

יהדות, ציונות וגלות: תמורות בתפיסת הגלות בהגות הציונית ובחברה הישראלית

אליעזר דון-יחיא

מאז גלו היהודים מארצם העסיקה שאלת הגלות את המחשבה היהודית המסורתית. אף שאפשר להצביע על הבדלי גוון בעמדותיהם של ההוגים השונים בשאלה זו, יש בהן הרבה מן המשותף. היהדות המסורתית לא התייחסה מעולם בחיוב אל הגלות ולא ראתה בה מצב קיום אידאלי, אלא מציאות של סבל ומצוקה, שנגזרה על העם כעונש על חטאיו. אולם דווקא תפיסה זו הביאה את נאמני המסורת היהודית לעמדה של קבלה והשלמה עם המשך הקיום היהודי מחוץ לארץ ישראל.

התמורות הגדולות שחלו בחיי העם היהודי למן ראשית המאה ה־19, ובמרכזן האמנציפציה של יהודי אירופה, ההתעוררות הציונית, השואה והקמת מדינת ישראל העלו את סוגיית הגלות על הפרק במתכונת מחודשת, המכילה מגוון של תפיסות ושל דפוסי התייחסות, אך כמעט לכולם משותפת ההתנערות מתפיסת הגלות הפסיבית של היהדות המסורתית. חריגים מכלל זה הם החרדים, שהם היחידים שהתמידו בתפיסה המסורתית גם בתנאים החדשים שנוצרו.

בדומה לציונות המודרנית, גם תנועות ההשכלה והרפורמה הדתית של המאה ה־19 התנגדו לפסיביות של היהדות המסורתית ולנכונותה להשלים עם הגלות כמציאות של שעבוד, זרות והשפלה. יחזקאל קויפמן מצייין כי דווקא תנועות אלו, ששללו את הלאומיות היהודית, הרימו לראשונה את נס המרד בגלות והעלו את השאיפה לבקש ליהודים מולדת שתיתן להם הרגשה של בית ושל שייכות, ובה יזכו לחירות ולשוויון הזכויות שנשללו מהם מאז גלו מארצם.¹ תנועות אלו הפרידו את מונח ה'גלות' כמצב של זרות והשפלה מן המובן שלו כמצב של קיום מחוץ לארץ הקודש, והן ביקשו להיגאל מן הגלות באמצעות השתלבות מלאה בחברה הלאומית של ארץ מגוריהם ובעשייתה מולדת עבורם. על כן סימלה בעיניהם האמנציפציה את המעבר של הקיום היהודי מחוץ לארץ ישראל למצב של קיום נורמלי, שאין לו דבר עם מציאות של גלות.

1 יחזקאל קויפמן, גולה ונכר: מחקר הסטוריוסוציולוגי בשאלת גורלו של עם ישראל, מימי קדם ועד הזמן הזה, ב, דביר, תל אביב 1961, עמ' 185-186.

הציונות, לעומת זאת, היתה שותפה לעמדת חוגי היהדות המסורתית, ששללה את ההפרדה בין שני המובנים של המונח 'גלות', ולמסקנתה בדבר אי-האפשרות או אי-הנכונות להיגאל מן הגלות מחוץ לארץ ישראל. אולם מכיוון שבניגוד לגישה המסורתית, סירבה הציונות להשלים עם מצב הגלות, היא ראתה בכינונו של מרכז לאומי-יהודי בארץ ישראל את הדרך היחידה להשתחרר ממצב זה.

במאמר זה אבחן את היחס לגלות באידאולוגיה הציונית ובחברה היהודית בארץ ישראל, אשווה בין עמדות הציונות הדתית לעמדות הציונות החילונית ואדון בתהליכי התמורה בתחום זה ובגורמיהם. מבנה הדיון מבוסס על הבחנה בין שלוש תקופות:

(א) מראשית ההתעוררות הציונית ועד הקמת מדינת ישראל; (ב) מאז הקמת המדינה עד מלחמת ששת הימים; (ג) מאז מלחמת ששת הימים.

ציונות וגלות

הציונות, על כל גוניה, שוללת מעצם הגדרתה את הגלות כמציאות של פזורה אוניברסלית.² השאלה השנויה במחלוקת היא אם הפתרון הציוני מחייב גם את ביטול הגלות במובן של הימצאות פזורה יהודית לצדו של המרכז שבארץ ישראל, כפי שסבורים אותם ציונים המכונים 'שוללי הגלות'. אף שהגישה של 'שלילת הגלות' נעשתה לעמדה הרווחת ורבת-ההשפעה בחברה היהודית בארץ, היא לא היתה נחלתם של כלל חוגי הדעות הציונים, והיו בהם מי שסברו כי חיסול הגלות היא משימה בלתי אפשרית, ולפיכך צריך ואפשר לשמור על המשך הקיום הלאומי-היהודי בגלות בסיועו של המרכז הלאומי שיקום בארץ ישראל.

גישתם של שוללי הגלות לא היתה אחידה, ומייצגיה נבדלו על פי מידת הקיצוניות או המתנות של עמדתם ועל פי מניעיה או נימוקיה. אפשר לשלול את הגלות מעצם הפסילה העקרונית של קיום יהודי מחוץ לארץ ישראל, ואפשר לשלול אותה בשל הסכנה לביטחונם של היהודים ולשמירה על זהותם הלאומית. שלילת הגלות קשורה לביקורת על יהודי הגולה, וגם כאן אפשר להבחין בין ביקורת המכוונת כלפי עצם שהייתם מרצון מחוץ לארץ ישראל, ובין פסילה, לעתים קיצונית וטוטלית, של יהדות הגולה, הכרוכה בהוקעת תרבותה ואורחות חייה.³ בחוגים מסוימים של הציונות החילונית נחשבה הגלות לצורת חיים פסולה המתאפיינת בתכונות שליליות כגון פסיביות ותלות, תלישות וחוסר שורשים, התרחקות מן הטבע ומחיי המעשה, היעדר כוח יצירה, צמצום והסתגרות, חולשה ורכרוכיות, פחדנות וחוסר כבוד עצמי. בהצגה השלילית של אורח החיים היהודי-גלותי ובפסילתו הטוטלית היה יסוד של שנאה עצמית, שהושפעה לא מעט מדימוי היהודי בכתביהם של שונאי ישראל. בתפיסתם של רבים מן הציונים החילונים, היתה גישה זו כרוכה בעמדה שלילית כלפי המסורת הדתית שטופחה

2 רק על פי הגדרה זו של 'גלות' יש תוקף לקביעתו של אליעזר שביד: 'ציונות וחוב הגולה הם תרתי דסתר'. הנ"ל, 'כן, שלילת הגולה', כיוונים, 12 (תשמ"א), עמ' 12-24.

3 שביד מבקש להבדיל בין 'שלילת הגלות' כמצב קיום ובין 'שלילת הגולה' שמובנה עמדה שלילית כלפי היהודים החיים מחוץ לארץ ישראל. ואולם בשפת הדיבור והכתיבה הנהוגה משתמשים בדרך כלל לסירוגין בשני המונחים האלה, 'גלות' ו'גולה', כמונחים חופפים, וכך אנהג במאמר זה.

בגולה ומילאה מקום מרכזי בתרבותם של יהודיה.

שוללי הגלות בציונות, לגוניהם השונים, היו שותפים למסקנה שאין עוד ערך או אפשרות לקיום יהודי בגלות. הקיצוניים שבהם אף תבעו לנקוט את כל האמצעים כדי להמריץ יהודים לעלות לארץ. כך סבר אברהם שרון (שבדרון) - שהיהודים אינם מעוניינים כלל להיחלץ מן הגלות, ורק רדיפות וגירושים יכולים להניעם לכך. משום כך, עוד לפני השואה הוא הציע ללחוץ על מדינות שהיתה בהן אוכלוסייה יהודית גדולה להפעיל אמצעים כאלה, שייאלצו את תושביהן היהודים להגר לארץ ישראל. לאחר הקמת המדינה העלה שרון את האפשרות לשגר לחוץ-לארץ שליחים שיהלו שם תעמולה אנטישמית כדי להניע את יהודי הגולה לנטוש את ארצות מושבם ולעלות לארץ.⁴

שרון השתייך לתנועה הריוזיוניסטית. אך הביקורת על יהדות הגולה לא היתה מוגבלת לאף מסוים בציונות החילונית, והיו לה הדים אף בקרב הציונות הדתית. מנגד, בכל המחנות היו גם כאלה ששללו את הגישה של שלילת הגלות, בייחוד בגרסתה הקיצונית והטוטלית. עם זאת, אפשר לעמוד על הבדלים בסוגיה זו בין הזרמים השונים בציונות ובחברה הישראלית.

הגלות בתפיסת הציונות המדינית הקלאסית

בתפיסת הציונות המדינית הקלאסית, השנאה כלפי היהודים וסבלם בגלות הם פועל יוצא מעצם קיומם 'הבלתי טבעי' כעם המתקיים ושומר על ייחודו ועל בידולו למרות היעדר הגורמים המלכדים: ארץ, שפה וממשל מדיני, שעליהם מבוסס קיום לאומי נורמלי. על פי השקפה זו, שמייצגיה המובהקים היו יהודה לייב פינסקר, בנימין זאב הרצל ומקס נורדאו, מקורה של 'בעיית הגלות' הוא עצם היותם של היהודים זרים בארצות מגוריהם - מצב המעורר שנאה כלפיהם מצד העמים שהם יושבים בתוכם. על כן פתרונה של הבעיה הוא ביטול מצב הזרות על ידי כינוסם בארץ משלהם וכינון מדינה ריבונית בתוכה.

הדבר מעלה את השאלה מה יעלה בגורלם של אותם יהודים שיוסיפו לחיות בגלות גם לאחר שתקום מדינת היהודים. מסקנת הרצל בשאלה זו היתה נחרצת וחד-משמעית - עם כינונה של מדינה יהודית לא יהיה יותר מקום להמשך הקיום הלאומי היהודי בגלות. מי שיבקשו לשמור על זהותם היהודית יהגרו למדינת היהודים, ואילו היהודים שיישארו בארצות מגוריהם ייטמעו בעמים שמסביבם. לדעת הרצל, הם יוכלו לעשות זאת באין מפריע כי בשל בחירתם להוסיף ולחיות בארצות אלו גם כשביכולתם להעתיק את מושבם למדינת היהודים, הכול 'יאמינו להם כי מתבוללים הם עד עומק נפשם'.⁵

עם זאת, הכללתה של 'הגישה ההרצליאנית' בקטגוריה השוללת את הגלות במובנה הרווח כיום היא בעייתית. אחד מסימני ההיכר המובהקים של שוללי הגלות לאחר הקמת המדינה הוא תביעתם הנמרצת והמתמשכת לעליית המוני יהודים לארץ ישראל. אולם בעצם עמידתם של שוללי הגלות על תביעה זו, הם מעידים על עצמם כי הם, להבדיל מהרצל, אינם מוכנים לוותר על קשרי הזהות והסולידריות הלאומית עם היהודים המוסיפים להישאר בגלות.

4 ראו: משה יגר, הציונות האינטגרלית: עיון במשנתו של אברהם שרון (שבדרון), הדר, תל אביב 1983.

5 בנימין זאב הרצל, מדינת היהודים (תרגום מרדכי יואלי), ידיעות אחרונות, תל אביב 1978, עמ' 17.

הגלות בתפיסה הרוויזיוניסטית

רבים מן הרוויזיוניסטים היו שותפים תחילה לשלילה הטוטלית של הגלות, שהתבטאה בפסילה מוחלטת של תרבותם, תכונותיהם ואורחות חייהם המסורתיים של יהודי הגולה. בתקופה הראשונה לקיום התנועה הציונית זאב ז'בוטינסקי היה מי שהציג בצורה בוטה ביותר את מיתוס 'היהודי הגלותי', שהוצג כהיפוכו הגמור של 'האדם היהודי החדש'.⁶

במאמר שפורסם ב-1903 כתב ז'בוטינסקי שתנועת התחייה הלאומית ביקשה להציג טיפוס של 'יהודי חדש', שיהיה בן דמותו של 'העברי המקורי' המקראי. מכיוון שבתנאי הגלות היה קשה למצוא טיפוס כזה, נטו אוהדי התנועה לתאר את 'היהודי' כהיפוכו הגמור של 'היהודי הגלותי' או 'הז'יד', כפי שכונה בלשון האנטישמים. לדעת ז'בוטינסקי, הקסם האישי וכוח המשיכה של הרצל נבעו מכך שהוא גילם בהופעתו ובאישיותו את האנטי־תזה של 'היהודי הגלותי'.⁷

בתנועה הרוויזיוניסטית בארץ ישראל התפיסה ששללה את הגלות כתרבות וכאורח חיים רווחה בעיקר באגף הקיצוני של התנועה, ונכרך בה יחס שלילי כלפי הדת. הוגים כאבא אחימאיר ויהושע יבין ציינו לחובתה של יהדות הגולה שלא זו בלבד שהיא חסרה בפועל אלמנטים 'ארציים' כטריטוריה, ריבונות מדינית ועצמה צבאית, אלא שהיא גם שוללת אותם בשמה של גישה 'רוחנית', ששורשיה נטועים במסורת הדתית.⁸ יבין ואחימאיר אף מצאו צד שווה בין היהדות 'הרבנית' לגילויים מודרניים של 'הדת אפוליטית'. אחימאיר הצביע על קרבה פסיכולוגית בין 'בחור הישיבה' ובין 'הבונדאי',⁹ ויבין עמד על הקרבה שבין 'הציונות הרוחנית' של אחד העם ל'רוחניות של מוסר היהדות מרבן יוחנן בן זכאי עד הגר"א'.¹⁰ יבין גם טען שהרוחניות של יהדות הגולה אינה מקור ליצירה תרבותית, שכן 'עמים עבדים לא יצרו דבר'.¹¹ מרבית ההוגים הרוויזיוניסטים, ובראשם ז'בוטינסקי, שינו בהדרגה את יחסם לדת והחלו לנקוט כלפיה גישה חיובית, שהתבססה על ההכרה בחשיבותה כגורם מרכזי בהיסטוריה ובתרבות הלאומית היהודית. לתמורה זו היה ביטוי בולט לאחר פרישת הרוויזיוניסטים מן התנועה הציונית בשנת 1935.¹²

6 אייזיק רמבה סבור שיחסו של ז'בוטינסקי לדת היהודית הושפע בתחילה מן המפגש שלו עם סימניה השלייליים של הגלות במגעיו הראשונים עם יהודי הגטו שומרי המצוות. אייזיק רמבה, 'דת ומסורת במשנתו', האומה, 9 (יוני 1964), עמ' 147.

7 'הרצל היה מופת שלם ומושלם לעברי מכף רגל ועד ראש, והייתה זו טיפוסיות מספירה נעלה יותר המזכירה לא את הגטו, אלא את התנ"ך'. זאב ז'בוטינסקי, 'דוקטור הרצל', כתבים ציוניים ראשונים, ערי ז'בוטינסקי, ירושלים, 1949, עמ' 100.

8 אבא אחימאיר, 'יונות ביהודה ויהדות בין', הציונות המהפכנית, הוועד להוצאת כתבי אבא אחימאיר, תל אביב, 1966, עמ' 237.

9 שם, עמ' 238.

10 יהושע יבין, 'מה זאת ציונות רוחנית', כתבים, הוועדה להוצאת כתבי יבין, תל אביב, 1969, עמ' 359.

11 שם, עמ' 360-361.

12 ראו: אליעזר דון־יחיא, 'בין לאומיות לדת: התמורה בעמדת ז'בוטינסקי כלפי המסורת הדתית', בתוך: אבי בראלי ופנחס גינוסר (עורכים), איש בסער: מסות ומחקרים על זאב ז'בוטינסקי, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, קריית שדה בוקר תשס"ד, עמ' 159-186. בתנועה הרוויזיוניסטית וגם בתנועת החרות שהמשיכה את דרכה לאחר הקמת המדינה אמנם נותרו קבוצות שנקטו עמדות שליליות קיצוניות

הגלות בתפיסת תנועת העבודה

כדומה לרוויזיוניסטים, נטתה תנועת העבודה לייחס ליהודי הגולה תכונות שליליות כמורך לב, פסיביות, חוסר כבוד עצמי, השתעבדות ותלות. תנועת העבודה צירפה לכך מאפיינים כסגירות והתבדלות, תלישות וחוסר פרודוקטיביות, ניתוק מן הקרקע ומעבודת האדמה והתרחקות מחיי עמל ויצירה.

הבדל בולט בין גישת הרוויזיוניסטים לזו של תנועת העבודה התבטא ביחסן של שתי התנועות למסורת הדתית היהודית. אמנם, כפי שצוין, גם בקרב הרוויזיוניסטים רווחו בתחילה עמדות ביקורתיות כלפי מסורת זו, אך בשונה מהרוויזיוניסטים, ששינו בהדרגה את יחסם לדת, הוסיפו רבים בתנועת העבודה להתייחס אליה בשלילה או בהסתייגות. עם זאת, מלכתחילה שרר הבדל עקרוני בין שורשיה של תפיסת הדת בשתי התנועות. העמדה המסויגת שגילו הרוויזיוניסטים בתחילה כלפי המסורת הדתית נבעה בעיקרה מן התפקיד שייחסו לה בשימורה של המנטליות הגלותית. לעומת זאת, רבים מן הציונים הסוציאליסטים ראו בדת עצמה את אחד הגילויים השליליים של הגלות שיש להשתחרר מהם.¹³

בתנועת העבודה היו מי שהסתייגו מעמדת השלילה הטוטלית כלפי הגלות. לזיכרון שהתנהל בסוגיה זו היו היבטים מעשיים כמו שאלת היחסים שבין תנועת העבודה בארץ למפלגות הפועלים הציוניות שבגולה. העמדות השונות בנושא באו לידי ביטוי אופרטיבי במחלוקת שהתעוררה בשאלת ניהול המגביות שניהלו הפועלים היהודים בגולה למען פועלי ארץ ישראל. כפי שמציין יוסף גורני, סירבו שוללי הגולה הקיצוניים לקבל כל תמיכה מן הגולה בטענה כי 'אין שום דבר משותף לפועלי ארץ ישראל ולפועלי חו"ל'. לעומתם, היו ששללו את ההיבדלות מהמון העם היהודי שטרם הגיע ארצה.¹⁴ הוויכוח הפנימי בתנועת העבודה התמקד בעיקר בשאלת היחס כלפי העם היהודי שבארצות הגולה, ובייחוד כלפי השכבות העממיות והפועליות שלו. לעומת זאת, העמדה השלילית כלפי התרבות המסורתית של יהדות הגולה וכן כלפי תנאי הקיום שסייעו לצמיחתה ולטיפוחה היתה משותפת לרוב הגדול של חברי התנועה.

שלילת יהדות הגולה ותרבותה המסורתית מילאו תפקיד מרכזי כגורמים שאפשרו והמריצו את היתקנותם של החלוצים מסביבתם ומבית הוריהם שבגלות ושימשו מנוף רב־כוח ומקור לגיטימציה למפעלי העלייה וההתיישבות של יהודי הגולה. במישור התרבותי התבטאה שלילת הגלות במגמה ליצור בארץ ישראל תרבות 'ילידית' חדשה, המנותקת מתרבות החברה היהודית בגלות. מגמה זו רווחה בעיקר בתנועת העבודה ובאה לידי ביטוי בצורות שונות ומגוונות,

13 בנושאי יהדות וגלות, אך חבריהן לא החזיקו מעמד במסגרות אלו. כך הצהירה הגדת פסח קיבוצית: 'אנחנו דור של בני חורין - נחוג את חגנו לא מתוך רוח של השתעבדות למסורת'. הגדת עין גב, 1939. בתוך: Avshalom Reich, 'Changes and Developments in the Passover Haggadot of the Kibbutz Movement, 1935-1971', PhD dissertation, University of Texas, Austin 1972, p. 234.

14 שאלת היחס ליהדות הגולה היתה שנויה במחלוקת בין שתי מפלגות הפועלים בארץ. גורני מציין ש'פועלי ציון' התייחסו ליהודי הגולה באופן חיובי יותר מאשר יריביהם ממפלגת הפועל הצעיר, שאותם הם האשימו אותם בגישה בלגנית ובתחושת עליונות כלפי יהודי הגולה. יוסף גורני, 'יחסה של מפלגת פועלי ציון בארץ ישראל לגולה', הציונות, ב (1971), עמ' 80-81.

בהן נטישת מנהגים גלותיים וטיפוח דפוסי התנהגות חדשים בתחומי הלבוש, השפה, ההיגוי, סגנון הדיבור והיחסים הבין-אישיים.¹⁵ חשיבות מיוחדת נודעה לשימוש הנפוץ במונח 'עברי' ככינוי מקובל ליהודים תושבי ארץ ישראל ולחברה היהודית בארץ, לארגוניה ולמוסדותיה.¹⁶ ההתרחקות מיהדות הגולה ומתרבותה המסורתית התבטאה גם בסלקציה שלילית כלפי ערכים, סמלים וטקסים שמקורם בתקופת הגלות או שהודגשו וטופחו באותה תקופה, והמתרם בכאלה שמקורם בתקופות הבית הראשון והשני.¹⁷ מגמה זו התבטאה גם בבחירת גיבוריה של החברה היהודית בארץ מתוך מי שעמדו במרכזם של המאבקים לשחרור לאומי בתקופות הבית הראשון והשני או מאלה שלחמו להגנת המפעל הציוני.

