

המושגים "קידוש-השם" ו"חילול-השם" בהגות של הציונות הדתית

תקציר

המושגים "קידוש-השם" ו"חילול-השם" הם מושגים בעלי תוקף הלכתי, שמקורם במצוות התורה (ויקרא כב 32): "וְלֹא תַחֲלֹלוּ אֶת שֵׁם קִדְשִׁי, וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". מושגים אלה מהווים יסודות חשובים במחשבה היהודית ובתודעת התפקיד הדתי של יהודים שומרי-מצוות. המאמר מבקש להראות, כיצד התפיסות הרווחות בציונות הדתית לגבי משמעותה הדתית של מדינת-ישראל, יוצרות חידושים מרחיקי-לכת בהבנת מושגים אלה – תוך התאמתם לשינויים, שחלו במעמד ישראל בין העמים בזמננו.

המושגים "קידוש-השם" ו"חילול-השם" הם מושגים בעלי תוקף הלכתי, שמקורם במצוות התורה (ויקרא כב 32): "וְלֹא תַחֲלֹלוּ אֶת שֵׁם קִדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל".¹ מושגים אלה מהווים יסודות חשובים במחשבה היהודית ובתודעת התפקיד הדתי של יהודים שומרי-מצוות. בספרות חז"ל מופיע המושג קידוש-השם בדרך כלל בקשר לחובה הנורמטיבית, שיש לאדם למות למען קידוש-השם.² עיקרון זה ממשיך להופיע גם במדרשים מאוחרים יותר ובמקורות מימי הביניים, כאשר לעתים יש בהם גם הדים ברורים לפורענויות, שעמי-הנצרות המיטו על עם-ישראל.³

מילות מפתח: קידוש-השם; חילול-השם; הרצ"ה קוק; הרב יהודה עמיטל; גלות; מדינת-ישראל; ערכי-מוסר; הסכמי-שלום.

1. אמנם על-פי הפשט אין הכרח לפרש את הפסוק במקרא כמצווה שתי מצוות עצמאיות. הפסוק הקודם לו אומר: "ושמרתם מצוותי ועשיתם אותם, אני ה'" (ויקרא כב 32), וניתן להבין את ההמשך: "ולא תחללו את שם קודשי ונקדשתי..." כתיאור התוצאה האוטומטית של שמירת המצוות או אי-שמירתן. ברם, בספרות ההלכה התקבלה ההבנה, שמדובר בשתי מצוות: האחת – מצוות עשה לקדש את השם, והשנייה – מצוות לא-תעשה שלא לחללו, ולגבי הבנה זו שוררת הסכמה, ואין חולק בדבר. ראו: בה"ג לא תעשה קלו; רס"ג ל"ת לג, רמב"ם, **ספר המצוות**, לא תעשה סג; שם, עשה ט, **משנה תורה**, הלכות יסודי התורה ה, ד, יא, **ספר החינוך**, מצוות רצד-רצה; סמ"ג לאוין ב; סמ"ק פה.
2. ראו: ספרא אמור, ט; בבלי, סנהדרין עד, ע"א-ע"ב; פסחים נג ע"ב, זבחים קטו ע"ב; בראשית רבה צח, כ; שיר השירים רבה, ב, יח; תנחומא לך לך, ב; תנחומא לפרשת תצוה, ה, כי-תשא כב, כי-תבוא, ב. במקורות הללו צוין הביטוי קידוש-השם במפורש. במפתח לספרו של א"א אורבך, **חז"ל: פרקי אמונות ודעות**,³ ירושלים תשל"ו, הערך קידוש-השם במפתח העניינים של הספר מציין את העמודים 308-312, אשר בהם נידון הנושא "ייהרג ואל יעבור", וההתמודדות עם גזירות השמד, אעפ"י שברוב המקורות המופיעים שם לא הוזכר הביטוי קידוש-השם במפורש.
3. ראו: מדרש שוחר טוב, ד, מדרש לקח טוב, "אמור", המדבר במפורש על יהודי מגנצה, שמסרו נפשם על קידוש-השם; **ספר הזוהר**, "חיי שרה" סא, א, "בלק" קצט. באשר לדורו של שמד – ראו שם טו, יז, כה וכה, **ספר חסידים** סימן ריט וסימן רכב.

שנתון "Lee" – תשע"א – כרך ט"ז

משמעות **נוספת** של המושג קידוש-השם היא הימנעותו של אדם מביצוע עברה מתוך יראת-שמים,⁴ ולעומת זאת, יחיד שעבר עברה, אעפ"י שיכול היה להימנע ממנה, נחשב למחלל את השם.⁵

קיימת גם הבנה אחרת, שלישית, של המושג קידוש-השם, המקשרת את המושג עם תגובת הגויים על מעשה של יהודי.⁶

רמב"ם מתאר בצורה שיטתית את דרכי יישומה של המצווה לקדש שם-שמים, והוא משרטט שלושה רבדים שלה.⁷

הרובד הראשון, הוא הנכונות למסור את הנפש למען קיום המצוות במצבים של התמודדות מול גזרות, "וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור, ונהרג ולא עבר – הרי זה קידש את השם".⁸

הרובד השני מתבצע ברמת קיום המצוות הנורמטיבי בחיי היום-יום, בעשיית מצווה לשם-שמים בלי כל עירוב של כוונה פסולה "וכן כל הפורש מעבירה או עשה מצוה לא מפני דבר בעולם: לא פחד ולא יראה ולא לבקש כבוד, אלא מפני הבורא ברוך הוא כמניעת יוסף הצדיק עצמו מאשת רבו – הרי זה מקדש את השם".⁹

ברובד השלישי כותב הרמב"ם על התנהגות מוסרית, שעובד ה' הנוהג בה, גורם לכך שמתקדש שם-שמים על-ידי: "וכן אם דקדק החכם על עצמו, והיה דבורו בנחת עם הבריות, ודעתו מעורבת עמהם, ומקבלם בסבר-פנים יפות ונעלב מהם ואינו עולבם, מכבד להן, ואפילו למקילין לו, ונושא ונותן באמונה... עד שימצאו הכל מקלסין אותו ואוהבים אותו ומתאווים למעשיו – הרי זה קידש את ה'".¹⁰

המהר"ל מפרגא מסכם אף הוא את שלושת הדרכים הללו של קידוש-השם.¹¹

המשמעות הרווחת ביותר של המושג "קידוש-השם" בספרות ישראל לדורותיה היא ללא ספק זו המתייחסת לפעולות של מסירות-נפש למען האמונה, התורה והמצוות.¹² מוות על קידוש-השם הוא ערך, שקנה שביתה במחשבת היהדות ובעולם ההלכה – כחובה וכאידיאל למן ימי מרד בר-כוכבא ואילך, ורוב הכתיבה התורנית בענייני קידוש-השם עוסקת בו.¹³ גם הרמב"ם עצמו עוסק

4. סוטה י, ע"א-ע"ב.

5. הבנה זו של המושג חילול-השם באה לידי ביטוי במספר רב של מקורות מספרות חז"ל, כגון: מכילתא יתרו "בחדש"; ספרי "שופטים", קמח; בבלי, שבת לג ע"א; פסחים מט ע"א; יומא פו ע"א; מועד קטן יז ע"א; עבודה זרה נד ע"א; סנהדרין מט ע"א; ויקרא רבה יז, ג.

6. דוגמאות לכך הן היענות דוד לבקשת הגבעונים יבמות עט ע"א; גיטין מז ע"א; ירושלמי, קידושין מב, ב, אברהם שנמנע מלקחת מרכוש סדום, תנא דבי אליהו כב, וכן החזרת אבדה לנוכרי או הימנעות מגזילת הנוכרי בבא קמא קיג ע"א-ע"ב, ירושלמי, בבא קמא ד, ג (ד ע"ב), בבא מציעא ב, ה (ח ע"ג).

7. **משנה תורה לרמב"ם**, הלכות יסודי התורה, פרק חמישי. הרמב"ם מדבר במקביל על חילול-השם ועל קידוש-השם, וכאן נציין בקצרה מתוך דבריו בעניין קידוש-השם, שהוא עיקר ענייננו בפרק זה.

8. שם, הלכה ד.

9. שם, הלכה י.

10. שם, הלכה יא.

11. מהר"ל, **נתיבות עולם**, נתיב אהבת ה', פרק שני.

12. דוגמה יפה ומובהקת לכך שרעיון קידוש-השם התפרש בדרך כלל כמתייחס למסירות-נפש עבור האמונה, ניתן למצוא בגיליון של כתב-העת **מהנינים**, מא (חנוכה תש"ך), אשר הוקדש לנושא זה, וכל מאמריו מתמקדים בעניינים הנוגעים למסירות-נפש שכזו. בחוברת זו מופיע בין השאר מאמרו של י' ייבין 'קידוש-השם בתנ"ך', עמ' 69-70, וגם הוא מתמקד בהיבט זה, זאת אעפ"י שהרצי"ה ותלמידיו, כפי שנראה בהמשך, הפיקו מהתנ"ך משמעות שונה לחלוטין של המושג קידוש-השם.

13. על היווצרותו של רעיון קידוש-השם במובן זה בתקופת המאבק בשלטון הרומי, והקניית מעמד חשוב ביותר לערך של מסירות-נפש למען

במשמעות זו של קידוש-השם באופן נרחב ושיטתי באגרת השמד, שכתב ליהודים בארצות האסלאם שחיו בצילן של גזרות-השמד, שגזרו המוסלמים האלמוחדים.¹⁴ הבנה זו של קידוש-השם מופיעה גם בפרשנות לתורה,¹⁵ בכתבי-החסידות¹⁶ ובספרות-המוסר.¹⁷

ראוי לציין, שגם בספרות המחקר מרבית ההתייחסויות לסוגיית קידוש-השם עוסקות בבירורים בתופעה ההיסטורית של מסירות-נפש על קידוש-השם בקרב יהודים, בהתנהגותם בתקופות של גזרות-דת, ובהתייחסויות אידאולוגיות לדפוס-פעולה זה.¹⁸ במאה העשרים ניתן למצוא עיסוק נרחב במושג קידוש-השם במובן של מסירות-נפש למען המצוות – בדיונים מעשיים, שהתעוררו סביב החיים היהודיים בתקופת השואה. ההתלבטויות בדבר וההכרעות המעשיות – מצאו את ביטויין הן בדרשות מתקופת השואה והן בספרות השו"ת מאותן שנים ומשנים שלאחר מכן.¹⁹

א. מדינת-ישראל וקיבוץ הגלויות כקידוש-השם

המושגים קידוש-השם וחילול-השם תופסים מקום חשוב במשנתו של הרצי"ה קוק, אולם בשונה מכל המסורות הפרשניות המקובלות מימי התלמוד ועד ימינו – הרי בדברי הרצי"ה מקבלים מושגים אלה משמעות חדשנית:

הרצי"ה הצביע על משמעות נוספת למושג קידוש-השם, שמקורה בדברי הנביאים, והוא הפך משמעות נוספת זו לעיקר מכוון ומרכזי במשנתו. הרצי"ה הרבה לצטט את דבריו של הנביא יחזקאל בפרק לו (פס' 16-20), אשר בהם מדבר הנביא על פיזורו של עם-ישראל בגלות ואומר: "וְאָפִיץ אֶתְּם בְּגוֹיִם, וַיִּזְרוּ בְּאֶרְצוֹת, כְּדָרְכָם וְכַעֲלִילוֹתָם שִׁפְטוּתִים. וַיָּבֹאוּ אֶל הַגּוֹיִם, אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁם, וַיְחַלְלוּ אֶת שֵׁם קִדְשִׁי בְּאָמַר לָהֶם: עִם ה' אֵלֶּה, וּמְאֲרָצוֹ יֵצְאוּ. וְאֶחְמַל עַל שֵׁם קִדְשִׁי, אֲשֶׁר חָלְלוּהוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל בְּגוֹיִם, אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁמָּה".

יחזקאל, לפי פרשנותו של הרצי"ה, מגדיר בפסוקים אלה את עצם הישיבה בגלות כחילול-השם, ובהמשך לכך הוא מתאר את השיבה לארץ-ישראל כאקט אלוהי, היוצר קידוש-השם: "לִכְן אֶמַר לְבֵית יִשְׂרָאֵל כֹּה אָמַר ה' לֹא לְמַעַנְכֶם אֲנִי עֹשֶׂה בֵּית יִשְׂרָאֵל, כִּי אִם לְשֵׁם קִדְשִׁי, אֲשֶׁר חָלְלִיתֶם

-
14. האמונה והמצוות - ראו: מ"ד הר, 'גזירות השמד וקידוש-השם בימי הדריינז', מלחמות קודש ומרטרולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, ירושלים תשכ"ח.
 14. בהדפסת המהדורה השלישית של האיגרת בשנת 1860 בליפסיא נקראה האיגרת בשם "מאמר קידוש-השם", והדבר משקף היטב את היהודי של המושג עם מסירות-הנפש בעת גזרות-דת. ראו: מ"ד רבינוביץ, אגרות הרמב"ם, ירושלים תש"ד, בפתח דבר עמ' יג.
 15. אציין דוגמאות משלוש תקופות ומשלושה אזורים שונים והם: פירוש הרמב"ן על התורה, ויקרא כב 32 (ספרד, המאה ה-13); פירוש רבי משה אלשיך, שם (ארץ ישראל, המאה ה-16); רש"ר הירש על התורה, שם (גרמניה, המאה ה-19).
 16. ראו: 'א' אלתר מגור, שפת אמת על התורה, ויקרא אמור, בכל השיחות לפרשה זו; שמואל מסוכטשוב, שם משמואל, תרע"א, "לך", רעו; צדוק הכהן מלובלין, פרי צדיק, לפרשת תולדות א ולפרשת זכור יב.
 17. ראו: 'א' גירונדי, איגרת התשובה, יא; 'א' הורביץ, שני לוחות הברית, שער האותיות א, הקובע את הברכה שיש לברך לפני שאדם מוסר את נפשו על קידוש-השם; ש' זיסל מקלם, חכמה ומוסר, א, ה; 'א' בלוך, שיעורי-דעת ב, עמ' קכו; 'א' א דסלר, מכתב מאליהו, ג, בני ברק תשכ"ד, עמ' קיו.
 18. ראו למשל מספר רב של מאמרים בנושא זה באספת המאמרים מלחמת קודש ומרטרולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים (לעיל הערה 13), ובספר של 'א' גפני וא' רביצקי (עורכים), קדושת החיים והירוף הנפש, ירושלים תשנ"ג.
 19. ראו על כך: 'א' פרבשטיין, בסתר רעם: הלכה, הגות ומנהיגות בימי השואה, ירושלים תשס"ב, עמ' 134-137, 395; ש' הוברבנד, קידוש-השם, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 23; 'א' פוקס, השואה במקורות רבניים (שו"ת ודרשות), ירושלים תשנ"ה, עמ' 236-237; 'א' שוורץ ו' גולדשטיין, השואה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 199; 'א' ליכטנשטיין, 'הגדרת קידוש-השם בתקופת השואה', אוניברסיטת בר-אילן - הדף השבועי, 805 (תשס"ט).

בגוים, אֲשֶׁר בָּאתֶם שָׁם. וְקִדְשָׁתִי אֶת שְׁמִי הַגָּדוֹל הַמְחַלֵּל בְּגוֹיִם, אֲשֶׁר חִלַּלְתֶּם בְּתוֹכָם, וְיָדְעוּ הַגּוֹיִם, כִּי אֲנִי ה' נְאֻם ה' – בְּהַקְדָּשִׁי בְּכֶם לְעֵינֵיהֶם. וְלִקְחֹתִי אֶתְכֶם מִן הַגּוֹיִם, וְקִבַצְתִּי אֶתְכֶם מִכָּל הָאֲרָצוֹת, וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל אֲדַמְתְּכֶם.²⁰

הרציו"ה מגדיר את הפרק הזה ביחזקאל בתור "פרק מיוחד מאוד, אין עוד פרק כזה, כל כך ריאלי, בכל הנביאים".²¹ לאור הפסוקים הללו ביחזקאל, הוא קובע, שעצם הימצאות עם-ישראל בגלות ועצם הפיזור שלו בין העמים היא חילול-השם קולקטיבי, מעין מגה-חילול, שאין קשה ממנו. בהתאם לכך נתפסת השיבה לארץ-ישראל – כתהליך, היוצר את קידוש-השם הנשגב ביותר.

תפיסה זו של מדינת-ישראל בתור התגלמות קידוש-השם בעולם היא אבן-היסוד המרכזית בהשקפתו של הרציו"ה על משמעותה של מדינת-ישראל. משמעותה של תפיסה זו לענייננו היא הגדרת היחס בין ישראל לעמים לפי ההשקפה, שבה אומות העולם רואות את עם-ישראל:

כאשר הן רואות אותו בעליבותו, מתחלל שם-שמים, ואילו כאשר הוא מתעשת, שם שמים מתקדש. אם נרצה, נוכל להגדיר זאת במהלך הפוך, ולגרוס את הניסוח: המצב הלאומי של ישראל הוא שמכונן את היחס בין ישראל לעמי תבל.

פרשנות זו של המושג קידוש-השם יוצרת מהפכה – בהשוואה לדרך, שמושג זה נתפס במרוצת-הדורות. הרציו"ה זונח בכך את המשמעויות, שניתנו לקידוש-השם וחילולו בספרות התורה שבעל-פה, ומבכר על פניהן את המשמעות העולה מדברי הנביא יחזקאל. השינוי שמתחולל בכך הוא מרחיק-לכת:

התפיסה המסורתית הבינה מושג זה כבעל משמעות דתית טהורה, בעוד שבמשנת הרציו"ה הוא מקבל משמעות לאומית מובהקת. המימוש הפוליטי של הקמת מדינה אוטונומית הוא שתופס את המעמד של יצירת קידוש-השם בעולם.

ראוי להדגיש, שלכאורה לא חרג הרציו"ה בפרשנותו לפסוק בספר יחזקאל מדרכם של רוב פרשני הפשט. ברם, הפרשנים הקלסיים הבינו, שהפסוק משקף אי-נחת ממצבו הרוחני של עם-ישראל. הם עמדו על כך שהנביא מוקיע בדבריו את עם-ישראל על עברותיו ומציין, שהיה בידיהם למנוע את חילול-השם שביציאה לגלות על-ידי שמירת-המצוות. הרציו"ה מתעלם מהיבט דתי-רוחני זה, ולדעתו, עצם החידלון או המימוש המדיניים-פוליטיים הם שקובעים אם מתבצע קידוש-השם בעולם על-ידי עם-ישראל או חילולו.²²

הפרשנות המקובלת למושגים קידוש-השם וחילולו – ראתה במושגים הללו קווים מנחים לפעולותיו של האדם כאינדיבידואל. כל היישומים של קידוש-השם וחילולו, שהוזכרו על-ידי

20. יצוין שתפיסה ייחודית זו של המושגים קידוש-השם וחילול-השם אופיינית היא לנביא יחזקאל, והוא חוזר עליה באופן מקוצר גם בנבואותיו, המופיעות בפרקים: כ, כח, לט. אכן, יחזקאל מדבר גם על שלבים נוספים בתהליך קידוש-השם שייצור בתהליך הגאולה: "וְזָרַקְתִּי עֲלֵיכֶם מִיַּם טְהוֹרִים וְטָהַרְתֶּם, מִכֹּל לְטִמְאוֹתֵיכֶם וּמִכָּל גְּלוּלֵיכֶם אֲטַהֵר אֶתְכֶם. וְנָתַתִּי לְכֶם לֵב חֲדָשׁ וְרוּחַ נְדָבָה אֶתֶן בְּקִרְבְּכֶם וְהָסֵר תִּי אֶת לֵב הָאֵבֶן מִבְּשָׁרְכֶם וְנָתַתִּי לְכֶם לֵב בָּשָׂר. וְאֶת רוּחִי אֶתֶן בְּקִרְבְּכֶם, וְעָשִׂיתִי אֶת אֲשֶׁר בְּחֶסְדִּי תִלְכוּ. וּמִשְׁפָּטֵי תִשְׁמְרוּ וְעָשִׂיתֶם". הרציו"ה בוחר בדרך כלל להתעלם מהמשך זה, ולראות בשלבי הגאולה הראשוניים: קיבוץ הגלויות ויישוב הארץ – תנאים מספיקים לקידוש-השם נעלה ברמה הלאומית.

