

זהות ואידיאולוגיה בהגות היהודית בת-זמננו

מסה במטא-שפה

שלום רוזנברג

(של יהודים).

בעזרת אבחנות חשובות אלו, עלינו להתייחס למושגים השונים, ולקבוע את מיקומם במעין רשת קואורדינטות כוללת. כך, למשל, ההגדרה ההלכתית של היהודי, היא חלק מזהותו הצבורית האובייקטיבית.

לצד שימוש במונח "זהות" כמונח טכני בפסי-כולוגיה, רווח שימוש נוסף, הקשור בשיטות פילוסופיות מסוימות. ה"זהות" האנושית נתפסת כאן כמעין מהות מיוחדת, הקיימת באדם, הנ"תנת להסתרה, הדחקה, גילוי מחדש, והנתונה לקונפליקט מתמיד בין ניכור ואותנטיות. שימוש זה נעשה במסגרת תורה רחבה יותר, פסיכו-אנליטית או אקזיסטנציאליסטית. בגישה זו, הפך הצד הפסיכולוגי להיות בסיס להשקפת-עולם ועמדה פילוסופית. במסגרת תורות אלו, מתלווה לשימוש הדסקריפטיבי במושג "זהות" קונוטציה ערכית ומשמעות פרסקריפטיבית. בלשונה של גישה זו, ניתן להגדיר, למשל, את מהותה של הציונות, כגילוי הזהות האמיתית של היהודי, ובהסקת המסקנות המעשיות המתחייבות מכך. הבנה זו של הזהות מאפשרת את השימוש במונח "ניכור" בהקשר זה, דהיינו, ניכור האדם מזהותו העצמית. לפי זה, ההתבוללות היא עמדה שלילית,

א.

הגדרת הזהות

עבודה זו עוסקת בבעיות הזהות היהודית. נבדלת היא ממחקרים אחרים בנקודת-המוצא שלה, שאי-ננה הבדיקה האמפירית של קבוצה זו או אחרת, אלא העיון בשיטות אידיאולוגיות שונות בהגות היהודית — הדתית והלאומית — של הדורות האחרונים. ריבוי המשמעויות במושג זהות, מצריך לדעתי גישה מתודולוגית מעין זו.

בתחום הפסיכולוגיה החברתית המונח זהות הוא בעל-משמעות טכנית, אם גם לא אחידה. בעקבות ד"ר מילר, מבחין שמעון הרמן בין בחינות שונות בזהות¹. לפי גישתו, מובחנות זו מזו הזהות הצבורית האובייקטיבית (דמות האדם בעיני האחרים), הזהות הצבורית הסובייקטיבית (תפיסת האדם את דימויו בעיני אחרים) והזהות העצמית, או במינוח שונה — המושג העצמי (דימוי האדם בעיני עצמו).

בנוסף למושג הזהות, יש להבהיר את מושג ההזדהות (identification). ההזדהות מתייחסת ל-מידה, בה יהודי-קהילה מסוימת מוכנים להימנות על היהודים ולפעול עמם, לא כמשתייכים לקבוצה אחרת, קבוצת-הרוב הסובבת אותם, במקרה של יהודי-התפוצות.

הזהות הצבורית האובייקטיבית, גם היא איננה חד-משמעית. היא יכולה לנבוע מיחסי האדם לקבוצת-חוץ (של לא-יהודים), או לקבוצת-פנים

1 ראה על כך, עבודותיו החשובות של שמעון הרמן: *American Students in Israel*, Cornell Univ. Press, 1970. וראה גם: *Israelis and Jews*, Random House, N. York, 1970; D. R. Miller, "The Study of Social Relationships. Situation Identity and Social Interaction", *Psychology: A Study of a Science*. ed. S. Koch, N.Y., 1963

ד"ר שלום רוזנברג מרצה בחוג לפילוסופיה יהודית באוניברסיטה העברית בירושלים.

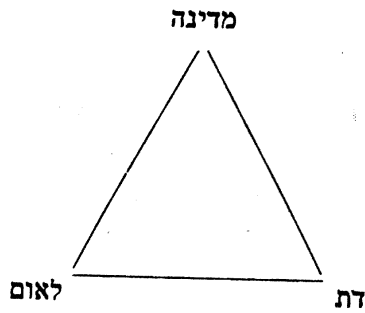
במצב עניינים זה, שימוש במושג כלשהו להגדרת היהדות הינו פרובלמטי ביותר. דבר זה נכון לגבי המושג "דת" או מושג אתני כלשהו כ"לאום", "עם" וכו'. למחלוקת האידיאולוגית הפנימית מתלווה, במקרים רבים אי-בהירות וקונטרברסליות בשימוש במסגרות של שיטות אידיאולוגיות, פוליטיות וכלכליות, המנוגדות זו לזו. כך, למשל, בארצות דרום-אמריקה, שוררת חוסר בהירות רבה בתיחום ההבדלים בין המושגים "לאום" ו"מדינה", בשימושם בחוקה ובמסמכים הרשמיים. דבר זה קשור, כמובן, למדיניות ההגירה ולעובדה, שהחוק המקומי קובע, שהאזרחות והלאומיות קשורות אך ורק במקום הלידה ולא במוצאם האתני של ההורים. דבר שונה מרחש במדינות אירופאיות רבות, המאפשרות הגדרות לאומיות שונות בתוך גבולות מדינה אחת, או המעונינות לשמור על קשרים לאומיים עם בני המהגרים מהן. התיאוריות הפוליטיות השליטות בארצות השונות והסמאנטיקה הנגזרת מהן שפיעו רבות על אוצר המילים והשימוש בו בכתבים אידיאולוגיים יהודיים בארצות אלה. לצד הת-ייחסות זו לתיאוריות ואידיאולוגיות, יש להת-חשב, כמובן, בכל דיון, בעובדות פוליטיות, כמו, למשל, בנטייה להמנע מסכנת נאמנות כפולה או ברצון להדגיש את הצורך בשינוי מאקסימליסטי, דהיינו עלייה.

עובדות אלו מצביעות, לדעתי, על הבעייתיות הרבה, הכרוכה בשימוש במושג כלשהו לצורך התייחסות עצמית בהגות ובפוליציסטיקה היהודית. יש להתחשב כאן הן ביחס לתיאוריות ולמציאות מחוץ, והן ברבגוניות האידיאולוגיות מבית. שלא ככל המושגים ה"מגוייסיים" האחרים, המושג "זהות יהודית" מאפשר מידה מסוימת של קומוניקציה בין השיטות השונות. הערפול שבו מעניק לו את כוחו המרכזי, והקשרים עם הפסיכולוגיה מבטיחים לו ניטראליות אידיאולוגית מכובדת. על אף הבעייתיות הגדולה הכרוכה בו, נראה לנו מצב זה כרצוי. אין כאן עובדה פראג-מאטית גרידא. הניטראליות שבמושג ה"זהות" מאפשרת את יצירתה של מטא-שפה, בה ניתן לדבר על אידיאולוגיות, הנבדלות אלו מאלו לא רק בטענותיהן, אלא אף בלשוניותיהן, מטא-

בלתי אותנטית, לא רק מבחינת נאמנותו של היהודי לעמו, אלא גם מבחינת נאמנותו לעצמו, שהרי בהתבוללות אין היהודי מבטא את שיש בו — בדיעבד.

