

מעמד וכנסייה בחברה הערבית הנוצרית בישראל

מרב מאק

החילון בחברה הנוצרית בישראל אינו ביטוי לסוגיית אמונה. במאמר זה אטען כי מתח מעמדי-פוליטי בין ראשי הכנסיות בעלי זכויות היתר לבין הקהילה, שחבריה באים מקבוצות מיעוט דתי, אתני ולאומי ומצויה בישראל בתחתית הסולם הפוליטי והחברתי, יוצר תסכול עמוק המוביל לניכור ולהתרחקות מן הכנסיות וממוסדותיהן.

מילות מפתח: עקרונות דתיים (דוגמה), אמונה, סטטוס-קוו, קהילות דתיות, שיפוט כנסייתי, ריבוד כנסייתי

באיזה אופן יכולה נקודת המבט המעמדית להסביר תמורות סוציולוגיות מרכזיות בחברה הערבית הנוצרית בישראל? מחקרים העוסקים בחברה הנוצרית נוטים לבחון את התהליכים החברתיים בהקשר דתי, פוליטי והיסטורי, ולא בדגש של ריבוד חברתי וכלכלי. אך התעלמות מן ההיבט המעמדי-כלכלי מעוותת את הבנת ההיסטוריה החברתית. במאמר זה אטען שיש מתח מעמדי מובנה בין הממסד הכנסייתי לבין הקהילה. מקורו בזכויות יתר של אנשי הכנסייה בישראל, ובהן הטבות כלכליות, משפטיות

* ד"ר מרב מאק, מכון טרומן לחקר השלום, האוניברסיטה העברית בירושלים.
דואר אלקטרוני: merav.mack@mail.huji.ac.il

גרסה של מאמר זה בדגשים שונים ראתה אור באנגלית: Mack, M. (2013). Christian Palestinian communities in Israel: Tension between laity, clergy and state. In M. J. Breger, Y. Reiter, & L. M. Hammer (eds.), *Sacred space in Israel and Palestine* (pp. 284-310). London, England: Routledge

מגמות, 2020, נה(1), 89-114

© כל הזכויות שמורות

ודיפלומטיות. אטען שניכור מעמדי בחברה הערבית הנוצרית בישראל עשוי להסביר מגוון של תהליכים מרכזיים שהיא עוברת, ובראשם תהליכי חילון עכשוויים. ראשית נדרשות כמה הבהרות: באיזה מובן ניתן לדבר על כנסייה ועל קהילה נוצרית בישראל, בשעה שבפועל יש שלל כנסיות וקהילות? ומה המשמעות של "מעמד" בהקשר הדתי הנוצרי במרחב המקומי? בעקבות הבהרות אלו אחלק את הדיון לשני חלקים. תחילה אדון בתמורות מעמדיות מרכזיות בהיסטוריה של הקהילה הנוצרית המקומית ולאחר מכן אקדיש את הדיון למוסדות הכנסייתיים ולנקודות החיכוך בינם לבין הקהילה שבשלבן רבים מבני הקהילה מתנכרים כיום לכנסייה.

סבך המבנה הכנסייתי בארץ הקודש

הריבוד של הכנסיות הפועלות בארץ הקודש (ישראל ושכנותיה) סבוך במיוחד. בירושלים מכהנים בד בבד שלושה פטריארכים (יווני-אורתודוקסי, ארמני ולטיני), ולכל שאר העדות הנוצריות יש ראשי כנסיות בכירים, ארכיבישופים או בישופים. רוב ראשי הכנסיות כפופים להיררכיות כנסייתיות גבוהות יותר במקומות שונים בעולם. לדוגמה, מקום מושבו של ראש הכנסייה האתיופית הוא באדיס אבבה, ראש הכנסייה המארונית נמצא בלבנון, אך הוא כפוף לאפיפיור שמקום מושבו ברומא, ראשי העדות הסוריאנית-אורתודוקסית והיוונית-קתולית יושבים בדמשק, לרוסים האורתודוקסים יש בעולם מעמד אוטונומי אוטוקפלי (Autocephaly),¹ אך ברחבי ארץ הקודש הם כפופים לפטריארך היווני האורתודוקסי. כתוצאה מכך נוצרו מרכזים רוחניים ומשפטיים מחוץ לישראל שהם בעלי יכולת השפעה נרחבת על חיי הקהילות המקומיות (Kaplan & Mack, 2013). בין הכנסיות השונות הפועלות בישראל יש יחסים מורכבים, וקשיים מתעוררים בהסדרתם של סדרי התפילה ובהסדרת השימוש במקומות הקדושים המשותפים והבעלות עליהם. מסמך הבנות לעיגון סטטוס-קוו נקבע בעזרת השלטונות העות'מאניים במחצית השנייה של המאה ה-19, והוא משמש עד היום הסכם יסוד להסדרת היחסים בין הכנסיות השונות ובינן לבין רשויות השלטון (ראו גם, Papastathis, 2010; Kildani, 1978; Betts, 2013; Tsimhoni, 1993). מטבע הדברים, הסכם היסטורי זה אינו יכול לענות על כל הבעיות, והמתחים בין הכנסיות נותרו במידה רבה בלתי פתורים. לצד הממסד הדתי, הקהילה אף היא אינה הומוגנית. כיום חיים בישראל נוצרים ארמנים, אתיופים, אריתריאים, הודים, פיליפינים, פולנים ובני לאומים נוספים, אך קהילת הרוב שמאמר זה מוקדש לה היא של נוצרים דוברי ערבית כשפת אם. רבים

1 מעמד אוטוקפלי של כנסיות בנצרות האורתודוקסית ושל הכנסיות המזרחיות הקדומות משמעו שהכנסייה היא גוף אוטונומי וראשה הוא מנהיגה הדתי העליון, שאינו כפוף לדרגים כנסייתיים גבוהים יותר.

מהם מזהים את עצמם כפלסטינים אזרחי ישראל (Smootha, 2015),² שיעור קטן מהם מגדיר את עצמו כארמי (ובמוצהר לא-ערבי) (ראו ICAA, 2019)³ ומקצתם רואים בעצמם ישראלים או פלסטינים בלבד. מן הנהגות האתניות-לאומיות הללו אין ולו אחת המקובלת על כולם, ומשום כך הטרמינולוגיה המשמשת את בני הקהילה בישראל טעונה ורגישה במיוחד.

השייכות הכנסייתית מגוונת אף היא, הן מבחינה לשונית והן מבחינת עיקרי האמונה (דוגמות). שתי הכנסיות הגדולות בישראל הן הכנסייה היוונית-אורתודוקסית והכנסייה היוונית-קתולית (מלקיטית),⁴ אך מלבדן יש לא מעט זרמים נוספים – לטינים, מארונים ובני עדות מזרחיות עתיקות יומין שלא כולן ערביות. הארמנים הם דוברי ארמנית, והסורים והמארונים הם נוצרים ששפת התפילה שלהם ארמית במקורה. אף שכולם דוברי ערבית, יש בהם המבדלים את עצמם במופגן מן הרוב הערבי. הכנסיות הקתוליות המלקיטיות הן תוצר של מיסיון פנים-נוצרי מאז המאה ה-18, וכמוהן גם הזרמים הפרוטסטנטיים שהחלו לפעול בעיקר בקרב הנוצרים המקומיים ברחבי ארץ ישראל מאז המאה ה-19. אל כל אלו נוספו בעשרות השנים האחרונות גם כמה אלפי אוונגליסטים. לבני הקהילות השונות יש כנסיות נפרדות, ליטורגיות שונות ואף לוח חגים שונה (למבוא כללי על העדות השונות ראו O'Mahony, 2003).

נוכח המנעד הדתי והחברתי, כיצד ניתן לדבר באופן גורף על כנסייה ועל קהילה? לצורך זה אטען שעלינו להרחיב את נקודת המבט. ההתמקדות הפרטנית בחברה לגווניה מעיבה על התמונה הסוציולוגית של החברה. בספרות המחקר יש התייחסות ל"חברה בעלת שוליות משולשת", המנסה להגדיר את ייחודם של הערבים הנוצרים במדינת ישראל כמיעוט דתי שהוא בו-בזמן גם מיעוט אתני ולאומי. הקהילה המדוברת אינה עולה על 2% מן החברה הישראלית ומתאפיינת ברמת השכלה גבוהה במיוחד, בשיעור ילודה נמוך יחסית ובשיעור תעסוקה גבוה יחסית (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2019, עמ' 1, 5, 7). בין הנוצרים הערבים בני כל העדות הנוצריות יש אחדות לשונית (ערבית פלסטינית בעלת כמה ניבים אזוריים), וכמובן זהות דתית משותפת. קשרי נישואים בין הקהילות הדתיות השונות טשטשו באופן ניכר את ההבדלים הדוגמטיים

2 בכנס במכון טרומן לחקר השלום באוניברסיטה העברית בירושלים, שהתקיים בראשית 2015, הציג סמוחה (Smootha, 2015) ממצאים ולפיהם, בניגוד לבני העדה הדרוזית, הנוצרים בישראל מזהים את עצמם בראש ובראשונה כערבים פלסטינים וכחלק בלתי נבדל מן המוסלמים הפלסטינים בישראל.

3 אתר הפייסבוק של "ארם – העמותה הארמית הנוצרית בישראל" (ICAA) מנה בספטמבר 2015 כ-1,200 חברים, ואילו בעת כתיבת המאמר הוא מנה 2,480 חברים (ICAA, 2019; Israeli Christian Aramaic Association, 2019).

4 בערבית הן מכונות "רום-אורתודוקס" ו"רום-קתוליק". שם התואר "רומי" מקורו בשמה ההיסטורי של האימפריה הביזנטית כאימפריה הרומית המזרחית. הקהילה היוונית-קתולית הייתה במקורה חלק מן הכנסייה היוונית-אורתודוקסית אך קיבלה את חסות האפיפיור ואת מנהיגותו ומאז התקבל שמה "הכנסייה היוונית-קתולית".

בין הקהילות הדתיות. עם זאת, הגורם המשמעותי ביותר ביצירת הזהות הקהילתית המשותפת הוא תחושות גוברות של היבדלות מחברות הרוב היהודית והמוסלמית (Horenczyk & Munayer, 2007; Mana, Sagy, Srour, & Mjally-Knani, 2012). בדיון להלן אציין כמה הבדלים משמעותיים בין הכנסיות וקהילותיהן, אך אשמור על התמונה הרחבה הנוגעת בשאלת דת ומעמד ובמתחים המתעוררים בחיבור ביניהם.

דתיות מוחלשת וריבוי זהויות

המחשבה המרקסיסטית השפיעה שנים ארוכות על הרחוב הערבי בישראל, ובייחוד על החברה הנוצרית שהנהיגה את המפלגה הקומוניסטית במשך עשרות שנים (Mack, 2015). יש הסבורים שזו הסיבה לכך שערכים נוצרים רבים בישראל מגדירים את עצמם כלא־דתיים (נ' מורקוס, ריאיון אישי, 12 באוגוסט, 2010). בעברית נעשה שימוש בביטוי "חילונים", ומחקרים שבדקו את המשמעות של החילון הוה בחברה היהודית מלמדים שזו אינה בהכרח הצהרת אמונה באל או העדר אמונה, אלא עדות על אורח חיים חילוני: הימנעות מפולחן במרחב הפרטי ומתפילות ונטייה לבקר בכנסיות רק לעתים נדירות, לרוב לא יותר מפעם או פעמיים בשנה.

