

וגם אלו הן תולדות הסטטוס־קוו: דת, מעמד ואתניות בישראל

גל לוי

מהו הסדר הסטטוס־קוו? האם זה מכשול לחילון ביחסי דת ומדינה בישראל או פשרה המשקפת את הסדרתם של יחסים אלו? האם המעמד הבינוני האשכנזי הוא זה המשלם את מחירו של הסדר זה, וכיצד הסדר זה משפיע על שוליותן של קבוצות אחרות, כגון מזרחים, יוצאי ברית המועצות לשעבר ופלסטינים אזרחי ישראל? מאמר זה מבקש להתבונן מחדש בהסדר הסטטוס־קוו מנקודת מבט של יחסי מדינה-חברה ומציע להבין אותו בהקשר של משטר האזרחות המרוכב בישראל. הנטייה הרווחת בחקר יחסי דת ומדינה היא לראות בישראל מקרה בפני עצמו, שבו הסימביוזה בין השתיים היא בה בעת הגורם המסביר את המציאות הפוליטית והמוסבר על-ידה. מאמר זה בוחן מחדש את תולדותיו של הסדר הסטטוס־קוו על יסודותיו המעמדיים והאתניים. בכך הוא מבקש למלא חלל בחקר יחסי דת-מדינה שמקורו בתפיסתם של יחסים אלו כמתקיימים מעבר לצירי הקונפליקט האתניים והמעמדיים המאפיינים את דפוס התגבשותו של המעמד הבינוני היהודי. התשובה לשאלת העדרו של החילון בישראל

* ד"ר גל לוי, המחלקה למדעי המדינה, סוציולוגיה ותקשורת, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה.
דואר אלקטרוני: galle@openu.ac.il

מאמר זה נולד בעקבות סדנה שהתקיימה באוניברסיטת מערב סידיני בשנת 2009, וגרסה קצרה שלו נכללה בספר בעריכת המארחים (Levy, 2011). הערותיהם אפשרו לי להרחיב ולחדד את הטענות שלי כאן. אני מבקש להודות לדנה קפלן, זאב אמריך, שלמה פישר ונסים ליאון על תרומתם לנוסחים שונים של המאמר.

אינה טמונה בחקר תאורטי או רעיוני או בחולשתו הפוליטית של המעמד הבינוני היהודי, אלא היא נתונה באופנים שבהם היו הדת והדתיות למסמנות של השוליים המעמדיים והחברתיים, ובכך למגדירות של גבולות השותפות באזרחות ושל עומקה. מנקודת מבט זו, העדר החילון, שנתפס ככישלוננו של המעמד הבינוני, אינו אלא ביטוי לכוחו של מעמד זה להבטיח את שעתוקם של יחסי העוצמה המעמדיים והאתניים בישראל.

מילות מפתח: סטטוס-קוו, יחסי דת ומדינה, חילון, חשיבה אתנית

האומנם לא חילונית?

כאשר התברר לסופר יורם קניוק כי נכדו יירשם כנוצרי-אמריקני, הוא תבע ממרשם האוכלוסין לשנות את הרישום המוצע של הנכד לחסר-דת, ולרשום גם אותו עצמו באופן דומה. זאת, לדבריו, כי נקעה נפשו מלהיות "חלק ממה שנקרא עכשיו דת ישראל" או מ"איראן היהודית" (מועלם, 2011, פסקה 1). כך, מי שמווהה עם תקומת המדינה העברית, דרש מבית המשפט לפטור אותו מזהותו היהודית, וזאת בשל העובדה כי בתו, ישראלית מבטן ומלידה שאֵמה רשומה כנוצרייה, אינה רשומה במרשם האוכלוסין כאחד האדם. קניוק, חילוני לכל דבר ועניין, נדרש בערוב ימיו להתמודד עם התנגדותה של המדינה להכיר בו כחילוני. כמו במקרה של האח דניאל (רופאיין) שהמדינה סירבה להכיר בו כיהודי בלאומיותו ונוצרי בדתו, הדבר העיד על החסר הקיים בתפיסה חילונית של הישראליות, כלומר על העדרה של תפיסה של אזרחות שאינה מותנית בזהות דתית. בשנים האחרונות, שאלת החילוניות שבה ועלתה עם הגעתם של מהגרים לא-יהודים מברית המועצות (להלן בריה"מ) לשעבר, ובצל עלייתן של מפלגות בורגניות ואנטי-חרדיות, כגון שינוי, יש עתיד וישראל ביתנו, כל אחת בזמנה. ועדיין, למרות הבטחתו של ראש הממשלה אהוד ברק ל"מהפכה אזרחית", ועל-אף קריאתה של מפלגת כחול לבן לממשלה חילונית במערכת הבחירות בשנת 2019, חולשתה של התביעה לסדר יום חילוני נותרה בעינה. פרדוקס לכאורה זה, של חברה הנוהגת כחילונית אך חלשה מכדי לתבוע סדר יום חילוני, ניצב במרכזו של הדיון, המבקש לעמוד על יסודותיו המעמדיים והאתניים של הַסְדֵר הסטטוס-קוו.

קשה להפריז במשמעותו של החיבור בין דת לבין מדינה בישראל. בין אם נאמץ נקודת מבט סוציולוגית או פוליטית, קשה להפריד בין השניים, ולא פחות, קשה להתחיל מודל מופָּר של יחסי דת ומדינה על המציאות ועל ההיסטוריה הישראלית. לפיכך אין תמה כי הנטייה הרווחת היא לראות בישראל מקרה יחיד במינו (sui generis), שבו הסימביוזה בין הדת לבין המדינה היא בה בעת הן הגורם המסביר של המציאות הפוליטית והן הגורם המוסבר על-ידיה. קורא תיגר לא פחות הוא הניסיון לבחון מציאות

זו מבעד למשקפיה של תזת החילון, במשמעה לפי קזנובה כ"בידול של ספרות חילונית ממוסדות ונורמות דתיות, [...] שקיעת האמונות והפרקטיקות הדתיות, [ו]דחיקת הדת לשוליים, לספֶרה מופרטת" (Casanova, 1994, p. 211). די במבט שטחי כדי לראות כמה רחוקה המציאות בישראל ממימושה של תזה זו, הן במישור הפוליטי־מוסדי והן ברמת החברה והפרט. עם זאת, המתבונן מבחוץ לא יתקשה לראות גם עד כמה חיי היום־יום בישראל נעדרים ממדים של דתיות או קדושה.

במציאות הזאת, לא ייפלא התסכול של קניוק. גם אם הספֶרה הציבורית היא חילונית בהתנהלותה, בה בעת הדתיות נוכחת בה. די לראות בערב שבת את הפער בין שיתוקה של התחבורה הציבורית לבין חיי הלילה התוססים בערים הגדולות. זאת ועוד, מול מציאות נוקשה של דיני אישות דתיים, אין כמעט מי שלא ימצא פתרון לנישואין מחוץ למסגרת זו. סוגיה מעניינת היא אפוא כיצד מתקיימת הדואליות בין חילון לבין קדושה, ומה ומי מתחזקים אותה. כפי שאבקש להראות בהמשך, התשובות שהוצעו בספרות המחקר לוקות בחסר משום שהן נוטות לראות ביחסי דת ומדינה סוגיה שאינה תלויה לכאורה בצירי קונפליקט אחרים המאפיינים את יחסי מדינה-חברה בישראל, ובראשם אתניות ומעמד. גישות אלו לא רק שהן מחמיצות את מורכבותם של יחסי הגומלין בין הסוגיות השונות ואת השפעתן על האזרחות ועל יחסי מדינה-חברה ככלל, הן גם מותירות את הבנתנו חלקית וחסרה בנוגע לתהליכים של חילון, אי־חילון והדתה כסוגיות פוליטיות וסוציולוגיות.

על מנת למלא את החסר אציע לבחון את תהליכי החילון ואי־החילון כחלק מהתהוותה של האזרחות המודרנית. האזרחות אינה רק מקבץ של זכויות, אלא היא ביטוי למכלול של דרכי ההשתייכות לקהילה פוליטית, ולכן תלויה בהקשרים המעמדיים והאתניים שבהם היא מתפתחת ובאופיו החמקמק של קו הגבול המבחין את המדינה מן החברה (Mitchell, 1991). בהקשר זה, דפוס התגבשותו של המעמד הבינוני, שדרתו של הֶסְדֵר האזרחי המודרני, הוא קריטי להבנת התפתחותו של תהליך החילון. מכאן, מעמדו הדומיננטי של הסטטוס־קוו כהֶסְדֵר המגדיר את גבולותיו של הקשר דת־מדינה מחייב בחינה לא רק של הפוליטיקה של הדת. השאלה מה (ומי) בחברה הישראלית מחולֵן ומה אינו מחולֵן, קשורה באופנים שבהם המנגנונים והתהליכים של הקטגוריזציה האתנית והמעמדית כוננו את האזרחות ואת גבולותיה. במאמר זה אציע אפוא לבחון את העדרו של תהליך החילון לא רק כביטוי לחסר תאורטי או רעיוני, ולא רק כנובע מחולשתו הפוליטית של המעמד הבינוני היהודי. ענייני כאן הוא לעמוד על הדרכים שבהן הדת והדתיות מסמנות את השוליים המעמדיים והחברתיים ומגדירות את גבולות השותפות באזרחות ואת עומקה. מנקודת מבט זו, העדר החילון, הנתפס ככישלוננו של המעמד הבינוני, אינו אלא ביטוי לכוחו של זה להבטיח את שעתוקם של יחסי עוצמה מעמדיים ואתניים בחברה בישראל.

הסטטוסיקו: בין אזרחות לבין חילון

בשלהי המאה ה־20, האזרחות כמושג הופקעה מידיהם של משפטנים ומדעני מדינה, וזאת מתוך הבנת כוחה של התאוריה של האזרחות להציע מכלול של תובנות על יחסי הגומלין בין המדינה לבין החברה בכלל מישורי החיים (למשל, Heater, 2004, p. 355). התאוריה של האזרחות תרמה להיחלצותה של הסוציולוגיה הפוליטית מן "הלאומיות המתודולוגית", שאפיינה את המחשבה הסוציולוגית בייחוד באמצע המאה ה־20 (למשל, Wimmer & Glick Schiller, 2002), ואפשרה "להשיב את המדינה" למקומה המרכזי בניתוח הפוליטי. זאת ועוד, התפתחותה של התאוריה של האזרחות אפשרה לראות את מכלול יחסי הגומלין בין המדינה לבין החברה בהווייתם הרחבה, זו החורגת אל מעבר לפוליטי, והאזרחות הייתה למערכת מושגית שבאמצעותה נבחנו שאלות כגון מעמד, זכויות, השתתפות פוליטית, תרבות וזהות. התפתחות זו האירה את המורכבות של היחסים החברתיים ותרמה לחיפוש אחר החוטים המקשרים בין יחסים המתקיימים במישורים מובחנים ונפרדים לכאורה (לסקירה ראו Isin & Turner, 2002). כך למשל, בישראל, התאוריה של האזרחות שימשה לא רק להבנת המבנה החברתי בכללותו (פלד ושפיר, 2005). היא שימשה גם להבנת הקשר בין אימהות לבין אזרחות (ברקוביץ, 2001) או בין שירות צבאי לבין זהויות מגדריות (ששון-לוי, 2006), ואף להבנת מדיניות הקרקעות בהקשרים של אתניות ולאומיות (יונה וספורטא, 2000) או לבחינת הקשר בין חינוך לבין שוליות אתנו־לאומית של אזרחים ערבים־פלסטינים¹ ואף בין חינוך לבין זרות של מהגרי עבודה (לוי, 2009). מחקרים אלו ואחרים העידו על תרומתה של התאוריה של האזרחות לבחינה מחודשת של מורכבותה של החברה הישראלית מעבר לשאלת הלאומיות, מחד גיסא, ומבלי להצטמצם בהכרח לשיח של זכויות אינדיבידואליות, מאידך גיסא (לוי, 2017).