נדמה לי, שאין אני חוטא ומחטיא, כשאני קורא באינטרפרטציה כזו את הגותו של אליעזר שבייד. מושג זהות כזה הוא מפתח להבנת הטיעון בשיטתו. דבר זה בולט במיוחד, כשאנו משווים שימוש זה במונח 'זהות', עם שימוש של אלברט ממי במונח condition, שניתן אולי, לתרגמו כ"מצב". אם מנסים אנו לקשר הבדל לשוני זה לחלוקה הקונצפטואלית של מילר והרמן, רואים אנו, ש"מצב" בא להדגיש דווקא את הוהות הצבורית האובייקטיבית, ואם להתייחס ברצינות למדרש שמות, יתכן שההשפעה המארכ-סיסטית מתבטאת בהעדפת מונח, שמבטא את היחסים החיצוניים האובייקטיביים שבין יהודי לסביבתו, על-פני מונח, המבטא את עולמו הפנימי של האדם. בלשונו של אליעזר שבייד: יהדות כחויית גורל, מול יהדות כחוייה תרבותית.

ראיית הזהות במסגרת של תיאוריה פסיכולוגית או עמדה פילוסופית, רלבאנטית, ללא ספק, לכל דיון בנושא. אולם בדיקת השימוש במונח זהות, כפי שהוא מופיע בהגות ובפובליציסטיקה היהודית מראה, שלפנינו מונח מעורפל ועמום, ועובדה זו מערימה קשיים ואי-הבנות על כל דיון המוקדש לנושא. יחד עם זאת, עצם השימוש הנרחב והאינ-טנסיבי במונח טכני זה מחוץ לתחומיה הצרים של הפסיכולוגיה, מלמד, שהוא ממלא פונקציה חשובה, שעל מהותה עלינו ליתן דין-וחשבון. פונקציה זו קשורה ברבגוניות הגדולה שבאידיאולוגיות היהודיות השונות ובעמדות הפוליטיות הקשורות בהן. ההבדל בין אידיאולוגיות אלו אינו מצטמצם בהבדלים שבפרטים משניים, בכי-ונוני פעולה או באמצעים גרידא. רבגוניות זו מתבטאת, לעיתים, בוויכוח על עצם מהותה של היהדות, עד כדי כך, שחיים אנו במצב פרדוקסאלי, שחדל להטרידנו מפאת ההרגל, ואשר בו פלגים שונים שותפים בפעולות מעשיות קונקרטיות, בלי שתהיה זהות או אף קרבה בין ההנמקות האידיאולוגיות שהן בסיס ההסכמה המעשי.



שפה כזו מאפשרת בנייתן של שיטות כוללות יותר, ואולי אף-ויכוח ראציונאלי כלשהו. מן הראוי להוסיף, ששימוש כזה במונחים "זהות" ו"הזדהות", השונה מהשימוש הסטנדרטי בפסי-כולוגיה החברתית, מאפשר, למרות הכל, הקבלה ועימות עימו, ואי לכך, עשוי להיות לברכה לעניות דעתי — אף למחקר האמפירי.

ב.

תכניה של הזהות היהודית

מתוך ניתוח תוכנם של כתבי-ההגות היהודית בעת-החדשה ניתן לקבוע, שקיימות שלוש קטי-גוריות כלליות של עמדות בכל הנוגע לזהות היהודית. על אף השוני הרב שבתשובות הניתנות על-ידי כל אחת מן הקבוצות הללו, ניתן למקד את התשובות סביב שלושה קטבים. מצד אחד, מצויות תכונות, המאפיינות את היהדות כאמונה ומיצוות, והניתנות למיקוד סביב קוטב, אותו נכנה, בקיצור, קוטב דתי. בקוטב השני מתמקדות תכונות, המאפיינות את היהדות כקבוצה אתנית, כעם או כלאום, כאשר הבדל הזה הוא, כאמור, פונקציה של עמדה אידיאולוגית ספציפית יותר. הקיום היהודי במשך הדורות ניתן לאפיון סביב שני קטבים אלו והתייחסות אליהם מסווגת את האידיאולוגיות, שנועדו להסביר קיום זה ולקבוע את כיוון התפתחותו בגולה.

מול קטבים אלו ניתן להעמיד, כקוטב שלישי, את הקוטב המדיני ההכרחי להבנת המציאות היהודית בימינו. אולם אף בגלות, שימש הקיום המדיני, מאז ומתמיד, מוקד להזדהות בכוח אם לא בפועל. קביעה זו נכונה, ללא ספק, לגבי הדורות האחרונים, אך גם לגבי דורות קודמים, שהרי מטרה בעתיד משרה גם על ההווה, על ידי הפעילות הציונית, או חזון הגאולה במשך הדורות.

דיאגרמה פשוטה תסייע לנו בציון קטבים אלה:

עיון בציר הראשון המקשר בין המוקד הלאומי למוקד הדתי, מאפשר לנו להעמיק את הבנת המאבקים האידיאולוגיים במחשבה היהודית מאז

תקופת האמנסיפציה. במשך הדורות, נתפסה היהדות באופן, שניתן לפרשו למפרע, כאחדות דתית-לאומית. האם היו בני התקופה מודעים לדו-צדדיות זו? זו שאלה מעניינת, אך בלתי-רלבאנט-טית לדיוננו. עובדה היא — ועובדה זו נראית לי מן המפורסמות, שאינן צריכות ראייה — שלגבי כל קריטריון מתקבל על הדעת, הייתה היהדות הקלא-סית יחידה דתית ואתנית גם יחד, יהיה אשר יהיה האפיון המדויק, שניתן לייחוד האתני. כדברי מרטין בובר: "ישראל הוא עם שאין דוגמתו כי הוא העם היחידי בעולם, שמראשיתו הוא לאום וציבור דתי כאחד... מתריסים נגד הכרה זו ומכנים אותה בשם "תפיסה תיאולוגית"... על צד האמת מדובר כאן על הכרה היסטורית יסודית, שבלעדיה אין להבין את העובדה ההיסטורית ששמה ישראל"². ראיית היהדות כאחדות דתית-לאומית מקובלת, ללא ספק, על זרמים רבים במחשבה היהודית המודרנית. ההבדלים ביניהם הינם סמאנטיים בלבד. ניתן לומר, שמהותו של העם היהודי איננה מאפשרת לו להיזקק למונחים כדת ולאום, שהם תוצאת התפתחות, המאפיינת את העולם המערבי בלבד. לדעתי, צרכי האינטר-קומוניקציה עם שיטות המחשבה הכללית של אותו עולם מערבי, מזקיקים אותנו להשתמש בניסוח הראשון. זו סיבה משכנעת, לדעתי, להש-תמש בניסוח, המדבר על רב-המימדיות של ההווייה היהודית, במקום לדבר על מהותה המיו-חדת. בצורה ציורית, ניתן לדבר על מפות שונות: מפת הדתות, מפת הלאומים ומפת המדי-נות, בהן יש יצוג לזהות היהודית. שימוש בטרמי-

2 הומאניות עברית, עם עולם, עמ' 130.

