

חילוני בביתך, ממלכתי בצאתך

מהרצל ועד אחד העם, ומא"ד גורדון ועד בן-גוריון, המנהיגים שהובילו את התנועה הציונית עשו זאת מתוך עמדה שוויתרה על המוחלטות והטהרנות שבחזונות החילוניים שלהם לטובת שותפות עמוקה עם היהודים הדבקים בתורה ומצוות. קולות אחרים פשוט אינם יכולים להנהיג

עם ישראל הוא סדר רוחני שבו האנושי והאלוהי, הטבעי והקדוש, באים בברית לאורך זמן, סדר שבו אחווה עם אלוהים אינה שאיפה כי אם מציאות של הגורל. לנו היהודים לא תיתכן אחווה עם הקדוש ברוך הוא בלי אחווה עם עם ישראל. בהסתלקותנו מעם ישראל נוטשים אנו את אלוהים.

[...] הקיום היהודי מתבטא בראש ובראשונה בחיים המתקיימים בתוך המערך הרוחני של העם היהודי, בחיים המתקיימים בתוך היהודים של העבר ועם היהודים של ההווה. אין זו רק תכונה מסוימת בנשמות של יהודים אידיודואלים כי אם, מעל לכול, הקיום של כלל ישראל.

אברהם יהושע השל¹

בחנוכה תרנ"ח (1897), ארבעה חודשים אחרי הקונגרס הציוני הראשון, כתב בנימין זאב הרצל את מאמרו "המנורה", ובו הוא מדמה את עצמו לשמש המדליק ומעורר את העם היהודי לפלגיו השונים. במאמרו הרצל מציג את עצמו בגוף שלישי ("היה היה איש"), ובתחילתו הוא מתאר כיצד התעורר האיש לדאוג לערבות עמו, העם היהודי, בעקבות גלי האנטישמיות המודרנית. החלק המרגש של המאמר נמצא בסופו – המנורה נעשית בעיני הרצל סמל לאחדות העם, המפולג לבעלי השקפות שונות:

¹ד"ר עינת רמון היא מרצה בכירה למחשבת ישראל במכון שכטר למדעי היהדות ומנהלת תכנית מרפא להכשרת מלומים רוחניים.

הגיע היום השמיני, שבו דולקים כל הנרות, ואף התשיעי, הַשְּׁמִישׁ, שכל עיקרו אינו אלא להדליק את שאר הנרות. אור רב שפע מתוך המנורה. עיני הילדים נצצו.

ואולם בעיני האיש היה הכול משל להלהבת האומה. בראשית נר אחד, ועדיין אפל בבית, והאור הגלמוד נראה עוד עצב. אחר נלווה לו חבר, ועוד חבר ועוד חבר. האפלה נאלצת להסתלק. תחילה מאיר האור את לבבות הצעירים והעניים, ואחר מצטרפים גם האחרים, האוהבים את הצדק, את האמת, את החרות, את הקדמה, את האנושיות, את היופי. משנדלקו כל הנרות הכל תמהים ושמחים על המפעל. ואין שליחות המביאה לו לאדם אושר יותר מאשר היות שְׁמֵשׁ לאור.²

אמנם הרצל גדל במשפחה בעלת מסורת ותודעה יהודית,³ אך עולמו הרוחני עוצב הרחק מעולמה של היהדות האדוקה במצוות, בהשראת רעיונות הנאורות והקדמה שאפיינו את השיח האירופי בן הזמן. ביומנו הוא מספר, שנתיים לפני כתיבת "המנורה", כיצד הדליק בביתו את עץ האשוח עם ילדיו.⁴ מאמרו על "המנורה" מציין תפנית ביחסו של הרצל ליהודים שונים ממנו, ובהם יהודים אורתודוקסים, שבאותה עת היו חלק הארי של יהדות מזרח אירופה. המאמר עולה בקנה אחד עם קביעתו המפורסמת מנאומו בפתיחת הקונגרס הציוני הראשון שהציונות היא "שיבה אל היהדות עוד לפני השיבה אל ארץ היהודים".

גישה הרואה בחיוב את הברית בין יהודים מכל הקבוצות השונות, ומתוך כך נכונה למצוא פשרות פוליטיות פנים-יהודיות בנושאי דת ולאום, אינה נחלתו של הרצל בלבד; היא מאפיינת את המחשבה הציונית לגוניה ולדורותיה, המתגלה בכך כתנועה של תשובה או שיבה. כדי לעמוד על מלוא משמעותה, חשוב לעמוד על הניגוד החריף שבין עמדה ציונית זו לבין ההגות היהודית המודרנית שקדמה לה, שהייתה כור מחצבתם הרוחנית של אבות הציונות. הגות זו, בין אם היתה דתית או סוציאלית, התאפיינה בקנאות אידיאולוגית ובעוינות כלפי הציבורים היהודים השונים ממנה. והנה, הציונות גרסה כי רב המשותף על המפריד בין יהודים חילונים, רפורמים וחרדים מן העדות השונות, וכי פשרות כואבות לצורך הקיום המשותף הזה הן אפשריות, רצויות ואף הכרחיות.

יש מי שיראו בכך רק כורח-שעה פוליטי סוציולוגי-דמוגרפי, שנועד לגייס את ההמון היהודי לתנועה החדשה. אך עיון במשנתם של הוגים ציונים רבים מעלה שלשיתוף הפעולה הזה יש תשתית פילוסופית ומהותית, ושמנהיגים חילונים הכירו באמת מסוימת הגלומה באותו מחנה אורתודוקסי שאליו לא השתייכו, ושלעתים אף ביקרו אותו בחריפות. היכולת להבחין בערך המחנה שאדם אינו משתייך אליו היא שיצרה את תפיסת העולם הלאומית, שלימים כונתה אחדותית וממלכתית.

השיח והמחקר מכירים היטב את הכרעתם של מנהיגים והוגים מן המחנה הדתי, ובראשם הרב א"י קוק, בעד שותפות במפעל הציוני אף שהשתתפו בו יהודים שלא



קיימו מצוות וגם לא האמינו בקדושת התורה. מעט מדי דובר על ההכרעה המקבילה, זו של מנהיגיה החילונים של הציונות, להעדיף את השותפות עם האורתודוקסיה על פני דבקות בתפיסת עולם שסברה כי גאולתם של היהודים תלויה ברפורמה דתית מקיפה או בשחרור גמור מן הדת. בעמודים הבאים אני מבקשת להתמקד בהכרעה היסטורית זו ובהשלכותיה, הכרעה שנקטו מבשרי הציונות ואשר אומצה על ידי מנהיגיה בשנים שלאחר מכן.

הטענה שאפרוש כאן מבוססת על מחקרים בתחום הלאומיות והמחשבה הציונית, ומהווה מעין מסקנה – הגותית יותר ממחקרית – של המישה עיונים שערכתי בשנים האחרונות בהגותם הדיאלקטית של הוגים חילונים, דתיים ליברלים, או ציונים המזוהים עם מחנה הפועלים.⁵

רגע לפני שניכנס לגופם של דברים, נחתום את הפתיחה בהבאת דבריו של הרב קוק על נרות חנוכה, המהדהדים את דבריו של הרצל:

החנוכה, המושפעת מהעתידי היותר נעלה, כאשר מבואר בהוראת חנוכה, בהקבלה להוראת חנוך, היא מציירת את כל המאורות שצריכים להאיר באומה, אור התורה, אור הנבואה, אור החכמה, אור הצדק, אור הגבורה, אור השמחה, אור החסד, אור האהבה וכיו"ב. אך בטרם הוכרה התכלית העליונה של החיים נראים לנו כל אלה האורות הרבים בפרטיותם כאילו הם דברים נפרדים, וצריכים הם לפעמים להיות עומדים בפירודם כדי שלא תמחה צורת כל אחד מהם על ידי עירוב פרשיות. ולפעמים הפירודים מביאים גם כן סכסוכי דעות, יש נוטה ביותר לאחד מן המאורות האלה, ונדמה לו שמי שנוטה אל שאר המאורות הוא ממעט צביונו של אותו המאור החביב עליו ושהוא מכיר ביותר ביקרתו. אמנם מתוך שכל אחד מתגדר להגביר ולהאדיר את הצד הטוב שנפשו נוטה אליו, הכלל מתבנה, והשכלולים מתרבים, אבל הפירודים גם כן לא יהיו קיימים לעד, שהרי כל זמן שיש פירודי דעות אין הקדושה מתבססת בעולם, ועיקר הברכה היא ברכת השלום, והיא תתקיים בעתיד בהיות ההכרה ברורה לכל, כי כל המאורות כולם בכל פרטיותם הכל הם נר אחד. על כן לא נרות נאמרו בברכה של חנוכה, שהיא נושאת דעה עד המרחק היותר נשגב, עד העתיד היותר עליון ונערץ בעוז ד', כי אם נר של חנוכה.⁶

הרב קוק "משוחח" כאן עם הרצל ומרחיב את משמעות ההקבלה בין נרות החנוכה לפלגים השונים בעם היהודי. הוא מוסיף ערכים שלא עמדו נגד עיני חוזה מדינת היהודים, שכן הרצל תיאר בעיקר את החברה היהודית ה"נאורה" לגווניה אך לא הזכיר את נר התורה למשל או את אלה המחזיקים בו. משמעותו של סמל המנורה כפי שתארו הרצל והרחבה אפוא על ידי הרב קוק לפי תפיסתו האוטופית-משיחית של תהליכה ההיסטוריים של הציונות – התאחדות והתמזגות איטית, למרות המחלוקות, של כל הציבורים היהודיים בעלי האידיאולוגיות השונות והמנוגדות לכאורה.