התמורה הבולטת ביחס ליהדות הגולה הסתמנה לראשונה בעקבות השואה.¹⁸ העיירה היהודית בגלות היתה מוקד לרגשות עוינים ושליליים בעת שעמדה על תלה, אך משהגיעו הידיעות על חורבנה זכתה לחשיפת החיוב שבה.¹⁹ עם זאת, היו גם כאלה שגיננו את היהודים על כך שלא קמו על צורריהם ותלו זאת בפסיביות ובמורך הלב שאפיינו את הגישה הגלותית.²⁰

הגלות כתפיסת הציונות הדתית

חוגים רבים בציונות הדתית לא היו שותפים לעמדה הביקורתית כלפי יהדות הגולה. במשנתו של מייסד 'המזרחי' הרב יצחק יעקב ריינס נתפסה הציונות כתנועה הפועלת להצלת יהודים

15 איתמר אבן-זהר מציין כי השיקול המרכזי בשתי ההכרעות בדבר הדיבור ואופן ההגייה מתייחס לא למשקלן הסגולי של השפה העברית ושל ההברה הספרדית אלא לעובדה שהן נתפסו כביטויי התנתקות מן הגלות. איתמר אבן-זהר, 'הצמיחה וההתגבשות של תרבות עברית מקומית וילידית בארץ ישראל, 1882-1948', **קתדרה**, 16 (תמוז תש"ם), עמ' 173.

16 ראו: אבן-זהר, שם, עמ' 165; יעקב שביט, **מעברי עד כנעני**, דומינו, תל אביב 1984, עמ' 30-42. ההימנעות מן השימוש במונח 'יהודי' היתה קשורה בדימוי השלילי של היהודי הגלותי וגם בקונוטציות השליליות של המונח בחברה הלא יהודית שבאירופה, ובפרט זו שברוסיה.

17 ראו: אליעזר דון-יחיא, 'חילון, שלילה ושילוב: תפיסות של היהדות המסורתית ומושגיה בציונות הסוציאליסטית', **כיוונים**, 8 (אוגוסט 1980), עמ' 29-46; Charles S. Liebman and Eliezer Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, The University of California Press, Berkeley 1983

18 Eliezer Don-Yehiya, 'Memory and Political Culture: Israeli Society and the Holocaust', in: Ezra Mendelson (ed.), *Studies in Contemporary Jewry*, IX, Oxford University Press, New York 1993, pp. 139-162

19 הגדה קיבוצית הצהירה: 'ברית דמים לנו עם כל הנשמדים בגולה'. ראו: **הגדת רמת-ירחל**, 1943, כפי שהיא מובאת בתוך: רייך (לעיל הערה 13). בהגדה אחרת נאמר: 'בתי כנסיות וספרי תורה קדושים הועלו באש, וגוילי התורה סמל תרבות עתיקת יומין, שהייתה למבצר עמנו בגולה - נרמסים ברגל גסה', **הגדת עין-גב**, 1931, שם, עמ' 306.

20 הגדה קיבוצית קבעה: 'לא רק היטלר אחראי על מות ששת המיליונים, אלא כולנו וקודם כל ששת המיליונים. אילו ידעו שגם ליהודי יש כוח לא היו נטבחים כולם. ורק חוסר האמונה, רק הביטול הגטואי גלותי [...] של "מה אנו ומה כוחנו" - הם תרמו תרומתם "לטבח היהודי הגדול הזה"'. **הגדת איילת השחר**, 1946, שם, עמ' 393.

מתנאי המצוקה והשעבוד שבגלות בלא מגמה 'לתקן' את תכונותיהם של יהודי הגולה, שהרב ריינס ראה בהן הרבה מן החיוב. בציונות הדתית נמצאו גם הוגים שגיננו בתוקף את שלילת הגלות בנוסח הציונות החילונית. הרב משה אביגדור עמיאל, מחשובי ההוגים בציונות הדתית, סבר שהעמדה השוללת בנחרצות כל צורה של קיום יהודי בגולה נעוצה בתפיסה של 'לאומיות טריטוריאלית-מדינית', המניחה כי כמו כל 'עם נורמלי', קיומו הלאומי התקין של עם ישראל מבוסס על ריכוז טריטוריאל בארץ משלו, ולפיכך אין לו אפשרות להחזיק מעמד ולשמור על ייחודו הלאומי בתנאי הגלות. הרב עמיאל, שהתנגד לתפיסה זו, עמד על כך שהלאומיות היהודית מבוססת לא על טריטוריה ומדינה אלא על תורת ישראל ועל התרבות היהודית המסורתית, שבכוחם לשמור על קיום העם ועל ייחודו גם בתנאים של גלות.²¹

אף ששלילת הגלות כתרבות וכאורח חיים רווחה בעיקר בחוגים של הציונות שהתייחסו בעוינות למסורת הדתית גישה זו באה לידי ביטוי גם בתחומה של הציונות הדתית, אם כי בנוסח שונה ולרוב גם מרוכך יותר.²² בתפיסת הרב קוק, הציונות היא תנועת גאולה לא רק משום שהיא מסמנת את ראשית מימושו של חזון שיבת ציון אלא גם מפני שהיא מבטאת את רעיון התחייה הלאומית ונושאת את דגל המרידה באורח החיים הגלותי. על פי משנתו, התחייה הלאומית, שבאה לידי ביטוי בהתעוררות הציונית, אינה מתמצה רק בשיבה לארץ, אלא גם בשיבה אל הטבע ואל הפעילות היוצרת, בטיפוחם של ערכי גבורה ויופי, שהזנחו בגלות, ובהתחדשות כוחות החיים של היחיד ושל החברה. מבחינות אלו הגלות היא היפוכה הגמור של התחייה הלאומית. אמנם חיי היהודים בגלות מצטיינים ברוחניות ובקדושה, אולם הם מאופיינים בצמצום, בסגירות ובהינתקות מן הטבע ומחיי המעשה.

לדעת הרב קוק, ההסתגרות והצמצום אינם טבעיים ליהדות אלא הם תוצאה של תנאי הגלות. בתנאים האלה, העיסוק הבלעדי בעניינים רוחניים הוא גם תגובת התגוננות, שנועדה לשמר את שלמות החיים הלאומיים וקדושתם אל מול הסכנות הרוחניות החמורות, הנובעות מן המגורים בארצות הנכר. בתפיסת הרב קוק, הגלות היא אפוא גם בבחינת תיקון. היא זיככה את היהודים מבחינה רוחנית והכשירה את הקרקע לחידוש חיים הלאומיים והמדיניים בארצם.²³ לצד המשותף, ישנם הבדלים ניכרים בין תפיסות הגלות של הרב קוק ושל הציונות החילונית. הציונות החילונית זקפה את גילויי הצמצום והסגירות שבחיי הגלות לחובתה של המסורת הדתית. להבדיל מכך, על פי גישת הרב קוק, גילויים אלו אינם נעוצים כלל בתכונותיה המקוריות של הדת היהודית, שמעצם טבעה שואפת להקיף ולכלול את מגוון תחומי החיים והיצירה.

21 ב'1934 כתב הרב עמיאל: 'העיקר של שלילת הגלות [...] בא להציונים [...] מתוך ההתבוללות'. שכן זו לא יכלה להבין ולתפוס כלל קיום לאומי גלות'. ואולם: 'לאומיות ישראל אינה מושג גאוגרפי בלבד, וגם בגלות יצרנו יצירי רוח כבירים ונשגבים'. לפיכך יש הרבה מן החיוב בקיום היהודי הגלותי, ויש לפעול לשמירת היהדות ולחיווקה 'בכל ארץ וארץ, ולא רק בארץ ישראל'. הרב משה אביגדור עמיאל, 'שוב על היסודות האידיאולוגיים של המזרחי', התור, 14, ל"ד (10.8.1934), עמ' 4-5.

22 ראו: אליעזר דון־יחיא, 'שלילת הגלות בציונות הדתית', בתוך: אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית, ג, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשס"ג, עמ' 229-258.

23 במצב הגלות 'רוח האומה [...] הוסיף להעלות אבר כפי מידת שבידתו מהחיים המדיניים'. הרב א"י קוק, אורות, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"י, עמ' נ"ב-נ"ג.

הציונות החילונית רואה את הדרך לשחרור ממגבלות הגלות ולהרחבת תחומי החיים בהצרת המסורת הדתית, בהגבלתה לרשות היחיד של הפרט המעוניין לקיימה ובשחרור החברה היהודית ממרותה ומהכוונתה. לעומת זאת, בתפיסת הרב קוק, אחד הביטויים המרכזיים של ההיחלצות ממצר הגלות הוא חיבורם מחדש של מכלול תחומי החיים למקורם האלוהי המקודש שבתורת ישראל ובמצוותיה. חיבור כזה יתאפשר במדינה עצמאית, שחוקתה ומוסדותיה יושתתו על התורה, שתתווה את הדרך לחיים מלאים ושלמים של היהודים כפרטים וכחברה לאומית.

בציונות הדתית רווחה הגישה של שלילת הגלות כתרבות וכאורח חיים בעיקר בחוגים שהשתייכו לתנועת הפועל המזרחי. כמו הרב קוק, גם מנהיג הפועל המזרחי שמואל חיים לנדוי ראה בתנאי המציאות של הגלות את הגורם להשתקעותם האינטנסיבית של היהודים בעולם הרוחני ולהסתגרותם מפני המציאות הריאלית. לנדוי תלה בתנאים האלה את עמדתה השלילית של היהדות החרדית כלפי הציונות. בעוד שמטרת הציונות היתה לעגן מחדש את העם היהודי במציאות מוחשית של ארץ, שפה וחיי עבודה ומעשה, המגמה של היהדות החרדית היתה למצוא לגיטימציה לקיום לאומי חסר בסיס טריטוריאלי, על בסיס השקפת עולם שביטלה או שמיעטה ביותר את ערכם של גורמים מוחשיים כקרקע וכארץ מולדת. השקפה זו הביאה לספיריטואליזציה של מונחים כמו 'ארץ ישראל', 'ציון' ו'ירושלים'.²⁴

לדעת לנדוי, דבקותם של רבים בקרב היהדות הדתית בערכים השליליים שמקורם בתנאי הגלות, הביאה ציונים חילונים רבים לאמץ את ההשקפה המוטעת המזהה את ערכי הגלות עם המסורת הדתית היהודית, וזו הסיבה לכך שהם נטו לכרוך את יחסם השלילי לגלות ביחס שלילי ליהדות הדתית. לנדוי מציין שהרעיון של שחרור מהשפעות הגלות באמצעות העבודה בארץ ישראל משותף ל'פועל המזרחי' ולתנועת העבודה החילונית, והוא מוצא בכך את הבסיס ליחסי קרבה ושיתוף בין שתי התנועות. אמנם מעשי חילול הדת של החלוצים מעוררים מחאה והתמרמרות, אולם גם התנהגות זו נובעת מהשפעות הגלות, וטעותה של תנועת העבודה היא שאנשיה לא הבינו שהשיבה לתורת ישראל, כמו השיבה לארץ ישראל, היא חלק מתהליך השחרור מן הגלות.²⁵ דברי לנדוי מדגימים את השימוש של המחנה הדתי במונח 'הגלות' נגד חוגים חילוניים שהשתמשו בעצמם במונח זה כדי לפסול את אורח חייה של היהדות הדתית.

יש מן הצד השווה בין היחס לגלות בגישת הרב קוק לאידאולוגיה של תנועת הפועל המזרחי, אולם בחוגים שהשתייכו לאגף השמאלי של תנועה זו שיקפו העמדות בנושא הגלות גם הלכי רוח של זלזול ושל עוינות כלפי יהודי הגולה, שמקורם בציונות הסוציאליסטית. בביטאון הפועל המזרחי אפשר למצוא את הגישה הפוסלת את החברה היהודית הגלותית ומציגה אותה כחברה המאופיינת בהבדלי מעמדות, בניצול כלכלי ובאי־פרודוקטיביות. כמו בתנועת העבודה, כך גם בפועל המזרחי נקשרה הביקורת על אורח החיים הגלותי במגמה להקנות למפעלי ההתיישבות בארץ ישראל עדיפות מכרעת על פני הפעילות בקרב יהדות הגולה. הביקורת לא פסחה על

24 'ארץ ישראל [...] קיבלה [...] בהשפעת ההשקפה הגלותית צורה אבסטרקטית מתאימה להלך הרוח של יהודי הגלות והשקפתם השלילית על החיים'. שמואל חיים לנדוי, 'על תפקיד צעירי מזרחי', בתוך: משה קרונה (עורך), כתבי ש"ח לנדוי, מסילות, ירושלים, 1985, עמ' 30.

25 שמואל חיים לנדוי, 'לתנועת הפועל המזרחי', התור, יו, 1926.19.3, עמ' 3-4.

מפלגת האחות' המזרחי, שהואשמה בכך שנטויותיה הגלותיות חדרו אף לארץ ישראל.²⁶ העמדה השלילית כלפי צורת החיים של יהודי הגולה משתקפת גם במסמכים רשמיים של הפועל המזרחי, ובכללם ב'קול קורא' שהוציא הוועד המרכזי של התנועה עם התכנסות ועידתה הראשונה בשנת 1922.²⁷ בהשפעתה של הציונות הסוציאליסטית סיגלה לעצמה תנועת הפועל המזרחי גם את מוטיב 'האדם העברי המקורי', המתעורר לתחייה עם שיבת העם לארצו ועם חזרתו למקורותיה המקראיים של הווייתו הלאומית.²⁸ שלילת הגלות בפועל המזרחי הושפעה כאמור מגישות שרווחו בתנועת העבודה החילונית. בתקופת היישוב היו ציונים דתיים שהתייחסותם השלילית לגלות הושפעה בעיקר מעמדות ומהלכי רוח שמקורם בתנועה הרוויזיוניסטית. לגישתם ניתן ביטוי באידאולוגיה של קבוצה בשם 'ברית החשמונאים', שדגלה במזיגה בין דתיות ללאומיות משיחית-רדיקלית.²⁹ בתפיסת 'ברית החשמונאים' הוצגה שלילת הגלות כעיקרון בעל אופי דתי. במאמר שראה אור בביטאון הקבוצה ב'1945 צוין כי בגלות ובשעבוד לשלטונם של זרים יש 'לא רק אסון וחרפה [...] אלא גם עוון וחילול השם'. כן נרמז במאמר כי השואה היא עונש לעם ישראל על עוון ההשלמה עם הגלות, שהוא החטא החמור ביותר, וכפרתו 'קשה ומליאת ייסורים'.³⁰ אנשי 'ברית החשמונאים' ראו בתנאי הגלות את האשם לזניחת מורשת הגבורה של החשמונאים ושל לוחמי חירות אחרים בהיסטוריה היהודית.³¹

ממלכתיות וגלות בתפיסת בן-גוריון

העמדה המסתייגת מיהדות הגולה התחזקה במידה רבה בשנים הראשונות לקיום המדינה. זו היתה תקופת עלייתה של הממלכתיות בנוסח בן-גוריון, שסימנה את השיבה מחדש

26 במאמר שפורסם ב'1924 בכתב העת של הפועל המזרחי הועלתה הטענה הזאת: 'כיבוש עירה אחת בגולה על ידי רב או שו"ב מזרחי חשוב בעיני "המזרחיים" [...] ככיבוש העמק בארץ-ישראל. וכנגד זה מגיע מושג ההתיישבות בארץ ישראל אצל המזרחי עד כדי סידור חנויות של דגים מלוחים, וכל הכיעור הגלותי'. משה רוזנבלום, 'לביור שיטתנו', בתוך: אריה פישמן (עורך), הפועל המזרחי: קובץ מקורות, 1921-1935, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב תשל"ט, עמ' 83.

27 במסמך הוצהר כי 'הפועל הדתי' בא לארץ 'עם הכמיהה הגדולה להתחדשות חיי היהדות [...] בארץ מולדתה אחרי שנתאבנה בארצות הגולה'. 'קול קורא לכל הפועלים שבארץ ישראל (1922)', שם, עמ' 152.

28 ב'1921 כתב הרב ישעיהו שפירא, ממנהיגי הפועל המזרחי, כי על בני ארץ ישראל 'לעמוד בשורות הראשונות של העובדים הנלחמים להכשרת העם ולתחייתו בחומר וברוח [...]'. הם צריכים ליצור את הטיפוס של העברי המקורי המחודש'. ישעיהו שפירא, 'תפקידם של הצעירים בארץ ישראל (1920)', שם, עמ' 49.

29 ראו: מרדכי בר-לב, 'תמורות פוליטיות בתנועת הנוער "ברית החשמונאים" - המעבר מן התנועה הרביזיוניסטית אל ההסתדרות הציונית העולמית ו"המזרחי"', בתוך: אליעזר דוריחיא (עורך), בין מסורת לחידוש: מחקרים ביהדות, ציונות ומדינת ישראל, ספר זיכרון ליהושע קניאל, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ה, עמ' 225-258.

30 ברוך דובדבני, 'פרקי ברית חשמונאי: המשיח והגאולה השלימה' (סדרת מאמרים), החשמונאי, תמוז תש"ה.

31 כך הועלתה הטענה כי 'תורת ישראל אינה מלמדת כניעה וחולשה. היא מקור הכוח והגאון'. אולם תנאי הגלות הביאו לידי 'סילוף היחס לגבורה'. שם, אדר-ניסן תש"ז.

לעמדת השלילה הקיצונית של הגלות, שאפיינה את התקופה שלפני השואה.³² בן־גוריון היה בוטה במיוחד בהצגת הגלות כהוויה רוחנית־תרבותית נחותה ופסולה.³³ לגרסתו, עם צאתו לגלות איבד עם ישראל לא רק את ארצו ואת חירותו המדינית, אלא גם את כושר היצירה התרבותית שלו. לפיכך מפעל רוחני נעלה כמו התנ"ך היה יכול להיווצר רק בשבת העם בארצו ובממלכתו הריבונית. השקפה זו השתלבה בגישתו ההרמוניסטית של בן־גוריון בדבר ההתאמה וההתניה ההדדית בין האלמנט הטריטוריאלי-פוליטי לרוחני-תרבותי ביהדות.

לצד תקופת המקרא זכתה בגישת בן־גוריון למקום נכבד ביותר התקופה של הקמת המדינה. בין שתי תקופות אלו של ממלכתיות יהודית שוררת לדעתו זיקה עמוקה, המתבטאת בהיותן תקופות של צמיחה ושל התחדשות במישור המדיני והרוחני גם יחד. לעומת זאת, תקופת הירידה והשפל של הגלות היא הניגוד הקוטבי של 'תור הזהב' המקראי מצד אחד ושל העידן המשיחי של התחדשות הממלכתיות היהודית, מצד אחר.

על פי בן־גוריון, יהדות הגולה מאופיינת בצמצום ובחד־צדדיות, בהסתגרות ובגישה פסיבית ואנטי־מדינית. בתנאים של שעבוד ופיזור לא היה אפשר לשמור ולטפח תרבות יהודית מקורית ראויה לשמה, העומדת ביחסי גומלין עם תרבויות אחרות וקולטת מהן את הטוב ואת המובחר שבהן תוך כדי שמירה על ייחודה ועל סגולותיה העצמיות.³⁴ בתפיסה זו, הגלות היא הוויית חיים חצויה, שכלל יהודי התפוצות שרויים בה ובכללם אלו שהתרחקו מן המסורת הדתית. על היהודי הגלותי, על כל גונו וסוגיו, נגזר להתחבט בין שתי רשויות מנוגדות: מצד אחד 'רשות המורשת היהודית', ומצד אחר - 'רשות העם הזר'. ממצב קיום זה של זרות, שניות ופירוד יכול היהודי להשתחרר אך ורק במדינת ישראל.³⁵ מנקודת מוצא זו הקמתה של מדינת ישראל מצטיירת כראשיתה של מהפכה לאומית מקיפה ומרחיקת לכת, שיש בה צורך חיוני לתיקון הפגמים הקשים שפגמה הגלות בעם היהודי.³⁶ מהפכה זו החלה לפני שהוקמה המדינה, והיא אפשרה את הקמתה. מדינת ישראל

32 על הממלכתיות ראו בין השאר: אליעזר דון־יחיא, 'ממלכתיות ויהדות בהגותו ובמדיניותו של בן־גוריון', הצינונות, (תשמ"ט), עמ' 51-88; דוד אוחנה, משיחיות וממלכתיות: בן־גוריון והאינטלקטואלים, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, קריית שדה בוקר תשס"ד; אבי בראלי, מפא"י בראשית העצמאות, 1948-1953, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשס"ז, עמ' 455-485; ניר קידר, ממלכתיות: התפיסה האזרחית של דוד בן־גוריון, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב ויד יצחק בן־צבי, ירושלים תשס"ט.

