

## חוקה לישראל

# תגובה לא' רובינשטיין ול' אורגד "המבוא לחוקה ומעמדו המשפטי: המקרה של ישראל"<sup>1</sup>

חן יחזקאלי\* ויוסף אגסי\*\*

- א. פתח דבר
- ב. בין שוויון להסכמה רחבה
- ג. העמדה הדתית
- ד. העמדה הציונית
- ה. בין דמוקרטיה לפופוליזם

### א. פתח דבר

אנו מסכימים עם דבריהם של אמנון רובינשטיין וליאב אורגד במאמרם "המבוא לחוקה ומעמדו המשפטי: המקרה של ישראל"<sup>2</sup>, כי יש לדון על עקרונות יסוד לחוקה, וכי ה"מבוא" הוא מקומם הטבעי של הללו<sup>3</sup>. כמו כן אנו מסכימים עמם כי על עקרונות היסוד של החוקה לסייע בידה למלא את תפקידיה: לחנך, לייצב את ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית ולאפשר צמיחת סולידריות לאומית.

בדמוקרטיה המערביות, הידועות גם כמדינות הלאום הנורמליות, מוסכם גם כי אין דמוקרטיה מתוקנת וסולידריות לאומית טובה ללא שני עקרונות אלו — עקרון ההבחנה בין קהילה לאומה, מזה, ועקרון הפרדה בין הרשות הקהילתית והרשות הלאומית, מזה. היות שרוב הקהילות מוגדרות באופן דתי, ידוע העיקרון הראשון כעקרון ההבחנה בין קהילה דתית ללאום, ובקיצור, בין דת ללאום. במיוחד מוסכם

\* דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב.

\*\* פרופסור לפילוסופיה. מחבר הספר בין דת ולאום: לקראת זהות לאומית ישראלית (מהדורה שנייה, 1993), ומחבר שותף של הספר מיהו ישראלי (תשנ"א).

1 א' רובינשטיין ול' אורגד "המבוא לחוקה ומעמדו המשפטי: המקרה של ישראל" המשפט יא (תשס"ו).

2 שם.

3 שם, בע' 40, 46, 48.

בדמוקרטיה המערבית כי יישומם של שני עקרונות אלו הוא תנאי ליצירתה של סולידריות לאומית שוויונית, ליברלית וחיונית.

בישראל נהוג להתעלם כליל משני עקרונות אלו ולהחליף את שניהם בדרישה המעורפלת להפרדת הדת מהמדינה. דרישה זו נראית זהה לשני העקרונות האמורים, וממילא נראית כדרישה להפיכת ישראל למדינת לאום נורמלית כדוגמת הדמוקרטיה המערבית. הדבר יוצר בלבול קטן הגורר בלבולים עצומים, הגוררים אסונות כבדים. לפיכך נראה כי נדרשות כמה מילות הסבר.

1. עקרון ההבחנה בין שייכות לקהילה או לדת, מזה, לבין שייכות לאומה, מזה, עומד על ההבחנה כי שתי השתייכויות אלו נבדלות, אינן מחייבות זו את זו ואינן שוללות זו את זו. לפעמים חברי קהילות שונות הם בני אותה אומה, ולפעמים חברי אותה קהילה הם בני אומות שונות. הדבר המשייך חברי קהילות שונות לאומה אחת הוא אזרחותם, שעל כן עקרון ההבחנה הנכון הוא, ממילא, גם עקרון העמדת הלאומיות על האזרחות. ממילא זהו גם רעיון ההכרה מצד המדינה באומה של כל אזרחיה, ושיוך המדינה לאותה אומה.

2. עקרון ההפרדה בין כנסייה למדינה הוא מקרה פרטי חשוב של עקרון הפרדת הרשויות (המוכר יותר ביישומו בעניין הרשויות המדיניות השונות, המחוקקת, המבצעת והשופטת). זו הפרדה בין הרשות הקהילתית-דתית לבין זו המדינית. במקומות שבהם עיקרון זה נהוג, אין בית המחוקקים דן בשאלות דת שנויות במחלוקת. לראשי הכנסייה אמנם מותר לדון בשאלות מדיניות, אך מוסכם כי אין סמכות מדינית לפסיקותיהם.

3. בניגוד חד לכל האמור לעיל, רעיון הפרדת הדת מן המדינה אינו מוכר בשום מקום בעולם זולת ישראל. בישראל אין בהירות באשר לתוכן הפרדה זו: הדוגלים בה אינם דורשים את עקרון ההבחנה בין השתייכויות ואת עקרון ההפרדה בין הרשויות המתוארים לעיל, ועל פי רוב הם אף מתנגדים להם. חשיבות העקרונות האמורים לענייננו היא בכך שישראל דוחה את שניהם, ומכוננת על היפוכיהם, כלומר, על עקרון זיהוי האומה והקהילה (היינו, בישראל בני הקהילה היהודית הם — והם לבדם — גם בני הלאום); ועל עקרון עירוב השלטון הדתי והמדיני (היינו, בישראל המדינה פוסקת הלכה, ממנה רבנים, משלמת את משכורתיהם ומכריעה אילו זרמים ביהדות מהווים את "היהדות האמיתית").

מצב לא נורמלי ומסוכן זה בישראל מוצדק באמצעות נימוקים מן היהדות, מן הציונות, ואפילו מן הקונצנזוס הדמוקרטי. בהמשך נסקור נימוקים אלו ונראה כי הם היפוכה של האמת ומסוכנים מאין כמוהם. כעת נדגיש כי דיון בחוקה המתעלם מכל האמור לעיל, בהכרח יביא כישלון, בין של היעדר חוקה ובין של חוקת-דמה שהיא כישלון חמור יותר. זו אינה מחלוקת על דברי רובינשטיין ואורגד, אלא ביקורת על שתיקתם בעניין זה. כנהוג, הם מזכירים באהדה את רעיון "הפרדת הדת מן המדינה"<sup>4</sup>.

