

העולם היהודי

זהויות יהודיות בנות זמננו: עדיין 'עם יהודי' אחד?

אליעזר בן-רפאל וליאור בן חיים-רפאל

קל ליהודי לומר שאיננו דתי מלומר שאין לו דת

זהות וזרימה

מאמר זה עוסק בשאלת ריבוי הניסוחים של הזהות היהודית מאז צמיחת המודרנה. חוקרים רבים עסקו בנושא הזהות היהודית והציעו פרדיגמות המדגישות את ההבחנה בין סוגים של זהות יהודית בעידן המודרני. כללית, הבחנות אלה מתמקדות בנושאים אחדים שיש קשר הדוק ביניהם. מצד אחד מובלט העימות של הזהות היהודית, שטופחה מאות בשנים במסגרות חיים מסורתיות, עם המודרנה, ומהצד האחר נדונות הנסיבות הספציפיות המגוונות השוררות ברחבי העולם היהודי – תוך כדי התמקדות בהשוואה בין ישראל לשאר התפוצות היהודיות. יעקב כץ (Katz, 1973) התמקד במשבר היהדות בעידן המודרני וניתח את התפתחות הגישות השונות בעניין זהות יהודית על-פי הדרך שהיהודים התמודדו עם המשבר של היהדות המסורתית, בהדגישו את הקשר שבין חילון היהודיות והאינדיבידואליזציה שלה לבין נטייתה להפחית בדרישותיה מהמאמינים. מיכאל א' מאיר (Meyer, 1999) מבהין בתגובות עקרוניות שונות למודרנה – דחייתה פשוטה כמשמעה, הגדרת תחומים ספציפיים שכלפיהם מטפחים יחס חיובי או התאמת היהודיות בכלל למודרנה. בפרספקטיבה המדגישה תכנים, דניאל אלעזר (Elazar, 1999) מראה שבעידן המודרני – ועל-פי נסיבות הזמן והמקום – היו ההיבטים הדתיים, האתניים והלאומיים של הזהות היהודית לנושאים מובחנים וממוקדים שסביבם התפתחו ניסוחים שונים של זהות. עוד הוא מצביע על כך שתהליך זה מעוגן בכך שהיהודיות היתה לתופעה סובייקטיבית בעיקרה וחדלה מלהיות אפיון נתון של הקיום היהודי. גישה זו קרובה לגישתם של צ'רלס ליבמן וסטיב כהן (Liebman and Cohen, 1990) המדגישים את משקל ההיבט ה'זולונטרי' וה'פרסונליסטי' של הזהות היהודית בימינו – ובכלל זה בישראל. על רקע זה, קובעים החוקרים, עלתה לאין שיעור החשיבות של ה'הזדהות' לעומת התכנים הייחודיים של הזהות. התפתחות זו גם לובשת צורות שונות על-פי הנסיבות הקונקרטיות, מה שמסביר את הפער הנוצר בין קיבוצי היהודים בעולם. למשל, משמעויות שונות מאוד ניתנות בקרב יהודי ישראל ויהודי ארצות-הברית לארץ-ישראל בכניית הזהות

היהודית, בהתייחסות לנוכרי כאל 'אחר רלוונטי' או בתפיסת תפקידו של הפולחן הדתי. לעומת זאת, פייר בירנבאום ואירה קצנלסון (Birbaum and Katzenelson, 1995) מבליטים דווקא את ההמשכיות של הזיקה לאוריינטציות התרבותיות והערכיות הכרוכות ביהודיות אל מעבר למגוון הרחב של התגובות למודרנה – והדבר נכון לידם גם ביהדות צרפת, שם נאלצים היהודים לקיים את יהדותם שלא בפרהסיא. בצורה שאינה שונה מאוד אך כוללנית יותר, שמואל נ' אייזנשטאדט (Eisenstadt, 1992) מדבר על 'ציביליזציה' יהודית שמקורותיה במסורת הדתית אך קיומה נמשך עד לעצם היום הזה ומייצג טרנספורמציות מרחיקות לכת שעברו עליה במהלך ההיסטוריה. במרכז הציביליזציה הזאת עומד כיום המושג של קהילה תרבותית-היסטורית – מה שבפי חוקרים אמריקנים מכונה *peoplehood*. ואולם גם אייזנשטאדט מודע לשסעים הקיימים ביהדות בת זמננו, ואלה מובלטים במיוחד בעבודתו של יונתן סאקס (Sacks, 1993), המצביע על שלושה קווי שסע שיוצרים, לדעתו, סכנות ממשיות של פיצול בעם היהודי בתקופה זו: הקו המפריד בין דתי לחילוני, בין יהדות אורתודוקסית לליברלית, ובין ישראל לתפוצות. מתוך גישה קרובה, דוד ויטאל (Vital, 1990) מציב דיכוטומיה חד-משמעית ולפיה יהדות ישראל היא הערובה היחידה להמשך קיומה של היהדות בטווח הארוך.

ריבוי זה של גישות משקף את התפתחות הזהות היהודית לכיוונים רבים המתרחקים לעתים עד מאוד זה מזה. ואמנם גישתנו שואבת מהגישות שהוזכרו את הנושאים האקוטיים של הדיון בזהות היהודית, ואנו גם מקבלים את הדגשתם של מקצת החוקרים את הצורך לראות בהתפתחות הדפוסים השונים של יהודיות בימינו טרנספורמציה – ולא ביטול או מחיקה – של קביעות ערכיות ושל עיקרי אמונה, שכבר היו חבויים במקורותיה ההיסטוריים והדתיים. לפיכך השאלה המטרידה אותנו קודם לכול, שאלה שהיא גם בלב הגישות העיוניות האחרות שהזכרנו, היא כמובן, האם ריבוי הניסוחים יוצר כוחות התרחקות המעמידים בסכנה את המשך התפתחותו של העולם היהודי כישות ממשית אחת – חברתית, תרבותית או פוליטית. ואולם נוסף על כך אנו גם עוסקים בשאלה, האם אפשר לראות את הניסוחים השונים של זהות יהודית בני זמננו כמשתתפים במרחב של זהויות, המתאפייין במידה זו או אחרת של קוהרנטיות. על השאלה הזאת אנו רוצים ללמוד מתוך פרספקטיבה סטרוקטורליסטית ובהתמקדות באופן שבו הניסוחים מתייחסים לאמות-מידה משותפות. כך אפשר למקמם האחד ביחס לאחר, לפי קרבה או ריחוק יחסי. הדבר ילמד עד כמה מייצגים ניסוחים אלה מרחב אחד, מהי מידת ההבניה של המרחב הזה, והאם ניסוחים אלה או אחרים נעשו זרים זה לזה.

דיון זה מתבסס על המושג 'זהות קולקטיבית' (Levi-Strauss, 1958; 1961) ומעוגן בהיבטים המתחייבים מעצם משמעותו של המושג. ואמנם זהות קולקטיבית נוגעת לתפיסה עצמית של בני-אדם כ'חברים' בקולקטיב נתון, ומעצם מהות זו היא מתבססת על שלושה עיקרים. העיקר הראשון הוא שבני-אדם רואים את עצמם חלק מישות חברתית בעלת ייחודיות חברתית או תרבותית כלשהי – שאם לא כן, אין כל משמעות להיותם 'חברים' בקולקטיב; העיקר השני הוא, שכפועל יוצא מכך הם גם חשים מחויבויות כלשהן כלפי בני-אדם אחרים

שהם רואים אותם נמנים עם אותו הקולקטיב - ופירוש הדבר, שיעור כלשהו של הזדהות וסולידריות; והעיקר השלישי הוא, שלזיקה לקולקטיב מסוים אמורות להיות השלכות על היחס אל מי שאיננו נתפס חלק של הקולקטיב, כלומר ה'אחרים' (Ben-Rafael, 2002). ואולם היבטים אלה אינם מובנים בהכרח באופן זהה אצל כל מי שרואה את עצמו שייך לקולקטיב, והם גם נתונים להשתנות על-פי הנסיבות החברתיות או האישיים או מהלכי החיים של הפרטים. היבטים אלה עשויים גם לקבל הדגשות שונות בנוסחים השונים של הזהות הקולקטיבית. מכל הטעמים הללו, דומה שפחות מתאים לדבר על זהות קולקטיבית כדפוס קבוע ואחיד, ויותר על מרחב מגוון ומורכב של ניסוחי זהות שונים. עם זאת, מובן מאליו שככל שהמרחב כולל נוסחים מרוחקים יותר זה מזה, יהיה קשה יותר לראותו כמרחב אחד. התפצלות המרחב לתת-מרחבים שונים תעיד במקרה זה על נטיות פיצול שעלולות להיות מעוגנות בהתפתחויות בקולקטיב עצמו לקראת פילוגים וקישוע. בהשראת לודוויג ויטגנשטיין (ראו: Schatzki, 1996) אפשר לנסח זאת באמצעות המושג 'דמיון משפחתי'. במושג זה התכוון הפילוסוף לתכונות מסוימות, המסמנות בני אותה רשת משפחתית ואשר מתערבבות אצל הפרטים השונים בצורה לא אחידה, אם כי עדיין יוצרות קרבה יחסית ביניהם בשל ה'משהו' המזכיר אצל כל אחד את האחרים או את מקצתם. מתוך גישה זו אנו מנתחים את מרחב הזהויות היהודיות בעידן המודרני, שהחל במאה ה-18 עם הופעת הלגיטימציה החילונית, שלפיה הסדר החברתי הוא פועל יוצא של רצונות ופעולות אנושיים. סדר זה מושפע מאז מאמיתות מסורתיות או דתיות רק במידה שהן מניעות את בני-האדם בצורה אינדיבידואלית.

על רקע זה, מאמר זה בוחן אם המגוון האדיר של נוסחי זהות יהודית שהתפתח בעידן הזה עדיין מותיר את הישות הקולקטיבית עצמה ('העם היהודי') כישות אחת, או שמא יש לדבר בימינו על 'עמים יהודיים' שונים. על-פי הקריטריון שבחרנו להשתמש בו - הדמיון המשפחתי המתקבל בנוגע להיבטי הזהות המבניים - פירוש שאלה זו הוא: האם על אף השונות שבין נוסחי הזהות ביחסם לשלושת היבטי הזהות הבסיסיים (שהגדרנו למעלה) - מחויבות לבני הקולקטיב, תפיסת ייחוד הקולקטיב והיחס ל'אחרים' - הם ממשיכים להתייחס לאותם היבטים משותפים או שמא 'נטשו' אותם, או את חלקם, לטובת היבטים חדשים.

ליהודים בישר העידן המודרני את פתיחתם של שטחי פעילות חדשים ואמנו יפציה פוליטית, שבכל מקום התרחשו בקצב שונה ובדרכים שונות. ככלל זכו היהודים בזכויות שלא היו מנת חלקם מעולם: זכות בחירה, נגישות לקריירה ציבורית בתחומים שונים, חינוך כללי-ממלכתי ועוד. זכויות חדשות אלה גם הציבו דרישות שרופפו את המסגרות הקהילתיות וחוללו שינויים מרחיקי לכת באורח החיים ובדפוסי הארגון של היהודים. יותר מכול היתה תפנית זו בעבור היהודים מהפכה תרבותית של ממש בשעה שפילוסופיה ליברלית אוניברסלית הולכת ומתפשטת ומאתגרת באופן רדיקלי את אושיות המסורת היהודית. עם הזעזועים בהסדרים שעד אז ויסתו את מקומם של היהודים בחברה, הושפעו היהודים עמוקות מהתנועות הלאומיות החילוניות שהתרבו באירופה והתגייסו להקמת אומות-מדינה, שהם עצמם, אם כי לא בכל מקרה, היו אמורים להיות חלק מהן. כמו כן צמחו אז אידאולוגיות חברתיות חדשות שביקשו לעצב את החברה על-פי חזונות חדשים ולאור אוטופיות מעשי אדם. שינויים אלה סייעו

ליהודים רבים ואף דחפו אותם לצאת מהיהדות כדי 'להיות כמו כולם' או אף להצטרף לתנועות פוליטיות רדיקליות. אחרים, ועדיין הם היו רבים, ביקשו לאמץ את עיקרי המודרנה בשמרם על זיקתם ליהדות 'משופרת' או 'חדשה'. בעבורם ייצג עידן זה ברכה מהולה במשבר זהות. ואולם בתנאים החדשים, כפי שאנו למדים מההיסטוריונים (אטינגר, 1969; בארון, 1968; גרין, 1969; דובנוב, 1937; דינור, 1955), היה דחף לא רק למצוא הגדרות חדשות ליהודיות, שיהיו מתאימות לנסיבות הזמן, אלא גם לעמוד מול פרץ הרגשות העוינים כלפי היהודים, שהתחדדו דווקא עכשיו לנוכח השדרוג שחל במעמדם. מציאות מורכבת וניגודית זו הפכה את הזהות היהודית לזירה של שינויים, תהפוכות והתגוששות כוחות מנוגדים. ואולם בטרם התייצבו נסיבות החיים של היהודים בעולם המודרני, השתנו שוב הנסיבות מן הקצה אל הקצה. הגירה אל מעבר לים בשלהי המאה ה־19 ובראשית המאה ה־20 יצרה מרכז יהודי גדול בארצות־הברית, שבתוך זמן קצר עתיד להשיג עמדת בכורה בעולם היהודי כולו. לא יאריך הזמן עד שיתרחש באירופה האסון החמור בתולדות היהודים בכל הזמנים, השואה, שיפתח פצע אנוש בתודעת היהודים, ואחריו יחול אירוע אחר, מכריע לא פחות בהיסטוריה היהודית אך בעל משמעות שונה לחלוטין – הקמת המדינה היהודית בחלק מארץ־ישראל המיתולוגית.

התרחשויות אלה היו הרקע לריבוי מחודש של נוסחי הזהות היהודית ולפיזורם ברחבי העולם היהודי, כך שנעשו אקוטיים מתמיד נושאים כגון השאלה: האם ישרוד הקולקטיב הקרוי 'עם יהודי' כישות בעלת מידה כלשהי של אחדות? כדי להתמודד עם נושא זה ולחפש סדר כלשהו בנוסחים הרבים של הזהות היהודית שאנו עדים להם בכל התקופה הזאת – עידן ה'מודרנה' – אנו נצא מהזהות המסורתית הפרה־מודרנית ונעמידה באמצעות מודל הניתוח הסטרוקטורליסטי כקנה־מידה להשוואה לכל הנוסחים שיבואו בהמשך ויערערו על ההגמוניה של הזהות המסורתית. בנייתו זה נשתמש במושג 'זרימה' כדי להצביע על תת־מרחבים במרחב הזהות היהודית, ובכך אנו מאמצים מטבע לשון מקובל בסוציולוגיה מאז עבודתו של ארג'ון אפאדוראי (Arjun Appadurai, 1996), המתארת את הגלובליזציה במונחים של זרימות על פני הגלובוס, זרימות של משאבים חומריים כמו גם של סמלים תרבותיים, אידאולוגיים ורוחניים. אנו מוצאים אנלוגיה זו מתאימה היות שנוסחי הזהות היהודית הצצים במקומות מסוימים ובנסיבות ספציפיות נוטים להתפשט אל רחבי העולם היהודי ולהבנות בכל מקום את הזירה הציבורית היהודית. נעסוק אפוא בשלוש זרימות שהתפתחו בשלב מוקדם של 'התהפוכה הגדולה' – הכניסה למודרנה – ובעצמן יסתעפו תוך כדי הדגשה שונה של הדיבטים המרכזיים של הזהות המסורתית. ואולם לפני שנעמוד על כך, נתמקד במודל ה'קלאסי' של זהות יהודית מסורתית.

מודל הקסטה ושלוש אמירותיה

מהיהדות המקראית ועד היהדות הרבנית לא היתה הזהות היהודית אחת ואחידה, וההבדלים בין הנוסחים נגעו לנושאים שונים ביותר, כגון טבע האדם, מושג ה'חטא' או העולם הבא.

ואולם עד חידושי מנדלסון במאה ה-18, שלושה יסודות עיקריים היו משותפים לכול: בבסיס ההגדרה של 'ייחוד הקולקטיבי' היתה האמונה ב'אלוהי ישראל ותורת ישראל', הדורשת שמירה על מערכת מסועפת של מצוות שעיצבו דרך חיים ותרבות ייחודיות עד מאוד; אשר ל'מחויבות לקולקטיבי', המושג 'עם ישראל' הוא שהגדיר את הקולקטיבי ומסגרת מחייבת של סולידריות, כמפורש באמירה 'כל ישראל ערבים זה בזה'; אשר ל'מיקום הקולקטיבי' ביחס למי שלא שייך', הצביע המושג 'ארץ-ישראל' על 'ארץ מובטחת', שלעומתה כל מקום אחר הוא בגדר 'גלות' וכל עם אחר זולת היהודים הוא בגדר נוכרי או זר. עם זאת, הדגשת הפרטיקולריזם היהודי שזורה בתפיסה אוניברסליסטית-מונותאיסטית. לפי תפיסה זו, עם ישראל, שמוטל עליו לגאול את עצמו באמצעות מילוי המצוות ודבקות בעיקרי אמונתו, אמור בדרך זו לגאול גם את העולם כולו. בכך מתמצית משמעות 'הבחירה' של עם ישראל בידי אלוהים, שציווייו מחייבים אותו בפרקטיקה 'בינו לבין עצמו' (כץ, 1987). המושג הסוציולוגי המתאים לסוג זה של זהות קולקטיבית הוא 'קסטת' הדורשת את הבטחת ה'טהרה' והמעטת מגעים עם 'אחרים' (Smith, 1994). הגדרה זו מקבילה ולכן גם מנוגדת ליחס שביטאו ה'אחרים' כלפי היהודים – כאל 'טמאים'.