היסטורית, קשה להפריז בתרומתה של האזרחות המודרנית להתרחבותם של תהליכי החילון (Turner, 2002, p. 260), ולהתגבשותו של המעמד הבינוני כשדרתו של סדר חברתי־פוליטי־כלכלי מודרני. בעידן המודרני נתנה האזרחות ביטוי למעמדו הייחודי של האדם־אזרח מול המדינה, בסתירה לרעיון הדתי של דחיית העולם הזה, והיא העניקה משמעות פוליטית ממשית נרחבת לעקרון הריבונות, בהחילה על כלל האוכלוסייה את הרעיון העתיק של היות האזרח "שולט ונשלט" (Pocock, 1998, p. 33). כוחה של האזרחות אף גדל והלך ככל שהיא יצרה מרחבים ציבוריים שהדת עברה בהם תהליכים של דה־פוליטיזציה והפכה, על־פי רוב, לאפשרות מצפונית אחת לצד אמונות אחרות. בהסתמכו על ובר, טען טרנר (Turner, 2002, p. 260) כי "במערב, החלוקה בין עיר האלוהים לבין הפוליטיקה העירונית של העיר הארצית סיפקה יסוד משמעותי להתפתחותה של האזרחות הדמוקרטית". בישראל, קשה שלא לראות מדוע

1 השימוש במונחים "ערבים" ו"פלסטינים" מתייחס לזהות האתנית (ערבים) או לזהות הלאומית (פלסטינים) לפי ההקשר.

ההבחנה בין הספרה האזרחית־פוליטית לבין זו הדתית־אמונית התעכבה. לרגע נדמה היה כי "עיר האלוהים" מצאה לה מקום נפרד, אם בהגותו של תאודור הרצל (ראו דיון אצל ברנט, 2009, עמ' 205–207) או במציאות של הקיבוצים והמושבים,² שהושפעו בדרכם מתהליכי החילון באירופה של המאה ה־19. אך עד מהרה, "עיר האלוהים" הייתה לחלק מהותי מן הפוליטיקה שהולידה את המדינה הציונית (יהודית) המודרנית, ואילו תמונת יחסי הגומלין בין סוגיות של חילון והדתה (שנהב, 2008) לבין סוגיות של דת ומדינה הלכה ונעשתה מורכבת.

בישראל, שאלת החילון עלתה לאחרונה לדיון מסיבות שעל חלקן אעמוד כאן. לאור העניין המופגן בתזת החילון (Ram, 2008) ובשאלת הגיור כסוגיה לאומית ודתית (ביילין, 1999, עמ' 156–159; כהן, 2006, עמ' 115), עולה התהייה, מדוע למרות נוכחותה, החילוניות לא הצמיחה תהליכי חילון, או למצער, פוליטיקה של חילון. לטענתי, הדיון העכשווי בסוגיות אלו, על־אף מורכבותו, ממשיך לראות ביחסי דת ומדינה מאפיין אוטונומי של יחסי מדינה וחברה, ובכך הוא נוטה לייחס לסטטוס־קוו ממד של קביעות, או אולי קביעות, במציאות החברתית. לחלופין, בדיון המתמקד בחשיבה האתנית המניעה את יחסי מדינה-חברה בישראל (לוי, 2017, עמ' 216), ובדינמיקה של יחסי אתניות ומעמד העומדים ביסוד משטר האזרחות בישראל (פלד ושפיר, 2005), אציע כי עמידותו האיתנה של הסטטוס־קוו, המצטיירת ככישלונם של החילון והפוליטיקה החילונית בישראל, אינה אלא ביטוי לשליטתה של האליטה המייסדת האשכנזית בשוליותם החברתית של מזרחים, ערבים ומהגרים, הנתפסים בעיניה כאיום על מעמדה ההגמוני. לפיכך, אני סבור כי בשאלת החילון הדיון לא יהיה שלם כל עוד אין נותנים את הדעת להתמדתו של מיתוס הסטטוס־קוו כמסגרת מושגית המארגנת ומנרמלת לא רק את יחסי דת ומדינה, אלא גם את יחסי הגומלין בין אתניות, מעמד ואזרחות בישראל.

דת, מדינה וחילון בישראל

יחסי דת-מדינה בישראל עמדו ועומדים בלב מחלוקת ציבורית מתמשכת (פלד ושפיר, 2005, עמ' 171–180; Smootha, 1978; Cohen & Susser, 2000), המסלימה לא אחת לכדי אלימות פיזית. על כן, אין זה מובן מאליו שסוגיית החילון עלתה רק לעתים נדירות על סדר היום הפוליטי או המחקרי (עילם, 2000; שנהב, 2008). במחצית המאה ה־20, האסכולה הפונקציונליסטית־מבנית התמקדה בתהליך בניוי האומה והותירה את סוגיית החילון בשוליים. סוציולוגים ואנתרופולוגים תיעדו את הגיוון הדתי ברמה החברתית

2 הקיבוץ, כתופעה סוציולוגית היסטורית, יכול להיראות כאן כדגם מסוים של העיר הארצית שעליה דיבר מקס ובר (1984). הגידור של הקיבוץ, התנהלותו הדמוקרטית האוטונומית ודחייתו את הדת כמסגרת מאורגנת וממוסדת בחיי האדם והחברה, מדגישים את המהפכה הציונית כתופעה של התמרדות נגד הדת היהודית. דברים אלו אינם גורעים כמובן מן הביקורת האפשרית על היבטים אחרים של ההיסטוריה או של הסוציולוגיה של התנועה הקיבוצית.

ועמדו על מרכזיותה של הפוליטיקה הדתית ברמת המדינה (לדוגמה, שוקד, תש"ס). אך החילון נתפס כבעיה אידאולוגית או תרבותית, ולא דווקא כסוגיה תאורטית (לחוקרים) או נורמטיבית (לציבור). בהשראתה של גישת המודרניזציה, ההנחה הייתה שהאידאולוגיה הציונית מסוגלת לספוג את המתח הדיספונקציונלי בין היבטיה וביטוייה החילוניים והדתיים באמצעות עיצובה של חברה לאומית יהודית-ציונית לכידה.³ למרבה העניין, החילון נותר בתחתית סדר היום גם בסוציולוגיה הביקורתית (רם, 1993). בשלהי המאה ה-20, דת וחילוניות נתפסו כלא יותר מתופעות לוואי של עניינים פוליטיים דוחקים יותר, במיוחד הסכסוך הפלסטיני-ישראלי והקונפליקט האתני הפנים-יהודי (Smootha, 1978). בד-בבד, דור חדש של מדעני מדינה, רובם מחסידי ההשקפה הציונית-דתית, חתר להבין ולשקם את רעיון הַסְדֵר הקונסוציונלי (התאגדותי) שנכשל לכאורה כמסגרת לניהול יחסי הדת והמדינה (Cohen & Rynhold, 2005; Cohen & Susser, 2000). החילון נותר בגדר "לא-נושא" (non-issue) בדיון הפוליטי והאקדמי, עד לעת האחרונה כאשר שאלת החילון צפה ועלתה (לוי, 2007; עילם, 2000; שנהב, 2008; Ram, 2008). נראה כי שלוש התפתחויות פוליטיות אחראיות לכך במיוחד: הרחבת ההתנחלות היהודית בשטחים הפלסטיניים הכבושים בניצוחה של הציונות הדתית (Eisenstadt, 2008, pp. 212-213), נסיקתן הפוליטית של המפלגות החרדיות, ושל מפלגת ש"ס בפרט (פלד, 2001), וסוגיית מעמדם של מהגרים לא-יהודים מבריה"מ לשעבר (גודמן ויונה, 2004). ואולם הדיון ברובו נותר מוגבל בהיקפו ולכאורה לא חרג מעבר לציווי הציוני להתאים את יחסי המדינה והדת לגבולות הסטטוס-קו. ביטוי בולט לכך הוא חוק ברית הווגיות לחסרי דת (הכנסת, התש"ע-2010) שנועד לעקוף את העדר המוסד של נישואין אזרחיים.

זמן לא רב אחרי שהייתה מושא לביקורת תאורטית ונורמטיבית, שבו חוקרי החילון אל גישת המודרניזציה כדי לעיין בה בשאלת החילון משתי נקודות מבט שונות, אם כי מצויות בזיקה הדדית: האסכולה הפוסט-ציונית והאסכולה הפוסט-קולוניאלית. האסכולה הפוסט-ציונית דחתה את גישת המודרניזציה בגין הנחותיה האידאולוגיות בדבר היותו של החילון בלתי-נמנע (קימרינג, 1994; Ram, 2008). לשיטתם, הציפייה לגוויעת הדת (המתבססת על תפיסה לינארית של הקדמה החברתית) הייתה מופרכת לא רק מבחינה תאורטית אלא גם מאחר שהיא התעלמה מן האינטרסים ששימרו את מקומה

3 שוקד (תש"ס, עמ' 21) כתב בדיעבד:

סוציולוגים, ובהמשך אנתרופולוגים, שנכנסו ליישובי עולים, נתקלו לא אחת במערכות "מסורתיות" של אמונה שעמדו בסתירה למבנה המוסדות החברתיים ולנורמות ההתנהגות שהעולים אמורים היו להסתגל אליהן. [...] בניגוד לסוציולוגים, היו האנתרופולוגים מודעים לגמרי, למשל, למרכזיות הדת בחיי העולים מארצות מזרח תיכוניות. הם לא הניחו שמדובר בתופעה חולפת שסופה שתיעלם עם אימוץ המודרניות. שיטות המחקר של האנתרופולוגים קירבו אותם מאוד לתחום הדתי בחיי העולים. הם העבירו שעות ארוכות בחברתם, במושבים ובעיירות הפיתוח. כמי שעשו איתם שבתות וחגים, הם לא יכלו להתעלם מחותמם של חיי בית הכנסת.

של הדת ומרכזיותה. כפי שסיכם זאת רם, "הפרדת המדינה והדת [היהודית] בישראל מעוכבת לא בשל כוחה של הדת ה'ישנה' אלא להפך, בגלל המדינה ה'חדשה' והקבוצה האתנית השולטת בה" (Ram, 2008, p. 71).

הביקורת הפוסט־קולוניאלית החרתה והחזיקה אחרי האסכולה הפוסט־ציונית ודחתה את הנטייה, האידיאולוגית אף היא, לראות במדינה סוכנת של מודרניזציה. באמצעה לעצמה השקפה פוסט־חילונית, היא אף ביקשה להתנער מן ההנחות המקדמיות, ההיררכיות בהכרח, של העמדה הפוסט־ציונית (גודמן ויונה, 2004; שנהב, 2008). האסכולה הפוסט־קולוניאלית, כשסדר יום רבת־תרבותי לנגד עיניה, קראה לזנוח תפיסות בינריות של זהויות חברתיות המנתקות ללא כל הצדקה את השיח החילוני מזה הדתי. תחת זאת, ביקשה אסכולה זו להתייחס ביתר רגישות לערך שמייחסים אורחים מודרניים לדת, ותבעה להימנע מן ההנחה המקדמית בדבר הצורך לסלק את הדת כדי לפנות מקום לחברה שוויונית יותר (גודמן ויונה, 2004, עמ' 23; שנהב, 2008). לדידם, נדרשת נקודת מבט פוסט־חילונית מטעמים אונטולוגיים ואפיסטמולוגיים כאחד, לשם קידומו של שינוי חברתי חיובי (שנהב, 2008).

שתי הביקורות שותפות לדעה כי את עלייתה של הדת בפוליטיקה הישראלית מאז שנות ה־70 של המאה ה־20 ניתן לייחס להיחלשותה הפוליטית של מפלגת העבודה (Eisenstadt, 2008, p. 210), שגם סימנה את קצה של "הברית ההיסטורית" עם המפלגה הדתית לאומית (להלן המפד"ל), ברית שביצרה את קשר הגומלין בין הלאומיות לבין הדת. המפנה של שנות ה־70 חשף את ההיבט הדמוקרטי הגלום בדת הציבורית, היבט שקבוצות לא־הגמוניות ניצלו כדי לבטא את עצמן לא רק בנוגע לענייני חולין וקודש, אלא בעיקר, כביקורת על תוצאותיו השליליות של תהליך בינוי האומה הציוני, החילוני, האשכנזי (גודמן ויונה, 2004, עמ' 23; לוי ואמריך, 2001; Eisenstadt, 2008; Jamal, 2009, p. 1144). ואמנם, עלייתם מאז של המזרחים, הדתיים הציונים והלא־ציונים והאזרחים הפלסטינים אל מרכז הבימה שרטטה מחדש את המפה הפוליטית. כוחות פוליטיים חדשים אלו אמנם לא שינו את מאזן הכוחות בחברה הישראלית, אבל הם חוללו תמורה שהעידה, בין היתר, על תפקידה ההיסטורי של הדת היהודית ביצירת ריבוד חברתי ובשימורו (שנהב, 2003; Levy, 2002). לאחרונה, כפי שמחישות ורצברגר וקפלן (2020; בגיליון זה, עמ' 139–166), פרקטיקות של התחדשות דתית יהודית משמשות אף הן משאב לבידול חברתי בקרב מעמד הביניים.

