

הגות ועיון

'כלל ישראל' במבחן ההיסטוריה

יוסף גורני

המושג 'כלל ישראל' במובנו כ'עם ישראל' נתון זה למעלה ממאתיים שנה לשינויים מבחינת הבנתו בקרב יהודים ולא־יהודים, עקב ההתפתחויות בהיסטוריה הכללית והיהודית מאז המהפכה הצרפתית ועד ימינו אלה. כיוון ההתפתחות בחברה היהודית הוא ברור וידוע: מחברה המוגדרת באופן חד־ממדי באמצעות חוקי ההלכה הדתית (למרות הבדלים מסוימים בנוסח ובמנהגים) אל חברה רב־זהותית במובן הדתי, התרבותי והמדיני; מחברה אירופית בעיקר, על־פי מקום מושבה, לחברה מפוצלת בין שלוש יבשות: אמריקה, אירופה ואסיה; מחברה חסרת ריבונות פוליטית לחברה שקרוב למחציתה חיה במדינה יהודית ריבונית.

שינויים קולקטיביים אלה, שנבעו מתהליכים פנימיים וחיזוניים כאחד, היו קיצוניים ביותר בהשוואה לתולדותיהם של עמים אחרים, בייחוד עמים אירופיים, שרובו של העם היהודי חי בתוכם. באורח פרדוקסלי אפשר אפוא לומר כי הרעיונות, התנועות הפוליטיות והתהליכים החברתיים־כלכליים שעיצבו את החברה האירופית המודרנית – כגון ההשכלה, האמנציפציה, הדמוקרטיה, הלאומיות, הסוציאליזם והפשיזם – השפיעו על החברה היהודית לטוב ולרע בעוצמה רבה במיוחד, והובילו, בין היתר, למאורעות מכריעים כמו הקמת המרכז היהודי בארצות־הברית, ייסוד מדינה לאומית בארץ־ישראל, ניתוק יהודי ברית־המועצות, ומעל לכול – השואה.

מבחינת 'הכלל היהודי' היה תהליך השינוי בעל אופי דיאלקטי. ראשיתו במהפכה הצרפתית, ואז עלתה שאלת הגדרתה של הישות היהודית הקולקטיבית. המשכו בהתפתחותה של הגדרה זו מהגדרה דתית־הלכתית להגדרה רוחנית־מוסרית, ממנה להגדרה לאומית־תרבותית וגם להגדרה לאומית־טריטוריאלית, ועד להגדרה האתנית הרב־תרבותית הרווחת בימינו אלה. הגדרה זו אולי תהיה שלב ראשון בתהליך דיאלקטי חדש של הבנתו והגדרתו של המושג 'כלל ישראל'.

ענייני כאן אינו בניתוח התהליכים ההיסטוריים, החברתיים והרוחניים שהובילו לשינויים בזהותם הקולקטיבית של היהודים, אלא בתודעה העצמית של היהודים כ'כלל ישראל' במובנו ההיסטורי, הרעיוני והפוליטי של המושג לנוכח השינויים הקיצוניים שהתחוללו בקרבם. לפיכך יידונו להלן שני דפוסי מחשבה הנוגעים למצבם המשתנה: האחד – זה של ההיסטוריוגרפיה שהתמודדה עם תולדות העם היהודי כעם אחד, והשני – זה של הפוליטיקה

היהודית, אשר ביקשה למצוא להם מעמד בטוח והגון בחברות שהם חיו בהן. בשתי הגישות היתה קיימת מודעות לתהליך השינוי בהיסטוריה היהודית, תהליך שבמסגרתו נוצר מתח בין מגמות המשיכה האוניברסליות לבין כוחות הבלימה הפרטיקולריים מן העבר, מן ההווה ולקראת העתיד.

