

האוניברסיטה הפתוחה

המחלקה לסוציולוגיה, מדע המדינה ותקשורת

ניאו-ליברליזם בציונות הדתית:

בחינה ביקורתית מפרספקטיבה של חקר הגלובליזציה

Neoliberalism in the religious Zionist movement:

A critical analysis from a globalization perspective

אלעד כהן

עבודה זו נכתבה בהנחיית :

פרופסור זאב רוזנהק

תזה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך

בתוכנית ללימודי דמוקרטיה בין תחומיים

באוניברסיטה הפתוחה

המחלקה לסוציולוגיה, מדע המדינה ותקשורת

רעננה

נובמבר 2020

תודות:

לפרופ' זאב רוזנהק על ההדרכה הסבלנית, הבעת האמון ושלל העצות הטובות.

לפרופ' דניס שרביט על התמיכה הרבה בתחילת דרכי בכתיבה.

תוכן עניינים

IV	תקציר העבודה
1.....	מבוא
4.....	פרק ראשון: ניאו-ליברליזם דתי – פרספקטיבה תיאורטית
4.....	מהו ניאו-ליברליזם ובמה הוא נבדל מהליברליזם הקלאסי
7.....	גישות שונות בחקירת הזיקה בין ניאו-ליברליזם לבין דת
10.....	ניאו-ליברליזם ונצרות אוונגליסטית בארה"ב – מוקד להשוואה
16.....	מתווה החקירה של עבודה זו
18.....	פרק שני: שיטת המחקר
21	פרק שלישי: הציונות הדתית – המשכיות מול שינוי
21.....	שנות טרום המדינה : הקמת המזרחי והפועל המזרחי
22.....	שנות קום המדינה : הקמת המפד"ל
23.....	סוף שנות ה-60 : עליית חוגי הצעירים וגוש אמונים
28.....	שנות ה-80 : היחלשות מוסדית של התנועה ; התחזקות האתוס המתנחלי
30.....	שנות ה-2000 : עלייתו של שיח כלכלי-פוליטי כחלק מתהליכי פרגמנטציה בתנועה
33.....	תמונת מצב עדכנית : בין הצלחה פוליטית לכישלון ; בין משבר אידיאולוגי לפריחה
36.....	פרק רביעי : מוסדות בולטים בקידום מגמת הניאו-ליברליזם בציונות הדתית
36.....	מקורות המימון
38.....	המוסדות הבולטים
42.....	השינוי המוסדי של קרן תקווה : מגוף מממן למכון חשיבה
43.....	ההתכנסות סביב הניאו-ליברליזם הדתי
45.....	פרק חמישי : השדה האינטלקטואלי – האתיקה הדתית של ניאו-ליברליזם
45.....	עקרונות השוק והדת היהודית – הרצון לרכז את המתח
46.....	הצגת אי השוויון הכלכלי כמצב בלתי נמנע ואף רצוי
50.....	מושג האחריות כדרך שלישית בין שוויון לחירות
53.....	עיצוב הסובייקט הניאו-ליברלי כפרויקט של "חזרה למקורות"
58.....	סיכום
59.....	פרק שישי: השדה הפוליטי – קווי מדיניות, שינויים מוסדיים ומוקדי מתח
59.....	קווי מדיניות ניאו-ליברלית במצעי המפלגות

65	רטוריקה "יהודית", וולנטריזם אזרחי וצמצום חובת המדינה
67	חריגות מקווי מדיניות נאו-ליברליים
68	המתח בין האינדיבידואל, הקהילה והעם
72	המתח בין נסיגת המדינה לבין קידום הצביון היהודי
75	סיכום
76	דיון מסכם: שינוי והמשכיות בציונות הדתית – המשמעות מפרספקטיבה גלובלית
76	על תהליך ההידמות בציונות הדתית
80	על תהליך ההידמות בין התנועות הדתיות במרחב הגלובלי
83	מה ניתן ללמוד ממקרה זה על המבנה הגלובלי-לוקלי העכשווי
86	ביבליוגרפיה

תקציר העבודה

עבודה זו עוסקת במגמה דומיננטית המתרחשת ב-15 שנים האחרונות בחלקים שונים בתנועת הציונות הדתית. מגמה זו מאופיינת באימוץ שיח ואתוס ניאו-ליברליים המייצרים התפתחות בזהות האתנו-רפובליקנית דרכה אפיינו בעבר חוקרים את התנועה. העבודה תציע ניתוח טיעונים ורטוריקה של שחקנים בשדה האינטלקטואלי ובשדה הפוליטי בציונות הדתית במטרה לאפיין מפנה אידיאולוגי זה ולתאר הן את המתח שהוא יוצר עם אלמנטים דתיים, קהילתיים ואתנו-לאומיים הנוכחים בתנועה, הן את ההנמקות התיאולוגיות והפוליטיות שניתנות מתוך התנועה על מנת לרכז את המתחים השונים. נטען כי המגמה הניאו-ליברלית מופיעה ברוב הקבוצות והזרמים בציונות הדתית, הגם שבאופנים שונים וברמות שונות, ואי לכך היא מהווה דוגמה לתהליך של הידמות (Isomorphism) החותר כנגד מגמות קיימות של פרגמנטציה.

חלק מהותי בעבודה יהיה מתן הסבר אפשרי להתהוות זהות זו בעזרת השוואה למגמות עכשוויות של תנועות דתיות ברחבי הגלובוס. במיוחד נתרכז בהשוואה לאימוץ הזהות הניאו-ליברלית בנצרות האוונגליסטית בארצות הברית. נטען כי השוואה זו מאפשרת לעמוד בצורה מעמיקה על המתחים הפנימיים שנוצרים בין זהות פרטיקולרית דתית (ולא רק אתנית) לבין פרדיגמה פוליטית-כלכלית שמבקשת להשפיע על כלל תחומי החיים האנושיים, ולא רק על השדות הכלכליים, ובעצם מבקשת לעצמה דריסה בתוך מחוזות השליטה המסורתיים של הדת והתרבות הפרטיקולרית. דרך מסגרות אנליטיות שהעלו חוקרים של ניאו-ליברליזם דתי נדון בדמיון בין התנועות. נטען כי הדמיון העיקרי מתבטא ברטוריקה הדתית המשמשת ליצירת לגיטימציה לביקורת החוזרת ונשנית על מוסדות הרווחה הממשלתיים הקיימים, לריכוך המתח בין ערכים ניאו-ליברליים לערכים דתיים, ואף לעיצוב מחודש של הסובייקט סביב ערכים ניאו-ליברליים של יזמות, תחרותיות וביצועיות. דמיון זה יעיד על כך שגם כאן, כמו בתוך הזרמים בתוך הציונות הדתית, מתקיימים תהליכי הידמות (חלקיים) בין תנועות דתיות.

לבסוף, נטען כי חקר המגמה של הציונות הדתית, בהצטרפותו למחקרים נוספים הנוגעים בקבוצות "לוקליות" שונות, עוזר לעדן ולשפר תיאוריות רווחות בחקר הגלובליזציה. נראה כי אפשר ומתרחשת סינתזה בה קבוצות שאופיינו עד כה כקבוצות לוקליות הנלחמות בתהליכים גלובליים פועלות דווקא לאור חזון אוניברסלי משותף המקדם שיח דתי-משיחי. קבוצות אלו, בניגוד לתיאורם של חוקרים שונים, כלל לא מעודדות רמה נמוכה של השתלבות במשק הקפיטליסטי הגלובלי ולכן נוצר בהן מתח לא פתיר בין האידיאלים הלאומניים של הסתגרות לבין הרצון להפוך לכוח הגמוני גלובלי. אימוץ הניאו-ליברליזם, כך נטען, לא יכול אם כן לשמש כמצע ניטרלי עבור קבוצות אלו. הוא ממשטר אותן לפי האידיאלים שלו הגם שאינו מעקר אותן מחזון האנטי ליברלי והאנטי דמוקרטי. הגם שתנועות אלו עושות שימוש רב בשיח

קהילתני ואתנו-לאומי הן לא פעם מקדמות קווי מדיניות שחותרים כנגד יסודות אלו, ואף מעודדות את חברי קהילתן לאמץ זהות אינדיבידואליסטית המבכרת אידיאליים של תחרותיות ויזמות על פני הסולידריות והמסורת.

תנועת הציונות הדתית הולכת ומתקבעת בעשורים האחרונים בעמדות כוח פורמליות ולא פורמליות בחברה הישראלית, והיא נחשבת לאחת הקבוצות המשפיעות ביותר על השיח הציבורי (הרמן ועמיתים, 2014, 221). המחקר נוטה לאפיין תנועה זו כתנועת נגד לוקלית למגמת הליברליזציה הגלובלית (בן-פורת, 2016, 97; רם, 2005, 196). נטען כי מנהיגי התנועה אימצו את השיח הרפובליקני אשר ננטש על ידי האליטה הישראלית החילונית תוך תהליכי הליברליזציה היוזמה שערכו האחרונים, נתנו לו אפיון דתי, והחלו בעזרתו לממש את שאיפתם להתבסס כאליטה מובילה בחברה הישראלית (פלד ושפיר, 2005, 201).

אך נראה כי בחמש עשרה השנים האחרונות הולכת ומתהווה בקרב חלקים בתנועה זאת מגמה דומיננטית של אימוץ שיח וזהות נאו-ליברליים שהמחקר טרם נתן עליו את הדעת באופן ממצה.¹ בחינה של זהות זו תוך השוואה לתהליכים דומים בעולם יכולה לתרום תרומה משמעותית להבנת המבנה הגלובלי-לוקלי העכשווי. תיאוריות בחקר הגלובליזציה טוענות כי תהליך הגלובליזציה עצמו אינו מרחב פוליטי-כלכלי אחיד בעל מאפיינים דה-טריטוריאליים או פוסט-לאומיים בהכרח, וכן אינו כזה שנוצר באופן דטרמיניסטי בשל החידושים הטכנולוגיים ולוגיקת השוק החופשי, אלא תהליך דינאמי בו המבנים הגלובליים החדשים, הגם שמשפיעים על השחקנים הפוליטיים, עדיין תלויים ומושפעים בעצמם מפעולות שחקנים אלו (Scholte, 2000). בנוסף, תיאוריות אלו גורסות כי הדתות הופכות בעולם הגלובלי למשאב חשוב, והן מדגישות את חשיבותן לתנועות הלוקליות המתנגדות לגלובליזציה (Beyer, 1994).

יחד עם זאת, גם כאשר תיאוריות אלו מבקשות להדגיש כי ההבחנה בין לוקליות וגלובליות אינה דיכוטומית הן עדיין משרטטות שתי מגמות מובחנות של תזה – הליברליזם הגלובלי – ואנטי-תזה – הקבוצות הלוקליות הפרטיקולריסטיות (ובין השאר גם דתיות). שתי המגמות מוצגות כשורגות יחד בצורה פרדוקסלית אך תמיד בתוך דיאלקטיקה כזו: המגמה הגלובליסטית, בעלת השאיפות האוניברסליות והליברליות, מובילה לטשטוש של התרבויות הפרטיקולריסטיות ומייצרת אדישות ללאום, לגזע ולדת. במקביל היא מייצרת פגיעה עמוקה בסולידריות של החברות השונות, מה שמעורר סנטימנט עז בקרב חלקים גדולים בחברות אלו ליסודות הפרטיקולריים והפרימורדיאליים המספקים מסגרות לערבות הדדית ולתחושת שייכות. סנטימנט זה הופך למסד של המגמה הפרטיקולריסטית, ובזכותה היא מוצאת עצמה מתחזקת. אך התחזקותה גם מלווה בגילויים של שוביניזם לאומי, מגדרי, גזעי ודתי, המתלוות לא פעם ליסודות הפרימורדיאליים. אי לכך נוצרת עלייה בהתנגדות לקבוצות הלוקליות המובילה להתחזקות המגמה הגלובלית. וחוזר חלילה. יוצא

¹ לעומת המחקר האקדמי, הכתיבה הפובליציסטית על מגמה זו, בעיקר בתוך מסגרות פנים דתיות, הינה רחבה יחסית. למספר דוגמאות ראה גיליון מיוחד שהוציא כתב העת דעות (2016), וכן ראה: ביגמן, 2015; אטינגר, 2018.

מדברים אלו כי הדת מצליחה לשגשג רק בשל הפרדוקס המתואר, כמו גם בשל אמצעי הביטוי וההפצה שמספקת לה המגמה הגלובלית, על שלל הפיתוחים הטכנולוגיים שהיא מציעה (רם, 2005, 15, 18).

מגמת הניאו-ליברליזם בציונות הדתית הינו מקרה ניתוח המאפשר לעלות את הטענה כי מתהווה סינתזה בתוך ה"מגמה הלוקלית" בה קבוצות שאופיינו עד כה כקבוצות לוקליות הנלחמות בתהליכים גלובליים פועלות דווקא לאור חזון אוניברסלי משותף המקדם שיח דתי-משיחי. יחד עם השימוש בשיח הדתי, קבוצות אלו עושות גם שימוש רב במסגרות הרטוריות והרעיוניות הליברליות, בין השאר כי הן מאפשרות מציאת מכנה משותף נוסף בין הקבוצות השונות, וכי הן מאפשרות את המשך תפקודה של המערכת הכלכלית הגלובלית, ואף מייצרות מקורות תמיכה בהן בצורת קבוצות ואינדיבידואלים פחות אידיאולוגיים הנספחים אליהן. המתח והסתירות בתוך הסינתזה נמצאים בממדים גלויים וסמויים, והבנתם ותיאורם תתרום תרומה חשובה לתיאוריות העכשוויות בחקר הגלובליזציה, כמו גם, במקרה ספציפי זה, להבנת תהליכים חברתיים בישראל.

המפנה האידיאולוגי החלקי בתנועה זו יאובחן ויאופיין בעבודה זו תוך בחינת השיח של שחקנים בשדה האינטלקטואלי ובשדה הפוליטי בציונות הדתית. יוצע ניסיון לתאר את המתחים שיוצר מפנה זה עם אלמנטים דתיים, קהילתיים ואתנו-לאומיים הנוכחים בתנועה, ואת ההנמקות, התיאולוגיות והפוליטיות, שניתנות מתוך התנועה על מנת לרכז אותם. חלק מהותי בעבודה יהיה מתן הסבר אפשרי להתהוות זהות זו בעזרת השוואה למגמות עכשוויות דומות בנצרות האוונגליסטית בארצות הברית ובעזרת המשגות אנליטיות שפיתחו חוקרים של תנועות אלו.

מחקר כדוגמת זה טרם נכתב על תנועות הציונות הדתית. עד כה רבות נכתב על תהליכי פרגמנטציה בתנועה ממסגרת סוציולוגית הומוגנית בעלת אידיאולוגיה מובחנת לעבר מספר תתי קבוצות שונות (שוורץ, 2018; שגיא, 1999; גרוס, 2012). רבים הפנו את תשומת הלב לתהליכי התברגנות בתנועה הקורים במקביל לתהליכי הקצנה אידיאולוגית בשוליים, וכן למגמות של שינוי במידת האדיקות הדתית, ביחס לנשים, ביחס לאקדמיה וכדומה (לדוגמאות ראה שוורץ, 2018, 318-353), אך מעט נכתב לגבי האידיאולוגיות הפוליטיות-כלכליות והשפעתן הרחבה על זהות ושיח בתנועה זו.

עבודות ראשוניות בתחום נכתבו על ידי מגל (2015), אשר סקר בעבודתו את השנים 1953-2015, ואשר זיהה עלייה בעיסוק בנושאים חברתיים-כלכליים בזרם המרכזי בציונות הדתית תוך הפיכת האידיאולוגיה הניאו-ליברלית לעמדה דומיננטית, והן על ידי הלינגר ולונדין (2012, Hellinger & Londin), אשר העלו את הטענה כי החלוקה האופיינית לתתי זרמים סוציולוגיים בציונות הדתית, אשר הובדלו עד כה בעיקר בעמדות דתיות ופוליטיות, טובה גם להבהרת הבדלים שהתפתחו בין חברי התנועה באידיאולוגיות חברתיות-כלכליות. תזה

זו מבקשת להמשיך את המחקרים הנ"ל אך תוך ההנחה כי קצב השינויים המהיר בזרמים השונים בתנועה בעשור האחרון מחייב בחינה מחודשת של תהליך זה.

דרך בחינת השדה הפוליטי (ובמידה פחותה דרך בחינת השדה האינטלקטואלי) נראה כי מגמה ניאו-ליברלית מופיעה ברוב הקבוצות והזרמים בציונות הדתית, הגם שבאופנים שונים וברמות שונות, ואי לכך היא מהווה דווקא דוגמה לתהליך של הידמות (Isomorphism) החותר כנגד מגמות של פרגמנטציה. דרך בחינת השדה האינטלקטואלי (ובמידה פחותה דרך בחינת השדה הפוליטי) נטען לנקודות דמיון רבות בין אופני הביטוי של הניאו-ליברליזם המקודם על ידי מפלגות הציונות הדתית לבין זה המקודם על ידי קבוצות דתיות שונות ברחבי הגלובוס. נדון בדמיון באופני הרטוריקה הדתית המשמשת ליצירת לגיטימציה לביקורת החוזרת ונשנית על מוסדות הרווחה הממשלתיים הקיימים, לריכוך המתח בין ערכים ניאו-ליברליים לערכים דתיים, ואף לעיצוב מחודש של הסובייקט סביב ערכים ניאו-ליברליים של יזמות, תחרותיות וביצועיות. דמיון זה יעיד על כך שגם כאן, כמו בין הזרמים בתוך הציונות הדתית, מתקיימים תהליכי הידמות (חלקיים) בין התנועות הדתיות. לבסוף, נבחן איך תהליך הידמות זה תורם להבנת המבנה הגלובלי-לוקלי העכשווי ונטען כי הוא עוזר לעדן ולשפר את התיאוריה הרווחת בחקר הגלובליזציה.

מבנה העבודה הוא כדלקמן: הפרק הראשון יציג מסגרת תיאורטית לחקירת ניאו-ליברליזם דתי; הפרק השני ידון בהיבטים המתודולוגיים של העבודה; הפרק השלישי יסקור את ההיסטוריה של הציונות הדתית תוך מתן דגש על תהליכי המשכיות ושינוי שהיא עוברת; הפרק הרביעי יציע סקירה ממצה של השחקנים המוסדיים בציונות הדתית הפועלים בקידום והעצמת מגמת הניאו-ליברליזם בישראל ובתוך התנועה עצמה; פרקים חמישי ושישי יציגו את הממצאים שעלו מניתוח טקסטים של שחקנים שונים בציונות הדתית המקדמים את המגמה. פרק חמישי ייוחד לטקסטים מן השדה האינטלקטואלי. פרק שישי ייוחד לטקסטים מן השדה הפוליטי; הפרק האחרון יציג דיון אינטגרטיבי בין הממצאים שעלו לבין הספרות התיאורטית שהוצגה.

פרק ראשון: ניאו-ליברליזם דתי – פרספקטיבה תיאורטית

בחלק הראשון של פרק זה נציג הגדרה כללית לניאו-ליברליזם ונדון בהבדלים בינו לבין הליברליזם הקלאסי. בחלק השני נעבור לדיון ממוקד יותר בניאו-ליברליזם הדתי. תחילה נדון בתרומה אפשרית להבנת תהליכים בכלכלה הפוליטית בעזרת חקירת הזיקה בין הניאו-ליברליזם לבין הדת, ואז נציג גישות שונות לצורת חקירה כזו. בחלק השלישי נדון במקרה הספציפי של האוונגליזם בארה"ב. נטען כי מקרה זה הוא מוקד טוב להשוואה עם הנעשה כיום בציונות הדתית. בחלק האחרון של הפרק נעמוד על המתווה התיאורטי אשר נלמד מספרות המחקר, ואשר דרכו נחקר את מגמת הניאו-ליברליזם בציונות הדתית.

מהו ניאו-ליברליזם ובמה הוא נבדל מהליברליזם הקלאסי

לפי ג'סופ (Jessop, 2012) ניאו-ליברליזם הינו פרדיגמה המשנה ומארגנת מחדש צורות שיח, אסטרטגיות וארגונים שהתפתחו בתוך מסגרת המחשבה הליברלית, אשר הפכה דומיננטית יותר ויותר החל משנות ה-80 של המאה ה-20. הוא מונה שלוש התפתחויות בזירה העולמית שהביאו לארגון מחדש זה: האצה של תהליכי גלובליזציה בכלכלה; הופעתם של משברים כלכליים השלובים אלו באלו של מדינת הרווחה הקיינסיאנית, של התעשייה הפורדיסטית, של השווקים במזרח אסיה ושל נפילת הגוש הסובייטי; ולבסוף, עלייתה של תנועה חברתית חדשה בתגובה לתהליכים אלו ובהשפעתם (Ibid, 452).

סוכנים גלובליים ומקומיים פועלים בקידום הלוגיקה של הניאו-ליברליזם בזירות שונות. סוכנים אלו מציגים לוגיקה זו כא-פוליטית ומדעית ובכך מקדמים אותה כהכרחית וחייבת המציאות. דוגמאות לסוכנים אלו הן סוכנויות כלל עולמיות לדירוג אשראי כמו התאגיד **מודי'ס** (Moody's) (Hackworth 2002), ארגונים בינלאומיים כמו **קרן המטבע הבינלאומית** (IMF) (Peet, 2009), מכוני חשיבה (Think Tanks) כמו **קאטו** (Cato) (Peck, 2007), פוליטיקאים מקומיים (גוטווין, 2006), וכן סוכנים הנמצאים בתפר שבין השדה המקומי לגלובלי כמו בנקים מרכזיים (ממן ורוזנהק, 2008).

כפי שמדגיש דיוויס (Davies, 2014), על אף שהניאו-ליברליזם התפתח מתוך המודל הליברלי הקלאסי הוא שונה ממנו ברבדים מסוימים, ויש לראות בו מודל פוליטי וחברתי העומד בפני עצמו (Ibid, 310). בדומה לליברליזם הקלאסי, גם הניאו-ליברליזם מקדם תפיסה המדגישה את האינדיבידואל וחירותו. האינדיבידואל נתפס כמי שיכול להחליט את ההחלטה הטובה ביותר עבור עצמו, ואף יכול לפתור את בעיותיו בצורה הטובה ביותר בעצמו. כן בולטת גם ההנחה שהשוק הוא הדרך הטובה ביותר לקדם את הבחירה של האינדיבידואל, והמסקנה שמדינה שמתערבת בהתנהלות השווקים פוגעת בחופש הבחירה שלו (Hackworth, 2012, VIII). לתפיסה נורמטיבית זו מצטרפת גם ההנחה התועלתנית כי הצטברות המעשים

שמבצעים האינדיבידואלים – למען הצלחתם שלהם בלבד – תוביל באופן לא מכוון לרווחת הקולקטיב כולו (עיקרון היד הנעלמה), ולאור הנחה זו, מקודמת מדיניות כלכלית הקוראת למדינה לסגת מן הזירות הכלכליות ולפנות את הדרך לפעילותם של כוחות השוק (מדיניות לסה-פר).

הנחות ואמונות אלו – הטבועות כאמור כבר בליברליזם הקלאסי – הופכות מזוהות במיוחד עם הניאו-ליברליזם, וזאת מאחר שטרם הופעתו כפרדיגמה דומיננטית המעצבת מדיניות כלכלית שלטה בזירה הכלכלית פרדיגמה קיינסיאנית (פרדיגמה זו הפכה דומיננטית לאחר מלחמת העולם השנייה ועד אמצע שנות ה-70 של המאה ה-20), אשר אורגנה סביב הנחה מוקדמת הפוכה, וחייבה את התערבות המדינה בזירה הכלכלית. לאור קונטקסט היסטורי זה – הניסיון של מצדדי הניאו-ליברליזם ליצור שינוי דרמטי ומהיר בכלכלות הפוליטיות הקפיטליסטיות – ניתן להבין את מתן הדגש, מבחינה רטורית, ברעיון של "כישלון הממשלה", שכן הוא מהווה מסגרת חלופית לרעיון של "כישלון השוק". "כישלון הממשלה" מוצג במספר וריאציות: כישלון המדינה לספק באופן יעיל מוצרים ציבוריים (Public goods); הימצאותם של אינטרסים שאינם טובת הציבור אשר דומיננטיים בשיקולים של פקידי הממשלה וגורמים לה לפעול בצורה לא אופטימלית; שוחד, שחיתות, וכוונות מוטעות או זדוניות של פקידים ציבוריים אשר גורמים לעיוות השווקים (Ibid, 9-10).

הממדים האופרטיביים לפתרון "כישלון הממשלה" מוצגים בשורה של קווי מדיניות והסדרים מוסדיים שאמורים להביא לנסיגת המדינה מהזירה הכלכלית:

[..] העברה של נכסים ציבוריים לבעלות פרטית, כלומר הפרטה; ליברליזציה של השווקים הכלכליים, בעיקר הפיננסיים; הסרת מחסומים בפני תנועה בינלאומית של סחורות, שירותים והון; הגמשת שוק העבודה, כלומר צמצום ההגנה שהמדינה מעניקה למעמד העובדים מפני כוחות השוק; הפחתת מסים, בעיקר להון ולבעלי הכנסות גבוהות; וצמצום הפעילות המדינית של חלוקה מחדש והקצאה ומימון של שירותים חברתיים, כלומר צמצום מדינת הרווחה (ממן ורוזנהק, 2008, 110).

אך כאמור הניאו-ליברליזם אינו מתמצה בשורת ההנחות וקווי המדיניות המוצגים לעיל. ניתן למנות שתי טענות עיקריות – הקשורות זו לזו – אשר עוזרות להדגיש את אופיו השונה של הניאו-ליברליזם מן הליברליזם הקלאסי. טענה אחת נוגעת לעיצובו של הסובייקט לאור הפרדיגמה הניאו-ליברלית. נטען כי, בניגוד לליברליזם הקלאסי, ניאו-ליברליזם חורג מגבולות הזירה הכלכלית אל זירות אחרות של החיים האנושיים – אוניברסיטאות, משקי בית, מוסדות ציבוריים וכו' – ומעצב אותם לאור הנחות היסוד והערכים שמאפיינים את השוק הכלכלי (Davies, 2014, 310).

כפי שמציין דיוויס (Ibid.), טענה זו זוכה לשני היבטים עיקריים במחקר. חוקרים האמונים על גישה פוסט-מרקסיסטית מדגישים בעבודתם את השינויים המבניים שעוברת המדינה בניסיונותיה להשיב לעצמה ולבעלי ההון מקורות רווח חדשים. מאחר והמשבר במדינות הקיינסיאנית-פורדיסטית גרמה לירידה דרמטית בהשקעות של בעלי ההון במקורות יצרניים כמו התעשייה המסורתית, נוצר הצורך לשנות את ההיגיון המבני של הקפיטליזם ולחפש את מקור הרווח דווקא במקורות לא יצרניים (לדוגמה למחקר בגישה זו ראה Gamble, 1988). חוקרים האמונים על גישה פוסט-סטרוקטורליסטית, ובעיקר כאלו המושפעים מעבודתו של פוקו, מדגישים בעבודתם כי חריגתו של הניאו-ליברליזם מגבולות השדות הכלכליים גורמת לארגון מחדש של כלל היחסים החברתיים והפרסונליים, וכי החלתו של ההיגיון הניאו-ליברלי בזירות הלא כלכליות מוביל לכך שהאינדיבידואל מתחיל לעצב את חייו סביב אידיאלים של **תחרותיות**, **יזמות** (enterprise) ו**ביצועיות** (performance). אלו חודרים לתרבות, לחינוך, ליחסים הבין-אישיים ולאופי שבו הסובייקט תופס את עצמו. פועל יוצא של אתוס זה הוא קבלת אי השוויון בין בני אדם כמצב נתון ואף מוצדק (לדוגמה למחקר בגישה זו ראה Dardot & Laval, 2013).

הלכה למעשה, עיצוב הסובייקט הניאו-ליברלי סביב האידיאלים הנ"ל קשור קשר גורדי לשינוי ההיגיון המבני של הקפיטליזם, ובמיוחד קשור להשפעתה הגדלה של הזירה הפיננסית על חיי כלל האוכלוסייה. בזירה זו נוצרים פרקטיקות שונות של **ממשליות** (governance) המכוננות את חיי היום יום, והן מורכבות מהטעמת הנחות יסוד, רגשות, ותפיסות מוסריות, המחזקות באינדיבידואל את חשיבותם של האידיאלים הניאו-ליברליים. כך מכונן סובייקט המחזיק (ומפיץ) עמדות הרצויות לשימור וחזוק לכידותה של המערכת הכלכלית העכשווית (ממן ורוזנהק, 2019; Dardot & Laval, 2013, ch. 9; Langley, 2008). נדבך חשוב בתהליך זה הוא הטמעתו של אתוס של **אחריות** טוטאלית² (responsibilization) של היחיד על חייו והצלחתו, שכן "הסובייקט הרצוי שפרקטיקות אלו מבקשות לייצר מוגדר על ידי החברה כאחראי הבלעדי לתוצאות מעשיו ובחירותיו, ויתרה מזו – מצופה ממנו לראות את עצמו ככזה" (ממן ורוזנהק, 2019, 26). פועל יוצא של לוגיקות אלו הוא העובדה שעיצוב הסובייקט הניאו-ליברלי הופך פרויקט סזיפי ומתמשך של **משטור עצמי**, שהרי האינדיבידואל מחויב לעמוד באידיאלים הדינמיים של תחרותיות ויזמות, ולכן לחפש תמיד אחד החידוש וההמצאה (Dardot & Laval, 2013, 292).

טענה שנייה הנטענת לגבי הניאו-ליברליזם, המבדילה אותו מן הליברליזם הקלאסי, נוגעת לאופיה של המדינה. כאן נטען כי בניגוד לאופן האינטואיטיבי בו נתפס הניאו-ליברליזם, ולעיתים גם בניגוד לרטוריקה שמשמיעים מצדדי הניאו-ליברליזם, המדינה אינה מיועדת, כפי שאולי ייעדו אותה הוגי הליברליזם

² מושג זה מתורגם לעיתים כ"אחריותיזציה".

הקלאסי, לתפקד כ"שומר הלילה" הניטרלי, ואינה עוד יכולה להסתמך על כוחות השוק הטבעיים, שכן עליה לתרום את כוחה כדי שהשינוי המבני הרצוי – החלת ההיגיון הניאו-ליברלי על כלל הזירות של החיים האנושיים (דהיינו לאור שני ההיבטים שהוצגו לעיל) – אכן יתהווה וישמר:

The state must be an active force, and cannot simply rely on 'market forces'. This is where the distinction from Victorian liberalism is greatest. Neoliberal states are required to produce and reproduce the rules of institutions and individual conduct, in ways that accord with a certain ethical and political vision (Davies, 2014, 310).

לאופי "המדינה הניאו-ליברלית החזקה" שני פנים. הפן האחד הוא שהמדינה צריכה **לשמר** מבנה פוליטי-מדיני שיאפשר סדר יום מוכוון שוק חופשי: חקיקה מעודדת תחרות, זכויות קניין, תרבות תאגידית, כוח שיטורי חזק, מדיניות מוניטרית מחמירה, ועוד. הפן השני הוא שהמדינה צריכה **לייצר** מבנה סוציולוגי-נורמטיבי שיגרום לבני האדם לחיות לפי הערכים הניאו-ליברליים. כלומר, המדינה החזקה היא גורם חשוב בהפעלת פרקטיקות של ממשליות שמכוננות את חיי היום יום של האינדיבידואלים (Davies, 2018).

ההיסטוריה של העשורים האחרונים אכן מראה כי רפורמות ניאו-ליברליות כמעט ולא הובילו אי פעם לממשל "קטן" או "חלש", וזאת גם אם פונקציות שונות של המדינה הופרטו או עברו מיקור חוץ. הסתירה הקיימת בין התפיסה החשדנית כלפי המדינה (המוצג במה שתואר לעיל כרטוריקת "כישלון הממשלה") המאפיינת גם כן את הניאו-ליברליזם, מייצרת צורה חדשה של רטוריקה המצדיקה השארת כוח רב למדינה במקביל לשינוי אופיה. כך, מוצע לעשות שימוש בטכניקות השאובות מעולם העסקים, ואף לערב באופן ישיר תאגידים ועסקים, כדי לנהל באופן יעיל את המגזר הציבורי (Ibid.).

גישות שונות בחקירת הזיקה בין ניאו-ליברליזם לבין דת

כפי שמראה האקוורת' (Hackworth, 2012), חוקרים נוטים לזנוח את חקירת הזיקות בין ניאו-ליברליזם לבין דת, ולהתרכז בזיקות אשר מבליטות משתנים אחרים. כך, חוקרים רבים מבליטים את תרומתם של הוגים וכלכלנים חילוניים. הם מציינים את פרידריך האייק, מילטון פרידמן ולודוויג פון מיזס כהוגים שעבודותיהם הפכו קאנוניות בפרדיגמה הניאו-ליברלית. חוקרים אלו מדגישים את המתווה ההגותי שהעמידו ההוגים, כמו גם את כוחם הרטורי, את התבססותם בעולם האקדמי ואת הצלחתם להעמיד ממשכי דרך להגות הניאו-ליברלית שלהם (לדוגמה למחקר כזה ראה Goonewardena, 2003).

חוקרים אחרים מבליטים דווקא את השפעתם של קווי המדיניות הציבורית, ובעיקר את אופיה של מדיניות המיסוי במדינות המערביות, שנוצרו לאור לחץ מצד האליטות ההגמוניות. הם טוענים כי הגם שלפרדיגמה

יש שורשים רעיוניים מורכבים, שאותם ניתן אף לאתר בהגות הליברלית המוקדמת כמו זו של סמית ושל לוק, את הצלחתה יש לקשור במסגרת מטריאליסטית יותר, דהיינו ברצון של האליטות להפחית את המיסים שהוטלו עליהם (לדוגמה למחקר כזה ראה Dumenil & Levy, 2004).

בניגוד לאלו ולאלו, חוקרים נוספים מבליטים דווקא את הפעילות המוסדית האינטנסיבית שמייצרים כלכלנים ואנשי ממשל בעתות משברים כלכליים רחבי היקף. לפי חוקרים אלו, ה"שיח המשברי" שנוצר בתקופת זמן כזו, והשינויים המוסדיים שנכפים, או מאומצים, ברמות המיקרו והמקרו, הם שדה המחקר החשוב כדי להבין את הניאו-ליברליזם (לדוגמה למחקר כזה ראה הארווי, 2015). כמו כן ראה את ספרה הפופולרי של קליין, (2009).

חוקרים שכן מדגישים את הזיקות בין ניאו-ליברליזם לדת מציינים את כוחן בהסבר העובדה כי קבוצות ממעמדות נמוכים, שאינן יוצאות נשכרות משינוי המדיניות הכלכלית, מביעות בה תמיכה גורפת, וכן את כוחן בהסבר העובדה כי למדיניות הניאו-ליברלית כוח משיכה גדול כל כך בזמני משבר, וזאת על אף שממצאים אמפיריים מראים שוב ושוב כי מדיניות זו נכשלת בטווח הרחוק והבינוני (Hackworth, 2012, 12-13).

בעבודתו שלו, האקוורתי מציג את היסודות הרעיוניים המובילים קבוצות ימין נוצריות-פונדמנטליסטיות בארה"ב לאמץ ולהפיץ את הפרדיגמה הניאו-ליברלית, וכן הוא מציג איך מתבטאת ההשפעה המעשית של קבוצות אלו על המדיניות הציבורית ועל הפוליטיקה במדינה זו, כאשר זאת לא פעם מתווכת דרך מוסדות ואינדיבידואלים פחות קיצוניים בעמדותיהם. בעשותו כך הוא מבקש לטעון כי תחת הפרדיגמה הניאו-ליברלית חיות זו לצד זו אידיאולוגיה ניאו-ליברלית חילונית ואידיאולוגיה ניאו-ליברלית נוצרית-דתית, ובניגוד למצופה, גם האחרונה הינה בעלת מערכת לגיטימציות עצמאית, הגם שהיא, בדומה לאחותה החילונית, ואולי אף יותר ממנה, אינה חפה מסתירות פנימיות. בעבודתו ממשיך האקוורתי את המסגרות האנליטיות של חוקרים ניאו-ובריאניים המראים איך רעיונות תיאולוגיים מקבלים משמעות מטריאליסטית במערכות הכלכליות השונות, משפיעים עליהן ומושפעים מהן (Ibid, 13-14).

מוריי (Murray, 2012) טוען טענה רחבה יותר: מוסדות, אינטלקטואלים ופופולריזטורים, אשר כולם חלק מקבוצות נוצריות כריזמטיות ברחבי העולם, משחקים תפקיד מפתח בייצור הסכמה רחבה למדיניות ניאו-ליברלית ולביסוס הגמוניה של שוק חופשי, לא רק בפעילות פנים מדינתית אלא אף בפעילות מאורגנת בין-מדינתית. מוריי, שמתבסס על המסגרת האנליטית הניאו-מרקסיסטית של גרמאשי (Gramsci), מבקש להראות כי על אף השוני, הביזור והיעדר מוסדות מרכזיים של הקבוצות הנוצריות הכריזמטיות, חל תהליך של התכנסות (convergence) מוסדית סביב "קונספציה של העולם" המשותפת לכלל הקבוצות, אשר

מורכבת מאלמנטים תיאולוגיים ופילוסופיים, מתווכת דרך אלמנטים של חיי היום-יום, ומייצרת הסכמה רחבה ליישום מדיניות ניא-ליברלית. לטענתו, בכל ניתוח של הכוחות המשפיעים בתהליכי קבלת החלטות בשדה היחסים הבינלאומיים, יש לקחת בחשבון תנועה בין-מדינתית זו, אשר מצד אחד היא קבוצת אינטרס ייחודית המחברת בין קהילות ואינדיבידואלים ממדינות פריפריאליות, סמי-פריפריאליות ומדינות-ליבה, וכן מלאומים שונים וממעמדות שונים, אך מצד שני מקדמת באופן מובהק את ההגמוניה הניא-ליברלית הדומיננטית, שהיא תוצר הפעילות של אינטלקטואלים וכלכלנים מהמדינות המפותחות, ושל פוליטיקאים מארצות אלו המקדמים את האינטרסים של האליטות במדינותיהן.

בדומה לכך, סמית' (Smith, 2010) טוען כי הלוגיקה של הניא-ליברליזם והלוגיקה של תהליך "חזרתה" של הדת אל המרחב הציבורי חזקו זו את זו בכך שיצרו אפקט גדול של דה-פוליטיזציה ושל גירעון דמוקרטי, שכן שתיהן הטיפו לכך שהפוליטיקה היא סרח עודף הן בחיים הכלכליים והן בחיים הדתיים, וכי ישנו סדר "טבעי" של החיים שלאורו נכון לנהל את הקשרים האינדיבידואליים והקולקטיביים של בני האדם. במיוחד הם חזקו באופן הדדי – זה דרך הפריזמה הכלכלית וזה דרך הפריזמה התיאולוגית – את ההנחה כי אי השוויון בין בני האדם נובע לאור היגיון נטורליסטי (לטענות דומות ראה Connolly, 2005 ; Brown, 2006).

קוצקו (Kotsko, 2018), החוקר את הניא-ליברליזם מפרספקטיבה של תיאולוגיה פוליטית, טוען כי המבנה הרעיוני המניע את מערכת הלגיטימציות של הניא-ליברליזם הוא בעל מאפיינים דומים לרעיונות מסוימים שהתפתחו בתיאולוגיה הנוצרית. הוא אינו טוען כי נוצרה הומולוגיה פשוטה בין השדה התיאולוגי לשדה הפוליטי-כלכלי – הומולוגיה שיכולה להתבטא לדוגמה בטענה לזהות בין הריבון האלוהי לריבון האנושי (המדינה) – אלא להומולוגיה שנמצאת בדרכים בהן קהילות בני אדם מייצרות לגיטימציה לפרקטיקות השונות של ממשליות ובדרכים בהן הקהילות הופכות חוויות סובייקטיביות של סבל וחוסר צדק למתקבלות על הדעת ומוצדקות.

דרהר וסמית' (Dreher & Smith, 2016) טוענים כי בחינת הדת מתוך פרספקטיבה קונסטרוקטיביסטית היא זו שתאפשר להבין טוב יותר את הזיקות בין ניא-ליברליזם לבין קבוצות דתיות. פרספקטיבה זו מאפשרת לבחון את התהוות מערכת הטיעונים והרטוריקה של קבוצה דתית, את הפרשנות שלה למקורות הדת הספציפית שלה, כמו גם למאורעות השעה, בתוך קונטקסט ספציפי (Dreher, 2016, 6-8). חקירה כזו גם עוזרת להתרחק מגישות מהותניות לגבי המסורות הדתיות, ולהראות כי גם בין קבוצות מאמינים בני אותה דת יהיו הבדלים מובהקים במידת ובאופן אימוץ ניא-ליברליזם (Smith, 2016, 287). דרהר גם מציעה שימוש בכלי אנליטי של "מסגרות" (frames). תהליכי מסגור מתרחשים כאשר קבוצות חברתיות מפתחות פרשנויות של החוויות האינדיבידואליות והקולקטיביות שלהם ומתווכות אותן אל הספירה הציבורית.

מסגרות אמורות לייצר תמיכה בפרשנויות הספציפיות ולהוות מסגרת קונספטואלית להבנת המציאות (Dreher, 2016, 8-9).