בשדה המחקר הסוציולוגי דתיות מסוג זה מכונה "דתיות מוחלשת", מינוח המעיד על פרקטיקות דתיות מעטות או לא סדירות, ביקורים אקראיים ונדירים בכנסיות, ושימור חלקי בלבד של סמלים תרבותיים ודתיים. בהשאלה מפרדיגמה זו, נוכל להשתמש גם בביטוי "חילון מוחלש", כלומר לא בהכרח דחייה מוחלטת של הדת, אלא בעיקר דחייה של המנגנונים הכנסייתיים, תופעה המוכרת גם בחברה היהודית בישראל ביחסה לרבנות (Ram, 2008).⁵

חשוב לציין, שהזהות הדתית וגם הזהות החילונית אינן בהכרח רכיבי הזהות המשמעותיים ביותר בחברה הנוצרית בישראל, וכפי שנראה, במשך חלק ניכר מן המאה ה־20 אף לא נחשבו זהויות מהותיות. מחקרים סוציולוגיים עוסקים לא מעט בזהויות מרובות שהאדם מזהה את עצמו לפיהן. לבני הקהילה הערבית־נוצרית בישראל יש זהות מרובה עם נטייה לרשימת זהויות ארוכה במיוחד, שבשנים האחרונות מתארכת עוד יותר. ניתן לראות ברשימת הזהויות הארוכה ביטוי להתפרקות של זהות אחידה קודמת (כגון "אני פלסטיני" או "אני נוצרייה" או "אני ישראלי"), או לחלופין, כביטוי לעושר תרבותי. זהות מרובה אינה מורכבת רק מרכיבים דתיים, לאומיים ואתניים. עוד קודם לכן נמצא זהויות פרטיות. אישה המזהה את עצמה בראש ובראשונה כאם או כאישה או על־פי מקצועה, רופאה או אדריכלית. לאחר מכן יכולה להיות רשימה ארוכה שתכלול פרטים כגון פלסטינית, ערבייה, נוצרייה, אורתודוקסית, חילונית, אורחית ישראלית.

5 דיון משווה רחב אופקים על חילון והדתה אפשר למצוא במחקריו הרבים של קונובה (למשל, Casanova, 2007).

הזהויות הציבוריות מקבלות משמעות בהתאם להקשר החברתי, הדתי והפוליטי. הוגים פוסט־מרקסיסטים יטענו שיש קשר הדוק בין צירי מאבק ציבורי לבין זהות פרטית, ובמילים אחרות, נמצא במעלה סולם הזהויות את הנושאים העומדים בלב מאבק חברתי או פוליטי (לקלאו ומוף, 2004). המאבק להכרה פומבית בזהות הלאומית הפלסטינית של ערבים אזרחי ישראל עומד בראש סדר העדיפויות הציבורי של רבים בציבור הערבי־פלסטיני בישראל, ומשום כך סוגיות של שייכות דתית ואתנית נתפסו כרכיב זהות משני. יש הטוענים שיש להדירו או לדחקו אפילו בכוח אל המרחב הפרטי, בתואנה שאין לו מקום רשמי בשיח הזהויות הציבורי. הנטייה לגדר את הזהות הדתית במרחב הפרטי היא אחד המכשולים שהקשו במיוחד על מחקר זה, שכן מרואיינים הביעו הסתייגות מהנושא ואף התנגדו למחקר בטענה שדיון בזהות דתית הוא עצמו מגמתי, מזיק וגורם לפירוד ולפיצול של החברה הערבית בישראל.⁶

גם מעמד אינו חלק מן הזהות המרובה המקובלת בקרב ערבים נוצרים בישראל. הוא רכיב זהות עמום ובלתי מוצהר בהגדרה העצמית. יש הסבורים שמעמד אינו קיים כלל, אך לטענתי הוא מהותי לפחות באותה מידה ואולי אף יותר מרכיבי הזהות העיקריים בהגדרה העצמית. מעמד מתייחס לרמת הכנסה או למעמד כלכלי, להשתייכות חמולתית למשפחות "אצולה" מקומית או למשפחות כפריות של פלאחים – עובדי כפיים, "אצולת הכסף" החדשה של קבלני בניין עשירים, "נובורישים". ההמשגה המעמדית שאולה מתוך עולם מושגים אירופי, אך היא נפוצה בשימוש בחברה הישראלית, העברית והערבית, והותאמה לשימוש מקומי. היא משמשת לתיאור אנשים, אך לעולם אינה משמשת בהגדרה עצמית. יתר על כן, המילה "מעמד" משמשת בכמה מובנים שונים. לפיכך, חשוב להבהיר תחילה למה הכוונה במילה "מעמד" בהקשר של החברה הנוצרית הערבית (חיידר, 2005; לורי, 2007).

מהו "מעמד" בהקשר הערבי־נוצרי בישראל? (class לעומת estate)

בחינה מעמדית של קבוצות חברתיות בישראל היא אתגר מורכב. כפי שהראה פִּיֶּשֶׁר (2020; בגיליון זה, עמ' 25–50), המושג "מעמד" משמש בשפה המדוברת באופנים שהם לעתים קרובות מבולבלים ונשענים על מגוון רחב של משמעויות. העושר ההיסטורי והאסוציאטיבי של המושג הוא מקור הבלבול. הקריאה המרקסיסטית של מלחמת המעמדות (class struggle) התבססה על בחינת מאבקים היסטוריים, ובראשם המהפכה הצרפתית, והציעה לראות בהם פרדיגמה למאבקו של הפרולטריון בעלי ההון. ואמנם,

6 הדחקה הסוגיה הדתית אינה נחלתם של הנוצרים בלבד, היא משותפת לחלק גדול מן העילית האינטלקטואלית הפלסטינית. ספרו של ראשיד ח'אלידי, זהות פלסטינית (Khalidi, 1997), המוקדש לדיון בזהויות של בני העם הפלסטיני, אינו כולל דיון בזהויות דתיות ואף לא בפרטי הזהות החילונית הפלסטינית, ששורשיה בתרבות המאבק הצבאי והפוליטי לשחרור פלסטין עמוקים במיוחד.

בעבור בני מעמד הפועלים של אמצע המאה ה־19, תמונת המהפכה התרפקה על מאבק במעמדות העליונים: באצולה ובכהונה, בבעלי הדם הכחול, באריסטוקרטיה ובבתי המלוכה. לשכבות החברתיות (estate) הללו היה מעמד חוקי שהבחין אותן אחת מן השנייה ב"משטר שהיה" (l'ancien régime), והטינה המצטברת נגד האריסטוקרטיה ובתי המלוכה הגיעה לשיאה במהפכה הצרפתית. הטינה כלפי בעלי ההון שימרה את הטינה המעמדית: בעלי ההון נתפסו כיורשים של האצולות השושלתיות. כך נוצר המצב שבו המושג "מעמד", בשימוש המוכר שלו היום, נושא למעשה את כל המשמעויות האלו: מעמדות כלכליים של עשירון עליון ותחתון, מעמדות של ייחוס משפחתי ומוצא או מעמד משפטי מועדף מסיבה כלשהי. הריבוד המעמדי בתוך החברה הערבית בישראל, לאו דווקא הנוצרית, מורכב מכל אלו: עילית כלכלית, מוצא וייחוס משפחתי ממלאים תפקיד חשוב. מקצועות, רמת השכלה ורמת הכנסה תורמים לריבוד זה וליצירת מעמדות במובן המרקסיסטי (class).

הקהילה הערבית, ובייחוד הנוצרית האורתודוקסית, נחשפה לרעיונות קומוניסטיים ולהיסטוריה מעמדית כבר בראשית המאה ה־20. רבים חונכו על טקסטים מרקסיסטיים שתורגמו לערבית בכתבי עת מקומיים זמן קצר לאחר המהפכה הבולשביקית (Hine, 2010; Mack, 2015). נוסף על כך, עד קריסת ברית המועצות בשנות ה־90 רכשו אלפי ערבים מכל רחבי המזרח התיכון השכלה גבוהה במדינות קומוניסטיות במזרח אירופה (Katsakioris, 2010).⁷ פוליטיקאים, מחנכים והוגי דעות הרבו לכתוב על נושאים הקשורים במעמד ובשוויון בישראל.⁸

בניתוח החברה הנוצרית בישראל ניתן לדבר גם על מעמדות משפטיים. בני הקהילה הם להלכה אזרחים ככל אזרחי ישראל. בפועל, רבים סבורים שבשל מדיניות מפלה של המדינה הם מקבלים פחות זכויות והטבות משאר האזרחים.⁹ לעומתם, אנשי הכמורה בישראל נהנים מהטבות דיפלומטיות ומחסות כנסייתית בין־לאומית. הם מובחנים מן הקהילה גם בשל יתרונות כלכליים משמעותיים, לרבות הקלות מס הניתנות לכנסייה או אף פטור מלא ממיסוי במקרים מסוימים. יתרונות אלו הופכים את שכבת הכמורה, לא רק בישראל אלא בכל המרחב האזורי, למעמד המעוגן בחוק, הדומה יותר למעמד במובנו ההיסטורי – שכבה חברתית (estate), על־פי סדרי העולם הישן.

7 סמיח ע'נאדרי העיד שבשנות ה־90 היו עמו בלנינגרד לפחות 70 סטודנטים ערבים ישראלים נוספים: "בכל כפר בישראל תמצאי שלושה או ארבעה רופאים או מהנדסים שלמדו ברוסיה, הונגריה או בולגריה" (ס' ע'נאדרי, ריאיון אישי, 5 בנובמבר, 2009).

8 ראו לדוגמה את כתביהם של אישים בכירים בתנועה הקומוניסטית בישראל אשר הובילו את המאבק לשוויון אזרחי והכרה לאומית פלסטינית, ראו למשל, אמיל חביבי (מאמרי מערכת בעיתון אלאיחאד משנת 1944 עד שנת 1989, שנים שבהן כיהן כעורך העיתון), אמיל תומא (1990), ועוד רבים אחרים.

9 מממצאיו של סמוחה, שהוצגו בהרצאה במכון טרומן לחקר השלום (Smoocha, 2015), עלה כי 67.4% מן הנוצרים הערבים בישראל סבורים שישראל נוקטת כלפי אזרחים ערבים יחס מפלה. עוד עלה כי בקרב המוסלמים 69.0% מסכימים עם אמירה זו.

