

ממלכתיות ויהדות בהגותו ובמדיניותו של בן־גוריון

תפיסת היהדות של בן־גוריון קשורה ומשולבת ברעיון "הממלכתיות", התופס מקום מרכזי בהגותו ובמדיניות שלו. תפיסה זו משקפת את נסיונו של בן־גוריון ליישב את הזיקה לעם היהודי ולתרבותו ההיסטורית עם ערכים ודפוסי התנהגות ההולמים, לדעתו, חיי עם במדינה ריבונית. הממלכתיות מבטאת את מרכזיות המדינה, ועדיפותה המוחלטת על גורמים אחרים שבתוכה או מחוצה לה. מכאן – התביעות לאחדות לאומית, לאחריות ומשמעת, להשלטה ללא תנאי של החוק והסדר, ולנאמנות ללא סייג למדינה ולמוסדותיה.¹ אפשר להבחין בין שני מישורים בהם בא לידי ביטוי רעיון הממלכתיות בגירסת בן־גוריון:

א. במישור הסגנוני־סימבולי משקפת הממלכתיות את המגמה לעשיית מדינת ישראל למוקד לריגשי נאמנות והזדהות של בני העם היהודי, ולגורם עיקרי בליכודו של העם ובהקניית תוכן ומטרה לקיומו. כתפיסה זו, המדינה אינה רק מנגנון שלטוני שתפקידו מתמצה בהגנת האזרחים ובאספקת שירותים חיוניים עבורם. מדינת ישראל מוצגת כביטוי החשוב והנעלה ביותר של ההוויה היהודית, והיא נתפסת כבעלת שליחות וייעוד לאומי וכגילוי של גאולה משיחית.

ב. במישור האופרטיבי של קביעת מדיניות והקצאת משאבים מבטאת הממלכתיות את העמידה על ריכוז הכוח והסמכות בידי המדינה, ועדיפות האינטרסים שלה על אלה של גורמים פרטיקולריים כמפלגות וקבוצות אינטרס, או גורמים שמחוץ למדינה, ובכללם מדינות אחרות וגם יהדות התפוצות.

בדיוננו במאמר זה נתמקד בתפיסת היהדות של בן־גוריון, כפי שבאה לידי ביטוי בהגותו ובמדיניותו בעשור הראשון לקיומה של מדינת ישראל, שבו נתעצבה ונתגבשה האידיאולוגיה של הממלכתיות והגיעה לידי שיא השפעתה. הבעיה המרכזית היתה הפער והניגוד שבין האידיאלים והתביעות של

1. ישנן גישות שונות להגדרת "הממלכתיות", המגדישות משמעויות או היבטים שונים של המושג. ראה למשל: שמואל נ. איזנשטדט, החברה הישראלית, ירושלים, 1967, עמ' 284; דן הורוביץ ומשה ליסק, מישוב למדינה, תל אביב, 1977, עמ' 278–280.

הממלכתיות, כפי שהוצגו על ידי בן־גוריון, לבין ערכיה ואורחות חייה של היהדות המסורתית, כפי שנתגבשו ועוצבו במשך תקופת הגלות. נמצאו אמנם ביישוב היהודי ובמדינת ישראל מי שהסיקו שאכן אין אפשרות ליישב את היהדות ההיסטורית, שהיא תופעה גלותית מובהקת, עם רעיון המדינה הלאומית. הם תבעו על כן להפנות עורף ליהדות ולהינתק ממנה, וליצור במקומה ישות לאומית חדשה לגמרי שתתגבש בארץ־ישראל על בסיס טריטוריאלי־מדיני, תטפח תרבות חילונית בשפה העברית, ותתנער מכל זיקה וקשר ליהודי התפוצות ולתרבות המסורתית היהודית. ואולם, בן־גוריון לא היה מוכן לקבל מסקנה קיצונית זו, ש"הכנענים" היו הכולטים שבין מייצגיה.² במקום לנטוש את היהדות הוא ביקש להגדירה מחדש, כך שתעלה בקנה אחד עם הרעיון הממלכתי, אך תשמור על זיקה לעם היהודי ולמקורות ההיסטוריים של תרבותו הלאומית.

הגישה הסלקטיבית ביחס למקורות היהדות – ממלכתיות ותנ"ך

ההגדרה המחדשת של היהדות התבססה על גישה סלקטיבית ביחס להיסטוריה ולמסורת היהודית. מבין התקופות והארועים השונים בהיסטוריה היהודית, ומבין יצירות התרבות והערכים או המושגים שמקורם ביהדות המסורתית, ברר בן־גוריון את אלה שלדעתו התאימו ביותר לשילוב בתרבות הלאומית הישראלית, שאותה הוא ביקש לעצב מחדש ברוחה של האידיאולוגיה הממלכתית. הסלקציה היתה כרוכה גם בפירושם מחדש של מושגים וסמלים מסורתיים במקורם, כדי להתאימם לאידיאלים של הממלכתיות. הסלקציה והפירוש מחדש ביחס למסורת נהוגים היו מאז ומתמיד בזרמים שונים של הציונות החילונית, וכיחוד בציונות הסוציאליסטית.³ ואולם, סימן ההיכר הבולט ביותר ביחסה של הציונות הסוציאליסטית למסורת היהודית היה: נכונותה לעימות חזיתי וגלוי עם מסורת זו, על רקע עמדת השלילה והעוינות כלפי גילוייה הדתיים שמילאו בה תפקיד מרכזי.⁴ אמנם, שלילת המסורת לא היתה מעולם בעלת אופי טוטאלי בציונות

2. על "הכנענים" ראה: ברוך קורצווייל, "מהותה ומקורותיה של תנועת 'העברים הצעירים' ('כנענים')", ספרותנו החדשה: המשך או מהפכה?, ירושלים ותל אביב תשכ"ה, עמ' 270–300; יונתן רטוש (עורך), מנצחון למפולת, תל אביב 1976; יעקב שביט, מעברי עד כנעני, ירושלים 1984.
3. ראה אליעזר דון־יחיא, "חילון, שלילה ושילוב: תפיסות של היהדות המסורתית ומושגיה בציונות הסוציאליסטית", כיוונים, 8, קיץ תש"ם (להלן: חילון, שלילה ושילוב), עמ' 29–46; אליעזר דון־יחיא וישעיהו ליבמן, "הדילמה של תרבות מסורתית במדינה מודרנית", מגמות כ"ח: 4, אוגוסט 1984, עמ' 461–485.
4. דוד כנעני, העלייה השנייה העובדת ויחסה לדת ולמסורת, תל אביב תשל"ו.

הסוציאליסטית. שכן גם החילוניים המיליטנטיים שבתנועה זו נזקקו למוטיבים יהודיים מסורתיים, כדי לבטא על ידם את זהותם היהודית. אלא שהם הכניסו במתכוון שינויים בולטים במושגים ובסמלים המסורתיים שרוקנו מתכניהם הדתיים המקוריים, והוטענו בתכנים חדשים ומנוגדים, ששיקפו את תפיסתם החילונית־רדיקלית של חוגים אלה⁵ בגישתו הסלקטיבית של בן־גוריון נתפסה המסורת היהודית לעומת זאת כקשת רחבה ומגוונת של ערכים וסמלים ודפוסי התנהגות, מהם יש לברור את הללו הנאותים ביותר לצרכיה של מדינת ישראל, תוך הימנעות מנקיטת עמדות מפורשות לחיוב או לשלילה כלפי הדת והמסורת היהודית בכללה. המגמה להימנע ככל שניתן מעימות מפורש וכולל עם המסורת הדתית וציבור נאמניה מושפעת במידה רבה מן האידיאל של האחדות הלאומית התופס מקום מרכזי באידיאולוגיה הממלכתית של בן־גוריון, והמחייב להדגיש את המשותף והמלכד על חשבון המפריד והשנוי במחלוקת בחיים הלאומיים. מכאן – הדגש שהושם בגישה זו על יצירות תרבות ועל ערכים, מיתוסים וסמלים שלדעת בן־גוריון היו משותפים לעם כולו, לחוגיו ופלגיו השונים והנבדלים.

גישתו הסלקטיבית של בן־גוריון באה לידי ביטוייה המובהק בדגש שהושם בתפיסתו על ערכו ומרכזיותו של התנ"ך. ייחודו של עם ישראל נעוץ על פי תפיסה זו בסגולות לאומיות שנוצרו וטופחו כתקופת הבית הראשון, שבן־גוריון הציגה כתקופת הזוהר של עם ישראל מבחינה רוחנית ומדינית כאחד. הערצת התנ"ך של בן־גוריון משולבת בגישתו ההרמוניסטית בדבר ההתאמה וההתניה ההדדית שבין האלמנט הטריטוריאלי־פוליטי והרוחנית־תרבותי ביהדות, הבאה לידי ביטוייה המובהק בתנ"ך. מפעל רוחני מסוגו של התנ"ך, שהוא הגילוי המקורי והנעלה ביותר של סגולות העם היהודי, ערכיו המוסריים וכושר יצירתו התרבותי יכול היה להיווצר, לדעה זו, רק בתקופה שבה ישב העם על אדמתו וחי במדינתו הריבונית. בהיותו מקובל ונערץ על העם כולו, לחוגיו ופלגיו השונים, התנ"ך גם מסוגל ביותר להוות מוקד של הזדהות וליכוד לאומי. בשל כל זאת משמש התנ"ך לבן־גוריון מקור עיקרי להגדרה מחודשת של היהדות, השומרת לדעתו על זיקה ונאמנות למקורותיה הראשוניים ולגילוייה האותנטיים והנעלים ביותר, ועם זה יש בה כדי להלום מציאות חיים של עם השב לארצו ומכונן בה מחדש את חייו הלאומיים על בסיס ממלכתי. הזיקה לתנ"ך איפשרה על כן לבן־גוריון לתבוע לגישתו מעמד והכרה כביטוי לגיטימי של יהדות, העולה בקנה אחד עם רוחה וערכיה של הממלכתיות. מרכזיותו של התנ"ך בתפיסת היהדות של בן־גוריון התבטאה במעמד העדיפות המחולט שהוא הקנה לו על פני כל המקורות האחרים של התרבות היהודית, כמו גם בהעדפתו של תקופת המקרא על פני התקופות המאוחרות יותר בהיסטוריה היהודית עד

5. Charles Liebman and Eliezer Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel*, Los Angeles 1983

להקמת המדינה. מעמד העדיפות שהוקנה לתנ"ך ולתקופתו בא לידי ביטוי בתפיסת המקרא כאבן התשתית במערכת החינוך ובתרבות הלאומית של מדינת ישראל, וכן בהצגת ערכיו וסמליו של התנ"ך והמאורעות והגיבורים של תקופתו כמקור השראה וכוח מניע, וכמפת מדריך ומכוון למדינת ישראל ולעמה. הסלקציה שבגישת בן-גוריון אינה רק ביחס לתקופות היסטוריות או למקורות של המסורת היהודית. היא נקוטה גם כלפי מושגים, ערכים וסמלים שמקורם בתנ"ך עצמו. כך הדגיש בן-גוריון בהתייחסותו לתנ"ך את הערכים החברתיים של מוסר הנביאים על חשבון המצוות שכיין אדם למקום: ומבין גיבורי המקרא הובלטו על ידיו אישים מסוגם של משה ודוד, שתאמו ביותר לטיפוס המופת של "הממלכתיות היהודית", המייצג את השילוב האידיאלי שבין איש הרוח לבין המדינאי וגיבור המלחמה. למרות המגמה להימנע ככל האפשר מהתנגשות חזיתית וכוללת עם המסורת הדתית ונאמניה, הרי ששיטת הסלקציה שבה נקט בן גוריון הצביעה למעשה על יחס מסתייג כלפי חלק ניכר מערכיה וצורות חייה של היהדות המסורתית, שהורחקו או הודחקו לקרן זווית בגישה זו.

ממלכתיות, יהדות וגלות

במידה רבה קשורה הסתייגותו של בן-גוריון מגילויים שונים במסורת היהודית בעמדת השלילה שלו כלפי תקופת הגלות, שבה עוצבו וטופחו רבים מגילוייה של מסורת זו. בדומה לתפיסת הגלות של חוגים רחבים בציונות, גם בתפיסתו הממלכתית של בן גוריון הוצגה "הגלות" לא רק כמצב של פיזור, שעבוד ומצוקה, אלא גם כצורת חיים נחותה ופסולה כמעט מכל הבחינות. אולם בחוגים חילוניים מיליטנטיים, שרבים מהם נמנו על תומכי הציונות הסוציאליסטית, יחס השלילה כלפי יהדות הגולה המסורתית נתחזק במידה רבה על-ידי מקומה המרכזי של הדת בתרבותה ואורח חייה של יהדות זו. השחרור משעבודה של גלות נתפרש על-ידם גם כשחרור מעולה של מסורת ומן השעבוד לאל.⁶ בניגוד לכך, לא שיקפה תפיסת היהדות של בן-גוריון עמדה תיאולוגית של התנגדות לדת בתור שכזו, אלא עמדה סוציו-פוליטית של שלילת ההווה היהודית הגלותית, שהתאפיינה לדעתו על-ידי פסיביות ותלות, והעדר כושר יצירה. לפיכך בקורתו על המסורת הדתית התייחסה בעיקר לאותם מגילוייה שנחפסו על-ידו כבעלי אופי "גלותי" מובהק, וכתוצר של תנאי הקיום בגלות. בן-גוריון גם עמד על תפקידה ההיסטורי של הדת כגורם המרכזי בשמירת ייחודו ואחדותו של העם היהודי, ועל הזיקה ההדוקה שבין הדת והלאום ביהדות; ומכאן הסבר נוסף לנטייתו להעדיף את גישת הסלקציה על גישת העימות ביחס ליהדות המסורתית.

6. חילון, שלילה ושילוב, עמ' 35.

בעוד שבן-גוריון נמנע מעימות חזיתי עם המסורת הדתית, הוא הרחיק לכת מהוגים ציוניים אחרים בעמדה של "שלילת הגולה", ובנסיון לדלג על תקופת הגלות בהיסטוריה היהודית, ולהציג את המפעל הציוני ומדינת ישראל כהמשך ישיר לתקופת הבית הראשון. בתקופה זו, שבן-גוריון הציגה כמקור ושורש לכל סגולה ומידה טובה ביהדות, הגיעה לדעתו היצירה התרבותית היהודית לנקודת השיא שלה. כפי העולה מדבריו, כבר בתקופת הבית השני החל תהליך של ירידה, שביטוייו ניכרו ביותר לאחר גלות העם מארצו. הסגולות הרוחניות שמקורם בתקופת התנ"ך אמנם עמדו ליהודים גם בימי גלותם ושעבודם; ויש לזקוף לזכותה של יהדות הגולה המסורתית את שימורן של סגולות אלה כתנאים הקשים בהם היתה שרירה, ולהוקיר את מאמציה לקיים גם באותם תנאים את הייחוד והאחדות הלאומית. אולם בכך לא היה, לדעת בן-גוריון, כדי לחפות על פגיעתה הקשה של הגלות בעם היהודי מבחינה מדינית ורוחנית גם יחד.

הגלות לדלה וכמעט שהחריבה את מעיין היצירה הלאומי. היא גם הצרה את אופקו התרבותיים של עם ישראל, ואף הביאה לטשטוש וסילוף של מושגים ותפיסות, שהופקעו מן המשמעות המקורית שנתייחדה להם ב"תקופת העיצוב הלאומי" – היא תקופת המקרא. עם יציאת העם לגלות הוא נתרחק לא רק מארצו אלא גם מתרבותו ואורחות חייו המקוריים, המשתקפים בצורה האוטנטית ביותר בתנ"ך. הגלות "כבלה רוחו" של העם ו"מעין היצירה נסתם בגיטו". היא "צמצמה עולמנו הרוחני והתרבותי, וגם ראיית עצמנו נתעקמה".⁷ אמנם, "הנדודים והפיזור לא יכלו לעקור קיומו של העם היהודי, ולמחוק צלמו המיוחד", אולם הם "עיקמו וסילפו דמותו". "התלות בזרים נטלה מאיתנו חרות המחשבה והרוח, טבעה בנו השתעבדות פנימית".⁸

בתקופת הגלות העם אף לא היה מסוגל לעמוד על משמעותה המקורית של היצירה התנ"כית, שכן הבנת התנ"ך והערכתו הראויה מחייבת את ההזדהות עם רוחה של "הממלכתיות היהודית" שבה חרור ספר הספרים, ולכך מסוגלים היהודים רק בישיבתם בארצם ובנהלם חיים ממלכתיים עצמאיים. משאיבדו היהודים את עצמאותם וגלו מארצם, נגזרה כביכול גלות גם על יצירתם הרוחנית החשובה ביותר, היא ספר התנ"ך. ספר זה "שנועד על רקע היסטורי של עצמאות ומולדת וסביבה בינלאומית מסוימת – העם לא היה מסוגל עוד [...] להבינו כנתינתו המקורית [...] גורל הספר היה כגורל העם [...] גם הוא נעקר מאדמת מטעו וחיותו ונחשב יחד עמו בגיטו חומרי ורוחני".⁹ בן-גוריון תלה את השיבוש, שחל לדעתו בהבנת התנ"ך, גם בנסיון למלא את "החלל הגדול" שנוצר כתוצאה מאובדן העצמאות ב"פירושים ופירושי פירושים לתנ"ך, שסטו

7. ראה ד. בן-גוריון, כוכבים ועפר, רמת-גן 1976 (להלן: כוכבים ועפר). הצוטוט לקוח מ"ישראל בעמים", שם (להלן: ישראל בעמים), עמ' 104.