לפיכך, מנקודת מבטן של הגישות הביקורתיות, החילון אינו כורח המציאות בעיני החברה בישראל, אם מאחר שאינו אפשרי מבחינה אונטולוגית (שנהב, 2008), אם בשל דחייה אידיאולוגית (Ram, 2008), ואם משום שהוא אינו בר־ביצוע מבחינה פוליטית (קימרלינג, 1994). עם זאת, דווקא עקב היותו של המרחב הציבורי מחולק ולא־מחולק בו־בזמן, הסברים אלו כשלו במתן תשובה לשאלה ולצורך בכינונו של מרחב שבו תוכל להופיע תפיסה מחולנת של האזרחות (Calhoun, 2011; Turner, 2001, p. 132). כדי להבין את יסודותיו המעמדיים והאתניים של הסטטוס־קוו מתבקש

אפוא להאיר באור חדש את שאלת המתח בין היסוד החילוני של האזרחות לבין תהליכים של הדתה.

מושג החילון דורש אפוא בירור, בין שאנו מעריכים בחיוב את שיבתה של הדת לספרה הציבורית (ראו גודמן ויונה, 2004; שנהב, 2008), כמבטאת את קולם של "הבלתי-משויכים" (Rose, 1996, p. 343), ובין שנצפה כי הפרטת הדת תפנה מרחב חילוני שהוא כה נחוץ למעמד הבינוני (Calhoun, 2011, p. 81; Ram, 2008). אם, כפי שקבע טרנר, הדת "טומנת בחובה את זרעי החיים החברתיים" (Turner, 2009, p. 194), הרי שהמשימה הניצבת לפני היא לבחון כיצד ההתפשטות הלא-אחידה של המודרניות, ומכאן של החילון, מולידה תפיסה של "מדינה יהודית ודמוקרטית", שבה החילוניות כאופציה פוליטית נעדרת מן הדיון הציבורי, ושבה מתקיים סדר מעמדי המבוסס על היותו של המשטר הדמוקרטי מותנה במחויבותה של המדינה לאזרחיה היהודים. אני מבקש, אפוא, לראות את סוגיית החילון בישראל ככלואה בסבך של קשרים החובקים אתניות, מעמד ואזרחות. בהקשר זה, הסדר הסטטוס-קוו עשוי דווקא להיראות כדרך לחרוג מן הדגמים המוכרים של יחסי דת-מדינה, דרך המאפשרת לעקוף את הציווי המודרניסטי להבדיל בין "קודש" לבין "חול", על-ידי הגדרתו של המרחב הציבורי כפתוח לכאורה לדתיים ולחילונים כאחד. הסדר זה יכול גם להסביר מדוע הציפיה המודרניסטית להיעלמותה של הדת אינה אלא אפשרות אחת המעוגנת בחשיבה הליברלית של הפרטת הדת, אבל גם שאין הכרח לציית למודל ליברלי זה. בין היתר, הדיון כאן מציע הסבר לכישלוננו של הסטטוס-קוו להוות מודל חלופי למודל הליברלי.

הסטטוס-קוו: בין מיתוס לבין פוליטיקה

בדומה למודלים שונים לארגון היחסים בין הדת לבין המדינה, הסטטוס-קוו מתאר ארגון חברתי-פוליטי של יחסים אלו במדינה שבה הקשר בין הלאומיות לבין הדת מהווה את הצלע השלישית והבלתי נפרדת מיחסי מדינה-חברה (ברנט, 2009, עמ' 28; שנהב, 2003, עמ' 16). במובנו היום-יומי, הסדר הסטטוס-קוו מקיף הן את המתח בין הדת לבין המדינה והן את ההסכמות הבסיסיות בקרב מרביתו של הציבור היהודי הנוגעות למקומה של הדת במרחב הציבורי. הסדר זה נוצק על תשתית של תפיסה לאומית יהודית של אחדות גורל, ומכאן כוחו. כך, בבואם של הישראלים היהודים לדון ביחסים אלו, הסטטוס-קוו העומד לנגד עיניהם מתאר את ההסכם שהולדתו לכאורה במכתבו המפורסם של דויד בן-גוריון למנהיגות האורתודוקסית ערב הקמת המדינה (פרידמן, 1990) ושתכליתו הייתה להסדיר את אופיו של המרחב הציבורי כך שיבטיח את הכרתם של החרדים בצדקת התביעה הציונית למדינה. למעשה, הסדרים אלו נולדו עוד בראשית ימיה של התנועה הציונית, שהייתה נכונה ללכת כברת דרך על מנת להבטיח את הכרתם של האורתודוקסים במעשה הציוני, בין אם הם היו בעצמם ציונים ובין אם לאו (בוטז, 2002; פלד ושפיר, 2005; Levy, 2002). הסדרים אלו התגלו כנוקשים

וגמישים חליפות, ולאורך השנים שני הצדדים מצאו את עצמם מתכתשים על גבולותיו של הסטטוס־קוו, זאת מבלי להפר באמת את שני עקרונותיו היסודיים (עילם, 2000) – חיוניותו לשמירת האחדות הלאומית, ומקומה של הדת היהודית כיסוד עומק של התרבות בישראל (Kimmerling, 2001).

כעיקרון על־תרבותי, הסטטוס־קוו הוא יותר מסך כל ההסכמות וההסדרים הקונקרטיים, והוא ביטוי לנוכחותה של הדת היהודית בחיים הציבוריים בישראל באופן העומד בסתירה לרעיון החילון ולתזת ההפרטה של הדת, כפי שאלו שלטו בשיח המערבי בהשפעתה של גישת המודרניזציה (Berger, 1977). בהקשרה של התופעה הגלובלית של החזרה אל הדת, הדיון בעולם (Casanova, 2006) מתמקד בתחייה הדתית בספרה החברתית, ובהשפעתה של הצרכנות על הדת ועל הסקרת הפרקטיקות הדתיות (Barbalet, Possamai, & Turner, 2011). בישראל, לעומת זאת, תופעות אלו נותרו בשולי הדיון הציבורי והמחקרי (אבל, ראו גודמן ויונה, 2004; Ben-Porat & Feniger, 2009). מיקומה של הדת בשיח הציבורי הלאומי תרם לכך שבישראל הדת מעולם לא הודרה אל הספֶרה הפרטית (Fischer, 2012). מיקומה המרכזי של הדת היהודית אף עיור את המחקר מלראותה כתופעה רחבה ועמוקה יותר מביטוייה הרבניים (ורצברגר וקפלן, 2020; בגיליון זה, עמ' 139–166) או כחורגת מן הפוליטיקה של הדת, שבה מפלגות כגון שינוי ומרצ מנהלות קרב מאסף עם המפלגות הדתיות על מקומן בזירה הפוליטית (לוי, 2007). במילים אחרות, אם במישור של יחסי היום־יום נדמה כי הסדר הסטטוס־קוו הוא עניין יהודי פנימי, ולא יותר מביטוי למתח או לניגודיות שבמונח "דת־מדינה" (ראו שגיא, 2005), הרי שבמישור הרעיוני או המיתי (בועז, 2002), יש לעמוד על מהותו של ההסדר כחלק ממכלול יחסי מדינה-חברה, ומכינונה של המדינה כ"יהודית ודמוקרטית". תפיסה זו של המדינה עומדת לכאורה בעוכריו של המעמד הבינוני בבואו להציע סדר יום חילוני על בסיס תפיסה ליברלית של הסדר הרצוי (שגיא, 2005, עמ' 52–57).

מול השיח הליברלי השולט בסדר היום הציבורי בישראל, הדיון העכשווי בחילוניות ובמצב הפוסט־חילוני⁴ מהדד דווקא את הצורך בתפיסה של אזרחות שאינה מעוגנת בשיח זה. מנקודת מבט כזו, בעיית החילון אינה עוד שאלה של המאבק הבלתי מתפשר בין החילוניות לבין הדת כתשתית של השיח הציבורי. עניינה של האזרחות הוא להבין

4 לאחר שנים שבהן המחשבה הפוליטית נטתה להתעלם מן הבעייתיות של היחסים בין חילוניות לבין דת ובין חילוניות לבין חילון, ההכרה במקומה של הדת ובמרכזיותה בסדר מדיני־חילוני מודרני חזרה ותפסה מקום בשיח המרכזי של מדעי החברה. יורגן הברמאס, צ'רלס טיילור, קרייג קאלהון ואחרים שבו לבחון את היחסים בין אלו, ולו רק כדי להבין מדוע הדת לא נעלמה. האתגר האמתי, כפי שקאלהון ניסח מפיו של הברמאס, הוא האם נכון היה להניח שניתן היה להמשיג את הקדמה במונחים חילוניים טהורים, והאם קיים בידול ברור בין השיח של האמונה לשיח התבונה הציבורית (public reason) (Callhoun, 2011, p. 79). מכאן, השאלה של הדת והאזרחות אינה עוד תיוגה של הדת כתחומה במרחב הפרטי. השאלה היא אם ההדרה של הטיעון הדתי מן השיח הציבורי אינה מבטלת ממנו למעשה ממד חשוב.

את מקומה של הדת, לא רק כמתוחמת למרחב הפרטי כפי שמציעה המחשבה הליברלית. האתגר הוא להבין כיצד ניתן להתמודד עם קיומה התרבותי, המוסרי והפוליטי של הדת במסגרת שיח חילוני של אזרחות ובעולם שבו הדת מעולם לא איבדה לגמרי את ממדיה הציבוריים וגם לא הייתה בהכרח גורם אנטי-פרוגרסיבי (Calhoun, 2011, p. 79). בהקשר זה חשוב לזכור כי שיח האזרחות אינו בהכרח פרוגרסיבי ומכלילי, אלא בעצמו מייצר קווי חלוקה ובידול (פלד ושפיר, 2005) המערערים את תפיסת האזרחות עצמה כמושג קוהרנטי ואחיד.

בעוד שאיני מציע לראות בהסדר הסטטוס־קוו מוסד חברתי קוהרנטי, מאמר זה מנע מלדון בשאלת קיומו של סדר דמוקרטי התאגדתי, מוצלח או כושל (Cohen & Rynhold, 2005; Cohen & Susser, 2000). בה במידה איני מציע לראות בסטטוס־קוו רק משאב אידאולוגי המשמש פוליטיקאים חילונים כדתיים לצבירת כוח פוליטי (עילם, 2000).

חרף זאת, אני מציע לראות את המפגש בין הסדר הסטטוס־קוו לבין האזרחות מעבר למשחקי הכוח, כפועל בנבכי הקיום של הישראלים כולם. שם, כפי שהציע נכון בועז (2002), הסטטוס־קוו פועל כמנגנון "בעל נוכחות כמו־מיתית במערכת היחסים בין דתיים לחילונים בישראל" (שם, עמ' 107), כגורם בייצורן ובקיבוען של קטגוריות חברתיות ושל גבולות מעמדיים כחלק מכינונה של האזרחות, וכגורם בביסוסה של הברית בין לאומיות לבין קפיטליזם.