מעמד ודת בהיסטוריה של הערבים הנוצרים בישראל

הנכבה כקו שבר מעמדי

התבוננות בחברה הערבית-נוצרית בישראל דרך המשקפיים המעמדיים חייבת לפנות תחילה אל שנת 1948 ואל השבר העמוק שהותירה המלחמה, הזכורה בהיסטוריה הפלסטינית בשם "הנכבה" – "האסון". המלחמה הותירה שבר עמוק בקרב בני החברה הנוצרית, בפרט בערים הגדולות בישראל. הדיון בהשלכות המעמדיות של המלחמה אינו נפוץ בחקר המלחמה או בספרות התקופה, אם כי ברור שנוסף על הטרגדיה האישית והאנושית, היו למלחמה השלכות שזעזעו את אושיות החברה ואת ריבוד החברתי. שכבה חברתית שלמה, היא השכבה הפלסטינית הבורגנית הבינונית והגבוהה, נעלמה מנופה של הארץ. העדרה של שכבה זו ניכר בחברה הפלסטינית בכללותה, וגם בקרב הנוצרים. בני המשפחות הנוצריות העשירות שגורשו מן הארץ או ברחו ממנה הותירו בה חלל עצום. "עיר רפאים", כינה סלים תמרי (Tamari, 2008, p. 2) את ירושלים המערבית, ששכונותיה הערביות התרוקנו מיושביהן המוסלמים והנוצרים, ובהם פקידי עירייה וממשל בכירים מתקופת המנדט, אדריכלים, מהנדסים, רופאים, עורכי דין ומנהלי בתי ספר. הדיפלומט היווני קונסטנטינוס מורידס כתב בשנת 1948 יומן מלחמה המתאר את ימי הקרבות בירושלים. ביומנו הוא העיד שבעיר העתיקה בירושלים הקהילה הערבית האורתודוקסית "ננטשה לחסדו של אלוהים ונותרה חסרת הגנה מלבד תשומת הלב של אחוות הקבר הקדוש. מנהיגי הקהילה הערבית האורתודוקסית נטשו את משמרתם ומילטו את עצמם לחוץ לארץ". כולם, למעט "שלושה או ארבעה" מנהיגים "נותרו במקום והיו למגני בני קהילתם ולמדריכיהם" (מורידס, 1948/2013, עמ' 337).

המשמעות החברתית של המלחמה בקרב החברה הנוצרית ככלל, ולא רק אצל בני העדה היוונית אורתודוקסית, הייתה קריסה של המרקם החברתי, הדתי והחילוני כאחד.¹⁰ בטס (Betts, 1978) העריך את מספר הפליטים הפלסטינים הנוצרים בשנת 1948 בין 55 אלף ל-60 אלף איש (שם, עמ' 67-68). על סמך מפקד האוכלוסין הישראלי הראשון, בשנת 1949 נותרו בגבולות ישראל רק כ-32,000 איש מבני האוכלוסייה הנוצרית, כלומר כשליש מן החברה (Sabella, 2006, p. 47). הם היו מיעוט מובס ונעדר הנהגה, והמנהיגות הדתית אף היא לא הייתה נגישה לו. ראשי הכנסייה בירושלים, הפטריארכים והנוצרים, אמנם לא נמלטו, אך הקמת הגבול בין ישראל לבין ירדן הפרידה את הקהילה הנוצרית בישראל מראשי הכנסייה ומן המקומות הקדושים.

10 הגירת נוצרים מארץ הקודש שהחלה כבר בשלהי המאה ה-18 שימשה בסיס לקליטת המגורשים והנמלטים בימי המלחמה בשנת 1948. גלי הגירה משמעותיים, בעיקר לאמריקה ולאירופה, תועדו החל משלהי המאה ה-18, אך התופעה הלכה והתעצמה במהלך המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20. ההגירה הייתה ועודנה תופעה עירונית בעיקרה ומאפיינת בייחוד את השכונות הנוצריות בערים כגון בית לחם וירושלים. מגמה זו המשיכה גם תחת שלטון המנדט הבריטי. בעשור שחלף בין שנות מפקד האוכלוסין 1922 ו-1931 מוערכת התמעטות האוכלוסייה הנוצרית בכ-13% (Kemal, 1985; O'Mahony, 2003, pp. 15-17).

נוסף על המשמעויות הלאומיות והאתניות של המלחמה שהיה להן ביטוי בחברה הפלסטינית, הייתה לה גם השפעה על הריבוד החברתי, משום שהשכבות העירוניות והעשירות נפגעו יותר מן השכבות הכפריות. עדות בולטת לכך ניתן לראות, למשל, במרחב העירוני של ירושלים. שכונות היוקרה של הבורגנות הפלסטינית, קטמון, טלביה, בקעה והמושבה היוונית, המאופיינות באדריכלות מפוארת של בניינים שנבנו בראשית המאה ה-20, התרוקנו, וכיום נותרו בהן שרידים של אחיזה כנסייתית רק בכמה מן הבתים ונוכחות מצומצמת של משפחות יווניות וארמניות בודדות. לשבר חברתי זה שהנכבה חוללה היו השלכות ארוכות טווח. במשך כמעט שני עשורים, עד שנת 1966, חיו ערביי ישראל כאויבים פוטנציאליים תחת משטר צבאי ומגבלות תנועה קשות. בעיר לוד הוקם "הגטו", כך כונה המתחם שאליו רוכזו הנשואים, רובם נוצרים, ובו חיו כמה שנים עד שהותר להם לעבור לגור מחוצה לו. עקירתם והריסתם של הכפרים הנוצריים איקריית (יווני קתולי) ובירעם (מארוני ברובו עם מיעוט יווני קתולי) הביאה לגלות פנימית של יחידים ומשפחות בתוך שטחי הגליל (Chacour, 2003). מאבק השיבה אל שני כפרים אלו הפך לסמל שהשפיע על החברה הפלסטינית כולה בישראל. סאגת העקירה נמשכה לאורך שנים ושימרה את תחושת התבוסה באופן עמוק. עזמי בשארה (1993) כינה את הפלסטינים שנותרו בישראל "שארית מובסת של חברה מובסת". הייתה זו חברה שהגדירה את עצמה במושגים של סבל והישרדות. "עצם ההישארות במקום, הזכות לעבוד, לבנות משפחה ולהעניק לילדים השכלה, לא נתפשה כמובנת מאליה" (שם, עמ' 10-11. על זהות הקרבן והסבל ראו Sayigh, 2008, p. 2).

הדיון בנכבה ובהשלכותיה על החברה הפלסטינית בישראל ממלא עמודים רבים בספרי ההיסטוריה של המזרח התיכון. שני ביטויים קשורים לעיסוק הנוכחי במעמד ובדת בחברה הנוצרית: תוצאה מרכזית אחת של המלחמה הייתה הפגיעה בתשתית המעמד הבינוני הגבוה ובייחוד בשכבת המנהיגות. את עלייתם המהירה של המנהיגים הקומוניסטים הערבים בישראל אחרי שנת 1948, קבוצת צעירים בשנות ה-20 לחייהם, רובם המוחלט נוצרים, ניתן לפרש כתוצר לוואי של הריק שנוצר בשכבת המנהיגות הבורגנית. כך קרה שאישים כגון אמיל חביבי, אמיל תומא ותאופיק טובי, שהיו רק בשנות ה-20 לחייהם בשנת 1948, המשיכו למלא תפקידי מנהיגות במפלגה הקומוניסטית במשך כ-40 שנה.¹¹ לנכבה הייתה השפעה גם על תהליך החילון של החברה הנוצרית, שאמנם התחיל כבר במאה ה-19 עם רפורמות בחינוך והקמת מוסדות להשכלה גבוהה בלבנון, אך מגמות אלו התחזקו אחרי המלחמה בשנת 1948 כתוצאה מן הנתק המתמשך מן המוסדות הכנסייתיים הבכירים בצד הירדני בירושלים. התוצאה הייתה שבשני העשורים הראשונים למדינת ישראל צמחה בה חברה נוצרית חילונית שהקשר המוסדי שלה לכנסייה היה תלוש למדי.

11 לדיון בזהות הקומוניסטית-נוצרית, ובייחוד בהיסטוריה של העדה האורתודוקסית, ראו את מאמרי (Mack, 2015).

מתום המשטר הצבאי ועד "מסמך החזון": מעמד אזרחי ודת

כמעט חמישה עשורים חלפו מתום המשטר הצבאי, ושינויים כבירים חלו במעמד החוקי ובעמידה האזרחית של הפלסטינים אזרחי ישראל. בתקופה זו חלו התפתחויות היסטוריות חשובות, חלקן היו מהותיות לצמיחת המעמד הבינוני החדש בחברה הערבית ולגיבוש זהויות לאומית, דתית ומעמדית. בשנת 1967, כתוצאה ממלחמת ששת הימים וחידוש הקשר עם הפלסטינים בשטחי הגדה המערבית, התחזק קונפליקט הזהות הלאומית הפלסטינית גם בישראל. במשך השנים הבאות צצו כמה נקודות מפנה בהתגבשות העמידה הערבית מול ממשלת ישראל. יום האדמה בשנת 1976 נחשב לאחד מרגעי המפנה ההיסטוריים המשמעותיים במאבק הערבי נגד הפקעת אדמות ובעד קידום שוויון זכויות אזרחי. מעטים זוכרים ששנה קודם לכן ניצחה המפלגה הקומוניסטית בבחירות העירוניות בנצרת. ניצחון זה נחשב לצעד משמעותי במאבק הלאומי והחילוני גם יחד. עם זאת, במשך שנים ארוכות נותרה הזהות הפלסטינית בישראל בלתי לגיטימית באופן רשמי ולא ניתן היה להצהיר עליה בגלוי. התנועה הפוליטית "אל-אראד" שניסתה לקדם מהלך הצהרתי שכזה הוצאה אל מחוץ לחוק בשנות ה-60 (בג"ץ 253/64, 1964), ושנים ארוכות עברו עד שתבנית הזהות "פלסטינים אזרחי ישראל" נוסחה ונעשתה מקובלת במסמכי החזון של ערביי ישראל (הוועד הארצי לראשי הרשויות המקומיות הערביות בישראל, 2006) ועמה דרישות ברורות לשוויון אזרחי (Jamal, 2007, 2008).

בשנים אלו השדה הפוליטי בישראל היה כר הפעולה של המאבקים ועל גבו צמחה ההנהגה המקומית. הדת לעומת זאת לא מילאה תפקיד משמעותי, וראשי הכנסיות, המוכתרים וראשי החמולות המשיכו להיות בעלי השפעה בכפרים, אך לא מילאו תפקידי הנהגה ברמה הלאומית.

שנת 1967 הייתה אפוא נקודת מפנה בעבור הנוצרים בישראל. משנת 1948 עד 1967 המעבר אל הגדה המערבית ואל המקומות הקדושים לנצרות היה אפשרי רק באישור מיוחד ורק לכבוד חג המולד וחג הפסחא (ביאלר, 2006, עמ' 168; Tawil, 1980, pp. 19-20). פתיחת מעבר חופשי אל הגדה המערבית ומזרח ירושלים בשנת 1967 לכל ערביי ישראל, לרבות בני העדה הנוצרית, הובילה לאיחוד משפחות ולחידוש הקשר עם ראשי הכנסיות, ובמקביל, לאכיפה מחודשת של סמכות הכנסיה בתוך ישראל. מינוי אנשי כנסיה ערבים-פלסטינים לתפקידי כהונה בכירים בירושלים ואף לראשי כנסיות בשנות ה-70 הביא לשינוי חשוב ביחסי הכמורה והקהילה והעצים את מידת המעורבות של ראשי הכנסיות במרחב הפוליטי ובעימות הישראל-פלסטיני: הבישוף האנגליקני פאיק אברהים חדאד (فایق ابراهيم حداد) היה הבישוף הפלסטיני הראשון שכיהן בירושלים (1976-1984); לוטפי לחאם (لطفي لحام) מונה לממלא מקום הארכיבישוף היווני-קתולי בירושלים משנת 1974, ומשנת 2000 הוא מכהן כפטריארך הקהילה בדמשק (בשם גרגוריוס השלישי); דאוד חדאד (داود حداد) מונה לבישוף הלותרני הפלסטיני הראשון

בשנת 1979. כוהן הדת הפלסטיני הבכיר ביותר שמונה אי פעם הוא מישל סבאח (מישיל صباح), שכהן כפטריארך הלטיני של ירושלים בשנים 1987–2008. בימי האינתיפאדה הראשונה, בשנת 1987, החלו ראשי הכנסיות בירושלים לפעול במשותף כדי להביע מחאה נגד ממשלת ישראל תוך כדי יצירת חזית מנהיגות נוצרית מאוחדת והבעת תמיכה בציבור הפלסטיני (May, 2010).