8. שם, עמ' 103.

9. שם, עמ' 104.

מכוונתו המקורית ולא שיקפו כהלכה את רוחו". בכך הוא התכוון בעיקר לפירושיהם של חכמי המשנה והתלמוד, והפרשנים המסורתיים הנסמכים עליהם. לטענתו, אחד הביטויים לסטייה מרוחו המקורית של התנ"ך הוא: המגמה של הפרשנות המסורתית "הגלותית" לטשטש את האלמנטים הארציים, המדיניים והאוניברסליים שבמקרא, ולהציגו כיצירה דתית צרופה של "יהדות הלכתית". "שיר השירים – ההמנון האדיר ועו הביטוי לטבע ולאהבה נהפך לשירה אלגורית בין כנסתי ישראל והקב"ה [...] דוד המלך אביר הלוחמים והכובשים [...] נצטייר [...] כדיין העוסק [...] בהילכות שפיר ושיליה."¹⁰

הסתייגותו של בן-גוריון מן הספרות התלמודית קשורה במידה רבה ביחסו המסוייג כלפי כל סוגי הספרות היהודית הבתר-מקראית, הטבועים לדעתו בחותמה של הגלות, ולפיכך אין הם קרובים כתנ"ך לליבו של העם בישראל, וביחוד הצעירים שבו.

מכל הספרים שנוצרו בגולה אין ספר קרוב כל כך לנוער בארץ כספר התנ"ך [...] אם תקח את המשניות, הגמרא, דברי הגאונים, הפילוסופיה העברית מימי הביניים, שירת ספרד, שולחן-ערוך, ספרות ההשכלה עד האחרונים שבאחרונים בגולה – ספרי התנ"ך מכריעים את הכף לגבי הנוער הישראלי [...] ברעננותם, כ"טריותם", באקטואליות שלהם, בקרבתם הגאוגרפית, העלילתית [...] בחונם.¹¹

בדברי בן-גוריון ניתן למצוא גם התיחסות ספציפית יותר לספרות ההלכה. גם כאן ההסתייגות היא מאופיה "הגלותי" של ההלכה, המביא לאי התאמתה לתנאיה של מדינה ריבונית יהודית. בשנת 1958 טען בן-גוריון כי "אדוקי ההלכה מתעלמים מן העובדה כי ההלכה כפי שנתהוותה והתגבשה בגולה עוצבה בחוק מציאות של עם גולה, משועבד, חלוי בחוק וכשלטון זר, ואינה הולמת מציאות עם העומד ברשות עצמו, ויוצר בכוח עצמו את משקו, תרבותו ובטחונו".¹² בדברי בן-גוריון מצויות אמנם גם התבטאויות חיוביות יותר כלפי ההלכה והיהדות המסורתית שלאחר המקרא. בוויכוח על תוכנית "התודעה היהודית" בחינוך טען בן-גוריון, כי למרות שאין לבסס תודעה זו על ההלכה לבדה, הרי "גם תהיה זו טעות היסטורית אפילו מצד אלה שאינם נזקקים [...] להלכה, להוציא את ההלכה מכלל התודעה היהודית, כי היא חלק בלתי נפרד מהמורשה היהודית בת אלפי השנים".¹³

ואולם, החיוב שבן-גוריון מוצא ביהדות המסורתית של הגלות אף הוא אינו אלא על דרך הדיאלקטיקה בלבד. שכן, החיוב שביהדות זו עשוי להגיע לידי

10. שם, שם.

11. חזות, ג, 1957, עמ' 24-25.

12. "על העתונות", מעריב, 14.2.58.

13. "ישראל והתפוצה", כוכבים ועפר (להלן: ישראל והתפוצה), עמ' 194.

גילוי רק על־ידי הטמעת הערכים והמושגים המסורתיים במערכת תרבותית חדשה ושונה בעיקרה. תהליך זה כרוך בשינוי תוכן וצורה של האלמנטים המסורתיים, או בהשלמתם ו"תיקונם" על־ידי שילובם עם "גורמים מאזנים" באותה מערכת תרבותית. הצורך באיזון ושילוב קשור באחד מחסרונותיה העיקריים של התרבות היהודית המסורתית, אליבא דבן־גוריון, שהוא הצמצום והחד־צדדיות שבה. לכך ניתן ביטוי בפרטיקולריזם והסתגרות קיצונית, כמו גם ברוחניות יתירה המביאה לגישה פסיבית ואנטי־מדינית. תכונות אלה נבעו אף הן מתנאי גלות, שלא איפשרו לפתח תרבות יהודית השומרת על ייחוד ומקוריות, תוך כדי טיפוח יחסי גומלין עם תרבויות אחרות וקליטת הטוב והמובחר שבהן. מכאן, שוב, חוסר האפשרות של יהדות הגולה להבין ולהעריך כראוי את התנ"ך ותקופתו, המייצגים מזיגה עשירה, רב־גונית והרמוניסטית של ערכי רוח וחומר, מוסר ומדיניות, יהדות וכלל אנושיות.

ביקורתו של בן־גוריון לא היתה מכוננת רק כלפי יהדות הגולה המסורתית, אלא התייחסה לכללי יהודי הגולה, ובתוכם גם החוגים שהתרחקו מן המסורת הדתית. היהודי הגלולי הוצג בתפיסה זו כמי שרגיל היה להתחבט בין שתי רשויות מנוגדות שלהן היה כפוף – "רשות המורשה היהודית" ו"רשות העם הזר". התחבטות זו הצמיחה שני טיפוסים של יהודי הגלות. מצד אחד ישנו טיפוס היהודי המסורתי, "המתכנס כולו בתוכו, ומפרנס נפשו משיירי המורשה היהודית שנעקרה ממקום חיותה", ויצירתו התרבותית "היא לרוב תלושה מהמציאות [...] ללא אחיזה ממשית בתביעות ובצרכים של החיים המתחדשים". הטיפוס האחר הוא של היהודי המתבולל "המתבטל בפני אחרים, מטשטש צביונו המיוחד, נדחק לרשות שאינה שלו, מסתגל ונהפך לאחר".¹⁴ העמדות והפוסים ההתנהגות של יהודי הגולה לטיפוסיהם השונים שימשו אצלם לפעמים כערכוביה, ומקורם נעוץ בתנאי הקיום של תלות ואי־שוויון שבגלות. אי־השוויון בא לידי ביטוי לא רק בעצם הכפיפות לשלטונם של גויים אלא גם בטיבו של היחס שבין שתי הרשויות התרבותיות – היהודית והזרה. בגולה "הרשות היהודית מצומצמת בהוויה רוחנית קטנה", ואלו "הרשות הזרה שאין לה כמעט כל הגבלה [...] אופפת [...] כל חייו המוחשיים של היהודי". כתוצאה מכך הרי שהיהודי הגלולי "מתנדנד בין גיטו ובין התבוללות, בין ביטול ובין התבלטות, בין בריחה מהעולם ובין בריחה מעצמו".¹⁵

בגישת בן־גוריון, מהווה תקופת הגלות את האנטי־תיזה של "תור הזהב" המקראי. ישנה גם התקופה הנוספת של הבית השני, שהוא הבדילה לטובה מתקופת הגלות, אך גם לא היקנה לה אותו מעמד של תקופת המקרא, ולא הציגה כדגם מופת למדינת ישראל. היצירות הספרותיות של ימי הבית השני לא נתפסו

14. ישראל בעמים, עמ' 105.

15. שם, שם.

עלידי בן-גוריון כתכנים מרכזיים של תרבות יהודית שיש להשתית עליהם את החינוך הישראלי; מאורעות הבית השני לא הוצגו עלידי כארועים מכריעים בהיסטוריה היהודית וכמקור מרכזי למיתוסים וסמלים בחינוך ובתרבות הפוליטית הישראלית, וגיבורי הבית השני לא הועלו על נס כמופת וכמקור השראה לדור הצעיר בישראל.¹⁶

מדברי בן-גוריון עולה, כי מעלתה היתירה של תקופת המקרא היא בעצם הראשוניות והמקוריות שבה, שהזינו את כוח היצירה המופלא הבא לידי גילוי בתנ"ך. אך ההסתייגות שלו מתקופת הבית השני נעוצה גם בעובדה, שבמרבית תקופה זו לא זכו היהודים לריבונות מדינית ורבים מהם הוסיפו להישאר בגלות. אפשר לומר, שיחסו של בן-גוריון לתקופת הבית השני משקף במידה רבה את מורת רוחו מן הדגם של "מרכז ופזורה" בהיסטוריה היהודית. ראש ממשלתה הראשון של ישראל, ששלל את הקיום יחדיו של מדינה וגולה, לא היה מוכן להציג את התקופה שבה נוצרה לראשונה צורת קיום זו, כדגם מופת לעם היהודי המחדש את חייו הממלכתיים. גישתו הממלכתית של בן-גוריון, שהעלתה על נס את הישגי המדינה ונצחונותיה והדגישה את החובה לבססם ולקיימם, גם נמנעה מהבלטה של גיבורים שלמרות אומץ ליבם נחלו מפלה בקרב, ושל תנועות מרידה שנכשלו או שלא עלה בידן לשמור ולבסס את העצמאות המדינית שעל השגתה נאבקו. לפיכך לא היה בן-גוריון שותף ליחס ההערצה שטופח עלידי הציונות כלפי גיבורי הבית השני.

מדינת ישראל כהתחדשות היהדות

הקמתה של מדינת ישראל מסמנת כגישת בן-גוריון את התחדשות דגם המופת של החיים הממלכתיים, כפי ששררו בתקופת המקרא. בין תקופה זו של הממלכתיות היהודית הקדומה לבין תקופת התחדשותה לאחר גלות ממושכת שוררת, לדעה זו, זיקה עמוקה; זו באה לידי ביטוי בהקבלה שבין הארועים המרכזיים שבשתי התקופות, והמנהיגים והגיבורים שמילאו בהם תפקיד מכריע. עם חידושה של הריבונות המדינית חזר העם היהודי לתנאי קיום הרמוניים ואידיאליים, כאלה ששררו בתקופת המקרא – תקופה שבה טרם ידע העם טעמה של גלות. "עם חידוש עצמאותנו הממלכתית מתעצבת מחדש דמותנו הפנימית והחיזונית. אנו יותר ויותר מתקרבים למקור ולשורש ההיסטורי של אומתנו ולמורשתה הרוחנית מתקופת התנ"ך".¹⁷ "הרקע הממלכתי" המשותף לתנ"ך

16. הבחנה בין גישות שונות באידיאולוגיה הציונית ובתרבות הישראלית, על פי יחסן לתקופות הבית הראשון והשני, מצויה בספרו של שמעון ראבידוביץ', כבל וירושלים, לונדון תשי"ז.

17. ישראל בעמים, עמ' 103.

ולמדינת ישראל מאפשר ליהודים תושבי המדינה – בניגוד ליהודי הגולה – להבין ולהעריך כראוי את המקרא ותקופתו, ולהיחלץ לפעולה למען מימושם של האידיאלים הנעלים היהודיים והכלל אנושיים עליהם מבשר התנ"ך. "עם גמול מולדת ועצמאות [...] אינו מסוגל לעמוד על מהותה האמיתית של תקופה בה נעשינו לעם, ולעם הספר. רק עם תקומת ישראל נוצר הרקע הטבעי להבנת אותה התקופה". שכן, "בשבתנו קוממיות כארצנו [...] אנו חיים שוב באותו האקלים בו נתחוללו העלילות – גם המדיניות וגם הנבואיות"¹⁸.

התחדשותה של הממלכתיות היהודית הביאה למפנה מכריע במצבו הקיומי של העם היהודי. משהוקמה המדינה נפסקה ההתחבטות של היהודים בין "שתי הרשויות", וההוויה היהודית שוב אינה חצויה כפי שהיתה בגלות. "עם חידוש מדינת ישראל אנו עומדים שוב ברשות אחת ויחידה – ברשות עצמנו."¹⁹ המסגרת המדינית מאפשרת את עיצובה של הוויית חיים יהודית-לאומית, שהיא גם אותנטית וגם שלימה וכוללת.

רק בישראל הריבונית נוצרה האפשרות המליאה לעצב חיי העם לפי צרכים וערכים משלו מתוך נאמנות ליחודו ולרוחו [...] בישראל נפלה המחיצה בין היהודי ובין האדם [...] הרשות היהודית הרוחנית חופפת כל צרכי האדם מעשיו ומאוייו. חיינו בישראל נעשו שוב כבימי התנ"ך הווייה והוויה אחידה ושלימה.²⁰

בתפיסתו הדיאלקטית של בן-גוריון, מדינת ישראל היא אפוא בגדר של סינתזה בין הפרטיקולריזם הלאומי והצמצום התרבותי של יהדות הגולה המסורתית לבין האנטי-תיזה שלהם – האוניברסליות חסר הייחוד והטמיעה הלאומית של יהדות הגולה המתבוללת. תפיסה זו של בן-גוריון התקשרה עליידו להשקפת העולם "האחדותית – הכוללת" שבה דגל, העומדת על המזיגה ההרמונית שבין המדיני והרוחני, ובין הלאומי והאוניברסלי. "הגניוס היהודי מימי הנביאים ועד איינשטיין לא הכיר בשניות שבין חומר ורוח [...] ומשום כך ראה העם היהודי בחידוש הבסיס הארצי והמדיני לקיומו – לא רק צורך לאומי לקיום בריא ונורמלי, אלא גם תנאי מוקדם לקיום ייעודו המשיחי."²¹

להקמת המדינה נודעת גם השפעה רבה על דפוסי היחסים שבין עם ישראל לעמי העולם. ההוויה החצויה של יהודי הגלות הטביעה את חותמה על כל תפיסת העולם שלהם. "העולם נראה לנו בגולה מתוך [...] זרות וקנאה, ביטול או התבטלות, כי לא היה לנו בו חלק שווה כשוויים [...] היינו מסורבלים בתסביך

18. "נצח ישראל", כוכבים ועפר (להלן: נצח ישראל), עמ' 134.

19. ישראל בעמים, עמ' 105.

20. ישראל והתפיצה, עמ' 185.

21. "יעודי הרוח והחלוציות בישראל", כוכבים ועפר, עמ' 59.

נחיתות [...] או בהרגשת עליונות". מכאן – חוסר ההבנה ההדדי בין יהודים לגויים, שמקורו בהיות היהודים כגלות לא רק "שונים", אלא גם "יוצאי דופן" לגבי שאר העמים היושבים בארץ ומדינה משלהם.²² כתוצאה מחידוש הריבונות המדינית, שמירת העצמיות והייחוד היהודי עולים שוב בקנה אחד עם שיתוף והשפעה הדדית ביחס לעמים אחרים על בסיס של שוויון ערך ומעמד.

הפכנו מתוך אחריות ושוויון לאזרחי העולם, לא רק במובן הפוליטי והכלכלי, אלא גם במובן הרוחני והתרבותי [...] במדינת ישראל נעשינו אזרחי עולם בתוקף היותנו בני מולדת עצמית שוות זכויות במשפחת העמים. עמידתנו ברשות עצמנו מחזירה לנו [...] הזהות והאחדות הפנימית, וזיקתנו לעולם ולתרבות העולם היא זיקת שותפות של שווים.²³

ניתן לקשר עמדה זו לתפיסת האנטישמיות של בן-גוריון. הדעה שהקמת המדינה מאפשרת ליהודים להשתלב במשפחת העמים מבלי לוותר על ייחודם הרוחני מבוססת על ההנחה, שמקורה של שנאת ישראל אינו נעוץ בעצם טבעו המיוחד של העם היהודי המבדיל אותו משאר עמי העולם. שנאה זו היא פועל יוצא ממעמדם הבלתי טבעי ויוצא הדופן של היהודים בגלות, כעם מפוזר ומפורד ללא ארץ ומדינה משלו, החסר על כן את התנאים האלמנטריים של קיום לאומי נורמלי. שורשיה של השקפה זו מצויים בהגות הציונית הקלסית, ובייחוד במשנתו של י.ל. פינסקר; אלא שבגישת בן-גוריון האנטישמיות נתפסת לאו דווקא כמחלה, אלא כתגובה טבעית על מצב שאינו טבעי. המיוחד והמפתיע בגישה זו של בן-גוריון הוא בכך, שניתן לה ביטוי בתקופה שלאחר השואה.²⁴ גישה זו התקשרה גם עם המגמה להציג את מדינת ישראל כפתרון האידיאלי לבעיות העם היהודי, שיש בו כדי לסייע אף לפתרון בעיותיה של האנושות בכללה. הקמת המדינה מאפשרת בתפיסה זו להתגבר על האנטישמיות, ויחד עם זה לשמור ואף לחזק ולטפח את סגולותיו המיוחדות וייעודיו הרוחניים של העם היהודי ולהביאם לידי ביטוי ומימוש.

