

יהודים-מדינתיים

על תאולוגיה ציונית וריבונות יהודית

תקציר

מהן השלכותיה העיקריות של תפיסת הריבונות הציונית על זהותם היהודית של יהודים במדינת ישראל?

האופן שמדינת הלאום הציונית מבנה-מבינה את ריבונותה כריבונות של יהודים, אפילו כ"ריבונות יהודית", מחייב אותה לבנות ולשמר את קבוצת הרוב שלה כיהודית. כדי לעשות כן המדינה משתמשת בכל הכלים שעומדים לרשותה כריבון. תוצריה של הבניה זו הם מי שאני מכנה "יהודים-מדינתיים", כלומר מי שהמשמעות של זהותם היהודית מכוננת ומתוחזקת על ידי הריבון, קרי מדינת הלאום.

חלקו הראשון של המאמר מתחקה אחר התאופוליטיקה של היהודיות-המדינתית באמצעות עיון ביקורתי בהגותו הציונית של הסופר והפובליציסט א. ב. יהושע, מדובריה הבולטים של הריבונות הציונית. המאמר עומד על הזיהוי שתאופוליטיקה זו יוצרת בין זהות יהודית לבין הריבונות של מדינת הלאום ועל השלכותיו של זיהוי זה. החלק השני עוסק בפרקטיקה הראשית שבאמצעותה מתוחזקת יהודיותם של היהודים-המדינתיים, כלומר הסדרי הסטטוס קוו. המאמר טוען כי המפתח להבנת הסטטוס קוו הוא הצורך "לתחזק" ולאשרר את זהותם היהודית של בני קבוצת הרוב. במילים אחרות, מה שנחשב בדרך כלל ביטוי של פשרה וכפייה דתית הוא למעשה המנגנון הראשי שמשמש את המדינה ליצירתו ולשימורו של הרוב היהודי, ה"לא-דתי", שבשמו היא טוענת לריבונות.



הודים־מדינתיים הם מי שהמשמעות של יהודיותם (כלומר, זהותם כיהודים) מכוננת, מוגדרת ומתוחזקת על ידי מדינת הלאום הציונית. הם אנשים שזהותם האישית והקולקטיבית כיהודים מכניסה משמעות לחייהם ומבטיחה להם מעמד פריוילגי בהקשרה של מדינת הלאום של היהודים. בו בזמן הם יכולים לראות את עצמם כמשוחררים מסמכותה של מסורת יהודית כלשהי, לכאורה "דתית", וחשוב מכול – כבורים במשמע, או לפחות אדישים בגלוי, בכל הנוגע לתוכנה ומשמעותה של מסורת כזו. הסיבה לכך היא שבחייהם הפרטיים והציבוריים הם אינם משתתפים בהכרח בפרשנותה של זהותם היהודית, בשימורה, בהגדרתה ובביטויה. המדינה עושה זאת עבורם, ולשם כך היא משתמשת בכל הכלים הנגזרים מריבונותה, דוגמת החוק, הכפייה, החינוך או המימון.

התופעה שיהודים אלו מגלמים – זהות יהודית־מדינתית; או: "יהודיות" מדינתית – מתאפשרת, כמובן, בזכות הופעתה, והצלחתה, של הציונות המדינית, זו שכיוונה אל הקמתה של מדינת לאום, אל הריבונות של יהודים, כביטוי של זהות יהודית מודרנית, כזאת שמובנת בעזרת מערכת מושגים אירופית נוצרית במקורה (Batnitzky, 2011; Yadgar, 2019; Herman, 2017). הרעיון הציוני המדיני, בשונה מקריאות ציוניות אחרות, הגדיר מחדש את הזהות היהודית לא רק במונחי לאום אלא גם במונחי של **מדינת** לאום. התגלמותו של הרעיון המדיני בדמותה של מדינת הלאום הישראלית הוא שמאפשר את כינונה ואת תחזוקתה של יהדות־יהודיות חדשה זו.

היהודיות המדינית היא גם תוצר של ה"ממלכתיות" הישראלית, "הדת האזרחית" של הריבונות (קידר, תשס"ט; Liebman & Don-Yehiya, 1983, 81–122). ככזו, היא תוצר של היסט הדגש מן הממד הלאומי אל הממד המדיני. יהודים שיהודיותם מוגדרת דרך מושג הלאומיות יכולים שלא להיות תלויים במדינה הריבונית לביטוי זהותם.¹ לעומת זאת, היהודיות המדינתית היא תוצר ישיר של המדינה הריבונית, המזדהה כיהודית, או לפחות כמדינתם של היהודים. יהודים־מדינתיים יכולים להיות אדישים ללאומיות ואף בורים בנוגע למשמעות של זהותם הלאומית. הם יכולים שלא לקחת חלק פעיל בהטענת ללאומיותם במשמעות, להיות ביקורתיים כלפי כמה מביטוייה הפוליטיים של הציונות, ואפילו להסתייג מכמה מרעיונותיה המרכזיים (עמדה כזו בולטת, למשל, אצל ציונים

1 כפי שהדגימה חנה ארנדט, למשל, הם יכולים להיות אפילו מתנגדים חריפים של המדינה, מתוך מחויבות לרעיון הלאומיות או ה"עמיות" היהודית. ראו Raz-Krakotzkin, 2011.

ליברלים). זהותם היהודית מגולמת במדינה הריבונית, בריבונות הפוליטית, ותלויה בה תלות מהותית.

הפער העמוק שבין המרחב המדינתי לבין הזהות האישית מאפשר לפרטים הללו ולדובריה של קבוצת הזהות שהם מגלמים להתעלם מן התפקיד המהותי שממלאת המדינה בהבנייתה של זהותם ובתחזוקתה. בזכות כוחה של המדינה הם יכולים לחסות בצילו של ה"מובן מאליו", זה שלכאורה אינו דורש הזדהות – "הרוב השקט", זה שאין לו צבע, ה"ישראלי". המדינה מכתובה את כללי המשחק, כלומר את ההיררכיות הזהותיות, והפרטים הללו, שנהנים בעליל מכללי המשחק של המדינה, יכולים אפוא להתהדר באדישות כלפי ההקשר הפוליטי שמאפשר להם את הפריבילגיה הזו; הם יכולים אפילו להתנגד לכמה מביטוייה של היהודיות שהמדינה מתחזקת, להאשים אחרים (בדרך כלל ה"דתיים" וה"חרדים") כמי שכופים עליהם את ה"דת" היהודית, ובו בזמן, כאמור, ליהנות מן העמדה המועדפת שמעניקה להם זהותם כיהודים במדינת הלאום היהודית.

יש לומר את המובן מאליו, שלרוב אינו מקבל ניסוח גלוי: זהותם היהודית של ישראלים אלו חשובה להם מאוד. השלכותיה קריטיות גם אם הם אינם מכירים בכך בגלוי, בראש ובראשונה משום הזדהותה של המדינה כמדינת היהודים. היותם יהודים משמעו שזו המדינה שלהם; ש"לאום המדינה" (אורנון, 2008) שלהם הוא **יהודי**, ורק באופן משני – "ישראלי" (אם ההבחנה הזו בין ישראליות ליהודיות רלוונטית עבורם מלכתחילה). המדינה מתחזקת בעבורם את זהותם היהודית ומחליפה בכך מסגרות קודמות, שמסורות יהודיות פיתחו כמשמרות הזהות, ובראשן הקהילה, החוק, המסורת והמנהג.

החילוניות הישראלית כמפתח להבנת היהודיות המדינתית

אפשר להתחיל את הבירור של המונח המוצע כאן דרך אחת ה"תעלומות" הגדולות של הזהות היהודית בישראל, הגלומה בחילוניות הישראלית. כוונתי למתח שבין העדפתם של כמחצית מיהודי ישראל להזדהות (לפחות בהשיבם לסקרים) כ"חילונים" לבין היותה של ה"חילוניות" בישראל, במובנה ה"עבה" המקובל (לפחות בהקשרים לא-ישראליים), כמעט קבוצה ריקה. הסקרים, הבעייתיים כשלעצמם,² מעודדים את השאלה "האם יש

2 לוי, לוינסון וכץ, 2002; קיסר-שוגרמן ואריאן, 2011. וראו גם ידגר, 2010, 365–372.

משמעות לחילוניות הישראלית? משום שהם שבים ומלמדים, לדוגמה, שקבוצה גדולה מקרב היהודים הישראלים שבחרים להזדהות כ"חילונים" מקיימים אורח חיים שמבוסס בחלקו על פרקטיקה יהודית מסורתית, מאמינים בשורת אמונות "דתיות" ומדווחים על תחושה ברורה של קשר חזק לעם היהודי. כפי ששבים חוקריה של היהודיות הישראלית ומדגישים, הרושם הברור הוא שבתוך המרחב הזהותי הרחב המתויג תחת התווית "חילונית" נוכחות, בפרקטיקה גם אם לא באורח הצהרתי, עמדות מסורתיות בולטות (ידגר, 2012; רוזנר ופוקס, 2018; Lieberman & Yadgar, 2009).

דרך אחרת לנסח את אותה "תעלומה" תהיה לתהות מדוע יהודים חילונים רבים כל כך עונים לסוקריהם שהם אינם שומרים מצוות ומסורת בכלל, כאשר הצהרה זו עומדת בניגוד ברור למה שהם עצמם מדווחים על התנהגותם כשהם נשאלים, בידי אותם סוקרים, על קיום טקסים ונהגים יהודיים מסורתיים ספציפיים.