א. לאומיות כאלטרנטיבה לרפורמה

חוקר הלאומיות אנתוני ד' סמית (1939–2016) וחוקר מחשבת ישראל אהוד לוז (יבדל"א) טענו שניהם כי הלאומיות היהודית המודרנית, זו המזוהה עם הציונות, היא במהותה "פוסט-רפורמית". לטענתם, לאומיות זו מבוססת על מפנה ביחסם לאורתודוקסיה של מנהיגים יהודים שהיו מזוהים עם ערכי הנאורות: אם עד כה הם נאבקו באורתודוקסיה כדי להנהיג רפורמות דתיות ביהדות, עתה הם פנו לכרות עמה ברית כדי לגבש זהות לאומית.

סמית, היסטוריון ב'לונדון סקול אוף אקונומיקס' שפרץ דרך בתחום חקר הלאומיות, הראה במחקריו שכל התנועות הלאומיות המודרניות אינן "קהילות מדומיינות" שנוצרו בעקבות המצאת העיתונות המודרנית (כפי שגורס חוקר הלאומיות בנדיקט אנדרסון), ואינן מעין "אימפריאליזם פנימי" של אליטות (כפי שטען חוקר לאומיות אחר, אריק הובסבאום). תנועות לאומיות מודרניות, לשיטתו, הן דרך חברתית חדשה לארגון קבוצות אתניות, לעומת דרכן להתארגן במבנים חברתיים שבטיים-אתניים לפני התקופה המודרנית והמהפכה התעשייתית. במאמר שפרסם בשנת 1973 טען סמית כי הלאומיות היהודית המודרנית נוצרה בעקבות אכזבתם של יהודים משכילים, לא-אורתודוקסים, מן ההשתייכות הרעיונית או מן הניסיונות לרפורמה דתית המבוססת על אוניברסליזם פילוסופי טהור. תוצאותיה של אותה אכזבה היו המעבר לכריתת ברית עם יהודים אורתודוקסים כדי ליצור תודעה לאומית מודרנית – וכל זאת על יסוד תודעה היסטורית של עבר ועתיד משותפים.⁷ סמית טען כי אף שהדת והלאומיות מנוגדות זו לזו מבחינה רעיונית, ולעתים גם מעשית, לא פעם צמחה הלאומיות מתוך הדתיות האתנית בתהליכים פנימיים של רצוא-ושוב, ברירה וסינון ברפורמה הדתית של אליטות. בתור עדות לקביעת זו התייחס סמית הן לאמרתו הידועה של הרצל שהשיבה ליהדות קדמה לשיבה לציון, הן להבעת רגשותיהם העזים של כל היהודים בעולם – ובהם יהודים חילונים ליברלים – לאחר התקפות המתפללים בכותל (עקב הכנסת מחיצה, ספסלים וסידורים למתחם) ביום הכיפורים בשנת תרפ"ט.⁸

טענתו של סמית, שיש רצף היסטורי בין דת ללאומיות מודרנית ושרצף זה מתרחש באמצעות תהליכי שינוי שעברה או עוברת הדת עצמה, היא טענה מעניינת. משמעותה היא שהמעבר בין דת ללאומיות מתרחש – לכל הפחות במקרה הציוני – כהמשך דיאלקטי לרפורמה דתית, ושמשולבים בו רעיונות הלקוחים מן הרפורמה הדתית; שהרי בלאומיות תודעה היסטורית מחליפה את האמונה הדתית כיסוד ההתארגנות של העם. במילים אחרות, הלאומיות היא ביטוי לדחיית היבטים מסוימים של הרפורמה הדתית (אוניברסליזם, למשל), תוך אימוץ חלקי או מלא של רכיב אחר של הרפורמה הדתית – במקרה זה נקודת המבט ההיסטורית על המסורת. לפי תפיסה זו, הציונות נוסדה בעקבות הפחתת המתח בין הדת המסורתית ובין הנאורות

האוניברסלית המודרנית, על ידי מעבר מן התודעה הדתית המסורתית, המדגישה את האמונה ואורח החיים הנובע ממנה, מחד גיסא, ומן תודעת הרפורמה הרציונלית האנטי-פרינקטורית מאידך גיסא, אל תודעה לאומית המדגישה את העבר, ההווה והעתיד המשותפים לעם.⁹

התהליך הזה התרחש פעמיים בתולדות הלאומיות היהודית המודרנית, ובשני המקרים הוא היה פתרון דיאלקטי למתח בין הדת היהודית ובין הנאורות. בגרמניה התרחש המעבר מן הזהות הדתית לזהות הלאומית באמצעות הזרם הרעיוני שהתפתח כביקורת פנימית על הרפורמה – הלא היא היהדות ה"פוזיטיבית-היסטורית", שהקימה את בית המדרש לרבנים בברסלאו, בהנהגת הרב זכריה פרנקל (1801–1875) וההיסטוריון צבי גרץ (1817–1891). תהליך מקביל התרחש אצל ראשוני הציונים במזרח אירופה, כמה עשורים מאוחר יותר: אחד העם, אליעזר בן-יהודה, פרץ סמולנסקין ואחרים עברו תהליך זהות פנימי של "היסטוריזציה": הפיכת השייכות ההיסטורית לעם ישראל לתשתית הזהות היהודית, במקום ראיית הנאמנות לאורח חיים של קיום תורה ומצוות כתשתית כזו, ובמקום לשאוף להחליף את הדת המסורתית בדת 'מודרנית' יותר או אוניברסלית. בשני המקרים היה זה מעבר ממחויבות לערכים המופשטים – עבודת האל מצד אחד, וסגידה לערכי הנאורות מצד שני – למחויבות לעם היהודי בתור ישות היסטורית קונקרטית, בעבר ובהווה.¹⁰

ניתוח דומה, הפעם מתחום חקר ההיסטוריה האינטלקטואלית של ראשית הציונות, הציע פרופ' אהוד לוז מאוניברסיטת חיפה בספרו "מקבילים נפגשים". לוז מתאר בספרו את האופן שבו

התנועה הלאומית ("חיבת ציון") שנולדה בראשית שנות השמונים, פתחה אפיק פעולה משותף ודרך להתקרבות בין שני המחנות, שהיו קודם לכן רחוקים ואף עוינים זה את זה. השיתוף שנוצר ביניהם היה בראש וראשונה פרי חוויית הגילוי מחדש של הסולידריות האתנית, אשר נשמרה בחינניות במזרח-אירופה חרף הפילוג החברתי: חווייה זו היא שדחפה את שני המחנות לעשות מאמץ של התקרבות הדדית, אשר תוביל לחידוש האחדות הלאומית. האחדות יכולה להתממש רק במחיר של ויתורים הדדיים גם מצד החרדים וגם מצד המשכילים. שני הצדדים חשו כי המציאות מכתיבה להם את כורח השיתוף וכי בלעדיו אין כל סיכוי להגשים את החלום הציוני. משום כך הייתה לשאלת הסובלנות חשיבות מכרעת לגבי התפתחותה של התנועה הציונית [...] שיתוף הפעולה מצדו [של המחנה החרדי, כלומר האורתודוקסי. ע"ר] היה מותנה, אפוא, בפינוחה של תיאולוגיה חדשה, אשר תהיה בה לפחות השלמה – אם לא הכרה שלמה – עם קיומו של זרם בתוך הציונות, שאינו מקבל את תוקפה של הנורמה ההלכתית [...] המשכילים נעשו מיד לגורם הדומיננטי בתנועה הלאומית, הן בזכות השכלתם וכשרם הארגוני והן בזכות המוטיבציה העמוקה שלהם, שדחפה אותם לפעילות נמרצת לשם פתרון בעיית זהותם האישית היהודית [...] תמורת ויתורים של החרדים על ההנהגה, נתבע מן המשכילים ויתור