הסטטוס־קוו: בין דת לבין אתניות

למרות השינויים המשמעותיים שחלו במהלך השנים בקווי המתאך של הספרה הציבורית, הסדר הסטטוס־קוו נתפס עדיין כעמוד התווך של הקונצנזוס היהודי (קורנילדי, 2003; קרייני, 2006; Jamal, 2009; Fogiel-Bijau, 2003). אם בעבר יוחס הדבר ל"ברית ההיסטורית" בין האליטות האשכנזיות, הסוציאליסטית-לאומית והציונית-דתית, במישור הפוליטי ההסדר נותר אבן הראשה של כל הקואליציות השלטוניות. זאת אף שבחיי היום־יום עקרונות הסטטוס־קוו מופרים תדיר. למחויבותן של האליטות השולטות לקיים את הסדר המקורי, אם לא כלשונו, אז ברוחו, קמו כמה הסברים. כך, למשל, מנהיגים חילונים כדויד בן-גוריון וגולדה מאיר חזרו על תמיכתה של התנועה הציונית בשליטת ההלכה בענייני נישואין וגירושין, ואת בתור אמצעי לשמירת אחדותו של העם היהודי (עילם, 2000, עמ' 71, 127–128). לפי הסבר אחר, מנחם בגין עשה בדת שימוש פוליטי כדי לגייס מצביעים מזרחים, והסתמך על נטייתם של האחרונים למסורתיות. ניצחונותיה החוזרים ונשנים של מפלגת ש"ס מאז 1984 נראו כהוכחה ניצחת לתזה זו (אבל, ראו לוי ואמריך, 2001). ככלל, הסוציולוגיה הפוליטית נוטה להעצים את הזיקה בין דת לבין אתניות, ככל שקשר זה מחזק את ההסבר (התרבותי בעיקרו) להימשכותם של היחסים האתניים בחברה היהודית כבעיה פוליטית. אולם, רק לעתים נדירות נבחנת זיקה זו מן הכיוון ההפוך, מנקודת מבטה של הדת.

השאלה שאני מציע היא אפוא היפוכה של שאלת השפעת הדתיות על אופיו של הקונפליקט האתני, היהודי או הלאומי. השאלה היא כיצד נטוע הקונפליקט בין הדת לבין המדינה בקונפליקט האתני. סוגיה זו נדרשת לתשובה דווקא לאור ריבוי המחקר הרואה באתניות ובסוגיות של זהות אתנית גורם פוליטי מרכזי הבולע לתוכו סוגיות של דת, מעמד ועמדות פוליטיות (פלד ושפיר, 2005; Shamir & Arian, 1999). גם המחקר שלי על תולדותיה של מערכת החינוך בישראל הוביל אותי לתובנה שישראל היא חברה אתנית, דבר המתבטא בנטייה להסביר סוגיות של עימות ושליטה במונחים של הבדלים אתניים או תרבותיים־זהותיים (Levy, 2005, p. 280). פלד ושפיר (2005) רואים את משטר האזרחות בישראל כטובל בצבעים אתניים. ואכן, ישראלים מחשיבים את זהותם האתנית, כערבים או כיהודים, לפני שהם מצביעים על זהות ישראלית משותפת (Levy, 2005, p. 273; Ram, 2008, p. 67). אך למרות זאת, הדיון בדתיות נותר מוגבל לתחום שבו האתניות היא גורם מסביר ולא גורם מוסבר. אמנם, עם השנים היטשטשה ההפרדה התאורטית והאמפירית בין זירות הקונפליקט השונות, בייחוד לאחר שנת 1984, עם עלייתה של מפלגת ש"ס, שחיברה בין סדרי היום הדתי והאתני. מאז, ככל שהקונפליקטים החברתיים שבלטו באופיים האתני היו למאבק אחד מפורש על תרבות וכוה, וככל שמאבק זה קבע את דפוסי ההצבעה בקרב יהודים וערבים כאחד (עלי, 2004; פלד, 1993; שלו ולוי, 2004), הפוליטיקה של הדת אינה נתפסת עוד כנפרדת מן הפוליטיקה האתנית או האתנו־לאומית (לוי, 2017).

חבירתן זו לזו של האתניות והדתיות עמדה במוקד של דיון ציבורי ואקדמי, שהציע להבין את החפיפה הזאת כמתייחסת בעיקר לדינמיקה ביחסי ערבים-יהודים (קימרלינג, 1994; Ram, 2008; Jamal, 2009, p. 1158) או כלא יותר ממניפולציה פוליטית גרידא. בהציבי את שאלת האזרחות במרכז, אני נמנע מלראות בסטטוס־קוו פשרה פוליטית שמטרתה למתן את המתח בין הרכיב "היהודי" לבין הרכיב "הדמוקרטי" (למשל, גביוון, 1998, עמ' 217. ולעומתה, עילם, 2000, עמ' 65-81) או בין חילוניות לבין דתיות (Cohen & Rynhold, 2005, p. 728). תחת זאת, אסביר את קיומו העיקש של הסטטוס־קוו מעבר לספירה של יחסי דת-מדינה בהקשר של התפקיד שהוא ממלא בקיבועם של חסמים מעמדיים ובסימונן של קטגוריות אתניות, כחלק ממכלול יחסי מדינה-חברה (בוזו, 2002; גודמן ויונה, 2004; גודמן ופישר, 2004; שנהב, 2008).

"מדינה", "דת", "חברה", "מעמד", "אתניות" ו"אזרחות" הם כולם מושגים מופשטים המייצגים קטגוריות שלשיטתן של הגישה הראליסטית (Isaac, 1987) והגישה ההתייחסותית (relational approach; Emirbayer, 1997), משמעותן והגבולות ביניהן נוצקים ומתגבשים שוב ושוב במסגרתם של יחסי גומלין בין סוכנים חברתיים הפועלים תחת השפעתם של מבני כוח שעוצמתם מוקרנת כמעין שדה משיכה מגנטי. העוצמה, בעיני הגישה הראליסטית, אינה בבחינת דבר, אלא תכונה שעל קיומה נדע דרך התוצאים (האפקטים) שלה במציאות. עוצמה ויחסים של כוח ואי־שוויון הם אפוא תוצא של אינטראקציה בין סוכנים חברתיים הפועלים בתנאים משתנים, ועקב השינויים במשמעויות של המצב החברתי (Emirbayer, 1997, pp. 292-293). לרוב, הדיון במושגים

אלו נותר מקובע בחשיבה סטטית, המניחה שכל אחת מן הקטגוריות לעיל קבועה ונתונה, וכי המשתתפים בתהליך הפוליטי והחברתי מגיבים לאופן שבו קטגוריות אלו מעצבות עבורם את המציאות, ורק לעתים רחוקות יש בכוחם לשנות את משמעותן (שם). נקודת מבט זו מקשה עלינו לזהות דפוסים של שינוי והמשכיות הניכרים בעצם הגדרתם מחדש של המושגים שבהם אנו משתמשים כדי לתאר ולהבין את המציאות. כך, טען מיטשל (Mitchell, 1991), בצדק, קיומה של המדינה ואופני הבנתנו אותה נטועים במיקומו המשתנה של קו הגבול המבחין אותה מן החברה. באופן דומה, בורדייה (2007) ראה בתפיסתו של סדר חברתי נתון כמובן מאליו – סוג של אלימות סמלית הנבנית ממנגנוני הצדקה המסווים את השרירותיות של פעולת המדינה ואת הימשכותם של יחסי שליטה, גם אם בחיי היום־יום חלו תהפוכות ביחסים החברתיים.

בישראל, שבה מיקומו של קו הגבול בין דת לבין מדינה נותר מעומעם (שגיא, 2005, עמ' 45), הדיון ביחסים בין הקטגוריות הללו מניח הסכמה לכאורה על משמעותן. שגיא, הטוען, בצדק, כי אין אף לאחת מהן משמעות קבועה או קוהרנטית, בחן את משמעותו הסמלית של הביטוי "דת־מדינה", וזיהה שתי דיספוזיציות מנוגדות בשיח הציבורי: האחת, של הרואים ב"דת" וב"מדינה" מושגים חופפים, והאחרת, של המבקשים לראותם ניתקים זה מזה. לטענתו, עוצמתו של השיח הציבורי המתאפיין ב"בעימות ובקוטביות" (שם), נובעת מהיותו רק קצה הקרחון של ויכוח על הזהות היהודית (שם, עמ' 71). גישתו של שגיא משקפת ניסיון ייחודי לדון בסוגיית דת ומדינה שאינו מניח מראש את משמעותם של המושגים הללו, ומציע לראות בהענקת המשמעות חלק מהותי מן הקונפליקט. אלא שהדיון הוזה מניח שתי קטגוריות חברתיות נציות – התומכים והמתנגדים לצימוד "דת־מדינה" – ובכך הוא מתמקד אך ורק בנציגים מדומיינים של כל אחד מן הצדדים, ולא בציבור כולו, על רכיביו המעמדיים והאתניים השונים. ועוד, הוא מותיר את הדיון בשאלת דת ומדינה בנושא ייחודי לחברה היהודית. עם זאת, הניתוח מלמד, ולו בעקיפין, שהוויכוח חורג מתחומיה של החברה ככלל, וכי המדינה עצמה ניזונה ונבנית ממנו. מכאן, זו אינה רק שאלת הזהות היהודית העומדת ביסודו, אלא הזיקות בין מעמד, דת ואתניות, היוצקות את משמעותה של האזרחות בישראל.

הדיון הציבורי על דת ומדינה מתקיים לרוב גם הוא בין שתי קטגוריות חברתיות מופשטות, כעימות בין חילונים לבין חרדים, תפיסה הנתמכת גם בראיית מכתבו של בן־גוריון למנהיגות החרדית כנקודת המוצא לְהַסְדֵר הסטטוס־קוו (פרידמן, 1990, עמ' 47). תפיסה זו מתחזקת גם על־ידי ההבנה הרווחת שלפיה "הברית ההיסטורית" בין מפלגת פועלי ארץ ישראל (להלן מפא"י) לבין המפד"ל, שאף אופיינה בספרות כהַסְדֵר יציב למדי של "דמוקרטיה התאגדותית" (דון־יחיא, 1997, עמ' 9), היא פשרה בין שתי גישות אידאולוגיות רדיקליות – תאוקרטית ודמוקרטית – הטוענות "כולה שלי". במלים אחרות, הַסְדֵר זה של דמוקרטיה התאגדותית (Cohen & Susser, 2000), או תאודמוקרטיה־יהודית (קימרינג, 1994), משקף פשרה מדומיינת בין הדת לבין המדינה, ואת ההפרדה כביכול ביניהן. כפי שנראה בהמשך, בחינה היסטורית מדוקדקת יותר מלמדת כי השחקנים

הראשיים בדרמה המכונה "הסטטוס־קוו", אינם החרדים והחילונים, אלא האליטה בונת האומה – גברים ציוניים, לאומיים, אשכנזים – על שני פניה, החילוניים והדתיים. בעבור אליטה זו, שהייתה לעמוד השדרה של המעמד הבינוני יציר המדינה (כרמי ורוזנפלד, 1979), הסטטוס־קוו היה, אם נשתמש בביטוי שטבע עילם (2000, עמ' 96), המעטפת האידאולוגית שעל פניה מתנהל המאבק על דת ומדינה, והוא כל מה ששני פניה של האליטה בונת האומה היו מוכנות להסכין עמו (ראו גם קימרלינג, 1994; שנהב, 2008; Ram, 2008). כל דבר מעבר לכך ייחשב בלתי נסבל, ויותר מכך, יערער על מעמדן של האליטות הסוציאליסטית־לאומית והציונית־דתית בעיני שולחיהן.

בחלק הבא אני מציע קריאה בהיסטוריה של יחסי הגומלין בין דת, אתניות ומעמד המבוססת על הבנה מחודשת של סיפורי ה(ה)תאזרחות של שלוש קבוצות מובחנות במשטר האזרחות בישראל – מזרחים, ערבים־פלסטינים, ומהגרים מבריה"מ לשעבר.⁵ שזירתם של סיפורים אלו נועדה ללמד על פעולתו של הסטטוס־קוו כמנגנון המשרטט קו גבול המקמקם בין מדינה לבין החברה (Mitchell, 1991). גבול זה מעמעם את נוכחותן של השתייכויות מעמדיות, הנצבעות בצבעים אתניים (ראו לוי ואמריך, 2001), ומנכיח את המדינה "היהודית והדמוקרטית" כפתרון הרצוי למתחים האתניים, המעמדיים והאידאולוגיים המתקיימים בחברה. בכך, מעבר לכל הסדר מוסדי (הפרדת הדת מן המדינה) או פוליטי (דמוקרטיה התאגדותית) אחר, הסטטוס־קוו מייצר את אפשרות קיומה של אזרחות חילונית המכילה את כלל החוסים תחת המדינה בתנאים של שוויון (למשל, וייס, 2001). יתרה מזו, הוא מקבע את מקומה של הדת היהודית כקוד־על בתרבות הישראלית (Kimmerling, 2001), ואת היותה של "המדינה היהודית והדמוקרטית" בבחינת עובדה בלתי הפיכה בעיני ישראלים, יהודים וערבים כאחד.