דוגמאות למחקרים המונעים מפרספקטיבה קונסטרוקטיביסטית עוזרות להמחיש במיוחד כיצד הזיקה בין דת לבין האידיאולוגיה הניאו-ליברלית מייצרת סובייקטים ומוסדות אשר מוטמע בהם, ומופץ בעזרתם, אידיאליים ניאו-ליברליים. במקרים אלו פרקטיקות המשטור העצמי המכוננת את חיי היום יום של האינדבידואל, מתגלמות כעת בצורה של רטוריקה ומערכת טיעונים דתית. אוקה (Ukah, 2016) מראה כיצד מתהווה הזיקה בין פנטקוסטליזם שהתפתח בהקשר אפריקאי (ניגרי) לבין הניאו-ליברליזם. שחקנים מוסדיים נוצריים במדינה מסגלים פרקטיקות ניאו-ליברליות, ונמנעים מלהתנגד להן. כך הם עוברים טרנספורמציה ממוסדות דתיים גרידא למוסדות יזמיים הפעילים בשדות פרסום וייצור סחורות. אפאדאי (Upadhyay, 2016) מראה את המורכבות הנעה בין פרטיקולריזם דתי לבין גלובליזם ניאו-ליברלי בפעילות של אנשי דת מפורסמים ("גורואים") בהודו. אלו פועלים במסגרת תאגידים שונים ומייצרים עבור העובדים בהם סמינרים וקורסים של צמיחה אישית הנעים בין נושאים של ניהול זמן, אושר, בריאות וכו'. מצד אחד גורואים אלה מטיפים לצורת חיים השואבת ממסגרת הפרטיקולרסיטית ההינדואיסטית, כאשר הם מדגישים כי צורת חיים זו היא אנטיזה לצורת החיים המערבית כפי שהתהוותה גם בחיי העבודה הרווחים בפעילות התאגידית. מצד שני, הם למעשה הופכים לשחקנים משמעותיים בקידום הניאו-ליברליזם, כאשר הם תורמים לעיצוב חיי העובדים בהתאם לדרישות של מעסיקיהם ולאור "דרישות השוק" הניאו-ליברלי. אטיה (Atia, 2012) מראה כיצד זיקה בין תפיסה עצמית של אדיקות אסלאמית לבין האידיאולוגיה הניאו-ליברלית בעמותות צדקה דתיות במצרים מייצרת ומפיצה בקרב הנתמכים של מוסדות אלו תפיסה הרואה ביזמות, השקעות הון, וכישורים עסקיים מוצלחים תכונות שמאפיינות כביכול את דמות המופת של המוסלמי האדוק.

ניאו-ליברליזם ונצרות אוונגליסטית בארה"ב – מוקד להשוואה

המקרה של האוונגליזם הניאו-ליברלי בארה"ב יוצג להלן מתוך הנחה כי הבנתו יכולה לתרום להבנת מגמת הניאו-ליברליזם בציונות הדתית יותר מאשר הצגתם של מקרים אחרים. ניתן לטעון כי מדינות כדוגמת הודו, טורקיה, וברזיל מתאימות יותר להרחבה כזו מאחר שהן דומות לישראל הן בכך שהן חוות מגמה מובהקת יותר של תגובת נגד דתית-שמרנית למגמה קודמת של דמוקרטיזציה והן בכך שמתפתחת אצלן גם כן מגמה מובחנת של ניאו-ליברליזם המשלב בתוכו אלמנטים דתיים. אומנם יש צדק בטענה זו, אך יש לשים לב כי חקירת הניאו-ליברליזם הדתי במדינות אלו קשור קשר ברור יותר למפלגת השלטון ולמנהיג המדינה. לאור זאת, השוואת מדינות אלו לישראל מזמנת דווקא חקירה המתרכזת בפעילות הכלכלית-אידיאולוגית

של נתניהו ושל הליכוד. בכך נותרה מעיסוק בשאלת הניאו-ליברליזם הדתי ומחקירה של הזהות המורכבת שמתפתחת בציונות הדתית ונעבור למחוזות מוכרים יותר של ניאו-ליברליזם חילוני, הגם שהוא מכיל אלמנטים חזקים של אידיאולוגיה אתנו-לאומית.

לעומת זאת, הן הציונות הדתית והן האוונגליזם הנוצרי הינן תנועות דתיות אשר על אף שהן בעלות עצמה פוליטית רבה במדינותיהן, ועל אף שיש להן קשרים ענפים למפלגות השלטון (ולמנהיגה), הן מבדלות עצמן מהן ומחזיקות באינטרסים ייחודיים להן. מצבן הפוליטי הוא מצע מעניין יותר להתהוות של ניאו-ליברליזם דתי, אשר מצד אחד מחזק את מפלגת השלטון אך מצד שני, ובאופן אולי פרדוקסלי, גם מנסה להציב לו אלטרנטיבה דתית. שתי התנועות דומות בניסיונות שלהן לפרוץ את גבולות המגזרים שלהם ולהפוך לקולות המובילים בפוליטיקה המדינית. האוונגליסטים ללא ספק נמצאים כיום בעמדה חזקה ביותר בפוליטיקה של ארה"ב, אך, כפי שנראה להלן, ראשית תהליך צבירת כוחם היה בשיתוף פעולה עם קבוצות שמרניות בעלות עקרונות מארגנים שונים, ולא בהכרח דתיים. הציונות הדתית, על ניסיונותיה להפוך ל"מפלגת מחנה פתוחה" (כהן, 2015), מחפשת גם היא את הדרך הפוליטית למציאת שיתופי פעולה כאלו.³ שאלת אימוץ של הניאו-ליברליזם על ידי תנועות אלו, בין אם באופן גורף או חלקי יותר, הופכת להיות מעניינת יותר, שכן היא תצביע על מתחים פנימיים שנוצרים בין זהות פרטיקולרית דתית (ולא רק אתנית) לבין פרדיגמה שמבקשת להשפיע על כלל תחומי החיים האנושיים, ולא רק על השדות הכלכליים, ובעצם מבקשת לעצמה דריסה בתוך מחוזות השליטה המסורתיים של הדת והתרבות הפרטיקולרית.

חלקן הארי של הקבוצות האוונגליסטיות בארה"ב מתמקד בעשורים האחרונים בקידום קווי מדיניות ניאו-ליברלית של צמצום מדיניות רווחה ממשלתית, פחות מיסוי, פחות רגולציה, והעמדת השווקים והרכוש כערכים מרכזיים של הכלכלה (Hackworth, 2012, 15). שיתוף הפעולה בין רוב הקבוצות הינו תולדה של קואליציה פוליטית שמרנית שהתהוותה בשנות ה-60 של המאה ה-20. הקבוצות שהרכיבו את הקואליציה היו: שמרנים שהשאיפה הפוליטית שלהם הייתה קידומה של חברה שחיה לפי ערכי התנ"ך "כפשוטם", דהיינו נוצרים דתיים שהתנגדו ברמה החברתית-תרבותית לעמדות ליברליות ופרוגרסיביות; שמרנים, לא בהכרח דתיים, שהשאיפה הפוליטית שלהם הייתה קידומה של כלכלה מבוססת על "לסה-פר" (laissez faire); ושמרנים, גם כן לא בהכרח דתיים, שהשאיפה הפוליטית העיקרית שלהם הייתה קידומה של עליונות אמריקאית על ידי כוחה הצבאי ויכולתה להתערב בנעשה במדינות אחרות (Diamond, 1995).

³ ראה על כך בהרחבה בפרק השלישי של עבודה זו.

ניתן לומר כי התגבשות הקואליציה הפוליטית יצרה תהליך של הידמות (Isomorphism) בין הקבוצות השונות והובילה ליצירתה של זהות נורמטיבית דומיננטית. אך השאיפות הפוליטיות השונות גם ייצרו מלכתחילה מתחים אשר נשארו ברמה כזו או אחרת גם בקבוצות של היום, הגם שכבר הן ארוגות בקבוצות בצורה סינתטית כזו שישנו קושי ליצור הבחנות אנליטיות על פי קטגוריות אלו. ההיסטוריה של הימין הפוליטי בארה"ב לאורך העשורים האחרונים מדגימה את המתח והמחלוקות שעדיין קיימות בין תומכי הניאו-ליברליזם הנוצרי השונים. אלו שוב ושוב מייצרים קושי מתמשך ביצירת בסיס פוליטי רחב המסוגל להתמיד לאורך זמן ולייצר מעבר מובחן אל מדיניות ציבורית המבוססת אך ורק על הפרדיגמה הניאו-ליברלית, קל וחומר על מדיניות המבוססת על הניאו-ליברליזם הנוצרי.⁴

במידה רבה המתח והמחלוקות סביב סוגיות חברתיות-כלכליות נמצא כבר מלכתחילה בזהות הנוצרית-פרוטסטנטית, והמפגש עם המסגרת האידיאולוגית הניאו-ליברלית רק מעצים אותו. בעבודתו האתנוגרפית על קהילות אוונגליסטיות מראה אלישע (Elisha, 2008) כי המאמינים חיים במתח בין ערך החמלה לחלשים לבין ערך האחריות העצמית של אדם להצלחתו. בעוד שאת קולם הפוליטי הם נותנים לרוב לפוליטיקאים שמרנים המקדמים אידיאולוגיה ניאו-ליברלית הקוראת לצמצום עד כדי ביטול מדיניות הרווחה בארה"ב, רובם מחזיקים בעמדות מורכבות יותר ופחות קיצוניות סביב נושא זה. המפגש עם האידיאולוגיה הניאו-ליברלית, המתרחש הן לאור השפעתם שמרנים ליברטריאנים, הן לאור התחזקותו של הניאו-ליברליזם בשיח הציבורי הכללי בארה"ב, מעמיק את המתח הפנימי, אך גם, באופן אולי פרדוקסלי, מייצר נדבך חשוב ומלכד בזהות האוונגליסטית (Kintz, 1997).

כך נוצר בקרב אוונגליסטים מה שהאקוורת' מכנה "ניאו-ליברליזם חומל" (Compassionate Neoliberalism) (Hackworth, 2012, ch. 3). זהו מערך של הנמקות רטוריות שמטרתו לרכז, באופן גלוי או נסתר, את המתח המוזכר. כך, האקוורת' מזהה ביטויי האהדה רבים למתן עזרה חוזרת ונשנית לעניים (אשר ממוסגרת כציווי מקראי), וזאת בניגוד לעמדה ליברטריאנית חילונית שרואה בעוני כמצב שאין לפעול לגביו באופן אקטיבי. יחד עם זאת, שוב ושוב מובאת בדברי האהדה ביקורת, מרומזת או ישירה, על פעולות הקונקרטיות של הממשלה בכל הקשור למדיניות רווחה. הביקורות הטוענות כי פעולות אלו לא יעילות, ביורוקרטיות מדי ומייצרות תלות של אינדיבידואלים במדינה.

⁴ ממשל בוש הבן הינו דוגמה בולטת לנקודה זו. בממשל ישבו אוונגליסטים בעמדות מפתח ואף החלו יוזמות לשינויי מדיניות כלכליים וכלליים אשר תאמו את מטרות קבוצות אלו. בין השאר הוחלט על יוזמה לקידום החלפת שירותי הרווחה הממשלתיים בארגוני צדקה דתיים (The faith-based initiative), ואף נפתחה סוכנות ממשלתית לביצוע יוזמה זו (OFBCI). אך בסופו של דבר תקופה זו הייתה עקרה ולא יצרה שינוי מוסדי רחב כפי שקיוו לו הקבוצות (Hackworth, 2012, 131-132), לא מעט בגלל מחלוקות פנימיות בתוך הממשל.

נוסף על כך, ניאו-ליברליזם חומל גם עוזר לקדם מדיניות הטוענת שמוסדות צדקה פרטיים, ובמיוחד מוסדות צדקה נוצריים (faith-based organization), יכולים להחליף, ואף רצוי שיחליפו, את מוסדות הרווחה הממשלתיים. באופן כזה קוראים הניאו-ליברליים הנוצריים למסגרת רווחה סלקטיבית שפועלת לפי אמות מידה שמרניות-נוצריות, דהיינו מערכת שעלולה לשמש להדרה של קהילות ואינדיבידואלים שאינם שותפים לנורמות הנוצריות. במערכת זו, הגם שהמתח בין חמלה לבין אתוס ההצלחה האינדיבידואליסטית מרוכך, הוא מתועל לפטרנליזם של החזק על פני העני. כך מתממש אידיאל נוצרי של עזרה לעני תוך יצירת מסגרת היררכית ברורה בין נבחר האל לבין דחוי האל.

האקוורת' גם מציין שלוש צורות עיקריות של תיאולוגיות בהן קבוצות שונות באוונגליזם הנוצרי עושות שימוש כדי לצבור כוח רטורי בהצדקתן מדיניות ניאו-ליברלית. תיאולוגיה אחת היא **תיאולוגיית השליטה/ריבונות** (Dominion theology) – האמונה שיש לכוון מדינה אמריקאית הנשלטת על ידי נוצרים מאמינים ומוסדרת על ידי הפרשנות הנוצרית לחוקים המקראיים (biblical law). דרך תיאולוגיה זו נוצרת הצדקה לביקורת על התערבות המדינה הפדרלית ומוסדותיה וכפיית החוקים החילוניים – בכללם חקיקת רווחה שאינה תואמת את החוק המקראי – כהתנהלות פסולה וחוטאת.

תיאולוגיה שנייה היא **נצרות ליברטריאנית** (Libertarian Christianity) – זוהי סינתזה בין מקורות ליברטריאניים חילוניים לבין פרשנות רדיקלית של כתבי הקודש הטוענת כי עקרונות של חירות האדם מן המדינה והזכות לרכוש פרטי הינן קונסיסטנטיות עם החוק המקראי ולמעשה נובעות ממנו. מצדדי תיאולוגיה זו טוענים כי הרפורמציה הפרוטסטנטית נבעה משאיפה דתית לחשוף ולטהר את הנצרות הליברטריאנית מהשפעתה המזיקה של הכנסייה הקתולית. כמו כן הם מדגישים את השפעת הנצרות על הוגים ליברליים קלאסיים, בעיקר על ג'ון לוק ולורד אקטון, ומרבים לציין כי מספר קולוניות אמריקאיות שהוקמו במאה ה-17 והפכו לסמל של התנהלות כביכול ליברטריאנית התנהלו למעשה לפי עקרונות נוצריים מחמירים.

התיאולוגיה השלישית הינה **תיאולוגיית השגשוג** (Prosperity theology) – אמונה, שנויה במחלוקת אף בתוך הנצרות עצמה, הסובבת סביב הרעיון כי רווחה חומרית ובריאות פיזית, או מחסור באלו, נובעים מברכת האל, וכי ברכה זו, דהיינו מצבם החברתי-כלכלי של המאמינים מעיד על אדיקותם וחסידותם. בתיאולוגיה זו האדיקות גם מתבטאת בתרומות כספיות למוסדות נוצריים. תיאולוגיה זו משמשת להצדקת אי שוויון כלכלי ולשלילת ההצדקה למיסוי על רכוש פרטי.⁵

⁵ להרחבה על המסגרות התיאולוגיות ראה: Hackworth, 2012, ch. 2

את המתח, שהוזכר לעיל, בין העקרונות המארגנים שמאפיינים את האידיאולוגיה הניאו-ליברלית הנוצרית ניתן להמשיג גם דרך ניתוחו התיאורטי של הסוציולוג ניסבט (Nisbet, 1980) הדן בדומה ובשונה בין אידיאולוגיה ליברטריאנית לבין אידיאולוגיה שמרנית כפי שאלו מאופיינות בארה"ב. אומנם אין זה ניתוח ספציפי לקבוצות של אינדיבידואלים דתיים, ואומנם ליברטריאניזם הינו מקרה אחד מכמה פילוסופיות כלכליות הנכללות בניאו-ליברליזם ולא נכון להכליל לגביו על כל האידיאולוגיה הניאו-ליברלית בכללותה, אך בכל זאת נבקש לטעון כי בחינה זו מאפשרת להבין טוב יותר את המתח בזהות שהיא גם שמרנית-דתית וגם ניאו-ליברלית, וזאת לאור ההקשר ההיסטורי הנזכר לעיל של קואליציה בין קבוצות פוליטיות שונות. מה גם שנראה כי לכל הפחות במחקר על הפוליטיקה האמריקנית המושגים "ניאו-ליברליזם", "ליברטריאניזם" ו-"שמרנות כלכלית" אכן הופכות למילים כמעט נרדפות.⁶ המסגרת התיאורטית של ניסבט מאפשרת ליצור שני טיפוסים אידיאליים עם נקודות דמיון ושוני ביניהם, כך שניתן יהיה להבחין במקורות אפשריים של מתח.

ניסבט רואה באידיאולוגיות הליברטריאנית והשמרנית, ככותרת מאמרו, "בנות דודות שאינן חשות בנוח האחת מהשנייה" (uneasy cousins). הדמיון ביניהן מתבטא בכך ששתי האידיאולוגיות דוגלות באי התערבות הממשלה (במיוחד ממשלה לאומית וריכוזית) במישורים הכלכליים, חברתיים, פוליטיים ותרבותיים של האזרח (כאשר השמרנים פחות נחרצים בעמדה זו מאשר הליברטריאניים); טוענות כי ערך השוויון בחברה מתבטא בשוויון בפני החוק, ובשום אופן לא בביטוי ערכים של צדק חלוקתי; מאמינות כי חופש, בעיקר חופש כלכלי, הינו הכרחי, כאשר שמרנים מגלים הבנה מסוימת כלפי פגיעה בחופש במקרים שתכליתה להגן על ביטחון המדינה או למנוע פגיעה לסדר המוסרי ולרקמה החברתית; נרתעות ממלחמות יזומות ובמיוחד נרתעות מתופעות של חברה מגויסת (war society); מציגות רתיעה מהאידיאולוגיה הליברלית הפרוגרסיבית, דהיינו מה שניסבט מאפיין כליברליזם הנוכח בבתי הספר, באוניברסיטאות, אפילו בכנסיות המבוססות, ומעל לכל – בכלי המדיה. גם בסעיף זה האחרון יש הבדל בין הליברטריאניים לשמרנים. האחרונים הם מתנגדים נחרצים יותר לליברליזם מסוג זה (Ibid, 1-5).

השוני מתבטא בעיקר בהתייחסות של כל אידיאולוגיה למתח הנסוב בין האינדיבידואל לקולקטיב. הליברטריאן יחזיק בעמדה אינדיבידואליסטית חריפה ואילו השמרן ייטה לא פעם לכיוון העמדה הקולקטיביסטית, מבלי להגיע לעמדות קיצון טוטליטריים. השוני מתבטא בשלוש נקודות. נקודה אחת היא שכל אידיאולוגיה תופסת אחרת את הרכיב הבסיסי בחברה האנושית. השמרנים רואים את הרכיב המרכזי בקבוצות אשר בהן אינדיבידואלים משוקעים – הגילדה, האריסטוקרטיה, המשפחה הפטריארכאלית,

⁶ ראה לדוגמה אצל Hackworth, 2012, viii-ix.

הכנסייה, הפרובינציה וכו'. לפי האידיאולוגיה השמרנית, קבוצות אלו נתפסות כטבעיות, ולכן ההתאגדות אליהן לעולם לא נעשית, ולמעשה לא יכולה להיעשות, על בסיס וולונטרי. הליברטריאניים, לעומת זאת, הגם שאינם עוינים את החשיבות של קבוצות אלו (כל עוד ההתאגדות אליהן נעשית על בסיס וולונטרי), מעמידים את הרכיב הבסיסי של החברה באינדיבידואל – האדם הפרטי. אותו הם תופסים כמציאות הריאלית, ואילו את המוסדות שסביבו הם תופסים כמסגרת מלאכותית (Ibid, 5-6).

נקודה שנייה היא היחס בין חירות לבין סמכות בחברה הרצויה. אצל השמרנים תפיסת החירות מוגבלת ברשתות חברתיות רבות של סמכות – הסמכות של הורה על ילדו הקטן, של הכומר על קהילת מאמיניו, של המורה על תלמידו וכו'. קיום זה של פלורליזם של סמכויות המופיע ברבדים שונים בסדר החברתי הוא שהודף הסגות גבול מהספירה הפוליטית, דהיינו מאפשר חירות והפעלת התנגדות לכוח שמופעל מצד הממשלה על חברי הקבוצות השונות המרכיבות את החברה. ליברטריאניים, לעומת זאת, מעמידים במרכז את חירות הפרט מפני כל מסגרת סמכותית. הם רואים בסמכות מוסרית (כמו אב או כומר) ובסמכות רודנית כשתי ישויות על אותו הספקטרום, ומאמינים כי יש לאתגר כל צורה של הפעלת סמכות על האינדיבידואל (Ibid, 6-7).

נקודה שלישית נוגעת לאהדת הקונספציה של "חוסן האומה". שמרנים יגלו לא פעם עמדות נציות במקרים של קונפליקטים דיפלומטיים וכלכליים בין אומתם לבין אומות אחרות. הנחת המוצא שלהם תהיה כי יש להפעיל כוח כדי לרסן כוח שמופעל כנגדך. אי לכך, במקרים של קונפליקטים אותם הם יפרשו כפגיעה אפשרית בחוסן האומה, שמרנים אף יצדיקו חקיקת חירום ויצירה מסוימת של חברה מגויסת שתפגע בחירות האזרחים במדינתם. ליברטריאניים, הגם שיגלו רגשות פטריסטיים כלפי אומתם, לא פעם יגנו התערבות של המדינה מתוך חשש שעמדות ניציות – וההקרבות האזרחיות שהן דורשות – מסוכנות יותר לחירות האזרחים מאשר הסכנות שלאורם מחליטה המדינה להתערב בנעשה במדינות אחרות, על אף שמדינות אלו עלולות להיות אגרסיביות ולא מרוסנות (Ibid, 7-8).

בדיונו ההיסטורי בימין הפוליטי בארצות הברית, קוצקו (Kotsko, 2018) מאפיין בצורה קולעת את אותו מתח בין שמרנות-תרבותית לבין שמרנות ליברטרינאית.⁷ הוא טוען כי החל מתקופת שלטונו של רייגן נוצר תהליך של התכנסות בין הקבוצות מתוך רצון משותף של שתי הקבוצות הן לנטרל את מדינת הרווחה ולהחליפה במערכת אחרת, הן לחזק את מודל המשפחה המסורתית. שתי הקבוצות הניחו כי הכלכלה הניאו-

⁷ קוצקו מלכתחילה לא מבצע הבחנה אנליטית בין ניאו-ליברליזם חילוני לדתי, וזאת לאור המסגרת התיאורטית שלו הרואה בניהו-ליברליזם מקרה של תיאולוגיה פוליטית (ראה לעיל). לכן את המתח הנ"ל הוא מאפיין בצורה כללית בין תומכי ניאו-ליברליזם לתומכי ניאו-שמרנות. דווקא לאור המסגרת האנליטית שלו קל לראות כי המתח מתקיים גם ברמת האינדיבידואל הניאו-ליברל הדתי.

ליברלית תגשים את שתי המטרות. אך עמד בין הקבוצות גם הבדל חשוב. בעוד הניאו-ליברל (או הליברטיאן) רצה לחזק את מבנה המשפחה המסורתית כדי לספק יסודות למודל הכלכלי, הניאו-שמרן (או השמרן התרבותי) רצה לפתח את המודל הכלכלי כדי לחזק את המבנה המשפחתי המסורתי. זוהי נקודה חשובה כאשר מנתחים את המסגרת האידיאולוגית-תיאולוגית שמתווה את מערכת הלגיטימציות לעיצובו של הסובייקט הניאו-ליברלי ולהפעלת כוחה הרב של המדינה למימוש סדר היום הניאו-ליברלי, שכן עולה השאלה מה משמש בסופו של יום כאמצעי ומה משמש כמטרה. זהו גם פוטנציאל תמידי לתהליך של התפצלות (divergence) בתנועה (Ibid, 111).

קוצקו מראה כי הפופוליזם של תנועת הטי פארטי (Tea Party) ושל ממשל טראמפ, והתמיכה הרבה של האוונגליזם הנוצרי באלו, אכן מסמנים מידה של אי נחת מהפרויקט הניאו-ליברלי הקשור לאותו מתח במערכת הלגיטימציות. החוויה הסובייקטיבית של משפחות לבנות רבות היא כי הן מופלות לרעה על ידי המדינה, וזאת כאשר הן אמורות היו לזכות דווקא ביחס מועדף. משפחות אלו, לשיטתן, משקפות את המודל הנכון והצודק למבנה המשפחה המסורתית, ואם המטרה של המבנה הכלכלי, וחזוק כוחה של המדינה בעקבותיו, הייתה להיות אמצעי לחיזוק מבנה משפחתי זה, אזי תחושת האפליה גורמת לניאו-ליברל הדתי לפתח עמדה מסוימת של הטלת ספק. אך, כפי שטוען קוצקו, אחרי תקופה ארוכה בה הקשר בין השמרנות התרבותית לניאו-ליברליזם היה כל כך הדוק, גם נקודה היסטורית זו לא מספיקה כדי ליצור ערעור של ממש בחיבור זה בין שמרנות דתית לאידיאולוגיה הניאו-ליברלית. האוונגליסטים פיתחו את האמונה כי אם רק יצליחו לגרום לשוק החופשי להיות מובנה בצורה הנכונה והצודקת, ואם רק יצליחו לטהר אותו מהשפעתן המשחיתה של אליטות לא מוסריות, הוא יספק את המטרה שעבורה הוא נוצר: שמירת האידיאליים הנוצריים (Ibid, 111-113).

מתווה החקירה של עבודה זו

הספרות שנסקרה לעיל תשמש לבחון את מקרה הניאו-ליברליזם בציונות הדתית בכמה דרכים: נבחן האם הממדים האופרטיביים של הפרדיגמה הניאו-ליברלית, אותם קווי מדיניות והסדרים מוסדיים שאמורים להביא לנסיגת המדינה מהזירה הכלכלית, אכן מקודמים על ידי שחקנים בציונות הדתית; נבחן האם שני המאפיינים העיקריים המבדלים את הניאו-ליברליזם מן הליברליזם הקלאסי – עיצוב הסובייקט הניאו-ליברלי וקידום מדינה ניאו-ליברלית חזקה – מתקיימים גם הם; כמו כן, נדון ברטוריקה שמתפתחת בציונות הדתית בהתאם למסגרת האנליטית של "ניאו-ליברליזם חומל". מסגרת זו תאפשר לעמוד על הזיקה שנוצרת בין הדת היהודית לבין קידום אידיאולוגיה ניאו-ליברלית בישראל, כמו גם על תהליכי הידמות בין תנועת הציונות הדתית לתנועות דתיות אחרות בגלובוס; בנוסף לכך, נדון במתחים הפנימיים שנוצרים, או

מוחרפים, בתוך הציונות הדתית לאור שילובה של אידיאולוגיה נאו-ליברלית בסדר היום של התנועה. כאן
נעזר בספרות שנסקרה לעיל הדנה במתחים דומים בתנועת האוונגליזם בארה"ב.

פרק שני: שיטת המחקר

חקירת מגמת הניאו-ליברליזם בציונות הדתית תיעשה בעבודה זו דרך ניתוח טקסטים משני שדות שונים בפעילות של התנועה (לפירוט הטקסטים המנותחים ראה טבלה מס' 1 להלן). קורפוס אחד ייצג את השדה האינטלקטואלי, והוא יורכב מטקסטים אשר נכתבו בשנים האחרונות על ידי אינטלקטואלים וחוקרים בולטים המזהים עם תנועת הציונות הדתית אשר פורסמו בכתב העת השילוח, הבמה המרכזית כיום של מכון החשיבה קרן תקווה. נבחרו טקסטים של כותבים אשר ברובם, מעבר לפרסום עבודתם בשילוח, גם קשורים בצורות אחרות לקרן תקווה או למוסדות אחרים המקדמים מדיניות ניאו-ליברלית במדינת ישראל.⁸ לקורפוס זה יצורף גם ניתוח חלק מתוך דוח המדד הערכי של מכון החשיבה בצדק (תשע"ח) אשר יעזור להרחיב את הקורפוס לשחקנים ממוסדות נוספים.⁹ קורפוס שני ייצג את השדה הפוליטי, והוא יורכב ממצעי בחירות אשר פורסמו לקראת קמפיין הבחירות הראשון של שנת 2019. השימוש במצעי בחירות ממספר מפלגות בציונות הדתית יאפשר להראות עד כמה מגמת הניאו-ליברליזם דומיננטית כיום בציונות הדתית, כך שהיא משפיעה על רוב הזרמים הבולטים בתנועה. כדי להעמיק קורפוס זה יצורף אליו גם מאמר פרוגרמטי של חברת הכנסת (ושרת המשפטים בעת פרסום המאמר) איילת שקד (2016).

שיטת הניתוח של הטקסטים תהיה ניתוח ביקורתי של טיעונים כמו גם ניתוח ביקורתי של רטוריקה. ניתוח איכותני זה נבחר כי כוחו יפה לחקור מערכות של אידיאולוגיה וזהות, וכי הוא מאפשר הצגה גדושה של הפעולות והטענות של הנחקרים. חסרוננו נמצא בקושי לייצר הכללות "חזקות" לאור החומרים הראשוניים, שכן היקף החומרים הופך קטן משמעותית (לעומת מחקר כמותי), ופרשנותו הופכת תלויה מאוד בעמדות ובאידיאולוגיה המניעות את החוקר (הריסון, 2005, 112-114).

⁸ להלן פירוט הכותבים שמופיעים בקורפוס בצירוף פרטים ביוגרפיים המצביעים על קישור הן לציונות הדתית והן, אצל רובם, למוסדות המקדמים ניאו-ליברליזם ימני במדינת ישראל: **חיים נבון**, רב מוסמך, בוגר ישיבת הר עציון, עומד בראש תכנית קרן תקווה לאנשי תורה וחינוך; **עמיעד כהן**, מזכיר היישוב עלי לשעבר, בוגר מכינת עלי, משמש כמנכ"ל קרן תקווה בישראל; **יואב שורק**, בוגר ישיבות מרכז הרב, בית אל ובית אורות. עורך ראשי של כתב העת השילוח בהוצאת קרן תקווה; **ריקי ממן**, בוגרת מכללת הרצוג. עמיתת מחקר בפורום קהלת, מייסדת תנועת תחרות לחירות בתעסוקה, מנהלת אקדמית קרן תקווה לשעבר, מנהלת פרויקטים במכללה למדינאות לשעבר. **מייקל אייזנברג**, בוגר ישיבה יוניברסיטי וישיבת הר עציון. אייזנברג הוא איש עסקים ומייסד שותף בקרן הון-סיכון. בניגוד לאחרים הוא אינו מזוהה באופן מוסדי עם קרן תקווה או עם מוסדות אחרים, אך הוא כותב פורה מאוד שזוכה לקהל קוראים רב. פרסם את ספריו בהוצאת הספרים הניאו-שמרנית סלע מאיר.

⁹ דוח המדד הערכי הוא למעשה טבלה בה מופיעים שמות הצעות חוק של חברי הכנסת ולצדם עמדות חברי ועדת המדד הערכי לגבי חוקים אלו (רוב העמדות שליליות וקוטלות, שכן המכון מתנגד במהותו לריבוי חקיקה). הדוח, שחלק ממנו ינותח להלן, הוא סיכום של מושב החורף של שנת תשע"ח. ועדת המדד הערכי מורכבת מ-13 חברים, ביניהם: **אמציה סמקאי**, מייסד מכון החשיבה בצדק ופרשן הכלכלי של ישראל היום לשעבר; **מיכאל שראל**, יו"ר פורום קהלת לכלכלה; **יצחק ליפשיץ**, רב מוסמך ומרצה במרכז שלם; **עדו רכניץ**, רב מוסמך וחבר בכיר במכון החשיבה בצדק. כל הארבעה המוזכרים (וכן כל שאר חברי הוועדה) קשורים ברמה הסוציולוגית לציונות הדתית.

שני הקורפוסים יאפשרו להציג נקודות מבט עדכנית על תהליכים סותרים של פרגמנטציה והידמות בתנועה הציונית דתית, כמו גם דיון אינטגרטיבי לנוכח עבודות מחקר שהוזכרו לעיל שחומריהן מתוחמים לשנים קודמות. הם יספקו כר פורה לבחינה של קווי המדיניות הכלכלית והשינויים המוסדיים להם קוראים אנשי התנועה והצגתם בהקשר הרחב של העקרונות האידאולוגיים ושל השאיפות הפוליטיות של התנועה בעבר ובהווה. אופי הטקסטים שינתחו מייצר נקודות זיקה בין הקורפוסים כך שאין לדבר על הפרדה מוחלטת ביניהם, ממש כפי שאין לדבר על הפרדה מוחלטת בין השדה הפוליטי לשדה האינטלקטואלי. ראשית, ניתן לראות את מצעי הבחירות כמעין נקודת מפגש בין המוסדות המפלגתיים לבין מכוני החשיבה, שכן חלק נכבד מהמצעים נכתב בשיתוף פעולה בין שני סוגי השחקנים.¹⁰ שנית, פוליטיקאים ואנשי פקידות ציבורית העובדים במשרות אמון של פוליטיקאים אלו באו ובאים בקשרים עם מכוני אלו ועם הקרנות הממנות אותם באופן תדיר. דבר זה בולט בעצם פרסומו של מאמרה של שקד בכתב העת "השילוח" של קרן תקווה.

מצעי בחירות וטקסטים מפי פוליטיקאים מבטיחים לא פעם שינויים מוסדיים מרחיקי לכת אשר מועני טקסטים אלו אינם מתכוונים לממש אותם כלשונם במציאות הריאלית. מצעים אלו הם למעשה חלק מפרופגנדה ממוקדת שמקשה על קורא המצע להבין את האינטרסים המופיעים בסעיפים השונים. הטקסטים מן השדה האינטלקטואלי ממוקדים יותר בכך שהם מעמידים את המסגרת האידאולוגית או האידאית לאותם אינטרסים. דרכם נוכל להבין את המסגרת הערכית שמובילה את קווי המדיניות השונים. במידה מסוימת (אם כי לא תמיד) יופיעו בטקסטים אלו ניסוחים זהירים יותר, מחושבים יותר, אשר קישורם למצעים יעשיר את הבנת המתחים השונים והניסיונות לרכז אותם.

לעומת זאת, השאיפות היומרניות, באופן יחסי, שיופיעו במצעים יחשפו במידה לא מבוטלת את המאוויים של המוענים והנמענים של טקסטים אלו, מה שיכול להיות נסתר בכתובה המתונה יותר של הקורפוס השני. כך יתאפשר להעשיר את הצגת נקודות המתח בין שאיפות פוליטיות ומרכיבי הזהות השונים. בנוסף, ניתוח המצעים הוא הזדמנות לראות כיצד מבוטאים עקרונות אידאולוגיים הכוללים אלמנטים אוטופיסטיים-משיחיים בשפה רציונלית ובירוקרטית. זו יכולה להיות תרומה מקורית לשדה המחקר של תנועת הציונות הדתית אשר רבים בו המחקרים המתמקדים בטקסטים הגותיים ותורניים בלבד.

¹⁰ התוכנית החברתית של **האיחוד הלאומי** נכתבה בשיתוף ד"ר אמציה סמקאי, מייסד עמותת **בצדק!** (עמית, 2018). המצע של **הימין החדש** נכתב, ככל הנראה, בשיתוף **פורום קהלת** (על שיתוף הפעולה בין איילת שקד למכון חשיבה זה ראה אבריאלי, 2018). מצע **זהות** אמנם לא נכתב בשיתוף מכון חשיבה ישראלי, אך בחלקים הכלכליים בו ישנן הפניות רבות אל פרסומים של מכון חשיבה צפון אמריקאיים (ראה לדוגמה מצע זהות, 2019, 105).

טבלה מס' 1: ריכוז חומרים ראשוניים					
סימון מקוצר בגוף העבודה	שנה	מחבר	שם וקישור לקובץ	סוג חומר	
--	2018	חיים נבון	על אחווה ואחריות: מבט יהודי על שוק חופשי	מאמר בכתב העת השילוח	קורפוס מס' 1: השדה האינטלקטואלי
--	2018	עמיעד כהן	האומנם שליש מילדי ישראל עניים?	מאמר בכתב העת השילוח	
--	2017	יואב שורק	צרות של עשירים	טור דעה השילוח	
--	2019	ריקי ממון	המהפכה המתונה	טור דעה השילוח	
--	2016	מייקל אייזנברג	להנהיג את כלכלת היהודים	מאמר בכתב העת השילוח	
--	2018	--	סיכום המדד הערכי של בצדק – מושב החורף תשע"ח	דוח עמותה	
A	2019	--	הימין החדש בראשות שקד ובנט: עקרונות מפלגת הימין החדש	מצע פוליטי	קורפוס מס' 2: השדה הפוליטי
B	2018	--	תוכנית חברתית יהודית: המצע החברתי של האיחוד הלאומי	מצע פוליטי	
C	2019	--	מצע זהות	מצע פוליטי	
D	2019	--	איחוד מפלגות הימין: קווי המפלגה	מצע פוליטי	
E	2018	--	ישראל יהודית: תוכנית דת ומדינה של האיחוד הלאומי	מצע פוליטי	
--	2016	איילת שקד	מסילות אל המשילות	מאמר בכתב העת השילוח	

פרק שלישי: הציונות הדתית – המשכיות מול שינוי

כדי לעמוד כראוי על התהוותה של המגמה הניאו-ליברלית בציונות הדתית נציג סקירה היסטורית של התנועה. ננסה לאפיין מה היו העקרונות האידאולוגיים העיקריים שרווחו בתנועה בכל תקופה, ולעמוד על השינויים בהם במהלך ההיסטוריה של התנועה. דרך אפיון זה ניתן יהיה להבין, בהמשך העבודה, את התהליכים שכיום מביאים לאימוץ ניאו-ליברליזם על ידי חלקים בתנועה, כמו גם את המתחים שאימוץ זה מעורר.

שנות טרום המדינה: הקמת המזרחי והפועל המזרחי

ניתן למקם את ראשיתה של הציונות הדתית עם הקמת **תנועת המזרחי** בשנת 1902 כסיעה בהסתדרות הציונית. הסיעה הוקמה על ידי קבוצה של יהודים אורתודוקסים מהמעמד הבורגני ("בעלי-בתים") במזרח אירופה בהובלתו של הרב יצחק יעקב ריינס (1839-1915) ובשיתוף פעולה עם מספר יהודים חילונים בעלי אידאולוגיה ציונית "מדינית". הציונים החילוניים יותר מקרב מייסדיה נטשו אותה בשלב מוקדם, וכך הייתה למפלגה שכל חבריה הינם יהודים אורתודוקסים. לפי שמעוני (2001, 118), מטרתה העיקרית של הסיעה בראשיתה הייתה למנוע הכנסת ענייני תרבות ("קולטורה") וחינוך למצעה של התנועה הציונית, פעולות אותן החלה לקדם **הסיעה הדמוקרטית**, אשר הוקמה כשנה קודם לכן ופעלה לאור משנתו החילונית של אחד העם. מזרחי האריכה ימים והייתה מפלגה קבועה בתוך ההסתדרות הציונית העולמית עד הקמתה של מדינת ישראל. לפי ליאון (2009), הזיקה לציונות בקרב תומכי המזרחי הייתה עמוקה יותר מכך, והם "ביקשו ליטול חלק פעיל [במהלך הציוני] בצורה ישירה ועקיפה" (שם, 114). לפי פלד ושפיר (2005), היחס של המזרחי לציונות הכללית נכלל תחת מה שהם מכנים "הסכמה פרגמטית", דהיינו הם ראו "במפעל הציוני תוכנית להישרדות פיזית, שלמעשה אין לה ערך דתי חיובי או שלילי. הקמתה של חברה יהודית חילונית בארץ ישראל (או בכל מקום אחר) שם יהיו היהודים בטוחים מרע, היא מעשה ראוי, אף על פי שאין לו קשר לגאולה המיוחלת ולביאת המשיח" (שם, 172).

ואכן, נראה ששוררת הסכמה בקרב החוקרים על כך שבקרב אנשי המזרחי היה כוחה של התיאולוגיה המשיחית מצומצם. לפי שוורץ (2003, 21-28), פעלה המזרחי בראשית דרכה לאור תיאולוגיה משיחית מתונה, השלובה בפרגמטיזם פוליטי, ומוצפנת בכתיבה אוטורית של מנהיגה, הרב ריינס, ולפי שמעוני (2001), "האידאולוגיה הדתית-לאומית התעלתה מעל לתבנית המושגית המשיחית בלא להתכחש לה. היסוד המשיחי היה טבוע בתוך האידאולוגיה הזאת, אבל לא היה חיוני לה לחלוטין" (שם, 140). דוגמה לפרגמטיזם פוליטי הכרוך בצמצום החזון המשיחי ניתן לראות בתמיכה של המזרחי ב"תכנית אוגנדה" (שוורץ, 2003, 28-30). כמו כן, העיסוק של אנשי הציונות הדתית בתקופה זו בקידום חזון של מדינה אשר

חוקיה הינם חוקי הדת היהודית ("מדינת התורה" או "משטר של תורה") – חזון הנתפס על ידם, על פי רוב, כחיובי – היה מצומצם גם הוא, וזאת, באופן אירוני, לאור הנחה משיחית שהקמתה של מדינת לאום יהודית ממילא תזוהה גם על ידי הפלגים החילוניים כנס אלוהי, ומכאן שתשרור הסכמה מלאה על קיום החיים הציבוריים לפי ההלכה (שוורץ, 1999, 92).

ב-1922 הוקם **הפועל המזרחי** והיה לארגון בן בתוך הפדרציה העולמית של המזרחי. מייסדיה, להוציא בודדים, לא היו רבנים אלא צעירים בעלי רקע חסידי, רובם בני העלייה השלישית אשר ביקשו ליצור מסגרת חברתית בה יוכלו לקיים אורח חיים אורתודוקסי ובה בעת להשתלב בתור פועלים בארץ ישראל ("חיי תורה ועבודה"). אנשי סיעה זו שילבו לא פעם באידיאולוגיה שלהם אלמנטים סוציאליסטיים, וביטאו אהדה לרעיונות של צדק חברתי :

חלק מהוגי 'הפועל המזרחי' ראו בשילובם בעולם העבודה והיצירה רכיב חיוני, המבטא לאמתה את משמעותה הדתית של המהפכה הציונית - מהפכה שיש לבסס על יסודות הצדק החברתי והשאיפה לשוויון. אין תורה בלא עבודה, טענו הוגי הרעיון, ואין עבודה בלא תורה. על הציונות הדתית ליטול חלק פעיל במפעל החברה החדשה שאותה מובילה תנועת העבודה (ליאון, 2009, 115).

ביסוס התודעה המהפכנית על מקורות יהודיים מסורתיים הנה נקודה בולטת בהגות של תנועת הציונות הדתית בראשיתה, ולמעשה לדורותיה. כפי שמציין שמעוני (2001), "אחד המאפיינים של האידיאולוגיה הדתית-לאומית, בין זו של המזרחי ובין זו של הפועל המזרחי, הוא הכחשת החדשנות שלה עצמה. תפיסה זו נבעה מעולם השיח של האורתודוקסים, שעל פיו כל האמת וכל התשובות כבר מצויות בתוך התורה [...]" (שם, 146). באופן ספציפי לאנשי הפועל המזרחי מציין שמעוני כי "ראו [...] צורך להכחיש שסמיכותם של שני הערכים, תורה ועבודה, בסיסמה 'תורה ועבודה' מייצגת סינתזה מלאכותית של שתי מערכות נפרדות של ערכים" (שם, שם).