מקביל: "שביתת נשק" במלחמת ההשכלה והרפורמה ומסירת הפיקוח הרוחני על התנועה לידי החרדים, לשם הבטחת אופיו המסורתי של היישוב החדש הנבנה בארץ.¹¹

לזו עמד על כך שהפשרה בתנועת "חיבת ציון" נראתה מתוחה וזמנית, שכן כל צד ראה בציונות דרך התקרבות של הצד השני לעמדתו. החרדים ראו במעורבותם של המשכילים ביישוב הארץ תחילתו של "תהליך תשובה" לאורח חיים של קיום תורה ומצוות, והמשכילים לא ויתרו על שאיפותיהם להקים – עבור היהודים כולם – מדינה חילונית. אך כמה מן החילונים ב"חיבת ציון", ובייחוד מנהיג התנועה אחד העם, וכן כמה מן הרבנים האורתודוקסים שהסכימו לשתף פעולה עם המשכילים בתנועה הציונית (הרב קוק, הרב ריינס ואחרים), גיבשו תאולוגיה חדשה, לפיה לברית בין חרדים וחופשיים ערך גבוה יותר מהחלת רפורמה דתית בעם היהודי.¹²

לזו הוסיף ש"הרצל היה אומנם ליברלי בהשקפותיו הדתיות, אולם הואיל והיה זר לתרבות היהודית והחשיב את כוח השפעתה של המנהיגות הדתית במזרח, העדיף להניח בצד את שאלת הדת. במובן זה הייתה כאן שיבה של הרצל אל העמדה שנקטו ראשוני המשכילים הלאומיים, דהיינו הימנעות מכל פעילות רוחנית העלולה להרחיק את חוגי החרדים מהתנועה".¹³ עלייתם לתורה של הרצל ונורדאו ה"חילונים" בשבת בבית הכנסת הקהילתי בבאזל – שהתנהל לפי ההלכה האורתודוקסית – בזמן הקונגרס הציוני הראשון, ביטאה באופן סמלי את רצונו של הרצל לאחד את כל חלקי העם בתנועה הציונית.¹⁴

מחקר נוסף המחدد את התמזגות תודעתו של הרצל עם התודעה האורתודוקסית – מבלי שחזר בתשובה או השתייך לאורתודוקסיה באופן רשמי – הוא מחקרו של מיכאל ברקוביץ', שתיעד וניתח את הסמלים הציוניים שעוצבו כבר בקונגרס הציוני הראשון. ברקוביץ' הצביע על כך שבאזל נבחרה לארח את הקונגרס הציוני הראשון בשל אי-ההתנגדות – וגם היעדר התמיכה המובהקת – של הקהילה היהודית בבאזל לציונות, בניגוד לקהילות אחרות בגרמניה. הוא הוסיף שלהרצל ולשותפיו היה חשוב למצוא רב אורתודוקסי שלא יוקיע את הציונים אם ישתכנע שאינם אתאיסטים, כך שיוכל לסייע להם ליצור תדמית אחרת לתנועה הציונית: תנועה המשרתת את עם ישראל כולו, גם את יהדות המערב וגם את יהדות מזרח אירופה ומנהיגיה האורתודוקסים. מן הטעם הזה התאמץ הרצל מאוד למשוך רבנים לבני זקן ממזרח אירופה, ואחד מהם אף פתח את הקונגרס בברכת "שהחיינו" נרגשת.¹⁵

ב. השיבה אל המסורת בהגות הלאומית

טענתם של סמית ולוז מתממשת כאשר מעיינים – ולו בקצרה, במגבלות המאמר הנוכחי – בדבריהם של אותם הוגים שעזבו את הרפורמה ופנו אל הציונות. נעייין תחילה בדברי זכריה פרנקל, הנתפס ביהדות המודרנית כמייסדו ודברו במאה התשע-

עשרה של הזרם ה"פוזיטיבי-היסטורי", שנתפס כיום גם כמקור השראה לזרם הקונסרבטיבי באמריקה. פרנקל פעל בדור שבו ניטשו מחלוקות גדולות בין רבנים מודרניים שביקשו לערוך תיקונים בהלכה ובמנהג לבין רבנים שמרניים שהתנגדו להם, והתאפיין בעמדת ביניים מובהקת – הוא הסכים לקבל שינויים מסוימים, ובלבד שהללו יהיו מתונים, ניתנים להגנה מצד ההלכה ומכבדים את המסורת. הוא הגן על פרישת הקהילות האורתודוקסיות מארגוני הגג של הקהילה היהודית לצורך הגנה על יכולתן לשמור על ההלכה מפני כפיית הרפורמה – וזאת אף שסירב להצהיר על אמונתו ב"תורה מן השמיים". את מאבקו החריף נגד מובילי הרפורמה מרחיקת הלכת הוא חולל בעקבות הוויתור של הרפורמים על השפה העברית כשפת התפילה,¹⁶ שכן הוא ראה בה סממן מסורתי היסטורי ולאומי בעל חשיבות מכרעת. על אף דבקתו של פרנקל בהשתלבות היהודים בארצותיהם, קשר סמית בין פרישתו הנוודעת של פרנקל מן הרפורמה על רקע מעמד העברית לבין יחסו החיובי לעצמאות המדינית היהודית – כפי שכתב פרנקל כבר בשנת 1842:

השאיפה כי בפניה אחת בעולם – וכמובן בארץ אבותינו שאליה אנו קשורים בזיכרונות המקודשים ביותר – שוב תקום עממיות משוחררת וחופשית [...] שאיפה זו אין בה שמץ של אי-צדק ובשום פנים אינה משמשת כאן ביטוי של שנאה או זלזול במולדתנו [האירופית. ע"ר] כיום, כאילו ראינו את עצמנו זרים בה ומבקשים לעזובה. הננו להביא לכלל ביטוי כי הרעיון, ששוב יינשא שמנו כבני-חורין בלתי-לויים, אינו בגדר של אי-אפשרות לגבינו – והעבר הקרוב ביותר נושא עימו הוכחות לרוב, כי אכן תתגשם תקווה זו של עם שלא איבד את האמונה בעצמו.¹⁷

אף שהגותו של פרנקל אינה מתאפיינת בביקורת על המודרנה – פרנקל היה מלא תקווה מן הבשורות החדשות שהעת החדשה טומנת ליהודים – אין ספק כי רעיונותיו ביטאו את הדיאלקטיקה של התאולוגיה הלאומית הלא-אורתודוקסית. ואכן, לא בכדי כבר ב-1898 כינה אותו הביוגרף שלו, ש"פ רבינוביץ', "יהודי לאומי, שאנו – הסוברים, כי התורה וישראל ואהבת עולם לארץ האבות חז הוא, וכל אלה נכללים בשם אחד לאומיות ישראלית".¹⁸ מנקודת מבטו של רבינוביץ', איש "חייבת ציון" שחי במזרח אירופה בסוף המאה התשע-עשרה, פרנקל היה אפוא הוגה דעות ומחנך בעל גישה לאומית-יהודית (ישראלית בלשוננו).

דוגמה מובהקת נוספת לעמדה כזו נוכל למצוא בדבריו של צבי גרץ. גרץ היה יהודי שגדל במזרח אירופה, התיישב בגרמניה ועבד לצדו של הרש"ר הירש, אך לימים התרחק ממנו והחל ללמד בבית המדרש (הלא-אורתודוקסי) לרבנים בברסלאו. אמנם גם עמדתו ורעיונותיו היו דומים לאלו של פרנקל, אך הוא ניסח אותם כהיסטוריון בשפה היסטורית-נבואית. במאמרו "המבנה של ההיסטוריה היהודית" משקף מי שנודע כאחד מענקי ההיסטוריונים של העם היהודי בעת החדשה¹⁹ עמדה לאומית-אחדותית שראתה בחיוב את הערך הלאומי של שמירת המצוות והזיקה לארץ ישראל:

מצוות אלוהיות אלו שבתורה חובה לקיימן מבלי להרהר אחריהן ומבלי לשנות בהן לרצוננו, שרק אז ישיגו מטרתן, שכל-עיקרה אינה אלא לשמור על בהירות הראייה הנבואית, על החזייה הבלתי-אמצעית בכבוד ה' ועל רציפות שלטון החסד האלוהי בישראל. כיצד בוקע ומתגלה טבע אלוהי זה באדם היחיד – דבר זה הוא בגדר מסתורין. לשם כך דרושים תנאים מסייעים. ואלה הם, נוסף על קיום קפדני של מצוות התורה, ארץ ישראל, שהיא ארץ הקודש, הלב והסגולה של כל הארצות, והלשון העברית, היא לשון הקודש שבה נתגלה אלוהים לברואיו.