לא כל הכנסיות שיתפו פעולה באותה מידה עם תהליכי גיבוש הערביות של הממסד הדתי. המקרה הבולט ביותר של מאבק מתמשך אך כושל בין הקהילה לבין ראשי הכנסייה סביב המהפכה הערבית הנוצרית התרחש בקרב העדה היוונית-אורתודוקסית. ניסיונות הרפורמה החלו כבר בשלהי המאה ה־19. בראשית המאה ה־20 הוביל המחנך והאינטלקטואל הפלסטיני חליל אל-סכאכני (خليل السكاكيني) מאבק חזיתי מול הפטריארכיה, אך נאלץ להודות בכישלונו עוד לפני פרוץ מלחמת העולם הראשונה (אל-סכאכני, 1990, עמ' 45). לאחר מכן, במשך שנות המנדט הבריטי פעלו אנשי קהילה בכירים בניסיונות לקדם רפורמות הכוללות עירוב של אנשי קהילה ערבים בניהול הכנסייתי של הפטריארכיה ושל אחוות הקבר הקדוש. ההיסטוריון ג'ורג' אנטוניוס ניסה לתווך בין הצדדים, ועיסא אל-עיסא, עורך העיתון רב־השפעה פלסטיני, לקח חלק במאבק ואף נתן במה בעיתון לכתבות נגד הפטריארכיה. כבר בשנות ה־30 של המאה ה־20 נשמעה הדרישה למהפכה פלסטינית כוללת בפטריארכיה בטענה שהמקומות הקדושים הם פלסטיניים והפטריארכיה חייבת אף היא להיות פלסטינית (National Orthodox Body in Jerusalem, 1931). מאבק זה נגדע באבו בימי המרד הערבי הגדול (1936–1939) ובעקבות הנכבה נסגרו העיתונים, ואישים כאל-סכאכני ועיסא אל-עיסא מתו כעבור שנים אחדות בגלות. המתחים בתוך הכנסייה האורתודוקסית המשיכו למלא תפקיד רב-חשיבות בהיסטוריה של יחסי קהילה והכהונה בחברה הנוצרית בישראל, בשטחי הרשות הפלסטינית ובירדן. מאז 1967 החל תהליך הבניית קשר בלתי אמצעי בין מדינת ישראל לבין ראשי הכנסיות הנוצריות בירושלים, קשר שהיו לו השלכות רבות-חשיבות על יחסי קהילה והכנסייה, ועוד יותר מכך על האחווה בקרקעות ובנכסים כנסייתיים. הכנסייה מצאה במדינת ישראל שותפה בלתי צפויה, וכפי שנראה, סייעה לשמר ואף לחזק את מעמדה של הכנסייה ואת זכויותיה. בחינת עמדתה של המדינה בשאלת הדת והמעמד היא אפוא מהותית להבנת המתחים המעמדיים.

חילון וניכור מעמדי

תהליכי חילון אינם תוצאה של משבר רוחני בלבד. לעתים קרובות נמצא גורמים סוציולוגיים ופסיכולוגיים נוספים הגורמים למשבר דתי. טענתי היא שבחברה הערבית בישראל השילוב של ניכור מעמדי בין קהילה שמעמדה נחות לבין הכנסייה המועדפת, והשימוש בכנסייה ככלי פוליטי, האיצו את תהליך החילון בקרב הנוצרים בישראל.

הכנסיה במדינת ישראל

מדינת ישראל ממלאת תפקיד חשוב בשימור מעמד כוהני הדת כמעמד משפטי-כלכלי וחברתי הנבדל משאר החברה. מוסדות כנסייתיים זוכים לפטור או להקלה ניכרת במסים, ומשא ומתן על גובה ההקלות מתנהל כבר כמה שנים בין הוותיקן לבין מדינת ישראל. בשנת 1993 נחתם הסכם ראשוני (The Fundamental Agreement) (Breger, 2004) שמטרתו להוות בסיס חוקי ליחסי ישראל והכנסיה הקתולית, להסדיר לראשונה את אשרות ההגירה והשהות בישראל ולעגן הקלות במיסוי (Breger, 2004; Lerner, 2006; Roussos, 2008). לכוהני דת יש אשרות מיוחדות של הגירה ושהות, ומגבלות הכניסה והיציאה לארצות אויב שחלות על ישראלים מן השורה אינן חלות עליהם. עם זאת, אף שלא ניתן לבטל הטבות המעוגנות בחוק, יש אפשרות לערום קשיים אדירים בדרך להשגתן. אשרות הגירה, אשרות כניסה ואישורי עבודה בישראל הניתנים לאנשי הכמורה הפועלים בשטחי הרשות הפלסטינית ולערבים נוצרים בני קהילותיהם, אישורי בנייה, הקלות במסי יבוא, כל אלו הם אמצעים להפעלת לחץ על הכנסיות. לדברי כמה מראשי הכנסיות, ישראל נוקטת אמצעים מעין אלו כדי להפעיל עליהם לחץ ולהקל על התנהלותה מולם.¹² כפי שגראה בהמשך, הנושא הרגיש ביותר הוא החכרת אדמות ומכירתן. בני הקהילות הנוצריות הערביות בישראל רגישים במיוחד למכירת קרקעות כנסייתיות למדינת ישראל, וזה אחד הנושאים העיקריים המעוררים מחלוקות בינם לבין ראשי עדותיהם.

סוגיית הסמכויות השיפוטיות

נושא נוסף המוצא ביטוי בחיי היום-יום הוא הסמכויות השיפוטיות שיש למוסדות הכנסייתיים על בני הקהילה והעדר פיקוח שיפוטי חילוני עליהם. מעמדן החוקי והסמכויות השיפוטיות של הכנסיות נקבעו בחוק הישראלי על-פי החקיקה המנדטורית של "דבר המלך במועצה על ארץ-ישראל, 1922 עד 1947" המוכר בשמו הקצר "דבר המלך במועצה" (ללא תאריך). חוק זה מבוסס על שיטת ה"מילת" העות'מאנית, שהעניקה לעדות דתיות מוכרות סמכויות פסיקה בתחומים של הדין האישי ודיני משפחה. מורשת עות'מאנית נוספת הרלוונטית לדיון בכנסיות בישראל היא ההכרה רק בכמה מן הכנסיות. לרשימת "הכנסיות המוכרות בישראל" שכללה בתקופה העות'מאנית תשע כנסיות נוספה מאז הקמתה של מדינת ישראל רק כנסיה אחת, היא הכנסיה האפוסקופלית האוונגליסטית, הידועה בשמה המוכר יותר – "הכנסיה

12 ראו למשל את המקרה של הבישוף האנגליקני סוהיל סלמאן דוואני שאשרת השהות שלו ושל משפחתו לא חודשה בשנת 2010 בטענה שמכר אדמות לפלסטינים (Bates, 2011). על סוגי הוויות של הכמורה והדרך לקבלתן, ראו פרטים נוספים (Mack, 2012, pp. 293-295).

האנגליקנית".¹³ שאריות החקיקה ההיסטורית בענייני המיעוטים הדתיים נערמו זו על זו עם חילופי המשטרים, מן האימפריה העות'מאנית, דרך האימפריה הבריטית, השלטון הירדני בירושלים ועד החקיקה הישראלית.

בתי הדין הנוצריים בישראל הם אפוא מגוונים ורמת השירות והמקצועיות שלהם שונה מעדה לעדה. ערכאות נמוכות ניתן למצוא במחוזות שונים בארץ (נצרת, חיפה ואזור מישור החוף, יפו או רמלה). אך הסמכות המשפטית העליונה שאפשר לערער לפנייה על החלטות בתי הדין המקומיים נמצאת בדרך כלל במקום מושבו של הפטריארך או ראש הכנסייה. כל כנסייה והמבנה ההיררכי שלה עם העומד בראשה – בין אם הוא יושב בדמשק, בקהיר, באדיס אבבה או ברומא. ראשי הכנסיות ובתי הדין נמצאים בקביעות בשטחי השיפוט של מדינות מסוימות. לעומת זאת, שטחי הסמכות של הכנסיות ("דיוקסות", diocese) במזרח התיכון עברו במהלך ההיסטוריה שינויים רבים בהתאם לצרכים גאוגרפיים. כיצד משפיעה השייכות הכנסייתית על חייהם של בני הקהילות הנוצריות? הדוגמה הבאה תסביר עד כמה השייכות הדתית עשויה להיות קריטית בהשפעתה על חיי היום-יום של בני הקהילה.

סוגיית הסמכויות השיפוטיות: עתירתו של יוסף סלימאן לבג"ץ בדצמבר 2008 נדונה בבג"ץ עתירתו של יוסף סלימאן, גבר נוצרי ישראלי, פלסטיני בן העדה המארונית (בג"ץ 3238/06, 2009). הכנסייה המארונית נמנית עם הכנסיות המוכרות בישראל, היא עתיקת יומין ומרכז פעילותה הוא בלבנון. הכנסייה המארונית בישראל היא בעלת מעמד עצמאי, וראש הכנסייה שלה יושב בלבנון. עם זאת, היא גם חלק מן הכנסייה הקתולית העולמית ומקבלת תמיכה מן הפטריארכיה הלטינית בירושלים. בישראל יש קהילות מארוניות בחיפה, ביפו, בנצרת, בירושלים ובכמה כפרים בגליל. כמו כן מתגוררים בישראל מארונים לוחמי צבא דרום לבנון (צד"ל) לשעבר.

עתירתו של יוסף הוגשה נגד אשתו לשעבר, סמירה, ונגד ראשי העדה המארונית בישראל בנוגע לדמי המזונות שנכפו עליו על-ידי בית הדין הדתי בלבנון. סיפורם של סמירה ויוסף סלימאן ממחיש פן מרכזי במשמעות המעשית של המתח בין מרחב השייכות הגאוגרפי לבין שטח אכיפת החוק הכנסייתי. סמירה ויוסף נישאו בכנסייה המארונית בשנת 1976. יחסיהם עלו "על שרטון", כפי שנכתב בתקציר פסק הדין של בג"ץ (בג"ץ 3238/06, 2009, סעיף 2), ובשנת 1988 סמירה הגישה תביעת מזונות לבית הדין הכנסייתי המארוני בחיפה. בעקבות עתירות מספר של שני הצדדים קבע בית

¹³ הקהילות הנוצריות "המוכרות" הן האורתודוקסית היוונית, האורתודוקסית הארמנית, האורתודוקסית הסורית, הקתולית הרומית (לטינית), המארונית, הקתולית היוונית, הקתולית הסורית, הקתולית הארמנית, הקתולית הכלדית, ומשנת 1970 – גם הקהילה האפיסקופלית (אנגליקנית).