עם הכניסה למודרנה, שלוש הקביעות הללו של הזהות המסורתית יאבדו ממעמדן האולטימטיבי ויהיו לשאלות שימשכו ביקורת ויקבלו תשובות שונות ומגוונות ביותר. השאלה הראשונה תהיה: עד כמה עדיין אפשר לדבר בעידן חילוני על אלוהי ישראל ותורת ישראל כייחוד של הקולקטיבי היהודי? השאלה השנייה: האם אפשר עדיין לדבר על עם ישראל כקולקטיבי בפני עצמו בשעה שהיהודים משתתפים – עם זכויות אזרח – בחברות שונות לא-יהודיות? והשאלה השלישית: האם אפשר עוד לדבר על גלות, ומהו אפוא היחס שיש להפגין כלפי ארץ-ישראל לעומת המקום שחיים בו וזוכים או מקווים לזכות בו במעמד של אזרחים שווי זכויות?

ואמנם מעתה ילכו ויתרבו התשובות על השאלות האלה שייטנו הוגים, זרמים, תנועות או מוסדות למיניהם. את היצר הזה של נוסחי זהות יהודית, שהתפתחות זו תצמיח, אפשר 'לארגן' בצורה שיטתית פחות או יותר אם נמיין את הנוסחים על-פי ההיבט של הזהות הטרנס-מודרנית – מה שאנו קוראים כאן 'היבט בסיסי' או 'מקורי' – שהם מבליטים ביותר בין שלושת ההיבטים. על-פי קריטריון זה אפשר להבחין בשלושה תת-מרחבים של זהויות יהודיות, המתפתחים ונחשפים על-פי ממד היסטורי ועם יחסי גומלין ביניהם. תת-מרחבים אלה מכונים כאן 'זרימות' משום שהם זורמים מההגדרה המסורתית של הזהות היהודית אך נמשכים לכיוונים שונים, המסווגים על-פי כיוון הזרימה שלהם: הזרימה החרדית הרואה בעוגן הדתי ובשמירה הקפדנית על המצוות את עיקר הזהות של הקולקטיבי; הזרימה האתנו-תרבותית הרואה בקיום של 'עם ישראל' כקולקטיבי יוצר תרבות ייחודית את הממד החשוב ביותר של היהודיות; והזרימה הלאומית המדגישה מעל הכול את הזיקה לארץ-ישראל כבסיס לבניין אומה-מדינה יהודית. זרימות אלה אינן זרות זו לזו, אך ייתכנו ביניהן גם מרחק וניכור, ולכן נבחן גם את השאלה: האם הזרימות מובילות לגיבוש אפיקים הנעשים זרים זה לזה יותר ויותר?

הזרימה החרדית וממשיכי מודל הקסטה

הזרימה החרדית נחלקת לשתי זרימות משנה לפחות. הראשונה מבקשת להיות המשך ישיר של היהדות המסורתית, שראשיתה בקהילות הצפופות של מזרח אירופה במאה ה-19 והמשכה ברחבי העולם היהודי בן זמננו. זרימת המשנה השנייה, הקרובה לראשונה מאוד אך שונה ממנה בהקשרים חשובים, כוללת את היהדיות החרדיות שיתפתחו במציאות הישראלית – האשכנזית מזה והמזרחית מזה.

החרדיות המזרח-אירופית

אל מול התפשטות המודרנה פסק נחרצות משה סופר (1762-1839) – 'החתם סופר' – כי 'חדש אסור מן התורה' (Mittleman, 1996). משבר האמונה שפקד את הקהילות היהודיות הוביל להקמת אגודת-ישראל (קטוביץ 1912) כתנועה פוליטית האמורה לחזק את המאבק על המשך קיומה של היהדות המסורתית ועל מעמדה. ואולם חילוקי הדעות לא פסחו גם על מפלגה זו. כנגד הגרמנים, שנטו כמאמרו של שמשון רפאל הירש לשלב 'תורה עם דרך ארץ', כלומר שמירת מצוות עם אורח חיים של איש תרבות אירופי, שאפו המזרח-אירופים – והם יהיו לכוח החזק ב'אגודה' – לעצור את המודרנה על פתחה של הקהילה היהודית ולעצב לשם כך מודל התנהגותי חדש, המודל החרדי, שפירושו הפגנת אדיקות יתר, סימון עצמי בולט לעין והתגייסות אישית לציוויי המחנה. דפוסים אלה, שנראו לאגודאים (על זרמיהם השונים) הכרחיים ביותר 'בשעה זו', ביטאו כשהם לעצמם מעין השלמה עם המודרנה ואף אימוץ של חלק מהביטחיה. עצם הרעיון של מפלגה, דהיינו של קיבוץ פרטים וגיוסם לשם מימוש תוכנית פעולה באמצעות צבירת כוח, היה בו מן החידוש בקרב ציבור שומרי המצוות ומעין התפשרות עם המציאות שנוצרה בעקבות המודרנה. ואולם הדבר לא מנע בהמשך ויכוחים נוקבים בין המרכיבים השונים של התנועה על נושאים שונים. בתקופת הקמת המפלגה היה דיון נוקב ועימות הולך ומחמיר בין רוב המזרח-אירופים לרוב יוצאי מרכז אירופה בשאלת האסטרטגיה. השאלה היתה, האם מטרת המפלגה להילחם ביהודים היוצאים ל'תרבות רעה' (אלה העוזבים את אורח החיים הדתי), כפי שדרשו החרדים המזרח-אירופים, או להוכיח שאפשר להיות בו בזמן יהודי שומר מצוות ובן תרבות על-פי אמות-המידה של החברה הסובבת, כפי שדרשו רוב המרכז-אירופים. המספר העודף של יהודי מזרח אירופה הכריע בסופו של דבר, מה שגרם לחברים גרמנים ואוסטרים רבים לפרוש מהמפלגה. לאחר מכן פרצו ויכוחים חדשים בין חסידים למתנגדים ובין חסידיות שונות. פולמוס חריף במיוחד היה על היחס הראוי למדינת ישראל לכשתקום. זלמן שזאר מלובוביץ' (1887-1959), מנהיג חב"ד, ביטא גישה 'לאומית' מאוד לעומת חסידיות אחרות שקבעו כי ארץ-ישראל היא כל מקום שבו 'אנו שרויים בשלום עם אלוהים'.

חרדיות אשכנזית ישראלית

על אף הוויכוח בין החרדים על היחס למדינת ישראל, יש לציין שהחרדים האשכנזים החיים בישראל אינם שונים בהרבה מהחרדים במקומות אחרים ונחלקים אף הם על-פי אותן הויקות המאפיינות את עמיתיהם מחוץ לישראל. עם זאת, אין להתכחש לאופיה המיוחד של התנסותם כחלק של חברה יהודית ריבונית, בעלת שלטון ורשויות ממלכתיים. התנסות זו מבדילה את היהדות החרדית הזאת אף מזו המזרח-אירופית שהיתה גם היא צפופה ומאופיינת בממד טריטוריאלי, אם כי נטול כל סממן של ריבונות. גם ההתפתחות הדרמטית והבלתי-צפויה של החברה הישראלית ואתגריה הקולקטיביים החוזרים ונשנים לא יכלו שלא להטביע את חותמם על הקהילה החרדית של ירושלים ובני-ברק (סיון וקפלן, 2003). משום כך לא הצליחו החרדים הישראלים הללו לשמור לאורך זמן על התבדלות מוחלטת משאר החברה היהודית-הישראלית. סימן אחד בין רבים הוא העברית שחלחלה אל תוך המשפחה והקהילה על חשבון היידיש והיתה לשפה הראשונה והיא הביטוי המובהק ביותר ל'ישראליוציה' היחסית של הציבור הזה בעשורים האחרונים. לתהליך זה יש עוד שני גורמים לפחות: האחד, סטודנטים (ואמנם רבים מהגברים הם בחורי ישיבה 'נצחיים') בעלי משפחות מרובות ילדים הם לקוחות קבועים של מוסדות ממלכתיים והם תובעניים ביותר כלפיהם; והאחר, שמתוך ראייתם העצמית כ'שומרי החומות' של היהדות אין הם מסוגלים להישאר אדישים למדינה היהודית שהם חיים בה – מה גם שזו מדינה שקמה ב'ארץ הקודש'. ציבור זה נדחף – אף אם בעל-כורחו – לגלות פעלתנות, עירנות ומעורבות במרחב הציבורי-הפוליטי, המקדמות את המעבר לדפוסי מודרנה למרות הרצון הנחרץ לשמור על הדבקות בנוסחים הישנים. מצד אחר ובאופן בלתי-נמנע יש בתופעות אלה כדי לרופף מסגרות קהילתיות. יוצא אפוא, שאף-על-פי שיש המשך להדגשת העיקרון של 'אלוהי ישראל ותורת ישראל' כייחוד הקולקטיבי, הרי תוכן הייחוד קולט גם יסודות של 'ישראליות' ו'מודרניות', המקרבים קבוצה זו לשאר החברה. ארץ-ישראל זוכה למשקל רב יותר ונקודת המוצא הלא-ציונית הולכת ומתפשרת עם התייחסות ערכית-חיובית למציאות המדינתית גם בעידן הלא-משיחי. עם זאת, אין להתכחש לכך שהיבטים רבים של המציאות הישראלית, הנחשבים לעיקרי עיקרים בעיני ישראלים רבים, עדיין לא נתפסים משמעותיים ביותר בקרב הציבור הזה. הסקרים (Yuchtman-Yaar & Peres, 1998) מראים, למשל, שחשיבות המושג 'דמוקרטיה פרלמנטרית' נופלת מחשיבות המושג 'מדינה יהודית'. ברור שללא זיקה לאותם מושגי יסוד, נראים החרדים בעיני רבים כמי שמשתייכים לתרבות שונה במהותה משלהם. מצד החרדים עצמם, מה שלא חשוב בעיניהם אמור גם לא להיות חשוב בעיני האחרים. פירוש הדבר, שהחרדים עדיין מהווים מגור שונה מהחברה הישראלית בכללה וכי הישראליות שלהם אינה הישראליות של ישראלים אחרים, וגם בעולם החרדי בכללו הם קבוצה ייחודית. משמע, החרדיות הישראלית היא בסך הכול חלק בלתי-נפרד מהזרימה החרדית, אך היא קרובה יותר משאר הניסוחים החרדיים לזרימה הלאומית (ראו: Friedman, 1986).

חרדיות מזרחית ישראלית

חרדיות ישראלית אחרת היא החרדיות המזרחית, שאת ראשית סימניה אפשר למצוא בצפון אפריקה עם השפעתם של נושאי דבר החרדיות המזרח-אירופית (לופו, 2004). תנועת 'שומרי תורה ספרדים' (ש"ס) ומנהיגה הרב עובדיה יוסף (נולד בשנת 1920) פונים לציבור המזרחי, שחלקו נוטה לשמור אמונים למורשת העבר. מקרב הצעירים הנמנים עם ציבור זה ונמשכים לעולם התורה צמחה אליטה דתית חדשה. הראשונים למדו בשנות השלושים של המאה שעברה ביישובת 'פורת יוסף' הספרדית בירושלים ורבים אחרים למדו ביישובות ליטאיות, עד שהקימו יישובות וכוללים משל עצמם. אליטה זו מתנסה במאה הנוכחית בהוויה דומה לזו שהתנסו בה החרדים האשכנזים במאה ה-19 עם נטישת חלקים נרחבים מהציבור שלהם את מורשת העבר והתערות גוברת בסביבה חילונית. דמיון זה בנסיבות הוא שהביא את תלמידי החכמים והרבנים המזרחים הצעירים לאמץ את הדפוס החרדי ולהפיצו בקרב קהילות יהודי המזרח. לטובת אליטה זו פועלת גם העובדה שברקע הישיבה למולדת' ול'ארץ הקודש', ההתרחקות מן המסורת בציבור המזרחי לא הובילה עד כדי יריבות אידאולוגית ועימותים בין מחנות עוינים – כפי שהדבר קרה במזרח אירופה כ-100 שנה לפני כן. כאן התרחשה מעין 'גלישה הדרגתית' אל דפוס החיים החילוניים, שלא מנעה שמירה בלתי-מבוטלת של גורמות, סמלים וסממנים דתיים-מסורתיים. כך, למשל, על רקע זה מתקבל איש הדת גם כיום כבעל סמכות לא רק בתחום המוגדר של חיי דת. זהו אחד ההסברים לכך שאליטה חרדית יכלה להשיג הצלחות פוליטיות מרשימות בקרב ציבור שהתרחק משמעותית מהיי הדת הצרופים. נסיבות אלה הן שאפשרו לאליטה זו להציג את עצמה בדרך לגיטימית כדוברת של אותו ציבור בשם מצוקותיו החברתיות והכלכליות (ראו: ליאון, 2005).

יתרה מזו, אצל ש"ס, לעומת החרדים האשכנזים, בולטת גם העובדה שבתנועה זו אין כל היסוס ביחס החיובי למעמד הערכי-היהודי של מדינת ישראל, משום שהציונות לא הופיעה אצלה כאידאולוגיה לאומית היורשת את הזהות הדתית, אלא כמתבקשת מהנאמנות למורשת. אפיון זה חשוב כשזוכרים שהחרדיות האשכנזית צמחה בגולה גם כנגד הציונות החילונית שהייתה אחד מביטויי המודרנה אצל היהודים. לעומת זאת, החרדיות המזרחית הופיעה במציאות שבה קיומה של מדינת ישראל הוא עובדה נתונה ועל רקע פרשנות בקרב רבים מהרבנים של יהדות צפון אפריקה והמזרח התיכון, שהציונות והקמת מדינת ישראל הן ביטוי לראשית הגאולה ממש (אתחלתא דגאולה). ואמנם מעולם לא היה שום היסוס ביחסם של חרדים מזרחים למעמד הערכי-היהודי של מדינת ישראל כמדינה היהודית. וכמו כן מעולם לא הופיעה הציונות בעיני היהדות המזרחית כאידאולוגיה לאומית המתנגשת עם הזהות היהודית-הדתית או כחלופה לזהות הזאת. אפשר אף לומר שאצל מזרחים רבים נגורה ציוניותם מעצם נאמנותם למורשת. לפיכך, בהפכה לגורם של ממש בזירה הציבורית הישראלית, ניכר, בין שאר הסימנים, שאין אצל ש"ס כל הסתייגות מהשתתפות במסד הפוליטי ומהעשייה השלטונית. עובדה זו פירושה גם שש"ס אינה רק חלק של הזרימה החרדית אלא גם של הזרימה הלאומית, והיא מייצגת את אחד האזורים החופפים המובהקים בין שתי זרימות אלה

סיכום

באופן כללי, הדתיים ממשיכי הזהות המסורתית מגבשים תת־מרחב שאפשר להבחין בו בין קבוצות חרדיות בעלות גוונים שונים, המבטאות ירושות מן העבר, כפי שעולה מן השוני בין חסידים לבין עצמם ובין לבין המתנגדים ('ליטאים'). ואולם בנסיבות האיום של המודרנה מוכנים הכול לשתף פעולה בזירה הציבורית ולהשתתף במסגרת פוליטית משותפת. הבחנה נוספת, שחשיבותה מוסברת בקיומה של מדינת ישראל, היא בין החרדים בתפוצות, שהממד של ארץ־ישראל משני ליהודיותם בדרך־כלל, לבין החרדים בישראל הנוטים יותר להדגיש ממד זה, מתוך דחף להתערות בסביבתם ולהשפיע עליה. זאת ועוד, אנו עדים לצמיחה בישראל של חרדיות השואבת גם ממקורות אחרים – החרדיות המזרחית. לחרדיות זו לא היה אף פעם קושי לקבל את הציונות כחלק מהבנתם את ההיסטוריה היהודית וכחלק של אמונתם בבוא הגאולה, ומראשית דרכה ראתה החרדיות המזרחית את ישראל בפרספקטיבה של 'ציונות מסורתית'. בסך הכול אפשר לראות את החרדים הישראלים כמי שנוטים להעניק לארץ־ישראל חשיבות גדולה לעומת זו שמקנים לה עמיתיהם בתפוצות, ובכך הם מתקרבים לזרימה הלאומית.

