

דת ולאומיות בתנועה הלאומית היהודית

יוסף שלמון

אצל חוקרים רבים, היסטוריונים, אנתרופולוגים וסוציולוגים, הדת כגורם חברתי מסמנת את העולם השמרני, הימי-ביניימי, גם מבחינה פוליטית וגם מבחינה ערכית. לעומת זאת הלאומיות מאופיינת כגורם מודרני, ובעיני רבים היא גם נחשבת גורם חילוני.¹ יש חוקרים המניחים שהלאומיות כתנועה חברתית נועדה להעמיד לרשות החברה והיחיד זהות שאבדה עם אובדן הזהות הדתית.²

הבנה סטראוטיפית וחד-ממדית זו של ההיסטוריה האנושית במאתיים השנים האחרונות נמצאת כיום תחת ביקורת נוקבת של ההיסטוריונים הכלליים ושל ההיסטוריונים של הדת.³ גם אם מוסכם כי הלאומיות עולה בחברה שהזהות הדתית התערערה בה, עדיין אין חולק על כך שהלאומיות משתמשת באלמנטים של המסורת הדתית לעיצוב הזהות, ולעתים כל כולה מוצדקת בשוני הדתי בין קבוצות לאומיות. מהלך היסטורי זה עצמו קושר את הלאומיות למסורת הדתית בקשר גורדי, שיש בו פוטנציה של סכסוך מתמיד בין שני הרכיבים, כפי שניסח זאת אוון צ'דוויק:

Christianity and nationality stood in tension. On the one hand the national religion helped to make, and was felt to make part of national consciousness. On the other hand Christianity proposed to cross the barriers of race and unite men in an order of charity.⁴

בגלל אופיה הכנסייתי והבין-לאומי של הנצרות, שימשה הדת בתנועות הלאומיות האירופיות לכל היותר כלי בעלייתה של הלאומיות, כמו בלאומיות הפולנית והרוסית, ולעתים היא אף היתה מכשול על דרך עיצובה של הלאומיות, כמו בלאומיות האיטלקית והגרמנית. בארצות נוצריות אחדות לא היתה זהות בין הכנסייה השלטת ובין העדה הנוצרית והדבר גרם להתארגנות של לאומיות נפרדת מזו שהתארגנה סביב הכנסייה השלטת.⁵ זה הרקע להיווצרות הלאומיות האירית וגם להתפתחויות בטריטוריה היוגוסלבית לשעבר.

ליחסים אלו בין אומה לדת שמצאנו בחברות נוצריות יש הקבלה גם בחברות מוסלמיות. בלאומיות הפקיסטנית האסלאם מילא תפקיד מרכזי, ולעומת זאת בלאומיות הסורית, העירקית או הלבנונית האסלאם היה מכשול בפני הלאומיות, והיה צורך להציע מערכת ערכים אחרת כדי להתגבר על המכשול. מבחינה זו הלאומיות

הערבית היא תופעת ביניים בין הדגם הנוצרי לבין הדגם היהודי. הלאומיות הערבית (Qawmiyya) טענה לזהות פוליטית אחת אורגנית למרות המחיצות המדיניות. המושג 'אומה' בערבית, מזכיר את המשמעות העברית שלו: קהילייה של מאמינים, תרבות פוליטית מבוססת על הדת. הלאומיות הערבית ציירה עצמה בתור ישות אחת מאוחדת באמונת האסלאם, בלשון הערבית, בתרבות האסלאמית ובהיסטוריה משותפת. היא עמדה על אחדות זו למרות הפילוג האתני והמדיני של רכיביה השונים ולמרות האופי הבין-לאומי של האסלאם.

ביהדות, לעומת זאת, החפיפה המלאה שבין דת ללאומיות אף מסבכת את יחסיהן עוד יותר. לכן לא היה הוגה או זרם בעל השפעה בלאומיות היהודית שתבע הפרדה בין הדת ללאומיות או האמין בכך. גם הקוראים להפריד בין הדת למדינה, מהמחנה הדתי ומן המחנה 'החופשי', לא הרחיבו תביעה זו אל עבר התנועה הלאומית היהודית בכללה ולא תבעו להפריד ממנה את הדת.⁶ יתר על כן, היו הוגים לאומיים שחיבו את אי-הפרדת הדת מהמדינה ולו רק כדי להצדיק את הקשר שבין הדת ללאומיות. כך ניסח זאת דוד בן-גוריון במכתב לשרת ב-1954: 'אין לנו להפריד בין הדת והמדינה, קיימת שותפות גורל בין מדינת ישראל ובין העם היהודי'.⁷

המחלוקת בין המחנות נסבה בעיקרה על מערכת היחסים שבין שתי הישויות, כלומר אלה תבעו לעשות את הדת לכלי של הלאום, ואילו מתנגדיהם מהמחנה הדתי רצו לעשות את הלאום לכלי של הדת. הקו המבדיל שבין שתי העמדות הוא מהותי ועקרוני, למרות הטשטוש ואי-הבהירות בניסוחו האידיאולוגי.⁸ בשחזור ההיסטורי שלהלן ננסה לעקוב אחר התממשותה של מחלוקת זו בתנועה הלאומית היהודית עצמה.