הדין הפטריארכלי הלטיני לערעורים בישראל, שמקום מושבו בירושלים, סכום מזונות צנוע. סמירה או עתרה על כך לבית הדין המארוני בחיפה, וזה העבירו לדיון בבית הדין המארוני לערעורים בלבנון. בית הדין הלבנוני קבע לסמירה סכום מזונות שהיה גבוה פי שישה מזה שנקבע לה קודם לכן בישראל. בית הדין הלבנוני אף סירב לקבל כמוגמר את פרידתם של בני הזוג וראה בה שלב זמני עד שבעלה "יתקן את דרכיו וינתק את קשריו עם האישה האחרת שעמה הוא חי" (שם, סעיף 2). הכנסיה הקתולית הלבנונית החמירה עם הבעל, אך יוסף סלימאן לא קיבל עליו את הדין וכאמצעי אחרון עתר לבג"ץ בישראל. העתירה ערערה על סמכות בית הדין של העדה המארונית בלבנון לדון בתיק שלו כאזרח ישראלי:

לטענת העותר [...] העובדה שערכאת הערעור הדנה בעניינם של תושבי ישראל יושבת בלבנון, שהיא מדינת אויב, מביאה לפגיעה חמורה בזכויותיו הדיוניות. לטענתו, בית הדין בלבנון אינו מצוי בהוויה הישראלית והדבר בא לידי ביטוי בפסקי דינו. עוד נטען, כי העדר האפשרות לטעון בעל פה בגדר הדיון בערעור פוגע בזכות הגישה למערכת השיפוטית ובכללי הצדק הטבעי. העותר מצוין עוד, כי מיקומה של ערכאת הערעור בארץ זרה מונע הפעלת ביקורת על פסקי דינה על ידי בית המשפט הגבוה לצדק. עוד נטען כי מטבע הדברים בית הדין היושב מחוץ למדינה אינו מחיל את החוקים החילוניים של מדינת ישראל המופנים גם כלפי בית הדין הדתי ומחייבים אף אותו (שם, סעיף 9).

בפסק הדין הסבירו שופטי בית המשפט העליון את ייחודיות מצבם של הנוצרים בישראל ולמעשה, איששו את הטענות העקרוניות של העותר. הם קבעו שבתי הדין הנוצריים אינם זהים במעמדם לבית הדין השרעי או לבתי הדין הרבניים. לדברי השופטים, בתי הדין הנוצריים נמצאים במצב חריג משום שהמחוקק מעולם "לא הסדיר את פעולתם באופן מקיף". השופטים הוסיפו הערה ביקורתית חמורה כלפי הגוף המחוקק והשיקולים שהנחו אותו:

יוער, כי מדובר בסיטואציה יוצאת דופן. נמצא כי קיימת מערכת שיפוטית, אשר לפסקי דינה יש תוקף מחייב במדינת ישראל. אף על פי כן, לא הסדיר המחוקק ולו ברמה הבסיסית ביותר את אופן פעולתה של מערכת זו, לא מן ההיבט הארגוני ולא מן ההיבט התפקודי. כנראה שהדבר נובע משיקולים מדיניים... יודגש, כי בעיה זו קיימת רק ביחס לבתי הדין של העדות הנוצריות "בג"ץ 3238/06, 2009, סעיף 12).

דברים נכוחים אלו נכתבו בראשית שנת 2009, ואין כל סימן המלמד על תכנית לשינוי המצב הקיים בהתנהלות בתי הדין. השופטים העירו שמדובר בשיקולים מדיניים, ואמנם אין ספק שהכנסיות הצליחו לשמר אוטונומיה רחבה במיוחד הודות ללחצים

דיפלומטיים בין-לאומיים (Karayanni, 2006). אוטונומיה זו בולטת על רקע החקיקה הנרחבת בישראל בנוגע לפעילות בתי הדין הרבניים והחקיקה הלא מועטה המתייחסת לפעילות בית הדין השרעי בישראל (הנובעת משיקולים אחרים) וכוללת, בין היתר, הליך מינוי דיינים (קאדים) וניהול ההקדשים המוסלמיים (זחאלקה, 2009; Breger, 2004). האוטונומיה השיפוטית הנוצרית מוצגת לעתים קרובות כזכות יתר דתית, כביטוי לרבות-תרבותיות וכשמירה על זכויות מיעוטים בחברה הישראלית. נושא זה רגיש גם בקרב החברה היהודית העולמית שמרביתה חיה בפזורה ומבקשת לשמר את זכויותיה כמיעוט דתי. קול המחאה העיקרי שנהוג לשמוע בישראל נגד התערבות שיפוטית של בית המשפט העליון מגיע מפני אנשי דת מוסלמים, דוגמת הקאדי ד"ר אחמד נאטור, אב בית הדין השרעי בישראל, או מנהל בית הדין, עורך הדין איאד זחאלקה, הרואים בהתערבות בית המחוקקים ומערכת המשפט החילונית הישראלית בהליכי השיפוט של בתי הדין השרעים "התערבות גסה בשריעה ובדת האסלאם" (זחאלקה, 2009, עמ' 86). אבות בתי הדין השרעי היו רוצים, בלי ספק, לראות הרחבה של האוטונומיה השיפוטית המוסלמית והשוואתה לזו של בתי הדין הנוצריים. ואמנם, לא נהוג לשמוע בהקשר זה את הקול הביקורתי החילוני של בני המיעוטים הדתיים הרואים בסמכויות השיפוטיות הרחבות של בתי הדין הדתיים ביטוי לפגיעה בזכויות אזרח וכפייה דתית (Karayanni, 2007). עתירתו של יוסף סלימאן במובנה הראשוני ביותר היא בקשה לשוויון זכויות לפני החוק ככל אזרח ישראלי. עם זאת, אין זה מן הנמנע שהיא תחשב בעתיד לאבן פינה בהיווצרות של זהות אוטונומית נוצרית-חילונית-ישראלית.

שופטי בית המשפט העליון דחו את העתירה. הסיבה הייתה קשורה לגופו של מקרה זה, שכן באחד מסבבי ההתקוטטות בין הצדדים קיבל יוסף סלימאן את סמכות בית הדין הלבנוני. משום כך אין זה מתקבל על הדעת שיערער על סמכות בית הדין רק כאשר פסק הדין אינו מקובל עליו, ולפיכך עתירתו נפסלה. עם זאת, בית המשפט לא התעלם מן הפרדוקסים שהתעוררו בדיון.

החוק הדתי הנוצרי לסוגיו (כגון החוק הקבנוני הקתולי, החוק היווני-אורתודוקסי והחוק האפיסקופלי) שונה מן החוק הנהוג בבית הדין לענייני משפחה בישראל. כידוע, סוגיית המעמד האישי וסמכויות בתי הדין הדתיים הן מקור למגוון מתחים ובעיות גם בחברה היהודית בישראל, אך המקרה של יוסף סלימאן מצביע על חומרת המצב בבתי הדין הנוצריים. יש כמה סתירות מהותיות בין החקיקה הדתית הקתולית במקרה הזה ומערכת הערכים שהיא מושתת עליה לבין הווי החיים בישראל – היחס המחמיר לנישואין והשלילה העקרונית של הגירושין. לדברי העותר אין זה סביר לצפות שערכאת השיפוט הדתית המארונית בלבנון תהיה מצויה בפסיקת בית המשפט בישראל. עוד פחות הגיוני לחשוב שחוקי בית הדין בלבנון יהיו כפופים לחוק החילוני של ישראל גם כאשר בית הדין דן במקרה של אזרח ישראלי. כך מנקודת מבטו של בית הדין הלבנוני. אך העותר שואל מדוע ישראל כמדינה ריבונית אינה מגנה עליו באפשרה למערכות שיפוט זרות סמכות שיפוטית על אזרחיה. פסק הדין (בג"ץ 3238/06, 2009) מפנה את הקורא

לדיון קודם שעלה בנושא זה כבר בשנות ה־50, בעתירה שהוגשה לבית המשפט העליון בשנת 1954 בנוגע לבית הדין היווני-קתולי. נטען ש"אין להכיר במינוי של דיינים לבית הדין לערעורים של העדה היוונית-קתולית מלכתית על-ידי האפטריארך [כך במקור] העומד בראש העדה ומקום מושבו בלכנון... אין להשלים עם כך שדייני בית דין בישראל ימונו על-ידי נתין של מדינת אויב" (מובאה בתוך בג"ץ 3238/06, 2009, סעיף 12). בית המשפט העליון דחה אז את העתירה אך הסביר ש"אם מעוניינת המדינה למנוע מהאפטריארך הנמצא מחוץ לגבולותיה לטפל בענייני העדה בארץ, עליה לחקוק חוק שימנע התערבות זו" (שם). בית המשפט העביר את הבעיה לפתחו של בית המחוקקים, אך זה לא טיפל בנושא. כך נמשך המצב שבו דיינים ממונים מחוץ לגבולות ישראל וערכאות גבוהות של בתי הדין הכנסייתיים במקומות שונים בעולם ממשיכות לדון בתיקים של אזרחי ישראל בלא ביקורת שיפוטית ובלא קשר לחוק הישראלי.

המאבק להפרדת הדת מן המדינה מלווה את החברה הישראלית מראשיתה וסוגיות מגוונות עולות לפני בית המשפט, שלרוב אינו שש להתערב בענייני דת. בעת הדיון בבני מיעוטים דתיים, רתיעת בית המשפט מן ההתערבות אף גדולה יותר, אך נראה שגם בית המחוקקים מעדיף להימנע מהתערבות. הסיבה לכך היא כפולה. מצד אחד, בהעדר חוקה אין בישראל הגנה ברורה על התרבות החילונית ועל ערכים אינדיבידואליים וליברליים. אך נוסף על כך, זה ניסיון ברור להגן על מה שנתפס כזכויות דתיות של מיעוטים דתיים, בין אם כמדיניות מודרנית של רב-תרבותית, ובין אם כתוצאה של תחושת מחויבות היסטורית ופרגמטית של חברה הגמונית יהודית בעלת תודעה היסטורית עמוקה של מיעוט דתי ושבשלה היא מפתחת הזדהות עם בעיות של מיעוטים דתיים. גם כיום רוב היהודים בעולם חיים כמיעוט דתי בעיקר בקרב קהילות רוב נוצריות, ולמנהיגי הקהילות היהודיות חשוב שזכויותיהן הדתיות יישמרו. את מחיר הרגישות הדתית של הקהילות משלמים במקרה זה מיעוטים דתיים שאינם מעוניינים בהכרח באותן זכויות דתיות והיו מעדיפים להישפט לפני בית משפט אזרחי חילוני. המתח המתעורר בין בני העדה לבין ראשיה סביב השאלה המשפטית ברור. עם זאת, יש לברר כיצד ומדוע מתחים משפטיים הופכים למתחים מעמדיים.

