

עופר שיף

העולם היהודי

מבטים בישראל

הקמת מדינת ישראל וההכרזה עליה כמדינת העם היהודי סימנה מפנה בכל הנוגע להגדרת תפקידיה בעולם היהודי שמחוץ לישראל. המחשה לכך ניתן למצוא בצמד הסוגיות בלקסיקון הציוני – "צרת היהדות" ו"צרת היהודים"¹ – שפתרון הגדיר במידה רבה את תפקידה המיועד של המדינה לשמש המרכז של העולם היהודי. לכאורה, הקמת מדינת ישראל פתרה את "צרת היהודים" כיחידים, או לפחות הבטיחה להם הגנה מפני גזרות ורדיפות אנטישמיות לסוגיהן. שעריה הפתוחים של המדינה הפכו להיות מעין תעודת ביטוח ומקלט פוטנציאלי שבאופן פרדוקסלי מאפשרים קיום יהודי מתוך תחושת ביטחון לא רק בישראל אלא גם מחוצה לה. בד בבד תפקידה של מדינת ישראל בסוגיה של "צרת היהדות", כלומר בנוגע לאופן ההתמודדות של הקולקטיב היהודי עם אתגרי האמנציפציה וההשתלבות בחברות הרוב הלא-יהודי, הפך מורכב ונעשה מקור לחילוקי דעות בתוך ישראל ומחוצה לה. בעקבות הגשמת החזון של הקמת מדינת רוב יהודי ריבוני בארץ ישראל התחדדה השאלה מהי מהותה של "צרת היהדות"; ובהתאמה – מהי המחויבות האידאולוגית-יהודית של מדינת ישראל כלפי היהודים בתוכה וכלפי היהודים שמחוצה לה: האם יומרתה של מדינת ישראל לשמש המרכז הכלל-יהודי הגלובלי מחייבת אותה לדבוק באידאולוגיה הציונית של "שלילת הגלות", שלדעת רבים הייתה האתוס המכונן שלה, ולראות במאבק בסכנת ההתבוללות בתפוצות סוגיה שמגדירה את מחויבותה הכלל-יהודית? או אולי להפך: האם יומרתה של ישראל להיות מרכז לכלל יהודי העולם מחייבת אותה דווקא לנטוש את אידאולוגיית "שלילת הגלות", לקבל כלגיטימי את הקיום

1 המונחים "צרת היהדות" ו"צרת היהודים" לקוחים ממשנתו של אחד העם. ראו אחד העם, תרנ"ח.

היהודי שמחוץ לישראל ולראות את תפקידה הכלל־יהודי דווקא בהובלת המאמץ להתאים את היהדות בכל מקום בעולם, ובכלל זה בישראל, לאתגרי המודרנה?²

כפי שניתן לראות, אף שמדובר במתח שבין שתי תפיסות, מוקד הדיון אינו הקהילות היהודיות שמחוץ לישראל אלא החברה היהודית בישראל והדימויים והעמדות שלה כלפי יהדות העולם. בניסוח מעט אחר אפשר לומר שכינונה של מדינת ישראל לא רק כמדינה ריבונית "רגילה" של כלל אזרחיה, יהודים ולא־יהודים, אלא גם כמדינה המתיימרת להיות בית לכלל יהודי העולם נתנה חשיבות מיוחדת לדימויים ולייצוגים של העולם היהודי שמחוץ לישראל בדיון הפנים־ישראלי.

דיון פנים־יהודי־ישראלי זה מקבל זווית ראייה רחבה יותר על רקע מגמות מחקריות שמתפתחות בעשורים האחרונים בתחום "לימודי התפוצה" (Diaspora Studies). עד לפני כשניים־שלושה עשורים נטו גישות מסורתיות בתחום זה להגדיר את מאפייניה של "תפוצה" על פי נתונים גאוגרפיים ודמוגרפיים מדידים. נוסף על כך, רוב ההגדרות המסורתיות של התפוצה נתנו משקל לעמדות כלפיה בזירה התרבותית והחברתית־פוליטית של המולדת. לעומת זאת, מגמות מחקריות שראשיתן בשנות ה־90 של המאה ה־20 מתמקדות בממד המטפורי והייצוגי של "תפוצה", כלומר באופן שאנשי התפוצה עצמם משתמשים בסוגים שונים של דימויים, סמלים, פרקטיקות ועמדות כדי לסרטט ציפיות ונאמנויות של הקהילה המסוימת המגדירה עצמה תפוצה. על פי גישות אלו, ההתייחסות לתפוצה צריכה להיות לא רק כאל תולדה של האופנים שבהם היא נתפסת במולדת, אלא באמצעות מגוון הייצוגים והעמדות שבאמצעותם היא תופסת את יחסיה הן עם המולדת, והן עם סביבותיה החברתיות, הפוליטיות והתרבותיות (Anthias, 1998; Bauböck, 2000; Brubaker, 2005; Weingrod & Levy, 2005).