33 זאב צחור סבור כי עמדת בן־גוריון נשארה יציבה לאורך כל דרכו המדינית רק בסוגיה אחת, והיא: 'יחסו אל הגולה ואל העלייה לארץ ישראל'. זאב צחור, 'יחסו של בן־גוריון לגולה ולעלייה', בתוך: דבורה הכהן (עורכת), קיבוץ גלויות: עלייה לארץ ישראל - מיתוס ומציאות, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 131.

34 הגלות 'שינתה דמותו ומעמדו של העם היהודי לא רק מבחינה מדינית וארצית, אלא גם מבחינה רוחנית ותרבותית'. היא 'צמצמה האופק של העם, כבלה רוחו'. דוד בן־גוריון, 'ישראל בעמים', בתוך: כוכבים ועפר (קובץ מאמרים מתוך שנתון הממשלה), מסדה, רמת גן 1976, עמ' 104.

35 'רק בישראל הריבונית נפלה [...] המחיצה בין היהודי ובין האדם [...] חיינו בישראל נעשו שוב כבימי התנ"ך הוויה וחוויה אחידה ושלימה'. 'ישראל והתפוצה', בתוך: כוכבים ועפר, עמ' 185.

36 'מהפיכה חברתית זו המתחוללת בישראל היא מהפיכת אדם [...] המעלה ערכי עבודה, משק, חברה,

לא היתה יכולה לקום בלי ההתנתקות מתרבותם ומאורחות חייהם של יהודי הגולה.³⁷ עם זאת, הקמת המדינה לא מימשה במלואה את המהפכה הגדולה המתחוללת בחיי העם היהודי אלא רק סיפקה תנופה רבת עצמה להמשכה.

בן־גוריון הודה שבקבלת גישתו יש משום דילוג על תקופת הגלות, שהיא חלק גדול מן ההיסטוריה של עם ישראל, אולם ציין כי הדבר מתחייב מהקמת המדינה, שהיתה 'קפיצת דרך היסטורית [...] ניתוק גמור מההוויה הגלותית'.³⁸ עצם חידושו של הקשר בין העם הריבוני היושב בארצו לממלכתיות שאפיינה את התקופות הקדומות ביהדות יש בו משום התרחקות מן ההיסטוריה של הגלות ומתרבותה: 'העבר היהודי הקדום נעשה פתאום קרוב, אינטימי, ממשי, מושלם והעם היהודי הקרוב נעשה רחוק, משונה, דוחה'.³⁹

בן־גוריון הכיר בכך שהתמורה המהפכנית בחיים הלאומיים כרוכה בסכנה של היווצרות 'חלל ריק' בשל 'הניתוק הפתאומי מהעבר הקרוב' מצד אחד, והקושי להשתלב בתרבותה של החברה הלאומית החדשה מצד שני. הוא הצביע על גילויי הניכור מן היהדות שביטויים הבולט הוא 'הלהג הכנעני' כ'אחד הגילויים של ריקנות זו'.⁴⁰

למרות הדברים האלה, יש המציגים את בן־גוריון עצמו כבעל נטיות כנעניות. ואכן יש מן הצד השווה בין הדימוי השלילי של יהדות הגולה ותרבותה ההיסטורית בגישת בן־גוריון ובזו של הכנענים. אולם קיים ניוון קוטבי בין המסקנות של כל אחת משתי הגישות בשאלת היחסים שבין היהודים בישראל ליהודי התפוצות. השלילה הקיצונית של יהדות הגולה בגישת הכנענים הביאה אותם לעמדה של התנכרות טוטלית כלפיה. הם לא ביקשו להמציא לה תיקון, אלא לנער את חוצנם ממנה. בכך הם נתנו ביטוי אידאולוגי עקבי וקיצוני להלכי רוח שרווחו בקרב רבים מן הצעירים לידי הארץ שלא הכירו מקרוב את יהודי הגולה וניזונו מן הדימויים השליליים שלהם בחינוך ובספרות של החברה היהודית בארץ ישראל.

פותרו של בן־גוריון ל'סכנה הכנענית' היה בחינוך הנוער על ברכי תרבות חדשה, שלמרות ניתוקה מן ההיסטוריה ומן התרבות של יהודי הגולה, שואבת ממקורותיה הראשוניים של היהדות. בתפיסתו, 'המהפכה הישראלית' ציינה לא את נטישת היהדות אלא את השיבה למקורותיה הקדומים מהתקופה שלפני היציאה לגלות. לפיכך, ההתנתקות מיהדות הגולה אינה כרוכה בפגיעה בצביונו היהודי של העם בישראל; אדרבה, דווקא מדינת ישראל היא המקום המאפשר לשמור על ייחודו הלאומי ועל צביונו המקורי של העם היהודי.⁴¹ גישה זו התקשרה להשקפת בן־גוריון בדבר קיומו של הבדל עקרוני ועמוק בין חיי העם היהודי

תרבות, מוסר, חייל, כוח ורוח, שהיו זרים או פגומים בקרב יהודי הגולה'. בן־גוריון, 'ישראל בעמים', שם, עמ' 102.

37 'המדינה לא היתה קמה, אלמלא שקדו בוני הישוב וחלוציו לשנות מן היסוד מבנה החיים [...] של היהודים', שם, עמ' 97.

38 'ישראל והתפוצה', שם, עמ' 186.

39 שם.

40 דוד בן־גוריון, 'נצח ישראל', בתוך: כוכבים ועפר, עמ' 134.

41 'בישראל היהודים הם גוי ככל הגויים, ויחד עם זאת הם יהודים בכל רמ"ח אבריהם ונימי נפשם, כאשר לא יוכל להיות שום יהודי בחוץ לארץ'. 'ישראל והתפוצה', שם, עמ' 186.

בישראל לחייו בתפוצות.⁴² לדעתו, 'לא תיתכן כלל תרבות יהודית בגולה [...] לכל היותר ייתכן גטו ותרבותי', לפיכך היהודים בגולה אינם אלא 'אבק אדם', שאינו מסוגל להגיע למצב קיום תקין ושלם שאפשרי רק במדינת ישראל.⁴³ מנקודת מוצא זו טען בן-גוריון כי אינו דוגל ב'שלילת הגלות', שהיא סיסמה בלתי מחייבת, שלה נזקקים גם ציונים שהם עצמם מוסיפים לחיות בגלות, אלא יעדו הוא 'ביטול הגלות ועזיבתה ויצירת חירות לאומית בפועל'.⁴⁴

הפסילה הטוטלית של הגלות היה בה כדי לאשר ולחזק את הצגת המדינה כביטוי וכמכשיר של גאולה ומהפכה. הצגת הגלות כמציאות של השפלה ושל שעבוד סייעה להבלטת ערכה של המדינה העצמאית ולחזוק התביעות למסירות ולהקרבה למענה. התפיסה של מצב הקיום הגלותי כהוויית חיים חצויה ומנוכרת הדגישה את האחדות ההרמונית שהמדינה מייצגת ומטפחת. היא אפשרה להבליט את הפער שבין מצב היהודים בתפוצות למצבם במדינת ישראל ואת הניגוד הקוטבי שבין גלות לגאולה, להדגיש את הממד המופלא ו'הנסי' שבהקמת המדינה היהודית ובהישגיה ולגייס את האזרחים לתמיכה במשימות המהפכניות שהיא שואפת לחולל בחיים הלאומיים.

הדימוי השלילי של יהדות הגולה היה יכול לשמש גם הסבר והצדקה לליקויים ולפגמים בביצועה של 'המהפכה הממלכתית'. בן-גוריון הודה שהקמתה של מדינת ישראל לא פתרה את הליקויים בכושרו הממלכתי של העם היהודי, ליקויים שאותם ייחס למורשת השלילית של תקופת הגלות. עם זאת, הוא סבר שהיהודים מסוגלים להיעשות 'עם ממלכתי' מכוחה של ההתנסות בחיי מדינה, ושפעילות חינוכית ותרבותית, שתכוון לעקירתם של גישות והרגלים גלותיים ולהכשרת העם לחיים ממלכתיים, תסייע בכך.

בן-גוריון ייחס לתנאי הגלות השפעה שלילית גם על מאפיינים מסוימים של המשטר המדיני בישראל, שהתנגד להם. כך, לדוגמה, הציג את ריבוי המפלגות במדינה - דבר שלדעתו אינו עולה בקנה אחד עם תנאיו ועם צרכיו של עם ממלכתי - כתוצר של 'הנטייה היהודית' להתבדלות יתרה ולחידוד ניגודים. תופעה זו משקפת לדעתו את ההשפעה הנמשכת של הגלות על המערכת הפוליטית הישראלית.⁴⁵

יש מן הצד השווה בין הממלכתיות בנוסח בן-גוריון לאידאולוגיות אחרות של מדינות חדשות, שגם בהן מוצג השחרור הלאומי כחידושו של תור זוהר קדום, שהוא ניגודה הקוטבי של תקופת השעבוד וההשפלה שקדמה להשגת העצמאות המדינית.⁴⁶ כשם שהממלכתיות פוסלת לחלוטין את הגלות כמציאות שאין בה מתום, כך מתארות האידאולוגיות המהפכניות את 'המשטר הישן' כצורת חיים שאין בה שמץ של חיוב. וכפי שהתפיסה הממלכתית מבליטה את מעלותיו

42 שם, עמ' 183.

43 שם, עמ' 185.

44 שם.

45 'ההתפצלות המפלגתית הינה פרי מורשת של אנרכיה [...] שבחיי עם גמול מולדת ונטול עצמאות'. דוד בן-גוריון, 'דרכנו במדינה', חזון ודרך, א, מפא"י, תל אביב 1953, עמ' 228. ראו עוד: שם, ד, עמ' 273-274; שם, ה, עמ' 135-155.

46 David Apter 'Political Religion in the New States', in: Clifford Geertz (ed.), *Old Societies and New States*, Free Press, New York 1963, p. 83

של 'האדם הישראלי החדש' על רקע הניגוד שבינו ל'יהודי הגלותי', כך מציגות אידאולוגיות אלו את 'האדם החדש', האידאלי, תוצר המשטר המהפכני, כמנוגד לדמות המלאה פגמים של הנתין המשועבד והמנוצל במשטר הישן.⁴⁷

המדינה ויהדות התפוצות בתפיסת בן-גוריון

יש הרבה מן המשותף בין גישת בן-גוריון לעמדות שרווחו בציונות הקלאסית ובתנועת העבודה. אולם עמדות אלו הועצמו מאוד בתפיסת בן-גוריון, ובייחוד ניתן חיזוק בתפיסתו להשקפה לפיה המדינה היא בעלת התפקיד הדומיננטי ביחסים עם יהדות התפוצות, בעוד שתפקידם של יהודי התפוצות מצומצם להגשת סיוע כספי למדינה ולהסברת מדיניותה בלי שתהיה להם הזכות להשפיע עליה.⁴⁸

השקפת בן-גוריון בסוגיית 'גולה ומדינה' באה לידי ביטוי אופרטיבי גם בעמדותיו בנושא העלייה וקליטת העולים. בן-גוריון עמד בראשם של מי שתבעו להביא למדינה המוני יהודים מכל הגלויות, בלא סייגים והגבלות, על אף הקשיים החמורים שהיו כרוכים בכך והתנגד נמרצות להצעות להנהיג סלקציה בתחום זה.⁴⁹ מדיניותו שיקפה את התפיסה שלפיה תפקידה וייעודה של מדינת ישראל הם, בראש ובראשונה, לגאול יהודים מגלותם, ולפיכך כל הגבלה וריסון של העלייה עלולים לפגוע בבסיס הקיום והלגיטימציה שלה.

המדיניות שהנהיג בן-גוריון בתחומי העלייה והקליטה נתמכה בדימוי השלילי של היהודי הגלותי, שכדי לגאול אותו משפל מצבו ולעשותו 'אדם ישראלי חדש', יש קודם כול להעלותו ארצה. עם זאת, הוא סבר כי בעצם העלייה לארץ אין די כדי להבטיח את השתרשות העולים בתרבות הישראלית ואת עקירת הפגמים שפגמה בהם הגלות, ולשם כך יש צורך לחנכם מחדש ולפעול למיזוגם המלא בחברה הישראלית המתחדשת, שכל הוויית חייה עומדת בניגוד לתרבות ולאורח החיים של הגלות.

ציונות וגלות בתפיסת בן-גוריון

להשקפתו של בן-גוריון בדבר מרכזיותה של מדינת ישראל בחיים היהודיים ניתן ביטוי גם בתפיסת הציונות שלו, שהציגה את העלייה לארץ כאבן הבוחן המכרעת להזדהות עם הרעיון הציוני. הוא שלל את התואר 'ציוני' מכל יהודי הבוחר להישאר בגלות, ואף הצהיר על אי-נכונותו

47 יש הרבה מן המשותף בין תיאור יהודי הגלות בכתביהם של בן-גוריון ושוללי גלות אחרים ובין תיאורם של הפועלים במשטר הקפיטליסטי בכתביהם של אבות הסוציאליזם. ראו למשל: קרל מרקס, 'כתבים כלכליים-פילוסופיים', בתוך: שלמה אבינרי (עורך), *כתבי שחרות*, ספרית פועלים, תל אביב 1965, עמ' 155-158.

48 Charles S. Liebman, *Pressure without Sanctions: The Influence of World Jewry on Israeli Policy*, Rutherford, London 1977, pp. 235, 358

49 אמנם בשלב מאוחר יותר, לנוכח הקשיים הגוברים בקליטת העלייה, נאלץ בן-גוריון להשלים עם הנהגת סלקציה בעלייה לארץ. ראו: דבורה הכהן, 'היבטים פוליטיים של קליטת העלייה הגדולה', *הציונות*, יא (תשמ"ו), עמ' 381-402.

להיות שותף לתנועה ציונית שאינה מחייבת את כלל חבריה לעלות לארץ. בן-גוריון עמד גם על זכותה המלאה של מדינת ישראל לנהל את מדיניותה על פי שיקוליה, בלי כל התערבות מצד גורמים שמחוצה לה ובכללם יהדות התפוצות. מנקודת מוצא זו הוא שלל בתוקף ניסיונות מצד יהודים החיים בחוץ-לארץ להשפיע על הנעשה במדינה בנושאים הקרובים ללבם. דוגמה לכך היא הניסיון שעשו ארגונים יהודים דתיים בארצות הברית להתערב במאבק הציבורי שהתנהל בשנות המדינה הראשונות על חינוכם של ילדי העולים שהגיעו לארץ בעלייה הגדולה. ארגונים אלו התגייסו לסייע לחוגים הדתיים בארץ במערכה הציבורית שניהלו נגד הפגיעות בדת במחנות וביישובי העולים. חברי הארגונים שיגרו מכתבי מחאה וזעמים לבן-גוריון ואף איימו להפסיק את השתתפותם במגביות למען מדינת ישראל.⁵⁰ במענה למכתבים אלו מחה בן-גוריון על האיומים שהופנו כלפי ממשלת ישראל ויעץ ליהודי אמריקה לעלות לישראל אם ברצונם להשפיע על מדיניות ממשלתה.⁵¹

ממלכתיות, גלות ושואה

בשנים הראשונות לקיום המדינה התבטא היחס לגלות גם בעמדת ההנהגה המדינית בשאלת ההנצחה של זיכרון השואה. ממשלת ישראל החלה לפעול להנצחת זכר השואה וקרבתותיה באיחור רב ובקצב אטי, ורק מתוך היענות ללחצים שהופעלו עליה. אחד הביטויים לכך היה העיכוב הממושך בקבלת החלטה ממשלתית בדבר הקמתו של מפעל הנצחה ממלכתי לשואה. רק כחמש שנים לאחר הקמת המדינה הביאה הממשלה לכנסת את 'הצעת חוק יד ושם', וגם זה נעשה רק בעקבות לחצים שהפעילו גורמים שונים, ובייחוד בשל החשש מפני תכניות מתחרות של גורמים בחוץ-לארץ. החשש היה שמא יפגעו התכניות האלה במעמדה של מדינת ישראל כנציגתו הלגיטימית הבלעדית של העם היהודי וכגורם היחיד הזכאי לדבר ולתבוע בשמו.⁵² התנהלות הרשויות הממלכתיות הושפעה במידה רבה מן הביקורת על התנהגות קרבתות השואה היהודים, שנכנעו לגורלם ולא השיבו מלחמה לצורריהם ובכך המשיכו את הקו הפסיבי של יהדות הגולה המסורתית. משום כך התקשו בעלי גישה זו לשלב את השואה במערכת הממלכתית של המיתוסים והטקסים, שנועדה להנחיל לעם בישראל, ובייחוד לצעירים שבו, דגמי מופת של סגולות גבורה ועוז רוח.

העמדת השואה במרכז הזיכרון הקיבוצי הישראלי היתה גם יכולה להביא להזדהות עם תרבותם ועם אורחות חייהם של היהודים שנספו בה. אולם הדבר לא עלה בקנה אחד עם התפיסה הממלכתית, שראתה בגלות מציאות שתיקונה היחיד הוא בחיסולה ובהמרתה בצורת חיים חדשה ושונה לגמרי.

50 על המאבק בנושא חינוך ילדי העולים ראו: אליעזר דון-יחיא, משבר ותמורה במדינה חדשה: חינוך, דת ופוליטיקה במאבק על העלייה הגדולה, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשס"ח. על הפולמוס בשאלת המעורבות של יהדות התפוצות במאבק ראו בייחוד עמ' 142-146.

51 שם, עמ' 144.

52 מנהיג מפ"ם יעקב חזן הגדיר את תפקידו של 'יד ושם' כך: 'להזכיר [...] שאין עתיד לגולה היהודית. גולה נחרץ לרצח או לטמיעה', ולפיכך לטענתו אין הגולה יכולה לשמש כאכסניה למרכזי הנצחה לשואה. דברי הכנסת, 14, תשי"ג, 18.5.1953, עמ' 1336.

הפורענות הנוראה שניחתה על יהדות אירופה עוררה רגשי כאב וזעם עמוקים ונוקבים בלב כל יהודי, אולם ברגשות האלה כשלעצמם לא היה די כדי להיות מקור ליצירה מכוונת 'מלמעלה' של מערכת סמלים וטקסים. לשם כך נדרשה הזדהות עמוקה עם יהדות הגולה ועם מורשתה ההיסטורית, והדבר לא עלה בקנה אחד עם הגישה הממלכתית, שטיפחה את שלילת הגלות. מייצגי גישה זו סברו שהלקח של השואה מתמצה בהכרה בחוסר האפשרות לקיום יהודי מחוץ למסגרתה של מדינה יהודית ריבונית. לצורך הפקת לקח כזה לא היה צורך דוחק בסמלים וטקסים המוקדשים להנצחת זכר השואה, שכן אלו היו עלולים להציג את יהדות הגולה שנספתה בשואה ואת מורשתה התרבותית כסמלי הזדהות וכמקורות השראה לעם בישראל.

מתן מקום מרכזי לשואה בזיכרון הקיבוצי הישראלי היה עלול גם לחזק את תחושת הניגוד שבין העם היהודי לעמי העולם. בתפיסת בן-גוריון ותומכיו, התחדשות חייו הממלכתיים של עם ישראל היתה קשורה להשתלבותו כשווה בין שווים במשפחת העמים הריבוניים ובני החורין. בתפיסה זו הוצגו הציונות והמדינה כאנטי-תזה לא רק לגילויי טמיעה והתבוללות אלא גם לעמדות בידול ועוינות כלפי העמים האחרים. אפשר לקשר גישה זו לתפיסת האנטישמיות של בן-גוריון, שהוצגה כתגובה טבעית למצב הבלתי טבעי של הגלות. בשנת 1945 הצהיר בן-גוריון:

שגה העם היהודי בהאשימו את האנטישמיות בכל הצרות והתלאות שבאו עליו בגולה. לא רשע וסכל של הגויים שאנו קוראים בשם אנטישמיות, אלא מעמדנו המשונה שאינו הולם את מסגרת חייהן התקינים של אומות העולם הוא בעוכרינו, והאנטישמיות מהי כי נלין עליה?⁵³

בן-גוריון חלק עם הרצל את הדעה שקיומם של היהודים כעם חסר טריטוריה ומדינה הוא המעורר עליהם את שנאת העמים. אולם בשונה מהרצל, בן-גוריון לא סבר שהקמת המדינה היא כשלעצמה תביא לחיסול תופעת האנטישמיות. לגרסתו, המשך הקיום היהודי מחוץ לישראל מוסיף להזין תופעה זו גם לאחר שהוקמה המדינה, ולפיכך רק כינוסם של כלל היהודים במדינתם הוא הפתרון לבעיית האנטישמיות. עם זאת, בן-גוריון תפס את הקמת המדינה כנקודת מפנה מכרעת ביחסי ישראל והעמים, מבחינה זו שקיומה של המדינה מאפשר לעם היהודי להתייבב נגדם כשווה מול שווים.