שלושת שלבי הדיאלקטיקה. ההווה הראשונה, שזיהתה בין דת ולאום הינה בבחינת תזה. האי-דיאלוגיה של האסימילציה הלאומית היא בבחינת אנטי-תזה והלאומיות החילונית ("א וועלטליכע נאציע") מהווה את הסינתזה. דמותו של ה"יהודי בן-דת-ישו", הפכה מדמיון פרוץ לאפשרות ריאליטת⁶.

הציונות, מצידה, היא אותה תנועה, שהדגישה את משמעותו הפוליטית של הקוטב השלישי, המדיני. היא יצאה מהקטבים האחרים, אך לא שללה אותם. מכאן גם מקורותיה הכפולים, הדתיים והלאומיים. אין זהות בין הקוטב הלאומי והקוטב המדיני. מכאן, אגב, אילוסטרציה לעוב-דה, שעמדה לא-ציונית, אינה חייבת להיות בלתי-לאומית. דוגמא, לדעתי, לעמדה זו, מהווים, דווקא, "נטורי-קרתא", המייצגים לא עמדת הת-בוללות, אלא עמדה אנטי-מדינית, המתנגדת למדינת-ישראל הקונקרטי, או למדינה "מעשה ידי אדם", בכלל.

הקדקודים במשולש מצביעים על נקודות המוקד של הזהות היהודית. הצלעות רומזות על היחסים ביניהן. ניתן להבליט צלעות אלו, תוך הצבעה פראדוקסלית על שלוש בעיות מרכזיות, בעלות ביטוי תחיקתי ומימדים פוליטיים מחד, והמ-עוגנות בבעיות הזהות היהודית מאידך גיסא. כוונתנו לשלושה חוקים או קבוצות חוקים — חוק השבות, חוקי השבת והתקנות לרישום סעיף הלאום בתעודת-הזהות. חוק השבות מסמל את צביונה היהודי של המדינה, דהיינו יחסי מדינה ולאום. חוקי השבת מצביעים על התחום המש-מעוטי והפרובלמטי כאחד של יחסי הדת והמדינה. התקנות לרישום סעיף הלאום מתייחסות לבעיית קיומה של לאומיות יהודית מנותקת מההגדרה הד-תית ואף סותרת אותה, דהיינו, קובעת את היחסים שבין דת ולאום.

נולוגיה שלטת, יותר מאשר מוסכמה סמאנטית, מהווה אמצעי הכרחי במאבקים האידיאולוגיים והפוליטיים. ביטוי חוקתי לקשר הקיים בין הו-הות הלאומית והדתית נמצא בדוגמא הקלאסית של החלטת בית-הדין הגבוה לצדק במשפט "אוסוולד רופאיזון נגד שר הפנים"³. אם כי אינני יכול להסכים לטעמים עליהם נסמך בית-הדין, מבטא פסק-הדין את הקשר שבין ההגדרה הדתית להגדרה הלאומית⁴. על אף הקושי בזיהוי שיטה כלשהי בטהרתה, מדגימה לפנינו ההיס-טוריה של המחשבה היהודית בדורות האחרונים, נסיונות, למקד את היהדות סביב קוטב אחד בלבד. באידיאולוגיה שמאחורי המלחמה למען אמנסיפציה יהודית במערב-אירופה ובמרכזה, ניתן לראות נסיון לפולריזציה מן הכיוון הראשון. לשיטתה, היהדות הינה דת גרידא, והיהודים הינם "גרמנים בני-דת-משה", "צרפתים בני-דת-משה" וכדו'. את העמדה המשלימה ניתן למצוא בתנועות לאומיות יהודיות שונות בשלהי המאה הי"ט ובמאה הכ'. ביחוד באותן תנועות, שהיו בעלות גוון שמאלני מובהק, למן ה"בונד", ועד הפלגים היהודיים במפלגה הקומוניסטית הסובייטית. כאן אנו עדים לנסיון להגדרת היהדות, תוך שימוש במבחנים לאומיים טהורים, בעיקר השפה, ללא כל התחשבות בצדדים דתיים כלשהם, הקשורים בהווייה היהודית. חיים זייטלובסקי מנסח גישה זו בצורה בהירה וחד-משמעית: "כשם שהאמונה הדתית היהודית לחלוטין בלתי-תלויה היא בישות לאומית כלשהי, כך גם הישות הלאומית היהודית, בלתי-תלויה היא לחלוטין באמונה דתית כל-שהי"⁵. זייטלובסקי מנסה לקשר, באופן מלא-כותי, את התפתחות הזהות היהודית עם סכימת

3 פסקי-דין, כרך ט"ז, תשכ"ב—תשכ"ג, 1962, עמ' 2492 ואילך.

4 בית-הדין מסתמך על העובדה: "כי לא הרי היהודי האמור בחוק השבות, תשי"א—1950, כהרי היהודי האמור בחוק שיפוט בתי-דין רבניים (נישואין וגי-רושין), תשי"ג—1953; האחרון מובנו דתי... ה-ראשון מובנו חילוני...".

5 חיים זייטלבווסקי, שריפטון, באנד 4, איקוף פאר-לאג, ניו-יארק, 1953.

6 זייטלובסקי הצביע על ולדימיר מדם (Medem), מנהיג בונדיסט חשוב (1879—1923), שבצעירותו הוטבל על-ידי אביו המתבולל, לכנסייה האורתו-דוקסית, כדוגמה ליהודי המנותק לחלוטין מן הדת. אין ספק, שאין ראייה זו מוכיחה כלום.

לכפיפותם של המדינה ושל יהודי-העולם למשטר הציוני... " מאידך במקור אחר אנו קוראים: "האם היהדות, ככלל, היא קבוצה אתנוגרפית? ... לא ולא! כל קיבוץ יהודי בכל אחת מארצות הפזורה הוא, לאמיתו של דבר, קבוצה אתנוגרפית מיוחדת... דומה דמיון רב ביותר, אם לא דמיון גמור, לעם-הארץ שבה היא יושבת... היהדות מעולם לא היתה לאום, ואין היא לאום כיום. היהדות היא עדה דתית...".⁷



אין ספק, שבקיטוב זה יש משום אירוניה היסטורית מרה, שהרי פירושו האמיתי הוא, שה-ציונות מביאה, לבסוף, להרס עצמה. הציונות, שפירושה יצירת הישות המדינית ובנייתה, עומדת נוכח הסכנה, שתיהפך לגורם הרסני לזהות הלאומית היהודית, שתוחלף בזהות מדינית טריטוריאליה חדשה.