שנות קום המדינה: הקמת המפד"ל

בבחירות לכנסת הראשונה ב-1949 חברו הן המזרחי והן הפועל המזרחי אל המפלגות החרדיות – **אגודת ישראל ופועלי אגודת ישראל** – והקימו את **החזית הדתית המאוחדת**, אשר זכתה ב-16 מנדטים. שותפות כלל דתית זו לא החזיקה מעמד יותר מקדנציה אחת. בבחירות לכנסת השנייה ב-1951 התמודדה כל אחת משתי מפלגות הציונות הדתית לחוד, ולקראת הבחירות לכנסת השלישית ב-1955 הן התאחדו לסיעה משותפת – **המפד"ל** (תחילה תחת השם **חזית דתית לאומית**), אשר זכתה ב-12 מנדטים, כוח אלקטורלי שנשמר ללא שינוי משמעותי עד 1981 (בן-מאיר, 2008).

המפד"ל, כמו גם המזרחי והפועל המזרחי טרם האיחוד, הייתה שותפה ארוכת שנים בקואליציות שהקימה **מפא"י**. שיתוף פעולה זה, המכונה בהיסטוריוגרפיה הציונית "הברית ההיסטורית", היה רצוף עימותים ומשברים, במיוחד בשנים הראשונות לקום המדינה, ובמיוחד לאור הפער הגדול בשאיפות השונות של המפלגות לגבי אופיה היהודי של המדינה על מוסדותיה. לפי הכהן (2005) שותפות זו, למרות העימותים, התקיימה מאחר וענתה על אינטרסים מרכזיים של כל אחת מהשותפות. עבור המפד"ל, אשר מנהיגה המובהק בתקופה זו היה חיים משה שפירא (1970-1902), האינטרס העיקרי היה הרצון לשמור על הישגים שהושגו ביחסי דת ומדינה, ועל כן, ולאור היררכיית הכוח שהתהוותה בין המפלגות, התרכזה הפעילות של המפד"ל בתחום זה.

חוקרים אחרים טוענים כי שיתוף הפעולה בין המפד"ל למפא"י לא נבע בעיקרו משיקולים של מיצוי אינטרסים. דון-יחיא (2004) טוען כי "השותפות התבססה בעיקר על שיקולים של 'פוליטיקה הסדרית' ששיקפו את הכרת המפלגה הדומיננטית בצורך בשיתוף ובהסדרים עם נציגיו הפוליטיים של המחנה הדתי, כדי לשמור על האחדות והיציבות הפוליטית" (שם, 136). חוקרים נוספים טוענים כי שיתוף הפעולה בין המפלגות התקיים בשל הזיקה שהייתה קיימת (בווריאנטים מסוימים) לאידיאולוגיה הסוציאליסטית הן אצל מפא"י והן אצל חלקים במפד"ל, כמו חברי הקיבוץ הדתי לדוגמה (ראה על כך אצל מגל, 2015, 19).

כפי שמראה כהן (1998), חזון מדינת התורה היה מוקד מרכזי וחשוב בדיונים הפנימיים בתנועה בפרק זמן של מספר שנים. העיסוק בו החל לקראת הכרזת האו"ם בנובמבר 1947, אך הוא דעך כבר כמעט לגמרי במחצית הראשונה של שנות החמישים. כהן טוען כי "במבט כולל על התפתחות האידיאולוגיה הציונית-דתית לא נחטא אל האמת אם נתאר את הדברים כאפיזודה קצרה וחולפת" (שם, 155). הוא טוען כי בסופה של תקופה זו הדיון בנושא זה זכה ל"ניסוח אידיאולוגי מופשט ומעורפל [...] החזון נותר בגדר סיסמה בלבד ונדחק לממד הפונדמנטלי וההצהרתי, שאינו מחייב במישור המעשי" (שם, 162). כוחה של התיאולוגיה המשיחית בכללותה נשאר גם בשנים אלו מצומצם, והוא מווסת על ידי "הבלמים והריסונים שהנהיגה הציונות הדתית כנגד אקטיביות יתר בנושאי גאולה ומשיח" (גרינבלום, 2009, VIII). יחד עם זאת, האקטיביזם המשיחי כן הופך בולט בשיח הציבורי הציוני דתי במיוחד בזמן תקופות לחימה בשנים אלו, ובעיקר במלחמת העצמאות ובמבצע סיני, אשר לפי חוקרים מסוימים יצר שיח ריליגיוזי ואקסטטי בשיח הציבורי הישראלי בכללותו (ראה שם, 38-41).

סוף שנות ה-60: עליית חוגי הצעירים וגוש אמונים

בשנת 1960 קמה בתוך המפד"ל סיעת **חוגי הצעירים** בהובלת זבולון המר ואחרים. חברי סיעה זו הונהגו ונתמכו "על ידי חוגי האינטליגנציה צעירה ובעלי מקצועות חופשיים, וחבריה התחנכו במסגרות ייחודיות

למחנה הדתי-לאומי כמערכת החינוך הממלכתית-דתית, הישיבות התיכוניות, אוניברסיטת בר-אילן, תנועת הנוער בני עקיבא, גרעיני ההתיישבות של הנח"ל הדתי וכיו"ב" (דון-יחיא, 2004, 160). התנהלותם הפוליטית והאידיאולוגית מלמדת על שינוי שמתחיל להתרחש בציונות הדתית. הם הרבו למתוח ביקורת על ההנהגה הוותיקה של המפלגה. את הישגי הוותיקים בתחום יחסי הדת והמדינה הם ראו כמובנים מאליהם וביקשו להרחיב את השפעת התנועה הציונית דתית אל המישור המדיני (הכהן, 2005, 290). כפי שמראה גארב (2004, 182-190), טרם מלחמת ששת הימים ב-1967 התרכזו הצעירים בקידום רעיונות של כינון "משטר של תורה", גיבוש מדיניות חוץ אלטרנטיבית לזו של מפא"י (אך לא בהכרח נצית-ימנית), ובאופן כללי נקיטת קו תקיף וביקורתי כלפי מפא"י,¹¹ וביסוסה של תרבות פנאי דתית-שמרנית. הוא מדגיש כי שאלת "שלמות הארץ", עדיין חסרת ממשות ריאלית בתקופה זו, הייתה שולית ביותר.

תוצאות מלחמת ששת הימים ב-1967 מהווה נקודת מפנה בעליית כוחם של הצעירים, ומכאן גם בתמורה שעוברת התנועה כולה. "עד מלחמת ששת הימים התקשו חוגי הצעירים ליצוק תוכן מוחשי לתעמולה שלהם בדבר הצורך בהרחבת מעורבותו של המחנה הדתי-ציוני בחברה הישראלית ובהגברת השפעתו בנושאי מדיניות כלליים. הישגיה של מלחמת ששת הימים אפשרו לצעירי המפד"ל להתייבב בנושאי הדגל במפלגתם במערכה בלתי מתפשרת על עיקרון שלמות הארץ" (דון יחיא, 2004, 161). לאחר המלחמה, חוגי הצעירים, הגם שעוד לא חלשו על עמדות הכוח הפורמליות במפלגה – עליהן עוד שמרה ההנהגה הוותיקה – הצליחו במידה רבה להעלות את ההתנחלות בשטחים הכבושים לראש סדר היום של המפלגה, כמו גם להבליט את עמדותיהם באמצעי התקשורת השונים. בתקופה זו גם עולים קולות מצד רבנים רבים, מן הציונות הדתית (ומחוצה לה), לעמוד בתוקף על עיקרון "שלמות הארץ", תוך תיקוף עמדתם בטענות של איסור הלכתי למסור את שטחי הארץ (דון-יחיא, 2004, 161-163; מגל, 2015, 50), ומתפתחת מסגרת של שיתוף פעולה בין הצעירים לרבנים.

ניתן למנות מספר גורמים לשינוי האידיאולוגי-פוליטי הבולט בין הדור הוותיק לזה הצעיר. בין הגורמים הוא "משקלם הדומיננטי של ילידי הארץ וחניכיה בקרב הצעירים, שהרבה יותר מאבותיהם ילידי העיירה המזרח אירופית היו מעורים בחברה הישראלית וביקשו לתפוס בה עמדות ולהשפיע עליה" (דון יחיא, 2004, 160). גורם נוסף הוא השפעתן של מסגרות הסוציאליזציה של המחנה הדתי-לאומי והיותם של כמה מחשובי המחנכים הדתיים חברים בחוגי הצעירים (דון-יחיא, 2004, 160; פלד ושפיר, 2005, 200). כך, "ככל שהלכה

¹¹ גארב מונה את ההתנגדות לקבלת שילומים מגרמניה, קריאה לביטול הממשל הצבאי, תמיכה בביטוח בריאות ממלכתי וביקורת פומבית על התנהלות בן-גוריון בפרשת לבון כדוגמאות לעמדות אופוזיציוניות של חוגי הצעירים למפא"י (שם, 175).

והתרחבה רשת הישיבות התיכוניות, גדלה השפעתן על עיצוב עמדות חניכיהן ליתר דבקות בעקרונות האידיאולוגיים הדתיים והסתייגות מדרך של פשרות וויתורים" (הכהן, 2005, 290).

תהליכים אלו הופכים בולטים יותר לאחר מלחמת יום הכיפורים ב-1973, אז גם כמה תנועת **גוש אמונים**, תחילה כהתארגנות בתוך המפד"ל הפועלת לצד חוגי הצעירים, ואחר כך, לאור הצטרפות המפד"ל לקואליציה בראשות מפא"י ב-1974, כהתארגנות חוץ-מפלגתית. בין שיטות הפעולה בו נקטו פעילי גוש אמונים היו "צעדות שנתיות, חוצות שומרון, ובהן שלושים-ארבעים אלף משתתפים, הפגנות תכופות ובעיקר, ניסיונות חוזרים ונשנים להתנחל בכוח באתרים נבחרים, חרף פינויים שביצע הצבא [...]'" (פלד ושפיר, 2005, 199-200).¹²

שוורץ (2003, 127-128) מונה שלוש קבוצות חברתיות שונות הקשורות בתהליך היווצרות גוש אמונים. הקבוצה האחת הייתה קבוצה של חילונים שדגלו בשלמות הארץ וביקשו לפעול בשיתוף פעולה עם המחנה הציוני דתי כדי לממש מטרה זו. קבוצה זו לא הייתה דומיננטית על פי רוב. הקבוצה השנייה הייתה קבוצה גדולה יחסית של בורגנים ציונים דתיים שמאסו בריחוקה של הציונות הדתית ממוקדי כוח מרכזיים במדינה ובחברה. אלה אמצו לעצמם אתוס ושיטות פעולה תוך התבססות על מיתוסים חלוציים: "כיבוש הארץ בדרך של תקיעת יתד אל מול הממסד החרד מהתוצאות, מסירות נפש למען רעיונות ויצירת טיפוס חדש של דתי גאה הפכו למניעים חשובים" (שוורץ, 2003, 127). הקבוצה השלישית הייתה קבוצה אליטיסטית ואידיאולוגית של צעירים בוגרי גרעין בני עקיבא בשם **גחלת**, אשר למדו בישיבת **מרכז הרב** ורבים המובהק היה צבי יהודה הכהן קוק (1891-1982). לפי שוורץ (2003), מניעי קבוצה זו "היו תיאולוגיים-משיחיים במובהק. הם ראו בתהליך יישוב הארץ את הגשמת הגאולה המובטחת" (שם, 128).¹³ הם מתוארים לרוב ככוח המניע בגוש אמונים (רענן, 1980, 39-50),¹⁴ וכאחראים לתמורה אידיאולוגית שעוברת הציונות הדתית בתקופה זו מהתבססות על השקפת עולם בעלת היבטים אוניברסליים להשקפת עולם פריטיקולריסטית הטוענת כי בין עם ישראל לשאר אומות העולם ישנו הבדל מהותי-מטפיזי, וכן מהשקפת עולם השוללת שימוש בכוח ואלים לכוזו המצדיקה שימוש בו לשם הגשמת מטרות הנתפסות כרצון האל (ראה על כך אצל משיח, 2011, 261-262).¹⁵

¹² להתרחבה על גוש אמונים ראה: רענן, 1980; פייגה, 2002; ארן, 2013.

¹³ לביקורת על הצגת גוש אמונים כתנועה משיחית ראה דן, 1999, 208-209.

¹⁴ אם כי יש המציינים דווקא את כוחם של אנשי הבורגנות הדתית. ראה אצל שוורץ, 2003, 127-130.

¹⁵ רוזנק (2013) מציג פרשנות אחרת, המבקרת את רוב המחקר על המשנה התיאולוגית-פוליטית של מרכז הרב ומציגה כתיאולוגיה רדיקלית שדווקא מפשרת בין עמדות ניציות, בין חילוניות בין דתיות, וזאת בשל אופיה הפרדוקסלי.

כבר בימי ראשית תנועת הציונות הדתית היוותה תורתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (1865-1935), אביו של צבי יהודה ורבה הראשי האשכנזי הראשון בארץ ישראל, אלטרנטיבה רדיקלית לדרכה של המזרחי ולהנהגתו של הרב ריינס (שמעוני, 2001, 134). אלטרנטיבה זו התבטאה בביקורת על הקו הפרשני והמתון שנוקטת המזרחי בשיתוף הפעולה עם הציונים החילונים ועל חוסר הבלטת הממד המשיחי של הלאומיות, ובהמשך, בשלהי מלחמת העולם הראשונה (1918), גם בהקמת מפלגת **דגל התורה**, מתוך כוונה לכונן גוף פוליטי שיירש את הבכורה מגופי הציונות החילונית, יאחד תחתיו את כלל המפלגות היהודיות (כולל החרדיות והחילוניות), ויפעל לקדם את חזון בניין הארץ לאור ההלכה היהודית ותוך הבלטת המשמעות המשיחית (עיקרון "אחדות ההפכים") שהרב קוק ייחס ללאומיות היהודית (רוזנק, 2006, 176-188; 2013, 54-55).

על אף שכבר בתקופה זו ניתן מקום של כבוד והכרה לרב קוק בחוגי המזרחי, מעידה ימיה הקצרים של המפלגה, שבשנת 1921 כבר דעכה לגמרי, על חולשתו הפוליטית. שמעוני (2001, 138) טוען כי גם ברמה האידיאולוגית לא נודעה בשנים הראשונות השפעה משמעותית של זה על הציונות הדתית. כתביו והגותו שפורסמו בחייו לא זכו להד משמעותי בקרב חוגי המזרחי, ואפילו בכמה ענייני הלכה חשובים הם נמנעו לקבל את דעתו. לעומתו טוען שוורץ (2003) כי "הפרשנות הענפה והמעמיקה שיצר הרא"ה לתחייה הלאומית גרמה למזרחי לאמץ [...] את יוצרה – **כאידיאולוג הבלתי מוכתר** של התנועה" (שם, 46, הדגשה במקור). גרינבלום (2009), בהתייחסותו לשנות קום המדינה, מבקש להדגיש כי לשיבת מרכז הרב ולתיאולוגיה ה"משיחית-אקטיביסטית-כוחנית" כבר הייתה השפעה לא מבוטלת על אנשי תנועת הציונות הדתית. ההיכרות המוקדמת של רבים עם התיאולוגיה הזו מסבירה, לדעתו, את "השפעתה המהירה ופריצתה ללב התודעה הדתית-לאומית לאחר תשכ"ז [1966]" (שם, IX). כך או כך אין חולק כי עליית כוחה של גוש אמונים בשנים שלאחר מלחמת יום הכיפורים היה מופע בולט של יוזמה פוליטית השלובה באידיאולוגיה "הקוקיסטית", כעת כבר בפרשנותו של הרב צבי יהודה קוק.¹⁶

גוש אמונים, בשל הזיקות בין הקבוצות המרכיבות אותה, אינה הופעת צינור גרידא של הפצת האידיאולוגיה המשיחית, אלא בקרב פעילי התנועה התהוותה סינתזה בין אידיאולוגיה זו לבין האתוס החלוצי-קיבוצי, וזאת מתוך תודעה עצמית של אנשי התנועה כי המידות הטובות שאפיינו את הציונים החילוניים

¹⁶ את המונח "קוקיזם" טבע גדעון ארן (2013 [יצא כעבודת דוקטורט ב-1987]) כדי לתאר את מה שהוא זיהה כ"שיטת מיסטיקה משיחית [...] שהיא אמונתו הדתית והציונית של גוש אמונים" (שם, 267). מניה וביה מונח זה התגלגל לדיון בשאלות אידיאולוגיות ופוליטיות. ביקורת על הניתוח המושגי של ארן ראה אצל מאיר, תשס"ה. מאיר טוען כי ארן נוטה לתאר המשכיות בין הגותו של הרב קוק האב לזה של בנו ותלמידיו בצורה מוגזמת המטשטשת את ההבדלים ביניהם. (שם, 167, ה"ש 11, 192, ה"ש 98). על השוני האידיאולוגי בין הרב קוק לבנו ראה פלד ושפיר, 2005, 173.

ומוסדותיהם הפוליטיים - החל מתקופת העליות וכלה בעשורים הראשונים למדינה – התנוונו, וכי על אנשי הציונות הדתית למלא את החסר:

פעילי גוש אמונים אימצו ביוזעין ובמתכוון את אורח דיבורם והתנהגותם של הקיבוצניקים, ואפילו את סגנון הלבוש ומחוות הגוף האופייניים להם, ותבעו לעצמם אותה יוקרה שהוענקה בעבר לחיל החלוץ של הציונות במאבק הקולוניאלי. הם יצרו הכלאה של השיח הדתי-משיחי שלהם עם שיח הסגולה הרפובליקני הישן, ותבעו לעצמם את אצטלת הקהילה המוסרית הדואגת לטוב הכללי באמצעות יישובה של ארץ-ישראל. הם אף לא הסתפקו בכך וביקשו לדחוק את רגליה של תנועת העבודה עצמה, בטענה שהיא החליפה את מסורת האזרחות הרפובליקנית שלה בנטייה חדשה, ליברלית. במשוואה זאת, השיח הליברלי, המחשיב את הסובייקטיביות ואת זכויות הפרט, הוקע כהדוניסטי (פלד ושפיר, 2005, 202-203).¹⁷

שיתוף הפעולה בין גוש אמונים לבין חוגי הצעירים במפד"ל העצים את התמורה בציונות הדתית אשר הלכה והתרכזה יותר ויותר בפעולות לקידום עיקרון ארץ ישראל השלמה. סדר היום האידיאולוגי בעיקרו של גוש אמונים – יישוב השטחים הכבושים ביהודים - תאם לסדר היום הפוליטי בעיקרו של חוגי הצעירים - ערעור שיתוף הפעולה בין המפד"ל לבין מפא"י והניסיון להוביל את הציונות הדתית מעמדה של נחיתות לעמדת הנהגה מדינית. כפי שמציין גארב (2004, 191), עיקרון ארץ ישראל השלמה נתפס במידה רבה על ידי הצעירים כאמצעי לקידום סדר יום זה, ולכן אין הכרח לראות בתמורה שינוי אידיאולוגי גרידא, אלא "ערבוב בין אפשרויות פוליטיות להלך רוח כללי של אופוריה לאחר המלחמה, שנתפסה בחוגים רחבים כבעלת משמעות דתית / ניסית" (גארב, 2004, 191). לפי מגל (2015, 20), על אף שאנשי הציונות הדתית החזיקו ברובם בתקופה זו במשנה דתית בעלת היבטים חברתיים מובהקים (עיקרון "תורה ועבודה"), אשר יכלו להוות בסיס לפעילות פוליטית שתמצב את המפד"ל כאלטרנטיבה להגמוניה של מפא"י, מיעטה הנהגת המפלגה מלעסוק בנושאים חברתיים-כלכליים,¹⁸ עד כדי התעלמות גורפת.

¹⁷ פלד ושפיר גם מציינים כי שיח זה לא הכיל כוח שכנוע רב עבור רוב הציבוריות הישראלית, שכבר, כיוצא מן הדברים, אמצו במידה רבה את השיח הליברלי (בצורה שמשלבת אותו עם השיח האתני), ובמידה רבה נטשו את השיח הרפובליקני. ראה שם, 207, 219. תיאור די דומה של הדברים לעיל, כולל של כישלונם – אך מתוך עמדה אוהדת בהרבה לאנשי הציונות הדתית ולמתנחלים שבהם – ראה אצל רוזנק, 2013, 62, ה"ש 2.

¹⁸ מגל מזהה בעיקר עיסוק ב"נושאי כלכלה מגזריים בלבד, תחת השפעתו של הבוחר החציוני מקרב מצביעי המפד"ל וקבוצות אינטרס כגון גוש-אמונים" (מגל, 2015, 22), ומקביל לכך הוא כן מזהה "נוכחות מסוימת של עשייה פרלמנטארית בתחום הרווחה והחברה בישראל, אשר נשקה גם לעיסוק בתחום הכלכלי – הן בעשייה חקיקתית והן בשיח החברתי כפי שהשתקף מעל דפי התקשורת המגזרית" (שם, IV).

לאחר פטירתו ב-1970 של שפירא, מנהיג המפד"ל דאז, סיעתו, **הרשימה המרכזית**, שהייתה גורם מייצב במפלגה, החלה לאבד מכוחה, ובחירות הפנימיות ב-1973 חוגי הצעירים חברו אליה ויחד הקימו את **הרשימה להתחדשות דתית לאומית**. ב-1976 שלטה סיעה זו ב-40% מנציגות המפלגה. בזמן ממשלת רבין הראשונה (1974-1977) תמכו ראשי הצעירים – תחילה מן האופוזיציה אך מהר מאוד כחלק מהקואליציה כתוצאה מכניסת המפד"ל לממשלה – במאבק של גוש אמונים על ההתיישבות בשומרון, וכאשר פעל הגוש להפיל את הממשלה ולהעלות את הליכוד לשלטון, השתתפו ראשי הצעירים במהלך זה (גארב, 2004, 194).¹⁹ לאחר הבחירות ב-1977 הצטרפה המפד"ל לקואליציה בראשות הליכוד. סיומה של הברית ההיסטורית הפך מובהק יותר לאחר הבחירות ב-1981, אז סייעה המפלגה לבגין להקים ממשלה צרה.

שנות ה-80': היחלשות מוסדית של התנועה; התחזקות האתוס המתנחלי

בתקופת ממשלת בגין הראשונה (1977-1981) גוש אמונים הפכה לזרוע ביצועית מרכזית של מימוש ההתיישבות היהודית בשטחים שנכבשו, ומפעל ההתנחלות חווה האצה משמעותית:

הסכר שריסן את האנרגיות הגואות של גוש אמונים נפרץ עם תום עידן תנועת העבודה והקמתה של ממשלת הליכוד בראשותו של מנחם בגין. [...] למעלה ממחצית ההתיישבות היהודית בגדה המערבית בין השנים 1977-1981 הייתה קשורה לגוש אמונים. הליכוד, שלא הייתה לו מדיניות התיישבות עצמאית ורק תנועת התיישבות זניחה משל עצמו, השתמש בתקופה זו בגוש אמונים כזרוע התיישבות עיקרית (פלד ושפיר, 2005, 206).

אך בד בבד עם תנופה זו ניתן להצביע על תהליכי היחלשות גם במפד"ל וגם בגוש אמונים, המעידים על המשך התמורות בציונות הדתית. החל משנת 1981 ירד כוחה האלקטורלי של המפד"ל בכמחצית,²⁰ כאשר מצביעה זולגים **לליכוד, ולתחיה**, שהורכבה מפורשי ליכוד שהתנגדו להסכמי קמפ דייוויד, וממספר אנשי גוש אמונים, חנן פורת ביניהם, שחשו כי צעירי המפד"ל, אשר הייתה חלק מהקואליציה, לא עושים די כדי להתנגד (גארב, 2004, 177). פילוג זה בישר על שורה של פילוגים נוספים אשר העידו על אובדן היציבות שאפיינה את המפד"ל בעשורים הראשונים לקום המדינה.²¹ נוסף על אלו קמו אלטרנטיבות נוספות למצביעי

¹⁹ בסופו של דבר המשבר שהביא להקדמת הבחירות לא היה על רקע מדיני, אלא על רקע דתי: חילול שבת בפרהסיה על ידי חיל האוויר הישראלי הביא להימנעות של שרי המפד"ל מהצבעת אי אמון בממשלה, ומפיטוריהם על ידי רבין מתוך כוונה ללכת לבחירות.

²⁰ ב-1981 המפד"ל ירדה מ-12 מנדטים ל-6 מנדטים בלבד, ולאורך שנים ארוכות לא הצליחה להתרומם ליותר מכך, למעט מערכות הבחירות של 1996 ושל 2003 (במערכת זו היא רצה כסיעה משותפת עם האיחוד הלאומי). להתהוותה **כבית היהודי** ולהצלחתה האלקטורלית היחסית החל מ-2013 ועד 2019 ראה בהמשך.

²¹ מבין מפלגות הימין שקמו בשנים הבאות ומשכו אליהם חברי מפד"ל ומצביעים מין הציונות הדתית, בדומה לתחיה, ניתן למנות את **מצ"ד-מורשה, האיחוד הלאומי וציונות דתית לאומית מתחדשת**. פיצול פוליטי נוסף שראוי לציין נבע דווקא מחזרתם של

המפלגה. הבולטת היא ש"ס, אליה עברה קבוצה גדולה של מצביעים מעדות המזרח,²² ולצדה יש לציין את **דגל התורה**, מפלגה חרדית שהוקמה על ידי הרב שך ב-1988 ומשכה קבוצת מצביעים מן הציונות הדתית המצאו בה מענה דתי הולם יותר עבורם (מגל, 2015, 20).

בתחילת שנות השמונים חדלה גוש אמונים להתקיים כתנועה מאוחדת, וכוחה התפזר בין רבנים שונים וגופים פוליטיים-ביצועיים כמו **מועצת יש"ע ואמנה** (הראל, 2016, 160). מאבקה של התנועה בפינוי ימית ויישובי פתחת רפיח, אשר התרחשו ב-1982, לאור הסכם השלום עם מצרים, הוביל לקרע בינה לבין בגין והליכוד, דבר שגרם לגוש אמונים לאבד צינור פוליטי משמעותי (מוזס, 2009, 29-30). כישלון המאבק עצמו גרם להתנוונות מסוימות בכוח האידיאולוגי אשר הניע את גוש אמונים (ארן, 1985, 68-79). ההתנגדות הכוחנית לחיילי צה"ל במהלך הפינוי גם גרמה לתנועה לאבד את התמיכה הציבורית היחסית רחבה לה זכתה, תהליך שהחריף עם חשיפת "המחתרת היהודית" (שוורץ, 2003, 129-131). לאלו הצטרף גם כישלונה המסוים של גוש אמונים ליצור תנועה המונית רחבה דיה של מתיישבים אידיאולוגיים בגדה המערבית – ממשלות הליכוד עצמן המשיכו את פרויקט ההתנחלות דרך הקמת חטיבת התיישבות חדשה, וזו נחלה הצלחה לא מבוטלת בעיקר מאחר ויצרה תמריצים כלכליים רבי עוצמה כדי למשוך מתיישבים יהודים, תהליך אותו ניתן לכנות "פירבור הספר" (פלד ושפיר, 2005, 207-218).

אי לכך הדמוגרפיה של המתיישבים החל מתקופה זו והלאה הפכה מגוונת למדי וכללה גם חרדים וחילונים. למרות זאת, בשיח הציבורי זוהו המתנחלים בעיקר עם הציבור הציוני דתי. זיהוי זה, יחד עם ההומוגניות הרבה של היישובים הקהילתיים של הציונות הדתית בשטחי יש"ע, ויחד עם הקמתם של מוסדות חינוך רבים של התנועה בשטחים אלו, יצרו מפנה נוסף בתהליכי הסוציאליזציה בציונות הדתית, כך ש"ההתיישבות ביש"ע [הפכה] לחלק בלתי נפרד מהזהות הציונית דתית עבור חלק משמעותי של הציונים הדתיים, כולל אלו שהמשיכו להתגורר בתוך תחומי 'הקו הירוק'" (מוזס, 2009, 30). פועל יוצא מכך, אשר שב ומעצים בעצמו את התהליך המוזכר, הוא התחזקות השפעתם של אנשי מרכז הרב [המכונים גם "הזרם החרדי-לאומי", ובקיצור הזרם החרד"ל]²³ בעיקר במוסדות החינוך השונים של הציונות הדתית (מוזס, 2009, 30).²⁴

הפורשים הנציים למפד"ל ב-1986. חזרתם, ויותר מכך, שליטתם המהירה במוסדות המפלגה, הביאו גורמים מתונים יותר במפד"ל לפרוש ב-1988 ולהקים את **מימד** בראשות הרב יהודה עמיטל. ראה בן-מאיר, 2008.

²² שלב קודם לזליגת המצביעים לש"ס הוא הפרישה מהמפד"ל של חלק מבני עדות המזרח בהובלת אהרן אבו חצירה, והקמתה של מפלגה דתית לאומית ספרדית בשם **תמ"י** בשנת 1981. המפלגה לא החזיקה מעמד זמן רב ולבסוף חברה לליכוד. ראה בן-מאיר, 2008.

²³ בשנת 1997, על רקע מתחים ומחלוקות אידיאולוגיים, פרשו מספר רבנים מהישיבה, הרב צבי ישראל טאו הוא הבולט שבהם, והקימו שורה של ישיבות המזוהות כ"ישיבות הקו". כיום ישיבות אלו הם הנציגות הבולטות של הזרם החרד"ל. ראה הראל, 2016, 172-173.

²⁴ דוגמה לתהליכי סוציאליזציה המתרחשים לאור השפעת האידיאולוגיה הנ"ל ראה אצל Gross, 2019.

שנות ה-2000: עלייתו של שיח כלכלי-פוליטי כחלק מתהליכי פרגמנטציה בתנועה

היחלשות המפד"ל וגוש אמונים הינם רק מסמן אחד לתהליכי פרגמנטציה המתרחשים בציונות הדתית, אשר מתבטאים בגיוון ובריבוד חברתי ופוליטי, ובהופעתן של מגמות תרבותיות שונות (לסקירה מקיפה ראה שוורץ, 2018, 318-353). תהליכים אלו מתחזקים החל מראשית שנות ה-90, ומתחזקים בעשורים הבאים. הם מושפעים ממספר אירועים פוליטיים משמעותיים המתרחשים בשנים אלו:

מגמת הזליגה של הציונות הדתית לכיוון אולטרה שמרני מבחינה דתית ואולטרה שמרני מבחינה פוליטית [כיוון המזוהה עם מרכז הרב, א.כ.] נבלמה לאחר רצח רבין (1995). [...] חלקים משמעותיים מהבורגנות הדתית (הרוב הדומם) התנערו מהאפורטרופסיות האידיאולוגית של האגף התורני לאומי. [...] מגמות הפוכות של הקצנה דתית ופוליטית הושפעו גם הם מתהליכים חיצוניים ובהם העוינות הגורפת שהופגנה כלפי הציונות הדתית לאחר הרצח, פריצת 'אינתיפאדת הר הבית' (2000) וכמובן יישום תכנית ההתנתקות (2005) ואירועי עמונה (2006). בשנות האלפיים מוצאת עצמה הציונות הדתית מפוצלת לזרמים ולתתי זרמים [...] באופן המקשה על התגבשותו של מחנה ציוני דתי בעל כוח פוליטי משמעותי (מוזס, 2009, 30).²⁵

ניתן להמחיש את חוסר היציבות הפוליטית בציונות הדתית דרך שני ציוני דרך בהיסטוריה הלא רחוקה של המפד"ל. ב-2003 העמידה הוועדה המסדרת של המפלגה את אפי איתם בראש המפלגה. ניתן להניח כי בתקופה זו שיערו צירי המפלגה כי העמדתו של איש צבא בכיר לשעבר המזוהה מאוד עם עמדה מדינית נצית – מאפיינים שהם במידה רבה אנטייתיים לראשי המפלגה בעבר – תוביל להצלחה אלקטורלית, אך המפד"ל בראשותו זכתה ב-6 מנדטים אשר על אף שהיו עלייה בכוחה עדיין היו בגדר אכזבה. ב-2008, במה שנראה כמגמה הפוכה, ייסדה עצמה המפלגה מחדש תחת השם **הבית היהודי**, וזאת כדי להתנער מן התדמית הסקטוראלית של המפלגה ומתוך כוונה למזג בה גם סיעות שפרשו בעבר, והעמידה בראשה את הרב והמתמטיקאי דניאל הרשקוביץ, איש ימין מתון יחסית. גם ניסיון זה לא עלה יפה מבחינה אלקטורלית והמפלגה זכתה רק ב-3 מנדטים, וזאת כאשר **האיחוד הלאומי**, שעל אף מאמצי האיחוד פרשה ממנה זמן קצר לפני הבחירות, זכתה ב-4 מנדטים.

²⁵ להשפעת רצח רבין על הציונות הדתית ראה שלג, 2000, פרק 4; רביצקי, 2002. תהליכי ההתמתנות בציונות הדתית בהשפעת הרצח והשיח שלאחר הרצח מוכללים לרוב תחת התחזקותה של הגישה המכונה "ממלכתיות", המייחסת למוסדות השלטון הישראליים עליונות וכבוד, ואולי אף קדושה, ובכל אופן מייצרים מנגנוני פעולה המונעים עימות ישיר ואלים עם כוחות המדינה. ראה אצל ליאון, 2009, 107, ה"ש 7, 137-138. להשפעת תהליך ההתנתקות ראה גרוס, 2012; שלג, 2015, וראה דיון ביקורתי אצל ליאון, 2009. שני אירועים אלו – רצח רבין וההתנתקות – גם הביאו לשיתופי פעולה פוליטיים בין מפלגות הציונות הדתית, ולעלייה במספר המנדטים כתוצאה מחזרה של מצביעי ציונות דתית אל המפלגות. על כך ראה מוזס, 2009, 364.

החל משנת 2000 והלאה מתפתחת מגמה של עיסוק בנושאים חברתיים-כלכליים בקרב אנשי הציונות הדתית המתבטאת בשיח ער בעיתונות ובמכונים שונים המזוהים עם הציונות הדתית, ובעריכת כנסים המיוחדים לשאלת יחסה של המסורת היהודית לסוגיות אלו. הלינגר ולונדין (Hellinger & Londin, 2012) קושרים הופעתה של מגמה זו לאותה תחושת המשבר האידיאולוגי והפוליטי שפוקדת את הציונות הדתית. לטענתם האירועים הפוליטיים שהוזכרו לעיל (ביניהם רצח רבין וביצוע ההתנתקות) הביאו את אנשי התנועה לבחינה מחודשת של העמדות שלהם, ביניהן גם העמדות הכלכליות-חברתיות (Ibid, 91-92).²⁶

מגל טוען כי לאורך שנים ארוכות (מ-1967 ועד 2013) הניעו "הבוחר החציוני" של המפד"ל, וקבוצות האינטרס מתוך הציונות הדתית, את המפלגה לפעול בעיקר כדי לקדם נושאים דתיים והתיישבותיים, תוך כדי "עיסוק מוגבר בכלכלה מגזרית ומיקוד השיח המפלגתי בתחומי הגזרה של החברה הדתית-לאומית" (שם, 50), ואילו משנת 2013 ואילך עדכן "הבוחר החציוני" שינה את העדפותיו "ברוח השיח [החברתי-כלכלי, א.כ.] המתחדש" ולאור "התברגנותו". בשל כך, ויחד עם פעילותו הכמעט בלעדית (לפי מגל) של נפתלי בנט נוצרו תנאים חדשים אשר גרמו להסטה, אומנם מינורית, של פעילות המפלגה אל נושאים מאקרו-כלכליים (שם, 70). עוד מגל מציין כי פעילות זו של בנט הביאה ל"התמתנות אידיאולוגית בדמות ניסיון להעתיק את השיח השמרני-ניצי-התיישבותי למחוזות כלכליים 'רכים' יותר" (שם, שם).

על אף שהוא עצמו לא עוסק בכך באופן ישיר, הטענות שמעלה ליאון (2009) לגבי התהוותו ואופיו של מעמד בורגני מובחן בציונות הדתית בעשורים האחרונים (מה שהוא מכנה "מעמד בורגני חדש"²⁷), יכולות לשפוך אור על היחס בין העלייה בשיח הכלכלי לבין השיח הפוליטי-ניצי. לפי ליאון, התהוותו של המעמד הבורגני החדש התרחשה לאור תהליך סינטטי הקשור דווקא בקבוצות שבאופן היסטורי היו ביקורתיות לבורגנות של המזרחי – הפועל המזרחי ומרכז הרב – אשר הוביל לכך ש"המעמד הבורגני החדש" היה לאופק הרצוי של מוביליות חברתית וכלכלית בסביבת הציונות הדתית, וכל זאת תוך התפתחות אידיאולוגית מורכבת

²⁶ לצד סיבה זו, הלינגר ולונדין גם מציינים את הסיבה הטריטוריאלית יותר להופעת שיח זה, והיא שבני הציונות הדתית הושפעו מהשיח הציבורי הכלכלי בישראל, אשר גם בו החלה עלייה בעיסוק בנושאים כלכליים-חברתיים. הם מציינים את המעבר הפרדיגמטי בכלכלת ישראל אל עבר מודל ניא-ליברלי ואת הופעתם של פערים הסוציו-אקונומיים גדולים בין אזרחי ישראל כזרז להופעתו של שיח זה (Hellinger & Londin, 2012, 91-92). ראוי לציין כי בכל זאת ישנו פער בולט במעורבות הפוליטית הקשורה לנושאים חברתיים-כלכליים, במיוחד ההימנעות ואף ההסתה של רוב הציונות הדתית (ולמעשה רוב המגזר הדתי) מן המחאה החברתית ב-2011. ראה על כך בארי, 2014; מגל, 2015, 59-61.

²⁷ הכוונה ל"קטגוריה של אנשים בעלי השכלה גבוהה וביטחון כלכלי יחסי, המועסקים על פי רוב בסקטור הציבורי או הפרטי. כוחה של קבוצה זו נסמך לא על אחיזה באמצעי הייצור, אלא על היותה נושאת הון של מידע, ידע ומומחיות. [...] לאנשי קבוצה זו יש מקום בולט בהתגבשותן של מה שמכונה 'תנועות חברתיות חדשות' [...] בעוד תנועות 'ישנות' התמקדו בבעיות שהייתה להן נגיעה לסדר החברתי הכולל והרצוי, הרי שהתנועות החברתיות החדשות מתמקדות יותר בשאלות של איכות חיים בתנאי הסדר הקיים; בעוד בתנועות החברתיות הישנות היה מקום בולט לסוגיה המעמדית כגורם מתסיס ורדיקלי ביחס לסדר החברתי, הרי שבתנועות החברתיות החדשות מוצא המעמד הבינוני החדש את קולו בתוך סביבה שסדרה כבר ממוסדים" (ליאון, 2009, 109). וראה על כך עוד שם, 110-111).

המציבה חלקים מציבור זה בעין מפעל התיישבות פוליטי רב משמעות בכל הנוגע לזהות הציונות-דתית [...].” (שם, 120). דהיינו, לטענתו, אין ליצור הבחנה סוציולוגית דיכוטומית של בורגנים מתונים אל מול אידיאליסטיים רדיקליים-נציים, אלא יש לראות בחלק גדול מקבוצת הבורגנים, אשר הם עצמם בוגרי ישיבות ומזדהים באופן לא מבוטל עם האידאולוגיה ה”קוקיסטית”, ככאלו הנתונים במבנה חברתי (”אופק מעמדי”, כלשונו, כדרך לציין את אופיו הדינמי של המבנה) המחייב אותם לנקוט בפרגמטיות הממתנת ומצמצמת את יכולתם לבטא במישורים פוליטיים-מעשיים את עמדתם האידאולוגית.

ליאון מעדיף באופן מובהק את התזה הגורסת כי בן המעמד הבינוני החדש הוא בן למעמד מוחלש יחסית, שכן הוא נתון תמיד בסיכון תעסוקתי-כלכלי, וזאת לאור אופיה הלא יציב של הכלכלה הגלובלית אשר ”מושגים כמו ‘קביעות ונאמנות למקום תעסוקה אחד’ אינם רלבנטיים לה” (שם, 111). מבנה כלכלי זה, ומיקומם של הקבוצה הבורגנית של הציונות הדתית בתוכו, מחייב את בני הקבוצה לבכר את פיתוח הקפיטליזם המקומי על חשבון האידאולוגיה הפרטיקולרית (הלאומית) (שם, 142), וזאת לאור ”גישה הישרדותית ביסודה, שמבטאת חלק מהמתח הלא פשוט שבו [הם] מצויים [...]”, המתח בין הפרויקט הפוליטי-לאומי שאליו הם משויכים, לבין המציאות החברתית-כלכלית הלוחצת שאליה הם כבולים בחיי היומיום” (שם, 143). אי לכך, לאור טענותיו של ליאון, אפשר לראות את עליית העיסוק בכלכלה ככורח פוליטי-חברתי שלא מחייב שינוי אידאולוגי מהותי, אלא מרכז אותו, או לחלופין, מצניע אותו.