האם בכך כוונתם כי יש לאמץ את עקרונות ההבחנה וההפרדה כנהוג במערב? הם אינם אומרים זאת, אך אינם משאירים מקום לספק כי אין זו כוונתם כלל. למשל, הם טוענים כי יש לכבד את המיעוט הלאומי-ערבי בישראל<sup>5</sup>, ובכך הם מביעים בעקיפין אך ברורות את ההמלצה לשמר מצב זה, שבו רק יהודים יכולים להשתייך לאומה הישראלית. בכך הם דוחים בפועל את עקרון העמדת הלאומיות על האזרחות, וממילא את עקרון ההבחנה בין דת ללאום. עולה אפוא שהם מסכימים כי ישראל היא המוסד העליון של האומה-קהילה-דת היהודית, כלומר, שישראל היא מדינה-כנסיה, או מדינה-רבנות. הדבר דורש עיון ודיון רציני ופתוח, אך הם סוגרים כל דיון כזה ללא אומר. ואכן, זה הנהוג הרווח בישראל, להתעלם מסוגיות חשובות. תקוותנו היא שיתפתח דיון ציבורי בסוגיה, שכן יש חלופות שונות למצב של מיעוט לאומי, ורצוי לדון בשאלה איוו מהן המתאימה ביותר לישראל. ייתכן שהדיון לא יביא לחלופה שאנו ממליצים עליה, אלא לאחזרת, אולי אף טובה הימנה: אלא שללא דיון אמין וגלוי נראה כי אין תקווה.

## ב. בין שוויון להסכמה רחבה

כאמור, בצדק מדגישים רובינשטיין ואורגד את הצורך בסולידריות לאומית חיונית ובריאה. עולה השאלה: מהי סולידריות זו וכיצד ניתן לטפחה? וכיצד תעזור חוקה בכך? משמח כי רובינשטיין ואורגד עוסקים בעניינים אלו, אולם מצער כי הם עושים זאת בהיחבא. בדמוקרטיה הליברליות מקובל כי סולידריות טובה היא שוויונית וכי לצורך כינונה של סולידריות זו נדרשת לאומיות משוונת העומדת על אזרחות. זוהי אולי הסיבה המרכזית לכך שהדמוקרטיה המערביות מקיימות את שני העקרונות המצוינים לעיל. כן מקובל שם כי סולידריות טובה היא ליברלית, וכי על כן אין לכפות אזרחות או לאומיות על מי שאינו חפץ בהן. בישראל נהוג להתעלם מכך ולראות בסולידריות כבעלת ערך מהותי, כאילו לא תיתכן התלכדות למטרות נלוות. השקפה זו באה לידי ביטוי בהטפה הריטואלית לאחדות תוך התעלמות מהמחלוקת על השאלה, מהו אופייה הרצוי של האחדות הנדרשת? נוהג זה יוצר את הרושם כי ישנה מחלוקת או הסכמה היכן שבאמת ישנה הסכמה או מחלוקת, ובכך יוצר בלבול עצום. על כן נדגיש את עקרי הדברים:

1. מהי הסולידריות הטובה? התשובה המקובלת במערב: זוהי סולידריות משוונת (כל אזרחי המדינה נחשבים שותפים שווים בה), ליברלית (מי שאינו רוצה להיות אזרח ויכול לעזוב רשאי לעשות כן) ודמוקרטית (אין חובת האזרח להסכים עם הקונצנזוס הלאומי). התשובה המקובלת בישראל: הסולידריות ה"טובה" היא זו של קבלת הקונצנזוס המוצג כציוני ללא עוררין.
2. כיצד ניתן לטפח סולידריות משוונת? התשובה המקובלת במערב: ניתן לעשות זאת בהעמדת הלאומיות על האזרחות, תוך הבחנה בין דת ללאום. התשובה

המקובלת בישראל: ניתן לעשות זאת בהפחתת ההפליה בעניינים שונים ומגוונים, ובלבד שאין פוגעים בהפליה הבסיסית שבהבחנה בין האזרחים השייכים ללאום אלו שאינם שייכים.

3. כיצד ניתן לטפח סולידריות ליברלית? התשובה המקובלת במערב: ניתן לעשות זאת באמצעות הגנה על חופש הדת, מניעת הפליה בין האזרחים השייכים לקבוצות דתיות או אתניות שונות, וכן בעזרת חוק המונע מהמדינה להתערב בענייניה הפנימיים של קהילה. התשובה המקובלת בישראל: ניתן לעשות זאת במאבק למען "הפרדת הדת מן המדינה".

4. כיצד תעזור חוקה בכך? התשובה המקובלת במערב: חוקה תעזור בכינון ההפרדה בין הרשות הדתית למדינית. התשובה המקובלת בישראל: חוקה תעזור בכך שתכיל הכרזות בזכות השוויון והחירות, ובעיקר הכרזות מסוג זה שיש הסכמה עליהן בין כל הפלגים היהודיים.

הן בישראל והן בדמוקרטיה המערביות אין דיון בשאלות אלה: בדמוקרטיה המערביות, משום שהתשובות להן מקובלות שם כמובנות מאליהן, ואילו בישראל, משום שיש עליהן טאבו. עקרון "הפרדת הדת מן המדינה", המוצג בישראל כדגלם של התומכים בפתיחות, הריהו למעשה הסממה שבאמצעותה מופעל הטאבו, היות שהוא מסייע להסוות את העובדה כי התומכים בו אינם מתכוונים להבחנה בין דת ללאום, וגם לא להפרדת הרשות הדתית מן המדינית, וממילא גם לא לזיהוי לאומיות עם אזרחות. ממילא הם מקבלים את הקונצנזוס בישראל. כאן יש בעיה מהותית: מחד, חוקה דמוקרטית מיישמת את עקרון ההבחנה וההפרדה האמורים. מאידך, היא עומדת על הקונצנזוס. הבעיה היא, מה עושים כאשר הקונצנזוס מתנגד לעקרונות האמורים? במילים אחרות, כיצד ניתן לבסס חוקה דמוקרטית על קונצנזוס אנטי-דמוקרטי? שאלת יסוד אחרת היא כיצד ניתן ליישב בין הדרישה ל"ישראל יהודית" לבין הדרישה ל"ישראל דמוקרטית"? כמו מרבית הכותבים, גם רובינשטיין ואורגד מבטאים מודעות לבעיות אלו. כמו מרבית הכותבים, הם מנסים להפחית בעומקה ובחשיבותה של הבעייתיות האמורה, כאילו מדובר בקשיים טכניים ותו לא. מדוע בישראל נראה כי היהדות והדמוקרטיה מתנגשות? מדוע במקומות אחרים אין האופי הדתי של החברה מתנגש עם האופי הדמוקרטי של המדינה? מה נדרש כדי להשכיח יחסי כבוד וחיזוק הדדי בין הדרישה לאופי הדתי לבין הדרישה לאופי דמוקרטי? די בעיון שטחי וראשוני בשאלות אלו כדי להביא את המתעניין ישירות שוב אל שני העקרונות המוזכרים לעיל — עקרון ההבחנה בין ההשתייכות הקהילתית-דתית להשתייכות הלאומית, ומיסודו בעקרון הפרדת הרשות הדתית מן המדינית.<sup>6</sup> דוגמאות לאין ספור מעידות על יכולתם של צמד עקרונות אלה ליצור סולידריות טובה ולהשכיח שלום בין דת לדמוקרטיה. המתדיינים בבעיית ההתנגשות האמורה

6 י' אגסי בין דת ולאום: לקראת זהות לאומית ישראלית (מהדורה שנייה, 1993) 110–115; י' אגסי, "בובר אגסי ומ' ברנט מיהו ישראלי (תשנ"א) 21–24.