המזיגה שבין לאומיות ושמירת הייחוד היהודי לבין אוניברסליזם והשתלבות במשפחת העמים באה לידי ביטוי גם בתפיסת הגאולה של בן-גוריון, שבה משולבת גאולת ישראל בגאולת האנושות בכללה. הקשר בין הגאולה הלאומית והאוניברסלית הוא דו-כיווני. מצד אחד, "לא תיתכן גאולת עמנו [...] בלי גאולת העולם כולו". מצד שני, לא תיתכן גאולת האנושות ללא גאולתו של עם

22. ישראל בעמים, עמ' 107.

23. שם, עמ' 106.

24. ראה אליעזר דון יהיא, "ממלכתיות ושואה: תפיסות של יהדות וציונות והתגובות לשואה במדינת ישראל בשנים הראשונות לקיום המדינה", כשבילי התחיה: מחקרים בציונות הדתית (אוניברסיטת בר אילן) תשמ"ג, עמ' 167-188.

ישראל מגלותו. שכן, רק בשבתו בארצו במדינה עצמאית משלו יוכל העם היהודי למלא את הייעוד שהטילו עליו הנביאים: להיות ל"עם סגולה" ו"אור לגויים". ביטולה של גלות ישראל וריכוזו של העם בארץ ובמדינה ריבונית משלו נתפס על כן כחינוי לא רק להצלת יהודים משעבוד ומצוקה בארצות פזוריהם. ביטול הגלות הוא תנאי ומבוא לגאולה הרוחנית של העם היהודי והאנושות בכללה. גאולת ישראל משולבת אמנם בגאולת העולם, אולם אינה נובעת ממנה, ומקורה הוא בעם עצמו. "גאולתנו לא תבוא מתוך גאולת העולם [...] מתוכנו תבוא הגאולה".²⁵

מדינת ישראל והחזון המשיחי

התחדשותה של הממלכתיות היהודית מהווה בתפיסת בן־גוריון את אחד מגילוייו המרכזיים של תהליך הגאולה המשיחית, שבא לידי ביטוי ומימוש בהקמת מדינת ישראל ובארועים הקשורים בכך, כמלחמת השחרור וקיבוץ הגלויות. הרעיון המשיחי, בנוסחו הדתי־מסורתי או בגירסתו המחולנת, הוא אמנם גורם בעל השפעה בציונות למן תחילתה של תנועה זו. אולם, הממלכתיות בגירסת בן־גוריון התייחדה בכך, שהגאולה המיוחלת נתפסה על־ידיה לא רק כחזון לעתיד לבוא, אלא גם כאידיאל ההולך ומתגשם במציאות המוחשית. אמנם הקמת המדינה כשלעצמה לא הביאה לפי גישה זו לידי מימושו המלא של חזון הגאולה, אלא יצרה את הכלי הדרוש לשם כך. אך עצם חידושה של העצמאות המדינית בארץ המולדת, כמו גם הנצחונות הגדולים על מדינות ערב ועלייתם של המוני יהודים לארץ – נתפסו כסימנים לכך, שעם ישראל מצוי בעיצומו של עידן הגאולה המשיחית שלו. תפיסת המדינה כגילוי של גאולה משיחית מכוססת במשנת בן־גוריון על ההתייחסות אליה לא רק כמנגנון שלטוני, אלא גם ובעיקר כהוויה של חרות ועצמאות, המוצגת כאנטי־תיזה להוויית המצוקה והשעבוד של הגלות. "מדינה אינה רק מסגרת ארגונית ממלכתית. מדינה פירושה – חרות, עצמאות חופש יצירה, העדר שעבוד ותלות. העדר מדינה הוא גלות שברחנו ממנה, והתגברנו עליה [...] ונשמור על 'הכלי' היקר הזה כעל בבת עינינו, כי הוא אתחלתא דגאולה".²⁶

כשלוש שנים לאחר קום המדינה הצהיר בן־גוריון כי "אנו חיים בימות המשיח". לעניין זה הוא הסתמך על אימרתו של האמורא שמואל, כי "אין בין העולם הזה לימות המשיח, אלא שעבוד מלכויות בלבד".²⁷ ההסתמכות על החכם

25. ישראל והתפוצה, עמ' 178.

26. "תשובה למתווכחים", דבר, 9.10.57.

27. ד. בן־גוריון, "דרכנו במדינה" (1951), חזון ודרך, ג (מהדורה שנייה), תל אביב 1953 (להלן: דרכנו במדינה), עמ' 134.

התלמודי מתקשרת עם המגמה של בן-גוריון להדגיש את הזיקה החזקה שבין המפעל הציוני וגולת הכותרת שלו, היא מדינת ישראל, לבין החזון המשיחי של היהדות המסורתית. במאמר שנכתב בשנת 1957 ציין בן-גוריון כי "כל מה שנותרש בימינו – חידוש מדינת היהודים, ועליית מאות אלפי יהודים שלא קראו אף פעם את הס', פינסקר והרצל [...] ואולי גם לא שמעו את שם הציונות – אי אפשר להבין בלי לראות חזון הגאולה המשיחית נטוע בלב העם היהודי".²⁸

התפיסה המשיחית של מדינת ישראל איפשרה לבן-גוריון להציג את המדינה, למרות אופיה החילוני לכאורה, כביטוי המרכזי לרציפותה כמו גם להתחדשותה של רוח היהדות, שחזון הגאולה הוא מסימני ההיכר המובהקים שלה. ואולם, המימד המשיחי שבממלכתיות חייב אותה להתמודד עם בעיות שביאת המשיח עשויה להעלות לגבי אלה המייחלים לכואו. משחזון הגאולה הופך למציאות הוא עלול לאבד הרבה מכוחו המעורר, המפעיל והמלהיב. שהרי כוח זה ניוון במידה מרובה מן האתגר שמקורו הפער שבין האידיאל וההגשמה, והוא נוטה להיחלש ככל שפער זה נסגר או מצטמצם. תהליך מימושו של הרעיון גם אינו עולה תמיד בקנה אחד עם הציפיות שנקשרו בו, והרבה פעמים מועם זוהרה של מטבע החזון, משהיא נפרטת לפרוטות של המציאות המוחשית. גם קהיליה דתית או פוליטית שהגשימה בעיקרו את חזונה המקורי, עשויה עם זאת להוסיף ולהזדקק לכוח הדחף של החזון כדי לשמור על ליכודה וגיבושה, ולהקנות מטרה ומשמעות לקיומה ופעולותיה. לפיכך מנהיגיה של תנועה משיחית אינם נכונים בדרך כלל להכיר במימושה של מטרה זו או אחרת כהגשמה מלאה של חזון הגאולה שלהם, אלא הם מבקשים לשמר ולנצל את ריגשי ההתלהבות מהמטרת שהושגו כמנוף לגיוסו והפעלתו של העם למען יעדים שטרם התממשו במלואם.

במגמה זו הדגיש בן-גוריון חוזר והדגש כי הקמת המדינה אינה מאפשרת לנוח על זרי הדפנה, אלא היא מעלה תביעות ככדות משקל ביותר כלפי בני העם היהודי במדינת ישראל ובתפוצות. בכנס של בני נוער שנערך בשנת 1949 אמר בן-גוריון כי הקמת המדינה הביאה להצגת "תביעה גדולה לדורנו, כאשר לא הועמדה אף פעם לדור אחד בישראל". תביעה זו שמילויה הוא התנאי לגאולה שלימה, כוללת את התגייסות העם למילוי הייעדים הלאומיים המוטלים עליו, ובהם הראשון והחשוב ביותר הוא קיבוץ הגלויות, קליטתם המלאה מבחינה חברתית, כלכלית ותרבותית, ומיזוגם המלא עם האוכלוסיה היהודית הוותיקה לעם אחד ומלוכד.²⁹ העלייה ההמונית נתפסה על-ידי בן-גוריון כאחד מסימני ההיכר המובהקים לבואם של "ימות המשיח", ויחד עם זה היא גם שימשה עדות לכך שתהליך הגאולה טרם הגיע לידי מיצויו ומימושו המלא. "המשיח עצמו טרם בא, כי לא הושלם דבר קיבוץ הגלויות".³⁰ בקיבוץ הגלויות קשורות משימות

28. ישראל יתפוצה, עמ' 175.

29. דבר, 3.7.49.

30. זרענו במדינה, עמ' 134.

נוספות המוטלות על המדינה ויושביה, כבנייתה של ארץ־ישראל, פיתוחה הכלכלי, הפרחת השממה וגילויים של אוצרות הטבע.³¹ בנוסף לכל אלה חייבה תפיסת הגאולה של בן־גוריון גם את כינונה של חברה אידיאלית בארץ־ישראל, שתהיה מבוססת על עקרונות המוסר הנעלים, ותשמש דוגמא ומופת לאנושות בכללה. "קוממיות ממלכתית במולדת היא אחד היסודות של הגאולה היהודית, אבל רק אחד היסודות, ולא הגאולה כולה. אין גאולה לאומית שלימה בלי קיבוץ גלויות, בלי חברה בנויה על חרות, צדק שוויון ואהבת הכריות, ובלי גאולת המין האנושי כולו".³² תזון הגאולה הטבוע בעם היהודי הוא המכשיר אותו ומחייבו להיות ל"עם סגולה" ולהקים "מדינה מצטיינת", שתגיע להישגים ממדרגה ראשונה בכל התחומים, ותהווה דוגמה לעולם כולו.

החזון המשיחי שהאיר דרכנו [...] חינוך והכשיר אותנו להיות לאור גויים [...] וחייב אותנו להיות עם סגולה, ולכנות מדינה למופת. בכוח יעוד זה הטבוע בנו הצלחנו לחולל [...] הפלא הגדול של חידוש קוממיותנו – אתחלתא דגאולה.³³

מדינה כזו תשמש מקור של גאווה והזדהות לתושביה ומוקד של משיכה ליהודים בתפוצות, ולשם כינונה יש צורך בחינוך ש"יגדל לנו דור חלוצי הרואה את ייעודו הגדול בהיסטוריה היהודית והאנושית [...] ליצור במולדת משק, חברה ותרבות שימשו אבן שואבת לבני ישראל בכל התפוצות, ודוגמה למופת לכל העולם".³⁴

מהפכה ו"שיבה אל המקורות"

מילויין של המשימות המוטלות על המדינה ומימושם של יעדיה המשיחיים מחייבים את הצורך בתמורות מהפכניות בכל סדרי החיים של היחיד והחברה. כתפיסת בן־גוריון מצטיירת הקמת המדינה כנקודת מוצא למהפכה לאומית מקיפה ומרחיקת לכת, שביטוייה והשפעותיה חורגים בהרבה מן המישור המדיני, ורישומה העמוק חייב לבוא לידי ביטוי בכל תחומי החיים של היחיד והציבור היהודי. מהפכה זו החלה לפני שהוקמה המדינה, והיא שאיפשרה את חידושה של הריבונות המדינית היהודית; ואולם הקמת המדינה לא מימשה במלואה את המהפכה הגדולה המתחוללת בחיי העם היהודי, אלא סיפקה תנופה

31. דבר, 3.7.49.

32. "הערות לזיכרון", שם, 7.10.57.

33. שם, שם.

34. הדברים נאמרו בדיון על חוק שירות הביטחון (15.8.49), דברי הכנסת, תש"ט, עמ'

רבה להמשכה. באסיפת אנשי רוח שנערכה ב־15 בינואר 1949 הצהיר בן־גוריון כי "המהפכה הזאת שהתחוללה עם בא עצמאותנו לא תמלא יעודה, אם תהיה מהפכה מדינית וצבאית בלבד. המהפכה המכרעת – היא לפנינו. עלינו להפוך את הארץ, את העם, את תיקום וחדשים גם יחד – הם שותפים מלאים למהפכה הטוטלית תושבי ישראל – ותיקים וחדשים גם יחד – היא "אישית של כל אדם בישראל – המתחוללת במדינת ישראל. מהפכה זו היא "אישית של כל אדם בישראל – באורח החיים, במשלח ה'יד, בלשון הדיבור ובדפוסי החיים – גאולה".³⁶

הדגשת המימד המהפכני שבחידושה של הממלכתיות היהודית קשורה לתפיסת הגלות של בן־גוריון, השוללת אותה באופן טוטלי, ומבקשת להמירה בהוויית חיים חדשה ושונה לגמרי. המהפכה הכוללת המונהגת על־ידי המדינה יש בה, לדעתו, צורך חיוני לשם תיקון הליקויים והפגמים הקשים שפגמה הגלות בתרבותו ואורח חייו של העם היהודי. "מהפכה חברתית זו המתחוללת בישראל היא מהפכת אדם [...] המעלה ערכי עבודה, משק, חברה, תרבות, מוסר, חיל, כוח ורוח, שהיו זרים או פגומים בקרב יהודי הגולה".³⁷ אופיה "המהפכני" המוצהר של הממלכתיות, בנוסח בן־גוריון, היה עשוי להשפיע על יחסה כלפי המסורת הדתית היהודית. במקום שבו המושג "מהפכה" מועלה לדרגת ערך חיובי מרכזי, עלולה להתפתח נטייה להסתייג מן המסורת, או אף לשלול אותה מעצם היותה "מסורת". ואולם, כאמור לעיל, נמנע בן־גוריון מלנקוט עמדה של עימות ביחס למסורת הדתית היהודית. הוא הודה אמנם בכך, שקבלת גישתו פירושה למעשה "דילוג" על תקופות הגלות המהוות חלק גדול מן ההיסטוריה היהודית, והינתקות ממסורות תרבותיות שמילאו בהן תפקיד מכריע, אך לדעתו, הדבר הוא פועל יוצא הכרחי מצינונה של המדינה. "ביסוד מדינת היהודים היה משום קפיצת דרך היסטורית [...] ניתוק גמור מההוויה הגלותית".³⁸ בעצם חידושו של הקשר בין העם הריבוני היושב בארצו לבין התקופות הקדומות של הממלכתיות היהודית יש משום התרחקות מיהדות הגולה ומן ההיסטוריה והתרבות של תקופת הגלות. "העבר היהודי הקדום נעשה פתאום קרוב, אינטימי, ממשי, מושלם, כפי שהוא משתקף בספר הספרים, והעם היהודי הקרוב נעשה רחוק, משונה, דוחה".³⁹

בן־גוריון עמד על כך, שיש החוששים מ"דילוג על היסטוריה". אף שהדגיש כי "כל מהפכה יש בה מדילוג זה", הוא הודה בסכנה של היווצרות גילויי ניכור מן היהדות בקרב הצעירים בישראל, כאלה שבאו לידי ביטוי בתופעת "הכנעניות". המהפכה הלאומית המתחוללת בישראל עלולה להביא ל"היווצרות

35. "מבצע דורנו ומשימותיו", כוכבים ועפר, עמ' 328.

36. שם, שם.

37. ישראל בעמים, עמ' 102.

38. ישראל והתפוצה, עמ' 186.

39. שם, שם.

חלל ריק בעקב הנתיק הפתאומי מהעבר הקרוב, ומתוך אי יכולת להשתלב במהרה ברקמה החדשה של החברה והתרבות המתחדשת. הוא הצביע על "הלהג הכנעני" כ"אחד הגילויים של ריקנות זו".⁴⁰ יש המציגים את בן־גוריון עצמו כבעל "נטיות כנעניות" הבאות לידי ביטוי ביחסו ליהדות הגולה. יש אכן מן הצד השווה בין הדימוי השלילי של יהדות הגולה ותרבותה ההיסטורית בגישת בן־גוריון ובזו של הכנענים. שתי הגישות מנוגדות עם זאת בצורה קוטבית, בכל הנוגע לשאלת הזיקה הממשית שבין תושבי ישראל לבין היהודים שבתפוצות. יחס השלילה הקיצוני של הכנענים כלפי יהדות הגולה הביא אותם לעמדה של התנכרות טוטלית כלפיה. הם לא ביקשו להמציא "תיקון" או "גאולה" ליהדות זו, אלא לנער את חוצנם ממנה. בכך הם נתנו ביטוי עקבי וקיצוני במישור האידיאולוגי להלכי רוח שרווחו בקרב רבים מן הצעירים ילידי הארץ בתקופת היישוב ובשנים הראשונות לאחר קום המדינה. צעירים אלה שלא הכירו מקרוב את יהודי הגולה, ניזונו מן הדימויים השליליים שלהם בחינוך ובספרות של החברה היהודית בארץ־ישראל.