21. רצ"י קוק, **מתוך התורה הגואלת**, א, ירושלים תשמ"ג, שיחה לפרשת וילך-שבת תשובה תשל"ח, עמ' סא.

22. ראוי לציין עוד, שבמקום אחר בספר יחזקאל משתמש גם הנביא עצמו במושג חילול-השם במובן הדתי-רוחני הקלטי של הביטוי, כאשר הוא אומר (יחזקאל כ 39): "וְאִתְּם בֵּית יִשְׂרָאֵל כִּי אִם אֵדָוּ יִקְוּ אִישׁ גְּלוּלָיו לְכוּ עִבְדוּ וְאֶחָד אֶם אֵינְכֶם שׁ מְעִים אֵלַי נְאֻם קְדָשִׁי לֹא אֶתְחַלְלוּ עוֹד בְּמַתְנֹתֵיכֶם וּבְגִלּוּלֵיכֶם". יש במקור זה כדי לחזק את ההבנה של פרשני המקרא לפיהם יש לראות את השימוש של יחזקאל במושג חילול השם כמקובל, והוא לא התכוון כלל לתת לו משמעות אחרת, חדשה.

הרמב"ם ושאר הפוסקים, עסקו במעשה הדתי של האדם בישראל. הרצ"ה לעומת זאת, רואה בהם הגדרה לפעילותה של האומה. במשנתו, לא המעשה הדתי הוא העיקר, ולא הפעולה של הפרט היא שיוצרת קידוש-השם או חילולו. מצבו הלאומי של עם-ישראל הוא הפרמטר לקביעת קידוש-השם או חילול-השם בעולם.

בתוך כך נוצרת תפנית נוספת בהבנת המושג קידוש-השם במשנת הרצ"ה, ולפיה האל עצמו יוצר את קידוש שמו באמצעות התנהלותו עם-ישראל, ולא האדם מישראל. בהטמעת רעיון זה בתוך התפיסה – יוצרת מחשבת הרצ"ה וחוגו תובנה חדשה ההופכת את המושג קידוש-השם ממצווה נורמטיבית – לגורם מכונן בתפיסה האידיאולוגית.²³ עוד יש לציין, שבדברי הפרשנים המוטיב המרכזי הוא חילול-השם, שיש בדברי אומות העולם על אלוהי-ישראל, ש"לא היה יכולת בידו להציל את עמו ואת ארצו". מוטיב זה אינו מוצא את ביטויו בדברי הרצ"ה ותלמידיו, אשר מדגישים את עצם המצב של עם-ישראל – כקובע את קידוש-השם או חילולו, ולא את האמירה של הגויים על אלוהי-ישראל.²⁴

עמדתו זו של הרצ"ה שבה ומופיעה אין ספור פעמים בכתביהם של תלמידיו: הרב אורי כהן, ראש כולל מרץ במבשרת-ירושלים קובע: "מדינת-ישראל היא קידוש-השם, שכמותו לא היה מיום שגלינו מארצנו".²⁵

הרב זלמן מלמד, הממשיך את קו המחשבה של הרצ"ה, מפרט יותר, כשהוא מציג את תפיסת-העולם הראלי-היסטורי לשיטתו:

לדבריו: "בכל שנה הולך קידוש-השם ומתרבה בתקומת עם-ישראל ומדינת-ישראל. מדרגות יש בקידוש-השם: יש קידוש-השם בצנעה, ליחיד. יש קידוש-השם, שיחיד עושה ברבים, בפרהסיא, בעשרה. ויש קידוש-השם כלל-ישראלי. תקומתה של מדינת-ישראל היא קידוש-השם כלל-ישראלי. מציאות עם-ישראל בחוץ-לארץ, בגלות, היא חילול-השם, וחזרת עם-ישראל לארץ-ישראל הרי היא קידוש-השם. הדברים הללו מפורשים בנביא, בספר יחזקאל פרק לו".²⁶ הנחת המוצא של הרב מלמד אופיינית היא לחשיבה הדטרמיניסטית של בית-המדרש, אשר ממנו בא, לפיה תהליך גאולת עם-ישראל הנו תהליך הכרחי, המתקדם כל העת קדימה, ולכן אין כל צורך בהוכחות ובהבאת דוגמאות על מנת להמחיש את תקפות הטעון. קידוש-השם ההולך ומתרבה נקבע בדברי הרב מלמד – כעובדה, שאין עליה עוררין, ואשר איננה תלויה בדרך שבה הדברים נראים ומתפרשים על-ידי אומות-העולם.

הרב חיים דרוקמן, אף הוא תלמיד מובהק של הרצ"ה, כותב במאמר לכבוד יום העצמאות על קידוש-השם, הכרוך בשיבה לקוממיות בארץ ישראל, והוא רואה בו את האמצעי החיוני לשם מילוי תפקידו האוניברסלי של עם-ישראל בין העמים.

הרב דרוקמן מסביר, כי "תפקידם של ישראל הוא לגלות את הקב"ה לכל באי עולם, ובמשך כל שנות הגלות השפעתם – הייתה מצומצמת ביותר. זאת – משום שכאן יש כלל גדול: על-מנת

23. אמנם הרצ"ה בוודאי לא התכוון לבטל את המשמעות הנורמטיבית של המושגים קידוש-השם וחילול-השם, אולם בפעמים הרבות אשר בהן הוא דיבר עליהם, לא ניתן להם ביטוי במשמעות המקובלת, אלא במשמעות המקראית הלאומית אשר אותה חזר והדגיש.

24. ראו: רש"י, רד"ק, מצודת דוד ומלבי"ם ליחזקאל לו 20.

25. א' כהן, 'מודה לשעבר וחותר לשלב הבא', קוממיות, 47 (תשס"ז).

26. ז' מלמד, לזמן הזה, בית אל תשנ"ט, שיחה ליום העצמאות המ"ט, תשנ"ז.

לקבל השפעה ממישהו, צריך להעריך אותו... מצבם השפל של בני ישראל בגולה אינו מאפשר את תרומתו המיוחדת של עם-ישראל לכל באי עולם. עם-ישראל יכול למלא את ייעודו, להשפיע על העולם, רק כאשר הוא נמצא במצב, שבו העולם מעריך אותו. רק אז יכול להתקיים תהליך של השפעה אמיתית, רוחנית ומוסרית.²⁷

יישום הייעוד הדתי של ישראל בין האומות מחייב אפוא, לדעת הרב דרוקמן, את השיבה לעצמאות לאומית בארץ. במקום אחר מסביר הרב דרוקמן, שקידוש-השם – פירושו עשיית מעשה או יצירת מצב, שמרבים את התגלות ה' בעולם, וחילול-ה' – משמעו מעשה או מציאות, הממעטים את התגלות ה'. "התגלות ה' בעולם יכולה להיות רק על-ידי כלל-ישראל, כשהוא יושב בארצו כעם ריבוני".²⁸

בדברים אלה מחדש הרב דרוקמן, שהריבונות והעצמאות של עם-ישראל בארצו הם בבחינת תנאים הכרחיים ליצירת קידוש-השם בעולם. המדינה נתפסת כמצע חיוני, שבלעדיו לא תיתכן השפעה אמיתית של עם-ישראל על אומות העולם. ראוי להזכיר, שבהגות היהודית של העת החדשה רווחה התפיסה, שדווקא הפיזור של עם-ישראל בין העמים – נועד לאפשר לעם-ישראל לבצע את תעודתו, שבה יפיצו את רעיונות המוסר של תורת-ישראל באמצעות אורח-חיהם המתוקן בהיותם גלויים לכל העמים.²⁹ השקפתם של הרצי"ה ותלמידיו יוצרת אפוא מהפכה בחשיבה על הדרך, שבה ניתן להגשים את הייעוד של קידוש-השם בעולם.

מעמדו של המושג "קידוש-השם" במשנתו של הרצי"ה וכפי שהוגדר על-ידו – הופך להיות "יסוד ושורש לכל התורה כולה, וחילול-השם הוא יסוד ושורש להריסת כל התורה כולה".³⁰

תפיסה זו של המושג הופכת להיות כה דומיננטית במשנתו, עד שהיא משליכה גם על היבטים מעשיים, הרחוקים בדרך כלל מעולם המושגים הדתי. הרצי"ה החיל את המושג קידוש-השם על-פי הבנתו על שיקולים אופרטיביים בתחום ההכרעות הפוליטיות. כאשר עלתה על הפרק שאלת הצטרפותה של המפלגה הדתית-לאומית לקואליציה ולממשלה בראשותה של גולדה מאיר, טען הרצי"ה, שיש להימנע מכך בשל העובדה שהגברת מאיר הביעה נכונות לפשרות טריטוריאליות:

כאשר המפד"ל החליטה להצטרף לאותה ממשלה, הוא הגדיר זאת בתור "חילול-השם, שאין כמוהו, לשם השם יתברך, בורא העולם וקורא דורותיו ומציב גבולותיו ועמיו ועמו-חלקו, הוא הטראגי-קומדיה, של ביזוי עמנו ומדינתנו בהרכבת ממשלת מיעוט זו על מדינתנו. ו"אין מקיפין בחילול-השם. לרקבון אין תיקון ואין ריפוי ואין שכלול, בהצטרפות אליו, חס ושלום, אלא בפסולו וביטולו היסודי והמוחלט, ובהתחדשות בריאותית יסודית ושורשית".³¹

27. ח' דרוקמן, **זה היום עשה ד'**, מרכז שפירא תשס"ו. וראו עוד כיוצא בזה בדברי ש' אבינר, **באהבה ובאמונה**, א, ירושלים תש"ס, עמ' 204.

28. ש' אבינר, 'קידוש-השם שבתקומת מדינת-ישראל', **באהבה ובאמונה**, 667 (תשס"ח).

29. אמנם הוגי-הדעות של המאה התשע-עשרה לא השתמשו במושג "קידוש-השם", אולם הרעיון, שהם הביעו בדבר תפקידו של עם ישראל בגלותו, היה דומה מבחינת תוכנו. עמדות אלה באו לידי ביטוי בתורת תעודת ישראל להגדרותיה השונות, שרווחה הן בהגות מסורתית – דוגמת זו של רש"ר הירש, הן בעולם המחשבה של המחשבים הדתיים, כגון: גייגר, פורמסטר, נחמן קרוכמאל ועוד, והן אצל הוגים מן הזרם הלאומי – כמשה הס, סירקין ובובר. ראו: מ' וינר, **הדת היהודית בתקופת האמנציפציה**, ירושלים תשל"ד, עמ' 157-162; נ' רוטנשטרייך, **המחשבה היהודית בעת החדשה**, תל-אביב תשמ"ז, עמ' 132-135, 148, 151, 265, 268; א' שביד, **תולדות ההגות היהודית**, ירושלים תשל"ח עמ' 254-263. תפיסה הייעוד האוניברסלי של היהדות בגלות נוכחת אף בהגותו של הרא"ה קוק. ראו על כך: ר' לובין, 'תפיסת ההיסטוריה בהגותו של הרב קוק', א' ורפטיג (עורך), **ישועות עוזו**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 431-433.

30. רצי"ה קוק, **ארץ הצבי**, ג, תשל"ד.

31. קוק (שם). הרצי"ה השתמש בדבריו באמרה, המופיעה בתלמוד בבלי, קידושין מ ע"א: "אין מקיפין בחילול השם, אחד שוגג ואחד מזיד". הגמרא מסבירה, שהכוונה היא "שאינן עושים כהנוני", ופירש רש"י שם, ד"ה: "כהנוני": "המקיף לאדם פעמים רבות וגובה כל

הדילמה הפוליטית אינה נתפסת בעיניו – כשאלה פרקטית או אידאולוגית גרידא, אלא היא משקפת קידוש-השם או חילולו – בהתאם ליחסה להחזקה בשטחים, שנכבשו במלחמת ששת הימים.

הרב זלמן מלמד השתמש באותה תפיסה, כאשר דן בהסכם אוסלו השני שהתקבל בכנסת: הוא קבע, כי "בעצם קיומה של ממשלת מיעוט, הנשענת על קולות של נכרים שונאי-ישראל... יש בזה חילול-ד' וחילול כבוד ישראל".³² הרב מלמד ממשיך אפוא בשיטת רבו ומחיל את המושג "חילול-השם" על ההכרעות הפוליטיות, אולם בדבריו מצטרף נדבך נוסף להבנה של קידוש-השם וחילולו. לפי תפיסתו, הואיל והריבונות היהודית בארץ-ישראל היא בבחינת קידוש-השם, הרי ששיתוף ערבים בהנהגה הריבונית – יש בו משום צמצום הריבונות היהודית, ועל כן הוא מהווה חילול-השם. בהגותם של הרצי"ה ותלמידיו הזירה הפוליטית איננה זירה ניטרלית של עולם החולין, אלא היא מהווה נייר לקמוס, המשקף את מצב קידוש-השם וחילולו. כדי לעמוד על החדשנות שבהשקפה זו – די אם נשווה אותה לגישתם של נציגי המגזר החרדי בעולם הפוליטיקה, אשר פעילותם טבועה בחותמה של פרגמטיות ושיקולי תועלת וכדאיות, כל עוד לא עולות על הפרק סוגיות דתיות-הלכתיות מובהקות. מבחינת בית המדרש של הרצי"ה כל התחום המדיני-ביטחוני – לרבות פעולות פוליטיות כהצטרפות לקואליציה או צירוף ערבים לקואליציה – הן פעולות בעלות משמעות דתית-הלכתית.

בהמשך לגישה זו תלמידי הרצי"ה לא התייחסו להחלטות בדבר פינוי יישובים והחזרת שטחים כאל טעויות מדיניות-ביטחוניות בלבד, אלא כאל חטאים חמורים, היוצרים חילול-השם. כך מנסח זאת בקצרה חנן פורת – בסיכומו של מאמר העוסק בנושא זה: "נמצא אפוא, שחורבן הארץ והרס ישוביה הוא חילול-השם, ולעומתו, הפרחת-הארץ משממותיה ובניין חורבותיה, הם קידוש-השם לעיני הגויים, החוזים בפלא של שיבת-ציון, ויודעים, כי "מאת ה' הייתה זאת, היא נפלאת בעינינו".³³

בדברים, שכתב הרב שלמה אבינר, מוגדרת מסירת שטחים, שנכבשו במלחמת ששת הימים, לגויים בתור "חילול-השם היותר נורא ואיום שבהיסטוריה".³⁴

אצל הרב אבינר מופיע בתמציתיות גם ההסבר לכך: לדעתו, המוכנים למסור חלקים מארץ-ישראל לידי גויים – מודיעים בכך לעולם כולו, שהם כופרים בארצם, ובעשותם כן הם הופכים להיות גרועים יותר מכל אומה ולשון, שהרי כל עם מגן באופן טבעי על ארצו ואדמתו, ואילו הם נכונים למסור מאדמת ארצם לגויים.

על עמדה זו עמדו רבנים רבים מבית-מדרש זה כשהביעו את עמדותיהם הנחרצות נגד הנסיגה מגוש קטיף. הרב אליעזר מלמד קבע, כי "כאשר אנחנו מוותרים על חלקים מהארץ, שהבטיח הקב"ה לנו ולאבותינו – אין חילול-השם גדול מכך".³⁵

לשימוש בהגדרה "חילול-השם" בנוגע לנסיגה משטחי ארץ-ישראל יש משמעות מרחיקת-לכת,

הקפותיו יחד אין עושין כך מלמעלה למחללי השם, אלא נפרעין מיד". דברים אלה באים להמחיש את החומרה שבחילול השם, שעברה זו גוררת עונש מְדִי מידי שמים.

32. ז' מלמד, **יש שואלים**, בית אל תשנ"ח, עמ' רטו.

33. ח' פורת, 'גדול קידוש-השם מחילול השם', **מעט מן האור**, רמא (תשס"ד).

34. ש' אבינר, **מקדם לבית-אל**, א, ירושלים תש"ן, עמ' 221.

35. ש' ברט ו' ברט (עורכים), **בסערת העקירה**, תל-אביב 2007, עמ' 165.

שכן הוא מנטרל כל שיקול פרגמטי, חשוב ככל שיהיה, וקובע קטגורית, שאין מקום לכל נסיגה שהיא. ואכן הרב מלמד מצביע בעצמו על מסקנות אלה ומציין, שבגלל הגדרת כל נסיגה כחילול-השם "סבר הרב צבי יהודה, שאסור למסור שטחים אפילו במצב של סכנת-חיים"³⁶.

עמדה זו של הרצי"ה לא נאמרה רק כקביעה תאורטית, אלא בוטאה מפורשות בוויכוח, שהתגלע בתוככי בית-מדרש זה סביב הנסיגה מסיני. הרב שאול ישראלי סבר בשעתו, שאם הנסיגה מסיני תגרום לחיזוק הריבונות בשטחי יהודה ושומרון, יש מקום להסכים לה, אולם הרצי"ה – בהתאם לשיטתו הנ"ל – התנגד לכך מכל וכל.³⁷

גם הרב יגאל קמינצקי, אשר שימש רב האזורי של חבל עזה, שב והביע את דעתו, שהמושגים קידוש-השם וחילולו צריכים להיות בעלי משקל קריטי בהכרעות, הנוגעות להתיישבות בשטחי ארץ-ישראל ולהימנעות מפינוי ישובים.

עקבות פינוי גוש קטיף והריסת יישוביו – פרסם הרב קמינצקי מספר מאמרים בהם תיאר את חורבן גוש קטיף ופינויו בראש ובראשונה בתור שיא של חילול-השם. "הריסת מפעל ההתיישבות ומסירת אדמתנו לנוכרים, כותב הרב קמינצקי, הוא חילול-השם היותר נורא", וזאת באשר הגויים אומרים בעקבותיו, שאין יכולת בידי הקב"ה להשליט את עם-ישראל על אדמתו. קמינצקי מדמה מצב זה לדברי משה לאחר חטא המרגלים: "ואמרו הגויים... מבלתי יכלת ה' להביא את העם הזה אל הארץ, אשר נשבע להם, וישחטם במדבר". הכותב ממשיך וטוען, שלאור העובדה, שגוש קטיף היה מיושב באנשי תורה ואמונה, והיה גדוש ביראת-שמים, גמילות-חסדים ועוד, השאלה ששואלים הגויים, "איה אלוהיהם?" – מחמירה עוד יותר את החילול של שם ה' שנעשה בהתנתקות. הרב קמינצקי הרחיק לכת כאשר חידד והקצין את דברי הרצי"ה וקבע מפורשות, שחילול-השם, המתבטא בהימצאותו של עם-ישראל בגלות ובניתוקו מארצו, עולה על זה שמתרחש – כתוצאה שעוברים בקביעות של שלוש העברות החמורות: עבודה זרה, גילוי-עריות ושפיכות-דמים. זה, לדעתו, ההסבר לכך ששיבת-ציון איננה מותנית בתיקונן של העבירות החמורות הללו. "למדנו אם כן, אומר הרב קמינצקי, "שחילול ה' היותר גדול הוא הנתק בין עם-ישראל לארצו, הגורם לגויים לחשוב, שהקב"ה ח"ו לא יכול לממש את רצונו והבטחתו"³⁸.

הרב שלמה לוי הגדיר אף הוא את ההתנתקות כחילול-השם, והביא כאסמכתא לדבריו גם את הפסוק בספר יואל (ב, יז): "ואל תתן נחלתך לחרפה למשל-בם גויים". מפסוק זה הוא למד, שעצם העובדה, שהגויים שולטים בנחלת ישראל, זו חרפה. עוד הוסיף הרב לוי וטען, שנסיה של עם-ישראל מכל חלק של הארץ – מסלקת את הקב"ה מאותו חלק, ואף בכך יש משום חרפה.

בדברים אלה מתגלה קו מחשבה רב-משמעות של ההגות הציונית-דתית הנדונה, אשר לפיו השיח הדתי, שאפיין את העולם המקראי, מוסיף לנהל את המתרחש בזירת העימות שבין ישראל והעמים גם בזמננו. אומות-העולם רואות את יכולת הכיבוש של עם-ישראל – כייצוג של כוח אלוהי, ולכן הביצועים בשדה הביטחון, ההתיישבות ומדיניות החוץ של עם-ישראל הם שקובעים, אם עם-ישראל מקדש שם-שמים לעיני הגויים, או להיפך. הדרך, שבה הגויים רואים את החיבור של עם-ישראל עם ארצו, הופכת בתפיסה זו לגורם המשמעותי ביותר בכל קורותיו

36. שם.