בישראל, מתעלמים מכל אלה לחלוטין, כאילו די בהכרזה שישראל היא מדינה יהודית ודמוקרטית, בתוספת הצעת הטבות לפיוסם של המופלים לרעה, כדי ליישב ההדורים. שורש ההתנגשות בין הדת לדמוקרטיה בישראל, שהוא גם שורש אי-השוויון בישראל, הנו עירוב הרשויות הדתית והמדינית וכינון ישראל כמדינה רב-גונית של האומה-הדת היהודית. בכך ישראל מכתובה את מעמדם הנחות של אזרחי ישראל שאינם יהודים ומחייבת כפייה דתית בידי המדינה, וממילא מונעת כל אפשרות של סולידריות לאומית בריאה. התגברות על כך אינה מעשה קל, היות וסולידריות דורשת הסכמה, ובישראל ההסכמה בין האזרחים היהודים היא, כאמור, אנטי-משוונית ואנטי-ליברלית. על כן השאלה מציקה ללא הרף: כיצד נגיע להסכמה רחבה על השתייכות לאומית משוונית וליברלית, כאשר רוב הציבור בישראל, לרבות רוב המופלים לרעה עצמם, מתנגד לכך?

המתדיינים בשאלת החוקה לישראל מדחיקים את הבעיה האמורה על ידי הצגת ההסכמה כדבר המבטיח סולידריות (מה שאינו אמת); על ידי רמיזה כי סולידריות היא בהכרח משוונית וטובה (מה שאף הוא אינו אמת); ועל ידי הצגת הקשיים בדרך להסכמה כנובעים מן הגיוון בעמדות, ובהתעלם מכך שרוב הישראלים שוללים לאומיות משוונית מיסודה. התעלמות זו מתבצעת בשתי אסטרטגיות מנוגדות ומשלימות. האסטרטגיה האחת היא הצגת הסולידריות הלאומית כאילו אינה תלויה כלל בבעיית השייכות הלאומית, אלא בבעיות טכניות הניתנות לפתרון טכני או הומני. למשל, אנשים הנוקטים אסטרטגיה זו ממליצים על קירוב לבבות בין אזרחי ישראל היהודים לבין הלא יהודים, או אף על פעולות של ממש לשיפור מצבם של הלא יהודים. בכך הם מסיחים את הדעת מן ההתנגשות העקרונית שבין רצונם הכן והנאצל בשוויון לבין התעקשותם על הכרה רק ביהודים כבעלי זכות השתייכות ללאום שישראל שייכת לו.

האסטרטגיה השנייה היא להציג את בעיית השייכות הלאומית כמוכרעת על ידי גורמים שמחוץ לשליטתנו (כגון "נפש האומה"), ובכך היא הופכת את הדיון בשאלה זו מיותר לגמרי. בישראל מוצגת דעה זו כדעה הדתית, אך האמת היא — כפי שיוסבר בהמשך — שהיא מנוגדת באופן חד לדת ולמסורת היהודית.

רובינשטיין ואורגד נראים נוקטים את האסטרטגיה הראשונה שכן הם מבטאים בסוף מאמרם את מודעותם לבעיית הסולידריות הלאומית בחטף בלבד ללא דיון. הם עושים זאת על ידי הבעת מודעות לבעייתיות שבהצעתם להפוך חלקים ממגילת העצמאות של ישראל לכסיס למבוא לחוקה. הפתרון שהם מציעים טכני לחלוטין: להצעתם, יש להוסיף למבוא לחוקה חלק שאזרחי ישראל שאינם יהודים יוכלו להסכים לו<sup>7</sup>. כך תהיה לנו חוקה אשר כל מגזר נותן את הסכמתו לאותם חלקים שבה שאינו מתנגד להם<sup>8</sup>.

7 רובינשטיין ואורגד, לעיל הערה 1, בע' 52.

8 ראו גם בספרה של פרופסור רות גביון, שבו היא דנה בהרחבה בכעיות הקשורות בראיית

### ג. העמדה הדתית

בשם הצורך בהסכמה רחבה, מתעלמים רובינשטיין ואורגד משאלת הדרך לחוקה משוונית וליברלית; ובו בזמן, בשם הצורך בשוויון ובליברליות, הם מתעלמים גם משאלת הדרך להסכמה רחבה. כך הם נשארים קרחים מכאן ומכאן. ויתור על הסכמה רחבה פירושו ויתור על הסכמת פלגים אדיאולוגיים מסוימים. זה לא בהכרח פסול, ואולי אף בלתי נמנע, משום פערים עקרוניים. אך היעדר הודאה ודיון גלוי בעובדה זו פסול, שכן לא ידוע על הסכמת אילו פלגים יש לוותר ובכך להשאירם מחוץ לקונצנזוס. הסירוב לדון בשאלה, על הסכמתו של מי מוטב לוותר, הריהו מובן, כי הוא נובע מחשש מקרע וממלחמת אחים. אלא שהשתקת הדיון גורמת לדיון המושתק לחלחל לכל דיון גלוי, וכך הופך כל דיון, אפילו על עניין פעוט, למלחמת חורמה על הקונצנזוס. הבאת השאלה לדיון ציבורי נוקב תאפשר את שיפור המצב. נוכל אז להודות בקלות על מוכנותנו לוותר, למשל, על הסכמת שומרי החומות וחסידיו סאטמר, שלא ירעשו מכך. הקושי צפוי מצד הפלגים התומכים בחקיקה המפלה יהודים לטובה בעניינים כגון קניית קרקעות, שירות לאומי ואיסור על נישואים אזרחיים בין-עדתיים. האם נוותר על הסכמתם של פלגים אלו? אם כן, מה יהיה רוחב בסיס ההסכמה שיוותר? אם לא, כיצד תתאפשר חוקה משוונית ליברלית?