הזרימה האתנו־תרבותית

אם החרדיות מעניקה ל'אלוהי ישראל ותורת ישראל' את המשקל המרכזי בתבנית הזהות היהודית, זרימה אחרת מורכבת מנוסחי זהות המדגישים בראש ובראשונה את הממד של 'עם ישראל' כנושא סמלים, היסטוריה וסימנים מובחנים. נוסחים אלה מבקשים במופגן לראות ביהדות ביטוי להוויה היסטורית־קהילתית של קולקטיב ספציפי והם מחייבים את השתלבותו המלאה במודרנה. בפרספקטיבה זו, יהודיות (Jewishness באנגלית או judéité בצרפתית) היא קודם לכול תרבות של קבוצה ספציפית המגדירה ייעוד כלל־אנושי. גוונים שונים של גישה זו מציגים זיקות בעלות עוצמות שונות לעיקרון הדתי, אך ככלל, גם כאשר היא תופסת את הדתיות כהיבט חיוני, היא רואה עיקרון זה בראש ובראשונה כסימן של תרבות ייחודית. מכל מקום, על אף שוני זה בין הגוונים אפשר לקבוע שהמשותף לכל הניסוחים שבזרימה זו הוא הדגשת 'עם ישראל' כבעל תרבות ייחודית אל מול תרבויותיהם של האחרים'. במושג זה של אתניות תרבותית אנו מתכוונים אפוא לקולקטיבים או לחוגים בתוך קולקטיבים הנוטים לשמור על מובחנות סמלית והתנהגותית בהקשרים נבחרים, ובתוך כך בהקשרי חיים אחרים – לעתים מרכזיים יותר – הם מאמצים את הדפוסים ואף את הזהויות הרווחים ברחבי החברה בבקשם להיות חלק אינטגרלי של אותה חברה. הגדרה זו הולמת באופן כללי את התפוצות היהודיות הלא־חרדיות שבקרבן מבליטים חוגים רבים – ולא מן השוליים שבהם – את ייעודם הערכי, הרוחני והאוניברסלי, הדוחף אותם להשתתף גם בעיצוב התרבות הכלל־חברתית הלא־יהודית.

עם זאת, עצם השאיפה לקדם את ההשתייכות לחברה הכללית, האופיינית לנוסחים רבים

הקשורים לזרימה זו, מצביע על רצון לעצב את הזהות היהודית כך שתהיה עד כמה שאפשר הולמת את דרישות התרבות הרווחת בחברה הרחבה. הדוגמה הקיצונית של מודל זה היא גם אחת הראשונות מבחינה היסטורית – יהדות צרפת. מאז המהפכה הצרפתית דורשת התרבות השלטת בחברה זו, בשם הרוח הרפובליקנית, אחידות תרבותית ולשונית ומתנגדת נחרצות לפלורליזם אתני־תרבותי, קל וחומר לרב־תרבותיות. היהודים בצרפת אימצו דפוסים שהציגו את יהדותם בצורה 'מינורית', כלומר כבעלת חשיבות משנית לעומת זהותם הלאומית הצרפתית – הלא־יהודית. נסיבות אלה ודאי שלא עודדו את הקמתן של מסגרות קהילתיות חזקות ובעלות נוכחות בולטת בזירה הציבורית־הלאומית. לפיכך לכל אורך המאה ה־19 ובחלק גדול של המאה ה־20 – בעצם עד בואם של יהודי צפון אפריקה המסורתיים בשנות השישים והשבעים של המאה ה־20 – ראתה יהדות זו את בית־הכנסת כמסגרת הקהילתית העיקרית שלה משום שהוא היה המוסד היחיד הלגיטימי בהיותו אכסניה לחיי פולחן – והוא אמנם הוגדר ככזה בלבד. על רקע זה נטו היהודים להציג את עצמם 'צרפתים בני דת משה' (de confession israélite) (Birnbaum, 2003). הם ידעו להבחין בבירור בין המושג *Israélite* – היהודי שהוא קודם לכול צרפתי ושהיהדות היא בעבורו דת בלבד – לבין המושג *Juif* – היהודי ה'קהילתי', בן ל'עם ישראל'. משהוגדרה הזהות הדתית כעניינו של הפרט גרדא, אזי להיות יהודי קיבל את אותו המובן של להיות קתולי או פרוטסטנטי בצרפת. ואולם יש להזכיר שמדובר כאן במקרה קיצוני של זרימה, הכוללת ניסוחים שונים ורבים, שהמרכזיים שבהם נדונים להלן.

את הניסוחים הללו, בדומה לחלוקת הזרימה החרדית, אפשר לחלק לשני זרמי משנה הקרובים זה לזה אך גם רחוקים זה מזה. זרם המשנה האחד מורכב מניסוחים המבקשים לשמור על העיקרון הדתי כגורם מעצב ותוך כדי כך מבקשים להתאימו למציאות הסובבת. זרם המשנה השני מבקש לבסח יהודיות בלא זיקה לעיקרון הדתי. מטבע הדברים, נוסחי הזרם הזה 'רכים' מאלה של זרם המשנה הראשון משום שהם מסתמכים על זיקות תרבותיות־חברתיות בלבד בלי עיגון באמונה ובלי מחויבויות כלפיה. הדיון יתחיל בניסוחים הנמנים עם זרם המשנה הראשון ובהמשך יפנה לניסוחים מרכזיים בזרם המשנה השני.

ניסוחים אתני־תרבותיים דתיים

תנועת ההשכלה

כבר בשלהי המאה ה־18 צמחה בגרמניה תנועת ההשכלה היהודית, שביקשה לשלב את היהודים ב'זמנים החדשים'. משה מנדלסון (1729-1786), דוברת הראשון, פרסם בשנת 1778 תרגום ודברי פרשנות לתורה, הביאור, שהתבסס על ההנחה שדת ישראל היתה חוקתם של העברים בנסיבות ספציפיות. גישה סוציולוגית זו גרמה לו להטיף לכך שהיהודים בגרמניה, החיים בתנאים אחרים לחלוטין, חייבים לשלב לימודי קודש וחול ולדעת את שפת המקום ואת מנהגי ארצם. ממיכי מנדלסון – נפתלי הירץ וייזל (1725-1805), נפתלי הירץ הומברג (1749-1841) ודוד פרידלנדר (1750-1834) – זנחו את אורח החיים המסורתי. בדברי שלום ואמת (1782) דרש נפתלי הירץ וייזל מהיהודים להפגין ליברליות לשם שילובם בחברה.

וייזל מבחין בין 'תורת האדם' לבין 'תורת אלוהים'. השתיים חשובות באותה מידה וכעת גם נדרשת הנהגת שינויים בחיי הדת עצמם. מרכז התפילה ייקרא 'מקדש' ומן התפילות תוצא כל התייחסות לשיבת ציון. השם 'מקדש' הניתן לכל בית-כנסת מבטא שאין עוד ציפייה לבנייה מחדש של בית-המקדש בירושלים וכי אפשר לבנותו בכל מקום. 'גלות' מקבלת משמעות מטפורית ואינה מציינת בהכרח את החיים מחוץ לארץ-ישראל אלא כל מקום שהיהודים חסרי זכויות אורח ומשועבדים לאחרים. בעברה למזרח אירופה קיבלה תנועת ההשכלה אפיונים קיצוניים פחות. כאן המשכילים לא ערערו על עיקרי האמונה. מרדכי אהרן גינצבורג (1846-1795) ויצחק דב בר לוינזון (ריב"ל, 1860-1788) קוראים בעיקר לשילוב של לימודי הקודש וההשכלה הכללית. הנטייה הכללית של התנועה היא לחדש את הזיקה לשפה העברית כשפת תרבות. סופרים רבים, מיוסף פרל (1839-1773) ועד משה לייב ליליינבלום (1910-1843) כתבו חלק מעבודותיהם בעברית.¹ יהושע השל שור (1895-1818) ויצחק ארטור (1851-1791) ייסדו את כתב העת העברי החלוץ. התפתחות זו הוסיפה להתחזק עם מפעלם המחקרי של אנשי 'חכמת ישראל', שראשיתו בהתאגדותם של צעירים בגרמניה ב'אגודה לתרבות ולמדע של היהודים' שמטרתה היתה קידום 'תיקונים' ביהדות לשם הסתגלותה למודרנה (ראו: גרץ, תשל"ז).

האורתודוקסיה המודרנית

גישות חדשות אלה השפיעו על אינטלקטואלים, שביקשו למצוא דרך לפשר בין הזיקה למורשת מזה לבין דרישות ההסתגלות לנסיבות החדשות מזה. שמשון רפאל הירש (1808-1888) מדגים את הדפוס הזה של 'אורתודוקס מודרני'. הוא מניח שהתורה היא אמת גם בעידן הזה, ועם זאת, כמו כל דבר אחר בעולם גם המודרנה עצמה מקורה באלוהים. הירש לחץ לשלב מסורת ומודרנה ובתוך כך קידם טרנספורמציה של היהדות בגרמניה לקהילה דתית, שקיומה עולה בקנה אחד עם הלאומיות הגרמנית. מאז הירש ועד עמנואל לוינס היהודי הצרפתי (1995-1905) עוד ידגישו הוגים רבים את השאיפה הזאת של יהודים אורתודוקסים מודרניים לבנות מודל של יהדות שיציג את היהודים כממשיכי מסורת דתית, המשולבים היטב בחברה הכללית. דתיות זו אינה מתכחשת לשאיפה לבוא הגאולה, אך היא רוצה גם להיות חלק של העולם החילוני ושל החברה הלאומית. בהדגשה זו של השתלבות במודרנה והיות היהודים חלק של חברות לאומיות לא-יהודיות, יצאה אורתודוקסיה מודרנית זו סופית מהמודל של קסטטה, לטובת יחסים חדשים בין היהודים לבין הלא-יהודים. בפרספקטיבה זו מקבלים מושגים כגון 'גאולה', 'משיח', 'עם נבחר' משמעויות חדשות, פילוסופיות-פנומנולוגיות ומטפוריות בעיקרן. על רקע זה, הדת היהודית, על כל חובותיה

1. שייכים גם לקבוצה הזאת יצחק ארטור (1851-1791), יצחק בר לוינזון (ריב"ל) (1860-1788), מרדכי אהרון גינצבורג (1846-1795), אברהם מאפו (1867-1808), אד"ם הכהן (1878-1794) ויהודה לייב גורדון (יל"ג) (1892-1831).

ודרישותיה, הופכת לסימן היכר של קבוצה ספציפית המאותגרת באידאליים מוסריים והמבקשת בשמם להשתלב במציאות הרב-תרבותית והרב-דתית. לכך מתכוון המושג 'אתניות', שבמקרה זה מתייחס לקולקטיב השואף במיוחד לטפח את ייחודו הדתי-התרבותי (Cohn-Sherbok, 1996).

הרפורמה

צאצאים אחרים של תנועת ההשכלה לא חסכו אף הם במאמצי סיגול של היהדות למציאות החברתית והתרבותית המודרנית, אלא שביקשו גם לחולל שינויים מהותיים בעיקרי הדת עצמה. כזאת היתה היהדות הרפורמית, שהציגה חלופה לאורתודוקסיה בתור שיטה דתית-יהודית. היא מכירה בחוקת משה כבסיס לשליחותו האוניברסלית של העם היהודי, ועם זאת היא נלחמת ב'הרגלים שאבד עליהם כלח'. אברהם גייגר (1810-1874) טען שעל היהדות לגלות נכונות מתמדת להסתגלות. יש להכיר בקיומו ה'רב-גוני' של היהודי בעת הזאת, הכולל את ממד ההוויה היהודית מזה ואת ממד ההוויה האזרחית בארץ המושב מזה. בין תומכי הרפורמה היו אף מי שביקשו לבטל את המילה, בוטל השימוש ההכרחי בשפה העברית בפולחן ובתפילה והותרה העבודה בשבת. עם התרחבות התנועה לארצות-הברית היה יצחק מאיר וייס (1819-1900) לאחד מדובריה המרכזיים, שהביאו לידי קבלת 'מצע פיסטברג' בשנת 1885 ובו הכרה בתורה רק כשיטת חינוך וכמקור לצווים מוסריים. אברהם קרונבאך (1882-1965) קבע אחר-כך שהיהדות הרפורמית דורשת אקטיביזם בנושאים חברתיים ופוליטיים. על רקע האירועים בזירה העולמית בשנות השלושים נקבע בכנס קולומבוס בשנת 1937 כי יש לראות את הציונות בחיוב, הוחזר השימוש בעברית בפולחן וחודש הצורך לשמור על מצוות מסוימות שבוטלו קודם לכן. בשנות הארבעים והחמישים קיבלה הרפורמה את עקרונות יהדותם של צאצאי זוגות מעורבים שבהם האם אינה יהודייה. בד בבד הלך והתעצם גם הקו הפרו-ציוני, ובכנס סן פרנסיסקו (1976) נקבע כי תנועת הרפורמה מחויבת למדינת ישראל ולבטחונה. אגב כך באה גם הדרישה שהממסד הישראלי יכיר בתנועת הרפורמה כזרם ביהדות. באותה העת קיבלו הנשים זכות להיבחר להנהגה אף בתחום הדת. כללית, לכל אורך הדרך מסתמנים שני כיוונים סותרים: אימוץ חידושים גם כשהם מנוגדים להלכה, ונטייה לחזור אל המסורת בהיבטים שונים של הפולחן הדתי. יש כאן משום בקשת לגיטימציה לצעדים 'נועזים' על בסיס מתן ביטוי לנאמנות הבסיסית (Neusner, 1995). הדילמה בין שני הכיוונים הללו היא שגרמה, כבר בשלב מוקדם, להיווצרותו של זרם דתי חדש - הזרם הקונסרבטיבי.

הקונסרבטיבים

זכריה פרנקל (1801-1875), ממייסדי התנועה הקונסרבטיבית, תמך בתנועת הרפורמה עד שנת 1845, עד שזו החליטה לבטל את מעמד העברית כשפת קודש. אף שהסכים עם הרפורמים שיש לערוך שינויים ביהדות, חלק עליהם בשאלת הקריטריונים הלגיטימיים לשינוי. על האורתודוקסים הוא חלק בשאלת מקור התורה שבעל-פה בטענה שמקורה הוא רבני ואינו

פרי התגלות אלוהית. כך קיבצה התנועה הקונסרבטיבית אל שורותיה כל מי שהציג יחס חיובי עקרוני להלכה, בלי לוותר על הזכות לשנותה. בארצות-הברית התגבשה התנועה סביב 'הסמינר התיאולוגי היהודי' בניו-יורק. האב הרוחני היה פרנץ רוונצווייג (1886-1929) שהגן בזמנו בגרמניה על העמדה שגם בעידן הנוכחי אין יהדות בלא מצוות. החיים המודרניים הם אתגר שהיהודי מחויב להתנסות בו, ועם זאת יש לשמור על המצוות עד גבול הרלוונטיות שלהן. גישה זו היא סובייקטיבית בעיקרה ורואה במצווה נסיון חיים ודרישה עצמית. גישה דומה אימץ בארצות-הברית יצחק לוסר (1806-1868) בשלבו טקס תפילה באנגלית והכנסת שינויים בפולחן. דמות בולטת אחרת בתנועה זו היא סולומון שכטר (1847-1915), שהדגיש כמה מצוות – שמירת השבת, כשרות, הנחת תפילין – וכן התמסרות לספרות עברית. טענתו העיקרית היתה, שהתורה אינה מן השמים ופרשנותה נתונה למצפנו של עם ישראל. גם אמיל פקנהיים (יליד 1916) העניק חשיבות עליונה להלכה, אך שלא כאחרים בני זמנו ראה בה לאו דווקא קודם כול עניין של אמונה אינדיבידואלית אלא עובדת קיום קולקטיבית המחייבת יהודי בתור שכזה. הוא הדגיש בהקשר זה את חשיבותו של עקרון הלאומיות. רק השילוב של שמירת המצוות וטיפוח התודעה הלאומית עשויים לבסס את הקיום היהודי בעולם של היום. עם זאת, הוא מסכים עם רוונצווייג שלא כל דרישות התורה הן רלוונטיות וכי אנשים שונים מקיימים את דרישות התורה בצורות שונות. בסיכומו של דבר, כפי שמתברר אצל לואיס (לוי) גינצבורג (Ginzberg) (1873-1953), בין שהם תומכים בשינוי ההלכה ובין שהם שומרים עליה, הקונסרבטיבים קרובים ברוחם לרפורמים יותר מאשר לאורתודוקסים (Sacks, 1993; Wertheimer, 1993).