37. שם, עמ' 166.

38. י' קמינצקי, 'ואהבת... בכל מאודך' (על סיכון הרכוש במאבק על גוש קטיף), 'צהר', כו (תשס"ו), עמ' 24-27. הרב קמינצקי חזר על הדברים בקיצור גם במאמר בעלון לפרשת השבוע, 'ערבות הדדית – המפתח לשיבת ציון', 'ישע ימינו', 56 (תשס"ז).

של עם-ישראל, גורם, המגדיר את מצבו הרוחני של העם וקובע את הסטטוס הדתי והמדיני שלו.

על גבי ההגדרה הבסיסית של המונחים קידוש-השם וחילול-השם – הניח הרצ"ה נדבך נוסף, כאשר הוא נוטל משפט, המופיע בתלמוד הירושלמי בנושא זה, והופך אף אותו ליסוד מכונן:

נאמר שם (ירושלמי, קידושין ד, א): "גדול קידוש-השם מחילול-השם". משפט סתום זה התפרש על-ידי הרצ"ה בשתי דרכים, כאשר לשתיהן השלכות חשובות על המתרחש במדינת-ישראל, אשר בה, מרובים "הסיבוכים", כלשונו. הפרשנות **האחת** אומרת: "כשמעורבים חילול-השם וקידוש-השם, קידוש-השם הוא המכריע: צד האור, החיוב, הוא המכריע, בפרט ובכללי".³⁹ הסבר זה מבין את האות מ' שבאמרה זו בתור מ' ה**יתרון**, כלומר: חז"ל קבעו כאן, ש קידוש-השם הוא גדול יותר מאשר חילול-השם, וכאשר פעולה מסוימת כרוכה בקידוש-השם מבחינה מסוימת ובה בעת בחילולו מבחינה אחרת, יש לבצע אותה, שכן הערך החיובי של קידוש-השם הוא שצריך להכריע.

לפרשנות זו יש משמעות חשובה לגבי היחס למדינת-ישראל, שכן הרצ"ה ער לכך שבמדינת-ישראל ישנם אורות וצללים, היבטים חיוביים, המצדיקים את ראיית הקמתה כהישג רב-ערך מבחינה רוחנית, אך בה בעת יש בה גם היבטים שליליים, המביאים ציבור דתי גדול להסתייגות ממנה. לדבריו, ערכם של האורות, אשר בהם מקופל קידוש-השם, עולה על ערכם של הצללים היוצרים את חילולו, וכיוון שכך יש להעלות על נס את תקומת-המדינה.

פרשנותו ה**שנייה** של הרצ"ה קובעת "קידוש-השם, הנובע מתוך מצב של חילול-השם, הוא גדול יותר מסתם קידוש-השם". לפי פירוש זה, יש לראות את האות מ' שבאמרת חז"ל כמ' ה**מקור**, שכוונתה לומר, שקידוש-השם הנובע מתוך חילול-השם, הוא גדול יותר, מאשר קידוש-השם, שאיננו נובע מתוך החילול. לפי פרשנות זו, בא הירושלמי לקבוע, שיש ערך גדול במיוחד לאור, אשר נובע מתוך החושך.

פרשנות זו מביאה את הרצ"ה להעניק ערך חיובי למצבי חושך שונים – מתוך התבוננות בתכליתם, שהוא האור המאיר לאחר התרחשותם. "ישנם מצבים של חילול-השם", כתב הרצ"ה, "הסתר נורא, אובדי עצות אנו, וכשמוזה יוצא קדוש השם, הוא קידוש-השם יותר גדול. כאן, האור הגדול. הפיכת חושך לאור ורע לטוב, זהו קידוש-השם היותר גדול".⁴⁰

רעיון זה מחיל הרצ"ה אף על השואה, כאשר הוא מעניק לה הסבר טלאולוגי: השואה נועדה לקרוע את עם-ישראל מהגלות ולהביאו אל ארצו. בשואה הגיע חילול-השם לשיאו, ודווקא מתוך שיא זה של שפלות יכול היה להיווצר קידוש-השם האופטימלי בשיבת העם אל ארצו. תוך שהוא מפרש את פסוקי יחזקאל, כותב הרצ"ה "כמה אפשר לסבול (את) החילול-השם הזה... שהגויים אומרים: 'עם ה' אלה, ומארצו יצאו'. אז מה יהיה הסוף? אני אעשה קידוש-השם גדול. כיצד?... בזה, שאני אקח אתכם בעל כרחכם הביתה', ... בחימה שפוכה אמלוך עליכם. אקים עליכם את היטלר, ימח שמו וזכרו, ואחתוך אתכם, את גופותיכם ואת נשמותיכם, עד שתהיו מוכרחים לחזור הביתה".⁴¹

39. קוק (לעיל הערה 21), ב, פרשת חיי שרה.

40. שם, א, בפרק "מקדש ישראל והזמנים" על פורים.

41. ראו: קוק (לעיל הערה 21). יצוין, כי תפיסה זו חוזרת ונשנית במשנת הרצ"ה ומפותחת גם בכתיב תלמידיו. נראה, כי הראשון להעלאת

ב. קידוש-השם בצה"ל ובמלחמותיו

התפיסה החדשנית של הרצ"ה את המושג קידוש-השם – מייחסת מעמד מיוחד להישגים, אשר בהם עם-ישראל עולה על עמים אחרים, אחרי שהושפל על ידם, והיא באה לידי ביטוי באופן מיוחד ביחסו למלחמותיה של מדינת-ישראל. דוגמה בולטת לכך מצויה בדרך שראה הרצ"ה את מלחמת יום הכיפורים. מלחמה זו נתפסה בעיני רוב הציבור בישראל כמלחמה כואבת, אשר החלה במחדל, ובמהלכה ספגה מדינת-ישראל מכה קשה ביותר, שגרמה לשפיפות-קומתה והסבה נמיכות-רוח לתושביה. לאחר שמעמדה ושיעור-קומתה בעיני העמים היו בשיאם בעקבות מלחמת ששת הימים, באה מלחמת יום כיפור והורידה ארצה את מעמדה של ישראל ואת תדמיתה.

אולם הרצ"ה סבור, על-פי שיטתו, שההיפך הוא הנכון:

הוא תיאר מלחמה זו בתור "מהלך גדול של קידוש-השם הגדול והנורא. אשר בבירורי דיני העולם ואומותיו... הרב אבינר, שערך שיחה זו והוסיף לה דברי ביאור, הסביר את כוונת רבו, שדווקא מתוך הסיבוכים, שיצרו מעין חילול-השם, הייתה גדולה עוד יותר הופעת קידוש-השם, וכי תופעה זו של הופעת האור מתוך החושך "זה עניין אורו של משיח".⁴²

בריאיון לעיתונות ציטט הרצ"ה את מאמר התלמוד הירושלמי הנ"ל וציין, שאמנם היה חילול-השם בכך שהאויב החל במלחמה ביום-הכיפורים, אולם מתוך חילול-השם הנורא יצאנו למערכת קידוש-השם" בכך שצה"ל השיג ניצחון על האויב. בתשובת על שאלת המראיין על כך שהיה במלחמה מחדל, שיש להבין את משמעותו, ענה הרצ"ה: "אלו דברים בטלים, דברים שהיו, דברים, שאין בכלל מקום לדון בהם. חשובה ארץ-ישראל – היא העיקר".⁴³

במקום אחר העיד הרב אבינר, כי "רבינו שמח על קידוש-השם העצום שהיה אז [=במלחמת יום הכיפורים]. האויב פלש לשטחנו, ואנו בלמנו אותו וזרקנו אותו מן הארץ".⁴⁴

הרב צבי טאו התייחס לאותה שמחה, שפקדה את הרצ"ה בעקבות מלחמת יום כיפור, ותיאר מלחמה זו כשלב גבוה יותר בשלבי ההתגלות של קידוש-השם במערכות-ישראל. הרב טאו קובע, שכל מלחמות ישראל הן שלבים בתהליך הגאולה, ובמלחמת יום הכיפורים התגלתה לדבריו מדרגה נוספת ומיוחדת, שאמנם הייתה נוראה ומזעזעת, אולם ככל שהדבר יותר גדול והוא יותר מסובך, משובש וקשה, כן גדול יותר קידוש-השם שצומח ממנו.⁴⁵

קישורו של המושג קידוש-השם עם מלחמה איננו מקרי, אלא הוא יסוד מרכזי בהגותו של הרצ"ה. עמדנו לעיל על ממד הקדושה, שייחס הרצ"ה לצה"ל, למדיו, לכליו ולכל מה שנוגע להפעלת הכוח היהודי בארץ. בהמשך לכך גם המושג קידוש-השם נכרך בצבא ובתפקודו, בהיותו

הדברים על הכתב היה הרב אליהו אביחיל במאמרו 'משמעות השואה בתפיסת האמונה', **הזמנים המקודשים**, ירושלים תשל"ב, עמ' 44-35, ובספרו **לאור השחר**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 78-100. הרב שלמה אבינר עסק בנושא זה בהרחבה במאמרו על השואה **בעטורי כהנים**, 64 (תש"ן), עמ' 1-5, ובספרו **יוצר אור**, בית-אל תשס"ו, עמ' 105-121. לדיון מפורט של תפיסת השואה על-פי הרצ"ה – ראו: א' בוק, **מדבר בצדקה: שיעורים על השואה**, אילת תשס"ג, א' כהן, **קדיש אחרון**, ירושלים תשס"ב. בספרות המחקר כתב על נושא זה י' רוזן-צבי, 'החולה המדומה – צידוק השואה במשנת הרב צבי יהודה קוק וחוגו', **תרבות דמוקרטית**, 6 (תשס"ב), עמ' 209-165.

42. ש' אבינר, **שיחות הרב צבי יהודה-ארץ ישראל**, בית אל תשס"ה, עמ' 315.

43. רצ"ה קוק, **במערכה הציבורית**, בעריכת י' ברמסון, ירושלים תשמ"ו, עמ' קכא.

44. ש' אבינר, **מחיל אל חיל**, ירושלים תש"ס, עמ' 222. עוד על הניצחון כהתגלמות קידוש-השם בעולם – ראו: אבינר (לעיל הערה 19), עמ' 307-309.

45. צ' טאו, **לאמונת עתנו**, ד, ירושלים תשס"ד, עמ' יד.

נושא הדגל של השלטת הריבונות והבטחת הקוממיות של עם-ישראל בארצו. הרצי"ה קוק, מתבסס על דברי ספר זכריה נאמר בו "שקידוש-השם יהיה כל כך גדול, עד שעל הסוס יהיה כתוב: "קִדְּשׁ לַה'". הוא משווה את האמור לגבי סוסי המלחמה של ישראל למה שהופיע בציף הקודש על מצחו של הכהן הגדול. ההסבר להשוואה זו הוא, ש"סדרי המשק, הרכב, הכל מלא קידוש-השם". הסוס, מטפורה לכלי מלחמה של ישראל, נושא מעמד של אמצעי מן המעלה הראשונה לקידוש-השם.⁴⁶

לכריכת המושג קידוש-השם בצה"ל ובמלחמותיו – ישנן שתי משמעויות עיקריות:

האחת נוגעת לעצם המלחמה, ואילו האחרת – לתוצאותיה. המשמעות **הראשונה** היא, שמטרת המלחמה אצל עם-ישראל היא קידוש-השם. הרב שאול ישראלי דן בשאלת הלגיטימיות של סיכון-הנפש במלחמה. הוא תוהה מדוע הכלל: פיקוח נפש דוחה את רוב מצוות התורה – לא מעניק גם פטור מיציאה למלחמה.

תשובתו היא, "שגדר מלחמת מצוה בעזרת ישראל מיד צר הוא מדין קידוש-השם, שכל איש ישראל, שיכול לעשות זאת, יוצאים חוצץ כולם כאיש אחד נגד הרוצחים, שמגמתם לפגוע באנשים מישראל, שם-שמים מתקדש... ומכיוון שזה מגדר של קידוש-השם אין קיימות בזה השאלות על פיקוח נפש, שכל עיקרו של קידוש-השם מחייב מסירות-נפש, ולא שייך בזה המצוה של וחי בהם".⁴⁷

ההגדרה של המלחמה כיישום של מצוות קידוש-השם לא מופיעה במקורות קודמים, והיא בגדר חידוש, שהרב ישראלי בא לבררו. לשיטתו, המלחמה מהווה הוצאה אל הפועל של ההלכה הראשונה, שהזכרנו בתחילת הפרק, המחייבת מסירות-נפש מול תוקפנות של גויים, וכך לוחמי צה"ל ממשיכים, למעשה, את דרכם של היהודים, שקיימו את דיני ייהרג ואל יעבור בעתות גזירה שהיו בעבר.

נראה, כי התשתית לדבריהם של רבני הציונות הדתית מצויה בפסק הרמב"ם, הקובע, שהלוחם בצבא ישראל צריך לשוות לנגד עיניו, "שעל ייחוד השם הוא עושה מלחמה".⁴⁸ הרמב"ם רואה בדבריו את מלחמות ישראל – כמלחמות בעלות אופי דתי. הביטוי "מלחמה על ייחוד השם" מתקשר באופן ברור לכיבוש עמי כנען ולמלחמות אחרות, אשר בהן צבא ישראל נלחם בעובדי עבודה זרה. קשה להחיל אותו על מלחמות בעלות אופי מדיני-טריטוריאלי כמלחמות זמננו. אולם רבני הציונות הדתית מעתיקים אותה הגדרה, ובהתאם לכך מעצבים את אותו דפוס התייחסות למציאות, המתגשמת במלחמותיו של צה"ל. הרעיון, שהרמב"ם הביע בתור הנחה נורמטיבית, נקבע אצלם כתיאור של התרחשות ראלית, הנכון לכל מערכות ישראל.

הרב ציון טוויל, העומד בראש ישיבת נצרים, מנסח זאת בקצרה: "כשישראל עושים מלחמה נגד אויביהם, הם נלחמים על קידוש-השם בעולם".⁴⁹

בהגדרות דומות מרבים רבני חוג זה להשתמש, כאשר ההנחה היא, שכוונותיו הממשיות של

46. קוק (לעיל הערה 21), פרשת תצוה.

47. הרב ש' ישראלי, **תוות בנימין**, א, בעריכת נ' גוטל, כפר דרום תשנ"ב, סימן יז, סעיף ה.

48. **משנה תורה**, הלכות מלכים ז, טו. הרב ש"ת רובינשטיין בפירושו למשנה תורה, מהדורת "רמב"ם לעם", מציין כמקור לדברי הרמב"ם את האמור בגמרא (סוטה מב ע"א) שהאויבים "באים בנצחוננו של בשר ודם, ואתם באים בנצחוננו של מקום". דברי הגמרא אמנם תואמים לתפיסה הדתית של המלחמה ולכך שתפיסה זו צריכה לכוון את תודעת הלוחם הישראלי.

49. הרב צ' טוויל, 'בעל מלחמות – זורע צדקות', **עטורי כהנים**, 265 (תשרי תשס"ז).

הלוחם אינן רלבנטיות לשאלת המשמעות האמיתית של לחימתו ולשאלת אופי המלחמה המתנהל בפועל. מלחמתו של כל לוחם בצבא ישראל הנה בפועל על קידוש-השם בעולם. דברי הרמב"ם, שנאמרו על מלחמות בעלות אופי דתי, קבעו את התפיסה התודעתית הרצויה של הלוחם, והם בגדר קביעת הראוי. אצל רבני חוג הרצ"ה אותה הגדרה של ראוי – הופכת לתיאור קבוע של המצוי בכל מלחמה של ישראל – בלי לקחת בחשבון את השתנות הנסיבות. המציאות ההיסטורית הופכת להיות אימננטית לתמונת ההווה, וה-*ought* הופך ל-*is*.⁵⁰ בהמשך לשיטת מחשבה זו – מסביר הרב אבינר, מדוע צה"ל הוא צבא העם, ולא צבא שכירי חרב כצבאות אחרים, שכן זהו צבא, הנלחם על קידוש-השם.⁵¹

דרך מחשבה זו מביאה את הרב משה בלייכר, שעמד בראש ישיבת "שבי חברון", להרחיק לטענה נועזת עוד יותר:

הרב בלייכר לומד ממשנה תורה לרמב"ם, "שהיסוד של מלחמה בישראל הוא מסירות-נפש... על קידוש-ה' בעולם, כי עם-ישראל הוא עם ה'. וזו אינה מלחמת יחידים, אלא מלחמת האומה של קידוש-ה' בעולם". העובדה, שרוב לוחמי צה"ל אינם רואים במלחמתם עניין של קידוש-השם, אלא פעילות, הנחוצה לשם הגנה על המדינה וביטחונה, איננה גורמת לבקיעים בתפיסתו זו, כי אם להיפך: הוא סבור, שבדורנו, דור הגאולה – כהגדרתו, התחדש חידוש גדול ביישום המושג קידוש-ה', בכך שיהודים, שלא גדלו על ערכי-התורה והמצוות, ואשר אינם מצפים לשכר בעולם הבא – נכונים למסור את נפשם למען העם והארץ. מציאות זו מגלמת, לדבריו, ממד חדש של קידוש ה', המתגלה במלחמות ישראל היום, אשר לא היה מעולם.⁵²

יש להדגיש שבהגדרה במילים: "מסירות-נפש על קידוש-השם", המילים: "על קידוש-השם" מציינות את הסיבה והמטרה של המסירות, וסיבה ומטרה מעצם טיבן – מחייבות כוונה ומודעות מצד האדם. לעומת זאת, מדברי הרב בלייכר בוקעת תפיסה של קידוש-השם, המייתרת לחלוטין את כוונת האדם. פעולותיהם של חיילי צה"ל נחשבות לדעתו כקידוש-השם, אף שאין להם כל כוונה דתית. אילו היה הרב בלייכר מסתפק בקביעה, שניצחון מדינת-ישראל גורם לקידוש-השם, לא היה חידוש בכך שהוא מתעלם מבחינת כוונותיהם של חייליה, אולם כאשר הוא מייחס לנפשות הפועלות, ללוחמים, את ההגדרה קידוש-השם, הרי שהתעלמותו מכוונותיהם יוצרת תפיסה מחודשת של מסירות על קידוש-השם.

בעמדה זו מיישמים רבני בית המדרש של הרצ"ה במרחב חדש את התפיסה ההגליאנית, שאימץ ופיתח הרב קוק, כאשר קבע, שישנם רעיונות, הבאים לכלל יישום בהתפתחויות ההיסטוריות, העומדים מעל לכוונותיהם של היחידים. על-פי שיטה זו, היחידים משרתים את קידום הרעיונות בלי צורך בכך שיהיו מודעים למשמעות התהליך, ולעיתים אף כאשר הם מתקוממים כנגד

50. כשל לוגי זה חוזר ומופיע בדרך שבה חוגים אלה מפרשים את המציאות. הצבענו עליו בנושא התנהגותם של חיילי צה"ל בעת מלחמה, וכאן אנו מוצאים אותו בעניין כוונתם הפנימית של הלוחמים במלחמתם.

51. ש' אבינר, 'מלחמות באתחלתא', **באהבה ובאמונה**, 76. יש מקום לשאול, כיצד מתייחסים רבני חוג זה למלחמתם של חיילים לא-יהודים בצה"ל, כגון: הלוחמים הדרוזים והבדווים. האם גם עליהם ניתן יהיה לומר, שהם לוחמים על קידוש-השם בלא ידיעתם ובלא מודעותם, אף שאינם שותפים בשום דרך לאמונה הדתית היהודית ואינם מצויים על קידוש-השם? מפתיע הדבר, שבכל הכתבים המרובים של חוג רבנים זה, העוסקים בענייני צבא ומלחמה, לא מצאתי כל התייחסויות אל הלוחמים הלא-יהודים בצה"ל, ודומה, שההתעלמות אומרת: דרשני! אכן לאחרונה התייחס הרב אבינר בהסתייגות למציאותם של קצינים דרוזים בצה"ל, אך נראה, שהסתייגותו היתה רק כלפי תפקידי פיקוד, ולא כלפי עצם שירותם של חיילים לא-יהודים.