יותר מאשר תואר אחר כלשהו, מבטאת השפה את משמעותם של הבדלי ההשקפות שבין הגישות השונות. עמדות שראו ביהדות דת גרידא, לא מצאו משמעות ביחס המיוחד אל השפה העברית — שריד לישות לאומית, שאיננה קיימת עוד. עמדה זו באה לידי ביטוי בטענה שעל הליטורגיה לעבור ללשוניותיהם הלאומיות השונות של בני-דת-משה, ובעקבות זה, בדרישה לשנות את שפת הסידור.

מצד שני, הגישות שהסתמכו על הגדרת לאומיות יהודית נקיה ממרכיבים דתיים, לא יכלו שלא לראות את שפת היידיש כשפתו הלאומית היחידה של העם היהודי. השפה בגישות אלו לא הייתה אך ורק כלי ביטוי ללאומיות, אלא נתפסה כבוחן העיקרי למהותה של לאומיות זו. כאמור לעיל, נובע מטענות אלו, שאין עם-ישראל אחד, אלא עמים יהודים רבים, המובחנים על-פי קריטריון לשוני. אידיאולוגיה זו התבטאה ביחס לשפה, ובעקבות יחס זה, גם בגישתה הסלקטיבית לאוצרות התרבות היהודית ולמורשת הדורות. היא התבטאה בסופו של דבר, גם ביחס לשפת היידיש עצמה. הנסיון ליצור כתיב פונטי לשפת היידיש, לא היווה אך ורק שינוי לשוני

היעדר ההבחנה בין שלוש קבוצות אלו והכללתן בגוש אחד מטעה במיוחד. הראייה הסטנדרטית של בעיות אלו כספחי היחסים הפרובלמטיים שבין דתיים וחילוניים במדינה, שסמלם ה"סטטוס קוו", היא שטחית ביותר. היא גם עוול משווע למורכבותן של בעיות הזהות וההזדהות היהודית. הדיון בבעיות הקונקרטיות מאפיל על משמעותה של ה"סכנה", בפניה עומדת ההגות היהודית מאז קום-המדינה; במילה "סכנה" מנסה אני להביע מושג נייטראלי מבחינה מתודולוגית, אך הממלא אותי חרדה. כוונתי לאפשרות הניתוק בין הזהות היהודית לזהות הישראלית, דהיינו, יצירת זיהוי עצמי ישראלי תוך התייחסות לישות המדינית בלבד או לתואריה — השפה והטריטוריה. מצב זה נורמאלי במדינות רבות בעולם. הדוגמאות הקלאסיות הן, טוב, ארצות אמריקה הליטינית. מדינה כדוגמתן, בכואה ליצור את התודעה והזכרון ההיסטורי של עמה, בחפשה אחר מקורותיה, אינה מחנכת להזדהות עם הורי המגרים הספרדים, אלא עם האינדיאנים תושבי המקום מלפני הכבוש. לפי אנלוגיה זו, על הישראלי להזדהות עם העברי הקדמון, ואף עם הכנעני ולא עם היהודי הגלותי, אבי ההתיישבות הציונית. כך אנו קוראים, למשל, באחד המניפסטים של הקבוצה ה"כנענית": "האומה העברית בת ארץ-ישראל, היא יחידה לאומית חדשה ונפרדת", "העברים שמוצאם מן הפזורה היהודית קשורים בה קשרים רוחניים ואישיים, ורואים בה מקור יניקה לגידולה וארגונה של האומה העברית", אולם יחד עם זאת, "האומה תשים קץ

7 ע' אבנר, לאומיות עברית, "אלף", נובמבר-דצמבר 1950.

זהותנו האישית, איננו עובדה חד-משמעית, בכל הנוגע לישים קולקטיביים. הבהרת בעייה זו, תיעשה בשתי דרכים. באחת תיבדק הבעייה מבחינה אמפירית, וייקבע באיזו מידה קיימת זהות שמעבר לזמן, דהיינו: נכונות קבוצה או יחיד כלשהו, להזדהות עם קבוצה מסוימת, בעבר. הדרך השנייה, הגישה האידיאולוגית, הקובעת את זהותם של הישים השונים מעבר לזמן באופן א-פריורי, או בדרך פרוגראמטית. הגישה האמפירית אינה מספיקה, ועובדה זו מוכחת מכך שהחינוך — נושא פרובלמטי — הוא גורם מכריע ביצירת הזדהות זו. ההזדהות עם עבר כלשהו היא דינאמית, ונמצאת במצב מתמיד של יצירה מחדש. היא עומדת תמיד בסימן שאלה. דינאמיות זו, יש להבינה, לא רק על סמך מצב עובדתי כלשהו בעבר, אלא בקשריה עם מציאות אלטרנטיבית, בעתיד. זו הזדהות טלית-אולוגית עם אוטופיה, שתיתכן ותתממש בעתיד⁹. בסוגיה זו אכן בולטת במיוחד השפעתן של שיטות אידיאולוגיות על הזהות.

בדיוננו כאן, עלינו להתייחס לנושא הזהות מעבר-לזמן, לאור הקיטוב שבזהות היהודית בת-קופה החדשה. עקרונות, הסכימו האידיאולוגיות הציוניות עם הסכימה הקלאסית של ההמשכיות ההיסטורית היהודית, והתקופות השונות זכו להערכה שונה. יחס שלילי לגלות, לעומת היחס החיובי לתקופת הבית-השני, וביחוד, לתקופת הבית-הראשון. יחס ערכי זה יצר הזדהות סלקטיבית. בתודעה ההיסטורית הציונית, השתרעה ההיסטוריה של העבר על שני מישורים. האחד נגע לטריטוריה והשני לגולה. התחייה הציונית נראתה כחידוש העבר הרחוק, תוך מהפיכה ומרידה במרחב הגלתי. בשתי נקודות-מפתח התבטאה הפרובלמטיות שבסכימה היסטורית זו: (א) חוסר הרציפות והמשבר, הכרוך בחידושו

9 השווה הערתו של שמעון הרמן (לעיל הע' 1, עמ' 300, הע' 16), לדבריו של קורט לויז על השפעת קיומה של מטרה בעתיד והשראתה על ההווה. וראה שם את הבחינות השונות של פרספקטיבת הזמן — סטרוקטורליזציה ודיפרנציאציה, סלקטיביות, רציונות ואפשרות ההגעה למטרות שבעתיד.