גם אלו הן תולדות הסטטוס־קוו

(ה)תאזרחות המזרחים

אחד הביטויים הראשונים לקיומו של עקרון הסטטוס־קוו כמנגנון פוליטי היה בשנת 1920 ב"הסכם לונדון", שבו העניק הקונגרס הציוני לתנועת המזרחי מונופול על החינוך הדתי, לרבות החרדי, בפלשתינה בתמורה להכרתה בהגמוניה של התנועה הציונית (אלבוים־דרור, 1986; Levy, 2002, p. 125). בתגובה, החינוך החרדי דחה את מרותה של הציונות הדתית, דבר שהבטיח את עצמאותו של החינוך החרדי האשכנזי בעתיד. ואולם פנייתם של מחנכים תימנים לשמור על ייחודם התרבותי ולהכיר במסורת החינוך התימני כזרם חרדי־ציוני, הושבה ריקם, והם נדרשו להכריע בין הצטרפות לאחד הזרמים

5 אני משתמש כאן בביטוי הרווח "רוסים" לציון כלל המהגרים מבריה"מ לשעבר, על מנת להדגיש את האופן שהקטגוריות הללו הופכות ליום־יומיות ומקובלות. בהמשך אשתמש בביטוי בלי מרכאות.

הציוניים או לחינוך החרדי הלא-ציוני (צוריאלי, 1983, עמ' 315), שניהם כזכור נשלטו בידי יהודים אשכנזים. דרישה זו העידה לא רק על יחסה של המנהיגות הציונית לתימנים וליוצאי ארצות ערב האחרות, כאל חוטבי עצים ושואבי מים – "פועלים טבעיים" בלשון הזמן. היא אף סימנה את חלוקת העבודה בין דתיים לבין חילונים ככלי לניהול היחסים המעמדיים והאתניים בחברה היהודית. כך, המאמץ להכיל את המזרחים בפרויקט הציוני הלאומי מבלי לאבד אותם בשל התפקיד שיועד להם בשולי שוק העבודה (פלד ושפיר, 2005, עמ' 99–114) עובר כחוט השני בין השליח יבניאלי, שהשתמש במוטיבים משיחיים על מנת לגייס את התימנים למפעל "כיבוש העבודה" (Shafir, 1989, pp. 91–122), לבין תיוגם כדתיים על-ידי ועדת פרומקין (Levy, 2002). ועדה זו, ועדת החקירה הממלכתית הראשונה, הוקמה בעקבות המשבר שפרץ סביב שאלת החינוך של ילדי התימנים במחנות העולים (צמרת, 1993). הוועדה לא רק העניקה גושפנקה לדריסת הרגל של מפא"י והמפד"ל בחינוך הממלכתי, ובכך דחקה את האפשרות לחינוך ממלכתי אחיד לעתיד לא ידוע, היא אף קבעה כפשרה את שייכותם של התימנים לזרם החינוך הדתי, ולמעשה קבעה שלהיות מזרחי משמעו להיות דתי (ראו גם שנהב, 2003, עמ' 115–116). בהקשר זה, כוחה של הציונות הדתית התברר בהיותה לגורם המתווך בין האליטה הציונית "החילונית" לבין המזרחים "הדתיים" בשני צירי הקונפליקט שהתהוו – העדתי והדתי.

כינונם של המזרחים כדתיים וכעדתיים ניכר במאבקים הפוליטיים שיבואו, למשל במרד ואדי סאליב בשנת 1959, שהממסד הסביר כנובע ממאפייניהם התרבותיים של "המרוקאים" (דהאן-כלב, 1999), או בתחום החינוך, שבו המזרחים מילאו את כיתות החינוך הממלכתית-דתי, והעניקו למפד"ל הון פוליטי שרק חיזק את אחיזתה של המנהיגות האשכנזית במפלגה (Zelniker & Kahan, 1976). מהלכים אלו, בין היתר, העניקו לסטטוס-קוו את אופיו, לפחות עד המהפך הפוליטי בשנת 1977. השותפות בין מפא"י לבין המפד"ל, שתי המפלגות שחרתו את הממלכתיות על דגלן הפוליטי והאידאולוגי, הציבה אותן כגורמים המתונים והרציונליים שכביכול רק בכוחם להפיג את המתח בין המדינה לבין הדת. שותפות זו ניצבה מול ההתנגדות החרדית לציונות, מימין, ונגד תביעתה של מפלגת הפועלים המאוחדת (מפ"ם) לאחדות סוציאליסטית, משמאל, כאשר כזכור, מפלגת החירות בראשות מנחם בגין והמפלגה הקומוניסטית הישראלית (מק"י) נדחקו אל מחוץ לגבולות השיח הלגיטימי. אך האידאולוגיה הממלכתית ושאלת היחס לציונות היו רק ממד אחד של ברית זו, לא בהכרח החשוב ביותר. כוחה ניכר ביכולתה להכיל את הקונפליקט המעמדי-אתני המתהווה, כאשר המפד"ל קלטתה את הקול הפוליטי המזרחי, בעת שמערכת החינוך הממלכתית, בניצוחן של מפא"י והמפד"ל, התבררה כמנגנון של מיון אתני-מעמדי (Levy, 2002; Swirski, 1999).

אופייה המעמדי של "הברית ההיסטורית" התבהר בראשית שנות ה־70. אך קודם לכן, עוד בראשית שנות ה־50, הסתמנה הברית שעמדה ביסוד כינונו של המעמד הבינוני יציר המדינה. בתקופת הצנע, מפא"י פעלה לגיבוש ברית עם השכבות

האמידות, על חשבון בוחריה המזרחים במעברות, ונגד מאבק לדמוקרטיזציה של האיגוד המקצועי (חנין ופילק, 1999, עמ' 95). התגובה של העובדים המזרחים הגיעה בשנת 1959, במרד ואדי סאליב, שכוון נגד שליטתה העריצה של ההסתדרות בשוק העבודה (גרינברג, 1993; Levy, 2002). הפנתרים השחורים קמו בראשית שנות ה־70, על רקע המיתון הגדול של שנת 1966, שבין מטרותיו היו ריסון העובדים והשבת שליטתה של ההסתדרות בעובדים, ובמיוחד בפועלים המזרחים בפריפריה (גרינברג, 1993). המיתון גם סימן תפנית בליברליזציה של הכלכלה, שהייתה עתידה ללכת ולהתעצם בעשור הבא (שלו, 1993). על רקע זה, תבעו הפנתרים השחורים שינוי תודעתי־מעמדי, שנכרך גם בתוצאותיה של מלחמת ששת הימים, ובהשלכותיה על הרכבו המשתנה של שוק העבודה. כניסתם של פועלים פלסטינים מן השטחים הכבושים, רגע לאחר שהוסר המשטר הצבאי מעל האזרחים הפלסטינים, חייבה גם היא הגדרה מחדש של הסדר החברתי. מאבקם של הפנתרים השחורים, ובהמשך, בשנת 1980, פרשת שר הדתות אהרון אבוחצירא (שטרית, 2004, עמ' 210–215), חשפו את עומקן של השסע המעמדי־אתני. שני האירועים ערערו את אחיזתן של מפא"י (המערך) ומפד"ל בציבור המזרחי, והכריעו את עתידה של "הברית ההיסטורית", וכך גם קבעו את השינוי בתנאי ההשתתפות הפוליטית של המזרחים מכאן והלאה. את עתידה של הפוליטיקה המזרחית הכתיבו בייחוד כישלונם של הפנתרים השחורים לעורר שינוי בתודעה המעמדית של המזרחים וחולשתם היחסית של הכוחות הדמוקרטיים במפלגת תמ"י (שטרית, 2004), לצד התחזקותם של פעילי השטח המזרחים במרכז תנועת החרות (כהן וליאון, 2011). מצד אחד, הייתה זו פוליטיקה שחוללה את התפנית המשמעותית ביותר בהיקפה של מדינת הרווחה בישראל (שטרית, 2004, עמ' 120, 170). מצד אחר, פוליטיקה זו לבשה פנים לאומיים יותר, עם הופעתה של מפלגת הליכוד, ודתיים יותר עם עלייתה של מפלגת ש"ס. במהרה, שני פנים אלו של הפוליטיקה המזרחית קיבלו את הגוון המעמדי שלהם. בעוד שמזרחים בפריפריה נטו לתמוך במפלגת ש"ס (שלו ולוי, 2004), אלו שעשו דרכם למעמד הבינוני התמקמו, תרתי משמע, במרכז מפלגת הליכוד (כהן וליאון, 2008, 2011).

(הת)אזרחות הערבים־פלסטינים

סיפור המצאתם של "הערבים־הישראלים" שיקף אולי יותר מכול את משמעות נפילתו של הקו הירוק, שלווה במעבר דו־כיווני (שאינו שווה ערך, כמובן) של יהודים לשטחים הכבושים ושל פלסטינים לשטחי ישראל. בעוד הממשלה מתחבטת בשאלה "מיהו יהודי?", בעקבות פרשת שליט (בינואר, 1970, ראו עילם, 2000, עמ' 125), ואגב כך זונחת את הדיון המתבקש בשאלה "מיהו ישראלי?", היא ייחדה מבלי משים את הזהות הישראלית דווקא לאזרחיה הפלסטינים. ישראליותם הייתה לסימן ההכשר שלהם, שהבחין אותם מן האויב הפלסטיני בשטחים, ובכך היא גם הייתה לכרטיס כניסה לשוק העבודה המאורגן

(אחרי שבשנת 1959 הם צורפו להסתדרות העובדים). החשש מהזדהותם הגוברת של האזרחים הפלסטינים הצעירים עם הפלסטינים בשטחים הכבושים ומניכורם ההולך וגדל מן המדינה, הוביל את ראשי מערכת החינוך להתוות מדיניות חדשה. לפיה, ניתן דגש חדש על זהותם הערבית, המבדילה אותם מן הרוב היהודי, אך נמנעה מהם האפשרות לפתח זהות לאומית פלסטינית (אלחאג', תשנ"ו, עמ' 115). במילים אחרות, המדינה, שעדיין עמדה בסירובה להגדיר "מיהו ישראלי?", מצאה את עצמה מגדירה "מיהו ערבי?", כלומר מיהו "ערבי-ישראלי" (ראו ברנט, 2009, עמ' 37; Levy, 2005, pp. 282-283). להפתעת רבים, הפלסטינים לקחו את אחרותם ברצינות, והחלו מתארגנים לשינוי פוליטי במעמדם, אם בזירה המקומית ואם בהתארגנות ברמה הארצית. אולם השדרוג במעמדם לאזרחים לא היה בלתי מוגבל. הוויכוח על "מיהו יהודי?" הבהיר זאת, כאשר בסיומו הכריעה המדינה בעד פשרה נוספת במסגרת הסטטוס-קוו. התיקון לחוק השבות קבע כי הקריטריון ההלכתי המטרילינאלי ייכלל בהגדרה, וגם בנות ובני דור שלישי יהיו זכאים לאזרחות על-פי עקרון השבות (וייס, 2001). בעקבות קריסת ברית המועצות, שינוי זה פתח את הדלת לכרבע מיליון מהגרים לא-יהודים, אך הם הגיעו למציאות פוליטית חברתית שכבר לבשה פנים חדשים: בשנות ה-80 הפוליטיקה החרדית תפסה את מקומה של הציונות הדתית במרכז המפה הפוליטית.