52. מ' בלייכר, 'גבורת ישראל בדורנו', **מגלות לתקומה**, קרית ארבע תשמ"ח, עמ' 16-18.

המשמעות המיוחדת למעשיהם.⁵³

רציונל זה משתקף היטב בדברים, שכתב הרב זלמן מלמד, אשר הטעים, שבמושגים: "קידוש-השם" ו"חילול-השם" חל עיקרון ייחודי, שנוסח על-ידי חז"ל במילים: "אחד שוגג ואחד מזיד בחילול-השם".

מסביר הרב מלמד: "הדבר דומה לחיובי נזיקין, שגם בהם שוגג חייב כמזיד, כי לא הכוונה מחייבת, אלא התוצאה". לאור זאת הוא קובע, "כי כל מי שפעל למען הקמת המדינה ולמען קיבוץ גלויות ולמען יישוב הארץ קידש שם-שמים, ואין זה משנה, אם עשה זאת מתוך כוונה לשם שמים או שלא בכוונה".⁵⁴

עד כאן עסקנו במשמעותו של קידוש-השם המתגלם בעצם המלחמה.

המשמעות ה**שנייה** של התפיסה הנדונה היא, שניצחון במלחמה הוא קידוש-השם. גם רעיון זה הוטמע במשנתו ההלכתית של הרב ישראל, אשר בדיון על הלגיטימציה של מבצע יונתן – העלה את השאלה: מניין ההיתר למבצע זה, אשר סיכן את חייהם של החיילים, שנטלו בו חלק, כמו גם את חיי האזרחים החטופים, כאשר ניתן היה לשחרר מחבלים ולהימנע מסיכון חיי אדם?

התשובה, הרווחת בציבור על שאלה זו, הייתה, מן הסתם, שכניעה לתכתיבי החוטפים תוביל לחטיפות נוספות, להחזרת מחבלים כלואים למעגל הטרור ולהחלשת כוח ההרתעה של ישראל. הסברים אלה עולים בקנה אחד עם דברים, המופיעים רבות במקורות-ההלכה בענייני פדיון שבויים. ברם, תשובתו של הרב ישראל לא הלכה בכיוון זה: הוא העדיף לקבוע, שאסור היה להיכנע לדרישות החוטפים, שכן בכניעה כזו היה חילול-השם, וכאשר מדובר בחילול-השם, יש לנהוג במסירות-נפש.⁵⁵

במישור הרעיוני, התפיסה של החוג, יוצאי בית המדרש של הרצ"ה, מביאה לזיהוי עקבי של המושגים קידוש-השם וחילול-השם עם עוצמת הכוח, הנמצאת בידי עם-ישראל והישגיו במלחמותיו בגויים. כל מצב אשר בו עם-ישראל מושפל בידי הגויים, מוגדר כמצב של חילול-השם, וכל הישג של העם יוצר קידוש-השם. הדוגמה המובהקת להישג כזה, החוזרת ומוזכרת פעמים רבות בכתבי החוג הנדון, היא ניצחון ישראל במלחמה:

"כאשר עם-ישראל קם לתחיה בארצו ומנצח את אויביו הקמים עליו", כותב הרב דב ביגון, "מתקדש שם-שמים בעולם ואומות-העולם משבחים אותנו ומכירים בייחודנו".⁵⁶

במקום אחר הוא סוקר את גילויי קידוש-השם של עם-ישראל בדור האחרון וכותב: "כאשר

53. על תפיסה הגליאנית זו של הרב קוק – ראו: א' רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, תל-אביב 1993, עמ' 146, 154-156. על תפיסת הדיאלקטיקה הגליאנית של הרב קוק – ראו: ר' לוביץ, 'תפיסת ההיסטוריה היהודית – בין הרב קוק לחכמת ישראל', **שאנן**, ד (תשנ"ח), עמ' 99-114.

54. ז' מלמד, 'בין יום העצמאות ליום ירושלים', **קוממיות**, 100 ("בהר", י"א אייר תשס"ח). לכאורה, המסקנה מבוססת היטב על דברי חז"ל, אולם ראוי להעיר, שמאמר חז"ל עסק בחילול-השם דווקא, ולא בקידוש-השם, ולא בכדי: לגבי חילול-השם אכן מסתבר, שהתוצאה היא שמעניקה את הערך הדתי למעשה, ואין הכוונה מעלה או מורידה, כפי שמלמדת הדוגמה של נזיקין, אך באשר לקידוש-השם – סביר בהחלט, שיש צורך בכוונה מתאימה על מנת להקנות למעשה את ערכו הדתי.

55. ישראלי (לעיל הערה 47).

56. ד' ביגון 'וכיפר אדמתו עמו', **באהבה ובאמונה**, 584 ("האזינו", ז' תשרי תשס"ז). במקום אחר הוא כותב: "בחנית ישראל מתגלה, כאשר איכיהם אינם יכולים להם וישראל מנצחים", כלומר: הניצחון במלחמה מוציא מן הכוח אל הפועל את המהות והתוכן, שמתבטאים בשם "ישראל", שמנצח את שר האומות ויכול להן, ומגלה בכך את כוח השררה שגלום בו. זאת – בניגוד לזמנים, שבהם עם ישראל מתגלה כ"יעקב", שהוא בבחינת עקב. ראו: הנ"ל, 'יעקב וישראל', **באהבה ובאמונה**, 594 ("ה' כסלו תשס"ז).

ישראל שבים ומתקבצים לארץ-ישראל ומנצחים את אויביהם, מתקדש שם-שמים בעולם, ככתוב: "והתגדלתי והתקדשתי..."⁵⁷ קידוש-השם המושלם יתקיים, לדברי הרב ביגון "כאשר אויבי ישראל ינחלו מפלה מוחצת", זהו השלב, אשר בו תתקיים, לדבריו, התפילה: "יתגדל ויתקדש שמה רבא".⁵⁸ מימוש הייעוד, שמצוין בתפילת הקדיש, איננו, לדעת הרב ביגון, בהכרת כל העמים במלכות ה' או בהגשמת ייעודים רוחניים דומים, כי אם בניצחון מוחלט במלחמה.

הרב יחזקאל קופלד, רב היישוב דולב וראש הכולל בישיבה התיכונית "חורב", מסביר, מדוע ניצחון צבאי בארץ-ישראל הוא בגדר קידוש-השם, מה שאין כן כל נס אחר של הצלת העם בהיותו בחוץ לארץ. הוא טוען, שכאשר עם-ישראל נמצא בגלות, עצם מציאותו בגלות היא בגדר חילול-השם, כפי שעולה מפסוקי הנביא יחזקאל, ולכן גם אם מתרחשת תשועה גדולה ונסית, אין היא אלא בגדר פתרון נקודתי של בעיה. לעומת זאת, בארץ-ישראל, "כשעם ה' נאבק במסירות ובנחישות עם אויביו" ומנצח "הדבר מביא לקידוש ה' גדול בעולם".⁵⁹

פרשנות אחרת ל קידוש-השם שבמלחמה ניתנה על-ידי הרב יצחק חי זאגא, מראשי תנועת "ראש יהודי", שהסביר, כי הניצחונות מגלים מחדש את עובדת היותנו עם ד', אור לגויים. הרב זאגא מצרף למושג קידוש-השם מושג נוסף "אור לגויים", שמקובל לפרשו כמתייחס למעלה המוסרית של עם-ישראל, המאיר לכל העמים בהתנהגותו המיוחדת, ולדעתו שני המושגים הללו באים לכלל יישום בניצחונות הצבאיים.⁶⁰

על בסיס חשיבה זו הרב צבי טאו רואה סיבה לשמחה בעת מלחמה – למרות הצער והייסורים שבה. "מתגברת בנו השמחה", כותב הרב טאו, "בקידוש-השם הכללי, ההולך ומופיע דרך הכנעת רשעי-עולם, ומתעלים אנו מכל עצבות ויאוש, מכל דיכאון ודכדוך-נפשי".⁶¹

הרב אבינר חוזר פעמים רבות על רעיון זה, המעניק ממד דתי מן המעלה הראשונה לקיומו של כוח יהודי. "אנו חיים במצב שפל של מלחמה, ועלינו לנצח ולעשות בכך קידוש-השם", כותב הרב אבינר.⁶² בספרו על צבא ומלחמה הוא קובע: "כללו של דבר, כשאנו מושפלים, נשלטים ומסכנים, זהו חילול-השם. עם-ישראל, 'כי חלק ד' עמו', אחרים מחליטים בעבורו?! כאשר עם-ישראל חוזר להלחם על חייו, על חרותו, על ארצו, זהו קידוש-השם".⁶³

התפיסה, שקידוש-השם וחילולו – מתגלמים בהתיישבות מחדש בארץ-ישראל ובניצחונות או בכישלונות במלחמות הייתה עשויה להוביל לשחרור האדם מאחריות להתגשמותם של ערכים אלה. זאת – באשר לדעת יהודים מאמינים מידת ההתקדמות בשיבה אל הארץ, וכן גם מידת ההצלחות במלחמות – תלויות ברצון ההשגחה העליונה. בהתאם לכך גם מידת קידוש-השם אמורה הייתה להיות מוטל על אלוהי-ישראל. החלטותיו לקבץ את גלויות עמו, ולהנחיל להם

57. 'בקשותיו של משה רבינו', באהבה ובאמונה, 656 (י"ז אדר א' תשס"ח).

58. 'שובר אויבים ומכניע זדים', באהבה ובאמונה, 320 (כ' אלול תשס"א).

59. 'על הניסים', ישע שלנו, 74 (כסלו תשס"ח). בכך רוצה הרב קופלד להסביר, מדוע בתפילת "על הניסים" בחנוכה מוסיפים לאחר תיאור הנס את האמירה: "ולך עשית שם גדול וקדוש בעולמך", בעוד שבפורים אין כל תוספת מסוג זה.

60. 'בלבלנו את כולם', בראש יהודי, 19 (ט"ו שבט תשס"ז). עם זאת, קובל הרב זאגא על כך שהתרבות המשפטית, ספרותית קולנועית, תקשורתית בארץ אינה מבטאת את היותנו עם ה', אלא היא דווקא גויית ונהנתנית. נמצא, שרק הריבט הצבאי הוא שמבטא את העובדה, שהחברה הישראלית היא בגדר עם ה'.

61. טאו (לעיל הערה 45), עמ' לה.

62. אבינר (לעיל הערה 27), 'הג ביום העצמאות', סימן קיא.

63. ש' אבינר, מחיל אל חיל, בית-אל תש"ס, עמ' 182.

ניצחונות על אויביו, הן שיוצרות קידוש-השם, כמו שמפלותיו של העם הן שגורמות לחילולו. ברם, שחרור זה מאחריות – לא יכירנו מקומו בהשקפה הציונית-דתית הנדונה, שמתאפיינת באקטיביזם דינמי. אדרבה, עם-ישראל נדרש לפעול בשיתוף פעולה עם אלוהיו – כדי לקדם את משימותיו הלאומיות, ובכך להביא לקידוש-שם-שמים.

בפעולת קידוש-השם הנעשית בעת מלחמה חוברות להן יחדיו שתי התפיסות של המושג קידוש-השם:

זו ה**לאומית**, שמקורה בספר יחזקאל, ואשר פותחה ועברה אקטואליזציה בבית המדרש של "מרכז הרב", וזו ה**דתית**, שמקורה בגזרות-השמד של תקופת-התנאים, אשר הדריכה יהודים במשך כל שנות הגלות. זאת – באשר היוצאים למלחמה נדרשים למסירות-נפש, ובכך הם ממשיכים את דרכם של המקריבים עצמם למען אמונתם, ובה-בעת הם פועלים לשם הכנעת הרשע בעולם, והגברת שלטונו של עם-ישראל על אדמתו. חיבור רב-עוצמה זה הופך אותם ראויים לכך שיתרחשו להם ניסים.

מתוך גישה זו כותב הרב אבינר, כי "ככל שנמסור גופנו ונפשנו למפעל האלוהי בכל האמצעים הטבעיים שבידינו, יותר ויותר ויופיעו ניסים ממרומים וישתלבו במסכת הטבע של עשייתנו".⁶⁴

אמנם הרב אבינר מודע לכך שאסור לאדם להסתכן ולסמוך, שייעשה לו נס, אולם לדבריו "עקבתא דמשיחא-שאני". הוא מסתמך על דברים, המיוחסים לגאון מווילנא, אשר לפיהם בפעולות, הנעשות בעת עקבתא דמשיחא, יש סייעתא דשמיא גדולה אלף מונים מזו המצויה בדרך כלל.

יצוין, כי ניתן למצוא את הרעיון בדבר חפיפה בין מצב עם-ישראל ביחס לשאר העמים לבין קידוש-השם או חילולו – גם במקורות חז"ל. אף חכמי-התנאים, שהיו נתונים במאבק מתמשך במלכות רומא, ראו בגילוי-כוחו של האל בגאולת עמו, אמצעי לשיקום שמו שחולל. הם קבעו, ש"כשהמקום פורע מן האומות, שמו מתגדל בעולם".⁶⁵ נראה, כי גם התבטאויות נוספות של חז"ל כלפי אויבי-ישראל המצליחים במלאכתם מבליעות בתוכן רמיזות לתפיסה זו,⁶⁶ אולם הרצ"ה ותלמידיו אינם עושים שימוש במקורות אלה, והם מעדיפים להישען אך ורק על דברי הנביא יחזקאל. דומה, שבעניין זה בולטת המגמה המיוחדת לציונות הדתית לחזור אל המקרא ולמצוא דווקא בו, ולא בספרות חז"ל, את התשתית להבנת התקופה ומאורעותיה.

לסיום עניין זה – יש להעיר, שלתפיסה זו של קידוש-השם, הכרוך במסירות-נפש, וכוחו הרב, אשר בא לידי ביטוי במלחמות-ישראל, עשויות להיות השלכות פרקטיות על שיקול-הדעת של מי המופקדים על ענייני הביטחון. רבני הציונות הדתית אימצו לעצמם דפוס-חשיבה אמוני, הקובע, שמסירות-הנפש, שמגלים יהודים במאבקם למען העם והארץ – עושה אותם ראויים להתערבות נסית של הקב"ה. עיקרון אמוני זה בא לידי ביטוי בשנים האחרונות בהתנהגותם של תושבי גוש

64. שם, עמ' 249. האמונה בדבר ניסים, המתרחשים למי שמוסרים נפשם למען יישוב ארץ-ישראל באה לידי ביטוי בולט באתוס, שהתפתח בקרב תושבי גוש קטיף בשנים שקדמו לפינויים, עת היו נתונים להפגזות תדירות של מחבלים מיישובי עזה, אשר בדרך כלל לא פגעו בנפש. עדויות רבות לאתוס מרכזי זה גוללו בשני ספרים, שיצאו לאור על-ידי התושבים: על הניסים, נצרים, תשס"ז, וחיים מעל הטבע, נצרים תשס"ח.

65. מכילתא דרבי ישמעאל, "ויהי", א, (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 85-86). בילקוט שמעוני ליחזקאל, רמז שעה, הובאה דרשה זו בשם רבי שמעון בר יוחאי, והיא נכללה במהדורת מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי של אפשטיין ומלמד, עמ' 48.

66. ראו, למשל, את הדברים, שחז"ל שמים בפי טיטוס בהיכנסו לבית המקדש (גיטין נו ע"ב; ויקרא רבה, כב, ג ועוד), כאשר טענת "אי אלוהימו" שבפיו משקפת את הרעיון שהוא ראה את עצמו כמי שגבר על אלוהי-ישראל.

קטיף, אשר חיו משך שנים בצל הפגזות מתמידות, והאמינו, שבזכות מסירות הנפש שלהם הם זוכים לנסים מתמידים המגוננים עליהם.⁶⁷ לגבי דידם, הבעייתיות שהייתה כרוכה בסיכונים הביטחוניים הגדולים, לא הייתה צריכה להיבחן באמות-מידה סטנדרטיות, משום שמפעל ההתיישבות הזה, שנצרך בכור-ההיתוך של מסירות-נפש על קידוש-השם התעלה לסטנדרטים ברמה אחרת של השגחה פרטית. לאור זאת, יכלו תושבי גוש קטיף לפתח גישה, אשר ניתן להמשיך ולשבת באזור, המופגז בתדירות גבוהה על-ידי מחבלים וסובל מפיגועים תכופים, שכן המסירות שמגלים התושבים – מְגֵנָה עליהם מחוץ לגדרי הנורמות המקובלות ומעבר לכללי ההשגחה הטבעיים. כללים אלה מחייבים השתדלות, ולעתים – נסיגה, אולם הם אינם תופסים, לדעתם, כשמסירות-הנפש על קידוש-השם מוכה אנשים בהשגחה פרטית מיוחדת. גישה זו יכולה להשפיע גם על קבלת החלטות במישור הצבאי, החלטות, אשר בהן מסירות-הנפש על קידוש-השם שמבצעים חיילי צה"ל – יכולה לאפשר להם הסתכנות יתירה מתוך ביטחון בצור-ישראל, שיגן עליהם מעבר לחוקי-ההשגחה הסדירים.

ג. קידוש-השם וחילולו בכיבוד הסכמים בין מדינת-ישראל לשכנותיה

העמדה שתוארה לעיל באה לידי ביטוי קונקרטי ביחסם של רבנים בציונות הדתית כלפי כיבוד הסכמי שלום עם אומות-העולם. כידוע, הסכמים אלה כוללים בתוכם בדרך כלל מרכיב של מסירת שטחים מארץ-ישראל לנכרים, ולכך מתנגדים רבני הציונות הדתית באופן נחרץ ביותר. הנקודה החשובה לענייננו היא, שהמושגים קידוש-השם וחילול-השם משחקים תפקיד מרכזי ביחסם של הרבנים לפעילות המדינית של מדינת-ישראל סביב ניסיונותיה לקדם יחסי שלום עם שכניה. אל המושגים הנ"ל חובר בעניין זה מושג נוסף המתקשר אליהם בקשר הדוק, והוא "הכבוד הלאומי".⁶⁸

המחשה מרתקת לעוצמתם של מושגים אלה יחדיו – ניתן למצוא במאמר מאת הרב ישראל רוזן, שכותרתו: "הכבוד הלאומי?", ופסוק המפתח, אשר ממנו הוא יוצא, הוא הפסוק: "ולא תחללו את שם קדשי, ונקדשתי בתוך בני ישראל (ויקרא כב 32).

הרב רוזן מראה במאמרו, כיצד מערכת-היחסים בין מדינת-ישראל ובין ירדן ומצרים, אשר אתן נחתמו הסכמי-שלום, היא חד-צדדית, כאשר מנהיגי ישראל נוהרים לקהיר ולעמאן על מנת לפגוש בעמיתיהם, וכמותם עושים תיירים רבים מישראל, ואילו מדינות אלה ואזרחיהן אינם פוקדים את מדינת-ישראל. עניין זה ממחיש, לדעתו, את בעיית חוסר-הכבוד הלאומי שישראל לוקה בה. לדבריו, "כבוד ישראל שייך לחזון הגאולה", וההתנהגות המתרפסת, לדעתו, של קברניטי מדינת-ישראל מהווה ויתור נלעג על הכבוד הלאומי. הרב רוזן כורך את הכבוד הלאומי בקידוש-השם וחילולו, ומדגיש: "נמיכות קומה, העדר זקיפות ראש והמעטת הכבוד הלאומי קשורים להיבטי קידוש-ה' וחילול-ה'... וכבר הבטיחנו יחזקאל הנביא (לו 23); 'וקדשתי את שמי הגדול המְחַלל בגוים'".

הכבוד הלאומי זכה למעמד של כבוד בהגותו של הרצי"ה קוק. הרצי"ה העמיד את עיקר בעיית

67. על התפיסה העצמית של אנשי גוש קטיף לפיה הם זוכים להשגחה ניסית מיוחדת, ניתן להיווכח על-פי הספר **על הניסים** (נצרים תשס"ד), המתאר בפרוטרוט סיפורים רבים, המתוארים כניסי הצלה, בעיקר מפצמ"רים, שאירעו לתושבי הגוש. וע' הערה 64 לעיל.