לדעתנו, יש לוותר על הסכמתם של התומכים בהפליה דתית ובהפרדה עדתית, בתקווה כי גם בלעדיהם תישאר הסכמה די רחבה עבור חוקה משוונית וליברלית. תקווה זו נעוצה בהסבר כי רוב הישראלים תומכים בחוקה כזו בעיקרון, וכי התנגדותם לה בפועל אינה אלא תוצאה של בלבול הגורר תמיכה עקיפה ולא מודעת בעקרונות אנטי-ליברליים ואנטי-משווניים. בעיקר נפוצה הדעה המוטעית כי ליברליזם ושוויון סותרים את הדרישה הסבירה לישראל יהודית. על כן דיון פתוח חיוני, שכן רק דיון שכזה יוכל לפתור את הבלבול. נראה כי שורש הבלבול נעוץ בכך שהתומכים בישראל באיחוד הרשויות הדתית והלאומית, ובזיהוי השתייכות לאומית עם השתייכות דתית, אינם מודעים לכך שהם אכן תומכים בשני עקרונות כה אנטי-דמוקרטיים, וזאת משתי סיבות: הסיבה הראשונה היא הבלבול הרווח בין שני פירושים נבדלים ואף מנוגדים של הרעיון כי "ישראל היא מדינה יהודית". הסיבה השנייה היא הבלבול הרווח בנוגע לרעיון המערופל הקורא ל"הפרדת דת ממדינה".

נתחיל עם הבלבול בין שני הפירושים של הרעיון כי "ישראל היא מדינה יהודית". לפי פירוש אחד הכוונה היא לכך שישראל היא בעלת אופי לאומי יהודי ומחויבות כלפי יהודי התפוצות, בעיקר באשר למלחמה באנטישמיות ובכנות ישראל לשמש מקלט לנרדפים בשל יהדותם. פירוש זה אינו בעייתי (כי הבעיות

ישראל כמדינה יהודית דמוקרטית כאילו הן בעיות טכניות המקבלות נופך מהותי רק משום שהן מעוררות רגשות עזים. ר' גביון ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית: מתחים וסיכויים (1999).

שהוא מעלה הן אכן טכניות ולא עקרוניות), ואין בו תמיכה בעירוב הרשות הדתית והמדינית ובוזיהוי השייכות הדתית והלאומית. הוא ממילא אינו מתנגש עם הדמוקרטיה, ועם הדרשה לליברליזם ולשוויון. לפי הפירוש האחר, הכוונה היא לכך שישראל היא מדינת העם היהודי. כיוון שעם בעל מדינה הוא אומה, וכיוון שההשתייכות לאומה היהודית היא גם השתייכות לדת היהודית, הופך פירוש זה את ישראל לאומה-קהילה-דת. בכך נעשית מדינת ישראל מדינה-רבנות של אומה-קהילה-דת. רעיון זה שולל את האפשרות ללאומיות ליברלית, ומחייב הפליה דתית, כפייה דתית ומדיניות משיחית, על כל השלכותיהן. רוב הישראלים מסתייגים מרוב ההשלכות האמורות, אך אינם מודעים לכך שהם דוגלים — אמנם במעורפל — ברעיון המחייב אותן. הקושי הגדול הוא בהיעדר היכולת להפריד בין שני הפירושים של רעיון יהדותה של ישראל. קושי זה נובע מן הסברה הרווחת כי אין הפירוש הראשון עומד ללא השני: לאמור, אין ישראל יכולה להיות בעלת צביון יהודי ומחויבות ליהודי העולם אלא אם כן היא שייכת לעם היהודי. סברה זו מתבטאת בהתנגדות לדיון בהצעה לשינוי נוסח חוק השבות, תשי"ז-1950 (להלן: "חוק השבות") ובהיעדר הביקורת על הטענה כי האינטרס הלאומי מחייב הגירה המונית של יהודים לישראל. סברה זו קיבלה עם השנים מעמד של שכל ישר, אלא שהיא מופרכת. כינון ישראל כמדינה-רבנות של אומה-קהילה-דת פוגע באופייה היהודי, בערכי היהדות, בהלכה ובמסורת היהודית, וכן באינטרסים המובהקים של יהודי התפוצות. להלן אחד-עשר נימוקים לכך:

1. כינון ישראל כמדינה-רבנות של אומה-קהילה-דת נוגד אחד מפסקי ההלכה המכוננים של היהדות התלמודית, האוסר על כל ניסיון לדחוק את הקץ, דהיינו להשיב את המצב המדיני-דתי של ימי תפארתנו. מקורו בכישלון מרד בר-כוכבא, ומאז הוא נשמר בקפידה. המדובר באיסור על "עליה בחומה"<sup>9</sup>.
2. המסורת הקפידה תמיד על הפרדה בין רבנות לשררה. כינון ישראל כמדינה-רבנות מהווה הפרה בוטה של נוהג זה.
3. הדת מתכוזה כאשר הלכות נקבעות במוסדות מדינה שחבריהם זרים להלכה וחלקם עוינים לה בגלוי.
4. עירוב רבנות עם שררה מהווה ניגוד אינטרסים ותמריץ לשקר בשם הדת כביכול.
5. עירוב הרשות הדתית והמדינית מחייב את המדינה לעסוק בכפייה דתית, ובכך להבאיש את ריח היהדות והתורה כביכול.
6. עירוב הרשות הדתית והמדינית כופה מאבקים מרים בשאלה "מיהו יהודי?" וביתר פירוט — מי יותר יהודי ממי, היינו, מי מייצג את היהדות "האמיתית"? וזה תמריץ לשנאת אחים.

9 כתובות, קיא, ע"א. כמו כן ראו ספרו של גרשון ויילר תיאוקרטיה יהודית (1976), במיוחד בע' 211-216.