בניגוד לכך, הרי למרות ביקורתו הקשה של בן־גוריון על יהדות הגולה, הוא חש זיקה ומחויבות כלפיה. הוא ראה כתפקידה המרכזי של המדינה את תיקונם של הפגמים החמורים שפגמה הגלות ביהדות זו. כאן יש ליחס משמעות חשובה לעבודה, שבן־גוריון הירבה להזדקק למונחים "יהדות" ו"יהודי", ולא ניסה להמירם במונח "עברי", כפי שנהגו רבים מן הציונים בתקופת היישוב, ביחוד מאלה שנמנו על תנועת העבודה. יתר על כן, בתקופה מאוחרת יותר בן־גוריון אף הצהיר כי אינו רואה עצמו לא כציוני ואף לא כ"לאומי" אלא כ"יהודי", שהוא מושג בעל ייחוד לעצמו, שאין להגדירו או להמירו במונחים השאובים מתרבויות אחרות. במכתב ששיגר לחוקר הספרות ברוך קורצוויל בשנת 1961 כתב בן־גוריון:

אמרתי שאיני לאומי ואיני ציוני – כי יהדותי מקורה בתולדות העם היהודי, במורשתו ובמקור מחצבתו; ואברהם אבינו ומשה רבנו והושע ומיכה וישעיהו וירמיהו והלל ורבי עקיבא ורבי יהודה הלוי, לא היו "לאומיים" ולא היו "ציוניים". והמילים האלה היו זרות להם, ואינן אומרות כלום גם לי. ואין לי כל צורך בהן. המושג יהודי אומר לי הכל [...]⁴¹

הלכי הרוח שהגיעו לידי ביטויים קיצוניים בתופעת הכנעניות הסבו דאגה רבה למנהיגי המדינה, ובן־גוריון בכללם. על רקע זה נוצרה תכנית "התודעה היהודית" בחינוך, שבן־גוריון תמך בה, אף שלא נמנה על יוזמיה. הפתרון לבעיה מסוגה של הכנעניות טמון לדעת בן־גוריון בחינוך הנוער על ברכי

40. נצח ישראל, עמ' 134.

41. המכתב הוא מ'9.7.61. וזכה אוסטפלד (עורכת), הזקן והעם, תל אביב תשמ"ח, עמ' 70.

תרבות חדשה, שלמרות ניתוקה מן ההיסטוריה והמסורת הדתית של יהדות הגולה, היא שואבת ממקורותיה הראשוניים של היהדות. "בהכרח אנו מנתקים עצמנו מהעבר הקרוב. ניתוק זה הוא צורך עליה, אבל הוא עלול ליהפך גם לירידה, אם לא נחיל מיטב המורשה הרוחנית של כל הדורות לנוער, ובמיוחד המורשה האדירה של ימי קדם, מורשת התנ"ך".⁴² "המהפכה הישראלית" לא ציינה אפוא, אליבא דבן-גוריון, את ההינתקות המליאה מן ההיסטוריה והתרבות היהודית, אלא את ההתחדשות והשיבה למקורותיה הקדומים של היהדות שלפני היציאה לגלות. לפיכך ההינתקות מן הגולה וההשתלבות מחדש במשפחת עמי העולם אינן כרוכות בקיפוח צביונו היהודי של העם בישראל. אדרבא, דווקא מדינת ישראל היא המקום שבו ניתן לשמור על הייחוד הלאומי והצביון האותנטי של העם היהודי. "בישראל היהודים הם גוי ככל הגויים, ויחד עם זאת הם יהודים בכל רמ"ח אבריהם ונימי נפשם, כאשר לא יוכל להיות שום יהודי בחוץ-לארץ".⁴³

הפסילה הטוטלית של הגלות היה בה כדי לאשר ולחזק את הצגתה של המדינה כביטוי ומכשיר של גאולה ומהפכה. הצגת הגלות כמצאויות שכל כולה השפלה וסבל ושעבוד סייעה להבלטת ערכה של המדינה, כהוויה של ריבונות וחרות, ולחיוזוק התביעות למסירות ולהקרבה למען המדינה ומטרותיה. התפיסה של מצב הקיום הגלותי כהוויית חיים חצויה ומנוכרת איפשרה להדגיש את האחדות ההרמונית המיוצגת על-ידי המדינה, ונוצרת ומטופחת על-ידיה. על רקע זה ניתן היה לזהות את הפער שבין מצב היהודים בתפוצות ובמדינת ישראל עם הניגוד הקוטבי שבין גלות לגאולה, ולהעמיד על המימד המופלא והמעין-ניסי שבהקמת המדינה היהודית ובהישגיה, לאחר תקופה כה ממושכת של גלות. מנקודת מוצא זו אפשר היה להציג את התחדשות הממלכתיות היהודית כמאורע בעל משמעות מעין-דתית של תחייה או "לידה מחדש". הדימוי השלילי של יהדות הגולה היה עשוי גם לשמש כהסבר והצדקה לליקויים ופגמים כביצועה של "המהפכה הממלכתית", שיוחסו למורשת השלילית הקדם-מהפכנית של תקופת הגלות.

הצורך במהפכה "אנטי-גלותית" המונהגת על-ידי המדינה התקשר עם המשימה המרכזית המוטלת על המדינה בתפיסת בן-גוריון, שהיא: גאולת העם היהודי בכללו מן השפל החומרי והרוחני שבו הוא מצוי בגלות. לשם כך על המדינה לקבץ אליה את המוני היהודים מן הגלויות השונות, ולצרפם בכור ההיתוך של התרבות הישראלית החדשה. הדבר נחשב לחיוני לא רק להשגת אינטגרציה לאומית, אלא גם לגאולתם הרוחנית של המוני העולים ממצב הנחשלות והניכור שבו היו שרויים בגולה מבחינה אנושית ולאומית. כיוון שבתפיסה זו "הגלות" אינה מושג גיאוגרפי בלבד, הגאולה ממנה אינה מושגת

42. שם, שם.

43. ישראל והתפוצה, עמ' 186.

עלידי עצם העלייה לארץ, אלא היא מותנית בהתערותם של העולים בחיים המדיניים והתרבותיים המתחדשים בתוכה.

אסור לשכוח שטרם היינו לעם נורמלי [...] רובו ככולו של עמנו אינו עדיין מבחינה יהודית אלא אבק אדם, בלי שפה, בלי מסורת, בלי שורשים, בלי זיקה לחיים ממלכתיים, בלי הרגלי חברה עצמאית. אנו [...] נתקלים בחבלי קליטה קשים [...] שהם גם חברתיים ותרבותיים [...] עלינו להתיר גלויות וצדות מרוחקות בתרבויותיהן, ולעצב מחדש אומה אחידה.⁴⁴

דמותה היהודית של המדינה וחסיה עם יהדות התפוצות

כפי העולה מדברי בן-גוריון, האידיאלים של האחדות הלאומית ו"בניין הלאום" ניתנים למימוש מלא רק באמצעותה של מדינת ישראל ובמסגרתה של מדינה זו. ואולם הוא היה ער לכך, שגם לאחר שהוקמה המדינה עדיין רחוק החזון של קיבוץ הגלויות מלהגיע לכלל הגשמה מלאה. השאלה שעמדה בפניו היתה: כיצד להבטיח את השמירה על זהותם היהודית של היהודים המוסיפים להתגורר בתפוצות, ואת המשך זיקתם לאחיהם שבישראל ובמדינות אחרות? לבעיה זו היה מקום ביחוד ביחס ליהודים בארצות המערב שלגביהם אין האנטישמיות מהווה מניע אפקטיבי לעלייה, וגם לא מחסום בפני ההתבוללות.

הפתרונות השונים שהוצעו לבעיית יהדות התפוצות קשורים להבדלי הגישה בשאלת המאפיינים והתכנים של הזהות היהודית. היהדות האורתודוקסית ראתה בדת היהודית המסורתית, שבמרכזה ההלכה, גורם עיקרי בהגדרת זהותם הלאומית של היהודים ובשמירה על ייחודם וליכודם. בן-גוריון שלל עמדה זו לא רק משום הסתייגותו ממאפיינים "גלותיים" של ההלכה, שאינם תואמים למציאות של חברה ומדינה מודרנית. הוא עמד על כך שמאז האמנסיפציה שוב אין הדבקות בהלכה יכולה לשמש כגורם מלכד לכלל בני העם היהודי מעצם העובדה, שרבים מהם אינם נוהגים על-פי ההלכה ואינם חשים מחויבות כלפיה. לפיכך הוא תבע לשמור ולטפח אותם גורמים שבכוחם ללכד את יהודי ישראל והתפוצות ולשמור על זהותם הלאומית, גם כתנאי המציאות התדשה. לדעתו, הללו הם בעיקר: ההזדהות עם מדינת ישראל, ידיעת השפה העברית, והזיקה לתנ"ך ותקופתו ולערכי המוסר הנצחיים שלו.

לעמדת בן-גוריון בעניין זה ניתן ביטוי בחילופי מכתבים בינו לבין רב אורתודוקסי בארה"ב.⁴⁵ המדובר ברב אברהם ישעיהו דולגין שלימים עלה

44. "חוק שירות הכיטחון תש"ט-1949", ד. בן-גוריון, ייחוד וייעוד, תל אביב תשל"א, עמ' 66.

45. המכתבים כלולים בחיברת "על דמותה של מדינת ישראל" (ירושלים תשמ"א).

ארצה וכיהן בתפקידים ציבוריים, ובהם – יו"ר המרכז העולמי של תנועת "המזרחי" ומנכ"ל משרד הדתות. במכתב ששיגר לבן-גוריון בנובמבר 1952, הביע הרב דולגין את דאגתו באשר לגורל הקשרים שבין יהודי ישראל והיהודים שיישאו באמריקה, לנוכח העדרם של גורמי שיתוף וליכוד ביניהם במישור הפוליטי, החברתי והתרבותי.⁴⁶ הכותב התייחס לטיבם של היחסים שישררו בין נכדיו שיישאו באמריקה לבין נכדו בן-גוריון בישראל. שאלתו היתה: "מה יהיה להם במשותף כיהודים? לא תהיה להם כל הזדהות פוליטית כלכלית או חברתית אחד עם השני. הם יהיו אזרחי מדינות שונות ומשתייכים לחברות נפרדות".⁴⁷ גם השפה העברית לא תוכל לקשר ביניהם, שכן היא לא תהיה שפת דיבורם של נכדיו, שכשאר יהודי ארצות-הברית "היו חלק מהתרבות האמריקנית".⁴⁸ מסקנת הרב דולגין היתה, שכדי שמדינת ישראל תוכל לשמור על קשרי האחוה והשיתוף עם יהדות התפוצות עליה להיות "יותר מאשר מדינה חילונית [...] עליה להיות המקור להגשמה דתית משותפת", והיא "חייבת להוכיח עצמה כהתממשות התורה", שרק היא עשויה להוות את "השפה המשותפת" שבין מדינת ישראל ויהדות התפוצות. לפיכך ביקש הכותב מראש ממשלת ישראל – "אנא הפעל את השפעתך הרבה לכוון את המדינה במסלול שיתחשב בכל היהודים, במדינה ומחוצה לה".⁴⁹

בתשובתו למכתב ציין בן-גוריון, כי הוצגה בו "אחת השאלות המרכזיות של העם היהודי בימינו".⁵⁰ הוא ייחס חשיבות לעצם העובדה ששאלה זו, שהיא "נוקבת עד התהום", מעסיקה יהודים אמריקנים, ולא בני עמים אחרים הגרים באמריקה. בן-גוריון היה שותף לרתיעתו של הרב דולגין מן הרעיון "שמדינת ישראל תהיה סתם מדינה", והצהיר כי על אף שאינו מקבל את ה"אתה בחרתנו" בגירסתו האורתודוקסית, הרי שהוא מאמין "ביחודנו ובייעודנו הגדול מאז היותנו ועד היום הזה".⁵¹ אולם בתשובה לטיעונו של הרב, ש"מדינה חילונית לא יהיה לה כוח מושך" לגבי יהודי התפוצות, שלל בן-גוריון את הדעה שמדינת ישראל צריכה להתנהל על פי ההלכה, "גם מבחינת האפשרות וגם מבחינת הרצוי".⁵² מדינה כזו לא תוכל, לדעתו, להיות גורם מקשר בין יהודי אמריקה ליהודי ישראל, ואדרבא היא תהווה גורם לריחוק ביניהם. שכן יהודי אמריקה "לא יוקירו מדינה שחיה על פי שולחן ערוך הזר להם", והם יתרחקו ממדינה כזו שיתחשב עליהם ל"פראית". ואולם, אם ניגודה של מדינה "חילונית" אינה

46. "מכתבו של הרב דולגין אל מר דוד בן-גוריון", 2.11.52, שם, עמ' 5-6.

47. שם, עמ' 5.

48. שם, עמ' 6.

49. שם, עמ' 7.

50. "מכתבו של מר דוד בן-גוריון אל הרב דולגין", 8.12.52, שם, עמ' 7.

51. שם, עמ' 7.

52. שם, עמ' 8.

מדינת הלכה, אלא מדינה "שיש לה ייעוד יהודי עמוק בעל משמעות אנושית אוניברסלית", הרי שהוא מסכים לצורך בכך ואף מאמין "שכזו תהיה מדינת ישראל".⁵³

בן-גוריון הוסיף, כי לדעתו הפתרון הטוב ביותר לשמירת זהותם הלאומית של יהודי התפוצות הוא – עלייתם לישראל. כל עוד הדבר אינו מתממש, ישנן שתי דרכים עיקריות להעשרת תוכנם של החיים היהודיים בתפוצות. האחת היא: לימוד התנ"ך במקורו. ספר זה, שהוא "מקורה ושורשה של האומה העברית", "ריים הערך העצמי של כל יהודי, יתן לו רקע היסטורי ומוסרי ויסביר לו כיצד ולמה הוקמה מחדש מדינת ישראל". אף שישנם הבדלים בתפיסת התנ"ך בין יהודים דתיים וחילוניים, אין הם צריכים למעט מן התרומה והערך של ספר הספרים כמקור לזהות וסולידריות יהודית. "היהודי האורתודוכסי ילמד התנ"ך כספר שניתן מן השמים [...] היהודי החופשי יקבל הספר כביטוי הגניוס היהודי הגדול – בשטח המחשבה הדתית והמוסרית, וכיצירה אנושית נעלה שלא רבות כמוה בספרות העולם". הדרך השנייה לשמירת האחדות היהודית היא: הזהות יהודי העולם עם מדינת ישראל, כמדינה "אשר תשאף לגלם בתוכה ייעודי הנביאים ותהיה לגאון ולתפארת לכל יהודי העולם".⁵⁴

במכתבו השני לבן-גוריון הביע הרב דולגין פקפוק בכושרו של התנ"ך, בשהוא מוצג כיצירת תרבות אנושית, להבטיח את שמירת ייחודו ואחדותו של העם.⁵⁵ לדעתו, הערובה לכך היא רק בנאמנות ובמחויבות למכלול של אורחות חיים יהודיים המקודשים על-ידי ההלכה. בתשובתו למכתב השני נשמע בן-גוריון פחות אופטימי באשר לאפשרות של שמירת הקיום היהודי בתפוצות, והיה יותר נחרץ בדעתו, שרק העלייה לארץ היא הפתרון האמיתי לבעייתה של יהדות הגולה.⁵⁶ לשאלתו החוזרת של הרב דולגין בדבר גורלם של היהודים שיישאו באמריקה, ענה בן-גוריון כי אין בידו "תשובה חיובית מלאה וזכוחה" לשאלה זו. הוא אף טען כי יש משום סתירה פנימית בעצם השאלה, שכן, "מי שמניח הישארות היהודים בגולה – ורוצה יחד עם זאת קיום העם היהודי באשר הוא (וברוך רצון זה כשלעצמו), הריהו רוצה לקיים את הגמנע".⁵⁷ השילוב שבין הזיקה למדינה ולערכי התנ"ך עשוי אמנם לשמש "חיוזק ליהדות שאינה מזדהה בגופה עם מדינת ישראל",⁵⁸ אך חיים יהודיים מלאים ושלמים ייתכנו רק בתוך מסגרתה של המדינה.

53. שם, שם.

54. שם, עמ' 9.

55. "מכתבו השני של הרב דולגין אל מר דוד בן-גוריון", שם (ללא ציון תאריך), עמ' 12-10.

56. "מכתבו השני של מר דוד בן-גוריון אל הרב דולגין", 28.1.53, שם, עמ' 13-14.

57. שם, עמ' 13.

58. שם, עמ' 14.