הכנסיה בישראל כמעמד (estate)

לכהונה הנוצרית בישראל מעמד משפטי וכלכלי נבדל מיתר תושבי ישראל ואזרחיה, והוא מועדף על פני מעמדם. אין מדובר במעמד במשמעותו המרקסיסטית (class), אלא במשמעות ההיסטורית כשכבה חברתית (estate). להטבות הניתנות לכמרים יש ביטוי כלכלי, משפטי ודיפלומטי. מוסדות דתיים נהנים מפטור או מהקלה ניכרת ממסים, לא רק בכל הנוגע למפעלי צדקה, אלא גם בהקשר לנכסים מסחריים ותיירותיים, כגון מלונות, בתי הארחה תיירותיים, קרקעות ונכסים שהם מחכירים או משכירים לשימוש מסחרי. כוהני דת זכאים למעמד דיפלומטי המאפשר להם לנוע בחופשיות בין מדינות,

וכוהן דת מכל ארץ שהיא, לרבות ארצות הנחשבות כאויבות, רשאי לקבל אשרת כניסה לישראל ככוהן דת.¹⁴

ליתרונות המעמדיים יש ביטוי טקסי הן בכיבודים והן בהפגנת הפער ואולי אפילו בניסיון להשתמש בתפאורה מיושנת במכוון כדי להעניק תוקף למעמד ראשי הכנסיות. אולמות קבלת הפנים בפטריארכיות מעוצבים כמו חצרות מלכים ממחוזות רחוקים ומתקופות היסטוריות קדומות, מעוטרים בקטיפה אדומה, כס מלכות וכתרים. הכניסה אל הארמונות היא טקסית על-פי גיבוני נימוס ופרוטוקולים דקדקניים, וכללי טקס נוקשים נהוגים בפנייה לראשי הכנסייה על-פי התארים השונים המקובלים בכל אחת מהכנסיות. מתוך כלל הנושאים העולים לדיון בהקשר של ההטבות הכנסייתיות, סוגיית הרכוש הכנסייתי היא המעוררת את המחלוקת החריפות ביותר.

סוגיית נכסי הכנסיות

סוגיית הרכוש והניהול של כספי הכנסייה מעוררת תרעומת עצומה בחברה הנוצרית בישראל. סלע המחלוקת העיקרי נוגע לשאלת השייכות של רכוש הכנסייה, הנכסים, האדמות והכסף: האם הם שייכים לקהילה הדתית המקומית, לקהילה בעולם או למדינת הלאום? כידוע, הלאמת נכסי כנסיות הייתה מן הצעדים הראשונים שנקטו הן מנהיגי המהפכה הצרפתית והן ראשי המהפכה הבולשביקית. מי שגורס כיום שתפקידה של הכנסייה לשרת את הקהילה עשוי להסיק שרכוש הכנסייה הוא למעשה רכוש העדה, והנכסים והכספים מנוהלים בידי הרשות הדתית למען הקהילה. כך סבורים רבים מחברי הקהילות הנוצריות בישראל, אך הכנסייה אינה רואה את עצמה ואת תפקידיה באותו האופן. יש לה מחויבות גלובלית לקהילה שאינה בהכרח ממוקמת בישראל. כל אחת מן הכנסיות הפועלות בישראל מתמודדת עם שאלות כאלו. הכנסיות האנגליקנית (האפיסקופלית), הרוסית-אורתודוקסית (הפרבוסלבית) והלותרנית קשורות לקהילות שלהן ברחבי העולם, ועובדה זו מכתיבה להן סדרי עדיפות שאינם צורכי הקהילה המקומית בלבד. מצב זה ברור עוד יותר בקרב הכנסיות המזרחיות (הארמנית, האתיופית, הקופטית והסוריאנית) שבהן בולטת גם זהות אתנית ולמקצתן יש גם מחויבות לאומית. המכנה המשותף לכולן, וכך גם לכל הכנסיות הקתוליות, הוא היותן כפופות להיררכיה כנסייתית גבוהה יותר שמושבה במקום אחר, ונוסף על מתן שירות לקהילה המקומית הן משרתות גם את עולי הרגל המבקרים במקומות הקדושים.

נכסי הכנסיות פזורים ברחבי הארץ ובפרט במקומות הקדושים, אך יש לזכור שהיו תקופות ארוכות שבהן קניית הרכוש על-ידי הכנסייה בארץ הקודש נעשתה בעיקר ממקורות חיצוניים, מכספי העדה הדתית העולמית (Roussos, 2005, p. 105). רוב

14 דוגמה לכך נראה במקרה שבו נשללה מכוהן דת האפשרות לחצות את הגבול ללבנון. הכומר האנגליקני, הבישוף ריאח אבו אל-עסאל, הלין בפני ממשלת ישראל שלא אפשרה לו לצאת לבקר את בני עדתו בלבנון בזמן מלחמת לבנון השנייה (Conger, 2008).

הרכוש הכנסייתי אף ניצל בשנת 1948 בזכות הקהילה הנוצרית העולמית. מרבית אדמות הכנסייה, הוואקף הנוצרי, לא הולאמו על-ידי ממשלת ישראל.¹⁵ מעמד הכנסיות וזכויותיהן נשמרו על-ידי ממשלת ישראל גם בזמן שראשי הכנסיות עצמם היו תחת שלטון ירדן בעיר העתיקה בירושלים. רכושה של הכנסייה (או העדה) היוונית אורתודוקסית ממחיש זאת היטב. חלק ניכר משטחי מערב ירושלים, ובכלל זאת הקרקעות שעליהן יושבים כנסת ישראל ובית המשפט העליון, הן בבעלות הכנסייה האורתודוקסית ובחכירה מתמשכת למדינת ישראל (Katz & Kark, 2005, p. 509). ביאלר (2006) הראה כיצד, לאחר משא ומתן מתיש שנמשך כשנתיים, הגיעו מדינת ישראל והפטריארך האורתודוקסי, בתיווך ממשלת יוון, להסכם שבעקבותיו ביטלה ישראל בשנת 1951 את מעמד הנכסים הכנסייתיים כ"נכסי נפקדים" והחלה להעביר את דמי חכירת האדמות הכנסייתיות, באמצעות מתווכים בין-לאומיים, לידי הפטריארך האורתודוקסי במקום מושבו בעיר העתיקה בירושלים, אז תחת שלטון מדינת אויב – הממלכה האשמית של ירדן.¹⁶ הכנסייה הקתולית מנהלת עד היום מאבק על חלקים מרכושה, כגון מבנים בהר ציון בירושלים, במקום המזוהה עם קבר דוד וחדר הסעודה האחרונה (נחשוני, 2014; צפריר, 1999; ריינר, 2009).

בהיסטוריה של מלחמות ישראל זכתה הכנסייה להגנה שלא זכו לה, למשל, מוסדות הוואקף המוסלמיים (Dumper, 1994). רוב הנכסים הכנסייתיים לא עוקלו לאחר המלחמות בשנים 1948 ו-1967, ודין "נוכחים נפקדים" הוסר ברוב המקרים מנכסים שהועברו לידי האפוטרופוס הכללי (Dumper, 1999, p. 61).

נוהג זה הוא נוהג מפלה, ויש לו ביטוי בחיי בני הקהילה הפלסטינים הנוצרים. הוא אינו חל על כל הכנסיות במידה שווה ואינו חל כלל על בני הקהילה. רכושם האישי של כל מי שהוגדרו כנפקדים, נוצרים ומוסלמים כאחד, הועבר לידי האפוטרופוס הכללי, שלאחר זמן החל למכרו. הפער בין היחס של המדינה אל הכנסייה לבין יחסה אל בני העדה משקף את הפער המעמדי הקיצוני בין אלו שהם בעלי זכויות יתר לבין אלו המשתייכים דווקא לשכבת המיעוטים המופלית בישראל לרעה. נראה שבמקרים רבים הנוגעים לנכסים, הכנסייה והמדינה חברו סביב אינטרס משותף המאפשר את המשך חכירת הנכסים או רכישתם בידי גופים יהודיים בלא דיון ציבורי. בחיבור בין המדינה לבין הכנסייה, דווקא בשאלת הרכוש יש מעין פרדוקס, שהרי בהיסטוריה האירופית האיום הגדול על הממסד הכנסייתי היו מדינות הלאום שהלאימו את נכסיהן, ואילו בישראל, מדינת הלאום היהודית מוצאת את עצמה בתפקיד יוצא דופן של הגנה על הכנסייה, על מעמדה ועל זכויותיה. יש לציין, עם זאת, שישראל אינה ייחודית באופן

15 משפחות נוצריות לא מעטות רשמו את נכסיהן כנכסים כנסייתיים כדי להגן עליהם מפני טלפי האפוטרופוס (Tamari, 1999, p. 3).

16 ביאלר חקר את המשא ומתן שהתמשך משנת 1948 ועד 1952. מנתונים משנת 1951 עולה כי ממשלת ישראל שילמה 22,000 לירות סטרלינג לשנה (Bialer, 2005; O'Mahony, 2003, p. 27).

התנהלותה מול הכנסיות, והיא נוקטת מדיניות דומה לזו של שאר מדינות האזור שגם בהן נשמרות זכויות היתר של אנשי הכמורה. עם זאת, לחציה של מדינת ישראל על ראשי הכנסיות למכור או להחכיר קרקעות שבבעלותן מעוררים זעם רב בקרב בני העדה.

“כיבוש” דתי

ההתנהלות של ראשי העדות הנוצריות מול קהילותיהם מתוארת כמפלה ומדירה, והיא מעוררת לעתים דחייה של מנגנוני הכנסייה, לא רק בשל החוק הקנוני או סוגיית הנכסים הכנסייתיים, אלא גם משום שלעתים רואים בהם גוף מתנשא. בחורה קתולית מכפר גלילי סיפרה על תחושת הניכור שמעוררת בה הכנסייה בחגים ועל הכמורה שנראית לה מנותקת מן הכפר ומן הקהילה:

הייתי מתרגשת פעם כשהייתי נכנסת לכנסייה. היום אני לא מתרגשת מזה, אני רואה בזה רק מקום. אני לא רואה את הקדושה בתוך זה. אני רואה רק קישוטים[...].

יש לי קושי עם הלבוש של הארכיבישוף, כשאני רואה אותו אני לוקחת את זה למקומות מעמדיים וקשה להתחבר עם זה ואז אני בקונפליקט... למה כל הלבוש הזה למה כל ההדר שאנחנו נותנים לו כשהוא מגיע. כאילו, לנשק את היד, אני לא יכולה לעשות את זה, אני מרגישה שזה לא מתאים לי... בעבר אני הייתי מנשקת את היד של הארכיבישוף, היום אני לא יכולה לעשות את זה (אישה חיפאית, ריאיון אישי, 22 באוקטובר, 2009).

המתח העמוק ביותר הוא בתוך הקהילה האורתודוקסית בין הכמורה, היוונית ברובה, לבין העדה, שהיא הקהילה הערבית-נוצרית הגדולה בישראל. למתח המעמדי נוסף אפוא גם מתח אתני. את אחד הניסוחים התקיפים ביותר שמעתי מפיו של סמיה ע'נאדרי, עיתונאי, קומוניסט לשעבר, בן לקהילה האורתודוקסית:

אני בעל דעה שאומרת שהנצרות האורתודוקסית היוונית היא מין כיבוש. כיבוש של הנצרות המזרחית ובמיוחד של הנצרות הערבית. היא כיבוש. יש כובש פוליטי ויש כובש דתי, יש כובש קולוניאלי ויש כובש כנסייתי. זו הדעה שלי.

הנצרות היוונית רמסה, כבשה. היא הייתה האפוטרופוס של הנצרות המזרחית במשך התקופה העות'מנית, וקומץ קטן של כמרים יוונים הם ששולטים בפטריארכיה האורתודוקסית בירושלים. לא ככה המשיך הדבר בפטריארכיה באלכסנדריה, כי זרקו אותם. הפטריארכיה האנטקית גם כן, כי גרשו אותם במאה ה-19. בתהליך של ערביזציה של הפטריארכיה. [...]