הפרדוקס של קיום האחדות היהודית בתודעה ובמעשה תוך כדי התרחשותם של תהליכים חברתיים ותרבותיים מפרידים מצא לו ביטוי מובהק בתיאוריהם של ההיסטוריונים היהודים המודרניים, שכתבו היסטוריה מקיפה של עםם אך נבדלו זה מזה בהשקפותיהם על תולדות היהודים: מרכוס יוסט (1793-1860) וצבי היינריך גרץ (1812-1891), אנשי מערב אירופה; שמעון דובנוב (1860-1941), בן-ציון דינור (1884-1973) ורפאל מאהלר (1899-1977), אנשי מזרח אירופה; סלו בארון (1895-1989), שהיגר לאמריקה ממזרח אירופה; ושמואל אטינגר (1919-1988) מישראל. יוסט סבר כי היהודים הם בעיקרו של דבר ציבור בעל אמונה דתית, הנמצא בתהליך של השתלבות בחברה המעוצבת בידי ההשכלה. גרץ ראה בהם אומה דתית-רוחנית הנושאת שליחות מוסרית ותעודה מוסרית לעולם. דובנוב גרס כי היהודים הם אומה תפוצתית, הנושאת את הרעיון הלאומי למרות ניתוקה מהטריטוריה ההיסטורית שלה, ומממשת אותו בארגון קהילתי שמוקדו נע במרוצת ההיסטוריה ממרכז אחד למשנהו. דינור ראה בהם אומה המונעת לאורך כל תולדותיה בכוח של דחף משיחי המכוון כלפי ארץ-ישראל. מאהלר הבין את הלאומיות היהודית בפירושה הציוני, וסבר כי היא תוצאה של התנאים החברתיים-הכלכליים האובייקטיביים שהעם היהודי מצוי בהם בארצות מושבו. ואילו אטינגר, שגיבש את השקפתו ההיסטורית לאחר השואה ולאחר הקמתה של מדינת ישראל, התקשה לגלות בתולדות היהודים בעת החדשה מגמה שלטת אחת ועמד על המתח בין מגמות סותרות.

למעשה, לפנינו שלוש גישות יסוד להגדרה כוללת של הזהות היהודית: לדעת יוסט וגרץ, היהודים הם אומה רוחנית; דובנוב ובארון גרסו שהם חברה בעלת יסוד לאומי ודתי, בעיקר תפוצתי; דינור ומאהלר סברו שהם לאום הקשור לטריטוריה הלאומית שלו – לארץ-ישראל; ואילו אטינגר מקומו בין שתי התפיסות האחרונות.

לאחרונה התפרסם ספרו של דוד ויטל, הנקרא בתרגום עברי 'עם נפרד: תולדות היהודים באירופה 1789-1939'. הספר אינו מציג היסטוריה כוללת של העם היהודי, אלא עוסק בעיקרו בהיסטוריה הפוליטית-לאומית של יהודי אירופה בתקופה הנדונה. ואולם, הואיל ויהדות אירופה היתה רובו המכריע של העם היהודי באותה עת, הרי ניתן לומר כי הספר דן ביכלל ישראל' כתופעה פוליטית.¹

1. David Vital, *A People Apart: The Jews in Europe 1789-1939*, New York 1999. וראו: צבי גרץ, דרכי ההיסטוריה היהודית, ירושלים 1969; שמעון דובנוב, מכתבים על היהדות הישנה והחדשה, תל-אביב 1936; שלום בארון, היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל, א, פרק ראשון, תל-אביב 1968; שמואל אטינגר, תולדות ישראל בעת החדשה, תל-אביב 1969; Isaak M. Jost, *Allgemeine Geschichte des Israelitischen Volkes*, Berlin 1832

למרות ההבדלים המהותיים בין שלוש הגישות של ההיסטוריונים 'המכלילים', כולם היו שותפים להנחה האקסיומטית שלפיה קיים 'כ'לל ישראל' כתופעה רוחנית והיסטורית, והם כולם החזיקו בהנחה זו בדבר קיומו של 'כ'לל ישראל' אף-על-פי שאבחנו שינויים מהותיים שחלו בעם היהודי לדורותיו. יוסט, גרץ ודובנוב קבעו את זהותו כאומה גלותית, ואילו דינור, מאהלר, בארון ואטינגר ראו בעיניהם את חורבן גלות אירופה ואת תקומתה של מדינת ישראל ועל כן תפסו את הקיום היהודי כצירוף בין נורמליזציה טריטוריאלית-ממלכתית ובין אנומליה תפוצתית ייחודית - כמו מצבו בתקופת הבית השני - ובכך, במישורן ובעקיפין, קבעו כי מסלול ההיסטוריה היהודית הוא מעגלי. משמעות הדבר היתה חזוקת התפיסה בדבר אחדותה וייחודה של ההיסטוריה היהודית.