בכתביו נתן בן-גוריון ביטוי לדעה, שהזדהות היהודים ברחבי העולם עם מדינת ישראל משקפת את הכרתם בטבעה ובייעודה המשיחי של מדינה זו. "עם הקמת המדינה ניתן לחזון הגאולה היהודית המצע והבסיס המעשי [...] להתגשמותו, ומשום כך היתה המדינה לכוח המלכד והמאחד של העם היהודי בתפוצות, כאשר לא ליכד ואיחד אותם שום דבר אחר".⁵⁹ עצם המאורע של הקמת המדינה מתאים מאין כמוהו לשמש כסמל של אחדות לאומית יהודית, שכן "בכל ההיסטוריה היהודית לא נתגלתה אחדות ישראל יותר מלאה מאשר בהכרזת המדינה".⁶⁰

מיתוסים היסטוריים בממלכתיות

המאורע של הקמת המדינה ראוי ביותר, לדעת בן-גוריון, לשמש כסימלה של זהות יהודית גם משום היותו "אחד המאורעות העיקריים בתולדות ישראל".⁶¹ הוא מעמיד את הקמת המדינה על מישור אחד עם המאורעות הגדולים האחרים בהיסטוריה היהודית שהם: יציאת מצרים, מעמד הר סיני, וכיבוש הארץ עלידי יהושע בן-נון. שלושת המאורעות הללו, השייכים כולם לתקופה המקראית הקדומה, מסמנים כתפיסת בן-גוריון את שחרורו וגיבושו הלאומי של העם היהודי, ותהליך עשייתו ל"עם ממלכתי", תוך כדי עיצובם של סגולותיו הרוחניות וייעודו המיוחד. בכך קבעו מאורעות אלה מתקופת המקרא "את כל ההיסטוריה שלנו".⁶² ומכאן המקור לזיקה שבינם לבין המאורע הרביעי הגדול של חידוש הממלכתיות היהודית עם כינונה של מדינת ישראל.

כפי הצולה מדברי בן-גוריון, חשיבותם של מאורעות היסטוריים אינה רק בתוצאותיהם המיידיות והמוחשיות, אלא בעיקר בהשפעתם מרחיקת הלכת על צבינו וכיוון התפתחותו של העם. מאורעות היסטוריים בעלי חשיבות לאומית מרכזית הם אלה העשויים לשמש בסיס למיתוסים לאומיים, שעליהם אפשר לחנך עם, להתוות את חזונו ויעדיו ולעצב את אורחות חייו. בן-גוריון ביקש להשתית את החינוך והתרבות הלאומית במדינת ישראל על השילוב שבין ערכים ומיתוסים שמקורם בתקופת המקרא לבין אלה הקשורים בהקמת המדינה ובמלחמת השחרור וקיבוץ הגלויות. מכאן המגמה להקנות לתנ"ך מקום מרכזי בתרבות המתחדשת של העם בישראל ובחינוכו של הדור הצעיר, לצד החינוך להזדהות עם הארץ והמדינה. "מפעלה וחינוכה של האומה העברית ייכונוו [...]

59. ישראל בעמים, עמ' 92.

60. נצח ישראל, עמ' 119.

61. בן-גוריון, "מעמד ההסתדרות הציונית בישראל", חזון ודרך, ד, תל אביב 1952, עמ' 18.

62. בן-גוריון, "דרכנו כמדינה", חזון ודרך, א, תל אביב תשי"א, (להלן: חזון ודרך, א), עמ' 106.

על שני אלה: הארץ והספר, ארץ הצבי וספר התנ"ך.⁶³ טיפוחה של תודעת התנ"ך נעשה על-ידי בן-גוריון גם באמצעות הקמתם ועידודם של חוגי לימוד ועיון במקרא ברחבי הארץ, שהבולט בהם היה זה שהתכנס בביתו של ראש הממשלה עצמו, שנהג ליטול בו חלק פעיל. בייחוד ניתן פומבי רב למפעל של חידושי התנ"ך לנוער ומבוגרים, שבן-גוריון תמך בו בהתלהבות מרובה.

יחסו של בן-גוריון לתנ"ך ולגיבוריו נשתקף גם בהעדפה המובהקת שלו לשמות שמקורם מקראי. כשהוקמה "קריית הממשלה" בתל-אביב הוא תבע שלא לקרוא שום רחוב בתחומה בשם שאינו מצוי בתנ"ך.⁶⁴ בדיון שנערך בכנסת על חוק העיטורים הצבאיים טען בן-גוריון, שאם יוחלט לתת לעיטורים שמות היסטוריים עליהם להיות שמות מקראיים בלבד. לכך נודע לדעתו ערך חינוכי רב. שכן ההזדהות שתושג כתוצאה מכך עם גיבוריה ועלילותיה של תקופת המקרא היא שתביא להשרשת העם, וכיתוד הצעירים שבו, במקורותיה של ההיסטוריה והתרבות הלאומית היהודית. "הילד הישראלי, הצעיר הישראלי [...] זקוק לכך, שירגיש שההיסטוריה שלנו לא מתחילה ב-1948, ואפילו לא מ-1897, וגם לא מימי המקבים". היסטוריה זו מקורה בתקופת התנ"ך שהיא "תקופת התפארת והעצמאות היהודית [...] ביחוד תקופת עצמאות היצירה הרוחנית, שהיא שעשתה את העם היהודי, והיא הביאה אותו עד הלום".⁶⁵ בן-גוריון ציין, כי לדעתו עולים גיבורי התנ"ך על כל אלה שבאו אחריהם, ובכללם, החשמונאים ומנהיגי המרידות ברומאים. "ייתכן שמבחינה אישית היה בר-כוכבא גיבור גדול, אבל אי אפשר להשוותו עם השמות שנמצאו בספר הנצחי, שעמדו על ערש התנחלות העם העברי במולדתו". בן-גוריון עצמו עמד על ההבדל שבין גישתו לבין גישת הציונות ה"קלאסית", שבמסגרת המיתולוגיה שלה "עניין המקבים ובר-כוכבא" הוא ש"הועלה על גס [...] ולא מעשים היסטוריים שהיו יותר קודמים ויותר מכריעים".

ההסבר שבן-גוריון נתן לכך הוא מעניין, ויש בו כדי ללמד לא רק על תפיסת ההיסטוריה היהודית שלו, אלא גם על עמדתו בשאלת היחס ליהדות הדתית המסורתית. לדעתו, נעוץ הפולחן של החשמונאים ובר-כוכבא כ"מחאת הדור הציוני, כלומר הציוניסטי, נגד התלמוד שניסה לטשטש ולהעלים מפעל המקבים".⁶⁶ ואולם, בניגוד לקודמיהם ה"ציוניסטים", בני הארץ אינם זקוקים ל"גיבורים של מחאה" כנגד הגישה התלמודית. הם זקוקים ל"גיבורים מחנכים", מסוגם של המנהיגים והגיבורים המקראיים, המתייחדים הן בראשוניות שלהם והן בהיותם מעוגנים במקור היסטורי-ספרותי אותנטי, המקובל ונערץ על כלל בני העם היהודי.

63. "יעדי הרוח והחלוציות בישראל", כוכבים ועפר, עמ' 55.

64. דברי הכנסת, תשט"ו, עמ' 1792.

65. שם, שם.

66. שם, עמ' 1791.

שמות מחנכים נחוצים לנו [...] שמות הקשורים במקור הראשון, במקור הנצחי... שאין עליו מערערים [...] אין חילוקי דעות על עצם חשיבות התנ"ך. כל הפרשנים היהודים יעמדו בכבוד לפני ספר הספרים הזה, לפני האישים שבפעם הראשונה בהיסטוריה היהודית יצרו גם ברוחם וגם בגבורתם.⁶⁷

ניתן לקשר את הנאמר להבדל שצוין לעיל, בין גישתו הסלקטיבית של בן-גוריון כלפי היהדות המסורתית לבין גישת העימות של רבים מן הציונים החילוניים בתקופה שלפני קום המדינה. בניגוד לחילוניים המיליטנטיים, בן-גוריון לא היה מצוניין להכריז מלחמה על הדת והמסורת, ולפיכך הוא העדיף לברור מן ההיסטוריה היהודית אותם מקורות ספרותיים, ארועים וגיבורים שלדעתו לא היו שנויים במחלוקת, אף שניתן היה להציגם ולפרשם בדרכים שונות. בגישה הסלקטיבית לא היה עם זאת כדי למנוע התנגשויות עם החוגים הדתיים-אורתודוקסים, שתפיסת היהדות שלהם לא עלתה בקנה אחד עם זו של בן-גוריון, והם חלקו על עמדותיו בשאלת דמותה של מדינה יהודית. בן-גוריון ביקש אמנם לעצב את התרבות הלאומית הישראלית על בסיס "המשותף והמלכד" שבהיסטוריה וביצירה התרבותית היהודית. אולם עצם העמדתם במרכז של ערכים ומיתוסים הקשורים בתקופת המקרא או בהקמת המדינה היתה כרוכה בדחיקתם לשוליים של ערכים ואורחות חיים, שהיהדות האורתודוקסית ייחסה להם חשיבות מכרעת. בעצם הפולחן הממלכתי שבן-גוריון שקד לטפח סביב התנ"ך היה במשתמע משום פחות כמעמד של התלמוד וספרות ההלכה. בנוסף לכך גם התנ"ך עצמו נתפס, כאמור, על-ידי בן-גוריון לא כדברו המחייב של האל, אלא כיצירת תרבות אנושית, שעם כל סגולותיה הנעלות גם היא פתוחה לתהליכים של סלקציה וביקורת.

בהקשר זה יש להצביע על הפולמוס שפרץ על רקע ההשערה שהעלה בן-גוריון בשנת 1960 בדבר מספר היהודים שיצאו ממצרים. על פי סברה זו, יצאו ממצרים לא שש-מאות אלף נפש כנאמר במקרא, אלא שש-מאות משפחות בלבד. המיוחד בעניין הוא שבן-גוריון העלה את סברתו כמסיבת עתונאים מיוחדת שכינס לשם כך, ושניתן לה פומבי רב באמצעי התקשורת.⁶⁸ הדבר עורר את זעמם של הדתיים, והפרשה אף הגיעה לדיוני הכנסת. בדיון על גישת בן-גוריון בשאלות היהדות והדת יש להבחין עם זאת בין תפיסות עקרוניות שביטויין העיקרי הוא במישור ההצהרתי או הסימבולי, לבין עמדותיו בנושאים אלה, כפי שהגיעו לידי ביטוי במישור הפוליטי.

67. שם, עמ' 1792.

68. דיון מפורט על כך ראה אצל מיכאל קרן, בן-גוריון והאינטלקטואלים, באר שבע 1988.

ממלכתיות ודת – המימד הפוליטי

לתפיסתו של בן-גוריון בנושאי יהדות ודת נודעה השפעה רבה על מערכת היחסים שבינו לבין הציבור הדתי בישראל. מערכת יחסים זו לא נקבעה רק על פי השקפתו העקרונית של בן-גוריון בשאלות של יהדות וממלכתיות, אלא היא הושפעה במידה רבה גם מן היומרה שלו לעשות את שיטתו בענייני רוח ותרבות, כבנושאי חברה ומדיניות, לאידיאולוגיה או ל"דת הפוליטית" הרשמית של המדינה.⁶⁹

בהקשר זה מתבקשת השוואה בין הממלכתיות בנוסח בן-גוריון לבין הציונות הסוציאליסטית של תקופת היישוב. בן-גוריון ותומכיו לא היו הראשונים להעלות את הסיסמה של "המהפכה" בתחומה של התנועה הציונית והיישוב היהודי בארץ. מוטיב "המהפכה" רווח היה בתנועת העבודה בארץ למן ראשיתה של התנועה, שמקימה הושפעו ביותר מן האקלים המהפכני של רוסיה, ארץ מוצאם. המהפכה בנוסחה של הציונות הסוציאליסטית היישובית אף היתה רדיקלית יותר מן המהפכה "הממלכתית" הבן-גוריונית, שלצד השינוי והחידוש הבליטה כאמור גם את האלמנטים של שמירת הייחוד והשיבה אל המקורות, והשתדלה להימנע מעימות חזיתי וכולל עם המסורת הדתית.

ואולם המהפכה הרדיקלית בה דגלה הציונות הסוציאליסטית היתה בעיקרו של דבר בבחינת חזון לעתיד. הציונים הסוציאליסטים פעלו אמנם למימוש חזונם. אך "השיטה הקונסטרוקטיבית" שננקטה על-ידם התמקדה על בנייתה של קהיליית מאמינים המבקשת לממש בתחומיה את הערכים בהם היא דוגלת, תוך ויתור למעשה על הנסיון להשליטם בתנאי המציאות הנתונים על החברה בכללה. לפיכך יכול היה להתקיים בתקופת היישוב מודוס ויוגדי בין תנועת העבודה והציונות הדתית על בסיס הידברות והסדרים מוסכמים בין שני המחנות, שכל אחד מהם שמר על האוטונומיה שלו בתחומו.⁷⁰ בניגוד למהפכה הסוציאליסטית, לא היתה המהפכה הממלכתית בבחינת "שיר זמור לעתיד", אלא מערכת של עקרונות ומטרות שיש להגשימם "כאן ועכשיו". הדבר נבע מטבעה של הממלכתיות כתנועה שלגביה הגיע החזון המשיחי לשלב של הגשמה. משהגיע המשיח, מה שהיה בגדר "הלכתא למשיחא" נעשה להלכה מחייבת במציאות המוחשית. הממלכתיות לא יכלה להסתפק במימוש עקרונותיה במסגרתה של "קהיליית מאמינים" וולונטרית גם מעצם טבעה – כתנועה החותרת לאינטגרציה לאומית מקיפה המבוססת על הזדהות כלל האזרחים עם המדינה ומוסדותיה.

בניגוד למגמה הסקטרינית של תנועת העבודה היישובית, היתה גישתו

69. על המושג "דת פוליטית" ראה: D.E. Apter, "Political Religion in the New States", in L. Geertz (ed.), *Old Societies and New States*, New York 1963

70. ראה אליעזר דון-יהוא, שיתוף וקונפליקט בין מנתות פוליטיים: המהנה הדתי ותנועת העבודה ומשבר החינוך בישראל, עבודת דוקטוראט, האוניברסיטה העברית 1977.

הממלכתית של בן-גוריון כרוכה במגמה ליצור "תרבות לאומית אחידה", באמצעות מערכת משותפת של חינוך ממלכתי ושל טקסים וסמלים שילכדו סביבם את החברה היהודית בישראל. מגמה זו היתה כרוכה בהתנגשויות חריפות עם החוגים הדתיים, שהגנו על האינטגרליות של ערכיהם ואורחות חייהם ונאבקו לשמירת האופי הייחודי והמעמד האוטונומי של מערכת החינוך הדתית. חוגים אלה לא היו נכונים להשלים עם תרבות לאומית המעוצבת ומכוונת מלמעלה, ושברמכה - לא ערכי המסורת הדתית היהודית, אלא המדינה ומוסדותיה והערכים "הממלכתיים" של התנ"ך, כפי שנתפרשו עלידי בן-גוריון. מן הצד שכנגד התקשה בן-גוריון להשלים עם גילויים שנתפשו כנסיון להשליט במדינת ישראל את חוקי ההלכה מעל לחוקי המדינה, או כפגיעה בצרכים חינוכיים של המדינה, ובעקרונות אחרים של הממלכתיות כשוויון כלל האזרחים לפני החוק, וכיו"ב.

ההסדרים שהושגו, למרות זאת, בנושא החינוך ובנושאים אחרים מן התחום הדתי מדגימים מצד אחד את העובדה, כי עם היותו אידיאולוגי ובעל חזון, היה בן-גוריון גם מדינאי בעל גישה פרגמטית וריאליסטית, שעמד על הצורך להתחשב בתנאי המציאות בקביעתה של מדיניות מעשית. לפיכך הוא צידד אמנם ב"מהפכה כוללת" שתביא לעיצוב "תרבות לאומית אחידה" על בסיס ממלכתי, אך בפועל נאלץ להתחשב במציאות של הפלורליזם בענייני דת בישראל; מכאן - נכונותו להידבר עם החוגים הדתיים, לשתתף במוסדות המימשל ולהגיע עמם לפשרות והסדרים מוסכמים. וזאת כדי למנוע פגיעות קשות ביציבות המדינית ובאחדות הלאומית, כתוצאה מקונפליקט בלתי מרוסן שמקורו הניגודים העמוקים בנושאי דת ותרבות בחברה הישראלית.