אופי פעילותו של נפתלי בנט כיושב ראש מפלגת הבית היהודי החל מ-2012 משקף את הבחינה והמיצוב מחדש של העמדות הכלכליות-חברתיות בציונות הדתית, כפי שמתארים זאת הלינגר ולונדין, או את עדכון העדפותיו של הבורח החציני של מפלגת האם, כפי שמתאר זאת מגל, או את התחזקותו של המעמד הבורגני החדש בתנועה, כפי שמתאר זאת ליאון. בנט, יזם הייטק מצליח בעל עבר פוליטי קצר הכולל כהונה כמנכ”ל יש”ע וראש המטה של נתניהו בתקופתו כיו”ר האופוזיציה, גבר בבחירות המקדימות – הראשונות הנערכות אי פעם במפלגת האם של הציונות הדתית, נקודה אשר עצמה משקפת את השינוי ביחסי הכוחות בתנועה – על זבולון אורלב, מתמודד הקשור, אידאולוגית ומוסדית, אל חוגי הצעירים. אופי הפעילות השונה מתבטא כבר בתהליכי המיתוג מחדש שנערכים בבית היהודי לקראת קמפיין הבחירות לכנסת ה-19, ואשר תכליתם הייתה למשוך מצביעים מחוץ למגזר המובחן של הציונות הדתית, בעיקר אנשי ימין חילונים ומסורתיים, וזאת מתוך גישה פרגמטית של הפיכת הבית היהודי ל”מפלגת מחנה פתוחה” (כהן, 2015).²⁸ מתינותו הדתית של בנט, כמו גם חילוניותה המוצהרת של שותפתו הפוליטית איילת שקד, אשר נבחרה בבחירות המוקדמות

²⁸ כוונתה של ההמשגה זו, שהוצעה במקור על ידי דון-יחיא, היא למפלגה בעלת המאפיינים הבאים: היא מזוהה במידה רבה עם מגזר חברתי מסוים, אך הזיהוי אינו חד משמעי; את רוב תמיכתה היא מקבלת ממגזר זה, אך לא בצורה מכריעה ובולטת כמו מפלגת מחנה; יש בה בולטות ברורה למגזר הני”ל בהרכב המועמדים, אך לא בלעדית (כהן, 2015, 260).

למקום השלישי, גם הם הובלטו לצורך מיתוג זה. הקמפיין אכן הביא להישג אלקטורלי לא מבוטל של 12 מנדטים.²⁹

אופי הפעילות השונה גם מתבטא בניסיון המובהק של הבית היהודי להגיע למוקדי השפעה פוליטיים שלרוב לא היו מזוהים עם מפלגות הציונות הדתית. בנט עצמו התמנה לשר הכלכלה והמפלגה גם קיבלה את תפקיד יו"ר ועדת הכספים.³⁰ נוסף על כך, אופי הפעילות גם מתבטא בניסיון העקבי של בנט למצב את הבית היהודי כמפלגה בעלת אוריינטציה כלכלית-ימנית. לפי מגל (2015), בתקופה זו בנט פעל כ"יזם פוליטי" המבקש ללכת "נגד הזרם" של רוב מחזיקי עמדות הכוח בתוך המפד"ל, אשר "בחרו להתמקד במימד ההתיישבותי, תוך גילוי חוסר עניין [בכלכלי [...]"] ולפעול לשינוי מוסדי אשר יקדם "את מפלגת הבית היהודי בדרך להנהגה" (שם, 70). את השינוי בגישה הכלכלית מתאר מגל כשינוי תפיסתי בתוך מוסדות המפלגה מ"סוציאליזם מפלגתי שהנחילו ותיקי המפד"ל לעידן ניאור-ליברלי" (שם, 65).³¹

תמונת מצב עדכנית: בין הצלחה פוליטית לכישלון; בין משבר אידיאולוגי לפריחה

ההצלחה האלקטורלית של 2013 לא חזרה על עצמה בשנת 2015, והבית היהודי, כעת עדיין כוללת בתוכה את האיחוד הלאומי, ירדה ל-8 מנדטים. בסוף 2018, ימים לאחר פיזור הכנסת ה-20 וההכרזה על הקדמת הבחירות, פרשו בנט וסקד מן הבית היהודי והקימו את **הימין החדש**, במה שניתן לתאר כהתפתחות נוספת במאבק הפנימי בציונות הדתית בין הזרם החרד"לי לבין הזרם הדתי לאומי המתון יותר, וכן בין שני זרמים אלו לבין הבורגנות הדתית. הבחירות לכנסות 21, 22, ו-23, אשר התרחשו בשנים 2019-2020, הביאו עמם עוד שורה של איחודים ופיצולים בתוך מפלגות הציונות הדתית, כאשר הפיצולים נובעים, ככל הנראה, לא רק מחילוקי דעות אידיאולוגיים, אלא גם ממאבקי כוח ואגו בין השחקנים השונים, ואילו האיחודים, לעומת זאת, נובעים מחשש, שהוכח מוצדק, שלא לעבור את אחוז החסימה.

אחד האירועים הבולטים בקמפיינים האחרונים הוא הריצה המשותפת בבחירות לכנסת ה-21 של הבית היהודי, האיחוד הלאומי ו**עוצמה יהודית** (תחת השם **איחוד מפלגות הימין** ובהובלת רפי פרץ), דהיינו בשיתוף פעולה מוסדי ראשון בין הזרם הכהניסטי בציונות הדתית לבין חלק מהזרמים המרכזיים. אירוע בולט נוסף הוא הריצה המשותפת בבחירות לכנסת ה-22 של הבית היהודי, האיחוד הלאומי ומפלגת הימין החדש (תחת השם **ימינה**), כאשר במקום הראשון של הרשימה מוצבת איילת שקד. הצבתה במקום הראשון

²⁹ בכנסת זו רצה הבית היהודי יחד עם האיחוד הלאומי תחת רשימה אחת.

³⁰ מגמה זו תימשך גם לאחר הבחירות לכנסת ה-20, ב-2015, אז איילת שקד תתמנה לשרת המשפטים, ותכהן בתפקיד זה עד 2019.

³¹ אפיון זה הוא בעיה אנליטית מסוימת בעבודתו של מגל. מצד אחד הוא טוען כי הייתה אדישות אצל ותיקי המפלגה בכל הקשור לעמדות החברתיות-כלכליות, ומצד שני הוא מתאר אותם במידה כזו או אחרת כמחזיקי עמדה סוציאל-דמוקרטית מגובשת.

הייתה במידה רבה סמלית ולא העניקה לה עמדת כוח משמעותית, אך בכל זאת היות אישה חילונית בראש מפלגה בציונות הדתית היה אירוע יוצא דופן. הניגודיות הבולטת בין שני האירועים המוזכרים משקפת גם היא אותה מגמה של חוסר יציבות פוליטית. בבחירות לכנסת ה-21 ב-2019 בלטה גם מפלגת **זהות** בהנהגתו של משה פייגלין. פעילותו הפוליטית של פייגלין היא אולי דוגמה לרדיקליזם שמתפתח בציונות הדתית, המתרחש במקביל להתמסדות מעמד הבורגנות החדש.³²

לאור התמורות השונות שנסקרו כאן נהוג להציג בספרות המחקר את תנועת הציונות הדתית כתנועה במשבר.³³ הגם שתיאור זה יש בו מן האמת הוא מתאר תמונה חלקית של המתרחש בתנועה. ברמה הפוליטית אמנם בולטת מגמה של חוסר יציבות המתבטאת בכך ששיעור ההצבעה למפלגות הציונות הדתיות אינו גבוה. אך מגמה זו מונעת בחלקה מכך שבין תנועת הציונות הדתית לבין מפלגת השלטון המובהקת של העשורים האחרון – הליכוד – ישנה שותפות אידיאולוגית ואינטרסנטית ברורה. כך, רבים מבני הציונות הדתית מעדיפים לבחור בליכוד ואף להתפקד ולפעול בתוך מוסדות מפלגה זו – ובכך להחליש אלקטורלית ומוסדית את מפלגות התנועה – מתוך מודעות של המשכיות הפעילות הפוליטית, ומבלי שהדבר יהווה, בעיניהם, משבר (כהן, 2005, 281).

במקביל לכך, ברמה האידיאולוגית, ושלא בדומה לתנועה שחוה משבר, "מאופיינת הציונות הדתית בשנים האחרונות בתסיסה רוחנית ותרבותית הניזונה בין היתר דווקא מהפיצול הפנימי המתרחב" (מוזס, 2009, 365). תסיסה זו, המוצגת לפעמים כהתהוותה של מסגרת אידיאולוגית פוסט-ציונות-דתית, כוללת "מרכיבים חדשים שאינם משתלבים ברצף הציוני דתי הקלאסי [ואשר] חותרים לכאורה תחת הזהות הציונית דתית המוכרת, אולם מבחינות רבות תהליכי צמיחתה [...] מאופיינים בהטעמה של יסודות ציוניים דתיים קלאסיים ובהתפתחות אורגנית שלהם המותאמת לאקלים החברתי-תרבותי של הפוסט מודרנה" (מוזס, 2009, 365). לא מן הנמנע כי סינתזות אידיאולוגיות שיתהוו במהלך תהליך זה דווקא יוכלו להוביל, ואולי אף מובילות בהווה, לשיתופי פעולה פוליטיים חדשים בתוך הציונות הדתית.

נוסף לרמה הפוליטית והאידיאולוגית, גם ברמה החברתית-כלכלית, התמורות בציונות הדתית הם בסופו של דבר תהליכים מורכבים הכוללים גם ממדים של שינוי וגם ממדים של המשכיות. הופעתו של שיח כלכלי ער הוא אחד מני מספר מגמות המתרחשות בתנועה אשר מנסה לשוות לעצמה כוח משיכה מחודש – עבור אנשיה שלה ועבור שותפים פוטנציאליים לדרכה. למעמד הבורגני עצמו, כפי שנלמד מן הסקירה, תמיד

³² שורץ (2008) אפיין את תנועת **מנהיגות יהודית**, אשר הוקמה בין השאר על ידי פייגלין, ואשר היא במובנים רבים מסד אידיאולוגי למפלגת זהות, כאחת מבין "שורה של תנועות ימין קיצוניות שמאסו באוריינטציה הפוליטית הגמישה למדי של הממסד הציוני הדתי הרשמי [ואשר] הציגו חלופה לזהות הפוליטית והרוחנית כאחת" (שם, 324).

³³ ראה על כך בפרק הסיכום של מוזס, 2009, 364-371.

הייתה השפעה לא מבוטלת בהיסטוריה של הציונות הדתית. השפעתו ניכרת בהקמת תנועת המזרחי כמו גם בהקמת גוש אמונים. וכמו שלמעמד זה הייתה השפעה, כך הייתה גם לפעילות הפריפריאלית שבציונות הדתית, הרדיקלית לגווניה, אשר בהחלט נעה לעיתים מן הפריפריה אל המרכז וחזרה, ואשר מתוך סינתזות עם המרכז הבורגני יצרה עמדות חברתיות מובחנות.

פרק רביעי: מוסדות בולטים בקידום מגמת הניאו-ליברליזם בציונות הדתית

בפרק זה נציג מיפוי ראשוני אך ממצה של שחקנים בולטים בקידום מגמת הניאו-ליברליזם בציונות הדתית. קודם לכן דיון במקורות המימון של שחקנים אלו. נראה כי קרן תקווה היא מממנת עיקרית של השחקנים השונים. בחלק האחרון של הפרק נציג בהרחבה תהליך של שינוי מוסדי שקרן זו עוברת.

מקורות המימון

קרן תקווה היא ללא ספק המממנת העיקרית של ארגונים המקדמים אידיאולוגיה ניאו-ליברלית וניאו-שמרנית בישראל. אנשי הקרן מגדירים את הקרן הן כמוסד פילנטרופי והן כמכון חשיבה (גליק, 2018, 17: 3). לדברי אנשיה, הקרן מציעה תפיסת עולם סדורה בספרות השונות של החיים האנושיים: "בהכרתה הפוליטית הקרן היא ציונית; בהשקפתה הכלכלית היא מצדדת בשוק חופשי; בתפיסתה התרבותית היא בעלת נטייה מסורתית; ומבחינה אזרחית ודתית היא דוגלת בחירות הפרט" (מתוך אתר הקרן).³⁴ על השפעתם הנוכחית על החברה הישראלית אומרים אנשי הקרן כי "דומה שאנו רואים ברכה בעמלנו ושהשיח משתנה לאטו" (ליברמן, 2018).

חלק לא מבוטל מפעילותה מתרחש בתוך ארצות הברית, אך סכומים רבים נתרמים כדי לממן פעילות בישראל (שיזף, 2015, 46). הקרן הוקמה בארה"ב בסוף שנות ה-90 על ידי איש העסקים זלמן ברנסטין אשר עזבונו ממשיך לממן את פעילותה. במקביל לקרן תקווה, ברנסטין ייסד גם את **קרן אביחי** ואת ארגון **צו פיוס**.³⁵ יו"ר הקרן כיום הוא רוג'ר הרטוג, איש עסקים ותורם מוכר למוסדות שמרניים ולמפלגה הרפובליקנית האמריקאית. בשנת 2017 מונה עמיעד כהן, בוגר סמינרים של הקרן, כמנכ"ל בישראל. רונן שובל, ממקימי עמותת הימין **אם תרצו**, מוגדר כיום כדיקן האקדמי של הקרן.³⁶ עד לפני שנים אחדות רוב

³⁴ <https://tikvahfund.org/%D7%A1%D7%A7%D7%99%D7%A8%D7%94-%D7%9B%D7%9C%D7%9C%D7%99%D7%AA>

כניסה אחרונה: 13/12/20.

³⁵ מטרתה המוצהרת של **קרן אביחי** היא חיזוק הזיקה למסורת היהודית של יהודים בישראל, צפון אמריקה ומדינות ברית המועצות לשעבר. סקירה ביקורתית על פעילות הקרן נמצאת אצל דרדשתי (Dardashti, 2015) הטוענת כי פעילותה הקרן מכוונת ליצור תהליך התכנסות והאחדה (converges) בין ספירת הדת לספירת התרבות בישראל, ובעצם לייצר הדתה של התרבות הישראלית. מטרתו המוצהרת של **צו פיוס** היא גישור קונפליקטים ציבוריים ותרבותיים בין דתיים וחילונים בישראל. הארגון פעל באופן עצמאי מכספי ברנסטין וגם מימן ארגונים עצמאיים עם אג'נדה דומה. סקירה ביקורתית על פעילות צו פיוס נמצאת אצל ינאי וליפשיץ-אורון (2003), הטוענות כי שיח הפיוס הקולקטיבי מגויס בפעילויות אלו לביצור גבולות הקולקטיב היהודי מאחר והוא מעודד הבחנה ומידור בין יהודים ל"אחרים" בחברה הישראלית.

³⁶ כך מופיע באתר של מכון ארגמן, שהוא אחת ממספר שלוחות עכשוויות של קרן תקווה:

<https://www.argaman.institute/blank> כניסה אחרונה: 13/12/20. ראה על המכון להלן.

פעילות הקרן בישראל הייתה במימון גופים אחרים, עצמאיים ממנה, או לכל הפחות עצמאיים למחצה. בשנים האחרונות הקרן עומלת על יצירת תכנים עצמאיים אותן היא מפיצה.³⁷

לצד קרן תקווה ניתן למנות מספר גופים ממנים נוספים, אך את רובן, בסופו של דבר, ניתן לקשור בצורה זו או אחרת לקרן תקווה. **קרן הרטוג** (Hertog Foundation), אשר מימנה חלק נכבד מפעילות המכון לאסטרטגיה ציונית,³⁸ היא הבולטת מבין הקרנות הנוספות. זוהי אכן קרן שעומדת בפני עצמה, אך המייסד והנשיא שלה, רוג'ר הרטוג, משמש, כאמור, גם כיו"ר קרן תקווה. דבר זה מייצר קשר מוסדי הדוק המצטרף לזהות האידיאולוגית הברורה, כמו גם לזהות באופני הפצתה.³⁹

בניגוד לתפיסה הרווחת המניחה שרק גופי ימין מובהקים, ובמידה מסוימת גם לא ממסדיים, נהנים מכספי קרנות אמריקאיות כגון קרן תקווה וקרן הרטוג, הרי ששכומים לא מבוטלים מגיעים גם למוסדות הרחוקים ממיתוג עצמי פוליטי, ולבטח לא מזוהים עם אידיאולוגיה ימנית. כך, קרן תקווה תרמה בעבר, ואולי גם תורמת כיום, למוסדות אקדמיים שונים, ביניהם האוניברסיטה העברית (שיזף, 2015, 46), אוניברסיטת בר אילן והטכניון (ליברמן, 2018). כך, קרן הרטוג מממנת בכספה גופים פילנתרופים אמריקאיים בעלי זיקות מובהקות למוסדות ישראליים, כגון יידי האוניברסיטה העברית, יידי אוניברסיטת בר אילן ויידי שלווה (שיזף, 2015, 48).

ההסתמכות על קרנות מימון פילנתרופיות, בעיקר אמריקאיות, המבוססות על תרומות פרטיות, הינה אופיינית לארגוני ימין ישראליים,⁴⁰ ואינה ייחודית לאלו מהם שמקדמים אידיאולוגיה נאו-ליברלית.⁴¹ רוב קרנות המימון האמריקאיות מתפקדות כצינור של כספים אנונימיים, וזאת מאחר והחקיקה בישראל ובארה"ב אינה מחייבת חשיפה של שמות תורמי הכספים המוזרמים לקרן (שיזף, 2015, 11, 40).⁴² קרן

³⁷ ראה על כך בהמשך הפרק.

³⁸ על המכון לאסטרטגיה ציונית ראה בהמשך הפרק.

³⁹ עיקר הפעילות של קרן הרטוג מתרחשת בארה"ב, שם היא עורכת סמינרים בתחומי מחשבה מדינית, כלכלה, ויחסים בינלאומיים לסטודנטים אמריקאים. קרן תקווה עורכת סמינרים דומים בתחום ההגות היהודית לסטודנטים אמריקאים בארה"ב, וכן סמינרים דומים בתחומי הגות יהודית, מחשבה מדינית, כלכלה וכדומה לסטודנטים ישראלים בארה"ב ובישראל. ראה על כך בהמשך.

⁴⁰ ארגוני השמאל הישראליים, לעומת ארגוני הימין, מסתמכים לרוב על קרנות ממשלתיות זרות, בעיקר אירופאיות. ראה צימוקי, 2016.

⁴¹ נוסף למימון מקרנות אמריקאיות, מימון נוסף לארגוני הימין מגיע גם מגופים ממשלתיים ישראלים (ראה שיזף, 2015, 11), ובשנים האחרונות גם נוסף מימון מגופים אוונגליסטיים שונים (ראה שלזינגר, ללא תאריך). המימון הממשלתי והאוונגליסטי מועבר לארגונים בימין שעוסקים בקידום מפעל ההתנחלויות וכנראה שלא לארגונים המקדמים אידיאולוגיות כלכליות. נקודה זו חשובה בכל הקשור להבנת הפעילות האונגליסטית בהקשר הישראלי. נראה שאולי בניגוד לזירות אחרות במרחב הגלובלי, אין לקשור פעילות אוונגליסטית ישירה, דרך מימון, עם קידום אג'נדות ואידיאולוגיות מובהקות של ימין כלכלי בישראל.

⁴² נוסף על כך, מסיבות שונות, לא פעם הכספים מועברים בין עשרות קרנות וגופים אמריקאים בארה"ב טרם הם מגיעים לעמותות הישראליות (ראה שיזף, 2015, 40).

הרטוג היא דוגמה לגוף כזה. קרן תקווה, לעומת זאת, חריגה, שכן היא רשומה בארה"ב בעצמה כקרן פרטית ולכן מחויבת בדיווחים מפורטים יחסית של מקורות המימון ויעדי התרומות (שיזף, 2015, 46).

על מידת השליטה של קרן תקווה, כמו גם קרנות אמריקאיות אחרות על אופיו של התוכן המקודם בארגונים להם הן תורמות ניתן ללמוד מדברים שאמר זיו מאור, העורך הראשי לשעבר של אתר **מידה**,⁴³ במהלך ריאיון עיתונאי. הוא אישר כי הקרנות מתנות את הכסף בפרסום מאמרים בנושא מסוים, ואף ציין כי "אין תרומה גדולה שמגיעה מארצות הברית בלי הסכם חתום של לפחות חמישה עמודים", (גליק, 2018, 09:00).

המוסדות הבולטים

מכון המחקר **מרכז שלם** שהוקם בשנת 1994 הינו הסנונית ראשונה בישראל של פעילות ניאו-ליברלית המזוהה עם הציונות הדתית. כמו חלק גדול מהמוסדות שיוצגו להלן, מרכז שלם מעולם לא הציג את עצמו כארגון ציוני-דתי, אך מרבים לזהות את מקימיו כאנשי תנועה זו (Hellinger & Londin, 2012, 98). הבולטים מבין מקימיו הם יורם חזוני ודניאל פוליסר, יהודים אמריקאים שחזרו בתשובה בעת לימודיהם באוניברסיטאות עילית בארה"ב (ברמן ולנסקי, 2007). בסמוך להקמתו החל המרכז גם להוציא את כתב העת **תכלת**, שהפך מהר מאוד לבמה מרכזית של כתיבה ימנית-שמרנית המזוהה עם הציונות הדתית:

Tekhelet [...] introduced a coherent economic neo-conservative worldview combined with support for activist foreign policy and respect for tradition. Tekhelet was careful to present itself as a national academic periodical rather than a sectorial one, but it is difficult to deny the political identity of its editors, and the sympathy in the national religious press towards Tekhelet and the Shalem Center (Hellinger & Londin, 2012, 98-99).

המימון המשמעותי הראשון של המרכז הגיע מקרן אמריקאית שעמד בראשה איש העסקים רון לאודר, אך החל מ-2001, הועברו למרכז סכומים גדולים מקרן תקווה. עד לשנת 2018 הועבר למרכז שלם כ-70 מיליון דולרים מתוך 80 מיליון שהוציאה הקרן בישראל (ליברמן, 2018). בשנת 2013 שינה מרכז שלם את פניו והפך למוסד אקדמי (ושמו **המרכז האקדמי שלם**) המעניק תואר ראשון במקצועות הומניים ב"ברוך אוניברסיטאות העילית בארה"ב" (מתוך אתר המרכז).⁴⁴ בשנת 2012 כתב העת **תכלת** נסגר, כמו גם מכוני

⁴³ על אתר מידה ראה בהמשך.

⁴⁴ <https://shalem.ac.il/he/%D7%9E%D7%99-%D7%90%D7%A0%D7%97%D7%A0%D7%95> כניסה אחרונה:

המחקר השונים של המוסד. באותה שנה גם פרש חזוני מן המרכז והקים את **מכון הרצל**, מכון מחקר הדומה במתכונתו למרכז שלם טרם הפיכתו למוסד אקדמי, אך שלעת עתה אינו זוכה לתהודה רבה בשיח הציבורי בישראל.

פורום קהלת שהוקם בשנת 2012 הינו מכון מחקר בעל אוריינטציה ניאו-ליברלית וניאו-שמרנית אשר הפך בולט ביותר בשנים האחרונות. בפורום נוכחות רבה של אנשי ציונות דתית. הדמות המרכזית היא המייסד ויושב הראש משה קופל, מדען מחשב מאוניברסיטת בר אילן אשר משמש גם כחבר בכיר בהנהלת קרן תקווה בארה"ב, אך גם המנכ"ל וכן חמישה מתוך שישה ראשי מחלקות של הפורום הינם בוגרי חינוך דתי-לאומי (הומינר, 2016). המטרות המוצהרות של הפורום הן לפעול "להבטחת עתידה של ישראל כמדינת הלאום של העם היהודי, לחיזוק הדמוקרטיה הייצוגית, הרחבת חירויות הפרט והעמקת עקרונות השוק החופשי" (מתוך אתר המכון).⁴⁵

בניגוד למכון שלם, קרן תקווה היא לא המממנת העיקרית של פורום קהלת. עיקר המימון של הפורום מגיע דרך **ידידי פורום קהלת** בארצות הברית. בעבר רוב המימון הגיע דרך **הקרן המרכזית לישראל**, גם כן גוף אמריקאי שמרבה לתרום לעמותות ימין (כגון אם תרצו וחונונו) ולהתנחלויות שונות (שרביט, 2019). הומינר (2016) מציין כי "קשה למצוא הבדלים אידאולוגיים משמעותיים בין קרן תקווה לבין פורום קהלת, וההבדל העיקרי ביניהם הוא בדרכי הפעולה, ובכך שפורום קהלת מזוהה פחות כאמריקני (אף שהוא ממומן במלואו על ידי כספים אמריקניים)" (שם, 8). המכון פועל בצורה מוסדית הדומה למכוני החשיבה האמריקאים, דהיינו הוא מרבה לפרסם ניירות מדיניות ולשתף פעולה עם פוליטיקאים כדי לקדם חקיקה התואמת את סדר היום של המכון. בין הפוליטיקאים שידוע כי המכון משתף עמם פעולה ניתן למנות את שרן השכל ואת איילת שקד (ליברמן, 2018).

מכון חשיבה נוסף, פחות מוכר מפורום קהלת, הינו **בצדק!** – **עמותה למדיניות יהודית**. מטרתו המוצהרת של המכון היא "להפוך את המדיניות הציבורית של מדינת ישראל למקצועית יותר ויהודית יותר" (מתוך אתר המכון).⁴⁶ המכון הוקם על ידי אמציה סמקאי, בוגר ישיבת כפר הרא"ה והמכינה בעלי, לשעבר פרשן כלכלי ב"ישראל היום" (לקס, 2017), ובין חברי העמותה ישנה נוכחות כמעט גורפת של אנשי ציונות דתית, ביניהם הרב חיים נבון, פרופסור אשר כהן, הרב עידו רכניץ והרב ד"ר יצחק ליפשיץ (מתוך אתר המכון).⁴⁷ נכון לשנת 2018 קיבלה בצדק מימון מקרן תקווה, אם כי לא באופן ישיר אלא דרך גוף שלישי שמומן מכספה

⁴⁵ <https://kohelet.org.il> כניסה אחרונה: 13/12/20.

⁴⁶ <https://www.betzedek.co.il/about> כניסה אחרונה: 13/12/20.

⁴⁷ <https://www.betzedek.co.il/about> כניסה אחרונה: 13/12/20.

של תקווה (גליק, 2018, 15: 3). בריאיון עיתונאי בו סמקאי מתאר את המניעים להקמת העמותה בולט הקישור בין אידיאולוגיה חברתית-כלכלית לזהות הדתית, כמו גם הקישור בין כלכלנים לאנשי דת:

אחרי חצי שנה של מחקר בבר-אילן הוא ראה עד כמה מאחורי המחאה החברתית, ועדת טרכטנברג ומדיניות הפקידים עומדת חשיבה מוסרית מסוימת. "הרגשתי שהעמדה של 'מגיע לי, שתן לי אכלו לי' היא לא המוסר שלי". הוא, מצידו, למד שיש אחריות אישית וערבות הדדית. "אבל לא ראיתי כמעט אף אחד שגדל על הערכים האלה ואמר בקול 'לא ככה'". [...] הוא קיים כנס של 35 רבנים ופרופסורים שדנו בגישתה של הפילוסופיה היהודית כלפי כלכלה ציבורית. "זו הייתה יריית הפתיחה של עמותת בצדק" (לקס, 2017).

בדומה לפורום קהלת, המכון מתרכז בשיתופי פעולה מקצועיים עם פוליטיקאים בעלי אג'נדה דומה, ביניהם חברי הכנסת שרון השכל, אמיר אוחנה ובצלאל סמוטריץ' (גליק, 2018, 40: 4). לפי סמקאי, פעילות בצדק נעשית "בעיקרון מאחורי הקלעים" [...] הרבה פעמים אנחנו כותבים להם את הנאום או כותבים להם תשובות לשאלות שמראיין מסוים עשוי לשאול" (גליק, 2018, 40: 4). פעילות נוספת של העמותה אשר דווחה בעיתונות הינו כתיבת נייר עמדה, בהזמנת ראש הבית היהודי דאז, בנט, בנושא "כלכלה יהודית" (גליק, 2018, 10: 5). כמו כן דווח כי סמקאי השתתף בכתיבת המצע הכלכלי של האיחוד הלאומי (עמית, 2018). פעילות ציבורית נוספת של המכון הוא פרסום **המדד הערכי** המדרג חברי כנסת בהתאם לתרומתם לקידום פעילות ציבורית המבוססת "שלושת הערכים המרכזיים של הכלכלה היהודית: ערבות הדדית, אחריות אישית וחירות" (בצדק, תשע"ח). תוצאות הדירוגים של המדד דומים ביותר לתוצאות **מדד החירות** המפורסם על ידי **התנועה הליברלית החדשה**, ואשר מדרג חברי כנסת לאור תרומתם לקידום כלכלה ליברלית גרידא.

ארגון **אל הפרט: חירות ואחריות אזרחי** הינו מוסד נוסף שראוי לציין אותו במסגרת סקירה זאת. ארגון זה זכה לתמיכה מקרן תקווה בין השנים 2012-2015 (ליברמן, 2018). הפעילות הבולטת של הארגון היא הפעלת אתר האקטואליה **מידה**. האתר הוקם על ידי רן ברץ, לשעבר מוביל תחום ההסברה בלשכת ראש הממשלה, המזוהה עם אידיאולוגיה ימנית-חילונית מבית מדרשו של ז'בוטינסקי, אך כותבים בו אנשים רבים מהציונות הדתית, ושניים מתוך ארבעת העורכים הראשיים של האתר עד כה – עקיבא ביגמן וזיו מאור – הינם בני הציונות הדתית.⁴⁸

⁴⁸ ראוי לציין כי הקו האוהד ביותר של האתר כלפי ראש הממשלה נתניהו מביאה לא פעם את אנשי האתר, הגם שהם מתוך הציונות הדתית, לבדל את עצמם מממנה, ולבקר אותה על כך שהיא סוציאליסטית מדי ומשיחית. ראה לדוגמה ביגמן, 2015; 2016.

מוסד בולט נוסף הינו **המכללה למדינאות ע"ש עדו זולדן**. המכללה הוקמה בהתנחלות קדומים (ולאחר מכן עברה לירושלים) ב-2007 על ידי אסף מלאך, אשר בשנת 2015 מונה על ידי שר החינוך דאז נפילתי בנט לשמש בתפקיד יו"ר ועדת המקצוע לאזרחות במשרד החינוך, ועל ידי עמית לוי. ארגון זה נתמך בעבר, באופן עקיף, על ידי קרן תקווה (ליברמן, 2018). המכללה מקיימת קורס שנתי לזהות ומדיניות, ומפעילה קורסים ומכוני מחקר שמבקשים להשפיע על "תחומים כמו יחסים בינלאומיים, אזרחות והיסטוריה, מהפן הלאומי-יהודי" (ליברמן, 2018).

מטרתה המוצהרת העיקרית של המכללה היא להכשיר את תלמידיה לתפקידי מפתח ציבוריים בתחומים אלו, ולכן נראה שהיא לא עוסקת באופן ישיר בנושאי כלכלה. יחד עם זאת, נראה שלמכללה כן יש אידיאולוגיה חברתית-כלכלית מובחנת. כפי שמציין מוזס (2009), למקימי המכללה זיקה לתנועת **מנהיגות יהודית** שהוקמה על ידי משה פייגלין ומוטי קרפל (שם, 380, הערה 12). האידיאולוגיה של תנועה זו, לדבריו, מורכבת בחלקה מעמדות ליברטריאניות וקהילתניות, והיא קוראת לכינונה של "מדינה מינימלית" אשר תחזיר את הכוח לאינדיבידואלים ולקהילות, ותהווה פתרון לשליטת האליטות (שם, 86-110).⁴⁹ אופי פעילותם של בוגרי מכללה בולטים אכן יכול לשמש ראיה להשפעה של אידיאולוגיה זו על הבאים בשעריה. בוגרת בולטת של המכללה היא חברת הכנסת מן הליכוד שרון השכל, המזוהה כסמן ליברטריאני במפלגתה (והמדורגת לא פעם במקום הראשון במדד הערכי ובמדד החירות). בוגר נוסף הוא גיל ברינגר, פעיל פוליטי המקורב מאוד לשרת המשפטים לשעבר שקד, ואשר מקדם, בדומה לשקד, את הטענה שהיקף החקיקה בישראל מוגזם ופוגע בחירות האזרחים (ראה ברינגר, 2019; שקד, 2016).

לבסוף, נציין בקצרה גם את **המכון לאסטרטגיה ציונית**. המכון עוסק בתחומי דת ומדינה, ניטור פעילות "פוסט ציונית" באקדמיה, מחקרי דמוגרפיה, והחל משנת 2013 אף מקדם יוזמות של שמירת זכויות אדם מתוך "גישה ציונית". המכון הוקם על ידי ישראל הראל ויואל גולובנסקי המזוהים פוליטית וסוציולוגית עם תנועת הציונות הדתית. הראל עמד בראש המכון עד שנת 2012, אז החליפו יועז הנדל (נכון לשנת 2020 נראה שטרם פורסם ראש המכון הבא). המכון זכה בעבר למימון הן מקרן תקווה והן מקרן הרטוג. אומנם פעילות המכון כמעט ולא משיקה לשדות הכלכליים, אך מרכזיותו בתחום ארגוני הימין, האוריינטציה הברורה שלו לציונות הדתית, והקשר ההדוק בינו לבין הקרנות האמריקאיות, מחייבים את אזכורו.

⁴⁹ מפלגת **זהות** שקמה בשנת 2015, כאשר פייגלין פרש מן הליכוד, דומה ברוחה לתנועת מנהיגות.

השינוי המוסדי של קרן תקווה: מגוף מממן למכון חשיבה

כפי שצוין לעיל, בשנים האחרונות חל שינוי באופיה של קרן תקווה, וזאת מתוך כוונה להפוך מקרן מימון גרידא למרכז אינטלקטואלי ומכון חשיבה עצמאי (ליברמן, 2018). על כן הקרן צמצמה מאוד את המענקים החיצוניים שהיא נותנת (למעט המשך תמיכה משמעותית במרכז האקדמי שלם), כך שעיקר תקציבה בישראל מוקדש כיום להפעלת תכניות אקדמיות-חינוכיות, להפקת כתבי עת, ולקיום כנסים שהיא האחראית על התכנים שלהם. נסקור את אופני הפעילות החדשים להלן.

עמיתי תקווה הינה תכנית שנתית שהתקיימה מדי שנה בניו-יורק ואשר התקבלו אליה מספר מצומצם של ישראלים אשר הקרן ראתה בהם בעלי פוטנציאל להישגים גדולים. נלמדים בה מספר תחומים כגון מחשבה יהודית, כלכלה ומדיניות ציבורית (ליברמן, 2018). סמינרים נוספים, שמתקיימים בישראל או בניו-יורק, נמשכים כשבועיים ומיועדים לרוב לסטודנטים מצטיינים במדעי החברה והרוח הזוכים במלגה על השתתפותם. סמינר נוסף שמקיימת הקרן הינו "חכמתכם ובינתכם" המיועד לגברים חרדים בלבד ומנוהל על ידי הרב יהושע פפר. תכנית דומה התקיימה בעבר גם עבור בני הציונות הדתית (הומינר, 2016, 7). בשנת 2019 הקימה קרן תקווה את מכון ארגמן וריכזה סביבו את רוב התכניות העיוניות שהיא מציעה. התכניות במכון מתקיימות במתכונת שנתית של יום בשבוע, והן פונות לסטודנטים מצטיינים לתואר ראשון ושני.

כמו כן, נוסדו בשנים האחרונות על ידי הקרן הוצאת ספרים ושני כתבי עת. הוצאת **שיבולת** היא פרי שיתוף פעולה בין קרן תקווה לבין הוצאת הספרים הניאו-שמרנית **סלע מאיר**. מטרתה המוצהרת היא "להביא לעברית את מיטב הספרות העיונית השמרנית והימנית מהעולם, במטרה להרחיב את הגבולות הצרים והמשעממים של השיח הישראלי" (מתוך אתר ההוצאה).⁵⁰ כתב העת **צריך עיון** נוסד בשנת 2017 ועורכו הוא הרב יהושע פפר. הוא מיועד לקהל חרדי, ונכתב ברובו על ידי חרדים.

כתב העת **השילוח** נוסד בשנת 2016 והוא משווק כ"גולת הכותרת של פרסומי קרן תקווה" (מתוך אתר כתב העת).⁵¹ הוא לא מוגדר על ידי קרן תקווה ככתב עת שפונה למגזר מסוים, אך לא מעטים כבר הצביעו על ריבוי כותבים מהציונות הדתית המשתתפים בכתב העת, כמו גם על אופיו האורתודוקסי של ההגות הנכתבת בו (ראה אצל שגיב, 2020 ; שלג, 2016). עורכו הוא יואב שורק, בוגר ישיבות מרכז הרב ובית אל. שמו הוא מעשה מחווה (או ניכוס) לכתב העת בעל השם הזהה שנוסד על ידי אחד העם בשנת 1896 (ארליך, 2017).

⁵⁰ <https://sellameir.com/collections/%D7%A1%D7%A4%D7%A8%D7%99%D7%AA->

[%D7%A9%D7%99%D7%91%D7%95%D7%9C%D7%AA](https://sellameir.com/collections/%D7%A9%D7%99%D7%91%D7%95%D7%9C%D7%AA) כניסה אחרונה: 13/12/20.

⁵¹ <https://hashiloach.org.il/> כניסה אחרונה: 13/12/20.

נוסף על כך, נראה שהשילוח ממתג את עצמו כהמשך ישיר של כתב העת תכלת (שיצא, כאמור, על ידי מרכז שלם בין השנים 1996 ל-2012). ראייה לכך היא העובדה שכל גיליונות תכלת הועלו לאתר השילוח. הוא נותן במה מסוימת למגוון דעות שנע בין מרכז לימין (ראה לדוגמה לפיד, 2017), כמו גם למאמרי תגובה ביקורתיים (ראה לדוגמה נאור, 2019), אך הקול הדומיננטי בו הוא שמרנות תרבותית, עמדות כלכליות ניאוליברליות וניציות בתחום יחסי החוץ.

פעילות בולטת נוספת של קרן תקווה הוא ארגון **כנס השמרנות**, אשר נערך עד כה רק פעם אחת במהלך שנת 2019,⁵² ואשר משך גם הוא בעיקר קהל מן הציונות הדתית (פרסיקו, 2019). מטרת הכנס, לפי מארגניו, הייתה לתת במה ומקום כדי "לתרגם את האינטואיציות השמרניות, הנבונות והמפוכחות של הישראלים לשפה ברורה, למשנה סדורה אינטלקטואלית המיתרגמת למדיניות ציבורית מחושבת." (מתוך אתר הכנס).⁵³ דוברי הכנס נמנו עם שורה בולטת של פעילים מחלק גדול מן הארגונים השונים, הן הארגונים בעלי אוריינטציה חילונית, הן בעלי אוריינטציה דתית.



ההתכנסות סביב הניאו-ליברליזם הדתי

בתיאורו את כנס השמרנות כתב עורך כתב העת השילוח, יואב שורק, את הדברים הבאים:

הרצאת הפתיחה של האירוע (לאחר הרצאה קצרה מפי יו"ר קרן תקווה רוג'ר הרטוג) הייתה של ד"ר יורם חזוני, שהניח יסודות לשיח השמרני בישראל כבר בשנות התשעים. הבחירה בחזוני להרצאה הפותחת משקפת את העובדה שהכנס היה בעת ובעונה אחת נקודת התחלה ונקודת סיום: סיום שלב ארוך ומורכב של זריעת זרעים בערוגות שונות, והתחלה של שלב חדש, שבו מבקשים

⁵² כנס השמרנות השני, שאמור היה להתרחש במאי 2020, נדחה למועד לא ידוע בשל מגפת הקורונה.

⁵³ <https://con-servative.com/%D7%90%D7%95%D7%93%D7%95%D7%AA> כניסה אחרונה: 13/12/20.

לאסוף את היבול הצנוע של אותם זרעים מן הערוגות השונות לכלל תנועה מוכרזת, כדי שלדברים יהיה כוח ותהודה וכדי שיוכלו להתברר עוד ועוד (שורק, 2019).

דבריו של שורק מלמדים על ניסיון לייצר נרטיב מאחד סביב המוסדות והשחקנים השונים. יש בה גם תפיסה עצמית של גדילה והתפשטות. כפי שסקירה זו מראה אכן ישנו ניסיון ליצור מסגרת מאחדת ומארגנת של הימין הנאו-שמרני בישראל. אך על אף דברי שורק, מגמה זו לא מקדמת אידיאולוגיה שמרנית כפשוטה.⁵⁴ כפי שעולה בעבודה זו, השחקנים הראשיים בקידום אידיאולוגיה זו, אשר, כאמור, רובם מן הציונות הדתית, מקדמים אידיאולוגיה שנכון לכנותה נאו-ליברליזם דתי.⁵⁵ בשני הפרקים הבאים נציג היבטים שונים בקיומה של אידיאולוגיה זו בציונות הדתית דרך ניתוח טקסטים של שחקנים בולטים מהתנועה.

⁵⁴ כאן ראוי לציין את הביקורת של שגיב (2020), העורך הראשי של הוצאת הספרים שלם (נכון ל-2020), ועמית חבר לשעבר במרכז שלם ומי ששימש כעורך הראשי של כתב העת תכלת בשנים 2007-2012. לדבריו "השמרנות הממלכתית והמאופקת-יחסית שקידם [מרכז שלם] פינתה את מקומה לגרסה 2.0 האורתודוקסית יותר של כתב העת השילוח, ולפופוליזם הלאומני של אתר האינטרנט מידה והוצאת הספרים שיבולת. [...] לנוכח גישתן המיליטנטית, חיבתן המופגנת לרטוריקה רדיקלית והלהיטות שבה הן שבות ותוקפות את מוסדות המדינה, ובעיקר את מערכת המשפט, בשם "הדמוקרטיה" ו"העם", אי-אפשר שלא לתהות: איזו מין "שמרנות" היא זאת?" (שם, 2020). נראה ששגיב עומד נכונה על האג'נדה הדתית שמהווה תחליף לאידיאולוגיה שמרנית, אך אין הוא מקדיש התייחסות לפן הניאו-ליברלי שמקודם על ידי המוסדות אותם הוא מבקר. שגיב עושה מאמץ רב לבדל את מרכז שלם מן המוסדות האחרים. בעבודה זו בחרנו במודע לסקור את מרכז שלם כחלק ממגמת הניאו-ליברליזם המקודם על ידי הציונות הדתית. השאלה האם המוסד הציג אג'נדה שונה מאוד מאלו שמקדם קרן תקווה היום חשובה אך שולית לעבודה זו, אשר מתמקדת בפעילות המגמה בימינו אנו.

⁵⁵ הכוונה למכלול של עקרונות אידיאולוגיים מארגנים המקיימים זיקה בין זהות דתית לזהות נאו-ליברלית. הדברים הוצגו בפרק הראשון של עבודה זו.