מודרניזציה וחילון

אחדים מבין ההיסטוריונים והסוציולוגים של הלאומיות היהודית גרסו כי היא באה לרשת את הדת, אם כי בדרך כלל הוגיה העיקריים של הלאומיות היהודית לא ראו כך את היחסים בינה ובין הדת. ההיסטוריון דב וייגריב טען כבר בשנות השלושים, כי 'ציונות פירושה הקמת מקלט בטוח, בית לאומי, מרכז טריטוריאלי, מדינה יהודית וכו' ע"י פעולה שיטתית של בני אדם לבלי לחכות לפעולת כוחות שלמעלה מן הטבע והשכל - היינו שמטרת הציונות היא חילונית, בידי אדם ולא בידי שמים'.⁹ בלשון פואטית ניסח גישה זו בן-ציון דינור. לדידו הלאומיות היהודית מעלה את 'קדושת החיים במקום קידוש השם'.¹⁰ בניסוח חריף וברוח דומה התבטא בשנים האחרונות דוד ויטל: 'הציונות - הן כתנועה והן כתפישה חברתית - היתה בעיקרה תנועה שמרדה במסורת בכלל ובאורתודוקסיה בפרט'. הציונות הדתית לדידו של ויטל אכן מרוקנת את הלאומיות היהודית המודרנית 'מעיקר תוכנה המקורי וההסטורי'.¹¹ לאחרונה ביטא ברוך קימרלינג את קו הטיעון הזה וקבע כי 'לאומיות יהודית דתית, או אנשים שהגיעו אליה מתוך השקפה דתית, היו מיעוט מבוסס ושולי בתוך הקולקטיב היהודי-

דתי, שכן עקרונית, הדת לא אפשרה "דחיקת הקץ" או הגשמת גאולה קולקטיבית ללא הגשמת חזון אחרית-הימים.¹²

ויינריב, דינור, ויטל וקימרלינג הטילו על ההיסטוריוגרפיה הציונית מודל סובייקטיבי אקסיומטי העומד בסכסוך עם הפטריה ההיסטורית. גם הוגי הרעיון הציוני החילוני לא כפרו בקיומה של ציונות דתית אותנטית שהיא זרם בתנועה הציונית הלאומית, מה שאחד העם קרא לו 'המהלך הלאומי החרדי'. הם תבעו זכות קיום ללאומיות החילונית בשם פלורליזם וסובלנות. בבית המדרש הציוני החילוני היו גישות שונות לנושא מקומה של הדת בחיים הלאומיים, כפי שהראה שמואל אלמוג.¹³ גם אם אין מי שיכפור בהערכה שהציונות היא התשובה היהודית לאתגר המודרניזציה, כניסוחו של שלמה אבינרי,¹⁴ כמדומני שאין מי שיקבל את הקביעה כאילו תשובה זו וזה לחילון (סקולריזציה).

אם אכן הסכמנו כי התנועה הלאומית הציונית היתה תנועה מודרנית אבל לא דווקא סקולרית, עדיין עלינו לבוא ולקבוע את מקומה של הדת בתוכה. בחיפוש מקום הדת בתוך הלאומיות כבר הודינו שחל כאן היפוך: הדת היתה הגורם שנשא את הזהות היהודית, ואילו עתה נעשתה הדת רכיב בזהות הלאומית. נכון קבע אהוד לוו כי 'הלאומיות היהודית שאבה את הלגיטימציה שלה' מהדת ונושאי הלאומיות החילונית נזקקו לנושאי הדת 'לשם הגשמת החלום הציוני';¹⁵ אולם יחד עם זאת יש להדגיש שהלאומיות הרגישה עצמה ריבונית לאמץ לעצמה מכל רכיבי הדת את העולה על רוחה.¹⁶

כאן ברצוני להבחין בין טענתי כי הלאומיות הציונית לא היתה תנועה סקולרית ובין הטענה הנכונה של מתנגדיה מהמחנה החרדי כי הציונות אכן היתה תנועה סקולריזטורית (מחלנת); הם טוענים אפוא, כי גם אם הצטרפות לתנועה לא היתה מותנית בכוננותו של המצטרף לקבל זהות חילונית, וגם אם הגדרתה של הלאומיות היהודית לא היתה חילונית בתוכנה, עדיין היו רבים שהצטרפותם לתנועה הציונית היתה להם דרך להשיל מעליהם את זהותם כשומרי הלכה. התנועה שימשה לצעירים רבים תחנת מעבר מעולם של שמירת הלכה לעולם 'חופשי'.¹⁷ זו היתה טענת החרדים נגד הציונות כפי שניסחה אחד מנציגיהם הבולטים, הרב אליעזר גורדון מטלז, באמרו שהציונות 'מטהרת טמאים והיא מטמאת טהורים'.¹⁸

הדת ורכיביה

כשאנו מעמידים את הדת למול הלאומיות הציונית אנו מכלילים שתי ישויות שמעולם לא עמדו זו מול זו באופן פשוט וביחס של אחד לאחד. יש לפרק ישויות אלו כדי להראות כיצד הן התעמתו במהלך ההתרחשות ההיסטורית. הלאומיות מתייחסת לדת לפחות בשלוש קטגוריות: דת כמערכת סמלים או כתרבות, דת כמערכת אמונות ודת כמערכת מצווה.