במישור השני, האידאולוגי-פוליטי, אפשר להבחין בארבע גישות מודרניות של תפיסת 'כ'לל ישראל' - אחת דתית ושלוש לאומיות. הגישה הדתית - הן זו הרפורמית והן זו הקונסרבטיבית - ניסתה להגדיר את 'כ'לל ישראל' במושגים דתיים-מודרניים כחלק בלתי-נפרד מן החברה המתקדמת הליברלית וההומנית הסובבת אותו. היסוד הלאומי בגישה זו לא היה גלוי, ומחזיקיה אף הסתייגו ממנו, אלא שהוא התקיים וגם השתמע בה מעצם הגדרתו של הציבור היהודי כבעל ייחוד משלו. לעומת זאת, שלוש הגישות האחרות היו לאומיות מוצהרות הן באידאולוגיה שלהן והן במגמותיהן הפוליטיות. הכוונה היא לתנועה היידישיסטית, שהושפעה מתפיסתו הלאומית של שמעון דובנוב, למפלגת ה'בונד' הסוציאליסטית-מרקסיסטית ולתנועה הציונית. שלוש הגישות היו שונות זו מזו ואף יריבות, אך עם זאת היה להן גם בסיס רעיוני ופוליטי משותף. היידישיסטים-דובנוביסטים שללו את התפיסה המעמדית הפרולטרית המרקסיסטית של ה'בונד', אך שתי התנועות הכירו בהיותם של היהודים עם גלותי ודגלו באוטונומיה יהודית תרבותית בארצות מושבם. ובאשר לציונים - אלה ראו בהקמת אוטונומיה לאומית יהודית בארץ-ישראל תנאי להמשך קיומו של העם בגלויותיו כ'כ'לל ישראל'. משום כך, הציונות, באורח פרדוקסלי, שללה את ה'גלות' כתופעה רוחנית ונפשית אך דאגה להמשך קיומה של הגולה כהוויה לאומית. מסיבה זו היא נקטה מאז ועידת הלסינגפורס בשנת 1906 מדיניות שהוגדרה 'עבודת ההווה' בשני המישורים: חזוקת הקיום הלאומי בגולה, ובניין הבית הלאומי בארץ-ישראל. מדיניות זו הפכה אותה בהדרגה, עקב תהליכים היסטוריים חמורים שסיכנו את קיומם של היהודים, למייצגת האינטרס הלאומי של 'כ'לל ישראל'. כך, לקראת מלחמת העולם השנייה, הכיר שמעון דובנוב בתפקידה ההיסטורית של הציונות, וגם התנועה הרפורמית שינתה את עמדתה האנטי-ציונית העקרונית המסורתית והחלה לתמוך בבניין הבית הלאומי ליהודים בארץ-ישראל. רק ה'בונד' נותר בסרבנותו הבדלנית ומיאן לשתף פעולה עם 'כ'לל ישראל', אף שבאותו פרק זמן עצמו היה בין ראשוני הנאבקים נגד גל האנטישמיות בפולין.

על אף כל ההבדלים ביניהן, לכל הגישות האלה היה למן ההתחלה בסיס משותף, והוא ההכרה בקיומו של עם יהודי עולמי, עם שרכיב יסודי במהותו הקולקטיבית הוא הגלות - בין שהיא שלילית, כדעת הציונים, ובין שהיא חיובית, כדעתם של הרפורמים, היידישיסטים והבונדאים.

מהו המצב כיום, לאחר השואה, לנוכח קיומה של מדינת ישראל ובעיצומו של תהליך האינטגרציה הכללית של היהודים בארצות המערב החופשיות? כדי לרדת לשורשי מהותו של 'הכלל היהודי' בימינו אלה מן הראוי לבחון אותו במושגים הסוציולוגיים והתרבותיים שתפסו מקום מרכזי במחשבה ובהיסטוריוגרפיה של ימינו, ולעמתם עם ההנחה הרעיונית המסורתית המכירה בקיומם של היהודים כ'עם עולם'. מנקודת המבט הדו־בנוכסית, דומה שאפשר לומר ללא היסוס כי היהודים הקדימו כמה התפתחויות גלובליות המאפיינות את החברה המודרנית. הם היו המובילים ביצירתה של התפוצה המודרנית העל-לאומית (Transnational Diaspora) והעל-מדינתית. אמנם מדינת-אם משלהם לא היתה להם, אך בין התפוצות היהודיות בארצות השונות התקיימה מערכת יחסים מגוונת. לאחר קום המדינה היה הקשר בין מדינת ישראל לבין תפוצות ישראל לדוגמה מובהקת של קשרים בין מיעוטים אתניים למדינתם הלאומית.

