עם הציונות, הישראליות והחילון, ונוטות לשלילתם.

אולם כמו בחרדיות המזרחית ובציונות הדתית, החרדים החדשים השייכים למגמה ה"דתית" אינם תופסים את המרחבים שהם פונים אליהם כמרחבים חילוניים, שמעורבות בהם מסמנת בהכרח פשרה; המרחבים האלה - החיים האינטלקטואליים, הצבא ועולם העבודה - נתפסים כ"מרחבי ערך" (Wertsphären) שמופעלת בהם רציונליות מסוגים שונים, דתיים וחילוניים כאחד. נפנה כעת לדיון מעמיק יותר במרחבים אלו.

האקדמיה כמלחמת תרבות

מרחב ערך ראשון של חרדים חדשים הוא זה של ההשכלה העיונית והחיים האינטלקטואליים. יודגש כי אין הכוונה לחרדים הלומדים מקצועות פרקטיים וטכניים, שנכון יותר להבינם כחלק מיציאת החרדים לשוק העבודה (שינותחו כארס נפרד בחרדיות החדשה), אלא לחרדים העוסקים במקצועות העיוניים ובעיקר בתרבות אינטלקטואלית במרחב הציבורי. זוהי מגמה הנוגעת לקבוצה אקסקלוסיבית למדי של חרדים, אך היא מסמנת את תהליך התגבשותה של אינטליגנציה חרדית חדשה המציבה אתגרים לחרדיות הקלאסית, עניין שקיבל ביטוי בכמה פולמוסים פנים-חרדיים לאחרונה.

לרוב מוצגת רכישת השכלה חרדית כפעולה שממסגרת מלכתחילה את הידע כחילוני, ואת החרדי הרוכש אותה - ברוח הסבר הליברליזציה והישראליות - כ"פחות חרדי". ואולם תפיסה זו מוגבלת משת בחינות: ראשית, נכון יותר להתייחס לתהליכי ההשכלה העיונית כסימן להתפתחותה של שכבת אינטליגנציה חרדית הפועלת במגוון רחב של מסגרות חרדיות, גם מחוץ לאקדמיה, שחלקן מגלות מגמות רדיקליות ברורות. שנית, גם חרדים הלומדים באקדמיה החילונית ממסגרים לעיתים תכופות את רכישת ההשכלה הדתית כמהלך המזמן חידוד עמדות דתיות ולא ככזה של חילון. הצעתי היא לבחון את תהליכי רכישת ההשכלה העיונית של החרדים כניסיון להוציא את התורה מהיכלי בתי המדרש,

להגשימה בחיי המעשה באופן המחבר את התורה ל"חיים" (שאיננו כן עלולים היו להיות נבדלים ממנה), מתוך מטרה להציג את היהדות כמערכת כוללת המנהלת מלחמת חורמה בערכי המערב הקלוקלים. רכישת ההשכלה והפנייה לחיים האינטלקטואליים נתפסת כמהלך רדיקלי החותר להעמיד את התורה כעליונה מול חוכמת אומות העולם. מגמה אידיאולוגית זו חורגת מהחרדיות הקלאסית ומכוננת תת-זרם חרדי בפני עצמו.

במשך השנים האחרונות ניכרת פריחה של במות אינטלקטואליות החושבות מחדש את החרדיות. יוזמות כגון כתבי העת **פשטות המתחדשים** (המיועד ללימוד פשט התורה) ו**צריך עיון** (המוקדש לליבון ענייני השעה וממומן על ידי קרן תקווה השמרנית), בית מדרש הגר"א וישיבת "פתחי עולם" (המקדישים עצמם בין היתר ללימוד מחשבה והשקפה - סוגיות הנזנחות בקוריקולום החרדי ישיבתי), פרויקטים מקבילים לנשים כגון הסמינר "בנות חיל", ויקיפדיה חרדית בשם **המכלול**, ופלטפורמות למתן תשובות בשאלות אמוניות כגון **אקשיבה** (שבו פועלים גם כוחות חרד"ליים) - כל אלה ראויים להכרה כמוקד פעילות חרדי המכוון ליצירת אינטליגנציה חרדית, שבשיאה מלחמה אידיאית (או "מלחמת תרבות", מושג שבו משתמשים חלק מהמיזמים האלה) שתכליתה להפגין את עליונות התורה על פני תרבות המערב, לעיתים תוך הגדרתה כשלילית וכמסוכנת. בעבר דיונים ברוח זו הצטמצמו לבמות אינטרנטיות אוונגרדיות אחדות (דוגמת הפורום "עצור כאן חושבים"); אך כעת הפכו יוזמות כאלה להמוניות, והן מאיימות על ההנהגה החרדית. לא כל הגופים האלה יראו את עצמם כמשתייכים לחרדים החדשים, ורובם יתעקשו להבדיל את עצמם מהחרדים המתגייסים או העובדים, משיקולים פרקטיים ומהותיים כאחד. ואולם הפרספקטיבה המוצעת כאן תראה בהם מוקד פעילות מובהק של אסקטיות תוך-עולמית, המרחיבה את גבולות לימוד התורה אל מעבר לסוגיות הנתפסות כ"ישיבתיות", לכיוון מלחמת רעיונות כוללת.