לפיכך נרתעה הממלכתיות בנוסח בן-גוריון מכל מה שהיה עלול להתפרש כמילוי תפקיד 'הקרוב' ביחסים שבין ישראל לעמים, ומכאן המגמה להימנע מן השימוש בשואה ובגילויים אחרים של סבל יהודי בגולה לצורכי ההסברה של ישראל. התפיסה הממלכתית ביקשה לטפח דימוי של מדינת ישראל חזקה ובוטחת בעצמה, הזוכה לאמון ולתמיכה ממדינות העולם. דימוי זה לא עלה בקנה אחד עם הדימוי הגלוי המסורתי של 'הכבשה בין הזאבים', והשואה היתה עלולה לחזקו.

המגמה לחדד ולהדגיש את הניגוד שבין מדינה גלולה באה לידי ביטוי גם בשאלת היחסים שבין ישראל לגרמניה, ובייחוד בפולמוס על נושא השילומים. המצדדים בשילומים טענו כי עמדת המתנגדים משקפת גישה גלותית, שאפיינה דפוסי חשיבה ופעולה של קהילות יהודיות בתפוצות ונבעה מן התנאים שהן היו שרויות בהם. על פי דעה זו, נהגה יהדות הגולה המסורתית

53 דוד בן-גוריון, 'אין עתיד לנו בלי מדינה', במערכה, ד, תל אביב תש"ט, עמ' 412.

להגיב על רדיפות הגויים בצום, בתפילות, בקינות או בחרם ובנידוי. ואולם תגובות אלו של יהודים נרדפים וחסרי אונים אינן הולמות עם המחדש את חייו הממלכתיים. עם כזה חייב לכלכל את מדיניותו ואת מעשיו לא על פי חשבונות היסטוריים אלא בהתאם לתנאי המציאות ולאיינטרסים החיוניים שלו. משום כך התגובה הנאותה למאורעות השואה אינה בהקמתם ובטיפוחם של מפעלים המכוונים להזכיר מאורעות טרגיים אלה אלא בהקדשת כל המאמצים לבניינה ולביצורה של מדינת ישראל.

לטענת בן־גוריון, הלקח שיש להפיק מהשואה דומה ללקח שהפיקו בוני הארץ מן ההיסטוריה של עם ישראל בגולה, שהיתה 'היסטוריה כמעט מתמדת של שואות גדולות וקטנות'. לדבריו, 'כל אלה לימדו את חלוצי התקומה לא לבנות, לא לקונן [...] אלא להיחלץ לחידוש המולדת [...] לצבור כוח יהודי. [...] לא לעמוד כעני בפתח [...] אלא להקים מדינה, ולהיות עם ריבוני שווה זכויות במשפחת העמים'.⁵⁴

היחס לגלות בציונות הדתית ובגישה הממלכתית

עיון במכלול עמדותיו ופעולותיו של בן־גוריון בנושא היחסים שבין המדינה ליהדות התפוצות מעלה את ההבחנה בין שני רבדים: הרובד האידיאולוגי והרובד הפרגמטי. על פי משנתו הרעיונית, האידיאלים של האחדות הלאומית ושל בניין הלאום אפשריים למימוש רק במדינת ישראל, אולם המדיניות שהוא נקט בפועל ביטאה למעשה השלמה עם מציאותה של תפוצה יהודית גדולה לצדה של המדינה. משום כך הכיר בן־גוריון בצורך להתמודד עם השאלה כיצד להבטיח את השמירה על זהותם היהודית של היהודים בתפוצות ואת המשך זיקתם לאחיהם שבישראל. השאלה מהן הדרכים לשמור על זהותם הלאומית של יהדות התפוצות היתה אחד מנושאי המחלוקת בין בן־גוריון להוגים ולפובליציסטים מקרב הציונות הדתית בארץ ובתפוצות. הציונות הדתית, כמו היהדות האורתודוקסית בכללה, ראתה בדת היהודית, הנשענת על ההלכה, גורם עיקרי בהגדרת זהותם הלאומית של היהודים ובשמירה על ייחודם וליכודם. בניגוד לכך, בן־גוריון סבר כי מאז האמנציפציה הדבקות בהלכה אינה יכולה לשמש עוד גורם מלכד לעם היהודי, ולו גם מעצם העובדה שיהודים רבים אינם חשים מחויבות כלפיה. לפיכך תבע לטפח את אותם גורמים שלדעתו יש בכוחם להוסיף וללכד את יהודי התפוצות עם אחיהם שבישראל: ההזדהות עם מדינת היהודים, ידיעת השפה העברית והזיקה לתנ"ך.⁵⁵

על אף הערך הרב שייחסה הציונות הדתית למדינת ישראל, היא חלקה על התפיסה הממלכתית בנוסח בן־גוריון, שביקשה להציג את המדינה כמקור עיקרי לזהות יהודית ולליכוד לאומי במקומה של הדת. גם עמדת בן־גוריון כלפי יהדות הגולה לא היתה מקובלת על הרוב הגדול בציונות הדתית. אמנם כפי שצוין היו ציונים דתיים שאימצו את התפיסה של שלילת הגלות, אולם תפיסה זו בגרסתה הרדיקלית היתה מוגבלת מלכתחילה לחוגי שמאל מובהקים

54 בן־גוריון, 'ביטחוננו ומעמדנו', כוכבים ועפר, עמ' 265.

55 ויכוח מעניין בנושא זה התנהל ב־1952 בחליפת מכתבים בין בן־גוריון לרב ציוני דתי מארצות הברית בשם אברהם ישעיהו (סימון) דולגין. המכתבים פורסמו מחדש בחוברת יצחק גולדשלג (עורך), על דמותה של מדינת ישראל, מסילות, ירושלים תשמ"א.

בתנועת הפועל המזרחי, שבמעמדם חלה ירידה תלולה לאחר הקמת המדינה. התפתחות זו הושפעה מגורמים שונים ובהם שקיעת הציונות הסוציאליסטית. אולם הגורם שהשפיע ביותר בתחום זה היה השואה.

הציונים הדתיים נמנו עם מבקריה הבולטים של המגמה לצמצום מקומה של השואה בזיכרון הקיבוצי של החברה הישראלית, והם פעלו להנצחת זכר השואה וקרבתיה ולהגברת ההזדהות של יהודי ישראל עם יהדות הגולה ותרבותה ההיסטורית. הגורם הממשלתי היחיד שפעל להנצחת זיכרון השואה בשנות המדינה הראשונות היה משרד הדתות, שייצג למעשה את גישת היהדות הדתית יותר מאשר את עמדת הממשלה.⁵⁶ הרבנות הראשית היתה הראשונה להכריז על קביעת מועד לאזכרת חללי השואה ביום הצום המסורתי ב' בטבת, ורק בעקבותיה הכריזה הממשלה על כ"ז בניסן כיום השואה ומרד הגטאות.⁵⁷ אך גם לאחר שחוקק החוק הוא נשאר בגדר הכרזה בלבד, ורישומו לא ניכר כלל ברשות הרבים בישראל. בודדים בלבד משרי הממשלה, בהם מנהיג המפד"ל משה שפירא, השתתפו בטקסי הזיכרון שערך יד ושם בכ"ז בניסן.⁵⁸ רק ב־1959 הגישה הממשלה לכנסת הצעת חוק שהגדירה לראשונה את תכניו של יום הזיכרון לשואה והקנתה להם תוקף ממלכתי מחייב. הדבר נעשה בעקבות הצעת חוק פרטית שהגיש נציג המפד"ל הרב מרדכי נורוק, שבעצמו היה ניצול שואה.⁵⁹

נציגי המפלגות הדתיות בכנסת ביקרו בחריפות את עמדתם של בן־גוריון ושל תומכיו מן האסכולה הממלכתית בנושא זיכרון השואה ואת יחסם ליהדות הגולה ולמורשתה הדתית והתרבותית, והרבו להתריע על חוסר המעש של הממשלה בנוגע להנצחת זיכרון השואה.⁶⁰ בדיוני הכנסת על הצעת 'חוק יד ושם' הדגישו הנציגים הדתיים את הצורך להנציח גם את תרבותם של היהודים שנספו בשואה ולהקנות ביטוי גם לגילויים של 'גבורה פסיבית', שבאו לידי ביטוי בהתנהגותם ובאורח חייהם של יהודי הגטאות. זרח ורהפטיג נציג הפועל המזרחי טען כנגד הנטייה להבדיל בין אלו שהתנגדו באופן אקטיבי לנאצים ובין אחיהם שנספו בשואה בלי לגלות התנגדות, באמרו: 'מי זה יעז להגיד שרק מי שירה הוא קדוש?'.⁶¹

התמורות ביחסה של החברה הישראלית לשואה וליהדות הגולה

עוד בעשור הראשון לקיום המדינה החל להסתמן תהליך של תמורה ביחסם של חוגים רחבים בחברה הישראלית כלפי השואה וכלפי יהדות הגולה. תהליך זה שיקף במידה רבה את הירידה במעמדה של הממלכתיות כמערכת הערכים הדומיננטית בחברה הישראלית.⁶²

56 See: Don-Yehiya (above note 18)

57 דברי הכנסת, 11, תשי"ב, 25.2.1952, עמ' 1409.

58 רוני שטאובר, הלקה לדור: שואה וגבורה במחשבה הציונית בארץ בשנות החמישים, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תש"ס, עמ' 168.

59 דברי הכנסת, 26, תשי"ט, 10.3.1959, עמ' 1386; שם, עמ' 1386.

60 ראו: דברי זרח ורהפטיג, שם, 4, תש"י, 27.3.1950, עמ' 1152.

61 שם, 14, תשי"ג, 18.5.1953, עמ' 1345.

62 ראו: אליעזר דון־יחיא וישעיהו ליבמן, 'הדילמה של תרבות מסורתית במדינה מודרנית: תמורות והתפתחויות בדת האזרחית של ישראל', מגמות, כח, 4 (1984), עמ' 481-465; Liebman and

שניים מהגורמים לתהליך זה היו התבססות המדינה כעובדה קיימת, שאין נשקפת סכנה מוחשית ומידית לקיומה, ועצירת העלייה ההמונית בשנת 1952. בעקבות אלה איבדה הממלכתיות הרבה מן התנופה הראשונית שלה ומכוחה המלהיב והמפעיל.

במצב זה התגלו ליקויים שנחקרו הצדה בלהט ההתלהבות והעשייה בשנותיה הראשונות של המדינה. כך נחשף יותר ויותר הפער שבין הדימוי האידאלי של 'מדינת מופת', שטיפח בן-גוריון, למציאות של חברה ומדינה, שלצד הישגיה הגדולים, היו מרובים גם חסרונותיה. בן-גוריון עצמו היה ער לליקויים האלה, אך תלה אותם בפגמיה של השיטה הרב-מפלגתית ובהשפעותיה של הגלות. הוא גם סבר כי עם התבססות המדינה יוכל העם היהודי לסגל לעצמו מחדש את 'הכושר הממלכתי' שאיבד בגלות.

ואולם הפגמים החברתיים לא תוקנו, וגם בעיות של זהות ותוכן החלו לעלות והגיעו לידי גילוי במשבר ערכים שפרץ בקרב הדור הצעיר של ילידי הארץ. המשבר התבטא, בין היתר, בנטייה להעתיק את נקודות הכובד של ההתעניינות ושל הפעילות מן המישור הקולקטיבי, הלאומי או המעמדי, אל המישור האישי. כמו כן, הופיעו גילויים של התרופפות הזהות היהודית, שבצורתם הקיצונית היו קשורים בהשקפות או בהלכי רוח מעין כנעניים. רבים מן הצעירים החילונים חונכו ליחס שלילי או מסתייג כלפי יהדות הגולה ומורשתה הדתית-תרבותית, ולא ייפלא אפוא שהם התקשו להזדהות עם יהדות זו ולמצוא תוכן ומשמעות בהגדרת עצמם כיהודים.

הציונות החילונית ניסתה להקנות לזהות היהודית תוכן חדש, לאומי-מדיני, אולם לא היה לכך כוח משיכה לרבים מילידי הארץ, שלהבדיל מאבותיהם לא הכירו כלל את המסורת היהודית ולא התנסו במגע ממשי עם יהדות התפוצות. הלכי רוח מעין כנעניים, שהתפשטו בקרב הדור הצעיר, הטרידו רבים מן הוותיקים ועוררו אותם לטכס עצות כיצד לחזק ולהעמיק בקרבם את הזהות היהודית ואת הזיקה ליהודי התפוצות. לכך היתה השפעה על התמורה שהחלה להסתמן בעמדות כלפי יהדות הגולה.

ניצני מגמה זו הסתמנו בדיון שהתקיים בכנסת ב-1953 על 'חוק יד ושם'. מפי הדוברים בדיון נשמעה נימה של האשמה עצמית על הגישה השלילית כלפי יהדות הגולה, שעיצבה את חינוכם של ילידי הארץ והצמיחה דור חסר שורשים, המנותק מאחיו שבתפוצות ומהמורשת ההיסטורית של עמו. נציג מפא"י ברוך אזניה הודה: 'גם אנו עצמנו [...] אשמים ביחסו של הנוער ליהדות הגולה ובאי ידיעתו עליה'.⁶³

לתמורה שחלה ביחס ליהדות הגולה ולתרבותה המסורתית תרמה במידה רבה העלייה של המוני יהודים שומרי דת ומסורת שהגיעו מארצות המזרח. אמנם נעשו ניסיונות לעצב עולים אלו ברוחה של התרבות הישראלית החדשה, אולם הם נכשלו. התברר שב'קסם המדינה', בלימוד השפה העברית וב'התערות' בקרקע המולדת' לא היה די כדי לעקור את העולים משורשיהם במסורת הדתית ולאפשר את מיזוגם המלא בחברה הישראלית ובתרבותה החילונית והמודרנית.

Don-Yehiya, Civil Religion in Israel

63 אזניה עמד על הצורך 'להציל לדור ילידי הארץ את הידיעה החיה: מה הייתה תרבות יהודי אירופה'. דברי הכנסת, 14, תשי"ג, 18.5.1953, עמ' 1334.

התברר גם שהשימוש שעשתה הציונות החילונית בסמלים ובמיתוסים הקשורים בתקופות הממלכתיות היהודית, לא היה בו כדי לספק בסיס חיובי להזדהות ולליכוד לאומי עבור רבים מן העולים. אידאולוגיה זו, ששללה את יהדות הגולה או התעלמה ממנה, דחתה למעשה דווקא את אותם סמלים ואורחות חיים שמילאו תפקיד מרכזי בחינוכם ובתרבותם של עולים אלו. מכאן גורם נוסף שחזק את ההכרה בצורך בשינוי של היחס כלפי יהדות הגולה ותרבותה המסורתית.

לתמורה זו ניתן ביטוי במישור החינוכי ב'תכנית התודעה היהודית', שהונהגה ב־1954 מאת משרד החינוך ושיקפה תגובה שכנגד להלכי הרוח 'הכנעניים' ששררו בקרב הצעירים בישראל. בדיון על 'תכנית התודעה', שנערך בכנסת ב־1959, נאמר כי פירוש התכנית הוא: 'הסתלקות ברורה ומוחלטת מהגישה הקודמת, שדגלה בשם שלילת הגולה ושלילת הגולים'.⁶⁴ באותו דיון ציין שר החינוך זלמן ארן שהתכנית נועדה להבליט את 'המאור הפנימי שהיה נחלת יהודי הגולה' ולהשריש בלב הדור הצעיר את 'הכרת אחריותו העליונה לקיום העם היהודי בעולם' ואת 'הכרת תלות הגומלין הגורלית שבין מדינת ישראל ויהדות התפוצות'.⁶⁵

מדיוני הכנסת בנושא התודעה היהודית עולה כי ההחלטה להנהיג לימודי דת ומסורת בבתי הספר הממלכתיים הושפעה מן ההכרה בחשיבות הגורם הדתי לשמירת הקשר עם יהדות התפוצות ולחזיון. עם זאת, הקשר שבין העמדות בשני הנושאים לא היה אחיד וחד־משמעי, ולא הכול היו מוכנים לקשור את התמורה ביחס ליהדות הגולה לשינוי העמדות כלפי המסורת הדתית. בדיון בכנסת על תכנית התודעה היהודית ביקרו נציגי מפ"ם ואחדות העבודה את התכנית בטענה שהיא מכוונת להחדיר את הדת לבתי הספר הממלכתיים, ועם זה היו אף הם שותפים לדעה בדבר הצורך לחזק את הקשר שבין הדור הצעיר בישראל ליהודי התפוצות.⁶⁶

גורמים נוספים השפיעו על התמורות ביחסה של החברה הישראלית לגלות. בציונות וביישוב היהודי רווח הדימוי של 'האדם הישראלי החדש' כטיפוס מופת של גיבור ואיש חייל, אדם ישר ואמיץ, המושרש בקרקע המולדת ומסור בכל לבו למפעל התחייה הלאומית של עמו וארצו. בשנות המדינה הראשונות ניסו רשויות ההנהגה לטפח טיפוס זה, שהוצג כניגודו הקוטבי של 'היהודי הגלותי', ולחנך לאורו את המוני העולים החדשים שהגיעו לארץ באותה תקופה. ואולם בשל היקפה של העלייה וההרכב האנושי שלה, הניסיון לעצב מחדש ברוח האידאליים של תנועת העבודה והממלכתיות נחל כישלון, והתגלתה במלוא חריפותה אי־ההתאמה שבין הטיפוס האידאלי של 'הישראלי החדש' למציאות של החברה הישראלית.

לא רק העולים החדשים היו אחראים לאי־ההתאמה. בחברה הישראלית החל תהליך

64 דברי הכנסת, 27, תשי"ט, 10.6.1959, עמ' 2207.

65 שם, 15.6.1959, עמ' 2224.

66 נציג אחדות העבודה משה ארם שלל את המגמה להעמיד במרכז החינוך 'לתודעה היהודית' את המסורת הדתית בפירושה האורתודוקסי. עם זאת, הוא התריע על גילויים של 'לזול, בוז והתנכרות לכל מה שקשור בחיי היהודים בגולה'. שם, 10.6.1959, עמ' 2211.

של אכזבה או התפכחות ממיתוס הצבר, שהוצג כדגם המופת של 'היהודי החדש'.⁶⁷ אמנם הצעירים ילידי הארץ הפליאו לעשות בשדה הקרב וגילו מסירות ועוז נפש, אך משהשתתקו רעמי התותחים התברר שהצבר אינו 'אדם-על', המחונן בכל המעלות הטובות ומחוסן מפני משגים וכישלונות, והדבר תרם לרביזיה של היחס ל'יהודי הגלותי', שנתפס כהיפוכו של הצבר. לשינויים שחלו בדימוי הצבר ו'היהודי הגלותי' תרמו גם הנטיות להתרופפות המחויבות לערכים קולקטיביים ולהעתקת נקודת הכובד מן המישור הקיבוצי אל המישור האישי. בשל כל אלה נחלש גם הדימוי העצמי של החברה הישראלית כ'חברת מופת' ו'אור לגויים'.

התמורה ביחסה של החברה הישראלית ליהדות התפוצות הושפעה במידה רבה גם מחשיפתה הגוברת של חברה זו ליהודים בארצות המערב. יהודים אלו, שעמם החלו הישראלים לבוא במגע גובר במישרין או בתיווכם של אמצעי התקשורת, לא תאמו כלל את הדימוי הקלסי של 'היהודי הגלותי' העלוב והבוזי, מוג הלב וחסר הכבוד העצמי. הישראלים גם התקשו להחיל על יהדות ארצות המערב את תיאור הגלות כמציאות המייבשת את מעיינות היצירה ומביאה לצמצום ולצרות אופקים.

התמורה ביחס לשואה וליהדות הגולה הושפעה גם מאירועים כמו משפט אייכמן שנערך ב-1960. המשפט חיזק בקרב הציבור היהודי בישראל, ובייחוד בקרב הצעירים שבו, את המודעות לנושא השואה ואת ההזדהות עם יהדות הגולה. אולם למעשה, עצם קיום המשפט הושפע במידה ניכרת מגילויים קודמים של תמורה ביחסה של החברה הישראלית לשואה וליהדות הגולה.

מאורע נוסף שמילא תפקיד מרכזי בתחום זה היה מלחמת ששת הימים. הניצחון הגדול במלחמה ושחרורם של חבלי ארץ היסטוריים ומקומות מקודשים עוררו וחיזקו גילויים של 'התעוררות יהודית' בציבור הישראלי. השפעה רבה נודעה גם ל'תקופת ההמתנה' ולרגשות ההזדהות ההדדית שהתעוררו בתקופה זו בקרב היהודים בישראל ובתפוצות, שחרדו יחדיו לגורלה של המדינה. החרפת האיבה למדינה ולציונות בעקבות מלחמת ששת הימים ומלחמת יום הכיפורים הגבירה אף היא את תחושת הבידוד בזירה הבין-לאומית וחיזקה את השפעת הגישה החדשה ביחס לשואה וליהדות הגולה.