היהודים הצליחו לקיים מסגרת קולקטיבית רבת-תרבותית בדרגת גיוון ששום אומה אחרת לא הגיעה אליה. אולי מפני שהרב-תרבותיות היתה ליהודים מציאות חברתית אובייקטיבית, ובה בעת התקיימה בהם התחושה של 'כלל ישראל' כתודעה קולקטיבית סובייקטיבית בעלת גוונים אידאולוגיים. שתי תופעות אלה הביאו ליצירת מעין קונפדרציה וולונטרית של קהילות ומרכזים יהודיים שהיו קשורים זה לזה בקשרים בתחום העזרה הכלכלית, הסיוע המדיני וההשפעות התרבותיות. על בסיס זה נבנה הכלל היהודי 'המדומיין' – אם נשתמש בפרפרזה להגדרה הנפוצה של בנדיקט אנדרסון בדבר 'קהילות מדומיינות' (Imagined Communities) – לא דמיוניות אלא מדומיינות. מבחינה זו, לנוכח הפלורליזם הרבגוני שאפיין את ההווה הקולקטיבית היהודית בעולם, הרי היהודים ב'דמיונם', כלומר בתודעתם, הפכו את עצמם ל'כלל ישראל'.

מובן ש'קהילה' זו כלל לא היתה דמיונית או בלתי-מציאותית, ממש כפי ש'קהילות מדומיינות' של לאומים אחרים היו מציאותיות בהחלט. הקהילה היהודית המדומיינת צצה על רקע מציאות היסטורית, פוליטית, כלכלית ותרבותית ייחודית. עם זאת, בהיותה גלובלית – בגלל פיזורם של היהודים – לא היה לה אותו בסיס טריטוריאלי, כלכלי ותרבותי משותף שהיה לעמים אחרים אשר בנו את זהותם הלאומית. לכן, התודעה הקולקטיבית המדומיינת האמיתית של היהודים היתה חזקה יותר ממקבילותיה אצל עמים אחרים. יוצא מכאן כי ככל שגברו והעמיקו השינויים החיצוניים והפנימיים שהתחוללו בחברה היהודית במאה השנים האחרונות, ובייחוד לאחר השואה, כן עלתה חשיבות התופעה הקולקטיבית של 'כלל ישראל'. על רקע זה הועמד 'כלל ישראל' בעבר, ובמיוחד בהווה, במבחן השפעתן של שתי מגמות התפתחות שונות: האחת צנטריפוגלית, השואפת ל'דה-קונסטרוקציה' היסטורית שלו, והשנייה צנטריפטלית, הנאבקת בדרכים שונות לחזק את קיומו על בסיס התנאים החדשים והמשתנים תדיר. המגמה הצנטריפוגלית היא בעלת אופי אוניברסליסטי מובהק מבחינת מכלול הערכים והעקרונות הרעיוניים שלה. היא שוללת כל ייחוד לאומי ואפילו אתני יהודי. היא מכירה בלגיטימיות של הדת היהודית המקשרת בין מאמיניה בעולם, אך שוללת כל קשר לאומי ביניהם. מבחינתה, היהודים בכל מקום בעולם, לרבות במדינת ישראל, הם אזרחים שווים

זכויות במדינותיהם ותו לא. מכאן שתפיסה זו מבטלת את אופיה האתני-לאומי של כל מדינה ומעמידה את הלאומיות על האזרחות בלבד. במובן זה, מדובר במגמה הנוגדת את תפיסת העולם של היהדות המסורתית ושל הציונות כאחד.

המגמה הצנטריפטלית היא, אם אפשר לומר כך, בעלת אופי גלובלי יהודי; כלומר, היא דוגלת בתפיסה של 'עם עולם' המקיים את ייחודו היהודי למרות פיזורו, ומסתמכת לשם כך על התפתחויות גלובליות שחיקו את הקשרים בין התפוצות ה'על-לאומיות' ובין ארץ האם שלהן. מבחינתה, הגלובליזציה מבשרת דווקא את היחלשותה של המדינה הלאומית ואת התחזקות הקשרים העל-לאומיים הכלכליים, האתניים והתרבותיים. מגמה זו, במישורן ובעקיפין, מסייעת לתפיסה של 'כלל ישראל' ומחזקת אותה. היא אמנם נוטלת מ'כלל ישראל' את ייחודו הקיומי, אולם בה בעת היא מעניקה לו לגיטימציה אוניברסלית. בכך, באורח פרדוקסלי, בהעניקה לו אופי כללי, היא מחזקת את אופיו הייחודי, בהפכה את האנומליה היהודית הייחודית בעבר לנורמליה כללית בהווה. יוצא מזה שקיומם האוניברסלי של היהודים הוא ייחודם הפרטיקולרי, ותודעתם הפרטיקולרית מאפשרת את קיומם האוניברסלי.