חוברת הפולמוס "מלחמת הרוח" של בית מדרש הגר"א, שמתאפיינת ביסודות פונדמנטליסטיים, היא דוגמה בולטת להלך המחשבה בקרב האינטליגנציה החרדית המתגבשת. לכן ראוי לנתח ארבע נקודות שבהן היא שופכת אור על המתחים האידיאולוגיים שהזרם המשכיל מצוי בהם. הנקודה הראשונה היא רעיון האקטואליזציה של לימוד התורה, המציב את התורה כמסגרת ערכים כוללת החורגת מההתמקדות הישיבתית בסוגיות של סדרי נשים ונישיון. יש כאן ניסיון כפול: מחד גיסא לזהות ולאפיין את "יסודות התורה" (העיסוק ב"פשט" הטקסטואלי של התורה, העומד במוקד העניין בחלק מהמיזמים האלה, נתפס ככלי מתאים לכך), ומאידך גיסא להוציא את התורה מבתי המדרש הצרים כך שתכבוש לה עוד ועוד תחומים שהיו עשויים להיתפס כחיצוניים לה. מודגשת החשיבות בחיבור התורה ל"חיים", שנתפסים ככר פורה לתהליכי הדתה שיכלילו אותם תחת כנפי הדת. לאחר עשורים של הימנעות חרדית ממלחמת רעיונות כוללת, הימנעות שבבסיסה "אידיאל האמונה התמימה" (כפי שכינה זאת בנימין בראון), דומה כי הלימודים העיוניים - גם של תחומים שעשויים להיחשב חילוניים, דוגמת פילוסופיה - נתפסים כפעילות דתית המחזקת את יכולת התורה להתמודד עם החוכמות שמחוצה לה.

הנקודה השנייה, שהיא המשך ישיר של הנקודה הראשונה, היא רדיקליזציה של ה"השקפה" החרדית הכוללת והפיכתה לאידיאולוגיה כוללת. מדובר במהפכה יסודית הן במושג ה"השקפה" החרדי והן במקום המוקצה לאידיאולוגיה בחיי החברה החרדית. בניגוד למקובל לחשוב, ההשקפה החרדית

הקלאסית אינה עמדה פוזיטיבית דתית ביחס למציאות אלא המשגה של הלך רוח פסימי מבחינה אפיסטמולוגית, המגלה חשדנות רבתי כלפי ערכים אנושיים ונוטה לשלילתם. ברוח ביקורת האידיאולוגיות והרמנויטיקת החשד, שעלו פחות או יותר בתקופה שבה עוצבה ההשקפה, החרדיות הקלאסית התייחסה לכל עמדה אידיאולוגית כאל מזוהמת בשיקולים אינטרסנטיים ("נגיעות") וכפסולה. האינטליגנציה החרדית ההולכת ומתהווה, לעומת זאת, חורגת מהחרדיות הקלאסית בניסיונה להציג את ההשקפה החרדית כמערכת ערכים פוזיטיבית, המכילה סט של קביעות ביחס לערכים ותופעות בעולם (ובמובן זה מאבדת את החשד הספקני כלפיהם). המאמץ המשכילי כעת הוא אפוא לפתח חרדיות כאידיאולוגיה כוללת.

