יצחק ציטרין

שותפות גורל או שותפות אינטרסים?
יחסם של הציונים-הדתיים לתנועה הציונית – היבט היסטורי, והארות אחדות על "קו המשבר" בין דתיים לחילוניים במדינת-ישראל

תקציר

התנועה הציונית, ילידת שלהי המאה הי"ט, הייתה ביסודה ובמהותה תנועה מודרנית-חילונית, שנולדה כתוצאה "ממשבר זהות" שפקד את יהדות אירופה, והואץ על-ידי גילויי אנטישמיות אגרסיביים. למעשה לא יכלה ולא התכוונה הציונות לפתור במלואן את מצוקות הקיום הפיסיים של היהודים. ההגירה הייתה הפתרון לשאלת הקיום, לאמור, התנועה הציונית הייתה מאז ומעולם תנועה אידיאולוגית, שמטרותיה היו גאולת היהדות ויצירת חברת מופת המושתת על ערכים, שביסודם ינקו מהשורשים האפוקליפטיים והמסורתיים של עם ישראל.

אופיה של התנועה הציונית עוצב על-ידי הזרמים האידיאולוגיים המרובים שהתקיימו בה, שרב היה בהם השונה על השווה; הפלורליזם שהנהיג הרצל בתנועה הציונית איפשר קיום קונסנסוס שהושתת על הגשמת יעדים קונקרטיים: עלייה, התיישבות וביטחון, ואיפשר לכל הזרמים להתקיים בצוותא; אך הקיום המשותף היה רווי מתח דיאלקטי בשאלות אידיאולוגיות.

"שאלת הקולטורא", משמע, צביונה התרבותי של הפעילות הציונית, הייתה אחת משאלות היסוד שנדחקו במודע מסדר יומה של התנועה הציונית, לטובת "ההגשמה" ולמען שמירת "הקונסנסוס" וה"אחדות" בתנועה. שאלה זו צפה ועולה מחדש בציבוריות הישראלית ככל שנדמה שתהליך השלום ביננו לשכנינו מתקדם, וככל שמתגבר קולו וכוחו של הזרם "הפוסט-ציוני" המשמיע עמדות ודעות השוללות את אופיה היהודי של מדינת ישראל, ומשמיט את הצידוק המוסרי ששימש את התנועה הציונית בייסוד "מדינת-ישראל" ב"ארץ-ישראל". לאור האמור, יש יסוד סביר להניח שעתידה התרבותי – ואולי עצם קיומה – של מדינת-ישראל והיהדות ברחבי העולם, תוכרע בהתמודדות בין "החילוניות ההרצלינאנית" לבין המסורת הדתית רבת-החיות.

עניינו של מאמר זה לבחון את הדילמות העומדות בפני הציונות הדתית, בעבר ובהווה, בבואה ליטול חלק בכל מעגלי העשייה והיצירה בתנועה הציונית בעלת האופי החילוני, זאת מבלי לטשטש את המייחד והמאפיין אותה כתנועה דתית-לאומית.

תארנים: *ציונות, ציונות דתית, שסע חברתי, היסטוריוסופיה.*

מבוא והארות מתודולוגיות

שאלת "דת ומדינה" מעסיקה רבות את מחשבותיהם של טובי ההוגים בעולם מאז המאה הי"ח ואילך. להלכה ולמעשה אין פיתרון מלא לסוגיה מורכבת זו, וקל וחומר שאין לה פיתרון דטרמינסיטי. אין ספק שבמדינות הליברליות נקודת המוצא בדבר מקור הסמכות במדינה, אינו התגלות האל והנורמות הפולחניות המתחייבות מכך, אלא מקור הסמכות הוא חילוני; הסמכות נובעת משלטון הרוב הדמוקרטי והמחוקקים שהוא בוחר. אך דא-עקא שילוב הסמלים הפולחנים הדתיים במדינה החילונית-הדמוקרטית-המודרנית, היא אסטרטגיה ידועה ואינה יוצאת דופן, וניתן למצוא דוגמתה בקרב חברות רבות: כך טיפחה צרפת בתקופת הרפובליקה השלישית "דתיות חילונית", ובאמצעות פולחן המהפכה מיזגה סמלים רפובליקניים וסמלים קתוליים[1].

התרבות בקרב הדמוקרטיות המערביות קשורה עדיין לערכים בסיסיים ולסמלים המבטאים אותם – ערכים אלו וסמליהם הם דתיים. החילוניות בקרב עמי המערב הליברליים ידעה, בדרך כלל, להבחין בין התנגדות לשלטון של ממסד דתי או להתערבותו בחיי המדינה, הכלכלה והתרבות – לבין נאמנות לערכים דתיים ולסמליהם; מזה יוצא, שהחברה החילונית המערבית לא ויתרה על הזיקה המפרה לערכים ולסמלים הללו. שאלת "דת ומדינה" והתפתחות התרבות ב"מדינת היהודים", הינה מורכבת שבעתיים בשל אופיה המיוחד של דת-הלאום היהודית.[2]

אנו בחרנו לעסוק בסוגיה דלעיל מתוך הבטים היסטוריים וניסינו לשרטט קווים אחדים המאפיינים את הדילמה בהווה. יש בנמצא חומר רב המכיל הגות ומעש, מחקר-אקדמי ופובליציסטיקה, וקשה מאוד מלאכת ההכללה, הסיכום והסקת מסקנות. אין אנו מתיימרים להציג "משנה מלאה וסדורה", אלא להציע קו-מאפיין של הבעיות והדילמות שמלוות את האדם הדתי-ציוני, בבואו ליטול חלק בכל מעגלי העשייה והיצירה בשיתוף עם ציבור של "עוברי עבירה לתאבון", זאת מבלי לאבד את המייחד והמאפיין אותו כאדם-דתי.

נשתדל לבדוק כיצד השתקפה בעבר הציונות הדתית: בעיני עצמה, בעיני החילוניים ובעיני האורתודוכסיה האנטי-ציונית. ננסה לעמוד על אחדים מלבטיה, יעדיה ומגמותיה; ואף נבחן דילמות אחדות הניצבות בפני הציונות-הדתית בהווה, ולהתחקות אחרי שורשיהן ההיסטוריים.

1. "הציונות" – יסודותיה של התנועה הלאומית היהודית, ומרכיב הזהות הדתי שבה.

תולדותיה של התנועה הציונית סבוכים ושונים בתכלית מההתעוררות הלאומית המאפיינת את עמי אירופה. על-פי המדדים המקובלים הציונות אינה ניתנת לסיווג, כלומר, להסבר קל ונוח כתנועות לאומיות מהסוג המקובל. ננסה לעמוד על הבעייתיות העומדת ברקע הוולדה של התנועה הציונית.

א. אין ספק שתולדותיה של התנועה הציונית הם "היסטוריה יהודית" לכל דבר, אלא שעצם בריאתה, מסגרות ארגונה, תכליתה ואופן פעולתה גזורים מן ההוויה של אירופה במאה הי"ט. לאמור, לא ניתן להבין את עוצמתה וחיוניותה של הציונות, מבלי לעמוד על הרקע האירופי לצמיחתה ועל שורשיה היהודיים כמקשה אחת. למעשה בידנו "נרטיב (סיפור) לאומי" המכיל יסודות יהודיים קמאיים עם מורשת זרה, זאת בניגוד לתנועות הלאומיות הקלאסיות שבהן "הנרטיב הלאומי" מתרפק על הרומנטיקה וההיסטוריוציזם של חברת האב הקמאית שלהם בלבד. לעניין זה השפעה רבה על הסוגיה של מודרנה וחילוניות מצד אחד

לבין מעמדה של הדת והמסורת בתנועה הציונית מצד אחר.

ב. כל התנועות הלאומיות, בנות המאה הי"ט, הסתמכו במאבקם לריבונות על אדמת-לאום, או שפת לאום (ועל-פי רוב על שתיהן) שכבר היו קיימים בפועל בחזקת האומה. ואילו הציונות שבאה לכבוש לעצמה שני יסודות אלו – שהם תנאי בל יעבור לקיום הזהות הלאומית – בכוח הרצון בלבד.

ג. ערב הקמת התנועה הציונות היה מצבם החברתי, הכלכלי ומעמדם המשפטי של היהודים שונה מארץ לארץ, ולעיתים אף באותה ארץ. אמנם ניתן למתוח-קו ברור בין מצבם של יהודי מזרח-אירופה, לבין מצבם של יהודי מערב-אירופה ומרכזה, אבל קשה לאפיין באופן חד-ערכי את הזהות היהודית בגולה, שכן מקצת היו מתבוללים, אחרים שומרי מסורת וכיוצ"ב. שאיפותיהם של היהודים היו שונות ומנוגדות בתכלית, וזאת כפועל-יוצא מאורח חייהם ומתנאי קיומם. מובן שהיחס בין האורתודוכסים לחילונים, היה פן אידיאולוגי ותרבותי שהעסיק, את התנועה הציונית[3].

ד. בעוד התעוררותם של התנועות הלאומיות האירופיות מתרחשת במחצית המאה הי"ט, ועקרונותיהן מושתתות על "לאומיות-פוזיטיבית/הומניסטית" (מהפכות אביב העמים 1848), הרי התנועה הציונית, עולה על במות ההיסטוריה רק בשלהי המאה הי"ט ובראשית המאה ה-כ', והולדתה היא בתקופה של "לאומנות-תוקפנית" כאשר ביסודה עומדים ללא ספק – יסודות ראציונליים המגלים חוסר סובלנות לערכים ליברליים .יתרה מזאת, התנועה הציונית נולדה במרכז אירופה ובמזרחה, לאמור, באיזור גיאוגרפי שלא התקיימה בו הדמוקרטיה הליברלית ככוח משמעותי. מכאן, שהציונות נולדה בעולם שהיה מורכב מיחידות לאומיות אלימות ותובעניות, בעולם שלא ידע סובלנות דתית או סובלנות לאומית, בעולם שבו ההפרדה בין דת ולאום, דת חברה ומדינה לא הייתה מוכרת וגם בלתי אפשרית[4].

1.1. יסודותיה ההיסטוריים של התנועה הלאומית היהודית

שידוד המערכות באירופה במאות הי"ח והי"ט הוליד תהליכים רבי השפעה בקרב החברה היהודית. הליברליזציה של המשטרים (האבסולוטי-הנאור), המוביליות החברתית-כלכלית שהתאפשרה ליהודים, ההשכלה, החילון והאמנציפציה ביטלו את המחיצות המוגוננות/ המנוונות של הקהילה היהודית. מכאן ואילך ההשתייכות היהודית לקהילה היא רצונית, ולא כפייתית כבימי הביניים. קבלת "האמנציפציה החוקית" – לאחר מאבק ארוך ומורכב – לא שימשה ערובה להצלחת "האמנציפציה החברתית", לאמור, תהליך ההשתלבות בתחומי החיים השונים קירב מבחינות רבות את היהודים לסביבתם, אך לא טישטש את סימני ההיכר הקבוצתיים ואת קווי האופי המיוחדים של היהודים, ולעיתים אף הבליט אותם ביתר שאת. דווקא משום שמספר גדול של יהודים עברו למרכזים חשובים של העולם התרבותי, ונקלטו במקצועות ובענפים בעלי משקל-רב והשפעה ציבורית ניכרת, הייתה נוכחותם מוחשית יותר, ובמקרה של הצלחה אף נושא לקנאה ולרוגז. לאמור, שוויון מעמדם המשפטי של היהודים היה זהה ליתר אזרחי המדינה (במערב אירופה ובמרכזה), אך החברה, הגויית לא הסכימה לראות בהם "בשר מבשרה" וחלק אינטגרלי מהאומה[5], לשון אחר, כשלון האמנציפציה ועלייתה של האנטישמיות המודרנית על במת-ההיסטוריה, הכשירה את הלבבות לשנאת-ישראל עזה ובלתי-מתפשרת. היהודי נחשב ל"זר" ו"לשונה",

ל"דמוני" ו"מנצל", ונדחה מהחברה. סיטואציה זו יצרה "משבר-זהות" בקרב מקצת היהודים שהלכו באדיקות בנתיב ההשכלה, החילון, ההתבוללות והאמנציפציה. אחד הפתרונות למשבר הזהות היה ייסודה של תנועה לאומית יהודית, קרי ה"ציונות".

1.2. מרכיב הזהות הדתי בתנועה הלאומית היהודית

מסוף המאה הי"ח ובמהלך המאה הי"ט נתפסו יהודים רבים – במיוחד במערב אירופה ובמרכזה לסוג חדש של "ביאת המשיח" האמנציפציה. האמנציפציה הייתה מושתתת על עקרונות מופשטים כגון, תבונת האדם והמשפט הטבעי. מקצת היהודים האמינו שקבלת האמנציפציה תשמש "כרטיס כניסה" לחברה האירופית כאדם שווה ערך מבחינה חברתית ומבחינה משפטית כאחד. יהודה לייב גורדון, פאר ההשכלה היהודית ברוסיה, משקף את האמנציפציה בסיסמתו "היה אדם בצאתך ויהודי באוהלך", שמשמעה הפיכת הדת לעניינו הפרטי של האדם היהודי, וביטול זהותו הקהילתית, דהיינו, מעתה ואילך היהודי הוא: צרפתי בן דת משה או גרמני בן דת משה וכד'. אך האמת טפחה על פניהם של היהודים חסידי האמנציפציה, כשהסתבר שזו לא ניתנה ליהודים מתוך התפעמות הומניטרית, ולא לשם יישוב חילוקי דיעות עתיקים בין יהודים ונוצרים, ששורשיהם בימי הביניים, אלא הוענקה להם מחוסר ברירה, לאחר מאבק ארוך ומפותל[6]. למעשה האמנציפציה שניתנה ליהודים הייתה מוגבלת, כאמור, לשיוויון-משפטי בעיני החוק, אך לשיוויון חברתי מלא לא זכו. הסתבר איפא, שהתבוללות ותיקון היהודי על-פי דרישות החברה הגויית – לא הועילו לו מאומה לקבלת שיוויון מלא ואמיתי[7].

"ההשכלה" במערב אירופה (enlightment), פנתה ליהודי כאינדוראום (כתנאי קבלה פרילימינרי להצטרף לשורותיה של החברה האירופאית) בדרישה לנטוש את דפוסי העבר וסמליו ובראשם: הדת, השפה והלבוש, היהודים החלו לפנות מחוץ לעמם בהנחה שהם הולכים כפרטים-ממוצא-יהודי **שפרקו זהותם**, לפגוש פרטים ממוצא אחר, שאף הם פשטו מרצונם כל לבוש לאומי ו/או דתי-כנסייתי. הסיסמה הייתה "היה אדם". הטרגדיה של האמנציפציה התגלתה ליהודים בשני מישורים: האחד, שהזכרנו לעיל, היהודים נאלצו להיאבק קשות ומרות כדי לקבל "זכויות טבעיות" שהוענקו לכל אדם, באשר הוא אדם", ואף היו צריכים להוכיח זכותם להתקבל לחברת הגויים. והשני, והוא אף חמור יותר, כאשר אירופה עברה מהפכות לאומיות, הסתבר שהאמנציפציה שהתכוונו אליה הגויים לבשה לבוש לאומי מובהק, והתכוונה להתבוללות מוחלטת של היהודים בחברה ובתרבותה בארצות שחיו בהם. לאמור, תביעת הכנסיה הנוצרית להמרה נשמעת מכאן ואילך בניסוח מחודָן; והדרישה היא בעת החדשה כבימי-הביניים למעבר מוחלט מזהות אל זהות כתנאי לקבלת זכויות. בשלהי המאה הי"ט, עם התגברות הלאומנות וצמיחת האנטישמיות, גם ההתבוללות לא הייתה אפשרית עוד[8].

היהודי, שחי בתקופת האמנציפציה צמצם את זהותו היהודית לקטגוריות דתיות בלבד והתכחש ליסוד הלאומי שבדת, או הדחיקו. גם הדת, כאמור, הייתה עניין מוצנע ופרטי, ולא מרכיב זהותי מובהק. עדות ברורה לכך הייתה נטישת השפה העברית כתשתית של יצירת התרבות לדורותיה, למשל: מנדלסון נזקק לגרמנית כשפת יצירה; היהודי ה"ממוצע" חי את חייו בשניות, בביתו נקרא מנחם-מנדל ובצאתו מוריס, בביתו אישתו מדליקה נרות שבת – ואילו בצאתו נפנה לעסקיו בשבת. זוהי השניות החדשה, כפל-הפנים החדש, המחיר

שמשלם היהודי תמורת האמנציפציה. מובן שרבים וטובים לא עמדו בשניות זו והתבוללו לחלוטין, דבר זה היה אפשרי, כאמור, עד לפרוץ האנטישמיות שהתבססה על תורת הגזע[9]. ככל שהחריפה המתיחות בין היהודים לסביבתם העויינת כן התבלטה הסתירה ביו ההוויה היהודית, לאידיאלים החברתיים של תנועת ההשכלה, שכאמור, דרשה מהיהודים השתלבות מלאה, ולמעשה התבוללות בחברת הרוב. המשכילים היהודים מצאו את עצמם תלושים ומנוכרים בסביבתם היהדית (ממנה יצאו) וגם בסביבתם הלא-יהודית (אליה לא התקבלו באופן מלא, "כשלון האמנציפציה החברתית"). תחושת בדידות איפיינה את חייהם של משכילים רבים, כגון: פרץ סמולנסקין, יל"ג ואחרים, כבר מראשית פועלם. אישים אלו לא מצאו להם מנוח בשום מקום והיו "תועים בדרכי החיים" כל ימי חייהם[10].

עלייתה של "הציונות" על במת ההיסטוריה הייתה בבחינת מענה למשכיל הנקרע בין זהותו היהודית, שעל מרכיביה המסורתיים-דתיים ויתר, לבין העולם המודרני-חילוני אליו נכנס בתהליך האמנציפציה. הרעיון הלאומי שהגה סמולנסקין, לא התכחש לעובדה, שהמייחד את היהדות מבחינה היסטורית-תרבותית היא התורה והמצוות. אבל בשל תהליך החילון והאמנציפציה ירד כוחה מכוח-מאחד דווקא לזורע פירוד, שכן מקצת היהודים החזיקו בדתם באורח אורטודוכסי, ואחרים התבוללו או הכניסו תיקונים בדת (רפורמיים). לכן היה סמולנסקין מוכן לדבוק בערכים דתיים, רק אם הם הכרחיים לאחדות הלאום[11].

סמולנסקין אינו מוותר על זיקה מפורשת לתנ"ך, אך הוא נוטה לקבל רק את הצדדים "הרוחניים" שבו, בדומה לאחד העם, ואינו מתכוון להמשיך לדבוק בצד הנורמטיבי-פולחני שבדת. ניתוח השקפותיו של סמולנסקין בשנות ה-70 של המאה ה-19 מלמד באורח ברור, כי משבר הזהות היהודית היה גורם מכריע בלידתה של התנועה הציונית. התפרצותה של האנטישמיות בשנות ה-80 של המאה ה-19, הייתה גורם מאיץ לתהליך זה. סמולנסקין מציע פתרון לאחדות-ישראל והוא: **רעיון יישוב ארץ-ישראל**, שכן סביב רעיון זה ניתן, לדעתו, ללכד את הזרמים היהודיים. בעניין יישוב הארץ נרחיב בדיוננו להלן[12].

מכאן, שהציונות קמה כתגובה טבעית לכישלון הליברליזם במערב אירופה, כלומר, עקב התעוררות ההיסטוריוציזם, הלאומנות והתגברות האנטישמיות הגזענית. משפט דרייפוס סימל יותר מכל את כשלון האמנציפציה בצרפת, הליברלית. יתרה מזאת, הוא הבליט את סיכוייה הקלושים להצליח במזרח אירופה, הואיל ומעולם לא נמצא בה כר-נרחב לליברליזם.