ניכר שחלק גדול וחשוב בפתרון ל"תעלומה" זו קשור לפער מהותי באופן שבו מובנים הנהגים והאמונות המדוברים, פער שנובע מה"בלבול" המושגי בין ישראליות ליהודיות. בשביל רבים מהיהודים הישראלים שמקיימים את אורח החיים הזה, המשמעות של פעולתם אינה "יהודית" כי אם "ישראלית". כאשר יהודים ישראלים ("חילונים") אלו מדליקים נרות שבת, אפילו בלוויית ברכה, או צמים ביום כיפור, ולבטח כשהם בונים סוכה, מדליקים נרות חנוכה או חוגגים את סדר פסח, הם חושבים על עצמם כמבצעים פעולה ישראלית יותר מפעולה יהודית. זה מתאפשר, כמובן, רק עקב הבלבול בין ישראליות ליהודיות, או הזיהוי דה־פקטו המהותי ביניהן, שהוא, מצידו, תוצר מובהק של הריבונות של המדינה הציונית.³

תחושת המחויבות של יהודים ישראלים רבים המזדהים כ"חילונים" למסורת היהודית היא אומנם חלשה. איני בא לטעון שהם "מרמים" את עצמם כשהם רואים את עצמם, באופן אישי, כחסרי זיקה מהותית למסורת יהודית שהם יזהו כ"דתית" (וראו כ"ץ, 2011). עם זאת, כל צופה כן יזהה מייד בזהותם מטען "יהודי", מסורתי. הפער הזה בין דימוי עצמי לנוהג, אני טוען, קשור בתפקודה של המדינה, שמכתיבה רבים מכללי המשחק

3 זהו, כמובן, הסבר חלקי ל"תעלומה" זו. התשובה המלאה לה תהיה חייבת לכלול גם את הממד האתני של הזהות היהודית בישראל, כלומר את זיהוין של המסורתיות עם המזרחיות ושל החילונית עם האשכנזיות. ראו ידגר, 2010; 2012.

שבתוכם חיים הפרטים הללו. היא כופה את הנוהג המעיין-מסורתי ומאפשרת את הדימוי העצמי המשוחרר-לכאורה ממסורת.

יחסם ה"אמביוולנטי", הסותר-את-עצמו-לכאורה, של יהודים חילונים ישראלים לזהותם היהודית מכונן בעיקר באמצעות הזהות האתנו-לאומית שלהם כבני הרוב היהודי במדינת ישראל, על ביטוייה ה"ממלכתיים". במילים אחרות, מה שבהקשר "דתי", "אורתודוקסי", או אפילו "מסורתי" ייחשב בעיקר כפרקטיקה "דתית" של שמירת מצוות "ברוח המסורת היהודית" וכהזדהות "יהודית", נתפס ומשמש בהקשר החילוני בעיקר כביטוי של הזהות הפוליטית, האתנו-לאומית (פעמים אף בעלת גוון אנטי-דתי מובהק) היהודית-ישראלית. זיהוי "פוליטי" זה נושא השלכות מיידיות בהקשרה של מדינת לאום שמעדיפה את בני הרוב היהודי על פני "בני המיעוטים" על רקע קונפליקט לאומי נמשך. חגיגת טקסים יהודיים משמשת כלי להזדהות עם קבוצת הרוב ולהתרחקות מקבוצות המיעוט החלשות והמוחלשות. כך יכול אדם לקיים פרקטיקה ששורשיה ותכניה "דתיים" במובהק ועדיין לראות בעצמו "חילוני"; שהרי מבחינתו מדובר למעשה, גם אם רק במשתמע, במעשה שעניינו פוליטי, לא-דתי, כאילו ההבחנה בין התחומים הללו תקפה מלכתחילה.

תפקידה של המדינה רחוק מלהתמצות בקביעת כלל המשחק המכריע שלפיו זוהי מדינתם של יהודים. המדינה, ברוח האתוס המדינתי (האטטיסטי), גם מנסחת ומתחזקת תאופוליטיקה – על מערכת סמליה, טקסיה, מיתוסיה, גיבוריה, ערכיה וכו', וזו מגלמת את "היהודיותה". במילים אחרות, כללי המשחק הם יותר מהיותה של ישראל מדינה של יהודים; הם נוגעים גם להיותה מדינה "יהודית"⁴. זהות זו של המדינה באה לידי ביטוי בראש ובראשונה באופן (האינטרסנטי, המניפולטיבי) שבו היא מפרשת את המסורות היהודיות שקדמו לה וכופה את פרשנותה זו על המרחב הציבורי ועל אזרחיה ותושביה בכל האמצעים שיש ברשותה, ובראשם החוק. כך היא בונה יהודים-מדינתיים.

ליהודיות-המדינתית יש תאולוגיה, דוקטרינה ופרקטיקה. את הראשונה, ואולי עדיף לזהותה כ"תאופוליטיקה", שבמרכזה נרטיב הגאולה הציוני שאותו נושאת המדינה (Cavanaugh, 2003), מנסחים אנשי רוח ציונים דוגמת א. ב. יהושע, שאחר כמה מרעיונותיו אתחקה מיד. את השנייה, הדוקטרינה של היהודיות-המדינתית, מגלמת

4 "חוק הלאום", על גלגוליו השונים והוויכוח הנמשך סביבו, מבטא נאמנה את בלבול המשמעויות הללו. ראו Yadagr, 2020, 78–111.

המערכת הרעיונית של ה"ממלכתיות" (ועל כך ראו קידר, תשס"ט; Liebman & Don- 1983, 81–122). והשלישית, הפרקטיקה, מגולמת במגוון הסדרים חוקיים ואחרים שהמדינה מפעילה. ה"סטטוס קוו" הוא מהמפורסמים שבהם, בהיותו המנגנון הראשי של הבניית המשמעות של היהודיות-המדינתית ואף של "תחזוק" היהודים-המדינתיים.

הראשון והאחרון מבין אלו יהיו ענייני להלן.

אברהם ב. יהושע והתאולוגיה של היהודיות-המדינתית

הסופר והפובליציסט א. ב. יהושע הוא מדובריה המובהקים של התאולוגיה הפוליטית של הריבונות הציונית ומנסח מובהק של המצע האידאולוגי שעליו מתבססת היהודיות-המדינתית. שלא במקרה הוא נחשב גם אחד מדובריה הראשיים והבולטים של החילוניות הישראלית. התאולוגיה הפוליטית של יהושע מעמידה מערכת היררכית של זהויות – למשל, יהודים שלמים וחסרים, רוב ומיעוט, זהות חזקה לעומת חלשה, טבעיות לעומת מלאכותיות – שנלווים לה מושגים של חוליים ורפואה, פגמים ותיקון, זיהום וטוהרה, גלות וגאולה, כולם תקפים לפרט ולקבוצה כאחד. במובן זה, כמו במובנים רבים אחרים, יהושע נאמן במיוחד לקו האידאולוגי הציוני, ש"שאל" מושגים תאולוגיים יהודיים מסורתיים, בראשם אלו של גלות וגאולה, ופירשם מחדש כך שיתאימו לתאולוגיה פוליטית לאומית, לכאורה חילונית (הרצברג, תש"ל, 1–68; בלפר, תשנ"א; תשס"ד).

כדאי לעמוד מקרוב על התאופוליטיקה שיהושע מנסח וללמוד כיצד הוא מבין את הזהות היהודית, שכן הוא מציע חלון חשוב להבנת היהודיות-המדינתית.

ישראל = יהודי (שלם)

ודוק: יהושע נחשב בעיני רבים, ולבטח בעיני עצמו, אחד מדובריה הראשיים של **היהודיות**. מדבריו על יהודי התפוצות (ראו להלן) ניכר שהוא רואה עצמו דובר מוסמך של היהדות כולה, או של העם היהודי כולו. הוא אינו "רק" דובר ישראלי, או ציוני, או "רק" דובר של החילוניות הישראלית. הוא מדבר בסמכותיות בשמה של היהדות עצמה, וניכר שזהותו כיהודי היא הרת חשיבות עבורו.

בהקשר זה מעניין לשים לב לעיסוק הנמשך של יהושע בהגדרות (יהושע, תש"ם, 108). כך הוא שב ומשקיע ממשאביו האינטלקטואליים לבידור המשמעות וההגדרות של מושגי היסוד הזהותיים: "מיהו יהודי", "מיהו ישראלי", "מיהו ציוני" (2013א; ב; ג). העיסוק הזה, הוא מבהיר, הוא בחזקת טיהור של מושגים, שכן "מלים הן כמטבעות שלגביהם חלים שני תהליכים: תהליך שחיקה ותהליך התלככות [...] ישנן מלים שבהן דבקו בוץ, טיט ורפש, ומן הדין לנקותן על מנת להיווכח במשמעותן המקורית" (תש"ם, 108); והגדרותיו ה"נקיות" הן שמטהרות אותן.

עיסוקו הנמשך בהגדרות ובתיחומים מעיד כמעט מאליו על חובו הגדול לנרטיב של המודרניזציה והחילון, על כל המערכות הבינריות שמתוכן הוא שואב (Bauman, 1993; Latour, 1993). בהקשר של דיונונו בולטת הנחת היסוד של יהושע ש"דת" ו"לאומיות" הן שני מושגים עצמאיים, על-תרבותיים ועל-היסטוריים. את המקרה היהודי-ישראלי הוא מתאר כמעין תקלה היסטורית שבה "רותכו" שני האיברים הללו זה לזה, ולא "הותכו" זה עם זה, כפי שקרה, לטענתו, במקרים של לאומים אחרים, בריאים. שני האיברים הללו ממשיכים, לטענתו, להתקיים כמעין איברים נבדלים הכבולים לאותו גוף (תשמ"ט, 207). "ריתוך" זה מותיר את העם היהודי-ישראלי, לשיטתו, בחזקת "אנדרוגינוס" שאותו יש "להבריא" (תשנ"ה; 1998): "מה האנדרוגינוס – מכיל את הזכר והנקבה, אבל איננו לא זכר ולא נקבה. גם העם היהודי הוא יצור אנדרוגיני. זהו עם שמכיל בתוכו אלמנטים של עם ואלמנטים של דת, אבל הוא איננו בעצם לא עם ולא דת, אלא משהו בעייתי ביניהם [...] יצאנו איפוא להיסטוריה עם פתיל זהות כפול, שזור זה בזה, סבוך זה בזה, גם דת וגם עם". חיבור זה בין היהודיות כלאום והיהדות כדת, חולי פתולוגי שהוא בכל זאת בשורש "מהותנו", הוא "הסיבה לאי-השקט הזהותי הבסיסי, המהותי, שקיים ביהודים. אי שקט שיכול להיות יצירתי מאוד מבחינה רוחנית, אבל גם מלווה [ב]בעיות קיומיות חריפות". השילוב הזה הוא "פרדוקסלי ביסודו [...] וימשיך להיות פרדוקסלי עד היהודי האחרון" (1998). אבל ניכר שיהושע אינו סבור שלא ניתן להתגבר על המחלה הזו. כפי שנראה מייד, הריבונות היא התרופה.