כזכור, לאחר נפילת הקו הירוק והמהפך הפוליטי, ובעקבות הופעתה של מפלגת ש"ס, הפוליטיקה הדתית שינתה את פניה, ועמה הקשר בינה לבין שאלות של מעמד ואתניות. ממשלות הליכוד אמנם החלו את דרכן בפרויקט שיקום השכונות, אך במהרה פנו לביסוס ההתנחלויות ולהעברת מדינת הרווחה אל מעבר לקו הירוק. מהלך זה נתקל תחילה בהתנגדות, שארגנה תנועת האהלים (שטרית, 2004). אך הוא היה לקרש הקפיצה של מפעל ההתנחלויות. באופן אירוני, התרחבות מפעל ההתנחלות, על-אף התייצבותה של תנועת הציונות הדתית בחזיתו, נכרכה דווקא בירידה בכוחה הפוליטי לטובת המפלגות החרדיות, שכוחן נסק, ובאובדן תפקידה של המפד"ל כשומרת הסף של היהדות. מזרחים רבים התיישבו בשטחים, וכך מימשו את החזון של הציונות הדתית לאחר עליית גוש אמונים, אבל קולם הלך למפלגות ש"ס והליכוד.⁶ זאת ועוד, ככל שחלף הזמן מאז כיבוש השטחים, סוגיית עתידם נכרכה בדילמות של זהות קולקטיבית (Shamir & Arian, 1999), והחפיפה בין הנטייה לדתיות לבין הנטייה לעמדה לאומית הלכה והעמיקה. מפלגת ש"ס, לכאורה או שלא לכאורה, פרמה את החפיפה הזו כאשר

6 סוגיית ההתיישבות של מזרחים מעבר לקו הירוק נותרה מוזנחת מבחינה מחקרית. גיליס (2009) עמדה על חוסר זה וכן על הקושי להעריך את שיעורם של המזרחים בקרב המתנחלים. ממחקרה עולה כי בניגוד לדימוי של ההתנחלות כעניין של אשכנזים (בגלל הדומיננטיות של גוש אמונים בהובלת הפרויקט), ועל-אף חלקיות הנתונים הזמינים, ניתן היה לאמוד את שיעור המזרחים כ-30% בשנת 1983 וכ-25% בשנת 1995. עוד עולה ממחקרה כי ברצועת עזה, שיעור המתנחלים המזרחים היה אף גבוה יותר – 35% בשנת 1995 (לדיון במשמעות הנוכחות המוכחשת של המזרחים בהתנחלויות ראו, גיליס, 2009, עמ' 27; Dalsheim, 2008).

מנהיגיה הצהירו בתחילת דרכה על נכונותם להחזיר שטחים תמורת שלום אמת. אולם, במהלך הזמן התברר כי ציבור הבוחרים של ש"ס הלך והקשיח את עמדתו ככל שמנהיגות המפלגה דגלה בעמדה לאומית־ימנית בשאלת היחס לסכסוך הישראלי־פלסטיני ובסוגיות אחרות (לוי, 2015; ליאון, 2011; פלד, 2001). ההגירה הרוסית מצאה אפוא בסוף המאה ה־20 חברה שבה הקטגוריה "יהודי" לבשה גוון דתי ולאומי יותר מאשר בעבר, וחשוב מכך, חברה שבה ניהול הסטטוס־קוו אינו נשלט עוד באופן מונופוליסטי בידי האליטות הישנות.

(הת)אזרחות המהגרים מברית המועצות לשעבר

מעט לאחר תחילת ההגירה הרוסית התרחשה "המהפכה החוקתית", שטבעה לראשונה בחוק את התיבה "מדינה יהודית ודמוקרטית", והעמיקה את הפער בין השאיפה לסדר חוקתי המבוסס על עקרונות דמוקרטיים־ליברליים לבין המשך הנצחתו של הסטטוס־קוו (גביון, 1998). על סמך אופייה החילוני במובהק של ההגירה הרוסית ועל רקע הירידה בכוחה של הציונות הדתית, אם אפשר היה לצפות כי הסדר הסטטוס־קוו יקרוס, הרי שהימים הוכיחו כי אין הדבר כך. עלייתן של המפלגות החרדיות ככלל, ושל ש"ס בפרט, עוררה בקרב המעמד הבינוני תרעומת (שלא לנקוט לשון אחרת), שהביאה בראשית המילניום החדש את מפלגת שינוי להישג שיא של 15 מנדטים. אולם המהגרים הרוסים, שכאמור רובם היו חילונים ומקצתם לא־יהודים כלל, שיתפו פעולה באופן חלקי בלבד עם הכוח האנטי־רבני, שלא לומר אנטי־דתי, העולה. במקום זאת, הם בחרו תחילה במפלגות העולים הרוסיות, ובהמשך גילו עניין גובר במפלגת ישראל ביתנו, שהציעה קו אינטגרטיבי לאומני, שונא זרים ואנטי־ערבי, והעדיפו אותה על פני מאבק פושר בתחומי התרבות והדת (שלו ולוי, 2004, עמ' 267–268; Goldstein & Gitelman, 2005, p. 249).

במישור החברתי־תרבותי, המהגרים הרוסים אכן שמרו על ייחודם התרבותי־לשוני (Kalekin-Fishman, 2004, p. 255), מיאנו להתאים את עצמם לחברה, ואף תרמו לעיצובה מחדש של הפרהסיה היהודית, למשל, בתרומתם לשגשוגן של חנויות אוכל לא־כשר, שלפני כן נחבאו אל הכלים (Ben-Porat & Feniger, 2009). מקום מושבם של רבים מהם לצד המזרחים בפריפריה עורר רגשות דתיים בקרב האחרונים, ותרם להדגשת הדתיות כקו ההפרדה, ולעליית כוחה של ש"ס. מבחינה זו, העוינות הגואה בין רוסים לבין מזרחים לא הייתה המשך גרידא של נטיות תרבותיות לשנאת זרים מן המולדת הישנה (Canetti-Nisim, Halperin, Hobfoll, & Johnson, 2006; Shumsky, 2002). זו הייתה גזענות תוצרת ישראל שהזינה את השיח האתני העומד ביסודה של האזרחות בישראל. העובדה שבסופו של דבר לא נכפה על המהגרים מרוסיה גיור המוני (בשונה ממצבם של יהודי אתיופיה, ראו גודמן, 2008, עמ' 381), וכי חוק ברית הזוגיות לחסרי דת (הכנסת, התש"ע–2010) היה פתרון לבעיית הנישואין במקום מיסודם של נישואים

אזרחיים, הייתה ביטוי בולט לכך שהפוליטיקה הרוסית הביאה בסופו של דבר לביסוסו של הסטטוס-קוו, ולא לקריסתו.

סיכום: הסטטוס-קוו בין אתניות, מעמד ואזרחות

הסדר הסטטוס-קוו, ככל שהוא מהווה מוסד מרכזי בניהול חייהם של הישראלים, אינו מושא למחקר רב. בייחוד, על-אף המחלוקת הציבורית שסובבת את ניהולו של הסדר זה, ועל-אף התמורות הרבות שחלו במופעי השונים לאורך השנים, מיתוס הסטטוס-קוו שריר וקיים. לפי מיתוס זה, המתייחס "ליכולת הפשרה בין היסודות המסוכסכים על-ידי יצירת אשליית האחידות והקונסנזוס" (בועז, 2002, עמ' 129), "המדינה היהודית" ו"המדינה הדמוקרטית" מתקיימות זו בתוך זו כשתי ישויות החותרות לייצב סדר דתי-חילוני של פשרה, המגולמת לכאורה במימוש הרציונלי של הסדר הסטטוס-קוו. אלא שגישה זו לא רק מצמצמת את הסטטוס-קוו לכדי מנגנון המאפשר לליברלים ציונים לראות את הנוסחה "יהודית ודמוקרטית" כפתירה, כל עוד המעקפים להסדר זה מקטינים את מידת הפגיעה בתחום הפרט וכל עוד המרחב הציבורי שומר על אופיו הניטרלי. אי-היתכנותה ניכרת גם בתחום יחסי דת ומדינה בכל פעם שהוויכוח חוזר ושוטף את המרחב הציבורי, אם בפרשת קבלת מטוסים צבאיים לאחר כניסת השבת, בקיום עבודות תשתית בשבת או ביצירת הפרדה מרחבית בין נשים לבין גברים באוטובוסים או באוניברסיטאות. או אז מתברר, כי הסטטוס-קוו משרטט גם את גבולותיו של קונפליקט פוליטי ומוסרי. כך, כדברי השופט חשין בבג"ץ מישראל: "סטטוס-קוו 'נוסח ישראל' הוא מושג עמום, מעורפל וגמיש. האוחזים בו מזה ומזה ימשכו אותו כל אחד מהם לעברו הוא, והרי הוא כתומר ביד היוצר – מי מרחיב ומי מקצר" (בג"ץ 3872/93, מישראל בע"מ נ' ראש הממשלה ושר הדתות ואח', פ"ד מז (5) 485, עמ' 506. מצוטט אצל אמיר, 2012). אולם, תחום יחסי דת ומדינה הוא רק הממד הגלוי של הסטטוס-קוו, והשינויים בו רבים מן הקבוע בו. לפיכך, הצעתי לבחון את הפרשנות למיתוס הסטטוס-קוו בממד של יחסי חברה ומדינה, ממד שהסטטוס-קוו מתקיים בו בגבולות ההשקה בין אתניות, מעמד ואזרחות.

סיפוריהם של המזרחים, הערבים והרוסים בדרכם להיות לאזרחים מספרים כיצד רעיון הסטטוס-קוו חדר למנגנוני הקטגוריזציה והזהות המעצבים את יחסי מדינה-חברה בישראל. בעקבות בורדייה (2007) אני מציע לא לראות ביחסי דת ומדינה כאילו הם מתקיימים במישור אחד מובחן, בין אם זה הפוליטי או המיתי. השלכותיו של הוויכוח על מקומה של הדת, ומכאן שאלת החילוניות, אינן רק "ריקושטים יהודיים ודמוקרטיים", ככותרת מאמרו של קרייני (2006, עמ' 462), אלא הן נטועות בזהויות החברתיות (בועז, 2002, עמ' 129) ובשורשיה של האזרחות. אם כן, הדבקות בסטטוס-קוו אינה רק בבחינת היאחזות בפשרה פוליטית. היא נובעת, בין היתר, מן הקושי של המדינה, המבקשת לנהוג כדמוקרטיה ליברלית, לעצב מרחב ציבורי שבו ניתן לקיים שיח בין

זהויות, אם משום שהיא מותירה את שאלת הזהות לתחום הפרטי (למשל, שגיא, 2005, עמ' 61), ואם משום דחייתה את ההיגיון הדתי מן השיח הציבורי ותיוגו כלא־רציונלי (Calhoun, 2011, p. 79). אך יותר מכך, עוצמתו של הסטטוס־קוו גדלה, גם אם מופעיו נחלשים לכאורה, ככל שהוא מסמן את גבולותיו של המובן מאליו של "המדינה היהודית והדמוקרטית", וככל שהוא נטמע בזהויות האתניות והמעמדיות של נתיניו של סדר זה. כיצד אפוא אפשר לסרטט את מהלכו של הגבול החמקמק (Mitchell, 1991) המחלק את המרחב הציבורי בישראל בין קודש לבין חול? האומנם ניתן לראות את החברה כחצויה באופן דיכוטומי, כפי שמציע רם (Ram, 2008, p. 71), בין דתיות ולאומיות חזקה המיוצגות על־ידי "המדינה יהודית" לבין דתיות ולאומיות חלשה ש"המדינה הדמוקרטית" מייצגת? או אולי, כמו למשל בשכונת שינקין בתל אביב, המרחב הציבורי הוא מגוון יותר והגבולות בו מטושטשים בין יושבי בתי הקפה לבין חסידי בעלז בבתי ספר סמוכים? האומנם כשלו "שומרי החומה" במשימתם להגן על המרחב הציבורי מפני החילון, מול דחפי השוק להרחיב את גבולותיו אל מעבר לעקרונות הסטטוס־קוו (Ben-Porat & Feniger, 2009)? האם טושטש הפער בין היבטיה הסותרים של המדינה "היהודית" ו"הדמוקרטית", או "תאודמוקרטית" בלשונו של קימרלינג (1994)? כאמור, הסטטוס־קוו מסמן את הטשטוש הזה כאשר הוא מציע את עצמו כפשרה רציונלית לכאורה המעצבת הן את הסדר הפוליטי, בדמותה של "דמוקרטיה התאגדותית" יהודית, והן את הסדר החברתי על־פי עיקרון של "חיה ותן לחיות", המופר יותר משהוא מקוים. אולם בכך אין די כדי להבין כיצד הסטטוס־קוו מסווה את האופנים שבהם הסדר יחסי דת ומדינה מותיר למעשה את הדילמות כשהיו, ופועל לנרמל את הסדר המעמדי העומד ביסודו של משטר האזרחות המרובה.