הרצל אשר סימל באישיותו (טרם היותו למנהיג התנועה הציונית שאותה יסד) את השכבה היהודית האנטלקטואלית שפניה היו מופנות מערבה במגמה להשתלבות מלאה, ואף היה מוכן לשלם את המחיר המלא – התבוללות, כלומר, לאבד את זהותו היהודית, הבין שאין בדרך אשר הלך בה משום פיתרון. במזרח אירופה, שם הייתה אמנציפציה רק בראשיתה, הבינו עד מהרה את הסכנה הנשקפת ממנה, לאמור, נוצר מצב שבו יהיה עתידו של העם היהודי תלוי בהחלטתו האישית של כל יחיד, משמע צפה ועלתה הסכנה העלולה לפרק את העם היהודי: **"משבר הזהות"**. אין ספק שבאופן בסיסי קמה התנועה הציונית כתוצאה של התמוטטות הביטחון בתחום המושב, ההרס והפוגרומים, שהיו מנת חלקם של היהודים. אולם למשבר הכלכלי ולחוסר הביטחון-האישי הייתה תשובה פשוטה וקלה,

שאכן נקטו רוב היהודים – הגירה. מסתבר, שהציונות, לפחות בראשיתה, לא הייתה רק (או בעיקר) בריחה למען הצלת הנפש, אלא תשובה לחברה היהודית הנתונה ב"משבר זהות" כתוצאה של תהליכי מודרניזציה. כלומר, מלכתחילה הייתה הציונות האידיאולוגית עניין למעטים (שכן הרוב פנו, כאמור, לפתרון ההגירה), שתפסו את הבעיה היהודית לא רק במונחים של קיום פיסי, אלא כמפעל להצלת הלאום מפני סכנה הכרוכה בכיליון קולקטיבי. להלכה פתרון ההגירה היה אפשרי עד 1924, שנה שבה הוטלו על-ידי שלטונות ארה"ב מכסות הגירה, אך גם העליות שהגיעו לארץ-ישראל לאחר שנה זו, עלייה רביעית וחמישית, שהיו לכאורה עליות "אין ברירה", לא נתפסו כעליות המגיעות לארץ הגירה רגילה, אלא כממלאות ייעוד אידיאולוגי ולאומי[13].

במה איפא ייחודה של התנועה הציונית ביחס לתנועות לאומיות אחרות באירופה בשלהי המאה הי"ט? ז' שטרנהל מציג מאפיינים מוסכמים וידועים על מהותה של התנועה הציונית ודוחה אותם, אחד לאחד בטענה, שלא היה בהן ייחוד:

1. גיבוש התודעה הלאומית והייחוד האתני, הדתי והתרבותי טרם מימוש העצמאות ובניית מדינת הלאום, מאפיינת את הציונות אך גם את התנועות הלאומיות של: הצ'כים, הסלובקים, האוקראיינים ובני הארצות הבלטיות.
2. כמו-כן, גיבוש שפת הלאום, הייתה אופיינית לתנועות לאומיות של מרכז אירופה.
3. הלכידות הלאומית של היישוב היהודי טרם הקמת המדינה, שהוא סממן חשוב של התנועה הציונית, מוכר גם הוא מחברות הנתונות במאבק יומיומי על זהותן וקיומם הקולקטיבי.
4. התגבשות אהבת מולדת (בה נדון להלן), דהיינו, היסודות הקלאסיים של לאומיות-אורגנית מאפיין את התנועה הציונית, אך ממד זה מוכר גם מהתפתחויות לאומיות במרכז אירופה ובמזרחה.

לדעתו של שטרנהל, הנקודה המכרעת בתנועה הציונית הייתה היסודות הקלאסיים של לאומיות-אורגנית, שפירושה: לאומיות היסטורית ותרבותית, שהציפוי של החילוניות שמעליה היה דק מאוד. בעצם ביסודותיה רחשו הגחלים של הזהות היהודית[14].

1.3. מקומה של ארץ-ישראל כמרכיב בזהות הלאומית היהודית

הזיקה בין העם לארצו נשמרה לאורך כל תקופת גלותו של עם ישראל: בתפילה ובתקווה, באורחות-חיים ובמשאלות לב. אין לתאר את ארחו ורבעו של אדם מישראל בלא זיקתו לארץ-ישראל. ניתן לומר, שזיקה זו עיצבה את זהותו של הפרט והכלל בישראל – וכי לולא קיומה היו היהודים הופכים לכת דתית גרידא, ללא זהות לאומית. המסקנה העולה מכאן, מי ששולל את זיקתו של עם-ישראל לארץ-ישראל כחלק ממכלול ההגדרה העצמית, שולל מעם ישראל (ומכל אדם בישראל) את חירותו[15].

כפעם בפעם התעוררו קבוצות של יהודים שעלו ארצה, חידשו את יישובן של ערים נשמות, והוסיפו ממד משלהם למרקם הזיקה בין עם-ישראל לארץ-ישראל. זאת מלבד העובדה שמעולם לא פסק היישוב היהודי בארץ. קצרה היריעה לתאר ולפרט נסיונות משיחיים רבים מספור להיאחז בארץ[16]. אנו בחרנו להציג כדוגמא את עלייתם של תלמידי הגר"א, מאחר שעלייה זו נתפסת בהיטוריוגרפיה הציונית, על-פי משנתו של פרופ' ב"צ דינור, כאחד המאפיינים של תחילת הזמנים החדשים בתולדות-ישראל. אמנם יש

היסטוריונים רבים החלוקים על גישתו ה"ארצישראלית-צנטרית" של דינור הגורסת, שכל תולדות העם קשורים בטבורם לארץ ובמרכזם הגלות והגאולה; מכל מקום, מרכזיותה של הארץ כגורם מאחד בין דתיים לחילוניים ברורה. כלומר, יהודי יכול להיות בכל מקום: באוגנדה, בבירוביג'ן, בארגנטינה – אך רק בארץ-ישראל שאליה הוא קשור בלשונו, במורשתו ובנוף הגיאוגרפי שלה, שם הוא יכול להגדיר את זהותו הלאומית-האורגנית. גישה, לאומית שכזו – כפי שהצגנו לעיל – הייתה מקובלת גם על האומות (צ'כיה, המדינות הבלטיות וכו') במרכז אירופה ובמזרחה[17].

תפיסתו של הגר"א, הגאון ר' אליהו בן שלמה זלמן מוילנא (1720-1794), שעניינה עלייה לארץ כמנוף ל"קירוב הגאולה בדרך הטבע" (יש אומרים שהגר"א עצמו היה בדרכו לארץ ולא נכנס אליה כמשה בשעתו) הייתה נועזת בחידושה על רקע הרתיעה המוחלטת של היהדות הרבנית מכל תנועה חברתית שעלולה להיראות כמשיחית בעקבות משבר "שבתאי צבי", וקבעה את הגאולה לעתיד לבוא על בסיס של "ניטרליזציה של המשיח", לאמור, ללא "דחיקת הקץ", שפירושו הימנעות ממעשים. עניין שנדון בו באחד הפרקים הבאים[18].

הציפייה המשיחית כוונה לשנת ת"ר לאלף השישי (1840), זאת על-פי שני מקורות: האחד תלמודי, מסכת סנהדרין צ"ט ע"א; והשני קבלי, ספר הזוהר לפרשת וירא קי"ז, מבין קבוצות העולים שהגיעו לארץ-ישראל בתחילת המאה הי"ט בלטה בייחודה קבוצת תלמידי הגר"א, שמנתה בשנת תקע"ג (1813) 511 נפשות מספר גדול מאוד יחסית למספר העולים באותם ימים. הקבוצה התייחדה בכך,שאנשיה ביקשו להבטיח את מימוש הגאולה בידי אדם, שעיקריה: עלייה, קיום מצוות יישוב ארץ-ישראל וניסיון לחדש את הסמיכה. תחושת קץ קרוב נבעה, ככל הנראה, מצוואתו של הגר"א. ר' חיים מוולוזין, בחיר תלמידיו, תמך מעשית בעניין זה, תוך הצגת העקרונות המנחים:

א. הגאולה אינה תלויה בתשובה מלאה של עם-ישראל.

ב. ביטולן של שלושת השבועות (עליהן נכתוב להלן) בגלל יחס האומות לעם-ישראל.

ג. "אתערותא דלתתא", ההתעוררות לגאולה היא בראשיתה מלמטה, כלומר, היא קודם לכל גאולה אנושית/טבעית, הכרוכה גם בביטול שלושת השבועות, והיא מותרת ואף נתפסת כמעשה הכרחי.

ד. יישוב ארץ-ישראל ובניין ירושלים, הייתה הדרך שבאמצעותה תקום השכינה מעפרה. יישוב ארץ-ישראל אינו אמצעי להבטחת קיומו של עם-ישראל מבחינה מדינית ורווחה כלכלית, אלא מטרה בפני עצמה שתכליתה להביא לבניין בית המקדש השלישי ולהמלכת אלוקים בכל העולם כולו[19].

אם כן, הציונות, היא המשך ההידרשות המסורתית לארץ-ישראל כמולדת, ובעת ובעונה אחת העתקתה של הידרשות זו לפסים מודרניים. התביעה הציונית פונה אל היהודי להגשים את משאת חיי הדורות, ומן האומות היא דורשת להשיב את "כבשת הרש", הארץ שבה תלוי הקיום היהודי. הציונות עומדת על-כך שהקשר בין העם לארצו הוא קשר בין שתי חטיבות תרבות שנעשו שתיהן כטבע שני לאדם, ואי-אפשר לאחת בלא השנייה. התודעה הלאומית, מתבטאת לרוב בלהט משיח, שלא נעדרה מהווייתה של האומה בכל שנות גלותה, נהפכה בתנועה הציונית מתודעה למציאות[20].גם פרופ' אליעזר שביד סבור שאין שום ספק שעם-ישראל התקיים בזכות תודעתו הלאומית, הזיקה הפרמננטית לארץ-

ישראל והכרתם של אומות העולם בקשר בין העם לארצו. אבל במשך כל תקופת הגלות לא הייתה ארץ-ישראל רלוונטית כמולדת לעם-ישראל, על-פי ההגדרה הלאומית-חילונית[21].

1.4. הציונות כמשיחיות-חילונית

מן הבחינה היהודית היסוד העיקרי בציונות הוא המשיחיות, ולא הלאומיות. בעצם שמה כבר מעלה התנועה הציונית את חזון אחרית הימים, הגאולה. רבים מההיסטוריונים נתפסו להגדרה שהתנועה הציונית החדשה היא "משיחיות חילונית", ובזאת כרכו את היסוד העתיק שבה, את האמונה בגאולה המשיחית, עם היסוד המודרני, כלומר, כלי ההגשמה המדיניים: עלייה והתיישבות[22].

כיצד ניתן להגדיר את תופעת ה"משיחיות החילונית"? נראה שזו אכן קיימת ב"נרטיב (הסיפור) הציוני" ומתבלטת בשני מקרים ברורים:

א. כאשר חילונים עצמם משתמשים במונח זה ונראה שרבים מהוגי הדעות והמנהיגים של התנועה הציונית הגדירו את הציונות כהמשך של הרעיון המשיחי, תוך כדי מרידה באופיו הדתי. לקבוצה זו שייכים אישים כמו, ברדיצ'בסקי, בורוכוב, סירקין, ז'בוטינסקי, ברל כצנלסון ואחרים. מעט מדבריהם נביא בהמשך.

ב. כאשר ניתן לזהות מרכיבים "משיחיים" בדבריהם, האופייניים לתופעת המשיחיות המסורתית[23].

לעומת ההגדרה דלעיל יש המגדירים את ה"משיחיות החילונית" המתקיימת בתנועה הציונית באופן שונה: המסורת והדת היהודית משמשים כ"קליפה" לתוכן חילוני. למשל, בכתביו של הוגה הדעות מרטין בובר מכונה הציונות "חילוניות שנתעלתה", ובה מוסדות וסמלים דתיים הנושאים משמעות חילונית, למשל: בית המקדש ממלא תפקיד של בית תפילה מרכזי, או מכון לחקר בעיות שלום ולמלחמה. ב"ז הרצל, אמנם טוען כי הדת היא עניינו הפרטי של האדם, ועם זאת אינו כובש את כמיהתו ואומר כי "נשוב ונבנה את בית המקדש ונשיב את הכוהנים לעבוד בו". בכתביו של אחד העם, יש ניסיון לקשור בין תרבות המערב הליברלית-חילונית למורשת היהודית, בעיקר למוסר הנביאים, תוך שימוש בחומרים הלקוחים מהמסורת היהודית, כמו: שפה עברית, סמלים ומונחים, כ"עם כוהנים" ו"אור לגויים"[24].

צבי ש"ץ, איש העלייה השנייה, חבר בגדוד העבודה, שהיה זר לגמרי למסורת היהודית כותב בספרו "על גבול הדממה": "כשאשאל פתאום את עצמי... מי ומה הבאני הלום ויעמידני כאן, על הגבול, על ראש פסגת ההר? מי הפך את שפתי הרוסית לשפת התנ"ך וידי לימד לקרב ולעבודה?... רק מהפיכת איתנים... תפעל כך, **התנועה המשיחית**".

ברל כצנלסון, כותב בכתביו: 'בכל קיומו של עם-ישראל תפסו בגולה מקום רב התרבות הפנימית הכלולה בתורה ובמצוות. אנו הולכים ליצור עתה הווי חדש, לא ניצור אותו בלי הלכה... אנו לא נוכל להיזון מן הפולחן של האינדיבידואליזם המסתפק בעצמו, ויוצר אך בכוח עצמו. אנחנו זקוקים לאידיאולוגיה, אשר תגדל לנו את האישיות היוצרת". בדברים אלה מגדיר בעצם ברל כצנלסון את הקשר בין תנועת הפועלים בארץ לשורשיה המשיחיים-מסורתיים.

ברומה לו כותב שלמה לביא, הנחשב מייסד "הקבוצה הגדולה", כלומר, הקיבוץ: אלוהים שאיננו מצווה, שאינו נותן את התורה, שאינו כופה את רצונו, אינו אלוהי ישראל, ואותו לא

נקבל. לנו יש אלוהים, זה המצווה את החיים הצודקים, את העבודה, את היצירה, את הקומונה. את האלוהים הזה אות מצוותיו אנו רוצים להוריש לבנינו אחרינו[25].
השימוש במושגים, בסמלים, ברעיונות ובשפה-העברית, השאובים מהמסורת היהודית, נושא בחובו עוצמה-דתית אדירה, הסותרת השקפת עולם חילונית שאותה מנסה התנועה הציונית לתאר.
בעיניין זה כותב פרופ' גרשום שלום: "האנשים פה אינם יודעים את משמעות מעשיהם. סבורים הם שהפכו את העברית לשפה חילונית. שחילצו ממנה את העוקץ האפוקליפטי. אבל זו איננה האמת. חילון השפה אינו אלא דיבור בעלמא, מליצה בלבד. אי-אפשר למעשה לרוקן את המלים המלאות עד להתפוצץ... **האם לא תתפרץ באחד הימים העצמה הדתית, הכמוסה בה, כנגד דובריה?...** העברית הזאת היא הרת-פורענויות... ילדינו שוב אין להם שפה אחרת... הם, והם בלבד, ישלמו את מחיר המפגש הזה שכפינו עליהם מבלי לשאול אותם, מבלי לשאול את עצמנו. כאשר השפה תפנה את נשקה נגד דובריה... האם יהיה לנו נוער שיחזיק מעמד במרד של שפה קדושה?... פלוני או אלמוני משחק אתם בכתבים או בעיתונים, ומשקר לעצמו ולאלוהים שאין לכך שום משמעות. אבל לפעמים מזנקת הקדושה מתוך קלון-הרפאים של שפתנו. שהרי לשמות שמורים החיים שלהם..." [26].
מצאנו לנכון לסכם את החלק הראשון של דיוננו, שבו עסקנו ביסודותיה ההיסטוריים ובמרכיב הזהות הדתית בתנועה הציונית, בהבאת מובאות של שני חוקרים חשובים.
אברהם הרצברג, בספרו החשוב "הרעיון הציוני", כותב: "מאז האמנציפציה מבקשת מחשבת ישראל להגדיר מחדש את הזהות היהודית ועושה שימוש בלבנים הלקוחות מן הבניין הישן, אך לצורך אחר ומנקודת ראייה אחרת: להגביל את הקיום היהודי לקטגוריות שאיש מערב-אירופה רגיל לייחסן לעצמו. מכאן, שהציונות החדשה חסרת-תקדים ביסודה, כי היא תופעה בתר-אמנציפציונית, גם מבחינת הזמן וגם מבחינת הרעיון..."[27]. משמע, הרצברג טוען שהדת היא קליפה חיצונית דקה לרעיונות חילוניים, אך מקומה ברור ובולט "כאבנים מן הבניין הישן".
לעומתו, טוען שטרנהל בספרו "בניין אומה או תיקון חברה": "בלאומיות הראדיקלית, הייתה הדת מרכיב מרכזי של הזהות הקולקטיבית הטענה שלפיה באה הלאומיות לתפוס את מקומה של הדת הייתה נכונה אך ורק בתקופת המהפכה הצרפתית והיא מוגבלת ללאומיות הליברלית, זו שנשחקה עד מהרה ולא עברה את סף המאה ה-19. בקרב הלאומיות האורגנית, הזרם הדומיננטי של הלאומיות, לו שייכת גם הציונות, הייתה הזהות הדתית לעיתים קרובות, ללא תכניה המטאפיסיים, עמוד התווך של הזהות הלאומית[28]. משמע, לדעת שטרנהל, מרכיב הדת בלאומיות היהודית, קרי התנועה הציונית, הוא מרכיב עיקרי.
אם כן, ניתן לקבוע שהציונות ללא המורשת-הדתית, ללא המתח המשיחי-האפוקליפטי וללא רעיון יישוב ארץ-ישראל, אינה יכולה להתקיים.

2. "גאולה ישראל" כפי שמשתקפת במקורות חז"ל

לאחר שבחנו את מרכיבי זהותה הבסיסיים של התנועה הציונית ובאנו לידי מסקנה שהציונות "כתנועה לאומית אורגנית" מושתתת על ערכים דתיים וסמליהם, בעיקר על הרעיון המשיחי-האפוקליפטי הכרוך ברעיון החזרה לארץ-ישראל, נרצה להביא מקצת מקורות חז"ל ולהעריך את יחסם לשאלות הגאולה. מקורות חז"ל, שנציג, ישמשו בהמשך דיוננו בסיס לבחינת הצטרפותם של הדתיים לתנועה הציונית.

2.1. ימות המשיח - "קיבוץ גלויות"

נציג ממקורות ומפירושי חז"ל אשר מצביעים על "קיבוץ גלויות" של נדחי עם-ישראל לארצו, כסימן לגאולה ושלב מובהק בתהליך הגאולה.

במסכת ברכות דף י"ב ע"ב כתוב לאמור: 'אמר להם בן זומא לחכמים: וכי מזכירין יציאת מצרים **לימות המשיח**? והלא כבר נאמר: הנה ימים באים נאום ה' ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני-ישראל מארץ מצרים. כי אם חי ה' אשר **העלה** ואשר **הביא** את זרע ישראל **מארץ צפונה ומכל הארצות** אשר הדחתים **וישבו על אדמתם**. אם כן, אומר בן זומא, מתוך דרש על הושע (פרק י"ב, פסוק 10). שבעתיד ייגאלו בני-ישראל על-ידי קיבוצם מכיוון צפון (לשם גלו עשרת השבטים) וריכוזם בארץ-ישראל.

במסכת חולין דף ס"ג ע"א מספרת הגמרא כיצד יתבצע "קיבוץ הגלויות": "רחם - זו שרקרק (מעין ציפור טמאה). א"ר יוחנן: למה נקרא שמו **רחם**? כיוון שבא רחם באו רחמים לעולם... ושריק **אתי משיחא** שנאמר: אשרקה להם **ואקבצם**".

על גמרא זו כותב הרב ישכר שלמה טיכטל (שנספה בשואה) בספרו "אם בנים שמחה": הגאולה תבוא על-ידי עוף טמא, הכוונה, שגאולת ישראל תחל בקיבוץ גלויות על-ידי חילונים, אותם מכנה "רשעי ישראל". את הרעיון מבסס הרב טיכטל על הקבלה ועל דבריו של רבי אלימלך מליז'נסק[29].

בהתייחסו לימות המשיח כותב הרמב"ם[30]: "וכל מי שאינו מאמין בו (=המשיח), או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר הנביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבנו. שהרי התורה העידה עליו שנאמר (דברים ל' פסוקים 3-5): ושב ה' אלוקיך את שבותך ורחמך ושב **וקבצך** וכו' אם יהיה נדחך בקצה השמים וכו' והביאך ה'. אלו הדברים **המפורשים** בתורה, הם כלולים כל הדברים שנאמרו על-ידי הנביאים...".