יהושע הוא דובר נלהב של החילוניות הישראלית, שכן הוא רואה בה, דרך ההתגלמות האולטימטיבית שלה – במדינת הלאום, הסך הכול הטוטלי, הניטרלי-כביכול, שבתוכו יכול להימצא מקום כלשהו, מוגבל מעצם ההגדרה שלו, ל"דת" או ל"התרכיז היהודי במובנו הדתי" (תש"ם, 129). שהרי, "הדת היהודית מבטאת רק חלק (אמנם חשוב) של ההווה

וההתנהגות היהודית" (שם, 135). מדינת הלאום תביא לידי ביטוי את כל שאר הממדים של ההווה היהודית.

קשה להגזים בתיאור החוב שחבה הגדרתו של יהושע את ה"דת" לתפיסות נוצריות של עידן מדינת הלאום המודרנית, הריבונית (Batnitzky, 2011; Herman, 2019). יהושע מנסה להפשיט – ברוחה – את ה"דת" מממדיה הפוליטיים וקובע: "מן הדין לעשות הפרדה ברורה, הווה אומר לקרוא לדת ולאמונה בשמם המפורש, תוך הדגשה ברורה על האמונה באלוהים ובכל המתחייב מאמונה מסוימת זו. הערבוב של הדת במושגים כמו 'תודעה יהודית' הוא מטעה ביותר. יכול שתהיה לישראלית תודעה יהודית, מבלי שתהא לו אמונה בקיומו של אלוהים, כל שכן אלוהים יהודי ספציפי" (תש"ם, 129). הבעיה של הלאומיות הציונית, גורס יהושע, היא שיהודים נוטים להבין את ה"דת" היהודית באופנים אחרים, פוליטיים בעליל. לדידו של יהושע, נטייה זו היא בחזקת סטייה מן ההגדרה הברורה והצרה (והנוצרית) של היהדות כדת. זוהי נטייה הרסנית, שכן היא אינה מאפשרת את הניתוק ההכרחי בין דת ללאומיות. את האשם בסטייה זו תולה יהושע, בין היתר, בחוליי הגולה, שבגללם "הזיהוי יהודי-דת הפך להיות זיהוי מוחלט" (שם). הוא מציע, לפיכך, מהלך של ריפוי שבמסגרתו יהיה אפשר לפרק את הזיהוי בין היהודי לדת היהודית, כלומר ה"יהדות", ולהחליפו באחר, הלוא הוא הזיהוי בין היהודיות לישראליות.

טיהור המשמעות של המילים מבהיר, לשיטתו, ש"המלה ישראלי הוא בעצם המלה המקורית והאותנטית לזיהוי היהודי" (תש"ם, 125).

המושג "ישראלי" אינו נוגע רק לאזרחות המשותפת ליהודים ולערבים בישראל, אלא הוא מושג זהותי העומד בפני עצמו. גם אם לא היה במדינת ישראל ערבי פלסטיני אחד, שם המדינה היה ישראל ותושביה – הם ישראלים ולא יהודים. המדינה היא ישראלית ולא יהודית; שהרי "ישראלי" הוא השם המקורי של עם ישראל. (2013ג)

שאיפתו היא אל "תפיסת הזהות הישראלית כזהות היהודית השלמה" (שם). כלומר, אל הזיהוי הדו-כיווני שבין הריבונות היהודית לבין השלמות היהודית. מהלך זה ראוי לתשומת לב, שכן גלום בו מרכיב מכריע של התאופוליטיקה שהוא מטיף לה. שימו לב כיצד הוא מציג את המשוואה ישראלי=יהודי:

אם אני נדרש להציג את תעודת הזהות שלי כיהודי חילוני, אשיב ראשית שאיני משתמש כלל במושג "יהודי חילוני", אלא במושג "ישראלי".

אני מציע בכל־זאת לשוב בפשטות למושג "ישראלי" כמושג הראשי של הזהות, בלי תוספות מיותרות. אני ישראלי. ואם הישראלי הדתי רוצה להזדהות כדתי, שיגיד "אני ישראלי דתי". (19, 1999)

קריאה תמימה של הטקסט הזה עשויה להעלות מייד שתי שאלות שנוגעות בשורש המתח הציוני. ראשית, כיצד יכול יהושע לזהות בין ישראלי לבין יהודי בלי להדיר באופן מהותי את הישראלים הלא־יהודים? שנית, האין הוא מכיר בכך שיש יהודים חילונים מחוץ למסגרת של מדינת ישראל? התשובה המורכבת לשאלות התמימות לכאורה שלעיל מצויה במערכת היררכית שיוצרת התאולוגיה של יהושע. היא הופכת את שתי הישויות הללו – ישראלים־לא־יהודים ויהודים־לא־ישראלים, ולמעשה את כל מי שמזדהים כיהודים או שחיים בישראל ואינם תואמים את הדגם היהודי־ישראלי־ציוני־חילוני – לפגומות מעצם מהותן. יהושע מציע גם תיקון לזהויות פגומות אלו. עבור קבוצת הזהות הראשונה הוא מציע תיקון באמצעות מעין־התגיירות והצטרפות ל"עם ישראל", במובנו היהודי. עבור השנייה עומדת פתוחה, לשיטתו, אפשרות התיקון באמצעות הצטרפות ליהדות־המדינתית.

המשוואה הפשוטה ישראל־יהודי עלולה, אם כן, להטעות, שכן היא מתעלמת מן ההיררכיה הזהותית שיוצרת התאופוליטיקה המדינתית. הריבונות של המדינה הציונית הופכת את הקיום היהודי לשלם, או "טוטלי". המשוואה המדויקת, אם כן, היא ישראל־יהודי **שלם**; "המלה ישראלי מציינת את היהודי (דתי או חילוני) החי **בטוטאליות** של הקיום היהודי" (תש"ם, 126).

יהודי שלם, יהודי חסר

זהו הרקע שכנגדו יש להבין את אחד המהלכים הפרובוקטיביים החביבים על יהושע: קביעתו הפומבית, התוקפנית, שלפיה יהודי התפוצות, או "הגולה", כהעדפתו, "הם היהודים חלקיים בעוד שאני [יהושע] יהודי שלם".

אנחנו בשום פנים ואופן לא אותו הדבר – אנחנו טוטאליים והם חלקיים, אנחנו ישראלים והם יהודים. בשנים האחרונות אני וחברי צריכים להגן על ישראל מול העניין המדינתי, כאילו היא מושג של אזרחות בלבד, בעוד ישראל זה המושג האוטונטי, העמוק של העם היהודי [...] ועל הדבר העמוק הזה, צריך להגן מפני ההתקפה היהודית. (מצוטט אצל בלומנפלד, 2012)

מעניין כיצד הוא מזהה, כאילו בלי משים, בין "ישראל" כאותו "עניין מדינתי", כלומר מדינת הלאום ששמה ישראל, לבין "ישראל" כ"המושג האותנטי, העמוק, של העם היהודי", שכפי שמבהירים טקסטים רבים אחרים שלו, מכוון לקהילה, לעם ישראל, ל"לאום" היהודי, ולא לארגון פוליטי זה או אחר. ה"גלישה" בין שני מושגים אלו מגדירה את המדינה הריבונית כשורש קיומו של העם היהודי. המדינה היא העם.

לשיטתו של יהושע, קביעה זו בדבר "שלמות" ו"חלקיות" זהותם היהודית של ישראלים (תוצרי אותו "עניין מדינתי") ושל יהודי התפוצות אינה שיפוטית כי אם אובייקטיבית, ולפיכך, לטענתו, הוא אינו מבין מדוע דבריו אלו מעוררים זעם בקרב שומעיהם.

לא ברור לי מה כל כך קומם את מארחי [יהודים אמריקאים] במושגים הכמותיים שהשתמשתי – חלקי ומלא, כאילו אין זה תיאור אובייקטיבי של מצב עובדתי [...] האם אני מגנה את הזהות החלקית שלהם? אינני מגנה ואינני משבת. זו עובדה שאינה זקוקה ללגיטימיות מצדי, כשם שזהותי אינה זקוקה לשום לגיטימיות מצידם. (תשס"ח, 63)

הודות לאותה אובייקטיביות הוא אינו מהסס להעמיד את עצמו נוכח הרמב"ם ולקבוע שמול השלמות שלו, של יהושע, כמו של כל ישראלי אחר, מתבררת "חלקיותו" של הרמב"ם – "ודאי שלא בתחושתו ולא בתודעתו, אבל ודאי שכן במציאותו" (תש"ם, 131).

קל לראות שהמהלך הרטורי הזה מיוסד על המסורת הציונית העשירה של שלילת הגולה. שלילת הגולה הציונית של יהושע גם היא מהלך של טיהור או של "הגדרה". הוא מסביר את הסערה סביב דבריו כתוצאה של ניסיונו "לתחום לפחות גבול עקרוני בין מהות הזהות היהודית בישראל לבין הזהות היהודית בתפוצות" (תשס"ח, 62). יש לשים לב לדברים אלו, שכן הם מלמדים על הזיהוי המשולש העומד בשורש היהודיות-המדינתית: יהודיות אמיתית היא ישראליות וישראליות היא מדינתיות, כלומר ריבונות מדינת הלאום של יהודים. הזיהוי המשולש הזה שולל, כאמור, את כל מי שאינם: ישראלים לא-יהודים, יהודים לא-ישראלים, ויהודים לא-מדינתיים.