הדת כתרבות

הדת היהודית תרמה ללאומיות הציונית הרבה תכנים וסמלים ששולבו בתוכה. ראש לכל - שמה. המונח 'ציון' ונגזריו רווי במשמעויות היותר-ידריות של הטריטוריה הארץ-ישראלית. 'ציון' היא מקום המקדש, מרכז הפולחן הדתי. השאיפות היהודיות ההיסטוריות לארץ-ישראל הרוויות במשקעים דתיים, ובמיוחד אלה הקשורות בגלות ובגאולה, מסומלות יותר מכל במונח 'ציון': 'זבא לציון גואלי' (ישעיה נט:כ), 'כי מציון תצא תורה' (ישעיה ב:ג), 'ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה' (ישעיה א:כו).¹⁹ בצד מונח המפתח, הדת היא שסיפקה ללאומיות את מקור התביעה לטריטוריה הארץ-ישראלית, שהיתה מקודשת במסורת הדתית, ואת הלשון העברית, שהיתה הלשון הספרותית של החברה המסורתית. בכלל, כתבי הקודש ובעיקר התנ"ך היהודי שימשו מקור השראה למפעליה של החברה הלאומית ולמערכת החינוך שלה.²⁰

הוצאת משתיתים אלו מכלל הלאומיות תותיר אותה בריקנות בלתי-ינסבלת. אומנם התרבות הלאומית חילנה את הלשון והארץ, אבל היא לא נתנה להם תוקף ערכי משלה. הלשון העברית והחיים במרחב הארץ-ישראלי לא היו ועדיין אינם שגרתיים וטבעיים לרוב בני הלאום היהודי, ולכן היה צורך לתמוך את ערכם במאוויים שתועלו דרך המסורת. ארץ-ישראל והלשון העברית אינם ישראליים כמו האנגלית ואנגליה לאנגלים או כמו צרפת והצרפתית לצרפתים. הדת היא שמילאה את החלל בתיקוף הערכי. יוצא שגם אם אכן הלאומיות הרחיבה את הפונקציות של הלשון והטריטוריה לתחומים שלא היה להם תקדים במסורת - לספרות היפה ולטבע ולנוף של הארץ - עדיין החיוב הערכי מקורו בדת.

הלאומיות נזקקה לדת בבואה לקבוע גבולות של מותר ואסור, בעיקר בעניינים שיש בהם צד מצפוני וערכי. ימי המנוחה שנקבעו, שבת וחגים, זהים לימי החג והמועד המסורתיים. בבית המשפט מעידים על ספר תנ"ך, ענייני אישות נמסרו לפוסקי ההלכה והם מתנהלים בבתי דין רבניים, טקסי זיכרון ואבל נערכים באופנים מסורתיים, השבעת תיילים נעשית ליד הכותל המערבי ועוד. מכלול זה מדגים את הצדדים התרבותיים והסמליים שהדת ממלאת בחיים הלאומיים שלנו וגם מצביע על הפרופיל הגורמטיבי של החברה הלאומית, כפי שיתואר בהמשך.

הלאומיות אכן גם ניסתה לצקת תכנים חדשים בדפוסים מסורתיים. את החגים פסח ושבועות עשתה לתגים המציינים את עונות השנה, את היצירה החקלאית ואת החירות הפוליטית. ההגדות של פסח נכתבו מחדש, ותחת סיפור יציאת מצרים הוכנסו קטעי סיפור ושירה העוסקים בהשגה ההתיישבות והמדינה החדשה. חג הפסח נעשה כולו לחג הקציר, חג השבועות לחג הביכורים וחג הסוכות לחג האסיף. מאמצים אלו הניבו פירות מוגבלים. כוחם של הדפוסים המסורתיים התגבר עם הזמן על הדפוסים החדשים. ההזדהות הרגשית דבקה יותר בטקסטים הארכאיים ופחות בטקסטים המתחדשים לבקרים, ופעלו כאן גם האחידות היחסית של המנהגים המסורתיים וגם אחיזתם היציבה בתודעה העממית.

שאלת דפוסים מסורתיים מן הדת לצורך כינונו של אורח חיים לאומי, ללא

תיקופם המודע בדת, יצרה מערכת של חיובים שהועמדה על בלימה, כפי שנראה בהמשך.