עניין זה מתחבר לנקודה השלישית: ביקורת החילון. ההשקפה החרדית על מהות היהדות מוצגת ב"מלחמת הרוח" לא מתוך התעלמות מערכי המערב אלא מתוך שלילה מובהקת שלהם, בפרט אלו של החילון. החילון מוצג מצד אחד כמערכת לא קוהרנטית של ערכים, שבהשפעתו הקלוקלת של "הפוסטמודרניזם" איבד את מעט היושרה שהייתה לו; ומצד שני כמה שייצג גם קודם לכן מערכת ערכים רקובה, גם אם שלמה, שהאתגר המרכזי העומד בפני "היהדות" הוא להתגבר עליה. פרויקטים כגון **המכלול** מתייחסים במפורש לתיאוריות אקדמיות ברוח ביקורת החילון כהזדמנות לייצור ידע חרדי שאינו בוש בהנחות היסוד המוטות שלו, אלא חושף אותן מלכתחילה. באופן מעניין, דווקא "הפוסטמודרניזם" הידוע לשמצה הופך בהקשר זה לבסיס לייצור ידע חרדי.

הנקודה הרביעית היא שיח רדיקלי של אמת השוללת פלורליזם. האמת המוצגת ביהדות נתפסת ככזאת שלא ניתן להגיע לפשרה בעניינה, ופשרה מזוהה מצידה לא כחוזקה אלא כמאפיין של תרבות המערב הנבוכה, הנמנעת משיח של אמת. בכך מתחברות המגמות הרדיקליות הללו לשיחים חרדיים קודמים, דוגמת אלה של הרב יצחק ברויאר או הרב אלחנן וסרמן בשנות העשרים והשלושים, המציגים את "האמת היהודית" ככזאת שאינה סובלת פשרה. מרתק גם האופן שבו ההשקפה החרדית מזהה עצמה ב"מלחמת הרוח" כנבדלת מ"המערב" וכמכוננת על טהרת הקודש.

אם כן, הצטרפות החרדים למגמות של השכלה עיונית מעבר לגבולותיו של בית המדרש הביאה לפיתוחה של אינטליגנציה המבטאת מאמץ חרדי חדש לכונן "השקפה" חרדית שחורגת מהסבר הישראליזציה והליברליזציה. אינטליגנציה זו מכוונת את מאמציה, ברוח רדיקלית, להכרזת מלחמת תרבות כוללת על ערכי המערב השגויים.

הולדתו של הלוחם החרדי

בספרם **מראליזם למשיחיות**, אבי שגיא ודב שוורץ מתארים סצנה גרוטסקית שבה הרב שלמה גורן יורה לאוויר מחסנית שלמה של עוזי לאחר כיבוש חברון במלחמת ששת הימים, במטרה להודיע לתושבים הערבים שעם ישראל חזר מהגלות. "רבנים עם אקדחים" הם תופעה מודרנית ומהפכנית במובהק לעומת דמות הרב המסורתית, כפי שמראה פיליפ נילסן בספרו החדש (2019) *Between Heimat and Hatred*, המתאר את הזיקות בין היהודים בגרמניה ובין הימין והימין הקיצוני בה. אחת מטענותיו היא שמלחמת העולם הראשונה, שבה שולבו לראשונה רבנים בקצונה הפרוסית, סימלה מהפכה בדמות הרב

היושב באוהלי שם. נילסן מתאר את ההתרגשות שאחזה ברבנים, אורתודוקסים וליברלים כאחד, למראה הנשק שלהם, את תיאוריהם הנלהבים על אודות אימוניהם בו, את מחשבתם על ייעודים משיחיים שאפשר להשיג באמצעותו. לרבנים אורתודוקסים ששירתו בצבא הגרמני, דוגמת עמנואל או יוסף צבי קרליבך והמקובל פנחס קוהן, היה תפקיד חשוב בהקמת "אגודת ישראל" - בעיקר דרך תהליכי מודרניזציה מתודיים שהחדירו ליהדות פולין באמצעות שיטות ארגון שייבאו מגרמניה, שיטות שבחלקן היו קשורות לרקע הצבאי שלהם. האתוס הרבני הלוחם המשיך להשפיע על ההיסטוריה של האורתודוקסיה במאה העשרים.