גרץ לא היסס לשזור בדבריו פולמוס גלוי עם הרפורמה, ולהעלות על גס תפיסה שמרנית יותר:

ה'חוקים השכליים' של היהדות אינם אפוא בשום פנים עיקר מהותה אלא הם אך תנאים חיצוניים [...] המשיח המקווה ישוב ויתקן את יחסו של העם היהודי לאלוהיו, יחס שנפגם בעטֵם של הגלות והזלזול במצוות. העם, בשבתו על אדמת הקודש והמצוות המקדשות מדריכות חייו, ישוב להיות עם קדוש, אספקלריא מאירה לרוח אלוהים, שתוסיף לפעם נביאים.²⁰

הנה כי כן, אף שלא היה אורתודוקסי התפלמס גרץ עם הרפורמה ואימץ תפיסה המחייבת את הקשר בין עם ישראל, תורתו, מולדתו, אלוהיו, משיחו ונביאיו. ההשלכות הפוליטיות של עמדה זו נזכרות בחיבור אחר שלו – "חליפת מכתבים של גברת אנגלית על יהדות ושמיות". בערוב ימיו היה גרץ מעורב בפעילות ציונית, ודבריו בחיבורו זה: "אילו שינויים עתידיים להתחולל בארץ הקודש! [...] רוח הקודש, שהפעימה בחבל-ארץ זה רבים לעלילות ומחשבות כבירות, אולי תשוב ותשרה על דור מאושר ומכיר-טובה",²¹ מעידים כי לא הייתה זו מעורבות מקרית.

בספרו "רומי וירושלים" ביטא משה הס (1812–1875) הלך מחשבה דומה לזוה של פרנקל וגרץ.²² סיפורו של הס הוא סיפור מכונן: הוא גדל בבית יהודי מסורתי בגרמניה, היה לשותפם של מרקס ואנגלס בשנים 1840–1862, ופעל עמם בפריס למען חיזוק התנועה הסוציאליסטית הבין-לאומית וגיבוש האידיאולוגיה שלה. בערוב ימיו חווה תפנית לאומית של שיבה ליהדות, המשולבת כפי שראינו לעיל ביחס חיובי למסורת היהודית, ובספרו הוא מבטא שיבה זו מתוך הזדהות עם הרעיון הציוני. הפניית עורפו לסוציאליזם דומה להפניית העורף של פרנקל וגרץ לרפורמה הדתית: המשותף לשתי התנועות הוא הדבקות בעקרונות אוניברסליים מוחלטים, ומתוך כך ממילא גם בשלילת הלאומיות וקשרי האחוה היהודיים.

לימים נעשה הס גם אחד מגיבוריה של תנועת העבודה. בהמשך המאמר נראה כי בעקבותיו של הס הלכו מנהיגים סוציאליסטים חשובים בימי קום המדינה, כשויתרו על המוחלטות האוניברסלית של הסוציאליזם לטובת שותפות לאומית עם היהדות האורתודוקסית.

וכך כתב הס בספרו 'רומי וירושלים':

רוח-הקודש, הרוח היוצר שמתוכו באו לעולם חיי ישראל ותורת ישראל, נסתלקה מקרב עמנו משעה שהלזו התחיל להתבייש בלאומיותו. אבל רוח זו תשוב לפעמו כאשר יתנער שנית לתחייה, והיא תחשוף מקרבו יצירות חדשות, לא שיערנו כיום הזה.

איזוהי הצורה שהחיים והרוח ילבשו אצל העמים שישובו לתחייה – את זאת אין איש יכול לקבוע מראש לכל הפרטים. ואשר לפולחן של הללו, ובייחוד לעבודת-הקודש של ישראל, הרי תהיה זו בוודאי שונה לא רק מעבודת הקודש של היום אלא גם מזו של ימי-קדם. פולחן הקרבנות כשלעצמו, כפי שהוא ערוך בתנ"ך ומכוון למכון-הבחירה הקדוש, אין בו שום דבר העומד בניגוד להומאניות. ואדרבה: לעומת קרבנות-האדם המתועבים של הגויים אשר סובבו את ישראל בארצו מכל צד, היה בו משום ניצחון יפה ביותר להומאניות [...] כמובן, פולחן-הקרבנות חדל להיות, זה אלף ושמונה מאות שנים, דבר שבאופנה, ומשום-כך מתביישים בו יהודי האופנה החדשה אשר לנו. ואף-על-פי כן, דומה שאפילו כיום הזה יש בה בהעלאת קרבן על מזבח משום ביטוי טבעי לדבקות של רוח יראת-השמים הילדותית [...] מצד שני, הן מעולם לא ייחסו נביאינו הקדמונים ורבינו בימי הביניים חשיבות כה מרובה לעניין הקרבנות, כמו האדוקים הקנאים אשר לנו בזמן הזה, הסבורים כי אין להפריד בינו ובין חידוש קיומנו הלאומי כבראשונה [...] מה טיבם של סדרי עבודת-הקודש אשר נערוך לעתיד לבוא בירושלים החדשה – זוהי אפוא שאלה שאין כל אפשרות ואין שום צורך להשיב עליה מיד. רומי לא ביום אחד נבנתה. אף ירושלים החדשה צריכה זמן לבניינה הכביר. הדבר שאנו חייבים לעשות היום למען הקמת הלאום היהודי הוא, ראשית-כול, לשמור לחיים בקרבנו את התקווה לתחייתנו המדינית – ולעוררה כל מקום שנרדמה.²³

נוסף על כך, הס ביקר בחריפות את מתקני הדת בזמנו – בניגוד למשה מנדלסון, שאליו התייחס בחיוב! – על שקידתם "לסלק מתוך מצוות הדת ופולחנה כל דבר שיש בו כדי להעלות את זכרה של הלאומיות היהודית",²⁴ והוא המשיך: "להם נדמה כי סידור-תפילות מלאכותי, מעשה ידיהם [...] נותן הרבה יותר חיזוק לנפש מאון תפילות ישראל מרעידות-לב, בלשון העברית, שכולן מבטאות את צער האומה על אבדן מולדתה".²⁵

ובמקום אחר כתב:

אילו אב לבנים אני, כי עתה דבקתי דווקא בקהילת יהודים יראי-שמים, ולא רק בחיי-החברה, אלא גם בחדרי ביתי שוקד הייתי לשמור את כל חגי ישראל ומועדיו, ימי האבל והצום, כהלכתם, כדי לקיים בקרבי ובקרבי ילדי וצאצאי את מסורת האומה הישראלית ולחיותה. אמנם ואמנם, אילו הייתה לי השפעה על בית הכנסת, כי עתה משתדל הייתי לשפר את סדרי עבודת-האלוהים בישראל ונותן דעתי בראש ובראשונה על כך שיהיו לנו רבנים ומטיפים שעומדים על הגובה המדעי של זמננו והמסוגלים, על פי כישרונותיהם

ותכונותיהם, למלא את תפקידם כראוי [...] נותן הייתי את ידי לרפורמות, אבל בוודאי לאחרות ושונות בהחלט מאותם תיקונים, הבאים להפוך הכול למישור שטוח, החביבים על מתקני-הדת שלנו! חס ושלום שיבטלו אפילו מנהג ישן אחד שנתקדש בקדושת הדורות, שיטילו מום בתפילה אחת מתפילות ישראל או שימרוהו תרגום, שיחסירו אפילו יום-הג אחד, או שיקצרו את יום השבת.²⁶

דבריו של הס משקפים אפוא את הדיאלקטיקה של שיבה ממחוזות הסוציאליזם לחיק העם היהודי, ומתוקף הזדהותו עם הלאומיות היהודית שולבה שיבה זו גם בכריתת ברית עם האורתודוקסיה המודרנית.