גרידא לצורך בפישוט השפה. הייתה זו מהפכה נגד שרידי האלמנטים הדתיים שבשפה, שבאו לידי ביטוי במילים ובניבים השאולים מן העברית, אשר שמרו על אופיים המקורי. כך נוצר המצב הפראדוקסלי, שהגדרה הדתית לבדה וההגדרה הלאומית לבדה לא יכלו להבטיח את השתמרותה של העברית כשפתו של העם. הפיכתה של העברית לשפת מדינת-ישראל הייתה תרומתה של האחדות הדתית-לאומית של האומה.

גם בעיות הזהות היהודית המתחדשת במדינת-ישראל, באות לידי ביטוי ביחס לשפה. השפה, שהייתה ביטוי ותואר של הזהות הלאומית, הפכה להיות, יחד עם הטריטוריה, למרכיב מהותי של זהות זו. מעבר זה מתבטא בשפה עצמה, בתהליך חילונה, ועיתים, אף בהרס הקונוטאציות הדתיות והיהודיות הקשורות בה.

ג.

זהות מעבר לזמן

תופעות שונות יכולות להאיר את משמעותה ותפקידיה של הזהות היהודית בהקשר אידיאולוגי כלשהו. בין תופעות אלו בולטת במיוחד פרספקטיבת הזמן, וזאת, בעיקר, בגין זיקת הגומלין החשובה שבינה לבין המושג, אותו אנו חוקרים. אם כי גם בהקשר האינדיבידואלי אין מושג הזהות חופשי מבעיות וסתירות, בכל הנוגע למרכיביו הזמני, חשובות בעיות אלו ומכריעות במעבר להקשר רחב יותר — זהותה של הקבוצה. לפנינו הבחנה חשובה בין identity (זהות) לבין genidentity (זהות מעבר לזמן)⁸. האם אנו — הקיימים בזמן מסויים t_1 — זהים עם א' או עם ב', שניהם ישים בזמן קודם t_0 ? חידות ופראדוקסים שונים סמוכים על הפרובלמטיות שבתשובות השונות הניתנות לשאלה זו. בהקשר הלאומי מחריפה השאלה שהרי רציפות חלל זמן, אינה מהווה תשובה מספקת. מאידך, הזכרון, שהוא, ללא ספק, בעל חשיבות מכרעת בקביעת

8 על השימוש במושג זה, ראה, למשל: R. Carnap, *Introduction to Symbolic Logic and its Applications*, Dover Pub., New York, 1958

מסויימת. אולם מן ההכרח לבקר בסיוע סעיף זה, מעין ניתוח היסטורי, שהתבסס על השינוי בתיאוריות השונות. סכימה מקובלת זו ראתה במעבר מהקוטב הדתי לקוטב הלאומי, שינוי הכרחי, חלק מהתפתחותו ההיסטורית הבלתי-נמנעת של העם היהודי, העתידה להגיע לשיא בנורמאליזציה של העם בטרטוריה עצמאית, ויצירתה של זהות יהודית מדינית על בסיס לשוני וטרטוריאלי בלבד. הסבר וניבוי מגמות התפתחותה של ההיסטוריה תלוי בעמדה האידי-אולוגית העומדת מאחוריהם. חינוי בתחום כזה, בעצם ניסוחו, תורם להתגשמות עצמו אולם מן ההכרח להוסיף הערה. יצירת זהות יהודית חדשה איננה האפשרות היחידה. ליאו שטראוס ראה לפניו כיוון הפוך. מדינה יהודית ריבונית ללא תרבות מושרשת במורשה היהודית, תיהפך לקליפה ריקה גרידא. כדי להנצל מסכנה זו יהיה עליה להודק-מחדש לציונות התרבותית, למורשת הרוחנית של האומה. אולם סמכותה של מורשת זו לא באה אלא מן ההתגלות האלוהית. ואכן, בשלב הבא תופיע הזדקקות חוזרת ונשנית למורשת, כבעלת סמכות דתית, כנתינתה לפני הטראנספורמאציה והחילון אותם עברה בבית-מדרשה של הציונות התרבותית. זו עתידה להתפתח לציונות דתית, מבלי שתוכנה יודהה בהכרח עם תוכנו הקודם של המושג¹⁰.

בהודמגויות שונות, התייחסנו בעבודה זו, במ-פורש או במרומז, להגותו של אליעזר שביד, המייצגת, נאמנה לדעת, את המיפנה, אותו חזה שטראוס. גם אם הגות זו יונקת מאחד-העם ומן הציונות התרבותית, היא נבדלת ממנה מהותית בהבנת תפקיד הציונות לאחר הקמת המדינה, וביחוד בפירוש האלמנטים הדתיים שבמורשת היהודית, המתקבלים, אמנם, תוך סלקציה, אבל תוך נסיון לשמור על פירושם העצמי והמקורי. ההבדל בין הציונות התרבותית החדשה, לבין העמדה המקורית של אחד-העם, נראה, בעיני עקרוני. ביקורתו המוחצת של קורצווייל על

של הקשר לארץ, ו-(ב) יצירת הקשר הראשוני עם הארץ, דהיינו, התנחלות השבטים בימי יהושע, המעבר מהתקופה המעין גלותית של התורה, לת-קופת הבית-הראשון. העיסוק הספרותי והפובלי-ציסטי בתקופה קדומה זו הפך לסמל לפרוב-למטיות החדשה. האידיאולוגיה הציונית הקלאסית ברובה, ובעיקר זו החילונית, חינכה להנתקות מן העבר הקרוב, ולחזרה למרחב אחר, שלא היה גיאוגרפי גרידא, אלא גם אידיאולוגי ואקזיסטנ-ציאלי. החיוב התבטא בחפירות ארכיאולוגיות וחינוי תנ"ך. לעומת זאת הופיעה השלילה ביחס ל"גלות", ובעקבותיה — היחס הסטריאוטיפי אל ממשיכה כיום, הקהילות בגולה, ואל מה שנראה היה, כיצירת הגולה — הדת היהודית.

פרשת ה"תודעה היהודית" מצביעה על הב-עייתיות שבסכימה ציונית זו של ההיסטוריה, ועל המשבר העמוק בחינוך היהודי בארץ, כתוצאה מכך. הצורך ב"תודעה יהודית" התעורר כאשר הוברר, שציר לאומי-מדיני בלבד עומד בפני סכ-נה של קיטוב נוסף. להפיכת הקוטב הטרטוריאלי-גיאוגרפי ליסוד הזהות היהודית המתחדשת, הש-לכות מיידיות על ראיית ההיסטוריה. הסכימה המתבקשת מהגדרה טריטוריאליה היא ליניארית לחלוטין וקשר ההמשכיות האתנית עם יהדות הגולה נמחק בה לחלוטין. כאמור, סכימה זו מקובלת ומייצגת את האידיאולוגיה הלאומית במדינות חדשות רבות, כמדינות דרום-אמריקה, שנבנו על-ידי הגירה ממדינות שונות. כשאחד מכותבי ההיסטוריה הרשמית באחת ממדינות אלה עומד בפני בעיית הפרה-היסטוריה של מדינה זו, ניצבות בפניו שתי אפשרויות — האם הוא רואה את מקורותיו בהיסטוריה הספרדית, שקדמה לגילוי אמריקה, או בתולדות האינדיאנים, ילידי המקום? קביעת קו היסטורי זה, מהותית היא ליצירת תודעת הלאומיות וזהותה מעבר-לזמן בדור הבא. ההחלטה היא אידיאולוגית, ואם נתר-גם החלטה כזו לקטיגוריות ישראליות, נבין שעלינו להחליט, מי היו אבותינו: הכנענים, או היהודי הגלותי, שעלה ארצה לשנות את חייו.