7. עירוב הרשות הדתית והמדינית ואיחוד הנהגות מונע את חופש הדת שהיהדות כה זקוקה לו.
8. כינון ישראל כמדינה־רבנות שולל את זכות יהודי התפוצות להשתייך לאומותיהם: נציגי ישראל מצהירים כי יהודי התפוצות מתכחשים לעצמם, שכן רק בישראל חי יהודי ביושר עם עצמו. בכך ישראל מסתכסכת עם יהודי התפוצות.
9. כינון ישראל כמדינה־רבנות הוא מכשול ליזמת שלום, שכן בהסכמי שלום יש מעבר להסכמי קבע, ואלו אסורים ("אין להנהגה מנרט לעשות ויתורים") בטרם הושלם פרויקט קיבוץ הגלויות. לפי תפיסה זו, רק כאשר העם יתלכד סביב מלכות אחת, תהיה לישראל רשות זו. תפיסה זו היא עברה על הציווי המרכזי ביהדות — לרדוף שלום ולהציל נפשות.
10. היעדר יזמת שלום ישראלית תורם להידרדרות מדינית, ומאפשר ביצוע פשעי מלחמה והפרות זכויות האדם. הצדקת התנהגות מדינית זו בשם היהדות וזכר השואה מבזה את היהדות ואת זכר השואה.
11. הזדהות ישראל כמדינה־רבנות של האומה־דת היהודית הופכת את העוינות נגדה לעוינות כלפי היהודים בכלל ומחזקת בכך את האנטישמיות.
- קיצורו של דבר, כינון ישראל כמדינה־רבנות מתנגש עם אופייה היהודי. על כן יש לעשות דבר מה להפגת הבלבול בין שני הפירושים של הקביעה כי ישראל היא מדינה יהודית, לאמור: אכן, לישראל צביון יהודי ומחויבות ליהודי העולם, אך אין מדינת העם היהודי.
- זכור, גם הביטוי "הפרדת הדת מן המדינה" הוא מקור לבלבול. הנהגת בישראל הוא לראותו כביטוי מקומי עממי לעקרונות המקובלים במערב שהם, להזכיר, ההבחנה בין דת ללאום, והדרישה להפרדת הרשות הדתית מן המדינית. זוהי טעות, שכן בפועל רוב הדוגלים בביטוי זה תומכים בזיהוי ההשתייכויות ובעירוב הרשויות. אמנם הם קוראים לבטל את ההפליה הדתית ואת הכפייה הדתית, ועל כך יש להעריכם, אלא שאין הם רואים כי הבעיה אינה בכפייה או בהפליה שמעוללת הדת, או שמעוללים אלה המכונים דתיים, אלא בזו שמעוללת המדינה, מתוך עצם כינונה כמדינה־רבנות של אומה־דת, כינון אשר הם עצמם תומכים בו ללא סייג. אחת הדוגמאות הרווחות לבלבול האמור היא הטענה המושמעת רבות, כולל על ידי רובינשטיין ואורגד, כי חוקת ארצות־הברית מעגנת את "הפרדת הדת מן המדינה"<sup>10</sup>. זו טעות אופיינית. האמת היא שחוקת ארצות־הברית מעגנת את הפרדת הכנסייה (לא הדת) מן המדינה, ואת ההבחנה (לא ההפרדה) בין דת ללאום (ולא למדינה), וממילא מחייבת את זיהוי הלאומיות עם האזרחות. הדעה כי כל זה הוא לרעיון המובע בססמה "הפרדת הדת מן המדינה" היא תוצאה של בלבול ובורות העולמים ביוקר רב. בלבול זה מביא למשל את רובינשטיין ואורגד לסבור כי בארצות־הברית ישנם מיעוטים לאומיים<sup>11</sup>. אולם האמת היא שיש בה מיעוטים

10 רובינשטיין ואורגד, לעיל הערה 1, בע' 41 הערת שוליים 29 והטקסט הנלווה לה.

11 בישראל נחשבים הסממנים הדתיים המרובים של הרשויות האמריקניות כראיה נגד היומרה



אתניים, קהילתיים או דתיים, אך לא לאומיים. דוגמה נוספת לאותו כלכול, היא הדעה שהניסיון להביא את בית המחוקקים לקבל החלטות ליברליות יותר בעניין השאלה "מיהו יהודי" הוא ביטוי לרצון בדמוקרטיה ליברלית מתוקנת. האמת היא, כמובן, שבדמוקרטיה ליברלית מתקדמת לא יעלה על הדעת לדרוש מבית המחוקקים לפסוק הלכה בשאלות דת ולהכריע במחלוקות פנים קהילתיות. התומכים בניסיונות אלו מצדיקים את עמדתם בטענה ש"עבורם" היהדות אינה דת כלל. עולה אפוא כי הם מנסים לכפות את עמדתם על מי שעבורו היהדות היא דת וכן שהם מבקשים להנהיג כפייה דתית אנטי יהודית, דהיינו, אנטישמית.

מניע מרכזי לעיונות כלפי היהדות בישראל הוא הדעה כי דת ודמוקרטיה מתנגשות בהכרח. לדעה זו יש אישושים, אך יש לה גם הפרכות חתכות. באמריקה החברה דתית, בוודאי יותר דתית מהחברה הישראלית; שם גם המדינה חילונית באופן מובהק, ובוודאי יותר חילונית מהמדינה הישראלית — לא במובן זה שהיא עוינת או מנוגדת לדת, אלא במובן זה שהיא מופקדת על תחום החול, ונמנעת מלפסוק בתחום הקודש. על כן ארצות-הברית היא דמוקרטית במובהק, ובוודאי יותר דמוקרטית מישראל. וכך הדת והדמוקרטיה יכולות לסבול ואף לאהוד זו את זו, שהרי הדמוקרטיה היא המשטר היחיד המבטיח חופש דת.

באילו תנאים חיים הדת והדמוקרטיה בשלום? התשובה הישראלית הגלויה היא כי בכל תנאי יש שלום ביניהן (וכי כל הקשיים הם בגלל "הקיצוניים"). התשובה המוצנעת, לעומת זאת, היא כי הדת והדמוקרטיה יחיו בשלום כתנאי שהכול ידגלו בדת, או בהשקפה הדתית הנכונה, כלומר בזו שלי. בכך נחסמת הדרך בפני דיון ציבורי פתוח בבציה. דיון כזה עשוי להראות כי שתי התשובות שגויות, וכי האמת היא שדת ודמוקרטיה חיות בשלום תמיד ורק כאשר נהוגים עקרון ההבחנה בין הזהות או ההשתייכות הלאומית והדתית, הכולל את העמדת הזהות הלאומית על האזרחות, מזה, והעיקרון הממסד הבחנה זו על ידי הפרדה בין הרשות הדתית, מזה.