כחלק ממגמות אלו, מחקרים של העשורים האחרונים, שבעבר שמו דגש על השפעות המולדת על התפוצה, שמים כעת דגש רב יותר על ההשפעות בכיוון ההפוך – של התפוצה על המולדת. מרבית המחקרים השייכים למגמה זו מתמקדים במעורבות פוליטית, כלכלית וחברתית של התפוצה במולדת בתחומים של פוליטיקה פנימית ושל מדיניות. ברם, כפי שניתן ללמוד מן המקרה הישראלי, ההשפעות על המולדת אינן מוגבלות רק

2 על דיון זה בעקבות הקמת המדינה ראו Shiff, 2018.

למעורבות פוליטית וכלכלית חיצונית מצד התפוצה. רובד משמעותי נוסף של ההשפעה נסב על הדימויים והעמדות שמקושרים בתרבות המולדת לתפוצה. ממש כפי שניתוח ההתייחסויות בתפוצה לדימויים ולעמדות של המולדת הוא כלי חשוב להבנת התפוצה, כך גם ניתוח ההתייחסות במולדת לדימויים ולעמדות של התפוצה מאפשר פריזמה ייחודית להבנת מתחים פנימיים והיררכיות בזהות הקולקטיבית של המולדת – לדוגמה, מתחים בין מה שנתפס כזהות אותנטית וגבוהה בהיררכיה לעומת מה שנתפס כזהות חלקית ונחותה. בעיקר ניתן ללמוד מכך על האופן שבו הדימויים של התפוצה משפיעים על עבודת הגבולות שמתקיימת במולדת; או במילים אחרות: כיצד היחס לתפוצה מלמד על תפיסת הגבולות החיצוניים במולדת, וכיצד יחס זה משקף ומתווה את קווי הגבול וההיררכיות בין הקבוצות והמגזרים השונים שבתוך המולדת (Lamont & Molnar, 2002; Sheffer, 2013; Ascher & Shiff, 2020).

דיון במקרה הישראלי באמצעות שני הביטויים "מיהו יהודי?" ו"מהו יהודי?" ובמתח שמתקיים ביניהם עשוי להמחיש את סוג עבודת הגבולות שנעשית בישראל באמצעות פרשנויות ודימויים המתייחסים למעמדן ולעמדותיהן של הקהילות היהודיות שמחוץ לישראל. כבר במבט ראשון ניתן לראות כי שני הביטויים מייצגים פרשנויות שונות של "צרת היהדות", וכנגזרת כל אחד מהם משליך באופן שונה על הגדרת מחויבותה הכלל-יהודית של ישראל. ניתן גם לראות כי שתי התפיסות מתייחסות אחרת למגמה המודרנית של טשטוש הגבולות בין המיעוט היהודי בתפוצות ובין סביבות הרוב הלא-יהודיות: בעוד התפיסה הראשונה של "מיהו יהודי?" רואה במגמה זו של טשטוש הגבולות סכנה קיומית, התפיסה השנייה של "מהו יהודי?" רואה בה אתגר הצופן בחובו, בצד הסכנות, אפשרויות של התפתחות והתחדשות.

על פי התפיסה הראשונה, הזהות היהודית בקהילות היהודיות שמחוץ לישראל, מעצם היותה זהות של מיעוט, זקוקה להגנה מפני סכנות של טמיעה והתבוללות. לפיכך תפקידה העיקרי של מדינת ישראל כלפי העולם היהודי שמחוצה לה הוא להנהיג גישה מגוננת של חיזוק ועיבוי הגבולות החיצוניים בין היהודים והיהדות ובין העולם הלא-יהודי, ובתוך כך גם לחדד את הגבולות הפנימיים בתוך הציבור היהודי – בין מי שמתריעים ונאבקים נגד המגמות של טשטוש הגבולות ובין מי שמעודדים מגמות אלו או שאינם נאבקים באופן נחוש מספיק נגדן.