ראוי, לבסוף, להשוות בין הגותם של פרנקל, הס וגרץ להגותו של אחד העם, האיש שאהוד לזו מעמיד במרכז דיונו כמי שהוביל את עשיית הפשרה בין חרדים ל"חופשיים" בראשית ימיה של התנועה הציונית במזרח אירופה.²⁷ במאמרו "עבדות בתוך חירות" ניתח אחד העם את המחיר הרוחני ששילמו יהודי המערב תמורת האמנציפציה והשתלבותם האזרחית בצרפת. לדבריו, על גבי המחיר של ביטול הלאומיות היהודית נוספה גם התפרקותה של המסורת הדתית:

עוד עבדות אחרת, שכלית, הקשה אולי מן הראשונה, מסתרת תחת חירותם המדינית [...] כי אחר שהסכימו אחינו אלה, בשביל השגת הזכויות, לבטל בהבל פיהם מציאות עם ישראל ולהעמיד את היהדות רק על הדת בלבד, הנה על ידי זה עצמו הרי קיבלו עליהם ועל זרעם לשמור מכל משמר את האחדות הדתית בין כל ישראל. אבל "הזכויות" דרשו לעשות תיקונים מעשיים שונים גם בענייני דת, ואת הקרבן הזה לא הכול יכלו להביא, ובכן נתפרדו "בעלי דת יהודית" לכתות שונות, ואחדות הדת המעשית נהרסה. לא נשאר עוד אפוא כי אם קשר הדת העיונית, איזה דעות מופשטות המשותפות לכל ישראל. הקשר הזה, מלבד חולשתו מצד עצמו, ככל עניין רוחני שאינו מתגשם במעשה, הנה בדורות האחרונים נחלש עוד יותר והולך ורופף מיום ליום.²⁸

בביקורתו על יהדות האמנציפציה הוטרד אחד העם מכך שאין בה "הרגש הלאומי הטבעי, שבא להם בירושה מאבותיהם ואינו תלוי באמונות ובמעשים דתיים", אותו רגש ש"מכרו עוד לפני מאה שנה וקבלו תמורתו זכויות".²⁹ את יהודי המערב כינה בנימה של בוז: "עבדים לזכויותיהם", "העובדים עבדות רוחנית כפולה, מוסרית ושכלית", ולבסוף שאל את עצמו: "המקנא אני בזכויותיהם של אחינו אלה?", וענה: "לא ולא! לא הן ולא שכרן [...] וחירותי זאת הרוחנית – ילעג לי מי שירצה – לא אחליפנה ולא אמיר אותה בכל הזכויות שבעולם".³⁰ לשיטתו, דווקא הזיקה לזהות הלאומית וההזדהות חסרת ההתנצלות עם היהודים העניים נטולי "הזכויות" שחיו במזרח אירופה, הן אלו המבוססות על חירות אמיתית, בניגוד לחירות המזויפת שיהודי המערב חשבו שהצליחו להשיגה בהשתלבותם בחברה הלא-יהודית.

ביקורת נוקבת זו שבה ונשנית גם במאמרו על "תחיית הרוח", שנכתב כעשור לאחר מכן בשנת תרס"ג (1903). גם במאמר זה, שמבוסס על הרצאתו בפני יהודים רוסים, דימה אחד העם את מצבם של היהודים לאחר האמנציפציה למצבם של עבדים המתבטלים בפני אדונם: "זהו מהלך המחשבות של העבדים, שאין להם אידיאל יותר גדול מהידמות לאדונייהם בכל הדברים!", כתב שם והמשיך: "ו'ה'אדון' הוא להם קנה-המידה, שבו הם מודדים את עצמם וערכם הפנימי".³¹ בעיניו התבטלות זו נובעת מן "האימנציפציה והאסימילציה", שני תהליכים שהביאו לביטול כוח היצירה של העם, מתוך שאיפה "להתרחק בכוונה ורצון מן הסגולות המקוריות של רוח עמנו ולהשתדל בכל כוחנו להדמות לאחרים ולעשות הכל ברוחם הם".³²

את האידיאל הלאומי שטבוע במסורת היהודית תיאר אחד העם במאמרו המפורסם הראשון, "לא זו הדרך!", שנכתב בשנת תרמ"ט (1889):

בכל המצוות והחוקים, הברכות והקללות, אשר שמה לפנינו תורת משה, רק תכלית אחת נגד עינינו תמיד: הצלחת כלל האומה בארץ נחלתה, ואל אושר האיש הפרטי לא תשים לב. כל איש ישראל הוא בעיניה רק אבר אחד מעם ישראל והטוב אשר ישיג את הכלל הוא השכר למעשי הפרט. שלשלת אחת ארוכה מחברת יחד כל הדורות, מימי אברהם, יצחק ויעקב עד לקץ כל הימים; הברית אשר כרת ה' את האבות שומר הוא לבניהם אחריהם, ואם אבות יאכלו בוסר תקהינה שיני הבנים. כי אחד הוא העם בכל דורותיו, והאישים ההולכים ובאים בכל דור אינם אלא כאותם החלקים הקטנים בגוף החי, ההולכים ומתחדשים בכל יום, מבלי לשנות במאומה תכונת האחדות הכללית של הגוף כולו.³³

ג. הברית עם האורתודוקסיה בהגות תנועת העבודה

כריית הברית עם האורתודוקסיה באה לידי ביטוי שני דורות אחרי דור מבשרי הציונות ודור אחד אחרי דור מייסדיה, בהגותם של הוגי תנועת העבודה ההיסטורית: אהרן דוד גורדון (1856–1922) וברל כצנלסון (1877–1944). אמנם שני הוגים אלה לא אימצו את רעיונות הרפורמה הדתית, ולכן לא נטשו אותם לטובת זהות מסורתית יותר; אך הם היו מחויבים לעקרונות סוציאליסטיים של מהפכה וקדמה חילונית, וגם בהגותם צומצם כוחו של הרעיון האוניברסלי – אחדות מעמד הפועלים העולמי – למען השותפות במעגל היהודי והפרטיקולרי הרווי יסודות דתיים.

א"ד גורדון עלה ארצה בשנת תרס"ד (1904) עם ראשוני העולים בתקופת העלייה השנייה, ואף שהיה אז בן 48 הצטרף לתנועת הפועלים ועבד וחי עם צעיריה, בני דורם של ילדיו. דמותו הפלאית מהווה בימינו אבן שואבת לזהות רוחנית יהודית לא-אורתודוקסית בישראל. גורדון עצמו היה יהודי דתי, אך "לא במובן הרגיל", כפי שהגדיר את עצמו במכתב לידידו י"ח ברנר, שלא נשלח לבסוף. גם לאחר שחדל להגדיר את עצמו כיהודי אורתודוקסי, מעולם לא התייחס לעצמו כיהודי אנטי-אורתודוקסי.³⁴ את הדת החשיב כדת אישית מצד אחד, וכדת שמאחדת את העם

מצד שני. בעידן של מחלוקות אידיאולוגיות בווערות, עידן של "איזמים" יוקדים, בלט גורדון בביקורתו על הערך הקיומי שייחסו רבים מדי לטעמו לעמדות פוליטיות. גורדון כתב בצלה של מלחמת העולם הראשונה והמהפכה הקומוניסטית, וראה בהגדרת זהותו של אדם על פי מחלוקות פוליטיות ביטוי לשבר קיומי פסיכולוגי עמוק. דבריו בגנות המחלוקות השטחיות סביב הסוציאליזם, הקומוניזם ואחרים – בעיקר לאחר שפכות הדמים הגדולה בשם ערכי ה"צדק" וה"שוויון" במלחמת העולם הראשונה ובמהפכת אוקטובר 1917 – מלאים כאב גדול ועצום מן הפילוג שנוצר בעם היהודי בעת החדשה בין האורתודוקסים ובין ה"משכילים" ה"נאורים".