#### ד. העמדה הציונית

ההתנגדות בישראל לצמד העקרונות הנדונים כאן עמוקה יותר מן האמונה באמיתות הנימוק (הכוזב) מן היהדות. נימוק נוסף הוא מן הציונות, כביכול לא רק הדת היהודית מתנגדת לעקרונות אלו ותובעת את היפוכיהם, אלא אף הציונות כך. האמת הפוכה: לא ההתנגדות לשני העקרונות האמורים, אלא דווקא הדרישה לקיימם היא אבן הפינה של הפרוגרמה הציונית המסורתית, אשר תמכה ברורות בנורמליות מדינית-לאומית. לפי פרוגרמה זו היה על מדינת היהודים להפריד בין הרשות המדינית והדתית ולהשתייך לאומה של כל אזרחיה. אמנם היה ברור שרוב

האמריקנית להפרדה בין דת למדינה: זוהי דוגמה לבלכול האמור, שכן ארצות-הברית אינה טוענת כי היא מפרידה בין דת למדינה, אלא בין כנסייה למדינה.

בני אומה זו יהיו יהודים, אך אין פירוש הדבר כי היא אומה-קהילה-דת, משום ששייכים לה יהודים שבחרו להגר אליה או שנולדו בה. לפי תכנית זו, היה על ישראל להכיר מראש בזכות כל יהודי לבחור שלא להשתייך לאומה החדשה. ועל כך הוסיף הרצל ואמר כי גם אלו שיעדיפו להישאר בארצות מושבם, יוכלו ליהנות מקיום מדינה יהודית. לפי תכנית זו היו האזרחים הלא יהודים אמורים אף הם להשתייך לאומה (אם ירצו בכך). ועל כך אמר ז'בוטינסקי, שכפרטים יהיו אלו בעלי זכויות מלאות, אך ככלל לא תהיינה להם שום זכויות. בכך לא התכוון לשלול ייחודיות אתנית, אלא לשלול מן הקהילה — מכל קהילה! — מעמד לאומי או מדיני, היינו, להבחין בין כל הקהילות המרכיבות את הלאום, לבין הלאום. הוא חי לפני התפתחות הפלורליזם, ובכל זאת הוא הציע כי נשיאי המדינה יהיו יהודי ומוסלמי לחלופין! אפילו המנהיגים הדתיים הציונים הראשונים עמדו בתוקף על רעיון הנורמליות והצטרפו לתנועה הציונית, משום שהיא הייתה חילונית (כלומר חסרת כל יומרה משיחית, ומטרתה הייתה הקמת מדינה להציל את היהודים בהסכמת הגויים) ובתנאי מפורש שתישאר כזו. גם בכך הם ראו סטייה מסוכנת מהמסורת, והם הצדיקו אותה בהתייחסות לצוק העתים<sup>12</sup>.

דברים אלה מוצנעים בישראל. במקומם מושרש הרעיון שהן היהדות והן הציונות מחייבות את דחייתם של שני העקרונות הנדונים ואימוץ היפוכיהם. רעיון זה הוא המיתוס הציוני החדש. מיתוס זה נולד זמן קצר לאחר הכרזת העצמאות, והוא מהווה ראקציה נגד התכנית הציונית המקורית<sup>13</sup>. עיקרו כסממה המעורפלת כי ישראל היא מדינת העם היהודי, שפירושו המדויק הוא, כזכור, שישאל היא המדינה-רבנות של האומה-דת היהודית, היינו, ישראל היא שלב ביניים חיוני ומרכזי בדרך אל הגאולה הדתית-לאומית, ששיאה הוא בקיבוץ גלויות מלא, חידוש מלכות דוד והקמת המקדש. אמנם רבים מן הדוגלים במיתוס הציוני החדש מסתייגים נחרצות מתכנית זו, אך המיתוס האמור מחייב אותה גם אם וכאשר הדוגלים בו מתנגדים לה בכל נפשם ומאודם<sup>14</sup>.

12 המנהיגים העיקריים הם הרב שמואל מוהליבר והרב יצחק יעקב ריינס, מייסד "המזרחי". ראו ש"ז אברמוב "דמוקרטיה, דת ולאום" סוגיות יסוד בדמוקרטיה הישראלית (תשנ"ט, ר' כהן-אלמגור עורך) 11.

13 ראו אגסי, לעיל הערה 6, בע' 106, 187-189; אגסי, בוכר אגסי וברנט, לעיל הערה 6, בע' 13-14, 18-19, 136.

14 ראו למשל: "שיבת ציון והקמת המדינה נועדו לגאול שתי הגלויות, של העם ושל השכינה, של גלות הגוף ושל גלות הרוח". ז' ורהפטיג חוקה לישראל, דת ומדינה (תשנ"ח) 17. זו רפורמה משמעותית בדת היהודית, מהסוג שמהווה עילה להקאת אנשיה מהיהדות, כפי שנעשה עם הנוצרים והשבטאים. הרב שלמה גורן תמך בה בטענה כי מדובר במחלוקת פנימית במסגרת מסורתית. נימוקו הוא כי בנוסף לשלב הגלות ושלב הגאולה — מיועד במסורת מקום גם לשלב ביניים. ראו ש' גרן ספר תורת המדינה: מחקר הלכתי היסטורי בנושאים העומדים ברומה של מדינת ישראל מאז תקומתה (תשנ"ו) 465-475 (פרק "מדינת ישראל לפי חזון הנבואה וההלכה"). נציין גם כי נימוק זה אינו אמת, שכן רעיון שלב הביניים הוא חידוש גמור.

המיתוס הציוני החדש, שלפיו ישראל היא מדינה-רבנות-אומה-קהילה-דת, נוגד אף את המובן המדיני המודרני של רעיון הלאומיות ושל המושג "אומה". במובן זה העם היהודי אינו אומה והתנועה הלאומית היהודית הייתה מודעת לכך, מה שהתבטא בכך שהיא דרשה הקמת אומה יהודית חדשה. אמנם בני ישראל היו אומה בתקופה הקדומה, במובן שהיה נהוג אז; ואמנם בקרב יהודי התפוצות שלט במשך כל הדורות רגש סולידריות חזק הקיים עד היום, של השייכים לקולקטיב הידוע בתור כנסת ישראל; ובכך נראה די כדי להכריז על כנסת ישראל אומה במובן המסורתי. אך הדיון המדיני מתייחס לא למובן המסורתי, אלא למובן המודרני, המדיני, של מושג האומה, שלפיו בני אומה אחת הם אזרחי מדינה משותפת, או שותפים לתנועה למען הקמתה של מדינה, מתוך רצון משותף להיות אזרחיה לכשתקום. לפי מובן זה יהודי העולם אינם אומה ואינם רואים את עצמם כאומה. התנועה הציונית החלה בהכרת העובדה הזאת ובניסיון ליצור אומה יהודית נורמלית. הטענה הרווחת בישראל, כי יהודי העולם מהווים אומה, מבוססת על הבלבול השיטתי בין המובן המסורתי של "אומה", וזה המודרני, המדיני. ממילא מהווה הדגילה בטענה זו ויתור גמור על לאומיות נורמלית, וממילא גם על הרעיון הציוני המקורי<sup>15</sup>.