פרק חמישי: השדה האינטלקטואלי – האתיקה הדתית של ניאו-ליברליזם

בפרק זה נתרכז בטקסטים מן השדה האינטלקטואלי. ננסה לעמוד על מסגרת ערכית-מחשבתית מרכזית שמניעה את האידיאולוגיה ואת קווי המדיניות הניאו-ליברליים בתנועה, ונציג כיצד נעשה ניסיון, דרך רטוריקה דתית, לרכז את המתחים שעולים בניסיון המורכב לייצר זהות ציונית דתית ניאו-ליברלית.

עקרונות השוק והדת היהודית – הרצון לרכז את המתח

את המתח בין הניאו-ליברליזם לבין גישה פוליטית-כלכלית המבוססת על פרשנות מקורות יהודיים ניתן לחוש כבר בפתיחת מאמרו של חיים נבון (2018), שם הוא מנגיד בין גישה כזו לבין גישתה של איין ראנד:

בעיני רבים נחשבת ראנד לדוברת בולטת של הקפיטליזם וערכיו. ביצירותיה הספרותיות ובמאמריה העיוניים גם יחד הטיפה ראנד בלהט נגד כל גילוי של אחריות כלפי אנשים אחרים. היא היללה את האינדיבידואל העצמאי והיצירתי, שאינו תלוי באיש, אינו ניזון מאיש ואינו מחויב לאיש, וראתה בקיומו את הבסיס לקפיטליזם [...]

יהודי המאמין במסורת אבותיו יתקשה מאוד להסכים עם הטענות הערכיות של ראנד. אין ספור פסוקים מצווים עליו לראות עצמו אחראי לאלו שגורלם לא שפר עליהם [...]. אם אכן הקפיטליזם תלוי בקידוש האנוכיות האגואיסטית, הרי שיהודי המאמין בתורה אינו יכול להיות קפיטליסט (שם, 110-109).

את המתח נבון מנסה לפתור תחילה בטענה כי ראנד היא קול חריג: "את תורת השוק החופשי אפשר אומנם לבסס על רעיונותיה של ראנד, אך מרבית ההוגים של השוק החופשי ביססו אותו על יסודות אחרים, ההולמים רעיונות יסוד של תורת ישראל" (שם, 110). אך מיד בהמשך נראה כי הוא בעצם חש אי נוחות כללית מהעמדת ערך החירות כערך מרכזי. כך, לאחר שנבון מביא טיעון מעבודתו של מילטון פרידמן, אולי הכלכלן המזוהה ביותר עם גישת השוק החופשי באופיה הניאו-ליברלי המבכרת את העדפת ערך החירות על פני השוויון (שם, 112), הוא כותב:

כל זה אמת ויציב. ובכל זאת, דעתי אינה נוחה מהעמדת הטיעון הערכי בתחום הכלכלה על הרגל האחת הזו. החירות היא ערך חשוב בעיניי, אך אין היא הערך החשוב ביותר; ודאי כשמדובר בחירות בתחום הכלכלי. הרי התורה אינה מהססת לתבוע מאדם להפריש מרכושו תרומות ומעשרות וגם צדקה לנזקקים, ואף מגבילה את זכותו לעשות כרצונו בנכסיו, לאור העיקרון "כופין על מידת סדום" (בבא בתרא יב ע"ב).

את ריכוך המתח הנ"ל נכון מנסה לפתור במספר טיעונים שונים שניתן לצמצמם לשתי טענות מרכזיות. טענה ראשונה היא כי ראייה נכוחה לא תוכל להתעלם מכך שעמדות יסוד של המסורת היהודית חופפות או משיקות עם עקרונות השוק החופשי, ולא עם עקרונות הסותרים עקרונות אלו. טענה שנייה היא כי הבסיס הערכי של המסורת היהודית ממתן ערכים פסולים כמו אנוכיות וחמדנות שעלולים להתעצם במדיניות המנוהלת לפי עקרונות השוק החופשי והקפיטליזם. שתי טענות אלו מופיעות בצורה כזו או אחרת גם אצל כותבים אחרים בציונות הדתית שמקדמים את הניאו-ליברליזם הדתי. הן למעשה מסגרת רטורית של "ניאו-ליברליזם חומל" (Hackworth, 2012). מסגרת זו באה במקביל לטיעונים מצד אנשי הציונות הדתית המצדיקים את הניאו-ליברליזם מבלי להידרש לעמדות דתיות, אלא על בסיס רציונלי ופרגמטי. ננסה להציג את הטיעונים השונים – הפרגמטים והערכיים-דתיים – ונראה איך אלו משליכים בסופו של דבר על תפיסת הסובייקט הרצוי ועל תפיסת המדיניות החברתית הרצויה.

הצגת אי השוויון הכלכלי כמצב בלתי נמנע ואף רצוי

בדומה לביקורות ניאו-ליברליות רבות, מאמרו של עמיעד כהן (2018) מבקר בהרחבה את מדד "קו העוני" הישראלי. כהן קובל על כך שהמדד מתבסס על שיטות מדידה יחסיות המתבססות על ההנחה ש"עוני הוא תופעה שיש לבוחנה בזיקה לרמת החיים המאפיינת את החברה" (שם, 38). לשיטתו, שיטות מדידה כאלו מכלילות לתוך קטגוריית ה"עוני" בני אדם שלא חווים אף מצוקה אובייקטיבית שנכון ליחס אותה לקטגוריה זו. השימוש בשיטות מדידה יחסיות, לפי כהן, הוא בעצם כלי מצד בעלי אינטרס שמטרתם לא למנוע עוני, אלא ליצור חברה שוויונית:

ובכן מעתה אמור: מדד אי-שוויון ולא מדד עוני. **לפי מדד זה, עושרם של העשירים הוא הסיבה ל'עוניים' של העניים.** אין ספק שניסוח כזה מאפשר לגורמים שונים לבסס תפיסת עולם התומכת במנגנון רווחה מנופח כמסקנה טבעית של הרצון לתקן עולם (שם, 45. הדגשה במקור, א.כ.).

טיעונו של כהן הוא בעיקרו אנטי-מדינתי (anti-statism). דבריו מופנים כנגד המגזר הציבורי (מוסד הביטוח הלאומי) ונבחרי הציבור (שם, 46). אלו זורים חול בעיני הציבור ומציגים מצג שווא המשלה את הציבור להאמין כי אי-שוויון הינה בעיה הניתנת לפתרון. מה שניתן לעשות, לטענתו, הוא ליצור עבור העניים (שמידת עוניהם תימדד באופן אבסולוטי ולא יחסי) חיים נטולי מצוקות של ממש, ואפשרות למוביליות חברתית:

פערים בין בני אדם היו ויהיו. עשירון תחתון יישאר לנצח. "האחרונים תמיד בסוף" כלשונה של מליצה נדושה. אם איננו מאמינים בדת המעמידה את השוויון כערך עצמאי, כל שעלינו לשאול הוא:

מהו מצבם המוחלט של האחרונים? האם יש להם סיכוי לחיות בכבוד? האם נשמרת להם האפשרות של מוביליות חברתית? (שם, 50).

כהן לא רותם את הדת היהודית כדי להצדיק את טיעונו, אך הוא כן מודע למטען הרגשי והאתי המקשר בין הדת לבין הצדקת מדינת הרווחה. על כן, כדי לרכז את המתח שנוצר לאור טענותיו בנוגע לחוסר היעילות והבזבוז שקיימים בהשקעות הממשלתיות הוא כותב:

אפשר לראות בהשקעת עתק זו ביטוי מרנין לרוח החסד והצדקה האופיינית לעם היהודי. הנה, בהקימם מדינה השכילו היהודים להמשיך את ערכי הערבות ההדדית ולדאוג לדל ולגלמוד, לגר וליתום, באמצעות פעולה נמרצת למיגור העוני. אלא שבחינה פשוטה של הנתונים מגלה שהמורשת שהועתקה לכאן, היישר מן השטעטל, היא דווקא מורשת האיוולת של חלם: דו"חות העוני הנערמים שנה אחר שנה מלמדים שתקציבי העתק הללו אינם משנים דבר. מספר ה'עניים' במדינה נשאר כמעט קבוע לאורך כל השנים (שם, 46).

בעוד אצל כהן הקישור למסורת היהודית נעשה באופן מעט ציני, ודווקא כדי להעמיד את ההנמקה הרציונלית והפרגמטית לקבלת אי השוויון כמצב הכרחי, אנשי המדד הערכי (בצדק, תשע"ח) עושים שימוש במסורת היהודית בצורה אקטיבית יותר. בביקורתם על הצעת חוק פרטית שעולה בכנסת, אשר מטרתה ליצור "מדד לזכות לקיום אנושי בכבוד" הם אומנם מעלים טענות מהתחום הרציונלי-חילוני, אשר דומות לאלו של כהן – בעיקר הם מדגישים את השונות התרבותית בין בני האדם אשר מובילה לבחירות שונות ובאופן טבעי, לדבריהם, מובילה גם לשונות כלכלית – אך הם גם מוסיפים כי הרעיון של סיוע לעני ברמה כלל-מדינתית, כפי שעולה בהצעת החוק, נוגדת את תפיסת הסיוע הקיימת ביהדות: "חשוב לזכור כי ביהדות חובת הסיוע לעני היא הדרגתית לפי מעגלי הקרבה – אדם חייב לדאוג קודם לעצמו ומשפחתו, אחר כך לבני ביתו, אחר כך לבני עירו, ורק בסוף לבני עיר אחרת במדינה" (שם, 33-34). טיעון דתי נוסף שהם מעלים צובע את ההנמקה שלהם בגוון פטרנליסטי כלפי העני: "ביחס לאוכלוסיות גדולות בישראל חשוב לזכור שהחובה [ביהדות] לעזור היא רק לאדם שמנסה לעזור לעצמו ולא לזה שמנסה מלכתחילה לחיות על חשבון הציבור" (שם, 34).

גם נבון (2018) עוסק בשאלת אי השוויון הכלכלי, ואצלו נראה עיסוק נרחב אף יותר במסורת היהודית, וזאת כדי להעניק לקווי מדיניות, שאינם שונים בהרבה מאלה שמעלה כהן, ואשר אליהם מכוונים גם אנשי המדד הערכי, נופך מוסרי-יהודי. כדי לעשות זאת הוא טוען, בעקבות עבודתו של בנימין פורת (חוקר המשפט העברי), כי המסורת היהודית אומנם מעמידה כעיקרון את שוויון בני האדם בפני האל ובפני החוק, אך היא

"אינה מאמינה בשוויון כלכלי, ואין כל רמז לכך שבעיני התורה פערים כלכליים בין עניים לעשירים הם בעיה שיש לפותרה" (שם, 114). הוא מוצא לאי שוויון זה הצדקה מתוך המקורות:

אם כל העניים ירוויחו כפליים, ובאותו זמן תעלה הכנסתם של העשירים פי שלושה, נראה שמבחינה תורנית יש כאן התפתחות שיש לשמוח עליה שמחה גדולה, אף שהיא מרחיבה את הפערים הכלכליים שבין אלו לאלו. ידידי יואב שורק העירני שכאשר התורה מכוונת מבט לעולם אשר בו "לא יהיה בך אביון" (דברים ט"ו, ד), היא מסבירה כיצד נגיע לכך: "כי בָּרַךְ יְבָרְכֶךָ ה' בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ" (דברים ט"ו, ד). המלחמה בעוני היא על ידי ברכה כוללת לתושבי הארץ, עלייה כוללת ברמת החיים, ולא על ידי חלוקה מחדש של הנכסים הקיימים (שם, 114).

בסיפא של דברים אלו ניתן לראות כי הנחת אי השוויון הכלכלי מובילה לביקורת על קווי מדיניות שמקדמים צדק חלוקתי. בטור פובליציסטי של יואב שורק (2017), אליו נבון מפנה בפסקה זו, מובאת ביקורת זו בצורה נרחבת יותר. תחילה שורק מבקר את רעיון הצדק החלוקתי בעזרת טיעון פרגמטי שאינו נשען על המסורת היהודית: הצמיחה הכלכלית בישראל, המשולה לעוגה שגדלה וטופחת באופן מעורר הערכה, היא זו שגורמת לעניים בישראל להיות פחות עניים. הניסיון לחלק עוגה זו בפרוסות שוות יפגע בהתרחבות זו ויגרום לכל האזרחים להיות יותר בתת-תזונה (שם, 9).

בהמשך, כדי לתת לשלילת הרעיון של צדק חלוקתי כוח שכנוע רב יותר, שורק רותם גם הוא את המסורת היהודית. הוא משתמש בעקרונות של צדקה ונתינה ביהדות כדי להקהות מתח שנוצר לאור המציאות הריאלית של אי השוויון הכלכלי:

אחד מן הדברים שללא ספק נלמדים מן המקרא הוא החובה של האדם לראות את הנזקקים שסביבו, לכבד אותם ולהעניק להם משלו בעין יפה. זהו לימוד חשוב, אך חשוב לא פחות גם הלימוד של ההקשר: בעיני המקרא, העושר הוא מבורך גם כאשר הוא כרוך באי-שוויון, והחלום איננו עוגה המתחלקת מחדש – אלא עוגה הגדלה בברכת שמיים וארץ (שם, 10).

ניתן לראות כי הרטוריקה של שורק "מרככת" ושוללת את העמדה הערכית המתנגדת לאי שוויון כלכלי בין בני האדם. מאחר והעוגה לא גדלה רק לאור הפעילות והיזמות של העשיר, אלא גם בגלל "ברכת שמים וארץ", ניתן להקיש כי מציאות של אי השוויון היא חלק מרצונו של האל (או לחלופין דרך הטבע אשר נוצר לאור תבונת האל) ואי לכך אין טעם לנסות ולשנות אותה. היקש כזה אכן הופך גלוי בהמשך הטור: "בעיני המקרא, אם יש מי שמחלק עושר, הרי זה הבורא – והוא אמון על חלוקה לא שוויונית" (שם, 10). דבריו הם ניסיון בולט של הצדקה תיאולוגית המאירה את אי השוויון כתופעה נטורליסטית (Smith, 2010). עוד טוען

שורק כי מצוות התורה עצמן הן הפתרון הערכי הנכון לבעיית המצוקה הכלכלית בחברה, שכן הן יחנכו את הציבור "לראות את הנזקקים שסביבו", ולסייע להם מבלי אלמנט הכפייה המדינתית, כך שאדם מקיים מצוות ייתן לנזקק משלו מבלי שייפגע רכושו באופן לא צודק, כמו במקרה של צדק חלוקתי :

מצוות אלה אינן באות מתוך הקשר של מחסור אלא מתוך הקשר של שפע. הן פונות אל בעל הנכסים המשגשג, ואינן מבקשות לרסן את שמחתו אלא להרחיב אותה ; לא להטיף לו לצניעות ולמיתון מותרותיו אלא להראות לו שהשפע צריך לבוא עם מודעות נדיבה לסביבה. הן אף באות שלובות בהבטחה ש"בְּגִלְלֵי הַדֶּבֶר הִזָּה יִבְרָכֶךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֶׂיךָ וּבְכָל מַשְׁלַח יָדְךָ" (ט"ו, י) (שם, 10).

בהמשך המאמר ניתן לראות קושי מסוים בו שרוי שורק בניסיונו להעניק כוח שכנוע לפרשנותו את המקרא, בעיקר לאור פסוק ספציפי (דברים ט"ו, ד) הקורא למיגור המצב החברתי בו מתקיים עוני (פסוק אותו הזכיר גם חיים נבון, כפי שצוטט לעיל). כדי לפתור מתח זה שורק חוזר לטיעון הפרגמטי של "הגדלת העושה" אך הפעם מציג אותו באופן תיאולוגי-פוליטי :

אמנם, פסוק אחד בפרשה סמוכה מדבר במפורש על מציאות אוטופית שבה "לא יִהְיֶה בָּךְ אֲבִיּוֹן" – והוא שמאיר את הסוגיה בבהירות הגדולה ביותר. אימתי לא יהיה בך אביון? כיצד מנצחים את העוני, אם לא באמצעות אותן מצוות? אותו פסוק עצמו עונה במפורש : "כִּי בְרָךְ יִבְרָכֶךָ ה' בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ". כמובן, הברכה הזו תלויה בשמירת המצוות – ובכללן המצוות הכלכליות-חברתיות האמורות – אבל מדובר לא בחלוקה אחרת של העושה אלא פשוט בהגדלתה : הכתוב ממשיך ומתאר שברכת ה' תביא לכך שהעם היושב בציון יזכה לעוצמה כלכלית בינלאומית – כזו שתהפוך אותנו ל'בנק העולמי' המעניק הלוואות ומשקיע את כספו בארצות הגויים : "וְהַעֲבַטְתָּ גוֹיִם רַבִּים וְאַתָּה לֹא תַעֲבֹט וּמִשְׁלֶתָ בְּגוֹיִם רַבִּים וּבָךְ לֹא יִמְשְׁלוּ" (ט"ו, דו). במילים אחרות : העוני ימוגר אם תעלה ישראל בדירוג האשראי הבינלאומי, ברכה שהיא תזכה לה אם תהיה ראויה לכך מוסרית (שם, 11).

ניתן לראות כי הריאליזם הפוליטי של אי השוויון ושל עוני, המופיע תחילה כעובדה שבטבע העולם החברתי, מתואר כעת כמצב זמני עד אשר קיום המצוות יוביל לעתיד מתוקן. בעתיד זה עדיין יתקיים אי שוויון משמעותי בין אומות העולם, אשר כולן, או חלקן, יהיו תלויות בחסדי מדינת ישראל, אך לא בין אזרחי

המדינה היהודית. מסגור תיאולוגי-פוליטי זה מציג את קיום העוני כמצב ראשוני והכרחי של החברה הישראלית-יהודית טרם תיקונה בעתיד לבוא.⁵⁶

מושג האחריות כדרך שלישית בין שוויון לחירות

הוצגה לעיל הביקורת על ערך של שוויון כלכלי. כעת נראה כי כחלק מהניסיון לרכך את המתח בין אידיאולוגיה ניאו-ליברלית לבין התפיסה הרווחת של היהדות נעשה ניסיון מסוים גם לבקר את ערך החירות הכלכלית ולהציג את המסורת היהודית כמסגרת שיכולה להוות דרך אמצע צודקת בין הערכים הסותרים. ניסיון כזה בולט בכתבתו של נבון (2018). הוא טוען כי "קשה למצוא בתורת ישראל את שני הערכים שכל כך מסעירים את דוברי הימין והשמאל גם יחד בתחום הכלכלי: קשה למצוא בה את ערך החירות הכלכלית, וקשה למצוא בה גם את ערך השוויון הכלכלי" (שם, 118). את הערך המרכזי שהוא כן מוצא הוא מכנה "אחריות". מושג זה מדגיש את האחריות של אדם על עצמו ועל חייו, אבל גם אמור לייצר תפיסה חברתית שבמוקדה, מעבר לחשיבות האחריות העצמית, נוצרת גם סולידריות ("אחוזה") בין בני האדם. בדומה לאנשי המדד הערכי נבון מציג את מעגלי ההיררכיה המבנים את מידת הסולידריות והסיוע לאדם אחר:

מעגלי האחריות מתרחבים במעגלים קונצנטריים: אדם אחראי קודם כל על עצמו, לאחר מכן על משפחתו, מעבר לכך על בני עירו, בהמשך – על כל בני עמו, ולבסוף, ברמה מופשטת וקלושה הרבה יותר, על כל האנושות. בעת צרה, לעזרתו של אדם ייחלצו לא מנגנונים ממשלתיים אנונימיים, אלא מעגלי התמיכה הממשיים של המשפחה והקהילה הסובבות אותו (שם, 119).

עניין בולט הוא הדרך בה נבון משתמש בערך האחריות כדי להטיל ביקורת על מוסדות הרווחה הממשלתיים. הביקורת שלו מדגישה כי הישענות על מוסדות ממשלתיים היא כשל מוסרי הן של האדם הנזקק הן של כלל החברה:

כאשר הביטוח הלאומי מנכה באופן אוטומטי אחוז מסוים ממשכורתו של אדם ומעביר אותו למוטבים, לפי קריטריונים רשמיים, הרי הנותן וגם המקבל אינם מרגישים אחריות לנתינה הזו. משלם המסים אינו מעורב כלל באופן אקטיבי בהעברת הקצבאות, ולכן אינו חש אחראי לנזקקי

⁵⁶ מעבר לשאלת אי השוויון והעוני, הפסקה הנ"ל מרתקת גם לאור השימוש שנעשה בזירגון כלכלני – "בנק עולמי", הלוואות, השקעות, דירוג אשראי – ושילובו בשפה תיאולוגית הדנה בברכת האל ושופעת ציטוטים מן המקרא. זהו בפני עצמו תהליך חשוב שיש לו השפעה על תפיסת הזהות העצמית, הן של הסובייקט המאמין, הן של הקולקטיב. ניתן לראות כאן לא רק את הצדקתו של אי השוויון הכלכלי, אלא הצדקה רחבה יותר של לבחינת שגשוגה החומרי של מדינת ישראל כפרמטר ראשוני ומהותי לבחינת רצונו של האל.

עמו ; המקבל אינו מודע לכך שקיבל כסף מכיסו הפרטי של אדם מסוים, ולכן אינו מרגיש אחריות לצמצם כמידת האפשר את תלותו הכלכלית באחרים (שם, 120).

זוהי ביקורת רדיקלית, שכן היא מקעקעת את הלגיטימיות האתית של המוסד הממשלתי ולא טוענת לכשלים בקווי המדיניות שיש לתקן.⁵⁷ אל מול המוסד הממשלתי נבון מעלה על נס את מוסד הצדקה הפרטי. לטענתו מוסד כזה נכון יותר, הן מבחינה פרגמטית הן מבחינה ערכית, והוא משקף נאמנה תפיסה חברתית-כלכלית שתתבסס על ערכי ליבה מהמסורת היהודית: "חוקרים ציינו כי החברה היהודית שהתורה מעצבת אינה חברה המבוססת על צדק חברתי ריכוזי, אלא חברה צדקה וחסד. [...] הקהילה היהודית הממשית הייתה תמיד מוקד וולונטרי של נדבה, רווחה וחסד" (שם, 121).

הטיעון של נבון יונק במידה רבה מתיאוריה קהילתנית. הוא מונה שני טיעונים להעדפת מוסד הרווחה הקהילתי על פני המדינתי. טיעונו האחד הוא כי "בקהילה גובה הצדקה מכיר בדרך כלל באופן אישי את הנותן וגם את המקבל. [...] גבאי הצדקה המקומי יודע מי באמת יכול לתת, ומי באמת צריך לקבל. [...] לפקיד הממשלה אין היכולת הזו" (שם, 120-121), כך שיש הן יתרון לעני בכך שיזכה ביחס אישי, הן יתרון לכלל הציבור בכך שיצומצם מתן הצדקה שאינו מוצדק.⁵⁸ כדי לחזק את כוחו של טיעון זה נבון מביא מה שהוא רואה כדוגמה ליתרון זה מן המקרא:

קחו לדוגמה את רות המואבייה. המדינה הייתה יכולה לתת לה קצבה, וכך לא הייתה צריכה ללקט שיבולים בשדות בית-לחם. אך המדינה לא הייתה יכולה לחבק אותה ואת חמותה, לספק להן משען ומחסה, ובסופו של דבר גם לסייע לרות לבנות מחדש את ביתה. מערך עזרה אישי וקהילתי הוא הלך רוח ודרך חיים, המספק הרבה יותר ממה שמערכות המדינה יכולות לתת (שם, 121).

טיעונו השני הוא כי "מערכת הרווחה של הקהילה היא ביסודה וולונטרית", ואילו "מערכת רווחה ממלכתית היא נוקשה וכופה, ואינה מותירה שום שיקול דעת, אחריות או השפעה לנותנים (או למקבלים)" (שם, 121).

⁵⁷ יחד עם זאת נבון נמנע מלשלול לגמרי את מוסד הביטוח הלאומי: "אין בימינו תחליף מלא והולם ליכולתה של המדינה בתחום זה. אך צריך להיזהר שרשת הביטוח הזו לא תייצר תמריצים שליליים לתלות באחרים; וצריך להעביר יותר אחריות לאדם עצמו, למשפחתו, לקהילתו ולעירו" (שם, 119-120).

⁵⁸ טיעון כזה מעלים גם אנשי המדד הערכי (בצדק, תשע"ח): "[כיום] קבלת כספים מהמדינה היא "זכות" ואף אחד לא רוצה לוותר על זכותו ולצאת פרייאר. [...] במסגרת קהילתית יודעים טוב יותר מי חלש ומי מנסה לנצל את הציבור" (שם, 34).

היסוד הוולונטרי מוצג ככזה שמייצר את הסולידריות והאחוה, ובעצם מבטא דאגה אותנטית בין האנשים.⁵⁹ גם כאן נבון מייצר כוח רטורי לטיעון זה דרך שימוש במקורות היהודיים:

חז"ל למדו מדין "עגלה ערופה" שהקהילה המקומית ובראשה מנהיגיה הזקנים אחראים לדאוג לכל מי שנקלע לסביבתה: "שלא בא לידינו ופטרנוהו בלא מזון ולא ראינוהו והנחנוהו בלא לוייה" (משנה סוטה ט', ו). כך התנהלו קהילות ישראל לדורות עולם (שם, 121).⁶⁰

כפי שנבון עצמו מציין, מבחינה הלכתית "מתן הצדקה אינו וולונטרי אלא כפוי" (שם, 121). לכן, כדי בכל זאת להדגיש את היסוד הוולונטרי אשר אותו מבקש נבון להציג כיתרון של המוסד הקהילתי, הוא טוען:

עצם השותפות בקהילה מסוימת היא וולונטרית. אם אדם חושב שבקהילתו גובים יותר מדי צדקה, או פחות מדי, או שנותנים את הצדקה לעניים שאינם ראויים – פתוחה בפניו האפשרות לעבור דירה לקהילה אחרת. באופן הזה מערכת הרווחה נתונה לפיקוח מתמיד של הנותנים (שם, 121).

דבריו מעמידים בספק את החשיבות הרבה שהוא מנסה לשוות לקהילה, שכן נראה שהוא תולה עזיבת קהילה וכניסה לאחרת במעבר דירה ותו לא. יוצא מכך גם כי מושג "האחריות" של נבון לא מהווה אלטרנטיבה אמיתית לערך "החירות הכלכלית" המערבית. האחריות לבני הקהילה, על הדגשת היסוד הוולונטרי בה, הופכת משנית לחירות האדם לבחור למי יערוב ולמי לא, והיא אולי, בסופו של מהלך, רק הנמקה אתית ליצירת קהילות הטרוגניות מבוססות מעמדות כלכליים.⁶¹

⁵⁹ טיעון זה מופיע גם הוא בדברי אנשי המדד הערכי: "הטלת מלוא האחריות לקיום בכבוד על המדינה מנטרלת את האחריות האישית והקהילתית והופכת את החברה הישראלית לזרה ומנוכרת מכיוון שזו אינה אחראיתנו לדאוג לשכן אלא אחריותה של המדינה" (בצדק, תשע"ח, 34).

⁶⁰ במקום אחר נבון מנגיד בצורה ברורה יותר בין העליונות המוסרית של הקהילה על פני המדינה לאור הסולידריות הוולונטרית שהראשונה מאפשרת, וזאת גם תוך שימוש רטורי במקורות מן היהדות: "נחמה ליבוביץ, שעוד זכתה לגדול בקהילות הללו של הגולה, כתבה כי אפילו הקהילה היהודית הענייה והמרודה ביותר, בעיירה הנידחת ביותר, יכלה להתפאר שקיימה את דברי איוב 'בְּחוץ לֹא יָלִין גֵּר, דִּלְתִּי לָאָרֶץ אֶפְתָּח' (איוב ל"א, לב). בקהילות ישראל לא היו הומלסים. הבירות המפוארות בעולם, אמרה ליבוביץ, אין בידן עד היום להתפאר בזה. אם היום ערי מדינת ישראל אינן יכולות לקרוא על עצמן פסוק זה, אולי זה משום שהקהילות שמטו את האחריות מעל כתפיהן והעבירו אותה אל ממשד המדינה" (שם, 120).

⁶¹ השימוש ברעיון האחריות מומשג בהרחבה על ידי נבון, אך כותבים נוספים שנחקרו בעבודה זו משתמשים בו. אנשי המדד הערכי (בצדק, תשע"ח) מציגים אותו כאחד משלושת "הערכים המרכזיים של הכלכלה היהודית (שם, 1). שורק (2017) משתמש במושג כדי לטעון לכך שהסולידריות החברתית צריכה להתרחש בעיקר במרחבים המשפחתיים והקהילתיים: "וכשהעוגה גדולה, וכשזוכה אדם לברכה, מוטל עליו לראות את סביבתו שלא זכתה ליהנות באופן ישיר מן הצמיחה. האחריות החברתית הזו נתבעת מכל אדם – כלפי המעגלים הקרובים אליו ומוכרים לו" (שם, 11). ממך (2019), שאליה נתייחס להלן בהרחבה, רותמת מושג זה בתוך מסגרת טיעוניה הנוגעים בחשיבות לחנך מחדש, ובעצם לעצב מחדש, את אזרחי ישראל: "גם אם ישראלים אינם מורגלים בחופש בחירה ובאחריות המגיעה עמו בחלקים גדולים מחייהם, זהו בהחלט משהו שניתן לפתח מחדש" (שם, 39).

עיצוב הסובייקט הניאו-ליברלי כפרויקט של "חזרה למקורות"

ערך האחריות משמש את נבון גם ליצירת לגיטימציה לעיצוב הסובייקט לאור הפרדיגמה הניאו-ליברלית (Langley, 2008 ; Dardot & Laval, 2013, ch. 9). כך, הוא מזהיר כי מקבלי קצבאות ב"מערכת רווחה ממשלתית מפותחת מדי" עלולים לסבול מ"דלדול נפשי", שכן תיפגע אצלם תודעת האחריות של אדם על עצמו (שם, 118); כך, ולאור מצוות התורה, הוא טוען כי על העני לגלות "אקטיביות מסוימת, לפחות במידה הנחוצה לבוא בעצמו לקטוף את היבול ולאוספו" (שם, 119); וכך, הוא קושר בסוף מאמרו ערכים של יוזמה וחריצות יחד עם אחריות אישית וקהילתית. כל אלו צומחים לטענתו "מתוך היהדות המסורתית ומשמשים כלים רבי עוצמה בעולם השוק הכלכלי החופשי" (שם, 126). כך מטמיע נבון, באופן מעודן כלשהו, כיאה לניאו-ליברליזם החומל, מנגנון של "אחריותיזציה" (responsibilization) של היחיד על חייו והצלחתו (ממן ורוזנהק, 2019, 26), ואולי אף מנגנון של אשמה עצמית.⁶²

מתן לגיטימציה לעיצובו של סובייקט ניאו-ליברלי נוכח, ואף בצורה בולטת יותר, במאמרים נוספים שפורסמו בשילוח. מאמרה של ממן (2019), אשר קורא לאמץ במדינת ישראל את מה שהיא מכנה מודל "המהפכה השמרנית" שהנהיגה תאצ'ר בבריטניה,⁶³ הוא אחד מהם. הסוציאליזם, לפי ממן, טמוע בחברה הישראלית בצורה כזו ששינויים הדרגתיים ספק אם מספיקים. הגם ששמרנים, כפי שממן מזהה את עצמה, "אוהבים לצעוד לאט, לפעול בשינויים הדרגתיים שאינם כופים תפיסת עולם רדיקלית על החברה שאינה מחזיקה בה, [...] בכל הנוגע להיבט הכלכלי, ספק אם ישראל יכולה לצעוד במסלול זה אל כיוון עתיד שמרני באמת" (שם, 36).⁶⁴

ממן משבחת קווי מדיניות שונים שיזמה תאצ'ר: הורדת מיסים, קיצוץ בהוצאות ממשלה, הפרטת חברות ציבוריות, פתיחת שווקים והחלשת איגודי עובדים (שם, 37), אך עיקר הדגש במאמרה נוגע דווקא בתהליכי עיצוב התרבות אותם היא מזהה עם המדיניות התאצ'ריסטית, וההשפעה של תהליכים אלו על האזרחים:

⁶² מנגנון של אשמה עצמית החלש בעוצמתו מהמנגנון שמאתר קוצקו (Kotsko, 2018) בניאו-ליברליזם הנוצרי-אמריקאי, ולבטח רחוק מן ההבניה התיאולוגית-פוליטית אליה הוא מתייחס הקושרת את האשמה העצמית גם לפרדוקס נוצרי של העדר בחירה חופשית.

⁶³ לפי ממן, תאצ'ר אכן ביצעה "מהפכה", וזאת מאחר שטרם התמנותה לתפקיד ראש הממשלה, "בריטניה מצאה את עצמה במסלול של סוציאליזם זוחל, וכדי לצאת ממנו היה דרוש שינוי קיצוני", אבל המהפכה הייתה בכל זאת "שמרנית", כיוון ש"לפחות בעיני תאצ'ר זאת הייתה המורשת הבריטית: המדינה שהביאה לעולם את רעיון החירות, האינדיבידואליזם, הכלכלה החופשית והיוזמה הפרטית" (שם, 37).

⁶⁴ בסוף המאמר היא מסייגת את דבריה ואומרת כי לפחות בחלק מתחומי החיים "תידרש תקופת מעבר שבה יורגל הציבור אל המציאות החדשה" (שם, 39), ובאופן ספציפי על מערכת החינוך היא אומרת כי "שמרן לעולם לא יציע כי יש להפריטה באופן מיידי והכול יסתדר" (שם, שם).

היא הבינה שכדי לשנות את הכלכלה צריך לשנות את התרבות. עשורים של סוציאליזם פגעו ברוח הבריטית החופשית, היוזמת, הדואגת-לעצמה. החזון שלה היה חזון של חברה של בעלי רכוש המנסים כל הזמן לשפר את מצבם באמצעות יוזמה ורכישת נכסים. במילים אחרות, היא רצתה להפוך את האינדיבידואלים לקפיטליסטים, ולשחרר אותם מההישענות על הממשלה כפי שהורגלו (שם, 37).

כדוגמה למדיניות שמשנה לדעתה באופן עמוק את האינדיבידואל מביאה ממך את מכירת בתי הדיור הציבורי בבריטניה לתושביהם. ממך טוענת כי מעבר לרצון לצמצם את המעורבות הממשלתית בחיי האזרחים ולהגדיל את הכנסות המדינה, המטרה העיקרית הייתה ל"ייצר חברה קפיטליסטית של בעלי רכוש. היא טענה כי כאשר אדם חי בבית בבעלותו הוא הופך לבעל אינטרס בחברה ובכלכלה, ואינו נוהג עוד כפועל המקבל את כל צרכיו מהאם-המדינה" (שם, 38). דוגמה נוספת שמביאה ממך היא מדיניות של הפרטת חברות ציבוריות על ידי מכירת מניותיהן לציבור (דרך תגמול ייחודי למשקיעים קטנים). למהלך זה היו אומנם סיבות פוליטיות ("אם הציבור ישתתף במכירה תהיה פחות התנגדות אליה"), אבל, ואולי חשוב מכך, הייתה זו גם החלטה אידיאולוגית: "תאצ'ר רצתה שהציבור יהיה חלק מהעולם הקפיטליסטי; כשאנשים יהיו חלק מחברה מצליחה הם יעריכו יותר את העולם העסקי" (שם, 38). לפי ממך, גם בן מעמד הפועלים הרוויח בזכות המדיניות של תאצ'ר: "עולם שלם של הזדמנויות נפתח בפניו, והוא החל ליטול יוזמה, להשקיע, להתפתח – ולהתעשר" (שם, 38).

ממך טוענת כי גם בישראל נדרש שינוי תרבותי דומה, שכן האקלים התרבותי הנוכחי פוגע באינדיבידואל הישראלי:

הניסיון להגן על ישראלים מפני הסיכונים הנפוצים בחיים – אובדן כושר עבודה, אבטלה, פנסיה – הפכו אותנו לאנשים שאינם נאלצים להתמודד עם סיכונים, ומעדיפים להימנע מהם ולהישען על חסדי המדינה. זה אינו חלק אינהרנטי מהאופי הלאומי שלנו. כל מי שחי כאן הוא אדם שבחר לעזוב חיים ולהתחיל חיים חדשים בארץ קטנה ועתירת סיכונים או צאצא שלו. מדיניות נכונה תזכיר לנו את היסוד הבסיסי הזה ברוח הישראלית (שם, 38-39).

בפסקה זו בולט לעין המאפיין הבולט, והחיובי לדעת ממך, של חברה (או תרבות) בה אמור להתעצב הסובייקט הישראלי החדש: "חברת סיכון" הנעדרת ממדים רבים של מדינת הרווחה. לתיאור זה מתווספת גם טענה חשובה. חיים בחברה עתירת "סיכונים" לא בדיוק תייצר סובייקט חדש אלא "תזכיר" לישראלי קווי אופי ורוח בסיסיים באופי וברוח הלאומיות הישראלית. טענה זו עוזרת לרכך את המתח וההתנגדות לשינוי רדיקלי שמציעה ממך, שכן היא מייצרת זהות מסוימת בין האופי האמיתי של הישראלי, טרם הושחת

על ידי המדינה, לבין האינדיבידואל שהאידיאולוגיה הניאו-ליברלית מבקשת לייצר. כך ממך רותמת לשימושה תיאור היסטורי לא רחוק של העם היהודי (תיאור מדומיין במיוחד התופס את רוב היהודים שהיגרו לישראל כאינדיבידואלים הרפתקנים משהו). כפי שנראה להלן, מייקל אייזנברג (2016), המבקש גם הוא לבצע מהלך דומה – ולקשור באופן קטגורי את האינדיבידואל הניאו-ליברלי לאופיו של הסובייקט היהודי – רותם היסטוריה רחבה ביותר החולשת על כלל ימיו של היהודי בגולה:

במגילת העצמאות נכתב כי "בארץ ישראל קם העם היהודי, בה עוצבה דמותו הרוחנית, הדתית והמדינית" – אך חלק חשוב לא פחות מדמותו של העם היהודי עוצב בגלות. [...] הוויית המצוקה, הרדיפות והבידוד כפתה על היהודים לפתח ערכת כישורים ייחודית, רוח יזמית (ותזזיתית), גמישות, תעוזה, רוח של אחווה, ושילוב יחיד במינו של שפלות רוח לנוכח עליבות מצבם של היהודים ברוב המקומות עם ביטחון עצמי פרי האמונה בכך שהם הם העם הנבחר. [...]

עכשיו זה מתחיל להשתלם. רשימת התכונות הזו של היהודים, של רכיבי דמותם הרוחנית, הדתית והמדינית שעוצבו בגולה, נשמעת כמו תיאור דמותו של היזם או המשקיע המושלם. בעידן של שינויים מהירים, מהפכות טכנולוגיות, ו"שיבוש" מתמיד, מי שטבעו הוא להיות יזם, להעז, לרצות להוכיח, לבטוח בכוחו להצליח, לתור בהתמדה אחר השינוי הבא ולהיות פתוח לקבלו ולאמצו – מותאם יותר מאחרים לשחות במים הסוערים של העולם המודרני. זהו היתרון היהודי (שם, 71).

אייזנברג מתרחק באופן מכוון מנרטיב ציוני-מודרני. הוא מבקש לטעון כי המסורת הדתית של היהודי מעניקה לו יתרון מהותני-רוחני ביכולת לשגשג בעולם המודרני, והמדינה המודרנית והבירוקרטית שהוקמה פוגעת הלכה למעשה בפרוטנציאל שגשוג זה: "מגילת העצמאות דיברה על השאיפה להיות 'אומה שוות זכויות בתוך משפחת העמים' ו'להיות ככל עם ועם'. לרוע המזל, לאותה שאיפה נאצלת לריבונות נלווה גם הרצון להפוך את היהודים לעם ככל העמים במובן הרוחני" (שם, 71-72). זוהי טענה שבחלקה סוציולוגית (ההיסטוריה עיצבה את האומה היהודית כך שנוצר בה אופי מסוים ושונה), בחלקה תיאולוגית (האומה היהודית שונה באופן מטפיזי מאומות אחרות). בדבריו בולט המסגור הרווח בהגות ניאו-ליברלית המצייר את האינדיבידואל הטוב כאיש יזמות וביצועיות (Davies, 2014). בטיעונו של אייזנברג שלוב גם אלמנט פופוליסטי המצייר מאבק מתמיד בין אליטה כוחנית המרוכזת בממשל לבין שאר בני העם הסובלים מחוסר כוח פוליטי:

על בסיס התשתית המופלאה שבנו היהודים בארץ ישראל בשנים שלפני קום המדינה, ניסו מכוני המדינה לייצר גם כאן מבנה שבו אליטה טכנוקרטית שולטת ומנהלת את חייו של הציבור – לטובתו

או "לטובתו" – מן העריסה ועד לקבר. מבנה כזה נתפס כטבעי אצל עמים שהורגלו בהיררכיות מעמדיות, עמים שבהם דלת העם הורכבה מאיכרים צמיתים ומנהיגותו מאצולה (שם, 72).