סיכומו של דבר: מקצת המקורות שהצגנו ניתן להוכיח שמקורות חז"ל והראשונים מפרשים את ראשית הגאולה עם התכנסות העם לארצו. התהליך הוא בדרך של "גאולה טבעית" כפי שהיצגנו אותו לעיל על-פי תפיסתו של הגר"א. הרעיון של "גאולה בדרך הטבע". מצוי בתלמוד, ברכות ל"ד ע"ב: "... אין בין העולם הזה **לימות המשיח** אלא שעבוד מלכויות בלבד..." בעניין זה כותב הרמב"ם[31]: "**ימות המשיח** הוא זמן שבו תחזור המלכות לישראל, ויחזרו לארץ-ישראל... ולא ישתנה במציאות שום דבר מכפי שהוא עתה, זולתי שתהא המלכות לישראל, וכך לשון חכמים: אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד..."

מן המקורות שהיצגנו עולה, "שגאולה בדרך הטבע" תמומש בשיתוף פעולה עם חילונים, ועיקרה "גאולה ארצית/גשמית".

2.2. משיח בן-יוסף ומשיח בן-דוד

גאולת ישראל תבוא "קימעא קימעא". הפירוש המקובל הוא שהגאולה תבוא בשלבים! השלב הראשון יהיה גשמי והבא אחריו, רוחני. ניתן לבסס פירוש זה על הגמרא בירושלמי, ברכות פרק א' הלכה א': "רבי חייא, רבא ורבי שמעון חלפתא הוו מהלכין בהדא בקעת ארבל בקתריצתה (הכוונה: קודם שהאיר היום) וראו איילת השחר שבקע אורה. אמר ר' חייא לר' שמעון בן חלפתא: כך היא **גאולתן של ישראל** בתחילה קימעא קימעא, כל מה שהיא הולכת היא רבה והולכת". הגלות נמשלת לחושך והגאולה לאור, וכשם שאין מעבר חד וברור מחושך לאור אלא האור בא בהדרגה, כך גם גאולתן של ישראל.

שני שלבי הגאולה מקבילים לשני המשיחים אשר יבואו לישראל. משיח בן-יוסף ומשיח בן-דוד. משיח בן-יוסף, תפקידיו גשמיים וסופו למות, ומשיח בן-דוד יבוא במקומו וישלים את מעגל הגאולה, ויעניק לה את הצביון הרוחני.

ביטוי בולט להופעת שני המשיחים מצוי בגמרא, במסכת מגילה דף א' עמוד א', שם מסופר על **"מספד בירושלים"** שנערך בעקבות: "...חד אמר על **משיח בן-יוסף** שנהרג, וחד אמר על יצר הרע שנהרג... תנו רבנן **משיח בן-דוד** שעתיד להגלות במהרה בימינו..." על גמרא זו אומר המהר"ל מפרג, בספרו "נצח ישראל" (פרק ל"ז, משיח בן-דוד ומשיח בן-יוסף): "בזמן המלך משיח... קודם מלכותו יהיה מלחמות גוג ומגוג שכל **האומות** יעלו עליו למלחמה עד שינצח המשיח את הכל... לפיכך גוג ומגוג שהוא מתנגד לישראל... יהיה גובר על משיח בן-יוסף ויהיה נהרג ומסתלק מעלה זו מן ישראל... אבל משיח בן-דוד לא יהיה הפסק. ואז יהיו גויים נחלתו ואחזתו אפסי ארץ, כי יתגבר משיח בן-דוד על העולם הזה ויסלק כוח העולם הזה ועמהם מסתלק יצר רע..." כלומר, משיח בן-יוסף ימלא את משימתו הגשמית ויסתלק מהעולם, תחתיו יבוא משיח בן-דוד וימלא את שליחותו הרוחנית.

הרב א"י הכהן קוק זצ"ל כתב מאמר בעת פטירתו של ב"ז הרצל, והקריא אותו באסיפת אבל שנערכה לזכרו של המנוח בבנק אפ"ק ביפו. שם המאמר "המספד בירושלים" והוא, כמובן, מתכוון למותו של משיח בן-יוסף (ראה לעיל). במאמרו סוקר הרב קוק את הקשר שבין החומר לרוח בגאולת ישראל משחר ההיסטוריה שלו. בהתייחסו לתוקפתו אומר הרב "והנה באמת כל זמן הפירוד, שאומה אינה מוכשרת לאחד הכוחות, וכל אחד מחליש את חברו, ההנהגה הולכת, שאין כל נפש מסוגלת לקבל כי-אם נטייה אחת, על-כן לפעמים יבוא הפסד מוסרי או מדעי אם נעמול להכניס שתי הנטיות בבת אחת..."[32] כלומר, בגאולת ישראל ישנם שלבים, לא ניתן לקצרם ו/או לאחדם, שכן זו הדרך לכשלון הגאולה. לכן יש להשלים את שלב משיח בן-יוסף לפני בוא משיח בן-דוד. על הסתלקותו של ב"ז הרצל כותב הרב (במקור המובא דלעיל): "והנה, בתור עקבא דמשיח בן-יוסף, נתגלה חזיון הציונות בדורנו, הנוטה לצד כללי ביותר, ומצד חסרון הכשרתנו אין כוחות מתאחדים להשכיל מעבר מזה... ועל-כן צריך שתהיה ההנהגה מכוונת לתכלית התעלות המיוחדת, ולהיות מושפעת הרבה מהסגולה של יחידי הדור, צדיקים וחכמי תורה, ... עם כל צרכיה החומריים, שהוא דבר נכון כשמצטרף לכל תכונה הראויה, גרמה עד כה שלא הצליחה במעשיה, עד שחסרון ההצלחה גרם לסיכסוכי דעות וריב אחים, שהלכו בדרך מסוכנה כזאת עד שהמנהיג הראשי נפל חלל מעֵצֶר רעה ויגון..." הרב קוק מלין על הכיוון החילוני (הכללי בלשונו) שלפיו צועדת התנועה הציונית. דרך זו לא הביאה לידי הצלחות מדיניות וגרמה למחלוקת בתנועה הציונית. הרב קוק, כמובן, מרמז על "משבר אוגנדה", שבמרכזו

שנתון "[illegible]" – תשנ"ז, כרך ג'

עמדה שאלת ארץ-ישראל מול התיישבות באוגנדה, עניין שגרם לשברון לב ולמותו של הרצל.

המוטו של המאמר נסב על הרצל האיש ותקופתו כשלב בגאולה, שלב "משיח בן-יוסף", כלומר, הפן הארצי של הגאולה המסמל התעוררות חיובית בעם-ישראל. מותו של "הגואל הנופל" מסמל שלב הכרחי במעבר מצורת "הגוף", התנועה הציונית, לשלב, "הנשמה", שהיא גאולת משיח בן-דוד[33].

במספר על הרצל משתקף יחס דו-ערכי של הרב קוק לציונות ומנהיגה. אין מדובר בהספד אישי במובן המקובל, שכן בהספר לא צויין, ולו פעם אחת, שם הנפטר. דומה, כי לולא ידענו שבהרצל המדובר, היינו סבורים כי לפנינו מסה הדנה בנושא: משמעותה הדתית של הציונות. מאידך אין ספק כי הרב קוק הבין שעצם נוכחותו באסיפה הציונית, ועל אחת כמה וכמה נשיאת הספד, עשויים להתפרש כתמיכה ברורה בתנועה הציונית[34]. **הדילמה העולה מבין השורות: תמיכה בדרכה של הציונות והסתייגות מהאיצטלה החילונית שבה.** לפי הראי"ה העולם העולמי הריאלי שבו אנו חיים, היינו עולם של טוב ורע, ובו אנו עומדים בפני האידאל הראשון של משיח בן-יוסף. על האידיאל האחרון אין אנו מוותרים, כלומר, על משיח בן-דוד, אולם אין אנו יכולים להגיע אליו אלא דרך הראשון[35].

2.3. "שלושת השבועות" – "שלא יעלו בחומה"

מהמקורות שהצגנו מסתבר, שהגאולה תבוא בדרך הטבע, קימעא קימעא, בשלבים: קודם משיח בן-יוסף כשלב מכין והכרחי לתקופת משיח בן-דוד. עם זאת, ישנם מקורות האוסרים על עם-ישראל לקרב את הגאולה בדרכים מלאכותיות.המקור המרכזי לעניין מצוי במסכת כתובות דף קי"א: "ג' שבועות הללו למה? אחת שלא יעלו בחומה. ואחת שהשביע הקב"ה את ישראל שלא ימרדו באומות העולם, ואחת שהשביע את עובדי כוכבים שלא ישתעבדו בהן ישראל יותר מדי". בסגנון שונה מעט מופיעים "שלושת השבועות" הללו גם בשיר השירים רבה, ב' ז': "ר' אוניא אומר: ארבע שבועות השביעו כנגד ארבע דורות שלא ימרדו על המלכויות, ושלא ידחקו את הקץ, ושלא יגלו מסטורין שלהם לאומות העולם, **ושלא יעלו חומה מן הגולה.** ואם כן למה מלך משיח בא? לקבץ גלויותיהן של ישראל..."

תכליתן של "השבועות" למנוע מעם-ישראל לזרז את "ימות המשיח" לפני זמנם. בהתבסס על עיקרון זה דחו רוב הרבנים בעת החדשה, לאחר משבר שבתי בן צבי, את העלייה לארץ-ישראל כמנוף לגאולה. כפי שהראנו הגר"א סבר אחרת. נשאלת, אפוא, השאלה: האם השבועות הללו מחייבות מבחינה הלכתית, או שמא הינן משום "דיון אקדמי" בנושא הגולה והגאולה?

ניתן איפא לומר ש"השבועות" הללו הן מעין "עסקת חבילה", לאמור, לעם ישראל אסור לעלות בחומה (לזרז את הגאולה ולעלות לארץ-ישראל) ולא למרוד במלכויות, זאת בתנאי שהגויים לא ירדו בהם קשות. כיוון שהגויים הציקו פרעו ופגעו קשות ביהודים, הרי בטלה ממילא השבועה.

שני חוקרים חשובים העוסקים בהגות יהודית, סבורים ש"השבועות" הם בבחינת "ציון דרך" ולא "הלכה לדורות".האחד, מרדכי ברויאר המציין במאמרו – "הדיון בשלוש השבועות בדורות האחרונים" – ששלושת השבועות לא סתרו את עלייתם של יהודים כבודדים ואפילו בקבוצות גדולות לארץ-ישראל, דהיינו, לא היה חשש כלשהו לדחיקת

הקץ. ראיה להנחה זו מציג ברויאר את עליית ר' החסיד בראש אלף מחסידיו בשנת ת"ס ואת עליית החסידים ותלמידי הגר"א. גם אהוד לוז, בספרו "מקבילים נפגשים", גורס ששלושת השבועות לא הופיעו כטיעון הסותר עלייה לארץ-ישראל, אלא עם הופעת הציונות ההרצליאנית, וזאת כארגומנטציה אנטי-ציונית ולא כטענה העומדת בפני עצמה[36].

לעומתם סבור אביעזר רביצקי, כי "שלושת השבועות" היו קונקרטיות ושימשו מסד הלכתי כנגד "רחיקת הקץ" והעלייה לארץ-ישראל. רביצקי טוען, שכל אימת שהעלייה לארץ-ישראל הפכה לריאלית ולרלוונטית בימי הביניים ובזמן החדש, והעולים קמו ועלו, גם קולה של ההתרעה של "שלושת השבועות" נשמעה. כמו-כן, גורס רביצקי, ששלושת השבועות שימשו מסד לאותם חכמים שהעניקו לקיום היהודי בגלות משמעות תיאולוגית, ובהסתמך על "השבועות" אסרו את העלייה לארץ-ישראל במובן של גאולה[37].

כללו של דבר, מתוך התבוננות במקורות חז"ל מעטים, נראה שאין להסיק מהם דפוס אחיד וקבוע של פני הגאולה. התהליך המשיחי האקוליפטי העוסק בגאולת העם והארץ משקף ניגודים רבים ודפוסים שונים של ברירה והעדפה. בכל ההעדפות העוסקות בחזון הגאולה נוטה הכף לצדה של המשיחיות הסבילה והפלאית, כלומר, מעבר ל"זמן הזה", ופעמים רבות גם ארץ-ישראל עלתה בקדושתה הרחק מן "המקום הזה". ההתמודדות של התפיסה המשיחית עם הרעיונות והמעשים של התנועה הציונית, תרמו לחידודה של תפיסת הגאולה. מחד גיסא החרדים, יריביה של הגישה הלאומית-היהודית, הרחיקו לכת בעניין זה ועשו את הפאסיביות המסורתית לתביעה דתית מחייבת, לנורמה החלטית וקבועה, מאידך גיסא הרבנים התומכים ברעיון הלאומי ניסו לבסס את הגאולה ולתחום אותה בגבולות ריאליסטיים וארציים[38].

3. "מבשרי ציון הדתיים" – ניצני לאומיות מודרנית, או שיבת-ציון מסורתית?

הרבנים יהודה אלקלעי תקנ"ח-תרל"ט (1798-1878) וצבי הירש קלישר תקנ"ה-תרל"ה (1795-1874), שפעלו במחצית המאה הי"ט, הניחו תשתית רעיונית שאומצה בשלהי המאה הי"ט ובראשית המאה ה-כ' על-ידי הציונים-הדתיים. שניהם היו ללא ספק, מראשוני הרבנים שראו את הגאולה כתהליך ריאליסטי-ארצי, ואת "הגאולה דרך הטבע" כיסוד מרכזי בתפיסתם התיאולוגית. הרב צבי הירש קלישר היה יהודי ירא-שמים שהטיף לקיום המצוות בשלמותן, והדגיש את החובה ליישב את ארץ-הקודש. זוהי נקודת המוצא לתפיסתו את הגאולה. כפי שנראה להלן השפיעו עליו נסיבות נוספות. ואילו ר"י אלקלעי היה מקובל המכשיר את הקרקע לקראת "אחרית הימים", "ומחשב קצין", שטען כי הגאולה בוא תבוא דווקא בשנת 1840. לאמור, היסוד המסורתי בהגותם התיאולוגית של שני הרבנים הוא מובהק. אנו ננסה לבדוק את "החידוש" שבהגותם, ואת תרומתם לקידום הרעיון הלאומי-יהודי בקרב היהדות-הדתית.

הרבנים ר"י אלקלעי וצבי הירש קלישר לא פעלו בחלל ריק. הם הושפעו מתפיסות משיחיות, ומתורותיהם של רבנים שקדמו להם. הרב אלקלעי הושפע מהרב יהודה ביבאס, רבה של קורפו, שסבר שהגאולה לא תבוא על-ידי תפילה ותחנונים בלבד, אלא על-ידי נקיטת פעולות ריאליות שיתמקדו בעלייה לארץ וכיבושה בכוח מידי התורכים[39].

הרב יהודה שלמה חי אלקלעי, נולד בסאראייבו ב-1798, לאביו "חכם הקהילה" ר' שלמה

אלקלעי. בנעוריו ביקר בירושלים והושפע מחוגי המקובלים. שירת כרבה של קהילת זמלין, בירת בסרביה. הוא הושפע במידה רבה מהתעוררות הרוח הלאומית של עמי הבלקן. לראשונה העלה ר"י אלקלעי את רעיון התחייה הלאומית בשנת 1834, במחברתו "שמע ישראל". במאמרו זה הציע לייסד בארץ-ישראל מושבות יהודיות כהכנה לביאת המשיח. המפנה המכריע בחייו חל בשנת 1840, עם "עלילת דמשק", שהסעירה את העולם הליברלי בכלל ואת העולם היהודי בפרט. פרשת דמים זו שכנעה אותו שחירות וביטחון יעמדו לישראל רק בחיים עצמאיים על אדמת אבות[40]. וכן כותב, ר"י אלקלעי במאמרו "הגאולה השלישית": "תנו רבנן, 'ובנוחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל' (במדבר י', 36). מלמד שאין השכינה שורה על פחות משני אלפים ושני רבבות מישראל" (יבמות ס"ג-ס"ד). ואנו מתפללים בכל יום: 'ותחזקנה עינינו בשובך לציון ברחמים'. על מי ישרה שכנתו? על העצים על האבנים? אם כן, תחילה וראש לפדיון נפשנו חייבים אנו להשיב לארצנו שנים ועשרים אלף, כדי הקדב"ה ישרה שכינתו עליהם, ואחר-כך יראה סימן טוב לנו ולכל ישראל..." (ר"י אלקלעי, תש"ד). אלקלעי שהטיף ל"גאולה בדרך הטבע" תרגם את תורתו לשפת המעשה. תוכניתו כוללת: הקמת הסתדרות לאומית, קניית קרקעות בארץ, ייסוד קרנות וקבלת מלווה לאומי, פיתוח החקלאות, מיסוי באמצעות מעשר, תחיית הלשון העברית ומיזוג גלויות. למימוש תוכניתו מגייס הרב אלקלעי את אמצעי הטכנולוגיה והחידושים של תקופתו; העלייה לארץ תתבצע, על-פי תוכניתו, באמצעות ספינות קיטור שהוא מכנה אותן "ספינות אש מעופפות"[41]. יתרה מזאת תוכניתו כוללת גם פנייה לעזרת מלכי אירופה והסולטן התורכי בבקשה לקבל רשיונות הגירה, וכך הוא אומר: "שמעו מלכים האזינו רוזנים! הפילו תחינתכם לפני כיסא כבוד אדוננו הסולטן, כי לא ישיב פניכם ריקם. גלוי וידוע לפני כבוד אדוננו הסולטן, כי היהודים הם עבדים לכבוד מלכותו, וניחה לו לאדוננו להיות לו למדינה אחת מעבדים נאמנים – עם חכם ונבון!"[42].

ר' צבי הירש קלישר בדומה לאלקלעי נולד גם הוא בחו"ל, בחבל פוזנאן, שבמערב פולין. חייו עמדו בסימן הרעיון הלאומי, שניסר בתקופתו בחללה של אירופה. את דעתו על הרעיון הלאומי בישראל הביע לראשונה ב-1836, במכתב ששיגר לראש השלוחה הברלינאית של בית רוטשילד. במכתבו מציין שראשית הגאולה תבוא בדרך הטבע וכך כותב הוא בספרו החשוב "דרישת ציון".

"גאולת ישראל אשר אנחנו חוכים לה: אל יחשוב כי פתאום ירד ה' יה"ש משמים לארץ, לאמור לעמו צאו, או ישלח משיחו כרגע מן השמים בשופר גדול על נדחי ישראל ויקבצם ירושלימה ויעשה לה חומת אש ומקדש אל ממרום תרד, כאשר הבטיח על-ידי עבדיו הנביאים; לא כן קורא המשכיל, ודאי על ייעודי הנביאים יתקיימו באחרית הימים, ולא במנוסה נלך ולא בחיפזון יום, אם כי, אם מעט מעט תבוא גאולת ישראל..." (קלישר, תרכ"ו). הנה כי כן, גאולה בדרך הטבע, "קימעא קימעא – בשלבים[43].

קלישר הושפע רבות מההתעוררות הלאומית במדינות אירופה וכך הוא כותב:

"... למה אנשי איטליה ושאר מדינות ימסרו נפשם עבור ארץ אבותיהם, ואנחנו נעמוד מרחוק... וכי נופלים אנו מכל העמים, אשר דמם ורכושם כאפס נחשב למו נגד אהבת ארצם ועמם? שימו נא לב מה עשו אנשי איטליה, עם פולין, מדינת אונגריה, אשר השליכו נפשם מנגד, כספם וזהבם, עבור שם נחלת ארצם, ואנחנו בני-ישראל אשר הארץ המפארה משוש כל ארץ היא לנו למורשה ... ונשים יד לפה, ונהיה כאיש אשר אין רוח בו, הלא נבזינו בעיני נפשנו! אם כל

העמים עשו רק לכבודם, ואנחנו לא לבד כבוד אבותינו, אך כבוד ה' אשר בחר בציון, אותו נדרש"[44].

