

היחס בין ציון לתפוצות הגולה בהגותם של מרדכי קפלן ואליעזר שביד

יוסי טרנר

מבוא

במאמר זה אנסה לברר את גישותיהם של שני הוגים יהודים בני המאה ה־20 לשאלת היחס בין ישראל לתפוצות. ההוגה הראשון שאעסוק בהגותו הוא היהודי האמריקני מרדכי קפלן, והשני הוא ההוגה הישראלי אליעזר שביד.

שאלת היחס בין ציון לתפוצות נעשה מוקד ייחודי של התדיינות במחשבה היהודית המודרנית, מתחילת שנות השמונים של המאה ה־19, שעה שהציעה תנועת חיבת ציון תכנית להתיישבות בארץ ישראל כפתרון לבעיות שפקדו את העם היהודי באותו זמן. מאז, ובעיקר לאחר שהקים הרצל את ההסתדרות הציונית ב־1897, לא יכלה המחשבה היהודית להמשיך לעסוק בהתמודדות עם הבעיות הפוקדות את הקיום היהודי בלי לשאול על מקום להימצאות העם בעתיד, הן כציבור אוטונומי בארץ ישראל הן כקהילת מיעוט בארצות התפוצה.

מרדכי קפלן נולד ב־1881 בליטא, וב־1889 היגר עם אמו ואחותו לארצות הברית; כשנה לאחר שהיגר לשם אביו הרב ישראל קפלן ונענה להזמנתו של הרב יעקב יוסף לשמש דיין בבית דינו בניו יורק. מעבר משפחת קפלן לארצות הברית היה חלק מהגירת ההמונים ממזרח אירופה, שעד אמצע שנות העשרים של המאה הקודמת כללה כשני מיליון וחצי יהודים, ובזכותה נעשתה יהדות ארצות הברית הקיבוץ היהודי הגדול בעולם למשך רוב שנות המאה ה־20. מרדכי קפלן נפטר בניו יורק ב־1983 בהיותו בן 102.

אפשר לומר שהגותו של קפלן על היחס הראוי בין ישראל לתפוצות היתה עיקר עמדותיה של הציונות האמריקנית בשליש הראשון של המאה ה־20. הציונות האמריקנית דחתה את התפיסה ההרצליינית, שראתה בהקמת המדינה את תכלית פעולתה. הציונות האמריקנית הסתפקה בתמיכה חומרית ומוסרית במפעל ההתיישבות בארץ ישראל, וראתה בו פתרון לבעיית היהודים הסובלים מאנטישמיות באירופה ואמצעי לשיקום העם היהודי מבחינה תרבותית־רוחנית, בהתאם לחזון המרכז הרוחני של אחד העם. יש להדגיש כי פרדוקס הוא ששילוב שתי הפנים האלה של האתוס הציוני האמריקני, מתוך דחיית תכלית הקמת מדינה

ליהודים, אפשר מצב שיהודים אמריקנים, המזדהים עם הציונות, יכלו לפעול מתוך גישה נאמנות לעם היהודי ברחבי העולם ובה בשעה להעמיק את זיקתם לחברה האמריקנית - על סמך הטענה שאין ציוניותם אלא הגשמה של ערכי החופש והמוסר של התרבות האמריקנית,¹ והם פועלים למען יהודי העולם שמזלם לא שפר עליהם ואין הם יכולים ליהנות במישרין מברכת האזרחות של הדמוקרטיה הליברלית שלהחברה האמריקנית.

קפלן הזדהה מאוד עם האתוס הליברלי של החברה האמריקנית, וראה בפתחותה הזדמנות לפריחה מחודשת של הקיום היהודי לאחר כמה דורות של התפוררות. אך בכוח המשיכה של החברה ושל התרבות האמריקנית הוא גם זיהה פוטנציאל גדול להתבוללות ולאבדן הזהות היהודית. כפי שאראה להלן, המתח המובנה בין שתי פנים אלו של הקיום היהודי בארצות הברית הוא גורם מרכזי בעיצוב תפיסתו בנוגע ליחס הראוי בין ישראל לתפוצות. מבחינה זו, גישתו בסוגיה זו היא נדבך אינטגרלי של הגותו הכוללת ונועדה מלכתחילה להתוות דרך בשיקום החיים היהודיים בארצות הברית, מתוך הכרה מפוכחת במגבלות הקיום היהודי שם כקהילת מיעוט.

שלא כקפלן, אליעזר שביד נולד בארץ ישראל ב־1929, והוא פועל בה כהוגה דעות הקשור בנפשו למציאות הישראלית משנותיה הראשונות של המדינה עד עצם ימינו אנו. משנתו, הפרוסה בעשרות ספרי הגות ומחקר, מוקדשת בעיקר להתמודדות עם שאלת זהות התרבותית, החברתית, הדתית והמוסרית של מדינת היהודים משהיתה למציאות. גם גישתו בעניין היחס הראוי בין ציון לתפוצות משקפת את הנחות היסוד שעמן הוא ניגש לניתוח בעיות הקיום היהודי על רקע סביבתו הארץ־ישראלית.

מבחינת המחקר, יש חשיבות רבה לעובדה שכל אחד מההוגים האלה פיתח את תפיסתו בנוגע ליחס הראוי בין ישראל לתפוצות מתוך דין ודברים עם סביבה חברתית, פוליטית ואינטלקטואלית שונה. קפלן פיתח את תפיסתו בשיח יהודי פנים־אמריקני, והתנגד לעמדה הציונית הארץ־ישראלית, שהתגבשה בשנים הראשונות שלאחר הקמת המדינה ולפיה קיום זהות יהודית אותנטית אפשרי אך ורק בארץ ישראל. עם זאת, הוא התפלמס גם עם הגישה האנטי־לאומית והאנטי־ציונית של היהדות הרפורמית בזמנו, ודחה את הטענה שהזהות עם ה'מרכז' בארץ ישראל מכרסמת כהוא זה במידת השותפות בחברה הסובבת האמריקנית. לעומתו פיתח שביד את תפיסת עולמו היהודית־ציונית על רקע ניסיונו האישי בתנועות נוער חלוציות ובמסגרות החינוך של זרם העובדים בארץ ישראל שלפני קום המדינה. תנועות אלו היו חדורות תחושת שליחות כלפי העם היהודי, וכרכו את הגשמתה של שליחות זו בביטול מציאות הגולה ובשליחתה של התרבות היהודית הדתית שנוצרה בה במשך הדורות.

בהשוואה שאערוך בהמשך הדברים יעמוד הצירוף 'שליחת הגולה' כאבן בוחן לבירור הדמיון והשוני בין שתי התפיסות. קפלן מבטל את הצירוף הזה לחלוטין, ואינו מוכן לראות במציאות החיים של היהודים בארצות הברית מציאות של גולה בשום אופן, ואילו שביד ממשיך לטעון שהצירוף 'שליחת הגולה' הוא צירוף מרכזי באתוס הציוני ואין לבטלו. מעניין

1 לסיכום כללי של אופי הציונות האמריקנית ראו: Jonathan D. Sarna, *American Judaism: A History*, Yale University Press, New Haven and London 2004, pp. 201–206.

היחס בין ציון לתפוצות הגולה בהגותם של מרדכי קפלן ואליעזר שביד

במיוחד לשים לב שבעקבות השפעת מורשת הציונות הרוחנית של אחד העם על משנתו של שביד וגם על משנתו של קפלן, יש קרבה של ממש בין תפיסותיהם בנוגע ליחס הראוי בין ישראל לתפוצות. קרבה זו מתאפשרת, כפי שאראה להלן, משום ששביד, כאחד העם, תפס את מושג 'שלילת הגולה' כמושג בעל משמעות קיומית בעיקר, התלוי רק חלקית בהקשר הגאוגרפי.² על רקע זה אבקש להראות שגם קפלן ייחס חשיבות רבה לזיקה שוטפת למרכז בישראל, לצד שאר פרטי תכניתו המכוונים לשיקום הקהילה היהודית בארצות הברית, ואילו שביד מנה את קיומו ואת הבראתו של הקיבוץ היהודי בארצות התפוצה בתוך מניין האתגרים המוטלים על הממלכתיות היהודית בארץ ישראל.

אטען שהקרבה בין קפלן לשביד בסוגיה זו משקפת תמימות דעים בנוגע לעם היהודי. שניהם רואים בעם היהודי עם בעל צורת קיום על-ידינית המעוגנת בתרבות היסטורית משותפת שיש בה זיקה הדוקה בין דת לחברה. שניהם גם מניחים שמורשת התרבות של יהדות הדורות נדרשת כתנאי להתחדשות החיים היהודיים בהווה. אלא שבעניין זה נראה שקפלן, בתור הוגה דעות של התפוצות, מעמיד את פרשנות הדת כמסגרת כוללת לשיקום הקיום היהודי, החברתי והתרבותי, ואילו בהסתכלותו הארץ-ישראלית של שביד אין שיקום הדת אלא היבט אחד, והוא חשוב במיוחד, של מלאכת שיקום תרבותית וחברתית רחבה יותר.

היחס בין ציון לתפוצות במשנת מרדכי קפלן

בציבור הרחב נקשר שמו של קפלן³ לזרם הדתי ביהדות ארצות הברית הנקרא בשם 'היהדות הרקונסטרוקציוניסטית'.⁴ זהו זרם יהודי דתי רביעי שהקימו תלמידיו של קפלן על בסיס הגותו, לצד הזרם האורתודוקסי, הקונסרבטיבי והרפורמי. פירוש המילה 'רקונסטרוקציה' הוא 'בנייה מחדש', וזו מסמנת במשנת קפלן דרישה להעמיד את שיקום הקיום היהודי במאה

2 השוו לדברי אחד העם על 'שלילת הגולה הסובייקטיבית' כעמדה הקובעת ש'הגלות היא עניין רע ומר מאד, אבל לחיות אנו צריכים ויכולים גם בגלות עם כל רעתה ומרירותה', אחד העם, כל כתבי אחד העם, דביר, תל אביב תשכ"ה, עמ' ת.

3 על קפלן ומשנתו ראו: מל סקולט, יהדות מתחדשת: הביוגרפיה של מרדכי מ. קפלן (תרגמה עופרה אביגד), ידיעות אחרונות וספרי חמד, תל אביב 2004; Meir Ben-Horin, 'Ahad Ha-Am in ;2004 Kaplan: Roads Crossing and Parting', in: E. Goldsmith, Mel Scult and Robert Seltzer (eds.), *The American Judaism of Mordecai M. Kaplan*, NYU Press, New York 1990, pp. 221-233; Shaul Magid, 'The Spinozistic Spirit in Mordecai Kaplan's Reevaluation of Judaism', *Modern Judaism*, 20, 2 (2000) pp. 159-180; עינת רמון, 'הרמב"ם במשנת מרדכי קפלן: השפעה וביקורת', דעת, 27 (תשנ"א), עמ' 111-123; אליעזר שביד, 'היהדות כציליזציה והדת כאחד מרכיביה: הפילוסופיה הרקונסטרוקציוניסטית-הציונית של מרדכי קפלן', בתוך: הנ"ל, *תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש*, ד, עם עובד, תל אביב 2006, עמ' 363-387. ראו גם ספר המטפל במשנתו של קפלן, שמעון רבידוביץ' והנס כהן כדוגמאות של הגות ציונית המסמנת דרכים אחרות מזו שטיפח הממסד הציוני בנוגע למדינת ישראל במחצית השנייה של המאה העשרים, ראו: Noam Pinak, *Zionism: The Roads Not Taken*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2010, pp. 1-25, 95-133.

4 בארץ היא נקראת 'היהדות המתחדשת'.

ה־20 על בסיס בנייתם מחדש של יסודות חברתיים ותרבותיים שלדעתו לא הודגשו מספיק בשלושת הזרמים הקיימים.

תכניתו של קפלן לבנייה מחדש של הקיום היהודי משקפת ניסיון מודע לתרגם את תפיסת אחד העם, הרואה בקיום היהודי צורת קיום תרבותית-היסטורית, לגישה סוציולוגית מעשית ששאב קפלן מהוגים אירופים כמו הרברט ספנסר ואמיל דורקהיים מזה, ומהפרגמטיזם הפילוסופי של הוגים אמריקנים כמו ויליאם ג'יימס וג'ון דיואי מזה. מתוך הגישה האמריקנית הרווחת, שהיהדות היא דת, טען קפלן, עוד באחד ממאמריו המוקדמים, שכדי להחיות את החיים היהודיים בארצות הברית, יש צורך, קודם כול, בבירור סוציולוגי של השאלה המעשית: מדוע בני הדור הנוכחי אינם מגלים רצון להתמיד ביהדותם, ומה יש לעשות כדי שירצו בכך?⁵

הצבת השאלה באופן זה מחייבת לדעתו לראות ביהדות ציוויליזציה דתית רחבה הכוללת יסודות חומריים ותרבותיים-רוחניים ולא רק דת או תרבות רוחנית במונח הצר. מדובר בתפיסה המתבטאת בכלל חיבורי קפלן עוד מספרו הראשון היהדות כציביליזציה (Judaism as Civilization), שראה אור לראשונה ב־1934,⁶ ובו הציע ניתוח שיטתי של הבעיות האורבות לקיום היהודי בארצות הברית והציע פתרון בתכנית בעלת שלושה נדבכים מרכזיים:

א. פירוש מחדש של הדת היהודית בתור רכיב מרכזי של הקיום היהודי האתני-לאומי במסגרת המציאות האמריקנית החדשה.

ב. תכנית לשיקום הארגון הקהילתי של החברה היהודית בארצות הברית, בויקה שוטפת לבניית היישוב היהודי החדש בארץ ישראל.

ג. תמיכה גורפת בחזון הרואה בחברה האמריקנית חברת מדינה, המשלבת בתוכה ציבורים אתניים-לאומיים רבים שהיא חייבת לשתף אותם בפעולותיה מתוך הכרה בזכותם להחזיק במורשות תרבותיות ודתיות נפרדות.

מבנה החשיבה שמציג קפלן בספרו היהדות כציביליזציה עומד גם ביסוד חיבוריו המאוחרים. על כן אפתח בספר זה את הדיון על תפיסתו של קפלן את הבעיות הפוקדות את הקיום היהודי בארצות הברית ואת מאפייני הפתרון. כן אעסוק בעמדתו בשאלת היחס בין הקהילה היהודית בארצות הברית ובין היישוב היהודי ההולך ונבנה בארץ ישראל – מתוך דין ודברים עם החיבור הראשון בתוספת השינויים הרלוונטיים בחיבורים המאוחרים.

5 'הסוגיה האמתית', כתב, 'אינה כיצד להתאים את הפולחן היהודי לדרישות החיים המודרניים, אלא כיצד לגרום שעמנו ירצה די בדת כדי שיתעניין בפולחן', ראו: Mordecai M. Kaplan, 'A Program for the Reconstruction of Judaism', *The Menorah Journal*, 6, 4 (1920), p. 186.

6 Mordecai M. Kaplan, *Judaism as Civilization: Toward a Reconstruction of American Jewish Life*, Macmillan, New York 1934 (1981). השתמשתי במהדורת 1981, זצ"ל מספרי העמודים להלן ממנה.