לשתי מגמות אלה אופי ומגמות פוליטיים נוגדים, הנשענים גם על נרטיב היסטורי שונה בכל הנוגע לקשר שבין העם היהודי לארץ-ישראל בעבר ובהווה. אופיה האוניברסליסטי של המגמה הצנטריפטלית מתורגם למאמץ פוליטי לערער ואפילו לבטל את המקום המרכזי או המיוחד שתופסת מדינת ישראל בהווה הקולקטיבית של היהודים, במטרה לעקור את האתוס הציוני מן התודעה של 'כלל ישראל'. אין ספק כי ככל שמתרחבת האינטגרציה של היהודים בארצות מגוריהם מתרבים ההדמים למגמה זו. ההוכחה לכך היא המהפך שחל ב'זכרון השואה' והמרתו מעניין לאומי יהודי לתופעה אוניברסלית. המרה זו הופכת את הטרגדיה האנושית של השואה לתופעה מוסרית אוניברסלית המנותקת מן הרקע ההיסטורי היהודי שלה – כל זאת גם מתוך כוונה להחליש את הקשר ההיסטורי והמוסרי בין השואה והיהודים כעם ובין מדינת ישראל, ובכך להקל את שילובם של היהודים בחברה שבה הם חיים.

מנגד חלה התעוררות גם במגמות הצנטריפטליות, הבאות לחזק את התודעה הקולקטיבית היהודית בישראל ובתפוצות. התעוררות זו באה לידי ביטוי בהתחזקותו של האקטיביזם הדתי, הלאומי-ציוני ואפילו של האקטיביזם הדתי הלא-ציוני, המקבל למעשה את המדינה הציונית; בהתגברות מעורבותן של העיליות הכלכליות בעניינים הנוגעים לחינוך יהודי; בהתלכדות הפוליטית של הממסד היהודי בתפוצות סביב ישראל; וברגישות הציבורית היהודית כלפי גילויי האנטישמיות בארצות העולם. הדוגמה המובהקת לעניין זה היתה העמידה הציבורית היהודית המשותפת מול ההתקפה הפוליטית הגזענית על הציונות ועל מדינת ישראל בוועידת דָרְבֵן.

לנוכח מגמה דו-כיוונית זו, שאינה דמיונית ואפילו לא מדומיינת, אלא אחוזה היטב במציאות הקיימת, נשאלת השאלה – מהו 'כלל ישראל' בימינו כתודעה קולקטיבית, והאם אנו ניצבים לפני התפתחות דיאלקטית חדשה בהגדרת מהותו הרעיונית? לשאלה זו איננו יכולים למצוא תשובה בהיסטוריוסופיה היהודית במאה השנים האחרונות.

שהרי בימינו אין היהודים אומה של 'סובלים ולומדים' הנושאים את רעיון הצדק המוסרי האלוהי, כפי שהאמין גרין; אין הם אומה המוכיחה את כוחה של ההכרה הלאומית של ציבור בעל רצון לקיים את ייחודו באוטונומיה לאומית-תרבותית אף כי אין לו טריטוריה משלו, כדעת דובנוב; אומתם של היהודים אינה ארגון חברתי-דתי גרדא, כפי שטען בארון, שהרי יש להם מדינה ריבונית משלהם, ואין היא חברה המונעת מכוח הדחף המשיחי של שיבת-ציון, כפי שהאמין דינור; אף אין היא מתקבצת סביב הריכוז הטריטוריאלי הלאומי בארץ-ישראל, כפי שפירש רפאל מאהלר. קשה אפילו לדבר על פוליטיקה לאומית של 'כלל ישראל', כפי שוויטל סבור, שהרי עיקר בעיותיה של זו נסתיימו באורח טרגי בשואה מזה, ובהישג של הקמת מדינת ישראל מזה. אנו ניצבים אפוא לפני 'נרטיבים היסטוריים' חדשים לחלוטין, הבאים לערער – במישרין ובעקיפין – את עצם התפיסה בדבר קיומה של היסטוריה יהודית אחת למרות גוניה השונים.