הרקונסטרוקציוניסטים

תנועה זו, הקשורה לקונסרבטיבים אך בלי לקבל את מרותם, דוגלת ב'רקונסטרוקציוניזם' (קרי, גישה הדורשת 'הבניה מחדש') מתוך תפיסה שהיהדות בת ימינו חייבת לשנות את עצמה מן היסוד, ולשאוף לכך שהיהודים ישיגו את הגאולה כבר בעולם הזה. מייסד התנועה היה מרדכי מנחם קפלן (1881-1983). לדעתו, הדרך לגאולה זו היא שיפורו ההדרגתי של הסדר החברתי כך שייבקש לענות על דרישות הצדק. בראייה זו על הפרט לקיים איוון קפדני בין הדאגה לעצמו לבין האחריות הקולקטיבית שלו. כללי ההתנהגות המתחייבים משתנים עם הזמן והמקום, אך האסטרטגיה המתאימה ביותר בימינו היא מה שהוא מכנה ה'חבורה', שאמורה להיות יחידת היסוד של החיים היהודיים, הכוללים בית-כנסת, מוסדות חינוך ואגודות חברתיות דמוקרטיות. קבוצת הרקונסטרוקציוניסטים רואה בטיפוח השותפות הקהילתית ערך מרכזי של היהדות. התנסות זו מתקשרת לאמונה ב'בחירת ישראל' בדרך המבליטה שילוב של מחויבויות מוסריות וחברתיות. ההתגייסות שנדרשה מהחברים לעניין הקהילתי מסבירה את העובדה שהתנועה לא צברה כוח משמעותי ולכן גם לא הצליחה להתנתק מהזרם הקונסרבטיבי שמקרבו צמחה ואשר שימש לה עוגן.

ניסוחים אתנו-תרבותיים לא-דתיים

אם הניסוחים שהובאו לעיל שומרים על זיקה לדת, הרי ניסוחים אחרים ביקשו, כאמור, להתנתק מזיקה זו. לא מעט יהודים גם ביקשו – ועדיין מבקשים – להתנתק מיהדות בכלל. ידועים מקרים רבים של המרת דת – ילדיו של משה מנדלסון, קרל מרקס (1818-1883), שהומר על-ידי אביו כשהיה בן שש, והנריך היינה (1797-1856) הם אחדים מרשימה ארוכה. ואולם גם כאשר ההתנתקות מהיהדות לא הגיעה לידי המרת דת, ידועים מקרים של טמיעה אישית ומשפחתית בחברה הסובבת, ובמיוחד הזדהות עם אידאולוגיות לאומיות או אוניברסליסטיות המבטיחה גישה אל חוגים חדשים מחוץ לקהילה היהודית והתערות בהם. מהבחינה הזאת, בעיקר במאה ה-19 ובמחצית הראשונה של המאה ה-20 משך הסוציאליזם יהודים רבים. האוטופיה הסוציאליסטית הציגה שאיפה לשינוי פני החברה שיוביל לכך שזהות פרימורדיאלית, כמו הזהות היהודית, תחדל להיות 'רלוונטית' כגורם המעצב את ההווה החברתית. יהודים רבים התאכזבו מקשיי האמנציפציה בעטיה של האנטישמיות וראו במהפכה הסוציאליסטית דרך להאיץ את בוא השוויון שיחול גם עליהם. ואמנם בארצות רבות מספר היהודים שפנו לסוציאליזם היה גדול עד שלעתים היה אפשר לחשוב שזו תופעה יהודית ממש (Levenberg, 1997). ברוסיה, בראש ובראשונה, כבר במחצית השנייה של המאה ה-19 היו יהודים בין מארגני ה'זמליה אי ווליה' ('ארץ וחופש') וכן בין מנהיגי תנועת ה'נרודניקי'. כמו כן בלטה ביותר השתתפות היהודים בסוציאליזם-דמוקרטיה, בקרב המנשביקים והבולשביקים גם יחד. בקרב המנשביקים היו יוליוס מארטוב (1873-1923) ולב טרוצקי (1879-1940) (שעבר לבולשביקים ב-1917), ובין שבעת חברי המוסד העליון של המפלגה הבולשביקית, הפוליטיקאי, הפוליטיקאי, היו בעת מהפכת אוקטובר לא פחות מארבעה חברים יהודים. בהונגריה חולל היהודי בלה קון (1886-1939) את מהפכת הנפל הקומוניסטית בשנת 1919 ו-14 יהודים כיהנו בממשלתו. לאחר מלחמת העולם השנייה שוב היו יהודים רבים בהנהגת המפלגה הקומוניסטית עד שחוסלו בשנות החמישים. דומה היתה התמונה ברומניה ובצ'כוסלובקיה. כמו כן, יהודים הגיעו לעמדות הנהגה במפלגות סוציאליסטיות וקומוניסטיות באוסטריה, בגרמניה, בצרפת, באנגליה ובארצות-הברית. התגייסות זו של יהודים למחנה השמאל הפוליטי מעלה באופן בלתי-נמנע את השאלה של הקשר בינה לבין היבטים של התרבות היהודית. אפשר לומר כי אף שאותם יהודים ביקשו לבטא בהתגייסותם זו התרחקות מהיהדות והצטרפות למחנה מהפכני, הם המשיכו לבטא, ולו בצורה בלתי-רצונית, מעין זיקה ליהודיות או לפחות לתכנים ולערכים יהודיים. על אותו רקע היו גם יהודים רבים אחרים שביקשו במועד ליצור זיקה בין יהודיות לסוציאליזם. הראשונים שביקשו לגבש פרויקט 'סוציאליסטי יהודי' היו אנשי הבונד.

הבונד

הבונד מייצג את הניסוחים המוקדמים ביותר שבהם היחס ליהדות משוחרר מזיקה לדת (גורני, 2005). הוא צמח כתנועת הפועלים היהודית-הסוציאליסטית שזכתה בזמנו למעמד איתן במזרח אירופה (המפלגה נוסדה פורמלית בשנת 1897). בהדרגה נעשתה התנועה יותר

ויותר 'יהודית'. מסמך מוקדם (1892) מדבר על השאיפה להתנתק מהמסורת היהודית תוך כדי השתלבות בסוציאליזם הבינלאומי ומאבק בבורגנות היהודית. עם זאת, כבר אז מוזכר הצורך לפעול למען השגת זכויות אזרחיות לכלל היהודים בארצות מושבם. עד מהרה הבליטה האידאולוגיה של הבונד גם את הקיום היהודי הייחודי והדגישה את מחויבותה לידיש ולתרבותה. ארקדי קרמר (1865-1935) ראה אמנם חשיבות רבה יותר בהתנסה (אגיטיציה) של הפרולטריון היהודי נגד הבורגנות בכלל והבורגנות היהודית בפרט, אך מתנגדיו, כמו פאוול אקסלרוד (1850-1928), קבעו שלפועל היהודי יש אינטרס משותף עם רבדים אחרים בקהילה. שמואל גוֹזֶ'נסקי (1867-1943) דיבר אף הוא על ההכרח בהירתמות הפועלים למאבק יהודי-לאומי. דיון זה הוביל את הבונד לאמץ את מושג ה'אוטונומיזם', שמשמעו תביעה שבעידן הסוציאליסטי במדינה רב-לאומית תוכלנה קבוצות מיעוט לקיים מוסדות שלטוניים-תרבותיים משלהן – גם בלא טריטוריה נפרדת. ולדימיר מֶדֶם (1879-1923) פיתח תפיסה זו והתרעם על כך שהאמנציפציה דורשת שהיהודים יוותרו על זהותם ועל תרבותם הייחודית. תפיסה זו השפיעה גם על ההיסטוריון שמעון דובנוב (1860-1941) והוא אימץ את עיקריה (גורני, 2005). המהפכה הבולשביקית ברוסיה קטעה את המשך קיומו של הבונד שם, והשוואה חיסלה את הבונד הפולני. מאז 1945 נותרו רק קבוצות בודדות של בונדאים חסרי השפעה. ואולם אותו העיקרון שגולם בבונד – יהודיות חילונית – היה למעשה לדפוס של זהות יהודית שנתקבל לאחר מכן בקרב חוגים רחבים ואף היה לדומיננטי בחלק גדול של העולם היהודי.

היהדות החילונית-האתנית

העובדה החברתית-התרבותית המכרעת הקשורה לכניסת היהודים לעידן המודרני היא שיהודים רבים היו לחילונים וזנחו את הביגוד המסורתי ושאר סממנים חיצוניים. הם התרחקו מהמסורת ומההקפדה על קיום מצוות, נעשו לעתים קרובות ספקנים כלפי האמונה הדתית ויצרו את המושג 'יהודי חופשי'. חילון של יהודיות, יש להדגיש, אין בו בהכרח נטישה טוטלית של המנהגים אלא בעיקר גישה סלקטיבית יותר כלפיהם והענקת משמעויות חדשות לדפוסים שנשתמרו. יהודים רבים הוסיפו לנהור אל בית-הכנסת בראש השנה וביום הכיפורים, אך לא בערבי שבת וודאי שלא בימי חול. רבים המשיכו להירתע מלאכול בשר חזיר, אך חדלו מלהקפיד על כשרות או על הפרדת כלי האוכל. יהודים אלה ממשיכים לרוב לקיים מילה, חופה וקידושין, אך נוסעים בשבת. מכל מקום, מעתה היה קשה יותר להבחין בין יהודי ללא-יהודי על סמך ההתנהגות במרחב הציבורי.

בד בבד עם התהליך הזה הופיעו ארגונים למיניהם, עיתונים, מועדונים חברתיים ועוד מוסדות ודפוסים שהיו אכסניה ליהודים חילונים וביטוי לאינטרסים החדשים שלהם – יהודיים ולא-יהודיים. ייחודה של אותה הוויה יהודית חילונית היה כמובן אופיה המעשי-הרצוני. אלה העבירו לידיהם את הבחירה אילו סימני יהודיות לשמור וכיצד אלה יסמנו את זיקתם לזהותם היהודית. יהודים יכלו מעתה אף לבחור אם להתגורר בקרבת יהודים אחרים ולהשתתף בפעילויות שנועדו לציבור היהודי (רובינשטיין, 1997). דפוס זה של יהודיות נעשה דומיננטי

בכל מקום שיושבים בו יהודים – ובכלל זה בישראל. ואולם אם בנוגע לישראל אפשר לדבר, כפי שנראה להלן, על תחליפים למסורת בדמות סמלים לאומיים, הרי אצל יהודי התפוצות הם קודם כול סמנים – שבוחרים הפרטים עצמם מתוך אפשרויות רבות – של גישות אישיות לזהות היהודית. יהודיות זו, 'רדודה' ככל שתהיה מבחינת התכנים, משמשת כר עשיר ליצירה תרבותית – ספרות, קולנוע או ציור. די להזכיר שמות אחדים מרשימה ארוכה, כגון מרסל פרוסט, מארק שגאל, סול בלו או וודי אלן; וזה בלי להזכיר את המדע שבו בולטים, בין רבים אחרים, זיגמונד פרויד ואלברט איינשטיין. אפשר להסביר הישגים אלה בריחוק החלקי שיצרה יהודיות חילונית הן מתרבות הקהילה היהודית הצפופה של העבר והן מהחברה הלא-יהודית שבה משתלבים היהודים בעידן הזה (Veblen, 1947). ריחוק זה הוא שמספק עמדת התבוננות על העולם, המנותקת ממחויבויות מוקדמות ומתאימה במיוחד ליצירתיות אינטלקטואלית בלתי-משוחדת (Amyot and Sigelman, 1996).

באופן כללי, בעבור היהודים ה'אתנו-תרבותיים' היהדות בעת הזאת היא בראש ובראשונה זיכרון היסטורי אוגר סמלים, שממנו הם שואבים את מה שעדיין 'מדבר' אליהם, ואילו הדת אינה מהווה עוד מרכיב הכרחי. גישה זו זכתה לביטוי פילוסופי והיסטורי-סוציולוגי אצל הוגים ובהם אלן פינקלקראוט (יליד 1949) או ברנר אנרי-לוי (יליד 1949) הצרפתים, או ראשי התנועה ליהדות חילונית-הומנית בארצות-הברית ובמקומות אחרים, שביקשו לבנות השקפות עקיבות לביסוס סוג זה של זהות יהודית.

יהדות חילונית הומנית

תנועת 'היהדות החילונית ההומנית' נוסדה בשנת 1965 בארצות-הברית. האידאולוגיה שלה מתמצית באמונה בערך התבונה ובשלילת עקרון התערבותו של כוח עליון. יהדות היא תרבות אנושית והתנועה מאמינה בדמוקרטיה ובליברליזם המתבקשים מערכי היהדות עצמם. לפיכך היא דוגלת בהפרדת הדת מהמדינה – גם במדינת ישראל. מקום מרכזי בתפיסת ייחוד הקולקטיב היהודי תופסים זכרון השואה והזיקה למדינת ישראל. יותר מכול מפריע לתנועה עקרון הבחירה של עם ישראל כפי שמוצע בכתבי הקודש. האמונה במשיח, טוענת התנועה, צריכה להיות מובנת כשאיפה הנוגעת לאנושות כולה. עם זאת, הענף האמריקני של ניסוח זה התפתח במשך השנים תוך כדי אימוץ דפוס ה-congregation (קהילה דתית המתגבשת סביב בית-תפילה), המהווה בחברה זו את המודל הלגיטימי של טיפוח אתניות תרבותית. לפיכך פרדוקסלית למדי היא העובדה, שיהדות חילונית-אמריקנית זו אימצה במשך הזמן סמנים דתיים – מקום ההתכנסות נקרא 'טמפל' ומנהיג הקהילה 'רבי'. למודל זה אפשר לצרף גם ניסוחים השכיחים במקומות אחרים. בצרפת, למשל, ידעו אדמונד פלג (1874-1963) ועמנואל לוינס להתאים את יהודיותם לאתוס האינדיבידואליסטי של התרבות הצרפתית. הם הגדירו את היהדות כנטילת אחריות בעבור הכלל (היהודי), על-פי שיקולי כל פרט ופרט והתדיינות 'בינו לבין עצמו'.

הזרימה האתנית על ניסוחיה מאופיינת בניסוח מחדש של הזהות המסורתית באמצעות מתן פרשנות תרבותית לזהות היהודית וראייתה כמי שנישאת עליידי העם. זרימה זו התפצלה מוקדם למדי לזרם משנה אחד שביקש לשמור על העיקרון הדתי ולהתאימו למציאות המודרנית, ולזרם משנה אחר שביקש להציג יהודיות אתנית-תרבותית ללא דתיות. ככלל, והדברים אמורים בעיקר ביהודים שמחוץ לישראל, הפרט עומד מול הדרישה העצמית לקבוע איך לבטא את יהדותו וכן את הקשרי החיים שבהם הוא רואה את הזיקה הזאת רלוונטית להווייתו, בשעה שהוא קשור בזיקות נוספות – חשובות בעיניו יותר או פחות. אין מדובר בבחירה או בהחלטה חד-פעמית (once for good) אלא בקביעות העשויות לחזור ולעלות לדיון עצמי בהתאם לנסיבות החיים המשתנות. במילים אחרות, בעלי זהות יהודית אתנית-תרבותית נתונים לדיון עצמי מתמיד בשאלות 'במה אני יהודי', ו'איך עלי לבטא זאת?' שאלות אלה הן הממד האקסיסטנציאלי של היהודי האתני – ובייחוד של היהודי הלא-דתי – בתפוצה, וזאת בתנאי שאין הוא מדחיק את הנושא, 'שוכח' אותו ומבטלו. משמע, בתנאי שאין הוא מבקש להפוך לבעל 'מוצא יהודי' ותו לא.

מורכבות זו גוברת אם מודעים לכך שעם כל ההתרחקות מערכי הדת ומהאמונה גם היהודי האתני-התרבותי הלא-דתי מוסיף לדגול בהיבטים שיסודם דתי מובהק והם מחייבים את תפיסתו העצמית על אף אי-דתיותו. אנו חושבים כאן על העובדה שגם בעיני יהודי אתני-תרבותי לא-דתי, קתולי או מוסלמי לא יוכלו להיחשב יהודים משום שברוב המכריע של המקרים מוסכם כי אדם העובר לדת אחרת אינו נמנה עוד עם 'עם ישראל'. זאת ועוד, אם בנוגע לדפוס הגיור יש חילוקי דעות נוקבים בין הזרמים ביהדות, הרי על אי-יהדותו של היהודי העובר לדת אחרת יש מידה רחבה של הסכמה. פירוש הדבר, כי בעידן המודרנה שיש בו מספר רב של יהודים חילונים שהתרחקו מהדת, קל יותר להגדיר מי הוא לא יהודי מלהגדיר מי הוא יהודי.

בעיני רבים מהיהודים – והדברים אמורים בראש ובראשונה ביהודים האתניים בתפוצות, דתיים ולא-דתיים – שני צירים מרכזיים מסמלים כיום את המשמעות המעשית של הזהות היהודית: ההתייחדות עם זכר השואה והסולידריות הכלל-יהודית. ההתייחדות עם זכר השואה היא עדיין אחד הגורמים המייחדים בעיני יהודים רבים את דרכו ההיסטורית של עם ישראל בעמים. רבים עדיין רואים בזיכרון הזה מעין נדר הקושר אותם לעם הזה, ושסור להתירו. האנטישמיות בת זמננו, המתעוררת מדי פעם בפעם בעוצמות קטנות אך כואבות, מחזקת תודעה זו ומזכירה כי זהות יהודית פירושה גם להיות 'אחר' בעיני לא מעט לא-יהודים. אחת הראיות לחיות זו של זכר השואה היא ריבוי המוזאוניום ואירועי הזיכרון בקהילות העולם. ציר משמעות שני של רבים מיהודי העולם – בראש ובראשונה היהודים האתניים-התרבותיים – הוא תחושת הסולידריות כלפי 'אחיהם' באשר הם, ובייחוד כלפי הנתונים 'בצרה'. סולידריות זו, המעוגנת בציווי העתיק 'כל ישראל חברים', מעוררת רבים לפעילות נחרצת כדוגמת זו שהתפתחה בזמנו למען 'יהודי הדממה' (הכינוי ליהדות ברית-המועצות) או ההתגייסות להפגנת תמיכה בישראל בשעה שהיא מאוימת מצד סביבתה העוינת. נקודה אחרונה זו מובילה אותנו אל הזרימה השלישית של זהויות יהודיות, הלוא היא הזרימה הלאומית.