ברוח האתוס הזה, את היוזמות החרדיות להשתלבות בצבא הישראלי יש להבין לא רק כהתפרקות של ההסתייגות החרדית המסורתית משירות צבאי, אלא גם כמאמץ חרדי מובחן להרחבת תחום הדתיות אל מעבר לחברת הלומדים ולניסוח מחדש של מהות החרדיות. השתלבות החרדים בצבא נעשית בעיקר דרך גדוד הלוחמים "נצח יהודה" ותוכניות שילוב חרדים בתפקידים מקצועיים, דוגמת תוכניות שח"ר (שירות חרדים) בחילות השונים. הגורמים המקדמים את גיוס החרדים הם בעיקר הרב דוד בלוך, הממשיך לזרם הליטאי (אף שניכר כי עמדתו הפכה למסורתית יותר בתקופה האחרונה), ואיש התקשורת החב"ד די דוד זולדן, שכתב שני ספרים - האחד על הנח"ל החרדי והשני על החרדים החדשים.

חרף ההבדלים בין הרב בלוך וזולדן, הגותם מגלה נקודות דמיון מפתיעות ששתיים מהן ינותחו להלן. ככלל, ההנחה המרכזית של זרם זה היא שההסתגרות בבתי המדרש, אף שהיא דרך טובה ליחידים, מביאה לניכור מ"המציאות" ואף להשחתה מוסרית כאשר היא מוחלת על קהל רחב. עם זאת, הצטרפות לזהות הישראלית אינה באה בחשבון, לאור חילוניותה של האחרונה, עניין שלגביו השניים אינם מקילים ראש. הגיוס לצבא מסמן אפוא ניסיון לביסוס סולידריות יהודית חדשה, שהבסיס לה אינו שירות משותף ברוח רפובליקנית חילונית אלא תפיסת השירות הצבאי כרכיב המאפשר הגדרה מחודשת של החרדיות עצמה ושל יחסיה עם החברה בישראל.

היסוד הראשון לגישה זו הוא חשיבות החיבור לעם ישראל. לשירות בצבא מיוחס משקל רב והוא נתפס כתרומה לעם ישראל, כלומר הלגיטימציה שמוענקת לו היא מעבר לערך התרומה לביטחון ה"יהודים" הטמון בו מלכתחילה. כבר בכך משתקפים שבר יסודי ביחס לתפיסת ההתבדלות החרדית הקלאסית בישראל ושיבה לשיח מסורתי מוקדם יותר של "כל ישראל ערבים זה לזה". החברה החרדית בישראל התגבשה ברובה מתוך תודעת התבדלות מכלל החברה היהודית, בעיקר דרך שלילה של הישראליות והתייחסות אליה כאל חוטאת. בתודעה החרדית הקלאסית אין לסולידריות היהודית תפקיד משמעותי, ומבחינה זו החרדיות הקלאסית מגלה יסודות מודרניים מובהקים. החרדים המתגייסים, לעומת זאת, דוחים את היסוד המודרני הזה ומזהים את התודעה החרדית המתבדלת כבעיה דתית המתרחקת מהמסורת המדגישה את הקולקטיביות היהודית. אלא שכבסיס לסולידריות הם אינם מציעים התחברות לזהות הציונית, שאותה הם שוללים, אלא מושגים מסורתיים כמו "עם ישראל" ו"כולנו יהודים" - מושגים המבקשים להעניק לגיטימציה דתית להתחברות עם אנשים שבכל מובן אחר יוגדרו בידי החרדים הוותיקים כ"פושעי ישראל". השירות הצבאי מתקשר כך ליוזמות כמו זק"א וארגוני

ההצלה החרדיים, שדרכם מתגלה הערבות ההדדית היהודית. המאפיין הראשון של החרדים המתגייסים הוא אפוא נכונותם להעניק לגיטימציה מסורתית לשיתוף פעולה עם יהודים חילוניים תוך שבירת היסוד המתבדל שבחרדיות הקלאסית.