בהשפעתו של צ"ה קלישר התארגנה קבוצת יהודים שרכשה ב-1866 קרקעות סמוך ליפו והתיישבה עליהם. חברת "כל ישראל חברים", שהוקמה ב-1860 בפריז, נענתה לו ויסדה ב-1870 את בית-הספר החקלאי "מקווה ישראל" בארץ. אם כן, קלישר רואה בפתרון הלאומי יסוד משיחי חשוב ודרך לפתרון בעיית יהודי אירופה[45].

עקרונות תורותיהם החדשים של הרבנים ח"י אלקלעי וצ"ה קלישר באים לידי ביטוי בשלושה תחומים, בהסתמך על המקורות והצגת סימוכין מתוכם:

א. יש לעלות ולהתיישב בארץ-ישראל, ולא רק כדי להתפלל בה, כפי שנהגו חסידים בימיהם, אלא כדי לעבדה ולגאול אותה.

ב. יש לייצור מכשיר ארגוני כלל-יהודי שיגייס את כוחו הכלכלי של העם היהודי למפעל ההתיישבות בארץ.

ג. יש לחדש את עבודת בית-המקדש בירושלים, ככל שהדבר מותר על-פי ההלכה "בזמן הזה". קלישר מציע לברון אנשל רוטשילד לרכוש את ארץ-ישראל, כדי לחדש את עבודת הקורבנות, מתוך הנחה כי במעשה הקרבת הקורבנות ניתן לקרב את הגאולה[46].

בשני היסודות הראשונים מתגלה החידוש במשנתם – היסוד הלאומי, אולם היסוד השלישי, הנראה לכאורה מסורתי, מביע רעיון מהפכני, משמע: ההעזה לפרוץ את חומת האורתודוכסיה במושגיה שלה, ולהעביר את המסר המשיחי-האפוקליפטי מהמישור העל-היסטורי לשדה המעשה, לאמור, "גאולה בדרך הטבע"[47].

לעומת החכמים-המקובלים המסורתיים שתלו את הגאולה בתיקון רוחני בלבד, גישתם של "מבשרי ציון" – הרבנים קלישר ואלקלעי – נתנה עדיפות דווקא לתיקון הארצי ולהגשמה ההיסטורית והלאומית. מעתה המפעל הלאומי, שבמהותו הוא ריאלי מגלם בחובו את התיקון הקולקטיבי, והוא שמשקף נכונה את היענותו של כלל ישראל לבשורת הגאולה[48].

אף-על-פי שאלקלעי וקלישר פנו בטרמינולוגיה אורתודוכסית לציבור היהודי המאמין, והביעו את רעיונותיהם מתוך הסתמכות על המקורות, וחרף גדולתם בתורה, הם זכו לביקורת קשה ונוקבת מצד רוב הרבנים במחנה הדתי שטענו כנגדם: "אשר החובבי-ציון הם כיתה חדשה ככוח שבתאי צבי, שם רשעים ירקב"[49].

ר"י אלקלעי, כעמיתו קלישר, לא הסתפק בהטפה מילולית; הוא ביקר במקומות רבים ואף הקים חוגי פעילים, אך רובם ככולם לא האריכו ימים. ראוי לציין את העובדה שאחד מחסידיו המעטים היה סבו של בנימין זאב הרצל, שמעון לייב. החידוש בפעילותם היה יצירת סימביוזה בין עולמם הדתי המסורתי, שפשט צורה ולבש צורה לנגד עיניהם נוכח התגברות תהליך האמנציפציה וכו', לבין הליכה עם זרם העת החדשה. בעליית התנועות הלאומיות באירופה רואים שניהם סיבה מספקת להתוויית מדיניות יהודית, שתתבסס על שאיפה דומה להגדרה עצמית לאומית. כישלונם לארגן "תנועה חברתית" שתוציא מן הכוח לפועל את רעיונותיהם, נבעה מהעובדה, שהציבור שפנו אליו, בעיקר היהדות הדתית האורתודוכסית במזרח אירופה, טרם היה בשל לקבל את החידוש שבהגותם. היהדות החרדית באותה תקופה גילתה חרדה מכל חידוש, שכן עיקר חששה היה מפני השלכותיה של האמנציפציה אשר איימה בסכנת חידלון על עצם קיומה[50].

לסיכום, ניתן לקבוע שבהגותם של ח"י אלקלעי וצ"ה קלישר יש מן המסורת ומן החידוש. תורתם נדחתה בעיקר משום החשש העמוק של הציבור האורתודוכסי מפני הרעיון הלאומי שהיה מודרני ונתפס על-ידם כמסוכן לשלמות "ציבור שלומי ישראל". עיקר הסכנה הייתה, כמובן, ההתבוללות. למעשה החשש שתלו החרדים בבניית האומה ויישובה של הארץ על-פי גישות לאומיות ליברליות עובר כחוט-השני גם בהשקפותיהם של הציונים הדתיים. אנו ננסה לאפיין חשש זה בעבר, ולציין כמה מהשלכותיו בהווה.

4. התחבטות הציונים הדתיים בשאלת הצטרפותם ל"עוברי עבירה לתאבון" בבניין האומה ויישוב ארץ-ישראל – פרספקטיבה היסטורית והדילמות בהווה

חוקר התנועה הציונית אברהם הרצברג מגדיר את מהות הציונות "כניסיון הנוקב ביותר בתולדות ישראל לפרוץ ולהשתחרר מדפוסי העדה הדתית בחיים היהודיים, על-מנת להיות חלק מן ההיסטוריה הכללית של העולם החדש... היא (הציונות) תופעה בתר-אמנציפציונית, גם מבחינת הזמן וגם מבחינת הרעיון..."[51]

4.1. הבקיעים ב"זהותנו הלאומית" – פרספקטיבה היסטורית.

ראוי לבחון את הנחות היסוד של בנימין זאב הרצל, לפיהן הניח את המסד לתנועה הציונית, בפרספקטיבה של 100 שנות היסטוריה. כידוע, טען הרצל כי "צרת היהודים" בעת החדשה נובעת מהאנטישמיות. תגובתו הפומבית הראשונה לאנטישמיות פורסמה במחזה שכתב ב-1893 ובו הציע ליהודי וינה התנצרות קיבוצית כדי לשים קץ להיותם שנואים בגלל השתייכותם ל"עדת השטן". הרצל למד להבין שפיתרון זה אינו בר-ביצוע, שכן רוב היהודים יירתעו מיציאה לשמד; ויתרה מזאת, האנטישמיות הארסית (על בסיס גזעני) לא הותירה ספק שהיהודים לא יתקבלו לחברה הגויית. כשבא הרצל לידי מסקנה שהאנטישמיות היא פרמננטית כתב את ספרו "מדינת היהודים", ובו ניתן למצוא את הנחות היסוד להגותו. אנו נשתדל לבחון את משנתו ביחס למציאות שהתהוותה במשך 100 השנים שחלפו:

א. תחזיתו של הרצל הייתה, כי עם כינון מדינת היהודים יבחרו היהודים שבתפוצות באחת מן השתיים, לבוא לחיות בה או להתבולל בארצות מושבם.
במציאות לא בחרו היהודים בחלופות שהציג הרצל. רובם נשארו בגולה ובחרו ל"התנרמל" בה. עם זאת, במאמציהם למען מדינת-ישראל הם חיזקו את זהותם כיהודים, ואף הצליחו להגיע לרמת שוויון חסר תקדים במקומות מושבם.

ב. הנחתו השנייה של הרצל, כי תש כוחה של המסורת היהודית הדתית והתרבותית, לא נתאמתה. בקרב הציבור היהודי בארץ ובתפוצות צוברת תאוצה הגישה הרואה את המפעל הציוני במונחים משיחיים. תחת מרכזי התורה הישנים של אירופה,שנכחדו בשואה, קמו בארץ ובתפוצות מרכזים רבים המגלים חיות מרובה.

ג. הרצל שאף לגבש מנהיגות ציונית בסגנון ליברלי, דמוקרטי-מודרני, שתדאג לרווחתם של היהודים ולחיזוק השפעתם בענייני העולם.
גם בעניין זה מתפתחת, בעשורים האחרונים, תמורה בסיסית. אמנם רוב ההנהגה בארץ ובעולם מחוייבת לנהוג לפי התפיסה הליברלית-המערבית, אך יותר ויותר נהפכת דאגתה העיקרית של הנהגת הקהילות היהודיות בעולם היהודי לא לבטחונה

ולא לשוויונה, אלא ל**ערכיה**, להמשך קיומה כקהילה יהודית[52].

אין ספק שהציונות שרויה במשבר עמוק. האידיאה הציונית מצטיירת בפרספקטיבה היסטורית כחדלת אונים, ותפיסת עולמה – "כרוח שחלף זמנה". הציונות הייתה מראשיתה תנועה-אידיאית-פלורליסטית, שהצליחה לרכז במסגרתה, על בסיס של הסכמה רחבה, זרמים רעיוניים וקבוצות פוליטיות המנוגדות זו לזו: מאמינים ולא מאמינים, מדיניים ומעשיים וכו'. בסיס הפשרה עמד על מימוש עקרונות מעשיים כמו: השיבה לארץ-ישראל, יצירת רוב יהודי בארץ, יצירת כלכלה מודרנית ויציבה וכו'. מסתבר, שכוחה של האידיאה הציונית, שהתמקד דווקא בכשרון ההתאמה של רעיונותיה למציאות המשתנה, **תשו** שכן, לקראת המאה ה-21 הולכת ומתמעטת "מצוקת היהודים" וגדלה "מצוקת היהדות" כביטויו הקלאסי של אחד העם. השאלה העומדת כיום על הפרק היא **שאלת הזהות היהודית.** העם היהודי מפוצל ומפורד שתי וערב בין דתיים לחילונים. הדתיים מפולגים בין הזרמים השונים, שהקרע ביניהם הולך ומעמיק, בכל שאלה אפשרית: בשאלת גיור, נישואין, חוק השבות, כשרות וכו'. גם היהודים החילונים נותרו בלי אידיאולוגיה מכוונת, ושאלת **זהותם היהודית** עומדת על הפרק, בינתיים ללא מענה. היום כאז, טרם ייסודה של התנועה הציונית ועל רקע האמנציפציה, עולה השאלה לאן? לפני 100 שנים עלתה בחלל עולם של המשכילים היהודיים שאלתו של מרדכי זאב פייארברג "לאן"? והתשובה שניתנה על-ידי תנועת "חיבת-ציון", הצילה את הזהות היהודית[53]. האם תשובתו – התארגנות לאומית – רלבנטית גם כיום. לכאורה לא!

סיכומו של דבר, יש יסוד סביר להניח שעתידה התרבותי, ואולי עצם קיומה, של מדינת-ישראל והיהדות ברחבי העולם, תוכרע בהתמודדות בין החילוניות המערבית ההרצליאנית, לבין המסורת הדתית רבת-החיות. בעניין זה, נבקש לבחון את אפשרות הסינתיזה שבין שני זרמים אלו.

נבחן את הקשר ביניהם בעבר, עם ייסודה של התנועה הציונית; ובהווה, בפרובלמטיקה של הדו-קיום במדינת ישראל.

4.2. ייסודה של מזרח"י – דו-קיום בין מסורת למודרנה?

הציונות הדתית היא תופעה מודרנית באותה מידה שהציונות בכללה היא תופעה מודרנית. עם זאת, המודרניות של הציונות-הדתית לא גרמה לה להינתק מן הרציפות של המסורת היהודית, על מושגיה, אורחות-חייה וערכיה. למסורת הייתה השפעה ברורה על על עמדותיה של הציונות-הדתית בכל השאלות שעלו על הפרק בדיונים ובמעשים של התנועה הציונית, ובעיקר בשתי שאלות: צביונה העתידי של המדינה, ושאלת שיתוף הפעולה בבניינה עם חילונים; שאלות אלו הוגדרו בפולמוס הציוני "כשאלת הקולטורא"[54].

מה בין "שיבת-ציון" לבין "ציונות"?

המונח **"ציונות"**, במשמעותו המקובלת נטבע לראשונה על-ידי הסופר דר' נתן בירנבוים בעיתונו "זלבסטאמניציפאיון" ב-1890. לעומתו עמד על תילו זה אלפי שנים המושג המסורתי **"שיבת-ציון"**. התנועה הציונית בחרה להתגבר בשם המודרני, ולא במונח המסורתי. גם הציונים-הדתיים הסכימו למטבע לשון זה, למרות המשמעות הערכית המקופלת במונח המסורתי, אין ספק שהמונח "שיבת-ציון" מקפל בתוכו קונוטציה ישירה לכתבי-הקודש, נציג שני מקורות וננסה להצביע על המשמעות הנובעת מהן ביחס למונח

"שיבת-ציון":

א. "כה אמר ה' קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים, רחל מבכה על בניה מאנה להנחם על בניה כי איננו .... **ושבו** מארץ אויב ויש תיקוה לאחריתך נאום ה' **ושבו** בנים לגבולם" (ירמיהו ל"א, 16;14).

נשאלת השאלה מדוע משתמש הנביא בביטוי **ושבו**, הרי בניה של רחל לא היו מעולם בארץ-ישראל, שכן אבותיהם הוגלו ממנה?

ב. על רות וכלותיה מסופר: "ותצא מן-המקום אשר היתה - שמה ושתי כלותיה עמה, ותלכנה בדרך **לשוב** אל-ארץ יהודה... ותאמרנה לה כי אתך **נשוב** לעמך" (רות א', 7-10).

נשאלת השאלה מדוע משתמשות כלותיה של רות בביטוי **לשוב**, הרי מעולם לא היו בארץ-ישראל?

אם כן, המושג **לשוב** אינו מציין את המשמעות המילונית (חזרה למקום שיצאו ממנו) אלא הוא מסמן את החזרה "האידיאולוגית" לארץ-ישראל. כידוע השפה היא מערכת של סמלים, השימוש במונח כלשהו הוא בעל משמעות, כל שכן השפה המקראית, שבה השימוש בביטויים אינו מקרי, אלא מכוון לתכלית ברורה. אם כן, כאשר מדובר בשיבה אין הכוונה רק להיבט הפיסי, שכן אם זו הייתה הכוונה ניתן היה להשתמש במונחים ניטרליים, המצביעים על רצון זה, המצויים לרוב במקרא. במושג שיבה מקופל גם רגש נפשי, געגועים מאטא-פיסיים, רוחניים, משיחיים.

שיבת העם לארצו קשורה בהיכרח לדמותם החברתית והאידיאולוגית של השבים, שכן כפועל-יוצא נגזרת "טיב ההגשמה". במלים אחרות מתעוררות, מנקודת ראות האדם הדתי, שאלת שיתוף הפעולה עם החילוניים. כבר הרמב"ן קובע בפירושו (לספר במדבר, פרשת 'שלח לך" ט"ו, 22) לפסוק: "וכי תשגו ולא תעשו את כל המצוות אשר דיבר ה' אל משה", שאין "ציבור" יהודי – להבדיל מן "הפרט" – יכול להיחשב כמזיד לעניין נטישת היהדות.; במלים אחרות, אין ציבור יהודי חילוני נתפס כנוטש תורה ומצוות במזיד.

מעניין להדגיש ,שהרמב"ן מציין שאף בנסיבות חמורות של נטישת היהדות על-ידי ציבור, אין הוא נחשב מזיד, אלא שוגג. כמובן, ששגגה ניתן לתקן!

הנסיבות שאותן מעלה הרמב"ן הן:

1. טענת ציבור יהודי ש"עבר זמנה של תורה ולא הייתה לדורות עולם".
2. טענת ציבור יהודי "לא עושים ולא נוטלין שכר", משמע, אין אנו מקיימים מצוות מעשיות (מטעמי נוחיות?)
3. טענת "עבד שמכרו רבו יצא מרשותו", הקב"ה הפקיר אותנו (שואה?) לכן אין אנו מאמינים בו, ולא מקיימים את מצוותיו.
4. ציבור יהודי "שכחו את התורה לגמרי" (יהודי בריה"מ לשעבר?).

מעניינת האנלוגיה שעושה בעניין זה הנצי"ב, רבי נפתלי צבי יהודה ברלין (1816-1893), שעמד בראש ישיבת וולוז'ין והיה מראשי המצטרפים לתנועת "חיבת-ציון". הוא טוען, שבימי "שיבת-ציון" המקראית שבתקופת עזרא ונחמיה, הועלו מבבל גם אנשים שזלזלו במצוות, והללו סייעו להכשיר את הקרקע, לעלייתם של יהודים נאמנים למצוות, כדי להשתתף בבניין הארץ, כך דומה המצב למתרחש בתקופתו. דעה דומה מציגים גם הרב מוהליבר והרב ריינס (נעסוק בניתוח הגותו, להלן בפרק זה). הרבנים הללו האמינו,

שהכפירה ביסודה היא תוצאה של תהליך האמנציפציה, והחילון הוא תופעה חולפת ביהדות, כיוון ששורשיה חיצוניים. לדעתם, התכנסות העם בארצו תשים קץ לתופעה זו. גישה זו מתבססת על גישה מיסטית הטוענת שבלב כל אדם מישראל ניצוץ יהודי, גם אם הוא שקוע בחטא. לפיכך יש להבחין בין ה"גאולה הטבעית" שמבצעים עם עוברי עבירה לבין "הגאולה הניסית" שהיא לעתיד לבוא. שיתוף הפעולה עם החילונים בשלב הראשון, אינו גורם סכנה של ממש, שכן אין לו דבר עם הגאולה הניסית. תפיסה זו התקיימה עד להופעת "הפרקציה הדמוקרטית" – "הציונות הרוחנית" – שסיכנה וזעזעה את אמות-הסיפים של התפיסה התיאולוגית שהוצגה לעיל[55].

מיד לאחר הקונגרס הציוני הראשון, ב-1897 עורר אחד העם סערת-רוחות. בציינו, כי "רעיון מדיני שאינו נשען על הקולטורא הלאומית מסוגל להסב לב העם מאחורי הכוח הרוחני שבו, ולהוליד בקרבו נטייה לבקש כבודו בהשגת כוח גשמי וממשלה מדינית על-ידי זה ייפסק החוט המקשרו עם העבר ויישמט הבסיס ההיסטורי מתחתיו" (אחד העם, תשי"ט). לשון אחר, לא מדינה, אלא "מרכז רוחני", שמרכזו "תרבות יהודית", שבהגדרתה ובמהותה היא חילונית ובחיצוניותה מסורתית (קליפה) השואבת ממוסר הנביאים. הסכנה שראו הציונים הדתיים בניסיון להגדיר תרבות עברית חילונית הייתה רבה[56].

אחד העם וסיעתו התכוונו להגשים את מפעל התחייה הלאומי בהדגישם את הצורך לפתח תרבות לאומית בארץ-ישראל, אך במה התמקדה כוונתם?

הכוונה הייתה למטען של זכרונות לאומיים כגון: מאורעות היסטוריים, סיפורים, מנהגים, ארחות-חיים, סמלים, דברי-הגות וכד'. משמע, ארץ-ישראל עמדה במרכז תפיסתו כמחסום נגד "צרת היהדות" – כלומר, סכנת ההתבוללות[57], מאידך יחסה של "הפרקציה הדמוקרטית" לדת במובן הפולחני הנורמטיבי, היה עויין[58]. זאת אף-על-פי שבכל סיטואציה עתידית ניתן משקל סימבולי-חיצוני במהותו, "קליפה", למונחים, סמלים, מוסדות וכו'. השאובים מן המסורת והדת היהודית, אין לטעות בכוונה האמיתית של האחד העם וה"פרקציה הדמוקרטית", הם ביקשו הלכה ולמעשה לעקר את הדת היהודית מעיקרה ולהשתמש רק ב"מעטפת" הסמנטית-סימבולית[59].

הקונגרס הציוני החמישי (1901) החליט בלחצה של "הפרקציה הדמוקרטית" להטיל חובת חינוך לאומי על כל הציונים. אף שלהחלטה זו לא היה ערך מעשי, היא העידה בבירור שמגמתה של התנועה הציונית היא חינוך ליברלי-חילוני. עניין זה היה המניע לייסודו של המזרח"י. מטרותיו העיקריות היו אפוא להילחם נגד הקולטורא בעלת ציביון חילוני, שמייצגה הבולט הייתה הפרקציה הדמוקרטית. לפיכך נשמעה הדרישה, בוועידת היסוד של המזרח"י בווילנה שחבר-המזרח"י יוכל להיות רק ציוני השומר תורה ומצוות ובשלמותן. בסופו של דבר נקבע בתקנון המזרח"י כי יוכלו להצטרף לשורותיו ציונים-חרדים וכל ציוני-מתון, המסכים להשקפת-עולמו של המזרח"י. גם שמו של **המזרח"י = מרכז-רוחני**, מעיד על תכליתו: מאבק ב"ציונות הרוחנית" של אחד העם. קו התעמולה של המזרח"י התמקד בעיקר ב"שאלת הקולטורא", בכל העניינים האחרים תמך המזרח"י בקו-המדיני שהציג הרצל, בעוד שאחד העם מתח עליו ביקורת חריפה. קו פעולה זה תאם לחלוטין את האינטרסים של ב"ז הרצל, ומכאן מסתבר מדוע היו קשריו עם המזרח"י מיוחדים וחמים[60].