ניתוח המשבר בספר היהדות כציביליזציה

לדעת קפלן יש כמה סיבות לא־רצונם של היהודים הצעירים בארצות הברית בזמנו להתמיד ביהדותם. מבחינה חברתית יש לזכור שמדובר בתקופה שהחברה האמריקנית היתה בעלת ביטחון עצמי אדיר. בעניינים רבים הקשורים בהובלת הקדמה העולמית היא החלה לתפוס את מקומם של מרכזים אירופיים. לארצות הברית היו גם הישגים רבים בתחום המדע והטכנולוגיה. בתוך זמן קצר אכן הופיעה ארצות הברית על בימת ההיסטוריה כמעצמה עולמית מנקודת ראות צבאית, ובעיקר כלכלית. גם מבחינה אינטלקטואלית הובילו אנשי רוח אמריקנים בפיתוח גישות מתוות דרך בתחום החשיבה על אודות החינוך, החברה והתרבות. נראה שעניין זה כשלעצמו מסביר את הרצון של בני המהגרים להשתייך לחברה ולתרבות האמריקנית, גם אם יפגה בהרגשת ההשתייכות לעם היהודי ולתרבותו ההיסטורית. אך גורם זה הוא בעל עצמה מיוחדת בשל אופי המשטר הליברלי המאפיין את חיי החברה בארצות הברית.⁷

בשל הבסיס התחיקתי־ליברלי של ארצות הברית, שוויון זכויות ונשיאה משותפת באחריות לחברה אמריקנית־לאומית נחשבו ערכים עליונים הקודמים לערכיו של כל ציבור דתי או אתני־לאומי. כל ציבור דתי או אתני־לאומי רשאי כמובן לשמור על מאפייניו הייחודיים כרצונו, אך זאת רק על בסיס וולונטרי ובתנאי שאין הדבר פוגע במחויבות לחברה האמריקנית הרחבה. פירוש הדבר הוא שארצות הברית יכלה להזמין את היהודים להצטרף אליה להיות חלק ממנה בלי להעמיד את הוויתור על הזהות היהודית כתנאי לשוויון זכויות, כפי שנעשה במקומות רבים באירופה של המאה ה־19, בה בשעה שהיה אסור למדינה לסייע בטיפוח מסגרת חיים יהודית עצמאית.

מבחינה זו החברה האמריקנית אכן טמנה בתוכה ברכה גדולה מבחינת רווחתם החברתית והכלכלית של היהודים כאזרחים וכבני אדם, ויצרה את האפשרות שזהותם היהודית של המהגרים וצאצאיהם, אם ידאגו לטפחה, תהיה בעתיד חלק מההוויי האמריקני הכולל. אך השאלה ששאל קפלן היתה: מה הסיכוי שיהודים ממשפחות המהגרים יבחרו לנצל את מידת החופש שניתנה להם כדי לטפח את מורשתם היהודית לנוכח האילוצים החברתיים־כלכליים שהתנסו בהם בעשורים הראשונים של שהותם בארצות הברית ולנוכח הקשיים שעמדו בפניהם בהיותם בעלי זהות תרבותית־דתית שונה מחלקיה האחרים של החברה.

עקב הגירת ההמונים, שגרמה תחרות אכזרית על הפרנסה, הפכה את הנכונות לעבוד בשבתות ובחגים לצו קיום מובן מאליו, בה בשעה שכפיפות התעשייה והמסחר ללוח השנה של החגים הנוצריים עשתה מהם גורם מכריע בקביעת מחזור הזמן שלפיו חיו היהודים בעולם החדש. בגלל שני אלה, טוען קפלן, אבד היסוד החשוב ביותר מבחינת הקיום היהודי הקיבוצי בארצות הברית, הריהו חוויית המסורת המשותפת במסגרת המשפחתית, הקהילתית היהודית.⁸ בעשורים הראשונים של המאה ה־20 חיו רוב משפחות המהגרים וילדיהם בעוני ניכר, וכדי להתקיים נאלצו לעבוד שעות רבות בתור פועלי ייצור בתנאים ירודים. החינוך היהודי נפגע

Ibid., p. 21 7

Ibid., pp. 29–30 8

בהכרח, שכן מכיוון שחובת מילוי אחריותו של האזרח לצורכי החברה המשותפת באה לפני החובות הקשורות להשתייכות לקבוצות משנה לא היה אפשר לממן מערכת חינוך יהודית ראויה לשמה.

קפלן סבר כי המשבר שפקד את הקיום היהודי בזמנו נבע משחרור עוגנו הקודם באמונה הדתית של העבר. לשיטתו אמונת העבר לא רק שיקפה את תפיסת העולם ואת מערכות הערכים של החברה היהודית בזמנה אלא היתה גם סיבת הקיום של העם היהודי, בסיס לרצון של היהודי היחיד להזדהות עם בני עמו ויסוד מרכזי בעצם קיומה של הציוויליזציה היהודית. מתוך הסתכלות זו במעמד הדת ביהדות העבר הניח קפלן שאילו המשיכו היהודים להאמין, כאבותיהם, בהתגלות ובגאולה אלוהית על־טבעית, כעניין המוסיף משמעות לקיומם האישי, אזי היו מתעקשים להמשיך במחויבותם למישורי העומק של מורשתם הדתית-היסטורית אף בעת התקדמותם אל עבר המטרה הנכספת - השתלבות בחברה האמריקנית ובתרבותה. אולם לנגד עיניו הוא ראה את עצמתה של התודעה החילונית המודרנית ששלטה בחברה האמריקנית באותו הזמן, ופעלה נגד החזקתה של תפיסת אמונה זו, שהיתה קשורה בעיקר לתפיסות מדע פוזיטיביסטיות. בגלל אבדן עוגנו של הקיום היהודי באמונה הדתית של העבר החלו היהודים לחפש את משמעות קיומם בתחומי פעולה חדשים המשותפים לשאר החברה שמחוץ למעגלי החיים היהודיים.⁹

מיד לאחר שניתח קפלן את המשבר אשר פקד את יהדות ארצות הברית בספרו **יהדות כציביליזציה** הוא ייחד את החלק השני של הספר להסבר מדוע אין לצפות שהפתרון יבוא מהזרמים הקיימים ביהדות המודרנית. הוא האשים את היהדות הרפורמית, ועמה את האגף השמאלי של היהדות הקונסרבטיבית, בויתור על ההיבטים הלאומיים של הקיום היהודי ובזיהוי היבטיו הקיבוציים כפועל יוצא מאידאה דתית ההולמת את ההומניזם הקוסמופוליטי בלבד. לעומת זאת, את היהדות הנאו־אורתודוקסית ואת האגף הימני של היהדות הקונסרבטיבית ראה כמי שמבקשים לעגן את האופי הקהילתי של הקיום היהודי המסורתי בצדדים העל־טבעיים של יהדות העבר, צדדים המנוגדים לרציונליזם המודרני.

מקום הדת בשיקום הקיום היהודי בארצות הברית

אף שקפלן סבר כי המכשול העיקרי העומד בפני יכולתו של היהודי בן זמנו להזדהות עם דת אבותיו הוא האופי העל־טבעי של דמות האל במקורות המסורתיים, הוא חזר וטען: 'הדת נוכחת במשימת החיים של העם היהודי וביטולה ישאיר אחריו יהדות ענייה ומדולדלת'; וקבע: 'פחות מכל ציביליזציה אחרת, יכולה היהדות לשלם את המחיר (afford to) הכרוך בהשמטת הדת מתוכה'.¹⁰

אך פרשנות חדשנית של הדת זוכה למעמד מרכזי במשנתו לא רק משום מרכזיות הדת בקיום היהודי של העבר, אלא היא גם תוצאה של תפיסתו הסוציולוגית של הדת בקיום

Ibid., pp. 8, 18, 40-41 9

Ibid., pp. 305-306 10

האנושי בכלל. הדת 'לקבוצה היא מה שהמודעות העצמית ליחיד'.¹¹ פירוש הדבר הוא שהדת שומרת על נכסי צאן ברזל ערכיים ותודעתיים הנמצאים ברובדי העומק של האישיות הקיבוצית, למרות השינויים החלים בה כל הדורות. זהו לדבריו 'חוק שאי-אפשר להתחמק ממנו, שהיחיד יכול לזכות באישיות ובמימוש עצמי או בגאולה אך ורק במסגרת פעולה הדדית עם הקבוצה שאליה הוא שייך'.¹² ההנחה היא שהאדם לעולם אינו קיים בתור יחיד בלבד, אלא גם היחיד עומד בזיקת גומלין לציבור, והדת מקדשת את הערכים העמוקים ביותר של הציבור באמצעות תרגומם לשפת הקדושה הרואה בהם ביטויי אלוהות.

באופן זה פעולת הדת נגזרת מצורכי הקיום הטבעיים של האדם היות שהיא ביטוי ל'צורכי האדם הבסיסיים שעליהם רעיון האל נותן מענה'.¹³ במקום אחר כתב: 'רעיון האלוהות הוא ביטוי של רצון האדם לחיים', ואף הוסיף ש'בתור שכזה עשוי הרעיון לשאת תפיסת אל מוטעית'.¹⁴ במבט ראשון נראה שקפלן מבקש לעשות רדוקציה של הדת אל תוך תחום הפסיכולוגיה האנושית ולראות באל פונקציה של צורכי האדם בלבד, אך לא כך הדבר. קפלן מייחס לדת משמעות סוציולוגית בהקשר לצורכי האדם, הפרט והציבור, מתוך הנחה שבתוך התודעה הדת מציינת את מגעו הראשוני של האדם עם הקוסמוס, 'הממשות שעמה מבקש [האדם] להזדהות או שעליה הוא מצביע [כשהוא מדבר על האלוהים] אינה בגדר אשליה',¹⁵ אלא 'האלוהים הוא בעצמו חיי היקום' ובתור שכזה פנתה אליו הדת כל הדורות.¹⁶

קפלן מניח שהרצון לחיים, המתבטא בקרב בעלי חיים ובקרב בני האדם, הוא פועל יוצא מכוח קוסמי בסיסי הנגזר מהאופי האורגני של היקום. זהו הכוח העומד ביסוד חוקי הטבע המכתיבים את צורתם של עולם הדומם ושל עולם הצומח. באדם הוא בא לידי ביטוי גם בצורות מגוונות ונעלות יותר, כגון בפעולות יצירה אסתטיות ובעיצוב תפיסות מוסר.¹⁷ כוח החיים החודר את היקום, ומתבטא גם בכוח היצירה של האדם, ראוי להיות מוכר ככוח אלוהי, הן בשל היותו יסוד קיומו של כל דבר ודבר הן בשל היותו קנה מידה להעריך כל מה שטוב וראוי בעשייה האנושית.

לגישה זו השלכות של ממש בתחומי התרבות והמוסר כי משתמעת ממנה חובה דתית המוטלת על האדם להיות רגיש לכוח האלוהי הפועל בתוכו ולהתקדם בהשלמת אישיותו האנושית באמצעות פעולות המגבירות את נוכחותו של הכוח האלוהי בחברה ובתרבות. כמובן הזה קפלן סבור שגם בהווה אפשר לראות בדת אמצעי לגאולה, והוא מגדיר את האלוהים: 'כוח המוביל לתחייה חברתית', 'כוח המוביל לצדק', 'לתחייתו המוסרית של האדם', 'ל'סולידאריות אנושית' ובכלל 'כוח המביא לגאולה' באשר הוא 'כוח המוסיף חיים'.¹⁸

Ibid., p. 320 11

Ibid., p. 335 12

Ibid., p. 308 13

Ibid., p. 310 14

Ibid., p. 310 15

Ibid., p. 317 16

Ibid., pp. 310, 316-317, 328 17

אלו הם ביטויים של תפיסת האל הממוקדים בפרקים שונים של ספרו. ראו: מרדכי קפלן, ערכי היהדות 18

קפלן קובע אפוא 'שהיחיד יכול לזכות באישיות ובמימוש עצמי או בגאולה אך ורק במסגרת פעולה הדדית עם הקבוצה שאליה הוא שייך', והעמדתה של אידאה דתית, המסוגלת להנחות מעשי יצירה ראויים, אינה בגדר האפשר אלא בהקשרה של מורשת דתית מחנכת הפועלת במסגרת ציווילטורית המוגדרת היטב ומקיימת שפת תרבות משותפת. ואולם למורשת דתית שכזו תוחלת חיים רק בשעה שהיא ניזונה מדפוסים המאפיינים את הקיום הקיבוצי מדורי דורות מצד אחד ומפרשנויות חדשות ומתחדשות של דפוסים אלה באופן שמתאים לזמן ההווה מצד אחר.¹⁹

בנוגע לדיון על היחס בין ישראל לתפוצות מתברר שדברים אלה הם בעלי חשיבות רבה: הדת מדרבנת את הפעולה שנועדה לתקן את החברה באמצעות העמדת אידאלים 'קדושים' או 'אלוהיים' שראוי לשאוף אליהם. מבחינה זו חידוש הדת במסגרת החיים היהודיים הוא תנאי קודם לשיקום העם גם מבחינה חברתית ותרבותית, שכן חידוש הדת באופן זה מוציא את מלאכת השיקום הארצי מתחום הערכים היחסיים, וההזדהות הקיבוצית היא עניין ביוגרפי מקרי הקושר אותו מחדש לתחושת ייעוד המוענקת ליחיד ולציבור מן הקוסמוס.

נראה אפוא כי קפלן החשיב את העמדתה של אידאה דתית ותיקון החברה כתלויים אהדדי: תיקון החברה היהודית על כל היבטיה מחייב אידאה דתית-קוסמית מנחה למען הגשמתו, וגם האידאה הדתית זקוקה למסגרות קיום חברתיות אקטואליות כדי שלא תישאר בגדר אמונה רוחנית מופשטת ונטולת חיים.

התכנית לשיקום הקהילה היהודית של התפוצות

אם כן, בעבור קפלן, שאלת ההקשר החברתי והתרבותי, שמוסדות הדת היהודיים פועלים בו, היא שאלה מכרעת, שכן לנוכח נסיבות הקיום היהודי בארצות הברית היה ברור לו שאם לא תוקדש מחשבה מיוחדת לדרך הראויה לטפח מבנים חברתיים פנים-יהודיים תימצא האידאה הדתית, המנחה את עיצוב חיי היחיד ואת תזונתה החומרית והתרבותית-רוחנית, מחוץ לגבולות הקהילה היהודית, ואילו הקהילה כשלעצמה תפסיק להתקיים. מסיבה זו הקדיש קפלן מחשבה רבה להתמודדות עם מצב הקהילה היהודית בארצות הברית, שכמו בארצות מרכז אירופה ומערבה אחרי האמנציפציה הצטמצמה לצורת ההתארגנות הוולונטרית של בית הכנסת.

האמנציפציה הפוליטית של היהודים [...] ניתנה בהבנה [...] שהיהודים יגבילו את מרחב פעילותם הקהילתית עד למינימום [...] הקהל (congregation), כפי שמרמוז המונח המקביל בעברית, שואף להיות קהילה²⁰ בזעיר אנפין ולקיים בעבור היהודי את כלל הפונקציות שקיימה הקהילה בעבר. אך זאת לעולם לא יוכל לעשות כי [...]

והתחדשותם (תרגם אברהם רגלסון), הוצאת ראובן מס, ירושלים 2003; הספר המקורי: Mordecai M. Kaplan, *The Meaning of God in Modern Judaism*, Behrman's Jewish Book House, New York 1937.

19 ibid., *Judaism as Civilization*, pp. 322-323, 325, 381-382 והשוו: קפלן, ערכי היהדות, עמ' 44.
20 כך כתוב במקור - באותיות לועזיות ובהדגשה.