לעומתם, המתמקדים בסוגיית "מהו יהודי?" רואים בעולם היהודי שמחוץ לישראל זירה מגוונת ומעשירה של התמודדויות על משמעויות הקיום היהודי במציאות של שוויון והשתלבות; כלומר, עוסקים בשאלה כיצד הופכים את היהדות לרלוונטית לחוויה המודרנית של השתלבות בחברות הרוב הלא־יהודיות. המחזיקים בדימוי זה של העולם היהודי גורסים שתפקידה של ישראל כלפי הקהילות היהודיות שמחוצה לה הוא לעודד ולאפשר שיח מנקודות מבט שונות על משמעות הזהות היהודית בעת המודרנית. מעצם טבעו סוג זה של שיח מדגיש פחות את קווי הגבול החיצוניים והפנימיים של הקולקטיב היהודי כמקום של הפרדה וסכנה, ובמקום זה רואה בהם מקום שיש בכוחו לאפשר דיאלוג והפריה הדדית. כפי שניתן ללמוד מהמחקרים הרלוונטיים בתחום לימודי התפוצה ומניטוח המקרה הישראלי, הראייה של הגבולות בעולם היהודי שמחוץ לישראל כמקום של סכנה או של הזדמנות משקפת את עבודת הגבולות הפנימיים והחיצוניים במולדת וגם משפיעה עליהם – על האופנים שקבוצות במולדת מגדירות את זהותה הקולקטיבית של החברה בישראל יחסית לעולם שמסביבה ועל האופנים שהגדרות אלו משפיעות על היחסים הבין־קבוצתיים שבתוכה (Haver, 2002; Burla, 2015; Abramson, 2017; Raz-). (Karkotzkin, 2017).

דוגמה הממחישה מגמה זו מופיעה בהתכתבות של ראש הממשלה הראשון, דוד בן־גוריון, עם 51 מנהיגים יהודים בישראל ובעולם (שאותם כינה "חכמי ישראל") סביב פרשיית "מיהו יהודי". הללו התבקשו לחוות את דעתם על אפשרות הרישום של ילדים מנישואי תערובת כיהודים, אף שאינם יהודים לפי ההלכה, במרשם האוכלוסין של מדינת ישראל. תחילת הפרשה ב־10 במרץ 1957 עת פרסם שר הפנים ישראל ברי־הודה (ממפלגת אחדות העבודה) הנחיות בענייני רישום הלאום במרשם האוכלוסין שלפיהן "כל אדם המצהיר בתום לב שהוא יהודי – יש לרשום אותו כיהודי ואין לדרוש ממנו הוכחות אחרות". פעולתו של ברי־הודה יצרה משבר קואליציוני שבעקבותיו פרשה המפלגה הדתית־לאומית מהממשלה ביולי 1958. כחלק מניסיונות ההתמודדות עם המשבר מינתה הממשלה ועדה של שלושה חברים (ראש הממשלה, שר המשפטים ושר הפנים) והטילה עליהם לבחון הנחיות לרישום ילדים מנישואי תערובת שהוריהם, גם האב וגם האם, רוצים לרשום אותם כיהודים. במסגרת הבירור פנה ראש הממשלה למנהיגים יהודים בישראל ובעולם וביקש את חוות דעתם בנושא (עילם, 2000; בן־רפאל, 2001; דון־יחיא, 2002).

כפי שמלמד נוסח המכתב ל"חכמי ישראל", בן־גוריון הציג שתי מערכות שיקולים שיש להביא בחשבון בעת מתן תשובה לפנייתו: מערכת שיקולים אחת הייתה קשורה למציאות

היהודית החדשה שנוצרת בארץ-ישראל; המערכת השנייה הייתה קשורה לסכנות הקיום היהודי מחוץ לישראל. על פי מערכת השיקולים הראשונה, בהתוויית סדר היום היהודי של מדינת ישראל צריך לתת משקל מרכזי למציאות היהודית החדשה של רוב יהודי שנוצרת בישראל. לפי בן-גוריון –

אין אנו פה מיעוט הנתון ללחץ של תרבות זרה, ואין פה חשש של התבוללות של יהודים בקרב לא-יהודים, כזו הקיימת בכמה ארצות רווחה וחופש, אלא להיפך [...] בעוד שנישואי תערובת בחו"ל הם אחד הגורמים המכריעים בהתבוללות גמורה ויציאה מכלל היהדות, הרי נישואי תערובת הבאים הנה [...] מביאים למעשה לידי התמזגות גמורה עם העם היהודי. (מכתב בן-גוריון לחכמי ישראל, 1958)