קו פעולה שני, או "חזית שנייה" של המזרח"י שללה את עמדתם העויינת של כמה "מגדולי הדור" של העולם הרבני, ובעיקר את כתבי הפלסתר של "הלישכה השחורה" בקובנה. הציונים הדתיים חשו שאם לא ינקטו צעדים הפגנתיים, אשר יחלישו את עמדתם האנטי-ציונית של כמה מגדולי הדור, עלול להיווצר רושם בדעת הקהל של שומרי אמוני ישראל, שהתמיכה בציונות פירושה החד-משמעי הוא: נטישת המסורת והדת[61].

בעיות קשות ומסובכות עמדו בפני המזרח"י: למזג תפיסות מודרניות בעולם מסורתי; הסכנה הגדולה שבעירעור סמכותם של "גדולי תורה", שרובם התנגדו לציונות בשל אופיה החילוני; השאלה הרגישה האם מבחינה הלכתית מותר "להתחבר לרשע", ויתרה מזו, האם ראוי שתחיית העם בארץ הקדושה תיעשה בידי "עוברי עבירה לתאבון", האין בכך משום "מצווה הבאה בעבירה?" האם בעיסוק ביישובה של הארץ והפרחת שממותיה יש משום ביטול תורה? מהו היחס לבני היישוב הישן-הדתי השולל את הציונות? שאלות הנוגעות לקיום המצוות התלויות בארץ, כגון: חידוש הקרבת קורבנות, מצוות השמיטה וכד'[62].

בעטיים של השאלות המסובכות שניצבו בפני המזרח"י, גיבש הרב ריינס אידיאולוגיה פרדוכסלית **"הציונות אין לה דבר עם הדת"**. כלומר, היא ניטרלית ואין לה כלום עם השאיפה לגאולה. לאחר שהרב ריינס שלל את אופיה המשיחי של הציונות, נקרא הציבור הדתי והחרדי לתת את ידו למפעל הציוני, כיוון שאין הוא חורג משאר המפעלים הכלולים בהגדרה הכללית למצוות צדקה. עמדה זו של המזרח"י פגעה בעוצמתו והוא נהפך לגורם שולי וחלש בקונגרסים הציוניים. מעמדו זה נמשך עד הקונגרס העשירי (1911). מאז סיגל לעצמו עמדה אקטיבית במיוחד ב"שאלת הקולטורא", ובעיקר בכל הנוגע למימושה בארץ-ישראל[63].

הציונים הדתיים החליטו להתארגן למערכה פוליטית, בתוך התנועה הציונית, לשם סילוק "שאלת הקולטורא" מן המסגרת של התנועה הציונית.

מסתבר שנסיבות לידתו של המזרח"י קבעו במידה רבה את דמותה של הציונות הדתית בראשיתה, משמע, עם הקמתו היה שרוי בקונפליקט-רעיוני נוקב בין אורתודוכסיה אנטי-ציונית לבין ציונות-חילונית. המזרח"י דחה את שתי החלופות הללו בהכריזו על דבקותו "בלאומיות דתית" אך התלבט זמן רב כיצד למלא מושג זה בתוכן קונסטרוקטיבי. למעשה במשך "100 שנות הציונות" נשארה שאלה זו הדילמה הבסיסית והקיומית של הציונות-הדתית.

מהי, אפוא, תורתה של המזרח"י? אין אנו מתכוונים במסגרת צרה זו לקיים דיון שיטתי ומעמיק, אלא לבחון את תורותיהם והשפעתם של שניים ממנהיגיה הבולטים, אף-על-פי שלא כיהנו בתפקיד רשמי בתנועה: הרב יצחק יעקב ריינס והראי"ה קוק.

מייסד תנועת המזרח"י ומנהיגה הרוחני בשנות התהוותה היה הרב יצחק יעקב ריינס (1838-1915). נולד בקרלין שבליטא ועלה עם אביו לארץ-ישראל בעודו ילד. אביו נאלץ, מפאת קשיים מרובים, לחזור לליטא. הרב ריינס למד בישיבת וולוז'ין. כתב עשרות ספרים בתחום היהדות. היה ידוע כלמדן מובהק, וגיבש שיטה של לימוד התלמוד על-פי חוקי ההיגיון. שיטתו קובצה בספרו "חותם תוכנית" (מגנצא, תר"מ) וזכתה "להסכמות" של גדולי הרבנים. בשנות ה-80 של המאה ה-19 הגה את רעיון "הישיבה התיכונית", לאמור, שילוב לימודי חול בעולם הישיבות. הרעיון הקדים את זמנו ונגנז בשל התנגדותם הנחרצת של

הרבנים החרדים. הרב הצטרף לתנועה הציונית לאחר הקונגרס השני, וזאת לאחר שבדק בקפידה את עקרונות התנועה הציונית, ונכבש לה בכל ליבו ונעשה מעריץ גדול של הרצל. עם שובו מהקונגרס השלישי (1899), נעשה פעיל במחנה הציוני-דתי. למעשה לא מילא תפקיד רשמי כלשהו, שכן ציוני רוסיה הדתיים העדיפו על פניו את הרב ש"י רבינוביץ. הרב ריינס נרתם למלחמה נגד מתנגדי הציונות, וכינס את דעותיו בעניין זה בספרו "אור חדש על ציון" (וילנה, תרס"ב) (להלן נציג את עיקרי דבריו הנזכרים בספר). באמצע תרס"ב כינס ועידה בוילנה, בה לקחו חלק 72 ציונים-דתיים שהגיעו מערים שונות, ובהם 24 רבנים. ב"וועידת וילנה" נוסדה תנועת המזרח"[64].

כאמור, עיקרי השקפתו של הרב ריינס כונסו בספרו "אור חדש על ציון" (וילנה, תרס"ב). בספרו סותר הרב ריינס את טענות מתנגדי הציונות. להלן עקרונות תורתו, המובאים בספר:

א. אין לציונות קשר עם הגאולה הניסית, לפיכך אין היא אסורה.

ב. אין לציונות קשר עם השאיפה ל"קולטורא" בסגנון אחד העם וה"פרקציה דמוקרטית". כלומר, אין היא עוסקת ביצירה חילונית.

ג. אין בעצם כל פסול בהתחברות עם "חופשיים", שכן יש להפריד בין התחברות "תכליתית", שהיא רעיונית ורוחנית לשם ייעוד משותף, לבין התחברות "אמצעותית", שהיא לצרכים פרגמטיים.

ד. התעוררות ה"חופשיים" לרעיון הציוני אינה נובעת מתוך מניעים חילוניים, אלא היא בעצם תרופה למשבר הזהות היהודי.

ה. הציונות היא מרפא למצבו הלא-טבעי של העם בגלות, ויעדה להביא לשיפור חומרי וגם למרפא רוחני עם כינוס העם בארצו[65].

בדבריו פונה בעצם הרב ריינס אל החרדים המתנגדים לציונות, בדיוק כפי שפונה אל החילונים. לחרדים מסביר הרב ריינס מדוע הציונות מותרת וקורא להם להצטרף אליה למען יצירת רוב בתנועה, כדי שיוכלו להשפיע על ביצוע מטרותיה העתידיות ברוח הציונות-הדתית, ולחילונים קורא לשיתוף פעולה.

הרב ריינס היה עקיב בתמיכתו בציונות. גם לאחר שהתקבלה ה"פרוגרמה הקולטורלית", שהציג סוקולוב לפני צירי הקונגרס העשירי (1911), הנוגדת את עמדתה של המזרח"י, נשאר הרב ריינס בתנועה, אף-על-פי שההחלטה בעניין הקולטורה הביאה לפרישתם של כמה מחשובי המנהיגים בתנועת המזרח"י שבמערב אירופה, ולייסודה של "אגודת ישראל" (1912). בקונגרס העשירי הסכים הרב ריינס לפשרה, על-פיה יכיר הקונגרס בקיומם הלגיטימי של שני זרמים בחינוך הציוני. בפשרה זו הונח המסד לייסודו של החינוך הממלכתי-דתי[66].

הרב קוק מתח ביקורת נוקבת כלפי המזרח"י. הוא טען שאין מקום ל-MODUS VIVENDI פוליטי ופרגמטיות-מדינית, על חשבון בתכליתה ויעדה של הציונות-הדתית, ואין לקבל את הקביעה של הרב ריינס והמזרח"י "לציונות אין דבר עם הדת". הרב קוק תובע שהמזרח"י יצא מתוך "הערפליות השוכנות עליו", כדי לסלול את הדרך להצטרפות דתיים רבים לתנועה. הרב קוק, אפוא, רואה קשר ברור והדוק בין ציונות וגאולה. לדעתו, הציונות היא ביטוי למהותה של הדת עצמה. לצורך זה הוא מבחין בין רוחה הפנימית של הציונות, שכוח המשיח מפעם בה, לבין גילוייה החיצוניים-החילוניים העתידים לחלוף[67].

הרב אברהם יצחק הכהן קוק (הראי"ה 1865-1935). נולד בגריווה (לטביה) למשפחת מתנגדים מצד אביו וכנצר לחסידי חב"ד מצד אמו. למד בישיבות: לוצין, סמורבון, וולוז'ין ופונביז שבהן יצא שמו כעילוי. ב-1904 עלה ארצה וכיהן כרבה של יפו והמושבות. הרב ידוע בפסיקותיו ההלכתיות, כגון בשנת השמיטה (1910) התיר חלק מעבודות הקרקע ליהודים בתנאי שימכרוה לנוכרים[68].

הגותו של הראי"ה מעוגנת בעיקרה בעולם הקבלה. בין היתר, התמודד בשאלת הכפירה והחילון, וראה בהן תופעות זמניות וחולפות. לדעת הראי"ה, עצם ההתעוררות הלאומית עשויה להשיב, כאמור לעיל, את החילונים אל הדת. הראי"ה לימד, שתהליך הגאולה של שיבת-ציון ובניין הארץ הוא בו בזמן תהליך אלוקי מוחלט ותהליך אנושי מוחלט: "כל העולם ומלואו, כל סבכי התולדה וכל יצרי מעלליה אינם כי אם צעדים שאורו של משיח הולך וצועד בקירבה"[69] או "הכל אלוקי ובו זמנית הכל אנושי! ודאי שאדם המתוודה, אינו מצטדק שה' גרם לו לחטוא"[70].

הראי"ה יצא בדברים חריפים נגד החוגים הדתיים האנטי-ציוניים שחרדים מפני שיבת-ציון ובניין הארץ, הואיל והם מרוקנים כביכול את ריבונו של עולם מן ההיסטוריה, ועל כך כותב: "אופיה של הגאולה הבאה לפנינו, שראשית צעדיה הננו חשים ומרגישים, הוא תוכניותה של כנסת ישראל", אין היא באה מבחוץ "בלא קריאת שם, בלא מגמה מבוררת. הכל הוא אור ה' "[71], משמע, מקור הגאולה הוא ריבונו של עולם, אך היא מופיעה על ידנו ומתוכנו, ומתרחשת עתה. אם כן, על-פי משנתו של הרב קוק, נתפסת הציונות במושגים של קודש (בניגוד לתפיסתו של הרב ריינס), מן הדין שגם המוציאים אותה לפועל יהיו במעלת קודש, גם אם הם חילוניים[72].

הציונות לא הייתה בפועל תנועה של תשובה וחזרה לדת לאותם יהודים חילוניים שהלכו בדרך האמנציפציה. להיפך, המציאות החדשה של אפשרות לפתרון "משבר הזהות היהודי" בדרך חילונית, יצרה מצב שמבחינת רוב הרבנים נתפסה הציונות כמעכבת את הגאולה[73]. לפיכך ניתן לומר, שבקרב הדתיים התפתחו שלוש גישות ביחס להתעוררות הלאומית היהודית. גישה אחת, של הרבנים הדוחים את הציונות, זו גישה הדבקה ללא סייג בתפיסה המשיחית המסורתית והפסיבית. גישה זו מציגה את הציונות כמהלך אנטי גאולתי, כדחיקת הקץ קודם עיתו. גישה שנייה, שפותחה על-ידי מבשרי-ציון ועברה גלגולים שונים, נקטה עמדה משיחית פעלתנית וראתה את היוזמה הלאומית כמהלך של גאולה. לגישה זו יש לצרף את עמדתו של הראי"ה קוק שעמיקה את חזון הגאולה וראתה בציונות דרך להחזרת הבנים הרחוקים לתורת ה', לארץ הקודש ולשפת הקודש. לאמור, הרב קוק ראה בציונות היענות אנושית לקריאה אלוקית, בתור תגובה חיובית ליוזמה עליונה גואלת. הגישה השלישית, שנוסחה על-ידי מייסדי המזרח"י, ביקשה לבודד את השאלה הלאומית ואת התנועה הציונית מן התקווה המשיחית ולבחון את המעשה הלאומי על-פי אמת-מידה שלפיה נבחנת כל פעילות היסטורית חיובית[74].

למרות קשייה האידיאולוגיים של "הציונות הדתית" להשתתף בתנועה שהיא חילונית בהגדרתה, בדרכה ואף ביעדיה, לא ניהלה מעולם מדיניות כיתתית בתנועה הציונית. תנועת "המזרח"י" עמדה תמיד במרכזה של התנועה הציונית, גם בעמדותיה הפוליטיות החברתיות, וגם בהשתתפותה הפעילה בעיצוב מפעליה של התנועה בארץ-ישראל

ובמאמציה הדיפלומטיים בעולם. הציונות הדתית הגנה יותר מכל גורם אחר בתנועה הציונית על הקונסנסוס הלאומי-ציוני, והכריעה לטובת קונסנסוס זה בעיתות משבר, לדוגמא: היא תמכה בתוכנית אוגנדה, למרות שהסתכנה באשמה של בגידה במסורת היהודית: היא הסתייגה מהמלצות החלוקה של ועדת-פיל, אך בסופו של דבר השלימה אתן בפועל; לציונים הדתיים היה חלק נכבד בהתיישבות, בהגנה ובעלייה הבלתי-לגאלית לארץ-ישראל וכו'. התייצבותה במרכז המעשה הלאומי-ציוני לא נבעה מסתגלנות ולא מאינטרסנטיות. קביעה זו מוכיחה שהציונות הדתית לא הייתה בגדר נספחת לתנועה הציונית, אלא פעלה בתוכה כגורם קבוע ובעל משקל[75].

השאלה העומדת על הפרק: האם במציאות המתהווה במדינת-ישראל, שבה השסע בין הדתיים לחילונים מעמיק והולך, תוכל הציונות הדתית להמשיך ולפעול מתוך שיתוף פעולה מלא עם החילונים. או שמא אנו עומדים לפני קו-שבר שיוליד הסתגרות, ניתוק וחס וחלילה מלחמת תרבות?

4.3. הבקיעים ב"זהות הלאומית" – הדילמה בהווה

המחלוקת העמוקה ששורשיה התגלו בקונגרסים הציוניים הראשונים, בשאלת "הקולטורא", לאמור, איזה צביון תרבותי וערכי יאפיין את הפעילות הלאומית היהודית, החריף עם קום המדינה. למעשה עומדים אנו כיום לפני פתחה של מלחמת תרבות. במדינה צעירה שמרובים בה השסעים, והעומדת על נפשה במאבקים במישור הלאומי, המדיני, הכלכלי וכד' – התערערות הקונסנסוס הלאומי בשאלת היסוד של "הזהות הלאומית", מסוכנת לעצם קיומה. אנו ננסה להתמקד בעניין "קו השבר" בין חילוניים-לדתיים; בין הדתיים לאומיים-לחרדים, ובין פוסט-ציונים לציונים.

א. קו-השבר בין חילוניים לדתיים

השאלה הבסיסית ביחסים שבין שתי "קהילות המשנה" הללו בחברה הישראלית היא: האם הקיטוב המחריף מוביל להיווצרות שני עמים?

דוד בן-גוריון לחם למען התפיסה הממלכתית. עיקר דאגתו הייתה לקעקע את קהילות המשנה שנוצרו-בתקופת טרום המדינה – סביב המפלגות הפוליטיות, ואשר צידדו במוצא האתני יותר מאשר בייחודה היהודי של המדינה. למעשה כשל בן-גוריון במשימתו. במדינת-ישראל דהיום, קיימים שני ציבורים השונים בתפיסתם היסודית באשר להגדרתה של "מדינה". קבוצה אחת מגדירה את זהותה הקיבוצית כמושרשת **"בקהילה מוסרית"**, המתבססת על קשרים וסמלים קדמוניים. ציבור זה סבור שלמדינת-ישראל יש תפקיד חשוב בתפיסת יהדותם; מבחינה סוציולוגית כולל ציבור זה בעיקר דתיים, ספרדיים ומיעוטי – השכלה. ניהול המדינה שלא על-פי החזון והמטרה, על-פי גירסתם האידיאולוגית והפוליטית, עלולה להוביל לשינוי קיצוני ביחסם אליה. לעומתם קיימת קבוצה קטנה יחסית המורכבת מבחינה סוציולוגית ברובה מחילונים, אשכנזים ובעלי השכלה גבוהה והעוסקים במקצועות כגון: משפט, צבא, שירות-החוץ וכן אקדמאים – בעיקר במדעי החברה, הדוגלים בממלכתיות. קבוצה זו שוללת למעשה את התוכן היהודי של המדינה ונאמנה באופן קיצוני ל"מודל המערבי של מדינה", לאמור, רואים במדינת-ישראל **"קהילה אזרחית"** המתבססת על אמות-מידה אוניברסליים. לפי השקפתם תפקידיה של המדינה לספק שירותים ולשמור

על זכויות הפרט. בתוך קבוצה זו ישנה תת-קבוצה קיצונית יותר – "הפוסט ציונים", שלעמדותיהם נתייחס להלן. גישתם מעודדת למעשה מחוייבות מינימלית למדינה. תופעה זו מאיצה משבר בזהות הלאומית, ומוכרת גם במדינות מערביות ליברליות, אך סכנתה רבה יותר במדינת-ישראל מהטעמים שהצגנו לעיל. מסתבר אפוא, שאפילו בגישתו של הציבור ובתפיסתו את המושג "מדינת-ישראל" קיימת דיכוטומיה[76].