יהושע אינו מסתייג מהזהות תקיפה עם שלילת הגולה. דווקא בתור חסיד של ערכי הדמוקרטיה והסובלנות הוא מעיר שיש גבול לסובלנות וקובע: "אין לי סובלנות לגולה" (תשמ"ט, 209). הגולה בעבורו היא בחזקת בחירה חולנית של היהודים, נירוטית, שמקורה הוא "עיוות לאומי פנימי עמוק ביותר" (תש"ם, 27). ככזו היא "כישלון עמוק

מאוד של העם היהודי" (מצוטט אצל בלומנפלד, 2012). הוא מסביר מדוע יש לראות בחיים היהודיים בגולה חסרים או "חלקיים" וביטוי של מה שהוא מכנה במקום אחר "לאומיות מופחתת" (2013):

אסיר היושב בבית כלא הוא אדם חלקי באותו מובן שחלק נכבד מאופק הפעילות האנושי חסום בפניו ונמנע ממנו. בתחושתו ובתודעתו ודאי שהוא אדם שלם, אבל במציאותו הוא אדם חסר, הוא אדם פגום. תחושתו ותודעתו של האדם היהודי בגולה כיהודי היא ללא ספק אחת ושלמה כיהודי, אולם **במציאותו** כיהודי [...] הוא מוגבל, חסר וחסום. הגולה או הגלות היא מצב חלקי, פגום וחסר על פי תפיסת היהדות את עצמה. (תש"ס, 132)

לא בכדי טען אמנון רז-קרקוצקין (1993, 32) שמעבר לעדותם על "ההפנמה של דימויים אנטישמיים מובהקים", דברים אלו ודומים להם מלמדים על האופן שבו שוללת הציונות "שליה קיצונית [...] אינספור חוויות אנושיות שנתפסו כיהודיות בעיני אלה שחוו אותן".

אולי הבוטה בשלילות אלו היא הפניית מה שיהושע מכנה "זעמי הציוני-ישראלי" (תשס"ח, 62) נגד היצירה התרבותית, ובייחוד הספרותית, של יהודים לא-ישראלים. לשיטתו, היצירה התרבותית היהודית ב"גולה" היא פגומה מעצם הגדרתה. בעיקר יוצא קצפו על גדולי הסופרים היהודים האמריקאים של הדור הקודם – ברנרד מלמוד, פיליפ רות וסול בלו – שמהם, כך הוא מכריז, הוא "לא מתרשם" מאחר שהם נכשלו במבחן ולא הצליחו להבין את גדולתה של הציונות המדינית ולקבל אותה כאופציה האחת-יחיד-בלתה של הקיום היהודי ההיסטורי (נמדר, 2014). באותה רוח, יהושע שב ומבהיר שהעיסוק התרבותי, ובעיקר ההתמקדות בטקסטים יהודיים, היא תחליף נחות לריבונות הפוליטית היהודית. יהושע נתלה בעצים ציוניים גדולים כדי להבהיר את עמדתו. הוא מצטט ממכתב שכתב דוד בן-גוריון ל"יהודי בגולה" ששמו ש. ראבידוביץ':

אין יהודי בגולה, אפילו יהודי כמוך, החי כולו על היהדות וביהדות מסוגל להיות יהודי שלם, ואין שום ציבור יהודי בגולה מסוגל לחיות חיים יהודיים שלמים. רק במדינת ישראל ייתכנו חיים יהודיים שלמים. רק פה תצמח תרבות יהודית ראויה לשם זה, שתהיה כאחת יהודית במאת אחוזים ואנושית במאת אחוזים. הספר אינו אלא חלק, קטע של תרבות. תרבות עם מורכבת משדה, כביש, בית, מטוס, מעבדה, מוזיאון, צבא, בית ספר, שלטון עצמי, נוף מולדת, תיאטרון, מוסיקה, לשון, זיכרונות, תקוות ועוד כהנה וכהנה. יהודי שלם ואדם שלם ללא קרע ומחיצה בין יהודי ובין האדם, בין האזרח ובין הכלל – לא ייתכן בנכר.

[...] דברים בנוסח דומה, שאמרתי [...] עוררו תגובה סוערת, שהרי אין אדם שש לשמוע שהזהות היקרה ללבו היא בעצם זהות חלקית. אבל כאשר נוכחתי שגם בישראל היו רבים שהסתייגו מדברי, הבנתי שמהו מהותי השתבש באחרונה בהבנת השינוי המהותי שהתחולל בזהות היהודית עם הקמתה של מדינת ישראל. (2013ג)⁵

את "הנסיגה המדאיגה" מתפיסת הזהות הישראלית כזהות יהודית טוטלית תולה יהושע בראש ובראשונה ב"הדתיים לסוגיהם ולכיתותיהם" (שם). כפי שנראה בהמשך, יהושע מכיר בכך שעקרונותיה של האוטופיה הריבונית שהוא מציג אינם מקובלים על רבים מהישראלים דהיום והוא רואה בכך עדות לכוחה של מחלת הגלות, שממשיכה להכות גם במסגרת הריבונית.

אחד הממדים המפתיעים של התאופוליטיקה הזו הוא ההיפוך הסופי שהיא יוצרת בין הרעיון של זהות יהודית לבין הריבוניות של מדינת הלאום. היהדות-המדינתית רואה את עצמה, את יהודיותה, כמוגנת באופן מוחלט וסופי בהיותה מונצחת על ידי המדינה. כך קובע יהושע שיהודי ישראל מחוסנים א־פריורי מסכנת ההתבוללות: "**לעולם אין אדם יכול להתבולל בארצו שלו אלא רק להשתנות**". לפיכך כל הדיבורים המודאגים על סכנת ההתבוללות בישראל, במובן של איבוד הזהות היהודית, "אינם אלא אבסורד"; "כל עוד עם שומר על לשונו וארצו ועל המסגרת הטוטאלית של החברה הוא משתנה, מושפע, אבל אינו מתבולל" (תש"ם, 132).

ביטוי אחר לאותה עמדה עולה בהתכתבותו של יהושע עם מבקרים שתהו הכיצד הוא יכול להגדיר את היצירה בישראל "יהודית שלמה". ניסוח רהוט לביקורת כזו הציג מנחם פרי (2012):

אין לעג־לרש גדול מזה. הרי מדובר באותה ישראל שקמה בעמל גדול של התנועה הציונית, שכל־כולו התבסס על שלילת הגולה ושלילת היהודי, על תיעוב להיסטוריה שלו והתכחשות לחלקים גדולים מתרבותו. זו אותה ציונות שהיהודי "החדש", שעליו חלמה, היה אמור לראות ביהודי "הישן" את מה שראו בו גדולי האנטישימים; להתנכר לו ולהעמיד במקומו זן חדש.

5 על ראבידוביץ' וביקורתו היהודית על מדינת ישראל ראו Myers, 2009.

אלפיים שנה ישבנו בגולה, ומה הבאנו משם? שק ריק. האופציות האחרות, העשירות, הלא־ציוניות, של חיים יהודיים תרבותיים, נמחקו בשטיפת־המוח של החינוך בארץ עוד לפני שבאה השואה והמשיכה את המלאכה.

תשובתו של יהושע לביקורת חוזרת על אותה טענה שלפיה הריבונות היהודית מאינת את אפשרות איבוד התוכן היהודי. ב"עניין התרבותי" הוא רואה, כאמור, "משני", ולפיכך כזה שאינו מצדיק שיפוטיות. הריבונות, לעומתו, היא ראשית ומוחלטת.

יהודיות איננה רק תרבות ואיננה רק דת. אלה הן רק תוספות [...] להווייה קיומית של בני אדם שמשייכים את עצמם בתודעתם לעם ההיסטורי שנקרא עם ישראל. אף אחד לא יכול ולא רשאי לעשות סלקציה מוסרית או אחרת של מי הוא יהודי או מי הוא לא יהודי על פי קריטריונים תרבותיים או דתיים. אבל אפשר **בהחלט** לדרג את מידת המחויבות החוקית והממשית לזהות הזו ואת מידת השתתפות הממשית בה, לא על־פי דיבור או פעולה תרבותית, אלא על־פי המרכיבים הממשיים היוצרים זהות, ובראש בראשונה נטילת אחריות מחייבת ושלמה לגורלם ולחיייהם של יהודים אחרים בתוך טריטוריה מוגדרת, ובמקרה הציוני גם מעבר לה, במידת האפשר. (2012)

ריבונות ("יהודית")

קשה להגידם בחשיבותה של הריבונות לתאולוגיה הציונית, היהודית־מדינתית, של יהושע. המונח "ריבונות" שב וחוזר בדבריו, ולא בכדי הריבונות היא שהופכת אצלו את הישראלי ליהודי שלם, היא שמבחינה בין היהודי הנכון, הטהור, השלם, לבין זה השגוי, המזוהם, החסר. כך, "בעוד שהיהודי מציין תמיד אופן קיום חלקי [...] הרי ישראלי הוא קיום שלם של הווייה יהודית הנעולה בתוך מסגרת מחייבת [...] המלה ישראלי מציינת אורח קיום יהודי טוטאלי [...] הטוטאליות שלו נובעת מעצם המסגרת שבה הוא נתון" (תש"ם, 126). מסגרת זו היא, כמובן, מדינת הלאום הריבונית שאליה שאפה הציונות מאז ומתמיד. הסגידה לריבונות של יהודים היא, אם כן, בת הזוג הבינרית, ההופכית, של שלילת הגלות. הוא מבהיר:

הזהות היהודית בישראל, שאנו קוראים לה הזהות הישראלית [...] מתמודדת עם כל מרכיבי החיים דרך המסגרת המחייבת והריבונית של מדינה בטריטוריה מוגדרת [...] אנחנו בישראל חיים ביחס מחייב וכפוי זה כלפי זה, כשם שכל בני עם ריבוני חיים לטוב או לרע במסגרת יחסים מחייבת. אנו נשלטים על ידי היהודים, משלמים

מסים ליהודים, נשפטים בבתי משפט יהודיים, נקראים לשרת בצבא היהודי, ונשלחים בכפייה על ידי יהודים להגן על התנחלויות שלא רצו בהן, או להיפך, מפונים בכוח מההתנחלויות על ידי יהודים. כלכלתנו נקבעת על ידי יהודים. תנאינו הסוציאליים נקבעים על ידי יהודים, וכל ההחלטות המדיניות, הכלכליות, התרבותיות והחברתיות יוצרות ומעצבות את זהותנו, שלמרות שיש בה אלמנטים ראשונים קבועים, היא נמצאת בתהליך דינאמי מתמיד של שינויים ותיקונים. יש בעובדה הזאת כאבים ותסכולים אבל יש גם הנאת החופש של היותך בביתך שלך. (תש"ס, 63)

היחס הטוטלי הזה יוצר מערכת זהותית עשירה ומשמעותית מבחינה קיומית ומוסרית לאין ערוך יותר מזו שקיימת בגולה, שם הוויכוחים מילוליים בלבד בלי יכולת כפייה ממשית. (2013ג)

הושע אינו מדבר כלל על ממדים חיוביים, פעילים, של יצירה יהודית משותפת ועצמאית, כי אם מתמקד בממדים שליליים, סבילים, של ציות לחוק ולכוח. ה"אנחנו" – כלומר "היהודים השלמים" – נשלטים, נשפטים, מגויסים לצבא, נשלחים בכפייה, מפונים בכוח, מיסיהם נגבים מהם, כלכלתם נקבעת עבורם, תנאיהם החברתיים מוכתבים, וכן הלאה.