בהמשך לדברים האחרונים, בן-גוריון ביטא תפיסה סדורה של תמיכה בשינוי סדר היום היהודי כך שיותאם למציאות היהודית החדשה המתהווה בישראל. הוא גרס כי "ההלכה האורתודוקסית היא רק חלק של היהדות, ובעיקרה היא יצירת הגולה". אומנם הוא לא שלל את היצירה הדתית שנוצרה בגולה, ואף ציין כי "יש במדרש ובתלמוד, בספרות ימי הביניים והחסידות פרשות יפות שיש בהן להזין נפשנו גם פה [בישראל]", אך הוסיף כי "מיצירות העבר שלנו רק התנ"ך [שנוצר בארץ ישראל] עלול להיות אחד משני עמודי התווך שעליהם תיכון תרבותנו בעתיד" (בן-גוריון למנחם דורמן, 1959). ברם, חשוב לשים לב כי החשיבות שהקנה בן-גוריון למציאות של רוב יהודי בארץ ישראל נבעה מכך שהיא נתפסה בעיניו כתרופה לסכנה הקיומית האינהרנטית של ההתבוללות מחוץ לישראל. אין להתפלא אם כך שכאשר בן-גוריון ניסח במכתב הפנייה שלו את מערכת השיקולים השנייה – זו המתמקדת במחויבותה היהודית של מדינת ישראל כלפי היהודים שחיים מחוצה לה – הוא קבע שסדר היום היהודי של מדינת ישראל צריך להיקבע לא על פי המציאות היהודית החדשה המתהווה בארץ-ישראל, אלא על פי הסכנות האינהרנטיות של הקיום היהודי שמחוצה לה.

השקפה זו של בן-גוריון כלפי מגמת טשטוש הגבולות בין יהודים ללא-יהודים בתפוצות כמבטאת סכנה יהודית קיומית השפיעה גם על מבטו פנימה, קרי על יחסו השונה לעמדות של קבוצות ושל מגזרים בתוך הקולקטיב היהודי. על אף הפולמוס החרף שלו עם המנהיגות החרדית והאורתודוקסית הוא קיבל את דעתם שלפיה מדינת ישראל מחויבת להנהיג, מעצם הווייתה היהודית, מדיניות של מאבק בסכנת ההתבוללות בתפוצות. לעומת זאת הוא סבר שהזמן אינו צפול לאמץ את תפיסתם של היהודים הליברלים מקרב "חכמי

ישראל" שייצגו את הקהילות היהודיות שמחוץ לישראל. הללו דווקא תמכו במערכת השיקולים הראשונה של בן-גוריון כפי שנוסחה במכתב הפנייה שלו אליהם – שלפיה צריך להתאים את סדר היום היהודי למציאות היהודית החדשה שנוצרה בישראל. אבל על בסיס זה הם גם קראו להתאים את סדר היום היהודי לא רק למציאות החדשה המתהווה בישראל, אלא גם למציאות היהודית החדשה של השתלבות שנוצרה בעולם היהודי שמחוץ לישראל. גישה זו של המנהיגים הליברלים, שחתרה לתת משמעות יהודית קיומית חיובית למציאות של השתלבות בחברה ובתרבות הלא-יהודית, סתרה את הגישה הציונית הישראלית – שראתה במגמות ההשתלבות בתפוצות סכנה קיומית יהודית. גישה המנהיגים הליברלים אתגרה את ההנגדה בין ישראל לתפוצות שעליה הייתה מבוססת תפיסת המחויבות הכלל-יהודית של בן-גוריון, בעיקר בכך שהיא הציגה כמוטעה את הדגש ששמה ישראל על הסכנות שבטשטוש הגבולות בין יהודים ללא-יהודים בתפוצות ועל הצורך להתגונן מפניהן (שיף, בהכנה).

ייתכן שחוסר הבשלות שייחס בן-גוריון לחברה בישראל באשר ליכולתה להנהיג סדר יום יהודי חדש המותאם למציאות היהודית המשתנה לא היה קשור רק לנסיבות החברתיות, הפוליטיות והתרבותיות ששררו בישראל בעשור הראשון שלאחר הקמתה, אלא גם לקושי מובנה לקבל תפיסת קיום יהודי בתפוצות שחותרת לתת משמעות חיובית לתופעת ההשתלבות ולא רואה בה רק סכנה. במילים אחרות, ייתכן שקושי מובנה זה נבע מכך שהתפיסה הציונית הישראלית קשרה את הצורך בשינוי בסדר היום היהודי עם פתרון למה שנתפס בעיניה כסכנה אינהרנטית של הוויית המיעוט בגלות.