הזרימה הלאומית

בורימה לאומית אנו מתכוונים לניסוחים שבמרכזו התייחסותם עומד ההיבט השלישי של הזהות היהודית המקורית - ארץ-ישראל - תוך כדי שאיפה לגיבוש מציאות יהודית 'לא-גלונית' או חוץ-ארץ-ישראלית. גם זרימה זו מאופיינת בניסוחים שונים שהמשותף לכולם הוא זיקה כלשהי לציונות, ולרובם - גישה לא-דתית ליהדות. ואולם התחלקות הזרימה הזאת לזרימות משנה מאמצת מודל שונה מזה שבשתי הזרימות האחרות. הזרימה העיקרית כאן היא זו היוצאת מהניסוחים השונים של האידאולוגיה הציונית (ובכלל זה הגישה הציונית הסוציאליסטית והגישה הממלכתית) עד הזהות היהודית הלא-דתית והזהות 'הישראלית' המודגשת. סביב הזרימה העיקרית הזאת אנו מוצאים עוד ניסוחים המבטאים סוגים שונים של זרימות משנה. זרימה משנית כזאת מודגמת בניסוחי זהות הצומחים בקבוצות ספציפיות שהגדרת הזהות הלאומית שלהן מכילה התייחסות לייחודן הקבוצתי. נדגים את הדפוס הזה באמצעות היהודים המזרחים מזה והעולים מברית-המועצות לשעבר מזה. זרימה משנית נוספת ושונה מודגמת באמצעות ה'כנעניות', הסוטה מהזרימה העיקרית בהקשר אידאולוגי ומערערת על זיקת הזהות הכלל-קולקטיבית (לאומית-ישראלית) לעולם היהודי לטובת התייחסות אל 'המרחב השמי'. לא רחוקה בהרבה, בשפת המעשה, היא הזרימה הדתית-הלאומית, שבחלקה מערערת על הלגיטימציה החילונית-האידאולוגית של הלאומיות הישראלית-היהודית ובנקודה מסוימת היא אף מתחברת לכנעניות בכך שבנסחה את הזהות הלאומית היא מדגישה הדגשה יתרה את הממד הטריטוריאלי.

הציונות

הציונות דוגלת בעיקרון הלאומי על-פי המודל שצמח באירופה במאה ה-19, המחייב את קיומן של אומות-מדינה ריבוניות בטריטוריות 'לאומיות' (Schama, 1989). לאומיות אירופית זו שאבה ממורשת העבר הנוצרי ולכן היתה לעתים רוויה עוינות כלפי היהודים. היא דגלה במידה זו או אחרת באינטגרציה של היהודים בחברה הלאומית בשם תפיסתה האורחית העקרונית - ולא דווקא בשל חיבה מיוחדת ליהודים - אבל סיפקה גם את הרקע להתפתחות האנטישמיות המודרנית. הציונות צמחה כתגובה ללאומיות הזאת, הן מבחינת העיקרון שייצגה (באמצעה את העיקרון הלאומי) והן מבחינת חומרת האנטישמיות שהצמיחה. בדומה לתנועות לאומיות אחרות שפנו למורשת העבר כדי לגבש סמלים חדשים, פנתה הציונות למורשת היהודית, שם מצאה חומרים וסמלים למכביר - בראש ובראשונה המושגים ארץ-ישראל ועם ישראל. המושג ציונות נגזר, כפי שאומר מרטין בובר, 'מצינון', מה שמצביע על כך שהלאומיות היהודית מעוגנת בגאוגרפיה, נרטיב שהיא שואבת מהיהדות המסורתית (בובר, 1994). המושג עצמו הופיע לראשונה במאמר של נתן בירנבאום (1890) במובן של שיבת עם ישראל לארץ-ישראל, אולם החשיבה על הרעיון מוקדמת יותר והובאה אצל סופרים רבים ובהם נחמן קרוכמאל (רנ"ק, 1785-1840), משה הס (1812-1875), פרץ סמולנסקין (1842-1885), דוד גורדון (1831-1886), ומשה לייב לילינבלום (1843-1910). לחיזוק משמעותי

זכה המחנה הציוני עם פרסום אוטואמנסיפציה של יהודה לייב פינסקר (1882). החיבור מצטיג ניתוח מרחיק ראות של קשיי היהודים באירופה ומסכם שפתרון בעיית היהודים מצוי אך ורק בהגדרה עצמית לאומית-טריטוריאלית.

כל אלה הכשירו את הקרקע לציונות ההרצליאנית. כמי שכינס את הקונגרס הציוני הראשון (באול 1897) מזוהה בנימין זאב (תאודור) הרצל (1860-1904) יותר מכול עם הפיכתה של משאת-הנפש הציונית לתנועה פוליטית. בספרו מדינת היהודים (1896) הוא מציע להקים ארגונים יהודיים שמטרתם יצירת חברה יהודית לאומית במקום חדש. השאלה אם זו תקום בארץ-ישראל או בארגנטינה נותרת בעיניו פתוחה, אם כי נטייתו היתה לארץ-ישראל. ואולם בספרו אלטנוילנד (1902), שהוא רומן אוטופי, המדינה היהודית כחברה צודקת ומוסרית תוקם בארץ-ישראל. הקשיים לממש את התוכנית הציונית יגרמו אמנם להרצל לתמוך בשנת 1903 בהצעה בריטית שהטריטוריה היהודית תהיה באפריקה המזרחית (אוגנדה) כשלב ביניים, 'מקלט לילה', אך הוא חזר בו לאחר זמן קצר לנוכח עמדת ה'גייסות' של הציונות במזרח אירופה. דווקא על רקע זה בולטת גישתו המיוחדת של אחד העם (אשר גינצברג, 1856-1927), סופר ופובליציסט, המניח בספרו המדינה היהודית והשאלה היהודית (1897) שהגולה תמשיך להתקיים גם לאחר הקמת מדינה יהודית בארץ-ישראל. פירוש הדבר, לדעתו, שהמדינה היהודית תתפקד בעיקר כמרכז רוחני ליהדות העולם. בקצה האחר, וגם הוא כנגד הזרם המרכזי בציונות, עומד זאב (ולדימיר) ז'בוטינסקי (1880-1940), המייצג את הלאומיות הצרופה מתוך קרבה לימין האירופי של תקופתו. בהשראתו של זרם זה באירופה ראה ז'בוטינסקי במדינה ערך עליון והדגיש את הכורח להכפיף את כל תחומי החיים החשובים לחווייה הלאומית.

הציונות הסוציאליסטית והמשכה האַטטיסטי

על אף גיבושה הרעיוני המרשים, הציונות בראשית דרכה היתה בעמדת חולשה לעומת מודל הקסטה. בעוד מודל הקסטה קשר את גאולת עם ישראל לגאולת העולם כנגזר מעקרונ הבחירה של עם ישראל, הסתפקה הציונות בגאולת עם ישראל לבדו והדגישה את חשיבות ה'נורמליזציה' שלו. בכך חשפה את עצמה הציונות לביקורת כמי שמקדמת 'טמיעה קולקטיבית' של עם ישראל בקרב העמים ופונה להרוס את ייחודו. התשובה לטענה זו אצל דוד בן-גוריון (1886-1973) ואחרים היתה, כי שאיפתם היא אמנם להקים חברה לאומית בדומה להישגי עמים אחרים, ועם זאת הכוונה היא שהמדינה שתוקם תהיה מופת ו'אור לגויים'. זהו גורם רקע מכריע באווירה האידאולוגית שהמפעל הציוני היה שרוי בה בראשית דרכו ובהדגשים האוטופיים שעטפו מיזמים ציוניים, כמו הקיבוץ, המושב וחברת העובדים, שהיו קשורים במיוחד לזרם המרכזי של הציונות בארץ-ישראל עצמה (גינזברג ובראלי, 1996).

בין כל זרמי המחשבה עצמחה בתנועת הציונות בשנותיה הראשונות בלטה הציונות הסוציאליסטית, שהתפתחה תחילה ברחבי התנועה הציונית באירופה ובהמשך היתה שנים רבות הזרם הדומיננטי ביישוב היהודי בארץ-ישראל ובמדינת ישראל. הראשון שהציג מזיגה של לאומיות יהודית עם החזון הסוציאליסטי היה נחמן סירקין (1867-1924), יליד דרום

רוסיה, פעיל בתנועה הסוציאל-דמוקרטית בגרמניה ומשתתף בקונגרס הציוני הראשון. בחוברת משנת 1898 - הבעיה היהודית ומדינה יהודית סוציאליסטית - הוא מציע גישה מרקסיסטית מתונה המשלבת את הבעיה היהודית בתפיסת עולם סוציאליסטית. בעיני סירקין האנטישמיות מושרשת ביסודות החברה הבורגנית הנתונה למתחים פנימיים ולמשברים חוזרים ונשנים. לפיכך הציונות היא הפתרון המציאותי היחיד ליהודים על רקע עמדתם הכלכלית והחברתית הפגיעה. על הציונות להיות סוציאליסטית ולשמש ניסיון מודע ליצור חברה חדשה שתדגים פתרונות לבעיות כלליות של התקופה. המפגש בין המחשבה הציונית לרעיונות סוציאליסטיים קיבל ביטוי שיטתי ומקיף אצל בר ברוכוב (1881-1917), יליד אוקראינה וממקימי מפלגת פועלי-ציון, שביקש לזג לאומיות יהודית עם דוקטרינה מרקסיסטית מובהקת. הוא היה קרוב לסוציאל-דמוקרטיה האוסטרו-הונגרית ולתפיסה שפיתחו אוטו באואר, מקס אדלר ואחרים, תפיסה שקשרה הכרה בלאומיות לשחרור מעמדי. על-פי גישה זו - בהמצע שלנו משנת 1906 - מציע ברוכוב לראות בשחרור הלאומי היהודי, כלומר הציונות, תנאי הכרחי להצלחה של מלחמת מעמדות והקמת חברה יהודית סוציאליסטית. הגירה לארץ-ישראל היא בעיניו גם יצירה של חברה חדשה שתיבנה בידי הפרולטריון היהודי, וזו תוביל להקמת מדינה שתבטיח את השתלבות מאבק הפרולטריון היהודי במאבק המעמדי הכלל-עולמי.

לעומת הזרם המרקסיסטי בציונות, זרם אחר, סוציאליסטי אף הוא, שאב את השראתו מהסוציאליזם ההומני, השם את הדגש באיתור דפוסי חיים שיממשו ערכים מוסריים אוניברסליים. אהרון דוד גורדון (1856-1922), מחלוצי העלייה השנייה, הוא המייצג המובהק של הזרם הזה. הוא עמד על כך שהעבודה הגופנית היא תכלית בפני עצמה ואמצעי הן לתחייה לאומית והן לגאולה אישית. בהשראת טולסטוי דחה גורדון את התרבות העירונית הבורגנית ופיתח גישה רומנטית לעבודת האדמה כ'חוויה מטהרת'. הציונות העובדת היא תנאי לתחיית העם היהודי ומהותה של יצירת 'יהודי חדש'. גורדון השפיע לא מעט על הוגה בולט אחר של הציונות הסוציאליסטית, ברל כצנלסון (1877-1944), גם הוא מאנשי העלייה השנייה. כצנלסון היה לגורם מאחד של תנועת העבודה. הוא דגל מראשית דרכו בארגוני עובדים אוטונומיים - קואופרטיביים וקולקטיביים - בתחומי פעילות שונים: חקלאות, צרכנות, בריאות, חינוך, תרבות ועוד. הוא עצמו שאב השראה הן מן המחשבה הסוציאליסטית בת זמנו והן מזיקתו לערכיה המסורתיים של היהדות. למשל, הוא היה בין הבודדים בתנועת העבודה שדגל בשמירת שבת וחגי ישראל ודרש לקיים מצוות ברית מילה גם בקיבוצים ואת כללי הכשרות במסעדות ההסתדרות. ניסוחים אלה של זהות יהודית לאומית המבקשת להדגיש גם היבטים חברתיים-אוטופיים שימשו רקע לנסיונות רבים שנעשו בארץ, בייחוד בתנועה הקיבוצית, לבנות תרבות יהודית חילונית יש מאין, וזו השרתה מרוחה על מעגלים חברתיים רחבים. מקבלת השבת ועד סדר פסח בנו היישובים השיתופיים דפוסים שביקשו לחדש את התכנים ואת הדפוסים של מנהגים יהודיים עתיקים. הקיבוצים נרתמו בדרך זו ליצירת פולקלור, וזה היה לסימן של הישות החברתית החדשה (צור, 2005).

הקמת מדינת ישראל העלתה את השאלה של מטענה הערכי הייחודי. בן-גוריון הציע

לראות במדינה וב'ממלכתיות היהודית המחודשת' מטרות נשגבות לעצמן. ה'אָטוֹטוֹז'ים² שפיתח העניק למדינה תפקידים מרחיקי לכת בתחום עיצוב החברה, החינוך וקידום הגלויות. המודל של החלוץ הוגדר מחדש כדי להכיל את כל מי שתורם למדינה בכל צורה, ובראש ובראשונה מי שמסייע לקיומה הפיזי – כלומר לביטחון. אוטופיוזם זה ביקש להיות מודרניסטי ובה בעת להדגיש מטרות סוציאליות, תוך כדי הבלטה מקבילה של הזיקה לערכים יהודיים. מושגים אלה ישפיעו על הזהות הקולקטיבית שתפתח בישראל.

יהודיות ישראלית

יהודי ישראל (כ־40 אחוז מהיהודים בעולם) אינם מקשה אחת וקבוצות רבות בקרבם אינם חניכי הציונות. המכנה המשותף להם הוא החשיבות המוענקת לארץ־ישראל במבנה הזהות הקולקטיבית שלהם. בין הניסוחים המתמודדים כאן אפשר לציין ניסוח מרכזי הממשיך את האידאולוגיה של המייסדים, שביקשה לא רק לקבץ בארץ את היהודים מהתפוצות, אלא גם לגבש תרבות לאומית חדשה, חילונית במהותה, וייחודית לעומת שאר יהדות העולם. יסוד מרכזי במיזם זה היה אימוץ השפה העברית ולפי אותו דפוס 'הלאמה' של מערכת שלמה של סמלים מסורתיים והצבת משמעויות האמורות לענות על המאוויים של לאומיות מודרנית. נוסף על המגמות של האבות המייסדים התפתחו בארץ כוחות שיטביעו את חותמם על עיצוב הנוסח המרכזי הזה של הזהות הישראלית. כבכל חברת מהגרים, גם בישראל התפתחה תרבות בעלת צביון 'לוקלי' הקשורה לצמיחת דור של ילידים. בנים ובנות אלה נתפסו בעיני הוריהם ולכן גם בעיני עצמם כסוג חדש של יהודים שלא ידעו גלות מהי. כקבוצה 'מיוחסת' אימצו סממנים משלהם, שהבולט שבהם היה עברית 'נונשלאנטית', לקונית, עניינית ותכליתית. במשך השנים, עם השינויים מרחיקי הלכת בחברה, איבדה עברית זו מייחודה ונעשתה פתוחה יותר להשפעות חיצוניות (בייחוד להשפעת האנגלית) וקיבלה ניואנסים שונים בחלקים שונים של האוכלוסייה. ואולם היסוד העיקרי של נוסח זה של זהות יהודית הוא הראשוניות של הממד הטריטוריאלי־הלאומי, שמשמעותו בנוגע לעם ישראל היא יצירת מעגל של יהודיות – יהודיות ישראלית – הנתפס כעובדה 'סוציולוגית' נתונה, השונה בשל כך מהזרימה החרדית והאתנית־תרבותית. לפי תפיסה זו, השאלות 'מיהו ומהו יהודי' שייכות בראש ובראשונה לסדר היום הציבורי (בן־רפאל, 2001). שאלות אלה הן נושאים למריבות ולוויכוחים אין־ספור בין כוחות פוליטיים־אידאולוגיים למיניהם (חילונים ודתיים; סוגי דתיים; לאומנים ומתונים) והכרעתן אינה תלויה בשיקולים של הצגה עצמית של הפרט היהודי לפני הלא־יהודי שמחוץ לישראל. יתר־על־כן, בישראל של ראשית המאה ה־21 בולט יחס חופשי למסורת שמראה רוב האוכלוסייה היהודית. כל משפחה מקבלת על עצמה את הסמלים, החגים והטקסים שהיא מעוניינת בהם בלי להסתמך על סמכות עליונה. אבל

2. מלשון état או 'מדינה' בצרפתית – מושג המצביע על גישה המעניקה למדינה ערך עליון ביחס לכל היבט אחר של ההוויה החברתית ומכפיפה לה כל אינטרס חברתי אחר.