היסוד השני, המשלים את הראשון, מבנה את ההזדהות עם ישראל באופן המעניק לגיטימציה מחודשת לרעיון של לאומיות בעלת מרכיבים דתיים. זוהי לאומיות הבנויה על הזהות הדתית המסורתית שבין היהודי ל"עם ישראל", והשירות הצבאי נתפס כרגע שיא של הקרבה עבור קולקטיב מטא-היסטורי זה. כך, בלוח וזולדן מגלים הערצה כלפי המתנחלים בשל ההקרבה שהם מגלים, ונרתעים מהישראליות החילונית המתקשה לראות את היופי בכך, אך הם אינם יוצאים מתוך שיח לגיטימציה המזוהה עם הציונות הדתית אלא מתוך זהות דתית עם הקולקטיב היהודי. יתר על כן, הרעיון הלאומי הזה כרוך בניסיון לפסוע אל מעבר למוקש הציוני: כמו ההסתייגות של החרדיות הקלאסית מהציונות, גם אצלם הציונות מוצגת כזהות בעייתית לחרדים המתגייסים. בלוח תופס את הזהות הציונית ככופרנית, וזולדן תופס אותה כזהות פרטיקולרית ומיותרת הדוחה מעליה את החרדים. אבל הזהות שהם משרטטים, אף שאינה מתווכת דרך הציונות החילונית, היא לאומית ואף לאומנית במובהק.

היסוד השלישי הוא רפורמה מהותית במשמעות השירות הצבאי עצמו. השירות הצבאי אינו מוצג כמבוסס על תודעה רפובליקנית המייחסת לו תרומה למדינה, פטריוטיות או סגולה טובה, ערכים שאינם קשורים ישירות לאמונה הדתית היהודית (אף שגם בערכים האלה, מן הסתם, מתקיימים שיירים תיאולוגיים). תחת זאת, השירות מוצג כהגשמתם של ערכים דתיים שבראשם ההגנה על עם ישראל מפני שונאים. השירות בנח"ל החרדי (ולא ביחידות החרדיות ה"ג'ובניקיות") מוצג במיוחד כמצווה, ועל פי עדויות אכן נעשים ניסיונות מתמידים להעלות את רמת שמירת המצוות במסגרתו. מסיבה זו נרטיב הישראליזציה והליברליזציה אינו מסביר באופן ממצה את המוטיבציה להשתלב בצבא, שכן זו כוללת מרכיבים ברורים של הדתה וקונפסיונליזציה, הניכרים בניסיון להכשיר את השירות הצבאי מבעד לערכים הדתיים הגלומים בו. הדתה של החובה האזרחית מאופיינת במגמות אקסקלוסיביות לאומניות-אתניות ברורות, וכפי שהראה דן אבנון, היא מנוגדת לדרכים שבהן התודעה האזרחית הישראלית סיפרה בעבר את הגדרתה העצמית - כזהות חילונית ורציונלית המונגדת לזהות המסורתית.

היסודות הדתיים של השירות הצבאי החרדי שנמנו כאן מבהירים את מגבלות הבנתו דרך הפרספקטיבה של הישראליזציה והליברליזציה. ייתכן שלא במקרה היה הנח"ל החרדי מעורב בכמה שערוריות של פעולות אלימות נגד פלסטינים, ושלא במקרה גורמים שונים בצבא (שבלוח וזולדן מבקרים אותם) אכן מסתייגים מהרחבת הפרויקט ומהקמת יחידות לוחמות חרדיות נוספות; ממניעים מובנים הצבא אינו מתלהב ממוטיבציה דתית לשירות.

האתיקה החרדית ורוח הקפיטליזם

הצטרפותם הגוברת של חרדים לשוק העבודה הייתה בעצם המוקד שממנו החל הדיון בחרדים החדשים, הן אצל מתכנני מדיניות והן בעולם המחקר. ואכן, אם החברה החרדית מוגדרת "חברת לומדים" שאינה עובדת, ברור שאנשים שעובדים ואינם לומדים מבשרים על חריגה קיצונית מהגיונותיה. היציאה לעבודה

מתוארת לעיתים קרובות כמבטאת פשרה דתית וכמייצגת "חרדיות היברידי" של "גם וגם", כהגדרתם של לי כהנר וחיים זיכרמן - כזאת שיש לה נאמנות ערכית כפולה גם לעולם המערבי וגם לעולם החרדי. לפיכך, החרדים העובדים נתפסים בנרטיב הליברליזציה והישראלית כחרדים טובים פחות, שאורח החיים המחולן פוגע בחרדיותם. אבל אם בוחנים את החרדיות מנקודת המבט הווריאנטית של דגמי הפעולה הדתיים אפשר לתפוס את יציאת החרדים לשוק העבודה לא כאימוץ נורמות מחולנות, אלא כשינוי בדרך החיים הדתית באופן המפנה את מיקודה לפעולה תוך-עולמית ולהכללת מרחבי ערך נוספים תחת תביעותיה של הדת. ברוח זו, אטען שהחרדים היוצאים לעבודה - ובוודאי האינטליגנציה השואפת לכוון את המהלך הזה - מייצגים זרם שלישי ומובחן בקרב מגמת ההדתה בחרדיות החדשה.