מכאן גם ניתן ללמוד על חשיבותם של הדימויים והעמדות שמיוחסים לתפוצות היהודיות בניתוח מגמות בתוך מדינת ישראל פנימה: מחקרים שמבקשים לבחון את האפשרות להתפתחויות של מגמות עתידיות המאופיינות ביתר פתיחות ונכונות להנהגת סדר יום יהודי פלורליסטי וליברלי בתוך מדינת ישראל עשויים לחפש סימנים לכך בניתוח העמדות והדימויים שמיוחסים בישראל לעולם היהודי שמחוץ לה. תפיסות בישראל שמבטאות גישה פחות שיפוטית והיררכית כלפי עמדות ודימויים של קיום יהודי מחוץ לישראל במציאות של שוויון והשתלבות בסביבות הרוב הלא-יהודי עשויות אולי ללמד על התפתחויות מקבילות בקרב קבוצות בתוך החברה הישראלית בתפיסת מיהו ומהו יהודי.

מקורות

אחד העם (תרנ"ח, טבת). מדינת היהודים ו"צרת היהודים". **השלח ג**(א).
בן-גוריון למנחם דורמן (19, בינואר). פריט 128452. ארכיון בן-גוריון.
בן-רפאל, אליעזר (2001). **זהויות יהודיות: תשובות חכמי ישראל לבן-גוריון**. שדה בוקר:
מכון בן-גוריון.
דון-יחיא, אליעזר (2002). דת, זהות לאומית ופוליטיקה: המשבר בשאלת מיהו יהודי -
1958. בתוך מרדכי בר-און וצבי צמרת (עורכים). **שני עברי הגשר: דת ומדינה בראשית
דרכה של ישראל**. ירושלים: יד בן-צבי, 88-143.
מכתב בן-גוריון לחכמי ישראל (1958, 27 באוקטובר). פריט 83066, תיק נושא חכמי
ישראל. ארכיון בן-גוריון.
עילם, יגאל (2000). **יהדות כסטטוס קוו: פולמוס מיהו יהודי 1958 כהארה על יחסי דתיים
וחילוניים במדינת ישראל**. תל אביב: עם עובד.
שיף, עופר (בהכנה). "חכמי ישראל" ושוליות הרפורמים בחברה בישראל. בתוך אלעזר
בן-לולו ועופר שיף (עורכים). **התנועה הרפורמית בישראל: מבטים על התמקמות,
קהילתיות וישראלזציה**. שדה בוקר: מכון בן-גוריון.

- Abramson, Yehonathan (2017). Making a homeland, constructing a diaspora. *Political Geography* 58, 11-23.
- Anthias, Floya (1998). Evaluating "diaspora": Beyond ethnicity? *Sociology* 32(3), 557-580.
- Ascher, Omri, & Ofer Shiff (2020). Diasporic stances, homeland prisms: Representing diaspora in the homeland as internal negotiation of collective identity. *Diaspora Studies* 13(1), 1-15.
- Bauböck, Rainer (2000). *Political community beyond the sovereign state: Supranational federalism and transnational minorities*. Austrian Academy of Sciences, Research Unit for Institutional Change and European Integration, IWE.
- Brubaker, Rogers (2005). The "diaspora" diaspora. *Ethnic and Racial Studies* 28(1), 1-19.
- Burla, Shahar (2015). The diaspora and the homeland: Political goals in the construction of Israeli narratives to the diaspora. *Israel Affairs* 21(4), 602-619.

- Hever, Hannan (2002). *Producing the modern Hebrew canon, nation building and minority discourse*. New York: New York University Press.
- Lamont, Michele, & Virag Molnar (2002). The study of boundaries in the social sciences. *Annual Review of Sociology* 28, 167–195.
- Raz-Karkotzkin, Amnon (2017). Exile within sovereignty: Critique of the negation of exile in Israeli culture. in Zvi Ben-Dor Benite, Stefanos Geroulanos, & Nicole Jerr (eds.). *The scaffolding of sovereignty: Global and aesthetic perspectives on the history of a concept*. New York: Columbia University Press, 393–420.
- Sheffer, Gabriel (2013). A Conceptual framework for the understanding the roles of diasporas in intrastate conflicts. in Dan Miodownik & Oren Barak (eds.). *Nonstate Actors in Intrastate Conflicts*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 84–105.
- Shiff, Ofer (2018). Early American Zionist responses to the Israeli demand for *Aliya*. *Modern Judaism: A Journal of Jewish Ideas and Experience* 38(1), 96–119.
- Weingrod, Alex, & Andre Levy (2005). *Homelands and diasporas: Holy lands and other places*. Stanford: Stanford University Press.



פרופ' עופר שיף, המסלול ללימודי מדינת ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
דוא"ל: schiff@bgu.ac.il