הצורך לכלול את כל אזרחי המדינה בלאום אחד נובע מהכרה בכוחה העצום של הסולידריות הלאומית, בכוחה העצום של המדינה המודרנית כמכשיר בידי הלאום המודרני, וממילא בצורך החיוני הנובע באחריות מדינית. מוסכם גם כי ניתן לספק צורך זה בדרגה סבירה רק במסגרת מדינת-הלאום הנורמלית, לאמור, רק במדינות המזהות לאומיות עם אזרחות, ולא עם הדת ולא עם השתייכות אתנית אחרת כלשהי. רק בתנאים כאלה אפשרית בכלל אחריות מדינית סבירה. התעלמות ישראל מכך מתבטאת בהצגה מסולפת של מדינת הלאום המודרנית. כך, למשל, ספרי לימוד האזרחות בישראל מציגים את ארצות-הברית כמדינה רב-לאומית עם מיעוטים לאומיים רבים (כשהאמת היא, כזכור, שיש בה מיעוטים אתניים) ואת ישראל כמדינת-לאום נורמלית.

המיתוס הציוני החדש נוגד את התכנית הציונית המסורתית גם בכך שהוא מונע אפשרות להגשים את מטרתה, שהיא פתרון הבעיה היהודית וכינון שלום בין היהודים לבין אומות העולם. למשל, המיתוס הציוני החדש אינו מאפשר למנהיגות ישראל לנקוט יזמת שלום בשתי דרכים. ראשית, הוא גורר, כזכור, את הרעיון ש"אין לראשי המדינה מנדט" לדון בהסכם קבע עד לקיבוץ הגלויות. שנית, ובנוסף, מיתוס זה דוגל בקיומה של האומה-שפה-דת הערבית-מוסלמית, באותו אופן שבו הוא דוגל בקיומה של האומה-קהילה-דת היהודית. ממילא הוא מתכחש

15 הטענה כי היהודים הם דת ואומה בעת ובעונה אחת רוחת בישראל מאד. למשל: "ישראל הוא עם לבדד ישכון, עם מיוחד במינו. במשך כארבעת אלפים שנות קיומו הוא עם ודת כאחד". ורהפטיג, לעיל הערה 14, בע' 17.

לאומה הפלסטינית באותו אופן שבו הוא מתכחש לאומה הישראלית. ממילא מונע המיתוס מישראל להכיר בסכסוך הישראלי-פלסטיני כסכסוך בין שתי אומות, אלא רואה בסכסוך חלק מסכסוך גדול בין היהדות לאיסלאם, שהוא בלתי פתיר בעיקרון. מדיניות אחראית ושלום הם גם מטרות מרכזיות של הציונות המסורתית וגם ערכי יסוד בחייה של כל אומה. ההגנה על ערכי יסוד היא, כזכור, אחד הצרכים המרכזיים בחוקה, כפי שמסכימים כל המתבטאים בנדרון. על כן חוקה המבוססת על המיתוס הציוני החדש תשלול לא רק את הסיכוי לשוויון ולחירות תתית ופוליטית, ולא רק את הכבוד לדת היהודית, אלא תשלול גם את עצם התקווה לאחריות מדינית ולשלום.

### ה. בין דמוקרטיה לפופוליזם

היעדר דיון ביקורתי בישראל במיתוס הציוני החדש, בנימוקים בעדו, בנימוקים נגדו, ובחלופות לו, הוא טוטלי. דבר זה מאפיין גם את כל הדיונים סביב החוקה. התוצאה מוזרה ומדאיגה: התומכים בדיון על חוקה לישראל מסכימים כי עליה להשיב על שאלות יסוד, אך הם נמנעים בקפידה מדיון בשאלות אלו עצמן דוגמת אלו שהוזכרו במאמר זה<sup>16</sup>. ההימנעות הגורפת מדיון מוצדקת באותן הצדקות שבהן מוצדק המיתוס עצמו. זהו מעגל סגור, כמו הטענה שחובתך לקבל את סמכותי, כי אני אומר לך לעשות כן. טענה זו מושמעת בישראל בשם הקונצנזוס, לא פחות. ההצדקה מן הקונצנזוס לאסור את הדיון הביקורתי היא זו: בלב הקונצנזוס ניצב עקרון כינונה של מדינת ישראל כמדינת העם היהודי. היות ואין דמוקרטיה ללא קונצנזוס, נראה כי דיון ביקורתי בקונצנזוס חותר תחת הדמוקרטיה. לטיעון זה כמה נוסחים, כגון הטיעון כי הקונצנזוס הוא אוסף הדעות המקובלות על המספר הרב ביותר של בני הלאום; כי הדמוקרטיה עומדת על שותפות דעים זו, כלומר על הסכמה; כי ביקורת (כמו גם מחלוקת) מבטאת אי-הסכמה ומעודדת אותה; וכי ביקורת הקונצנזוס בדמוקרטיה חותרת תחת אושיותיה ומסכנת את קיומה. נוסח נוסף הוא הטענה כי ביקורת הקונצנזוס היא ביטוי לזלזול בדמוקרטיה. הנימוק השולל דיון בבעיות ובשאלות יסוד על בסיס הכבוד שיש להפגין כלפי הקונצנזוס נהנה ממעמד של שכל ישר, ואף קונצנזוס. עם זאת, הוא מוטעה ומסוכן. אמנם אין דמוקרטיה ללא קונצנזוס, אלא שההנחה הנלווית כי דמוקרטיה מבוססת על הסכמה אינה אמת, היות והיא מבוססת על מחלוקת (או, כפי שנהוג לומר, על ההסכמה לחלוק)<sup>17</sup>. גם ההנחה הנלווית, כי הקונצנזוס הוא אוסף הדעות אשר המספר הרב ביותר של אנשים מאמינים בו, מפוקפקת. ראשית, משום שאין כל

16 לסיכום שאלות היסוד שעליהן הצבענו במאמר הנוכחי, ראו להלן.

