

# מדינת ישראלים

–

אבנר בן-זקן



2026

מדינת הישראלים  
אבנר בן-זקן

The State of the Israelis  
Avner Ben-Zaken

Copyright 2026 © by The Institute for Israeli Thought (IIT)  
All rights reserved

© כל הזכויות שמורות למכון למחשבה ישראלית, תשפ"ה 2026

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגרי מידע,  
לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי  
או מכני או אחר – כל חלק שהוא המופיע בספר זה.  
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול באתר זה  
אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא

עריכה לשונית והגהה: אורית דן  
ציור עטיפה: "אנחנו" (הפגנה למען שחרור החטופים), ענבל אסא, © 2024  
עימוד ועריכה גרפית: אילת גזית

המכון למחשבה ישראלית:  
אתר האינטרנט: <https://israelithought.co.il>  
דוא"ל: [Info@israelithought.org.il](mailto:Info@israelithought.org.il)  
כתובת: אנגל 78, כפר סבא

Printed in Israel 2026 | 2026 בישראל  
דאנאקוד 1605-16055

לבנותיי  
מיכאלה, אלינור, עמנואל

וכשאני לעצמי, מה אני?  
הלל הזקן, פרקי אבות

## תודות

ספר זה החל את דרכו בשיחת חולין עם הוריי, זכרם לברכה. ביקשתי לדעת עוד ועוד על חייהם במרוקו, וניכר בהתלהבותי כי אני מבקש ללבוש על עצמי זהות זו. תגובתם הייתה מפוכחת ומצננת. אימי אמרה לי, "אתה צבר, נולדת כאן. זה משהו אחר," ואבי סיכם בפשטות, "אתה לא מרוקאי, אתה ישראלי." לאחר לכתם שבתי אל אותה שיחה, וביקשתי לנסח באופן שיטתי ומקיף את התוכנה האינטואיטיבית שלהם, לבנות מגדל של טיעונים הנובעים זה מזה, אשר יחד מציירים תמונה ברורה שלפיה זהותנו כאן, בישראל, היא זהות ישראלית. רבים מחבריי היו לאורך השנים קהל לשיחות ארוכות שבהן הלכו והתגבשו הטיעונים שבספר. מרדכי כהן היה שותף קרוב לגיבוש הרעיונות, וכן קורא נאמן של כתב היד. גיל ססובר דחף, עודד ועשה כל שביכולתו כדי שכתב היד יגיע לבשלות לקראת דפוס. התלהבותו והקריאה החוזרת של הטיוטות, בצירוף הערות מאירות עיניים, הפכו את המסע הזה למלהיב ומהנה. שגיאות אלו קראו והציעו בהערותיו כיוונים חדשים, אשר תרמו לדיוק הטיוטה הסופית. כתב היד נשלח גם לקוראים חיצוניים. דוד אוהנה ודוד סורוצקין העניקו לו עומק ודיוק, אשר היו חיוניים לשיפור הטיוטות הראשונות. במהלך השנים, ההוראה שלי בקריה האקדמית אוננו אפשרה לי להעלות חלק מן הטיעונים שבספר לדיון בכיתה. תלמידיי לאורך השנים סיפקו משובים

שאפשרו חידוש והרחבה של מקומות שבהם הטיעון טרם היה חד או מוכן דיו. אני מודה להם על העניין, על הביקורת ועל הדיונים הנלהבים.

חבריי לסגל הפקולטה למשפטים והחוג ללימודי יהדות בקריה האקדמית אוננו העניקו את הרקע האקדמי הייחודי והמגוון שנדרש לעיבוד ולניסוח השאלות סביב הזהות הישראלית באופן רב תחומי. אני מודה להם על השיחות והדיונים שהעשירו את עולמי האינטלקטואלי.

בעוד שאבות הציונות התמקדו בשני חלקי מימרתו של הלל הזקן, "אם אין אני לי מי לי?" ו"אם לא עכשיו אימתי?", המכון למחשבה ישראלית מבקש לעסוק דווקא בחלק הנשכח: "וכשאני לעצמי מה אני?". מתוך כך נטל על עצמו, בין השאר, את המשימה לנסח באופן פורמלי וצלול את הזהות הישראלית. עמיתי במכון, הבאים מדיסציפלינות מגוונות, העניקו לי מבט רחב ופריזמטי על השאלה, עודדו, אתגרו והעמיקו אותה לאורך השנים. מעל לכול, הם סיפקו גיבוי אינטלקטואלי וסוציולוגי לשאלה מהי זהותה של המדינה, ובכך הניחו את הספר הזה, על שלל טיעוניו, על מסד מוצק הן תאורטית והן חברתית, כזה המאפשר לרעיונות המוצגים בו לתפוס מקום של ממש בשיח הציבורי בישראל. אני חב להם ספר זה.

פרוייקט המחקר נתמך לאורך השנים על ידי קרן שוסטרמן, קרן זיגוטה וקרן אמיתי. תודות לאמון ולתמיכה שלהם התאפשר לי אורך הנשימה הנדרש להשלמתו של המחקר בצורה יסודית ומקיפה.

עטר, אשתי, ליוותה את כתיבת הספר בכל קפה של בוקר, ובשיחות שהעמיקו וליטשו את טענותיו המרכזיות. השלמת הספר התאפשרה בזכות עידודה המתמיד, תמיכתה ואהבתה.

בחרתי להקדיש את הספר לבנותינו, אשר להן סבים וסבתות ממקורות שונים, ממרוקו ומהונגריה. כבנות תערובת הן מסמלות בעיניי את התחדשות העם במדינתו, התחדשות שהולידה עולם חדש, ערכים חדשים וזהות חדשה, זהות ישראלית. הספר הזה מוקדש להן, הישראליות החדשות.