היחס בין ציון לתפוצות הגולה בהגותם של מרדכי קפלן ואליעזר שביד

כלל נקודות החיבור של העניינים הציבוריים לא יוכלו להימצא במסגרת הקהל בתור שכזה.²¹

אמירה זו מתפרשת יפה על רקע הבנתו של קפלן שהדת אינה כוללת שום תוכן ייחודי, זולת היותה ביטוי לניסיון האדם במפגשו עם כוח החיים החודר את היקום והשאיפה אל הקדושה בבחינת ה'טוב' וה'ראוי'. מה שהופך את הדת ליהודית הן צורות הביטוי וחויית החיים הנשאבות משאר חלקי הציוויליזציה היהודית בבחינת תופעה היסטורית מתמשכת בזמן. הבעיה היא שבמצב הנוכחי, כשהדת 'מוגבלת לתפילה ולטקסים' בלבד, היא 'נעשית מופשטת וללא תוכן, ואילו ענייניה האחרים עוברים תהליך של חילון ונחשבים ללא יהודיים'.²² מטרת תכניתו של קפלן, העוסקת בחיים היהודיים בתפוצות, היא ליצור כלים שדרכם יהיה אפשר לכונן מבנה קהילתי רחב אשר ימשוך בחזרה אל תוך מרחב הקיום היהודי את אותם ההיבטים של חיי היום-יום שנמצאו מחוץ לגבולות היהדות מאז ימי האמנציפציה.

לדבריו יש להעמיד את התחדשות הקהילה היהודית בתפוצות על 'שלוש מחלקות מרכזיות: מחלקה לעניינים ציבוריים מקומיים, מחלקה לעניינים ארציים (יהודיים-אמריקניים) ומחלקה לעניינים יהודיים בין-לאומיים'.²³ חלוקה זו משקפת את סברתו שהקהילה היהודית המקומית חייבת לפעול ב'אינטראקציה אורגנית' עם כלל הקהילות המרכיבות את העולם היהודי במישור הארצי והבין-ארצי, ובכלל זה ארץ ישראל. רק כך יוכל היהודי היחיד להרגיש שיהדותו מרכיבה עולם רחב ידיים שמסוגל להתחרות עם הטוטליות של העולם הלא-יהודי שהוא נתון בו. מבחינתנו, העיקר בעניינים אלה נמצא באוריינטציה הרוחנית העשויה להיווצר מפעילותם של היחידים, הארגונים והמוסדות בקהילה היהודית המורחבת.

קפלן סבר שראוי כי נציגי המוסדות היהודיים, הדתיים, החברתיים והפילנתרופיים, הפועלים בכל עיירה או מחוז, ייפגשו כדי לתכנן ולבצע את הפעולות הנדרשות לקיום החיים היהודיים במסגרת הקהילה הרחבה. בחיבורו המאוחרים אף הציע מעין ממשל יהודי עולמי שתפקידו יהיה לנהל מדיניות המקדמת את האינטרסים המשותפים של העם היהודי בכל מקום ומקום.²⁴ במישור המקומי הציע שהקהילה תהיה 'מחולקת באופן שיקדם ביטויים סבירים של הרוח היהודית', מצד אחד, ו'תעזור לאלה הזקוקים לסיוע [חומר-כלכלי]', מצד אחר.²⁵ קפלן הניח כי כמו בעבר, גם בעתיד תתקיים הפעילות הרוחנית שנועדה לפרש את ערכי היהדות על רקע מציאות ההווה, בבתי כנסת ובבתי מדרש ולימים ב'אוניברסיטה של

Kaplan, *Judaism as Civilization*, pp. 290-291 21

Ibid., p. 292 22

Ibid., p. 295 23

מרדכי קפלן, *לחיידוש פני הציונות* (תרגם ראובן סיוון), הספריה הציונית ומרכז מרדכי קפלן, ירושלים 2004; הספר המקורי: Mordecai M. Kaplan, *A New Zionism*, The Theodore Herzl Foundation, New York 1955, pp. 18, 95, 121; הנ"ל, *דת האומיות המוסרית: תרומת היהדות לשלום העולם* (תרגם נפתלי גולן), מרכז מרדכי קפלן, ירושלים תשס"ה; הספר המקורי: Mordecai M. Kaplan, *The Religion of Ethical Nationhood: Judaism's Contribution to World Peace*, Macmillan Pub., New York 1970, pp. 117, 125-126

Idem, *Judaism as Civilization*, p. 296 25

היהדות'.²⁶ במישור הקיום הרוחני נועד המגע השוטף בין החלקים השונים של הציבוריות היהודית להביא לידי פרשנות מקורותיה של הדת בהתאם לצורכי האדם היהודי בתקופה המודרנית, ומקורות העבר ייעשו חלק מתשתית החיים של יהודי התפוצות. לשם כך דרש קפלן שהקהילה תעמיד מסגרות חינוך יהודיות שהתלמיד יבלה בהן את רוב שעות היום (מה שנקרא בזמננו Hebrew Day School) וגם מחנות קיץ, לצד פעולות לימודים למבוגרים, שמזמנים גם להם מפגש עם גווינה השונים של התרבות היהודית בעבר ובהווה. כוונתו היתה שהחיים היהודיים הרוחניים ייפגשו עם החיים החומריים-חברתיים בקהילה לא פחות מאשר מחוצה לה.

באחד מחיבוריו המאוחרים אף כתב: 'כדי לראות נכון את בעיית החיים היהודיים הציבוריים בארצות הברית, יש להבינה כמקבילה בעצמה ובמשמעות לבעיית שיקומה של ארץ ישראל כמולדת לעם היהודי'.²⁷ מכאן שראה לא רק בארץ ישראל אלא גם בתפוצות מקום שיש להגשים בו את הציונות על ידי בניית מסגרת קיום חדשה לציבוריות היהודית. גם בעניין זה פעל קפלן בהשראה הציונית-רוחנית של אחד העם, שסבר כי הצלחת שיקום קיומו של העם היהודי כצורת קיום תרבותית-היסטורית תלויה בהשלמת היצירה היהודית התרבותית החדשה בארץ ישראל באמצעות פעילות יהודית חינוכית בתפוצות הגולה. לגישה החינוכית-תרבותית של הקהילות היהודיות של הגולה קראו תלמידי אחד העם, ששאפו להפוך אותה לנדבך מרכזי של המדיניות הרשמית של ההסתדרות הציונית, בשם 'עבודת ההווה' (Gegenwartsarbeit). הכוונה היתה לראות בשיקומו החינוכי-תרבותי של העם בקהילות התפוצה מעשה הגשמה ציוני המתקיים עוד לפני הקמת המדינה שאליה חתרה הציונות המדינית כדי להבטיח שלכשתקום המדינה היא כבר תהיה כשרה לתפקד בשיתוף פעולה עם קהילות הגולה כ'מרכז רוחני'. בעקבות הרחבת התפיסה של אחד העם על הקיום היהודי כצורת קיום תרבותית-היסטורית, על פי תפיסתו של קפלן את היהדות כציוויליזציה, גם הפעילות החינוכית-תרבותית של עבודת ההווה מתרחבת לכדי בנייה מחדש של הקהילה הרחבה, המאחדת בתוכה גורמים חומריים ותרבותיים-רוחניים.

אך יש להדגיש שקפלן היה הוגה דעות מפוכח, והוא סירב להסתנוור אף מהרעיונות שלו עצמו. קפלן סבר שגם אם תוכל הציוויליזציה היהודית להתקיים בתפוצות בעקבות הגשמת תכניתו, 'אין להעלות על הדעת אפשרות של חיים יהודיים טוטליים' במציאות של התפוצות 'בלי להתחשב [...] בציביליזציה הלא-יהודית' משום שמציאות החיים של היהודים בתפוצות היא כזו ש'הציביליזציה העשויה לתת מענה לאינטרסים העיקריים של היהודי תהיה בהכרח הציביליזציה של הארץ שבה הוא חי'. הוא הוסיף שבארצות הברית 'אין כל סיכוי שהחיים היהודיים ימלאו את תודעתם ופעולתם [של היהודים] כמו החיים האמריקניים עצמם'.²⁸

בסיכומו של דבר אפשר לומר שלמרות החרیגה של קפלן מהקונצנזוס הציוני בזמנו,

Idem, *The Future of the American Jew*, Macmillan Co., New York 1949, p. 523-525 26

Ibid., p. 122 27

Kaplan, *Judaism as Civilization*, pp. 216-217 28

היחס בין ציון לתפוצות הגולה בהגותם של מרדכי קפלן ואליעזר שביד

ולמרות הדגש המיוחד ששם על שיקום הקהילה היהודית בתפוצות, כדי לשרת את בנייתו מחדש של הקיום היהודי שירות רחב ביותר, הוא הקדיש חלק ניכר ממחשבתו, שוב בעקבות אחד העם, גם לשאלות שקשורות בעיצוב החיים היהודיים בארץ ישראל.

מעמדה של ארץ ישראל בתיקון החיים היהודיים

למרות מאמציו של קפלן לעצב תכנית שתביא לידי שיקום הציוויליזציה היהודית כציוויליזציה כוללת, הוא הודה כאמור שהיהודי החי בארצות הברית יהיה 'קודם כל אמריקני ורק לאחר מכן יהודי',²⁹ ובמקרה הטוב הציוויליזציה היהודית שתיבנה בארצות הברית תהיה 'צ'יביליזציה משנית בלבד'. לעומת זאת טען שקיום 'בית לאומי לעם היהודי' בארץ ישראל 'פירושו מקום שאפשר לחיות את היהדות כצ'יביליזציה ראשונה'.³⁰

אחזור ואדגיש, לדידו לא קיום האידאה הדתית או התרבותית-רוחנית בלבד ולא קיום מבנים יהודיים ציבוריים בלבד, אלא רק שניהם, בשעה שהם מקיימים ביניהם זיקת גומלין, יספיקו להחיות את החיים היהודיים במאה ה-20. קפלן העניק יתרון ברור לארץ ישראל בסוגיה זו משום שהיישוב היהודי ההולך ומתפתח בה הוא ישות קורפורטיבית שיצירותיה אינן כפופות לדפוסים של אוכלוסיית רוב אחרת. לדעתו עוד בזמנו החל היישוב היהודי בארץ ישראל להשפיע, הלכה למעשה, על החיים היהודיים בתפוצות בזכות יתרון זה. 'ארץ ישראל', כתב, 'כבר נעשתה לסמל של הקיום היהודי הקורפורטיבי למען יהודים בכל מקום. כל פעילות יהודית שהיא בעלת מגמה של בנייה וטומנת בתוכה את הבטחת ההתמדה נגזרת מהשראת ארץ ישראל'.³¹

יש לזכור כמובן שדברים אלו פורסמו בתחילת שנות השלושים של המאה הקודמת, ואמירתו שבית לאומי 'פירושו מקום שאפשר לחיות בו את היהדות כצ'יביליזציה ראשונית' נוגעת להישגים בתחומים שונים, ובהם התרבות והחינוך של המפעל החלוצי בארץ בזמנו.

ארץ ישראל [...] יוצרת תוכן תרבותי שאליו יוכל [היהודי] לכוון את כוחותיו המשוחחררים. במקום חינוך יהודי שיועד לרכישת ערכים השייכים לעולם החלומות [...] או שהוא חיקוי של בתי ספר ליום ראשון (Sunday school) פרוטסטנטיים, הפך [החינוך היהודי בארץ ישראל] לתהליך שבו ההתפתחות השכלית של הילד נעשתה להומנית ורוחנית יותר. ארץ ישראל מדרבנת את האמנות היהודית לשנות ולהעשיר את אמצעיה, תכניה וסגנונה. 'כנסת ישראל'³² שלה, מאמציה לשקם את המשפט היהודי האזרחי, דת העבודה שלה ושאיפותיה להשיג דת אמונה חיונית -

Ibid., pp. 216–217 29

Ibid., pp. 215–216 30

Ibid., p. 278 31

32 'כנסת ישראל' היה שמו הרשמי של ארגון-העל של היישוב היהודי-ציוני בתקופת המנדט הבריטי. ארגון זה נוהל בידי הוועד הלאומי ומועצת הנבחרים, וזכה בהכרה רשמית של שלטונות המנדט כגוף אוטונומי המייצג את כלל יהודי ארץ ישראל, למעט הציבור החרדי.

כולם סימפטומים של תסיסה רוחנית שתוצאתה ההכרחית היא תחיית האורגניזם של יהדות העולם כולו.³³

במבט לאחור נראה כי כמה משבחי ארץ ישראל העולים ממובאה זו היו מופרזים. קפלן ביקר בחיבוריו המאוחרים את חוסר העניין שהיה ליהודי ארץ ישראל בחיפוש אחר הדת ובחוסר התקדמות מספקת לדעתו בתחום חידושו של המשפט העברי. אך גם לאחר שנביא בחשבון את הפרעות האלה, הטקסט מבהיר יפה את הפוטנציאל ליצירה תרבותית-רוחנית אפשרית בארץ המולדת, שאינה קיימת בתפוצות אחרות. המובאה משקפת בעיקר את התפעלותו הראשונית של קפלן מההשוואה של התסיסה היצרנית שהתרחשה באותה שעה בארץ ישראל אל מול אזלת היד של העשייה היהודית הפנימית, המאפיינת לדעתו את מצבם של יהודי התפוצות.

מדברים אלו יוצא שלפי הערכתו הצליחו יהודי ארץ ישראל להעמיד מחדש אידאה דתית מנחה חיים שכל תוכנה הוא צו החיים כשלעצמו. ודוק: אף אם היישוב היהודי לא הכיר במפעל הבנייה כביטוי לאידאה דתית שכזו, מפעל הבנייה המתרחש בארץ ישראל לא היה בר יכולת קיום אילולא התאפיין הציבור בו ברצון לחיים קיבוציים. לדעתו אידאה המעוררת פעילות מודעת למען הבטחת המשך החיים היהודיים עולה בקנה אחד עם הגדרת האלוהים 'כוח המוביל לגאולה' ו'כוח המוסיף חיים'.

גם כאן קפלן נזכר אפוא כתלמידו של אחד העם, והוא אף מרחיב את תפיסת התרבות של מורו. מבחינה לשונית, היישוב היהודי בארץ ישראל השתנה מ'מרכז רוחני', לפי ניסוחו של אחד העם, ל'מרכז ציבילטורי', בעיני קפלן. מזווית הראייה היהודית-אמריקנית העיקר הוא שכדי שהיצירה היהודית הארץ-ישראלית תשפיע בצורה מספקת על יהודי התפוצות גם אלה חייבים לבנות לעצמם מסגרות קיום ציבוריות שרוח היצירה היהודית המתחדשת בארץ ישראל תוכל למצוא בהן בית ישיבה. מכאן הקשר בין תכניתו להרחבת הקהילה היהודית של התפוצות, שעסקת בה לעיל, ובין גישתו לארץ ישראל במסגרת חשיבתו הצינונית.

היחס בין ישראל לתפוצות בהגותו המאוחרת

לקראת סוף שנות הארבעים, כשכתב קפלן את ספרו עתידו של היהודי האמריקני, הוא חזר על רוב היבטי התכנית שהובאו בספרו הקודם (היהדות כציביליזציה), וטען שמצבו של החינוך היהודי בתפוצות נעשה גרוע עוד יותר ממה שהיה רק כמה שנים קודם לכן. לפי דעתו הלכה ונחלשה יכולת היהודים להמשיך להתקיים בתור עם בתפוצה האמריקנית מהתקופה שכתב בה את ספרו היהדות כציביליזציה. עם זאת, הוא עדיין ראה כפתרון את ייצוב המסגרת הקהילתית ורכיביה עם חיזוק הזיקה ליישוב היהודי בארץ.