פופולזם זה אף זוכה במידה מסוימת לתיאור נרטיבי הדומה לסיפורי מאבקי העם היהודי בצורריהם השונים: "מי שיבחן את תולדות מדינת ישראל מראשיתה, יוכל למצוא שם עדויות לא מעטות למאבק הנמשך בין רצון השלטון לאכופ מבנים 'היררכיים' ואליטה טכנוקרטית לבין הציבור היהודי שנאבק בה" (שם, 71-72). הבחירה להנגיד בין "מכונני המדינה" ו"האליטה הטכנוקרטית" לבין "הציבור היהודי" מציירת, הגם שלא בהכרח באופן מודע, מאבק של בני הלאום באויביו החיצוניים, ויוצרת מרחק נרטיבי מתיאור של מאבק אזרחי או מעמדי.⁶⁵

אייזנברג טוען כי הניסיון של המדינה הבירוקרטית לשנות את אופי האינדיבידואל היהודי כשל, בין השאר, מאחר והשינויים הכפויים "הוכרעו בידי הגן היזמי והיצירתי שפרץ אל פני השטח" (שם, 60). אך הוא גם טוען כי חדשנות זו נמצאת בסכנה גדולה בגלל "שביעות הרצון העצמית" והשאננות שמתהווה לאור הצלחות כלכליות של היוזמה הפרטית והציבורית במדינה (שם, 65-66). רטוריקה זו של אייזנברג היא דוגמה טובה למשטור המתמיד של הניאו-ליברליזם את הסובייקט (Dardot & Laval, 2013, 292). נראה שגם ערכים אשר כביכול טבועים בגן היהודי לא יכולים בלי טיפוחם המתמיד על ידי קווי מדיניות נכונים לטיפוח זה. המדינה, במידה מסוימת, היא זו שבכוחה ובחובתה לייצר את קווי מדיניות אלו, למנוע את השאננות ולטפח את "הגן היזמי". ואכן, לדברי אייזנברג, "מדינת ישראל ניצבת היום בפני האתגר הגדול של ניצול נקודות החוזק של העם היהודי – הגמישות המחשבתית, כושר ההמצאה והאוריינות הגבוהה – והתאמתן לאתגרים של העולם החדש" (אייזנברג, 2016, 66). כך יוצא שהמדינה, על אף הביקורת על אופיה הבירוקרטי, לא אמורה לסגת לגמרי מחיי האזרחים. עליה לדאוג באופן מתמיד ל"עודד" את האינדיבידואלים לרכוש ערכי ליבה ניאו-ליברליים (Davies, 2018).

נציג בקצרה חלק מהתחומים בציבוריות הישראלית אותם אייזנברג מבקר, ודרכם ננסה להראות איך הוא מתווה את אותם חלקים במדינה הרצויה אשר אמורים לעצב את הסובייקט הניאו-ליברלי, או כפי שאייזנברג רואה זאת, אשר אמורים לאפשר ליהודי לשמר את יתרונו הטבעי בין אומות העולם.

⁶⁵ במקום אחר אייזנברג מבקר את פעילות מקימי המדינה לאור מה שהוא מזהה כיצירת מבנה פונקציונלי-חברתי שגוי ואליטיסטי. בחלק זה הטון הפופוליסטי קיים אך מרוכך יותר: "ראשיה של מדינת ישראל [ניסו] לאורך שנותיה הראשונות לכונן מדינה בירוקרטית, שהכוח מרוכז בה בידי הפקידות ובידי אליטות מצומצמות אשר אמורות לנהל את חייהם של שאר אזרחי המדינה באופן ריכוזי ותבוני. מנגנונים מייצבים נועדו לצמצם את השינויים והתמורות בחייהם הכלכליים של פרטים, ולהבטיח חיי בינוניות יציבה מן העריסה אל הקבר, מבית הספר העממי ועד לפרישה ממקום העבודה הקבוע עם שעון זהב" (שם, 60).

כך, הוא מבקר את מה שהוא רואה כתפיסת העבודה והתעסוקה הרווחת בישראל, וקורא לקבל כמובן מאליו ואף כמצב רצוי עולם תעסוקתי נטול ביטחון וקביעות:

בעולם המהפכות הבלתי פוסקות, הניסיון לשמר את סדר העולם הישן של משרות בטוחות וקבועות לאורך כל חיי העבודה של אדם נידון מראש לכישלון. המושגים "מקום עבודה" ו"הכשרה מקצועית" ממשיכים להנציח את התפיסות של העבר: תפיסות שלפיהן אדם רוכש מיומנות מוגדרת, משתלב במקום עבודה שמיומנות זו נדרשת בו, ועושה כן במשך עשרות שנים, בצורה יעילה יותר או פחות, לרוב עם "קביעות" ועלייה אוטומטית ואטית בסולם הדרגות – עד לפרישתו לגמלאות (שם, 66).

בביקורת נוספת, על המערכת הציבורית, הוא אף רואה במערכת שיש בה ביטחון תעסוקתי לעובדיה פתח להשחתה ערכית של האינדיבידואל: "במסדרונות הממשל עולם כמנהגו נוהג – אנשים באים "לעבודה" ולא לעבוד, מתקדמים בסולם הדירוג, נופשים וצוברים "דמי הבראה", ומסיימים את משמרתם בשעה קבועה מראש, הרבה שעות לפני חבריהם מהשוק הפרטי. מצטערים, תבוא מחר" (שם, 66). בדומה לכך, בעיסוקו במערכת החינוך, הוא גם מותח ביקורת על הביטחון התעסוקתי של מורים בישראל. לביקורת זו מצטרף רובד נוסף, שכן מורים אלו לא רק אנשים בעלי פגם ערכי (שנוצר באופן אינהרנטי בגלל המערכת הלא תחרותית), אלא הם גם משחיתים את הילדים אשר חינוכם מופקד בידם:

[...] מערכת שהשכר והקידום בה קשורים בוותק ובשעות עבודה נוטה לעודד מורים להדגיש את המרכיבים המקלים עליהם בהשגת אותו ותק ואותן שעות עבודה, ובהם צייתנות ושקט בכיתה, ולדחות יצירתיות, יוזמה וחשיבה עצמאית אצל התלמידים. תכונות אלו האחרונות יכולות להיות מטופחות רק על ידי מורים קשובים, בעלי אורך רוח ורצון להוכיח את עצמם (שם, 70).

בביקורת שלו על אופיו של הממשל ומשרדיו ניתן לראות אף איך תהליך עיצוב הסובייקט לאור תפיסת הניאו-ליברליזם מורחב גם לתפיסת המוסדות המדינה עצמם. אייזנברג טוען כי "במקום ממשלה העוסקה בתחזוקה של מערכות גדולות ובשמירה על יציבותן, אנו צריכים ממשלה שהיא עצמה בעלת מאפיינים של יזם דינמי, קל תנועה וערני" (שם, 72). ובביקורת שלו על תחום ההשקעות (הפיננסיות) הוא אף טוען כי על המדינה לקחת סיכונים ובמידה רבה להיות יזמית שהסיכון שתיקח יובילו לגריפת הון:

כיום פועלת מדינת ישראל בתחום ההשקעות בתחום הטכנולוגיה כמו יהודי טוב — הבעיה היא רק שמדובר ביהודי הלא נכון. המדען הראשי בישראל השקיע עד היום (לפי הדוח העדכני ביותר, מתחילת יולי 2016) ב-1,516 חברות שונות. כלומר, יש כאן פיזור סיכונים טוב, ממש כמו שמוישה

מחנות המכולת הקטנה בפינה היה ממליץ. הבעיה היא שפיזור הסיכונים הזה יוליד, לכל היותר, עוד 1,516 חנויות מכולת טכנולוגיות קטנות. חברות הענק שיצרו יהודים טובים אחרים, כמו פייסבוק או גוגל, לא יבואו מכאן (שם, 67).

על אף דברים אלה, הוא עצמו מגחך את הרעיון כי מדינה תוכל להפוך ל"משקיעה חכמה". נראה שהיבט קונקרטי יותר של קו המדיניות אותו הוא מעודד בתחום ההשקעות המדיניות הוא קריאה למדינה להשקיע ביצירת תשתיות ומימון מחקרים שישמשו את החברות הפרטיות. לדיו, "שיתוף הפעולה הזה בין הממשלה לגורמים פרטיים צריך להתקיים במקום שבו הכללי (השקעה במחקר בסיסי, מחקרים פורצי דרך בלי יישום טכנולוגי מיידי) מתמזג בפרטני. כך, חברות פרטיות יסתמכו על הידע והתשתית שהונחו כדי לפתח תחומים חדשים וצומחים. הרי החברות הגדולות של העתיד יצמחו דווקא מאותם תחומים שאינם קיימים היום" (שם, 68). הוא לא מציין מדוע סינרגיה זו בין המדינה לחברות פרטיות תהיה משתלמת למדינה או לאזרחיה, כנראה מתוך הנחה שהדברים ברורים מאליהם.

סיכום

בפרק זה הצגנו מספר נקודות חשובות שעולות בחקירת השדה האינטלקטואלי. הצגנו את המתח שעולה מדברי השחקנים השונים בכל הקשור לניסיון לקשר בין עקרונות השוק החופשי לבין האתיקה המזוהה לרוב עם המסורת היהודית; עמדנו על הרטוריקה הדתית שמשמשת לשלול עמדות של צדק חלוקתי ולהדגיש את ה"טבעיות" של אי השוויון הכלכלי; דנו במושג האחריות, כפי שהוא מוצג לאור הדת היהודית, וחשיבותו ברטוריקה המיועדת לריכוך המתח שבין ערכי השוויון לערכי החירות; ולבסוף, הראינו כיצד מוטמעים באינדיבידואלים ערכים ואידיאליים ניא-ליברליים תוך הצגתם כערכים יהודיים שנונחו. כעת נעבור לשדה הפוליטי ונראה בצורה ברורה יותר את קווי המדיניות שמייצרת האידיאולוגיה הניא-ליברלית בציונות הדתית.

פרק שישי: השדה הפוליטי – קווי מדיניות, שינויים מוסדיים ומוקדי מתח

בפרק זה נתרכז בטקסטים מן השדה הפוליטי. בעיקר ינותחו מצעים פוליטיים.⁶⁶ נציג את קווי המדיניות המוצעים על ידי מפלגות הציונות הדתית תוך שנעמוד על הנושאים הקונקרטיים אותם מניעה האידיאולוגיה הניאו-ליברלית. ננסה לאמוד אילו מקווי המדיניות המוצעים ניתן לסווג כמייצרי שינוי מוסדי, וכן ננתח את הרטוריקה ואת צורת הטיעונים אשר מלווה קווי מדיניות אלו. נציג גם חריגות שונות מקווי המדיניות הניאו-ליברלית וננסה להסביר את היתכנותם. לבסוף, נעמוד על מוקדי מתח אשר קווי המדיניות הניאו-ליברליים מייצרים עם קווי מדיניות המונעים מעקרונות אידיאולוגיים אחרים הקיימים בציונות הדתית. בתחילת הפרק מופיעה טבלה מס' 2 המסכמת את קווי המדיניות הכלכלית המופיעים במצעים של **הימין החדש**, **האיחוד הלאומי** ו**זהות** הנידונים בפרק זה.⁶⁷

קווי מדיניות ניאו-ליברלית במצעי המפלגות

בין המצעים ישנו דמיון רב בסוגי ההסדרים הכלכליים המוצעים וניתן לומר כי רוב קווי המדיניות המוצעים תואמים למסגרת אידיאולוגית ניאו-ליברלית. נבחן להלן את המצעים לאור הממדים האופרטיביים השונים שמרכיבים את רעיון "נסיגת המדינה" מהשפעתה על השווקים הכלכליים (ממן ורוזנהק, 2008, 110).⁶⁸ נראה להלן כי ברוב הקטגוריות **האיחוד הלאומי** מציגה חזון ניאו-ליברלי מובהק יותר מזה של **הימין החדש**, ו**זהות** מציגה חזון ניאו-ליברלי מובהק יותר מזה של **האיחוד הלאומי**. אמנם ניתן לומר שהמצעים מפותחים יותר בנושא כזה ופחות באחר, באופן שלא תואם תמיד את הקביעה לעיל, אך לרוב ניתן להסביר הבדלים אלו בכך שהם נובעים מבחירות אסטרטגיות הקשורות לקמפיינים של המפלגות או מפעילות נמרצת יותר או פחות של שחקנים שונים במפלגות אשר פעילותם יצרה מסמכים מעמיקים יותר.

⁶⁶ לשם נוחות הקריאה נפנה לרוב הטקסטים המנותחים בפרק זה דרך סימון מקוצר (אות לועזית). המפתח לסימון זה מופיע בטבלה מס' 1 שבפרק השני בעבודה זו.

⁶⁷ המצע של **איחוד מפלגות הימין** בנושא הכלכלי, ולמעשה באף נושא, אינו מפותח דיו. על כן הוא אינו נכלל בהשוואת המדיניות הכלכלית. במצע כן מופיעה הצהרה ברורה על כך שהרשימה מחויבת לכלכלה חופשית, וכי חברה יפעלו "למיעוט חקיקה כלכלית ורגולציה מגבילה – תוך אמון בבני אדם ובכוחות השוק, ויצירת מרחב גמיש ודינאמי לפיתוח עסקים קטנים וגדולים, יזמות והשקעות" (D, פסקה 12). מעבר לכך, ראוי להזכיר פה כי הרשימה של **איחוד מפלגות הימין** מורכבת, בנוסף **לבית היהודי ולעוצמה יהודית**, גם ממפלגת **האיחוד הלאומי**, אשר מצעה הכלכלי הנרחב נכלל בהשוואה וזוכה להתייחסות רבה.

⁶⁸ אל הממד של הענקת עוצמה לבנקים מרכזיים (ממן ורוזנהק, 2008, 110) נתייחס באופן כללי יותר כמתן כוח לפקידות מקצועית.

טבלה מס' 2:

דוגמאות לקווי המדיניות הכלכלית במצעי המפלגות מהציונות הדתית

פרמטרים למדיניות ניאו-ליברלית	הימין החדש	האיחוד הלאומי	זהות
1- ליברליזציה של השוק הכלכלי	הסרת "רגולציה עודפת" והתנגדות לעודף חקיקה // הקמת "סיירת צמצום רגולציה" שתדאג לחזון רגולטורי לאומי //	רגולציה פשוטה ככל האפשר ואכיפתה בצורה מהירה וחסונה מפני פרשנות שרירותית // החלת מנגנון RIA על כל רגולציה חדשה // שיפור תפקודו של בית המשפט באכיפה מהירה של חוזים מסחריים //	ביטול רחב ומושכל של חוקים ותקנות כדי להקל על "עול הרגולציה" // איסור על מתן הטבות או הקלות לחברות ספציפיות // סגירת גופים ממשלתיים שתפקידם לסייע לזמנות ולתעשייה וצמצום סמכויות משרד הכלכלה // אכיפה מהירה של חוזים //
2- צמצום הוצאות המדינות על מדיניות רווחה ושינוי אופן מימונם	קריאה להקטנת החוב הלאומי // איחוד כל נושאי הרווחה למשרד ממשלתי אחד והימנעות מחקיקה פרטית בכנסת בנושאים אלו // עידוד ארגונים ועמותות לפעול בתחום הרווחה //	ביטול "חסמי היציאה לעבודה" של אוכלוסיות שהשתתפותן בכוח העבודה נמוכה על ידי שינוי דגם הקצבאות כך שלא יהיה תמריץ שלילי לתעסוקה // כינון "מערכת רווחה בת קיימא" על ידי חינוך ל"חסד ונדיבות" // הבדלה בין "נזקים המסוגלים לעזור לעצמם" לבין אלו ש"אינם מסוגלים לעזור לעצמם וזקוקים לסיוע מהחברה" // יצירת כלים שיספקו לנזקים יכולת לסייע לעצמם תוך הימנעות "ממלכודת רווחה המנציחות עוני" // הפחתת תביעות השווא ממנגנוני הרווחה // חיזוק מוסדות רווחה מ"מעגלי העיר, הקהילה והמשפחה" על חשבון מנגנונים ברמת המדינה // פיקוח יעיל ושוטף על מרד הרווחה והביטוח הלאומי // שיפור הגדרות ושיטת המדידה של מדד העוני וקביעת יעד להפחתת ה"עוני האמיתי בישראל" //	צמצום הדרגתי של שירותי הביטוח הלאומי כך שכל השירותים שהביטוח הלאומי מספק כיום, למעט רווחה וסיוע לנזקים, יירכשו בשוק הפרטי // יישום שיטות שמצמצמות הונאה על ידי דורשי רווחה // מיצוי כושר השתכרות והימנעות מ"מלכודת רווחה" // יצירת מערכות רווחה חלופיות לביטוח הלאומי ברמת העירונית והקהילתית // ביטול סבסוד ממשלתי של התחבורה הציבורית //

ביטול מדרגות המס ונקודות זיכוי, ומיסוי כלל האזרחים במס בשיעור אחד על כל סוגי ההכנסות // הקטנת נטל המס על האזרח הישראלי // הקטנת מס חברות // צמצום מיסוי על בעלי רכב פרטי //	הקלה במיסוי רכבי עבודה //	שמירה על מצב המיסוי המקל בתחום ההייטק והגנתו מפני "חמדנות ממשלתית" // מתן הטבות מס לחברות הייטק כנגד הוצאותיהם על הכשרת עובדים, בעיקר חרדים וערבים //	3- הפחתת מיסים
	יצירת שוק עבודה "רגיש וגמיש" // חקיקת חוק בוררות חובה בסכסוכי עבודה // מניעת "ניצול לרעה" של זכות השביתה לשם סיכול רפורמות ממשלתיות // "העצמת" ארגונים עובדים כך שיפעלו לייצר הכשרות מקצועיות ויסייעו בהשמה // קביעת יעד ממשלתי במבחני מיומנות עובדים //	לאסור על שביתה ב"שירותים חיוניים" // צמצום כוחם של ארגוני עובדים על ידי הצגת דרישה לרוב מוחלט לשם יציגות // יצירת שקיפות מקסימלית לארגוני עובדים //	4- הגמשת שוק העבודה
	בחינת מדיניות רווחה בידי גורמי מקצוע, מומחים ומכוני מחקר כדי להימנע מפעולות ומחוקים פופוליסטיים //	מדידה קפדנית של תוצאות המדינה והתאמתה האופטימלית ליעדים הלאומיים //	5- מתן כוח לפקידות מקצועית
הפיכת ישראל לאזור סחר חופשי (אך לא מוזכרים קווי מדיניות החורגים ממש מההצעות בשני המצעים האחרים) // ביטול מכסים והסרת מגבלות על היבוא שנימוקם אינו כלכלי // צמצום כוחו של מכון התקנים //	ביטול חסמי הייבוא והייצוא // גידול בשיעור הסכמי הסחר הבינלאומי //	פתיחת השוק הישראלי לתחרות מהעולם (דהיינו ביטול מכסי יבוא) // יצירת גיוון בשווקי הייצוא של מדינת ישראל על ידי יצירת שיתופי פעולה עם שווקי מדינות הפריפריה והסמי-פריפריה //	6- הסרת מחסומים בפני תנועה בינלאומית של סחורה, שירותים והון

הפרטה רחבת היקף של קרקעות בחזקת המדינה //	ביטול "קרטלים סטטוטוריים" // הפרטה של קרקעות בחזקת המדינה //	הפרטה של חברות ממשלתיות כמו הדואר וחברת החשמל // הפרטה של קרקעות בחזקת המדינה //	7- הפרטת נכסים ציבוריים
	תמריצים למשפחות : הכרה בהוצאות טיפול בילדים מעונות יום ומטפלות לצורך מס // הנחה במס על קניית רכב של שבעה מקומות // הרחבת שירותי הרפואה בפריפריה // קידום אזרחים ותיקים // יצירת חקיקה שתקדם את רווחת וזכויות אנשים עם מוגבלויות // חיזוק הפריפריה על ידי יצירת תשתיות // תמיכה בהקמת מקומות עבודה בהייטק בפריפריה //	יצירת הזדמנות הוגנת לכל צעיר בישראל (מוזכרת דוגמה לפעולה כזו : שיפור מערכת החינוך בפריפריה) // יצירת דמי אבטלה לעצמאים, וכן הכרה בגמלאות-אבל, ימי מחלה והוצאות רכב לעצמאים // קביעת מדיניות רווחה לאומית הכוללת סדרי עדיפויות ברורים ויצירת סל רווחה שמתעדכן מדי שנה בהתאם לכך // יצירת חקיקה שתקדם את רווחת וזכויות אנשים עם מוגבלויות // חיזוק הפריפריה על ידי יצירת תשתיות //	8- חריגות מקווי מדיניות ניאו-ליברליים

בקטגוריית הליברליזציה של השוק הכלכלי המפלגות שמות את עיקר הדגש על קריאה לצמצום ניכר ברגולציה בישראל. **הימין החדש** מצהירים כי יפעלו להקמת "סיירת צמצום רגולציה" שתדאג לחזון רגולטורי לאומי, להקטנת מספר הרגולטורים ולתיאום בין הרגולטורים השונים להבטחת מימוש החזון" (A, 14). **האיחוד הלאומי** מצהירים כי יפעלו ליצירת רגולציה וחוקים כלכליים שיהיו "פשוטים ככל האפשר" ושאיפתם תהיה "מהירה וחסינה מפני פרשנות שרירותית" (B, 3). כמו כן הם מצהירים כי יפעלו ל"שפר את תפקודו של בית המשפט באכיפה מהירה של חוזים מסחריים" (B, 4). **זהות** עושים שימוש בנתונים שפרסם מכון פרייזר (Fraser Institute), מכון חשיבה המקדם אידיאולוגיה נאו-ליברלית היושב בקנדה, אשר מיקם את ישראל במקום ה-80 בעולם על פי מדד "עול הרגולציה", ומצהירים כי יפעלו ל"ביטול רחב – אך מושכל – של חוקים ותקנות שאין בהם צורך" (C, 105). בנוסף, **זהות** אף מצהירים כי יפעלו לסגירת גופים ממשלתיים שתפקידם לסייע ליזמות ולתעשייה בהתאם להכוונה ממשלתית (גופים כמו "מכון היצוא", "רשות החדשנות", "המשרד לטיפול יזמות"), וכן שיפעלו לביטול רוב סמכויותיו של משרד הכלכלה (C, 107-108).

בקטגוריה של צמצום הוצאות המדינה על מדיניות רווחה ניתן לראות כי **הימין החדש** אינם מציעים רפורמה למוסד הביטוח הלאומי, ובאופן כללי נמנעים, כנראה מתוך שיקול אסטרטגי, להצהיר על צמצום של תחומי רווחה, אך הם כן מלינים על חוסר האפקטיביות של הפעילות הממשלתית בנושא זה ועל הבירוקרטיה המסורבלת שנוצרת סביבה, וטוענים כי יפעלו לצמצמה על ידי קביעת "כללי זכאות ומנגנוני יישום שקופים ופשוטים" (A, 16). **האיחוד הלאומי** מצהירים על שינוי מדיניות ברור יותר. הם קוראים ל"פיקוח שוטף על משרד הרווחה ועל הביטוח הלאומי" (B, 7), וכן קוראים לביטול "חסמי יציאה לעבודה" (B, 4), דהיינו לשינוי דגם הקצבאות, כך שלא יהוו "תמרץ שלילי לתעסוקה" המונע מ"ממגזרים שלמים לצאת לעבוד" (B, 4, 7). בנוסף הם מציעים חיזוק מודלים אלטרנטיביים לביטוח הלאומי המבוססים על הקהילה והמשפחה (B, 7). בכך הם מצטרפים לאתוס הקהילתני שראינו גם בתוצרים של השדה האינטלקטואלי. גם **זהות** מציעים שינויים בקווי מדיניות הרווחה הדומים מאוד לאלו שמציעה **האיחוד הלאומי**, וזאת לאור מה שהם קוראים "כישלון של תכניות הרווחה בעולם המערבי [אשר] הביאה מדינות רבות לחשוב מחדש על מדיניות הרווחה שלהן ולבחון מודלים חלופיים של סיוע לנזקקים" (C, 56). אך המפלגה מרחיקה לכת אף יותר ומציעה לבטל את מוסד הביטוח הלאומי כגוף ריכוזי המבטח את כלל אזרחי ישראל בביטוחים כמו אובדן כושר עבודה. לפי **זהות** למוסד ביטוחי כזה "אין הצדקה [...] במדינת חירות" (C, 56), ולטענתה השוק הפרטי יוכל להציע לאזרחים ביטוחים כאלה בתנאים טובים יותר. פעולה זו היא ללא ספק אינה רק דוגמה לשינוי מדיניות גרידא אלא היא בגדר קריאה לשינוי מוסדי.

גם בקטגוריית הפחתת מיסים ניתן לראות כי **הימין החדש והאיחוד הלאומי** לא מציעים שינויי מדיניות מרחיקי לכת אלא מצהירים על שמירת הקיים או על שינויים קלים, ואילו **זהות** מציעים רפורמה די יסודית. כך, בעוד **הימין החדש** מצהירים כי יפעלו להגן על סקטור ההייטק, המכונה "האתרוג" בלשונם, מפני "שינויים לרעה בחוקי המס" ומפני "חמדנות ממשלתית" (A, 15), **האיחוד הלאומי** מצהירים כי יפעלו לתיקון "עיוות" הפוגע באופן חישוב המיסוי על שווי רכבי עבודה (B, 4), **זהות** מציעים, בין השאר, ביטול היסוד הפרוגרסיבי של מס ההכנסה (C, 107), והקטנה באופן הדגירתי של מס החברות, שכיום עומד על 23%, עד לשיעור של 12.5% (C, 108). פעולות אלו יצמצמו באופן חד את הכנסת המדינה ממיסוי ונראה כי הן דוגמה לשינוי כמותי קיצוני דיו במדיניות נהוגה שאפשר ויביא לשינוי איכותני. כך שגם בקטגוריה זו נראה כי **זהות** היא סמן קיצוני שקוראת לפעולות שיהיו שינוי מוסדי.

בקטגוריית הגמשת שוק העבודה ניתן לראות כי בעוד הן **הימין החדש** והן **האיחוד הלאומי** מציעים קווי מדיניות די דומים, שמטרתם הברורה, הגם שאינה מנוסחת כך, היא החלשת כוחם של איגודי העובדים (A, 13 ; B, 3), **זהות** אינם מתייחסים לנושא זה כלל. בקטגוריה נוספת, מתן כוח לפקידות מקצועית, בולטת **האיחוד הלאומי** על פני האחרות. המפלגה מצהירה כי תדרוש יישום מלא של החלטת הממשלה לבדיקת כל רגולציה בעזרת המנגנון RIA, כלי שהוטמע בכלכלות שונות ב-OECD ומטרתו להעריך את ההשפעות המזיקות או מטיבות של רגולציה מסוימת על הכלכלה (B, 3). כמו כן מצהירה המפלגה כי תבחן כל מדיניות בנושא רווחה "בחינה יסודית, בסיוע גורמי מקצוע, מומחים ומכוני מחקר" (B, 8).

בקטגוריה של הסרת מחסומים בפני תנועה בינלאומית של סחורות, שירותים והון ניתן לראות שאין הבדלים גדולים בין המפלגות. **הימין החדש והאיחוד הלאומי** מבקשים לצמצם את חסמי הייבוא ולהגדיל את כוחם של הסכמי הסחר כך שהייצוא הישראלי יתחזק (A, 14 ; B, 3). **זהות** אינה דנה בבעיית היצוא, אך דורשת דברים דומים בתחום היבוא ומוסיפה גם קריאה לצמצם את כוחו של מכון התקנים הישראלי (C, 110). בקטגוריית הפרטת נכסים ציבוריים ניתן לראות עיסוק מצומצם של המפלגות. **הימין החדש** מסתפקים בהצהרה שיפעלו להפרטת חברות ממשלתיות כמו הדואר וחברת החשמל (A, 13), **האיחוד הלאומי** מצהירים כי יבטלו קרטלים סטטוטוריים (B, 3), ואילו **זהות** לא דנה במפורש באף הפרטה למעט הפרטות קרקעות מדינה. זהו נושא שגם המפלגות האחרות מעלות, במיוחד כאשר הן מצהירות כי יפעלו לפתרון מצוקת הדיר, אבל ב**זהות** הנושא מפותח מאוד. יחד עם זאת עיקר ההנמקה לתהליך הפרטה זה, באופן מוצהר, אינה כלכלית אלא אתנית-לאומית – השאיפה להקים במהירות האפשרית עוד יישובים יהודיים. לאור דברים אלו נראה כי הימנעות במצעים מעיסוק מורחב בהפרטה אצל כלל המפלגות נובע מהמוניטין הרע שיש לפעולה זו בציבוריות הישראלית.

מעניין הדבר שאף מפלגה לא דנה בריכוזיות הבנקים, נושא אקטואלי המודחק מהמצעים לעומת נושאים שכן זוכים למענה כמו מצוקת הדיור ורווחת בעלי המוגבלויות. נראה שאפשר להסביר את ההימנעות מעיסוק המפלגות בנושא הזה כתמונת ראי להימנעות מהפרטה. במקרה זה אפשר וכוחה הרב של האליטה הבנקאית, אשר מלווה למפלגות כסף רב בעת מסע הבחירות, מונע מהם לעסוק בתחום זה בפומבי.

רטוריקה "יהודית", וולנטריזם אזרחי וצמצום חובת המדינה

בכל המצעים, מלבד זה של **הימין החדש**, מופיעה רטוריקה אשר משתמשת בדת היהודית על מנת להפיג סימני שאלה אתיים סביב ההסדרים המוסדיים וקווי המדיניות המקודמים, ועל מנת לייצר לגיטימציה לצמצום התערבות המדינה במדיניות הרווחה.⁶⁹ כאן בולטת הזהות בין השדה הפוליטי לשדה האינטלקטואלי ושימושם המשותף במסגרת הרטורית של "ניאו-ליברליזם חומל" (Hackworth, 2012). הטענה העולה היא כי בשוק חופשי המונחה לאור ערכי היהדות מופג המתח בין התייעלות ותחרותיות לבין ערכות הדת ודאגה לחלש. **האיחוד הלאומי**, הבולטים בשימוש ברטוריקה זו, מצהירים ש"כלכלת המדינה היהודית צריכה להתנהל ברוח היהדות, בשוק חופשי ויעיל המאפשר לאזרחי ישראל את החירות לבטא את מלוא כישרונותיהם, ועם זה מלא חסד, רגישות ונדיבות" (B, 3). איחוד מפלגות הימין מעתיקים את הצהרתם כמעט אחד לאחד ממצע האיחוד הלאומי (D, פסקה 11), ואלו **זהות** מכריזה שתפעל לקיים "מדינת שפע - מדינה המקיימת כלכלה חופשית בתוך המסגרת המרסנת והמעדנת של תרבות החסד והערבות ההדדית של עם ישראל" (C, 21).

נוסף על כך, ובדומה לשדה האינטלקטואלי, גם כאן השימוש הרטורי בדת היהודית מייצר לגיטימציה להגברת היסוד הוולונטרי של האזרח בתחום הרווחה כתחליף לחובת המדינה. כמו כן, גם כאן בולט האתוס הקהילתני. במצע **האיחוד הלאומי** נטען, לדוגמה, כי עקרונות הצדקה היהודיים אינם עולים תמיד בקנה אחד עם מדיניות הרווחה במדינת ישראל (B, 7), ומוצע להעצים את שירותי רווחה הניתנים על ידי המגזר השלישי (B, 6). המפלגה מצהירה כי תפעל למתן הקלות ריגולטוריות לעמותות חסד – עמותות דתיות לרוב – וכן להגברת התמיכה הממשלתית בהן, מתוך "הבנה שהפתרון שהן נותנות בטיפול כוללני בנצרכים נכון ויעיל בהרבה מטיפול הממשלה" (B, 9). בנוסף הן **האיחוד הלאומי** והן **זהות** מצהירים כי ישנו צורך ביצירת מודלים חדשים לרווחה המבוססים על עירוניות וקהילתיות, וזאת מאחר שמערכות אלה יאפשרו יחס אישי מול הנזקקים שאינו מתאפשר ברמת המדינה (B, 7; C, 57). כמו כן מוצהר כי המפלגה "תחנך לנדיבות

⁶⁹ ההימנעות של **הימין החדש** לנקוט רטוריקה דומה לזו המשמשת את האחרות מצביעה ככל הנראה על ניסיון אסטרטגי למשוך מצביעים חילונים.

ותפעל להגביר את המודעות לחובת הערבות ההדדית ולאחריות המשפחתית, הקהילתית והעירונית, ו[תחנך] להכיר בכך שסיוע לנזקקים אינו רק באחריות המדינה, אלא קודם כל אחריות אישית של כל אזרח ואזרחית בישראל" (B, 7).

במצע **האיחוד הלאומי** בולטת לה גם עמדה לא מבוטלת של פטרנליזם כלפי העני, הדומים לאלו שעלו בשדה האינטלקטואלי על ידי אנשי המדד הערכי (בצדק, תשע"ח).⁷⁰ כך, מודגש הצורך להבדיל בין "נזקקים המסוגלים לעזור לעצמם אך אינם עושים כן ובין נזקקים שאינם מסוגלים לעזור לעצמם ונזקקים לסיוע מהחברה" (B, 6). כמו כן נטען כי חקיקת המדינה בנושא רווחה גורמת לתופעה בה "הפרט מטיל על המדינה את כלל האחריות ומסיר אותה מעצמו" (B, 6), וכן מצוין כי יש להתייחס לרווחה "כאל חסד ולא כאל זכות" (B, 6). בחלק מהסעיפים מובאים בהרחבה ציטוטים של גדולי הלכה יהודים המשמשים לחזק את הלגיטימציה לשינויים מוסדיים אלו. כך, לדוגמה, מובאים דברי הרמב"ם כי "לעולם ידחוק האדם עצמו ויתגלגל בצער ואל יצטרך לבריות, ואל ישליך עצמו על הציבור ... גדולי החכמים – היו מהם חוטבי עצים ונושאי הקורות, ושואבי המים לגינות, ועושים הברזל והפחמים; ולא שאלו מן הציבור ולא קיבלו מהם כשנתנו להם" (מתנות עניים, י, יח, אצל B, 6).

הסטת תחומי הרווחה, כמו גם תחומים אחרים, אל המוסדות הקהילתיים והמשפחתיים בא בד בבד עם הצהרות שונות המעידות על כך שהמפלגות יקדמו ויתעדפו תצורות של משפחה וקהילה מקובלים על פי אמות מידה שמרניות-דתיות. כך, **איחוד מפלגות הימין** מצהירים כי יפעלו ל"חיזוק התא המשפחתי על פי מסורת ישראל" (D, פסקה 5), **האיחוד הלאומי** מצהירים כי יפעלו למימון קורסי הכנה לנישואין וייעוץ זוגי, וכן למתן תמריצים כלכליים לאזרחים כדי שישתתפו בהם. בנוסף הם מצהירים כי יקימו "מרכזי משפחה ברשויות המקומיות שיפעלו להעצמת המשפחה ולחיזוקה במגוון היבטים הנוגעים לתא המשפחתי", וכן שיטמיעו את "ערכי המשפחה וביצורה במערכת החינוך והתרבות" על ידי יצירת "תוכנית לימודים [...] והקמת קרן לעידוד יצירות קולנוע וטלוויזיה" (B, 9-10). לאור דברים אלו יש להעמיד בספק את היכולת של מוסדות החסד והצדקה, אשר כאמור יהיו חלק אינהרנטי ממדיניות הרווחה המוצהרת של המפלגות הדתיות, לפעול לרווחת כלל האוכלוסיות המוחלשות מבלי להדיר את אלו שלא חולקים אותם ערכים חברתיים ותרבותיים.

חריגות מקווי מדיניות ניאו-ליברליים

⁷⁰ דבר זה לא מפתיע לאור כך שדווח, כאמור לעיל, כי סמקאי, מייסד מכון בצדק, המפעילה את המדד הערכי, לקח חלק בכתיבת המצע הכלכלי-פוליטי של המפלגה (עמית, 2018).

ראוי גם לעמוד על חריגות נקודתיות מהתוויית מדיניות כלכלית ניאו-ליברלית מצד המפלגות, דהיינו קווי מדיניות שיש בהם דווקא קריאה להתערבות של המדינה ולא ל"הסגתה" מהנעשה בזירה הכלכלית. חריגות אלו נמצאות פחות במצעה של **זהות**, מה ששוב מחזק את העובדה ש**זהות** מציגה מדיניות כלכלית ניאו-ליברלית נחרצת יותר. **בימין החדש**, לעומתה, מכריזים, בין השאר, כי יפעלו להגדיל את שכר המורים, יחזקו את מערכות החינוך הלא פורמלי, ישקיעו דיפרנציאלית בבתי ספר וירחיבו באופן הדרגתי את חוק חינוך חנים לגיל הרך (A, 5). כמו כן הם מכריזים כי יפעלו ליצירת דמי אבטלה לעצמאים, וכן להכרה בגמלאות-אבל, ימי מחלה והוצאות רכב לעצמאים (A, 15). בנוסף הם מלינים על כך כי בישראל "אין מדיניות רווחה ממשלתית כוללת" וכי הם יפעלו ליצירת "סל רווחה המתעדכן מדי שנה בהתאם לסדר העדיפויות הלאומי" (A, 16).⁷¹ כמו כן הם מדברים על חיזוק הפריפריה על ידי השקעה מצד המדינה בתשתיות (A, 24).

באיחוד הלאומי מצהירים כי יפעלו "לפתח מכשירים פיננסיים שיספקו רשת ביטחון לעצמאיים בתחום הפנסיה, האבטלה ועוד", מה שדווקא מעיד על עקביות בעמדה הניאו-ליברלית (B, 4).⁷² אך הם גם מצהירים כי יפעלו לשינוי מנגנון התקצוב של מוסדות הרווחה העירוניים למנגנון תקצוב דיפרנציאלי (B, 8), וכי יפעלו ליצור מנגנוני העסקה ופנאי לאזרחים ותיקים, לחזק את הפיקוח על בתי אבות ועל המסגרות הסיעודיות (B, 9), ולהרחיב את מיזם שיקום השכונות בעיירות הפיתוח (B, 12). כמו כן, תחת הכותרת "חיזוק המשפחה היהודית", הם מצהירים כי יפעלו ליצירת תמריצים כלכליים להקמת משפחות כגון הכרה לצורך מס בהוצאות טיפול ילדים במעונות יום ועל ידי מטפלות, וכן הנחה במס על קניית רכב שבו שבעה מקומות ומעלה (B, 9).

נראה כי חריגות מופיעות בשלושה תחומים שונים. תחום אחד הוא רווחה. כפי שהוצג בתת-פרק הקודם, חלק נכבד מקווי המדיניות מופיעים במצעים הממוקדים בשכבות החלשות אכן מאופיינים באידיאולוגיה ניאו-ליברלית הדוגלת בצמצום סיוע ממשלתי לשכבות אלו תוך הנמקה כי הסיוע פוגע בהם הלכה למעשה. אך החריגות שהובאו כאן, (אלו הקשורות בשכבות החלשות) הינן מקרים שדווקא עומדים בסתירה לאידיאולוגיה הניאו-ליברלית וניתן לאפיין כתואמים מסגרת של מדינת-רווחה.

⁷¹ אפשר לפרש את המשפט האחרון הן כקידום של מדיניות רווחה והן ככרסום במדיניות הרווחה. פרשנות כקידום רווחה היא שכוונת המשפט להצהיר כי הסל יעודכן בהתאם לאופן בו המדינה תתעדף נזקקי רווחה. פרשנות ככרסום הרווחה היא שכוונת המשפט להצהיר כי בתחילת כל שנה תחליט המדינה כמה תקציב לסל הרווחה לפי תעדוף שלה בשלל נושאים, ולא רק לאור צרכי נזקקי הרווחה.

⁷² ראוי לשים לב לשוני ברטוריקה סביב נושא של רשת הביטחון לעצמאים. בעוד **בימין החדש** מכריזים על יצירת דמי אבטלה לעצמאים, **באיחוד הלאומי** מדברים על "מכשירים פיננסיים" שבין השאר ימלאו מטרה זו. יש כאן העצמה מסוימת של השיח הניאו-ליברלי. בעוד ל"דמי אבטלה" יש קונוטציה ברורה של כספים המגיעים ממוסד רווחה ממשלתי, דהיינו ממיסים, "מכשיר פיננסי" מייצר קונוטציה של כלי עצמאי מהתערבות המדינה אשר מסדיר ומווסת את עצמו ואינו תלוי במיסוי האזרחים. דהיינו יש כאן פנייה, כביכול, למנגנוני השוק הפיננסי כפתרון לבעיות חברתיות.

בעזרת ממצאים שנאספו על ידי מגל (2015), בהשוואתו בין הצעות החוק הפרטיות של **הבית היהודי** בכנסת ה-19 לאלה של **המפד"ל** בכנסות ה-10 וה-16, ניתן לראות כי, בניגוד למצופה, בקדנציה הראשונה של בנט ושקד **בבית היהודי**, העיסוק בתחום הרווחה היה מז'ורי מאוד ולא שונה בהרבה מבחינה כמותית מהעיסוק בתחום זה בפעילות **המפד"ל** בכנסות קודמות שנבדקו, וזה הגם שחקיקה בתחומים מקרו-כלכליים אכן התגברה.⁷³ זוהי נקודה חשובה המראה את היתכנותם של כמה מסלולי מדיניות סותרים (או לפחות אינם קוהרנטיים לגמרי זה לזה) המתקיימים ברמה המפלגתית במקביל. ממצאו של מגל גם עוזר לראות כי מה שמופיע כחריג במצע יכול לקבל נפח בולט יותר במדיניות בפועל.

שני תחומים נוספים בהם מופיעות חריגות במצעים הינם מקרים בהם הקריאה להתערבות המדינה מטיבה במיוחד עם המעמד הבינוני (כמו החקיקה לזכויות העובדים העצמאיים), ומקרים בהם ההתערבות מטיבה במיוחד עם המגזרים הדתיים בחברה הישראלית אשר עולם הערכים שלהם מוביל אותם להקמתה של משפחה מרובת ילדים (תחום זה מופיע רק אצל **האיחוד הלאומי**, כפי שהוצג לעיל).

המתח בין האינדיבידואל, הקהילה והעם

במצעים ניתן למצוא מתח מסוים הנוגע בשאלת הרכיב הבסיסי בחברה האנושית. שאלה זו היא אחת מנקודות המתח הבולטות בין עמדה ליברטיאנית לעמדה שמרנית, שם המתח נסוב בין האינדיבידואל לבין סוגים שונים של קולקטיב (Nisbet, 1980). ניתן לומר כי הדגש במצעים מוכרע לכיוון הקולקטיב. ובכל זאת, עדיין מצוי מתח בינו לבין האינדיבידואל. נוסף על כך, ובצורה בולטת יותר, עומד לו מתח לא מבוטל בין סוגי הקולקטיב, וישנו ניסיון לא קוהרנטי כל כך להדגיש הן את האתוס הקהילתני השם במרכז את המשפחה והקהילה, והן את האתוס האתנו-לאומי השם במרכז את ה"עם" היהודי. זה אחרון, כפי שעולה בפרשנות שתוצג להלן, הוא הרכיב הבסיסי השולט בשדה הפוליטי.