ואולם החשיבות המיוחדת שייחס בן-גוריון לשיתוף ומניעת קונפליקטים ביחסי דתיים וחילוניים היא עצמה נעוצה במידה רבה בתפיסת הממלכתיות שלו, שהיקנתה ערך מרכזי לשמירת האחדות הלאומית. כפי המשתמע מן הנאמר לעיל, ניתן לכך ביטוי בהימנעותו של בן-גוריון מגישת העימות ביחס ליהדות המסורתית, כמו גם בנטייתו לברור מן המסורת היהודית וממקורות אחרים אותם ערכים וסמלים, שלדעתו היו עשויים לתרום לאינטגרציה לאומית, בהיותם משותפים לרובם המכריע של היהודים בישראל וכתפוצות. כאן יש להוסיף כי הערך המרכזי שייחס בן-גוריון לאחדות הלאומית היהודית לצד הכרתו בעומקם של הניגודים בנושאי דת ויהדות, השפיעו גם על נטייתו לגמישות ולפשרנות ברבות מן השאלות השנויות במחלוקת בסוגיית הדת והמדינה. בן-גוריון הציג את הבדלי ההשקפה בין תפיסות היהדות של דתיים וחילוניים בתקופה שלאחר האמנסיפציה, כאחד ממקורות ההתפלגות העמוקים ביותר בעם היהודי.

ויש לראות את חילוקי הדעות בשטח הרוחני, ודווקא כאן ההבדלים נוקבים עד התהום כי הם נוגעים בשורש השורשים שמהם יונקים שני הצדדים. ושני

הצדדים בטוחים שהם נאמנים למקורות היהדות ושורשיה, כפי שהם מבינים אותם, ואין בית דין עליון ובלתי משוחד שיכריע ביניהם, ואיש מהם לא יקבל את הדין, גם אילו היה בית דין עיוני כזה, ועל שניהם לחיות יחד ולבנות יחד את העם והמדינה – מבלי שאחד יכפה את דעתו על הברו.⁷¹

בן-גוריון אף הצביע על טבעה המיוחדת של הדת היהודית המבקשת להקיף את כל תחומי החיים של היחיד והחברה ועל הזיקה ההדוקה שבין הדת והלאום ביהדות, כגורמים "המסבכים" את הבעיה ומקשים על פתרונה הפסקני בנוסח של הפרדת הדת מן המדינה.⁷²

יחד עם זאת נהג בן-גוריון למתוח ביקורת קשה על המפלגות הדתיות שגרמו, לדעתו, להחרפת הקונפליקט הפוליטי בתחום הדתי, והיקשו על הסדרת היחסים בין דתיים לחילונים. טענתו היתה שעקרונות "חופש המצפון" וההימנעות ההדדית מכפייה בענייני דת, כפי שהוצגו במגילת העצמאות, היו צריכים להוות את הפתרון האופרטיבי להבדלי ההשקפה בנושא הדתי. אמנם המפלגות הדתיות הסכימו להלכה לעקרונות אלה, אך למעשה הן הציגו תביעות שאינן מתיישבות איתם. בן-גוריון אף הביע התנגדות עקרונית לעצם קיומן של המפלגות הדתיות. "עצם קיומה של מפלגה דתית נושא כחובו [...] רצון להשלת חוקי הדת והמוסדות הדתיים במדינה".⁷³ ראש ממשלתה הראשון של ישראל נאלץ עם זאת להשלים עם קיומן של מפלגות דתיות ועם הצורך לשתפן בקואליציות הממשלתיות ולהתחשב בעמדותיהן בנושאי דת השנויים במחלוקת. הוא ניסה לתלות זאת ב"מצב ההתפצלות המדינית היתירה של ישראל", שבו "הסיעה הקטנה ביותר עלולה ליהפך ללשון המאזניים, והיא יודעת לנצל כוחה זה".⁷⁴

למעשה, השיקולים שהשפיעו על צירוף מפלגות דתיות לקואליציה ועל ההיענות לתביעותיהן בנושאי דת לא היו, בעיקרו של דבר, שיקולי אריתמטיקה קואליציונית; שהרי מפא"י היתה יכולה להקים קואליציות גם ללא המפלגות הדתיות.⁷⁵ מדיניות מפא"י בנושא זה שיקפה במידה רבה את הצורך בהידברות ושיתוף ובהסדרים מוסכמים עם נציגיו הפוליטיים של הציבור הדתי, כדי להימנע ממלחמת תרבות כתוצאה מהחרפת יתר של הניגודים על רקע דתי. לכך ניתן ביטוי בדברי בן-גוריון, שעמד גם על הצורך להימנע מהכרעות אופרטיביות בנושאי דת עקרוניים השנויים במחלוקת, למען השגת האינטגרציה הלאומית ומילוי יעדי המדינה בתחומי קליטת העלייה, הביטחון והפיתוח

71. נצח ישראל, עמ' 126.

72. שם, עמ' 127-128.

73. שם, עמ' 126.

74. שם, עמ' 127.

75. Eliezer Don-Yehiya, "Religion and Coalition: The National Religious Party and Coalition Formation", in Asher Arian (ed.), *The Elections in Israel 1973*, Jerusalem 1975, pp. 255-284.

הכלכלי. הוא טען כי "פולמוס ללא פשרה על מעמד הדת במדינה" עלול לשמש "חומר נפץ לאומי", או לפחות "לעצור תהליך ההתמזגות הפנימית – הצורך החיוני והתנאי המוקדם לקיום המדינה".⁷⁶ לפיכך אין להזדרז בקבלת הכרעות "שיפגעו קשה בכושר התמזגות הגלויות ובטיפוח סגולות השיתוף הממלכתי".

על החשיבות שייחס בן-גוריון לשיתופם של הדתיים במימשל ניתן לעמוד ממכתב ששיגר לרב פישמן (מימון), בספטמבר 1948. הרב פישמן, שכינה כשר הדתות, איים להתפטר מן הממשלה במחאה על אי סדרים בנושאי שמירת שבת וכשרות בצה"ל והתנכלויות לחיילים דתיים. בנימה של התנצלות כתב לו בן-גוריון כי יש להתחשב בכך שטרם השתרשו מסורות ומשמעת בצה"ל, ודרושה הרבה סבלנות לתיקון המעוות. אולם הדגש במכתב היה על הטיעון, שאין להשתחרר מהאחריות הכבדה המוטלת על הממשלה, ולא ייתכן כי "פול רכב על בגדה ותיפגם אחדותה של ממשלת ישראל הראשונה לאחר אלפי שנות ציפיה, כיסופין, רעדה וקידוש השם בגולה". ראש הממשלה הביע עם זאת הבנה לכאבו של שר הדתות "למרות חילוקי הדעות בעניינים נוקבים" המכדילים ביניהם. בהבנה זו מצא בן-גוריון סימן לכך, ש"משהו יותר עמוק מאחד את כולנו [...]. מוסרי [...]. יהודי וציוני".⁷⁷

ממכתב זה, כמו גם מהתבטאויות אחרות של בן-גוריון בנושא שמירת הדת בצה"ל ובעניינים נוספים כיו"ב, עולה גם העמדה המוצהרת בדבר קיומם של נושאים שבהם התביעות הדתיות הן מוצדקות לגופן. המדובר בעיקר בשמירת זכויותיהם של אנשים דתיים לחיות על פי אמונתם ולשמור על מצוות הדת ללא מפריע, ועל בסיס של שוויון מעמד לשאר אזרחי המדינה. בראשית קיום המדינה הושמעו תלונות רבות על חוסר ההתחשבות של המערכת הביטחונית בצרכיו וזכויותיו של החייל הדתי. במכתב ששיגר בן-גוריון לראש מועצת בני-ברק שפנה אליו בנושא זה הוא השיב לו כי מדו"ח ששלח לו הרמטכ"ל מתברר שהטענות שהועלו בעניין זה הן "לא [...]. לגמרי נכונות". עם זאת "מעריכה הממשלה את רצינות העניין, ודואגת לקיים משטר בצבא שבו ירגיש כל חייל כבביתו, זאת אומרת שהחייל הדתי יבוא על סיפוק צרכיו הדתיים במכסימום האפשרי בתנאי צבא ומלחמה".⁷⁸ עמדת בן-גוריון בנושא הדת בצה"ל מוסכרת גם על רקע תביעתם של הדתיים להנהיג יחידות דתיות נפרדות בצבא. הוא התנגד נמרצות לתביעה זו בנימוק שיש בכך משום הכנסת פירוד ופילוג בשורות צה"ל. זוהי דוגמה לכך, ששיקולים של שמירת האחדות הלאומית מילאו למעשה תפקיד בעמדת בן-גוריון גם בשאלות הקשורות בשמירת זכויותיו של הציבור הדתי. אולם ביחוד השפיעו שיקולים אלה על עמדתו בנושאים הקשורים

76. נצח ישראל, עמ' 130.

77. תכתובת, 12.9.48, ארכיון בן-גוריון, שדה בוקר.

78. תכתובת, 19.9.48, שם.

בחקיקה דתית ועל יחסו למוסדות הדת ולמערכת החינוך הדתית. בן-גוריון עמד על כך, שבתנאי המציאות הנתונים נסיונות לכפות בשם הממלכתיות אחידות תרבותית וחינוכית מבלי להתחשב בעמדות הציבור הדתי, או לשלול ממוסדות הדת מעמד מוכר וסמכויות מחייבות בתחום ענייני האישות עלולים להביא לפירוד ופילוג ולפגוע קשות ביציבות המדינית. לפיכך בתנאים אלה דווקא הנכונות לשיתוף ולפשרות וההכרה בפלורליזם הן התנאי לשמירת האחדות הלאומית וכושר הפעולה הממלכתי. "הפוליטיקה של ההסדרה"⁷⁹ המבוססת על השלמה עם פלורליזם חברתי ורעיוני והכרת הצורך בשיתוף והסדרים מוסכמים בין נציגי המחנות השונים לשם שמירת האחדות והיציבות המדינית, היתה מסימני ההיכר המובהקים של תקופת היישוב. בגישת בן-גוריון עקרונות הפלורליזם וההסדרה התייחסו בעיקר לתחום הדתי, ולא חלו במידה שווה על הבדלים שבסיסם מעמדי או אתני. בייחוד לא היתה נכונות בגישה הממלכתית להקנות לגיטימציה כוללת ל"פלורליזם סגמנטרי", דהיינו: למיסודם של הבדלים חברתיים ורעיוניים במערכות מוסדיות-פוליטיות מובחנות ונפרדות.⁸⁰

גם בתחום הדתי הביאה הגישה הממלכתית לנסיונות לצמצם את היקף האוטונומיה של המוסדות הדתיים, ולהרחיב את המעורבות של מוסדות המדינה בתחומי פעולתם. בן-גוריון הדגיש שאף אותן סמכויות המסורות למוסדות הדת לא באו להם אלא מכוחה של המדינה החילונית, שמוסדות אלה כפופים למרותה. הוא עמד על כך שגם תוקפה המחייב של החקיקה הדתית נובע מן הכנסת שהיא המקור הבלעדי לחוק ולסמכות במדינה, בהיותה הנציג המוסמך של "רצון העם" שהוא לדעתו הריבון היחיד במדינה. בן-גוריון חזר וציין כי "מדינת ישראל היא מדינת חוק ולא מדינת הלכה", ואילו "החוק" עצמו הוגדר על ידיו בנוסח רוסי כביטוי ל"רצון הכללי" של העם, שהוא בעצמו "עושה את חוקיו ונשמע להם, באשר הוא נשמע לרצון עצמו, לרצון הקיבוצי".⁸¹ ברות זו הוא הצהיר כי "ריבונות המדינה היא לא במשרד הרבנות, אלא בכנסת".⁸² בן-גוריון גם טען, כי מעמדה הממלכתי של הרבנות והסמכויות המוקנות לה מטעם המדינה מחייבים אותה לקבל ללא סייג את מרות המדינה ואת הוראותיהם של מוסדותיה. בחוגים הדתיים יש אמנם "הרוצים לפטור משרד הרבנות מזיקתו למדינה ולמוסדותיה

79. על מושג זה ראה, Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies*, New Haven, 1977.

80. Val R. Lorwin, "Segmented Pluralism", in K. McRae (ed.), *Consociational Democracy*, Toronto 1974, p. 68.

81. "חובתנו" (דברי פתיחה בוועידת הסתדרות הפקידים, 1949), חזון ודרך, א, עמ' 177.

82. הדברים נאמרו בדין על הצעת החוק בנושא השירות הלאומי לבנות דתיות – "הצעת תיקון לחוק שירות ביטחון – תשי"א-1951", דברי הכנסת, תשי"א, עמ' 1243.

המחוקקים, ושואפים להעמיד הרבנים מעל למדינה ומוסדותיה".⁸³ ואולם, לא ייתכן לתפוס את החבל בשני קצותיו. יש לקבל "גם הסמכות וגם ההגבלות הכרוכות בה", ואין לעשות את הרבנות ל"פוסק בשאלות החוק והמשפט של המדינה או בוויכוח המפלגתי".⁸⁴

הגישה הממלכתית בנוסחו של בן־גוריון ביטאה אפוא את הנכונות להשלים עם מצב של אי הפרדה בין המערכת הדתית והמדינית, בתנאי שהמערכת הדתית תקבל על עצמה את הכפיפות למרותה של המערכת המדינית ותכיר בה כגורם הריבוני לגביה. במונחיו של החוקר דונלד סמית, החילון שהממלכתיות צידדה בו אינו "חילון של הפרדת הדת מן המערכת הפוליטית", אלא "חילון של התרחבות המערכת הפוליטית" לתחום הדתי.⁸⁵ למרות עמידת בן־גוריון על עדיפות החוק ביחס להלכה וכפיפות המערכת הדתית למדינית, הרי בפועל הוא נאלץ להתפשר עם המימסד הדתי ולהיענות בצורה חלקית לפחות לתביעותיו, ביחוד בנושאים שבהם זכו תביעות אלה לתמיכה בחוגים רחבים של הציבור היהודי בארץ ובתפוצות.

השפעת הממלכתיות על עיצוב ההסדרים הפוליטיים בנושאי דת ומדינה

לגישת בן־גוריון נודעה השפעה רבה על עיצובם של ההסדרים הפוליטיים בשאלות דת ומדינה בשנים הראשונות לקיום המדינה. הסדרים אלה מבוססים במידה רבה על עקרונות שבאו לידי ביטוי במכתב הידוע שנשלח מטעם הנהלת הסוכנות היהודית בראשות בן־גוריון להנהלת "אגודת ישראל" ביוני 1947.⁸⁶ במכתב, הטבוע בתוכנו וסגנונו כחותמו המובהק של בן־גוריון, צוין שיום השבת יקבע כיום המנוחה החוקי במדינה היהודית, תובטח הכשרות במטבחים הממלכתיים, ותישמר האוטונומיה המלאה של כל זרמי החינוך. הסעיף החשוב ביותר הוא זה הן בענייני אישות, ובו נאמר כי "ייעשה כל מה שאפשר למען ספק בנדון זה את הצורך העמוק של שלומי הדת, למנוע חלילה חלוקת בית ישראל לשניים".⁸⁷ הטיעון, שהנהגת נישואין וגירושין אזרחיים עלולה לגרום לפילוג בעם, נודעה לו ודאי השפעה רבה על נכונות בן־גוריון לבסס את ענייני האישות במדינה על חוקי ההלכה. ואולם עמדתו בנושא זה, כבנושאים אחרים

83. נצח ישראל, עמ' 129.

84. שם, עמ' 130.

85. Donald E. Smith, *Religion and Political Development*, New Haven 1974, pp.

6-7. ראה גם, אליעזר דון־יחיא, "מנהיגות דתית ופוליטית", אלה בלפר (עורכת),

מנהיגות רוחנית בישראל, תל אביב 1982, עמ' 104-134.

86. נוסח המכתב ראה אצל שולמית אלוני, ההסדר: ממדינת חוק למדינת הלכה, תל אביב

תשל"א, עמ' 37.

87. שם, עמ' 91-92.

מסוגיית הדת והמדינה, הושפעה במידה רבה גם מהכרתי בצורך הלאומי החיוני שבשיתוף פעולה בין המחנה הדתי והחילוני, ובעשיית ויתורים ופשרות לשם כך. הכרה זו באה לידי ביטוי גם בקבלת עקרון "הסטטוס־קוו" כבסיס למניעתם או להסדרתם של קונפליקטים פוליטיים על רקע דתי.

מכתבו של בן־גוריון ל"אגודת ישראל" זכה לכינוי "מכתב הסטטוס־קוו", למרות שמושג זה אינו נזכר בו כלל לא במפורש ולא במרומז. אולם המגמה שמאחורי עקרון הסטטוס־קוו משתקפת בדברי בן־גוריון שצוטטו לעיל, בדבר הצורך להימנע ככל האפשר מהכרעות עקרוניות בנושאי יהדות ודת השנויים במחלוקת. השמירה על הסטטוס־קוו בתחום הדתי איפשרה להימנע מהכרעות כאלה, על־ידי ההסכמה של הצדדים השונים לקבל את ההסדרים והנהוגים הקיימים בתחום זה כבסיס להסדרת היחסים ביניהם. ניתן להעלות זאת כאחד ההסברים לעמדת בן־גוריון כנגד קבלת חוקה כתובה, שהיתה מחייבת להכריע בשאלות עקרוניות הנוגעות לצביונה היהודי של המדינה ולמעמד הדת בתוכה.