היסחפותו של העם היהודי למחלוקות הכלליות והמופרכות בין "דתיים" ובין "חילונים", וכן המחלוקות בין בני המעמדות השונים, נדמו בעיניו ככיסוי וכחיפוי על הכשל המוסרי-פסיכולוגי של האנושות בריסון יצר האלימות שלה. "קל ונוח מאד", כתב גורדון במאמרו "לביורר רעיונו מיסודו", "לעורר בקרב האדם רגש של שנאה, ובפרט של שנאה כשרה, שיש לה הכשר מן התורה, מן הנביאים ומן הכתובים, לחזק בבני האדם את אי ההבנה ההדדית, את הטמטום ההדדי, קשה מאד להאיר באדם את האדם, את עולמו של האדם ואת חיי עולמו, לפלש את נפש האדם לכל הצדדים ולכל המעמקים, עד כדי שתבין את הרחוק כמו את הקרוב".³⁵

לדעת גורדון, לאומיות בולמת אלימות, מחזקת את הערבות ההדדית ויכולה למתן את התפרצות הזעם האנושי, שמכלה כל הופעה של אנושיות, קיומית ומוסרית כאחת. את מאמרו "אחרי הרעש" כתב בשנת 1921, לאחר הקמת הסתדרות העובדים בארץ ישראל ולאור הפולמוס על השתתפותן של נשים בבחירות למוסדות הלאומיים של היישוב. המאמר הוא למעשה קריאה לאחות את הקרעים בין ימין, שמאל, אורתודוקסים וחילונים ("חופשיים") בעם, והוא כתב בו את הדברים האלה:

הסתדרות חדשה נוצרה לנו, יותר נכון, הונח היסוד או הונחה אבן הפנה לתחייתה של אותה ההסתדרות, שאנו קוראים לה עם ישראל. אבן הפינה לחיי עם חי. אולם, החובה הראשונה, שחלה מעתה על כולנו, על כל מי שמודה באמת ובתמים בנחיצותה של הסתדרות זו, על כל מי ששואף באמת ובתמים לתחיית עם ישראל, בין חפשי ובין חרד, בין "שמאלי" ובין "ימיני" – החובה הראשונה היא להכיר בשייכותו האורגנית של כל אחד מאתנו להסתדרות זו, בקשר החי שבינו ובין כל חברה, בחלקו ביצירת זרם חיים מתוך הארגון הכללי ובהחזקתו וכלכלתו של הזרם הזה [...] אין זה מחייב החלשת חינוניותה של איזו הסתדרות חלקית שהיא [...] אבל זה אומר, כי על ידי ההסתדרות החדשה הכללית, נברא הקף חיים יותר גדול, מוסיף כוחות חיוניים.³⁶

בהמשך המאמר ביאר גורדון מה תרומתו של כל אחד מן הפלגים בעם להתגבשות הזהות הלאומית ולחיוזוקה. לא היה צורך להרחיב באשר לציבור ה"חופשי" – הלה הוביל את הציונות שהעניקה לו זהות יהודית שאינה נסמכת על קיום תורה ומצוות,

מכוח השכלתו המודרנית וחשיפתו לעולם הרחב. עם זאת, גורדון סבר שגם החרדים תורמים לתנועה הלאומית של העם היהודי. "צריך להודות", הוא כתב, כי "ההשכלה האירופית, ובכלל זה רוח הכפירה וההריסה, נחוצה הייתה לעצם תחיית רוחנו הלאומית. זקוקים היינו ל'שבירת כלים' לשם יצירת עולמנו מחדש. את זה נתנו ונותנים החופשים [...] מצד אחר, אין להעלים עין כי האור הגנוז הלאומי נשתמר במידה מרובה בקרב החרדים, אלא שהם אינם יודעים להביאו לידי גילוי דווקא משום שהם באים אליו ב'כלים הישנים'".³⁷

גורדון התעקש להפריך את הדעות הקדומות בשני המחנות. ה"חופשיים" אינם "מומרים להכעיס או לפחות לתאבון" כפי שסבורים החרדים, והחרדים אינם "קלריקלים" (בימינו היינו משתמשים בביטוי "פונדמנטליסטים"), משום שלדעתו "אין דתנו נותנת שלטון למי שהוא על מי שהוא".³⁸ והוא הוסיף: "גם המידה של שאיפה לשלטון בכח הדת, הרי גם בחלק ידוע מחפשינו [כלומר, מן הליברלים שבנו. ע"ר] דבקה המידה הזאת של שאיפה לשלטון, אם כי, כמובן בצורה אחרת, למשל, בצורת שאיפה לשלטון בכח ההשכלה או בכח הפרולטריון וכדומה".³⁹

הביקורת העצמית שגורדון מותח על המחנה הפוליטי שלו משקפת כיצד הוסיף לחשיבה הלאומית של הדורות הקודמים ממד מוסרי-קיומי. הוא שאף שהאומה תחייה מתוך "הפעלה הדדית [...] מתוך עצם החיים ועבודת החיים, לא מלחמת דעות, שאין בכוחה להוליד פה חיוב, ובכל אופן אין היא עיקר, כי אם עבודה משותפת תמה, נאמנה ליצירת חיינו הלאומיים ולתחיית רוחנו הלאומית".⁴⁰

בדומה לגורדון, שהדגיש את ערך ההשפעה ההדדית של כל הכוחות בעם היהודי, גם מנאומיו של ברל כצנלסון נשמעת רוח דומה, רוח שברל עצמו כינה "אחדותית". ברל היה מתווה דרך פוליטית ומחנך, אך לא פילוסוף בעל רוח פיוטית כגורדון; הוא היה איש מעשה ציבורי, ואילו גורדון נמלט מן המסגרות הפוליטיות. כאחד ממייסדי הסתדרות העובדים, ראה בה כצנלסון אפשרות לקירוב לבבות בין פלגים רעיוניים בציונות כגון "הפועל המזרחי" ובית"ר, ואף ציין כי פקד להסתדרות אנשים ונשים גם מהמחנות הללו. בדרך זו, סבר, תיבנה החברה בארץ ישראל מן המסד עד הטפחות כחברה שיש בה ערבות הדדית.⁴¹

בכך חרג כצנלסון במובהק מן הרעיונות הסוציאליסטיים, וטיפח את "הרגשת השותפות ליצירה" של כל חלקי העם, ובייחוד – את השותפות להקמת בית לאומי בישראל.⁴² וכך הסביר זאת:

כשתבעתי את איחוד הפועלים בארץ ידעתי שיש חברים המנסחים את מאווייהם לא בטרמינולוגיה הסוציאליסטית והמקובלת, והם היו אפילו מכריזים על עצמם שהם אינם סוציאליסטים, ולא ראיתי זאת כמניעה. לא חשבתי שהצבע האדום או האחד במאי או האינטרנציונל הסוציאליסטי הם הקובעים [...] יש משהו מהותי יותר [...] יש בארץ

משהו המדריך את הפועל מיום עלותו להגשמה בעלת חשיבות סוציאליסטית גדולה, לעצמאות פועלית.⁴³

גם ברל, כמו גורדון, לא התעלם מן הפגמים במחנה שלו עצמו, והבחין בחולשות הרוחניות של ה"חופשיים" והחלוצים הסוציאליסטיים.⁴⁴ בימיו האחרונים העיר על חשיבות חיזוק הזהות היהודית והאחדות הלאומית:

האומנם אין אנו רואים מה זעומה שאיבתו של ילד עברי בן הארץ ממקורות התרבות היהודית? האין אנו רואים כמה מקופח חלקה של יצירתנו המקורית בעולמו הרוחני של בן הדור? האין זו בעיה לכולנו?⁴⁵

האויב אינו שואל לכרטיס-המפלגה שלנו. וגם לא הפורענות. חוסר עבודה, פרעות, גזירות, פלישה – כשהם אורבים לנו אינם מפלים בינינו, אינם מבחינים בטיב האסכולות שבהן למדנו. וגם יצירתנו, יצירת הפועלים, דרך כל המחיצות, היא אותה היצירה היישובית, וכלולים בה אותם עקרונות אנושיים-חברתיים, סימן שאין היא תלויה במפלגה, באידיאולוגיה, ב"ימין" וב"שמאל". למפעל השיתוף בהתיישבותנו באו אצלנו מעברים שונים: חניכי האידיאולוגיה הלאומית, אשר נוהרו לבל ידבק בהם הסוציאליזם, וחניכי המרכסזם האורתודוכסי, אשר שללו כל בנייה סוציאליסטית במשטר הקיים – והם יחד בנו את הקבוצה והמושב. ובאותם דרכי הבניה אחזו פועלים "ציונים כלליים", ואחזו פועלים מזרחיים ואחזו פועלי אגודת-ישראל. אחדותה של היצירה גברה על הבדלי המוצא והאידיאולוגיה. מה הם הניגודים שבינינו לעומת אחדות הגורל ואחדות היצירה? אלא שהמשותף מחריש והניגוד צווח ומתנפח.⁴⁶

ניכר, אם כן, שהשקפת עולמו של ברל כצנלסון עמדה בסימן האחדות הלאומית, הזהות היהודית והברית הפנימית של העם היהודי, ושגם הוא פעל לממשה בדרכו הרעיונית והמעשית, כפי שניסו לממשה גורדון בתנועת העבודה ואבות הציונות בעשורים שלפניהם.