אבל [בירושלים] ההיררכיה של הפטריארכיה היא יוונית. למה? כי היו יוונים לפני מאות שנים. אז מה? אז מה? [...] אי אפשר שהפטריארכיה היוונית יישאר שמה "הפטריארכיה היוונית", זו פטריארכיה נוצרית, פטריארכיה ירושלמית נוצרית. אומרים לך: "אתה גזעני. כי אתה לא רוצה שהיוונים ישלטו בך". הגזענות היא שהיוונים ישלטו בי, כאשר אני לא רוצה שהם ישלטו בי [...] איזה חוק נוצרי אומר שמיעוט של יוונים צריך לשלוט כאן?" (ס' ע'נאדרי, ריאיון אישי, 5 בנובמבר, 2009, נצרת).

המילים "כיבוש" ו"שלטון" חזרו על עצמן גם בראיונות נסערים פחות. חברי הקהילה הערבית-אורתודוקסית חשים שהכנסייה היוונית-אורתודוקסית אינה משרתת את הקהילה שלהם ונוסף על כך, הם חשים בזרות מצדה, בניתוק שלה מצורכי הקהילה ובהדרה של הרוב הערבי הפלסטיני על-ידי מיעוט ממוצא אתני יווני העומד בראש הכנסייה. גם יחסי הכוח באים לידי ביטוי בצורה ברורה בדבריו, הכנסייה אכן אינה נתפסת כגוף המשרת את הקהילה, אלא כמי ששולט בה.¹⁷ הדברים הקשים האלו יסבירו מדוע לא כל בני העדות הנוצריות מרגישים שההכרה של המדינה בכנסיותיהם והאוטונומיה השיפוטית שהן זוכות לה הן סוג של הטבה. למעשה, החוק בישראל כופה עליהם את הכנסייה (Karayanni, 2007, pp. 53-54). בהעדר מנגנוני ביקורת ציבורית, האוטונומיה השיפוטית היא פתח טבעי לאפליה ולשחיתות.

שחיתות בקרב כמרים והתנשאות

לשחיתות של כמרים ולהעדר מנהל ציבורי תקין יש ביטוי בחיי הנוצרים בישראל. כפי שראינו לעיל, דיני המשפחה הם אחת מנקודות החיכוך בין הכמורה לבין בני העדה, חיכוך שיש לו משמעות בחיי היום-יום והוא מעורר דחייה. עד שנות ה-60 גירושין היו תופעה נדירה מאוד בקרב הנוצרים בישראל, אך מאז ניכר בקרבם גידול מתמיד בשיעור הגירושין. נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (2018, לוח 3.1, עמ' 4, 7) מצביעים על מקרי גירושין בודדים בלבד בשנות ה-60 וה-70, אך מאז המספרים הוכפלו בכל עשור. בשנת 2006 התגרשו 78 זוגות (שיעור של 0.5 מקרים לאלף נפש בשנים 2005-2009), מספר שהאמיר עד שנת 2011 לכדי 97 זוגות (שיעור של 0.6 מקרים לאלף נפש) ול-117 זוגות בשנת 2016 (שיעור של 0.7 מקרים לאלף נפש) (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה

17 מדובר במתח המתועד מאז ראשית המאה ה-20, אך שורשיו ארוכים עוד יותר. דוח בריטי משנת 1921 מציין שהנוצרים המקומיים דוברי הערבית פיתחו זהות ערבית בו בזמן שהכמרים והנוצרים היוונים אימצו לעצמם מודעות לאומית, או למעשה, שימרו את הזהות הלאומית העתיקה תחת שם חדש. מעתה הם חושבים על עצמם כעל הלנים. בהמשך הדברים נאמר שהיוונים רואים עצמם כ"בני הגזע ההלני" ו"בעלי המקומות הקדושים" (Bertram & Luke, 1921, pp. 13, 41).

2018, לוח 3.1, עמ' 4, 7; ראו גם Soudah, 2006, table 1, p. 15). עבור בתי הדין הכנסייתיים זה אתגר מורכב במיוחד. יש כנסיות שאינן מאפשרות גירושין (הכנסייה הקתולית והכנסייה האנגליקנית) ומעדיפות מצב של פירוד או ביטול הנישואין. אך מי שרוצה לשוב ולהתחתן באופן המוכר בארץ זקוק לכנסייה.

סיפורה של אישה חיפאית מובא כדוגמה לבעיות העשויות להתעורר מול הכנסייה סביב הגירושין. האישה היא בת למשפחה כפרית אורתודוקסית שהנישואין בה היו כמעט תמיד בתוך הקהילה האורתודוקסית. היא נישאה לנוצרי בן העדה היוונית-קתולית בכנסייה שלו, מה שחייב אותה להמיר את דתה בהליך קצר ובלתי פורמלי. נישואיהם כשלו תוך זמן קצר, והם רצו להתגרש. מאחר ששניהם רצו בכך, ההליך היה לכאורה פשוט יותר. הם פנו אל בישוף העדה היוונית אורתודוקסית בנצרת (המכונה בערבית "מוטראן", קיצור או שיבוש של התואר הקדום "מטרופוליטן"), שהכיר אותה ואת משפחתה שנים ארוכות, וביקשו להמיר את דתם ולפתוח בהליך הגירושין. היא סיפרה:

המוטראן בנצרת הוא יווני, מכיר את המשפחה שלי, נכנסנו. "אהלן, אהלן". טוב, התמקחנו אתו על המחיר של התיק... ככה זה, צריך לפתוח תיק, כמו בבית משפט. המזכיר רצה שנשלם 2,000 שקל, משהו כזה, לתיק הגירושין. על ההמרה שילמנו כבר 1,000 ש"ח או משהו כזה. לא זוכרת כמה [...] ועכשיו על התיק של הגירושים הוא אומר, טוב, נגיד, אתם משלמים 2,000 שקל (ר"ד, ריאיון אישי, 22 באוקטובר, 2009).

לאחר ויכות קצר עם המזכיר הוא שלח אותה עם בן זוגה אל המוטראן השוכן באותו הבניין:

הוא (המוטראן) כמובן שכב ככה על הספה [נשענת אחורה] ראה נשיונל ג'אוגרפיק. זה היה בתקופת, נדמה לי, החורף. [הוא אכל] שוקולד וליקר. "אהלן", אמרתי לו, "אתה זוכר?", הוא ענה "בטח. מה הבעיה?", אמרתי לו "תראה, סיידנא [היא עצרה להסביר: "זו פניית כבוד: אדוני"], כך וכך". הוא אמר "כן אבל אתם צריכים לשלם". אמרתי "כן, אבל זה לא יכול להיות, שילמנו על ההמרה" אז הוא אמר "כן, אז כמה אתם עכשיו רוצים?", אמרתי לו "האמת, אני מעדיפה בלי כסף". הוא אמר לי "לא, לא, את חייבת לשים כסף", אמרתי לו "טוב יאללה כמה מאות שקלים", וסגרנו. תוך שבועיים אני קיבלתי גט. תוך שבועיים, בבית. אני לא נכנסתי לשום [דין]. מצדי זה היה נפלא כי הייתה לי פרוטקציה, לא סיבכו את העניינים (ר"ד, ריאיון אישי, 22 באוקטובר, 2009).

העדר מנהל ציבורי תקין ושחיתות של כמרים מעוררים כעס רב לא רק אצל היוונים האורתודוקסים, אלא בקרב כל העדות. יש הטוענים כי תשלום על המרת דת לא יעלה

כלל על הדעת. האופן שבו מתואר הכומר – "הוא כמובן שכב ככה על הספה", צפה בטלוויזיה והתכבד בשוקולד וליקר – כך נראית תמונת עולמו של המוטראן היווני בעיני מי שראתה בו אז חבל הצלה. התקשורת הבלתי מילולית בתיאור הקצר הזה היא עוצמתית. היא מתארת יחסי שליט ונשלטת: הגוף השרוע על הספה, המבט המרוכז בטלוויזיה, האדיש אליה ולבעיותיה.

מפגן הראווה של ראשי הכנסיות בזמן הטקסים, תכשיטי הזהב שהם עונדים, הארמונות, האוצרות העתיקים, שומרי הראש הטקסיים שתפקידם לצעוד לפני אנשי הכנסיה רמי המעלה, להתריע על הגעתם בנקישות ולפנות להם דרך, כל אלו הם חלק מכללי טקס עתיקי יומין המשדרים שררה ושלטון. יש השואבים מכך ביטחון שהנוכחות הנוצרית תישאר בארץ הקודש כפי שהייתה גם בעבר, אחרים רואים בכך טעם לפגם.

סיכום

ההתבוננות המעמדית בקהילה הנוצרית בישראל ובכנסיותיה העלתה תובנות חדשות על מקורה של תופעת החילון בחברה זו. תחושות תסכול וכעס של הקהילה הנוצרית כלפי המנהיגות הדתית העומדת בראשה נובעות מניצול כלכלי, התנשאות ראשי הכנסיה ובמידה רבה גם מהתעלמות מן השאיפות הלאומיות והאזרחיות של בני החברה הפלסטינית הנוצרית החיים בישראל. תופעת החילון של הנוצרים בישראל היא לפיכך תופעה פוליטית בעיקרה המשקפת התנערות מן המסד לצד ניכור מעמדי.

ההשוואה למקומה של הכנסיה בעולם הישן של קדם המהפכה הצרפתית הראתה כי אנשי הכהונה היו אז, והם גם כיום, בני מעמד נבדל בעל רשת של הקלות ממסים, ממלחמות ומגבולות. הגדרתו המושגית של מעמד, השאולה ממציאות החיים טרם המהפכה הצרפתית, היא אי־שוויון אזרחי וחלוקה שרירותית אך מעוגנת בחוק של הטבות משפטיות וכלכליות. גם מערכת המשפט בישראל, מטעמים שאינם תלויים רק בה, אינה מצליחה לספק פתח מילוט אזרחי ושוויוני למי שהיו אולי רוצים להיות ולהישפט במערכת משפט אזרחית חילונית.

במאמר זה נבחנו גם תמורות מעמדיות נוספות בקרב האוכלוסייה הנוצרית בישראל. התפתחויות אלו הושפעו מתהליכי המודרנה המואצת שעברה החברה בעשרות השנים האחרונות. הנוצרים הפלסטינים בישראל הם כיום חלק מובהק של מעמד הביניים החדש, המאופיין בישראליות חילונית, מקצועית, העומדת על זכויותיה ומתנערת הן מן הנטל של ההנהגה הכפרית המסורתית והן מן הכפיפות החוקית לכנסיה. אפשר שדווקא בעקבות התגבשות הזהות הלאומית הפלסטינית בתוך החברה הערבית בישראל ומן הלגיטימציה שהיא קנתה לה בשנים האחרונות, ניתנת לנוצרים לראשונה ההזדמנות להתפנות לעיסוק בתחומים בעייתיים שנשארו עד כה בשוליים, כגון מבנה המסד הדתי, כוחו וסמכויותיו.