אין זה מתפקידו של דיון מתודולוגי לעסוק בחיזוי. זהו אחד מההבדלים העקרוניים בין הדיון המתודולוגי הכללי לבין הדיון במסגרת תיאורית

Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, 10
N. Y. Schocken Books, 1965, Preface to the
English Translation, p. 5

נמחק קיומה של ההווייה היהודית המיוחדת. לפי-כך, אין הזהות העצמית היהודית אלא אשליה, ללא קיום אמיתי מאחוריה. מן המפורסמות הוא, שלפנינו אחת מאותן נבואות, שנחזו על-ידי נביאים והוצאו על-ידי תלמידיהם מן הכוח אל הפועל, תוך כפייה והכרח.

המחשבה הלאומית חייבת הייתה להתמודד עם סבך בעיות אלו, ולעמוד על קיומה העצמאי של ההווייה הלאומית לצד ההווייה הסוציאלית. דוג-מא קלאסית למאבק זה נמצא במפעלו של דב בר בורוכוב, המנסה לפרש בתורתו את ההווייה הלאומית על בסיס הקטיגוריות המקובלות ב-תורה המארכסיסטית.

עבודתו של בורוכוב מעמידה אותנו בפני ה-צורך, להבחין בין שני מושגים קרובים, אך לא זהים: בטול והעמדה. בבטול נשלל עצם קיומה של תופעה מסוימת, בעוד שבהעמדה נשלל רק קיו-מה העצמאי. תופעה השייכת לתחום מסויים, מת-פרשת תוך שימוש בלעדי במונחים ובכללים, הש-יכים לתחום אחר. בורוכוב נלחם נגד "ביטולה" של ההווייה הלאומית, על-ידי "העמדתה" בקטיגו-ריות חברתיות, במסגרת התורה המארכסיסטית.

מאז המהפכה הסובייטית, עמדה סוגיית הי-חסים בין הבעיות החברתיות לבין המדיניות על סדר יומה של הפוליטיקה העולמית. עוד קודם לכן, כשמלחמת-העולם הראשונה העמידה את הסולידאריות במבחן העימות, עם מה שנראה היה, כאינטרסים לאומיים או מדיניים, באה סוגיה זו לידי ביטוי. הציר המסמן יחס זה מצביע יותר מכל תחום אחר על הסתירה הע-מוקה שבין התחומים השונים. מסכת היחסים הבינלאומיים של ישראל אינה עומדת בשום יחס למשטרה החברתי.

ההיבטים הנרמזים בשורות האחרונות חורגים מן הגבולות אותם הצבנו, במובלע, בעבודה זו. במסגרת הנסיון להסביר את רב-מימדיותה של הזהות היהודית, ניתן פשר למוקדים השונים ב-דיאגרמה המקורית. מכאן אין אנו מתייחסים למהות הלאומית כמושג מופשט, אלא ללאום קונקרטי, ללאום היהודי. הוא הדין בנוגע לדת ולמדינה. דיוק זה בא להצביע על העדר זהות בין ההווייה היהודית לבין השתייכות מעמדית

אחד-העם, איננה תופסת לגבי אליעזר שבייד¹¹. החווייה הדתית, האמונה הדתית, איננה נתפסת עוד כטראנספורמציה של כוחות אחרים, אלא עומדת בזכות עצמה. ליאו שטראוס רואה את המעבר לציונות מחודשת זו, כהפניית הנאמנות האידי-אולוגית כלפי האמונה היהודית. בלשונו של שטראוס, משמעות המדינה חלקית ומוגבלת "סופית" בעוד שהמשימה האינסופית של הגאולה קמה לתחייה כהתגלמותו של הפתרון ל"בעיות האינסופיות והאבסולוטיות". גילוי מטרה זו ור-אייתה כחלק מן הזהות היהודית הוא, ללא ספק, גילוי מחודש של דת-ישראל.

ד.

ה קו ט ב ה ח ב ר ת י

הסכימה אותה שרטטנו עד כה, רחוקה מלמצות את רב-צדדיותה של בעיית הזהות והאידיאולו-גיות היהודיות בימינו. היא חסרה, בעיקר, קוטב התייחסות נוסף, שהיה בעל חשיבות מכרעת בהתפתחות המחשבה הלאומית היהודית במאה השנים האחרונות. כוונתי לקוטב הסוציאלי-כלכלי, אותו נכנה, בקיצור, הקוטב החברתי. עתה הופך המשולש לפירמידה. המכאניקה הכ-ללית של הבעייה איננה משתנה. העימות העיקרי קיים בבעיית קיטוב חדשה, שפירושה הפעם רדוקציה של ההווייה היהודית לקטיגוריות חב-רתיות גרידא.

הדוגמא הקלאסית היא הטענה, שהיהודים אינם מהווים עם, אלא מעמד בתוך חברה אחרת. לטענה זו נודעת חשיבות מכרעת, עקב המס-קנות הפוליטיות המעשיות הנובעות ממנה. שהרי בחברה ללא מעמדות ואף בחברה העוברת שינוי מעמדות חריף, הופכת ההווייה היהודית לשריד העבר. כשנטענת טענה זו במסגרת תורה היס-טורית דטרמיניסטית, נובע ממנה, שתהליך ההת-בוללות הוא בלתי-נמנע, ומאליו יבוא. אין ההת-בוללות, לפי זה, אלא תודעת המצב החדש, בו

11 ראה מאמרו, "היהדות כגילוי רצון החיים", בקובץ ספרותנו החדשה - המשך או מהפכה, הוצ' שוקן, ירושלים ות"א, תשכ"ה, עמ' 204-205.

החברתיות לבין תורות מטאפיסיות-מאטריאליסטיות.

ה.

תכניות וטיעונים

הצבענו לעיל על הצורך ביצירת מטא-שפה, שתאפשר קיומו של תחום נייטראלי, בו ניתן יהיה לדון בעמדות אידיאולוגיות שונות. אולם ביצירת מינוח ותחביר בלבד לא די. במקרה הטוב נסתייע בם לניסוח העמדות השונות, אך אין בכוחם לאפשר טיעונים לטובת עמדה כל-שהי.