את הזרם הזה אפשר לתאר כביטוי של מגמת הדתה באופן המעט-סכמטי הבא. ברור כי בחרדיות של עולם הישיבות, שהפכה לנורמה החרדית משנות השבעים ואילך, היציאה לעבודה הייתה בבחינת עבירה (ביטול תורה) עבור גברים. גם בזרמים חרדיים אחרים שהשתתפו בשוק העבודה, דוגמת העליות הבורגניות של החרדים הפולנים בשנות השלושים והמשכיהן, היציאה לעבודה הייתה פעילות ניטרלית שאינה מאפשרת להפגין הצטיינות דתית במסגרתה. אבל לצד היחס לעבודה כאל פעולה ניטרלית או כעברה (עניין ששומר לעבודה מעמד דתי, בסופו של דבר, גם אם על דרך השלילה) התקיים שיח חרדי שבו העבודה זכתה להילת קדושה דתית מובהקת. השיח הזה התקיים בתנועות הנוער החרדיות הגרמניות והפולניות, ששיא פעולתן בהקמת תנועת הפועלים של אגודת ישראל.

בשיח החרדי הגרמני של תנועות הפועלים הללו אפשר לזהות אימוץ אידיאולוגיה המטעימה את "התביעה הכולית של התורה" (*der Totalitätsanspruch der Thora*), דהיינו הדרישה להגשים את הדת בכל תחומי החיים, לרבות בתחומים שיהדות הגולה נמנעה מהם, כגון חקלאות וחלוציות. הגירתם של חלוצים חרדים ארצה ומיסודה של תנועת פועלי אגודת ישראל במחצית השנייה של שנות השלושים נקראות כיום באופן אנכרוניסטי כמסמנות "ליברליות", או למצער - פתיחות, לעומת החרדיות הנוקשה יותר, שאכן הסתייגה מהתנועה. ואולם ההתנגדות של החרדיות המסורתית לתנועות הפועלים החרדיות לא נבעה מביקורת על רמתן הרוחנית אלא דווקא מהמהפכנות הדתית שסימנו, החותרת ליציאה מגבולות בית המדרש לא כמהלך של חילון, אלא כתשוקה לפריצה ולהרחבה רדיקלית של גבולות הדת וכשאיפה למהפכה דתית ברוח לא-ציונית. רק עם היחלשותן של תנועות הפועלים החרדיות לאורך העשורים הבאים יכלו התנועות החרדיות המסורתיות להציג אותן רטרואקטיבית כמסמנות חרדיות ראויה פחות.

ברוח זו אני מציע לאמץ מסגרת פרשנית שמזהה את החרדים העובדים עם היגיון תוך-עולמי ועל כן רדיקלי יותר של הזהות החרדית. שיח הלגיטימציה של החרדים העובדים מתקרב לעיתים לטיעונים ברוח "קידוש החומר", המקדשים את העבודה לא כפעולה ניטרלית שאינה אסורה אלא כשליחות וכמצווה. עצם הצורך להתעסק בשאלות של לגיטימיות דתית לעבודה, וחירתם של חרדים לממש את סולם הערכים הדתי בחיי העולם, משקפים מעתק של הזהות החרדית מהקונטמפלטיביות של בית המדרש אל דרך חיים דתית המייחסת ערך דתי חיובי לעבודה וחולקת על עיצובה כחילונית בהכרח. הדבר ניכר גם בשורה של יוזמות שבהן מעורב המגזר החרדי העובד (לדוגמה כאלה שעניינן הטרדות מיניות או מצבן של משפחות חד-הוריות), המתרכזות בחברה האזרחית החרדית. הצעתי היא שהעיסוק

בבעיות חברתיות ובתיקון הוא אינטגרלי למוטיבציה הדתית-אסקטית המניעה את החרדים העובדים. יוזמות אלו מערערות גם על המבנה הפטריארכי החרדי, שכן העתקת מרכז הכובד של הפעולה הדתית לתיקון עולם מאפשרת מעורבות רבה של נשים חרדיות עובדות ביוזמות תיקון חרדיות שונות.