J.W.N. Watkins "Epistemology and Politics" *Rationality, the Critical View* (Dordrecht, J. 17 Agassi & I.C. Jarvie eds., 1987) 151, 153-154

הכרח כי היא אמת; שנית, משום שכל עוד אסור לחלוק עליה אין אפשרות לדעת כמה מאמינים הבריות; ושלישית משום שהיא אינה רלוונטית, היות והקונצנזוס אינו דעה אישית של רבים אלא הוא מוסד חברתי, הבנוי (כדרכם של מוסדות חברתיים) בדרך כלל על פשרה. עקרון יסוד בדמוקרטיה הוא שיש להחזיק מוסדות חברתיים פתוחים תמיד ואף מזמינים לביקורת, לא כל שכן מוסדות חברתיים חשובים כדוגמת הקונצנזוס.

הדרישה להימנע מלבקר את הקונצנזוס היא אנטי־דמוקרטית. היא קרובה ביותר לפופוליזם שהוא סוג של עריצות. הקושי הגדול הוא זה, שהעיקרון שאין לבקר את הקונצנזוס בעצמו נעשה חלק מן הקונצנזוס וכך הוא נעשה מקודש, טאבו. זוהי בדיק הדרך שבה מתמסד הפופוליזם, ונהפך לעריצות שאינה זקוקה לעריץ – וזה מאפשר לבלבל אותו עם דמוקרטיה, ואף דמוקרטיה מופלגת. על כן הפופוליזם נקרא "דמוקרטיה טוטאליטארית"<sup>18</sup>.

דמוקרטיה יכולה להתאבד באופן דמוקרטי, היינו להחליט, באורח דמוקרטי, להיהפך לעריצות. הדרך הנפוצה ביותר שבה דבר זה קורה היא תוך קבלת העיקרון הפופוליסטי כי יש לקדש את הקונצנזוס. סכנה זו היא גדולה במיוחד מהסיבה שפופוליזם נראה כדמוקרטיה מופלגת. תרופת הנגד לפופוליזם, כמו גם נגד כל סוג של קידוש רעיון כלשהו והפיכתו לחסין מביקורת, היא הרעיון שכולנו מועדים לטעות. רעיון זה מעוגן כעקרון יסוד בחוקה האמריקנית, בצורה של מוסד התיקונים בחוקה (התופסים את חלק הארי שלה). עולה אפוא השאלה: עד כמה צריכה החוקה להיות פתוחה לביקורת, ויותר מכך, לתיקון ולשינוי? מוסכם כי על התשובה המקובלת לשאלה זו להיות חלק מן החוקה עצמה, או אף מעין חוקת־על, אולי המבוא. כידוע, אין עליה תשובה נחרצת. מוסכם כי על החוקה להיות נוקשה יותר מחוקים רגילים (למשל, נדרש רוב מיוחד כדי לעשות בה שינוי), אך נראה כי גם אין זה נכון לסוגרה הרמטית. על כן האמת היא היכן שהוא באמצע, והשאלה פתוחה. פתיחותה היא ביטוי להכרתנו הן בהיותנו בני טעות, והן שיכולתנו להתקדם בדרך של תיקון טעויות, כולל בחוקה עצמה.

הנטייה הרווחת לפופוליזם והבלבול בין פופוליזם לדמוקרטיה מהווים סכנה חמורה במיוחד כאשר הם באים ביחד עם סלידה עמוקה בקרב הציבור כלפי העיסוק המדיני. בישראל הסלידה והבוז כלפי פוליטיקה עמוקים מאוד. זהו ביטוי לייאוש. במצב זה יש סכנה לטפח תקוות שווא כגון התקווה כי ניתן להגיע לידי חוקה שתזכה להסכמה רחבה, משוונית וליברלית, מבלי לדון באופן פתוח, שקוף ואמיץ בשאלות היסוד. במיוחד מסוכן לומר, או אף לרמוז, כי ללא דיון ניתן להגיע לכלל חוקה שתוכל לשרת את הצורך החיוני שבגללו אנו מעוניינים בחוקה מלכתחילה, והוא הצורך לכונן את ישראל כמדינה יהודית דמוקרטית, להגן בה

18 י' טלמון ראשיתה של הדמוקרטיה הטוטאליטארית (תשנ"ה).

על חופש הדת וחכויות האדם, וכמו כן הצורך לחנך לסולידריות לאומית חיונית בריאה. תקוות שווא מחזקות את הייאוש.

מה יעשה הקורא המבקש לתרום לקידום העניין? אנו מציעים לו כי יזמין את חבריו וחברותיו לדיון כן ופתוח בבעיות היסוד בניסיונות לגבש חוקה לישראל: מהי הסולידריות הטובה? על מה יש להעמיד את השייכות הלאומית בישראל? מה צריכים להיות היחסים בין הרבנות למדינה? מיהו ישראלי, כלומר, מיהו בן הלאום הישראלי? מה צריך להיות מעמד ישראלים שאינם יהודים בלאום הישראלי? מה צריך להיות מעמד יהודים שאינם ישראלים בו? מה צריך להיות יחסה של ישראל ללאומיותם של יהודים הרואים את עצמם בני הלאומים בהם הם יושבים? מה צריך להיות יחסה של ישראל ללאום הישראלי? האם יש לאום ישראלי? האם הוא רצוי? אם אין, ואם הוא רצוי, כיצד יש לגבש אותו? כיצד ניתן להפריד בישראל בין כנסייה למדינה, ולהבחין בין דת ללאום, ובו בזמן לחזק את צביונה היהודי של ישראל ואת מחויבותה ליהודי העולם? מה צריך להיות צביונה היהודי של ישראל? מהי מחויבותה ליהודי העולם? למשל, כיצד יש לתקן את חוק השבות על מנת שלא יהיה ולא יראה מכשול להפרדה בין רבנות לשררה?

עתיד ישראל תלוי בכוננותנו להפסיק להתעלם מבעיות יסוד. חוקה שתיוולד בהתעלמות זו תהיה חוקת דמה שתזין את האשליה כי אנו על דרך המלך ללאומיות בריאה, ליברלית, שוויונית ושוחרת שלום, המכבדת את המורשת היהודית והמשרתת את האינטרס החיוני של יהדות העולם, תוך שהיא מסיחה את הדעת ממציאות שבה ישראל צועדת בדיוק בכיוון ההפוך לכל האמור לעיל.