68. עמדתם של רבני הציונות הדתית וקברניטיה ביחס להסכמי-שלום עם עמי ערב – באה לידי ביטוי במאמרים רבים, אולם כאן אתייחס רק לתפקודם של המושגים הנדונים במאמר זה בגיבוש היחס להסכמים.

הגלות על אבדן הכבוד הלאומי, וראה בהקמת המדינה את הגאולה שלו. לדבריו, "כל עיקר עמקה של הטרנדית הגלותית היא על גאוותם של ישראל ושל מלכות שמים שניטלה".⁶⁹

בהמשך לקו-חשיבה זה מציג אחד מתלמידיו הבולטים של הרצי"ה, הרב זלמן מלמד, תפיסה, אשר לפיה חתימת הסכמי שלום היא בגדר "חילול כבוד ישראל".⁷⁰

בטרם נדון בדברים אלה, ראוי לתהות על מקור השימוש במושגים אלה בבית-המדרש של הרצי"ה. המושגים: "הכבוד הלאומי של ישראל" ו"חילול כבוד ישראל" הם בגדר של חידוש, וקשה למצוא להם מקורות מפורשים בספרות התורנית.⁷¹ בהגותה של הציונות הדתית הפכו מושגים אלה לבעלי משמעות רבה, המעצבים השקפות ומנתבים קווי-פעולה אופרטיביים.

נראה, שבזיהוי של חילול-השם וחילול כבוד ישראל ניתן לשמוע הדהוד של התפיסה הקבלית, המזהה את עם-ישראל עם ספירת מלכות, תפיסה, שבאה לידי ביטוי מפורש בהגותו של הראי"ה קוק, שכתב על כנסת-ישראל, המהווה חלק אינטגרלי מעולם האלוהות. הרב קוק כתב על כך ש "כנסת-ישראל בעומק חפצה אינה מחולקת מהאלוהות כלל, היא מלבשת את האלוהות המתגלה שבעולם הכללי".⁷²

גישתו התבססה על כך שלפי הקבלה תפקידה של ספירת מלכות הוא להעביר את השפע האלוהי אל העולם הארצי, וזהו, למעשה הייעוד של העם היהודי. לא בכדי מרבה הרב קוק להשתמש בכינוי "כנסת-ישראל", שהוא כינוי נרדף בספרות הקבלה לספירת מלכות. המלכות היא הגורם, המתווך בין עולם האלוהות לעולם הארצי, והיא שמעבירה את השפע מהעולמות העליונים לתחתונים.⁷³ מעמדה של כנסת-ישראל כישות, המרכזת את השפע האלוהי, המועבר אל העולם הארצי, הוא שעומד בבסיס הגדרתו של הרב קוק את "כנסת-ישראל בתור" תמצית ההווה כולה, ולדבריו, "בעוה"ז נשפע תמצית זו באומה הישראלית ממש, בחומריותה ורוחניותה, בתולדתה ואמונתה".⁷⁴ כאשר קיים זיהוי בין עם-ישראל לספירת-מלכות אפשר להבין, כיצד חילול כבוד ישראל זהה עם חילול-השם.

תלמידו של הרב קוק, הרב יעקב משה חרל"פ, המשיך קו-חשיבה זה וקשר אותו אל המושג: "גאוה לאומית". לדבריו, אצל כל האומות הגאוה הלאומית היא תועבה, שכן היא גאוה

69. רצי"ה קוק, **לנתיבות ישראל**, א, ירושלים תשכ"ז, עמ' 70.

70. מלמד (לעיל הערה 32). דבריו יידונו להלן.

71. רב אחר, שהשתמש במושג "הכבוד הלאומי" קודם לרצי"ה, הוא הרב ריינס בספרו **אור חדש על ציון**, ניו-יורק תש"ו, דפים צב, ע"ב, קט ע"ב ועוד וכן בספר **הערכים**, ניו-יורק תרפ"ו, עמ' 199. ראו על כך: ד' שוורץ, **אתגר ומשבר בחוג הרב קוק**, תל-אביב 2001, עמ' 222. ברם, יש להבחין בין דברי הרב ריינס לאלה של הרצי"ה ותלמידיו. הרב ריינס דיבר על מצב אשר בו הרדיפות האנטישמיות ברוסיה רומסות עד עפר את הכבוד הלאומי של עם ישראל. מדובר היה אפוא על רובד בסיסי ביותר של רגש-כבוד אנושי שיש להציל, ולא על כבוד של עם, שכבר זכה למדינה, ועליו להגן על מעמדו הנכבד. ועדיין לא בכך נעוץ עיקר ההבדל בין המושג "כבוד לאומי" של הרב ריינס לזה שנדרש בבית המדרש של הרצי"ה. הכבוד הלאומי, שכתב עליו הרב ריינס, הוא מושג ממש-ראלי, שניתן להצביע עליו במבט אובייקטיבי במציאות. בחוג הרצי"ה ותלמידיו מדובר על מושג מטפיזי וסובייקטיבי, כאשר המתבונן בהתרחשות – במקרה דנן: חתימה על הסכם מדיני – אינו יכול להבחין בחילול הכבוד הלאומי כלל, אלא הפרשנות הסובייקטיבית של משמעותו המטפיזית של האירוע היא שמחילה עליו את המושג חילול כבוד ישראל.

72. **אורות הקודש**, ג, ירושלים תשמ"ה, עמ' טו-טז.

73. ג' שלום, **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה**, ירושלים 1980, עמ' 259-307. בעמ' 49 עומד שלום על תפיסת ספר הזוהר, שפותחה אצל מחברים שונים, ולפיה כלל ישראל הוא אורגניזם מיסטי, וקיימת קורלציה בין הגוף המיסטי של כנסת ישראל ובין שמות האל שבתורה.

74. **אורות הקודש** (לעיל הערה 72), עמ' קכט-קל. בעניין זה ראו עוד: שוורץ (לעיל הערה 71), עמ' 236; ב' איש שלום, **בין רציונאליזם ומיסטיקה**, תל-אביב תש"ן, עמ' 109-113.

עצמית פסולה, אולם גאוותם הלאומית של ישראל נובעת מרצון הקב"ה ומהבחירה, שהוא בחר בהם, ולכן גאוותם היא לגיטימית ובעלת תוקף נצחי.⁷⁵

על בסיס תפיסות אלה יכול היה אחד מתלמידי בית מדרשו של הרצי"ה, הרב אברהם וסרמן, לכתוב, שהנקודה המרכזית עליה מתאבלים בתשעה באב היא על גאוותם של ישראל.⁷⁶ אמנם יש לציין, שההתייחסות אל "גאוותם של ישראל, שניטלה מהם וניתנה לאומות העולם" – מצויה כבר בתלמוד (חגיגה ה, א), אולם אין ספק, שכל המדבר על האבל בתשעה באב – רואה לנגד עיניו חורבן דתי ולאומי קונקרטי, המתבטא בחורבן בית המקדש, עזיבת הארץ והפיזור בגלויות. הרב וסרמן בוחר, בהמשך לתפיסת רבו, להתמקד במושג מופשט, המהווה בעיניו ערך מכונן של ההווה היהודית, הכבוד הלאומי. הסיבה לבחירה זו נעוצה במשמעויותיה האקטואליות, המתבררות בסוף מאמרו. הוא מבקש להוליך למסקנה, שבתהליך התחייה בארץ "הגאוה הלאומית אינה עניין של מותרות"; היא חיונית לשם חזרה לנורמליות של קיום לאומי-יהודי, וכל עוד לא הופיעה במלואה, ומדינת-ישראל ממשיכה לדבוק "במודל של התרפסות בפני הפריץ הגוי". לדעת הכותב, עמידה איתנה בזירה הבין-לאומית היא גורם מרכזי בתקומת העם בארצו, וההנהגה הנוכחית במדינת-ישראל אינה מיישמת אותה, ובכך מפקירה את הכבוד הלאומי.

הביטוי המובהק ביותר לזיקה שבין הסכמי-שלום לפגיעה בכבוד הלאומי – מופיע בנאומיו של הרב זלמן מלמד, רב היישוב בית-אל וראש הישיבה שם, הנמנה עם הרבנים הבכירים של הזרם התורני-לאומי מבית מדרשו של הרצי"ה קוק. בדברים, שנשא לאחר שהכנסת החליטה על הסכם אוסלו ב', שלל הרב מלמד את ההסכם, ונראה, שניתן להבחין בשני נימוקים לכך בדבריו, כאשר שניהם מושתתים על המושג חילול-השם.

הנימוק הראשון מניח שבעצם הנכונות הישראלית לוותר על השליטה בשטחים של ארץ-ישראל – יש חילול-השם בפרהסיה, "שכביכול יש הסכמה לסגת משאיפת ישראל לגאולה שלמה ומקיום מצות ד' השקולה כנגד כל התורה".⁷⁷ הגאולה, לפי תפיסת הרב מלמד וחוגו, כרוכה בגאולה בשליטה על כל שטחי הארץ, ולכן כל ויתור טריטוריאלי נתפס בעיניו כוויתור על הגאולה.

נימוקו השני של הרב מלמד בא לשלול את הלגיטימיות של הסכם זה או של כל הסכם דומה, כיוון שהוא נשען, בין השאר, גם על קולותיהם של חברי הכנסת הערבים: הרב מלמד טען, כי "בעצם קיומה של ממשלת מיעוט, שנשענת על קולות של נכרים, שונאי-ישראל, יש חציית קו אדום של הערבות היהודית ההיסטורית. יש בזה חילול ד' וחילול כבוד ישראל".⁷⁸

אם בנימוק הראשון שלל הרב מלמד את הסכם אוסלו מבחינת תוכנו, הרי שבנימוקו השני הוא בא לשלול את הלגיטימיות של הסכם זה או של כל הסכם דומה, כיוון שהוא נשען, בין השאר, גם על קולותיהם של חברי-הכנסת הערבים. טענתו נוגעת באופן ספציפי לקבלת החלטות בנוגע לעימות הישראלי-ערבי, שכן, לטענתו, הסכסוך בין עם-ישראל ובין הערבים הוא סכסוך בין

75. י"מ הרל"פ, מעייני הישועה, ירושלים תשמ"ב, עמ' שלה.

76. הרב א' וסרמן, 'ט' באב – על מה מתאבלים?', קוממיות, 10 (ג' אב תשס"ו). הרב וסרמן משמש ר"מ בישיבה הגבוהה ברמת-גן וכתב קהילת גבורות מרכזי בגבעתיים.

77. שם, עמ' ריד. כוונתו למצוות יישוב ארץ-ישראל, כפי שהתפרשה על-ידי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות של הרמב"ם, שהיא מחייבת שלטון יהודי בארץ-ישראל, ואוסרת, "שלא נעזבנה בידי זולתנו מן האומות". תפיסה הלכתית זו של מצוות יישוב הארץ הפכה לעיקר ממדרגה ראשונה במשנתם של הרצי"ה ותלמידיו.

78. מלמד (לעיל הערה 32). נזכיר שכפי שצוין לעיל, היה זה כבר הרצי"ה שהגדיר כחילול השם את הצטרפותם של חברי כנסת דתיים-לאומיים לקואליציה, שלא הייתה לרוחו מבחינת יחסה למצוות יישוב הארץ.

עמים, ולא בין מדינות, ומשום-כך הצד היהודי בסכסוך צריך להיות מיוצג רק על-ידי יהודים. ערביי-ישראל שייכים, לדעתו, לצד של האויב, ואין הם יכולים להביע עמדה מהצד הישראלי. לאיזו קטגוריה של חילול-השם מאלה שמנינו בפתח הדברים נכנסת השתתפותם של ח"כים ערבים בהצבעה שכזו?

תשובה אפשרית אחת על שאלה זו היא, שמדובר בחילול-השם שנוצר כתוצאה מביצוע עברה, שניתן היה להימנע ממנה. אפשרות זו נשענת על התפיסה ההלכתית, אשר לפיה יש איסור מוחלט למסור חלקים מארץ-ישראל לשלטון זר. הרב מלמד לא הביע הסתייגות מכך שחברי-כנסת, שהם אזרחי מדינת-ישראל, יצביעו בעניינים שהם ניטרליים מבחינה הלכתית – דוגמת החלטות כלכליות שונות. כמו-כן יש מקום לתהות, אם היה הכותב רואה בחילול-השם גם מצב, אשר בקונסטלציה תאורטית מסוימת הייתה ממשלת ימין נעזרת בקולותיהם של חברי-כנסת ערבים. האומנם עצם ההזדקקות אליהם הייתה נחשבת בעיניו לחילול-השם?

נראה, שלא מן הנמנע כלל, שהרב מלמד היה מקבל בשוויון-נפש את הצבעתם של חברי-הכנסת הערבים, אילו היו הם מתנגדים להסכם השלום. אולם הצבעתם בעדו מסייעת לעבור על מצווה מן התורה, לפי תפיסתו ההלכתית, ולכן היא מהווה חילול-השם. נמצא, שלא עצם ההשתתפות של הערבים בתהליך קבלת ההחלטות הוא המהווה חילול-השם, אלא העמדה הספציפית שהם נוקטים. לאור זאת, מי שסובר, שאין במסירת שטחים משום עברה, רשאי לקבל בשוויון-נפש את הצבעת חברי-הכנסת הערבים, ואין סיבה, שיראה בכך חילול-השם.

אכן, מדברי הרב מלמד נראה, שהוא מגנה את עצם השתתפותם של חברי-הכנסת הערבים בקואליציה השלטונית – ללא קשר להצבעתם המסייעת לביצוע עבירה. חברותם בקואליציה היא כשלעצמה חילול-השם בעיניו. לדבריו, "בעצם קיומה של ממשלת מיעוט – יש בה חילול-ד' נורא", והעובדה שתוך הישענות על קולותיהם של ח"כים ערבים היא מוכנה למסור חבלי מולדת, יוצרת "חילול-ד' כפול".⁷⁹ דומה, שההסבר לכך נעוץ בזיהוי שמובלע בדבריו בין כבוד ה' לכבוד ישראל. כיוון שאין זה מכובד, שנכרים יהוו חלק ממערך השלטון בישראל, יש בכך אפוא חילול-שם-שמים. לפנינו אפוא הרחבה של המושג חילול-השם הלאומי: מושג זה, אשר במקורו היה דתי מובהק, ויישומו חל במעשים דתיים למען האמונה, הפך להיות כלי מרכזי במגרש המדיני, המותאם לאידאולוגיה התאו-פוליטית.

פולמוס עקבי בנושא כיבוד הסכמי שלום – ניהל הרב שלמה אבינר כבר לאחר חתימת הסכם השלום עם מצרים, וגם בו הוא נדרש להתמודד עם בעיית חילול-השם. הרב אבינר ציין, שיש הטוענים, שלאחר שנחתם ההסכם, יש חובה לכבדו, ולכן צריכה מדינת-ישראל למסור את אדמות סיני לגויים. הוא סבור, שיסודה של טענה זו – בטעות חמורה, שכן המצווה להחזיק בכל חלק מארץ-ישראל שבידנו היא מצווה כללית, השקולה כנגד כל התורה כולה, ובוודאי שלא ניתן לדחות אותה "משום ברית כלשהי עם אומות העולם".⁸⁰ ההחלטה למסור שטחים היא בלשונה

79. שם.

80. אבינר (לעיל הערה 34), עמ' 214-222. לא נידרש כאן לשאלה: האומנם שטחי סיני הם מחלקיה של ארץ ישראל. כמו-כן לא כאן המקום לדון בתפיסת ארץ השלמה של הרצ"ה ובית-מדרשו. רק נזכיר, שהרצ"ה הרבה מאוד לצטט את דברי הרמב"ן בהוספותיו לספר המצוות של הרמב"ם, מצוות עשה ד', ושם הוא קובע שיש מצווה "לרשת את הארץ... ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות". דברי הרמב"ן הללו נתפסו בבית-מדרש הנדון כעיקר-העיקרים של היהדות בזמן הזה. לפיכך נעשו מאמצים פרשניים רבים להוכיח, שגם הרמב"ם אשר לא הזכיר מצווה זו, מודה בה למעשה, אלא שנמנע מלמנות בהיותה מצווה כוללת, וכן שרוב הפוסקים המאוחרים יותר אימצו עמדה זו הלכה למעשה. לדוגמאות מפורטות ראו: ש' אבינר (עורך), **שיחות הרב צבי יהודה – ארץ ישראל**, עמ' 57, 62, 66, 98-99.

"בלתי-חוקית", ולפיכך ההסכם, שנחתם עם מצרים, מבוסס על טעות, ולכן איננו בר-תוקף מחייב. הרב אבינר סבור, שאף אומות-העולם יוכלו לקבל זאת, שכן הפילוסופיה של המשפט, המקובלת אצל הגויים, מכירה בכך שתקפותו של חוק אינה מבוססת על-ידי עמידתו בכללים טכניים גרידא, אלא הוא צריך להיבחן לאור מערכת הערכים, העומדת מעל הפרטים הטכניים. בכך מנסה הרב אבינר להקהות את מידת הסיכון, שייווצר חילול-השם בעקבות הפרת-ההסכמים. אולם טענתו העיקרית היא, שחילול-השם שייווצר איננו כלל רלבנטי, שכן הוא חסר ערך לעומת חילול-השם, שקיים בהחזרת השטחים.

להלן מתמודד הרב אבינר עם שלוש דוגמאות מפרשנות חז"ל למקרא, המוכיחות, לכאורה, שיש חובה לכבד בריתות עם גויים, אפילו הן נכרתו מתוך טעות. המדובר הוא בשבועת אברהם לאבימלך, אשר לפי חז"ל עיכבה את צאצאי אברהם בכיבוש הארץ, בברית הפוליטית, שכרת צדקיהו, מלך יהודה, עם נבוכדנאצר, ובהבטחה, שנתן יהושע לגבעונים.

לדעת הרב אבינר, בכל שלושת המאורעות הללו – הסיבה היחידה, שבגינה נאסר על הצד היהודי להפר את ההסכם, הייתה השבועה בשם ה', שליוותה את ההסכם. כיוון שאברהם, צדקיהו – ויהושע נשבעו לגויים שעמדו מולם, היה חילול-השם בכך שהם יפעלו נגד מה שהתחייבו לו. בעיית חילול-השם באותם מקרים לא נבעה אפוא מעצם ההתחייבות, כלפי העמים, התחייבות אשר היא בטלה ומבוטלת, לדעת הרב אבינר, כאשר היא עומדת בסתירה למשפטי התורה. החשש מפני מה שיאמרו הגויים על עם-ישראל, המפר הסכמים, שהוא חתם עליהם, איננו תופס מקום חשוב, אליבא דהרב אבינר. לדעתו, עזיבת חלקים מאדמתנו לגויים היא חילול-השם היותר נורא ואיום שבהיסטוריה, כפי שמשמע מדברי הנביא יחזקאל שהוזכרו לעיל, "ולעומת זאת, ביאת עם-ישראל אל ארצו היא קידוש-השם היותר גדול", והביסוס לכך הוא שוב בדברי יחזקאל, המכוננים השקפת עולם מדינית שלמה, שהציונות הדתית מתבססת עליה.⁸¹

קשה להתעלם מן העובדה, שקיים מתח מסוים בין תפיסת קידוש-השם במונחים של זקיפות-קומה לאומית וניצחונות צבאיים – לבין המובן הבסיסי של קידוש-השם, שאמור להתבטא בהתנהגות מוסרית המעוררת הערכה, כפי שעולה מדברי חז"ל והרמב"ם. מובן בסיסי זה מחייב את האדם כיחיד או את העם כישות קולקטיבית להתנהג באופן שיגרום לנכרים לחשוב מחשבות חיוביות על ישראל. תפיסה זו מחייבת לראות בביקורת הבין-לאומית שיקול רב-משקל בקבלת הכרעות על פעולות ביטחוניות, הכרוכות בפגיעה באזרחים או פעולות מדיניות – דוגמת כריתת הסכמי שלום. בית המדרש של הרצי"ה אינו מייחס חשיבות לשיקולים אלה, ונשאלת השאלה: כיצד הוא מנטרל אותם?