בהיררכיה של התאולוגיה היהודית-מדינתית, הריבונות עדיפה על פני כל יצירה אנושית אחרת. כל עוד היררכיה זו ברורה, מבהיר יהושע, קביעתו בדבר "היחס בין השלם לבין החלקי" ברורה ומוסכמת. "אבל ברגע שהיהודים מעמידים את ההתעסקות בלימוד ובפרשנות של טקסטים או בפעילות ארגונית של מוסדות יהודים כשווי ערך לטוטאליות של המציאות הכלכלית המדינית והחברתית שאנחנו מתמודדים אתה, לא רק שהמשמעות הקיומית והמוסרית של ההתמודדות היהודית עם מציאות מלאה מאבדת את תוקפה, אלא שישנה אופציה נוחה וקלה של זליגה מתמדת מן השלם אל החלקי" (תשס"ח, 65).

ההבדל המהותי בין חיים גלותיים חסרים לבין חיים ישראליים שלמים, אם כן, הוא "זהותו" של הריבון, או ליתר דיוק – מוצאו. בישראל "היהודים" הם ששולטים במדינת הלאום, שהיא הסוכן הפעיל, זה ששולט, מחוקק, כופה. כך מבחין יהושע בין (היהודי-) הישראלי לבין היהודי האמריקאי:

הזהות היהודית בישראל [...] מתמודדת עם כל מרכיבי החיים דרך המסגרת המחייבת והריבונית של מדינה בטריטוריה מוגדרת. ולכן היקף היישוב שלה בתוך החיים הוא לאין ערוך מלא ורחב ומשמעותי מיהודיותו של יהודי אמריקני, שההכרעות

המשמעותיות והחשובות של חייו נעשות במסגרת לאומיותו או אזרחותו האמריקנית.
(תשס"ח, ח, 63)

כלומר, היהודי האמריקאי אינו "ריבוני", שכן המדינה שכופה אותו לחוקיה אינה נשלטת בידי יהודים. הישראלי, לעומתו, הוא ריבוני, משום שהוא נשלט בידי "יהודים".

התיאור של המחזיקים בריבונות כ"יהודים" חייב לבוא במירכאות, שכן, כפי שכבר הבהירו דבריו של יהושע לעיל, היהודי של הריבונות, היהודי-המדינתי, אינו יכול שלא להיות יהודי (כאמור, אי-אפשר "להתבלבל" בישראל); מרגע שהוכתבו כללי המשחק שלפיהם מדינת הלאום, הריבון, נשלטת בידי יהודים, היהודים אינם יכולים לאבד את זהותם היהודית. הרי כל מה שהם יעשו, על כל פנים כל עוד המדינה ממשיכה להזדהות כמדינתם של היהודים, ייחשב "יהודי".

המחויבות המוחלטת לריבונות מולידה אפוא פרדוקס מעניין: דאגתו של יהושע ל"איכות" הזהות היהודית נעלמת כאשר הדיון עובר לזירה של ריבונות המדינה. ברגע שהפעילות ה"יהודית" מתרחשת במסגרת הריבונית, אין עוד מקום וטעם לשפוט אותה; כל מה שנעשה במסגרת הריבונות היהודית הוא יהודי מעצם מהותו. הריבונות מנטרלת את האפשרות לשיפוט התוכן והמשמעות של היצירה היהודית; היא גאולה שאין חזרה ממנה. כל מה שעושים ישראלים במדינתם הוא "יהודי".

ההבחנה המתמדת שמנסים להבחין בין אותנטי ללא-אותנטי בחיים היהודיים הופכת לבלתי רלוונטית, כאשר היא מיושמת לחיים טוטאליים יהודיים. [במדינת ישראל] הכל הופך לאותנטי [...] לשון, ארץ, וחברה הומוגנית הריבונית על עצמה יוצרים תמיד סדן סולידי ואותנטי לכל מאבק ולכל שינוי. (תש"ס, 133-134)

צידו השני של המטבע, כמובן, הוא תלותה המוחלטת של זהותם היהודית של היהודים-המדינתיים במדינה. מחד גיסא, בתאולוגיה הפוליטית של יהושע, היהודיות אינה נדחקת הצידה או נשללת (כמו שיעשו, למשל, חסידיה של לאומיות "עברית", כנענית), כי אם ממקדת אליה את כל תשומת הלב. יהושע מדבר בראש ובראשונה בשמה ורק אחר כך, אם בכלל, בשם עניינים אחרים (צדק, דמוקרטיה, חירות ושאר ערכים ועקרונות). מאידך גיסא, היהודיות מרוכזת כל כולה בידי של מישהו אחר, קרי הריבון, שהוא מדינת הלאום. הישראלי מאבד את האחריות לתחזוק יהודיותו לטובת הריבון, או מוותר עליה. בלעדי הריבון, הוא יהיה לא רק יהודי חסר אלא הוא יאבד כיהודי. במילותיו של יהושע עצמו:

"ככל שהיהודי בישראל הופך לישראלי [...] כך הסיכוי שירד מישראל הולכים ופוחתים [...].
כי עזיבה זו פירושה שבירה ממשית של זהותו" (תש"ם, 131).

ובכל זאת, גם דוברת של התאולוגיה הזו מציע ש"נהיה ישרים עם עצמנו" ומצביע על הקושי לקבל את אחת מהשלכות תפיסת הריבונות שלו – הצורך "להכיר בכך שיהודי יכול להיות גם יהודי-נוצרי או יהודי-מוסלמי [...]. גם אני מודה, עם כל דבקותי ונאמנותי לעקרון היהודי החילוני, עם כל אמונותי האיתנה שבהר סיני היה רק ריתוך ולא התכה בין דת ללאום, איני יכול עדיין לקבל את הרשות של היהודי להמיר את דתו לנצרות או לאסלאם ולהישאר יהודי, בן לעם יהודי" (תשמ"ט, 207-208).

הדגש על המדינה כריבון מגיע לשיאו כשיהושע בא להגדיר את מהות הציונות. גם כאן הוא מרכז את מאמציו בטיהור מושגי, כזה שיביא ל"שחרור המושג ציוני מכל הספיחים ומכל התוספות המיותרות שדבקו בו". מהלך זה מבהיר ש"מילת המפתח בהגדרה [מיהו ציוני] היא מדינה". אדרבה, "ציונות איננה אידיאולוגיה", כי אם "השקפה" חד-מוקדת, שכל עניינה במדינה הריבונית (2013א). הציונות הופכת את המדינה הריבונית לחשובה שבעתיים משום היותה פרויקט של הגירה ותפיסת קרקעות.⁶ כפי שמבהיר יהושע, "בבסיסה של ההשקפה הציונית עמדה השאיפה להקים מדינה. והריבונות המוחלטת היתה נחוצה לציונות יותר מאשר לכל עם אחר, כי הציונות דרשה את זכות העלייה הבלתי מוגבלת וההתיישבות הבלתי מוגבלת, שיכולים להיקנות רק על ידי ריבונות מלאה" (תש"ם, 118). מהלך זה – או במילים פשוטות: המאבק נגד תושביה הפלסטינים הלא-יהודים של הארץ – אינו אפשרי ללא ריבונות. כך גם הופכת הגדרת הציונות לתלויה בשלילת טיעוניהם הפוליטיים של הפלסטינים: "ציוני הוא אדם המקבל את העיקרון שמדינת ישראל איננה שייכת אך ורק לאזרחיה אלא לעם היהודי כולו, והביטוי המעשי המחייב לכך הוא חוק השבות" (2013א).

ההבדל המהותי בין יהושע לאבותיו האידיאולוגים הציונים הוא ההקשר של ריבונות המדינה. בזמן שבשבים הייתה מדינת הלאום הריבונית בחזקת שאיפה עתידית שתביא את הגאולה, יהושע כותב מתוך הקשר של ריבונות כזו, שלכאורה, כנגד כל הציפיות הציוניות המוקדמות, אינה נושאת עימה את בשורת הגאולה הסופית. מהלך זה מתברר,

6 בניסוחם של יואב פלד וגרשון שפיר (2005), כל הערכה של הישראליות חייבת להביא בחשבון שלושה ממדים ראשיים של הציונות: האתנו-לאומיות היהודית, הדמוקרטיה והקולוניאליזם.

כפי שרמזתי לעיל, בייחוד מול תמונת המציאות העגומה, שאין לזהותה אלא כשבר תאולוגי בעולמו של יהושע. כנגד כל מה שמכתיבה התאולוגיה היהודית־מדינתית מתברר שהריבונות אינה מביאה עימה את הגאולה השלמה. ישראלים ממשיכים לתור אחר תוכן יהודי בחייהם, כזה שאינו נוגע רק לכוח הריבון המדינתי אלא עוסק גם בכתבים, בטקסים ובמשמעות – מה שפעמים מזוהה אצל יהושע כ"דת" סתם, שהיא מעין קליפה שממשיכה לעמעם את זוהר הגאולה (ה"חילונית"). המציאות העגומה אינה ניתנת להכחשה:

הישראליות אינה נתפסת כביטוי המושלם הטוטאלי והמלא ביותר של היות יהודי. העובדה המכרעת, שאנחנו חיים בארץ היהודים, מדברים בלשון המובהקת של העם היהודי, חיים בחברה שהיא מורכבת מרוב מכריע של יהודים, נשלטים על ידי מוסדות יהודיים, מקיימים מערכת חינוך יהודית, מקיימים זיקה אל העם היהודי, נלחמים על מטרות יהודיות ומזוהים על ידי כל העולם כיהודים – כל זה אינו מספיק, מסתבר, לקבוע שישראל היא מדינה יהודית; נחוץ עוד משהו. (2013א, 129)

במילים אחרות, היהודים בישראל ממשיכים לדגול בתפיסה שיש מהות יהודית שאינה מתמצית בריבונות של מי שמוצאם יהודי. אחד הממדים המרתקים בתאולוגיה של יהושע הוא התעלמותו מהעובדה שאותו דבר־מה־נוסף שעולה כנחוץ ליהודים הישראלים לשם זיהוים העצמי כיהודים מסופק להם דווקא מידי אותו ריבון בדמות חוקים, כללים, חינוך ו"ערכים" שנחשבים ליהודיים, ולא לישראליים. לשון אחר, יהושע, חסיד המדינה הריבונית, מתעלם מהאופן שבו המדינה עצמה אינה טורחת לפתח זהות לאומית ישראלית כי אם מפרשת את "זהותה היהודית" לאור קריאה צרה בעליל של המסורת היהודית, שיהושע יזהה כ"דתית", שהריבון כופה על הפרטים ועל המרחב הציבורי באמצעות אותו כוח כופה, שופט, אוכף וכולי שיהושע מהלל כמהות הריבונות היהודית. מדינת היהודים בונה את נתיניה כיהודים. לא כישראלים.