גם האידיאולוגיות המודרניות אינן חלות עוד על המציאות היהודית. התרבות המסורתית בביטוייה הרפורמי או הקונסרבטיבי נוגעת בעיקר ליהדות ארצות-הברית; היידישיזם הלאומי במתכונתו הבונדאית או הדובנובית נהרס ונעלם בשואה; והציונות, שהגשימה חלק חשוב ממטרותיה, אינה מדברת עוד אל לבם של היהודים ועל כן אינה ניצבת עוד במוקד ענייני של 'כלל ישראל'.

עם זאת, תודעת 'כלל ישראל' הנדרשת בימים אלה אינה יכולה להיות אלא היסטורית ורעיונית. שכן, בניגוד לעבר, היהודים בימינו הם ציבור שההגדרה ההלכתית אינה יכולה עוד להקיף את כולו או את רובו. זהו ציבור אשר מבחינת מעמדו האזרחי, מהותו התרבותית ודרכי אמונתו הדתית אין לו עוד הגדרה אחת.

לפיכך, אל מול המציאות היהודית התרבותית והחברתית שנוצרה לאחר השואה ולאחר הקמתה של מדינת ישראל, מבחינתו של ההיסטוריון הגדרת היהודי אינה יכולה להיות אלא היסטורית. במקום יהודי המוגדר על-פי ההלכה יכול ההיסטוריון לדבר רק על יהודי המוגדר בהיסטוריה. על דרך השלילה אפשר להגדיר את 'היהודי ההיסטורי' על-סמך הניסיון והזיכרון ההיסטוריים הקולקטיביים. לפי הגדרה זו, יהודי אינו יכול להיות בן דת אחרת זולת הדת היהודית, ובדרך זו נשמר הרצף ההיסטורי של שילוב בין דת ללאום בעם חסר טריטוריה המפוצל בין תרבויות שונות בחברות משתנות. על דרך החיוב, ההגדרה חייבת להיות פלורליסטית. 'היהודים הפלורליסטים' הם אנשים הנושאים זהויות שונות ומגוונות: באמונותיהם, בתרבותם ובאזרחותם. מצד אחד הם מצויים בתוך-תוכו של תהליך היסטורי מואץ של שינויים חברתיים, הנמשך יותר ממאתיים שנה; מצד שני מאחדת אותם התחושה שיש ביניהם קשר, שלפעמים הוא מושפע ממצוקות היסטוריות ולפעמים הוא מונע מעצם הרצון לשמור ולקיים את 'כלל ישראל'. קשר זה, המייחד את היהודי כיחיד בתוך הכלל היהודי בימינו, הוא וולונטרי-אישי וממלכתי-אזרחי בעבור קבוצות שונות של יהודים. היהודים במדינת ישראל חיים במסגרת שהגדרה עצמה מראש יהודית, והגדרה זו מחייבת אותם, ואילו יהודי התפוצות – כמחציתם משתייכים על-פי בחירתם החופשית למסודות יהודיים שונים. שתי הצורות של שייכות היחיד למסגרת קולקטיבית יהודית – הן זו 'הנאכפת' בידי המדינה והן זו 'הרצונית' – משקפות את הקיום הפלורליסטי של 'היהודי ההיסטורי'.

לסיום אפשר לומר כי קיומו של 'היהודי ההיסטורי' כאדם רב זהויות, בעקבות תהליכי הנורמליזציה החברתית, מבליט את הייחודיות שבקיום היהודי. השאלה אם ייחודיות זו גם מחזקת את הקיום היהודי היא סוגיה שהציונות נטלה על עצמה להתמודד עמה. שהרי הציונות, כביטוייה המקיף והכולל ביותר של היהדות ההיסטורית, היא התפיסה הממזגת את מהות העבר עם השינויים בתחומי הדת, החברה, הפוליטיקה והתרבות. מבחינה זו הציונות היא גם התפיסה הפלורליסטית ביותר ביהדות, וכתנועה היא הוכיחה את כוחה כארגון פוליטי פעיל ומצליח, למרות ההבדלים הגדולים בין רכיביו השונים. כך התממשה בה הנוסחה הדיאלקטית של 'אחדות הניגודים', שאין כמוה לבטא את מושג 'היהודי ההיסטורי' ואת ההתלבטות בשאלות 'מה הם היהודים' ו'מי הוא יהודי'.