התמורה בתחום זה התבטאה גם בכך שתחושת הניגוד שבין ישראל לעמים, שהוקתה על ידי הערכים האוניברסליסטיים של הציונות החילונית, שבה והתחדדה. תחושה זו, שסימניה ניכרו בתגובה המידית לשואה, רוסנה עקב עליית הממלכתיות, אך שבה והתגלתה מחדש משחזרה השואה למלא תפקיד במערכת המיתוסים והסמלים של התרבות הפוליטית בישראל.

בגישה הממלכתית נתפסו השואה והגילויים האחרים של שנאת יהודים כתופעות הנובעות ממצב הגלות ואינן רלוונטיות למציאות בישראל. לעומת זאת, בגישה החדשה סימלה השואה את גילוייה הנורא של רשעת הגויים ואת איבתם כלפי היהודים, המתבטאת גם ביחסם למדינת ישראל. מנקודת מוצא זו שימשה השואה תזכורת ואזהרה וגם גורם

67 על 'מיתוס הצבר' ו'פכחוננו' ראו: עוז אלמוג, הצבר - דיוקן, עם עובד, תל אביב תשנ"ז.

מדרבן לגיוס כל המאמצים להגנת העם היהודי ומדינתו. לכך קשורה ההכרה בערכם של רגשי סולידריות יהודית לנוכח עולם עוין וההכרה בחשיבות של הידוק הקשרים בין המדינה ליהדות התפוצות.

התפתחות פוליטית שתרמה להמרצת תהליכי התמורה ביחס לגולה ולתרבות היהודית המסורתית חלה עם 'המהפך הפוליטי' במאי 1977, שהעלה את הליכוד בראשותו של מנחם בגין לעמדת הנהגת המדינה. בגין, שתואר כ'ראש הממשלה היהודי ביותר', חש הזדהות עמוקה עם ההיסטוריה ועם התרבות המסורתית היהודית ועשה ככל יכולתו להנציח את זכרה של יהדות אירופה שנספתה בשואה. יש סימנים המעידים על כך שלגישתו של בגין בנושאים אלו היתה השפעה רבה על התמיכה הרחבה שזכתה בה מפלגתו בקרב חוגים רחבים של הציבור היהודי-מסורתי, בייחוד מקרב יוצאי ארצות המזרח.⁶⁸

היחס לגלות - המשך הוויכוח במישור העיוני

הנסיגה מן הגישה של שלילת הגלות אינה מלאה. יש להבחין בין העמדות בשאלת הגלות במישור העיוני של ההגות והספרות ובין העמדות והלכי הרוח של הציבור הרחב הבאות לידי ביטוי בדפוסי ההתנהגות החברתית. עמדותיהם של שוללי הגלות במישור העיוני מוסיפות למלא תפקיד חשוב בשיח הספרותי והאקדמי, אולם גם הן מבטאות במידה זו או אחרת את המגמה למתן את מידת החריפות של הביקורת על הגלות או להכניס בה תיקונים והתאמות.

במישור העיוני בולטת הנטייה להעתיק את נקודת הכובד משלילת הגלות כהווייה אנושית וכתרבות ואורח חיים אל שלילתה כמציאות טריטוריאלית-מדינית, העמוסה פגעים וסכנות למעמדם, לביטחונם או לזהותם הלאומית של היהודים. אמנם אלמנטים שמקורם בנוסח הקודם של שלילת הגלות כצורת חיים מוסיפים להישמע בשיח הציבורי, אולם הם משמשים לרוב נספחים לטיעונים האחרים, המתמקדים בעיקר בהיבטים הלאומיים והביטחוניים של חיי היהודים מחוץ למדינת ישראל.

לכך מצטרפים שינויים במידת החריפות של הביקורת על יהדות הגולה. מבקריה של יהדות הגולה אינם שותפים לדימוי השלילי של 'היהודי הגלותי' בציונות הקלאסית וליחס הזלזול והעוינות שלה כלפיו. ביקורתם מוגבלת בדרך כלל להיבטים מסוימים במציאות של יהודי הגולה, ובייחוד לעצם בחירתם לחיות מחוץ לארצם, בקרב חברה לאומית ותרבותית זרה החושפת אותם לסכנות ומקשה עליהם לשמור על ייחודם הלאומי.

שלילת הגלות בציונות הקלאסית ובהגות הישראלית העכשווית

למרות מה שנאמר, יש מן הצד השווה בין הגישה של כמה משוללי הגלות בישראל של היום לתפיסות שרווחו באידאולוגיה הציונית לפני הקמת המדינה ובשנותיה הראשונות. תפיסת

68 ראו: אליעזר דוריחיא, 'בין לאומיות לדת: יהדות, דת ומסורת בתפיסתו של מנחם בגין', בתוך: אברהם דיסקין (עורך), מאלטלנה עד הנה: גלגולה של תנועה - מחרות לליכוד, מרכז מורשת בגין, כרמל, ירושלים תשע"א, עמ' 66-91.

הגלות כמצב קיום לאומי פגום ובלתי תקין, המאופייין בזרות ובחוסר ביטחון ומסב על היהודים את שנאת העמים, משותפת לסופר א"ב יהושע ולראשוני הציונות המדינית, ומשותפת להם גם המסקנה שתיקונו היחיד של מצב זה הוא בביטולו. דוגמה לכך נמצאת בטענת יהושע, הגורס ששנאת ישראל היא תגובה על 'הקיום הבלתי ברור של היהודים בקרב העמים, הזהות הבלתי ברורה אף לחלק מן העם'.⁶⁹ יש קרבה רבה בין טיעון זה למשנתו של פינסקר, המציגה את יהדות הגולה כישות לאומית חסרת עגינה במציאות הריאלית, המעוררת חשש ואיבה מעצם היותה תופעה בלתי טבעית ובלתי מובנת.

עם זאת, מדברי יהושע עולה ההכרה בדבר הצורך לערוך תיקונים מסוימים במשנתם של הוגי הציונות המדינית ובייחוד בזו של הרצל. צורך זה נעוץ בעיקרו באי-התממשותן של כמה מן ההנחות והתחזיות העיקריות בתפיסת 'הגלות' של הרצל. כך למשל לא הביאה הקמת המדינה, שנתפסה כתוצר טבעי של קיום לאומי בלא טריטוריה ובלא ריבונות מדינית, לביטולה של האנטישמיות, ולא התממשה התחזית שלפיה כלל היהודים שייקשו לשמור על זהותם הלאומית יהגרו לארץ, ואלה שיוסיפו להישאר בגלות - ייטמעו.

על רקע זה מציג יהושע נוסח חדש של 'הגישה ההרצליאנית', המכוון להתאים אותה לתנאים שנוצרו לאחר השואה ולאחר הקמת המדינה. בתפיסת יהושע, ה'נורמליזציה' של הקיום היהודי היא הפתרון לנגע האנטישמיות ולמצב הזרות של היהודים בקרב העמים. עם זאת, המצב הנורמלי אינו יכול להתממש בעצם קיום המדינה כפי שסבר הרצל. קיום פזורה יהודית הממשיכה לשמור על ייחודה ועל בידולה גם לאחר הקמת המדינה הוא ביטוי למצב תמידי של 'אי-נורמליזציה' של הקיום היהודי, ומצב זה מוסיף ללבות את אש האיבה כלפי היהודים וכלפי מדינתם. מכאן מסיק יהושע שביטול הגלות, ולא קיום המדינה, הוא הפתרון לבעיית האנטישמיות ולמצב הקיום הבלתי תקין של העם היהודי.⁷⁰

בדברי יהושע משתמעת ביקורת גם על טיעונו של פינסקר, שעל פיו כיוון תשתית טריטוריאלית-מדינית לישות הלאומית היהודית יגאל אותה ממצב הקיום של 'רוח רפאים', המסב על היהודים את שנאת העמים. לעומתו, יהושע סבור שהישארות מרבית היהודים בגלות גם לאחר הקמת המדינה היא ביטוי ל'אי-נורמליות' שבטבע הלאומי היהודי, המאופייין בבחירה מרצון במצב הקיום הבלתי נורמלי של הגלות.⁷¹

בנקודה זו מתגלה מידה של קרבה בין דעותיו של יהושע ובין עמדת השלילה הטוטלית של הגלות. ואולם בעיקרו של דבר, אין לשייך את עמדת יהושע לגישה 'המסורתית' של שלילת הגלות שרווחה בציונות החילונית ושמייצגה המובהק לאחר הקמת המדינה הוא בן-גוריון. שכן באותה גישה הוצגו תכונותיהם ואורחות חייהם של יהודי הגלות כפסולים וכשליליים מכל הבחינות, ואילו בתפיסת יהושע, תכונתם השלילית העיקרית של יהודים אלו היא עצם ההעדפה של חיי הגלות על פני החיים במדינתם הריבונית.

69 א"ב יהושע, בזכות הנורמליות, שוקן, תל אביב 1980, עמ' 21. ראו דיון נרחב בעניין רעיון 'הנורמליזציה' בתוך: אלה בלפר, זהות כפולה: על המתח בין ארציות לרוחניות בעולם היהודי, אוניברסיטת בראילן, רמת גן תשס"ד, עמ' 78-113.

70 שם, עמ' 70-71.

71 שם, עמ' 29.

לעומת זאת, יש מן הצד השווה בין גישת יהושע לזו של הצינונות החילונית הרדיקלית, והוא מתבטא בכך ששתי הגישות מקשרות את שלילת הגלות לשלילת המסורת הדתית היהודית. כמו 'הצינונים הרדיקליים', סבור גם יהושע שמקורה העיקרי של ההשלמה עם הגלות הוא בויקה למסורת הדתית, הרואה בדת ולא בטריטוריה, בשפה ובמדינה את הבסיס לזהות הלאומית. מכאן מסיק יהושע שכדי לעקור את הגלות יש לחתור ל'ישראליוציה' של היהדות, הכרוכה בשינוי הגדרת היהודי והעמדתה על השייכות למדינה ולאֶרץ במקום על הזיקה לדת.⁷² עם זאת, ההתנגדות למרכזיותה של הדת בחיים הלאומיים אינה מוטיב עיקרי בתפיסתו של יהושע. בגישתו, המשותפת גם לסופרים אחרים כיהושע בר־יוסף,⁷³ הדגש הוא על הסכנות החמורות האורבות לפתחו של הקיום היהודי בגלות. סכנות אלו נובעות ממצב הזרות והחולשה שהיהודים מצויים בו - מצב החושף אותם לתגובות של ניכור ועוינות מצד סביבתם ולסכנת רדיפות ואף השמדה.

בגישה זו ניתן מקום מרכזי לשואה וללקחים שהופקו ממנה. הצינונות המדינית הקלאסית רואה בקיום היהודי בגולה קרקע דשנה לטיפוח שנאת ישראל ומציאות המזינה ומכשירה בעצמה את חורבנה. בתפיסתם של יהושע ובר־יוסף, השואה מוצגת כאירוע המאשר מסקנות אלו ונותן להן תוקף טרגי. בתפיסה זו, השואה היא תוצאה של הגלות וגם סמלה וביטוייה הנוקב ביותר. בדברים האלה גלומה גם ההנחה, שבן־גוריון היה ממייצגיה הבולטים, שיהודי הגולה עצמם נושאים במידה ניכרת באחריות לשנאת ישראל ואף לגילוייה הקיצוני בשואה; וזאת בשל תרומתם למצב הקיום הגלותי, שאפשר את השואה והכשיר את הקרקע להתרחשותה.⁷⁴ המסקנה היא כי ביטול הגלות הוא הערובה היחידה למניעת הישנותה של פורענות מסוגה של השואה.

הגלות כ'מתכון' להתבוללות

מהשוללים כיום את הגולה יש הסבורים כי במציאות הנוכחית, הסכנה העיקרית לקיום היהודים בגולה אינה נעוצה באנטישמיות אלא בתהליכי הטמיעה וההתבוללות, הנובעים מן השיפור הרב שחל במצב היהודים בארצות המערב. שורשיה של גישה זו נעוצים במשנת אחד העם, אולם הוא עצמו לא שלל את האפשרות לקיום לאומי־יהודי בגלות. לדעתו, רוב היהודים יוסיפו להתגורר בארצות מושבם, אך גם כך יהיה בידם לשמר את זהותם הלאומית בסיועו של 'מרכז רוחני' שיוקם למטרה זו בארץ ישראל.

אלו השוללים את הגלות משום שהם רואים בה מתכון להתבוללות מתבססים על נקודת המוצא של אחד העם, אך חולקים על מסקנותיו. לשיטתם, המדינה לא הוכיחה את עצמה כמסגרת המבטיחה את המשך קיומם הלאומי של היהודים שמחוץ לתחומיה, ועל כן הערובה היחידה להמשך קיומם הלאומי היא כינוסם בישראל. כמו הגישה ה'אָאָר' הרצליאנית,⁷⁵ גם על פי גישה זו, הגלות טומנת בתוכה את זרעי חורבנה, אלא שהחורבן

72 שם, עמ' 60.

73 ראו: יהושע בר־יוסף, מורה דרך לפטריוטים נבוכים, הדר, תל אביב 1984.

74 יהושע מציג את השואה כביטוי של 'כישלון הפסיביות הנוראה [...] בקיום המפורז הגלותי'. יהושע, בזכות הנורמליות, עמ' 21.

אינו של יחידים, אלא של העם.

שתי הגישות שותפות אם כן לדעה שמדינת ישראל חזקה דייה כדי להגן על היהודים שבתוכה מסכנות האנטישמיות או ההתבוללות, אך נבצר ממנה לגונן על היהודים שמחוזה לה מפני הסכנות האלה. עם זאת, הן נבדלות במוקד הוויכוח המתנהל סביבן. המחלוקת בעניין הגישה הראשונה מתמקדת במידת חומרתה של סכנת האנטישמיות ובמידת יכולתה של מדינת ישראל להגן על תושביה היהודים מפני הסכנות הנשקפות לביטחונם; לעומת זאת, הוויכוח בעניין הגישה השנייה נסב בעיקרו לא על עצם הסכנה שבתופעת ההתבוללות, אלא על השאלה באיזו מידה המדינה יכולה להגן על יהודי התפוצות מפניה באמצעות תרומתה לתחושת הסולידריות היהודית ולטיפוח החינוך והתרבות היהודיים. באופן פרדוקסלי, דווקא טיעונם של שוללי הגלות, שלפיו המגורים בישראל הם הערובה היחידה לשמירת הזהות היהודית, מרמזו על חולשת המדינה, שאינה יכולה לשמש 'מרכז רוחני' ליהודים שמחוץ לתחומה.

אליעזר שביד נתן לכך ביטוי בטענתו כי העם היהודי בגולה חשוף לתהליכי הרס בעקבות ההתבוללות, ולפיכך 'הגולה היא מצב שאסור להשלים אתו ואי אפשר להמשיכו'. שביד מציין שמאז האמנציפציה חיים יהודי התפוצות בתוך 'ההקשר של התרבויות הלאומיות הלא יהודיות המקיפות אותם', ובתנאים האלה מדינת ישראל אינה יכולה להגן עליהם מפני השפעותיה המבוללות של סביבתם התרבותית, בייחוד כשהמדינה עצמה חסרה תשתית יהודית מספקת. לפיכך, הבסיס ליחסי המדינה ויהדות הגולה חייב להיות התביעה הנמשכת להגשמה של החזון הציוני באמצעות עלייה גדולה ורצופה לישראל.⁷⁵

הגלות כביטוי לחסר בזהות היהודית

קיימת גישה מתונה יותר שמייצגיה אינם שותפים לדעה שאין אפשרות להמשך הקיום היהודי בתנאי הגלות, ועם זאת, הם מצביעים על הצמצום, השניות וכפל הזהות והנאמנות שבקיום היהודי בגלות. לשיטה זו, שמייצגה הבולט הוא נתן רוטנשטרייך, יהודי הגלות נמצאים בחברה שרשות הרבים שלה היא בעלת צביון נכרי מובהק, והשפעתה חודרת עמוק גם לתוך רשות היחיד של היהודי.⁷⁶ להשפעה זו חשופים גם אותם יהודים שאינם מוכנים להיטמע בחברה ובתרבות הסובבים אותם, אך גם אינם יכולים או שאינם מעוניינים לשוב ולהסתגר בין חומות הגטו. יהודים אלו נוקטים שיטה של מידור והפרדה בין המסגרות והתחומים של הפעילות ושל אורח החיים שצבינום יהודי לאלו שהם חלק מן החברה ומן התרבות הכללית. בעקבות כך חצויים יהודי הגלות בין שתי רשויות, ואין הם יכולים לתת ביטוי מלא ומקיף לזהותם היהודית ולעצב את סביבתם ברוחם של ערכיהם ושל אורחות חייהם.

לפי דעה זו, מדינת ישראל היא המקום היחיד שבו היהודים יכולים לתת ביטוי שלם וטוטלי לזהותם היהודית ולעצב על פיה את חיי היחיד וחיי הציבור שלהם, במלוא היקפם וגוניהם. גישה זו אינה מתעלמת מהישגיהם של היהודים בגלות ומכושר היצירה שלהם,

75 שביד (לעיל הערה 2), עמ' 33-35.

76 ראו למשל נתן רוטנשטרייך, על הקיום היהודי בזמן הזה, ספרית פועלים, תל אביב 1972, עמ' 152-166.

אולם המצדדים בה סבורים כי בתנאי הגלות, ההישגים האלה הם של יחידים שאינם מעוגנים במסגרת יהודית קולקטיבית ואינם תורמים במישרין לחברה הלאומית היהודית ולמטרותיה. לעומת זאת, החיים במדינת היהודים והפעילות במסגרות יהודיות מאפשרים להביא לידי ביטוי את אותה 'טוטליות יהודית', שאין לה מקום בתנאי הגולה.

גם לדעות הללו יש סימוכין בציונות הקלאסית, ובייחוד במשנת בן-גוריון. ואולם בגישת בן-גוריון, הקיום הגלוי נשלל גם בשל הפגמים הקשים שתנאי הגלות מטילים בתכונות היהודים ובצורת חייהם וגורמים לדלדול מעיינות היצירה שלהם. לעומת זאת, רוטנשטרייך ושבדי אינם פוסלים את תרבותם ואת אורחות חייהם של יהודי הגולה ואינם מבקשים לדלג על ההיסטוריה שלהם. גם המעמד המועדף של מדינת ישראל אינו תלוי לדעתם באיכותה של היצירה התרבותית שבתחומיה או בכושרה ובנכונותה להיות דגם מופת ומקור השראה ליהודי התפוצות. יתרונה של המדינה הוא בעצם היותה המסגרת היחידה המאפשרת קיום יהודי בעל אופי מקיף וטוטלי. בתפיסה זו, כינוסם של היהודים בארצם אינו מכוון אפוא להביא לנורמליזציה של קיומם הלאומי אלא מיועד דווקא לשמור על ייחודם ההיסטורי התרבותי. על אף הקרבה בין עמדותיהם של רוטנשטרייך ושבדי, הם נבדלים בהבחנותיהם בעניין יהדות הגולה. למרות ביקורתו של שבדי על שלילת הגולה בגרסתה הטוטלית הוא שותף לדעה כי מבחינה עקרונית אין מקום להמשך קיומה של הפזורה היהודית לצדה של מדינת ישראל. לעומתו, רוטנשטרייך מקבל כעובדה את הקיום יחידו של מדינה יהודית ופזורה יהודית, ומדגיש את הצורך בטיפוח יחסי שיתוף והבנה בין שתי צורות חיים אלו. רוטנשטרייך מעדיף את הקיום היהודי בישראל, אך קושר את המעמד המועדף של המדינה לתפקיד המרכזי שהיא ממלאת בשמירה על המשך קיומה הלאומי של יהדות התפוצות.

הביקורת על שלילת הגלות

בישראל יש החולקים על גישתם של שוללי הגלות גם במישור העיוני. אלו דוחים את הצגת הגלות כמצב קיום בלתי אפשרי ובלתי רצוי שאין להכיר בו ולהשלים עמו ודוגלים בקיום יחידו של מדינת ישראל ויהדות התפוצות על בסיס של שיתוף הדדי וסיוע גומלין. הם עומדים על הצורך להתייחס בכבוד ובהערכה לקיום היהודי בתפוצות וסבורים כי במקום לפסול אותו, יש להגן עליו ולבססו. עם זאת, רובם אינו מזדהה עם גישת 'שני המרכזים', המקנה ליהדות אמריקה שוויון ערך מלא ביחסים שבינה למדינת ישראל.

אחד מביטויי המחלוקת במישור העיוני הוא הפולמוס הציבורי על לקחי השואה. מבקריהם של שוללי הגלות חולקים על הדעה שהשואה היא פועל יוצא טבעי מתנאי הקיום היהודי בגלות. לשיטתם, השואה היתה מאורע חריג ביותר בהיסטוריה האנושית, והסכנה להישנותה היא כה רחוקה ובלתי סבירה, שאין כל מקום להביאה בחשבון כבסיס להערכות ולמסקנות בדבר מצב הקיום היהודי בעולם שלאחריה.⁷⁷ יש המעלים גם את הטיעון שדווקא מוראות השואה והזעזוע העמוק שהיא חוללה בלבות בני האדם עשויים להפחית את הסכנה להתגלעות מחדש של פורענויות וגלים של איבה כלפי יהודים ומיעוטים אחרים.