יש להדגיש שכשחשב קפלן על מרכזיות ארץ ישראל בעתידו של העם היהודי הוא לא בהכרח חשב שהקמת מדינה יהודית ריבונית היא תכלית הכרחית של התנועה הצינונית, ועד זמן הקמת המדינה ב-1948 סבר, כאחד העם, שאפשר להסתפק בהרחבת האוטונומיה

Kaplan, *Judaism as Civilization*, pp. 278–279 33

החברתית והתרבותית הקיימת ביישוב היהודי בשנים שלפני קום המדינה.³⁴ גם אז העלה על נס את היצירה היישובית הארץ־ישראלית וראה בה תנאי להמשך שיקום היהדות באופן כולל, אך עתה סבר שגם בארץ ישראל יש בעיות חמורות בתחום החינוך והתרבות והן נובעות מיחס מעוות אל הדת. הוא ראה בחיוב את האופן שבו דפוסים השאובים מהמסורת היהודית של העבר, כמו החג והמועד, הפכו התחלותיה של דת אורחית חדשה בארץ ישראל, וטען שדפוסים אלה פעלו כדי לעצב, לראשונה, מרחב ציבורי יהודי מודרני.³⁵ אך הוא רגז על כי רוב בני ארץ ישראל היהודים באותה עת היו בעלי גישה אנטי־דתית, והצטער שהשותפות במפעל הבנייה החומרית של הציוויליזציה היהודית החדשה הספיקה להם כיסוד המעניק משמעות לקיומם היהודי ועל כן לא חיפשו אידאל רוחני משותף.

מכאן שהעיקרון של בניית חיים חדשים בארץ ישראל איבד את הכוח המשרה שלו ונהיה עמדה פוליטית הבולמת את אותו דו־שיח עם העבר, הנדרש כדי להחיות את החיים היהודיים בהווה למען יהודי העולם.³⁶ בהקשר זה ביקר את חוסר ההתקדמות בסוגיות הקשורות לטיפול המשפט העברי כבסיס למשפט אזרחי מודרני,³⁷ וטען שהיעדר התקדמות בניסיון לנסח אידאה דתית־תרבותית משותפת מביא בהכרח לפילוג חברתי.³⁸

קפלן לא הכחיש שבתקופה זו נוצרה בין יהודי ארץ ישראל תודעה משותפת, אך הדגיש את מוגבלותה והתנגד בחריפות למצב עניינים שתודעה זו נגזרת בו מהעיסוק ברכיבים החומרניים והחברתיים של הקיום הלאומי בלבד. הוא חשש במיוחד שמא בלי אידאה דתית־רוחנית ראויה תיעשה הלאומיות היהודית המבורכת של הציונות בלתי מוסרית: 'התודעה הלאומית (national consciousness) עשויה להביא [...] להגברת השנאה כלפי זרים. היא מועדת לסוגי היסטריה המונית, נטולת יכולת לקיים ביקורת עצמית, חסרה בה השאיפה להקים לעצמה שלטון תבונה וצדק'.³⁹

מבחינתו של קפלן, ההתמקדות בתודעה הלאומית כעיקר והעיסוק בבניית מולדת, שאפיינו את החברה הארץ־ישראלית גם קודם לכן, חריו אחרי קום המדינה בשל הפיכת היסוד הלאומי־מדיני כשלעצמו לאתוס מכונן: בספר **לחידוש פני הציונות**, שנכתב בשנים הראשונות שלאחר קום המדינה, התפלמס קפלן עם תפיסת הממלכתיות של דוד בן־גוריון, המעמידה את ההשתייכות למדינה כבסיס בלעדי של הזהות היהודית בהווה. תפיסה זו היתה כידוע גם לאתוס המרכזי של החברה הישראלית הצעירה, ובכך תפיסתו של קפלן מתפרשת כביקורת על החברה הישראלית כולה.

Idem, *The Future of the American Jew*, p. 125 34

; Ibid., pp. 37, 124–125, 131–133, 134–136 35
הנ"ל, **דת האומיות המוסרית**, עמ' 112–113, 125.

Idem, *The Future of the American Jew*, pp. 37–38, 136–142 36
עמ' 29–28, 34, 42–41, 88, 95–94, 102; הנ"ל, **דת האומיות המוסרית**, עמ' 18, 20, 113–112, 118–120, 123–125.

Idem, *The Future of the American Jew*, p. 136 37

Ibid., pp. 140–141 38

Ibid. 39

קפלן התלונן על השפעת גישה זו על הנוער הישראלי, והתרעם על אותם הסכמים פוליטיים שמדינת היהודים מסרה בהם את האחריות לענייני הדת והמסורת לידי הרבנות האורתודוקסית. מעשה זה חוסם לגמרי את הדרך להתחדשות דתית-רוחנית של הציוויליזציה היהודית בארץ ישראל, ואם לא יתוקן, הוא יבטל סופית את הפוטנציאל הטמון בחברה הישראלית למלא את תפקידה כמוקד היצירה של הציוויליזציה היהודית הראשונית כלפי יהודי העולם גם בעתיד.⁴⁰

בספר דת האומיות המוסרית, שפורסם בתחילת שנות השבעים, הבהיר קפלן את ההשלכות המוסריות החמורות של המציאות. הרקע הקרוב לדיון בספר זה הוא הכישלונות המוסריים העמוקים של החברה המערבית-מודרנית בשליש השני של המאה ה-20, והכוונה כמובן לשואה ולפשעי סטלין, אך לנגד עיניו עמדו ככל הנראה גם מעורבותה שלארצות הברית בווייטנאם, בלאוס ובקמבודיה, שלא לדבר על זוועות המלחמה, הטבח ומות המונים מרעב שהתרחשו במקומות רבים בעולם באותו הזמן.⁴¹

'מגמת הספר הזה', כתב, 'היא להפיץ את רעיון האומיות המוסרית (ethic nationhood) כאמצעי למניעת הקץ המאיים על קיום האנושות והעולם', מתוך הבנה:

[ש]לפי המבנה שלהן כיום אין המדינות של אומות ריבוניות מסוגלות להתמודד עם הסכנות של עודף אוכלוסיה, דלדול משאבים ולוחמה גרעינית [...] האומות, שבתוקף ריבונותן המוחלטת [...] רואות עצמן פטורות מכל אחריות מוסרית [...] מוצעדות לקראת שואה עולמית.⁴²

לדעתו הכישלונות המוסריים של העולם המערבי במאה ה-20, עולם שבתחילת דרכו מילא את קפלן אופטימיות רבה, נבעו מהתגברות היסודות החומריים של הקיום הלאומי על חשבון אידאלים תרבותיים ודתיים. נזכור שלשיתתו גם אידאלים מוסריים נוצרים כתכניה הפנימיים של התרבות רק משעה שהדת מתפקדת כתחום הממלא את המונח 'קדושה' בתוכן מתחדש, היינו רק משעה שהיא מעמידה ערכים שאמנם חורגים מהמישור הלאומי-פוליטי המידי, אך אינם מנותקים ממנו. בהקשר זה הזהיר מפני 'האכזריות הבלתי אנושית שעדיה עלול הנציונליזם המודרני לרדת בנפלו אל ידי מנהיגים מטורפי שלטון', וקבע: 'כל דת, וכל ציביליזציה דתית, המבקשת לשרת את האנושות צריכה קודם כל להטיל ריסון מוסרי על הפטריוטיזם הלאומי ולהובילו אל האינטר-נציונליזם'.⁴³

משמעות אמירה זו בנוגע לאתוס הלאומי של מדינת ישראל הצעירה ברורה לגמרי, והיא מביאה חידוש חשוב ביותר לדיון על יחסו של קפלן לציון ולתפוצות בתקופה שאחרי קום המדינה: ביהדות כציביליזציה עדיין החזיק קפלן בתפיסת עוד חשב קפלן כמו אחד העם, וניסח את היחס בין המרכז שבארץ ישראל לתפוצות כיהדות ארץ ישראל המצילה את יהודי העולם מהתבוללות באמצעות יצוא יצירתה התרבותית אליהם. לעומת זאת, בחיבוריו

40 קפלן, לחידוש פני הציונות, עמ' 33-36, 106.

41 דוגמה אחת בולטת היא הרעב בביאפרה, שבאותה תקופה הופיע בחדשות מדי יום ביומו.

42 קפלן, דת האומיות המוסרית, עמ' 9.

43 הנ"ל, לחידוש פני הציונות, עמ' 127.

היחס בין ציון לתפוצות הגולה בהגותם של מרדכי קפלן ואליעזר שביד

המאוחרים ניסח יחס זה כסוג של הדדיות, שגם התפוצות תורמות בה דבר־מה ליהודי ארץ ישראל.⁴⁴ 'כפי שבניית ארץ ישראל היא תנאי לשיקום החיים היהודיים בתפוצות, כך שיקום החיים היהודיים בתפוצות הוא תנאי לתיקון ארץ ישראל'.⁴⁵ מהי התרומה שציפה לה עתה מיהודי התפוצות כלפי החברה היהודית הישראלית? מתברר שתורמתם הצפויה של יהודי התפוצות לשיקום הציוויליזציה היהודית המשותפת היא בדיוק באותו תחום שלדעתו נכשלו בו יהודי הארץ, היינו בניסוח אידאה דתית הראויה להנחות את חיי המעשה בהווה.⁴⁶

בדת האומיות המוסרית ראה את יהודי ארצות הברית כבעלי תרומה פוטנציאלית ייחודית לעיצוב המוסרי של חברת הסביבה בשל שילוב שני נתונים חשובים ביותר: (א) יהודי ארצות הברית הם בעלי מורשת דתית המתבססת, מאז ימי קדם, על חכמה אלוהית, המתבטאת בדת ציבורית הפועלת בכל עומקה של הציוויליזציה, בה בשעה שהיא מעמידה לפניה דרישות מוסריות־אידאליות;⁴⁷ (ב) היות שחיי יהודי ארצות הברית בהווה הם חיים שהציוויליזציה היהודית של עברם מתמזגת בהם עם זו האמריקנית באופן שמאפשר את שמירת הייחוד היהודי הדתי ההיסטורי כחלק בלתי נפרד מן החברה ומן התרבות האמריקנית שהם שייכים אליהן.⁴⁸

למרות דבריו של קפלן על המשך הידרדרות חייהם הקיבוציים של יהודי התפוצות ותלותם ביהודי ארץ ישראל, הוא צדק בראייתו ביהודי התפוצות קיבוץ יהודי בעל תכונה סגולית מתוקפה ההסכם האזרחי בין המיעוט היהודי ובין הרוב הלא־יהודי בחוץ לארץ: זהותם היהודית של יהודי התפוצות - אם ישכילו לטפחה - היא קודם כול זהות דתית, שכן ההסכם הבלתי כתוב עם החברה האזרחית הדמוקרטית בארצות המערב אינו משאיר לקיום היהודי תחום כלשהו להתגדר בו חוץ מהגדרתו הדתית. נוסף על כך יהדות התפוצות נאלצת לאמץ אוריינטציה מוסרית־הומניסטית אחרי שהיא מפתחת את תפיסת עולמה, מתוך ההנחה שבינה ובין אוכלוסיית הרוב, שהיא מקיימת עמה מגע יום־יומי, יש מכנה משותף אנושי אוניברסלי, שאת התשתית התרבותית־דתית המתאימה למכנה המשותף הזה מוצא קפלן במקורות היהדות ללא שום בעיה. משום כך סבר קפלן שביהודי התפוצות יש פוטנציאל לתרום ליהודי ישראל מטען דתי־מוסרי, שלפי הבנתו הלך ונחלש בקרב יהודי ישראל. ברוח זו כתב: 'הדות העולם בלי ארץ ישראל היא כנשמה בלי גוף, ארץ ישראל בלי יהודי העולם היא כגוף בלי נשמה';⁴⁹ והסביר: 'ללא תכנית מכוונת לשיקום החיים היהודיים

44 קפלן כבר ציין שהדת בגולה היא מוקד של תרומה פוטנציאלית ליהודי ארץ ישראל, במאמרו המוקדם מ־1920, ראו: Kaplan, 'A Program' (note 5 above), אך שם הוא לא פיתח את הדין. בספר יהדות כציביליזציה לא הזכיר כלל את הרעיון שיהדות הגולה טומנת בתוכה פוטנציאל לתרום ליהודי ארץ ישראל על בסיס זה.

Kaplan, *The Future of the American Jew*, p. 130 45

Ibid., p. 142 46

קפלן, *דת האומיות המוסרית*, עמ' 27-57. 47

שם, עמ' 143-155. 48

קפלן, *לחידוש פני הציונות*, עמ' 131. 49

בתפוצות, ייחסר לארץ ישראל הגירוי הנדרש כדי ליצור מחדש את רכיבי הדת, המשפט והחינוך של הציביליזציה היהודית.⁵⁰

מכאן אנו למדים שאכן, יהודי התפוצות זקוקים למרכז בישראל כדי שתהיה להם ציוויליזציה יהודית רחבה שיוכלו להשתתף בה. אך מכיוון שיהודי ישראל מדגישים את הצד החומרי-חברתי של הציוויליזציה היהודית על חשבון צדה הדתי-אידיאלי, גם הם זקוקים לתרומה בתחום יצירתה של האידיאה הדתית של יהודי התפוצות. קפלן קיווה שיהודי התפוצות יתרמו את האוריינטציה הדתית-הומניסטית לעיצוב החיים היהודיים בישראל ושהאוריינטציה הזאת תרכיב את האידיאה הדתית שתנחה את חיי היהודים מסביב לעולם.

מדינת ישראל, תרבות העם היהודי ותפוצות הגולה במשנת אליעזר שביד

אליעזר שביד נולד ב-1929. הוא התחנך בתנועות נוער חלוציות ובמסגרות החינוך של זרם העובדים בארץ ישראל עוד לפני קום המדינה, והחל לפעול כהוגה דעות בשנים הראשונות שלאחר הקמתה.

החינוך שקיבל היה חינוך ציוני סוציאליסטי. הוא עצמו מתאר את התפתחות מחשבתו בשני שלבים: שלב שהוא עמד בו במרכז עולמו המאבק על דמותה של הצינונות הסוציאליסטית, ושלב שהוא הקדיש בו את עצמו להתמודדות עם שאלת היהדות כתרבות.⁵¹ מתוך הסתכלות בכתביו האחרונים נראה שעתה יש לדבר גם על תקופה שלישית: התמודדותו עם שאלת הקיום היהודי לנוכח האתגרים שמעמידה המציאות הבתרמודרנית.⁵²

בדברים שלהלן אבקש לעמוד על הקרבה המסתמנת בגישותיהם של שביד וקפלן בשאלת היחס בין ישראל לתפוצות, למרות ההבדלים ביניהם ביחס בין דת לחברה. אטען שהדמיון נובע מהרחבה דומה של תפיסת הקיום היהודי כצורת קיום תרבותית-היסטורית של אחד העם, ותרומה למונחים חברתיים מעשיים הקרובים לאלה שמצאנו בדיון על המונח 'הציביליזציה היהודית' אצל קפלן, ואילו ההבדלים בגישותיהם, בתחום היחס בין דת לחברה, נובעים מזווית הראייה הארץ-ישראלית של שביד לעומת זווית הראייה התפוצתית-אמריקנית של קפלן.