בהקשר הזה אין מנוס מלהצביע על תופעה פרדוקסלית נוספת: מדינת ישראל הוקמה כמדינתו של העם היהודי כמות שהוא קיים בפזורותיו ובתרבויותיו; והנה, זה ארבעים שנה, מאז החלו המאבק הפוליטי והדיון הציבורי בשאלה 'מיהו יהודי' ועד 'מינו אלה, שבהם מתחוללת המחלוקת בדבר מעמדם של הזרמים המודרניים ביהדות, מתעצמת בה, בלחצם הפוליטי של החוגים האורתודוקסיים, התפיסה האנטי-ציונית. מצב זה מוליד את הסתירה הגדולה בין המדינה, המצהירה על עצמה עקרונית כי היא ציונית ומקיימת עיקרון זה בחוק השבות, ובין המצב הפוליטי בתוכה, הגורם להנהגתה של מדיניות אנטי-ציונית המפלגת את העם היהודי. וכך, ב'עזרמת ההיסטוריה' ואולי אף בלעגה, מדינת ישראל הציונית עלולה להפוך לאנטי-ציונית.

בכך הגענו אל השאלה בעלת האופי העיוני והרעיוני כאחד – האם במצבו הנוכחי יכול להתקיים 'כלל ישראל' ללא אתוס רעיוני משותף? כלומר, באין טריטוריה משותפת, שפה ותרבות בסיסית ואמונה דתית בנוסח אחד, האם תיתכן תודעת מאחדת בלי אידאולוגיה מלכדת? זו שאלה שבמסגרתו של דיון זה יש לענות עליה רק בדרך אמפירית, באמצעות בחינתן של החלופות האידאולוגיות שהיו קיימות בציבור היהודי בעבר ושל אלה הקיימות בו בהווה – והכוונה היא רק לתנועות בעלות האופי המודרני, ואמת-המידה היא ההיקף של תפיסת 'כלל ישראל' שלהן בסדר עולה – מן המצומצם אל הרחב.

הדרך הראשונה מבחינה זו היא דרכה של אגודת-ישראל, שהיתה תנועה דתית אורתודוקסית בעלת מאפיינים מודרניים בתחום הארגון, החינוך והמעורבות הפוליטית, אך צמחה בעבר בתוך הציבור העממי החרדי האשכנזי וזו דמותה גם כיום. הוא הדין בתנועת ש"ס, הנוסח הספרדי של אגודת-ישראל במובן הקשר למודרנה. הדרך השנייה היא דרכה של התנועה הדתית הלאומית. היא אמנם חרגה מן התרבות הדתית האשכנזית בהצטרפותה לתנועה הציונית ובפנייתה ליהודים בני העדות המזרחיות הלא-אשכנזיות, אך אמונתה הדתית גותרה מסגרת המפרידה בינה לבין הציבור הלא-דתי. הדרך השלישית היא דרכן של התנועות הדתיות המודרניות – הרפורמית והקונסרבטיבית. הן אמנם נפתחו לציבור הרחב מבחינת אמונתן, אך מן ההיבט הסוציולוגי-תרבותי משתייכות בעיקר למעמד הבינוני היהודי בארצות המערב הדמוקרטיות והליברליות. הדרך הרביעית היא דרכה של תנועת 'התחייה' היידישיסטית, הניזונה מרעיונות תרבותיים דובנוביסטיים ובונדאיים הזוכים בזמננו לעדנה

בארצות אירופה ובארצות הברית בזכות האידאולוגיה הרב־תרבותית. תופעה זו ראויה להוקרה ולברכה, אך אין היא אלא מעין 'מותרות' ואופנה הרווחים בקרב חוגים מצומצמים – שהרי הטרגדיה היא שלתרבות זו אמנם יש אינטלקטואלים, אולם אין לה עם.