המכתב לאגודת ישראל משקף גם את עניינו הרב של בן־גוריון בשיתוף פעולה עם תנועה זו, שניתן לו ביטוי בהצהרותיו וכמעשיו. אגודת ישראל השתתפה בממשלות ישראל מאז קום המדינה ועד לנובמבר 1952, כשנציגיה הודיעו על פרישתם מן הקואליציה בשל התנגדותם לחוק השירות הלאומי לבנות דתיות ולהנהגתו של הינוך ממלכתי. בדברי התשובה של ראש הממשלה לדיון שנערך בכנסת בעקבות פרישת האגודה, הוא הביע צער על כך, והעיד על עצמו כי נמנה על אלה "האחראים עוד מלפני הקמת המדינה על מאמצים מתמידים למשוך אגודת ישראל לתוך מעגל האחריות הציונית". לדבריו, דווקא בהיות האגודה "אגף ותיק אורתודוכסי וקיצוני ביהדות, שבמשך עשרות בשנים נלחם בציונות [...] ראינו צורך לקרבו ולשתפו בתיבת המדינה ובהקמתה, ויש לשמוח על כך שהדבר עלה בידנו". הוא הוסיף כי "גם להכא נעשה הכל למען תשא היהדות הדתית באחריות הממלכתית: כשם שאנו רוצים שכל שאר חלקי היהדות ישאו באחריות"⁸⁸.

למרות זאת לא היה בן־גוריון מוכן לוותר לאגודת ישראל כדי למנוע את פרישתה מן הממשלה. ניתן להסביר זאת בטיבו של הנושא העיקרי שעמד על הפרק, שהוא: חוק השירות הלאומי לבנות שאינן משרתות בצה"ל מטעמי דת. בן־גוריון לא היה נכון לוותר בנושא זה משני טעמים עיקריים. האחד הוא עמידתו על הצורך החיוני בשירות הנשים לשם הקלת המעמסה הביטחונית המוטלת על המדינה.⁸⁹ השיקול השני קשור לעיקרון, שבן־גוריון ייחס לו חשיבות רבה, של שוויון כלל הנשים בזכויות וחובות במדינה. בפולמוסים שניהל עם נציגי המפלגות הדתיות הוא היה נוהג להצביע על אי ההתאמה

88. דברי הכנסת, תשי"ג, עמ' 12.

89. שם, תשי"א (5.3.51), עמ' 1244–1245.

השוררת, לדעתו, בתחום זה בין החוקים הנוהגים במדינה לבין עמדת ההלכה. השלטת העיקרון של שוויון האשה נתפרשה על-ידו כעדות לכך, שאף הדתיים משלימים למעשה עם העובדה שמדינת ישראל היא מדינת חוק ולא מדינת הלכה. הנקודה שיש לציין היא כי למרות שחוק השירות הלאומי אכן התקבל, הוא לא הופעל למעשה עד עצם היום הזה, ונשאר בגדר של שירות וולונטרי. הסיבה לכך היא אי נכונותם של בן-גוריון ומנהיגי מדינה אחרים להיכנס לעימות קשה ביותר עם הציבור החרדי, שמנהיגיו הודיעו כי ילחמו בכל האמצעים כנגד נסיון לאכוף את החוק על בנותיהם. התנהגות בן-גוריון בנושא השירות הלאומי מדגימה את נכונתו להיכנס לעימות מוגבל עם נציגיו הפוליטיים של המחנה הדתי, אך להירתע מעימות כזה כשהוא עלול להיעשות לבעל אופי מקיף ואינטנסיבי במיוחד. דוגמה מסוג אחר לכך היא מתחום המאבקים על החינוך הדתי.

חינוך ודת כגישה הממלכתית

בשנים הראשונות לקיום המדינה הוחרפו היחסים בין המחנה הדתי ותנועת העבודה על רקע התחרות שנערכה בין הזרמים החינוכיים של שני המחנות הפוליטיים על חינוכם של ילדי העולים שהגיעו לארץ בעלייה ההמונית.⁹⁰ בשל היקפה העצום של העלייה והרכבם של העולים, שרבים מהם היו יהודים דתיים מארצות המזרח, התחרות היתה פרועה ובלתי מרוסנת והיו כרוכים בה גילויים חמורים של כפייה ולחצים, בהם נטלו חלק עיקרי פעילי זרם החינוך של העובדים. בדיונים של הנהגת מפלגתו הצטרף בן-גוריון לביקורתם החריפה של הדתיים כנגד גילויי הכפייה האנטי-דתית במאבק על חינוך ילדי העולים. עמדת בן-גוריון בנושא זה גומקה על ידיו בשיקולים מוסריים וממלכתיים. עמדה זו גם שימשה לו לחיזוק טיעונו בדבר הצורך החינוכי בביטולה של שיטת הזרמים, שהיוותה לדעתו את המקור לתחרות הבלתי מרוסנת בתחום החינוך ולגילויים השליליים ביותר שהיו כרוכים בה. דברי בן-גוריון שנאמרו בישיבת הוועדה המדינית של מפא"י הם בעלי עניין מיוחד, כיוון שיש בהם כדי ללמד על גישתו העקרונית בשאלת היחס לדת. הוא התייחס לטענה "שלאחר שפוזרו עולים רבים מהמחנות והעבירו אותם למקומות אחרים, באופן אוטומטי הוכנסו ילדים דתיים לבתי ספר חופשיים". בתגובה על כך קבע בן-גוריון:

אם זוהי עובדה – ויש לי הרושם שזוהי עובדה במקומות רבים – אם הדבר הוא נכון, הוא רע לגופו גם אם אין לזה כל מסקנות פוליטיות, אבל יש לזה מסקנות פוליטיות. אני מוכן להיות האפיקורוס הכי גדול בתוכנו, ואינני אפיקורוס, אני אינני דתי ואף פעם לא הייתי צריך לנהל מלחמה על החופש

90. דיון מקיף על כך בעבודת הדוקטוראט שלי (ראה הערה 70).

שלי, ולכן אין לי שום שנאה לדת: אבל לגופו של דבר אני חושב שמדינת ישראל, ביחוד בתקופה זו, אינה יכולה לקחת ילדים דתיים שאפשר לתת להם חינוך דתי הוגן ולהכניס אותם לבתי ספר חופשיים. אני חושב את זה לעוול ולמשגה פוליטי חמור מאין כמוהו. מוטב לקבל החלטה שאסור לתת חינוך דתי לילדים. אינני יודע אם מדינת ישראל יכולה להרשות לעצמה דבר כזה, אבל בצורה כזו זהו עוול ומשגה פוליטי חמור.⁹¹

ניתן לקשר דברים אלה, שנאמרו בישיבה סגורה שלא לפרסום, לגישתו הממלכתית של בן-גוריון שדגלה בקביעת מדיניות על-פי עקרונות אוניברסליים של "טובת הכלל" ו"השוויון לפני החוק", ודחתה מפניהם שיקולים של אינטרסים פרטיקולריים או כיתתיים. מכאן – העמידה על הצורך להימנע מהעדפות סקטוריאליות ומפיתויים ולחצים בתחום החינוך, הן בשל היותם מנוגדים לחוק ולמוסר הציבורי, והן בשל פגיעתם הקשה באחדות הלאומית וביציבות המדינית. על רקע זה מעניינת העובדה, שבשלב מסוים של מאבקי החינוך נקט בן-גוריון בגישה נוקשה במיוחד כלפי המפלגות הדתיות שמנעה את ישוב הסכסוך, והביאה להתגלעות משבר ממשלתי ולעריכת בחירות מוקדמות לכנסת השנייה. בדיון שנערך בכנסת בפברואר 1951 טען בן-גוריון, כי הוא מכיר בזכותם של הורים דתיים להקנות לבניהם חינוך לפי רוחם, אך מתנגד לתביעת המפלגות הדתיות למנוע מזרם החינוך של העובדים את האפשרות להעניק במסגרתו חינוך דתי לילדי העולים המעוניינים בכך. הוא ערער על תביעה זו, שלדעתו שיקפה את מגמתן הפסולה של המפלגות הדתיות ליטול לידיהן את המונופול על החינוך הדתי ועל ענייני הדת והיהדות בכללם.

"האגודה" ו"המזרחי" הן מפלגות פוליטיות ככל שאר המפלגות בישראל [...] ואין להן זכות לדבר בשם כל העם, גם לא בשם היהדות: איש לא העניק להם זכות מונופולין. המפלגות הללו לא נוצרו לשם קיום דת כי אפשר לקיים דת בלי מפלגה [...] מפלגות דתיות אינן מייצגות את היהדות. אין אנו מודים בזכותן לייצג את היהדות המקורית כשרשיה יותר מאתנו. אין אנו, חלילה פוסלים זכותן לדגול ביהדות המקורית וכשרשיה, אבל אין איש מהם רשאי לפסול אותנו מדגול ביהדות המקורית וכשרשיה.⁹²

בדברים אלה ניתן ביטוי לטיעונו המרכזי של בן-גוריון, שתפיסת היהדות שלו אינה פחות לגיטימית ואותנטית מזו של המתנה האורתודוקסית ונציגותו הפוליטית. התנהגותו של בן-גוריון בפרשת מאבקי החינוך משקפת עם זאת גם מגמה מכוונת מצידו להחרפת המשבר, עד למידה שבה תיגלה לעיני כל פשיטת

91. ישיבת הוועדה המדינית של מפא"י, 31.12.50, ארכיון בית ברל, מא/אמ.

92. דברי הכנסת, תשי"א (14.2.51), עמ' 1099.

הרגל המוחלטת של שיטת הזרמים בחינוך, ותיסלל הדרך לקבלת תביעתו להנהגת חינוך ממלכתי. פירושם של דברים, שהקו הנוקשה שננקט על-ידי בפרשה זו כלפי הדתיים היווה חלק מאסטרטגיה פוליטית, שאף היא היתה קשורה בגישתו הממלכתית, שהעמידה בראש מעייניה את המאבק להנהגת חינוך ממלכתי. נכונותו של בן-גוריון לעומת זאת להכיר במעמדו האוטונומי של החינוך הדתי הממלכתי היא אחד מביטויי המגמה שלו, להימנע ככל האפשר מעימות חזיתי וחרף עם היהדות הדתית בנושא בעל חשיבות עקרונית לגביה. אמנם בדיוני הכנסת בנושא זה הוא עצמו עמד על זכותם של הורים המעוניינים בכך להקנות לילדיהם חינוך דתי במסגרתה של מערכת החינוך הממלכתית.⁹³ אולם הנכונות להעניק אוטונומיה רחבה לחינוך הדתי-ממלכתי נבעה בעיקרה מהכרת הצורך להיענות ללחצי הדתיים בנושא זה, וכך יש להסביר גם את ההשלמה עם קיומו של החינוך החרדי כמערכת חינוך עצמאית הזוכה עם זאת להכרה ולסיוע מצד המדינה. היתה זו מצד בן-גוריון מעין נסיגה טקטית ביחס לגישה הממלכתית, שהיתה מכוונת דווקא להגן עליה. זאת בשל עמידתו על כך, שבתנאי המציאות התברתית והפוליטית ששררו במדינה לא היתה כל אפשרות מעשית להמיר את שיטת הזרמים בשיטה של חינוך ממלכתי, ללא ההסכמה של הציבור הדתי ומנהיגותו הרוחנית והפוליטית. ההסדרים שהיקנו לחינוך הדתי אוטונומיה נרחבת במסגרת החינוך הממלכתי איפשרו אמנם את ביטולה של שיטת הזרמים, אך היקשו על המשימה של עיצוב תרבות לאומית אחידה המכוונת על-ידי המדינה. בנושא זה, כבשאלות אחרות השנויות במחלוקת בתחום הדתי, נאלץ בן-גוריון לוותר על השגת אחידות למען השמירה על האחדות.

מערכת החינוך אינה הנתיב היחיד להשפעה חינוכית-תרבותית על הציבור הרחב. עוד לפני ביטולה של שיטת הזרמים נעשו על-ידי בן-גוריון ותומכיו מאמצים מכוונים להחדיר את ערכיה וסמליה של הממלכתיות לחוגים רחבים של הציבור הישראלי באמצעותם של טקסים ציבוריים ובסיועם של אמצעי התקשורת ושל המוסדות המדיניים, וצה"ל בכללם. טקסים אלה, שבהם כלטו ביחוד חגיגות יום העצמאות, העמידו במרכז את המדינה ומוסדותיה וסמלים או גיבורים וארועים הקשורים בהם כמקורות עיקריים של זהות יהודית וישראלית לצידם של ערכי התנ"ך, גיבוריו ועלילותיו.⁹⁴ טקסיה וסמליה של הממלכתיות שיקפו מגמה של סלקציה וחילון ביחס למסורת היהודית, שבאה לידי ביטוי מובהק בהתעלמות מארועים ואישים או גילויים של יצירה תרבותית-דתית הקשורים לתקופת הגלות.

93. דברי הכנסת, תשי"ג (23.2.52), עמ' 331.

94. ראה, אליעזר דון-יחיא, "הג ותרבות פוליטית: חגיגות יום העצמאות בשנים הראשונות לקיום המדינה", מדינה, ממשל ויחסים בינלאומיים, 23, עמ' 5-28.

הגדרת הזהות היהודית – פרשת "מיהו יהודי"

נסיונות אלה לעצב מלמעלה את התרבות הלאומית הישראלית על פי הגדרות מחודשות של "יהדות מקראית-ממלכתית" נתקלו בהתנגדות חריפה מצד חוגים דתיים, שפירשו אותם כנסיון להמיר את היהדות המסורתית של תורה ומצוות ב"דת הפוליטית" של הממלכתיות. ההתנגשות בין תפיסת היהדות של בן-גוריון לבין התפיסה המסורתית הדתית באה לידי גילוייה הבולט ביותר במישור הפוליטי במחלוקת הנסערת בשאלת "מיהו יהודי". עוד יותר מן הארועים בסוגיית החינוך, מלמדות ההתפתחויות בפרשת "מיהו יהודי" על הדילמה הבסיסית של הממלכתיות בנוסח בן-גוריון. דילמה זו נעוצה במתח שבין השאיפה להשתית את הקיום הלאומי על הגדרה חדשה ומהפכנית של היהדות, לבין הכרת הצורך לשמור על בסיס של הסכמיות לשם מניעת קונפליקטים חריפים העלולים לפגוע קשות באחדות העם וביציבות הממשל. אי היכולת להמציא פתרון של ממש לדילמה האמורה היא אחד הגורמים העיקריים לכשלונן של בן-גוריון בפרשת "מיהו יהודי".

הרקע לפרשה הוא הנחיות שהוציא שר הפנים, ישראל ברייהודה, איש מפלגת "אחדות העבודה" בעניין רישום הלאום בתעודת הזהות ובמרשם התושבים.⁹⁵ בהנחיות אלה, שהוצאו ב־10 במרס 1958, נאמר כי על פקיד הרישום לרשום בתעודת הזהות כ"יהודי" כל אדם המצהיר על כך. בעקבות ערעורם של השרים הדתיים נתמנתה ועדת שרים לטיפול בעניין, ומשזו לא הגיעה להחלטה מוסכמת הועבר הנושא להכרעת הממשלה. בישיבת הממשלה שנערכה ב־22 ביוני 1958 הוחלט כי בהנחיות שר הפנים יקבע שיש לרשום כיהודי כל אדם המצהיר על כך בתום לב, ו"אינו משתייך לדת אחרת". בנוסף לכך הוחלט כי "כל ילד ששני ההורים יודיעו שהוא יהודי – ירשם כיהודי". השרים נציגי המפד"ל, שפירא ובורג, הביעו התנגדות תקיפה ביותר להחלטות הממשלה, ובפגישה שקיימו עם בן-גוריון ב־24 ביוני הם הודיעו על פרישתם מן הממשלה.⁹⁶ בהודעתם נאמר כי הם והציבור הדתי בכלל "רואים בהחלטה זו עניין עקרוני שיש בו משום שינוי הסטטוס-קוו שהיה קיים בעשר שנות קיום המדינה, וכן משך אלפי שנים". שינוי זה בא, לדעתם, להפריד בין הדת לבין הלאום היהודי, ובכך יש סכנה חמורה לקיום העם בארץ ובתפוצות. בתגובה על כך אמר בן-גוריון כי הוא "מופתע מן ההודעה ומצטער עליה", ויביא את העניין לישיבת הממשלה.

בן-גוריון לא יזם את ההחלטות שהביאו למשבר ובתחילה הוא נמנע מליטול חלק פעיל בפרשה, ולא השתתף במגעים הבין-מפלגתיים שנערכו במגמה למצוא פתרון מוסכם למחלוקת. ואולם בעיתונות נמסר, כי למרות המדיניות המוצהרת

95. הארץ, 23.6.58.

96. שם, 25.6.58.