באופנים אלו מתחברים החרדים העובדים למשאבים הרעיוניים הנשכחים של תנועות הפועלים החרדיות האנטי-בורגניות. אבל לצד זאת קיים גם שיח הנושא אופי מהפכני פחות, המציג את הקפיטליזם עצמו כערך דתי; תת-זרם זה מעקר את המוקד הרדיקלי החותר לביקורת ולמהפכה חברתית, המובלע בחלק מהפרויקטים של החרדים העובדים, ונוגע ברובו להתפתחות דרך חיים דתית של מעמד חרדי מבוסס מבחינה כלכלית. ואכן, בשנים האחרונות מתקיימים שיתופי פעולה בין קרנות שמרניות אמריקניות ובין תוכניות של חרדים עובדים המעניקות לגיטימציה לאורח החיים המערבי ומחשיבות אותו לראוי מבחינה חרדית. אחד ממייצגי תת-הזרם הזה, הרב יהושע פפר, ניסח לאחרונה מניפסט המנסה לבסס את "המידה הטובה הבורגנית" כערך חרדי ולהציג מעין "אתיקה חרדית" המקדשת את הקפיטליזם.

הצגת העבודה כשליחות וכמצווה משנה כאמור את דרך החיים החרדית ומכווניה אותה יותר לפעולות עולמיות. אני מציע אפוא להתבונן ביציאה לעבודה לא כבהצטרפות למרחב מחולק, אלא כבהרחבה ושינוי של הזהות החרדית כך שתכלול מרחבים שקודם לכן נתפסו כמנותקים מאלה של הדת. על תזת הישראליזציה מערערת גם העובדה שרבים מתומכי היציאה לעבודה מתעקשים על שימור המבנה המגזרי של החברה החרדית, ולעיתים אף מדגישים במופגן את זהותם החרדית, אולי כפיצוי על החשש מאובדנה עם נטישת בלעדיותו של ערך לימוד התורה.

החרדיות החדשה כהרחבת גבול המאבק

מבחינת דגמי הפעולה החרדיים שהוצגו כאן עולה כי אי-אפשר להציג את החרדים החדשים כזרם אחדותי, אלא במובן שכל זרמיה מייצגים דגם פעולה אסקטי תוך-עולמי. מרחבי הערך השונים שבהם פועלת דרך החיים החרדית החדשה - המאמצים להציג השכלה חרדית עיונית וחיים אינטלקטואליים חרדיים, המצאת הלוחם החרדי, ואתיקת העבודה או הקפיטליזם - מייצגים הגיונות חרדיים חדשים מנוגדים, שבחלקם אף עוינים זה את זה.

לצורך השוואה בין הזרמים אתמקד בארבעה קריטריונים אידיאולוגיים המדגישים את המחלוקות שביניהם ומראים כי אין לכנסם לכלל תפיסה אחת: היחס לתרבות החילונית, היחס לציונות וללאומיות, העמדה כלפי שאלת הבדלנות והמבנה המגזרי של החרדיות, והפוטנציאל המהפכני של כל אחד מהזרמים. המחלוקות בין הזרמים סביב סוגיות אלו צפות לעיתים אל פני השטח, למשל בהתנגדותם הגלויה או המובלעת של חרדים חדשים מהזרמים האחרים לגיוס לצבא, או במתקפתם של בני הזרם המשכיל על החרדים העובדים והאשמתם בפשרנות. עם זאת, אציין כי נקודת המבט האידיאולוגית רחוקה כמובן מלמצות את הניתוח הסוציולוגי, וייתכנו נקודות מבט שמהן המאמצים התוך-עולמיים המשותפים לשלושת הזרמים ייראו הרמוניים יותר.