דת כמערכת אמונות

אחדות מאמונות היסוד של הלאומיות הציונית נשאלו מן הדת. ראשונה לכל - תביעה לזכויות היסטוריות על הטריטוריה הארץ-ישראלית. גבולותיה מוגדרים במסורת בתור 'גבולות ההבטחה' האלוהית לאבות כפי שהיא מופיעה בתנ"ך. אוסישקין השתמש בטיעון זה כשנאם לפני ועידת השלום (27 בפברואר 1919): 'הדרישה ההיסטורית של האומה היהודית: להשיב אותה לגבולה ולהחזיר לבני-ישראל את הארץ שהובטחה להם מפי הגבורה לפני ארבעת אלפים שנה'.²¹ הקהילייה הבינ-לאומית הכירה בזכויות ההיסטוריות האלה בהצהרת בלפור (1917) ובהחלטת חבר הלאומים על המנדט הבריטי (1922), עד החלטת האו"ם בנובמבר (1947) לתק את ארץ-ישראל המערבית בין ישות יהודית לישות פלשתינית.

כבר ב'תוכנית בול' דובר על הקמת 'בית לאומי [Heimstätt] ... לעם ישראל בארץ-ישראל'. המונחים 'עם ישראל' ו'ארץ-ישראל' היו מונחים שמקורם במסורת הדתית היהודית ולא היה להם שום בסיס פוליטי בעולם של סוף המאה התשע-עשרה. גם הבריטים השתמשו בהצהרת בלפור במונח 'Jewish People', שלא היתה לו כל משמעות בזמנו מעבר למשמעות הדתית-יהודית. 'חוק השבות' שנהקק במדינת ישראל ונותן לכל יהודי זכות אוטומטית לעלות ארצה ולהתאזרח בה מגדיר את היהדות כמונחים דתיים. בפולמוס הידוע שהתקיים בחברה הישראלית בשלהי שנות החמישים על הנושא 'מי הוא יהודי', נאלץ ראש הממשלה דאז דוד בן-גוריון לדבוק בגרסה ההלכתית, לאחר משאל שערך בין אנשי רוח יהודים בעולם. עד היום לא הצליחו התנועה הציונית ומדינת ישראל להציע הגדרה שונה לזהות היהודית מזו של ההלכה האורתודוקסית.²²

גם במשאלותיה החברתיות לא השתחררה הלאומיות הציונית מהמסורת הדתית במה שהעתיקה את הפתוס המשיחי לאוטופיות שהציעה. ראשון בכך הוא רעיון הגאולה מהגלות. צמד המושגים גלות וגאולה, המכבב בספרות הלאומית הציונית, מקורו במסורת הדתית. מכאן המושגים קיבוץ גלויות, גאולת הארץ והדברת אויביו של העם היהודי. לדידם של הציונים הדתיים ישובה של ארץ-ישראל בזמן הזה הוא שלב ראשון בתהליך הגאולה המלאה, הכוללת את כל הרכיבים של הגאולה המסורתית, לרבות בניית המקדש בירושלים, תידוש הקורבנות והחזרת ישראל לקבלת עול מלכות שמים.

לעומת זאת הציונות 'החופשית' גם היא לא ויתרה על הרעיון המשיחי, אלא שהיא חילנה אותו. יוסף קלוזנר, מהוגיה החשובים של הציונות, קובע במבוא למהדורה השנייה של ספרו הרעיון המשיחי בישראל (1927): 'במשך עשרים וחמש שנים, שעברו מיום שנדפסו החלקים הראשון והשלישי של הספר, נתפשט רעיון הגאולה בישראל ופרץ אל תוך הלבבות כשטף מים כבירים'. בהמשך הדברים הוא שולל את ההשפעה המרקסיסטית על האוטופיות הסוציאליות המתלוות לרעיון הציוני בטענה

שהיא זרה לרוח ישראל. 'הסוציאליזם הציוני' תהא נבואית, הוא קובע שם, 'ספוגה ברעיון המשיחי הישראלי, או לא תהיה כלל'.²³ על פי חוקר המשיחיות היהודית יהודה אבן שמואל (קויפמן), 'חזון הנביאים' של התנועה הלאומית הוא משיחי בעיקרו ויכל הפגמים הלאומיים יתקנו אז: במקום הפיזור יבוא קיבוץ גלויות, במקום הגולה - המולדת, במקום פירוד הלבבות - אחדות, במקום תרבות זרה תרבות ישראל.²⁴ לדידו של בן-גוריון הקמת המדינה היהודית הכניסה את העם היהודי לעידן המשיחי.²⁵

הציונות 'החופשית' ביקשה להעמיד את המערכת הנורמטיבית שלה על 'מוסד הנביאים'. החל בכך עוד משה הס שהציע לראות בתורת משה מודל נורמטיבי לחברה צודקת ולמשטר פוליטי רצוי.²⁶ רעיונות מעין אלה טיפח לאחר מכן אחד העם, שראה במוסד היהדות דגם ראוי לחיקוי שהקנייתו לעולם הגדול היא תעודה לעם היהודי.²⁷ לימים המשיך בקו זה דוד בן-גוריון. למותר להסביר, כי המאמץ לגייס קורפוס ספרותי שנדרש במשך דורות רבים באופנים דתיים ולדורשו במדרש חילוני היה אולי צולח, אילו החברה החדשה שנצרכה לו היתה דבקה בו למשך זמן. כשזו איבדה מפסחונה גם נמר טעמם של מדרשיה. דווקא המדרש הדתי המסורתי, שעמד בסיטואציות היסטוריות משתנות והיה מרוחק מן האקטואלי, פיתח לו גם כושר הישרדות גדול יותר.