של "אי התערבות", הנושא שגרם למשבר העסיק את בן-גוריון מאוד, והוא "החל לחקור את הבעיה כולה, וביחוד החל להתחקות אחר עמדת ההלכה בענייני זהות דתית ולאומית, גיור וכיו"צ.⁹⁷ נמסר אף כי לצורך ברור הנושא, הזמין בן-גוריון "שורה של ספרי הלכה", ובמיוחד את ספרי הרמב"ם, כך שאם יפגש עם מנהיגי הדתים הוא "יהיה מצוייד בידיעות ההלכה היהודית, ויוכל להתווכח איתם לגופו של עניין".

עמדת בן-גוריון בשאלת "מיהו יהודי", כמו גם תפיסת היהדות הכוללת שלו, באה לידי ביטוי מובהק במכתב שהוא שיגר לידידו הטוב, שר הדתות לשעבר, הרב יהודה ליב מימון.⁹⁸ במכתב זה נאמר כי "הממשלה לא נתכוונה לפסוק הלכה ואין היא רואה עצמה מוסמכת לפסוק הלכות", והיא גם אינה מבקשת להורות לרבנים כיצד עליהם לנהוג בעניינים שהחוק מסר לסמכותם, כענייני נישואין וגירושין. ואולם, הדגיש בן-גוריון, "בהכרזת העצמאות הודענו על חופש דת ומצפון, ולא קבענו שמדינת היהודים תהיה מדינת הלכה, והרבנים ישלטו בה. לפיכך הכרזנו שזו לא תהיה מדינת תיאוקרטית". הוא הוסיף וציין, כי למרות שאינו מוסמך להורות הלכה בענייני דת, הרי לדעתו תורת היהדות נתמצתה בפרק ט"ז בתהילים, שבו נאמר: "ה' מי יגור כאהליך ומי ישכון בהר קדשך - הולך תמים ופועל צדק ודובר אמת בלבבו, לא רגל על לשונו, לא עשה לרעהו רעה וחרפה לא נשא על קרובו". מדברי בן-גוריון עולה הטענה, כי אורח חייהם של רבים מן היהודים הדתיים אינו עולה בקנה אחד עם ערכי היהדות, כפי שהם באים לידי ביטוי בפרק ט"ז בתהילים. בהקשר זה הוא הביע את דאגתו מ"נסיגות כמה עסקנים להפוך את היהדות כולה רק לעניין של כשרות ונסיעה בשבת". הוא אף הגיע למסקנה כי אם הקפדה על קיום מצוות שבין אדם לחברו היא מסימני ההיכר המגדירים יהודי דתי, כי אז רק מיעוט מאלה הקרויים דתיים אכן זכאים להיקרא כך. יחד עם זאת הדגיש הכותב כי הממשלה אינה רואה עצמה מוסמכת לפסוק בעניינים דתיים ולקבוע מיהו יהודי לפי הדת, אך השאלה מיהו יהודי לצורך הרישום במסמכים רשמיים של המדינה מסורה להכרעתם של מוסדותיה ולא לידיהם של הרבנים.

במכתבו לרב מימון, כמו גם בדברים שאמר בדיוני הכנסת, ביקש בן-גוריון להציג במקוד הוויכוח את השאלה בדבר הגדרת הרשות המוסמכת לקבוע מי הוא יהודי. לעומת זאת הוא מיעט להתיחס בצורה ישירה ומפורשת לגופה של שאלת הזהות היהודית, והגדרתה כ"דת" או כ"לאום". מדבריו בעניין זה עולה, כי לדעתו לא ניתן למעשה להגדיר את היהדות במונחים אלה השאולים מעמים אחרים ואינם ממצים כלל את טבעו המיוחד של הקיום היהודי.⁹⁹

97. שם, 1.7.58.

98. שם, 3.3.58.

99. דברי הכנסת, תש"ח, עמ' 2314.

למרות העמדה התקיפה שגילה בן־גוריון בתחילת מאבקו, הוא נאלץ לתור אחר נתיב של נסיגה. הוא הופתע מהתנגדותם החריפה ביותר של הדתיים שנתמכו עליידי חוגים רחבים מחוץ לתחומי של המחנה הדתי. גם בתוך מפלגתו, מפא"י, נתגלו סימנים של היסוס ונשמעו קולות של הסתייגות. על רקע זה החליטה הממשלה על פי הצעתו להשעות את הנחיות הרישום, ולהקים ועדת שרים בראשותו שתפקידה "לבחון ולנסח הנחיות רישום לילדים מנשואי תערוכת שהוריהם רוצים לרושםם כיהודים". על הוועדה הוטל לנסח את הוראות הרישום כך "שיתאימו גם למסורת המקובלת בכל חוגי היהדות, האדוקים והחופשים לכל ורמיהם, וגם לתנאים המיוחדים של ישראל כמדינה יהודית ריבונית, שמובטח בה חופש מצפון ודת, וכמרכז לקיבוץ גלויות"¹⁰⁰. החלטת הממשלה הובאה לידיעת הכנסת ולאישורה ב־15 ביולי 1958. הנקודה המעניינת והחשובה בהחלטה זו היא הקביעה, שעל ועדת השרים לפנות ל"חכמי ישראל" בארץ ובהו"ל על מנת לקבל את חוות דעתם בסוגיה שלפני הוועדה, קודם שתגיע למסקנות בעניין.

"חכמי ישראל" אליהם פנה בן־גוריון בבקשה לחוות דעתם בסוגיית "מיהו יהודי" היו רבנים בארץ ובקהילות יהודיות בהו"ל, כמו גם מלומדים ואנשי רוח מישראל ויהדות התפוצות. מתוך חמישים האישים שקיבלו את הפנייה השיבו עליה ארבעים וחמישה איש, ומהם תמכו שלושים ושבעה בעמדה הדתית־אורתודוקסית, לפיה ההלכה היא הבסיס להגדרת השייכות לעם היהודי. בעקבות זאת הודיע בן־גוריון ביולי 1958 על ביטולן של הנחיות הרישום. לאחר הבחירות לכנסת החמישית בנובמבר 1959 שבה המפד"ל והצטרפה לממשלה החדשה שהוקמה, ונציגה חיים משה שפירא התמנה לשר הפנים. ב־10 בינואר 1960 הוציא שפירא תקנות חדשות שקבעו, כי כיהודי לצורך מרשם התושבים יוכר רק מי שאמו יהודיה או שנתגייר כהלכה.

ממלכתיות ויהדות בתפיסת בן־גוריון – מסקנות

התנהגות בן־גוריון בפרשת "מיהו יהודי" משקפת בצורה בולטת את הנטייה שלו לחרוג מן העיסוק בשאלות פוליטיות מובהקות ולחוות דעה ואף להורות הלכה בענייני רוח ודת עקרוניים. המנהיג המדיני, שקסמה לו דמותו של "המלך הפילוסוף" האפלטוני, מצא עניין מיוחד במפגשים עם מנהיגים רוחניים ודתיים ובדיונים עימם בנושאים העומדים ברומו של עולם.¹⁰¹ מנקודת מוצא זו ניתן להסביר את פגישתו המפורסמת בשנת 1952 עם מי שנודע כגדול המנהיגים הדתיים, הוא "החזן־איש", כמו גם את פנייתו ל"חכמי ישראל" כשאלת מיהו

100. שם, שם.

101. על כך רן בהרחבה מיכאל קרן בספרו "בן־גוריון והאינטלקטואלים" (ראו הערה 68).

יהודי. בן-גוריון גילה הערכה רבה כלפי האינטלקטואלים, אך התדיין עימם כשווה עם שווים וחלק הרבה פעמים על עמדותיהם. הוא היה מוכן לשמוע גם את דעתם של רבנים, אולם סירב להכיר בהם כבעלי הסמכות לפסוק ולהכריע בדבר טיבה של היהדות וגבולות ההשתייכות אליה. יתר על כן, היו לבן-גוריון בנושאים אלה דעות מוצקות משלו שלא עלו בקנה אחד עם עמדות הרבנים האורתודוקסים. לפיכך הוא התקשה לסגת מעמדתו דווקא בשאלות מסוגה של בעיית "מיהו יהודי" שחשיבותה העיקרית לא היתה במישור הפרקטי, אלא במישור העיוני והסימבולי.

פניית בן-גוריון ל"חכמי ישראל" היותה בשבילו מעין מוצא, שאיפשר לו למעשה לסגת מעמדתו מבלי שהדבר יתפרש בהכרח ככניעה ללחצים של הדתיים. חיזוק למסקנה זו מצוי בהערכתו של משה סמט, שניתן היה לדעת מראש כי לפחות שישים אחוזים מן הנשאלים נמנים על מצדדי העמדה המסורתית בשאלת מיהו יהודי. לדעתו, "קשה להשתחרר מן הרושם שראש הממשלה קיבל את עמדת המפד"ל וחיפש מוצא של כבוד ואילווצים שיצדיקו את הכניעה ל'כפיה הדתית'".¹⁰² מסתבר כי פניית בן-גוריון ל"חכמי ישראל" שירתה מטרה נוספת וחשובה לגביו. מבחינתו היתה משמעות סמלית רבה לעצם הפנייה לקבוצה גדולה ומגוונת של אנשי רוח מן הארץ ויהדות התפוצות, בה נכללו רבנים לצד הדיוטות, דתיים לצד חילוניים, ואורתודוקסים לצידם של רפורמים וקונסרבטיבים. שיתופם של כל אלה בהתייעצות בנושא כה עקרוני כשאלת "מיהו יהודי" היה בו כדי להקנות ביטוי מוחשי לטיעונו החוזר ונשנה של בן-גוריון, שהיהדות היא פלורליסטית בטבעה, ואין לרבנים ואנשי ההלכה מונופול על הגדרת תכניה וקביעת הקריטריונים להשתייכות אליה.

בייחוד ביקש בן-גוריון בפנייתו ל"חכמי ישראל" לסמן את סירובו להכיר ברבנות הראשית כמוסד המוסמך לפסוק ולהכריע בשאלות הנוגעות לזהותם הלאומית של היהודים בישראל ובתפוצות. ואכן החוגים הדתיים-ציוניים הגדירו את פניית בן-גוריון ל"חכמי ישראל", תוך עקיפת הרבנות הראשית והתעלמות ממנה, כפגיעה קשה של ראש הממשלה בסמכותו ומעמדו של מוסד ההנהגה הדתי המוכר עליידי המדינה. אולם בדברי תשובתו למבקרו חזר בן-גוריון על עמדתו משכבר, שהרבנות היא יציר כפיה של המדינה ויונקת ממנה את כוחה, ולפיכך אין היא ראשית לחרוג מתחומה ולהורות הלכה בנושאים לאומיים ומדיניים המסורים לסמכותם הריבונית של העם ומדינתו. ראש הממשלה אף ניצל את ההזדמנות כדי לטעון שהרבנות הראשית היא במקורה יצירתם של השלטונות העות'מני והבריטי, ואין לה כל מעמד מבחינה הילכתית.¹⁰³

102. Moshe Samet, "Who is a Jew", *The Jerusalem Quarterly*, 36, 1985/86, p. 90.

103. "משרד הרבנות הראשית אינו מוסד הילכתי, אלא מוסד ממלכתי. מקורו בחכם באשי ניוזאם נאמהסי בתורכיה, נשתנה קצת כתקופת המנדט, אבל אין לו אחיזה בהלכה, אין לפי ההלכה משרד רבנות ראשי". דברי הכנסת, תשי"ט, עמ' 381.

למרות זאת, בהתפתחויות שארעו בפרשת "מיהו יהודי" היה למעשה משום כשלון בולט של בן־גוריון. שכן הוא לא הסתפק בשלילת זכותו של המיסוד הדתי האורתודוכסי להיות הפוסק והמכריע בענייני היהדות והעם היהודי, אלא ביקש לערער על קבלת ההלכה כבסיס להגדרת סימני ההיכר של הזהות הלאומית היהודית. במאבקו בפרשה זו היה משום נסיון להקנות ביטוי אופרטיבי לעמדתו העקרונית שגרסה כי תפיסת היהדות שלו, שהציגה את מוסר הנביאים וההזדהות עם מדינת ישראל כתכנים וגילויים מרכזיים של ההווה הלאומית היהודית, הינה ביטוי ופירוש לגיטימי של יהדות לא פחות מן הגישה האורתודוכסית, התופסת את ההלכה כבסיס ותוכנו העיקרי של הקיום היהודי. נסיגת בן־גוריון בפרשת "מיהו יהודי" היה בה מצד אחד משום הודאה בכשלון הנסיון להמרת ההגדרה ההלכתית של ההשתייכות היהודית בהגדרה הקרובה יותר לרוחה של תפיסת היהדות ה"ממלכתית־מקראית". אולם מצד שני, נסיגת בן־גוריון בפרשה זו, כמו גם בסוגיות החינוך והשירות הלאומי ובשאלות נוספות מן התחום הדתי היא עצמה משקפת במידה רבה את השפעתם של שיקולים "ממלכתיים", הקשורים בעמידה על הצורך בפשרות ובויתורים הדדיים כדי לשמור על האחדות הלאומית, ולהימנע ככל האפשר מ"מלחמת תרבות" על רקע דתי.

מדברי בן־גוריון בפרשת "מיהו יהודי" משתמע גם, כי למרות הנסיגה שביצע למעשה בשל שיקולים פוליטיים, הוא ביקש להדגיש את עמידתו העקרונית על הזכות לפלורליזם של תפיסות ביהדות. בדיון שהתנהל בכנסת לאחר שהממשלה החליטה על השעיית הנחיות הרישום, הגיב בן־גוריון על דבריהם של נציגי המפד"ל באומרו:

לא תיכון אחדות העם על יסוד דעותיכם ומנהגיכם, ולא על יסוד דעותינו ומנהגינו אנו, אלא מתוך קבלת העובדה שיש חילוקי דעות בינינו בעניינים הנוקבים עד התהום ומתוך כבוד הדדי. אין אנו זקוקים להכשר ממישהו על יהדותנו, וגם אתם לא. אנחנו ואתם יהודים כל אחד לפי דרכו: יש דברים המאחדים אותנו ויש דברים המפרידים בינינו; ומתוך חילוקי דעות אלה עלינו לחשל את אחדות העם.¹⁰⁴

כאן יש לעמוד על כך, כי למרות המשתמע לעיתים מהצהרותיו של בן־גוריון בענייני דת ובנושאים אחרים, הרי שלמעשה הוא לא דגל בתפיסה פלורליסטית בנוסח הליברלי־המערבי, כגישה המייחסת ערך חיובי לעצם הריבוי והגיוון באמונות ודעות ובערכים ואורחות חיים, והמשאירה את ההכרעות בנושאים אלה לרשותם המלאה של הפרט או הקהילה הוולונטרית, ללא כל התערבות או פיקוח והכוונה מצד המדינה. גישה כזו לא תאמה למעשה את רוחה של הממלכתיות

הבן־גוריונית, שלא השלימה כלל עם צמצום מעורבותה של המדינה לתחומים של אספקת שירותים בתחומי הביטחון והכלכלה וכיו"ב. במרכזה של הממלכתיות עומדת תפיסת "המדינה המחנכת" בעלת החזון ונושאת השליחות והיעוד, המבקשת לעצב ולכוון את ערכיהם ואורחות חייהם של אזרחיה. אף שאין מקום לפקפק בכנות הצהרותיו של בן־גוריון כנגד כפייה בענייני דת על הפרט, הרי שמבחינה עקרונית הוא לא סבר שאין כלל למדינה זכות להתערב בחיי החברה והתרבות ולכוונם "מלמעלה".

במידה שניתן לדבר על "פלורליזם" בגישת בן־גוריון היה זה פלורליזם שבדיעבד, מתוך עמידה על אילוצי המציאות, יותר מאשר פלורליזם מלכתחילה או מעיקרון. מבחינה זו לא היה קשה כל כך לבן־גוריון להשלים עם גילויים שונים של חקיקה דתית ואי הפרדת הדת מן המדינה, במידה שהוא הגיע למסקנה שהדבר נחוץ לשם שמירת האחדות הלאומית, שהיוותה ערך מרכזי ביותר בתפיסתו. לפיכך הוא גילה גם נכונות לסגת מעמדותיו הפוליטיות בתחום הדתי, משנוכח לדעת שהמשך המאבק על תפיסותיו העקרוניות עלול להביא לעימותים קשים ולפילוגים חריפים במיוחד. ניתן אפוא לומר, שגישת ההימנעות מעימות המאפיינת את יחסו של בן־גוריון ליהדות המסורתית במישור העיוני, באה במידה רבה לידי ביטוי גם בעמדותיו במישור הפוליטי האופרטיבי; אולם במקום הגישה הסלקטיבית הוא העמיד, כאלטרנטיבה לעימות במישור הפוליטי, את הנכונות לפשרות ולוויתורים על רקע תנאי המציאות החברתית והמדינית.