הדיון בסטטוס־קוו ובשאלת העדרו של החילון הוא אפוא עדשה לבחינת יחסי הגומלין בין המדינה לבין החברה. המדינה המודרנית שואפת להסדיר את יחסיה עם החברה באופן שיסודותיה האוטונומיים של האחרונה לא יערערו על עוצמתה ועל שליטתה של הראשונה. חילון המרחב הציבורי נועד, בין היתר, לייצר מרחב ניטרלי לכאורה, שבו בכוחה של המדינה להבחין את עצמה מן החברה, וכך לכונן אותה כאוניברסלית ולייצר את ההצדקה הנדרשת להימשכותם של יחסי השליטה בחברה (בורדייה, 2007). כך, עם הכרזת הריבונות, תפסה הממלכתיות את מקומו של העיקרון התנועתי שעיצב את יחסי הכוח בין התנועות הציוניות בתקופת היישוב, וסימן את הופעתה של המדינה ובראשה האליטה של בוני האומה. להסדר הסטטוס־קוו היה תפקיד משמעותי בסימון גבולותיו של הסדר החברתי החדש. בעת שהממלכתיות תבעה את עליונותה של המדינה, שיח הסטטוס־קוו נכרך במאפייניו האתניים של שיח הממלכתיות. כך, האזרחים הפלסטינים הודרו מן השיח האתנו־רפובליקני של התגייסות והקרבה (עילם, 2000), ואילו החרדים והמזרחים נהנו ממנו בשל התביעה של המדינה ללגיטימציה יהודית, אך זאת בתנאים מגבילים, אם בשל הגדרתם העצמית של החרדים כלא ציונים, ואם בשל תפיסת האליטה את המזרחים כלא־מספיק ציונים. אך מה שנסתר מן העין בדיון על הסטטוס־קוו, הוא

אופיו המעמדי. אם משטרי אזרחות מבטאים את מידת הקרבה של קבוצות חברתיות לתהליכי החלוקה החברתיים, כפי שטענו בצדק פלד ושפיר (2005, עמ' 12–20), מתבקש לשאול כיצד שומרים מי שקרובים לצלחת על שליטתם בתוצאותיה של החלוקה. בחזרה לכאן ולעכשיו, רעיון הסטטוס־קוו משרטט קו המחבר את "הברית ההיסטורית", שהציבה את האליטות הסוציאליסטיות־לאומיות והדתית־ציונית כ"בעלות הבית" תחת שיח הממלכתיות, לבין הבריתות שקמות בעשורים האחרונים בקרב האליטה הפוליטית האשכנזית שאימצה את השיח הנאו־ליברלי (לוי, 2007). בריתות אלו סימנו מאז ומתמיד "למי שייכת המדינה?" (קצוביץ', 2012, סעיף: "הפוליטיקאים שכחו התפקיד"). לאורן מתגלה כי ביסודו של שיח הסטטוס־קוו לא ניצב שיח על הדת, אלא רעיון העונה על אותה השאלה בדיוק – "למי שייכת המדינה?" – ומציע תשובה אתנית־תרבותית המבוססת על היחס שבין המודרני לבין זה שאינו מודרני, כדי להבחין בין מי שקרוב לבין זה שרחוק משיח הממלכתיות.

שיח הסטטוס־קוו מעצב את דמותו של האזרח (בלשון זכר) בדמותה של האליטה האשכנזית, "בונת האומה", ומותיר בשוליים מזרחים, רוסים, ערבים, ואף נשים, שאף הם בנו אותה כמו ידיהם. דמותה של אליטה זו מכילה ציוני חילוני כיוסף לפיד (מפלגת שינוי) לצד ציוני דתי כנחום לנגנטל (המפד"ל), שחברו להציע את חוק יסוד: מדינת ישראל כמדינה יהודית ציונית ודמוקרטית – 2001 (ראו לוי, 2007), כפי שהיא הכילה את "ברית האחים" של יאיר לפיד (מפלגת יש עתיד) ונפתלי בנט (מפלגת הבית היהודי) (ליס, 2013). ביסודה של שותפות זו ניצבים מאפייניו של הסטטוס־קוו כמכניזם המניע את משטר האזרחות בישראל. בשונה מן הנהוג לחשוב, הסטטוס־קוו לא נועד רק להסדיר את יחסיה של המדינה הציונית עם החרדים, או אך ורק על מנת לשמר את הגבול המבחין בין יהודים לבין ערבים. זה הסדר המעצב את הברית בין המעמד הבינוני, האשכנזי – בין אם הוא מתגורר בגבולות הקו הירוק או מעבר להם – לבין המדינה. זוהי הברית בין הלאומיות לבין הקפיטליזם. כך, הסדר הסטטוס־קוו הוא הצלחה וכישלון כאחד. הוא נכשל ביצירתו של מנגנון חלופי לזה הליברלי בניהול יחסי דת ומדינה, בהותירו את הבעיות בתחום זה מבעבעות ומתפרצות לעתים תכופות. אך הצלחתו היא ביצירתו של סדר חברתי יציב למדי, שבו למעמד הבינוני האשכנזי, שהוא דתי אך לא חרדי, ולא־דתי אך לא חילוני, שמורה הזכות ליהנות מתהליכי הליברליזציה הפוליטית ובעיקר הכלכלית. אך מעבר לכך, בידינו ניתנה העוצמה לעצב, מכוח האתניזציה של האזרחות, את תו התקן הדתי־אתני־לאומי המקנה לאזרחים את היכולת הלגיטימית להיות שותפים לתהליך הפוליטי. מבחינה זו, בהיותו משוקע בסדר המעמדי והאתני, ומחויב להמשכיותו, נדמה שאין מתאים לו לסדר הוה שייקרא בישראל "סטטוס־קוו".

מקורות

- אייזנשטדט, ש"נ (1947). מבוא לחקר המבנה הסוציולוגי של עדות המזרח. ירושלים: ללא ציון הוצאה.
- אלבוים־דרור, ר' (1986). החינוך העברי בארץ־ישראל, 1914–1920. כרך ב. ירושלים: יד יצחק בן־צבי.
- אלחאג', מ' (תשנ"ו). חינוך בקרב הערבים בישראל: שליטה ושינוי חברתי. ירושלים: מאגנס.
- אמיר, ג' (2012). השגרת הדיון בנימוק הדתי: למוסד העדה הדתית במשפט הישראלי (עבודת מ"א). רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- בוועז, ח' (2002). פרשת המאבק על זכות הבחירה לנשים בתקופת היישוב: הסטטוס קוו ויצירת קטגוריות חברתיות. תיאוריה וביקורת, 21, 107–131.
- בורדייה, פ' (2007). השליטה הגברית. תל אביב: רסלינג.
- ביילין, י' (1999). מותו של הדוד מאמריקה: יהודים במאה ה־21. תל אביב: משכל.
- ברנט, מ' (2009). עם ככל העמים: לקראת הקמתה של רפובליקה ישראלית. ירושלים: כרמל.
- ברקוביץ, נ' (2001). אזרחות ואימהות: מעמדן של הנשים בישראל. בתוך י' פלד וע' אופיר (עורכים), ישראל: מחברה מגויסת לחברה אזרחית (עמ' 206–243). ירושלים: מכון ון ליר.
- גביוון, ר' (1998). מדינה יהודית ודמוקרטיה: אתגרים וסיכונים. בתוך מ' מאוטנר, א' שגיא ור' שמיר (עורכים), רב־תרבותיות במדינה יהודית ודמוקרטיה (עמ' 213–278). תל אביב: רמות.
- גודמן, י' (2008). אזרחות, מודרניות ואמונה במדינת הלאום: הגזעה ודה־הגזעה בגיור מהגרים רוסים ומהגרים אתיופים בישראל. בתוך י' שנהב וי' יונה (עורכים), גזענות בישראל (עמ' 381–415). תל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- גודמן, י' ויונה, י' (עורכים). (2004). מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל. תל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- גודמן, י' ופישר, ש' (2004). להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תיזת החילון וחלופות מושגיות. בתוך י' גודמן וי' יונה (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל (עמ' 349–390). תל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- גיליס, ר' (2009). "עכשיו גם הם מתנחלים": המורפולוגיה האתנית של ההתנחלויות (עבודת מ"א). תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
- גרינברג, ל' (1993). ההסתדרות מעל לכל. ירושלים: נבו.
- האן־כלב, ה' (1999). מאורעות ואדי סאליב. תיאוריה וביקורת, 12–13, 149–157.

- דון-יחיא, א' (1997). הפוליטיקה של ההסדרה: יישוב סכסוכים בנושאי דת בישראל. ירושלים: מכון פלורסהיימר.
- ובר, מ' (1984). האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם. תל אביב: עם עובד.
- ייס, י' (2001). הגולם ויוצרו, או איך הפך חוק השבות את ישראל למדינה מולטי-אתנית. תיאוריה וביקורת, 19, 45-69.
- ורצברגר, ר' וקפלן, ד' (2020). קוסמופוליטיות רוחנית ואותנטיות יהודית: התחדשות רוחנית ומעמד הביניים בישראל. מגמות, נה(1), 139-166.
- חנין, ד' ופילק, ד' (1999). שביתת הימאים. תיאוריה וביקורת, 12-13, 89-97.
- ידגר, י' (2010). המסורתיים בישראל: מודרניות ללא חילון. ירושלים: מכון הרטמן וכתר ספרים.
- יונה, י' (עורך). (2005). בזכות ההבדל: הפרויקט הרב־תרבותי בישראל. תל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
- יונה, י' וספורטא, י' (2000). מדיניות קרקע ודיור: מגבלותיו של שיח האזרחות. תיאוריה וביקורת, 16 (אביב), 129-152.
- יונה, י' ושנהב, י' (2005). רב־תרבותיות מהי? תל אביב: בבל.
- יפתחאל, א' וצפדיה, א' (2001). גיוס פוליטי בערי הפיתוח: מאבק המזרחים על "המקום". פוליטיקה: כתביעת למדע המדינה וליחסים בינלאומיים, 7, 79-96.
- כהן, א' (2006). יהודים לא־יהודים: זהות יהודית וישראלית ואתגר הרחבת הלאום היהודי בישראל. ירושלים: מכון שלום הרטמן, אוניברסיטת בר־אילן וכתר.
- כהן, א' וליאון, נ' (2008). לשאלת המעמד הבינוני המזרחי. אלפיים, 32, 83-101.
- כהן, א' וליאון, נ' (2011). מרכז תנועת חרות והמזרחים 1965-1977 (מחקר מדיניות 88). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- כזום, ע' (1999). תרבות מערבית, תיוג אתני וסגירות חברתית: הרקע לאי השוויון האתני בישראל. סוציולוגיה ישראלית, א(2), 385-428.
- הכנסת (התש"ע-2010). חוק ברית הזוגיות לחסרי דת התש"ע-2010. ספר החוקים, 434-428, 2235. אוהזר מתוך https://fs.knesset.gov.il/18/law/18_lsr_301092.pdf
- לוי, ג' (2007). על 'שינוי' והמשכיות: האומנם 'מהפכה חילונית'? המרחב הציבורי: כתב העת למדע המדינה של אוניברסיטת תל אביב, 1 (סתיו), 135-147.
- לוי, ג' (2009). אתגר האזרחות: ערבים, זרים, ישראלים. אלפיים, 34 (נובמבר), 238-260.
- לוי, ג' (2015). ש"ס, השד העדתי והפוליטיקה המזרחית בעקבות בחירות 2013. בתוך מ' שמיר (עורכת), הבחירות בישראל, 2013 (עמ' 195-224). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- לוי, ג' (2017). פוליטיקה מזרחית ושאלת הדת: הערכה מחדש של מודל האזרחות המרובה. המרחב הציבורי: כתב העת למדע המדינה של אוניברסיטת תל-אביב, 13, 197-226.

לוי, ג' ואמריך, ז' (2001). ש"ס ו"חזיון התעתועים האתני". בתוך י' פלד (עורך), ש"ס: אתגר הישראליות (עמ' 127-158). תל אביב: ידיעות אחרונות.

לוסטטיק, א' (1985). ערבים במדינה היהודית: שליטת ישראל במיעוט לאומי. חיפה: מפרש.

ליאון, נ' (2011). ש"ס, הרב עובדיה יוסף והתהליך המדיני. עיונים בתקומת ישראל, 21, 172-189.