אין עוררין שהיו הוגים ציוניים, למשל הסופר יוסף חיים ברנר, שהדגישו את העימות בין האורתודוקסיה והעולם החופשי. אך אלו נדחו, דור אחרי דור, על ידי מנהיגי הציונות שעסקו בפעילות ציבורית (כגון הרצל, אחד העם ובן-גוריון), אף שכולם היו בשר מבשרו של המחנה ה"חופשי". מסיבה זו אני סבורה שדברי ההגות הלאומיים שהדגישו את הברית בין ה"חופשיים" לחרדים שאליהם התייחסתי לעיל התמזגו במפעלו הפוליטי של דוד בן-גוריון, שעיצב – וממשיך לעצב – את דרכה של מדינת ישראל מראשיתה ועד היום. בן-גוריון היה מנהיג הפועלים שהיה לנושא דגל הלאומיות וההשפעה ההדדית בעם, יישם אותן בפעולותיו והכרעותיו וקידש את הממלכתיות בהנהגתו את מדינת ישראל כמייסדה וכראש הממשלה הראשון שלה.

בספרו על השקפת עולמו הממלכתית של בן-גוריון מציין ניר קידר כי "רעיון הממלכתיות במובנו החדש תאם את השינוי במחשבתו של בן-גוריון בנוגע לדרך שיש להגשים בה את הציונות וכי לממלכתיות אף היה תפקיד חשוב בשינוי זה כתפיסה המשמרת את יסודותיה של האידיאולוגיה הציונית של בן-גוריון ומבטאת אותם".⁴⁷ קידר הוסיף כי לפי תפיסתו של בן-גוריון – והוא השווה אותה לתפיסתם של הוגי הציונות כמשה הס, אחד העם ועוד – "הייעוד המוסרי המשיחי הטבוע בדת היהודית והשאיפה של היהודים בכל הדורות לממש ייעוד זה מאפיינים לדעת בן-גוריון את הדת היהודית כדת לאומית, קושרים את היהודים כולם – המתים והחיים, הדתיים והחילונים – באומה אחת ומבטאים את הקול המשותף של הלאום היהודי... באמצעות החזון המשיחי הגדיר בן-גוריון את העם היהודי, אך רק כדי לקשר בין היהודים הדתיים ובין היהודים החילונים אלא גם כדי לקשר את הציונות ליהדות, כלומר להבהיר שהציונות אינה מנותקת מן היהדות כי אם טבועה בה דווקא".⁴⁸

בדבריו הדגיש בן-גוריון פעמים רבות את שיטתו הממלכתית, והיא מוטמעת בתפיסת עולמו. הוא ראה ב"התפצלות" ב"שטח הלאומי", כלשונו, תופעה מזיקה ומופרכת, שכן מבחינתו ערכי העלייה, ההתיישבות, הביטחון והשלום הם ערכי היסוד של הציונות המשותפים לכל הפלגים בעם.⁴⁹ בנאומו בפני פעילי מפא"י בינואר 1949 ביטא את דאגתו בשל הפילוג הבין-מפלגתי והפנים-מפלגתי שבעוכרי מדינת ישראל. הוא הדגיש ליהודים שישבו בציון ולאילו שתכננו לעלות אליה, כי "גם בתוך מדינת-ישראל לא יהיו חיינו קלים ונוחים".⁵⁰ אך עם זאת, "שר ההיסטוריה היהודית לא נרתע מפני נבואת-השווא של שוחרי 'הקידמה', והמדינה הוקמה [...] בכוחו העצמי של העם היהודי".⁵¹ הוא תבע על כן באותו נאום מאנשי תנועתו שלא יאמרו "אני ואפסי עוד".

אנחנו לא היינו היחידים שבנו את הארץ, אנחנו לא היינו הראשונים – קדמו לנו אחרים, שאמנם שגו לא מעט, אבל הם סללו הדרך לפנינו [...] במשך ארבעים וחמש השנים האחרונות נעשתה תנועתנו [תנועת העבודה, מפא"י. ע"ר] לכוח המדריך והמכוון ביישוב ובציונות, אבל גם בשנים אלה לא אנו לבדנו עשינו כל החיל הזה. אל נקפח זכויותיהם של אישים, הוגים ומפלגות שלא עמדו במחיצתנו ותרמו גם בגולה וגם בארץ חלקם הניכר במפעל מופלא זה שהכשיר את הקמת המדינה.⁵²

מתוך כך עיצב בן-גוריון את המרחב הציבורי הישראלי כנוח לציבור הדתי והחילוני מחד גיסא, אך ללא הפרדה בין דת (בגרסתה האורתודוקסית) למדינה מאידך גיסא, בשילוב מחויבות לדמוקרטיה ולפלורליזם קהילתי ומפלגתי. דרך ממלכתית, שיש בה אחידות שמרנית בכמה היבטי שלטון ציבוריים לצד מגוון רחב מאוד של קהילות, השקפות ודעות, נתפסה בעיני בן-גוריון כביטוי לעצמאות מחשבתית ופוליטית של עם ישראל, ביטוי לכך "שאינן אנו כפופים למישהו מחוצה לנו, לא במובן מדיני ולא

במובן מוסרי ומחשבתני.⁵³ נאומו של דוד בן-גוריון בפני ועידת 'המזרחי' בשנת 1949 מיטיב לשקף השקפת עולם דיאלקטית זו:

הדברים המפרידים [בין חרדים ל"חופשיים" ובין ימין לשמאל. ע"ד] הם חשובים מאין כמותם והם נוקבים עד התהום, כי התהום הוא רוח האדם, אמונתו, וודאי שאין לוותר בזה ואין להסתלק מזה. אולם בהיסטוריה, שלא כבתורה, יש מוקדם ומאוחר. תורה יקרה ביותר ומצוות קדושות ביותר – הן לא רק נחלת הציבור היושב כאן. כל ישראל יש להם חלק בהן; לכולנו יש שרשים עמוקים השלוחים עד לראשית האומה, אך לכל אחד מאתנו יש מוקדם ומאוחר במצוות אלו שעליהן ימסור את נפשו. ותורה זו ומצוות אלו יתקיימו אם קודם-כל יקום ויתקיים העם היהודי, כעם העומד ברשות עצמו.⁵⁴

אחת מהשלכותיה של גישתו הממלכתית היא הפיכת הרעיון הלאומי הדיאלקטי של הערבות ההדדית ליסוד הממלכתיות. הוא הסכים לקבל את מרות ההלכה האורתודוקסית בתחומים מסוימים לצורך החיים המשותפים במדינה: כשרות, אישות, גיור ושמירה על צביון השבת בפרהסייה. אף שמנהיגי הציונות לפניו כתבו על לאומיות ממלכתית ואף חנכו אליה, רק על בן-גוריון הוטל לשלם את המחיר הכואב של השקפת עולם זו מתוקף מעמדו ההיסטורי.

התבוננות במהלכי הרבים מעידה שהכרעותיו הכאיבו רבות לכל הציבורים היהודים שהיו שותפים במפעל הציוני. בימינו מרבים לדבר על כאבה של "המשפחה הלוחמת" לנוכח התנהלותו של בן-גוריון בפרשת אלטלנה, או על המחירים הכבדים ששילמה החברה הישראלית בהיפרדותה ממורשתם העשירה של יהודי ארצות האסלאם בעקבות אווירת החילון ששררה בארץ בשנותיה הראשונות של מדינת ישראל. אך גם ציבור הפועלים והיהדות הלא-אורתודוקסית שילמו מחירים כבדים בגלל הממלכתיות של בן-גוריון: הוא פירק את הפלמ"ח, פיצל את התנועה הקיבוצית בשנות החמישים, לחם בהסתדרות העובדים, פירק את זרם העובדים בחינוך, וקיבל את הסטטוס-קוו כדרך היחידה לדו-קיום של אורתודוקסים ושאינם אורתודוקסים. קשה לדמיין הכרעות קשות מעין אלו, ואת נכונותו של הציבור היהודי לשלם את המחירים בעבורן, בדור אחר מן הדור שהקים את המדינה והוקיר את הנס המופלא שבהקמה זו. ובאותה מידה גם קשה לדמיין כיצד אפשר היה להקים את מדינת ישראל ללא נכונותם של כל הפלגים בדור הקמת המדינה לשלם מחירים ממלכתיים אלו.

אפילוג: מפתח הריבונות

ממלכתיות היא עמדה פילוסופית פוליטית המצריכה ריסון של חלומות "מגזריים" מצד קבוצות שונות ונכונות למציאת פשרות כואבות שאינן פוגעות בעקרונות הזהות של כל קבוצה, והיא מעמידה את ערך השותפות של כל הקבוצות בעם כערך עליון

יותר ממיימוש ערכים טהרניים, בין אם אלה ערכים ששורשיהם בתנועת הנאורות, הרפורמה או הסוציאליזם, ובין אם הם אלה של האורתודוקסיה.