77 מרדכי בר-און, 'לקחי הציונות מן השואה', כיוונים, 11 (מאי 1981), עמ' 15-37.

טיעון מסוג אחר הוא שאין בהכרח להסיק מהשוואה שיהודי הגולה חשופים לפורענויות ולסכנת השמדה יותר מאשר אחיהם בישראל. לטענת מרדכי בר־און, אין להפיק מן השוואה לקח חד־משמעי שיש לרכז את כלל היהודים במדינה אחת. לדעתו, באותה מידה אפשר לומר שלקח השוואה הוא דווקא הצורך בפיוורם של היהודים בעולם.⁷⁸ בר־און גם יוצא חוצץ נגד הניסיון להטיל דופי ביהודי הגלות שנספו בשוואה ולרמוז על חלקם באחריות לכך. לדעתו, עמדה זו, המציגה את תכונותיהם ואת צורת חייהם של הנרצחים כגורמים מסייעים לאשר אירע להם, יש בה גם כדי להקל את כובד האשמה המוטלת על המרצחים.⁷⁹

בר־און וישראלים אחרים המותחים ביקורת על שלילת הגלות מציינים כי רובו הגדול של העם היהודי שמחוץ לישראל מתגורר כיום בארצות המערב. בארצות האלה אין היהודים שרויים כלל במצב של מצוקה והשפלה, הם אינם סובלים מרדיפות ואינם חשים זרים ודחויים. יהודי המערב חיים בתנאי רווחה, מעורים היטב בארצות מושבם, ואין אפשרות להניעם לעלות לישראל בטיעונים הקשורים לסכנות, לחוסר ביטחון או למצב הזרות של היהודים בגלות. לגרסתם, יהודי ישראל אינם מוגנים מפני סכנות לביטחונם יותר מיהודי הגולה, ולפיכך אין לקבל את העמדה המציגה את מדינת ישראל כמקום המקלט הבטוח היחיד ליהודים.

יש מן הקרבה בין גישתו של בר־און לזו של רוטנשטריך, העומד אף הוא על הצורך לקבל את עובדת ההמשכיות של הקיום היהודי מחוץ למדינת ישראל. ואולם רוטנשטריך עומד על מרכזיותה של מדינת ישראל ביחס ליהדות התפוצות, ואילו בר־און שם את הדגש על חוסר התועלת ועל הנזק שבגישה של שלילת הגלות. לדעתו, אין כל אפשרות מעשית להניע את יהודי התפוצות לעלות בהמוניהם לישראל. במקום זאת, אפשר וצריך לשמור על הקיום הלאומי היהודי בתפוצות בדרך של השקעת מאמצים בתחומי החינוך, התרבות והפעילות הקהילתית, ועל מדינת ישראל מוטל תפקיד מרכזי במילוי משימה זו.

למחלוקת העקרונית בשאלת הגלות יש השתמעויות מעשיות, הבאות לידי ביטוי בהבדלי עמדות בנושאי המדיניות וסדרי העדיפות של הפעילות בקרב יהדות התפוצות. שוללי הגלות עומדים על הצורך למקד את המאמצים בהעלאת המונים לארץ ובהפניית המשאבים לכיוון זה, על חשבון פעילויות בתחומים אחרים כמגביות, כחינוך יהודי וכיוצא באלה. יש אף המרחיקים לכת כמו א"ב יהושע, הדוגל ב'ניתוק מבוקר' של המדינה מיהדות התפוצות. לטענתו, קשרים הדוקים מדי עם יהודי התפוצות, ובכללם פעולות לחיזוק זהותם היהודית וסיוע למערכות החינוך היהודי שלהם, עלולים להקנות לגיטימציה לקיום היהודי בגלות.

התמורות בתפיסת הגלות של הציונות הדתית

עמדתם של שוללי הגלות אינה משקפת את המגמה המאפיינת כיום את הציבור החילוני בישראל, המגלה נכונות גוברת לקבל את עובדת הקיום יחדיו של המדינה ויהדות התפוצות. בניגוד לכך, בעשורים האחרונים יש בחוגי הציונות הדתית סימנים להתחזקות ולהקצנה בעמדה של שלילת הגלות. בעלי גישה זו קושרים אותה בעצם הפסילה העקרונית של קיום יהודי מחוץ לארץ

78 שם, עמ' 22.

79 שם, עמ' 18.

הקודש, אולם נוטים לצרף לנימוק זה טיעונים נוספים המתייחסים לתכניו של מצב הקיום הגלותי. יש מן המשותף בין טיעוניהם של שוללי הגלות בציונות הדתית ובין הטענות שמקורם בציונות החילונית. כך מעלים בשני המחנות את הטענה, שמקורו בציונות 'הקלאסית', שלפיו האנטישמיות היא תופעה טבעית הנובעת מעצם מצב הקיום של העם היהודי בגלות, ועל כן הפתרון היחיד לבעיה זו הוא בעלייה לארץ ישראל. עם זאת, ציונים דתיים נוטים להצביע בעיקר על ההיבט החיובי שבאנטישמיות, המתבטא בהמרצת יהודים לעלות לארץ.

דוגמה לכך היא מכתב ששלח למערכת עיתון הארץ הרב חיים דוד הלוי, שהיה ממנהיגי הרוחניים של הציונות הדתית וכיהן כרב ראשי לתל אביב. במכתב שהתפרסם ב־1990 הסתייג הלוי מהפנייה של רבני אירופה למוסדות הקהילייה האירופית בתביעה לנקוט אמצעים נגד גילויי אנטישמיות במדינות הקהילייה. 'כרב בישראל', הוא כתב, 'ברור לי שתופעות האנטישמיות הן טבעיות מאד, ובתקופתנו מובנות ביותר'. הוא ציין שהאנטישמיות היא מניע עיקרי לעליית יהודים לארץ, ומכאן שהיא 'תהליך שנועד להגשמת חזון קיבוץ הגלויות ולביצורה של מדינת ישראל'. לפיכך, הוסיף במכתבו, 'במקום שרבנים יאבקו נגד האנטישמיות באירופה, מוטב שיסבירו לצאן מרעיתם שלא נותר להם מה לחפש באירופה הרוויה אנטישמיות [...] ומקומם הטבעי של יהודים הוא בישראל'.⁸⁰

לצד המשותף בין טיעוניהם של שוללי הגלות בציונות הדתית ובציונות החילונית, יש גם הבדלים בולטים ביניהם. הבדלים אלו מתחדדים בעשורים האחרונים על רקע התפתחות חשובה, שהיא גם הגורם העיקרי להתחזקות הרבה של גישת שלילת הגלות בציונות הדתית. המדובר בעלייתה של האידאולוגיה הציונית־משיחית מבית מדרשם של הרבנים קוק למעמד בעל השפעה מרכזית במחנה הציוני־דתי. שורשיה של אידאולוגיה זו הם בתקופה שקדמה להקמת המדינה, והיא התחזקה ביותר לאחר מלחמת ששת הימים בנוסח שעיצב אותה הרב צבי יהודה קוק.

הגלות כעולם הגויים במשנת הרב צבי יהודה קוק

העמדה השוללת את הגלות כמצב של הגבלה וצמצום מבחינת היקפה של ההוויה הלאומית ומרחב השפעתה של המסורת הדתית משותפת לרב אברהם יצחק קוק ולבנו הרב צבי יהודה (הרצ"ה קוק). אולם שלילת הגלות של הרצ"ה קוק עקבית, קיצונית וטוטלית מזו של אביו. בתפיסת הרב קוק הבן, מצב הפיזור והפירוד, חוסר הכוח והתלות של היהודים בגלות, יש בו כדי לשלול מהם את עצם האפשרות לקיום לאומי ממשי. עוד לפני הקמת המדינה הוא כתב: 'הפיזור הגלותי הממושך התמיד להשכיח [...] את ערך מציאותנו האחדותית השלימה [...] נהיינו כאילו לא עם, אלא עדה, עדה'.⁸¹

לפיכך סבר הרצ"ה קוק כי לאחר שהוקמה המדינה, רק אלו החיים בה הם המייצגים האמתיים של הקיום הלאומי היהודי וממשיכיו. סמוך לפני מלחמת ששת הימים הוא קבע: 'ישראל האמתית היא ישראל הנגאל: מלכות ישראל וצבא ישראל, עם בשלמותו ולא תפוצות

80 הרב חיים דוד הלוי, 'העלייה - פתרון לאנטישמיות', הארץ, 22.5.1990.

81 הרב צבי יהודה קוק, 'ובגויים לא יתחשב', הצפה, 12.7.1946 (התפרסם מחדש: הרב צבי יהודה קוק, לנתיבות ישראל, א, חשן לב, ירושלים תשמ"ט [מהדורה שלישית], עמ' ע"ה).

גלותיות'.⁸² תפיסה זו קשורה בביקורת חריפה, שהרצי"ה קוק החל להביע לאחר השואה, על ההשפלה וחוסר הכבוד הלאומי שבמצב הקיום בגלות. ב־1946 הוא כתב: 'כל עיקר עומקה של הטרגדיה הגלותית הוא על גאוותם של ישראל ועל מלכות שמיים שניטלה'.⁸³ אחד הביטויים לכך הוא התנהגותם הכנועה של מנהיגי הציבור היהודי ביחסיהם עם הגויים.⁸⁴

יש מן המשותף בין גישת הרצי"ה קוק לזו של הציונות החילונית; ואולם בהערכת הגורמים למצב הקיום הגלותי מתגלה בין שתי הגישות הבדל בולט, הקשור לתפיסות שונות של יחסי ישראל והעמים. בהשקפה הציונית הקלאסית, איבת הגויים לעם היהודי נובעת בעיקרה מתנאי קיומם של היהודים בגלות כעם חסר טריטוריה וריבונות מדינית, השומר על ייחודו באמצעות הסתגרות מפני העמים שמסביבו. בתפיסה זו, התהליך של שיבת היהודים לארצם והחזרת עצמאותם המדינית מסמן את היחלצות העם היהודי מן הבדידות ומהאיבה שהוא היה שרוי בהן בגלותו ואת השתלבותו כשווה ערך ומעמד במשפחת עמי העולם.

לעומת זאת, בתפיסת הרצי"ה קוק, איבת הגויים לעם היהודי אינה נובעת רק ממצב היהודים בגלות כעם חסר ארץ ומדינה, אלא מקורה בניגוד העמוק שבין ישראל לעמים. ניגוד זה קשור במעמדו המיוחד והמובדל של עם ישראל, שאף מתחזק ביותר בתהליך היציאה מן הגלות. בעוד שהגלות מאופיינת בפיזור ובהתערבות בקרב הגויים, השיבה לציון מסמלת את ההיפרדות מהם ואת התלכדות היהודים מחדש בארץ ישראל. אירוע הקמת המדינה, שהוצג בציונות החילונית כהשתלבות היהודים במשפחת העמים, נתפס במשנת הרצי"ה קוק כהתכנסות של העם היהודי בתוך מסגרת מדינית ותרבותית מיוחדת ומובדלת. כשנה לפני הקמת המדינה תיאר הרצי"ה קוק את שיבת עם ישראל לארצו ואת חידוש חייו המדיניים במילים: 'התחדשות הווייתנו זאת בתור עם אשר כארי מתנשא ולבדד שוכן'.⁸⁵

מבחינה זו גישת הרצי"ה קוק נבדלת גם מזו של אביו. במשנת הרב קוק האב, אחד הליקויים החמורים בגלות מתבטא בכך שהיא אינה מאפשרת פיתוח מלא של הסגולות הלאומיות המיוחדות לעם ישראל, המקנות לו את מעמדו כעם נבחר ומקודש. לעומת זאת, בתפיסת הרב קוק הבן, הגלות נתפסת כ'עולם הגויים', והפגם החמור שבה הוא בעצם הסמיכות של היהודים לגויים ובחוסר האפשרות להיבדלות ממשית מהם.

עמדות הרצי"ה קוק בסוגיות הגלות ויחסי ישראל והעמים החלו להגיע לידי ביטוי פומבי סמוך לאחר השואה, וכתביו משקפים את השפעתה החזקה ביותר של השואה על משנתו. בתפיסת הרצי"ה קוק, השואה היא עדות לרשעת הגויים ולפער העמוק ולאיבה התהומית שבינם לבין עם ישראל. השואה מסמלת גם את העקירה הטוטלית של היהודים מן הגלות ואת ניתוקם המוחלט מעולמם של הגויים. היא 'ההריסה המוחלטת [...] של מציאות ישראל בגלות, של אפשרות

82 הדברים התפרסמו ברבים לאחר המלחמה, הרב צבי יהודה קוק, 'מזמור י"ט למדינת ישראל', הצפה, 23.6.1967.

83 הרב צבי יהודה קוק, 'גאון עווננו', הצפה, 10.5.1946; הנ"ל, לנתיבות ישראל, עמ' ע"ד.

84 'הטיפוסיות של השתדלנות, של עסקנות הציבור הגלותית ביחסה כלפי חוץ, הוא כפיפות הקומה'. שם, עמ' ע"ה.

85 הרב צבי יהודה קוק, 'אמונת עתנו', הצפה, 15.8.1947; הנ"ל, לנתיבות ישראל, עמ' ק.

היותה בפירוד פיזורה,⁸⁶ ולפיכך יש בה אישור וחיזוק להכרה כי מקומם היחיד של עם ישראל ושל תורתו הוא בארץ ישראל.⁸⁷ מנקודת מוצא זו, יש גם תוצאה חיובית לאסונו הנורא של העם היהודי. השואה היא בגדר 'שלילה המביאה את החיוב המחודש [...] לקוממיות עם וארץ'.⁸⁸ כשם שהשואה היא הגילוי הקיצוני של ההשפלה וחוסר האונים שבגלות, כך המאבק על הקמת המדינה, שהחל סמוך לאחר השואה, והמערכה למען הגנתה מסמנים במשנת הרצי"ה קוק את החזרת הכוח והכבוד הלאומי לעם ישראל.⁸⁹ מנקודת מוצא זו, יש הרבה מן החיוב בחריגת היהודים מן העיסוק הבלעדי בענייני רוח, שהוא מסימני ההיכר של הגלות, ובשימוש המחודש שלהם במכשירי העצמה של המדינה הריבונית.⁹⁰

משיחיות רדיקלית ושליטת הגלות באידאולוגיה של גוש אמונים

מאז מלחמת ששת הימים, ובייחוד לאחר מלחמת יום הכיפורים, התחזקה ביותר השפעתה של משנת הרצי"ה קוק על חוגים רחבים בציבור הציוני-דתי בישראל. תפקיד חשוב בהתפתחות זו מילאה תנועת גוש אמונים, שהוקמה ב־1973, בעקבות מלחמת יום הכיפורים. בין מנהיגיה של תנועה זו בלטו חניכים של הרצי"ה קוק שלמדו בישיבתו 'מרכז הרב' בירושלים, והאידאולוגיה שלה טבועה בחותמם של רעיונות ומושגים שמקורם במשנתו.⁹¹ אמנם גוש אמונים פסק זה מכבר להיות תנועה מאורגנת, אך השקפת העולם שהונחה בבסיסו מוסיפה להשפיע על חוגים רחבים בציבור הדתי־ציוני.

יש קשר מובהק בין גישת הרצי"ה קוק בשאלת היחס לגלות לעמדותיו בסוגיה של שלמות הארץ, וביטוי לכך ניתן בהשקפתם של אנשי גוש אמונים וממשיכי דרכו, המכונים 'החוגים האמוניים' או 'חרדים לאומיים'. הדגש המושם במשנת הרצי"ה קוק על הניגוד שבין ישראל לעמים מביא לשליטתו של קיום יהודי בין הגויים וגם למסקנה שאין לתת כל אמן במדיניות ובעמים אחרים ואין להתחשב בעמדותיהם בקביעת מדיניותה של ישראל.

הקשר שבין העמדות בשאלות הגלות וארץ ישראל נובע בעיקרו מן המשיחיות הרדיקלית, שהיא מאפיין מרכזי של משנת הרצי"ה קוק ושל 'החוגים האמוניים'. בתפיסה זו, העם מחויב בשמירה

86 שם.

87 'גמר חורבנה של הגלות [...] מוסיף הוא בירור ממשי [...] שקיומה האמתי של התורה אינו אלא במקומו זה, המיוחד והמיוחד לנו'. הרב יהודה צבי קוק, 'הדות התורה - לדרישת המדינה היהודית', הצפה, 11.1.1946; הנ"ל, לנתיבות ישראל, עמ' ס"ח.

88 קוק (לעיל הערה 85).

89 'בעיצומו של מאבקנו הציבורי, של זקיפת קומתנו הציבורית, מתגלה נקודת סיום [...] זו של ענין הגלות, הלעג והקלס'. הרב צבי יהודה קוק, 'למצוות הארץ: אל משמר העם הישראלי' (דברים שנאמרו באסיפת עם בירושלים), אדר ב תש"ח; הנ"ל, לנתיבות ישראל, עמ' קי"ב.

90 'עם שכלול מערכתנו הצבאית [...] מופיע שכלולה של צורת תקומתנו, ולא זו בלבד עם הספר, כפי התיאור הגלתי שניתן לנו [...] אלא בתור עם ה', עם הקודש אשר הספר והסיף ירדו לו כרוכים מן השמיים'. שם, עמ' קי"ג.

91 אליעזר דון־יחיא, 'הספר והסיף: רדיקליזם פוליטי והישיבות הלאומיות בישראל', בתוך: אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית, ג, אוניברסיטת בראילן, רמת גן תשס"ג, עמ' 187-228.

על שלמות הארץ וגם בחתירה למימוש המלא של 'חזון קיבוץ הגלויות', מכוח היותם מגילויה ומתנאיה העיקריים של הגאולה המשיחית ההולכת ומתממשת. ולפיכך כשם שאין להשלים עם המשך הקיום היהודי בגלות ואין לוותר על התביעה להגשמה מלאה של חזון קיבוץ הגלויות, כך אין להשלים עם ויתור על שטחים מארץ ישראל. לקשר בין העמדות בשני הנושאים יש היבט נוסף, המתבטא בתביעה ובציפייה לעלייה של המונים לארץ, כתשובה לבעיה הדמוגרפית הנובעת מסיפוח השטחים.

הביקורת על הגלות בגישת הראל פיש

הגישה של שלילת הגלות כפי שהיא רווחת כיום בציונות הדתית מושפעת כאמור ממשנתו של הרצי"ה קוק, אך עם זאת אפשר להבחין בה גוונים שונים, הנבדלים אחד ממשנהו בכמה עניינים, ובכלל זה גם במידת השפעתה של גישת הרצי"ה קוק עליהם או בדרך שבה הם מפרשים אותה. גרסה מעניינת במיוחד של שלילת הגלות בציונות הדתית באה לידי ביטוי בהגותו של חוקר הספרות אהרן הראל פיש, שהיה מראשוני 'התנועה למען ארץ ישראל השלמה'.⁹² יש מן הצד השווה בין גישתו של פיש לזו של הרצי"ה קוק, אך יש גם הבדלים משמעותיים ביניהן. שני ההוגים תופסים את האנטישמיות כתופעה שאינה נובעת ממצב הגלות ושאינה לה תקנה בעצם קיום המדינה. אולם בעוד שבתפיסת הרצי"ה קוק מסמלת השואה את העקירה המוחלטת של היהודים מן הגלות, פיש עומד על כך שבפועל רוב היהודים מוסיפים לחיות בגלות ואף זוכים לשגשוג ולחיי רווחה, ועם זאת, הם מוסיפים להיחשף לגילויים של אנטישמיות. בדומה לרצי"ה קוק, אם כי בסגנון בוטה פחות, פיש קושר זאת לטבעו ולמעמדו המיוחד של העם היהודי, המעורר עליו את איבת הגויים. ואולם פיש אינו סבור שבסכנת האנטישמיות יש כדי להניע יהודים לנטוש את הגלות ולעלות לישראל; וזאת כיוון שמדינת היהודים בעצמה נעשתה ליעד עיקרי לאיבה כלפי העם היהודי משום שהיא מייצגת אותו ונושאת באחריות לקיומו ולשמירה על ייחודו ועל הרציפות ההיסטורית שלו. לדעתו, דווקא משום כך מוטל על היהודים לקבוע את מושבם בישראל - לא כדי למצוא בה מקלט בטוח מרדיפות הגלות, אלא כדי להשתתף בגורל הסבל של עמם ולהשתתף במערכה על קיומו ועל ההגשמה של ייעודו.