לקו-השבר בין חילוניים לדתיים יש גם היבט פוליטי-ערכי, הקשור בשאלת המשך "השליטה"(?), "ההתנחלות"(?) בשטחים ש"נכבשו"(?) "שוחררו"(?) בעקבות מלחמת ששת-הימים. שאלה זו בדין, או שלא בדין קשורה גם היא ליחסים בין חילוניים לדתיים; שכן בבסיסה מונחת שאלה חשובה ומרכזית: מהי זכותנו על ארץ-ישראל? האם תוקף זכותנו נובע "מכוח התנ"ך", על-פי אמרתו המפורסמת של בן-גוריון: "התנ"ך הוא המנדט שלנו על זכות העם היהודי בארצו", או זכותנו נובעת מכוח מוסרי הומני אחר? אם כן, מהו? הרי קשה לקבל כקביעה מוסרית ששטחים "נכבשו" ב-1967, והם "שוחררו" אם נכבשו ב-1947?! במיוחד נוכח העובדה שבשטחי 1947 ישבה אוכלוסיה ערבית מאות בשנים, וחלקה גורש בכוח ובמכוון עם קום המדינה. האם בפנינו התנגשות בין שתי גישות מנוגדות: האחת מסורתית-לאומית הרואה באדמת ארץ-ישראל "קדושה" ובתהליך "ההתנחלות" – גאולה משיחית; לעומת גישה ליברלית-חילונית המבססת את עמדותיה על הסכמות בינלאומיות ו"ריאל-פוליטיק" של תן וקח? האם הנוקטים עמדה של "ריאל-פוליטיק" קיימו בשני העשורים האחרונים לקיום המדינה "פעילות ציונית" בסגנון "המתנחלים", בתוך "תחומי הקו-הירוק"? אם לא, על מה מעיד חוסר-המעש? שמא על התערטלות ממחוייבות לאומית ברורה, בסגנון הציוני המקובל? [77]

ל"קו-השבר" בין חילוניים לדתיים יש היבטים אקטואליים ותקשורתיים, בעיקר לנוכח "מלחמת השבת" – במיוחד בירושלים, סביב רחוב בר-אילן – ובסוגיית הגיוס לצה"ל. מאחר שהעניין הפך גם לאקטואלי ולתקשורתי, ניתן להסיק ש"קו-השבר" אכן מטריד את הציבוריות הישראלית. העיתון "ידיעות אחרונות" הקדיש חלק ניכר במוסף התרבות של ערב ראש החשנה תשנ"ז לסוגיה זו. "חשבון נפש" שערכו אנשי הרוח, הספרות והפובליציסטיקה בסוגיה, מעיד על המתח והסכנה הרובצת לפתחנו; יש בדבריהם יותר ממאפייני הבעיה והפרובלמטיקה שלה, מאשר הצעות פתרון אופטימיות בסוגיה סבוכה זו. נציג מעט מדבריהם:

דר' דוד אוחנה (מכון ון ליר): "... כשמתבוננים בדתיים רואים שחוסר הביטחון שלהם כלפי המפגש עם העולם המודרני יוצר מגמות פונדמנטליסיות, מחשש לאיבוד הזהות העצמית ... (לעומתם החילוניים) מרבית הספרות הפוסט-מודרנית החילונית מנותקת ממקורות יהודים אינטלקטואליים, מהמשכיות תרבותית ומרצף של דיאלוג, והופכת רדודה וקצרת השפעה..."

חיים באר (סופר): "... החברה החילונית ... מתרחקת מהרצון להגדיר את עצמה כחברה יהודית ... אילו הייתה הולכת ונוצרת כאן הוויה יהודית חילונית, ששומרת על הזיקה אל החברה היהודית ורק רוצה לשנות אותה ולהתאים אותה להווה, היה לי קל יותר".

פרופ' חוה עציוני-הלוי (אוניברסיטת בר-אילן): "... ההזדהות המשותפת עם המפעל הציוני הולכת ומתפוררת. בקרב הדתיים הלאומיים מתגברת הזיקה הדתית לארץ-ישראל, שאינה מקובלת על ציבור החילוני. ואילו בקרב הציבור החילוני מתגברת

הגישה הפוסט-ציונית ... הולך ומצטמצם התחום שעליו יש קונסנסוס לאומי..."
פרופ' אניטה שפירא (אוניברסיטת תל-אביב): "... נמצא רוב חילוני גדול, הסובל מאובדן בטחונו העצמי ומהיעלמות האידיאולוגיות ששמשו בעבר מוקדי זהות אידאיים ומוסריים ... ככל שהחרדים מנכסים לעצמם את היהדות, כך הם מביאים לקריעת הריקמה התרבותית המשותפת, המורכבת מההכרה בחשיבות הזיקה לעבר היהודי ומרצון לשמר את המורשת..."
האם יש פתרון לשסע הקשה הזה? האם יווצרו שני עמים? רובם המכריע של אנשי הרוח המצוטטים בכתבה אינם מציעים פתרון קונקרטי. יש הטוענים, שלא ניתן ולא צריך לפתור את הבעיה, בסופו של דבר יווצרו שני מחנות שיפרו זה את זה; לעומתם - בקוטב הנגדי - יש הטוענים, שחרדיות קצונית וחילוניות בלתי מתפשרת, הם בעצם רק קטבים על קו רצף, כשרוב הציבור היהודי שומר על דרגות שונות של זיקה ולו גם סמלית, לדת (פרופ' יורם בילו - האוניברסיטה העברית); או שהחיפוש המאחד עדיין מאפיין את רוב הציבור החילוני והדתי (פרופ' משה בר-אשר - האוניברסיטה העברית).
"קו-השבר" אינו מפריד רק בין המחנה החילוני לדתי, אלא גם בין הדתיים-הלאומיים לחרדים. ההבדלים בין שני מחנות אלו מעידים גם הם על "משבר בזהות הלאומית".

ב. קו-השבר בין דתיים-לאומיים לחרדים

רובם המכריע של גדולי ישראל התנגדו לתנועה הציונית, ולא הושפעו כלל ועיקר משפע הטיעונים והתימוכין התורניים שהוצגו על-ידי רבני הציונות הדתית (ראה לעיל סעיף 2 ובעיקר דברי הסיכום לתת-סעיף 2.3). לדעתם, מציאות יהודית שאינה מעוצבת על-פי ההלכה יש בה סכנה והיא בגדר "קשר רשעים"[78].
במדינת-ישראל רואים הפלגים החרדיים האנטי-ציונים כמו: "נטורי קרתא, חסידות סאטמר וה"עדה החרדית", את הציונות כהתפרצות דֶמונית, אנטי משיחית, מרידה במלכות שמים ובייעוד היהודי. לדידם, מדינת-ישראל מתקיימת בעידן של גלות - "גלות בארץ הקודש". לעומתם קיימות קבוצות של חרדים אשר פיתחו גישה פרגמטית ומסתגלת של חיים בצדה של המדינה, עמדה שהיא מנוגדת לגישתם של הציונים הדתיים הרואים במדינת-ישראל "ראשית צמיחת גאולתנו". אף-על-פי שהחרדים מכירים דה-פקטו במדינה, הם מסתייגים מהלגיטימציה שלה, ומתלבטים בשאלות של: ריבונות יהודית בארץ הקודש, קודם לימות המשיח, בהנהגתם של יהודים פורקי עול. כלומר, דרכם מנוגדת לזו של הציונים הדתיים, שכן הם תופסים את הציונות ואת מדינת-ישראל כניסיון להפוך את "עם הסגולה" לעם היסטורי-ארצי, גשמי, חילוני, ל"עם נורמלי" ככל העמים. הולדתה של הלאומיות היהודית, לדידם, היא בחטא גמור, משמע, היא צמחה על רקע המרידה הרוחנית בקודשי ישראל - ההשכלה, החילון והרפורמה - שהתחוללה באירופה וכתוצאה צצה ועלתה התנועה הציונית[79].
הרב ישראל אייכלר, עורך השבועון "המחנה החרידי", חסיד בעלז, נותן ביטוי בפובליציסטיקה להשקפותיהם של החרדים, שלמדו להכיר דה-פקטו במדינה, וכך הוא מגדיר את יחסם של החרדיים למדינה: "... כיום חלק מהעם שחי כאן (במדינת-ישראל) הוא בלתי מוגדר, כי ליהדות אין שום משמעות בלי תורה ואמונה. גם השלטון כאן אינו

מוגדר. זהו שלטון המדבר בשם היהדות, אבל אינו שלטון יהודי, כיוון שאינו פועל לפי חוקת התורה. מדינה שהחוק שלה בריטי ותורכי אינה מדינה יהודית. היא לכל היותר מדינת יהודים, וגם זה כבר לא ברור, כי יש פה יותר ממליון ערבים ומאות אלפי מהגרים גויים (עולים מהרפובליקות הרוסיות שאינם על-פי ההלכה, אך מוכרים כיהודים על-פי "חוק השבות" שחוקקה מדינת-ישראל, הערתי י"צ). ופועלים זרים ..."[90]. גישתה של הציונות הדתית, מבית מדרשו של הראי"ה קוק, שונה לחלוטין ונוגדת את תפיסתו של העולם החרדי. י' רביצקי מכנה תפיסה זו "הקץ הדוחק – הציונות הדתית המשיחית". תפיסה זו הגה לראשונה צבי יהודה הכהן קוק, מורה הדרך של המחנה הציוני הדתי "הגאולתי" בדור המדינה. לפי תפיסתו מפעל התחייה נעוץ כולו ביוזמה אלוקית-גואלת. החידוש בתפיסתו, שעם-ישראל מחוייב לאקטיביות ולהשתתפות במעשה הגאולה בדרך הטבע, ומשוחרר מאימתן של "שלושת השבועות" (עיין לעיל בסעיף 2.3), אדרבא, על העם לקום ולעלות "בחומה שהפסיקה ביננו לבין ארצנו" ולהשתתף בבניין הארץ מכוחה של דרישה דתית. "לא אנו דוחקים את הקץ" – נהג לומר הרב צבי יהודה קוק לשנן באזני תלמידיו, אלא "הקץ דוחק אותנו". כלומר, גישתו נותנת קדימות דווקא ל"תיקון ארצי" ולהגשמה היסטורית לאומית; המפעל הציוני מגלם בחובו את התיקון הקולקטיבי, ומבטא את היענותו של כלל ישראל לבשורת הגאולה. זהו כמובן, צעד ראשון בדרך לגאולה השלמה שבסופה תתקיים גם גאולה אוניברסלית[91].

מובן מאליו שקיימים הבדלים רבין ומהותיים בין החרדים לגווניהם לבין הציונים הדתיים: ביחס למעמד האשה, ביחס למודרנה (מדע וטכנולוגיה), לסמלים הממלכתיים, לשירות בצבא וכו'. חשוב לציין, שמיעוטו של הציבור הדתי, זה המכונה חרד"ל = חרדי דתי לאומי, מתקרב בדעותיו יותר ויותר לציבור החרדי. הרב מ"צ נהוראי מתלבט בשאלה המהותית האם יש בתופעה זו משום תהליך, וכך הוא כותב: "האם המנטליות החרדית כמוה כאוקינוס, ואילו הציונות הדתית לא הייתה אלא גל שובב?... האם הנטייה לקליטת השקפת העולם החרדית גנוזה בעצם מהותו של האופי הדתי הנורמטיבי ...?" הבעיה נובעת מעצם העובדה שהנוער הציוני חונך שמדינת-ישראל היא רק ראשית צמיחת גאולתנו, שלב ראשון בגאולה. הנוער לא הוכשר לראות במצב הסבוך שתהווה במדינת-ישראל מרובת השסעים והמחלוקות, את המשך שלבי הגאולה. נבצר מהציבור הדתי לאומי לפתח אידיאולוגיות מורכבות, זאת בשל היותו לכאורה בין שני מחנות: החרדי והחילוני. עניין זה המורכב שבעתיים בהוויה היומיומית של מדינת-ישראל, שבה עולה משקלם של הפוסט-ציונים – (עליהם נרחיב מעט להלן). הנוער הדתי ציוני מתקשה להתמודד עם שאלת מורכבות, כגון:

א. האם מותר להתפלל לשלומה של מלכות, שמהלכיה הפוליטיים מוכרעים בידי הנהגה בעלת אורינטציה חילונית-דמוקרטית?
ב. האם מותר לסרב פקודת פינוי יישובים ביהודה ושומרון ובחבל עזה?
ג. האם הממשלה, שאינם נוקטת גישה התואמת את המודל של הרב צבי יהודה קוק – הגישה המשיחית – היא ממשלה לגיטימית, שהרי היא מפקירה את קודשי ישראל ואת בטחון היהודים בידי בני-עוולה?

האם תכריע הציונות הדתית לצד החרדים, או תמשיך את "דרכה ההיסטורית" ותראה בגאולת העם והארץ את "דרך הגאולה הטבעית", כפי שראו זאת האבות המייסדים[92]. נדמה שככל שהזרם ה"פוסט-ציוני" מתגבר, כך נוטה הציבור הלאומי-דתי להסתגר ב"גטוזציה" חינוכית, יישובית ואידיאולוגית, ומשחרר את עצמו מחובתו לשמש כגשר וקשר בין עולם המסורת והדת וכשותף פעיל ומלא בפיתוחה ובשגשוגה של מדינת-ישראל, וגוברת הנטייה מצדו לראות בציבור החילוני כמאיים על אורח-חייו.

ג. ה"פוסט-ציונים" - הציונות לאן?

הפוסט-ציונים רואים במדינת-ישראל מכשיר אינסטרומנטלי, המשולל כל קשר למסורת ולמורשת. לדעתם, תפקידיה של המדינה מצטמצמים במתן שירותים ובשמירה על זכויות הפרט (ראה לעיל סעיף 4.3 קו-השבר בין חילוניים לדתיים). למעשה אין מדובר ב"זרם רעיוני" או "תנועה חברתית" מאורגנת בעלת "משנה סדורה ברורה" ותכניות אופרטיביות, אך ללא ספק מדובר בתופעה ולא בהתבטאויות של יחידים, שהחוט המקשר בין דעותיהם שולל מכל וכל את הקונסנסוס שעל-פיו הוקמה המדינה.

מבחינה סוציולוגית, חלקם פובליציסטים בעלי טורים קבועים בעיתונות היומית ובמוספים השבועיים, ורובם אקדמאים בעלי הכשרה בתחומי הרוח והחברה, רובם שהו בחו"ל לשם הכשרה מקצועית ו/או עבודה והושפעו מהגישות, הרווחות בארצות הרווחה המערביות. גישתם ה"פוסט-ציונית" הושפעה מהשקפת עולמם של ה"פוסט-מודרניים", שאיפיוניה הם ליברליזם ובמיוחד אינדיבידואליזם קיצוני, המושתת על חומרנות וטיפוח אגואיזם אישי וכיתתי על חשבון מוכנותם "להקריב" או "לתרום" לצורכי הכלל.

בחרנו להציג מקצת דעותיהם הנוגעות בשלושה תחומים, שיש בהם, לדעתנו, רלבנטיות לנושא הנידון: יחסם לתנועה הציונית, לשואה ולמדינת-ישראל. ננסה להצביע על הסכנה לקיומה של מדינת-ישראל כמדינה לאומית, וקל וחומר כמדינה יהודית כתוצאה של העמדות ה"פוסט-ציוניות" השוללות את הבסיס המוסרי לקיומה.

נשתמש בסקירתנו הקצרה בשני מקורות:

א. במאמרו של פרופ' דן מכמן הנקרא בשם "מכסכי הציונות", שהופיע בכתב-עת "מימד" (גיליון 5, ספטמבר 1995, עמ' 14-17, ו-28).

ב. במובאות מעיתון "ידיעות אחרונות", זאת בשל היותו עיתון יומי בעל התפוצה הגדולה ביותר במדינה. מובן שאין אנו מתיימרים להציג מחקר שיטתי בנידון, אלא לתאר בקווים כלליים את הגישות השונות.

הייחס לתנועה הציונית

1. "ההיסטוריונים הציוניים" יצרו מציאות לאומית יהודית מדומה המבוססת על ביטויים: "אחדות גורל", "געגועים למולדת", טיפוח רעיון "השיבה למולדת", לאמיתו של דבר ציבורים יהודיים בעולם היו שונים מאוד זה מזה, והם התערו במידה זו או אחרת בסביבתם. כך למשל, גירוש ספרד אינו "גורל יהודי" מיוחד, אלא חלק ממאבק הרקונקיסטה, שפגעה בעיקר במוסלמים[93].
2. ההנהגה היהודית הפקירה את "שארית הפליטה", מלבד אלו שרצתה להביא ארצה, כדי להשתמש בהם לקידום המטרות הציוניות[94].

ה"פוסט-ציוניים" רואים את הולדתה של "המדינה הציונית" בחטא – הישענות של האימפריאליזם הבריטי שבעזרת "כידוניו" קנו שליטה בכוח בארץ-ישראל על חשבון תושביה הערבים הוותיקים. לשון אחר, זכות מוסרית להקמת המדינה. האפליקציות המדיניות – בנוגע למהות הסכסוך היהודי-ערבי, מעמד השטחים, ההתנחלויות וכד' – ברורה מאליה, ולהלן נתייחס בקצרה לסוגיה זו.

השואה

גם תודעת השואה נחלשת. אין ספק שלקח השואה ששמש כציר מאחד ומלכד בעם היהודי, וכמסד להקמתה של מדינת-ישראל "במשפט העמים", כפי שמופיע במגילת העצמאות – מתמוסס. ערעור על עצם קיומה של השואה ו/או פרשנות המטילה אחריות כזו או אחרת על התנועה-הציונית (שכאילו יכלה לפעול להצלת היהודים ובכוונה לא פעלה) יש בהם כדי לערער את המסד לקיומה של מדינת-שיראל כמדינה יהודית, שהרי בשואה הושמדו יהודים שפשעם היחידי היה, היותם יהודים, ועל יסוד זה ו"רגשות האשם" של העולם המערבי הוקמה "מדינת היהודים". תופעת הכחשת השואה חמורה ביותר, נוכח קליטתה בקרב הנוער המשתמש בהכחשת השואה כמכשיר אנטי-ממסדי.

1. אין לראות באנטישמיות תופעה המתמשכת על-פני דורות, יש לפרשה כעימותים בין יהודים לסביבתם על-פי גורמים מקומיים. כמו-כן אין לקשור את תופעת האנטישמיות לתפיסה כוללת אנטי-יהודית, אלא ליחסה להתפרצויות מקומיות, בתור יחידות נפרדות שאינן קשורות אחת ברעותה[95].
2. הציונים שתפו פעולה עם הנאצים, כדי להציל את הציונות הארצישראלית, תוך שוויון נפש והפקרת ציבור יהודי שאינו ציוני[96].
3. יש להילחם בציוניזציה של השואה ... מותר כבר סוף סוף לבקר את ההיסטוריוגרפיה הציונית ולהציע פירושים חדשים למה שהיה[96א].
4. יש לציין, כי אף המפלגה הנאצית לא הייתה נגועה בשנאת יהודים יוצאת דופן ... אפשר לקבוע בבירור כי השנאה בין קתולים ופרוטסטנטים במישור החברתי-תרבותי בתקופת הרייך השני הייתה עזה מזו של הקתולים או הפרוטסטנטים אל היהודים[97].
5. "נעליים מעור נאצי", פרסום המופיע בראשי חוצות בעיר תל-אביב, כדי לקדם מכירת מגפי חורף בעלי עור מבריק. ציטוט מהכתבה: "(יצרן)... המציאו את זה בענף. קוראים לזה נאצי כי הוא יָקה מדי, חלק חלק ... (מוכרת) מה מוזר? ... זה בכל החנויות. שחור נאצי, ככה קוראים לנעליים מבריקות אצלנו בעסק"[98].
6. חוברת צביעה תמימה למראה שהוצגה **במוזיאון ישראל(!)** על-ידי "האמן" רם קציר ומיועדת להפעלת ילדים בגיל הרך, מבוססת על ספר ילדים גרמני משנות ה-30 ששמו: "אל תסמוך על השועל ועל היהודי". בין התמונות המופיעות לצביעה אדולף היטלר מאכיל עופרי[99].
7. צעירים, חברי קיבוץ מעגן, שבעמק הירדן, ציירו כתובות נאציות על קירות בקיבוצם, כמו: "זיג היל", צלבי קרס וציורי דמויות המצדיעות במועל-יד. המשטרה עצרה שני בני טובים בני 18-19, אחד מהם ממתין לגיוסו לצה"ל. הם ספרו כי ציירו

את הכתובות כמעשה 'שובבות" - והתנצלו[100].

8. עיתון מחתרתי של נוער אנרכיסטי בשם "מלחמת המלים", המופץ ברחבי הארץ, משווה חיילי צה"ל לנאצים, מעודד השתמטות משירות צבאי וקורא למרד מאורגן נגד צה"ל. העיתון יוצא לאור על-ידי צעירים מכל רחבי הארץ, המכנים עצמם "אנרכיסטים פציפיסטים"[101].

התייחסות למפעל ההגשמה הציוני ולמדינת-ישראל.

מהדוגמאות הספורות שנציג, משתקפת סכנה של ממש לקיומה של מדינת-ישראל מתוקף הזכות המוסרית, קל וחומר למסד היהודי במדינה.