באיחוד מפלגות הימין התא המשפחתי מוצג כ"יעד לאומי וחינוכי בעל חשיבות עליונה" אך הוא אינו תכלית בפני עצמו, אלא הוא כלי "לחוסנה ולעתידיה של החברה ולהבטחת הרוב היהודי במדינה" (D, פסקה 5). **הימין החדש** מצהירים כי "חירות האדם" מוגבלת ב"חובות האדם ואחריותו כלפי משפחתו, קהילתו

⁷³ ראוי לציין שישנן שתי בעיות בהשוואה שמבצע מגל. ראשית, העובדה כי מדובר בבדיקה של הצעות חוק פרטיות מקשה לגזור מהצעות אלו את קווי המדיניות המפלגתיים. מגל מנסה לפתור קושי זה בטענה כי "חבר כנסת 'פרטי' מגיש הצעת חוק אותה סיעתו מעוניינת לקדם, ובכך למעשה הצעות חוק פרטיות משקפות את הלכי הרוח ותוכן העיסוק של סיעת-האם" (מגל, 2015, 32). שנית, ההשוואה נעשית על בסיס נתונים משתי כנסות של המפד"ל אותם הוא סכם יחד, מה שמקשה לראות מה בדיוק החלק היחסי של החקיקה בתחום הרווחה בכל כנסת בפני עצמה, מה שבתורו מייצר הטייה כאשר נתונים אלו מושווים לפעילות הבית היהודי בכנסת אחת בלבד. אף על פי כן בולטת העובדה כי העיסוק ברווחה היה אכן דומיננטי בבית היהודי. זהו התחום בו הוצעו הכי הרבה הצעות חוק פרטיות של חברי המפלגה (122), וזאת כאשר התחום הבא אחריו קטן בכמחצית ממנו (61 הצעות בתחום הפנים). ראה מגל, 2015, 52.

ומדינתו" (A, 13),⁷⁴ ולאור הצהרה זו אפשר לטעון כי הגם שהפרט הופך פחות חשוב, המשפחה, הקהילה והמדינה כן מקבלות מעמד דומה. אך בקווי המדיניות של המפלגה הקשורים לרפורמה שהם דורשים במערכת המשפט, ניתן לראות לא פעם הצעות שתורמות לשימור מעמד הקולקטיב היהודי ולצמצום זכויות הפרט. בקווי מדיניות אלה ברור שרכיב העם הוא הבולט. הקהילה והמשפחה יכולות להיתרם מרפורמה כזו, אך במידה והם יהיו חלק מן הקולקטיב היהודי. כך יוצא שהאוטונומיה, שאמורה להתהוות לקהילה ולמשפחה מפני הקולקטיב הגדול ממנה, לא מתקיימת.⁷⁵

גם במאמרה של חברת מפלגת **הימין החדש**, איילת שקד, "מסילות אל החירות",⁷⁶ ניתן למצוא מתח דומה, ואף בצורה מורכבת יותר. במאמרה "העם", דחינו הקולקטיב היהודי, מוצג כרכיב הבסיסי של החברה – וזאת לאור עיקרון אידיאולוגי אתנו-לאומי – ובמקביל לו מוצג התא הקהילתי, המשמש להצדקת קווי מדיניות כמו דה-רגולציה וצמצום חקיקה – וזאת לאור עיקרון אידיאולוגי נאו-ליברלי. ה"עם" מוצג באופן אידיאלי כיחידה הומוגנית ונטולת קונפליקטים הסובלת מחברתם של אליטות המורכבות ממומחים משפטיים ומחברי האופוזיציה בכנסת, אשר כופים על העם חקיקה ופסיקות דין הפוגעות שוב ושוב בחירות שלו, ובכך בזכותו הדמוקרטית למשול בעצמו על עצמו (בעזרת נציגיו הנבחרים בכנסת אשר הם חלק מהקואליציה שבשלטון). במקביל לכך, מבלי לעמוד על הסתירה האפשרית, מוצגים גם כל יחיד וכל קהילה (כפי שהם נתפסים ברמה האידיאלית) כיישיות אוטונומיות בעלת חופש מוחלט בעיצוב חייהן :

[ריבוי חקיקה מייצג] אי אמון ביכולת שלנו **כייחידים וקהילות** לנהל את עצמנו באופן שהוא טוב דיו בלי שהמדינה תקבע בעבורנו את מסלול חייו. אי אמון בחכמתו של **המון העם** ליצור ולשמר מנגנונים מוצלחים בהרבה מאלה המעוצבים באופן מלאכותי, באמצעות ועדות מומחים, או כתוצאה מלחצים פוליטיים. זו גם הצבעת אי אמון בתפיסה הרואה את האדם כשופט העליון של מטרותיו; בהכרה שלנו בכל **יחיד** כשליט על חייו, וככזה שבמידת האפשר השקפותיו שלו הן שצריכות לכוון את מעשיו; ובכוחן של **קהילות משפחתיות, חברתיות וכלכליות** לנהל את חייהן בכוחות עצמן ולחתור בהצלחה להשגת מטרותיהן (שקד, 2016, 38. הדגשות לא במקור).

⁷⁴ על אף השימוש במילה "מדינה" ולא "עם", ברור מאופי הדברים כי הכוונה במצע למדינה אתנו-לאומית וכי אין הכוונה לקולקטיב האזרחי.

⁷⁵ קווי המדיניות לרפורמה זו כוללים צמצום הנושאים הנתפסים כשפטיים, צמצום היכולת של הפרט לעתור לבג"ץ בעילה שנפגע מהמדינה (על ידי הגבלת זכות העמידה) וביטול יכולתו של בג"ץ לפסול חוקים (A, 11). רפורמה זו אינה ייחודית **לימין החדש**, והיא מופיעה בצורה דומה, פחות או יותר, גם במצע **זהות** (C, 36-40). **האיחוד הלאומי** לא ייחד חלק במצעו למערכת המשפט, אך במצע **איחוד מפלגות הימין** מצוין כי הרשימה תפעל "לריסון כוחו של בית המשפט העליון, לעצירת האקטיביזם השיפוטי ולחקיקת פסקת ההתגברות" (D, 17).

⁷⁶ בעת פרסום המאמר הייתה שקד שרת המשפטים וחברת כנסת מטעם **הבית היהודי**.

הממשלה אינה קבלנית ביצוע של איש. היא מחויבת אך ורק **לעם** שבחר בה ברוב: **העם** המעוניין בכלכלה חופשית, בחירויות פרט ובמדינה עם צביון יהודי אמת, חי ותוסס. היא מחויבת **לעם** שמעוניין לקבוע את גורלו **באופן ישיר ובאמצעות נבחריו** (שקד, 2016, 54. הדגשות לא במקור).

בפסקאות אלו ניתן לראות שיח היונק מאלמנטים ליברטריאניים, קהילתניים ואתנו-לאומיים (המשולבים בפופולזם). על פניו קוראת שקד למדינה לסגת, וזאת כדי לתת לאינדיבידואל להפוך שליט על חייו, וכן כדי לתת לקהילה לנהל את חייה בכוחות עצמה. אך באותה הנשימה שקד קוראת להסדיר את חיי האזרחים בעזרת מנגנונים שהתפתחו בשל "חוכמת המון העם". ניתן לטעון שבדבריה גלומה ההנחה כי אותם מנגנונים מאפשרים פלורליזם של דעות ושל אופני קיום, ועל כן מאפשרים חירות רבה יותר לקהילות ולאנדיבידואלים, ואי לכך הם עדיפים על פני מנגנונים שנוצרים לדעתה באופן מלאכותי על ידי ועדות מומחים או כתוצאה מלחצים פוליטיים, אך כבר בסיפא של דבריה אותו ה"עם" מקדם, בעזרת המנגנונים "הטבעיים" שלו, ערך כגון "צביון יהודי אמת, חי ותוסס". כלומר פועל בתחום בו היו אמורות לקבל חופש הקהילות והאינדיבידואלים.

עוד עולה מן הדברים כי "העם" מעוניין בחירויות פרט ובכלכלה חופשית, וכי בין "הקהילות" שזכאיות "לנהל את חייהן בכוחות עצמן ולחתור בהצלחה להשגת מטרותיהן" נמצאת הקהילה הכלכלית. הופעתה של הקהילה הכלכלית מדגימה את הריקות של קטגוריה זו אצל שקד. בעוד קהילות אתניות וחברתיות אומנם מנהלות חיים שיש בהם היבטים כלכליים, אין אף קהילה, לפחות כזו העונה לשאר הממדים שאליהן מתייחסת שקד במאמרה, שהגורם המאחד סביבה הוא היחסים הכלכליים. לאור ההקשר הרחב של המאמר ניתן להבין כי יש כאן ניסיון רטורי להצדיק את הקריאה לשינויים מוסדיים בממשל ובמערכת המשפט הישראליים, אשר אמורים לממש לא רק חזון אתנו-לאומי, אלא גם נאו-ליברלי. אי לכך מועמדים זה לצד זה ערך "הכלכלה החופשית" וערך "הצביון היהודי".

גם במצעה של **זהות** ניתן לראות שילוב מורכב בין שיח ליברטריאני (מובהק אף יותר) לשיח קהילתני ואתנו-לאומי, ומעניין לקשר אותו לשיח הכלכלי. ניתן לראות כי המפלגה מצהירה על רצונה ליצור "מדינת חירות" אשר "מצמצמת למינימום את מעורבותה בחיי הפרט". במסמך העקרונות שלה ניתן לראות כי הסגת המדינה מחיי הפרט ממוסגרת באופן בולט ביותר כעמדה ערכית ואידיאולוגית החורגת אפילו מההיבט הכלכלי הצר:

זהות מתנגדת לניסיונות לרתום את כוחה של המדינה על מנת לכפות ערכים, השקפות ואורח חיים על החברה ועל הפרטים שמרכיבים אותה. נטילת הכוח מהאזרחים והענקתו למדינה עלולים

להתגלות כחרב פיפיות. מרגע שהכוח ניתן למדינה, היא יכולה להשתמש בו נגד מי שתבחר – גם נגד אלו שהעניקו לה אותו כוח מלכתחילה (C, 23).

אך במקביל לכך **זהות** גם מצהירה שהמדינה תהיה "מדינת המשפחה והקהילה", דהיינו "מדינה המבצרת את ערכי המשפחה ומעודדת את בניין הקהילה כאבני יסוד בבניין החברה" (C, 21). ובסופו של דבר, גם במקרה זה יש לשים לב כי הרכיב הבסיסי ביותר, אינו הפרט ואינן הקהילה והמשפחה, אלא, בדומה למאמרה של שקד, "העם" היהודי. נקודה זו בולטת בחלקים רבים במצע שניתן לאפיין את השיח בהם כאוטופיסטי. בחלקים אלו מוצג העם ככזה הנושא תפקיד אוניברסלי-משיחי לגאולתו של העולם, וחירות הפרט הופכת שולית אף יותר:

משמעות היא התשובה לשאלה "למען מה?", כאשר היא מצביעה על רעיון וערך נשגב הגדול מחיי האדם הפרטי היחיד.

משמעות שיבתנו כעם ריבוני לארץ ישראל, היא היכולת להנחיל לעולם את בשורת חירות הכלל אנושית. בשורת המאבק לסילוק הגורמים המשעבדים את רוחו בת החורין של האדם, עד לתיקון העולם במלכות ש-די בהתעלות האנושות עד למפגש חירותי עם הבורא, בבית ה' על הר המוריה (C, 20, הדגשות במקור).

על פניו נראה ש**זהות** מצהירה כי תרסן את כוחה של המדינה בעזרת קידום של מודל בו יועברו סמכויות רבות בשלל תחומים מהמדינה אל הקהילה. היא מנמקת את היגיון המודל בהצדקת החלת חוקי השוק החופשי אל תחומי הדת והמדינה:

בפרק הקהילתי שבחלק העוסק במבנה הממשל הצגנו את האמת הפשוטה והברורה לפיה **רוב** הדיון בנושאי דת ומדינה מקומו כלל אינו בציר שבין הפרט למדינה, אלא בין הפרט לקהילה בה הוא חי. למדינה אין את הכלים ואת היכולת להגדיר ולהסדיר את **התרבות ואת הזהות** של אזרחיה מלמעלה באופן משביע רצון, ממש כשם שאין לה את היכולת לעשות זאת **במישור הכלכלי** (C, 69, הדגשות לא במקור).

אך חשוב לשים לב כי בעוד קווי המדיניות הכלכלית של **זהות** (שנסקרו לעיל) אכן מקדמים את נסיגת המדינה מן הזירה הכלכלית, קווי המדיניות של מודל הקהילה של **זהות** כלל וכלל לא גורמים לנסיגה דומה מן הזירות התרבותיות והדתיות. מודל זה אינו משחרר את הפרט מכוחה של המדינה, ואף אינו מעניק לו הגנה כלשהי מן הקהילה; בעוד בחלק אחד במצע **זהות** מוצהר כי היחיד יכול לבחור לאיזו קהילה להשתייך שכן מצוין כי "אורח חייו של האזרח [...] הם ענייניו הפרטיים וענייני הקהילה בה הוא בחר לחיות" (C, 69),

בחלק אחר, העוסק בהרחבה במה **שהות** מכנה "המודל הקהילתי" (C, 33-35), עולה בבירור כי אין הפרט בוחר את קהילת השייכות שלו. שם מוצע לחלק את תושבי מדינת ישראל לקהילות "הומוגניות" על ידי הרשויות המקומיות ובאישור משרד הפנים. הקהילות אומנם רשאיות להתפצל או להתאחד עם קהילות אחרות, וזאת לפי רצון הרוב בקהילה, אך רק באישור משרד הפנים (C, 34). התערבות המדינה בחלוקה לקהילות מאפשרת לה בסופו של דבר השפעה בלתי מבוטלת שכן בכוחה יהיה לקבוע פרמטרים למהי זהות הומוגנית, וסביר שתעשה זאת בהתאם לקידום אג'נדות ואינטרסים נוספים שנמצאים בקו האידיאולוגי של **זהות**. דהיינו, סביר שתפעל לקדם את האתנוס היהודי. כך יוצא שלפי מודל זה הפרט עלול למצוא עצמו בין הפטיש לסדן. הוא ייפגע הן מעריצות הרוב בקהילתו והן מעריצותה של המדינה, אשר מאחיזתה היה אמור כביכול להשתחרר.

אם כך, מה שנותר מהחיבור הרטורי במצעה של **זהות** בין הזירות התרבותיות והדתיות אל הזירה הכלכלית הוא עוד הצדקה, במידת מה אפילו סמויה, למימוש קווי המדיניות הכלכלית הניאו-ליברלית. הפרט המוצא עצמו מזדהה עם הטענה כי המדינה פוגעת בזכויות הפרט שלו בזירה הדתית, נדרש לאמץ מראש את ההנחה כי המדינה גם פוגעת בו בזירה הכלכלית. הוא צריך להסיק כי אם המדינה לא יכולה להסדיר את חייו מבחינה דתית, אין לה גם היכולת לעשות זאת במישור הכלכלי.

המתח בין נסיגת המדינה לבין קידום הצביון היהודי

בתת הפרק הקודם נבחן המתח שמייצרת מדיניות ניאו-ליברלית מפרספקטיבה הדנה ביחס בין אינדיבידואליזם לקולקטביזם, או בין סוגים שונים של קולקטביזם. כעת נבחן אותו מפרספקטיבה הדנה ביחס בין הקריאה לנסיגת המדינה לבין הקריאה לקידום צביון יהודי במדינה.⁷⁷ מצד אחד עומד עיקרון מארגן ניאו-ליברלי של אנטי-מדינתיות ומצד שני עומד עיקרון מארגן אתנו-לאומי. העקרונות פועלים בשדות שונים המאפשרים לשחקנים, במידה כזו או אחרת, להתעלם מן המתח הקיים. אך ככל שהעיקרון המארגן הופך דומיננטי יותר וככל שהוא מונע לא רק משאיפות אתנו-לאומיות, אלא גם משאיפות דתיות לשנות את המרחב הציבורי ולייצר מערכת נורמטיבית מבוססת ערכים אורתודוקסיים, המתח הופך גלוי יותר ומצריך מן השחקנים להצדיקו. כאן מתהפכות היוצרות. בעוד במקומות אחרים הופיעו הצדקות דתיות למדיניות ניאו-ליברלית, כאן יופיעו הצדקות חילוניות למדיניות תורנית-דתית.

אל מפלגת **זהות**, אשר סוקרה יחסית בהרחבה בתת-הפרק הקודם, נתייחס רק בקצרה. כאמור, הסגת המדינה מחיי הפרט ממוסגרת במצע של מפלגה זו באופן בולט ביותר כעמדה ערכית ואידיאולוגית, אך

⁷⁷ שתי הבחינות כמובן אינן שונות בצורה מהותית אך כל אחת מציעה נקודות מבט נוספת על אותו מתח.

במקביל לכך עומדת לה השאיפה הפוליטית לקדם את האתנוס היהודי ולשמר את שליטתו על מוסדות המדינה, תוך ניסיון לקשור בין הגשמת מטרות אלו לבין הגשמת חזון משיחי אוניברסלי. במקומות מסוימים בטקסט אומנם גובר השיח הקהילתני והשיח הליברטיאני. אך, כפי שהוצג לעיל, שיח זה מסתיר בצורה מניפולטיבית את העובדה כי המנגנונים המוצעים משמרים את כוחה של המדינה היהודית ואף מוסיפים לה עוצמה רבה. במקומות אחרים בטקסט השיח הקהילתני והשיח הליברטיאני מצומצמים, והדגשת החזון המשיחי-יהודי הופכת בולטת. במקרים כאלו החזון המשיחי מוצדק דרך שיח המדגיש את חשיבות ריבונות המדינה.⁷⁸

מפלגת **הימין החדש** הינה מופע של מתח פחות גלוי לעין. המפלגה מציגה חוסר בהירות מכוון לגבי הצביון אותו תקדם במרחב הציבורי כאשר מצד אחד אנשיה מציינים את אמנת גביון-מדן כמסמך שיכונן את הצביון במדינה, אך מצד שני הם גם מציינים כי הם כלל לא רואים בו מסמך מחייב וטוענים כי בהזכירם אותו כוונתם היא ש"צריך להיכנס לנושאים בדיוק באותה הרצינות והכנות שאפיינו את שני האנשים האלה, ולעשות זאת בהידברות ובכבוד כלפי השונה ממך" (A, 26).⁷⁹ בתחום החינוך הקריאה לקידום הצביון היהודי כבר הופכת גלויה. **הימין החדש** מציינת כי תפעל "להטמיע את ערכי הציונות, ערכים יהודיים, ערכים דמוקרטיים, מורשת ישראל ואהבת האדם לכל ילדי המדינה" (A, 5). בולט לעין הרצון לשוות למסגרת החינוכית המוצעת אופי דואלי וסימטרי של פרטיקולריזם יהודי ואוניברסליזם דמוקרטי. ניסיון כזה מופיע גם במאמרה של שקד, שם היא קוראת, בין השאר, להעניק ביטוי מובהק למשפט העברי במערכת המשפטית הנהוגה במדינת ישראל כדרך להעמקת הזהות היהודית של המדינה:

[...] דווקא כאשר רוצים להעביר את ישראל תהליכי דמוקרטיזציה מתקדמים חובתנו להעמיק במקביל את זהותה היהודית. הזהויות האלה בפירוש אינן סותרות האחת את רעותה. להפך: אני מאמינה שהן מחזקות זו את זו. אני מאמינה שנהיה למדינה דמוקרטית יותר ככל שנהיה מדינה יהודית יותר, ושנהיה למדינה יהודית יותר ככל שנהיה למדינה דמוקרטית יותר (שם, 54).

⁷⁸ דוגמה לנושא בו שאיפה משיחית הופכת גלויה היא המדיניות המוצעת לגבי ירושלים, הכוללת תוכנית להעברת קריית הממשלה, הכנסת ומושב בית המשפט העליון אל שטחים סמוכים להר הבית, הקמת בית כנסת יהודי בסמוך למסגד אל-אקצה, המשך סיפוח מזרחה של העיר ונישול סמכויות הוואקף (C, 193-196), כאשר ההצדקה למדיניות זו היא ש"ירושלים שייכת לאומה כולה, ולא רק לתושביה. לכן, בשונה מערים אחרות, לאומה, באמצעות נציגיה, יש את הסמכות והחובה להיות מעורבים בתכנונה ובעיצוב פניה. [...] בשונה מערים אחרות – בירושלים תהיה מסגרת תכנונית מרכזית וכללי יסוד שיבטיחו את אופיה של העיר כעיר הקודש מחד, וכמוקד הריבונות הישראלי – מאידך (C, 192).

⁷⁹ מעניין להשוות את הכרזתם (הגם שאינה מחייבת בעליל) של **הימין החדש** לאמץ את מתווה גביון-מדן להכרזתם הלעומתית של **האיחוד הלאומי** על כך כי הם אינם תומכים ב"יזומות פרטיות או בהצעות פשרה ברוח אמנות שונות שמחלישות את שמירת השבת הציבורית ומכרסמות בה" (E, 2). על **האיחוד הלאומי** ראה בהמשך.

ניתן לראות כי הניסיון של שקד ליישב את המתח בין הזהות הליברלית לבין הזהות הפרטיקולרית-יהודית, או בין הקריאה הערכית להימנע מהתערבות המדינה בחיי הפרט לבין קידום מערכת נורמטיבית שתפגע בזכויות הפרט (כפי שנתפסות במסגרת התיאוריה הליברלית), נעשה תוך שימוש בשיח ניאוו-שמרני המדגיש נקודות של דמיון ומטשטש סתירות בין המערכת הנורמטיבית שהתפתחה ומתפתחת במסגרות יודו-נוצריות לבין המערכת הנורמטיבית שהתפתחה ומתפתחת בתיאוריה הליברלית. טשטוש זה הוא חלק ממהלך רטורי רחב יותר האופייני לניאוו-שמרנים המבקש לצייר את הדתות היהודית והנוצרית ואת המחשבה הליברלית-שמרנית שהתפתחה במערב כמסגרת תרבותית-צביליזציונית אחת העומדת בקונפליקט מתמיד עם מערכות תרבותיות אחרות.

לעומת **זהות והימין החדש, האיחוד הלאומי** הינה מופע של מתח גלוי ביותר. בחלק ממצעם שיוחד לשאלת יחסי דת ומדינה הם מכריזים כי ימנעו "כל מתן תוקף והכרה בתנועות שאינן אורתודוקסיות, מתוך הבנה שהרפורמה [הדתית] מובילה להחלשת הזהות היהודית ולהתרופפות הקשר של יהודי העולם למדינת ישראל" (E, 3), כי יפעלו "לחזק את שמירת השבת וצביונה במרחב הציבורי-ממלכתי [...] מתוך ההבנה ששמירת צביון יום השבת היא אינטרס לאומי שאינו שייך למגזר מסוים, וכמוה שמירת כשמירת צביונה היהודי-לאומי של המדינה" (E, 2), וכי יפעלו ל"חיזוק מעמד הרבנות הראשית וסמכויותיה כרשות בלתי תלויה, הפועלת לעצב את צביונה היהודי של המדינה בכל תחומי החיים והחברה מתוך תפיסת העולם הרואה במדינת ישראל את ראשית צמיחת גאולתנו" (E, 4). הם מצטטים את משה צבי נריה (1913-1995), אחד הרבנים הבולטים בציונות הדתית ומייסד מרכז ישיבות בני עקיבא:

הרב משה צבי נריה אמר: "גם אם נאמר שאין ערך לכפיית היחיד לעשות מעשים אשר לבו בל עמו, מבחינת היחס של היחיד לעצמו... הרי יש ערך רב לכפיית מעשים זו לגבי קביעת אופי חיי הרבים... ובכן לא כפייה דתית לפנינו כאן, אף לא כפייה מצפונית, אלא פשוט הגבלת חופש הפרט... וכי אין עם ומדינה בעולם שאינם מגבילים את חופש האזרח בשטחים שונים ומטעמים שונים?" (שמעתי, 32). (E, 2, ההדגשות במקור).

ניתן לראות כי באיחוד הלאומי מנסים להפיג את מתח שקיים בתפיסה העצמית של תומכיהם בין עיקרון מנחה ליברלי הקורא להסיג את המדינה מחיי הפרט (דהיינו למנוע כפייה דתית) לבין העיקרון המנחה השמרני-דתי, הקורא לקיים חברה המבוססת על תפיסת טוב משותף (המפורש במקרה קונטינגנטי זה

כמסגרת נורמטיבית יהודית-אורתודוקסית).⁸⁰ בתיאוריה הליברלית הזכות לחירות של הפרט מוגבלת, לפחות ברמה הפורמלית, רק לשם מה שהמדינה הליברלית מגדירה כמטרה ראויה יותר, כמו ביטחון המדינה, בריאות הציבור או מניעת פגיעה בזכויות של פרטים אחרים. הטיעון שבפסקה הנ"ל מנסה לשלול את ההנחה כי הטעמים הנורמטיביים להגבלת חירות הפרט מצומצמים לתחומים אלו, או לחלופין, מבקש לגזור גזירה שווה בין טעמים אלו לבין הטעם של קיום טוב משותף מבוסס על ערכי היהדות. ניתן, אם כן, לראות כי הניסיון ליישב את המתח בין העקרונות האידיאולוגיים השונים נעשה תוך שימוש בשיח ליברלי דווקא, כזה המודע לזכויות הפרט אך דן בתחומים שיש להגביל אותם, ובצורה דומה למה שניתן לכנות תפיסה של "דמוקרטיה מתגוננת".

סיכום

בפרק זה, דרך חקירת השדה הפוליטי, התרכזנו בקווי המדיניות הקונקרטיים שמייצרת מגמת הניאו-ליברליזם בציונות הדתית, וזאת בניגוד לפרק הקודם, בו הצגנו בהרחבה את המסגרת האידיאולוגית-אתית שמארגנת מבחינה רעיונית מגמה זו. כמובן שאין הפרדה מוחלטת בין השדות, ולכן ראינו גם קריאות מחושיות לשינויי מדיניות בשדה האינטלקטואלי, וכן מבעים ערכיים-אתיים בשדה הפוליטי. בסופו של דבר ראינו בשני השדות רטוריקה דומה המשמשת לייצר הצדקה למדיניות ולאידאולוגיה הניאו-ליברלית בעזרת עדכון הפרשנויות המסורתיות של הדת היהודית כך שירככו מוקדים של מתח פנימי הנוגע בזהות הניאו-ליברלית הדתית. בשני השדות ראינו בצורה ברורה גם מבעים של ניאו-ליברליזם חומל וגם שימוש לא מבוטל באתוס הקהילתני המשמש ליצירת ביקורת ערכית על מדיניות הרווחה, ומאפשר קריאה מוגברת לוולנטריזם אזרחי.

ניתן לסכם את הדברים כך: השדה האינטלקטואלי מייצר מערכת אתית ובה הצדקות למשטור עצמי של הסובייקט לאור ערכי הניאו-ליברליזם, כמו גם הצדקות להפעלת המדינה כדי לעודד יצירת סובייקט זה. השדה הפוליטי רותם מערכת אתית זו לקווי מדיניות ברורים. העובדה שיש בשדה הפוליטי לא מעט הצעות שהן בגדר שינויים מוסדיים מלמדת על הכוח הרפורמטי של האידיאולוגיה הניאו-ליברלית, ומעיד במידה מסוימת על הסילוף שבהצגתה כאידאולוגיה שמרנית בשדה האינטלקטואלי. נקודה אחרונה היא שבשני השדות ראינו גם את המתח שנוצר בין הניסיון לקדם את הניאו-ליברליזם לבין המסגרת האידיאולוגית והמעשית הקודמת של תנועת הציונות הדתית.

⁸⁰ הקביעה כי אכן קיים מתח פנימי דורשת הבהרה. לדעתי עצם הופעת הפסקה הנ"ל מלמדת על מתח פנימי בתפיסה העצמית של חברי המפלגה ושל קבוצת המצביעים הפוטנציאלית שלה, שכן אם לא היה קיים מתח זה לא היה עולה הצורך להציג את הטיעון במצב המפלגה.

דיון מסכם: שינוי והמשכיות בציונות הדתית – המשמעות מפרספקטיבה גלובלית

בפרק זה נדון בשתי מסקנות חשובות העולות בכל הקשור למגמת אימוץ הניאו-ליברליזם בציונות הדתית. האחת היא שמגמה זו, בניגוד למגמות אחרות בתנועה, מעידה על תהליך של הידמות בין הזרמים והקבוצות. השנייה היא שמגמה זו מעידה על תהליך של הידמות בין תנועת הציונות הדתית לתנועות דתיות אחרות ברחבי הגלובוס המפיצות ומקדמות אידיאולוגיה נאו-ליברלית. נעמוד על כך שתהליך ההידמות הוא בעיקר במבע הרטורי, אך הוא משפיע, במובן מסוים, גם על המסגרות התיאולוגיות-פוליטיות. לבסוף נבקש לטעון כי מקרה זה והשוואתו בפרספקטיבה גלובלית תורמים להבנה מעמיקה יותר של המבנה הגלובלי-לוקלי, ועוזרים לעדן תיאוריה רווחת בחקר הגלובליזציה.

על תהליך ההידמות בציונות הדתית

בחינת הטקסטים שנותחו בעבודה זו מלמדת כי התופעה אותה מזהה מגל (2015), של עלייה בעיסוק בנושאים חברתיים-כלכליים בזרם המרכזי בציונות הדתית, תוך הפיכת האידיאולוגיה הניאו-ליברלית לעמדה דומיננטית, מתגלה כמגמה המכה שורשים, בצורה כזו או אחרת, ברוב תתי הזרמים הסוציולוגיים בתנועה. אנו עדים לגיוון באופני האימוץ של זהות אידיאולוגית נאו-ליברלית המשתלבת עם עמדות דתיות ופוליטיות בעלות הבדלים שונים. הדברים בולטים במיוחד בשדה הפוליטי: בזרם החרד"לי, כפי שמוצג במצע של **האיחוד הלאומי**, בזרם הרוב הבורגני השקט, כפי שמוצג במצע **הימין החדש**, ואף בקבוצת ימין משיחית (תנועת מנהיגות יהודית הקשורה למפלגת **זהות**) שחוקרים מאפיינים אותה ככזו ש"פרשה" מהמסגרת התיאולוגית-פוליטית הדומיננטית בציונות הדתית (שוורץ, 2018, 324). אי לכך נכון לומר כי בציונות הדתית מתהווה תהליך של הידמות בין רוב הזרמים והקבוצות בכל הקשור לעמדות החברתיות-כלכליות, העומד בניגוד מסוים למגמות של התפצלות והיבדלות בתחומים רבים אחרים אשר זוהו במחקר (שוורץ, 2018; שגיא, 1999; גרוס, 2012).

זהו אומנם לא תהליך גורף. בתוך תנועת הציונות עצמה קמה התנגדות לא מבוטלת למגמה זו על ידי הזרם הדתי-ליברלי הממשיך לקדם את האתוס של "תורה ועבודה"⁸¹. גם הופעתה הרגעית, במהלך קמפיין הבחירות לכנסת ה-22, של מפלגת **נעם** החרדל"ית בתמיכת הרב צבי טאו, ובמיוחד חוסר העניין שהפגינה מפלגה זו בסוגיות חברתיות-כלכליות, מעידים כי המגמה לא קונה אחיזה בכל הזרם החרד"לי, ובכל אופן לא בכל האליטה הרבנית של זרם זה. ובכל זאת, החולשה הפוליטית הן של האליטה החרד"לית בציונות

⁸¹ לפירוט על תת זרם זה ראה אצל Hellinger & Londin, 2012, 100-101.

הדתית הן של הזרם הליברלי, אשר לא מצליחים לייצר תנועות פוליטיות עם כוח של ממש,⁸² מלמדת משהו על העוצמה של אותה זהות נאו-ליברלית דתית, אשר נראה שהופכת דומיננטית יותר מאתוסים שהחזיקו בעבר בבכורה – אתוס "התורה והעבודה" והאתוס התורני-אליטיסטי.

עוד דנו בכך שרשת ספציפית של שחקנים חזקים, בעיקר בשדה האינטלקטואלי, היא זו שתורמת לעליית כוחו של אתוס זה על פני אחרים. הגם שפעילות ספונטנית, "מלמטה-למעלה", של שחקנים בודדים, המקדמת אתוס זה בהחלט מתרחשת, הפעילות העיקרית והבולטת היא פעילות "מלמעלה-למטה" על ידי מספר שחקנים בולטים מתוך התנועה, חלקם הגדול, כפי שציין הומינר (2016), אף קשורים בצורה כזו או אחרת לאליטה של הציונות הדתית (שם, 7). הפעילות הענפה של **קרן תקווה** בשדה האינטלקטואלי, אשר טקסטים שפורסמו בכתב העת המוביל שלה, **השילוח**, נותחו בעבודה זו, היא הדוגמה הבולטת ביותר לניסיון רחב היקף לכוון ולהעמיק זהות זו, והיא, נכון לימים אלו, השחקנית הראשית ברשת זו.

במהלך עבודתי שלי על מגמת הנאו-ליברליזם בציונות הדתית הבחנתי כי חוקרים ואינטלקטואלים ישראלים החלו להפנות את תשומת לבם לפעילות הקרן. פרסיקו (2019) טען כי הפעילות של הקרן מייצרת עבור בני הציונות הדתית "מענה חברתי-זהותי". אנשיה פועלים על מנת לגבש מחדש את הציונות הדתית, תנועה שכיום היא "ציבור לא רק ללא גבולות ברורים, אלא ללא מרכז". לדבריו, האידאולוגיה החדשה אמורה להחליף את הקוקיזם שמאז שנות ה-70 "גיבש את הציונות הדתית לציבור אחד, אבל כיום מלבד בישיבות הקו הוא חדל לתפקד כרעיון מארגן" (שם). שגיב (2020) הרחיק לכת אף יותר וטען כי פעילות הקרן היא ניסיון לשווק אידיאולוגיה פסבדו-שמרנית, וכי מגמת אימוץ הזהות החדשה היא נדבך נוסף בניסיונה של הציונות הדתית להגיע לעמדת הנהגה בציבוריות הישראלית:

בסופו של דבר, הקמפיין הזה [של קרן תקווה, ובפרט יוזמת כנס השמרנות הראשון⁸³] מכוון לפלח שוק גדול יותר מציבור חובשי הכיפות הסרוגות. הוא מסמן שלב חדש במפעל "ההתנחלות בלבבות" של הציונות הדתית, שספג מהלומה קשה עם הגירוש מגוש קטיף, ושואב השראה ממאמצייה של השמרנות האמריקנית להקים אוהל אידיאולוגי גדול שבצילו יכולים לחסות קבוצות ומגזרים שונים (שם).

⁸² בסופו של דבר מפלגת **נעם** פרשה מן ההתמודדות לכנסת ה-22 ולא חזרה להתמודד בבחירות לכנסת ה-23. תנועת **מימד**, שהוקמה על ידי הרב יהודה עמיטל בסוף שנות ה-80' הפכה גם היא לתנועה חסרת כוח פוליטי של ממש. הפעם האחרונה בה לקחה חלק בכנסת הייתה כאשר רצה כסיעה משותפת עם מפלגת העבודה בשנת 2006.

⁸³ על כנס השמרנות הראשון ראה בפרק הרביעי של עבודה זו.

עבודה זו תורמת תרומה משמעותית בכך שהיא מפתחת את הדברים של פרסיקו ושגיב דרך בחינה מעמיקה של ההיסטוריה המוסדית של הציונות הדתית. כאמור, בספרות המחקר נטען כי ההנהגה שקמה לציונות הדתית לאחר מלחמת ששת הימים – אנשי חוגי הצעירים וגוש אמונים – אימצו במודע את השיח הרפובליקני ואת האתוס החלוצי, אשר ננטש על ידי האליטה הישראלית החילונית במהלך תהליכי הליברליזציה היוזמה שהתרחשה, ונתנו לו אפיון דתי השלוב בתיאולוגיה מבית מדרשו של הרב צבי יהודה קוק (פלד ושפיר, 2005, 201; שוורץ, 2003, 127). שיח זה אומץ על ידי ההנהגה לא רק על מנת ליצור "טיפול חדש של דתי גאה" (שוורץ, 2013, שם) במישור האינדיבידואלי, אלא מתוך ניסיון להוביל את תנועת הציונות הדתית מעמדה של נחיתות לעמדת הנהגה מדינית. עיקרון "ארץ ישראל השלמה" נתפס אף הוא כאמצעי למימוש מטרה זו (גארב, 2004, 191), שכן יישוב השטחים הכבושים הוצג ונתפס כמימוש אידיאליים רפובליקניים וחלוציים. מימושו הפך לסדר היום העיקרי של ההנהגה, תוך זניחתו של עיקרון מארגן קודם – המשנה הדתית-חברתית של "תורה ועבודה" (מגל, 2015, 20).

אך, כפי שהוצג, סינתזה רפובליקנית-משיחית זו נחלשה מהר מאוד. ההתיישבות היהודית מעבר לגבולות הקו הירוק הלכה והתחזקה בעיקר לאור יזמות פרטית (הגם שזכתה לעידוד המדינה). מפעל ההתנחלויות גדל בזכות אזרחים המונעים מרצון לשיפור דיור ולא בשל רצון למימוש של סגולה אזרחית או חלוצית (פלד ושפיר, 2005, 207-218). אופיו המתהווה של מפעל זה מנע ממנו להפוך להגמוני וקונצנזואלי (שם, 219). על אף זאת, בשל תהליכי סוציאליזציה רחבי היקף אשר התרחשו בתקופה זו, עיקרון ארץ ישראל השלמה והאידיאולוגיה הכרוכה בה הפכו לחלק בלתי נפרד מהזהות של חלקים גדולים בתנועת הציונות הדתית (מוזס, 2009, 30). כך נוצרה בעיה מבנית בתוך התנועה; העיקרון המאגד בין הפרטים בתנועה הוא גם זה שמנע מהם לצבור מספיק כוח פוליטי כקולקטיב כדי להגיע לעמדות כוח גבוהות יותר בציבוריות הישראלית.

החומרים שנותחו בעבודה זו, הן מן השדה הפוליטי, הן מן השדה האינטלקטואלי, אכן מאפשרים להעלות את הטענה כי בציונות הדתית ישנו כרגע ניסיון, בעיקר מצד האליטה, להחליף את הזהות הרפובליקנית-משיחית החלשה בסינתזה חדשה של זהות נאו-ליברלית אתנית, כאשר העקרונות המשיחיים מוסטים להיבטים פחות דיסקורסיביים (אך הם נוכחים במידה מסוימת גם ברובד הגלוי), והשאיפות של קידום הלאומיות האתנית ושל קידום עיקרון ארץ ישראל השלמה "נעטפות" בשיח הליברלי העדכני. סינתזה זו מורכבת לא פחות מקודמתה, ואולי אף יותר, ומצריכה מאמץ אינטלקטואלי של יצירת מערכת הצדקות רטוריות לזהות החדשה, וניסיונות, בין אם אותנטיים ובין אם לא, לריכוך הסתירות והמתחים החדשים העולים.

המתחים החדשים מוסגרו בעזרת שתי פרספקטיבות: המתח בין האינדיבידואל, הקהילה והעם, והמתח בין נסיגת המדינה לבין קידום הצביון היהודי. ראינו כי האתוס האתנו-לאומי, השם במרכז את ה"עם" היהודי, הוא הרכיב הבסיסי השולט בשדה הפוליטי. טענו כי ישנו ניסיון, לא קוהרנטי בחלקו, להדגיש במקביל לאתוס זה גם את האתוס הקהילתני השם במרכז את המשפחה והקהילה, ואף לשלב את שני אלה עם שיח שיונק ממקורות ליברטריאניים. כמו כן ראינו כי הקריאות לשינוי קווי מדיניות נובעות, מעבר לשאיפה האתנו-לאומית, גם משאיפה דתית לשנות את המרחב הציבורי ולייצר מערכת נורמטיבית מבוססת ערכים שמרניים-אורתודוקסיים. שאיפה זו מבליטה אף יותר את המתח עם המסגרת האנטי-מדינתית (הקריאה לנסיגת המדינה), ובכל זאת היא מאומצת, בצורה כזו או אחרת, על ידי שחקנים מקרב אנשי הציונות הדתית המקדמים את האידיאולוגיה הניאו-ליברלית.

מעבר לשתי פרספקטיבות אלו, עבודה זו מאפשרת לעמוד על המתח שמתהווה בציונות הדתית דווקא דרך הצגת חריגות מסוימות מקווי המדיניות הניאו-ליברלית, כפי שאלו הוצגו בניתוח השדה הפוליטי. אומנם נטען כי חריגות אלו הופיעו במקרים בהם הקריאה להתערבות המדינה מטיבה במיוחד עם המעמד הבינוני, או עם המגזרים הדתיים מרובי הילדים, אך גם במקרים של סתירה של ממש עם הקריאה לצמצום מדיניות הרווחה הממשלתית. המשך מסוים של קידומה של מדיניות רווחה במקביל להצהרות בדבר קידום קווי מדיניות ניאו-ליברליים ובמקביל להתבססותה של רטוריקה ניאו-ליברלית, ממחישים אם כך גם מתח זהותי הקיים בציונות הדתית בין ערכים של חמלה ועזרה למוחלשים לבין ערכים ליברליים של האחריות העצמית של אדם להצלחתו, ערכים אשר יותר ויותר פרשני דת מהציונות הדתית מוצאים להם כיום מקורות קדומים במקרא ובטקסטים המקודשים בדת היהודית.

הניסיונות לריכוך המתחים החדשים עצמם הוצגו דרך שלוש נקודות בולטות בשיח הנוכחי בציונות הדתית. נקודה אחת היא סביב שאלות של אי שוויון כלכלי ושל צדק חלוקתי. ראינו כי השדה האינטלקטואלי טרוד בשאלות אלה, והשחקנים בו רותמים את כישוריהם הרטוריים כדי לרכז מועקה אתית ודתית, ולמצוא הצדקות דתיות לקיומו של אי שוויון זה ולשלילתם של רעיונות בדבר צדק חלוקתי. נקודה שנייה, בולטת גם היא בשדה האינטלקטואלי אך נוכחת בשדה הפוליטי, היא סביב ההמשגה של רעיון ה"אחריות" של אדם על עצמו, משפחתו וקהילתו. רעיון זה מטרתו להציג את המדיניות הכלכלית המותאמת לרוח היהדות כ"דרך שלישית", שאינה קפיטליסטית או סוציאליסטית. דרך זו מתווכת בין ערך השוויון לערך החירות, והיא מאפשרת לכונן חברה בה ישנה סולידריות אותנטית בין האינדיבידואלים, המנוגדת הן לעזרה המנוכרת שמציעה המדינה דרך תכניות רווחה ממשלתיות, והן לאפתיות ולחוסר הסולידריות הקיימים במדינה ליברלית.