מנקודת מוצא זו, יהודים המוסיפים להישאר בגלות פורקים בכך מעל עצמם את האחריות והמחויבות כלפי עמם. פיש אף טוען כי לאחר שהוקמה מדינת ישראל יהודים החיים מחוץ לתחומה מתנתקים בכך מגורלו של העם היהודי, ובכך מפקיעים את עצמם מן השייכות האמתית לעם זה, המוגדרת כייחוד של גורל ושל ייעוד היסטורי, שנקבעו מכוחה של הברית המקראית שכרת העם עם אלוהיו. לכך קשור הטיעון כי נטל האחריות המיוחד המוטל על מדינת ישראל טובע את חותמו על חיי תושביה במידה כזו, שמי שאינו משתתף בו אינו יכול להיות שותף של ממש להוויה הלאומית של יהודי ישראל.

מכאן מגיע פיש למסקנה שמדינת ישראל אינה יכולה למלא לגבי יהדות העולם את התפקיד המלכד שהועיד לה אחד העם. יתר על כן, קיומה מביא לפירוד בין היהודים בישראל לאחיהם שבתפוצות, המצויים במצב קיום שונה ונבדל לגמרי. בכך פיש שותף לדעה שמתקיים התליך

92 אהרן הראל פיש, ציונות של ציון, זמורה-ביתן, תל אביב תשמ"ב.

היפרדות של העם היהודי, החי בישראל ובתפוצות, לשני עמים שונים. השאלה שעליה חלוקים בעלי דעה זו היא מי משני העמים האלה יהיה ממשיכו הנאמן של העם היהודי. ב־1965 טען הסוציולוג ג'ורג' פרידמן כי מדינת ישראל מסמלת את חיסולו של העם היהודי ההיסטורי בשל הניתקות תושביה, ובייחוד הצעירים שבהם, ממקורות היהדות.⁹³ לעומתו, פיש סבור כי דווקא היהודים היושבים במדינה הם ממשיכי היהדות הנאמנים, והם השומרים על ייחודה הדתי-תרבותי ועל רציפותה ההיסטורית; וזאת להבדיל מיהודי הגולה, שהפקיעו את עצמם משותפות הגורל ההיסטורית של העם היהודי ומן הזיקה למורשתו הדתית-לאומית.

מעניין להשוות את גישתו של פיש לזו של א"ב יהושע; שניהם 'שוללי גולה' נמרצים, אולם כל אחד מהם מגיע למסקנה זו מנקודת מוצא שונה לגמרי. יהושע סבור כי תפקידה של מדינת ישראל הוא להשיב את העם היהודי לחיים של עם 'נורמלי', המוגדר על בסיס טריטוריאלי-מדיני. ואולם הנורמליזציה של העם היהודי לא תיתכן לדעתו, כל עוד מצויים יהודים השומרים על ייחודם בתנאי הגלות ובכך מעוררים על עצמם תחושה של זרות ואיבה. לפיכך, כדי לחלץ את העם היהודי מגורלו ההיסטורי הייחודי ולאפשר את שילובו המלא במשפחת העמים, יש צורך בביטול הגלות.

לעומת זאת, שלילת הגלות בגרסתו של פיש מכוונת דווקא לאפשר את המשך הרציפות ההיסטורית של העם היהודי ואת השמירה על ייחודו ועל נאמנותו לגורלו ולייעודו. לשיטתו, דווקא תנאי השפע והרווחה בארצות המערב והשפעותיה של התרבות המערבית הם אלו המכשירים את הקרקע לאותה 'נורמליזציה' שיהושע מייחל לה, ואילו פיש מצר עליה. בעוד יהושע מטיל על מדינת ישראל את המשמיה לדאוג למצב של קיום יהודי נורמלי, פיש מבקש להטיל עליה את התפקיד להוסיף ולשאת את הדגל של הגורל ושל הייעוד היהודי שנטשו יהודי הגולה.

גישתו של פיש היא מעין היפוכה של ה'כנעניות'. לטענת הכנענים, מתהווה בישראל עם חדש הנמוק מן ההיסטוריה ומן המסורת היהודית, הנשארות נחלתם של יהודי התפוצות. בניגוד לכך סבור פיש כי דווקא יהודי ישראל הם ממשיכיו של העם היהודי, ויהודי הגלות הם אלו הנוטשים אותו וקושרים את גורלם בעמים אחרים כדי להיחלץ מגורל הסבל והבידוד היהודי ומנטל השליחות המוטל עליו.

לדעת פיש, מדינת ישראל היא כיום הזירה היחידה שמתקיים בה מאבק על קיום היהדות ועל עיצוב דמותה ושמירת ייחודה. מכיוון שמאבק כזה אינו אפשרי בתנאי הגלות הנוכחיים, הרי שבעצם הימצאם של יהודי הגולה מחוץ למדינה, הם מוותרים על יהדותם. בניגוד לדעת הרצי"ה קוק, הוא סבור שתנאי הקיום היהודי הנוכחי בגלות לא יביאו לעקירת היהודים מן הגלות, אלא לעקירת היהדות ממנה.

למרות ביקורתו הנוקבת על יהדות הגולה העכשווית, ולמעשה בגללה דווקא, פיש חולק בתוקף על עמדת הציונות הקלאסית, השוללת את תרבותה ואורחות חייה של יהדות הגולה המסורתית. הוא גם מוחה על הניסיונות להדגיש את מוטיב הגבורה בטקסים לזכר השואה ולהציג את מורדי הגטאות כטיפוסי מופת המחפים על חוסר הכבוד והיעדר האומץ של יהודי הגולה המוכים. פיש מגנה בחריפות ניסיון זה להציג את 'ישראל גיבור החיל' כמי שבא במקומו של 'עקב הגלותי', שלא עמד כביכול במבחן.⁹⁴

93 George Friedmann, *The End of the Jewish People?*, Doubleday, New York 1967
 94 'מן העובדה שליעקב יש כבוד עצמי [...] עליונות מוסרית משלו - ממנה התעלמו'. פיש, *ציונות של*

התמורות במשמעותו של מונח 'הגלות'

על אף הייחוד בגישתו של פיש, מכמה בחינות היא משקפת את השינויים במשמעות המיוחסת למונח 'גלות'. בתפיסת הציונות הקלאסית סימלה הגלות, לצד הפסיביות וההכנעה, גם סגירות כלפי החברה וכלפי התרבות הלא יהודית. התמורות שחלו בתנאי הקיום של היהודים בתפוצות בעקבות העתקת נקודת הכובד ממזרח אירופה לארצות המערב השפיעו על הדימוי של יהודי התפוצות בחברה הישראלית. בחוגים רחבים של חברה זו נעשו יהודים אלו ממושא לזלזול ועוינות למודל של חיקוי והערכה חיובית. גם במישור האידאולוגי קשה להחיל על יהודי המערב את הדימוי של 'היהודי הגלותי' המסתגר והכנוע, שרווח בהגות הציונית 'הקלאסית'.

לעומת זאת, בתפיסות הרווחות כיום בציבור הדתי או בחוגי הימין ה'נאו-מסורתית', מסמלת 'הגלות' דווקא את החשיפה האינטנסיבית להשפעות זרות לרוח היהדות, שמקורן בחברה המערבית ובתרבותה. עם אלו נמנות 'רעות חולות' כמתיינות וחומרנות, נהנתנות ואינדבידואליזם והתרופפות הזיקה והמחויבות למסורת היהודית ולערכים הלאומיים. בתפיסה זו, השפעת התרבות המערבית על היהודים החיים כיום במדינות המערב הרסנית במיוחד, שכן יהודים אלו חסרים את הנכונות או את היכולת לשמור על העצמיות ועל הייחוד שלהם, והם מסגלים את ערכיהם ואת אורחות חייהם לאלו של החברה הסובבת אותם.

אמנם מבקר הספרות גרשון שקד מציין כי בציונות רווחו מתחילתה הלכי רוח אנטי-מערביים, שבאו לידי ביטוי בחברה היהודית החדשה בארץ ישראל. ואולם בחברה זו הצטרפה ההסתייגות מתרבות המערב לעמדה השוללת את 'תרבות הגטו' היהודית המסורתית.⁹⁵ לעומת זאת, בתפיסתם של רבים מקרב שוללי הגולה היום, פסילתה של תרבות המערב כרוכה ביחס חיובי בעיקרו כלפי התרבות היהודית המסורתית. בעלי תפיסה זו מבדילים לטובה את יהדות הגולה הישנה של מזרח אירופה, ששמרה על ייחודה היהודי בתנאים של מצוקה ורדיפות, על פני יהדות הגולה החדשה של ארצות המערב, המתמכרת למנעמיה ולפיתוייה של התרבות הזרה. גישה זו, שפיש הוא ממייצגיה הבולטים, אינה מוגבלת לתחומי של המחנה הדתי, ושותפים לה חוגים נאו-מסורתיים ממחנה הימין וגם מתנועת העבודה.

לעמדות חוגים אלו ניתן ביטוי לאחר מלחמת ששת הימים בגישתו של אליעזר לבנה, שבשנות המדינה הראשונות היה מדובריה הבולטים של מפא"י בתחום הרעיוני. לבנה, שכמו פיש נמנה אף הוא עם מייסדי התנועה למען ארץ ישראל השלמה, עמד על הצורך להיאבק בהשפעות הזרות והמזיקות של תרבות המערב החודרות גם לישראל, אך פגיעתן קשה והרסנית במיוחד ביהדות ארצות המערב.⁹⁶ לטענת לבנה, יהדות זו אינה בגדר 'גלות', שכן הגדרה זו מתאימה רק לקיבוץ לאומי השומר על עצמיותו ועל ייחודו גם בהיותו מחוץ לארצו. שלא כיהדות מזרח אירופה מהתקופה שלפני השואה, שהיתה מושרשת במסורתה ההיסטורית ונבדלה מסביבתה בשפה, בתרבות ובאורח החיים, יהדות ארצות המערב 'מבוללת בתרבות סביבתה, ורואה את עצמה חלק

ציון, עמ' 107.

95 גרשון שקד, 'בזכות החולין הישראלי ובגנות הירידה ו"החזרה"', בתוך: אלוף הראבן (עורך), האמנם קשה להיות ישראלי?, מכון ון-ליר, ירושלים 1983, עמ' 445-448.

96 אליעזר לבנה, ישראל ומשבר הציביליזציה המערבית, שוקן, ירושלים תשל"ב.

מהחברה הגויית'. מסקנתו של לבנה היא: 'אין זו עוד גלות, זו התגוררות'.⁹⁷ רבים מיהודי ארצות הברית שותפים לתפיסה המפקיעה את תחולת המונח 'גלות' ממצב הקיום שלהם, אולם להבדיל מהם, בתפיסתו של לבנה 'הגלות' אינה נדרשת לגנאי, אלא דווקא לשבח, בהיותה עדיפה על המגורים מחוץ לישראל בלא תחושת הנבדלות והייחוד ביחס לחברה הסובבת. לבנה אף מסיט את ביקורת הציונות החילונית על דלדול כוחות היצירה בגלות, מיהדות הגולה המסורתית שבמזרח אירופה ליהדות התפוצות של מדינות המערב.⁹⁸ אפשר לומר שגישה זו המירה את שלילת הגלות של הציונות הקלאסית בשלילת התפוצה.

ביקורתם של לבנה ושל פיש כוונה בעיקר כלפי היהודים המוסיפים לחיות בארצות המערב. בציבור הציוני-דתי יש המצרפים לכך את הביקורת על חדירתם של ערכים ושל דפוסי התנהגות מערביים לתרבות הישראלית, והם מגדירים זאת כ'התבטלות גלותית' בפני הגויים. הקיצוניים שבהם אף כוללים ערכים דמוקרטיים כסובלנות, פלורליזם וזכויות מיעוטים בגדר אותן השפעות מערביות שמקורן בנטייה 'הגלותית' של חיקוי הגויים, והן זרות לרוח היהדות.

עם בעלי גישה זו נמנה מרדכי ניסן, חוקר ופובליציסט ששימש מרצה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטה העברית. ניסן מזהה את המונח 'גלות' עם ערכים, השקפות והלכי רוח השאובים מתרבויות זרות. הוא משייך לכך את מושגיה וערכיה של הדמוקרטיה המערבית וסבור שבשילובם בתרבות הישראלית יש משום חחדרת הגלות לתחומה של ארץ ישראל.⁹⁹ גישתו בולטת בקיצוניותה, אולם בגוניה השונים היחס השלילי לתרבות המערב מאפיין את עמדת 'החוגים האמוניים' בציונות הדתית. עמדה זו אינה זוכה לתמיכה ציבורית של ממש, אף לא במחנה הציוני-דתי. רובה הגדול של החברה הישראלית חשוף כיום לתרבות המערב ואינו מוכן או אינו מסוגל להסתגר מפני השפעותיה.

העובדה שהדימוי של יהדות התפוצות בחברה הישראלית מתקשר כיום לתרבות ולאורח החיים של המערב משפיעה על העתקת מוקד העמדה הביקורתית כלפי יהדות זו מחוגי השמאל החילוני לחוגי הימין ולמחנה הדתי. הדבר מתבטא גם בהבדלים במינוח הרווח בשני המחנות. השימוש במונח 'הדת הגולה' בנוגע ליהודים החיים מחוץ לישראל מוגבל כיום בעיקרו לתחום המחנה הדתי, וכמעט אין משתמשים בו בשיח החילוני, המעדיף את המונח 'יהדות התפוצות'. אפשר להסביר זאת בכך שעל אף התמורה ביחס לגלות, לא איבד המונח עצמו את הקונוטציה השלילית שלו, ועל כן ישראלים המתייחסים בחיוב לתרבות המערב מתקשים להחיל אותו על יהדות שרובה המכריע חי כיום באזורי התרבות המערבית, ומי שמוסיפים להזדקק לו הם בעיקר מבקריה של תרבות זו.

על אף הנאמר, השימוש במונח 'גלות' מוסיף להיות מקובל בחברה הישראלית לכל גוניה; אולם ההזדקקות למונח זה בחוגים החילוניים מנותקת למעשה מן הממד הטריטוריאלי של מושג הגלות ואינה מבחינה בין היהודים על פי מקום מגוריהם - בישראל או בתפוצות. במקום זאת,

97 שם, עמ' 7.

98 'הגלות התקיימה כחזיון יהודי קונסטרוקטיבי רב חיוניות, גם ללא ארץ ישראל יהודית. ההתגוררות [...] בתפוצות אין בה כוחות יצירה ואופקי סמכות כאלה'. שם.

99 מרדכי ניסן זוקף זאת לחובתה של הציונות החילונית שבעטיה 'האדם הציוני נשאר כלוא בפילוסופיה זרה, לא יהודית ולא ארץ-ישראלית'. הנ"ל, המדינה היהודית והבעיה הערבית, הדר, תל אביב 1986, עמ' 38.

המונח משמש לצורכי פולמוס כנגד יחידים וקבוצות בישראל וביהדות התפוצות, שיריביהם מייחסים להם תכונות שליליות שאפיינו לדעתם את הטיפוס 'היהודי הגלותי'. אמנם נוהג זה רווח גם בציבור הציוני-דתי, אולם בציבור זה השימוש 'הפולמוסי' במונח אינו דוחק את מובנה המקורי של 'הגלות' כקיום יהודי מחוץ לארץ ישראל.

המונח 'גלות' על הטיותיו השונות ('גלותי', 'גלותיות') אינו משמש רק אמצעי ניגוח בפולמוס פוליטי, אלא גם משקף את תפיסת העולם של אלה הנזקקים לו. בנקודה זו יש לייחס חשיבות לעובדה שכיום רוב המשתמשים במונח זה לצורך פולמוס הם דווקא אנשי הציונות הדתית ומחנה הימין, בעוד שבעבר הוא מילא תפקיד בולט במאבקהם של חוגי השמאל הציוני כנגד היהדות הדתית.

משוללי הגלות במחנה הציוני-דתי יש כאלה המודים במפורש בקיומו של צד שווה בין גישתם לעמדות שהיו מקובלות בחוגים חילוניים מיליטנטיים. במאמר שהתפרסם ב־1989 ציטט הרב מנחם פרומן, ששימש רבה של תקוע, אמירה של רבו הרצי"ה קוק, שהוא 'מוצא נקודה חיובית ביותר דווקא בתנועה הכנענית [...] הרעיון הבסיסי שלהם אמתי מאוד, היינו שיהודי בארץ ישראל צריך להיות משהו אחר לגמרי מן היהודי בגולה'¹⁰⁰.

התפיסה שפרומן מייחס לכנענים מוגבלת כיום לחוגי שוליים בציבור החילוני בישראל, הנמנים בעיקר עם האגף הקיצוני במחנה הימין. תפיסה זו מאפיינת בצורה מתונה יותר חוגים רחבים למדי בציבור הציוני-דתי בישראל. התחזקותן של העמדות השליליות כלפי הגלות בציבור זה קשורה במידה רבה ליחס השלילי שפיתחו רבים בתוכו כלפי תכונות שנחשבו סימני היכר של 'היהודי הגלותי' כגון חולשה ורכרוכיות, פשרנות וויתורים, נמיכות רוח וחוסר כבוד לאומי. שוללי הגלות בצינות החילונית, ובייחוד בתנועת העבודה, ייחסו תכונות אלו להשפעתה של המסורת הדתית. כיום רבים בציבור הציוני-דתי נוטים להציג אותן כמאפיינים גלתיים של יהדות התפוצות וגם של חוגי השמאל בישראל.

דוגמה לנאמר יכולה לשמש התגובה על פרשת פולארד, שפורסמה בשנת 1987 בעיתון הצפה. ביטאון הציונות הדתית הוקיע בחריפות במאמרו הראשי את התנהלותה של יהדות ארצות הברית בפרשה זו. לטענתו, היהדות האמריקנית 'נתגלתה [...] במלוא חולשתה, במוך לב שלה ובגישתה הגלותית של התבטלות והתנצלות על דברים שאין לה חלק בהם'. התנהגות זו מעידה לדעת העיתון על 'כישלון הניסיונות למחוק את המילה גולה בכל הקשור באמריקה', ומסקנתו היא: 'אין בשינוי השם [מ'גולה' ל'תפוצה'] כדי לשנות את המציאות הקשה והמרה כלענה שיהודים הנמצאים בחו"ל חיים בתוך הגולה על כל המשתמע מזה'¹⁰¹.

השימוש הנעשה כיום במונחים 'גלות' ו'גלותיות' בצינות הדתית אינו מכוון רק כלפי יהדות התפוצות. בציבור זה מרבים להזדקק להם ככינויי גנאי לעמדות מדיניות בסכסוך עם הערבים, המוצגות כגילויי חולשה, תבוסתנות וכניעה ללחצים. כינויים אלו שימשו בעיקר במערכות התעמולה שניהלו חוגי הציונות הדתית נגד תהליכי השלום בקמפ דייוויד ובאוסלו ונגד הנסיגה

100 הרב מנחם פרומן מוסיף: 'החזרה של היהודים אל ההיסטוריה ואל ארץ ישראל הראלית קשורה לחזרה אל המקורות מתוך גישה היסטורית ראלית. שריריו של שמשון [...] מקבילים לשימוש שהתחילו היהודים לעשות בשריריהם'. הרב מנחם פרומן, 'יוצאים לחופש', עמדה, 26 (חשוון תש"ן), עמ' 18.

101 'בירור עם מועדון הנשיאים' (מאמר ראשי), הצפה, 16.3.1987.

מסיני וההתנתקות מעזה ומחבל קטיף, אולם הם באים לידי ביטוי אף בוויכוחים פנימיים שנוהלו בתוך הציבור הציוני-דתי.

בעקבות חשיפתה של 'המחתרת היהודית' בשנת 1985 התעורר פולמוס סוער בציבור הציוני-דתי. כמה ממנהיגיו של ציבור זה גינו את מעשי המחתרת, ובתגובה לכך כתבה תושבת עפרה אביבה סגל בכיטאון המתנחלים נקודה: 'אחרי שהגלות עיצבה את פחדנותו של האופי היהודי, ניתן לנו להיהפך לישראלים גאים המסרבים להיהרג'. אולם למרות זאת, 'רק מתי מספר זכו [...] להשתחרר מן היראה הגלותית [...] מפני מה יאמרו הגויים'.¹⁰²

חוגים בציונות הדתית והחילונית מוסיפים לייחס לחרדים תכונות והשקפות 'גלותיות'. נטייה זו קשורה לכך שהחרדים נתפסים כממשיכה של יהדות הגולה המסורתית ממזרח אירופה, שהיתה מושא עיקרי לשלילת הגולה כתרבות וכאורח חיים בציונות הקלאסית. בציונות הדתית ניתן ביטוי לתפיסה הרואה בחרדיות צורת חיים שהתאימה לתקופת הגלות, אך אין לה מקום בחייה של מדינת ישראל. במכתב גלוי לרב חרדי, שפורסם במאי 2013, טוען הרב רפי פוירשטיין מראשי רבני 'צהר' כי 'צורת החיים החרדית היא אכן זו האידיאלית לתקופת הגלות הארוכה והדווייה', אך לאחר הקמת המדינה, 'צורת החיים הציונית-דתית היא צורת החיים האידיאלית'.¹⁰³

סיכום ומסקנות: התמורות ביחסה של החברה הישראלית לגלות וליהדות התפוצות

המסקנה המרכזית של המאמר היא שהתפיסה של 'שלילת הגלות', אף בניסוחיה המתונים יותר, אינה מקובלת כיום על חוגים רחבים בחברה הישראלית החילונית. אחד הביטויים לכך הוא התמורות שחלו במעמדו ובתכנון של המונח 'גלות' בחברה זו. מונח זה מילא תפקיד מרכזי במערכת הדימויים של החברה היהודית החדשה בארץ ישראל שנוקקה לו על דרך השלילה כדי לחזק את דימויה העצמי החיובי. בחברה הישראלית ניכרת כיום ירידה רבה בשיעור ההזדהות למונח 'גלות' בעיתונות ובשאר אמצעי התקשורת. את מקומו תופס יותר ויותר המונח 'יהדות התפוצות', שמלכתחילה העדיפו יהודים בארצות הרווחה. במידה שנעשה כיום שימוש במונח 'גלות', הוא מכוון כלפי יריבים פוליטיים מבית לא פחות מאשר נגד יהודים החיים מחוץ לארץ ישראל.