בה בעת אפשר לומר שאין אותם ישראלים מהלכים חופשיים מהמסורת. בסך הכול, הרוב מקיימים מקצת מן המצוות, כמו ארוחת ערב שבת הכוללת הדלקת נרות, קיום סדר משפחתי וציון חגי ישראל למיניהם, ברית מילה וחופה וקידושין. מהבחינה הזאת דומה היהודיות החילונית הישראלית ליהודיות החילונית בתפוצות. ואולם ההבדל המכריע בין שתי יהודיות אלה הוא בכך שבישראל, שלא כמו בתפוצות, בולטת התפיסה של אותם סמלים תרבותיים כסמלים של קולקטיב שנעשה לאומה שבה מתפתחת תרבות יהודית-ישראלית - התרבות היהודית-הישראלית. תרבות זו בישראל היא עובדה 'סוציולוגית' ופוליטית המועברת לא רק באמצעות בתי-ספר (בתי-ספר יהודיים יש גם בגולה) אלא גם באמצעות הזירה הציבורית, בטקסים הרשמיים ובאירועים המבנים את לוח השנה הלאומי. משמעות הדבר, שגם אם היהודי הישראלי חופשי, כאמור, ביחסו למסורת בכל הנוגע להבניית חייו הפרטיים והמשפחתיים, הוא חי בתוך מציאות חברתית המסומלת כלאומית-יהודית-ישראלית. סימול מציאות זה מתבסס על שאיבה מ'מאגר סמלים' שבו ניתנת עדיפות לסמלים הקשורים לארץ-ישראל ולעולם התנ"ך, ופחות מסמלים הנוגעים להוויה היהודית של התפוצות ('גלות'). בנקודה זו מתפצלים ניסוחים מסוימים של הזהות הלאומית מהזרימה העיקרית. הכוונה לניסוחים של הזהות הלאומית המבקשים לגשר על פני פער הזהויות בעבר ובהווה. ניסוחים אלה יוצרים מעין בידול בין הזהות הכלל-קולקטיבית שהם רואים את עצמם חלק ממנה, לבין הזהות הפרטיקולרית של קבוצותיהם כיום, בתוך הקולקטיב הלאומי. נקרא לתופעה זו 'זהויות אתניות פנים-לאומיות' ונדון כאן בשני מקרים בולטים: היהודים המזרחים והעולים מברית-המועצות לשעבר.

זהויות אתניות פנים-לאומיות

בהקשר של הזרימה החרדית עמדנו על התופעה של חרדיות מזרחית בישראל. תופעה זו, יש להדגיש, קשורה ישירות לנושא הכללי יותר של הזהות היהודית אצל היהודים המזרחים. נזכיר שהעולים ממדינות האסלאם באו לרוב מקהילות מסורתיות שהכירו תהליכי מודרניזציה חלקיים. את הצינונות, הקמת המדינה ועצם העלייה היו מי שהבינו כמימוש ההבטחה האלוהית לשיבת ציון וכגמול בעת הזאת לנאמנות שגילו במשך דורות למורשת ישראל הקדושה. לקהילות אלה לא הגיעו הטענות ממזרח אירופה בדבר אי-הלגיטימיות של הצינונות בהיותה כפירה בציווי שלא לדחוק את הקץ ולצפות לבוא המשיח הגואל. לפיכך מעולם גם לא נתעורר היסוס ביחס החיובי למעמד הערכי-היהודי של מדינת ישראל. עם זאת, בהתיישבם בארץ לא יכלו מהגרים אלה שלא לחוש תחושה משברית לנוכח אופיה החילונית של התרבות השוררת, אף כי החשיפה אליה גם מסבירה את תהליך השחיקה שחל בקרבם בשמירת מצוות הדת. זהו הרקע להיווצרות הדפוס המכונה בישראל 'יהדות מסורתית', דפוס הקיים בעיקר אצל היהודים המזרחים ופירושו גישה חיובית למוסדות דת, כגון הרבנות ובית-הכנסת, אך נכונות לזנוח סמלים מסורתיים רבים ובייחוד את ההקפדה על מצוות הדת, תוך כדי אימוץ דפוסי מודרנה, כגון רכישת השכלה חילונית, השתלבות במערכות חינוך בכל הדרגות וכן פנייה לאפיקי ניעות חברתית-כלכלית. היות שדרישות הניעות היו מחוץ להישג ידם של

רבים מהיהודים הללו והם נותרו ברבדים חלשים של האוכלוסייה, הרי הם גם נותרו חשופים פחות לתרבות החילונית השוררת והמשיכו להשתתף במסגרות קהילתיות בעלות גוון תרבותי מסורתית-עדתית (ויושפעו במידה לא מבוטלת מתנועת ש"ס לכשתיקום). ברחבי קהילות אלה הראה המחקר הסוציולוגי (Ben-Rafael & Peres, 2005) את ההפנמה העמוקה של הזהות היהודית-הישראלית המתובלת בהדגשת מקורותיה הפרימורדיאליים היהודיים ומדגישה גבולות קשוחים הן סביב הקולקטיב היהודי והן סביב הישות היהודית-הישראלית. עם זאת, ישראליות-יהודית מודגשת זו הולכת יחד עם זיקה לא מבוטלת לזהויות פרטיקולריות – מרוקנית, תימנית או כלל-מזרחית – שבמרכזה דימוי חיובי של ההווה הקולקטיבית בעבר בארץ המוצא וזיקה לערכי מורשת.

עולי ברית-המועצות לשעבר (ה'רוסים'), שהחלו לבוא בסוף שנות השמונים, הם קבוצה שונה מאוד מהקבוצות המזרחיות. ואולם גם בקרבם, כמו אצל יהודי המזרח, מתפתחים ניסוחים של זהות קולקטיבית המבחינים בין זהות הלאומית החדשה לבין גיבוש זהות קבוצתית-ייחודית כחלק ממנה – וגם מעמידים את שני הדברים זה מול זה. יש לציין שעולים אלה (נכנה אותם 'רוסים' בשל החשיבות שהם נותנים לשפה הרוסית) באו בתקופה שבה, בהמשך להצלחותיה של ש"ס, כבר התקבל ברחבי החברה, ובייחוד בזירה הפוליטית, העיקרון הרב-תרבותי כמציאות בלתי-הפיכה. הרוסים עצמם הראו מראשית התיישבותם בארץ ששאיפתם היא להיות 'ישראלים' ולרכוש את השפה העברית (Niznick, 2003). עם זאת התברר במהרה, שאותם עולים רואים חשיבות גם בשמירה על ערכים ועל סמלים תרבותיים ולשוניים שהביאו עמם. להבדיל מהקבוצות המזרחיות, יהודים אלה הם חילונים ואין הם מדברים בשם 'מורשת מקודשת'. את תרבותם ואת שפתם הלא-יהודיות הם תופסים בעיקר כמסמנות את ה'תרבותיות' שלהם ואת השתייכותם לתרבות עולם ויקרתית. ברקע הדברים עומד מיעוט הידע שלהם ביהדות לאחר שלושה דורות תחת משטר קומוניסטי עוין. בהיות רובם בעלי הון תרבותי והשכלתי רב, הם גם מאופיינים בשאיפות לניעות בעבור עצמם ובייחוד בעבור ילדיהם.

באופן כללי, המחקר (Ben-Rafael & Peres, 2005) עומד על כך שהרוסים רואים את עצמם חלק אינטגרלי של הקולקטיב היהודי-הישראלי. הם מדגישים את ממד היהודיות שבזהות זו, אם כי ניסוחם חילוני ומבליט את חשיבות מסגרות החיים ואת העוגן הטריטוריאלי יותר מתכנים ומסמלים פרימורדיאליים. אותם רוסים גם רואים בעצמם קבוצה ייחודית על בסיס זיקתם לשפה ולתרבות הרוסית וכן, במידה בלתי-מבוטלת, השתייכותם לתפוצה היהודית-הרוסית המתהווה בעולם. ראיה לכך נמצא בריבוי העיתונים וכתבי העת בשפה הרוסית, האירועים הציבוריים התכופים המקבצים אותם וקשריהם עם העולם היהודי הדובר רוסית. בשל המוביליות החברתית אפשר כמובן לצפות שרבים מקרב הרוסים יתפתו להיטמע במעמד הבינוני ויאמצו את נוסח זהותו המרכזי, אך אחרים עשויים לשמור על זהות המשלבת יהדות ישראלית וזיקה לתרבות הרוסית. להבדיל מהזהות המזרחית העדתית, המציעה ניסוחים משלה לזהות היהודית-הישראלית, הזהות האתנית של הרוסים מבקשת לנסח לעצמה זהות יהודית-ישראלית, המאפשרת להם להיות גם יהודים, גם ישראלים וגם בעלי תרבות רוסית.

התביעה של קבוצה זו היא בראש ובראשונה שהחברה הסובבת תגלה סובלנות ראויה לחברה רב-תרבותית.

אין ספק שישראלים ותיקים, בעיקר אלה שהשתתפו בגיבוש המרכזי של הזהות היהודית-הישראלית, אינם רואים בעין יפה את ההתפתחות של זהויות אתניות בתוך הזהות הלאומית, הואיל וזהויות אלה נוגדות את האידאל שנגזר בזמנו מהציונות של השלמת 'קייבוץ הגלויות' על-ידי 'מיוזג הגלויות' ויצירת עם אחד בעל תרבות יהודית-עברית. ביטוי קיצוני לגישה זו כבר נשמע בשלבים מוקדמים של התהוות הישות היהודית בארץ-ישראל, וגם אם הגישה עצמה לא צברה כוח, אפשר לומר שגם כיום מוטיבים שלה מתקיימים בקרב הציבור הישראלי-יהודי. הגישה עצמה זכתה לכינוי גנאי שהפך לתווית זהותית שאומצה בידי דובריה, והיא ה'כנעניות'.

כנעניות

על אף העובדה הסוציולוגית של זהות יהודית-ישראלית זו, היא נותרה נתונה לדילמה שמקורה במהותו של הרעיון הציוני, שהתיימר אמנם לייצג את לאומיותם של כלל היהודים, אך העניק מעמד מיוחד ליהודים היושבים בציון. כתהודה לדילמה זו בולטת העובדה שיהודים ישראלים רבים, המזדהים עם היותם חלק של יהדות העולם, שואפים גם להשתלב במרחב – אפילו על חשבון הזיקה לעולם היהודי. דילמה זו עוררה חילוקי דעות כבר בשלבים מוקדמים של הפרויקט הלאומי. אינטלקטואלים שמשכו את הדילמה הזאת עד למסקנותיה הקיצוניות פיתחו את ה'כנעניות'. המשורר יונתן רטוש (1908-1981), דמות מובילה בשנות השלושים והארבעים, הציג להתנכר לגמרי ליהדות הגולה ואף דרש לזנוח את המושג 'יהודי' לטובת המושג 'עברי'. הכנעניות לא הצליחה למשוך את הציבור גם בניסוחים מתונים יותר. עם זאת, אין ספק שהדילמה הזאת לא פוסחת על יהודי ישראל, וגם בשעה שהכנעניות כתנועה עברה מן העולם, השאלה של עדיפות האוריינטציות – התפוצה היהודית כנגד המרחב – נשארת נושא להתלבטות. זאת ועוד, הסימון החזק למדי של יהודיות ישראלית כנגד יהודיות באופן כללי או יהדות התפוצות שואב גם מתוך מאגר סמלים שנוצר והתפתח בארץ הזאת מתוך ההוויה המיוחדת של חברה דוברת עברית, קולטת הגירה יהודית ובמצב של קונפליקט מזוין עם סביבתה. בסופו של דבר, אותו המאגר משמש גם את התפיסות הכנעניות לסימון הזהות ה'עברית' שבה היא דוגלת (ראו: אמיר, 1997).

פוסט-ציונות

סוג נוסף של זהות יהודית חילונית צמח בישראל מתוך רביוניזם אנטי-ציוני. זוהי ה'פוסט-ציונות', שמתוך האשמת הציונות כהתגלמות של התפשטות קולוניאליסטית שוללת את הלגיטימיות של הפרויקט הציוני הלאומי (Silberstein, 1996). פובליציסטים ובהם בועז עברון, יוסף אגסי ותום שגב מסבירים, כל אחד וטעמיו, שהציונות היא אידאולוגיה כוחנית שהביאה את המדינה לסכסוך עם העולם הערבי ועם הפלסטינים והגבירה את חשיבותה של יהדות הגולה כבעלת-ברית. המפתח ליציאה מהמבוך הוא התכחשות לציונות. אמנם בנקודת

המוצא יש הבדלים ניכרים בין דוברי הגישה הזאת, אך כולם מאוחדים בדעה שיש לבטל את אופיה היהודי המוצהר של מדינת ישראל. במילים אחרות, מה שמאחד את המחנה הזה הוא הדרישה מהיהודים בישראל להודל מלראות את עצמם קולקטיב לאומי ולחזור לזהות של קבוצה אתנו־תרבותית במדינת ישראל. היהודים בארץ צריכים להשתייך ללאום הישראלי באותו מובן שבמקומות אחרים הם שייכים לאומות אחרות. היהודים נדרשים לראות את עצמם כקבוצה אתנית, מה שמוציא אותם מהזרימה הלאומית. עם זאת, התביעה המפורשת לנתק את ישראל מהעולם היהודי ולחזק את זיקת היהודים הישראלים אל המרחב המזרח־תיכוני מטילה ספק באפשרות לראות בגישה הפוסט־ציונית אוריינטציה יהודית אתנו־תרבותית של ממש. לא זו בלבד, אלא שהעיקרון הסמוי של 'דה־יהודיזציה' שמוצאים בכתביהם של פוסט־ציונים מקשה לראות בהגותם אופציה ממשית של זהות יהודית.

ציונות דתית ודת ציונית

גישה מנוגדת לחלוטין לפוסט־ציונות מציגים הדתיים הלאומיים, אם כי הקיצונים שבהם, הדוגלים בדתיות לאומית משיחית, מתקרבים מהכיוון שלהם הן לפוסט־ציונות והן לכנעניות. ואולם עמדתה המקורית של קבוצה זו היתה מתונה וגובשה בידי הוגים דתיים כבר עם לידת הציונות. בין ההוגים המרכזיים: יהודה אלקלעי (1878-1879) וצבי הירש קלישר (1874-1879), ממיסדי תנועת חבת־ציון, ושמואל מוהליבר (1824-1898) ויצחק יעקב ריינס (1839-1915). אלה שאפו למדינה יהודית בראש ובראשונה כפתרון לבעיות קיומיות של העם היהודי בעידן הזה. הוגים דתיים אלה קשרו את עניין הקמת מדינה יהודית בארץ־ישראל אל המושג גאולה, אך בסופו של דבר ביקשו להיות ציונים בצד היותם דתיים – כלומר ציונים ודתיים. שונה גישתם של הרב אברהם יצחק קוק (1865-1935) ושל רבים אחרים. בעיניו של קוק יש משמעות דתית עמוקה לאדמת ארץ־ישראל ולפיכך גם לפרקטיקה הציונית. אף שהחלוצים הציונים חושבים את עצמם חילונים, טען קוק, יש לראותם כמי שפועלים תחת רצון האלוהים. גישתו דומה לגישת יוסף דב סולביצ'יק (1903-1993), שקבע כי המטרה העליונה של היהדות היא חיוק הברית עם אלוהים וכי קיום ישראל הוא הוכחה להמשך שליחות העם היהודי בעולם. עם זאת, בהתנגדו לטרמיניזם נבואי קבע שהמשמעות הדתית של ישראל תלויה באופן שבו תשמש היהדות מסגרת קיומית לעם היהודי. הוגים אחרים כמו אמיל פקנהיים (נולד ב־1916) ואליעזר ברקוביץ' (1908-1992) מתחברים לסולובייצ'יק ואף לקוק בטענתם לטיפוח המשמעות הדתית הגלומה במדינת ישראל, מתוך שהם מזהים את הממלכתיות היהודית עם ההיסטוריה המכוונת בידי אלוהים. זאת הגישה האופיינית למתנחלים ביהודה ושומרון, הרואים את הציונות שלהם כנגזרת מדתיותם. גישה זו מעניקה מרכזיות מודגשת – עד כדי קנאות – לארץ־ישראל. זיקה זו בין דת ללאומיות מתעצמת בישראל שאחרי מלחמת ששת הימים (1967). הפולחן של ארץ־ישראל מגיע בקרב אלה עד כדי הדגשה יתרה של ערך היהודיות של יושבי הארץ בכלל ושל יושבי יהודה ושומרון בפרט. הדגשה זו לא יכולה שלא להחליש את הזיקה ליהודים שבתפוצות, וכך אפשר בהחלט לאבחן מעין 'כנעניות' דתית חדשה, שהתפתחה תוך כדי הדיון הרעיוני על ערך הישיבה של יהודים באזורי ארץ־ישראל המקראית (רביצקי, 1993).