יהושע, כאמור, היה רוצה לראות את הישראליות, אותה יהודיות "מלאה" בזכות המדינה הריבונית, מזוהה, כמו לאומים אחרים, על פי "החיים בטריטוריה מוגדרת [...] לשון העם, אורחות חיים וחברה מוגדרת, הנתבעת לתת תשובות לכל פרט שבמסגרתה" (2013א, 126). לו ענתה להגדרה כזו, הייתה הישראליות הופכת כל פעולה שעושה ישראלי ליהודית.

הנה נוצר מצב מוזר. בעוד שבגולה עובד סוציאלי, למשל, העובד במרכז קהילתי יהודי נחשב כעושה פעולה יהודית, הרי עובד סוציאלי ישראלי אינו נחשב ככזה [...] שעה שבגולה כל נגיעה בעניין הקשור לחייהם של היהודים הופכת מיד לפעולה יהודית [...]

הרי בישראל, שבה כל הפעילות נעשית בין יהודים ובעניינים יהודים מובהקים, מוצבים קריטריונים אחרים כדי לקבוע מהי הפעולה היהודית המובהקת. כאילו החלקיות, שהיא ממהותו של המושג יהודי, צריכה להוכיח את חלקיותה גם במציאות הישראלית. (2013, 126, 128)

כך נולדת הבחנה, שאותה מבכה יהושע, בין "פעילויות ותכנים" יהודיים בישראל לבין פעילויות ותכנים שאינם יהודיים (אלא "ישראלים"). מבחינתו, זהו כישלון ציוני, שהרי "הישראליות אינה נתפסת כביטוי המושלם הטוטאלי והמלא ביותר של היות יהודי". תחת זאת הגלותיות נמשכת. "התבנית הקלאסית שהתקיימה בגולה מוצבת מחדש: הפרד בין מציאות החיים השוטפת לבין איזה תרכיז יהודי שצריך למהול בו את המים הניטרליים הללו, ולתת להם את צבינם היהודי" (2013, 127-128).

לא־יהודים, לא־ישראלים

יהושע אינו מתקשה לזהות שחלק מהבעיה טמון לכל הפחות בעובדה הפשוטה שישנם אזרחים ישראלים שאינם מזדהים או מזוהים על ידי אחרים כיהודים. כלומר, הבעיה היא ש"אכן, העובדה החדשה הזאת של קיום לא יהודים כמיעוטים בתוך המסגרת הטוטאלית היהודית משבשת קצת את המושגים" (2013, 129-130).

השיבוש הזה הוא תוצר של המורכבות הנדרשת כדי להבחין בין הזהות הישראלית, שבעבור יהושע היא, במובהק, זהות יהודית, לבין "האזרחות הישראלית שבה שותפים אזרחים ערבים, שחיים אף הם במולדת המשותפת לשני העמים, אלא שזהותם הלאומית היא פלשתינאית" (תשס"ח, 62). משמע, הפער בין האוטופיה של ריבונות יהודית, או היהודיות־המדינתית, לבין המציאות של ישראליות ויהודיות שמתקיימות, גם אם באופן מבולבל ומסוכסך, כשני מושגים נבדלים, הוא תוצר של זיהום נוסף, כזה שפוגם בשאיפה ליצירתה של "חברה הומוגנית" (תש"ס, 134), כזו שבה כל ישראלי הוא, מעצם ההגדרה הריבונית, יהודי.

השיבוש הזה, לפי יהושע, הוא תולדה של "הקונפליקט המזרח תיכוני". כאשר הלה יבוא על פתרונו, הלא־יהודים יוטמעו בתוך הכלל הישראלי באופן טבעי בלי שהרוב היהודי יוותר על הזיהוי ישראלי-יהודי. מדבריו עולה שהאפשרויות שהוא מעמיד לפני הלא־יהודים בישראל הן עזיבה או מעין גיור כפוי. כשיפתר הסכסוך, הוא מסביר –

הם יצטרכו לחיות את הסכיזופרניה של הזהות הכפולה ולא אנחנו, הרוב במדינת ישראל [...] אם הקונפליקט של זהותם הכפולה יהיה חריף, עומדת לפנינו תמיד האפשרות לפתור אותו על ידי עזיבה והצטרפות אל מקום שבו זהותם הלאומית הספציפית מתקיימת על ידי רוב (מדינה פלשתינאית ירדנית) או על ידי הצטרפות שלמה אל הטוטאליות היהודית (היא הישראליות), כלומר הפיכתם לבני עם-ישראל. (תש"ם, 130)

כלומר, הדרך לפתורנו של השיבוש היא או הסרה שלו – כלומר, ההפרדה המדינית בין ישראליות לפלסטיניות, הפתרון של "שתי מדינות לשני עמים" וכל מדינה, יש לזכור, לעם אחד בלבד – או מחיקת זהותם הנבדלת של הפלסטינים באמצעות "הפיכתם לבני-עם ישראל". חברה (או ריבונות) משותפת אינה באה בחשבון, שכן היא תאיין את היהודיות של הישראלים.

את מי משרת הסטטוס קוו? היהודים-המדינתיים ו"הכפייה הדתית"

יהודים-מדינתיים לא חייבים, כמובן, להכיר את התאולוגיה הזו או אפילו להסכים עימה. עבורם הסוגיה הקריטית היא הנהוג הפוליטי שבאמצעות המדינה מתחזקת את זהותם כיהודים. עניין זה מגולם בהסדר הקרוי "הסטטוס קוו", שהוא מהמסגרות החשובות ביותר של שימור זהותם היהודית של הישראלים באמצעות כוח המדינה. זהו מנגנון מכריע בכינון היהודיות-המדינתית.

כדי לעמוד על טיבו של טיעון זה יש לבחון, ראשית, כיצד מובנה הסטטוס קוו בשיח היהודי-המדינתי עצמו. יש בהבניה דומיננטית זו מידה גדולה של הדחקה והכחשה עצמית, שכן היהדות-המדינתית תלויה בסטטוס קוו ובו בזמן נוטה להתנער ממנו, או לפחות מחלק מביטוייו, ולתלות אותם ב"דתיים" וב"כפייה הדתית" בעת שהיא שומרת על דימויה העצמי כ"חילונית" ו"נאורה". שנית, יש לנסות ולהבין את ההסדר מתוך התמקדות בדרכים שהוא משרת ומבנה את היהודיות-המדינתית.

נרטיב ה"שסע" הדומיננטי

הסטטוס קוו הוא לכאורה הסדר של פשרה היסטורית שהתגבשה במרוצת השנים לכדי פרקטיקה פוליטית כוללת שעומדת בשורשו של המתח בין החוק או הפוליטיקה לבין

ה"דת". הפשרה היא בין צדדים ניצים. זהו מעין משחק סכום אפס שבמקום להגיע להכרעה הושהה באמצעות פשרה שבה שני הצדדים מוותרים על כמה ממטרותיהם ומצליחים לשמר את האחדות ביניהם. זוהי פרקטיקה שעיקרה הוא האי-הכרעה; "ההחלטה שלא להחליט, כלומר שימורו של הסטטוס קוו [...] באופן שמשקף פשרה חברתית-פוליטית, ולא דווקא קבלת החלטות שמונחת על ידי עקרונות" (Barak-Erez, 2008, 2495). וראו גם דון-יחיא, 1997; כהן וזיסר, 2003; סטטמן וספיר, 2014; בן-פורת, 2016).

אף על פי שכותבים נזהרים על פי רוב מלנסח את הדברים מפורשות, הנחת היסוד שלהם גלויה: ה"פשרה" היא ויתור הדדי בין שתי מגמות הופכיות. כלומר, השאיפה לכפות על מדינת ישראל את החוק היהודי ולהופכה לתאוקראטיה, ומנגד השאיפה לנתק את הפוליטיקה של מדינת ישראל מכל זכר ל"דת" היהודית. כך מצליח הסטטוס קוו "לנטרל את חומר הנפץ הפוליטי" שנצבר סביב ה"שסע" הדתי-חילוני באמצעות "דה-פוליטיזציה" שלו (דון-יחיא, 1997, 24).

הסטטוס קוו זכה לקיתונות של ביקורת, בעיקר מכיוונם של מי שמאמצים עמדה ציונית-ליברלית, שמזדהה כחילונית. הללו רואים בסטטוס קוו מה שכוכל את ה"חילוניות" של הרוב היהודי בחברה בישראל לדרישותיו של מיעוט "דתי", ולפיכך ההסדר, לדידם, הוא ביטוי של "כפייה דתית".

מעבר ל"שסע": היהודיות המדינתית והסטטוס קוו

ההבחנה האפיסטמולוגית, ובעקבותיה הזהותית, בין הדת-הדתי לבין הלא-דת-החילוני היא, אם כן, מעין תנאי יסוד של רעיון הסטטוס קוו. הרעיון מניח מראש את קיומם של מחנות ניצים – ה"דתיים" מזה וה"חילונים" מזה. כמעט מיותר לומר שהרעיון גם בונה את הזהויות הללו ומאשרר אותן.