דת כמערכת מצווה

בתנועה הציונית מראשיתה רצו הנאמנים להלכה היהודית לכפות אותה על הרוב הציוני, ועוד יותר על ציבור המתיישבים בארץ. עד סוף שנות השמונים של המאה התשע-עשרה חשבו הציונים הדתיים ואף מנהיגי 'חובבי ציון' שלא היו שומרי מצוות, כי ראוי שהמתיישבים בארץ יקיימו מצוות. הפולמוס נסב על מידת השמירה - האם זו תהיה שמירה קפדנית במידת חסידות או לפי הנורמות המקובלות על יהודים פשוטים בארצות הגולה. ואכן הוסכם על דעת הנהגת התנועה להעמיד משגיח מטעמה במושבה גדרה שיפקח על ההתנהגות לפי נורמות אלו.

רק בשנות התשעים של המאה התשע-עשרה התפתח ויכוח עקרוני בין 'חובבי ציון' שומרי הלכה לבין האינטליגנציה של התנועה בראשות אחד העם על השאלה אם שמירת מצוות היא נורמת-על של החברה הלאומית או עניינו של הפרט. קושי מיוחד נוצר כאשר באו לעצב את אופיו של החינוך הלאומי. שומרי ההלכה קיבלו את העובדה שיהודים 'חובבי ציון' אינם שומרים על ההלכה בבתם, אולם לא הסכימו כי אורח חיים 'חופשי' יהיה נורמה חינוכית. תפיסה בלתי-סובלנית זו עוררה פולמוס קשה שגרם לפרישת יהודים רבים שומרי הלכה מתנועת 'חובבי ציון'.

הפולמוס התחדש עם הקמת ההסתדרות הציונית. לאחר שנים אחדות של פולמוסים, שהסתכמו בסירוב ההנהגה הציונית להכפיף את נורמות ההתנהגות שלה לרבנים, פרשו רוב היהודים שומרי ההלכה מהתנועה הציונית והתאגדו בארגונים עוינים לה. אנשי המיעוט שנשארו נאמנים להסתדרות הציונית התארגנו במסגרת ארגון 'המזרחי' (1902) והסכימו בעצם לחלק את האחריות החינוכית בין שני הזרמים

בתנועה הלאומית. הפולמוס בין שומרי ההלכה ומזניחיה נמשך שנים רבות עד שהתגבש 'סטטוס קוו' באשר לפהרסיא של התנועה הלאומית.²⁸ המבחן המעשי היה בחברה היישובית בארץ, שהתעצבה ל'מדינה בדרך' בין שתי מלחמות העולם וב-1948 נהפכה למדינה ריבונית. 'הסטטוס קוו' היה מבוסס בחלקו על עיקרון ששרד מן האימפריה העות'מנית: אוטונומיה לעדה הדתית ('מילת') בעניינים דתיים, לרבות ענייני אישות וימי המנוחה. בחלקו האחר היה 'הסטטוס קוו' מבוסס על צרכים הנובעים מחיים משותפים במוסדות הלאומיים, למשל, ולאחר הקמת המדינה גם בצה"ל.

הציונים הדתיים קיוו עוד בתקופה שבין שתי מלחמות העולם, כאשר הוקמו המוסדות הלאומיים, להנהיג מערכת שיפוטית לפי דיני ישראל; נלוותה לכך אף נכונות מסוימת להקים סנהדרין שתפתור בעיות הלכתיות של חברה מודרנית. תקוותם נכובה גם משום שהרוב לא היה מעוניין במערכת שיפוטית מעין זו וגם משום שפוסקי ההלכה לא היו מוכנים ליטול על עצמם התחייבות להתאים את המשפט העברי לצרכים החדשים. הציונים הדתיים הסתפקו אפוא בהטמעה ספּוֹרְדִית וריטואלית של המשפט העברי אל תוך המשפט החילוני של המדינה.

האחוזים בהלכה נתקלו בהתנגדות רבה של מנהיגי המדינה לנסיגה להקנות ערכים הלכתיים לחברה הישראלית המתהווה, מאחר שהציונות החילונית וזיתה את ההלכה עם הגלות, שהיא האנטיזה למדינה היהודית.²⁹ נמצא כי הציונים הדתיים התפשרו והסכימו למינימיזציה של ההלכה בחיי המדינה שקמה. הסכסוכים שפרצו סביב מקומה של הדת במדינת ישראל, אותם סכסוכים שממשלות נפלו בגינם, נכללו בתחום האפור שלא הוסדר ב'סטטוס קוו', כמו חינוך העולים החדשים, הגדרת 'מי הוא יהודי', הבלעדיות האורתודוקסית על פרשנות ההלכה ועניינים אקראיים של חילול שבת. ההשפעה הפוליטית הניכרת שהיתה למפלגות הדתיות על המשל הישראלי מאז הקמת המדינה נעוצה בעובדה שהן היו רכיב הכרחי להקמת קואליציה ממשלתית וכך ניתן להן כוח מעבר למשקלן האלקטורלי.