הממשיכים הללו של קוק הם כיום המגזר של המתנחלים שהיה רכיב כשלעצמו ברבות-תרבותיות של החברה הישראלית בימינו. הציבור הזה איננו בהכרח מאוחד בכל תפיסותיו ובדרגת הקיצוניות שלו. ואולם בעמדו מול השלטונות במטרה לחזק את אחיזתו ביהודה ושומרון, בולט שהקיצונים המעלים את דרישות המגזר באור רדיקלי יותר זוכים לעמדה מרכזית ומשפיעה בקרב הציבור הזה – מה גם שאותם קיצונים מדברים בשם הדת היהודית וערכיה העליונים והופכים אותם לתוכנית פוליטית בעלת לגיטימציה עצמית. רדיקליות זו מגיעה, אצל קבוצות קטנות, לידי גיבוש מסגרות מחתרטיות שאינן נרתעות משימוש באלימות. המקרה הקיצוני הוא רצח ראש הממשלה יצחק רבין בידי רוצח שהיה משוכנע שהוא מסכל את המשא-ומתן לשלום עם הפלסטינים ואת האפשרות שישראל תעביר שטחים לרשותם. תופעת הדמוניזציה של מנהיגים ישראלים תחזור עם פינוי היישובים מרצועת עזה. היא גם חוזרת על עצמה כל אימת שצה"ל מבקש לפנות התנחלויות בלתי-חוקיות. כך בעצם כובשים גורמים אלה עמדות כוח המגרשות מהמחנה הדתי-הלאומי גורמים מתונים יותר, שהיו חלק ממנו שנים רבות. מבחינה פוליטית מתבטאת התפתחות זו בהצטמקות המפלגה הראשית של הציונות הדתית – המפד"ל – לטובת מפלגת המתנחלים המוצהרת, 'האיחוד הלאומי', המתיימרת לתפוס את הקצה הימני-הנצי של המפה הפוליטית.

סיכום

מתוך רכיבי הזהות היהודית-המסורתית מעניקה הזרימה הלאומית את הבכורה לארץ-ישראל. גישה זו היא חילונית בעיקרה אף שבין יוזמיה ותומכיה מצויות גם דמויות דתיות. בקרב הציבור המזרחי נוצר נוסח המדגיש את ההיבט הפרימורדיאלי-היהודי ואת התחברותו למקורות המסורתיים. הספרות הרעיונית הענפה שתמכה בתפיסה העיקרית הסתעפה בזמנו וקיבלה מגוון ניסוחים – עד הציונות הסוציאליסטית והאטטיזם של בן-גוריון. בספרות הזאת חוזרת ומודגשת הטענה שעל הטריטוריה הלאומית צריכה להתקיים אומה יהודית חדשה בעלת ייחוד תרבותי עברי, שאין לזהותו עם יהדות הגולה. ואמנם הזהות המרכזית 'היהודית' הישראלית מציגה 'הלאמה' של סמלים מסורתיים רבים בהתייחסה לקולקטיב המקומי כלאום יהודי שהוא חלק מובחן של העולם היהודי. ניסוח זה זוכה לפרשנויות שונות אצל קבוצות שונות שלא השלימו עם הציווי המשתמע ממנו – לקבל את הזהות הלאומית מתוך המעטת ערכן של זהויותיהן הקודמות. על-ידי גישה 'חיבורית' (additive) ודחיית הגישה ה'חיסורית' (subtractive) נוצרו אצל קבוצות שונות ניסוחים שונים של הזהות הלאומית, ניסוחים שהעניקו לגיטימציה פנימית לשמירה על זהויות קולקטיביות פרטניות של קבוצות בתוך הקולקטיב הלאומי. עם זאת, גם התבנית הלאומית המרכזית כשהיא לעצמה נתונה מראשיתה לבעייתיות עקרונית בנוגע לזיקה של ישראל לעולם היהודי מזה ולמרחב המקומי-האזורי מזה. ראינו שהגישה הכנענית וכן הדתיות הלאומית-המשיחית מתחברות, כל אחת על-פי דרכה, לדילמה הזאת בהעניקן עדיפות לממד האזורי והטריטוריאלי-המקומי. ניסוחים מסוימים, שסיווגנו אותם בין זרימות אחרות, אפשר גם לשייכם לזרימה הלאומית. בדיון בזרימה החרדית מצאנו כי החרדיות האשכנזית הישראלית והחרדיות המזרחית אינן

'זרות' לזרימה הלאומית. אמנם אין לראות בהרדיות האשכנזית ניסוח של יהודיות לאומית, אבל ראינו שהיא עוברת תהליך של 'ישראליוציה' יחסית - הן תרבותית והן פוליטית. לפיכך אין ספק שהיא קרובה לזרימה הלאומית יותר מאשר לזרימה האתנו-תרבותית. קביעה זו נכונה ביתר תוקף בנוגע לחרדיות המזרחית, הרואה את עצמה חלק מהיהודיות הישראלית על אף זיקתה החזקה לעולם התורה החרדי הלא-לאומי. במבט על אפשר אפוא לצייר זרימת משנה 'לא-חילונית' בתוך הזרימה הלאומית, הכוללת את החרדיות הנושאת 'זהות כפולה' ואת הדתיות הלאומית-המשיחית ואף את היהודיות הישראלית ה'מסורתית' הפופולרית במיוחד אצל יהודים מזרחים.

לזרימה האתנית-התרבותית שייכנו גם את הפוסט-ציונות על גווניה השונים בשל המכנה המשותף והוא הדרישה להחזיר ליהודי ישראל את המעמד של קבוצה אתנית ולבטל את מעמדם כ'אומה'. ואולם ברור שברוחם של בעלי תפיסה זו אין מדובר על כך שהיהודים הישראלים יחזרו לדבר יידיש או יהודית-ערבית. הכוונה כמובן לשינוי סטטוס של הקבוצה הלאומית הקרויה כיום 'היהודים הישראלים', על תרבותה העברית וסמליה הייחודיים הישראלים שנוצרו ונתגבשו כסמלים לאומיים לא-אתניים. הבעייתיות הקונצפטואלית של הפוסט-ציונות נעשית מורכבת יותר לנוכח כוונת הפוסט-ציונים לקדם טמיעה של יהודי ישראל בעמי האזור ולהימנע מטיפוח זיקה לעולם היהודי.

סיכום כללי: קרבה משפחתית

מתוך ניתוח נוסחים עיקריים הנמנים עם הזרימות השונות, ביכולתנו להציע מרכיבים של תשובה על השאלה שעמדה במרכז עיוננו, דהיינו: האם עדיין מהווים היהודים עם אחד על אף החלוקות המוסעפות ביניהם? אין ספק שההבדלים בין הזרימות בולטים לפעמים עד מאוד. מושג המחויבות ל'עם ישראל' זוכה למגוון פרשנויות. החרדים מפרשים אותו כמחויבות לישות דתית, האתנים-תרבותיים (דתיים וחילונים) - כמחויבות לישות אתנית, והזרימה הלאומית מפרשת את המושג כמחויבות ל'אומה'. החרדים מפרשים כלשונו את הצירוף 'אלוהי ישראל ותורת ישראל', האתניים-תרבותיים רואים במונח זה מערכת של סמלים ייחודיים וערכים אוניברסליים, ובזרימה הלאומית מסמל הצירוף היסטוריה לאומית. 'ארץ-ישראל' קשורה לגאולה בקרב החרדים, מהווה מטפורה בעלת כוונות אוניברסליות בעיני האתניים, והיא טריטוריה לאומית בעיני הזרימה הלאומית. זאת ועוד, ההיבט העיקרי של הזהות היהודית הוא 'אלוהי ישראל ותורת ישראל' בעיני החרדים, 'העם היהודי' בעיני האתניים, ו'ישראל' כטריטוריה בעיני הלאומיים. שלוש הזרימות מתגלגלות אפוא מהזהות המסורתית במסלולים שונים מאוד - גם אם ניסוחים מסוימים נוטים לגשר ביניהן.

בתוך כל זרימה ראינו הבדלים ניכרים בין ניסוחים, ואף מתחים לא מבוטלים. למשל, הדתיות הלאומית-המשיחית מאתגרת את הניסוח הלאומי המרכזי בגישתה הטריטוריאליסטית הקיצונית. העולים מברית-המועצות לשעבר שואפים להגדרה של יהודיות ישראלית שתאפשר

להם לשמור תחת מטרייה זו על זהותם הרוסית כזהות אתנית־תרבותית; הכנענים דורשים, בשם ה'עבריות', להתנער מהציונות. אשר לזרימה האתנית־התרבותית, היא ממקמת את היהודים כמשתתפים ברבות־תרבותיות של החברות שבקרבתן הם חיים; היא מדגישה את הסולידריות של כלל ישראל תוך כדי הצגת גישה גמישה לנושא גבולות היהודיות. בפרספקטיבה זו ישראל נתפסת כמרכיב מרכזי של העולם היהודי, אך לא בהכרח כמנהיגתו היחידה, בשעה שהתפוצות אינן מוגדרות עוד כ'גולה'. על רקע זה אנו מוצאים הדגשים שונים למדי ברצף שבין האורתודוקסים המודרניים או הקונסרבטיבים שאינם מתנערים לגמרי מדרישות ההלכה, ועד היהדות ההומניסטית השוללת כל זיקה בינה לבין הדת. החרדיות באשר היא, גם היא מפולגת בין פרספקטיבות שונות הקשורות לקיומן של קבוצות חסידיות ולא־חסידיות שונות. יש המכירים בישראל לפחות במונחים 'מעשיים', אך אחרים רואים בארץ־ישראל מטפורה בלבד. יש מגזר שלם של היהדות החרדית העובר תהליך של 'ישראליות', ומצטרפת אליו, מתוך עמדת כוח, חרדיות חדשה, החרדיות המזרחית, שלעומת סוגים אחרים של החרדיות רואה בציונות מציאות 'מובנת מאליה'.

יש גם להדגיש את המאפיינים השונים – ואף המנוגדים – המפרידים בין זרימות. אין צורך להאריך בתיאור של ריבוי הסימנים החרדיים הבולטים אל מול הסגנונות האזרחיים־החילוניים. בו בזמן היהודי הלא־חרדי הוא מטרה של החרדים למאמצי החזרה בתשובה מכוה חוסר יכולתו להישאר 'אדיש' ל'זניחת התורה' בידי יהודים אחרים. עם זאת, החרדי הרבה פחות סובלני כלפי יהודים הרואים את עצמם יהודים דתיים אך לא על־פי ההלכה. אשר לזרימה האתנית־התרבותית, הדגשנו את אי־הבהירות של הגבולות שחלק מהניסוחים מציבים סביב הישות היהודית, מה שלא יכול שלא לעורר את זעמם של שומרי ההלכה הקפדניים. אשר לזרימה הלאומית, סימניה המרכזיים הם הטריטוריה הלאומית, המסגרת המדינית והתרבות העברית, וכן נסיון חיים ייחודי של 'חברה במאבק'. ההשלכות למיניהן של היבטים אלה בתחום ההתנהגות יוצרים היבטים אופייניים שקשה למצוא אותם אצל יהודים אחרים. גם זרימה זו מתנסה בעימותים עם הזרימות האחרות, כמו גם בין ניסוחים שונים הקשורים בה עצמה. הישראלים החילונים, למשל, רואים לעתים בפעלתנות החרדית איום על אורח החיים שלהם; מצד אחר, שאיפתם להנהיג את העולם היהודי בכללו גורמת להם לראות בעין חשדנית את נטיותיהם של ניסוחים אתניים־תרבותיים מסוימים לפתוח את גבולות העולם היהודי בצורה שעלולה לגרום להתנכרות מצד הזרימה החרדית. גישה זו אינה מובנת תמיד לתומכי הזרימה האתנית־התרבותית.

החיכוכים בין הזרימות – ובמידה לא־מבוטלת, בין הכוחות המהווים את הזרימות השונות – מעוררים בסופו של דבר דיון במתח הבלתי־נמנע במסגרת הוויכוח על המרכזיות בעולם היהודי. למזדהים עם הזרימה הלאומית ברור שישראל מייצגת התנסות יהודית 'שלמה' משום שכאן המקום היחיד בעולם שהזרות היהודית היא הזרות המקיפה והראשונית. בעיני הזרימה החרדית ברור שהיא המייצגת את 'היהדות האותנטית' וכי היא עצמה ה'אוונגרד' של העם היהודי. לדוגלים בזרימה האתנית־התרבותית ברור שזרימה זו היא נציגת היהדות ה'מעודכנת', המודרנית ביותר, האוניברסליסטית ביותר, ולכן מגיע לה המעמד הבכיר של 'מנהיגת

העולם היהודי'. הגישה הידועה בכינוי 'דיאספוריזם', המדגישה כי סביבתה ה'טבעית' של היהדות היא התפוצה, היא רק הביטוי הקיצוני של ההתייחסות הכללית הקשורה לזרימה זו. כל אלה מסבירים את קיומן של נטיות להיפרדות ברחבי העולם היהודי. בהיעדר סמכות מוסכמת מרכזית המקובלת על הכול, כל זרימה מתחרה באחרות: הניסוחים השונים אינם זרים זה לזה באופן טוטלי, אך אי-אפשר לדבר על עתיד בטוח של שמירה על מסגרת של 'עם אחד'.

על אף האמור, תשובתנו בשלב זה על השאלה 'האם עם אחד' היא עדיין חיובית. ראייה לכך עולה מניתוחינו המצביעים על כך שאף-על-פי שכל נוסח משתייך במיוחד לאחת משלוש הזרימות, הרי בהקשרים מסוימים מרבית הניסוחים משיקים גם לזרימות אחרות, ובכך מהווים חיבורים של ממש בין הזרימות. בולט, למשל, שהיהודיות החילונית, שהיא בעלת הצביון הדומיננטי בקרב יהודים בתפוצות השונות, היא גם בעלת השפעה מכרעת בישראל, אם כי כאן הגדרתה מעוגנת בהיבט הטריטוריאלי הלאומי – לעומת המשמעות האתנו-תרבותית שהיא לובשת מחוץ לישראל. ראינו גם שהחרדים הם זרימה חובקת עולם כשלעצמה, אבל החרדיות בישראל זוכה ל'צבע' מעין לאומי בהשפעת ההקשר המיוחד של חברה יהודית ריבונית בארץ-ישראל. ראינו גם שהזהויות הישראליות-היהודיות השונות ממקמות את עצמן בתוך העולם היהודי ואכן רואות את עצמן מבטאות את הלאום היהודי; ומצד אחר, דפוסים לא-ישראלים של זהות יהודית מעניקים ליהודיות הישראלית 'חלק', ואף חלק משמעותי מאוד, בהוויה הכלל-יהודית. מגדילה לעשות דווקא התפוצה היהודית החדשה החוצה לאומים, קרי התפוצה היהודית-הרוסית. על אף ריחוקם הבסיסי מכל צורה של יהדות, רואים את עצמם היהודים הרוסים חלק אינטגרלי של העולם היהודי, בין שבאו לארץ והיו כאן ל'יהודים לאומיים' ול'אתנו-רוסים', ובין שהיגרו לגרמניה או לארצות-הברית והיו שם לחלק מובחן למדי של המיעוט היהודי האתני. זאת ועוד, חיבורים בין הזרימות מקיימים גם כוחות רעיוניים ודתיים שונים בקרב היהודים ובשל ההכרה באופי הגלובלי של היהדות נוטים אלה להפיץ את מסריהם אל העולם היהודי בכללו – כמו התנועה הציונית בזמנו, וכיום תנועת חב"ד מזה והיהדות הליברלית מזה.

ראינו שכל הנוסחים שנדונו כאן אפשר לפרשם כנוגעים – כל אחד על-פי דרכו ובהדגשות יחסיות משלו – לשלושת ההיבטים הנדונים של הזהות המסורתית המקורית: 'אלוהי ישראל ותורת ישראל', 'עם ישראל' ו'ארץ-ישראל'. מכאן נובעים השונות אך גם המשותף שבין איש ויוזניץ באנטוורפן, אינטלקטואל 'הומניסט חילוני' באוניברסיטת קולומביה או איש התנחלות ביהודה ושומרון. אלה ודמויות אחרות שאפשר להעלות מתוך מרחב הזהויות ששרטטנו מדגימים תשובות שונות להיבטי הזהות, אבל עם מידה לא מבוטלת של שותפות – לא שווה ולא בהכרח קוהרנטית – באפיוני יסוד אחדים. וכך, הכול מתכוונים פחות או יותר ו'בגדול' לאותו קולקטיב יהודי. נכון שנוסחים מסוימים יוצרים בידול בין קטגוריות של פרטים: הבונד מתמקד בדוברי היידיש, אך בלי להוציא מ'העם היהודי' יהודים שאינם דוברי יידיש; היהודיות הישראלית מבקשת לייחד את בני הארץ ואת העולים שאימצו רכיבי זהות כגון השפה העברית ודפוסי התנהגות 'מקומיים'; החרדים רואים כ'יהודים טובים' לפני

הכול את אנשי קבוצותיהם. ואף־על־פי־כן עדיין יש אצל הכול כמעט מודעות ל'כלל ישראל' כישות אחת. רק הכנענים מבקשים להתנכר לקטגוריה רחבה של העולם היהודי שמחוץ לישראל, אם כי המתונים בתנועה נכונו לפתוח את הדלת ליהודים ולצרפם לישות ה'עברית'.