1. הציונות היא חלק מהאמפריאליזם והקולוניזם. בניית הבית הלאומי ומדינת-ישראל באה על חשבון הפלשתינאים שנדחקו מכור מחצבתם. אם כן, המאבק הפלשתינאי בבריטים ואחר-כך במדינת-ישראל הוא מלחמת שחרור לגיטימית, לעומת ההתנחלות בארץ שאינה מוסרית[102].
2. אם מחיר הציונות הוא עקירה של עם אחר, זהו מחיר כבד מדי הייתי מוותר על המדינה[102א].
3. קביעת מועד ממלכתי לציון הסבל שסבלו מאות משפחות פלשתיניות במהלך תקומת ישראל הוא הכרחי להבראת זהותנו[103].
4. "היועץ המשפטי לממשלה דרש להסיר את התנאי ציונות לתקצוב תנועות הנוער". כלומר, גם תנועות נוער לא ציוניות, כגון: חרדים אנטי-ציוניים, ערבים לאומניים וכו' יזכו בנתח מתקציב משרד החינוך לתנועות הנוער[104].

השירות בצה"ל, שעמד בעבר הקרוב במרכז הקונסנסוס הלאומי מתערער והמוטיבציה נחלשת. חשוב לציין, שבעניין זה ישנה התייחסות שלילית לציבור הדתי-לאומי, אשר נוטה להשתתף במאמץ הלאומי בהגנה ובהבטחת בטחון המדינה, הן מבחינה כמותית והן מבחינה איכותית, למעלה משיעורו הנמוך יחסית לגודל האוכלוסיה.

5. דבריו של קצין חינוך ראשי, תת-אלוף (מיל') שלום בן מנשה, בראיון לעיתונות, סמוך לשחרורו מצה"ל: "נשבר מחסום הבושה. יש כל מיני "אלילים" שהשתחררו מצה"ל ופעם לא היו מעזים לדבר על-כך. היום מקבלים לגיטימציה ... אפילו במגזר של הקיבוצים יש התחלה של משבר בעניין זה. יש יותר מקומות ויותר מגזרים שבהם יש לגיטימציה לאי-גיוס. לטווח ארוך זו סכנה גדולה מאוד לצבא ופגיעה בצביון המיוחד של מדינת-ישראל..."[105].
6. "אילו הייתי מסיים את כיתה י"ב, הייתי עושה כל מאמץ להשתמט משירות קרבי ... לא הייתי הולך להגן על עיר הגולדשטיינים, לא הייתי הולך לאבטח בולדוזרים הגוזלים מהפלשתינאים עוד ועוד אדמה חקלאית ... לא הייתי בוחל בשום אמצעי: מהעמדת פני בלתי שפוי ... ועד חיפוש פרוטקציה בחלונות הגבוהים ... ואם כל זה לא היה עוזר - הייתי חוזר בתשובה, לובש שחורים והולך ללמוד בישיבה, שם מובטח לי להמית את עצמי רק באוהלה של תורה. כדי להקנות למעמדי החדש אמינות כלשהי, הייתי הולך בשבתות ליידות אבנים בכביש בר-אילן, מביע הערצה

ליגאל עמיר, העיקר להישאר בחיים עד לבחירות הבאות ..."[106].

קטע פובליציסטי זה חמור למדיי. אין זו כי אם המרדה, השתלחות שלוחת-רסן מבחינה פוליטית והתערטלות מוסרית טוטאלית. החמור מכל הוא שרעיונות אלו מחלחלים לרקמות רחבות של בני-נוער (ראה לעיל בסעיף הדן בשואה מובאה מס' 7). הקשר בין ההשתמטות מהחובה הלאומית לשרת ביחידות קרביות לבין הציבור הדתי עולה בבירור, זאת ללא הבחנה בין רובו של הציבור הדתי שהוא לאומי בגישתו, לבין המיעוט החרדי האנטי-ציוני.

לעיתים מוצגים "פירות החינוך הדתי-לאומי" מנקודת ראות חיובית, כפי שמצוין בסטטיסטיקות הרשמיות ועל-פי עובדות מוצקות ומבוססות, אך אפילו במקרים אלו – על רקע השסע בין דתיים-לחילוניים – הפרשנות אינה אוהדת, לדוגמה:

7. "בעוד התקשורת הישראלית מתווכחת על שכרם הגבוה כשלעצמו של קציני צה"ל, היא מתעלמת מהתהליך הדמוגרפי שעובר על הצבא. קצונת הקבע, בעיקר הקצונה הקרבית, עוברת לידיהם של בעלי הכיפות הסרוגות. שמונה ישיבות תיכוניות (הכוונה כנראה לישיבות ההסדר ו/או המכינות לצה"ל, הערתי י"צ) מכשירות היום צעירים דתיים לשירות קרבי ולקצונה בצה"ל. זהו פרוייקט מוצלח מאוד מספק לצה"ל כוח אדם משובח, פטריוטי, בעל מוטיבציה גבוהה. הצעירים האלה מהווים היום כמעט מחצית מדרג מפקדי-הפלוגות בחטיבות הקרביות. האחוז יילך ויגדל במהירות. הוא יכתיב בעוד חמש שנים את אוכלוסית מפקדי-הגדודים. ומפקדי החטיבות ובעוד חמש-עשרה שנים את מראה המטה-הכללי.

לא יעלה על הדעת לדחוק הצידה את הקצינים המעולים האלה. הם ראויים לכל קידום. הבעיה היא באלה שפורשים. במידה מסוימת התהליך שעובר על קצונת צה"ל דומה לתהליך שעובר על ירושלים. מדובר בתופעה כמותית, שהופכת בהדרגה לתופעה איכותית ולעובדה פוליטית. כשם שהחרדים מכתיבים בנוכחותם קווים לדמותה של עיר הבירה, כך יכתיבו הכיפות הסרוגות את פניו של צה"ל לעתיד לבוא, ובשלב הבא את פני הממשלה"[107].

אנלוגיה מעניינת מציג ברנע, בין המוטיבציה הלאומית של הציבור הציוני-דתי לשרת את המדינה, לבין המחדל של חלק מהציבור החילוני והגישה האנטי-ציונית החרדית.

לסיכום הדיון בנוגע לעמדות הפוסט-ציוניים נעיר הערות אחדות:

מהותה של הפוסט-ציונות: "היא פרוייקט פוליטי תרבותי הכרוך במאבק רעיוני ופוליטי לשם שינוי הזהות הקולקטיבית הישראלית. היא מחייבת כמה שינויים במצב הקיים כיום: מתן ריבונות לפלשתינאים בשטחים הכבושים. מתן זכויות של קבוצות מיעוט לאומי לפלשתינאים תושבי ישראל. שאיפה להפרדה הדרגתית בין לאום ומדינה בישראל, כלומר יצירת מסגרת אוניברסלית-דמוקרטית, שאין בה מעמד מיוחד למסורת הלאומית או לקבוצה אתנית כלשהי"[108].

לנוכח הצהרות אלו מתבררות הנקודות הבאות: ההיסטוריונים הפוסט-ציונים בחרו במודע בסיפור הלאומי הפלשתינאי כאותנטי, ודחו את האידיאל המוסרי-ציוני שעיקרו הקמת המדינה וכינוס פזורי ישראל הואיל ולדעתם הוא "מפוברק". ההיסטריונים הציוניים נתפסים כמטופחים ומגוייסים על-ידי ממסד. הניסיון ליצור

"כור היתוך" ולהטמיע בתוכו את סיפורי (הנרטיב) העדות השונות שבאו לארץ, יסודו בשקר. החברה השליטה הייתה החברה האשכנזית. כעת מתגלים הבקיעים והשסעים שההיסטוריוגרפיה הציונית נסתה להעלים[109].

מתברר אפוא, שנמצאו רבים הפוסט-ציוניים בין מצביעי חד"ש ומר"צ ותומכיהם. מן הראוי לצטט את דבריהם של אחדים שנמנו בעבר עם המחנה הפוסט-ציוני ולהבין מה היו מניעהם אז. דר' יובל שטיניץ, מי שצעד עם אמיל גרינצוויג בהפגנת שלום עכשיו ודר' מעוז עזריהו איש מצפן לשעבר, ואחרים הציגו עמדותיהם בכתבה רחבה במוסף 7 ימים של "ידיעות אחרונות", להלן ציטוט מקצת דבריהם: "נכחתי בכנס מדעי (מספר דר' שטיניץ) שהיה כולו הוקעה של הציונות. היום האופנה המחקרית היא להציג את הציונות כמעשה של איוולת, של עוול מוסרי ושל גזענות לשמה. עמדות אלה מזכות את בעליהן במעמד, ביוקרה ובהערכה. זה התחיל להיות מאוד לא פופולרי לבטא עמדות ציוניות בקמפוס. זה אפילו נהפך ללא-לגיטימי. האקדמיה בחרה לטפח עמדות פוסט-ציוניות, שמאחריהן מסתתרת אנטי-ציוניות לשמה, והסכנה היא שמהאקדמיה יוצאים מורים, הורים, כותבי תכניות חינוכיות..."[110].

העמדות הפוסט-ציוניות הם קו-שבר ברור בתוך החברה הישראלית-החילונית, אך השסע חריף שבעתיים בין הפוסט-ציוניים לציבור הדתי-לאומי. מחקר שערך אדיר כהן, בקרב סטודנטים ומורים משתלמים, מגלה בורות מדהימה במושגי היהדות ובמונחים בתחום הציונות. הבורות היא "יסודית ורחבה" ומקיפה סטודנטים, מורים משתלמים באוניברסיטאות ובמכללות לחינוך. לדברי פרופ' אדיר כהן התברר, "כי לפני ארבע שנים בדק אוכלוסיה דומה ועתה הממצאים חמורים יותר, והעמדות הוקצנו ... התברר שבעבר הייתה אי-ידיעה, היום יש כבר אידיאולוגיה לבערות ונתנו נימוקים מדוע אין לדעת מושגים אלו (מעולם היהדות, הציונות וכד')... מן המחקר עולה שבחינוך בארץ חסר העיסוק בשאלת הזהות היהודית והגורל היהודי..."[111].

סיכום ומסקנות

הולדתה של "התנועה הציונית" רוויה שניות ופרדוכסים בהשוואה להתעוררותן של התנועות הלאומיות האירופיות:

א. פיזורו של עם-ישראל בין האומות, לעומת ריכוזן הטריטוריאלי של הלאומים האירופיים על אדמתם; השתלבותם של היהודים בקרב האוכלוסיה במדינות שבהם היו מפוזרים, נאמנותם והזדהותם הלאומית עם מטרותיהם, תרמו לשוני הרב בין קהילות ישראל השונות.

ב. השניות המצויה באידיאולוגיה ובמעשה של התנועה הציונית בין נרטיב (הסיפור) ההיסטורי הלאומי-מסורתי, לבין שורשיה האירופאיים.

ג. בעוד הפן הפוזיטיבי של התנועה הציונית הוא ברובו המכריע מסורתי – הכמיהה המוסרתית לגאולת העם והארץ – הרי הפן החילוני הדומיננטי הוא בעיקרו נגטיבי וקשור למשבר הזהות שנקלע אליו היהודי המודרני בנטייתו אחר האמנציפציה. שניות זו באה לידי ביטוי גם בהנהגה הציונית: הנהגה זו הייתה ברובה מתבוללת וחילונית, לעומת קהל היעד שלה, יהודי מזרח אירופה, שבקרבם עדיין רחשה

הגחלת של הדת והמסורת.

ד. פתרון שניות זו נדחק מסדר-יומה של התנועה הציונית לטובת ביסוסו של קונסנסוס רחב, שהתמקד בתכניות מעשיות כמו: עלייה, התיישבות, ביטחון וכד'.

לאחר קום המדינה נותרו פתוחים שלושה צירי ויכוח, ששורשיהם ההיסטוריים נעוצים בראשיתה של התנועה הציונית:

1. הוויכוח העקרוני על תפקידה של התנועה הציונית, משמע, האם עיקר תפקידה ייסוד מדינה ריבונית – "הצלת היהודים" – או שמא עיקר תפקידה של התנועה הציונית מתמקד בקביעת דפוסיה של החברה והתרבות?
2. הוויכוח על אופיה החברתי של המדינה: האם יצרנו חברה מתוקנת? מה יהא טיב קשרינו עם יהדות הגולה?
3. הוויכוח על אופיה התרבותי של המדינה, לאמור, האם ביקשנו לבנות בארץ-ישראל חברה ליברלית-דמוקרטית-חילונית, או חברה המושתתת על יסודות המסורת הדתית-לאומית?

במאמרנו ניסינו למקד את הדיון בהיבטים ההיסטוריים והעכשיוויים של השאלות שהיצגנו לעיל. מובן, שהייחסים בין דת ומדינה שימשו ציר מרכזי לדיון. נקודת המוצא של דיוננו היא ההנחה שמדינות המערב הליברליות קשורות עדיין לערכים דתיים ולסמליהם. מכאן, שהחברה המערבית החילונית במהותה ובאופיה לא ויתרה על הזיקה המפרה בין מודרנה-ליברלית לעולם הערכים הדתיים, אם כי ידעה לקבוע גבולות ברורים להתערבותו של הממסד הדתי בשאלות חברה וכלכלה.

הציונות, כמו כל התנועות הלאומיות במרכז אירופה ובמזרחה, הייתה תנועה "לאומית-אורגנית", פירושו של דבר, שביסודותיה "רחשו הגחלים" של הזהות היהודית (זו שטושטשה, כפי שציינו, בתהליך האמנציפציה) ו"הציפוי החילוני" שלה היה דק מאוד. הולדתה של התנועה הציונית חלה בתקופה שבה פעלה "לאומנות תוקפנית", זו שדחקה את רגלי הזר, השונה והמיעוט מקרבה. הייתה זו לאומנות ריאקציונרית שגילתה חוסר סובלנות לערכים ליברליים, ומעולם לא ידעה סובלנות דתית או לאומית, קל וחומר שלא עלה על סדר יומה עניין הפרדת הדת מהמדינה. מובן, שהתנועה הציונית ניזונה מגישות אלה, וגיבשה את דרכיה לאורם.

בעניין זה כותב זאב שטרנהל: "... הציונות כמו כל התנועות הלאומיות במרכז אירופה ובמזרחה, הייתה מעוגנת בתפיסת האומה שיוהן גוטפריד הרדר (Herder) נתן לה ביטוי בסוף המאה הי"ח: הבסיס לזהות פוליטית קולקטיבית ולשותפות בין בני אדם מצוי בתרבות ולא במסגרת השלטונית. המסגרת הפוליטית חיצונית לאדם, ואילו התרבות היא ביטוי למודעות פנימית, ומודעות זו היא שמביאה את האדם לכך שיחוש את עצמו חלק בלתי נפרד של הגוף החברתי. בני אדם המאוחדים על-ידי תרבות משותפת – היסטוריה, לשון, דת – מתלכדים לכדי יחידה אורגנית הדומה למעין משפחה מורחבת. זו הייתה תפיסת הלאום של האבות המיסדים ..."[112].

התנועה הציונית היא ביסודה תנועה אידיאולוגית, שכן היא לא עסקה מעולם באופן בלעדי בקיום הפיזי של היהודים, אלא פעלה להצלת הלאום מפני סכנת כיליון קולקטיבי. הפיתרון הפיזי למצוקות היהודים היה מאז ומתמיד הגירה, ואכן רובו של העם היהודי נטה לפיתרון זה. הציוניים ראו בשובם למכורתם – **"עלייה"**, עצם השינוי בטרמינולוגיה מעיד על ההיקשר האידיאולוגי שייחסו לארץ-ישראל, ליישובה ולגאולת העם על אדמתה.

הוגי דעות ומנהיגים רבים של התנועה הציונית ציינו בכתביהם ובהתבטאויותיהם, שבסיסה של

הלאומיות היהודית היא הדת היהודית, אך סרבו להמשיך ולדבוק ב"הלכה" כנורמה מחייבת. במקומה הכניסו יסוד "חדש-ישן" שהייה מקובל על כל הזרמים של התנועה הציונית והוא "יישוב ארץ-ישראל".

מנקודת מבט היסטוריוסופית ניתן לקבוע, שהציונות היא אכן "תנועה חילונית מודרנית" פוסט-אמנצפציונית, שיש בה אלמנטים מרובים של "משיחיות חילונית", לאמור, אין "הציונות החילונית" יכולה להתקיים ללא המורשת הדתית ללא המתח המשיחי-האפוקליפטי וללא רעיון יישוב ארץ-ישראל. נראה שעיקרון זה הולך ומתערער בעצם ימינו עם צמיחתה וביסוסה(?) של הפוסט-ציונות (בעניין זה נעיר הערות אחדות להלן).

נסינו במאמרנו לבחון כיצד משתלבים הציונים-הדתיים במסגרת פעולותיה של התנועה הציונית, זאת לנוכח המתח הדיאלקטי החריף המתקיים בה בין משיחיות לחילוניות.

הציונות הדתית היא תופעה מודרנית באותה מידה שהציונות בכלל היא תופעה מודרנית. עם זאת, המודרניות של הציונות הדתית לא גרמה לה להינתק מן הרציפות ההיסטורית של המסורת היהודית על מושגיה, אורחות-חייה וערכיה.

קביעה זו, הנראית כביכול בנלית, היא יסוד מוסד לקיום הציונות-הדתית. הקשיים להעביר את העיקרון הזה "מן הכוח אל הפועל" מלווים את הציונות הדתית מראשיתה ועד עצם ימינו. החידוש בתפיסה התיאולוגית ובראייה ההיסטורית של הציונות הדתית, בא לידי ביטוי לראשונה במשנתו של הגר"א: הגאולה אינה תלויה בתשובה מלאה של עם-ישראל, והיא תיערך בשלבים. השלב הראשון קשור ב"אתערותא דלתתא" (התעוררות מלמטה), משמע, השלב הראשון היא גאולה פיזית "ימות משיח בן יוסף", בשלב זה אפשר – ואף רצוי – לשתף פעולה לגאולת ישראל עם "עוברי עבירה לתאבון" – החילוניים.

השלב השני, "משיח בן דוד", היא הגאולה הקוסמית השלמה, הכוללת ערכים אוניברסליים, וחזון אחרית הימים.

גם בתורותיהם של מבשרי ציון, הרבנים ח"י אלקלעי וצ"ה קלישר, בא לידי ביטוי רעיון הגאולה הארצית – "הגאולה בדרך הטבע", שהיא יסוד מוצק בתפיסתם התיאולוגית. משנתם שואבת מן המסורת, אך אין היא נעדרת סממנים מודרניים. המדינה היהודית האוטופית, המתוארת בכתביהם, היא מדינה סוברנית-מודרנית בסגנון אירופי המוכרת להם ממציאות חייהם.

רובם המכריע של גדולי ישראל התנגדו לרעיון הלאומי בכלל, ולתנועה הציונית בפרט. הם לא הושפעו כלל ועיקר משפע הטיעונים והתימוכין התורניים שהוצגו על-ידי מבשרי ציון, רבני תנועת "חיבת ציון" ורבני התנועה הציונית. לדעתם, מציאות יהודית שאינה מעוצבת על-ידי ההלכה יש בה סכנה, והיא בגדר "קשר רשעים". לדידם גם מדינת-ישראל מתקיימת בעידן של גלות, כלומר "גלות בארץ הקודש".

אם כן, נסיבות לידתו של המזרח"י קבעו במידה רבה את דמותה של הציונות הדתית מראשיתה ועד עצם ימינו. לאמור, מאז הקמתה שרויה הציונות הדתית בקונפליקט רעיוני נוקב בין אורתודוכסיה אנטי-ציונית, לבין ציונות חילונית. המזרח"י דחה את שתי החלופות הללו בהכריזו על "דבקותו בלאומיות דתית". אך התלבט זמן רב כיצד למלא מושג זה בתוכן קונסטרוקטיבי.

הרב ריינס הגדיר את הציונות כניטרלית, מבחינתה של הגאולה: "הציונות אין לה דבר עם הדת". לאחר ששלל הרב ריינס את אופיה של הציונות כגאולה, נתן הציבור הדתי ידו למפעל הציוני, כיוון שאינו חורג משאר המפעלים הכלולים בגדר של מצוות הצדקה. הרבנים הציוניים,

כמוהליבר וריינס, האמינו שהכפירה בערכי הדת המאפיינת את עם-ישראל בעת החדשה, בהשפעת האמנציפציה והחילון, היא תופעה חולפת ביהדות כיוון ששורשיה הם חיצוניים. לדעתם, ההתכנסות של העם בארצו תשים קץ לתופעה זו. אולם יש להבחין בין "גאולה טבעית" שאותה מבצעים ביחד עם חילוניים, לבין "גאולה ניסית" שהיא לעתיד לבוא. שיתוף הפעולה עם החילוניים בשלב הראשון, אינו כרוך בסכנה של ממש, שכן אין לו דבר עם הגאולה הניסית.