מהצגת מהלך הרעיונות ההיסטורי של הציונות שתואר כאן, ניתן להסיק שהתשתית הרעיונית של ההנהגה הציונית בעולם שעדיין אינו מושלם, תמשיך ככל הנראה להיות אותה תשתית רעיונית שגובשה כבר בימי "חיבת ציון": מנהיגות חילונית לאומית או ממלכתית המכירה באופן עמוק ומהותי בחשיבות הברית בין יהודים חילונים ובין יהודים אורתודוקסים לעם היהודי. מסתבר כי רק מי שערוך ומוכן לקבל את מאפייניו הכלליים של הסטטוס-קוו הדתי-חילוני ולחיות עמו בשלום פנימי יוכל לקבל את שרביט ההנהגה. התבוננות בהיסטוריה הפוליטית והחברתית של מדינת ישראל יכולה לאשר הבחנה זו – ובעתיד הקרוב אין כל סיבה להניח שקביעה יסודית זו תשתנה.

אמנם לקבוצות אידיאולוגיות טהרניות, מימין ומשמאל, הדוחקות להשליט ערכים מוחלטים – יהיו אשר יהיו – יש תפקיד חשוב בנווט דרכה של החברה בישראל, אך עד כה ניתנו מושכות הנהגת האומה בתנועה הציונית ובמדינת ישראל לאלה שהשקפת עולמם הייתה ממלכתית, אלה שמצד אחד תמכו בפלורליזם בתרבות ובחינוך היהודי, ומצד שני שמרו על עקרונות הסטטוס-קוו הדתי שאפיין את התנועה הציונית מראשיתה ולאורך דרכה.

1. א"י השל, אלוהים מבקש את האדם: פילוסופיה של היהדות, מאנגלית: ע' מאיר-לוי, ירושלים: מאגנס, עמ' 332.
2. ב"ז הרצל, "המנוחה", בתוך מבחר כתבי הרצל, כרך ה', מתורגמים בידי אשר ברש, ר' בנימין ואברהם יערי, תל-אביב: מצפה, תרצ"ט, עמ' 205.
3. ראו: יצחק וייס, הרצל: קריאה חדשה, מצרפתית: עדה פלדור, תל אביב: משכל, 2008, עמ' 99–103.
4. ב"ז הרצל, כתבי הרצל בעשרה כרכים, כרך ב: היומן, א, תרגום: ר' בנימין, ירושלים: הספריה הציונית, תש"ך, עמ' 212 (24 בדצמבר 1895).
5. עינת רמון, "ה'מאור שביהדות' באספקלריה פמיניסטית: מקורות ישראל בדרכה הרעיונית ובנאומיה בכנסת של חברת מפא"י עדה פישמן-מימון", גדעון כ"ץ ומרגלית שילה (עורכים), מגדר בישראל: מחקרים חדשים על מגדר ביישוב ובמדינה, ב, קריית שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות – אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשע"א, עמ' 731–770; עינת רמון, "עבודה זרה וסגורי הנאורות בהגות אברהם יהושע השל", דעת 71 (תשע"א), עמ' 105–131; עינת רמון, "טובים השניים מן האחד: מחקר היסטורי ואמנה דתית בהגות ז' פרנקל, צ' גרץ וש"ז שכטר", ד"ר לסקר (עורך), מחשבת ישראל ואמונת ישראל, באר שבע: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשע"ב, עמ' 163–190; עינת רמון, "צדק חברתי בהגות הציונית", ח' דגן וב'
6. אברהם יצחק הכהן קוק, סדר תפלה עם פירוש עולת ראיה, א, ירושלים: מוסד הרב קוק, עמ' תלה.
7. D. Smith, "Nationalism and Religion: The Role of Religions in the Genesis of Arab and Jewish Nationalism", *Archives de Sciencrs Des Religions* 35 (1973), pp. 23–43.
8. שם, עמ' 25.
9. שם, עמ' 26.
10. שם, עמ' 42.
11. אהוד לוז, מקבילים נפגשים: דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח-אירופה בראשיתה (1882–1904), תל אביב: עם עובד, 1985, עמ' 369–370.
12. וראו לעיל הערה 5.
13. אהוד לוז, מקבילים נפגשים, עמ' 373.
14. שם, עמ' 264.

33. אחד העם, "לא זו הדרך!", כל כתבי אחד העם, עמ' יב.
34. על זהותו היהודית של גורדון ויחסו לדת ולהלכה ראו עינת רמון, חיים חדשים: דת, אימהות ואהבה עליונה בהגותו של אהרן דוד גורדון, ירושלים: כרמל, 2007.
35. אהרן דוד גורדון, "לביורו רעיונו מיסודו", כתבי א.ד. גורדון, ג, תל אביב: מועצת פועלי חיפה והספרייה הצינית, תשי"ז, עמ' 88.
36. אהרן דוד גורדון, "אחרי הרעש", כתבי א.ד. גורדון, ב, תל אביב: הועד המרכזי של מפלגת הפועל הצעיר, תרפ"ו, עמ' 122.
37. שם, עמ' 125-126.
38. שם, עמ' 126-127.
39. שם, עמ' 127.
40. שם, עמ' 126.
41. ברל כצנלסון, "הוצאת ספרים של ההסתדרות", כתבי ב. כצנלסון, ה, תל אביב: מפלגת פועלי ארץ ישראל, תשי"ז, עמ' 197-200.
42. שם, עמ' 209.
43. ברל כצנלסון, "בועידה החמישית של ההסתדרות", שם, עמ' 90.
44. ראו למשל את דבריו שם, עמ' 205.
45. ברל כצנלסון, "שני יבוכים", כתבי ב. כצנלסון, יב, תל אביב: מפלגת פועלי ארץ ישראל, תשי"י, עמ' 81.
46. שם, עמ' 86. על השקפתו היהודית של ברל כצנלסון, ראו: א' צביון, דיוקנו היהודי של ברל כצנלסון, תל אביב: ספריית פועלים, 1984.
47. ניר קידר, ממלכתיות: התפיסה האזרחית של דוד בן-גוריון, באר שבע: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות - אוניברסיטת בן-גוריון, 2009, עמ' 72.
48. שם, עמ' 64-65.
49. דוד בן-גוריון, "לקראת הבאות", חזון ודרך, א, תל אביב: עם עובד, 1962, עמ' 26.
50. שם.
51. שם, עמ' 20.
52. שם, עמ' 28.
53. שם, עמ' 56-57.
54. דוד בן-גוריון, "לועידת המזרח", חזון ודרך, עמ' 251-252.
15. M. Berkowitz, *Zionist Culture and West European Jewry Before the First World War*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 11-13; 27.
16. זכריה פרנקל, "הוויכוח על השפה העברית באסיפת הרבנים השנייה", ר' הורוביץ, זכריה פרנקל וראשית היהדות הפוזיטיבית היסטורית, ירושלים: מרכז זלמן שזר, עמ' 101-110.
17. זכריה פרנקל, "על הרעיון המשיחי ועצמאות ישראל", שם, עמ' 111.
18. ש"פ ראבינאוויץ, ר' זכריה פרנקל: חייו, זמנו, ספריו ובית מדרשו, ווארשה: דפוס שולרבערג ושותפו, 1898, עמ' 307. וראו שם, עמ' 302-303.
19. ראובן מיכאל, "צבי גרץ - תולדות חייו", צבי גרץ, דרכי ההיסטוריה היהודית: מסות, פרקי יומן, איגרות, מגרמנית: ירוחם טולקס, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ט, עמ' 39.
20. צבי גרץ, "המבנה של ההיסטוריה היהודית", שם, עמ' 93.
21. צבי גרץ, "חליפת מכתבים של גברת אנגלית על יהדות ושמיות", שם, עמ' 176.
22. מעניין לציין שאת הספר 'דומי וירושלים' פרסם גרץ בשנת 1862, לאחר שכמה מוציאים לאור דחו את כתב היד של הס.
23. משה הס, רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים, מגרמנית: ישרון קשת, ירושלים: הספרייה הצינית, תשמ"ג, עמ' 88.
24. שם, עמ' 58.
25. שם.
26. שם, עמ' 61.
27. אהוד לוז, מקבילים מפגשים, עמ' 123-130. וראו גם מאמרי על נושא זה, לעיל הערה 4.
28. אחד העם, "עבודות בתוך חירות", כל כתבי אחד העם, תל אביב: דביר, תשכ"ה, עמ' סו.
29. שם, עמ' סז.
30. שם, עמ' סח-סט.
31. אחד העם, "תחיית הרוח", כל כתבי אחד העם, עמ' קפב.
32. שם, עמ' קעו.