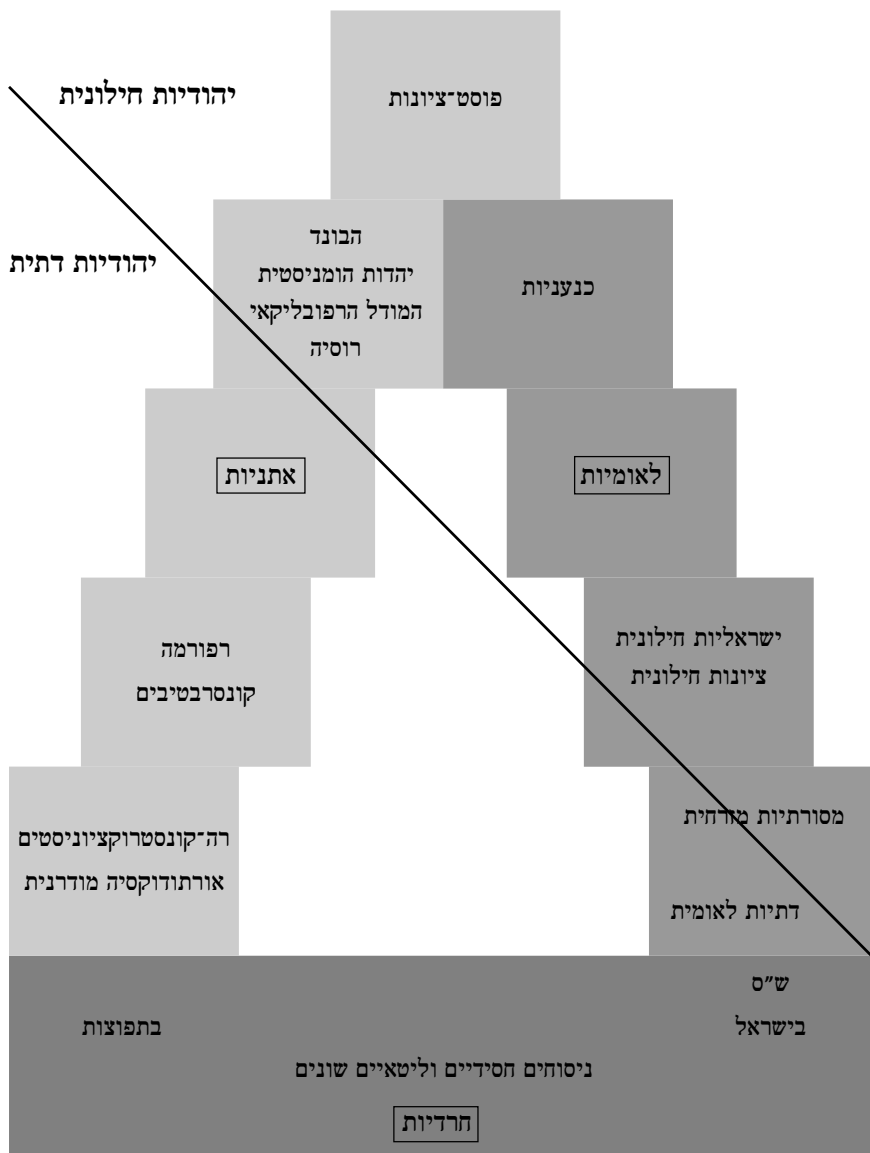
אולם אין להתכחש לכך שקיימים גם מוקדי בעיות מורכבים שיוצרים נטיות של הדרה (exclusion). כך למשל, ההכרה כיהודים שנותנת היהדות הרפורמית (ורם מרכזי ביהדות ארצות־הברית ובעולם היהודי בכלל) לצאצאים של אבות יהודים ואמהות לא־יהודיות. ואולם במציאות הממשית לא ידוע על מקרים רבים של אמהות שלא התגיירו ורוצות שילדיהן יהיו יהודים, ודומה שאין בחילוקי הדעות על מעמדם של ילדים אלה כדי לשרטט קולקטיביים שונים מאוד זה מזה. משמעותי יותר הוא היעדר ההכרה של האורתודוקסים בגיורים רפורמיים וקונסרבטיביים שמספרם אינו זניח עוד. עם זאת, יש לזכור כאן כי מי שנתפס כיהודי בעיני האורתודוקסיה נחשב יהודי גם בעיני בעלי הגישות האחרות. לפיכך הרוב הגדול של היהודים נחשבים ליהודים בעיני תומכי כל הניסוחים. יוצא אפוא שאם אפשר לדבר על 'שוליים' משתנים על־פי הניסוח של היהודיות, ודאי שאין לדבר על 'עמים יהודיים שונים'.

אפיון משותף נוסף הוא שהנוסחים כולם שואבים את סמליהם מאותם המקורות. אפילו הבונד, שטיפח את תרבות היידיש, לא התכחש לזיקתו לתרבות היהודית המסורתית הקדם־יידישאית. אדרבה, אצל דוברים רבים של המפלגה שאבה הגישה האידיאולוגית מפורשות מארון ספרי הקודש. מצדו האחר של המתרס, רובם המכריע של היהודים כיום – גם המחשיבים את עצמם חילונים – לא יראו כיהודי מי שקיבל על עצמו דת אחרת. ומבחינה זו, ניתוחינו מובילים למסקנה שקל יותר ליהודי לומר שאיננו דתי מלומר שאין לו דת. הדת ממשיכה למלא תפקיד בעיצוב הזהות היהודית ובתפיסת 'ייחוד הקולקטיב' גם בעידן הזה וגם מחוץ למעגל המאמינים. זאת ועוד, בהיותם יהודים, ויהיה הניסוח המקובל עליהם אשר יהיה, נגזר מושג כלשהו של ריחוק מ'אחרים' לא־יהודים. אמנם ניסוחים מסוימים גמישים בהרבה מאחרים בשרטוט גבולות הישות היהודית, אך לא מצאנו בניתוחינו אף ניסוח אחד שאינו מציב אמות־מידה כלשהן או עמדות שמשממע מהן ביטול ההבחנה בין יהודים ללא־יהודים. מכל הטעמים הללו, מרחב הזהויות היהודיות הוא עדיין מרחב אחד, גם אם הוא נתון לשיסוע בין תת־מרחבים. יהודים רבים מקיימים, מי יותר ומי פחות, מצוות וטקסים ממאגר גדול של טקסים. גם כיום אפשר להצביע על דפוסים מסוימים המקובלים על הרוב הגדול (מברית המילה ועד ההלוויה היהודית), גם אם דפוסים רבים אחרים הם נושא לחילוקי דעות חריפים וזוכים לפרשנויות שונות לחלוטין אצל חוגים שונים. המשמעות העומדת מאחורי גילום התנהגויות אלה היא, שהניסוחים המגוונים הנמנים עם אחת משלוש הזרמות – החרדית, האתנית והלאומית – מבטאים זיקה לקולקטיב יהודי משותף, גם אם בפועל זיקה זו מקבלת נוסחים ומונחים שונים. ריבוי זה של סוגי יהודיות מזמין כמובן גם מתחים ומחלוקות. שאלת הלגיטימציה של הדתיות כנגד החילוניות ומעמדן היחסי היא נושא למאבק איתנים שנעשה מאפיון של התרבות היהודית בת זמננו בכל מקום ובייחוד בישראל. נושא אחר השרוי במחלוקת מתמדת הוא טיב הזיקה לישראל ומקומה של המדינה היהודית לעומת

התפוצות בזירת העולם היהודי. משתווה לה בעוצמתה המחלוקת בעניין הצדקת החידושים שמובילות היהודיות הלא-הלכתיות בתחומים עקרוניים – הגדרת השיוך היהודי, שיתוף בין דתות ועוד – ואויבתה העיקרית של יהודיות אלה היא היהדות האורתודוקסית (חרדים ואורתודוקסים מודרניים). עם זאת, מאחר שהזירה העיקרית של המחלוקת בהקשר זה היא בתפוצות – בייחוד בארצות-הברית – (בישראל יש נוכחות מוגבלת לזרמים הלא-הלכתיים) ומאחר ששם גם האורתודוקסיה היהודית היא מיעוט לעומת היהודיות הלא-הלכתיות, הרי מחלוקת זו נותרת בסך הכול מוגבלת בהיקפה. מכל מקום, ברור שמחלוקת אלה ואחרות היו לעובדת קבע בכל זירה ציבורית יהודית והן גם גורם של חיות והתגייסות בקרב היהודים בשם יהודיותם, והן אופייניות, בסופו של דבר, ל'קרבן המשפחתי' השוררת בין הניצים (Schatzki, 1996).

ואמנם – כפי שהדבר קורה לא פעם במסגרת משפחה – מצאנו שהיחסים בין הנוסחים השונים מבטאים גם קרבה וגם מריבה. מהותם נעוצה בעובדה שהם מגדירים עמדות שונות כלפי אותן סוגיות יסוד של הזהות היהודית, ואף שואבים במידה ניכרת מאותם מקורות, סמלים ונרטיבים. נוסחי הזהות היהודית שראינו דומים זה לזה בהיבטים מסוימים אך רחוקים זה מזה בהיבטים אחרים. התרשים להלן מראה את התארגנות מרחב הזהויות היהודיות. הוא מאשר מצד אחד את דבר קיומן של זהויות יהודיות, בלשון רבים ולא בלשון יחיד, ומהצד האחר – שכל הזהויות הללו, הנושאות את שם התואר 'יהודי', מכוונות לאותה ישות במענה שלהן על אותן השאלות הבסיסיות. בכך הן חושפות את קרבתן ומגלמות ומממשות את מה שאנו מתכוונים במושג 'דמיון משפחתי'. בדומה לבני רשת משפחתית, הנוסחים השונים הנמנים עם אותו מרחב זהות, כמו גם תת-המרחבים בתוכו, עשויים לפתח תחושת סולידריות כוללת ובצדה גם תחושות עוינות מסוימות כלפי 'קרוביהם'. עוינות עשויה להתבטא גם בנסיות לפלגנות בתוך אותו המרחב או לפחות לבדלנות, כפי שקרובי משפחה בשר ודם עשויים לחדול מלראות עוד את עצמם חלק של אותה המשפחה. ואמנם ההיסטוריה מלמדת שגם אם יש דמיון או קרבה בין קבוצות או בין פרטים, עשויים לעתים להיווצר ביניהם פערי אינטרסים שאינם ניתנים לגישור, עד כדי פילוג. מציאות זו מורכבת ודינמית במיוחד משום שאין הזרמות השונות מקבלות סמכות של מרכז כלשהו. כל זרימה מציגה עיקרון דומיננטי אחר, ואין לאף אחת מעמד מורם בעיני האחרות.

תרשים: מרחב הזהויות היהודיות, על-פי קרבנתן ה'משפחתית'



- אטינגר שמואל (1969). תולדות עם ישראל בעת החדשה, דביר, תל-אביב.
- אמיר אהרן (1997). ואני בשלי: עיונים ותגובות, 1944-1996, גולן, תל-אביב.
- בארוך שלום (1968). היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל, מסדה, רמת-גן.
- בובר מ' מרטין (1994). בין עם לארצו: תולדותיו של רעיון, שוקן, ירושלים.
- בן-רפאל אליעזר (2001). זהויות יהודיות: תשובות חכמי ישראל לבן-גוריון, המרכז למורשת בן-גוריון, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, קריית שדה בוקר.
- גורני יוסף (2005). חלופות נפגשות: מפלגת ה'בונד' תנועת הפועלים העברית ו'כלל ישראל', 1897-1985, מוסד ביאליק, ירושלים.
- גינזסר פנחס, בראלי אבי (עורכים) (1996). ציונות: פולמוס בן זמננו – גישות מחקריות ואידאולוגיות (סדרת נושא: עיונים בתקומת ישראל), המרכז למורשת בן-גוריון, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, קריית שדה-בוקר.
- גרץ מיכאל (תשל"ז). 'תודעה יהודית חדשה בראשית התגבשותה בדור תלמידי מנדלסון – שאול אשר', מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ-ישראל, ד, עמ' 219-237.
- גרץ צבי (1969). דרכי ההיסטוריה היהודית, מוסד ביאליק, ירושלים.
- דובנוב שמעון (1937). מכתבים על היהדות הישנה והחדשה, החוקר על יד דביר, תל-אביב.
- דינור בן-ציון (1955). במפנה הדורות: מחקרים ועיונים בראשיתם של הזמנים החדשים, מוסד ביאליק, ירושלים.
- כץ יעקב (1987). אורתודוקסיה בפרספקטיבה היסטורית, כיוונים, 33, עמ' 89-98.
- לופו יעקב (2004). ש"ס דליטא: ההשתלטות הליטאית על בני תורה ממרוקו, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- ליאון ניסים (2005). 'חרדיות מזרחית', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב.
- סיון עמנואל וקפלן קימי (עורכים) (2003). חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה?, ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב.
- צור מוקי (2005). אורות רחוקים: רשימות ופרקי שיחה, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- רביצקי אביעזר (1993). הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, עם עובד, תל-אביב.
- רובינשטיין אמנון (1997). מהרצל ועד רבין והלאה: מאה שנות ציונות, שוקן, תל-אביב.
- Amyot Robert & Sigelman Lee (1996). 'Jews without Judaism? Assimilation and Jewish Identity in the United States', *Social Science Quarterly*, 77, 1.
- Appadurai Arjun (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Ben-Rafael Eliezer & Peres Yochanan (2005). *Is Israel One? Nationalism, Religion and Multiculturalism Confounded*, Brill, Leiden & Boston.

- Birnbaum Pierre (2003). 'Is the French Model in Decline', in: Ben-Rafael Eliezer, Yosef Gorny and Yaacov Ro'i (eds.), *Contemporary Jewries: Convergence and Divergence*, Brill, Leiden, pp. 266-281.
- Birnbaum Pierre & Katzenelson Ira (eds.) (1995). *Paths to Emancipation*, Oxford University Press, New York.
- Cohn-Sherbok Dan (1996). *Modern Judaism*, Macmillan & St. Martin's Press, London & New York.
- Eisenstadt Shmuel Noah (1992). *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective*, State University of New York Press, Albany, NY.
- Elazar Daniel (1999). 'Jewish Religious, Ethnic and National Identities', in: Steven M. Cohen & Horenczyk Gabriel (eds.), *National Variations in Jewish Identity*, SUNY Press, Albany, NY, pp. 35-52.
- Friedman Menahem (1986). 'Haredim Confront the Modern city', *Studies in Contemporary Jewry*, 2, pp 74-96.
- Katz Jacob (1973). *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Levenberg S. (1997). 'Socialism', *Encyclopedia Judaica*, CD-Rom Edition, Keter Publishing House, Jerusalem.
- Levi-Strauss Claude (1961). *Race et Histoire*, Gonthier, Paris.
- Levi-Strauss Claude (1958). *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris.
- Liebman Charles S. & Cohen Stephen M. (1990). *Two Worlds of Judaism*, Yale University Press, New Haven & London.
- Meyer Michael A. (1999). 'Being Jewish and...', in: Steven M. Cohen & Horenczyk Gabriel (eds.), *National Variations in Jewish Identity*, SUNY Press, Albany, NY, pp. 21-34.
- Mittleman Alan L. (1996). *The Politics of Torah: The Jewish Political Tradition and the Founding of Agudat Israel*, SUNY Press, Albany, NY.
- Neusner Jacob (1995). *Judaism in Modern Times*, Blackwell, Cambridge, MA & Oxford, UK.
- Niznick Marina (2003). 'The Dilemma of Russian-Born Adolescents in Israel', in: Eliezer Ben Rafael, Gorny Yosef and Yaacov Ro'i (eds.), *Contemporary Jewries: Convergence and Divergence*, Brill, Leiden-Boston, pp. 235-254.
- Sacks Jonathan. (1993). *One People? Tradition, Modernity, and Jewish Unity*, The Littman Library of Jewish Civilization, London & Washington.
- Schama Simon (1989). *Citizens, Civic values*, Knopf, New York.

- Schatzki Theodore R. (1996). *Social Practices: A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Silberstein Laurence J. (1996). *Post-Zionism Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture*, Routledge, New York & London.
- Smith Brian K. (1994). *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*, Oxford University Press, New York.
- Veblen Thorstein (1947). *The Place of Science in Modern Civilization*, Viking, New York.
- Vital David (1990). *The Future of the Jews*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Wertheimer Jack (1993). *A People Divided: Judaism in Contemporary America*, Basic Books, New York.
- Yuchtman-Ya'ar Ephraim and Peres Yochanan (1998). *Between Consent and Dissent: Democracy and Peace in the Israeli Mind*, Rowman & Littlefield, New York.

עמוד 498-ריק