האם נכשלה הדת היהודית ולא היתה מסוגלת לספק מערכת תרבותית ומשפטית למדינה היהודית? ההסכמה הלאומית הישראלית בנתה דגם של חברה חילונית השואלת מן הדת רכיבים רבים של תרבותה - אולם ללא הכרה בתיקוף הטרונסצנדנטי של הדת לרכיבים אלו.³⁰ רק קבוצות שוליות בחברה תבעו להפריד בין הדת לבין התרבות הלאומית, בטענה שיש לשמור על הייחוד העצמי המזוקק של כל אחת מהן: הדת מזה והלאומיות מזה, או אפילו להביא להתנגשות ביניהן, כמגמתו של ישעיהו ליבוביץ.³¹

לקבוצות שבמרכז הלאומי היה נוח באַנדרוֹגְנִיּוֹת הזאת של דת ולאומיות. הברית בין הדת ללאומיות אפשרה גם את הברית הפוליטית בין המפלגות הדתיות ובין מפלגת השלטון, שייצגה את הרוב 'החופשי', והיא אפשרה את השליטה של מפלגת השלטון במוסדות הדתיים.³² יתר על כן, מפלגת השלטון היתה מסוגלת לכפוף את החוגים הדתיים לחוק החילוני של המדינה באמצעות העמדת אותה ברית שבין הדת ללאומיות ובין הדת למדינה על יסודותיו של 'סטטוס קוו' מוסכם בין הרוב החילוני

למיעוט הדתי. הוויתור של הרוב למיעוט בעניינים מוגבלים פתח את הדרך לנכונות המיעוט להשלים עם דרך הרוב בעניינים כלליים. אומנם ענייני הדת נמסרו ברוב ימיה של המדינה לידי של הציבור הדתי; השירותים הדתיים באמצעות משרד הדתות והרישום של המעמד האישי באמצעות משרד הפנים; אולם בכך המחנה החילוני לא ויתר על הלגיטימיות היהודית שלו ועל התפיסה שהיא שווה בערכה לזו של המחנה הדתי. הוא התנגד למגמה לראות באורח חייו ובתרבותו מעין 'יהדות מפוחתת'. כל פעולותיו החברתיות, הפוליטיות והבין-לאומיות הוצדקו במושגים יהודיים מסורתיים.

כך יצא שמאחורי מה שהוסדר למעשה בחיי היומיום לא עמדה הכרה הדדית עקרונית וכל מחנה חשב שהוא-הוא הביטוי הנכון יותר של היהדות. מכאן נבע פרדוקס של שיתוף פוליטי עם המפלגות הדתיות הלכה למעשה ובאותה שעה ערעור על זכות קיומן של אותן מפלגות.³³

ממבט בן ימינו נראה כי ברית זו היתה טובה רק לדור אחד. ל'חופשיים' היא הקנתה תחושת רציפות עם העולם שהם נטשו, ואילו לדתיים היא סיפקה את האשליה בדבר שותפות נורמטיבית יסודית בינם ובין העולם הפוליטי שהם פעלו בתוכו. הברית הזאת עומדת היום בסכנה מפאת שני תהליכים המתחוללים בהקבלה בשני המחנות. המחנה הדתי היה ממילא מחולק, מבחינת יחסו למדינה החילונית, בין המחנה הלאומי שתמך בה לבין המחנה האולטרה-אורתודוקסי שהסתייג ממנה אפרוירית. דווקא בחלק הלאומי יותר של המחנה הדתי פגה בשנים האחרונות תחושת השותפות עם המדינה החילונית, משום שהשתררה ההרגשה כי מפלגת השלטון פגעה בתפיסת הקדושה של הארץ. עם התפשטות המדינה על פני המרחב הטריטוריאלי ההיסטורי בעקבות מלחמת ששת הימים, ההתפשרות על המרחב הזה נעשתה אצל רבים מהמחנה הציוני דתי לבעיה הלכתית.

מאידך גיסא, מנהיגיו של 'מחנה השלום' הם בני הדור השני למהפכה הלאומית הציונית והם פחות קשורים לסמלים הדתיים וגם אינם שואבים את השראתם מן המסורת. על כן נימוקים הלכתיים הנוגעים לקדושתה של ארץ-ישראל נראים בעיניהם נימוקים לא-רלוונטיים לנושאים הפוליטיים העומדים על הפרק. אף על פי כן, אילו הוויכוח היה מצטמצם רק לעניינים הפוליטיים עצמם, היו נמצאים בעלי-ברית ל'מחנה השלום' גם במחנה הדתי היותר-פונדמנטליסטי, שלבו היה מאז ומעולם גם לסממנים הארציים של התופעה הלאומית כמו טריטוריה וגבולות. אולם אפשרות זו של ברית הולכת ונסתמת, ככל שמתברר יותר ויותר כי עיקר העניין על הפרק הוא מהפכה תרבותית המתגדרת בתפיסת עולם פוסט-ציונית; תפיסה זו מתאפיינת גם בשאיפה לשחרר את הלאומיות מן הדת, ובגרסתה הקיצונית היא אף חותרת לכונן לאומיות אורחית חדשה, על-יהודית.