נראה, שניתן להציע שתי תשובות למלכוד זה:

האפשרות **האחת** היא, שתלמידי הרצי"ה מניחים, שלמרות דברי-הביקורת החריפים, הנשמעים בעמים על פעולותיה של ישראל, קיימת, ברובד סמוי – הכרה בצדקת-הדרך של עם-ישראל. לפי פרשנות זו, אומות-העולם יודעות ברובד יותר פנימי, שארץ-ישראל שייכת לעם-ישראל, והן, לאמתו של דבר, מעריכות את דבקתו בארצו ואת פעולותיה של המדינה להגנה על האינטרסים הלאומיים והביטחוניים שלה. פרשנות זו אפשרית, שכן היא עולה בקנה אחד עם גישה ידועה

⁸¹ י' פילבר, **איילת השחר**, ירושלים תשל"ו, עמ' 31-46; צ' שינובר וי' גולדברג, **ישראל עם וארץ**, נהלים תשנ"ח, עמ' 159-169; ג' בר-אילן, **אהבת ארץ**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 16-24. בספרות המחקר ראו בנושא זה בעיקר אצל ד' שורר, **ארץ הממשות והדמיון: מעמדה של ארץ-ישראל בהגות הציונית הדתית**, תל-אביב תשנ"ו, עמ' 116-125.

81. אבינר (שם), עמ' 221.

בחוץ הנדון כלפי מודעותם של השחקנים בהיסטוריה למעשיהם: כבר הראייה קוק הניח כתובת – יסוד את העיקרון, שהחילוניים, הפועלים למען העם והארץ, הם גורם משמעותי בתהליך של תשובה, וזאת אעפ"י שהם אינם מודעים לכך, ואפילו מכריזים בפה מלא, שאין להם חלק ונחלה באלוהי-ישראל.⁸²

אפשר אפוא, שבחוגי תלמידיו של הרצי"ה קיימת הרחבה של תפיסה זו, והיא מוחלת גם על אומות-העולם בייחסן למפעל הלאומי-צבאי של היהודים במדינת-ישראל על כיבושיו וניצחונותיו, וזאת – חרף העובדה שהן אינן מודעות לכך, לפחות, לעת עתה, ולמרות העובדה, שהן מבטאות עמדות מנוגדות.

אפשרות שנייה היא, שרבני בית מדרש זה הטמיעו בדבריהם את התפיסה, שקידוש-השם הוא מושג אובייקטיבי, שנמדד לפי טיבו וערכו של המעשה, ואין לייחס משקל רב למבט הסובייקטיבי של אומות-העולם. כפי שצינו, על-פי הרובד השני בדברי הרמב"ם, המקיים מצווה או הפורש מעברה, כשהמניע הוא טהור ולשם-שמים בלבד, הרי זה מקדש את השם. ייתכן אפוא קידוש-השם, שאינו מותנה בהסתכלות חיצונית של מאן דהוא, אלא הוא נובע מעצם העובדה, שנעשה המעשה הנכון בשל המניעים הנכונים. ייתכן, שתפיסה אובייקטיבית זו של המושג היא, שנטרלה את המשמעות הסובייקטיבית של קידוש-השם, המותנית בהשקפתם של העמים על ישראל, והיא שהכתיבה את הגישה, האומרת שאין לייחס כל חשיבות למבטם ולביקורתם, כאשר ברור לעם-ישראל, שהמעשים שהוא עושה הם נכונים וראויים.

שתי האפשרויות שהוצעו כאן – מצביעות על כך שהפרשנות החדשנית של הרצי"ה ותלמידיו למושגים הנדונים זוקקת הנחות יסוד עקרוניות ויצירתיות.

ד. קידוש-השם לעיני-העמים במשנתם של רבני גוש עציון

1. הגותו של הרב עמיטל

הרב יהודה עמיטל הקים בשנת תשכ"ח (1968) את ישיבת "הר עציון" באלות שבות ועמד בראשה עד סוף שנת תשס"ח. בהשראתו ובהשראת הרב אהרון ליכטנשטיין, שהצטרף להנהגת הישיבה כשנה לאחר הקמתה, נוצרו בישיבה זו דפוס-חשיבה, השונים מאלה של חוגי "מרכז הרב". ניתן להגדיר את ישיבת הר עציון כשיבה הציונית היחידה, שיצרה קו אמוני, אידאולוגי וחינוכי, הנבדל במובהק מזה שהתהווה בישיבות אחרות בהשראת הרצי"ה ותלמידיו. קו זה מתאפיין בגישות פתוחות יותר בשני המרכיבים של המרכזיים של הציונות הדתית: היחס למודרנה והיחס לציונות ולמדינת-ישראל:

באשר **למודרנה**, בישיבת "הר עציון" התגבש מבט חיובי על מרכיביה השונים בתרבות, בעולם הערכים ובעולם הדעת והמחקר.

באשר **למדינת-ישראל**, היא זוכה ליחס חיובי לא פחות מזה השורר בכלל החברה הציונית-דתית, אך זאת בלי התיוג של המדינה – כמגשימה בהכרח את הגאולה השלמה כאן ועכשיו.

82. הרב קוק ראה בכך את "האירוניה של ההיסטוריה", כלשונו, ביטוי המקביל ל"עורמת התבונה" במשנתו של הגל. על-פי תפיסתו זו ההשגחה העליונה מקדמת תהליכים בעזרת אנשים, שאינם מודעים למשמעות מעשיהם, כדבריו במשפט קצר: "מה שהם רוצים הם אינם יודעים בעצמם" (אורות, עמ' סג, ובמקבילות רבות בסגנון דומה). ראו על תפיסה זו של הרב קוק: רביצקי, (לעיל הערה 53), עמ' 163-153.

נראה ששני קווי-חשיבה אלה מתנקזים לתפיסותיהם של רבנים, הקשורים לשיבה זו בתפיסת המושג קידוש-השם לעיני הגויים.

הרב מרדכי ברויאר, מקורבו ורעו של הרב עמיטל, הגדיר את המושג קידוש-השם כתוכן חייו המרכזי של הרב עמיטל.⁸³ ואכן, המושגים "קידוש-השם" ו"חילול-השם" מהווים יסודות רעיוניים מכווננים בחייו ובהגותו של הרב יהודה עמיטל. לדעתי, ניתן לבחון את ההתפתחות ואת התמורה, שחלה בהגותו של הרב עמיטל, דרך הפריזמה של המושגים קידוש-השם וחילול-השם. בחיבור זה המטרה איננה לבחון את התמורות במשנת הרב עמיטל, אולם לנוכח תפקודם החשוב והרב-משמעי של מושגים אלה בהגותו – אני מוצא לנכון לייחד דברים להגותו בתחום זה. לאור העובדה, שלכל אורך הדרך מגדיר אותם הרב עמיטל בזיקה למצב ולמעמד של ישראל מול העמים.

השלב הראשון, אשר בו מושג זה שימש ערך מכוון בחייו היה כבר בבחרותו בתקופת השואה, בעת שהיה במחנה המוות: שם נהג הרב עמיטל לומר לסובבים אותו, שאין כל סיכוי להימלט מהנאצים, ומשום כך על הנמצאים במחנות לראות את תפקידם כהכנה לקראת מוות על קידוש-השם.⁸⁴

בשלב השני של חייו, בשנים, אשר בהן היה הרב עמיטל נציג אופייני של הזרם המרכזי בציונות הדתית, הוא הדגיש את קידוש-השם שמתבטא בתקומתו של עם-ישראל בארצו, הרב עמיטל ראה בהקמת המדינה תיקון של קידוש-השם אחרי חילולו הגדול בשואה. בשיחותיו בישיבת הר-עציון הוא שב והדגיש: "מדינת-ישראל קמה מתוך קידוש-השם, לאחר חילול-השם הנורא של השואה",⁸⁵ אשר אותה הוא מגדיר כחילול-השם הגדול ביותר שנגרם בהיסטוריה.⁸⁶

באחת מהרצאותיו הוא הצהיר: "הקמתה של המדינה הייתה לשם קידוש-השם, "לא למענכם אני עושה..."", כלומר: מטרתה של הפעולה האלוהית, שהביאה להקמת המדינה, היא בראש ובראשונה נס הצלה של מעמד אלוהי ישראל ושיקום כבודו בעולם, ורק אחר-כך – נס הצלה של העם היהודי ודאגה לגורלו.

בשיחה אחרת ציטט את הרב מנחם זעמבא שנספה בשואה, אשר צפה את כינונה הקרוב של מלכות ישראל, שתביא לקידוש-שם-שמים, הרב עמיטל מאשר, שאכן כך קרה עם קום המדינה.⁸⁷

בשיחה נוספת עמד על כך שפתיחת שערי ארץ-ישראל לעלייה והיותה מקלט למיליוני יהודים היא קידוש-השם הגדול.⁸⁸

אכן, תפיסת המדינה כ קידוש-השם אצל הרב עמיטל שונה מזו השגורה בפיהם של רבני "מרכז הרב". הוא איננו מצטט את דברי הנביא יחזקאל, ולא נדרש בשיחותיו להגדרות של גלות

83. שיחה שהועברה במסיבת חנוכה תש"ס, שבמרכזו עמד יום הולדתו ה-75 של הרב עמיטל. השיחה סוכמה, עברה את ביקורת הרב עמיטל ופורסמה בעלון שבות. ראו על כך גם בספר הביוגרפיה על הרב עמיטל: א' רייכנר, באמונתו, תל-אביב 2008, עמ' 71.

84. ברויאר, שם.

85. דברים על-פה, שנאמרו בישיבה ביום העצמאות תשנ"ג. כתב וערך: אביעד הכהן.

86. י' עמיטל, והארץ נתן לבני אדם, אלון שבות תשס"ה, עמ' 119.

87. י' עמיטל, 'מעמדו של היהודי החילוני בימינו מבחינה תורנית-הלכתית', י' שביב (עורך), ממלכת כהנים וגוי קדוש, ירושלים תשנ"ז, עמ' 343.

88. י' עמיטל, 'זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו', שיחת יום העצמאות תשמ"ב, עלון שבות, 94 (תשמ"ב), עמ' 13.

וגאולה, אשר עליהן הסתמכו הרצי"ה ותלמידיו.⁸⁹ דומה, שהדגשת מעלתה של המדינה כקרב הצלה להמוני יהודים – קרובה להשקפתו של הרב י' ד' סולוביצ'יק, כפי ששורטטה במסתו "קול דודי דופק".⁹⁰

הרב סולוביצ'יק מונה שש מעלות טובות, שהיו בהקמת מדינת-ישראל, ובהן פתיחת שערי הארץ והיותה מקלט בטוח ליהודי הגולה, אולם הוא איננו מדבר בכתביו על המדינה כמונחים של גאולה.⁹¹

עם זאת, יש לציין, שהמושג "קידוש-השם" אינו מופיע במשנת הרב סולוביצ'יק בקשר למדינת-ישראל, לכן נראה, שנכון יהיה למקם את תפיסתו של הרב עמיטל לגבי עיקר מהותה ומעלתה של המדינה – במקום אמצעי בין הרב סולוביצ'יק לבין הראי"ה קוק ותלמידיו. הרב סולוביצ'יק כותב בשבחה של מדינת-ישראל מתוך השקפה פרגמטית ומצביע רק על מעלותיה, הנראות במציאות לעין-כל. הרב עמיטל, לעומתו, מוסיף אמירה פרשנית-סובייקטיבית להשקפתו על המדינה, ומחיל עליה את המושג המופשט "קידוש-השם", אולם אין זה קידוש-השם במשמעותו המשיחית של חוגי הרצי"ה, אלא במשמעותו, הנצמדת להתרחשות הריאלית.

הבסיס לתפיסתו של הרב עמיטל כלפי מדינת-ישראל כתופעה של קידוש-השם – איננו נעוץ בהשקפתו הכוללת על הגאולה העכשווית, למרות העובדה, שבשלב מסוים של התפתחות הגותו הוא אימץ את הרעיון, שמדינת-ישראל היא ראשית צמיחת גאולתו של עם-ישראל. תפיסת המדינה כקידוש-השם מושתתת בדבריו על התנסותו האישית – כמי שחווה על בשרו את מוראות השואה. הרב עמיטל ראה במדינת-ישראל אמצעי, שתורם חשובה לאין-שיעור "לשיקום הגאווה היהודית לאחר חילול-השם הנורא של השואה".⁹²

ההבחנה בין השקפת עולמו לבין זו של הרצי"ה בנושא זה באה לידי ביטוי גם בכך שהוא התנגד נמרצות לתפיסה הטלאולוגית של השואה, שיצאה מבית מדרשו של הרצי"ה, אשר לפיה השואה שימשה מכשיר להבאת הגאולה. הרב עמיטל הסכים לראות זיקה מסוימת בין שתי ההתרחשויות, זיקה, המתבטאת בכך שקידוש-השם שנוצר בתקומת המדינה, היווה מרפא לחילול-השם שהיה בשואה. אולם הוא סירב לקבל את התפיסה, שהשואה הייתה אמצעי שננקט אפרירית על-ידי ההשגחה העליונה על מנת לקדם את תהליך גאולת ישראל. הרב עמיטל הוסיף לדגול כל ימיו בעמדותיו אלה לגבי קידוש-השם של מדינת-ישראל, וכך בשיחה מן השנים האחרונות הוא שב וקבע: "אני מאמין, שזכינו במדינה יהודית רק בגלל רצון הקב"ה לקדש את שמו. לאחר חילול-השם הנורא בשואה".⁹³

89. משה מיה בספרו **עולם בנוי וחרב ובנוי** (אלון שבות 2002), על הרב עמיטל הביא את דבריו עמיטל על קידוש-השם, שנוצר בהקמת המדינה, ובהערה שצירף לדברים (עמ' 72-73, ובהערה 223) הביא להם כסימוכין את דברי הנביא יחזקאל ופירש אותם ברוח הרצי"ה. לדעתו, טעה בכך שיצר צירוף בין הדברים. לא בכדי נמנע הרב עמיטל מלצטט את יחזקאל. הימנעותו מלמדת על גישה שונה ומובחנת מזו של הרצי"ה ותלמידיו.

90. הרב י"ד סולוביצ'יק, "קול דודי דופק", פ' פלאי (עורך), **בסוד היחיד והיחד**, ירושלים תשל"ו, עמ' 354-362.

91. על תפיסתו הציונית של הרב סולוביצ'יק, ראו: י' בלידשטיין, 'הרי"ד הלוי סולוביצ'יק כהוגה דתי-ציוני – האמנם?', י' עמיר (עורך), **דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד**, ב, ירושלים תשס"ה, עמ' 439-450; ו"ס וורצבורגר, 'היסודות הפילוסופיים במשנתו הציונית-דתית של הרב סולוביצ'יק', אבי שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים**, ירושלים תשנ"ז, ד' שוריק, 'משנתו של הרב י"ד סולוביצ'יק בראי ההגות הציונית-דתית: החילון והמדינה' (שם), וכן ש' רצבי, 'הערות לשאלת סיגולו של הרעיון הלאומי בציונות הדתית', **עיונים בתקומת ישראל**, 13 (2003), עמ' 90-92.

92. שיחה בישיבת הר עציון, תשנ"ז. הציטוט מופיע אצל רייכנר (לעיל הערה 83), עמ' 118.

93. עמיטל (לעיל הערה 86).

בהמשך לכך ראה הרב עמיטל גם בניצחונותיה של מדינת-ישראל במלחמותיה תופעות של קידוש-השם. דבר זה בא לידי ביטוי במיוחד בתגובתו על הניצחון במלחמת ששת הימים:

בתקופה שלאחרי מלחמה זו דיבר הרב עמיטל בסגנון, האופייני לרבני "מרכז הרב" על כך שעם-ישראל עלה על מסילת הגאולה, ועל כך שזוהי דרך חד-כיוונית: "אנחנו נכנסים לשלב, שממנו אין נסיגה"... אמר הרב עמיטל, "הגאולה מתרחשת לעינינו קמעה-קמעה". הניצחון במלחמה היווה בעיניו של קידוש-השם שהציע את הגאולה קדימה.⁹⁴ יחסו של הרב עמיטל למלחמות עבר, ככל הנראה, שינוי בעקבות מלחמת יום כיפור, אולם הוא לא שינה את עמדתו לגבי הניצחונות כקידוש-השם. גם בספרו, שיצא לאור בתשס"ה, כתב הרב עמיטל שניצחונותיה של מדינת-ישראל במלחמותיה "היוו תשובה של קידוש-השם" לצבאות ערב שקמו לכלותה.⁹⁵

ברם, העמדות, שמבטא הרב עמיטל משנות השמונים ואילך, חורגות משיטתם של רוב רבני הציונות הדתית, והדבר בא לידי ביטוי מובהק בהגדרת המושג קידוש-השם אשר הוא עומד עליה לעתים מזומנות. הרב עמיטל ממשיך וכותב בספרו: "החיוב לקדש שם-שמים בדורנו – יש לו משמעות מיוחדת, באשר אנו חיים במדינה, שכל הקמתה נבעה מהיסוד של קידוש-השם".⁹⁶ המסקנה שלו מתפיסת קידוש-השם הלאומי איננה מתמקדת בהעצמה של החובה לשמור על הכוח היהודי במדינת-ישראל ולהגשים יעדים לאומיים דוגמת התיישבות בכל חלקי הארץ. הוא רואה בקידוש-השם ומניעת חילולו גורמים, המחייבים את אזרחי ישראל להגביר את ההקפדה על רמתה המוסרית של החברה בארץ. הרב עמיטל ממשיך בספרו ואומר: "עלינו לשמור על כך שמדינת-ישראל תמשיך ותהיה סמל של קידוש-השם. שהחברה הישראלית תהיה חברה, שמאופיינת בקידוש שם שמים, חברה, שבה ישררו צדק ומשפט".⁹⁷

המושגים: קידוש-השם וחילול-השם – עיצבו את גישתו של הרב עמיטל לשורה של אירועים, שהתרחשו בזירה המדינית. לאחר הטבח במחנות הפליטים סברה ושתילה בפרוורי בירות – בלט הרב עמיטל כרב היחיד, שיצא בקול רועם של תמיכה בהקמת ועדת-חקירה. הבסיס לתביעה זו היה העובדה, שפרשת הטבח גרמה לדעתו "מעבר להיבטים המוסריים, הזועקים עד לב השמים, לחילול-השם גדול בישראל ובעמים".⁹⁸

עמדה דומה הביע הרב עמיטל, כשדיבר בכלי התקשורת לאחר הטבח, שביצע ברוך גולדשטיין במערת-המכפלה בפורים 1994. גם במקרה זה עמדתו התקיפה נבעה מעל הכל מכך שראה חילול-השם במעשה הרצח, וכך גם בהתייחסויות סלחניות לגביו.⁹⁹

אירוע נוסף בו, שבעקבותיו התבטא הרב עמיטל בתקיפות רבה, היה רצח ראש-הממשלה יצחק רבין. גם במקרה זה מושג המפתח, שגרם להעצמת הביקורת התקיפה שלו, היה המושג "חילול-השם": "למרבה הכאב, אמר הרב עמיטל, חילול-השם במקרה זה הוא כפול ומכופל, כיוון שהדבר נעשה על-ידי מי שרואה את עצמו כדתי, וכהצדקה למעשיו הוא משתמש במצוות מן

94. רייכנר (לעיל הערה 83).

95. עמיטל (שם).

96. שם.

97. עמיטל, 'שומר ישראל שמור מדינת-ישראל', דברים בעל-פה שנאמרו בישיבה ביום העצמאות תשנ"ג. כתב וערך: אביעד הכהן.

98. רייכנר (שם), עמ' 155. וראו עוד שם במאמרו של אביעד הכהן, 'קול יהודה – קווים למשנת הרב עמיטל', נספח לספר באמונתנו, עמ' 286.

99. שם, עמ' 209.

התורה"¹⁰⁰.

קו-מחשבה זה הנחה את הרב עמיטל, בזמן שהחליט להצטרף לממשלתו של שמעון פרס, לאחר רצח יצחק רבין. לא מעט אנשים שאלו באותה עת: "מה הניע אותו להיכנס כשר לממשלה?". התשובה, שנתן הרב עמיטל עצמו על שאלה זו באמצעי התקשורת, הייתה: "ראיתי כאן חילול-השם נורא, כאשר יהודי דתי רצח את ראש-הממשלה. לפיכך כאשר פנה אלי מר פרס וביקש ממני להיות שר, הסכמתי בלא היסוס. רציתי להראות לציבור, שיש גם יהדות אחרת. רציתי להעמיד קידוש-השם מול חילול-השם"¹⁰¹. בתפיסה זו מתגלמת השקפתו של הרב עמיטל על כך שהמרכיב החמור ביותר באותו רצח הוא חילול-השם שהתגלם בו, וכי פעילות, המבטאת התרסה נגד שפיכות-דמים כזו, היא בגדר קידוש-השם. משמעותם המוסרית של מושגים אלו היוותה אפוא יסוד מכוון בדרכו הציבורית.