Kaplan, *The Future of the American Jew*, p. 142 50

אליעזר שביד, *להיות בן לעם היהודי*, עקד, תל אביב 1992, עמ' 17. 51

על תולדות חייו של שביד, ראו יהודע עמיר, 'דיוקנו של ההוגה כאיש צעיר: על דרכו של אליעזר שביד אל המחקר וההגות', בתוך: יהודע עמיר (עורך), *דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד*, מכון מנדל למדעי היהדות של האוניברסיטה העברית ומכון ון ליר, ירושלים תשס"ה, עמ' 3-38; Joseph Turner and Yehoyada Amir, 'Schweid, Eliezer', *Encyclopedia Judaica*, 2006. על משנתו, ראו: אהוד לוז, 'בין הגות למחקר במפעלו של אליעזר שביד', בתוך: עמיר, *דרך הרוח*, א, עמ' 39-62; יובל דרור, 'משנתו החינוכית של אליעזר שביד בתחום היהדות: סיכום ביניים והארות היסטוריות חינוכיות', שם, עמ' 97-136; מיכאל רוזנק, 'תרבות, דת וסבירות: קווים לדמותה החינוכית של "היהדות כתרבות"', שם, עמ' 132-137; אבי שגיא, "'היהודי הבודד והיהדות' כמסע אקזיסטנציאלי', שם, עמ' 63-80; Ari Ackerman, 'Eliezer Schweid on the Religious Dimension of a Secular Renewal', *Modern Judaism*, 30, 2 (2010), p. 209-228.

היחס בין ציון לתפוצות הגולה בהגותם של מרדכי קפלן ואליעזר שביד

אמנם שביד אינו מגדיר במפורש את היהדות כציוויליזציה, אך כפי שנראה להלן מונח זה מתאר נכון גם את גישתו, והוא בא לידי ביטוי בדרך שהוא בוחן את בעיית הקיום היהודי על רקע התמורות החברתיות, התרבותיות והפוליטיות שחלו בקיום היהודי במעבר מתקופה לתקופה, וגם בבחינת רוחב המציאות של ההווי היהודי כפי שעולה ממשנתו. ואולם את כל אלה יש לברר לפי גישתו הדיאלקטית של שביד, החותרת לגשר על פני התהום הפעור לדעתו בין הלאומיות הישראלית החילונית המודרנית, המאפיינת את העשורים הראשונים של המדינה, ובין המקורות הדתיים של יהדות העבר.

היהדות כתרבות

העימות שבין ישראליות חילונית מודרנית ובין האופי הדתי של יהדות העבר צמח בתחילה אצל שביד כקונפליקט פנימי. מדובר בקונפליקט שנוצר, קודם כול, בין החינוך שקיבל בבית משפחתו ובין זה שקיבל בבית הספר ובתנועת הנוער. לכל שלוש המסגרות האלה היה, לפי עדותו, מנחה משותף: ההזדהות 'עם האתוס השוויוני-סוציאליסטי' ו'המסר הציוני-חלוצי' של ההתיישבות העובדת בארץ ישראל,⁵³ שהתבסס על החובה המוסרית להקים מולדת לעם היהודי, מולדת המצטיינת בערכים של שיתופיות וצדק חברתי. אולם אף על פי שבמגמה החינוכית של בית הספר ותנועת הנוער מצא 'יסוד חזק מאוד של "שלילת הגולה" נוסח ברדצ'בסקי וברנר',⁵⁴ בביתו הוא ספג גם הזדהות עמוקה עם העם היהודי על דורותיו, תפוצותיו ומסורותיו. לדבריו, מאביו הוא ירש גם נימה רליגיוזית, אף שהוא, כהוריו, הגדיר את עצמו יהודי חופשי ללא כל מחויבות לתורה ומצוות כמובן הדתי הרווח.⁵⁵ 'שלילת הגולה', שהוא הסתייג ממנה, אינה מוגבלת לשאלת חיי היהודים בארצות הגולה בהווה, אלא נוגעת גם במציאות הגולה כמקור של תרבות. לדבריו, הגישה הרווחת במסגרות החינוך שגדל בהן הרחיקה לכת ו'האשימה העם היהודי בכך שגלה ונשאר בגלותו', ולכן היתה נחושה בדעתה ש'ההוויה היהודית החדשה' בארץ ישראל 'לא תשאב' מההוויה היהודית של הגולה כלל ועיקר אלא מן המורשת של התקופה הקדומה: מורשת התקופה שבה ישב העם בארצו'.⁵⁶ להבדיל מהגישה שעליה התחנך שביד בבית הספר ובתנועות הנוער, הוא ניסח בחיבוריו המוקדמים את חשיבות הזיקה ליהדות העבר בהתאם לחינוכו המשפחתי.⁵⁷ בספרו ההגותי החשוב הראשון היהודי הבודד והיהדות, שיצא לאור בתשל"ד, הוא חשב

53 שביד, להיות בן לעם היהודי, עמ' 10-15.

54 מיכה יוסף ברדצ'בסקי ויוסף חיים ברנר פיתחו גישה החותרת ל'נורמליות' של הקיום היהודי ומתפרשת כשחרור מהתרבות היהודית של הגולה, שלדעתם הפכה את היהודים לעם 'רוחני' החסר יכולת להגן על עצמו מפני אויבים או אף לדאוג לצורכי קיום חומריים בסיסיים בתחום הפרנסה. את החשיבות הדיאלקטית של גישות ברנר וברדצ'בסקי בגיבוש תפיסתו של שביד אפשר לראות בכמה מאמרים עיוניים שהקדיש לניתוח תפיסות העולם של כל אחד מהם.

55 שביד, להיות בן לעם היהודי, עמ' 11, 13.

56 שם.

57 זהו הנושא המרכזי של ספרו של שביד, היהודי הבודד והיהדות, עם עובד, תל אביב 1974. על כך ראו את מאמרו של שגיא (לעיל הערה 52).

להתמודד עם שאלה זו בהנחת עברו הדתי של העם כנתון 'ביוגרפי' שהימצאו או היעדרו קובע את יכולתו של היחיד, וכמוהו אף את זו של העם, להזדהות כ'אני' בעל קיום עצמי. כפי שכתב אבי שגיא, הספר היהודי הבודד והיהדות הוא 'מסע אקזיסטנציאלי אל היהדות' המניח שני מעגלי קיום הנדרשים ל'הנהרת' טיבו של ה'אני' בצורה המזכירה את קירקגור והיידגר.⁵⁸ לפי גישה זו, העולם שה'אני' מוצא את עצמו בתוכו כולל את סך האירועים והתופעות המתנים את קיומו. הוא טומן בתוכו את ריבוי האפשרויות של עיצוב עצמיותו של היחיד, אך כל עוד היחיד נמצא בעולם שהוא תופס את אופניו במצב של 'הינתנות' בלבד, הוא אינו נחשב עצמיות 'אוטנטית' כי הרי במצב זה היחיד עדיין אינו נמצא כבעל רצון וחירות, אלא כבעל, אופני קיום המוגדרים אך בדיעבד על פי המצב שהוא 'נזרק' לתוכו. לעומת זאת, היחיד קונה את עצמיותו משעה שהתוודע לשוני בינו כסובייקט ובין העולם שהוא נמצא בו, ומאשר את צורת קיומו מלכתחילה. במתן אישור זה היחיד נעשה 'אני' בעל רצון משלו, ורוכש זהות שהיא בעלת משמעות בשבילו.

במסגרת חשיבה אקזיסטנציאלית מעין זו כתב שביד:

יש גרעין יציב שמעולם לא עמד לבחירה, שהוא יסוד זהותו המסוימת החד-פעמית של ה'אני', ודווקא משום כך אין ה'אני' יכול לרצותו או לסרב לו או להכירו הכרה גודרת מפני שאין לו בתור שכזה שום עבר. יש לו רק נוכחות תמידית [...] אנו מציינים התחלה זו של הביוגרפיה כנתון שמלידה.⁵⁹

ואילו תוצאה של מצב זה היא:

מצוקתו של היהודי הבודד הוא מצוקת זהות. היחיד [...] הוא 'אני' [...] וכל זמן שהוא מובן כך לעצמו אין לשאלה 'מי אני?' שום מובן לגביו [...] אבל הבודד יודע כי אין 'אני' קיים לעצמו בלי יחס למה שמעבר לו, ואין משמעות לקיום ה'אני' בלי יחס כזה.⁶⁰

באוסף המאמרים **אמונת עם ישראל ותרבותו**,⁶¹ שיצא לאור כשלוש שנים לאחר מכן, נמנע שביד מלדבר באותה שפה אקזיסטנציאלית של היחיד, שאפיינה את ספרו הקודם, אך המשיך לעסוק בשאלת התרבות היהודית בהווה הישראלי וראה בה סוגיה בביוגרפיה של העם המתמקדת בהיעדר, רובד חשוב בקיום התרבותי הנתון. היעדר זיקה לתרבות היהודית של העבר משול, במישור של הכלל, למשבר אקזיסטנציאלי הנגרם בהיעדר תשתיות אפשריות במישור האונטי של ה'הינתנות' בקיום היחיד, שעסק בוב ספרו הקודם. אלא שכאן הדברים מודגשים בעיקר בקשר לכלל. סיבת ה'היעדר' בספר זה ברורה: ההתנתקות ממורשת התרבות של העבר, בגלל דתיותה, משאירה בעקבותיה 'היעדר' קיומי המונע מדור ההווה לגבש את זהותו ואת תרבותו. מכאן התברר לשביד גם הכיוון הכללי שעליו לחפש כדי לפתור את בעיית הזהות והתרבות היהודית בהווה.

58 שגיא, שם.

59 שביד, היהודי הבודד והיהדות, עמ' 34.

60 שם, עמ' 31-32 [ההדגשה במקור].

61 אליעזר שביד, **אמונת עם ישראל ותרבותו**, הוצאת זק, ירושלים 1976.

היחס בין ציון לתפוצות הגולה בהגותם של מרדכי קפלן ואליעזר שביד

במסה שכותרתה 'מהי אמונה'⁶² חשב על דרך לגשר בין ההווה היהודי החילוני לעבר היהודי הדתי בצורה הדומה במשהו לשיטת פירוש המקורות של קפלן, הווי אומר בשיטת פרשנות של התוכן האמוני של מקורות העבר ברמת הפשטה המאפשרת נאמנות למגמה הערכית המשתמעת מהמקורות עצמם, אך משוחררת מכל דוגמטיות דתית המלווה את המקור כפועל יוצא מההקשר ההיסטורי המיוחד שהוא נוצר בו. דמיון זה בין קפלן לשביד עולה בקנה אחד עם ההשפעה המכריעה של התפיסה התרבותית-היסטורית של אחד העם על שניהם. שביד ניסח את תפיסת 'היהדות כתרבות', שהתוכן הדתי של יהדות העבר מובא בה כבסיס לדו־שיח תרבותי. לשיטתו ייתכן שהדו שיח עם העבר יהיה אמפתי וייתכן שיהיה עוין, אך על כל פנים הוא אינו מחייב בחינה אמונית-דוגמטית או הלכתית-מעשית.⁶³

ואולם מאחר שהודה כי אמונה אינה דבר שאפשר להזדהות עמו עקב לחץ הבא מבחוץ, אלא מתוך הזדהות פנימית בלבד, הוא סבור, שלא כקפלן, כי אף העמדת האמונה הדתית ברמת הפשטה גבוהה אינה מספיקה כשלעצמה כדי ליצור דו־שיח חי עם העבר היהודי אצל מי שאינו מוצא אמונה כזאת כבר בתוכו, ועל כן העמיד את העיסוק במקורות כשלעצמם כבסיס לבניית הגשר המיוחל בין עבר להווה. הוא רצה להעמיד את הדו־שיח עם מקורות העבר כבסיס ליצירת תרבות יהודית חדשה, שאף אם לא תאמץ היבטים ניכרים של יהדות העבר, בשל דתיותה, תיחשב המשך דיאלקטי שלה. מבחינה זו, הספרים היהודי הבודד והיהדות ואמונת ישראל ותרבות הם ספרים העוסקים באותה בעיה משתי זוויות ראייה שונות; ואם תרצו, בשני מישורי קיום שונים.⁶⁴

ואולם ההתמודדות הפורה ביותר עם בעיית הנתק בין האופי החילוני החד-צדדי של הנוער הישראלי בעשורים הראשונים שאחרי קום המדינה ובין יהדות העבר מובאת במסותו 'חילוניות הומניסטית ותכנים דתיים בישראל', המסכמת את ספרו היהדות והתרבות החילוניות.⁶⁵ מבחינות רבות נראה כי מסה זו ממשיכה את דרך החשיבה של שביד בשני ספריו הקודמים. עדיין השאלה היא כיצד לטעת מחדש את זרעיה של התרבות היהודית הישנה במציאות הישראלית החדשה? אך בשלב זה של כתיבתו של שביד התהייה בנוגע ליחס הנכון בין יהדות העבר לקיום היהודי של ההווה כבר נהייתה תפיסה בהירה שאינה רואה עוד את הדת כמנוגדת לתפיסת עולם חילונית אלא כמשהו שהיא נדרשת לו.

בביוגרפיה העכשווית של העם היהודי, הבעיה עדיין מנוסחת כ'היעדר', אך ה'היעדר' מוצג עתה בחיוב, היינו לא כ'היעדר' גרדא כי אם כנוכחות מוסתרת:

האם מושג החילוניות, כפי שנתפרש כיום כמושג הדוחה מתוכו את הדת ותכניה די בו כדי להנחות יצירה תרבותית מספיקה ליצריה? האם מושג זה נאמן למה שנוצר בארץ ישראל אפילו על ידי הצבור החילוני? האם הוא ממצה את המוטיבים החזקים

62 הנ"ל, 'מהי אמונה', שם, עמ' 11-67.

63 שם, עמ' 152-178.

64 לגישה אחרת בהבנת מקומה של האמונה הדתית בתפיסת העולם החילונית לפי שביד בשני החיבורים האלה, ראו: Ackerman (note 54 above), pp. 9-13.

65 אליעזר שביד, היהדות והתרבות החילונית, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1981, עמ' 221-248.

ביותר שהפעילו את הצבור הזה? [...] האם אמנם ההתנגדות לדת ותכניה נובעת בהכרח מן השאיפות החיוביות שהיו לצבור החילוני? במלים אחרות, שאלתנו היא - האם לא ייתכן להגדיר את מושגה של התרבות החילונית באופן חיובי כך שלא ידחה מעליו תכנים דתיים הנראים חיוניים מנקודת הראות של תרבות זו.⁶⁶

החידוש בגישתו כאן הוא בדרישה לעיון היסטורי במקורותיה של היהדות המודרנית מהסוג שהוא עצמו כבר פתח בו בספרו תולדות ההגות היהודית בעת החדשה, המאה התשע עשרה,⁶⁷ שהתפרסם כשלוש שנים קודם לכן. דרכו להתמודד עם ניסוח זה של השאלה נבנתה על בסיס כלי חשיבה הלקוחים מעיוניו בהתמודדויות של הוגים יהודיים אירופים מהמאה ה־19 בשאלת היחס במשנתם בין עבר להווה. כלי חשיבה אלו סייעו בידו להגדיר את החילוניות המודרנית, שאפיינה את ההומניזם שעמו נפגשו הוגים יהודים עוד בתקופת ההשכלה ועברו בירושה גם לתודעה הציונית הארץ־ישראלית. הוא הסתכל אפוא לכיוון הומניזם זה וניסה להציע פתרון לבעיית התהום הפעור לכאורה בין היהדות למודרניות.