למהפכה תרבותית זו ישנם ביטויים ספרותיים ופוליטיים שראוי לרונן בהם בהרחבה. כאן אסתפק בקביעה כי החברה הישראלית מאבדת היום את ההסכמה הלאומית הרחבה סביב מקומה של הדת בחייה, אותה הסכמה שהונחה ביסודה של

חברה זו, וכך גם מתערערת היציבות הפוליטית שאפיינה אותה מאז התגבשותה לכדי מדינה ריבונית.

חילופי השלטון ב-1996 מסמנים את המאמצים לחדש את 'הסטטוס קוו', אולם הפעם לא בין הדתיים ומפלגת העבודה, אלא בינם לבין המחנה הפוליטי 'הימני'. גם הפעם אין זהות ערכית בין שני המחנות לברית, אולם המהפכה התרבותית הפוסט-ציונית מאיימת על שניהם והיא הביאה אותם לכונן קואליציה.

הערות

1. S.N. Eisenstadt, 'Studies of Modernization and Sociological Theory', *History, and Theory*, 13, no. 3 (1974), pp. 226, 230; C.J.H. Hayes, 'Nationalism', *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 11 (1933), p. 243; see also A.D. Smith, *Nationalism in the Twentieth Century*, Oxford 1979, pp. 16, 33 לדעתו של סמית המעבר מן הדת ללאומיות חילונית נעשה דרך נסיונות כושלים לתקן את הדת (שם, עמ' 37). הוא אפילו מציע קשר סיבתי בין הדת ללאומיות. להבנתו הלאומיות באה להציל את הוהות הקבוצתית לאחר שהדת נכשלה בכך. על ציפיות מהחברה היהודית להשיל מעליה את סממניה הדתיים בעקבות המודרניזציה ותגובותיה לציפיות אלה, ראה: J. Katz, 'The Jewish Response to Modernity in Western Europe', in: S.N. Eisenstadt (ed.), *Patterns of Modernity*, London 1987, pp. 102-103 להפריד את הדת מן החיים המודרניים ראה: H. Daalder, 'European Political Traditions and Processes of Modernization: Groups, the Individual and the State', *ibid.*, pp. 22, 23, 28
2. A.D. Smith, *Theories of Nationalism*, London 1971, p. 43; *idem*, *Nationalism in the Twentieth Century* (Introduction); ראה גם: חידוה בן-ישראל, 'הכנסייה הקתולית והתנועה הלאומית האירית', כהונה ומלוכה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 266-267.
3. A.D. Smith, *Theories of Nationalism*, עמ' 56-57; M.H. Boehm, 'Nationalism', *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 11 (1933), pp. 236-237; A.D. Smith, *Nationalism in the Twentieth Century*, pp. 12, 30-42. סמית מדבר גם על המתח שנוצר בין הדת ללאומיות וגם על הסרנספורמציה של הדת בתוך הלאומיות. ראה: ש' אלמוג, 'יחסי דת ומדינה בראי הלאומיות היהודית', כהונה ומלוכה, עמ' 285-287.
4. A.D. Smith, *Nationalism in the Twentieth Century*, p. 3; O. Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*, Cambridge 1990, p. 130
5. O. Chadwick, *ibid.*, pp. 127-131
6. אבחנה דומה העלה טרייטסקה לגבי הלאומיות הגרמנית, שם, עמ' 131; ב"צ דינור, במפנה הדורות, ירושלים 1955, עמ' 9; ראה גם: א' שביד, 'גלגולי הצורה של הוהות היהודית המודרנית', עיונים בתקומת ישראל, 4 (1994), עמ' 2; וכן: ד' ארליך, 'בכנייה לדורות', הארץ, 22 באפריל 1988.
7. 'מכתב בן-גוריון לשרת (1954)', ערב שבת, 6 בינואר 1991. במקום אחר עמד בן-גוריון על 'הקושי להפריד את הדת מן המדינה כפועל יוצא של הקשר הגורדי בין דת ללאומיות. ראה:

דת ולאומיות בתנועה הלאומית היהודית

- א' דון-יחיא, 'ממלכתיות ויהדות בהגותו ובמדיניותו של בן-גוריון', הציונות, יד (1989), עמ' 75.
8. על הקונפליקט הזה במדינת ישראל ראה: י' ליבמן, 'דת ודמוקרטיה בישראל', זמנים, 51-50 (1994), עמ' 144-134; ב' קימרינג, 'דת, לאומיות ודמוקרטיה בישראל', שם, 116-131; ראה גם: ש' אלמוג, 'יחסי דת ומדינה בראי הלאומיות היהודית', כהונה ומלוכה, עמ' 301.
9. ד' ויינריב, 'יסודות הציונות ותולדותיה', תרביץ, תרצ"ז, עמ' 71-72.
10. ב"צ דינור, במפנה הדורות, עמ' 9.
11. ד' ויטל, 'דברי פתיחה', סוגיות בתולדות הציונות והישוב, 2, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 12, 17.
12. ראה ב' קימרינג (לעיל הערה 8), עמ' 116. אגב, התיאור של קימרינג במאמר אינו עולה בקנה אחד עם הנהגת המוצא הראשונית שלו, כאילו הציונים הדתיים מילאו וממלאים תפקיד מוצרי בגיבושה של הלאומיות היהודית.
13. ש' אלמוג, ציונות והסטוריה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 122-128.
14. ש' אבינרי, הרעיון הציוני לגונוי, תל-אביב 1985, עמ' 24.
15. א' לוז, מקבילים נפגשים, תל-אביב 1985, עמ' 10-11.
16. ראה: א' דון-יחיא, 'ממלכתיות ויהדות בהגותו ובמדיניותו של בן-גוריון', הציונות, יד (1989), עמ' 52 ואילך, 72.
17. דוגמה מאלפת לתהליך זה הם חילופי המכתבים בין ח"נ ביאליק לבין יצחק ניסנבוים שהיו חברים באגודת 'חובבי ציון' נצח ישראל' בישיבת וולווין. לאחר שביאליק החל לפרסם את שיריו הראשונים והתברר שהוא בתהליך של סקולריזציה, ניסה ניסנבוים לשכנעו בשם חברותם הקודמת באגודה כי עליו לגנוז את רעיונותיו אלו ואף הציע לו תמיכה לפרסום שיריו המתוקנים. ראה מכתב ניסנבוים אל ביאליק, ה' כאב תרנ"ד, אגרות הרב ניסנבוים (בעריכת ישראל שפירא), ירושלים תשט"ז, עמ' 20-21.
18. ז"א רבינר, הגאון ר' אליעזר זצ"ל, תל-אביב תשכ"ח, עמ' קלד.
19. רק אצל הרב קוק, בעל ההגות הדיאלקטית, המונח 'ציון' מסמל את הצד החילוני שכתופעה הלאומית לעומת המונח 'ירושלים', המסמל את הקדושה. ראה: י' גלמן, 'ציון וירושלים - המדינה היהודית על-פי הרב אברהם יצחק קוק', עיונים בתקומת ישראל, 4 (1994), עמ' 506-512.
20. א' דון-יחיא, 'ממלכתיות ויהדות בהגותו ובמדיניותו של בן-גוריון', הציונות, יד (1989), עמ' 52-54, 58-59, 69, 71.
21. ראה: ח' מרחביה, הציונות - אוצר התעודות הפוליטיות, ירושלים תשי"ד, עמ' 161.
22. א' דון-יחיא, 'ממלכתיות ויהדות בהגותו ובמדיניותו של בן-גוריון', עמ' 83-85.
23. י' קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, תל-אביב תשי"ד, מבוא להוצאה השנייה.
24. י' אבן שמואל, מדרשי גאולה, ירושלים תשי"ד, עמ' כב.
25. ראה: א' דון-יחיא, 'ממלכתיות ויהדות בהגותו ובמדיניותו של בן-גוריון', עמ' 61-63.
26. ש' אבינרי, הרעיון הציוני לגונוי, עמ' 57-58.
27. שם, עמ' 136-137.
28. ראה אצל יואב לביא, 'בן-גוריון כמקבל החלטות', סקירה חודשית, 10 (אוקטובר 1983), עמ' 12-14.
29. ראה: א' דון-יחיא, 'ממלכתיות ויהדות בהגותו ובמדיניותו של בן-גוריון', עמ' 54-58.
30. ראה: נ' ינאי, 'מושג האזרחות בתפיסתו של בן-גוריון', עיונים בתקומת ישראל, 4 (1994), עמ' 500; וכן: מ' בראלי בראיון לערב שבת, 16 במאי 1986; א' דון-יחיא, 'ממלכתיות ויהדות בהגותו ובמדיניותו של בן-גוריון', עמ' 53-56, 67-69.
31. על הסתירות בעניין זה ראה אצל ישעיהו ליכוביץ. ראה: מ' גלבוז, י' ליכוביץ: דברים

- והיפוכם, קריית שדה בוקר תשנ"ד, עמ' 80-84, 86, 101-110.
32. ראה: י' לביא, 'בן-גוריון כמקבל החלטות' (לעיל הערה 28), על הכרותו של בן-גוריון שקיבל את הסטטוס קוו ונספחיו ברצונו ולא תוך כפייה או לחץ פוליטי. ראה גם: י' ליבוביץ, 'בן-גוריון אמר לי שהוא מתנגד להפרדת הדת מהמדינה משום רצונו להחזיק הדת בידיו', ערב שבת, 31 באוקטובר 1986; ראה גם: י' קולת, 'דוד בן-גוריון ודודו', סקירה חודשית, 1 (מרס 1987), עמ' 36.
33. ראה: א' דון-יחיא, 'ממלכתיות ויהדות בהגותו ובמדיניותו של בן-גוריון', עמ' 80-82, 87.