ליס, י' (2013, 2 במאי). הבית היהודי ויש עתיד יקדמו במשותף את חוק הלאום בגרסה מרוככת. הארץ. אוחזר ב־25 ביולי, 2013 מתוך <http://www.haaretz.co.il/news/politi/1.2010318>

מועלם, מ' (2011, 15 במאי). הסופר ירום קניוק מבקש בגיל 81 להירשם כ"חסר דת". הארץ. אוחזר מתוך <https://www.haaretz.co.il/news/education/1.1173961>

מוצפי־האלר, פ' (2012). בקופסאות הבטון: נשים מזרחיות בפריפריה הישראלית. ירושלים: מאגנס.

סבירסקי, ש' (1981). לא נחשלים אלא מנוחשלים: מזרחים ואשכנזים בישראל – ניתוח סוציולוגי ושיחות עם פעילים ופעילות. תל אביב: מחברות למחקר וביקורת.

סבן, א' (2002). הזכויות הקיבוציות של המיעוט הערבי־פלסטיני: היש, האיזן ותחום הטאבו. עיוני משפט, 26(1), 241-319.

עילם, י' (2000). יהדות כסטטוס קוו: פולמוס מיהו יהודי 1958 כהארה על יחסי דתיים וחילוניים במדינת ישראל. תל אביב: עם עובד.

עלי, נ' (2004). התנועה האסלאמית בישראל: בין דת, לאומיות ומודרגיות. בתוך י' גודמן וי' יונה (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל (עמ' 132-164). תל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

פלד, י' (1993). זרים באוטופיה: מעמדם האזרחי של הפלסטינים בישראל. תיאוריה וביקורת, 3 (חורף), 21-35.

פלד, י' (2001). האניגמה של ש"ס. בתוך י' פלד (עורך), ש"ס: אתגר הישראליות (עמ' 127-158). תל אביב: ידיעות אחרונות.

פלד, י' ושפיר, ג' (2005). מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת. תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.

פרידמן, מ' (1990). ואלה תולדות הסטטוס־קוו: דת ומדינה בישראל. בתוך ו' פילובסקי (עורכת), המעבר מיישוב למדינה 1947-1979: רציפות ותמורות (עמ' 47-79). חיפה: אוניברסיטת חיפה, מוסד הרצל לחקר הציונות.

צוריאלי, י' (1983). המאבק לקיום מערכת חינוך עצמאית תימנית בירושלים. בתוך ש' סרי (עורך), סעי יונה: יהודי תימן בישראל (עמ' 309-326). תל אביב: אעלה בתמר ועם עובד.

צמרת, צ' (1993). ימי כור ההיתוך. ירושלים: מוסד ביאליק.

- קורינלדי, מ' (2003). הופש מדת בישראל: שינויים בסטטוס קוו. *שערי משפט*, 2(3) (גיליון מיוחד: דת ומדינה), 287–339.
- קימרלינג, ב' (1994). דת, לאומיות ודמוקרטיה בישראל. *זמנים*, 50–51, 116–131.
- קצוביץ, ג' (2012, 16 בפברואר). לפיד: "מעמד הביניים הולך לצבא בזמן שהחרדים מקבלים דירה; זה יהיה סופה של המדינה שלנו – הפלסטינים יכולים לעשות קפה ולהדליק סיגריה". *גלובס*. אוחזר ב־22 ביולי, 2013 מתוך <http://www.globes.co.il/news/article.aspx?fbdid=1000725433>
- קרייני, מ' (2006). ריקושטים יהודיים ודמוקרטיים. *משפט וממשל*, 2(9), 462–492.
- רוזנפלד, ה' וכרמי, ש' (1979). ניכוס אמצעים ציבוריים ומעמד בינוני תוצר המדינה. *מחברות למחקר וביקורת*, 2, 43–44.
- רם, א' (1993). החברה ומדע החברה: סוציולוגיה ממסדית וסוציולוגיה ביקורתית בישראל. בתוך א' רם (עורך), *החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים* (עמ' 7–39). תל אביב: ברירות.
- שגיא, א' (2005). עיון ביקורתי במשמעות השית הצבורי. בתוך א' רביצקי (עורך), *דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים* (עמ' 43–76). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- שוקד, מ' (תש"ס). על חטא שלא כל־כך חטאנו במחקר יהודי המזרח. *מקרוב*, 3, 79–89.
- שטרית, ס"ש (2004). המאבק המזרחי בישראל: בין דיכוי לשחרור, בין הזדהות לאלטרנטיבה 1948–2003. תל אביב: עם עובד.
- שלו, מ' (1993). עובדים, מדינה ומשבר: הכלכלה המדינית של ישראל. בתוך א' רם (עורך), *החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים* (עמ' 148–171). תל אביב: ברירות.
- שלו, מ' ולוי, ג' (2004). המנצחים והמפסידים של 2003: אידיאולוגיה, מבנה חברתי ושינוי פוליטי. בתוך א' אריאן ומ' שמיר (עורכים), *הבחירות בישראל – 2003* (עמ' 247–277). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- שנהב, י' (2003). לאומיות, דת ואתניות. תל אביב: עם עובד.
- שנהב, י' (2008). הזמנה למתווה פוסט־חילוני לחקר החברה בישראל. *סוציולוגיה ישראלית*, 1, 161–188.
- ששון־לוי, א' (2006). זהויות במדים: גבריות ונשיות בצבא הישראלי. ירושלים: מאגנס והקיבוץ המאוחד.

Barbalet, J., Possamai, A., & Turner, B. S. (eds.). (2011). *Religion and the state: A comparative sociology*. London, England: Anthem Press.

Barth, F. (1969). Introduction. In F. Barth (ed.), *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference* (pp. 9-38). Boston, MA: Little, Brown and Co.

- Ben-Porat, G., & Feniger, Y. (2009). Live and let buy? Consumerism, secularization, and liberalism. *Comparative Politics*, 41(3), 293-313.
- Berger, P. L. (1977). *Facing up to modernity*. New York, NY: Basic Books.
- Bernstein, D. (1984). Conflict and protest in Israeli society: The case of the Black Panthers of Israel. *Youth & Society*, 16(2), 129-152.
- Calhoun, C. (2011). Secularism, citizenship, and the public sphere. In C. Calhoun, M. Juergensmeyer, & J. VanAntwerpen (eds.), *Rethinking secularism* (pp. 75-91). Oxford, England: Oxford University Press.
- Canetti-Nisim, D., Halperin, E., Hobfoll, S. E., & Johnson, R. E. (2006). *Xenophobia towards Palestinian citizens of Israel among Russia immigrants in Israel: Heightened by failure to make gains in a new democratic society* (Working paper #327). Notre Dame, Netherlands: Kellogg Institute for International Studies. Retrieved December 28, 2019 from <https://kellogg.nd.edu/documents/1635>
- Casanova, J. (1994). *Public religion in the modern world*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Casanova, J. (2006). *Rethinking secularization: A global comparative perspective*. *Hedgehog Review*, 8(1-2), 7-22.
- Cohen, A., & Rynhold, J. (2005). Social covenants: The solution to the crisis of religion and state in Israel? *Journal of Church and State*, 47(4), 725-745.
- Cohen, A., & Susser, B. (2000). *Israel and the politics of Jewish identity: The secular-religious impasse*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- Dalsheim, J. (2008). Twice removed: Mizrahi settlers in Gush Katif. *Social Identities*, 14(5), 535-551.
- Eisenstadt, S. N. (2008). Collective identities, public spheres, civil society and citizenship in the contemporary era – with some observations on the Israeli scene. *Citizenship Studies*, 12(3), 203-213.
- Emirbayer, M. (1997). Manifesto for a relational sociology. *American Journal of Sociology*, 103(2), 281-317.
- Fischer, S. (2012). Yes, Israel is becoming more religious. *Israel Studies Review*, 27(1), 10-15.
- Fogiel-Bijau, S. (2003). Why won't there be civil marriage any time soon in Israel? Or: personal law – the silenced issue of the Israeli-Palestinian conflict. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, 6, 28-34.

- Goldstein, K., & Gitelman, Z. (2005). From "Russians" to "Israelis"? In A. Arian & M. Shamir (eds.), *The elections in Israel, 2003* (pp. 245-260). New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Heater, D. (2004). *Citizenship: The civic ideal in world history, politics and education*. Manchester, England: Manchester University Press.
- Isaac, J. C. (1987). *Power and Marxist theory: A realist view*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Inin, E. F., & Turner, B. S. (2002). Introduction. In E. F. Inin & B. Turner (eds.), *Handbook of citizenship studies* (pp. 1-12). London, England: Sage.
- Jamal, A. (2009). Democratizing state-religion relations: A comparative study of Turkey, Egypt and Israel. *Democratization*, 16(6), 1143-1171.
- Kalekin-Fishman, D. (2004). *Ideology, policy, and practice: Education for immigrants and minorities in Israel today*. New York, NY: Kluwer Academic.
- Kimmerling, B. (2001). *The invention and decline of Israeliness: State, society, and the military*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Levy, G. (2002). *Ethnicity and education: Nation-building, state-formation and the construction of the Israeli education system* (Doctoral Dissertation). London, England: London School of Economics. Retrieved from <http://etheses.lse.ac.uk/849/>
- Levy, G. (2005). From subjects to citizens: On educational reforms and the demarcation of the Israeli-Arabs. *Citizenship Studies*, 9(3), 271-291.
- Levy, G. (2011). Secularism, religion and the Status Quo. In J. Barbalet, A. Possamai, & B. S. Turner (eds.), *Religion and the state: A comparative sociology* (pp. 95-122). London, England: Anthem Press.
- Lustick, I. (1999). Israel as a non-Arab state: The political implications of mass immigration of non-Jews. *Middle East Journal*, 53(3), 417-433. doi:10.2307/4329354
- Mitchell, T. (1991). The limits of the state: Beyond statist approaches and their critics. *The American Political Science Review*, 85(1), 77-96.
- Ram, U. (2008). Why secularism fails? Secular nationalism and religious revivalism in Israel. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 21(1), 57-73.
- Rose, N. (1996). The death of the social? Re-figuring the territory of government. *Economy and Society*, 25(3), 327-356.
- Shafir, G. (1989). *Land, labor and the origins of the Israeli Palestinian conflict 1882-1914*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

- Shamir, M., & Arian, A. (1999). Collective identity and electoral competition in Israel. *American Political Science Review*, 93(2), 265-277
- Shumsky, D. (2002). Ethnicity and citizenship in the perception of Russian Israelis. In D. Lévy & Y. Weiss (eds.), *Challenging ethnic citizenship: German and Israeli perspectives on immigration* (pp. 154-180). New York, NY: Berghahn Books.
- Smootha, S. (1978). *Israel: Pluralism and conflict*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Smootha, S. (2008). The mass immigrations to Israel: A comparison of the failure of the Mizrahi immigrants of the 1950s with the success of the Russian immigrants of the 1990s. *Journal of Israeli History: Politics, Society, Culture*, 27(1), 1-27.
- Swirski, S. (1999). *Politics and education in Israel: Comparisons with the United States*. London, England: Falmer Press.
- Turner, B. S. (2001). Cosmopolitan virtue: On religion in a global age. *European Journal of Social Theory*, 4(2), 131-152.
- Turner, B. S. (2002). Religion and politics: The elementary forms of citizenship. In E. F. Isin & B. Turner (eds.), *Handbook of citizenship studies* (pp. 259-276). London, England: Sage.
- Turner, B. S. (2009). Reshaping the sociology of religion: Globalisation, spirituality and the erosion of the social. *The Sociological Review*, 57(1), 186-200.
- Wimmer, A., & Glick Schiller, N. (2002). Methodological nationalism and beyond: Nation-state building, migration and the social sciences. *Global Networks: A Journal of Transnational Affairs*, 2(4), 301-334.
- Yelenevskaya, M. N., & Fialkova, L. (2004). My poor cousin, my feared enemy: The image of Arabs in personal narratives of former Soviets in Israel. *Folklore*, 115(1), 77-98.
- Zelniker, S., & Kahan, M. (1976). Religion and nascent cleavages: The case of Israel's national religious party. *Comparative Politics*, 9(1), 21-48. doi:10.2307/421290