את תופעת החילוניות העמיד על עקרון עצמאותו של האדם בשלושה הקשרים: 'האדם צריך להיות עצמאי בגבולות יכולתו לחקור את האמת, לשפוט על הטוב והרע ולהשפיע על מסיבות קיומו'.⁶⁸ בהקשר זה הדגיש במיוחד את שאיפת האדם ל'מימוש עצמו' באמצעות 'גילוי כוחות היצירה [ה]גלומים בו'.⁶⁹ הוא הוסיף שאף תפיסת האדם במקרא, כמי שנברא 'בצלם אלוהים', משקפת את אותן התכונות שמדגיש ההומניזם המודרני. 'לפי המקרא', כתב, 'נברא האדם "בצלם אלוהים". כלומר, האדם נברא חופשי, מסוגל לעצמאות וליצירה, ומיועד להעלות את עצמו ואת סביבתו לקראת שלמות'.⁷⁰ אלא שלפי דעת שביד, לדת המקרא ולהומניזם המודרני המוקדם יש גם מכנה משותף נוסף.

מדובר בדין וחשבון שהאדם עושה מתוך מודעות למגבלותיו לנוכח אלוהי הבריאה. קיום מכנה משותף דתי שכזה אינו צריך להפתיע, שכן אף ההומניזם האירופי הוא פרי היצירה של מורשת נוצרית בעלת שורשים מקראיים. העיקר הוא הרעיון שמעבר לעצמאות האדם ולערך חירותו בתחומי ההכרה, היצירה והשיפוט המוסרי, ההומניזם המודרני המוקדם הלך בעקבותיה של דת המקרא ותבע מ'האדם שיכיר בגבולות יכולתו ובאחריותו לפני בוראו' כ'תנאי לחירותו'.⁷¹

עמידה זו על התוכן הדתי המשותף לדת המקרא ולהומניזם המודרני המוקדם שימשה את התפתחות חשיבתו של שביד בשני הקשרים שונים. מצד אחד היא אפשרה לו להבחין בין שתי תקופות שונות בהומניזם המודרני, מתוך הטלת דופי בתקופה המאוחרת⁷² בשל אבדן

66 שם, עמ' 223.

67 אליעזר שביד, תולדות ההגות היהודית בעת החדשה, המאה התשע עשרה, הקיבוץ המאוחד כתר, ירושלים 1977.

68 שביד, היהדות והתרבות החילונית, עמ' 223-224.

69 שם.

70 שם.

71 שם.

72 הכוונה לזו הנקראת בזמננו התקופה ה'בתר'־מודרנית.

היחס בין ציון לתפוצות הגולה בהגותם של מרדכי קפלן ואליעזר שביד

הגבלה עצמית זו, ומצד אחר היא אפשרה לו להניח בסיס הומניסטי חיובי משותף לחילוניות היהודית הישראלית וליהדות העבר, כחלק מהפתרון לבעיית הנתק שנידון לעיל. הצעת המפגש, בין דת המקרא ובין ההומניזם המודרני שישמש אתגר שעל בסיסו אפשר יהיה לטפח את האופי היהודי של מדינת ישראל החילונית, מלמדת שוב על היעדר יסוד דתי בחברה ובתרבות היהודית-ישראלית מלכתחילה. נראה להלן שלרכיב זה של משנת שביד השלכות מוסריות וחברתיות חשובות מאוד, אולם חשובה לא פחות מזה שאלת מעמדם של מקורות העבר ביצירת תרבותה של החברה הישראלית, ואילו נושא זה, כפי שאראה עתה, כרוך בדיונו החדשני על המונח 'פרהסיה' בהקשרה של מדינת ישראל.

משמעות הפרהסיה של מדינת ישראל: חינוך, חקיקה, משפט, משפחה וקהילה

כידוע, המילה 'פרהסיה' נכנסה לעברית מהיוונית, ומובנה 'בגלוי' או 'לעיני הרבים'. לעתים קרובות, ובעיקר בכתבתו של שביד, היא משמשת מילה נרדפת ל'רשות הרבים'. יש להדגיש ששביד ראה בעיצוב הפרהסיה של מדינת ישראל את ההישג הגדול ביותר של המפעל הציוני, אך כפי שאראה להלן מדובר בהישג שטרם הושלם. משמעות קיומה של מדינה יהודית מתנקזת במשנתו של שביד למונח 'פרהסיה' בשל היותה מקום המפגש בין הרכיבים התרבותיים-רוחניים לחומריים-פוליטיים של הציוויליזציה היהודית בזמננו. כמו בחיבורי אחד העם וחיים נחמן ביאליק, וכמו שהודגש גם בחיבוריו המוקדמים של שביד עצמו, עומדת כאן ההנחה שהתרבות היהודית של העתיד תעמוד על יסוד דרשיה מתמיד עם זו של העבר, ממש כפי שעמד גם מוסד בית המדרש של הקהילה היהודית של הגולה הקדם-מודרנית בזיקה ליצירה התורנית שקדמה לו:

'המרכז הרוחני' שביאליק חלם עליו בעקבות אחד העם נועד לבוא במקום 'בית המדרש' הישן שחרב [...] התורה שתילמד בו צריכה להתחבר אל תורת בית המדרש, כשם שתורת בית המדרש התחברה אל תורת הנביאים ואל תורת חז"ל.⁷³

הסיבה שרשות רבים יהודית דרושה למען המשך קיומו של העם היהודי לדעת שביד היא אותה הסיבה שנתן אחד העם בחזון המרכז הרוחני שלו: מדובר בחובת קיומה של רשות רבים, שמוענק בה מעמד מרכזי לרוח היצירה של היהדות ההיסטורית כדי לאפשר לעם להמשיך ולהתקיים כסובייקט פועל בהיסטוריה למרות השינויים המהפכניים שהביאה עמה התקופה המודרנית. בימינו קיום הפרהסיה מוטל על מדינת ישראל, ונראה שלשיטתו של שביד זהו עיקר תפקידה של המדינה היהודית.

הרכיב החשוב ביותר של הפרהסיה של מדינת ישראל מבחינת יכולתה לתפקד כ'מרכז רוחני', כלשונו של אחד העם, או 'כמרכז ציבילטורי', כלשונו של קפלן, נמצא לדעת שביד בתחום החינוך הממלכתי, שממנו הוא דורש להציב 'קוריקולום המדגיש שייכות לעם היהודי

73 אליעזר שביד, ה'ארון הספרים היהודי', חינוך הומניסטי יהודי בישראל: תכנים ודרכים, הקיבוץ המאוחד, ספרית הלל בן חיים, תל אביב 2000, עמ' 215.

ואחריות לגורלו', 'קשר לארץ ישראל [...] כסמל של היסטוריה לאומית' ושל 'ערכי יסוד של תרבות לאומית', 'לשון עברית [...] דעת מקורות' ועניינים אחרים שיגבירו 'דיעה והזדהות רגשית עם ההיסטוריה היהודית'.⁷⁴

כפי שאנו למדים מדבריו שלהלן על חשיבות 'ארון ספרים' יהודי לעיצוב אופיו של העם היהודי במדינת ישראל, נראה כי מדיניות חיובית למקורות היהדות של משרד החינוך היא מפתח להבנת גישתו הרואה בפרהסיה של המדינה את התנאי המרכזי להגשמת הציונות.

היהדות מוצגת על ידי ארון ספרים כספרות שביטאה ופרנסה את חייו של העם היהודי לאורך הדורות. כיצד מזדהים על ידה? על יד כך שלומדים אותה, מפנים אותה כזיכרון, ושואבים ממנה תכנים ליצירה עצמית במחשבה ובאורחות חיים, שתהווה לה המשך. זוהי הדרך שבה מתאחדות תרבויות כל העמים מפני שזוהי הדרך היחידה שעל ידה נוצרת התרבות האנושית ועל ידה היא מתקיימת: תרבות אינה נולדת מחדש בכל שעה מכישרונם המולד של היחידים החיים בה, בחינת יש מאין, אלא מתוך מורשת המפרנסת את הכישרונות המולדים ומפתחת אותם, מבחינת יש מיש. היהדות המוגדרת על יסוד הנחה זו אינה דורשת, אפוא, מבניה מחויבות יוצאת דופן. היא תובעת מה שהוא תנאי הכרחי לכל תרבות.⁷⁵

כוונתו של שביד בדיון זה היא אמנם לתוכני תרבות יהודיים היסטוריים, אך ניכרת בו גם קרבה רבה לרעיון ה־Bildung של תקופת ההשכלה, היינו לחינוך מעצב אישיות, המעורב בכל תחומי התרבות. הכוונה היא שמערכת החינוך הממלכתית תשמש לא רק להקניה של מיומנויות הנדרשות להצלחת התלמיד בתמרון בין תנאי הקיום החומריים של ההווה, אלא גם כדי לקדם יצירה יהודית חדשה על בסיס דר־שיח עם מקורות העבר. בהקשר הזה יש להדגיש ששביד אינו חושב שעל מקורות היהדות בלבד לשמש מקור שאיבה לעיצוב התרבות בציבוריות הישראלית, אלא הוא הולך בעקבות אחד העם גם בחיוב הכללת מגוון רחב של מקורות הספרות של התרבויות והעמים האחרים ב'קוריקולום' שמשרד החינוך בישראל מעצב, מדובר בעיקר במסרים תרבותיים-הומניסטיים. אלא שכמו אחד העם, גם שביד חושב שיש צורך לדאוג למעמד מיוחד של מקורות היהדות בחינוך היהודי הישראלי כדי שהמדינה תוכל למלא את תפקידה בכל הקשור לשיקום כולל של יסודות הקיום היהודי, וסברתו הבסיסית היא כי אין קיבוץ אנושי כלשהו שזהותו אינה מעוצבת באמצעות שאיבה ממקורות העבר של אותה חברה. בדרך השאיבה הלך שביד בעיקר בעקבות ביאליק, כששם את הדגש לא רק על היות הפרהסיה היהודית המשך לרשות הרבים היהודית של הדורות הקודמים אלא גם על מתן חירות היצירה לדור ההווה וליחידים המרכיבים אותו. הוא הדגיש זאת משום שלדעתו לשם יצירת הרוח של תרבות משותפת נקודות המוצא של מעשי היצירה של היחידים המרכיבים את הכלל הן רבות. מכאן ניסח את ערך החירות של ההומניזם המודרני

74 שם.

75 שם, עמ' 213.

היחס בין ציון לתפוצות הגולה בהגותם של מרדכי קפלן ואליעזר שביד

הפלורליזם המשתמע ממנו עם חובת הדו־שיח עם מקורות העבר כעקרונות הנדרשים להנחות את עיצוב הפרהסיה היהודית במדינת ישראל העכשווית:

הפלורליות עניינה [...] הכרה בשוויון הערך של דרכי מבע שונים שבהם מתקרב האדם אל הספירות העליונות של חיי הרוח [...] ברור, עם זאת, שפלורליות מסוג זה לא תתקיים בלי מסגרת של הסכמה משותפת, כלומר בלי 'פרהסיה' שבתוכה מתקיימת לא רק פגישה וחיכוך הדדי, אלא גם הבנה ושיתוף פעולה.⁷⁶

ואולם ברור שלמרות מרכזיותו של תחום החינוך, הוא אינו הרכיב היחיד של הפרהסיה היהודית במדינת ישראל האמור לשרת את שיקומו של העם לפי משנתו של שביד, שכן הוא מחשיב גם את החקיקה ואת המשפט, ובעיקר את תחומי העשייה השייכים לחיי המשפחה והקהילה. לדעתו חשוב שלא רק מורים ומחנכים יהיו מלומדים דיים בתוכני תרבות הומניסטיים ויהודיים היסטוריים, כי אם גם שופטי בתי המשפט, המחוקקים היושבים בכנסת, הורים והאזרחים בכלל.⁷⁷ לשימוש נכון בכלים הממלכתיים הניתנים בכל תחום ותחום תהיה תוצאה סינרגטית שיש בה כדי לעשות את חוויית החיים בפרהסיה של מדינת ישראל חוויית חיים יהודית שלמה ובלתי מקוטעת.⁷⁸

בלתי נמנע אפוא שהפעילות הממסדית בתחומים אלה תעורר את הפולמוסים החריפים בענייני דת ומדינה, האופייניים כל כך לציבוריות הישראלית. שביד ביקר את הממסד הישראלי בהקשרם של עניינים אלה פעמים רבות, ואולם מבעד לבעייתיות זו, ראה לנכון להראות גם את הצד הבלתי נמנע, ולשיטתו המבורך, של חיכוכים אלה, המתבטא בעיקר בקשר לשאלת היחס בין דת למדינה בישראל.

היחסים בין הציבור ה'חילוני' ו'הדתי' במדינת ישראל כבר יצרו מעין 'פרהסיה' כזאת הנשענת על החיוב המשפטי בענייני זהות יהודית, נישואין וגיטין וגיוור, שמירת שבתות ומועדים וכשרות במוסדות צבור. למרות הביקורת החריפה שבחלקה היא מוצדקת על 'פרהסיה' זו יש בה יסודות חיוביים: היא יצרה תחום של נשיאה באחריות משותפת לעם, והחדירה סמלים ותכנים חיוביים לחלל החיים היהודיים המשותפים במדינת ישראל.⁷⁹

שביד גם סבר שאין די בהשקעה הממסדית ברשות הרבים של מדינת ישראל כשלעצמה ושאיף הפרהסיה הזאת תהיה לקויה בחסר ללא זיקה מזינה של תשתית קיום משפחתית-קהילתית לדבריו:

יש לנסות לחולל תנועה קהילתית 'מלמטה', למצוא למשפחה מעמד במסגרת בין-משפחתית שתחזק אותה בתפקידיה החינוכיים, ותגבש את הפעילות התרבותית-רוחנית: החג והמועד, הלימוד [ו]הערבות ההדדית הבין-אישית, שהיא המשווה

76 שביד, היהדות והתרבות החילונית, עמ' 244.

77 שם, עמ' 246.

78 שם, עמ' 248.

79 שם, עמ' 245.

משמעות לקיום האישי. אכן, אם תיווצר רקמת יחסים קהילתית ענפה ויתמלא החלל שבין היחידים למסגרת הממלכתית, יתהווה גם הנושא לאורך חיים יהודי על מכלול הצורות והכיוונים האפשריים בו.⁸⁰

באינטראקציה האנושית המתקיימת במערכת המשפחתית-קהילתית של העם היהודי ראה שביד מקור שמסוגל לעשות את המנהגים, את חוויות החג והמועד והיבטים רבים אחרים של מורשת העבר רכיב בלתי נפרד מזהות היחיד. כך פעלה מערכת הזיקות המשפחתיות והקהילתיות בעבר, ועל כן אין סיבה שלא תקפיד לפעול כך גם בהווה.⁸¹ העיקר הוא כי גם הפרהסיה היהודית החדשה, שתפקידה להגשים את מלאכת שיקומו של העם היהודי במדינת ישראל, אינה עשויה למלא את תפקידו אלא אם כן תופיע כפרי השפעות הגומלין של מעמד מקורות היהדות כחלק מפעולתם של מוסדות ציבור מזה ובמסגרת החיים המשפחתיים והקהילתיים מזה.