ואמנם נשאלת השאלה, האם דיון ראציונאלי כזה הינו אפשרי? בעיית טיעונים ראציונאליים במקרה שלנו, נעוצה בכך, שלא ייתכן לגזור נורמה של התנהגות בהסתמכות על תיאוריה המנסה לתאר עובדות בלבד. מיותר לחזור שוב על הקביעה — עליה לא ניתן, לדעתי, לערער, שאין לגזור ought מתוך is. אי לכך, אף אם נקבל אמיתותה של תיאוריה מסויימת, קשה, על-פי רוב, לראות את הרלבאנטיות שלה ל-קביעת מטרות התוכנית. כשדבר כזה אפשרי, סימן שאותה תורה אינה אלא תוכנית מעשית, המוסתרת בלבוש עיוני. תנאי מספיק שעל כל פרוגרמה לקבל, איננו, אפשרי לדעתי, אולם יתכן, שניתן להצביע על שני תנאים הכרחיים, שעל כל פרוגרמה למלא.

האחד היא אפשרות המימוש, דהיינו, שניתן יהיה להוציאה לפועל. כתוצאה מכך, יש לדרוש שתהיה עקבית, דהיינו, ללא סתירות פנימיות. התנאי השני הוא מעין קריטריון לאדקוואטיות בין הדרכים לבין המטרות שנקבעו.

קריטריונים אלו הם תיאורטיים. על-פי רוב, אין ביכולתנו לקבוע מראש את השלכותיהן של פעולות מסויימות, מהעדר ידיעה מספקת על המצב העובדתי ועל המשתנים האחרים, הפועלים במק-ביל להן. בקריטריונים אלו יכול להשתמש החכם שלאחר מעשה. אין בכוחנו להביא מלאכה זו לידי גמר, אולם למרות הפרובלמטיות הזו נערכים דיונים אידיאולוגיים בפועל, ו"אי אתה רשאי ל-היפטר הימנה".

בלעדית במציאות הנוכחית במדינת-ישראל, ו- במידה מסויימת אף בגולה. עובדה זו מבטאת את השינוי הראדיקלי שחל בסטרוקטורה החברתית והכלכלית של העם, בעטיין של ההת-יישבות הציונית והקמת המדינה. שינוי סטרוק-טוראלי זה לא הפחית מן הרלבאנטיות שבדיון בקשרים בין ההשתייכות המעמדית לבין הזהות היהודית והאידיאולוגיות הכרוכות בה. הרגשת קיפוח עלולה להיות גורם שלילי בתהליכי ההז-דהות עם העם היהודי ואף עם המדינה היהודית. דוגמה קלאסית למורכבות יחסים אלו, מהווה היחס לעולים. אך לא די בתיאור זה. רב-מימדיו-תה של הבעיה מתקשרת לתופעה, אותה נוכל לכנות בקצור אי-הומוגניות של כלל ההווייה הלאומית דהיינו, קיומן של עדות ותת-קבוצות שונות. תודעת קורלאציה בין חלוקה מעמדית לבין החלוקה העדתית, על אף היותה מוטעית, עלולה להיות אחת הסכנות להזדהות היהודית, ועלולה אף לקבל ביטוי אידיאולוגי חמור. כוונ-תנו לאפשרותו של קיטוב חברתי, אשר בעקבותיו יראה עצמו חלק מן העם קרוב יותר למיעוטים לא-יהודיים, מאשר לרוב היהודי.

את היחסים בין דת לחברה מסמן הציר האחרון בדיאגרמה המורחבת. מתוך מכלול הבעיות שבי-חסים אלו, רצוננו להתעכב על אחת בלבד. כוונ-נתנו לטענה, שלפיה קיימות לכאורה, סתירות או קורלאציות בין עמדות דתיות ודוקטרינות חברתיות. רצוננו להתייחס קונקרטי, אם גם ברמו, לקשר שבין המארכסיוז לעמדות אנטי-דתיות. לפנינו התפתחות הסטורית חמורה ביותר, שבאה לידי ביטוי טראגי בדברי ימיה של היהדות המודרנית. כוונתנו לקשר שבין התורות הכל-כליות והחברתיות של המארכסיוז לבין המטריא-ליוז הדיאלקטי. קשר זה איננו אלא פרי מצבה של הפילוסופיה במאה הקודמת. הקשר בין תורה כלכלית-חברתית לבין עמדה פילוסופית, המתיי-מרת לחבוק את המציאות כולה, מקשה מאד על עמדתו של זה, שאינו מסכים עם ההנחות הפי-לוסופיות שמאחורי הפרוגרמה החברתית, שכן אינו משוכנע שההנחות הפילוסופיות הן תנאי מספיק לפרוגרמה החברתית, או שהוא סבור כמוני, שאין כל קשר בין התוכניות הכלכליות-

אלו. הטענה המשמעותית ביותר בוויכוח אידי-אולוגי במקרה שלנו, הינה, לדעתי, זו, המתייחסת לעצם אפשרות שמירת הזהות היהודית, כשמערכת המצוות סובלת שינוי יסודי כדי להתאימה לאבדן מהותה הלאומית. חוסר האדקוואטיות נוצר כתוצאה מן העובדה, שאין בכוחה של הריפורמה במערכת המצוות להצליח בסלקציה, והיא תביא, בסופו של דבר, לידי הרס כל מצוות. דבר זה יוכיח, שהקשר בין הזהות הדתית לזהות הלאומית, אינו קשר מיכאני בלבד בין חלקים שונים. המודל הטוב ביותר שיכול להסביר קשר זה, הוא המודל של ממדים שונים, המתייחסים לאותם אלמנטים. דבר דומה, ניתן לומר על תארים לאומיים אחרים, כגון טריטוריה. אירופה מרה היא, שדווקא בשם תארים כטריטוריה והשפה העברית, נשמעות טענות בזכותו של כיוון הקיטוב השלישי, המנסה לגבור על המשמעויות הראשונות של הזהות היהודית. קריטריון האדקוואטיות מצריך קיומו של קונסוס מינימאלי בנוגע למטרות ההכרחיות. האם קיים קונסוס כזה? כמדומני, שבלי להכנס לפרטים, מתייחסות המטרות שביכולתנו לקבוע למערכת כפולה: הבטחת צביונה היהודי של המדינה מחד, ושמירת אחדותה של הישות היהודית, מאידך. המטרה הראשונה קובעת גבולות בפני התפתחות זהות "ישראלית" לא יהודית. השנייה, באה לכפור באפשרות קיומה של ברירה יהודית בתפוצות, ללא התייחסות לזהות המדינית ומרכזיותה.