הדרך החמישית היא דרכה של הציונות. אין לה עוד השפעה פוליטית בעם היהודי, אך הרעיון הטמון בה הוא עדיין בר־תוקף בהווה לא פחות מבעבר; משום שבין חמשת הזרמים בקרב 'כלל ישראל' היתה הציונות מראשיתה נושאת האידאולוגיה המקיפה והפלורליסטית ביותר מכל האידאולוגיות של התנועות המודרניות בעם היהודי. מנהיגיה – החל בהרצל, עבור לווייצמן ולז'בוטינסקי וכלה בבן־גוריון – נשאו את האתוס של 'כלל ישראל' בשורה אחת עם ארץ־ישראל ומדינת ישראל. ככזאת גם התקבלה הציונות בהדרגה, בתנאים היסטוריים משתנים, בקרב רובו של העם היהודי, ומשום כך אף הצליחה לממש חלק חשוב של מטרותיה ולחולל בו מפנה מהפכני שכמוהו לא חוללה שום תנועה לאומית אחרת בקרב עמה.

באשר ל'כלל ישראל' בימינו – אין אלטרנטיבה לאתוס הציוני עד אשר יימצא לו אתוס חלופי כלשהו, אם אכן יימצא לו כזה. אלא שלנוכח 'הסיטואציה היהודית' החדשה, האידאולוגיה הציונית חייבת להתאים את עצמה אליה, כפי שעשתה בכל תולדותיה. השינוי הראשון שצריך לחול בה הוא הכרה מפורשת בכך שלאחר הקמתה של מדינת ישראל וביסוסה של חברת החירות המערבית היו היהודים מעם גלותי לעם תפוצתי. הגבול בין שתי ההגדרות מסומן קודם כול בחירות של היהודי לבחור את מקום מגוריו בין מולדתו האזרחית למולדתו הלאומית. השינוי השני הנדרש הוא הסכמה כי הבעיה היהודית בימינו היא החירות והפתיחות, לעומת השעבוד והאפליה, והסכמה כי בכך התחלפה הגולה הפוליטית בגלות רוחנית. ואם הרצון הסובייקטיבי של חלק גדול מן היהודים לשמור על ייחודם הקיבוצי עדיין קיים, הרי בכך הוא נהיה תופעה אובייקטיבית, זו שהאתוס התואם אותה יותר מן האחרים הוא הציונות כפי שהגדרנו אותה לעיל.

השינוי השלישי יתבטא במודעות לכך שהקיום של 'כלל ישראל' כישות בעלת מאפיינים קולקטיביים אינו תלוי אך ורק בישראל. היא אמנם רכיב חשוב בתוכו, אך כדי לקיימו דרושה מעין 'קונפדרציה' יהודית עולמית שתקצה לכל מרכז מקום ייחודי וחשיבות יחסית משלו: לישראל הייחוד המדיני־ריבוני והתרבותי־לאומי; לארצות־הברית הייחוד שבעוצמה הכלכלית ובהשפעה הפוליטית; לאירופה הייחוד של הרב־תרבותיות היהודית; וכן הלאה. לכל אחד מן המרכזים הללו יהיו גם חשיבות אינטלקטואלית וייחוד אינטלקטואלי משלו, ומשקלו של כל אחד מהם בתוך ה'קונפדרציה' הזאת ישתנה בהתאם לשינויים במציאות ההיסטורית. עם זאת, מבחינת 'כלל ישראל', למדינת ישראל כמרכז תכונות עדיפות לעומת המרכזים התפוצתיים. אחת מהן היא ריבונותה המדינית כמדינה יהודית, המעניקה לה את היכולת לקבוע מדיניות המשפיעה על 'כלל ישראל' – כמו למשל 'חוק השבות', כמו קביעת פרהסיה יהודית בשמירת שבת וחגים, כמו טיפוחה של התרבות היהודית ובמיוחד של השפה העברית, וכולי. התכונה השנייה נובעת מן הראשונה, והיא שבמדינת ישראל מתפתחת חברה יהודית שיש לה פרהסיה יהודית חילונית לצד זו הדתית, ואילו בתפוצות הפרהסיה היהודית היא אך ורק דתית. מכאן שהמסגרת של 'כלל ישראל' במדינת ישראל רחבה יותר

'כלל ישראל' במבחן ההיסטוריה

מזו שבתפוצות, משום שהיא כוללת את מקיימי היהדות (Judaism) כתרבות דתית, וגם את היהודיות (Jewishness) כתרבות חילונית ודתית, ורק מסגרת כזאת יכולה לבטא ולקיים את 'כלל ישראל'. המסקנה הנובעת מכך היא שבין החברות היהודיות בעולם, זו שבישראל היא החופפת, יותר מן האחרות, את המושג 'כלל ישראל', וכי ישראל היא מרכז יהודי ולא רק מרכז של יהודים.

עמוד ריק