התמורה ביחס ליהדות הגולה נובעת במידה רבה משינויים שחלו ביהדות זו, אך היא קשורה גם בשינויים אחרים שחלו בחברה הישראלית במישור התרבותי והפוליטי. עם אלו נמנים ההתרופפות הגדולה בזיקה ובמחויבות לערכים קולקטיביים, לסמכויות הנהגה ולמסגרות השתייכות חברתית והיחלשות הדימוי העצמי של החברה הישראלית כ'חברת מופת'. תהליכים אלו, הקשורים במידה רבה לחשיפה הגוברת לתרבות המערב, מעוררים גם תגובת נגד, בעיקר מצד דוברי החוגים 'האמוניים' בציונות הדתית ומצד אוהדיהם במחנה הימין. אלו מציגים את עמדתם כמאמץ 'להרים מחדש' את דגליה של הציונות, ובכללם את הדגל של שלילת הגולה. ואולם למעשה לא עלה בבידיהם של אנשי 'הציבור האמוני' להגיע למעמד דומיננטי בחברה הישראלית, שיש ביכולתו למלא את החלל שנוצר עם הירידה הגדולה בהשפעת גרסותיה

102 אביבה סגל, 'שופט בשר ודם' (מכתב למערכת), נקודה, 78 (כ"ב באלול תשמ"ה), עמ' 2.

103 רפי פוירשטיין, 'הגלות חרדית, הגאולה דתית-לאומית', מדור 'יהדות של אתר Ynet', 3.5.2013.

החילוניות של האידאולוגיה הציונית.

העמדות השליליות שנתרתו בחברה הישראלית כלפי הגלות ברוב המקרים שוב אינן קשורות לעוינות כלפי התרבות המסורתית של יהודי הגולה. היחס השלילי מכוון בעיקרו כלפי מצב הקיום של יהודים אלו בחברה המערבית, והוא נפוץ בייחוד בחוגים הדתיים או המסורתיים וגם בחוגים המשתייכים לימין הישראלי. תופעות כמו גוש אמונים, מפעל ההתנחלות והתחזקות הדתיים ומחנה הימין אף גרמו מעין תגובת נגד בחוגי השמאל בישראל. תגובה זו משקפת הערכה מחדש של אירועים ודפוסי התנהגות שנחשבו כמייצגי 'רוח הגלות' בציונות החילונית, ואילו כיום הם מוצגים כמודלים היסטוריים חיוביים ומגויסים לפולמוס של השמאל נגד החוגים האמוניים ומחנה הימין בישראל.

דוגמה לנאמר היא הטיעונים שהעלה יהושפט הרכבי בדבר לקחי החורבן ומרד בר כוכבא. טיעונו מעלים על נס תכונות כאיפוק וזהירות, מתינות וריאליזם ביחסים עם לא יהודים, ומבטאים העדפת מאמצים להשכנת שלום, גם כשהם מחייבים ויתורים ונסיגות על פני שמירה על העצמאות ועל הכבוד הלאומי בכל מחיר. מדברי הרכבי אף משתמעת התייחסות חיובית ל'פסיביות הגלותית', שגונתה בחריפות באידאולוגיה הציונית.¹⁰⁴ לא יפלא אפוא שבוויכוח שהתגלע בנושא בלט בין יריביו של הרכבי איש הימין ישראל אלדד, שהיה מנציגיה המובהקים של אסכולת שלילת הגלות בחברה הישראלית.¹⁰⁵

המסקנה שחלה ירידה גדולה במעמדה של שלילת הגלות בחברה הישראלית אינה עולה בקנה אחד עם דעות שרווחו לא מכבר בדבר יחסם של הישראלים ליהודים החיים מחוץ לארצם. בספר שהתפרסם ב-1986 טען ארנולד אייזן כי שלילת הגלות היא מאפיין של החברה הישראלית על כל גווניה.¹⁰⁶ אולם טיעונו של אייזן לא היו תקפים גם במועד פרסום ספרו. בסקרים שנערכו ב-1986 נמצא כי רובם הגדול של יהודי ישראל אינם תומכים בגישה השוללת את הגלות בעקביות ופוסלת כל צורה של קיום יהודי מחוץ לארץ ישראל. ממצאי הסקרים מאשרים גם שבנוסחה המתון יותר, הגישה של שלילת הגלות מקובלת בציבור הדתי יותר מאשר בחוגים החילוניים בישראל.¹⁰⁷

לעניין זה קשורה השאלה בדבר העיתוי של התמורה שחלה בתפיסות הרווחות בחברה הישראלית בנושא הגלות. בספר שהתפרסם ב-2006 קובעים גבי שפר והדס רוט טולדנו כי התפיסה של שלילת

104 יהושפט הרכבי, בתוקף המציאות: לקחים לאומיים וחינוכיים מירמיהו, מן המרד הגדול ומרד בר-כוכבא, מכון ון ליר, ירושלים 1981.

105 ישראל אלדד, החורבן ולקחי: כיצד נתייחס לחורבן הבית ולמרד בר-כוכבא, מכון ון ליר, ירושלים 1982. ראו גם: אלה בלפר, 'פרשנות היסטורית ואידאולוגיה מדינית: בחינתן של תקופות בית ראשון ושני', בתוך: דניאל י' אלעזר (עורך), הברית כיסוד המסורת המדינית היהודית, 25, אוניברסיטת בראילון, [רמת גן] 1985.

106 Arnold Eisen, *Galut*, Indiana University Press, Bloomington 1986, p.134

107 על פי ממצאי הסקרים הללו, החוגים הדתיים בקרב הציבור הישראלי נוטים יותר מן החוגים החילוניים לראות את הקיום היהודי בתפוצות חשוף לסכנת האנטישמיות. הם גם מייחסים חשיבות לעלייה לישראל ונוטים לבקר את יהודי התפוצות על שאינם עולים לארץ. מינה צמח, 'עמדות של ישראלים כלפי היהדות, יהודי ארה"ב, ציונות והסכסוך הישראלי-ערבי', דו"ח על סקר דעת קהל מטעם מכון דחף, 1986, עמ' 13, 27 (לא פורסם); ראו גם: חנוך סמית, 'עמדות של ישראלים ביחס לאמריקה ויהודי אמריקה', תפוצות ישראל, 22, 2 (1984), עמ' 42.

הגלות היתה דומיננטית בחברה הישראלית עד ראשית שנות השבעים. לטענתם, לאחר 1967, בעקבות הניצחון במלחמת ששת הימים, אף התחזק מעמדה של תפיסה זו בציבור הישראלי.¹⁰⁸ הטעונונים האלה אינם מתיישבים עם המסקנה העולה ממאמר זה, שתהליך התמורה ביחסה של החברה הישראלית לגלות החל בראשית שנות השישים, ומלחמת ששת הימים לא חזקה את התמיכה בגישה של שלילת הגלות, אלא תרמה להחלשתה.

מתברר שחילוקי הדעות בנושא נעוצים במידה רבה בהגדרות השונות למונח 'שלילת הגלות'. מדבריהם של שפר ורוט טולדנו עולה שהם מזהים מונח זה עם העמדה הדוגלת במרכזיותה של ישראל בנוגע ליהדות התפוצות. לדעתי, הגדרה כזו של 'שלילת הגלות' היא בעייתית. כפי שצוין לעיל, רובם המכריע של היהודים בישראל אינם מקבלים את תפיסת 'שני המרכזים', הרווחת ביהדות ארצות הברית, אך מכאן אין להסיק שהם שותפים לגישה של שלילת הגלות, ולו גם בגרסה המתונה יותר. גישה זו אינה מתמצה בתפיסת ישראל כמרכז של העם היהודי, אלא שוללת את הלגיטימציה מעצם הקיום היהודי בתפוצות. על פי הגדרה זו, יש תהליך מתמשך של נסיגה מן הגישה של שלילת הגלות בחברה הישראלית, ואחד מביטוייו הראשונים הוא התמורה שחלה בהתייחסותה של חברה זו לשואה.

מתקבל הרושם כי בשני העשורים האחרונים חלה ירידה נוספת במעמד האידיאולוגיה של 'שלילת הגלות' בחברה הישראלית. לצד התמעטות השימוש במונח 'גלות' ביחס ליהדות התפוצות ניכרת תמורה גם ביחס לישראלים שבחרו להגר מן הארץ. שוב אין זה מקובל לגנות אותם ולכנותם בשם 'יורדים'. אמנם הפעילות לעידוד עלייה נמשכת, אך בפועל משאבים ממלכתיים רבים יותר מושקעים במאמצים לחיזוק הזהות היהודית של יהודי התפוצות.

חלקים גדולים מהמשאבים הללו מופנים לחיזוק זיקתם של הצעירים היהודים בתפוצות למדינת ישראל באמצעות מפעלים 'כתגלית'. אמנם ישנה כוונה לעודד בדרך זו את עלייתם של הצעירים לארץ, אולם הרושם הוא שההזדהות עם ישראל נתפסת בעיני הממסד במדינה לא רק כאמצעי לעידוד עלייה, אלא במידה רבה כמרשם לשמירתה ולחיזוקה של הזהות היהודית בתפוצות. מבחינה זו אפשר לומר שהזיקה לישראל נעשית בפועל למעין תחליף לעלייה אליה.

במובנה המובהק, התפיסה של שלילת הגלות מוגבלת כיום בעיקר לחוגים הנמנים עם הציונות הדתית או עם המקורבים לה. המשמעות של שלילת הגלות בנוסח המקובל על חוגים אלו היא שלילת הלגיטימציה מקיום יהודי בתפוצות. בניגוד לנוסחים חילוניים רדיקליים של שלילת הגלות, משמעות זו עולה בקנה אחד עם תחושה חזקה של זהות יהודית. זאת אפשר להסיק מנתונים של סקרים המלמדים שזיקתם של יהודים דתיים לעם היהודי עולה בשיעור ניכר על זו של יהודים חילוניים.¹⁰⁹

108 גבריאל שפר והדס רוט טולדנו, מי מנהיג? על יחסי ישראל והתפוצה היהודית, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשס"ו, עמ' 39.

109 על כך מעידים בבירור ממצאי הסקרים הכלולים בכל שלושת הדוחות של מכון גוטמן למחקר חברתי שימושי בנושאי אמונות, שמירת מצוות וערכים של יהודים בישראל. הסקרים נערכו בשנים 1991, 1999 ו-2009. סקרים שנערכו על יהדות אמריקה מלמדים שגם ביהדות זו יש מתאם גבוה בין שמירת מצוות לתחושה של זהויות עם העם היהודי ועם מדינת ישראל. Chaim Waxman, 'Israel in Jewish Identity: The American Experience', in: Danny Ben-Moshe and Zohar Segev (eds.), *Israel, the Diaspora and Jewish Identity*, Sussex Academic Press, Portland 2007, pp. 52-61

את ההתרשמות המוטעית בדבר יחסה של החברה הישראלית לגלות אפשר לייחס לפער שבין הניסוחים האידאולוגיים בנושא זה בכתביהם של הוגים ישראלים ובין הגישות והלכי הרוח הרווחים בחברה הישראלית של היום. פער זה בין האידאולוגיה המנוסחת לעמדות הציבור הרחב נעוץ במידה רבה בטבען של הגישות בחברה הישראלית בשאלת הגלות, המבטאות למעשה השלמה עם מציאות ולא עמדה פעילה לחיובה או לשלילתה. בעלי גישות אלו מקבלים את עובדת קיומה של פזורה יהודית לצדה של מדינת ישראל, אך רובם הגדול אינם מרגישים צורך להקנות ביטוי אידאולוגי מוצהר לעמדתם.

מכלל זה יוצאות שתי קבוצות עיקריות המחזיקות ב'אידאולוגיה נגדית' בשאלת הגלות, ושתיהן אינן מגדירות את עצמן ציוניות. הגדולה והוותיקה בהן היא הציבור החרדי. ציבור זה הוא היחיד שבעמדותיו העקרוניות בסוגיה זו לא חלו שינויים ניכרים. בהשקפה החרדית הגלות אינה מוצגת כמצב קיום חיובי, אך יש השלמה עמה. השלמה זו כרוכה בהסבר ובהצדקה למציאות הגלות, הנתפסת במונחים תאולוגיים כעונש וככפרה משמים לחטאי העם. משום כך הגאולה מן הגלות היא בידי האל לבדו, והיא אינה יכולה להתממש במובנה האמתי בלי תשובה שלמה של עם ישראל לאלוהיו ולתורתו. מנקודת מוצא זו, לא רק אמריקה, אלא גם מדינת ישראל הנוכחית היא בגדר גלות.¹¹⁰

אידאולוגיה נגדית בנושא הגלות, שנקודת המוצא שלה שונה לגמרי, מוצגת בגישה ה'פוסט ציונית'.¹¹¹ בעוד החרדים מחילים את המונח 'גלות' גם על מדינת ישראל, הפוסט-ציונים שוללים את השימוש במונח זה גם בנוגע ליהדות התפוצות. לדעתם, מדינה אמורה להיות נחלת כלל אזרחיה, והעובדה שיהודי התפוצות הם אזרחים במדינות מושבם מלמדת שהם אינם שרויים בגלות.¹¹² תופעת הפוסט-ציונות היא אחד הגורמים המחזקים את הצורך של מתנגדיה לנסח אידאולוגיה שתקרא לדה-לגיטימציה מחודשת של הקיום הגלותי ולרכו את כל המאמצים בפעילות המכוונת להעלאת יהודי התפוצות לארץ. עם בעלי גישה זו נמנים אינטלקטואלים דתיים וחילונים המוטרדים מגילויים שהם מפרשים כהפניית עורף לאידאל הציוני, אך בציבור הרחב יש לה תומכים בעיקר בחוגי הציונות הדתית.

הנאמר לעיל מתקשר למסקנה שבחברה הישראלית חל מעין היפוך היוצרות בשאלת היחס לגלות. הגישה של שלילת הגלות, שהיתה סימן היכר מובהק של הציונות החילונית, מאפיינת כיום בעיקר חוגים בציבור הציוני-דתי. התחזקות גישה זו בחוגים האלה בולטת בעיקר על רקע הירידה הגדולה בהשפעתה על החברה הישראלית בכללה, והיא משקפת גם שינויים שחלו בתפיסות של

110 בשנת 1978 הצהיר הרב שך: 'עם ישראל עדיין בגולה עד ביאת הגואל, אף בזמן שהוא נמצא בארץ ישראל, ואין זו גאולה ולא אתחלתא דגאולה'. הרב אלעזר מנחם שך, *מכתבים ומאמרים*, א. ב. א., בני ברק תשמ"ח, עמ' י. ראו גם: Aviezer Ravitzki, 'Exile in the Holy Land: The Dilemma of Haredi Jewry', in: Peter Medding (ed.), *Israel State and Society, Studies in Contemporary Jewry*, 5, Oxford University Press, Oxford 1989, pp. 89-121.

111 על ה'פוסט-ציונות' ראו למשל פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), *ציונות: פולמוס בן זמננו*, אוניברסיטת בן-גוריון, קריית שדה בוקר 1996.

112 עמדה מעניינת, השוללת את שלילת הגלות מנקודת מוצא פוסט-ציונית, מביע אמנון רז-קרקוצקין. הנ"ל, 'גלות בתוך ריבונות: לביקורת "שלילת הגלות" בחברה הישראלית', *תיאוריה וביקורת*, 4 (1993), עמ' 23-55. עם זאת, גישתו של רז-קרקוצקין אינה מאפיינת את ה'פוסט-ציונים' בכללם, והנושא מצריך דיון מיוחד שאין מקומו במאמר זה.

המונח 'גלות' בחברה הישראלית.

הדגש שהאידאולוגיה הציונית שמה על הדימוי השלילי של מצב הקיום הגלותי נועד לשמש כוח מניע למאמצים לחילוף העם היהודי מגלותו באמצעות השתתפות במפעל התחייה הלאומית בארץ ישראל. לשלילת הגלות בציונות הדתית היה גם תפקיד מיוחד. היא שימשה הנמקה ונתנה לגיטימציה לחריגה מגישתה הפסיבית של היהדות המסורתית אל האקטיביזם הפוליטי של הציונות המודרנית.

בקרב הציונים החילונים רווחה הנטייה להציג את המסורת הדתית כמקורה העיקרי של הפסיביות היהודית שנגדה הם התקוממו, ותפיסה זו שימשה לחוגים האנטי־דתיים בתנועה הציונית כלי ניגוח נגד הדת. לעומת זאת, הציונים הדתיים הדגישו שלא המסורת הדתית כשלעצמה, אלא תנאי הגלות הם אלו שהיו גורם מרתיע מפני פעילות אקטיבית למימוש החזון של שיבת ציון, ובהם יש לתלות את האשם לתכונות ולדפוסי חיים אחרים של יהודי הגולה, שנתפסו כבעלי אופי שלילי באידאולוגיה הציונית.

לגישה של שלילת הגלות נזקקים בייחוד שני כיוונים רעיוניים בתוך הציונות הדתית. הבולט בהם הוא הכיוון המשיחי-רדיקלי, שהושפע בעיקר ממשנתם של הרבנים קוק. בעלי גישה זו היו צריכים להתמודד עם הקושי ליישב את האקטיביזם המשיחי שלהם עם הגישה המסורתית, המחייבת את הציפייה לגאולה משמיים ואת הצורך לנהוג בזהירות ובמתנות בנושאים מדיניים. הם ביקשו לענות על כך באמצעות הבחנה חדה בין מציאות היסטורית שלילית של גלות, שגזרה פסיביות ומתינות, ובין הוויית קיום יהודית חדשה בארץ ישראל המחייבת נטילת יזמה ואחריות אנושית למעשה הגאולה ופעילות נמרצת ונועזת להחשת בואה.

לכיוון הרעיוני השני בציונות הדתית ניתן ביטוי בגישת החוגים הרדיקליים בפועל המזרחי. שלילת הגלות של בעלי גישה זו נבעה לא מאקטיביזם משיחי אלא מן המגמה לסגל את השקפת העולם וצורת החיים הדתית לדפוסים של השקפה ושל אורח חיים שמקורם בתנועת העבודה. גישה זו ביקשה להקנות לגיטימציה לחדשנות ולפתיחות בתחום הדתי-חברתי על ידי הצגתן של צורות חיים מסורתיות שלא תאמו להשקפתה, כפרי הצמצום והסגירות שבחיי הגלות.

לאחר הקמת המדינה חלה ירידה תלולה בהשפעת נוסח זה של שלילת הגלות בציבור הציוני-דתי. ירידה זו היתה קשורה במידה רבה בהיחלשות מעמדה של תנועת העבודה בחברה הישראלית. לעומת זאת, מאז מלחמת ששת הימים ניכרה עלייה גדולה בהשפעת הציונות הדתית המשיחית בנוסח הרבנים קוק, וניתן לכך ביטוי גם בהתחזקות המגמה ששללה את הגלות בנוסח המקובל בכיוון רעיוני זה. מאורעות ותהליכים שונים שאירעו בשני העשורים האחרונים, ובכללם הנסיגות מסיני, מחבל ימית ומרצועת עזה וכן פרשת המחותרת היהודית ורצח רבין - כל אלו הביאו לירידה ניכרת בהשפעתו של האקטיביזם הדתי-משיחי על החברה הישראלית, וסימניה ניכרים גם בציבור הציוני-דתי. מוקדם מדי להעריך אם מגמה זו עשויה להשפיע גם על העמדות כלפי הגלות בציונות הדתית ובחברה הישראלית בכללה, ובאיזה אופן. לסיכום, ניתן לומר כי בחוגים רחבים בחברה היהודית בישראל מושג הגלות הופקע למעשה, במידה רבה, מתחומה של המציאות הגאוגרפית המוחשית של מגורים מחוץ לארץ המולדת והפך להיות מעין מטפורה אידאולוגית-פוליטית, הטעונה בתכנים שונים ומשמשת למטרות שונות ואף מנוגדות בשיח הציבורי הרווח בחברה זו.