מטרות אלו אין להוכיחן. הן תנאי מוקדם לדיון ראציונאלי כלשהו. ואכן, השאלה הרלבאנטית העיקרית בדיונים האידיאולוגיים העומדים בפנינו, היא שאלת היחס בין הזהות המדינית הטריטוריאלי, לבין זהותנו הדתית-לאומית, המהווה מרכיב חשוב בזהותנו בארץ, אך המהווה רקע ובסיס בלעדי, כמעט, לקיומנו בגולה. האם ישנו קונפליקט בין הזהויות, כאשר זהות אחרונה זו יכולה להיות "ברירה", אלטרנטיבה, לראשונה?

זו שאלה המכאיבה בעצם ניסוחה, אך הכאב אינו פוטר אותנו מחובת ההתייחסות העניינית לשאלה זו. הזהות המדינית הייתה במשך דורות, כחינת חזון לעתיד. הזהות המשלימה "בגלות", הינה היום, לדאבונו, נחלת העבר. זו טענה עובדתית. החייאתה, במצב הנוכחי, פירושה ויתור

דברים אלו נראים לנו רלבאנטיים בבואנו לדון בגישות השונות לזהות היהודית. רוב השיטות העוסקות בזהות יהודית, אינן תיאוריות המתארות עובדות גרידא. הן מכילות גם פרוגרמות, הקובעות מטרות ודרכים. מכאן, שאין למצות את הדיון בבעיות הזהות בוויכוח על עובדות, והבנת העמדות תלוייה בהבנת מטרותיהן השונות. עובדה זו מסיפה לקשיי הקומוניקציה בין העמדות השונות. ויכוחים אפשריים רק בהסתמך על הקריטריונים שהצבנו. על-פי הקריטריון הראשון, יכולים אנו לטעון לחוסר עקביות או להיעדר אפשרות מימוש בשיטה כלשהי. דנים אנו אותה, תוך קבלת הנחותיה. אולם בקריטריון השני אי-אפשר להשתמש, אלא אם כן ישנה שותפות כלשהי במטרות. עם קביעת מטרות אלו, יש מקום לשאול, אם אידי-אולוגיה זו, מקרבת אותנו אליה.

נדגים את השימוש בקריטריונים המוצעים בדיון באחד מנסיונות הקיטוב של המאות האחרונות. האם העמדה, שרצתה להגדיר את היהודי כ"בן דת-משה", שללה מכל וכל קיומו של קשר כלשהו בין הדת ללאומיות? זו בעיה היסטורית. מבחינה אידיאולוגית היא קבעה משהו חשוב יותר. היא קבעה, שההתפתחות והשינוי נוטלים מעובדה היסטורית זו כל משמעות לגבי ההווה והעתיד. לטענה, שהמצב העובדתי בהווה אינו כך, ושבפועל, היהודים עדיין מהווים עם, תשובה פשוטה בתכלית: אנו עומדים בפני צורך במהפכה או ריפורמה.

תשובה היפותטית זו באה להבליט את העובדה, שאין טיעונים עובדתיים או תיאורטיים יכולים להיות רלבאנטיים לגבי פרוגרמה. אם קיים בפועל קשר בין דת ולאומיות יהודית, הלא תיתכן ריפורמה שתפריד ביניהן, ואכן, יש להבין חלק גדול מפעולותיה של הריפורמה הדתית כמימושה של פרוגרמה זו, כמו, למשל, מחיקת כל התייחסות לאמונה במשיח או לציון.

כמו כן התבטא דבר זה בפרשנות, בטכסטים, אך גם בריפורמת המצוות ובשינוי טכסטים ליטורגיים בסיסיים. אם ניישם את הקריטריונים, אותם העמדנו לעיל, נזכור שטענה כלשהי נגד פרוגרמה, יכולה להסתמך אך ורק על חוסר-אדקוואטיות למטרותיה היא, או על היעדר עקביות במטרות

זו מביאה להתאחדות הגמורה, "כמשוש תיתן על כלה שיש עליך אלהיך... גמר הנסירה, היא תוכן הבנין, המביא לאחדות משוכללת, ותורה חוזרת ללומדיה..." הנסירה מזמנת אחדות חדשה מתוך אהבה, שבאה במקום האחדות הטבעית הקודמת. האחדות הטבעית הקדומה, שבין הלאומיות לדת, צריכה לשוב ולקום מתוך אהבה.

בעייתנו היום אינה זהה לבעיה שנדונה על-ידי הרב קוק, אך דומה לה. אנו עומדים שוב בפני בעיית "נסירה", הפעם, בין ישותנו המדינית ל- זהותנו הדתית והלאומית. רב-מימדיותה של הזהות היהודית מהווה מקור לקונפליקטים חריפים מאד, בכל הנוגע לטווח הקצר. קונפליקטים אלה מעי- בים על משמעותה החיובית של רב-מימדיות זו, בה נעוצים כוחו של העם ויכולתו לגבור על משברים שונים במשך דורות. קביעה זו תקפה לגבי הזהות הקולקטיבית בעבר, וקל וחומר, לגבי אפשרויות הזהות האישית בהווה. כוחנו נעוץ היום דווקא בערפול שבזהותנו, המאפשר קשר ליה- דות, אף ליהודים, שהווייתם היהודית מעורפלת וחלקית. דווקא מתוך כך, וכאן אני מביע דעה אישית, ערפול זה שלא הפך לתוכנית אידיאולוגית, מאפשר הוא באי-עקביות ברוכה, קיומן של אי- דיאלוגיות רבות זו לצד זו. מתוך כך תיתכן, אולי, אותה אינטגרציה סופית, ייחוד שמתוך אהבה, מטרת דורנו לפי חזונו של הרב קוק.

על רוב מניינו של העם. זהו תהליך, שלדאבוננו, מוכר לנו היטב, מאז ומתמיד, כמלווה את התפת- חותו של העם במשך הדורות, שעלינו להלחם בו.

ו.

נסירת הפרצופים

האם יש משום טרגדיה במתיחות ובקרע שבין צדדיה השונים של זהותנו? ללא ספק כאן מקור כוח וחולשה כאחד.

על הקרע בין זהותנו הלאומית והדתית עמד הרב קוק, כשהוא משתמש בתיאור המקראי-המד- רשי על יצירת האישה, כפרי נסירה של האדם- הראשון לאיש ואישה¹². הפרדת כנסת-ישראל מדבקותה בקב"ה היא בלתי-אפשרית. יש בה "הכרח טבעי", והיא "הולכת ומופיעה בכל הדו- רות". והנה "באים ימים שתרדמה נופלת על האדם, והפרצופים ניסרים זה מזה, עד שהפירוד הגמור נעשה אפשרי". האדם הראשון, שדו-פר- צופין היה, מתחלק לשניים — בנסירה. נסירה זו היא בבחינת טרגדיה, אבל היא גם בבחינת הזדמנות חדשה. פירושה סיומו של קשר חיבור טבעי, "גב לגב", ומתן אפשרות לייחוד חדש כתוצאה מ"בחירה שכלית". בחירה רצונית חופשית

12 אורות ישראל, פרק א', י"ג.