ישראל, ציונות, שלילת הגולה וההשלמה עמה

הנה, שלא במפתיע, גישת שביד למונח 'פרהסיה' משמשת מפתח להבנת גישתו בסוגיית היחס לתפוצות הגולה, שכן יכולת קיומה של פרהסיה יהודית במדינה מבחינה בפועל בין אופי החיים היהודיים במדינת ישראל לתפוצות הגולה. ואולם משאנו באים לנתח את סוגיית היחס לישראל ולתפוצות במשנתו, בנושא העומד בפני עצמו, נראה כי יש לחדד את הדיאלקטיקה המאפיינת את היחס בין שני מישורי הקיום היהודי שנידונו לעיל: המישור הפומבי הממוסד, שפועלים בו מוסדות המדינה מזה, והמישור הפרטי, המשפחתי והקהילתי העל-מדינתי מזה.

בדיון על זיקת הגומלין בין הפרהסיה היהודית במדינת ישראל ובין חידוש החיים היהודיים במשפחה ובקהילה, אפשר לומר כי הפרהסיה מייצגת בעיקר את חידוש הקיום היהודי באמצעות הכלים שסיפקה המהפכה הציונית בכוננה את מדינת ישראל כמולדת של העם היהודי בהווה, בשעה שחידוש היצירה היהודית במסגרת המשפחה והקהילה מסמן את המשך קיומה של הווה תרבותית-היסטורית של יהדות העבר במציאות שבנתה הציונות. במובן זה, שני מישורי הקיום היהודי האלה ממשיכים את שני צדי הנתק - עבר והווה - שעמו זיהה שביד את בעיית היהדות כתרבות עודבתחילת דרכו.

זהו גם המקום לברר את מה שנראה במבט ראשון כסתירה פנימית המאפיינת את יחסו של שביד אל יהדות הגולה. אף על פי שתיאר את משנתו הציונית כצורה של 'שלילת הגולה',⁸² הוא גם קובע, כקפלן: 'יש לחדש את התנועה הציונית כתנועה [...] החותרת להגשמה

80 שם, עמ' 246-247.

81 להרחבת העיון ביחסו של שביד להיבט המשפחתי-קהילתי של הקיום היהודי המתחדש במדינת ישראל, ראו: אליעזר שביד, 'חידוש החיים הקהילתיים בישראל', מיהדות לציונות - מצינונות ליהדות, הספריה הציונית, ירושלים 1983, עמ' 325-343.

82 השוו לכותרות שניים ממאמריו: 'שלילת הגולה כיסוד המוסר הציוני', שם, עמ' 155-168; 'כן, שלילת הגולה!', שם, עמ' 181-208.

היחס בין ציון לתפוצות הגולה בהגותם של מרדכי קפלן ואליעזר שביד

במדינת ישראל ובגולה כאחת.⁸³ תיאור גישתו כצורה של 'שלילת הגולה' נראית תמוהה גם לנוכח הערכתו שמאפייני החיים היהודיים בתפוצות של המחצית השנייה של המאה ה-20 שונים בתכלית מאלה שהביאו לעמדת 'שלילת הגולה' באידאולוגיה הציונית במחצית הראשונה של המאה.

אין ספק שחל שינוי רב בדמות החיים של העם היהודי בתפוצות אחרי השואה, אחרי הקמת מדינת ישראל ואחרי התערותם העמוקה של היהודים בארצות העולם החופשי, ובייחוד בארצות הברית. השואה מחקה מעל מפת הגלויות את היהדות שעדיין נשאה את תווי ההיכר של הגלות במזרח אירופה [...]; מדינת ישראל קלטה את רוב הגטאות של ארצות ערב. נשאר אפוא הגלויות שהיו נתונות לתהליך האמנציפציה. יהודי הגלויות האלו התקדמו יפה מבחינת מעמדם התרבותי והכלכלי, ובארצות העולם החופשי התקדמו יפה מבחינת מעמדם החברתי. בארצות אלו אמנם יש אנטישמיות, אבל אין היא חריפה עד כדי סכנה, והיום סבירה למדי טענת היהודים, כי האנטישמיות בארצות העולם החופשי אינה שונה מרגשי-שנאה 'נורמאליים' בין מיעוטים לאומיים אחרים. הנה אפוא יסוד האידאולוגיה המחליפה את המושג 'גלות' במושג 'תפוצה' ותובעת הכרה בקיום שווה הערך של התפוצה בצד המדינה.⁸⁴

במה אפוא גישתו היא ביטוי של 'שלילת הגולה'? התשובה לשאלה זו ניתנת בהבחנה שהוא עושה בין המישור של היחיד היהודי ובין מישור הקיום של היהודים כעם. בהיעדר אפשרות קיומה של פרהסיה יהודית בתפוצה העכשווית, הולכת וגוברת בתפוצות בעיית ההתבוללות. זוהי אותה הבעיה שעמה התמודד אחד העם בראשית המאה ה-20 ועמה ביקש להתמודד גם קפלן, למרות תפיסתו המחייבת את המשך הקיום היהודי בתפוצות לצד 'המרכז הציוניסטי' של העם היהודי בארץ ישראל. אלא, שלפי שביד, הבעיה בזמנו חריפה עוד יותר ממה שהיתה בעבר:

העם היהודי [בגולה] הולך ונעלם במהירות גדולה [...] לפנינו תהליך היסטורי, שכבר עבר את השלבים שבהם עדיין אפשר לנסות אמצעי בלימה. כה גדולים ממדיה של עזיבת מסגרות-השייכות היהודית, ממדיהם של נישואי-התערובת וממדיו של אובדן כל עניין בנושאים יהודיים עד שאין לחלום עוד על בלימה.⁸⁵

הגברת תהליך ההתבוללות בארצות החופשיות של המערב בעשורים האחרונים היא תוצאה של תהליך הנורמליזציה שהביא עמו אותו שיפור דרמטי במעמד היהודים כאזרחים מן השורה. תהליך שלדעת רוב ההוגים הציונים האירופים והארץ-ישראלים שפעלו במחצית הראשונה של המאה יכול להתקיים אך ורק במולדת עצמאית. לימים יראה שביד תהליך זה של נורמליזציה בתפוצה היהודית שאחרי מלחמת העולם השנייה - המפתיעה מנקודת ראות ציונית - כפועל יוצא מאותם תהליכים היסטוריים שיצרו במערב את המציאות

⁸³ 'עם ישראל והציונות היום', שם, עמ' 260.

⁸⁴ שם, עמ' 165-166.

⁸⁵ שם, עמ' 167.

המכונה בזמננו בתר־מודרנית. למרות שיפור חיי היהודים בתפוצות, במישור היחיד בעיית ההתבוללות נשארה בעינה, שכן 'במסגרת של מדינה ריכוזית מודרנית, בתנאי החיים של חברה פתוחה ובתרבות חילונית, אין כל אפשרות שקבוצת־מיעוט לאומית מפוזרת תוכל לשמור על ייחודה'.⁸⁶

התזה של שביד, כמו זו של אחד העם, היא שהיהודים זקוקים לארץ מולדת שמרכז רוחני לעם היהודי ויכל להתקיים בה ויאזן את מגמות ההתבוללות הרווחות בעולם. ואולם במישור העמוק משנתנו באמת כוללת יסוד של 'שלילת הגולה', שהיא חריפה מזו שאפשר למצוא אצל אחד העם.⁸⁷

במאמרו 'קסם הגלות ובעיית הנורמליזציה' הלך אחרי ניתוח ההיסטוריה היהודית של יחזקאל קויפמן וקבע: 'התרבות היהודית שנוצרה במרוצת ההיסטוריה היא תרבות סימביוטית מובהקת'. היא 'נוקקה לתרבויות חיצוניות [...] שהתבדלה מהן' בה בשעה ש'נשענה עליהן לשם סיפוק תנאי הציביליזציה של הקיום האישי והקולקטיבי'.⁸⁸ בנוגע לזמננו אמר שבגולה 'אין ליהודים אחריות כוללת לקיומם כעם', וכן: 'מנקודת־הראות של היצירה התרבותית העצמאית הדברים ברורים עוד יותר'. הסיבה לכך היא זאת:

בגולה אין - ולא יכול להיות - תרבות־עם שלמה, עצמית. בקרב יהודי ארצות הברית אמנם קמה מנהיגות רוחנית שעיסוקה ביהדות הוא מקצועה. יש מוסדות לימוד ומחקר יפים ועשירים ונכתבים ספרים טובים. כאשר העילית היהודית הפרופסיונאלית שרויה בד' האמות של מוסדותיה, נדמה לה שנתחדשו ימי סורא ופומבדיתא, והיא מדברת על 'בבל' שנייה. למרבה הצער זו עילית שאין מאחוריה עם.⁸⁹

בצעד הבא קישר שביד בין אבחון הקיום היהודי בגולה כצורת קיום סימביוטית עם תפיסת המוסר הנבואית המאפיינת לשיטתו את צורת הקיום היהודי מבחינה משפחתית וקהילתית. בעסקו ב'מוסר היהודי' הבחין בין המוסר הדתי המסורתי, שמקורו באידאל המשיחי של הנביאים, ה'משקף את החזון הראשוני של מלכות אלוהים בקרב העם', ובין זה שאליו חתרה הצינונות.⁹⁰ המוסר היהודי הישן נישא על ידי אותה 'ברית משפחתית־שבטית' ו'בין־שבטית', שאפיינה את הקיום של בני ישראל עוד לפני ייסוד מלכויות יהודה וישראל בתקופת המקרא. הברית השבטית־דתית המשיכה להתקיים, לפי גישה זו, גם בתקופת המלכות, והיא שאפשרה את ייסוד הקהילה היהודית של הגולה אחר כך. שאלת 'המוסר היהודי' בהקשר של 'שלילת הגולה' נובעת מבחינה זו מהיעדר אחריות יהודית־מוסרית לתשתית החומרית של החברה שהיא חיה בתוכה.

86 שם, עמ' 151.

87 אחד העם החזיק בתפיסה השוללת את הגולה, כשזו מוצגת כמצב 'אובייקטיבי' של היהודים, שהתאפיין בזמנו בהתנכלות לציבור היהודי. עם זאת חשב שהמשך הקיום בגולה הוא אפשרי בתנאי של קיום מרכז רוחני בארץ ישראל, ראו לעיל הערה 2. על אף הסכמתו עם אחד העם בנוגע לאפשרות המשך הקיום היהודי בתפוצות הגולה של זמנו, החזיק שביד בגישה חריפה יותר של שלילת הגולה עם שזיהה, מסיבות שיפורטו להלן, את האופי המצוי של החיים בגולה כסוג של פגם מוסרי.

88 שביד, מיהדות לצינונות - מציונות ליהדות, עמ' 148.

89 שם, עמ' 167.

90 שם, עמ' 141.

במציאות הגולה המשיכו היהודים להרגיש כי הם מצווים בציווי אלוהי קדם-מדיני ועל-מדיני, וראו בציווי זה היבט מרכזי של מורשתם המשפחתית-קהילתית. אך תחום חלותו של ציווי זה הלך והצטמצם בהתאם לצמצום תחומי החיים היהודיים בגולה עצמה. עם יציאת העם לגלות, שוב חיזקה ההלכה היהודית 'את תאי החברה המכוננים את האחדות הלאומית של העם' בבחינת 'קהילת הקודש', בה בשעה שהיא 'מניחה את התחום החברתי-המדיני והחברתי היצירתי [...] כתחומי רשות ניטראליים'.⁹¹ בהקשר הזה תיאר שביד את גישתו כצורה של 'שלילת הגולה'. הבעיה שאליה כיוון את דבריו מעוגנת במציאות הקיימת בתפוצות גם אחרי שסיפקה הציונות ליהודים את ההזדמנות לנסות ליישם את האידיאל 'הדת-מוסרי' של נביאי ישראל במציאות מדינית רחבה. למרות מציאות חדשה זו, המשיכו רבים בגולה לזלזל בעיסוק החברתי-פוליטי המאפיין את העמים האחרים וראו בו דבר-מה 'לא-יהודי' ונחות מנקודת הראות של הסטנדרטים המוסריים של עצמם. יהודי הגולה יכלו לנקוט עמדה 'צדקנית' זו, שיש בה גם הסתייגות מוסרית מהעיסוק הציוני והיהודי-ישראלי בעניינים מדיניים, רק משום שמישהו אחר נושא באחריות לתשתית המציאות החומרית-חברתית שהם חיים בתוכה.

הציונות כתנועה מודרנית הביאה לעם היהודי את הרעיון של 'שלילת הגולה'. כלומר, לא רק שלילת ההימצאות בגולה, כי אם גם שלילת ההווה הגלותית, שלילת הקיום הסימביוטי, בייחוד בדפוסו הייעודי. הציונות הגדירה את הקיום הסימביוטי כטפילות וכחלקיות אנושית. היא דרשה כי היהודי יראה ביהדותו תוכן אנושי מלא, כי יראה ביהדותו קיום שלם של אדם, ובאופן זה יתרום את תרומתו, גדולה כקטנה, לתרבות האדם. ואולם, לשם כך היה צריך לחנך מחדש את האישיות היהודית. הציונות, ובעיקר הציונות החלוצית, ראתה בשינוי הפנימי הזה את עיקר העיקרים; בלעדיו לא ראתה אפשרות להגשמה.⁹²

בסיכומו של טיעון, אין 'שלילת הגולה' מתפרשת כאן כדרישה לסיום נוכחות הקיום היהודי בתפוצות, בוודאי לא בעתיד הקרוב, כי אם כשלילת אותו של הקיום היהודי בגולה המביא לחוסר יכולת של היהודים לתפקד כעם ולשאת באחריות מוסרית לכלל רובדי קיומם האנושי.

שלילת הגולה עומדת על בסיס אונטולוגי המתחשב בכרוסוס תחומי החיים של העם החי בגולה, בייחוד אחרי האמנציפציה, כשאפילו קיומה של פרהסיה יהודית מהסוג שאפיין את הקהילה היהודית המסורתית הקדם-מודרנית אינו עוד בגדר האפשר. לשון אחר, היא מכוונת נגד עצם הנכונות של יהודי התפוצות להסתפק באחריות מוסרית חלקית המוגבלת לחייו של היהודי כפרט משום שבארצות התפוצה קיום פרהסיה יהודית אינו אפשרי.

מכאן שפרהסיה יהודית, כפי שהיא מתאפשרת במדינת ישראל, אינה רק בסיס לפתרון בעיית היהדות כתרבות לנוכח החילוניות הישראלית, אלא נועדה לשמש גם מוקד של

91 שם, עמ' 143.

92 שם, עמ' 152.