מבחינת היחס לתרבות החילונית, הזרם המשכילי שולל אותה לחלוטין, לאור מחויבותו למלחמת תרבות כוללת. הזרם המתגייס לצבא מגלה כלפי תרבות המערב עמדה מיליטנטית פחות, והוא נכון להגיע לפשרות עם החילונים בשם הסולידריות היהודית. לעומת שני אלה, הזרם החרדי העובד מציג גרסאות שונות של לגיטימציה לתרבות החילונית בתוך עולם היהדות החרדית, במובן זה שהוא מבקש להכשיר למשל את הקפיטליזם מתוך מקורות היהדות.

באשר לציונות, הזרם המשכילי המיליטנטי כמובן נמנע ממנה, והוא רואה את ערך הלאומיות כמודרני וכריקני לעומת ההשקפה היהודית הכולית. הזרם המתגייס לצבא מתגלה כאן כביקורתי באופן מפתיע. הוא אמנם חותר לסולידריות יהודית וללאומיזציה של החרדיות, אך רואה בתיווך הציוני גורם שאינו מקדם סולידריות אלא מרחיק אותה. תחת זאת הוא מציג את הזהות היהודית הפרימורדיאלית כמצע לסולידריות לאומנית בין-מגזרית בחברה היהודית, שעליה תתבסס זהותה של מדינת ישראל. הזרם העובד מחזיק בעמדה אגנוסטית למדי, ומתגלה כקרוב ברוחו לחרדיות של עולם הישיבות, שאינה אנטי-ציונית אלא אדישה ברובה לשאלה זו.

בשאלת הבדלנות החרדית מתגלה היפוך בעמדות: דווקא הזרם המשכילי הרדיקלי אינו שואף לשמר את המבנה המגזרי החרדי, משום שהוא מחויב להשלטת התורה כאידיאולוגיית-על יהודית ומבקש לערוך מהפכת תרבות בקרב כלל הציבור היהודי. הזרם המתגייס מסויג גם הוא ביחס למגזריות, וחותר ליצירת סולידריות המבוססת על זהות יהודית פרימורדיאלית. דווקא הזרם השלישי, של החרדים העובדים, המוצג לעיתים קרובות כפשרני יותר, מתגלה כזרם המגזרי ביותר: לא רק שהוא שואף לשמור על גבולות החרדיות, הוא מבקש גם להציג את העבודה כנובעת מההיגיון החרדי עצמו.

בנוגע לקריטריון הרביעי, מידת המהפכנות של כל אחד מהזרמים, גם כאן התמונה מפתיעה. דווקא הזרם המשכילי, שיש בו מגמות הנרתעות מחדשנות, שמצהיר תכופות על רתיעתו מהפשרנות המובלעת בזרמים האחרים - הוא הזרם המהפכני ביותר בשאיפותיו להשפיע על החילוניות, במטרה להשיג ניצחון דתי במלחמת התרבות הכוללת. הזרם המתגייס מגלה עמדה מתונה, שכן הוא תומך בהעמקת הזהות היהודית ואף שואף להחזיק ברצף כלשהו עם זהותה היהודית של מדינת ישראל כיום, או לפחות עם חלקיה הלאומניים יותר. הזרם החרדי העובד, לעומת זאת, מתגלה שוב כשמרני ביותר, שכן הוא שואף לשמור על הבידול החרדי מול החברה החילונית.

בשנת 2017 גדלו בכל משק בית חרדי 7.1 ילדים בממוצע. אפשר לומר כי כל אחד משלושת תתי-הזרמים של המגמה הדתית בחרדיות החדשה נאבק כעת על הילדים האלה עם החרדיות הקלאסית ומבקש לחנכם ברוחו. ילדים רבים שייכבשו במגמות העומק שהוצגו כאן לא יהיו בהכרח ישראלים וליברליים, אלא יציגו צורות חדשות של היות בעולם ויחשפו אופקים חדשים לפעולה דתית וחילונית, שהוריהם לא שיערו.

הערות שוליים

איתמר בן-עמי הוא דוקטורנט במחלקה למדע המדינה באוניברסיטה העברית בירושלים ומלמד תיאולוגיה פוליטית יהודית באוניברסיטת הומבולדט בברלין. עבודתו עוסקת בהשפעת הפילוסופיה והתיאוריה הפוליטית הגרמנית על הוגים חרדים ברפובליקת ויימאר. הוא בוגר עולם הישיבות החרדי ומלגאי בתוכנית Posen Society of Fellows.