כאשר בוחנים את השדה הפוליטי במקביל לזה האינטלקטואלי, כפי שנעשה בעבודה זו, ניתן לעמוד על כך שלפחות ברמה הביצועית, "הדרך השלישית היהודית" אינה שונה בהרבה מן האידיאולוגיה הניאו-ליברלית. קווי מדיניות האופייניים לקידומה של הפרדיגמה הניאו-ליברלית נוכחים בצורה בולטת בהצעות הפוליטיקאים מן הציונות הדתית. אלו קוראים גם כן לליברליזציה של השוק הכלכלי, לצמצום הוצאות המדינות על מדיניות רווחה, להפחתת מיסים, להגמשת שוק העבודה וכו'. אי לכך יצירתה של קטגוריה ספציפית לקווי המדיניות שמעלים אנשי הציונות הדתית מייצרת מצג שווא כאילו אין מדובר במופע ספציפי של ניאו-ליברליזם. נקודה זו חשובה מאחר והטענה בדבר "דרך שלישית יהודית" עולה לא רק על ידי אנשי ציונות דתית המקדמים את האידיאולוגיה הניאו-ליברלית, אלא גם על ידי חוקרים (Hellinger & London, 2012, 96-97). השוני העמוק שעליו יש לעמוד נוכח בעיקר ברמה הרטורית. השיח דתי המצדיק את האידיאולוגיה הניאו-ליברלית עושה זאת דרך נימוקים אתיים ותיאולוגיים ולא רק דרך שיח חילוני המצדיק את האידיאולוגיה דרך נימוקים פרגמטיים ורציונליים.

ולבסוף, נקודה שלישית בה הראינו את הניסיון לפתור את המתח ולרככו היא המהלכים הרטוריים הנוגעים בניסיון להציג מאפיינים שונים של הסובייקט הניאו-ליברלי – ערכים כמו תחרותיות, ביצועיות, יזמות ולקיחת סיכונים – ככאלו הנובעים מתוך היהדות המסורתית, וככאלו שנשכחו בגלל השפעתה המזיקה של המדינה אשר קווי המדיניות "הסוציאליסטיים" בה השכיחו מן הפרט היהודי את שורשיו האמיתיים. ניסיון זה לפתירת המתח הוא למעשה עיבוד של הניאו-ליברליזם היהודי לאותן פרקטיקות של ממשליות הגורמות לסובייקט להטמיע בזהותו אידיאליים ניאו-ליברליים.⁸⁴

על תהליך ההידמות בין התנועות הדתיות במרחב הגלובלי

כעת נעבור לדון במגמת הניאו-ליברליזם בציונות הדתית מתוך פרספקטיבה גלובלית. ניתוח ממצאי עבודה זו, לאור טענות הספרות המחקרית על ניאו-ליברליזם דתי, עוזרים להבליט את הדמיון בין התהליך שעוברת הציונות הדתית לבין תנועות דתיות רבות (Dreher & Smith, 2016), כך, שאם קודם לכן דיברנו על תהליך הידמות שמתרחש בין הזרמים השונים של הציונות הדתית, הרי שבנוסף לכך יש לדבר גם על תהליך הידמות מסוים בין הציונות הדתית לבין תנועות דתיות אחרות במרחב הגלובלי.

כפי שהוצג בעבודה, ביקשנו להבין טוב יותר את המאפיין הגלובלי של יצירת הרטוריקה הדתית בעיקר דרך סקירת המחקר על האוונגליזם הניאו-ליברלי בארה"ב. המסגרת האנליטית של האקוורת' (Hackworth, 2012) בדבר "ניאו-ליברליזם חומל" אפשרה לעמוד על תהליך ההידמות הגלובלי בין התנועות הדתיות.

⁸⁴ ראה הרחבה על נושא תיאורטי זה בפרק הראשון של עבודה זו.

האקוורת' משתמש במושג זה כדי לאפיין את המערכת הרטורית המשמשת ניאו-ליברלים נוצרים לקדם מדיניות המצדיקה, מסיבות ערכיות-דתיות, שימוש במוסדות צדקה נוצריים פרטיים על פני מוסדות הרווחה הממשלתיים. עבודתו הניאו-ובריאנית על האוונגליזם בארה"ב מראה כיצד רעיונות תיאולוגיים מסוימים הופכים לדומיננטיים יותר בקרב תומכי הניאו-ליברלים הנוצריים, וכיצד הם, בדומה לטענתו של מוריי (Murray, 2012) בדבר יצירת "קונספציה של העולם" המשותפת לכלל חברי הקבוצות האוונגליסטיות, מתווכים דרך אלמנטים של חיי היום-יום ומהווים ניסיון ליצירת הסכמה רחבה ליישום מדיניות ניאו-ליברלית.

ההשוואה בין הניאו-ליברליזם החומל של הציונות הדתית לזה של האוונגליזם הנוצרי מראה כי הגם שיש דמיון במערכת הרטורית המצדיקה את הניאו-ליברליזם, במיוחד במושגים ספציפיים (כמו שאלת האחריות העצמית), התוכן התיאולוגי נשאר שונה, וזאת לאור ההישענות על מקורות דתיים שונים. ניתן לראות כי התיאולוגיות שהאקוורת' מאפיין באוונגליזם – התיאולוגיה הליברטריאנית, תיאולוגיית השליטה ותיאולוגיית השגשוג – לא דומיננטיות בציונות הדתית. אולי אפשר לראות ניצנים של כל אחת מתיאולוגיות אלו, אך אין לראות בהם השפעה נוצרית ישירה, ואין הכרח לקשור את הופעתם למפגש של אנשי הציונות הדתית עם האידאולוגיה הניאו-ליברלית הדתית. נפתח להלן נקודה זו.

בכל הנוגע לתיאולוגיית השליטה, אכן ישנו דמיון בין התשוקה של האוונגליסטים הנוצריים לכונן מדינה אמריקאית אשר נשלטת על ידי נוצרים מאמינים ושבה החוק המקראי שולט לבין התשוקה בחלקים בציונות הדתית לקיים במדינת ישראל משטר מדיני בהתאם להלכה היהודית (עיקרון מדינת התורה). אך, כפי ציינו מספר חוקרים (לדוגמה כהן, 1998), רעיון זה נחלש בציונות הדתית כבר במחצית הראשונה של שנות החמישים. תשוקה זו לא מניעה כיום את אימוץ הניאו-ליברליזם הדתי. כפי שטענו לעיל, אימוץ הניאו-ליברליזם הדתי מטרתו להעמיד וללכד את הציונות הדתית סביב עיקרון זהותי חדש ולא לחזק עקרונות ישנים. יתרה מזו, אימוץ הניאו-ליברליזם הדתי מייצר מתח בסיסי בין נסיגת המדינה לבין קידום הצביון היהודי. כך שאם כינון מדינת תורה היה העיקרון האידאולוגי העיקרי של אנשי הציונות הדתית הם לא היו בוחרים לעשות זאת דרך אצטלה של ניאו-ליברליזם דתי.⁸⁵

גם בכל הנוגע לתיאולוגיה הליברטריאנית המצב מורכב יותר מאשר תהליך הידמות כפשוטו. גם בציונות הדתית מופיעה הטענה כי עקרונות חירות האדם מן המדינה והזכות לרכוש פרטי הינן קונסיסטנטיות עם

⁸⁵ יחד עם זאת, קיומו של המתח בכל זאת מעיד שעיקרון מדינת התורה לא עבר לגמרי מן העולם, שכן אם אכן היה עובר, לא היה נוצר מתח. יתרה מזו, הניסיון לכונן צביון יותר יהודי ויותר דתי של הפרהסיה בישראל הוא בהחלט היבט של עיקרון זה. לכן נראה שנכון לדבר על שני עקרונות אידאולוגיים שונים הפועלים במקביל.

החוק המקראי ולמעשה נובעות ממנו, אך הדבר רחוק מרחק רב מהניסיון האינטלקטואלי הנוצרי לייצר סינתזה תיאולוגית של ממש בין הפילוסופיה הליברטיאנית לבין הנצרות. אנו רואים שבשדה האינטלקטואלי היהודי, או אצל אנשי הציונות הדתית לכל הפחות, אין מערכת דוקטרינית ברורה שניתן לראות בה תיאולוגיה של ממש הנוגעת בפילוסופיה חברתית-פוליטית. הדיון על "דרך שלישית יהודית" תמיד נעשה אד-הוק, לא פעם תוך טענה כי היבטים מרכזיים של הדת היהודית כלל לא נוגעים למשנות כלכליות.

בכל הנוגע לתיאולוגיית השגשוג, אנחנו רואים תמונה מורכבת מעט יותר. בכתיבה בציונות הדתית יש הנחה ברורה שהמעמד הכלכלי, כמו כל דבר במציאות האנושית, נובע מברכתו של האל, אך הנחה זו כלל לא נלווית לאמונה גלויה המדברת על כך שהמעמד הסוציו-אקונומי מעיד על אדיקותם וחסידותם של המאמינים. ניתן להצביע על מאפיינים שונים שהוצגו בעבודה זו המתיישבים עם הרציונל שעומד מאחורי דוקטרינה זו – בעיקר בולטות הרטוריקה הדומיננטית של "אחריות" של אדם על עצמו, משפחתו וקהילתו והרטוריקה "המגיירת" של פרקטיקות הממשליות והמשטור העצמי אשר הופכות את הסובייקט הניאו-ליברלי לדמות מופת דתית. אף הראינו כי רטוריקות אלו בולטות בתנועות דתיות רבות שמקדמות ניאו-ליברליזם דתי.⁸⁶ ועדיין, אין מדובר כאן במסגרת תיאולוגית מפותחת. חוסר העומק התיאולוגי סביב נקודות אלו ביהדות מלמד, כך ניתן לטעון, על תהליך חיקוי מסוים שמבצעים השחקנים מהציונות הדתית. לכן תחמנו את ההידמות להיבטים רטוריים בלבד. יחד עם זאת, ברור שאין הרטוריקה והרעיונות התיאולוגיים ספירות נפרדות לגמרי. לא מן הנמנע כי התחזקות רטוריקה זו תוביל בסופו של דבר גם להעמקת התיאולוגיות הנידונות בתנועות היהודיות.

עוד טענו שהציונות הדתית דומה לימין הדתי בארה"ב בכך ששתי התנועות אימצו את האידיאולוגיה הניאו-ליברלית הדתית כדי לצבור כוח פוליטי שהיה חסר להן. הימין בארה"ב, טרם אימוץ האידיאולוגיה הניאו-שמרנית והניאו-ליברלית, היה מבוזר לקבוצות שונות בעלות שאיפות פוליטיות שונות (Diamond, 1995). הניאו-ליברליזם הדתי יצר האחדה והידמות שזיכתה בכוח פוליטי רב, אך במקביל לכך, גם יצר והעמיק מתחים בין השאיפות הקודמות לבין האידיאולוגיה הניאו-ליברלית (Elisha, 2008; Kintz, 1997).

לאור כך, ודרך ניתוחו התיאורטי של הסוציולוג ניסבט (Nisbet, 1980), אשר השווה את הדומה והשונה בין אידיאולוגיה ליברטריאנית לבין אידיאולוגיה שמרנית, ביקשנו לאפיין טוב יותר את המתח בתוך הציונות

⁸⁶ בין השאר סקרנו את עבודתו של אפאדאי (Upadhyay, 2016) על פעילותם של גורמים בהודו, ואת עבודתה של אטיה (Atia, 2012) על מוסד הצדיקות האסלאמי. שני חקרי מקרה אלו מראים איך אצל תנועות ממוגוון דתות וגיאוגרפיות, פרקטיקות המשטור העצמי המכוננות את חיי היום יום של האינדבידואל הניאו-ליברלי, מתגלמות כעת בצורה של רטוריקה ומערכת טיעונים דתית המציגה אידיאלים ניאו-ליברליים כאידיאלים דתיים.

הדתית. ראינו בטקסטים כי הגם שהדגש מוכרע לכיוון הקולקטיב (דהיינו לעמדה שמרנית), עדיין מופיע מתח לא מבוטל בינו לבין האינדיבידואל. נוסף על כך, ובצורה בולטת יותר, ראינו כי עמד לו מתח לא מבוטל בין סוגי הקולקטיב; בטקסטים הופיע ניסיון לא קוהרנטי דיו להדגיש הן את האתוס הקהילתני השם במרכז את המשפחה והקהילה, והן את האתוס האתנו-לאומי השם במרכז את ה"עם" היהודי.

מה ניתן ללמוד ממקרה זה על המבנה הגלובלי-לוקלי העכשווי?

הדברים שנשאו בשנת 1992 בכנס של האגודה הישראלית למדע המדינה שניים מחוקרי החברה הבכירים בישראל דאז נושאים חותם מאלף של הלך הרוח במדינה לאחר הסכמי השלום עם מצרים וירדן ותחילת תהליך אוסלו:

[...] בתודעת הציבור [נוצר] קשר סיבתי בין תהליכי השלום לבין התמורות הכלכליות, ומכאן שהתחלופה בין שטחים מעבר לקו הירוק לבין רמת חיים בולטת לעין. אכן, השסע בין 'נצים' לבין 'יונים' לובש צביון של עימות חריף במישור האידיאולוגי, אך עם זאת ניתן לשער, כי הגורם הכלכלי, כפרי התהליך המדיני, מצמצם שסע זה למישור פרגמטי יותר, מעשי ותועלתני יותר, וייתכן כי הוא אף מדלל מתוכו את התוכן הפונדמנטליסטי. יש להוסיף כי הדברים האמורים לא רק לגבי האוכלוסייה המוגדרת חילונית בהשקפותיה, אלא גם לגבי **המחנה המכונה לאומי-דתי** (ליסק וקני-פז, 1996, 437, הדגשה לא במקור).⁸⁷

דברים אלו מגלמים ברוחם את הטענה התיאורטית כי תהליכי ליברליזציה, ובעיקר צמיחה כלכלית, יביאו לצמצום כוחם של קבוצות ריאקציוניות או פונדמנטליסטיות, ולהתייצבות המשטרים כדמוקרטיים וליברליים. טענה זו הלכה ונשחקה לאור ההתפתחות ההיסטורית של העשורים האחרונים ברחבי העולם, שהוכיחה כי כוחה של הדת, או של כל אפיון אתנוצנטרי, לא צומצם, גם לא בצורתו הפונדמנטליסטית. האכזבה, או "ההתפכחות", מתיאוריות הליברליזציה והחילון השונות הובילה לגל עצום של מחקר הטען ל"חזרתה המודחקת של הדת".

כעת יוצגה יותר ויותר הטענה כי קמו להם שני כוחות מנוגדים: הליברליזם הגלובלי מן הצד האחד, והקבוצות הלוקליות-פרטיקולריסטיות מן הצד השני. אלו מייצרים אימפריאליזם תאגידי המייצר אדישות ללאום, לגזע ולדת, ואלו מונעות ממגמות של שוביניזם לאומי, מגדרי, גזעי ודתי. נטען כי שני הכוחות מתקיימים בדיאלקטיקה מורכבת כאשר כל כוח מחזק ומחליש את הכוח המקביל. המגמה הליברלית

⁸⁷ הטקסט פורסם ב-1996, אך הדברים נאמרו, כאמור, לפני רצח ראש הממשלה יצחק רבין ב-1995. ראה התייחסות לכך שם, 429.

מייצרת פגיעה עמוקה בסולידריות של החברה ועל כן מחזקת את המגמה הפרטיקולריסטית. המגמה הפרטיקולריסטית מייצרת מגמות של שובניזם לאומי, מגדרי, גזעי ודתי, אי לכך מייצרת עלייה בהתנגדות לקבוצות הלוקליות ולכן את התחזקותה של המגמה הליברלית.

כפי שכבר ציינו, מייצג בולט של תיאוריה זו הוא החוקר בנג'מין בארבר (2005 [1995]), ומייצג בולט של יישום תיאוריה זו על החברה הישראלית הוא אורי רם (2004). בדיונו רם אינו מתייחס באופן ספציפי לתנועת הציונות הדתית, אך ברור שהוא משייך תנועה זו אל המגמה הלוקלית-פרטיקולריסטית. את גוש אמונים הוא אף רואה כאוונגרד הפוליטי של מגמה זו (שם, 158). הוא מנגיד את המגמה למגמת הפוסט-ציונות האוניברסליסטית, ומכנה אותה בשם ניאו-ציונות. הניאו-ציונות, לשיטתו, היא "תנועה מסתגרת, לאומנית-גזענית ואנטי דמוקרטית, השואפת להגביה את הגדר המקיפה את הזהות הישראלית; היא ניזונה מעוצמה גבוהה של קונפליקט אזורי ומרמה נמוכה של השתלבות במשק הקפיטליסטי הגלובלי" (שם, 158). הוא מצא שהוויתור הפוסט-מודרני על "האתוס של הנאורות, ובכלל זה הומניזם, אוניברסליזם ורציונליזם" גרם לכך שהפרטיקולריזם החדש [תנועות חברתיות חדשות כדוגמת הניאו-ציונות] יכול להתקיים רק "בגרסה שמרנית, פטריאכלית, פונדמנטליסטית, גזענית או פשיסטית" (שם, 162). מבחינה גלובלית הוא האמין כי יתאפשר אחד משני המסלולים הבאים: או יצירת "חברה אזרחנית ורב-תרבותית" או יצירת "תלכיד של קנאויות תרבותיות וחוסר חמלה חברתית" (שם, 164).

כ-15 שנה לאחר שיצאה עבודתו של רם, נראה שאנו עדיין שרויים עמוק בתוך אותו "מצב משברי ומהפכני" (שם, 7), הן במדינת ישראל והן מבחינה גלובלית, וגם מנקודת מבטנו אנו, בהווה, מגווח יהיה לקבוע כיצד יתפתחו הדברים. אך מה שעבודה זו ביקשה לעשות הוא לטעון כי בכל זאת ישנה התפתחות לא צפויה בכל הקשור לזיקה שבין המגמה הפרטיקולריסטית לזו האוניברסליסטית. אימוץ הניאו-ליברליזם על ידי תנועות דתיות ברחבי הגלובוס; ההידמות בין הקבוצות, אשר על אף הבדלים תיאולוגיים, יוצרים זיקות של שותפות אינטרסים; כישורו של הניאו-ליברליזם להיות כמו נוכח בכל (omnipresent) ולייצר דרך הרטוריקה הדתית פרקטיקות של ממשליות המכוננות בקרב חברי התנועות סובייקטים ניאו-ליברליים; כל אלה מלמדים על אפשרותה של סינתזה חדשה בתהליך ההיסטורי.

אפשר לומר כי הוויתור על אתוס הנאורות לא יצר רק את אותן קבוצות לוקליות בעלות המאפיינים אותם מנה רם, אלא גם יצר את הפתח בו, אולי, מתלכדות קבוצות אלו למסגרת חדשה של "קונספציה של העולם", בה הן יפעלו דווקא לאור חזון אוניברסאלי משותף המקדם שיח דתי-משיחי אשר עבר אדפטציה כך שלא יהיה מקובל רק על בני דת אחת. אך קבוצות אלו, בניגוד לתיאורו של רם, כלל לא מעודדות רמה נמוכה של השתלבות במשק הקפיטליסטי הגלובלי, ולכן נוצר בהן מתח לא פתיר בין האידיאלים הלאומניים של

הסתגרות, "הגבהת הגדר" כלשונו של רם, לבין הרצון לקחת חלק בעולם הגלובלי, להפוך לבני בית בחברה האוניברסליסטית. אנו רואים כי לשאיפות אלו יש מחיר כבד, הניאו-ליברליזם לא מתפקד רק כמצע ניטרלי עבור קבוצות אלו, הוא ממשטר גם אותן לפי האידיאלים שלו, ובכל זאת, הוא אינו מעקר אותן מחזון האנטי ליברלי והאנטי דמוקרטי.

מצב "גלובלי" זה של הקבוצות הלוקליות עוזר אולי להבין מעט יותר את אופיו האפשרי של המסלול השני שמציג רם, אותו "תלכיד של קנאויות תרבותיות וחוסר חמלה חברתית". בסופו של דבר, נראה כי גם הקבוצות הלוקליות חיות במתח מתמיד בתוך עצמן בין ה"גמיינשאפט" (דפוס חברתי קהילתי) ל"גולשאפט" (דפוס חברתי התאגדותי).⁸⁸ הגם שהן מרבות בשיח קהילתני ואתנו-לאומי הן גם מקדמות קווי מדיניות שחותרים כנגד יסודות אלו, ואף מעודדות את חברי קהילתם לאמץ זהות אינדיבידואליסטית יותר החיה לאור אידיאלים של תחרותיות ויזמות. עקרונות אידיאולוגיים ייחודיים (כמו עיקרון ארץ ישראל השלמה בקרב אנשי הציונות הדתית) צריכים, לאור זהות חדשה זו, "לעשות מקום" לעקרונות אידיאולוגיים ניו-ליברליים פר אקסלנס. בזהות החדשה של הדתי הניאו-ליברלי יש, אם כן, מן הממד הפרדוקסלי. תנועה קולקטיבית שמנסה לאחד את אנשיה לאור זהות זו היא בעלת פוטנציאל מתמיד להתפצלות ולהיפרדות. ובכל זאת, אין מן הנמנע כי זהויות פרדוקסליות, בהינתן המבנים החברתיים והאידיאולוגיים שיאפשרו זאת, יאומצו על ידי אינדיבידואלים רבים.

⁸⁸ ראה שימוש של רם במושגים אלו שם, 188.

אטינגר, יאיר (15 במרץ, 2018). "ניאו שמרנים בכיפה סרוגה". על דעת הקהל. אוחר מתוך

<https://blog.hartman.org.il/post/neoconservatives-in-a-kipa>

האיחוד הלאומי (2018א). ישראל יהודית: תוכנית דת ומדינה של האיחוד הלאומי. אוחר מתוך

<https://www.srugim.co.il/242905-%D7%AA%D7%9B%D7%A0%D7%99%D7%AA-%D7%93%D7%AA-%D7%95%D7%9E%D7%93%D7%99%D7%A0%D7%94-%D7%A9%D7%9C-%D7%94%D7%90%D7%99%D7%97%D7%95%D7%93-%D7%94%D7%9C%D7%90%D7%95%D7%9E%D7%99>

האיחוד הלאומי (2018ב). תוכנית חברתית יהודית: המצע החברתי של האיחוד הלאומי. אוחר מתוך

<https://www.kipa.co.il/%D7%97%D7%93%D7%A9%D7%95%D7%AA/%D7%AA%D7%95%D7%9B%D7%A0%D7%99%D7%AA-%D7%97%D7%91%D7%A8%D7%AA%D7%99%D7%AA-%D7%99%D7%94%D7%95%D7%93%D7%99%D7%AA-%D7%A9%D7%9C-%D7%94%D7%90%D7%99%D7%97%D7%95%D7%93-%D7%94%D7%9C%D7%90%D7%95%D7%9E%D7%99>

איחוד מפלגות הימין (2019). קווי המפלגה. אוחר מתוך <https://hayemin.org/israel>

אייזנברג, מייקל (2016). "להנהיג את כלכלת היהודים". השילוח, 1 : 57-73.

ארליך, צור (2017). "דור שלם באיש אחד : אחד העם וביאליק על א"ל לוינסקי ועל 'השילוח'". השילוח, 6 :

175-193.

ארן, גדעון (2013). קוקיזם : שורשי גוש אמונים, תרבות המתנחלים, תיאולוגיה ציונית, משיחיות בזמננו.

ירושלים : כרמל.

ארן, גדעון (1985). ארץ ישראל בין דת ופוליטיקה : התנועה לעצירת הנסיגה מסיני ולקחיה. ירושלים : מכון

ירושלים למחקרי מדיניות.

בארי, גלעד (2014). הקשר בין דתיות לשיטה הכלכלית המועדפת בישראל. ירושלים : המכון הישראלי

לדמוקרטיה.

ביגמן, עקיבא (29 במאי, 2015). "האם הציונות הדתית שמרנית?". *מידה*. אוחזר מתוך

<https://mida.org.il/2015/05/29/%D7%94%D7%90%D7%9D-%D7%94%D7%A6%D7%99%D7%95%D7%A0%D7%95%D7%AA-%D7%94%D7%93%D7%AA%D7%99%D7%AA-%D7%A9%D7%9E%D7%A8%D7%A0%D7%99%D7%AA/>

ביגמן, עקיבא (30 במאי, 2016). "תחזירו לי את המגזר שלי. קיבינימט!". *מידה*. אוחזר מתוך

<https://mida.org.il/2016/05/30/%D7%AA%D7%97%D7%96%D7%99%D7%A8%D7%95-%D7%9C%D7%99-%D7%90%D7%AA-%D7%94%D7%9E%D7%92%D7%96%D7%A8-%D7%A9%D7%9C%D7%99-%D7%A7%D7%99%D7%91%D7%99%D7%A0%D7%99%D7%9E%D7%98/>

בן-מאיר, יהודה (9 בדצמבר, 2008). "עלייתה ונפילתה של המפד"ל". *המכון הישראלי לדמוקרטיה*. אוחזר

מתוך <https://www.idi.org.il/articles/8112>

בן-פורת, גיא (2016). *הלכה למעשה: חילונו של המרחב הציבורי בישראל*. חיפה: פרדס.

בצדק (תשע"ח). *סיכום המדד הערכי – מושב החורף תשע"ח*. פתח תקווה: בצדק – עמותה למדיניות יהודית.

אוחזר מתוך <https://www.betzedek.co.il/madaderki>

ברינגר, גיל (2019). "הממשלה המחוקקת". *השילוח*, 1: 91-112. אוחזר מתוך

<https://hashiloach.org.il/%D7%94%D7%9E%D7%9E%D7%A9%D7%9C%D7%94-%D7%94%D7%9E%D7%97%D7%95%D7%A7%D7%A7%D7%AA/>

ברמן, דפנה, לנסקי, נעמה (27 בנובמבר, 2007). "חבר הנהנתנים". *הארץ*. אוחזר מתוך

<https://www.haaretz.co.il/misc/1.1461533>

גארב, יונתן (2004). "צעירי המפד"ל ושורשיו הרעיוניים של גוש אמונים". בתוך כהן, אשר וישראל הראל (עורכים), *הציונות הדתית - עידן התמורות: אסופת מחקרים לזכר זבולון המר (171-200)*. ירושלים: מוסד ביאליק.

גוטווין, דני (2006). "תמורות במדיניות הכלכלית של הימין הישראלי 1977-2003: מהפרטה מלאימה להפרטה אוליגרכית". *עבודה, חברה ומשפט*, י: 221-239.

גליק, יפעת (2018, 7 במאי). "משחקי הכסף: הקרן הזרה שמתייצבת לימין נתניהו" [פרק בסדרת כתבות טלוויזיוניות]. כאן. אוחר מתוך <https://www.kan.org.il/item/?itemid=30941>

גרוס, זהבית (2012). "קול 'כתום' וידיים 'כחול לבן': לאומיות ציונית-דתית קרועה בעידן של אי-ודאות". בתוך ישי, ארנון, יהודה פרידלנדר ודב שוורץ (עורכים), *סוגיות בחקר הציונות הדתית: התפתחויות ותמורות לדורותיהן* (91-120). רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן.

גרינבלום, דרור (2009). *מגבורת הרוח לקידוש הכח: כח וגבורה בציונות הדתית בין תש"ח לתשכ"ז* (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור). חיפה: אוניברסיטת חיפה.

דון-יחיא, אליעזר (2004). "מנהיגות ומדיניות בציונות הדתית – חיים שפירא, המפד"ל ומלחמת ששת הימים". בתוך כהן, אשר וישראל הראל (עורכים), *הציונות הדתית - עידן התמורות: אסופת מחקרים לזכר זבולון המר* (135-170). ירושלים: מוסד ביאליק.

דן, יוסף (1999). *המשיחיות היהודית המודרנית*. תל אביב: משרד הביטחון.

דעת, גיליון 77 (2016). "תורה והפרטה: הציונות הדתית והשיח הכלכלי החדש".

הארווי, דיויד (2015). *קיצור תולדות הניאו-ליברליזם*. ירושלים: מולד.

הומינר, אביעד (2016). "הציונות הדתית: משויון וצדק חברתי לאולטרה-קפיטליזם". דעת, 77: 4-9.

הכהן, דבורה (2005). "'הברית ההיסטורית' בין אידיאולוגיה לפוליטיקה". בתוך דון-יחיא, אליעזר (עורך), *בין מסורת לחידוש: מחקרים ביהדות, ציונות מדינת ישראל* (259-296). רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.

הראל, אסף (2016). "פוסט גוש אמונים: על אמונה, גאולה ומשיחיות בהתנחלויות בגדה המערבית". *תיאוריה וביקורת*, 47: 159-180.

הרמן, תמר, גלעד בארי, אלה הלר, חנן כהן, יובל לבל, חנן מוזס וקלמן נוימן (2014). *דתיים! לאומיים! המחנה הדתי-לאומי בישראל 2014 – דוח מחקר*. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

זהות (2019). *מצע זהות*. אוחר מתוך <https://www.idi.org.il/policy/parties-and-elections/elections/2019-2>

חגי, עמית (2018, אוגוסט 22). "האיחוד הלאומי מפרסמת מצע כלכלי עצמאי". *דה מרקר*. אוחר מתוך

<https://www.themarker.com/news/politics/1.6408770>

הימין החדש (2019). *עקרונות מפלגת הימין החדש*. אוחר מתוך <https://www.idi.org.il/policy/parties->

[/and-elections/elections/2019-2](https://www.idi.org.il/policy/parties-/and-elections/elections/2019-2)

ינאי, ניצה, ליפשיץ-אורון, רותי (2003). "צו פיוס": השיח האלים של מתינות. "סוציולוגיה ישראלית, ה, 1, 191-161.

כהן, אשר (2015). "משהו חדש מתחיל: הבית היהודי בחירות 2013 כמפלגת מחנה פתוחה". בתוך שמיר, מיכל (עורכת). *הבחירות בישראל – 2013* (281-255). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

כהן, אשר (2005). "הציונות הדתית והמפד"ל בבחירות 2003: שאיפה למפלגת מחנה לנוכח אתגרי הפילוג הדתי, בעדתי והפוליטי". בתוך אריאן אשר ומיכל שמיר (עורכים), *הבחירות בישראל – 2003* (310-277). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

כהן אשר (1998). *הטלית והדגל: הציונות הדתית וחזון מדינת התורה בימי ראשית המדינה*. ירושלים: יד יצחק בן-צבי.

כהן, עמיעד (2018). "האומנם שליש מילדי ישראל עניים?". *השילוח*, 9: 52-37.

ליאון, ניסים (2009). "דת, מעמד ופעולה פוליטית בציונות הדתית בישראל". *תרבות דמוקרטית*, 12: 144-105.

ליברמן, גיא (2018, 18 בינואר). "בעיטת קרן מימין". *ידיעות אחרונות*. אוחר מתוך

<https://www.yediot.co.il/articles/0,7340,L-5073031,00.html>

לפיד, יאיר (2017). "המרכז חוזר". *השילוח*, 5: 90-67.

לקס, עפרה (2017, 21 בדצמבר). "עניין אישי והפעם אמציה סמקאי". *בשבע*. אוחר מתוך

<https://www.inn.co.il/news/361943>

מאיר, יונתן (תשס"ה). "אורות ויכלים": בחינה מחודשת של חוג הראי"ה קוק ועורכי כתביו". *קבלה: כתב עת לחקר כתבי המיסטיקה היהודית*, 13: 163-247.

מגל, חנן (2015). ראשית צמיחת כלכלתנו : המדיניות הכלכלית בציונות הדתית (חיבור לשם קבלת תואר מוסמך). אוניברסיטת בן גוריון בנגב.

מוזס, חנן (2009). מציונות דתית לדתיות פוסט מודרנית : מגמות ותהליכים בציונות הדתית מאז רצח רבין (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור). רמת גן : אוניברסיטת בר-אילן..

ממן, דניאל וזאב רוזנהק (2019). "בנייתו של הומו פיננסיוס : מוסכמות, רגשות ומוסר בחינוך פיננסי". סוציולוגיה ישראלית, כ', 1 : 23-49.

ממן, דניאל, וזאב רוזנהק (2008). "מנכחים את הגלובלי : בנק ישראל ופוליטיקת ההכרח של הניאו-ליברליזם". סוציולוגיה ישראלית, י', 1 : 107-131.

ממן, ריקי (2019). "המהפכה המתונה". השילוח, גיליון השמרנות : 36-39.

משיח, אמיר (2011). "מיליטנטיות הלכתית בקרב מתיישבים ביהודה ושומרון". מחקרי יהודה ושומרון, כ : 255-268.

נאור, תומר (2019). "עוד מוקדם לצאת מהקווים". השילוח, 17 : 29-32.

נבון, חיים (2018). "על אחווה ואחריות : מבט יהודי על שוק חופשי". השילוח, 10 : 109-128.

פייגה, מיכאל (2002). שתי מפות לגדה : גוש אמונים, שלום עכשיו ועיצוב המרחב בישראל. ירושלים : הוצאת הספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית.

פלד, יואב וגרשון שפיר (2005). מיהו ישראלי : הדינמיקה של אזרחות מורכבת. תל אביב : אוניברסיטת תל אביב.

פרסיקו, תומר (2019, 20 במאי). "כנס השמרנות : הציונות הדתית מחפשת נראטיב". מינים. אוחר מתוך <https://7minim.wordpress.com/2019/05/20/shm>

צימוקי, טובה (2016, 2 ביוני). "אלו העמותות שרוב תקציבן מגיע ממדינות זרות". Ynet. אוחר מתוך <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4811061,00.html>

קליין, נעמי (2009). דוקטרינת ההלם : עליית הקפיטליזם של האסון. תל אביב : אנדלוס.

רביצקי, אביעזר (2002). "נחפש דרכינו ונחקרה": החברה הישראלית והציונות הדתית נוכח רצח רבין". בתוך הורוביץ, נרי (עורך). *דת ולאומיות בישראל ובמזרח התיכון*. תל אביב: עם עובד; מרכז יצחק רבין לחקר ישראל.

רוזנק, אבינועם (2006). *הרב אברהם יצחק הכהן קוק*. ירושלים: מרכז זלמן שזר.

רוזנק, אבינועם (2013). *סדקים: על אחדות ההפכים, הפוליטי ותלמידי הרב קוק*. תל אביב: רסלינג.

רם, אורי (2005). *הגלובליזציה של ישראל: מקיורלד בתל אביב, גיהאז בירושלים*. תל אביב: רסלינג.

רענן, צבי (1980). *גוש אמונים*. תל אביב: ספרית פועלים.

שגיא, אבי (1999). "ציונות דתית: בין סגירות לפתיחות". בתוך שגיא, דב שוורץ וידידיה שטרן (עורכים), *יהדות פנים וחץ: דיאלוג בין עולמות*. (124-168). ירושלים: הוצאת הספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית.

שגיב, אסף (2020). "המקרה המוזר של השמרנות הרדיקלית". *הזמן הזה*. אוחר מתוך <https://hazmanhazeh.org.il/conservatism>

שוורץ, דב (2018). *מאחדות לריבוי: סיפורה של התודעה הציונית דתית*. ירושלים: ביאליק.

שוורץ, דב (2003). *הציונות הדתית: תולדות ופרקי אידיאולוגיה*. תל אביב: משרד הביטחון.

שוורץ, דב (1999). *הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות*. תל אביב: עם עובד.

שורק, יואב (2019). "פתיחה חגיגית". *השילוח*, 15 : 10-11.

שורק, יואב (2017). "צרות של עשירים". *השילוח*, 6 : 9-11.

שיזף, אילן (2015). *מקורות המימון ושקיפות של תשע עמותות המזוהות עם הימין הישראלי*. תל אביב: שלום עכשיו.

שלג, יאיר (2016). "מאידיאליזם לריאליזם: הציונות הדתית והשאלה החברתית". *דעות*, 77 : 11-15.

שלג, יאיר (2015). *אובדן התמימות: השפעת ההתנתקות על הציונות הדתית*. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

- שלג, יאיר (2000). *הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל*. ירושלים: כתר.
- שלזינגר, ליאת (ללא תאריך). *ישו זה כאן: עלייתה והשפעתה של הברית הפוליטית בין הימין הישראלי לנצרות האוונגליסטית*. ירושלים: מולד – המרכז להתחדשות הדמוקרטית.
- שמעוני, גדעון (2001). *האידיאולוגיה הציונית*. ירושלים: הוצאת הספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית.
- שקד, איילת (2016). "מסילות אל המשילות". *השילות*, 1: 37-55.
- שרביט, עומר (2019, 25 באוגוסט). "פורום קהלת הצליח לקדם את חוק הלאום, וזה רק עשה לו תיאבון". *זמן ישראל*. אוחזר מתוך <https://www.zman.co.il/30702>
- Atia, Mona (2012). "'A way to paradise': Pious neoliberalism, Islam, and faith-Based development". *Annals of the Association of American Geographers*. 102, 4: 808–827.
- Beyer, Peter (1994). *Religion and globalization*. London: Sage.
- Brown, Wendy (2006). "American nightmare: Neoliberalism, neoconservatism, and de-democratization". *Political Theory*, 34, 6: 690-714.
- Connolly, William (2005). "The evangelical-capitalist resonance machine". *Political Theory*, 33, 6: 869-886.
- Dardashti, Galeet (2015). "Televised agendas: How global funders make Israeli TV more 'Jewish'". *Jewish Film & New Media*, 3, 1: 77–103.
- Dardot, Pierre, Laval, Christian (2013). *The new way of the world: On neoliberal society*. New York: Verso Books.
- Davies, William (2018). "The neoliberal state: Power against 'politics'". In: Cahill, Damien & Melinda Cooper & Martijn Konings (ed.). *Sage handbook of neoliberalism* (273-283). London: SAGE Publications.

Davies, William (2014). "Neoliberalism: A bibliographic review". *Theory, Culture and Society*, 31, 7-8: 309-317.

Diamond, Sara (1995). *Roads to dominion: Right-wing movements and political power in the united states*. New York and London: Guilford Press

Dreher, Sabine (2016). "Religion and international political economy – a case of mutual neglect". In S. Dreher & P. Smith (Eds.), *Religious activism in the global economy: Promoting, reforming, or resisting neoliberal globalization?* (pp. 1-20). Lanham: Rowman & Littlefield International.

Dreher, Sabine, Smith, Peter (Eds.). (2016). *Religious activism in the global economy: Promoting, reforming, or resisting neoliberal globalization?*. Lanham: Rowman & Littlefield International.

Dumenil, Gerard., Levy, Dominique (2004). *Capital resurgent: Roots of the neoliberal revolution*. Cambridge and London: Harvard University Press.

Elisha, Omri (2008). "Moral ambitions of grace: The paradox of compassion and accountability in evangelical faith-Based activism". *Cultural Anthropology*, 23, 1: 89-154.

Gamble, Andrew (1988). *The free economy and the strong state: The politics of Thatcherism*. Durham: Duke University Press.

Goonewardena, Kanishka (2003). "The future of planning at the 'end of history'". *Planning Theory*, 2,3: 183-224.

Gross, Zehavit (2020). "The communitarian attitudes of religious zionist female adolescents to democracy in Israel." *Education, Citizenship & Social Justice*, 15,1: 75-90.

Hackworth, Jason (2012). *Faith based: Religious neoliberalism and the politics of welfare in the United States*. Georgia: University of Georgia Press.

Hackworth, Jason (2002). "Local autonomy, bond-rating agencies and neoliberal urbanism in the United States". *International Journal of Urban and Regional Research*, 26, 4: 707-725

Hellinger, Moshe, Londin, Yossi (2012). "The socio-economic ideology of religious Zionism in Israel: 1995–2007". *Journal of Political Ideologies*, 17, 1: 87-106

Jessop, Bob (2002). "Liberalism, neoliberalism, and urban governance: A state-theoretical perspective". *Antipode*, 34: 453-472.

Kintz, Linda (1997). *Between Jesus and the market: The emotions that matter in right-wing America*. Dutham, NC: Duke University Press.

Kotsko, Adam (2018). *Neoliberalism's demons: On the political theology of late capital*. California: Stanford University Press

Langley, Paul (2008). *The everyday life of global finance: Saving and borrowing in Anglo-America*. Oxford: Oxford University Press.

Murray, Kyle (2012). "Christian 'renewalism' and the production of global free market hegemony". *International Politics*, 49, 2: 260–276.

Nisbet, Robert (1980). "Conservatives and libertarians: Uneasy cousins". *Modern Age*, 24: 2-8.

Peck, Jamie (2007). "Neoliberal hurricane: Who framed New Orleans?". *Socialist Register*, 43: 102-129.

Peet, Richard (2009). *Unholy trinity: The IMF, World Bank and WTO*. London: Zed Books.

Scholte, Jan Aart (2000). *Globalization: A critical introduction*. New York: St. Martin's Press.

Smith, Peter (2016). "Religious arguments in the global economy". In S. Dreher & P. Smith (Eds.), *Religious activism in the global economy: Promoting, reforming, or resisting neoliberal globalization?* (pp. 287-304). Lanham: Rowman & Littlefield International.

Smith, Trevor (2010). *Anti-political impulses: Neoliberal globalization and the resurgence of religion* (Master of Arts thesis). Carleton University, Ottawa, Ontario.

Ukah, Asonzeh (2016). "God, wealth, and the spirit of investment: Prosperity pentecostalism in Africa". In S. Dreher & P. Smith (Eds.), *Religious activism in the global economy: Promoting, reforming, or resisting neoliberal globalization?* (pp. 73-90). Lanham: Rowman & Littlefield International.

Upadhyay, Surya Prakash (2016). "Neoliberal capitalism and the emergence of corporate Hinduism in urban India". In S. Dreher & P. Smith (Eds.), *Religious activism in the global economy: Promoting, reforming, or resisting neoliberal globalization?* (pp. 91-108). Lanham: Rowman & Littlefield International.