לכידות לאומית ליהודי התפוצות. החידוש שהביאה עמה הקמת מדינת ישראל, לדברי שביד, טמון ביצירת מסגרת חברתית-מדינית שהיהודים יכולים לתפקד בה כסובייקט קיבוצי הקובע את גורלו המשותף מבחינה חברתית, תרבותית ומוסרית. יש לדאוג שתחיית העם, המתאפשרת בפרהסיה היהודית של מדינת ישראל, לא תהיה מוגבלת ליהודי ישראל בלבד. במקומות שונים דיבר שביד גם על חידוש קהילתי ותנועתית-חברתי של הקיום היהודי בתפוצות, מתוך דרשיה מתמיד בין יהודי ישראל ובין יהודי התפוצות.⁹³

אך פרדוקס הוא כי משתמעת מדבריו גם ביקורת סמויה על יהודי ישראל: אמנם הוא סבר שבשל תנאי הקיום המיוחדים את המציאות הישראלית, המרכז לפעילות התנועות היהודיות חייב להימצא בישראל. בכך טמונה כמובן דרישה לחידוש פעילות התנועה בארץ. מהבחינה הזאת שביד, כקפלן, דחה בשתי ידיים את ראייתו של בן-גוריון את המדינה כשלעצמה כהגשמה העליונה של הציונות, וכאמור, כמו קפלן כתב: 'יש לחדש את התנועה הציונית כתנועה [...] החותרת להגשמה במדינת ישראל ובגולה כאחת'.⁹⁴ ואולם תנאי הקיום של הפרהסיה היהודית הישראלית טרם מומשו דיים כדי לעורר את אותה תחייה תרבותית ומוסרית לאומית שאליה הוא מייחל הן בארץ הן בחו"ל כשהתחייה הלאומית המתבקשת עדיין נראית לו פוטנציאל יותר מאשר מציאות.

ישראל והתפוצות בכתיבתו המאוחרת של שביד

שביד המשיך להחשיב את קיומה של הפרהסיה היהודית במדינת ישראל כתנאי הכרחי להמשך הקיום היהודי ברוח חזון המרכז הרוחני של אחד העם, ופעל רבות נגד האדישות המופגנת של הממסד כלפי אתגרים אלו. בכתיבו מהעשורים האחרונים נראה שלא שינה כלל את מגמת חשיבתו בנוגע לחשיבות קיומה של מדינת ישראל וחלקיות הקיום היהודי בתפוצות, ואולם משנות התשעים של המאה ה-20 הוסיף את הבעייתיות של העידן הבתר-מודרני לדיון בסוגיה זו.

כך התחדשה ביקורתו הדתית-מוסרית על מגמת ההומניזם המאוחר, שאינו יודע לקיים את חירותו של האדם מתוך הגבלה עצמית, ובמקום זאת מקדש את 'ריבונות' האדם כשלעצמה כערך עליון. לשיטתו הבתר-מודרניות שואבת את כוחה מציוויליזציה טכנולוגית מתקדמת בעלת אתוס פרגמטיסטי מרחיק לכת, שלפיו היחס בין בני אדם הולך ומתעצב בהתאם לערכי הגינות המבוטאים במשפט הפוזיטיבי של החברה האזרחית העכשווית, ופוחתת הזיקה התרבותית הרוחנית המורשתית ועמה חוויית הסולידריות האנושית. פיחות זה מוסבר על ידי המפגש בין המציאות התרבותית הבתר-מודרנית, הנקבעת בהתאם לריבוי הנרטיבים והפוליטיקה של הזהות, ובין תהליך הגלובליזציה הכלכלית-תקשורתית, היוצקת את אלה לתודעת תרבות אחת, כללית ורדודה,⁹⁵ בלי אפשרות של העמדת קנה מידה אידאלי שיגביל

93 לעניין זה מוקדשים מאמריו 'עדי הציונות היום', שם; 'עם ישראל והציונות היום', שם, עמ' 225-265.

94 שביד, 'עם ישראל והציונות היום', מיהדות לציונות, עמ' 260.

95 אליעזר שביד, מסות גורדוניות חדשות: הומניזם גלובליזציה פוסט-מודרניזם והעם היהודי, הקיבוץ המאוחד, ספרית הלל בן חיים, תל אביב תשס"ה, עמ' 11-69; הנ"ל, ביקורת התרבות החילונית, מאגנס,

היחס בין ציון לתפוצות הגולה בהגותם של מרדכי קפלן ואליעזר שביד

את האינטרס האגואיסטי של האדם המשועבד לטבעו העצמי.⁹⁶ הדברים המובאים להלן, הלקוחים ממאמרו של שביד 'על הצורך בתחייה שנייה של העברית בזמננו', מעידים שהוא חושב כי תוספת האתגרים שהמציאות הבת־מודרנית מעמידה יוצרת בעיה חמורה פי כמה מזו שהיתה בעבר בנוגע להמשך הקיום היהודי בישראל ובתפוצות. כאן הדברים עוסקים בדרישה לתחיית הלשון העברית, אך עצם הטיעון מכוון ללשון כביטוי של התרבות בכלל. בנוגע לתחיית הלשון העברית בתפוצות כתב שביד:

הצורך גלוי לעין כבר יותר משנות דור. רוב יהודי התפוצות, כולל העליות שאינן דתיות־אורתודוקסיות, לא רק שאינם יודעים עברית אפילו ברמת ההשתתפות בתפילת שבתות וחגים בבית הכנסת; הם אינם רוצים לדעת ואינם מבינים את חשיבות היכולת להתחבר אל המקורות המייצגים את רציפות דורות העבר ואל אחיהם שמחוץ לתפוצתם בלשון המייחדת את עמם מבחינת הזדהותם כבנים־הבונים את ישותם הקיבוצית. באשר למקורות, הם מסתפקים בתרגומים ללשון לאומיותם הלא־יהודית. בהתקשרותם אל שאר בני־עמם החיים במדינת ישראל ובתפוצות האחרות הם מסתפקים באנגלית שהיא הלשון הבינלאומית המאחדת את הכפר הגלובלי. הזדהותם עם תרבות עמם ועם בני־עמם נעשית על ידי כך חלקית ומקוטעת, מצועפת ועמומה ונטולת ממשות נפשית גופנית [...] נראה שנוח להם בכך ולא מדאיגה אותם העובדה - כבר אי אפשר להתעלם ממנה - שהם נמצאים בתהליך של יציאה מעמם תוך פילוגו לחלקים מנוכרים זה לזה.⁹⁷

לא כך בישראל, שבה: 'מתפקדת העברית כלשון לאומית חיה בכל תחומי התקשור, העשייה והיצירה', 'היא הלשון שבה מקבלים היהודים הישראלים את חינוכם'. מבחינה זו נראה כי היסודות לעיצוב הפרהסיה היהודית כמין מרכזי רוחני וציווילטורי בישראל קיימים ועומדים. אך 'מן ההסתכלות באופן שבו העברית נלמדת בישראל, הן בבתי הספר והן באולפנים לעולים' נראה שיש בכל זאת בעיה קשה הנובעת משפה שאין מטופח בה הקשר החי עם מקורות התרבות של העבר, והפוטנציאל להעמדת אידאל דתי־הומניסטי מתוך דין ודברים עם מקורות אלו.

הדברים נעשים מתוך הדגשה כמעט בלעדית של הקשרי הפעילות הציווילטורית, תוך התייחסות אל סוג הקולטורה המשרתת אותה ברמת התקשורת החברתית הישירה: התהליך התרבותי המתקדם באופן זה אינו בגדר ההנחלה וההתחדשות הנובעת מן הזיכרון הגלום בכל מישורי ההבעה הלשונית־התיאורית, הרגשית והאינטלקטואלית אלא בגדר סיגול תפקודי [...] נטיית הדעת העיקרית היא [...] לא לאוצרות הזיכרון הלשוני המייצגים את העבר, אלא למצבור הזורם במעגלי המשוב התקשורתיים־תפקודיים

ירושלים תשס"ח, עמ' 11-40, 96-145.

שם, עמ' 120.

97 שביד, מסות גורדוניות חדשות, עמ' 137 (ההדגשות במקור).

האקטואליים [...] נמצא רק לעיתים נדירות אידיום עברי שאוב מן המקורות, ולעומת זאת הרבה אידיומאטיקה אנגלית-אמריקאית מתורגמת או מצוטטת.⁹⁸

עמידתו של שביד מול עצמתה האדירה של התשתית התקשורתית-כלכלית הגלובלית בעידן הבתרמודרני מביאה אותו להכיר בקושי הגדל והולך של אתגר השלמת הפוטנציאל הטמון במדינת ישראל כמרכז רוחני וציווילטורי של העם היהודי כולו. המפגש בין האתוס, המניח ריבוי של נרטיבים, עם עצמת הגלובליזציה, הוא גורם חדש המפורר את רקמת חיי העם כשרוחו הגלובלי של העולם העכשווי נעמד בין היחיד ובין עצמיותו התרבותית היסטורית כבן לעם היהודי לא רק בקרב יהודי התפוצות אלא גם במדינת היהודים.

סיכום

הן קפלן, ההוגה היהודי-אמריקני, הן שביד, ההוגה היהודי-ישראלי, נמנו עם תלמידי אחד העם הרואים ב'עבודת ההווה' בקרב יהדות התפוצות נתיב של הגשמה ציונית לצד עיצובם מחדש של החיים היהודיים בארץ ישראל, בה בשעה שהם מסכימים כי הקיום היהודי בארץ ישראל מספק את תנאי המינימום להמשך הקיום היהודי ברחבי העולם. זאת כמובן בתנאי שישכיל המרכז בישראל לטפח את המורשת התרבותית של היהדות, ובכלל זה יסודה הדתי, טיפוח עמוק ממה שנעשה בה עד כה ושגם בתפוצות הגולה תהיה השקעה מספקת בטיפוח המבנה הקהילתי של היהודים כמסגרת חברתית בעלת אופי יהודי חינוכי-תרבותי רחב המתאפשר בשל זיקה שוטפת ליצירה היהודית בישראל. אלא שכפי שראינו יש הבדל בין קפלן לשביד בנוגע לפרטים המרכיבים תפיסה משותפת זו. קפלן התנגד לאתוס של שלילת הגולה ולעצם היחס אל הקיום היהודי בארצות הברית כאל מציאות של גולה משום ההיעדר היחסי של אפליית יהודים שיטתית לרעה ותוצאה של ההצלחה הממשית והעמוקה של שילוב היהודים בכל שדרות החברה. אף ששביד הסכים עם תיאור זה של המצב, הוא שלל את חלקיות הקיום היהודי הקיבוצי, המאפיינת גם מציאות תפוצתית חדשה זו וראה בויתור על נשיאה באחריות יהודית קיבוצית לחלקים נרחבים של העשייה האנושית, מתוך הישענות על מלאכת היצירה של החברה הסובבת, פגם מוסרי חמור שתיקונו אינו מתאפשר אלא בטיפוח היחסים בין ישראל לתפוצות.

למרות שיפוטם המוסרי השונה של החיים היהודיים בתפוצות, כאמור הן קפלן והן שביד מסכימים כי הדת בכלל והדת היהודית בפרט נדרשות כנדבך מרכזי במלאכת השיקום של הקיום היהודי בשל יכולתה להעמיד אידאל מוסרי הנועד להגן עליה מפני השעבוד לאגואיזם האנושי בכל הקשור לעיצוב פני החברה. גישה זו באה לידי ביטוי מיוחד בכתבי קפלן בקשר לחששותיו מפני האגואיזם הלאומי במדינת ישראל, ובדבריו של שביד על התפוררות הסולידריות האנושית בעידן הבתרמודרני. ואולם מכיוון שקפלן

98 שם, עמ' 138-139.

התמקד בעיקר בשיקום הקיום היהודי בתפוצה האמריקנית, שהדת היא הסמן המרכזי בה של הזהות היהודית, והניח מראש את המפגש בין היצירה הדתית-רוחנית של היהודים על רקע מורשתם ההיסטורית עם רוחה הדתית של החברה האמריקנית הסובבת, הדת היתה בשבילו מסגרת כוללת, ובה ניסח את כלל היבטי ההתמודדות הנדרשת עם הבעיות הפוקדות את הקיום היהודי בזמנו, ובכלל זה טיפוחה של התרבות היהודית כחטיבה פנימית של ההווי התרבותי-אמריקני, ארגון קהילתי רחב כמוקד של החיים היהודים בתפוצות ועיצוב היחסים בין ישראל לתפוצות. לעומתו שביד מתמקד בתיקון החברתי והתרבותי של העם היושב בציון, ורואה את הדת, קודם כול, מבעד לאופי החילוני של היהדות הישראלית, ורק לאחר מכן מגלה את הפוטנציאל הטמון בה כמכנה משותף של יהדות העבר וההומניזם המודרני כבסיס לפתרון הפער בין יהדות למודרניות במדינת היהודים. מבחינה זו, שביד רואה בדת היבט חשוב ביותר של התרבות היהודית החילונית המודרנית בגלל ההשפעה המוסרית-אידאלית הצפויה על מלאכת הבנייה החברתית והתרבותית של ארץ המולדת, אך לא מסגרת המקיפה את כלל הדין על בעיות הקיום היהודי העכשווי.

כאן עולות השאלות אם השפיעה הקמת מדינת ישראל על תפיסותיהם על היחס הרצוי בין החיים היהודיים בארץ ישראל ובין אלה שבתפוצות הגולה. ואם כן, עד כמה. בהיות קום המדינה אירוע בעל משמעות עצומה לקיום היהודי בארץ ובח"ל הוא עומד ברקע כתיבתו המאוחרת של קפלן, ומונח מראש כגורם המרכזי של המציאות ששביד עיצב בה את תפיסתו מתחילת דרכו. אך מבחינת המבנה והתוכן של חשיבתם בסוגיה זו, נראה כי עמדותיהם הבסיסיות היו עשויות לעמוד בעינין גם אילו המשיך הקיום היהודי בארץ ישראל להיות קיום יישובי-אוטונומי הדומה למה שקדם לקום המדינה. קביעה זו מובנת כמעט מאליה בהקשרו של קפלן, שניסח עוד בשנות השלושים של המאה הקודמת את תפיסתו בנוגע ליישוב היהודי בארץ ישראל כמרכז ציווילטורי של העם היהודי. אך נראה שגם התמקדותו של שביד בחשיבות המכרעת של הפרהסיה היהודית במדינת היהודים הולמת את קיומה של אוטונומיה יהודית בארץ ישראל אם או בלי קשר לשאלת הריבונות המדינית.

אין זה אומר כמובן שהקמת המדינה לא השפיעה כלל על עיצוב תפיסותיהם הציוניות של שני אלה. קפלן הזהיר מפני הכשל המוסרי העשוי לנבוע מדגש יתר על הלאומיות המדינית, ואחרי קום המדינה הוסיף את פוטנציאל התרומה הדתית-מוסרית של יהודי התפוצות לחיים היהודיים במדינת ישראל. אך גם דגש מאוחר זה הוא פיתוח של דברים שכתב בשנים שלפני קום המדינה, והם רק קיבלו חשיבות גדולה יותר אחרי שקמה בשל הכישלונות המוסריים של מדינות המערב באותה תקופה. שביד כלל את פעולות המדינה בתחום החינוך, החקיקה והמשפט כנדבכים מרכזיים של תפיסתו את הפרהסיה היהודית, אך גם אלה, יש להודות, אינם אלא מין הרחבה של תחומי עשייה השייכים לאופי הקורפורטיווי של היישוב היהודי בארץ ישראל מלפני קום המדינה. הוא הדין גם אם נוסיף את הרחבת האחריות הקיבוצית המוסרית לתחומי עשייה ממלכתיים מובהקים, הנוגעים בפעילות צבאית או אף חברתית הקשורה במדיניות כלכלית, סעד וכדומה.

על כל פנים, העיקר בעיני שניהם הוא תפיסת הקיום היהודי כצורת קיום תרבותית-היסטורית על-מדינתית, המובילה לראיית הציונות כתנועת השיקום של העם היהודי לא רק בארץ ישראל אלא גם בתפוצות הגולה, אחרי דורות של התפוררות. קפלן הציג גישה זו מבעד לזווית ראייתו היהודית-אמריקנית, ואילו שביד הציגה מבעד לזווית ראייתו היהודית-ישראלית.