מתוך תפיסתו את המושגים: קידוש-השם וחילול-השם – יכול היה הרב עמיטל לגבש יחס חיובי להסכמי-שלום עם הערבים, יחס, שעמד בהיפוך גמור לזה של מרבית רבני הציונות הדתית:

בעוד שבעינייהם של אלה יש בכל הסכם שלום, הכרוך בויתורים טריטוריאליים, משום חילול-השם, סבור הרב עמיטל, שדווקא הסירוב לבצע וויתורים למען השלום הוא בגדר חילול-השם. כאשר הפכה תנועת מימד למפלגה פוליטית, לא רצה הרב עמיטל לעמוד בראש רשימתה לכנסת. לבסוף הוא נאלץ לעשות כן, ובשיחות עם מקורביו באותה עת הסביר את הסכמתו בכך שחבריו במימד הסבירו לו, שאם לא יסכים, לא יגישו רשימה לכנסת, "וכך יתגלה ויתודע לעין כל, שאין שום ציבור של יהודים דתיים, המוכן לעשות ויתורים למען השלום, וזהו חילול-השם, שאין אני מוכן לקבל על אחריותי"¹⁰².

השקפתו של הרב עמיטל עומדת אפוא בעקביות על מרכזיותם של המושגים: קידוש-השם וחילול-השם והבנתם כגורמים מוסריים המחייבים וויתור, ולא כמניעים, התומכים באינטרסים לאומיים. על בסיס השקפה זו הוא מציב גם את משנתו בדבר היחס הנכון, שצריך להיות במדינת-ישראל כלפי המיעוטים החיים בתוכה:¹⁰³

הרב עמיטל מציג גישה מתונה וסובלנית בנושא זה, הנשענת על חמישה יסודות, כאשר החשוב והמרכזי שבהם הוא הימנעות מחילול-השם ויצירת קידוש-שם-שמים. ברעיון זה הוא בחר לפתוח את דבריו, כשהוא קובע, שעל בסיס האיסור של חילול-השם אני מייחס חשיבות ומשמעות למה שכתב בעניין זה ב"מגילת-העצמאות". הרב עמיטל מבסס את דבריו בעניין חילול-השם כערך מכוון בנוגע ליחסי ישראל והנכרים על דברי חז"ל בענין הברית עם הגבעונים. הוא מוסיף עליהם את פסיקתו של הרמב"ם (הלכות מלכים, פ"ו ה"ג), שמדבריו עולה, שיש ללמוד מפרשה זו הלכה לדורות: "ואסור לשקר בבריתם ולכזב להם, אחר שהשלימו וקיבלו שבע מצוות", ומביא את דברי הרדב"ז שכתב על הלכה זו: "זה נלמד מעניין הגבעונים, כי יש בדבר זה

100. אביעד הכהן, 'קול יהודה' (שם), עמ' 287.

101. שם. על כך מוסף ברויאר ואומר: ראיתם כבר פעם אדם הנכנס לממשלה, כשמטרתו היחידה היא למנוע חילול-השם ולהביא לידי קידוש-השם? איהו מרחק טרגי יש בין הרב עמיטל האמיתי ובין הדמות, שהוא מצטייר בה ברבים. הוא מדבר על קידוש-השם – והם מדברים על וולבו.

102. הדברים הובאו על ידי הרב ברויאר, בשיחה במסיבת חנוכה ה"ל. ברויאר מעיר שבקו חשיבה זה מתגלה התוכן הרציף של עולמו הפנימי של הרב עמיטל: "קידוש-השם במחנה המוות, קידוש-השם בכנסת".

103. הרב י' עמיטל, 'היחס למיעוטים על-פי התורה', דף קשר, ב, אלון שבת תש"ן, עמ' 340-343.

חילול-השם".¹⁰⁴ דברי הרמב"ם מסייעים בידיו לקבוע, שאין לראות את פרשנותם של חז"ל לברית יהושע והגבעונים כדבר אגדה, המציע רעיון מוסרי גרידא, אלא מדובר בנורמה הלכתית מחייבת. מכאן מסיק הרב עמיטל, שהערכים: קידוש-השם ומניעת חילול-השם מחייבים למלא כל הבטחה, שניתנה על-ידי מנהיגי העם, הנוגעת לשלומם של נכרים.

להלכה זו, הוא טוען, יש השלכות חד-משמעיות לגבי הנורמה, הנדרשת ממדינת-ישראל כלפי המיעוטים היושבים בה. עמיטל מנסח את מסקנתו באופן נחרץ ביותר וקובע: "אינני מכיר הבטחה ממלכתית פומבית יותר מאשר "מגילת-העצמאות", אשר עליה חתמו כל מנהיגי המדינה, ובה הובטח מפורשות שוויון-זכויות לכל המיעוטים. הבטחה רשמית זו יש לה אפוא משקל הלכתי מחייב, המבוסס על קידוש-השם ומניעת חילול-השם. משום כך, הפרת ההבטחה הינה עוון חמור ביותר".

מבחינתו של הרב עמיטל די אפוא בשיקול של קידוש-השם ומניעת חילולו – כדי לכונן יחס שוויוני כלפי המיעוטים בישראל, שכן יחס כזה הובטח להם במגילת-העצמאות.

בהמשך לכך מביא הרב עמיטל בהרחבה את הסיפור המקראי על דוד המלך, שתלה שבעה מצאצאיו של שאול על-פי בקשתם של הגבעונים, ואת דברי רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יהוצדק, שהמניע לכך היה, שיתקדש שם שמים בפרהסיא, ולשם הגשמת מטרה זו מותר אף לעקור הלכות.¹⁰⁵ הרב עמיטל גוזר מכך את המסקנה, "שלקיום התחייבות לשאינם יהודים משום מניעת חילול-השם – יש משקל הלכתי עדיף על הרבה הלכות אחרות". מגילת-העצמאות בהיותה התחייבות מסוג זה, מייתרת בעינינו את הצורך להתבסס על מקורות נוספים באשר לחובה, להעניק יחס שוויוני לנכרים במדינת-ישראל.

אמנם, למרות הדברים האלה – מציין הרב עמיטל ארבעה יסודות נוספים, אשר עליהם מתבססת תפיסתו ביחס למיעוטים, אולם לאחריהם הוא חוזר אל היסוד המרכזי בעיניו: קידוש-השם לעיני הגויים ומניעת חילול-השם.

יסוד זה תופס לדבריו מקום מרכזי בדברי הנביאים. מעשיהם של ישראל כלפי אומות העולם נמדדים בקטגוריות של קידוש-השם וחילול-השם, ולכן, לדבריו, "כל התנהגות בלתי-מוסרית של יהודי ביחס לגוי היא עברה חמורה יותר מאשר ביחס ליהודי אחר". הוא תומך יתדותיו בעניין זה באמרת חכמים בתוספתא: "חמור גזל הנכרי מגזל ישראל מפני חילול-השם. הגזל את הנכרי ונשבע לו ומת, אינו מתכפר לו, מפני חילול-השם" (תוספתא ב"ק, פ"י).

הוא מציין את דברי רבי מאיר-שמחה מדווינסק, שהסביר שהורג גוי – דינו מסור לשמים בשל חומרת העברה של חילול-השם המונחת ברציחה זו, שכן על עוון חילול-השם אמרו חז"ל, שאין יום-הכיפורים ותשובה וייסורים יכולים לכפר (משך חכמה, שמות כא 14). מנגד ציינו חכמים, שבביצועו של מעשה טוב כלפי גוי יש ממד מיוחד של קידוש-השם, ולדעת הרב עמיטל, עיקרון זה, שחכמים אמרוהו לגבי התנהגותו של היחיד, נכון עוד ביתר שאת לגבי התנהגותה של רשות ציבורית של העם היהודי.¹⁰⁶

104. הרמב"ם הלכות מלכים, ו, ג, והרדב"ז שם.

105. מעשה דוד מסופר בספר שמואל ב, כא 1-6, ודברי רבי יוחנן מופיעים בגמרא יבמות עה ע"ב.

106. על חשיבות קידוש-השם במעשה חיובי כלפי הגוי למד הרב עמיטל מהמעשה, המסופר בתלמוד הירושלמי (בבא מציעא ב, ה) על שמעון בן-שטח, שהחזיר אבדה יקרה לגוי אף שלא היה חייב בכך, והסביר זאת בכך שרצונו הוא שיתקדש שם שמים, על ידי שיאמרו בשוק "ברוך אלוהיהם של היהודים", ודבר זה חשוב היה בעיניו יותר מכל שכר ורווח ממון שהוא.

השיקול של קידוש-השם לעיני הגויים ומניעת חילולו היווה עבור הרב עמיטל שיקול מכריע ביחסו לפעולות של צה"ל נגד אוכלוסיה אזרחית בלבנון. בהיותו שר בממשלה תמך הרב עמיטל במבצע "ענבי זעם", שנועד להגן על תושבי הגליל מפני ירי קטיושות מלבנון, אולם לאחר מכן מתח ביקורת על הפצצת חיל האוויר, שבה נהרגו כמאה אזרחים. בדברים, שנשא באותה עת, אמר הרב עמיטל: "דבר זה מדיר שינה מעיני, שהרי כשר בממשלת-ישראל גם אני נושא באחריות לחילול-השם הזה".

הרב מלכיאר, שסיפר דברים אלה, הוסיף ואמר, שאחרי דברי הרב עמיטל פרצה מהומה בקהל, ואחד מהם קם ושאל בתדהמה: 'איך זה, שמעולם לא שמענו דברים כאלה? מדוע כל הרבנים שבאו אלינו – דיברו רק על כוחנות וגבורה יהודית, ואיש מהם לא דבר על קידוש-השם?'. וענה לו צעיר אחר: 'המעמד הזה עם הרב עמיטל – זהו קידוש-השם'.¹⁰⁷

2. תפיסת קידוש-השם של רבנים אחרים מאסכולת הר עציון

המייצג במובהק ביותר של הקול המוסרי בתפיסת המושג קידוש-השם בשנים האחרונות הוא הרב יובל שרלו, תלמידו של הרב עמיטל באלון שבות, המשמש בתפקיד כראש ישיבת ההסדר בפתח-תקווה ונמנה עם ראשי ארגון "צהר". במאמריו ובהרצאותיו מרבה הרב שרלו לעשות שימוש במושג זה, כשהוא מעלה את התביעה לכוון חברה נקייה משחיתות, המתאפיינת בהוגנות ובניקיון-כפיים ומתקיימת בה התחשבות מתמדת בחלש ובאחר. במאמר הלכתי, העוסק בשאלת תוקפו של קידוש-השם כגורם קובע בהלכה, דן הרב שרלו בדוגמאות של קידוש-השם, המדגישות את ההתנהגות המוסרית. הוא אמנם מגיע למסקנה, שאין פסקים מובהקים, אשר מעמידים את עניין קידוש-השם כדוחה דבר מן התורה, אולם הוא בכל זאת רואה בקידוש-השם ובהירות מחילולו – "עקרונות-על" בפסיקת ההלכה.¹⁰⁸

במאמר אחר הרב שרלו אינו מהסס לקבוע באופן מפורש, שהפרמטרים, המגדירים מהו קידוש-השם ומהו חילול-השם, צריכים להיות תואמים לערכים של הגויים, שכן הם נעשים לעיניהם. הוא כותב כי "שמו של הקב"ה מתקדש, בשעה שאנו מתנהגים לאור עקרונות מוסריים ודתיים, הנהוגים בין בריות העולם כולו... לפיכך, מדובר באמת-מידה, העשויה להיות אמת-מידה חוץ-הלכתית..."¹⁰⁹

חובה מיוחדת מוטלת, לדבריו, על האומה הישראלית לנהוג בדפוסי התנהגות אשר בהם יש תמימות-דעים בין ההלכה היהודית ובין הנורמות, הרווחות בחברה הכלל-עולמית. "באותם תחומים", כותב שרלו, "ובעיקר – כאשר מדובר בסוגיות מוסריות, בהן אין ויכוח של ממש מהי ההתנהגות המוסרית, מוטלת חובה כפולה על האומה הישראלית לעמוד בהן, כדי לקדש את שמו של הקב"ה בעולם. העובדה, כי תדמית מדינת-ישראל כמדינה מושחתת הולכת וגוברת, היא, ללא כל ספק, בעיה קיומית של ממש, לא רק מצד עצמה, אלא גם מצד מעמדנו ושליחותנו בעולם... אנו חייבים לשוב ולקדש את שמו בעולם, בבניית חברה מוסרית וערכית בעיקר באותם

107. הדברים מובאים במאמרו של הרב ברויאר, שיחה במסיבת חנוכה, הנ"ל.

108. הרב י' שרלו, 'עקירת אות מן התורה מפני חילול-השם', א"ח שנוולד (עורך), ספר הראל, חיספין תש"ס, עמ' 203-233. ראוי לציין עוד, שהרב שרלו משמש כראש תחום האתיקה היהודית במרכז לאתיקה שמשכנות שאננים בירושלים.

109. הרב י' שרלו, 'איך אנו נראים?', שבתון, 309 (כ' אדר תשס"ז), פרשת כ-תשא.

תחומים, בהם אין פער של ממש בין עולם הקודש ההלכתי לעולם התביעות המוסרי הכללי.¹¹⁰ התפיסה, המבקשת להדגיש, שמעמד הגויים כמתבוננים מהצד במעשיהם של יהודים – מחייבת נורמות מוסריות גבוהות, מופיעה גם במאמרים תורניים שכתב ד"ר אביעד הכהן, אף הוא בוגר ישיבת הר-עציון ותלמידו של הרב עמיטל.¹¹¹

הכהן מנסה לאתר ולחלץ את הקול המוסרי בספרות-הפסיקה, ולמצוא בקרב הפוסקים תביעה להקפדה על קידוש-השם ברמת ההתנהגות האתית – תוך הענקת חשיבות לפרמטר המכונה: "למה יאמרו הגויים". הוא מציין, שהשיקול: "מה יאמרו הגויים" היה הגורם המכריע בכך שהקב"ה סלח לעם-ישראל לאחר מעשה העגל ולאחר חטא המרגלים. בהתאם לכך הוא מותח ביקורת על האמרה, המיוחסת לדוד בן-גוריון: "לא חשוב מה יאמרו הגויים; חשוב מה יעשו היהודים". לדעתו, חשוב מאוד לתת את הדעת להשלכות של מעשי מדינת-ישראל על דעת-הקהל העולמית.¹¹²

גישה דומה עולה ממאמר של הרב דוד נתיב, המלמד במרכז הרצוג שבאלון שבות:

נתיב יוצא מתוך רעיונות היסוד, האופייניים לחוג הראי"ה והרצי"ה בדבר מעמדו של עם-ישראל בעולם, ומנתב אותם אל הכיוון המוסרי-הומני.¹¹³ הוא משרטט את התפיסה הציונית-דתית, המייצגת מקום מרכזי להשגחה האלוהית, שמתגלה בקורותיו של עם-ישראל, ורואה במצבו השתקפות של מצב קידוש-השם בעולם. תפיסה בסיסית זו אופיינית ביותר לדפוס-המחשבה של חוגי הראי"ה, הרצי"ה ותלמידיהם. בקשר לכך אף הוא מסתמך על דברי יחזקאל בהגדרת המושגים: קידוש-השם וחילולו. אולם ניתוח הדברים מוביל את הכותב לטעון, שביצוע מטרותיו של האל בעולם צריך להיעשות בדרך מוסרית, שתהיה קבילה "אף בעיני בשר ודם של אומות העולם, שאם לא כן, במקום לגרום קידוש שם שמים נהיה, חלילה, כאומה רשעה".¹¹⁴ נתיב מוסיף ומדגיש, שמושגים דוגמת קידוש-השם וחילול-השם משפיעים לאורך-זמן דווקא, כאשר הם מגיעים לכלל יישום בדרך המובנת לאומות-העולם.

לדעת נתיב, המודל המרכזי לתפיסת קידוש-השם וחילולו לעיני הגויים-מצוי בטענות, שהעלה משה רבנו בתפילתו לאחר חטא העגל ועליהם חזר בנאומיו האחרונים. משה הרבה להתייחס למה שיאמרו הגויים, כאשר יצפו במצבו של עם-ישראל. "למה יאמרו מצרים לאמר: ברעה הוציאם... (שמות לב 12), או "ואמרו כל הגויים: על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת?" (דברים כט 23), אלה הם פסוקי טענות, המהווים גורם רב-עוצמה הקובע מה נכון ומה לא נכון לעשות, הן במישור של העשייה האלוהית והן בתחום העשייה האנושית של עם-ישראל.

כדי להעריך את ההיגדים והמסקנות של אביעד הכהן ודוד נתיב – ראוי להדגיש שדברי משה לאחר חטאי-המדבר על כך שיחולל שם שמים אם עם-ישראל יושמד, וכן דברי יהושע לאחר התבוסה בעי, על חילול-השם שייגרם, אם עם-ישראל ייכשל במלחמת כיבוש הארץ, מתפרשים בדרך שונה על-פי גישת הרצי"ה:

110. שם.

111. הדר' אביעד הכהן עומד בראש מכללת "שערי משפט", הוא עורך זה שנים רבות את "עלון שבות", כתב העת של בוגרי ישיבת הר-עציון, והוא אישיות מוערכת ורבת פעלים בחוגי הציונות הדתית המתונה.

112. א' הכהן, 'למה יאמרו הגויים', ב' לאו (עורך), עם לבדד: מולדת ופזורה, ירושלים 2006, עמ' 88-125.

113. ד' נתיב, 'קידוש-השם לעיני העמים', י' אביעור (עורך), ספר חג"י, ירושלים תשמ"ה, עמ' 497-502.

114. שם, עמ' 501.

לשיטתו, כוונת משה ויהושע היא, שגילויי נסיגה וחולשה בעם-ישראל הם חילול-השם, בעוד שגילויי עוצמה מצידו והשגת ניצחונות צבאיים מביאים לקידוש שם שמים.

הכהן ונתיב בחרו לחרוג מהבנה זו:

לדידם, המסר העיקרי, שיש להפיק מטענותיהם של משה ויהושע הוא, שיש לשקול היטב את תגובותיהן של אומות-העולם על מעשי עם-ישראל, וכיוון שכך יש להיזהר משנה-זהירות לפעול בדרך מוסרית.

נתיב מדגיש את הרעיון שהואיל ועם-ישראל הוא נושא שם ה' בעולם, עליו לשמש דגם, אשר אותו ירצו לאמץ גם שאר העמים. לכך ניתן להגיע, לדבריו, רק "אם מעשי אומתנו אכן יהיו טובים, חכמים ומוסריים אף בעיני בשר ודם של אומות-העולם. ביצוע המגמות האלוקות במישור האנושי חייב להיות מוסרי אף בעיני בשר ודם של אומות העולם, שאם לא כן במקום לגרום קידוש-שם-שמים, נהיה חלילה כאומה רשעה".¹¹⁵

נתיב מוסיף ומדגיש, שהקריטריונים לקביעת מעשים כקידוש-השם או כחילולו מותנים במושגים המקובלים על בני אנוש מתוקנים.