תפיסה זו התקיימה עד תחילת המאבק הנוקב בתנועה הציונית ב"שאלת הקולטורא" נשבמהלכו נקטה המזרח"י קו-ברור, שלו שני פנים: האחד, שיתוף פעולה מלא עם הרצל והאוריינטציה המדינית, והשני מאבק לביסוס אופיה הדתי של ההגשמה הציונית בארץ-ישראל.

לעומת גישתו של הרב ריינס סבר הראי"ה קוק שיש קשר ישיר והדוק בין ציונות לגאולה, לדעתו, הציונות נותנת ביטוי למהותה של הדת עצמה. גישתו עודדה פעילות התיישבותית בארץ-ישראל, מתוך אמונה שיש לגאולת העם והארץ משום מעשה קודש, ולכן כל העוסקים במלאכה זו (לרבות חילוניים) הם במעלת קודש.

נראה "ששאלת התרבות", שנדחקה מסדר יומה של התנועה הציונית, עקב משימות דוחקות, כעלייה, התיישבות, ביטחון וכד'; וכן דחיית הדיון בשאלה זו לטובת שמירת הקונסנסוס הרחב, שאיחד זרמי מחשבה רבים בתנועה תחת מטרות ההגשמה, עולה וצפה כיום במשנה חריפות. העמדות הפוסט-ציוניות המנסרות בחלל הציבוריות הישראלית, מניחות לפתחנו את השאלה העתיקה-חדשה במלוא חריפותה.

ההיסטוריוגרפיה הציונית מגלה לאחרונה התעניינות אקדמית-מחקרית נמרצת בזיכרון הקולקטיבי. מתוך בדיקת סיפורי-העל של הזיכרון הקולקטיבי של החברה הישראלית (Master commemorative narrative) באים חוקרים רבים לידי מסקנה, שהזיכרון הקיבוצי הציוני, נבנה כזיכרון נגד מול הזיכרון הקולקטיבי היהודי המסורתי, ומעניק פרשנות מחודשת למושג המפתח "גאולה" – שהועבר מהזמן המשיחי לכאן ועכשיו[113].

הפוסט-ציוניים שואפים לראות במדינה מכשיר אינסטרומנטלי שבאמצעותו ניתן לדאוג לזכויות הפרט ולבטחונם, ללא כל מחוייבות לצורכי הכלל, תוך טיפוח חומרנות ואגואיזם אישי וכיתתי. הם שואפים להפריד בין לאום ומדינה בישראל, משמע, מגמתם לייצור מדינה אוניברסלית-דמוקרטית, שאין בה מקום מיוחד למסורת הלאומית, או לקבוצה אתנית כלשהי. יעדיהם אפוא לשלול את היהדות כבסיס לקיומה של מדינת-ישראל. מובן, שלדעותיהם יש השפעה ישירה וחמורה על שיתוף הפעולה בין דתיים לחילוניים. שיתוף הפעולה נהפך להלכה ולמעשה לבלתי אפשרי. למרות ההערכה הרבה שזוכה לה הציבור הדתי-לאומי הודות להירתמותו למשימות לאומיות, נמתחת עליו ביקורת חדשות לבקרים. נציג דוגמה מהפן התרבותי להבהרת כוונתנו. ירון לונדון ראיין את הרב חיים סבתו, רב מוכשר מושך בשבט-סופר, ואלה הם רשמיו של ירון לונדון: "ככל הזכור לי, לראשונה בשני הדורות אחרונים צומחת סיפורת עברית בעולם הישיבות ... העדרותם הממושכת של האדוקים מן היצירה הספרותית העברית אולי נובעת מפסילתה הגורפת של התרבות החילונית, ואולי היא נובעת מן החשש לגלות צפונות הלב פן יפקפק הלב באמיתות מוחלטות עליהן הם אמונים. מהי המשמעות הפוליטית של מהלך זה? (האם זוהי בכלל שאלה ממין העניין?! מעניינת תשובתו של ירון לונדון – הערתי י"צ) אחרי שהציונות הדתית כיוונה את קצב המאורעות המדיניים בשני העשורים האחרונים ואיכלסה את הסיירות המובחרות, היא מאיימת כיום בהפקעת בלבדיותם של החילוניים בתחום הסיפורת. עד כה יכולים היו החילוניים להשתבח ביהושע שלהם, בעוז שלהם, בגרוסמן שלהם ... ולקנטר את הדתיים שבערוגותיהם לא

שנתון "[illegible]" – תשנ"ז, כרך ג'

צומח דבר. עכשיו צומח דבר, **ודומני שלא במקרה הוא צומח** (ההדגשה שלי, י"צ). בעקבותיו יבואו אחרים וייתחרו בסיפורת העכשיווית, הבהולה, עניית הלשון, הנוירוטית. **עוד מעוז חילוני מתמוטט"** (ההדגשה שלי, י"צ).

ממש קונספירציה דתית! השתלטות על היצירה שלחילוניים היה עליה מנדט. לטעמי, "עולה ריח רע" מהביטויים של מר לונדון, המזכיר את שנות ה-30 האפלות במרכזה של אירופה. האם אנו עומדים לפתחה של מלחמת תרבות?

מן העבר השני עומד הנוער הדתי-ציוני ומתקשה להתמודד במצב הסבוך שנוצר. נוער זה מתקשה לראות במדינת-ישראל את "המשך צמיחת ראשית גאולתנו", שכן בפניו ניצבות שאלות קשות להכרעה:

1. האם מותר להתפלל לשלומה של מלכות, שמהלכיה הפוליטיים מוכרעים בידי הנהגה בעלת אוריינטציה חילונית דמוקרטית?
2. האם מותר לסרב פקודות לפינוי יישובים יהודיים ביהודה ובשומרון ובעזה?
3. האם ממשלה המפקירה את קודשי ישראל ואת בטחון היהודים בידי בני עוולה היא לגיטימית?

נדמה שכל שהזרם ה"פוסט-ציוני" מתגבר, כן נוטה הציבור הדתי-לאומי להסתגר ב"גטוזציה" חינוכית, יישובית ואידיאולוגית ולשחרר את עצמו מחובתו לשמש כגשר בין העולם המסורתי-דתי לבין הציבור החילוני.

הערות ומראי מקומות

1. י' גפני וג' מוצקין (עורכים) תשמ"ז, **כהונה ומלוכה – יחסי דת ומדינה בישראל ובעמים**, ירושלים, עמ' 229-254; ר' אלבוים-דרור, 1993, **המחר של האתמול, א'**, ירושלים, יד יצחק בן צבי, עמ' 132-133.

2. אליעזר שביד, 1979, יהדות כתרבות – ייחודה ומשמעותה בימינו, בתוך י' יחיעם (עורך), **החלום והגשמתו – הגות ומעש בציונות**, תל-אביב, משרד הביטחון, עמ' 196-200.

3. ש' אטינגר, 1978, ב"צ יהושע וא' קידק (עורכים, **אדיולוגיה ומדיניות ציונית**. ירושלים, מרכז זלמן שזר, עמ' 9-20; א' הרצברג, 1970, **הרעיון הציוני**, ירושלים, כתר, עמ' 1-15.

4. ז' שטרנהל, 1995, עמ' 20-21.

5. ש' אטינגר, 1969, ח"ה בן ששון (עורך), **תולדות עם ישראל בעת החדשה, ג'**, תל-אביב, דביר, עמ' 38-51 ועמ' 63-118; ז' לקויר, תשל"ד, **תולדות הציונות**, תל-אביב, שוקן, עמ' 13-40.

6. הרצברג, 1970, **שם**, עמ' 9-11.

7. על פולמוס האמנציפציה והשלכותיו על החברה היהודית במערב אירופה ובמרכזה עיין: ב' מבורך 1968, **נפוליון ותקופתו**. ירושלים, מוסד ביאליק; א' צ'ריקובר, 1957, **יהודים בעיתות מהפכה**. תל-אביב, עם עובד; נ' רוטנשטרייך, תשי"ט, **היהדות וזכויות היהודים – פרק בפולמוס האמנציפציה**. תל-אביב, הקיבוץ המאוחד.

8. ח"ה בן ששון, 1979, אומה ומולדתה, בתוך י' פרן (עורך), **החלום והגשמתו – הגות ומעש בציונות**, תל-אביב, משרד הביטחון, עמ' 167-172.

9. ש אבינרי, 1979, צמיחתה של הציונות, בתוך י' פדן (עורך), **החלום והגשמתו " הגות ומעש בציונות**, תל-אביב, משרד הביטחון, עמ' 36-39.

10. מ לוין, תשל"ו, **ערכי החברה וכלכלה באדיולוגיה של תקופת ההשכלה**, ירושלים, עמ' 97-98.

11. י' קויפמן, תשי"ט, **בין נתיבות**, חיפה, עמ' 44-49.

12. א' לוז, 1985, **מקבילים נפגשים**, תל-אביב, ספריית אפיקים ועם עובד, עמ' 44-49.

13. ז' שטרנהל, 1995, **שם**, עמ' 22-24.

14. ז' שטרנהל, 1995, **שם**, עמ' 24-26.

15. ש אבינרי, 1979, עמ' 35-36 ו-41-42.

16. בנושא רציפות היישוב בארץ, עיין בסיפרון מתומצת: דן בהט, (עורך) 1974, **רציפות היישוב היהודי בארץ-ישראל**. תל-אביב, משרד הביטחון.

17. ב"צ דינור, תשכ"ה, הזמנים החדשים בתולדות ישראל, אבחנתם, מהותם ודמותם, **במפני הדורות**, ירושלים, מוסד ביאליק, עמ' 19-68.

18. בעניין "הניטרליזציה של המשיח" ראה: ב"צ דינור, תשכ"ה, **שם**, עמ' 207-227.

19. א' מורגנשטיין, תשמ"ה, **משיחיות ויישוב ארץ ישראל**, ירושלים יד יצחק בן צבי, עמ' 32-40 ועמ' 94-111; א' מורגנשטיין, תשנ"ז, הדיון בשאלת חידוש הקורבנות ובניית בית המקדש, **קתדרה, 82**, ירושלים, יד יצחק בן צבי, עמ' 64-71.

20. ח"ה בן ששון, 1979, **שם**, עמ' 174-176.

21. א' שביד, תשל"ט, **מולדת וארץ יעודה**, תל-אביב, עם עובד, עמ' 118-119.

22. א' הרצברג, 1970, **שם**, עמ' 2-3.

23. י' אחיטוב, תשנ"ה, **על גבול התמורה – עיון במשמעויות יהודיות בימינו**, ירושלים, משרד החינוך והתרבות, עמ' 249-261.

24. ר' אלבוים-דרור, 1993, **שם**, עמ' 36-37 ועמ' 40-41.

25. כל המובאות מספרו של א' לוז, 1985, **שם**, עמ' 261-262 ועמ' 365.

26. מובא אצל י' אלבוים-דרור, **שם**, עמ' 133.

27. א' הרצברג, 1970, **שם**, עמ' 6.

28. ז' שטרנהל, 1995, **שם**, עמ' 417.

29. י' טיכטל, תשמ"ג, **אם הבנים שמחה**, ירושלים, בהוצאת מכון פרי הארץ, מ' קכ"א., סעיף י"ב

30. **משנה תורה**, הלכות מלכים ומלחמותיהם פרק י"א, הלכה א'.

31. בפירושו למשנה, הקדמה לפרק חלק.

32. ראי"ה קוק, תש"מ, החומר והרוח בגאולת ישראל – המספד, **מאמרי הראי"ה**, ירושלים, עמ' 94-99.

33. א' רבניצקי, 1993, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, תל-אביב, עם עובד, עמ' 136-140.

34. י' אבינרי, תשמ"ו, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, רבה של יפו תרס"ד-תרע"ד, **קתדרה, 37**, ירושלים, יד יצחק בן צבי, עמ' 56-59.

35. ש' רוזנברג, 1979, המושג המדינה ביהדות בהגותו של הראי"ה, בתוך י' פדן (עורך), **החלום והגשמתו – הגות ומעש בציונות**, תל-אביב, משרד הביטחון, עמ' 117-118.

36. א' רביצקי, 1993, **שם**, עמ' 277-279.

37. א' רביצקי, 1993, **שם**, עמ' 279-280.

38. א' רביצקי, 1993, **שם**, עמ' 36-42.

39. ר' יאלבוים-דרור, 1993, **שם**, עמ' 46.

40. א' הרצברג, 1970, **שם**, עמ' 71-72.

41. ר' אלבוים-דרור, 1993, **שם**, עמ' 46.

42. ר"י אלקלעי, תש"ד, הגאולה השלישית, **כתבים**, ירושלים.

43. ראה דיון לעיל בסעיף 2.2.

44. קלישר, תרכ"ו, **דרישת ציון**, תורן.

45. א' הרצברג, 1970, **שם**, עמ' 76-77.

46. מורגשטרן, תשנ"ז, **שם**, עמ' 51-54.

47. א' שביד, תשל"ט, **שם**, עמ' 108-109.

48. א' רביצקי, 1993, **שם**, עמ' 114-115.

49. י' אחיטוב, ה'תשנ"ה, **שם**, עמ' 251.

50. א' הרצברג, 1970, **שם**, עמ' 15-16 ועמ' 72-73.

51. א' הרצברג, 1970, **שם**, עמ' 5-7.

52. א' הרצברג, תשנ"ו, הרצל במבחן מאה שנה, **גשר, 33**, עמ' 24-28.

53. י' גורני, תש"ן, מקומה של מדינת ישראל במחשבה היהודית הציבורית 1945-1987, **החיפוש אחרי הזהות הלאומית**, תל-אביב, עמ' 325-340.

54. י' שלמון, 1990, **דת ותיונות – עימותים ראשונים**, ירושלים, מוסד ביאליק, עמ' 28-29.

55. א' לוז 1985, **שם**, עמ' 79-85 ועמ' 112-113.

56. א' לוז, 1985, **שם**, עמ' 214-230.

57. א' שביד, תשל"ט, **שם**, עמ' 126-127.

58. א' לוז, 1985, **שם**, עמ' 231-252.

59. ר' אלבוים, 1993, **שם**, עמ' 129-138.

60. א' לוז, 1985, **שם**, עמ' 303-304.

61. י' קלוזנר, תשל"ז, בראשית יסוד המזרח"י, **ספר הציונות הדתית, א'**, ירושלים, עמ' 325-371.

62. י' שלמון, 1990, **שם**, עמ' 34-35; א' לוז, 1985, **שם**, עמ' 308-309.

63. מ"צ, נהוראי, תשמ"ט, למהותה של הציונות הדתית, **בשבילי התחיה, ג'**, רמת-גן, אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 32-33 ועמ' 36-37; א' לוז, 1985, **שם**, עמ' 309; ר' אלבוים-דרור, 1993, **שם**, עמ' 51.

64. א' לוז, 1985, **שם**, עמ' 300-302.

65. מובא אצל א' לוז, 1985, **שם**, עמ' 311-312.

66. מ"צ נהוראי, תשמ"ט, **שם**, עמ' 36; י' שלמון, 1990, עמ' 41.

67. מ"ד נהוראי, תשמ"ט, **שם**, עמ' 27 ועמ' 36-37; א' לוז, 1985, **שם**, עמ' 314-316; ר' אלבוים-דרור, 1993, **שם**, עמ' 51-52 ועמ' 129.

68. שביט, א' ואחרים (עורכים) 1983, **לקסיקון האישים של ארץ ישראל (1799-1948)**. תל-אביב, עם עובד, עמ' 432-433.

69. הראי"ה, אורות ישראל ותחייתו ב'.

70. הראי"ה, אורות התשובה ט"ז, א'.

71. הראי"ה, אורות, אורות התחייה ל"ב.

72. מ"צ נהוראי, תשמ"ט, **שם**, עמ' 33.

73. א' לוז, 1985, **שם**, עמ' 79-85.

74. א' רביצקי, 1993, **שם**, עמ' 16-18; 56; 186-187.

75. י' שלמון, 1990, **דת ותיונות – עימותים ראשונים**, ירושלים, מוסד ביאליק, עמ' 29-30.

76. י' ליברמן, תשמ"ט, המושג מדינת ישראל ותפקידו בחברה הישראלית, **מדינה מימשל ויחסים בינלאומיים, 33**, עמ' 51-60.

77. י' בן שלמה, תשנ"ד, התחלת הסוף? **נתיב**. חשון, עמ' 5-7.

78. הרב מ"צ נוהראי, תשנ"ז, חרד"ל, **מימד, 8**, עמ' 20.

79. י' רביצקי, 1993, **שם**, עמ' 19-21; עמ' 23-28.

80. (13/9/1996). **ערב ראש השנה תשנ"ז, ידיעות אחרונות, מוסף תרבות**, "דתיים ולחילוניים על קו השבר".

91. י' רביצקי, 1993, עמ' 111; 114-115.

92. הרב מ"צ נהוראי, תשנ"ז, **שם**, עמ' 20-21.

93. גבי, פיטרסברג, היסטוריון, אוניברסית בן-גוריון. (מופיע אצל ד' מכמן, **מימד**, ספטמבר 1995)

94. יוסף גרודינסקי, פסיכולוג ובלשן, אוניברסיטת תל-אביב. (מופיע אצל ד' מכמן, **שם**, ספטמבר 1995)

95. הנרי וסמן, היסטוריון, האוניברסיטה הפתוחה. (מופיע אצל ד' מכמן, **שם**, ספטמבר 1995)

96. משה צימרמן, היסטוריון, האוניברסיטה הפתוחה. (מופיע אצל ד' מכמן, **שם**, ספטמבר 1995)

96א. א'יוסף גרודינסקי, **שם**. (מופיע אצל ד' מכמן, **שם**, ספטמבר 1995)

97. עודד היילברונר, היסטוריון, האוניברסיטה העברית, הופיע בידיעות אחרונות, 20/8/1996.

98. קורן, יהודה, י"ט חשון תשנ"ז, **ידיעות אחרונות**, "מה לא בסדר בתמונה זו?"

99. (24/1/1997). ט"ז שבט תשנ"ז. **ידיעות אחרונות, 7 ימים**, "עיתון נוער מחתרתי משווה חיילי צה"ל לנאצים".

100. (31/1/1997). כ"ג שבט, תשנ"ז . **ידיעות אחרונות**, "צעירים ציירו כתובות נאציות על קירות קיבוצם".

101. ידיעות אחרונות, 24/1/1997.

102. אילן פפה, היסטוריון, אוניברסיטת חיפה. (מופיע אצל ד' מכמן, **שם**, ספטמבר 1995)

102א. **שם**,**שם**. (מופיע אצל ד' מכמן, **שם**, ספטמבר 1995)

103. דני רבינוביץ, סוציולוג, האוניברסיטה העברית. (מופיע אצל ד' מכמן, **שם**, ספטמבר 1995)

104. (22/8/1996). **ידיעות אחרונות**, "יועץ המשפטי לממשלה דרש להסיר את התנאי ציונות לתקציב תנועות הנוער".

105. קליגר, נח (20/8/1996). ה' אלול תשנ"ו. **ידיעות אחרונות**, "אנטישמים פחות או יותר?"

106. עמוס קינן, ידיעות אחרונות, מוסף השבת, ספטמבר 1996.

107. נחום ברנע, (30/8/96) **ידיעות אחרונות, מוסף השבת**, 'המטכ"ל הבא".

108. דני רבינוביץ, סוציולוג, האוניברסיטה העברית. (מופיע אצל ד' מכמן, **שם**, ספטמבר 1995)

109. ד' מיכמן, תשנ"ה, מכסכי הציונות, **מימד, 5**, עמ' 17 ו-28.

110. 31/1/1997). כ"ג שבט, תשנ"ז , **ידיעות אחרונות**, "צעירים ציירו כתובות נאציות על קירות קיבוצם".

111. פלג, יובל (5/2/1997). **ידיעות אחרונות**, "בורות מדהימה במושגים ביהדות..."

112. ד שטרנל, תשנ"ו, **דת וציונות - עימותים ראשונים**, ירושלים, מוסד ביאליק, עמ' 210.

113. ב' קימרלינג, תשמ"ו, מבנה המיתוס הציוני, **קתדרה, 80**, ירושלים, יד יצחק בן צבי, עמ' 225-227.