אידיאולוגיית הסטטוס-קוו מקדמת דימוי סימבולי של מחנות מבוצרים היטב, הערוכים זה מול זה. מחקרים סוציולוגיים מוכיחים שזהו דימוי שיקרי; מתברר שהמציאות מורכבת יותר מן הדימוי הבינארי והדיכוטומי [...] אולם ככלי בשירות הפוליטיקה של ההסדרה זקוק הסטטוס-קוו למהויות קונקרטיות כדי לפשר ביניהן. (בועז, 2002, 112)

במילים אחרות, הסטטוס קוו, שבנוי על שיח השסעים, גם מנציח את השיח הזה כשהוא ממלא תפקיד ראשי בבניית הזהויות שבהן הוא מבחין לכאורה. כך הוא נוטה "לשמר ולחזק [את] מיסודם הפוליטי של השסעים החברתיים" (דון־יחיא, 1997, 9), ולמעשה ממלא תפקיד מרכזי בעצם יצירתם ושימורם.

המפתח לחשיפת (ופירוק) האופן שבו מובן־מובנה הסטטוס קוו ולהבנת תפקידו בהבניית זהותם של היהודים־המדינתיים אינו מתמצה רק ברעיון ה"פשרה" בין זהויות שלמות, קוהרנטיות, שהן הפוכות ומנוגדות זו לזו.⁷ מעבר לרעיון הפשרה ניכרת הדומיננטיות של האפיסטמולוגיה החילונית. השיח הדומיננטי, ורבים ממבקרו, מניחים כמובנות מאליהן את האוניברסליות ואת הרלוונטיות המוחלטות, ואף את הממשות, של מושגי הדת והחילון. (ידגר, 2012; 2017, Yadgar)

הסטטוס קוו מעבר ל"חילון"

נדרשת אפוא חשיבה מחדש על הסטטוס קוו כאיבר מרכזי בתאופוליטיקה של ריבונות ציונית שמזדהה כ"יהודית".

יש לשאול: מדוע נשמר הסטטוס קוו? את מי הוא משרת? מדוע "התעקשה" ההנהגה הציונית, הסוציאליסטית, החילונית־לכאורה, הדומיננטית בעליל, להנהיג חוקים שכופים איסורים "דתיים" מסוימים על המרחב הציבורי ועל החיים הפרטיים של האזרחים, ומדוע היא המשיכה והחזיקה בהם גם כאשר יכלה לפרק ולהרכיב קואליציות שולטות כאוות רצונו של מנהיגה דוד בן־גוריון?

ההנחה המקובלת במסגרת תפיסת הסטטוס קוו כ"פשרה" נראית, כשהיא נבחנת מקרוב, תמוהה. במה משרת הסטטוס קוו את היהודים המזוהים כ"דתיים"? הקשר בינו לבין תכתיבי החוק היהודי, בפרשנותו האורתודוקסית, הוא רופף מאוד. איזו משמעות יש לשמירה על החוק רק "בחלקו"? גם אם נניח, אפילו רק לשם הטיעון, שנציגי היהדות האורתודוקסית הונחו על ידי השאיפה להקמת תאוקרטיה יהודית, נתקשה לקבל את הרעיון שהם התפשרו על "שבריר" של תאוקרטיה, כזה שכופה רק "חלק" מהחוק היהודי.

7 לביקורת ברוח זו ראו בועז, 2002; Levy, 2011.

ואכן, מנחם פרידמן מדגים באופן משכנע שמכתב הסטטוס קוו, לכאורה המסמך המכונן של ההסדר הפוליטי, לא יועד לספק, אפילו לא חלקית, שאיפות תאוקרטיות אלה או אחרות של נציגי האורתודוקסים. תחת זאת הוא בא להרגיע את חששותיהם ולהבטיחם שהמדינה שתקום, ושתישלט בידי ציונים סוציאליסטים מהפכנים ו"חופשיים" בעיני עצמם, לא תרדוף אותם (פרידמן, 1988).

נדמה לי שלא ניתן לחמוק מהתשובה הפשוטה: הסדרים ברוח הסטטוס קוו, שעניינם העיקרי הוא "כפייה" (כביטוייה של הריבונות) על המרחב הציבורי של סממנים מסורתיים יהודיים, שהקשר שלהם להלכה היהודית בפרשנותה האורתודוקסית הוא בעייתי, וכבילתם של פרטים בסוגיות של נישואים וגירושים לסמכותה של רבנות אורתודוקסית, משרתים בראש ובראשונה את הצורך של הריבון שזה־מקורב־בא להזדהות כיהודי ולשמר רוב יהודי.

הסדרי הסטטוס קוו כופים על המרחב הציבורי טקסים ומשמעויות ששמורים ליהודים בלבד, גם אם הם מזוהים כחילונים. הם אינם משרתים סדר יום אורתודוקסי או חרדי, שמבקש לכאורה להיות נאמן באופן כמעט לא־רפלקסיבי לפרשנות שמרנית אשכנזית של ההלכה היהודית. הבנת היהודיות שהסדרי הסטטוס קוו משדרים היא "מדינתית" ולא "דתית". כפייתה על המרחב הציבורי משייכת מאליה את מי שמזוהים כיהודים לקבוצת ה"רוב" ומדירה את הלא־יהודים מתוך שהיא מסמנת אותם כ"מיעוט". בדומה, כבילתם של יהודי ישראל לבתי הדין הרבניים לצורך נישואים וגירושים מונעת באופן מעשי נישואים בין־דתיים או בין־אתניים ומבטיחה את שימורו של אותו קו גבול מבחין בין רוב למיעוט "לאומי".

כדאי לומר במפורש: הרוב היהודי המזדהה כחילוני נזקק ל"כפייה הדתית" המדוברת יותר מכל צד אחר במשוואת היחסים הנדונה. כפייה זו היא שמאפשרת את שימורה ואת תחזוקתה של זהותו היהודית במדינת הלאום, המזדהה כמדינתם של היהודים.

לא מיותר להזכיר כמה מעובדות היסוד של המציאות הפוליטית בישראל. להיות יהודי בישראל משמעו להיות בן לקבוצת הרוב, שנהנית מעמדה עדיפה בכל ממד של החיים. מי שהוא יהודי בישראל נהנה מהון פוליטי, סמלי ותרבותי ששמור רק ליהודים. זו המדינה שלו, ולא של אחרים. ובלא הכפייה מצד המדינה את פרשנותה הצרה של היהדות או היהודיות על המרחב הציבורי היו נותרים רבים מבני הרוב הללו – היהודים־המדינתיים –

חסרים את האפשרות להבין באופן חיובי את תוכן זהותם היהודית. המדינה, במילים אחרות, כופה את ה"דת" על המרחב הציבורי וכך מבטיחה את ההבחנה בין יהודים ללא-יהודים ואת העדפתם של הראשונים על פני האחרונים.

מדינת ישראל, כדאי להזכיר כאן, מעולם לא טרחה לנסות לבנות זהות לאומית ישראלית, כזו שתהיה משוחררת מה"דת" היהודית ותכיל בתוכה בטבעיות גם את הלא-יהודים מקרב אזרחיה. תחת זאת היא התמקדה בבנייתה של זהות לאומית השמורה ליהודים בלבד. המדינה גם ראתה במגוון של מסורות יהודיות איום על ה"אחדות" הלאומית והקדישה את מרצה להתכתן ולמחיקתן במסגרת הפרויקט הדורסני של "כור ההיתוך". התרבות הפוליטית בישראל משדרת, גם אם באופן שטחי, מבלבל ולא-עקבי, את המסר הפשוט שה"ישראלי" חייב לכבד את המסורת היהודית ואת המחויבות לעם היהודי. הפרהסיה הישראלית, ובייחוד המרחב התקשורתי שבו מתכוננת הישראליות, משרתים תפיסה זו ושבים ומאשררים אותה בכך שהם "משווקים" אותה (בדרך כלל ככלי לבנייתו של קהל צופים-צרכנים) או כופים אותה (באמצעות פעולות של סוכני המדינה ובאמצעות חוקיה) באופן נמשך ו"טבעי". השבת וחגי ישראל, לדוגמה, "נכפים" על הפרהסיה הישראלית בעצם העובדה שהמדינה ומוסדותיה שובתים וערוצי הטלוויזיה עוברים לתוכנית שידורים "חגיגית". גם אם למנהגים אלו יש זיקה רופפת בלבד, אם בכלל, להקשר המסורתי של החגים, ישראל היא המקום היחיד בעולם שבו יהודי יכול שלא לציין את החגים היהודיים ועדיין "לחוות" אותם, ולו במובן זה שהוא, כפרט, מוסט אל תוך מרחב-זמן ציבורי נבדל מזרימת היום-יום, ובכך לאשרר את זהותו כיהודי.

כך, באופן פרדוקסלי משהו, מה שמזוהה בעיני רבים כ"כפייה דתית" משמש באופן שלא ניתן להגזים בחשיבותו את הרוב החילוני לא פחות משהוא משרת, אם בכלל, את סדר היום ה"דתי". והרי ההסדרים שמזוהים ככפייה דתית הם שמעניקים ליהודי הישראלי החילוני את הפריוילגיה, הייחודית מבחינה היסטורית, של היות יהודי בלי לקיים פרקטיקה יהודית פעילה. ומי שאינו יהודי ומתקשה לזהות את עצמו עם מערכת סמלית זו, כגון אזרחיה הפלסטינים של ישראל, נידון מראש שלא למצוא את עצמו ואת זהותו מיוצגים בתוך פרהסיה זו.

סיכום: התנגדות יהודית לריבונות הציונית?

הבנת היהודיות המדינתית מציעה, אם כן, נקודת מבט להבנת הפרדוקס שהוא היהודיות החילונית בישראל. היא מסבירה כיצד ייתכן שרוב מקרב יהודי ישראל מנהל אורח חיים שנטוע בחלקו (הגדול) במסורות ובנהגים יהודיים שנחשבים "דתיים" ועדיין מבין את עצמו כאדיש ל"דת" היהודית ולמסורתה בהיותו "חילוני". מדינת הלאום הישראלית היא שמתחזקת את זהותם היהודית של הישראלים הללו, היא שמשמרת את מעמדם כבני קבוצת הרוב, מי שהמדינה היא שלהם, והיא גם שמאפשרת להם לראות את עצמם "חופשיים בעיקרון" מתכתיביה של המסורת היהודית, ולפיכך בורים ואדישים בגלוי באשר לתוכניהן ומשמעויותיהן של מסורות יהודיות שקדמו למדינת הלאום הציונית.