לאור הדברים הללו מגיע הכותב למסקנות, אשר לפיהן תהליך הקמתה של מדינת-ישראל והתבססותה נעשה כפי שנעשה כדי ליצור תוקף מוסרי להקמת המדינה בעיני הגויים. הקמת המדינה דווקא לאחר השואה מוסברת על-ידו כמענה על הצורך המוסרי בשיבת-ציון. כך גם פלישת צבאות ערב לאחר ההכרזה על הקמת המדינה, הייתה לדעתו מאת ה' – כדי לתת תוקף מוסרי למדינה ולגבולותיה בעיני אומות-העולם. בהמשך לקו מחשבה זה – סבור נתיב, שמימוש ההבטחה האלוהית של חזרה לירושלים השלמה, ליהודה ולשומרון, לגולן ולסיני, "עשויה הייתה לגרום לרבים תחושה של כובשים אימפריאליסטים, ולכן סבבה ההשגחה, שנאלצנו לצאת למלחמת מגן – מלחמת ששת הימים, ובעקבותיה נפלו חבלי ארץ לידינו בצורה היותר מוסרית גם בעיניהם של אומות העולם".¹¹⁶

השלכות אקטואליות מהתפיסה, שקידוש-השם לעיני הגויים מתבטא בפעילות של מדינת-ישראל, המגלה נאמנות לערכי – מוסר וצדק עולות גם מדברים של הרב שלמה ריסקין, רב העיר אפרת שבגוש עציון. הרב ריסקין ראוי להיחשב כמקורב לאסכולה של ישיבת הר עציון לא רק בשל הקרבה הגאוגרפית שבין אפרת לאלון שבות, אלא גם ובעיקר על שום היותו תלמיד הרב סולוביצ'יק, שרוחו שורה בישיבה זו. מקורות חז"ל בדבר הכרעותיהם של יהושע ושל דוד – עמדו לנגד עיניו של הרב שלמה ריסקין, בהרצאה, שנשא בשנות השמונים, ובה דן בשאלת מדיניות-החוץ של מדינת-ישראל ביחס לשלטון האפרטהייד בדרום-אפריקה.¹¹⁷

הרב ריסקין טען שמדינת-ישראל צריכה להיות אור לגויים, וכיוון שכך עליה לצעוד בראש המאבק נגד דיכוי השחורים ונגד חוסר-השוויון המשווע, שהשליט שלטון האפרטהייד שם. הבסיס לטענה זו מונח לדעתו במצוות קידוש-השם. גם הרב ריסקין השתמש בדבריו של הנביא יחזקאל (לח 23): "והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גויים רבים", אך הוא הפנה את

115. שם, שם.

116. שם, עמ' 502.

117. הרצאת הרב ריסקין נאמרה בכינוס תורני שהוקדש לנושא: "מדיניות חוץ במבט תורני", שהתקיים בירושלים, סיון תשמ"ו, והדברים מובאים בקובץ **תהומין**, ח (תשמ"ז), עמ' 371 תחת הכותרת: 'בתוך בני ישראל ולעיני גויים רבים'.

משמעותם מההיבט המשיחי אל תחום האתיקה המדינית. לדעתו, ההוראה, העולה מדברי הנביא, היא, שמדינת-ישראל צריכה לבטא במדיניותה קו רצוף של מוסר צרוף, ובכך יתקדש שם-שמים ונהיה אור לגויים. הרב ריסקין היה אמנם ער לעובדה שבדרום-אפריקה מצויה קהילה יהודית גדולה, אשר למעשה של מדינת-ישראל יש השלכות על גורלה, וכי על המדינה לגלות אחריות וערבות כלפי קהילה זו. ברם, הוא סבור, "שכשיש התנגשות בין האינטרס היהודי לבין מצות קידוש-השם, יש עדיפות למצות קידוש-השם".

לסיום פרק זה ראוי להתייחס לפולמוס, שהתגלע לפני שנים אחדות מעל דפי כתב-העת של ארגון "צהר", העוסק בשאלות של מוסר-המלחמה היהודי, ואשר העמדות השונות שסקרנו לעיל, באות בו לידי ביטוי מיוחד. יצחק רונס כתב מאמר בנושא מוסר המלחמה, ובו ניתח את עמדותיו של הרב שאול ישראלי, והביא את דבריו "שגדר מלחמת מצוה בעזרת ישראל מיד צר הוא מדין קידוש-השם, שכל איש ישראל, שיכול לעשות זאת, יוצאים חוצץ כולם כאיש אחד נגד הרוצחים, שמגמתם לפגוע באנשים מישראל, שם שמים מתקדש".¹¹⁸

רונס סבור, שאם בוחנים דפוסי-התנהגות סביב מלחמות בראי הערך של קידוש-השם, הרי שנגזר מכך חיוב מיוחד להקפיד על קיומן של אמנות בינלאומיות בתחום חוקי-המלחמה. התנהלות שלא על-פי אמנות אלה תוביל, לדברי רונס, לחילול-השם.

יתרה מזו, רונס טוען, שלאור הקריטריון של קידוש-השם מול חילולו, יש לשקול ביצוען של פעולות צבאיות לא לפי מספר הנפגעים והניצולים מקרב חיילי צה"ל, אלא לפי קידוש-השם, שעשוי להיווצר מדרך פעולה, הנאמנה לערך הזהירות בחיי-אדם. הכותב סבור, שאף אם מחיר ההקפדה על האמנות הבינלאומיות יהיה באבדות כבדות יותר, יהיה צורך לשמור עליהן, "שכן זהו כל עניינן של הלכות קידוש-השם – ללמד, כי על האדם מישראל למסור נפשו למען קידוש שמו הגדול". לעיתים יצטרך צה"ל, לדעתו, להימנע אף ממעשים המותרים כשלעצמם, מחשש שמא הם יובנו ויתפרשו שלא כהוגן בדעת-הקהל העולמית. הכותב מגבה את דבריו במקורות חז"ל שהוזכרו לעיל, ומהם הוא מסיק שכל מעשה, המגלה הקפדה על רף גבוה של התנהגות מוסרית, ועל התחשבות בצלם-אלוהים שבאדם ביחס לאוכלוסיית האויב, יש בו משום קידוש-השם.¹¹⁹

דברים אלה היו לצנינים בעיניו של הרב עזריאל אריאל, עורך כתב-העת צהר. הוא הוסיף למאמרו של רונס הערת עורך, המשתרעת על-פני עמוד שלם, ובה הוא טוען, שקידוש-השם או חילולו ברמה הלאומית איננו קשור בתדמיתו המוסרית של עם-ישראל לעיני הגויים.¹²⁰ קידוש-השם תלוי בקיומו של עם-ישראל ובשובו – קובע הרב עזריאל, ולכן ניצחונות צבאיים, המבטיחים את קיום העם בארצו, הם המגדירים את המושג קידוש-השם הלאומי. כמקור לדבריו מביא הרב עזריאל את דברי יחזקאל הנביא, אשר בהם הוא רואה את הגדרת המושג המפורשת בתנ"ך. כנגד חילול-השם שהציב רונס – קבע הרב עזריאל, כי "ישנו חילול-השם חמור יותר, והוא כאשר עמו של הקב"ה נכשל במלחמתו", זאת באשר הגויים מסביב מייחסים את הצלחתם ליתרונה של דתם על תורת ישראל, ושואבים מכך עידוד להמשיך לפעול להשמדתנו".

118. 'רונס, 'שאלות על מוסר מלחמה יהודי ואמנות בינלאומיות', צהר, כט (תשס"ז), עמ' 33-41; ישראלי (לעיל הערה 47).

119. רונס מסתמך על פסיקת אחרונים, העוסקת בעניין שונה לגמרי, והוא בניית בית כנסת בשבת על-ידי נכרים.

120. שם, עמ' 41. הרב עזריאל אריאל משמש רב היישוב עטרת, הוא בנו של הרב יעקב אריאל, ונמנה עם הרבנים המובילים בארגון צהר. המקור העיקרי לתפיסתו הוא כמונן דברי יחזקאל, שהוזכרו לעיל, אשר בהם הוא רואה הגדרה מפורשת של התנ"ך למושג קידוש-השם.

הרב אריאל קובע מפורשות, שתפקידו של עם-ישראל כ"אור לגויים" מתבטא בכך שיפעל על-פי המוסר היהודי המקורי, ומוסר זה מחייב לעתים התנהגות מיליטנטית אגרסיבית, ולכן אין לעצב את דפוסי-הפעולה של עם-ישראל במאבקו עם אויביו על-פי דפוסי-המוסר המערבי, אשר לדבריו, מבוסס בחלקו הגדול על הנצרות.¹²¹

גישתו של הרב אריאל שונה אפוא במובהק מזו של הרב שרלו או של דוד נתיב, שהכירו באמת-מידה חוץ-הלכתית – כקובעת מדד מוסרי להגדרת קידוש-השם. הרב עזריאל אריאל סבור, שהמושג "אור לגויים" נגזר מפעילותו של עם-ישראל על-פי המוסר היהודי, אשר מחייב קודם-כל להביא לניצחון בשדה הקרב. לא ייתכן, לדעתו, שהפעילות המבצעית של מדינת-ישראל תשתעבד להגדרות אתיות של אומות-העולם.

התקפה מקיפה עוד יותר על דברי רונס – באה במאמר תגובה של א"י שריר, חתנו של הרב ישראלי. שריר טוען, שרונס טעה בהבנת מהותו של המושג קידוש-השם. לדבריו, "עיקר הרעיון שמאחורי קידוש-השם איננו במסירות-נפש למענו, אלא בקיומו של ישראל כעם ה"י".¹²² לפיכך הוא סבור, שיסוד קיומו של קידוש-השם הוא דווקא בעשיית פעולות, המבטיחות את קיום האומה, וכיוון שכך הניצחון בשדה הקרב הוא התגלמות קידוש-השם.

רובד נוסף של קידוש-השם מצוי, לדברי שריר, בניצחונו של הצדק על הרשע. רובד זה מתבצע בהצלחותיו הצבאיות של צה"ל, המגלם את הצדק, מול הטרור הערבי, המגלם את הרשע. בניצחונו אלה מקיים עם-ישראל, לדבריו, את ייעודו כ"אור לגויים".¹²³ חשיבותו של הניצחון על הרשע מתגברת עוד ביתר-שאת בתקופתנו, הטבועה בחותמה של המגמה הפוסט-מודרנית, היוצרת טשטוש בין טוב לרע.

באשר להצעתו של רונס לבחון את פעולות צה"ל בפריזמה של דעת הקהל העולמית, המתבוננת במתרחש מהצד, טוען שריר שחלק גדול מהאנושות נוטה למתוח ביקורת בלתי-הוגנת כלפי מדינת-ישראל, על כל אשר תעשה, וכל פעולה צבאית שזו תעשה, תיחשב אצלו להפרה בוטה של כל נורמה ולפשע כלפי העם הפלשטינאי, הלבנוני או האנושות. לפיכך הוא סבור, שלכל היותר, יש להביא בשיקול-הדעת לביצוע פעולות את אזהדי ישראל שבעולם, או, לפחות, את האדישים כלפיה, העלולים לשנות דעתם בעקבות פעולה חריגה.¹²⁴ לדעתו של שריר, קידוש-השם הוא ייעודה של מלכות ישראל המתחדשת בתקופתנו, ולכן יש לראות בו את המטרה האולטימטיבית של מלחמות ישראל כיום.

שני פנים יש אפוא לקידוש-השם במלחמה על-פי שריר: **האחד**, הוא מימוש המחויבות לקיומו של עם-ישראל ולניצחונו המוחץ על אויביו, **והאחר**, הוא המחויבות להתנהגות מוסרית ונאותה

121. ליצחק רונס ניתנה האפשרות להגיב על דברי הרב עזריאל אריאל, ומעניין, שכדי להתווכח איתו על מהותו של קידוש-השם ברמה הלאומית הוא נדרש לתמוך יתדותיו בדברים משל הרב אליהו דסלר, מבעלי-המוסר של עולם הישיבות החרדי-ליטאי, שמסביר, שיש לתת משקל רב יותר לתפיסותיהם של חשובי אומות העולם וחסידיהם – מאשר לתפיסה הרווחת בקרב ההמון, ועל כן ההתנהגות המוסרית יוצרת קידוש-השם גדול יותר מאשר ההצלחה המלחמתית. לא מקרי הוא, שרונס לא מצא מובאות להישען עליהן במאגר החומר הרב, שנכתב על-ידי רבני הציונות הדתית בעניין זה.

122. א"י שריר, 'על קידוש-השם במלחמת מצוה', **צהר**, לא (טבת תשס"ח), עמ' 67-78.

123. שם, עמ' 72. שריר מתבסס בעניין זה על דברי חז"ל במדרש (תנחומא, "תצה"י), לפיהם "כל זמן שהקב"ה נפרע מן הרשעים – שמו מתגדל בעולם", כמו גם על הרמב"ם בהלכות מלכים ד', שהגדיר את תפקיד המלך בישראל בין השאר: "למלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה'".

124. שם, עמ' 74.

אף במלחמה. החיוב הראשון הוא, לדעתו, גם הראשון במעלה. דומה, שעמדותיהם של שריר והרב עזריאל אריאל הן העמדות, הרווחות בחוגי הציונות הדתית, והן מושמעות תדיר על-ידי הרבנים, האמונים על משנת הרצי"ה ותלמידיו. אין זה מקרה, שהעמדה, הרואה בקידוש-השם רעיון מוסרי בעל אופי אוניברסלי – מיוצגת, כפי שראינו, בעיקר על-ידי אנשים, שאינם מכהנים בתפקידים רבניים – דוגמת נתיב, רונס והכהן. עובדה זו משקפת תופעה רווחת: הקול המוסרי בנושא קידוש-השם מבוטא במקרים רבים דווקא על-ידי אנשי-רוח שאינם רבנים. רבני הציונות הדתית, לעומת זאת, אימצו קו נוקשה ביחס לפעילות של ישראל בזירה הבין-לאומית, והם נוטים להצדיק פעולות תקיפות של צה"ל ושל המדינה ותובעים להתעלם מהשלכותיהן על דעת-הקהל העולמית. המושג קידוש-השם במובן של הקפדה יתרה על התנהגות מוסרית של ישראל נשמע בקרבם בדרך כלל רק חרישית, ואף זוכה לא אחת לגינוי ולהשתקה.

אחרית-דבר

המושגים קידוש-השם וחילול-השם קיבלו בהגות הציונות הדתית מעמד מיוחד, וזכו לפרשנות תאורטית כמו גם לפיתוח בכיוונים מעשיים, מושגים אלה ינקו את משמעותם החדשה מן המצב החדש, שמצוי בו העם היהודי בזמננו, כאשר מערכת-היחסים שבינו ובין אומות-העולם עברה טרנספורמציה מרחיקת-לכת. בהתאם לכך ביצעה ההגות הנדונה במאמר זה העברה של המושגים הללו מהתחום של התנהגות אישית, הנמדדת במסירות, שיש בה כלפי האל ושמירת-מצוותיו, אל תחום הפעילות הלאומית של עם-ישראל ומדינת-ישראל. העברה זו נעשתה על-ידי שני זרמים בציונות הדתית בשתי דרכים, השונות זו מזו באופן מהותי. ההבחנה ביניהן כרוכה בשאלת היסוד לגבי משקלם של הערכים הלאומיים-פרטיקולריים ביהדות לעומת הערכים ההומאניים-אוניברסליים.

הדרך **האחת** הותוותה על-ידי הרצי"ה קוק ותלמידיו מבית ישיבת "מרכז הרב", שמשנתם מושתתת על הדגשת המוטיבים הלאומיים, ואף הלעומתיים. ההולכים בדרך זו סבורים, שמידת הצלחתו של עם-ישראל בעולם היא הפרמטר המרכזי, שקובע את מידת קידוש-השם או חילול-השם בעולם. רבנים אלה התבססו על דברי הנביא יחזקאל ופיתחו תפיסה, אשר לפיה מדינת-ישראל מייצגת את האומה בכללותה, וככזו היא מייצגת גם את מעמדה של הנוכחות האלוהית בעולם. לאור זאת, הצלחת המדינה בזירה המדינית והצבאית הוא הביטוי המובהק ביותר של קידוש-שם-שמים בקרב עמי תבל.

הדרך **האחרת** עולה מכתביהם של הרב יהודה עמיטל ותלמידיו משיבת "הר-עציון", וכן – מדבריהם של רבנים נוספים הקרובים להם ברוחם, אף היא מתייחסת להתנהגותה של מדינת-ישראל כבעלת משקל רב מבחינת מדד קידוש-השם בעולם. ברם, מבחינתה לא הצלחותיה של המדינה הן הגורם הקובע, כי אם מידת-המוסריות שלה. מוסריות זאת נקבעת בהתאם לכללי-המוסר האנושי המקובלים. דפוס-החשיבה של שיטה זו איננו לאומי-לעומתי, אלא מושתת דווקא על ערכים אוניברסליים ומשווה לנגד עיניו את ישראל – כמדינה, שצריכה לשחק לפי סולם האתיקה הנהוג בין העמים.

מתוך העיון בסוגיה הנדונה אנו מתוודעים להבחנה חשובה, הנוגעת למקורות התשתית של ההגות הדתית-ציונית:

התפיסה, המיוצגת בעיקר על-ידי רבני גוש עציון, מפרשת את המושגים: קידוש-השם וחילול-השם בדומה לדרך שמושגים אלה התפרשו בה בספרות-חז"ל ובמקורות שאחריהם. היא אמנם מחדשת חידוש משמעותי, כאשר היא מעתיקה אותם מהפעילות הדתית-מוסרית של האינדיבידואל אל המגרש המדיני, הבין-לאומי, אולם גישה זו נותרת נאמנה למסורת הפרשנית המקובלת בנושא זה ולדרך הכללית של הפקת היגדים ומסקנות בשיח התורני-הלכתי.

בשיטת הרצי"ה ובית מדרשו אנו מוצאים בנושא הנדון לא רק חידוש תוכני, אלא גם חידוש מתודי עקרוני. הגדרת משמעויותיהם של המושגים: קידוש-השם וחילול-השם בשיטה זו – נעשתה תוך הישענות על המקרא כמקור וכבסיס לתפיסות רעיוניות ואף פרגמטיות. בחשיבה ההלכתית המקובלת נהוג להתבסס על דברי חז"ל בראש ובראשונה בתלמוד הבבלי ועל הספרות ההלכתית שנכתבה בעקבותיהם. בנושא דידן, כפי שראינו בתחילת הפרק, אכן קיימת ספרות הלכתית קלסית ברורה ומפורטת, אולם למרות זאת, בחרו הרצי"ה ותלמידיו לפתח את משמעויותיהם של המושגים הנדונים מתוך פסוקי ספר יחזקאל – תוך התעלמות מהספרות העשירה שעוסקת בהם. דומה, שמתגלה בעניין זה קו אופייני להגותו של בית-המדרש הנ"ל: החזרה לארץ ולחיים לאומיים מחייבת, או, לפחות, מצדיקה, חזרה אל העולם המקראי, אשר קיימת בו התייחסות מסועפת לשאלות הקיום הלאומי. זאת – בניגוד לספרות ההלכה של חז"ל ושל חכמי-הראשונים והאחרונים, שנכתבה בגלות ודנה במושגים אלה ודומיהם – מתוך הפריזמה של הקיום הגלותי על בעיותיו ואתגריו. הדברים אומנם לא נאמרו במפורש, אבל דומה, שנכון יהיה להסיק, כי לשיטת בית-מדרש זה, קידוש-השם המתואר בספרות הרבנית לדורותיה, מייצג מציאות של חולשה יהודית, שבה מסירות-הנפש על הקיום היהודי הייתה הדרך הבלעדית לקדש שם-שמים. תקומתה של מדינת-ישראל יצרה מצב חדש של מעבר מחולשה – לעוצמה, ובה קיימת דרך אחרת, גבוהה יותר – לקידוש-השם. מדינת-ישראל נתפסת בתור ראשית צמיחת הגאולה, ולכן קידוש-השם שלה אינו נבחן עוד מתוך מקורות הגלות, אלא לאור דברי הנביא, המדברים על הגאולה.

הזרם, שכונה כאן רבני גוש עציון, הולך אפוא בנדון דידן בתלם המקובל יותר, כשהוא נזקק לספרות התלמודית, ונשאר נאמן למשמעויות קידוש-השם וחילולו בספרות זו. האמונה בגאולה הלאומית אינה מביאה אותו להגדיר מחדש את מקורותיו ואת מסקנותיו. עם זאת, אף בעולמו מתהווה רובד, שיש בו משום חידוש מסוים, שכן הוא מרחיב את ההשלכות של המושגים: קידוש-השם וחילול-השם להחלטותיה האופרטיביות של מדינת-ישראל, ויוצר אקטואליזציה של המושגים שבספרות חז"ל.

נמצאנו למדים, כי שני בתי-מדרש הם, ואין בית-מדרש ללא חידוש.