מקורות

- אל-סכאכני, ח' (1990). *כזה אני רבותי! (תרגום: ג' שילה)*. ירושלים: כתר. (נכתב לראשונה בשפה הערבית, 1914, 12 בינואר.)
- בג"ץ 253/64 (1964, 11 בנובמבר). סברי ג'ריס נגד הממונה על מחוז חיפה. אוחזר מתוך <http://nakbafiles.org/wp-content/uploads/2016/06/jiryis-263-64.pdf>
- בג"ץ 3238/06 (2009, 23 בפברואר). יוסף סלימאן נגד בולוס סייאח – הארכיבישוף. אוחזר מתוך <http://www.pador.co.il/PadorGSA/DocumentDisplay/ShowDocuMent.aspx?mode=simple&docID=456534&sessionID=1&type=default&name=undefined.txt>
- ביאלר, א' (2006). *צלב במגן דוד: העולם הנוצרי במדיניות החוץ של ישראל (1948-1967)*. ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- בשאהר, ע' (1993). *על שאלת המיעוט הפלסטיני בישראל. תיאוריה וביקורת*, 3, 7-20. דבר המלך במועצה (ללא תאריך). נבו. אוחזר מתוך https://www.nevo.co.il/Law_Word/law01/066_001.doc
- הוועד הארצי לראשי הרשויות המקומיות הערביות בישראל (2006). *החזון העתידי לערבים הפלסטינים בישראל*. אוחזר מתוך <http://reut-institute.org/he/Publication.aspx?PublicationId=1428>
- זחאלקה, א' (2009). *בתי הדין השרעיים: בין השיפוט לזהות*. תל אביב: לשכת עורכי הדין.
- חיידר, ע' (2005). *ספר החברה הערבית בישראל – אוכלוסייה, חברה, כלכלה*. ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- לורי, א' (2007, 11 באוקטובר). *הלומה של כל אם ערבייה*. הארץ. אוחזר מתוך <https://www.haaretz.co.il/misc/1.1449256>
- לקלאו, א' ומוף, ש' (2004). *הגמוניה ואסטרטגיה סוציאליסטית: לקראת פוליטיקה דמוקרטית רדיקלית (תרגום: ע' שורר)*. תל אביב: רסלינג.
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (2018). *שנתון סטטיסטי לישראל 2018 מס' 69*. אוחזר מתוך https://www.cbs.gov.il/he/publications/doclib/2018/3.%20shnatonvitalstatistics/st03_01.pdf
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (2019, 23 בדצמבר). *האוכלוסייה הנוצרית בישראל – נתונים לרגל חג המולד 2019*. אוחזר מתוך https://www.cbs.gov.il/he/mediarelease/DocLib/2019/400/11_19_400b.pdf
- מוורידס, ק' (2013). *רשומות מימי המלחמה בעיר העתיקה, 15 במאי – 30 בדצמבר 1948 (תרגום: י' שרת)*. עלי זית וחרב, יג, 311-318. (נכתב במקור ביוונית, בשנת 1948.)
- נחשוני, ק' (2014, 21 במאי). *הוותיקן: תובעים זכות תפילה בהר ציון*. *ynet*. אוחזר מתוך <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4522122,00.html>

פישר, ש' (2020). דת ומעמד: כמה כיוונים תאורטיים ומחקריים. מגמות, נה(1), 25-50.
צפיר, י' (1999). הטופוגרפיה והארכאולוגיה של ירושלים בתקופה הביזנטית. בתוך
י' צפיר, ש' ספראי ו'מ' שטרן (עורכים), ספר ירושלים, התקופה הרומית
והביזנטית (עמ' 302-320). ירושלים: יד יצחק בן-צבי ומט"ח.
ריינר, א' (2009). המקום אשר היה שם ארון האלהים עד שנבנה הבית – לתולדותיה של
מסורת הר ציונית. בתוך ד' עמית, ג"ד שטיבל וא' פלג-ברקת (עורכים), חידושים
בארכאולוגיה של ירושלים וסביבותיה: קובץ מחקרים, כרך ג (עמ' 49-56).
ירושלים: רשות העתיקות, האוניברסיטה העברית.
תומא, א' (1990). התנועה הלאומית הפלסטינית והעולם הערבי (תרגום: א' רובינזון).
תל אביב: ספרי מפרש.

- Bates, S. (2011, March 4). Anglican bishop of Jerusalem sues Israel over visa refusal. *The Guardian*. Available online at <http://www.guardian.co.uk/world/2011/mar/04/anglican-bishop-jerusalem-sues-israel>
- Bertram, A., & Luke, H. C. (1921). *Report of the commission appointed by the government of Palestine to inquire into the affairs of the Orthodox patriarchate of Jerusalem*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Betts, R. B. (1978). *Christians in the Arab east: A political study* (revised). Louisville, KY: John Knox.
- Bialer, U. (2005). Horse trading: Israel and the Greek Orthodox Ecclesiastical property, 1948-1952. *The Journal of Israeli History*, 24(2), 203-213.
- Breger, M. J. (2004). *The Vatican-Israel accords*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Casanova, J. (2007). Rethinking secularization: A global comparative perspective. In P. Beyer & L. G. Beaman (eds.), *Religion, globalization and culture* (pp. 101-120). Leiden, The Netherlands: Brill.
- Chacour, E. (2003). *Blood brothers: The dramatic story of a Palestinian Christian working for peace in Israel*. Grand Rapids, MI: Chosen Books.
- Conger, G. (2008, Jan 24). Israel eases visa rules for Catholic clergy. *HugeDomains.com*. Retrieved from <http://www.religiousintelligence.com/news/?NewsID=1491>
- Dumper, M. (1994). *Islam and Israel: Muslim religious endowments and the Jewish state*. Washington, DC: Institute for Palestine Studies.
- Dumper, M. (1999). Faith and statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948. In A. O'Mahony (ed.), *Palestinian Christians: Religion, politics and society in the Holy Land* (pp. 56-81). London, England: Melisende.

- Hine, A. (2010). The influence of Russian literature in two twentieth century Arabic periodicals. *Eras*, 12(1), 1-24.
- Horenczyk, G., & Munayer, S. J. (2007). Acculturation orientations toward two majority groups: The case of Palestinian Arab Christian adolescents in Israel. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 38(1), 76-86.
- ICAA – Israeli Christian Aramaic Association (2019). *About the center*. Retrieved from <http://www.aramaic-center.com/?lang=en>
- Israeli Christian Aramaic Association (2019). *Write I'm Aramean*. Retrieved from https://www.facebook.com/pg/icaramaic/community/?ref=page_internal
- Jamal, A. (2007). Nationalizing states and the constitution of hollow citizenship: Israel and its Palestinian citizens. *Ethnopolitics*, 6(4), 471-493.
- Jamal, A. (2008). The political ethos of Palestinian citizens of Israel: Critical reading in the future vision documents. *Israel Studies Forum*, 23(2), 3-28.
- Kaplan, S., & Mack, M. (eds.). (2013). Transnationalism and the contemporary Christian communities in the Holy Land [special issue]. *Journal of Levantine Studies*, 3(1), 5-11.
- Karayanni, M. (2006). Living in a group of one's own: Negative implications related to the private nature of the religious accommodations for the Palestinian-Arab minorities in Israel. *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 6(1), 8-11.
- Karayanni, M. (2007). Multiculture me no more! On multicultural qualifications and the Palestinian-Arab minority of Israel. *Diogenes*, 54(3), 39-58.
- Katsakioris, C. (2010). Soviet lessons for Arab modernization: Soviet educational aid towards Arab countries after 1956. *Journal of Modern European History*, 8(1), 85-106.
- Katz, I., & Kark, R. (2005). The Greek Orthodox patriarchate of Jerusalem and its congregation: Dissent over real estate. *International Journal of Middle East Studies*, 37(4), 509-534.
- Kemal, K. H. (1985). The Ottoman emigration to America, 1860-1914. *IJMES*, 17, 175-209.
- Khalidi, R. (1997). *The construction of modern national consciousness*. New York, NY: Columbia University Press.
- Kildani, H. (2010). *Modern Christianity in the Holy Land*. Bloomington, IN: Author House.
- Lerner, N. (2006). *Religion, secular beliefs and human rights*. Leiden, The Netherlands: Brill.

- Mack, M. (2012). Christian Palestinian communities in Israel: Tensions between laity, clergy and state. In M. J. Breger, Y. Reiter, & L. M. Hammer (eds.), *Sacred space in Israel and Palestine* (pp. 284-310). London, England: Routledge.
- Mack, M. (2015). Orthodox and Communist: A history of a Christian community in Mandate Palestine and Israel. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 42(4), 388-389.
- Mana, A., Sagy, S., Srour, A., & Mjally-Knani, S. (2012). Perceptions of collective narratives and identity strategies: The case of Palestinian Muslims and Christians in Israel. *Mind & Society*, 11(2), 165-182.
- May, M. A. (2010). *Jerusalem testament: Palestinian Christians speak, 1988-2008*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- National Orthodox Body in Jerusalem (1931, Sep 14). *Memorandum submitted to the high commissioner*. Israel State Archives (ISA), RG 65/p/3049/3, doc. 13.
- O'Mahony, A. (2003). The Christian communities in Jerusalem and the Holy Land: A historical and political survey. In A. O'Mahony (ed.), *The Christian communities in Jerusalem* (pp. 1-37). Cardiff, England: University of Wales Press.
- Papastathis, K. (2013). Religious politics and sacred space: The Orthodox strategy on the status quo question, 1917-1922. *Journal of Eastern Christian Studies*, 65(1-2), 67-96.
- Ram, U. (2008). Why secularism fails? Secular nationalism and religious revivalism in Israel. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 21(1-4), 57-73.
- Roussos, S. (2005). Eastern Orthodox perspectives on church-state relations and religion and politics in modern Jerusalem. *International Journal for the Study of the Christian Church*, 5(2), 103-122
- Roussos, S. (2008). The Greek Orthodox patriarchate of Jerusalem: Church-state relations in the Holy Land between the Palestinian-Israeli conflict. In A. O'Mahony (ed.), *Christianity in the Middle East: Studies in modern history, theology, and politics* (pp. 219-231). London, England: Melisende.
- Sabella, B. (2006). Palestinian Christians: Historical demographic developments, current politics and attitudes towards church, society and human rights. In *The Sabeel survey on Christian Palestinians in the West Bank and Israel: Historical demographic developments, current politics and attitudes towards church, society and human rights* (pp. 39-93). Retrieved from <https://www.fosna.org/content/sabeel-survey-palestinian-christians-west-bank-and-israel-pdf>

- Sayigh, R. (2008). *Palestinians: From peasants to revolutionaries a quarter of a century on*. OpenEdition Books, Pressed de l'ilpo. Retrieved from <https://books.openedition.org/ifpo/495#bibliography>
- Smootha, S. (2015, January, 19-20). *Are Christian Arabs drifting apart from the Muslim Arab mainstream?* Conference on "Palestinian Christian identity in Israel: New trends of research", Truman Research Institute, Hebrew University of Jerusalem. Available at <https://www.youtube.com/watch?v=duZVdrkX1ds>
- Soudah, R. (2006). Christians in the Holy Land across the political and economic divides. In *The Sabeel survey on Palestinian Christians in the West Bank and Israel: Historical demographic developments, current politics and attitudes towards church, society and human rights* (pp. 9-37). Retrieved from <https://www.fosna.org/content/sabeel-survey-palestinian-christians-west-bank-and-israel-pdf>
- Tamari, S. (ed.). (1999). *Jerusalem 1948: The Arab neighbourhoods and their fate in the war*. Jerusalem: Institute of Jerusalem Studies.
- Tamari, S. (2008). *Mountain against the sea: Essays on Palestinian society and culture*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Tawil, R. H. (1980). *My home, my prison*. New York, NY: Holt, Rinehart, & Winston.
- Tsimhoni, D. (1993). *Christian communities in Jerusalem and the West Bank since 1948: An historical, social and political study*. Westport, CT: Praeger.