כוחו של הריבון רחוק מלהיות מוגבל רק למי שמזדהים כחילונים. היהודיות-המדינתית, או הלאמת היהודיות בידיו של הריבון, ניכרת גם בקרב קבוצות שאינן מזדהות כחילוניות, כמו החרדים והמסורתיים. קשה שלא לראות כיצד קבוצות אלו מאמצות את התאופוליטיקה של מדינת הלאום הלכאורה-לא-דתית.

אבל קבוצות אלו מציעות גם, ולו בחזקת אפשרות תאורטית, את היתכנות ההתנגדות, או הצעת החלופה, לריבון הפוליטי וליהודיות-המדינתית שהוא מציע. הן משמרות, בעצם אורח החיים שהן מקיימות, את האפשרות של זהות יהודית שאינה תלויה במדינה. אם היהודי-המדינתי עומד לפני סכנה זהותית-קיומית כשהוא מהגר מישראל, הרי שיהודיותן של קבוצות לא-חילוניות, לא-מדינתיות, אלו אמורה, לפחות מן הבחינה העקרונית, להוסיף ולהיות מתחזקת וחיונית גם בהקשרים שמחוץ למדינת ישראל, שכן הפרט, המשפחה והקהילה, החוק, המסורת והמנהג הם שמשמרים את הזהות הזו. הם עלולים לחוש כמי שהמדינה שבה הם חיים אינה "שלהם". ואולם עניין זה אינו נוגע ליהודיותם, או שהוא נוגע לה רק באופן מרוחק, אסכטולוגי. יהודים לא-חילונים אלו מציגים איזון שונה בין דת המדינה למסורת היהודית, ואיזון זה מאפשר לזהויות לא-"ישראליות" – כלומר, לא יהודיות-מדינתיות – ובראשן זהויות יהודיות ואתניות (עדתיות) מסורתיות, להיות מבוטאות כך שהן מקבלות משמעות עמוקה.

ברם כוחו של הריבון גדול. היהודיות-המדינתית שהוא מקדם הצליחה להכתיב מחדש את משמעותה של הזהות היהודית ליהודים רבים, אם חילונים בהזדהותם ואם לאו, אם תושבי ישראל או אזרחיה ואם לאו. אחת מהצלחותיה הגדולות של מדינת ישראל היא

הזיהוי הכמעט מובן מאליו שעושים רבים – יהודים ולא־יהודים, תומכיה ומתנגדיה של המדינה כאחד – בין יהודיות לבין הפוליטיקה של מדינת ישראל. ההתנגדות היהודית לכוח הריבון הולכת ונעשית אפשרות תאורטית בלבד.

מקורות

אורנן, עוזי (2008, 3 בספטמבר). הלאום שלי: ישראל. ynet.
בוועז, חגי (2002). פרשת המאבק על זכות הבחירה לנשים בתקופת היישוב: הסטטוס קוו ויצירת קטגוריות חברתיות. **תיאוריה וביקורת** 21, 107–132.
בלומנפלד, רויטל (2012, 18 במרץ). א. ב. יהושע: השואה היא כישלון של העם היהודי. **הארץ**.

בלפר, אלה (תשנ"א). **מלכות שמים ומדינת ישראל: הממד הפוליטי בהגות היהודית**. רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר־אילן.

בלפר, אלה (תשס"ד). **זהות כפולה: על המתח בין ארציות לרוחניות בעולם היהודי**. רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר־אילן.

בן־פורת, גיא (2016). **הלכה למעשה: חילונו של המרחב הציבורי בישראל**. ירושלים: פרדס.

דון־יחיא, אליעזר (1997). **הפוליטיקה של ההסדרה: יישוב סכסוכים בנושא דת בישראל**. ירושלים: מכון פלורסהיימר.

הרצברג, אברהם (תש"ל). **הרעיון הציוני: קובץ מדברי ראשונים ואחרונים**. ירושלים: כתר. ידגר, יעקב (2010). **המסורתים בישראל: מודרניות ללא חילון**. ירושלים: כתר.

ידגר, יעקב (2012). **מעבר לחילון: מסורתיות וביקורת החילונית בישראל**. ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

יהושע, אברהם ב' (תש"ם). **בזכות הנורמליות: חמש מסות בשאלות הציונות**. ירושלים: שוקן.

יהושע, אברהם ב' (תשמ"ט). **הקיר וההר: מציאותו הלא־ספרותית של הסופר בישראל**. תל אביב: זמורה־ביתן.

יהושע, אברהם ב' (תשנ"ה). להבריא את האנדרונוס. בתוך יונה הדרי־רמג' (עורכת). **עושים חושבים: עימותים במחשבה הציבורית בישראל**. רמת אפעל: יד טבנקין

וידיעות אחרונות, 89–264.

הושע, אברהם ב' (1998, 29 בספטמבר). הפתיל הכפול של הישראלים: יהודיות ולאומיות בישראל – הפרדוקס, ההבנה, הדיאלוג. **הארץ**.

הושע, אברהם ב' (1999). החיים בפרדוקס. בתוך דדי צוקר (עורך). **אנו היהודים החילונים: מהי זהות יהודית חילונית? תל אביב: ידיעות אחרונות, ספרי חמד, 13–22.**

הושע, אברהם ב' (תשס"ח). **אחיזת מולדת: עשרים מאמרים ורישום אחד**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

הושע, אברהם ב' (2012, 15 באפריל). מה זה יהודי שלם? **אתר הספריה החדשה**.

הושע, אברהם ב' (2013, 14 במאי). מיהו ציוני? **הארץ**.

הושע, אברהם ב' (2013, 5 בספטמבר). מיהו יהודי? **הארץ**.

הושע, אברהם ב' (2013, 13 בספטמבר). מיהו ישראלי? **הארץ**.

כהן, אשר, וברוך זיסר (2003). **מהשלמה להסלמה: השסע הדתי-החילוני בפתח המאה העשרים ואחת**. ירושלים ותל אביב: שוקן.

כ"ץ, גדעון (2011). **לעצם החילוניות: ניתוח פילוסופי של החילוניות בהקשר ישראלי**. ירושלים: יד יצחק בן-צבי.

לוי, שלומית, חנה לוינסון, ואליהוא כץ (2002). **יהודים ישראלים – דיוקן: אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל 2000**. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה וקרן אבי חי.

נמדר, ראובן (2014, 29 במאי). מופע האימים של א. ב. יהושע. **הארץ**.

סטטמן, דני, וגדעון ספיר (2014). **דת ומדינה בישראל: עיון פילוסופי-משפטי**. חיפה: הוצאת אוניברסיטת חיפה.

פלד, יואב, וגרשון שפיר (2005). **מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת**. תרגום: מיכל אלפון. תל אביב: ההוצאה לאור של אוניברסיטת תל אביב.

פרי, מנחם (2012, 29 במרץ). אפילו לא רבע יהודי. **אתר הספריה החדשה**.

פרידמן, מנחם (1988). ואלה תולדות הסטטוס קוו: דת ומדינה בישראל. בתוך ורדה פילובסקי (עורכת). **המעבר מיישוב למדינה: 1947–1949 רציפות ותמורות**. חיפה: אוניברסיטת חיפה, 47–80.

קידר, ניר (תשס"ט). **ממלכתיות: התפיסה האזרחית של דוד בן גוריון**. שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

קיסר-שוגרמן, איילה, ואשר אריאן (2011). **יהודים ישראלים – דיוקן: אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל, 2009**. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה וקרן אבי חי.

רוזנר, שמואל, וקמיל פוקס (2018). **יהדות ישראלית: דיוקן של מהפכה תרבותית**. תל אביב: כנרת-זמורה-ביתן.
רז-קרקוצקין, אמנון (1993). גלות בתוך ריבונות: לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית. **תיאוריה וביקורת** 4, 23–55.

- Barak-Erez, Daphne (2008). Law and religion under the status quo model: Between past compromises and constant change. *Cardozo Law Review* 30, 2495–2508.
- Batnitzky, Leora Faye (2011). *How judaism became a religion: An introduction to modern Jewish thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bauman, Zygmunt (1993). *Modernity and ambivalence*. London: Polity Press.
- Cavanaugh, William T. (2003). *Theopolitical imagination: Christian practices of space and time*. London: Bloomsbury T&T Clark.
- Herman, Didi (2019). Christian Israel. in Davina Cooper, Nikita Dhawan, & Janet Newman (eds.). *Reimagining the state: Theoretical challenges and transformative possibilities*. London: Routledge, 114–132.
- Latour, Bruno (1993). *We have never been modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Levy, Gal (2011). Secularism, religion and the status quo. in Jack Barbalet, Adam Possamai, & Bryan S. Turner (eds.). *Religion and the state: A comparative sociology*. London: Anthem Press, 93–119.
- Liebman, Charles S., & Eliezer Don-Yehiya (1983). *Civil religion in Israel: Traditional Judaism and political culture in the Jewish state*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Liebman, Charles S., & Yaacov Yadgar (2009). Secular-Jewish identity and the condition of secular Judaism in Israel. in Zvi Y. Gitelman (ed.). *Religion or ethnicity? Jewish identities in evolution*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 149–170.

- Myers, David N. (2009). *Between Jew and Arab: The lost voice of Simon Rawidowicz*. Hanover, NH: Brandeis University Press.
- Raz-Krakotzkin, Amnon (2011). Jewish peoplehood, "Jewish politics," and political responsibility: Arendt on Zionism and partitions. *College Literature* 38(1) 57–74.
- Yadgar, Yaacov (2017). *Sovereign Jews: Israel, Zionism, and Judaism*. Albany, NY: SUNY Press.
- Yadgar, Yaacov (2020). *Israel's Jewish identity crisis: State and politics in the Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press.



פרופ' יעקב ידגר, בית הספר ללימודים אזוריים והמחלקה למדעי המדינה וליחסים בינלאומיים, אוניברסיטת אוקספורד.
דוא"ל: yaacov.yadgar@area.ox.ac.uk