## תקציר

מדינת ישראלים הוא מסה רעיונית רחבה הבוחנת את השאלה הכסיסית והבוערת של החיים הפוליטיים בישראל: מהי זהותה של מדינת ישראל. הספר טוען כי למרות עשרות שנות ריבונות, ישראל טרם גיבשה זהות מדינתית משלה, וכי המדינה ממשיכה להישען על זהות מטאפיזית יהודית החורגת מגבולות המקום, הזמן והאזרחות. הפער הזה בין מדינתיות לבין יהדות כישות על זמנית מייצר שבר עמוק, והוא העומד בכסיסם של משברים פוליטיים, משפטיים וחברתיים.

הספר משרטט מסע בשלושה חלקים. בחלק הראשון מוצג מארג פילוסופי של תפיסות המדינה: המדינה כחווה חברתי המבוסס על רצון אזרחי משותף, מול המדינה כאורגניזם חי בעל מהות תרבותית והיסטורית. הדיון מתרחב אל מושגי מוסר, משפט, גלובליזציה וגבולות הריבונות, ומציג את התנאים להתגבשות זהות מדינתית יציבה.

החלק השני מתחקה אחר ההיסטוריה של הזהות הישראלית, מן התודעה הפוליטית הקדומה דרך הגלות שהדחיקה את התודעה המדינתית, ועד הציונות שביקשה לכונן ריבונות יהודית. אך גם לאחר הקמת המדינה, טוען המחבר, הריבונות הישראלית לא הבשילה לתודעת עומק. היהודים נהיו ריבונים אך

לא מדינתיים, ומוסדות המדינה המשיכו לעגן זהות שמקורה בעבר רחוק ולא במציאות החיים הממשית.

בחלק השלישי מציג הספר חזון חדש: הגדרה פורמלית ובהירה של ישראל כמדינת הלאום הישראלי. המחבר מציג את התנאים לזהות כזו, מגבולות ועד שפה ותרבות, ומראה כיצד כבר צמחה כאן ישראליות של ממש, המבוססת על חיי היום-יום, על פסיפס תרבותי, על אחריות אזרחית ועל סיפור משותף. לצד זאת מוצגת חבילת רפורמות חוקתיות הנדרשות כדי למסד זהות משותפת, שכוללת את כל אזרחי המדינה, מבלי למחוק את המטען היהודי אלא למקמו בתוך ריבונות אזרחית מודרנית.

הספר קורא להכרה אמיצה ולבחירה מודעת בלאום הישראלי, בזהות המדינתית היכולה לשמש יסוד מאחד, במקום בזהויות הדתיות והעדתיות שהפכו עם השנים למוקדי קרע. זוהי קריאה לראות בישראליות תוצר חי של חיים משותפים ממשיים, כאלה שכבר מתקיימים בפועל אך טרם זכו לפורמליזציה ולהכרה רשמית. העלאתה על נס של הזהות הישראלית יכולה לאפשר ליהודים וערבים, חילונים ודתיים, מזרחים ואשכנזים, להיות שותפים מלאים בבית לאומי אחד.

## תוכן עניינים

13	הקדמה
25	פרק ראשון: מהי זהות המדינה?
27	א. מדינה כחוויה חברתית
30	רצון הרוב מול הרצון הכללי
34	ישראל כמרחב של חוזים חברתיים נפרדים?
43	ב. המדינה כאורגניזם חי
46	הלאום הישראלי כאורגניזם חי
51	המאבק על הזהות המדומיינת של ישראל?
55	ג. בין חוזה לאורגניזם: ישראל כמעבדה לזהות מדינתית
55	בין אזרחות לאתניות
57	מבניין אומה להפרטת זהות
62	זהות לאומית כפסיפס: עקרון ההכרה ההדדית
65	ישראל והתפוצות: עקרון האחריות המוסרית ההדדית
69	ד. מדינה כקהילה מוסרית
76	המדינה כמרחב של הזדמנויות הוגנות
81	מעבר לזכויות: המדינה כמטפחת יכולות
84	זהות מדינתית מתוך השתייכות פעילה
86	חברה הגונה כבסיס למדינה מוסרית
93	ה. זהות מדינה כמושג משפטי
93	חוקה וזהות מדינתית: בין מסמך משפטי להצהרה לאומית

- 97 ..... חקיקה ככוח דינמי המעצב זהות מדינתית
- 101 ..... פסיקה תקדימית כמעצבת נורמות וערכים
- 104 ..... מיהו הריבון: היגיון החוק או רצון הממשלה?  
משפט בין־לאומי וזהות המדינה:
- 108 ..... בין ריבונות להשפעה גלובלית?
- 114 ..... 1. זהות המדינה כמושג מדעי
- 126 ..... 2. גלובליזציה והשפעתה על זהות המדינה
- 139 ..... פרק שני: התגלגלות הזהות של מדינת ישראל
- 140 ..... א. תודעה פוליטית עתיקה – בין חסות מעצמות לממשל עצמי
- 147 ..... ב. תאולוגיה א־פוליטית גלותית
- 158 ..... ג. הציונות – תאולוגיה פוליטית של ריבונות
- 163 ..... ד. ממדינת היהודים למדינה עברית
- 173 ..... ה. ממדינה עברית למדינה ציונית
- 182 ..... 1. מדינה יהודית דמוקרטית  
יהודית ודמוקרטית –
- 184 ..... זהות היברידיית או שילוב בר קיימא?
- 186 ..... מה פירוש יהודית בצירוף יהודית ודמוקרטית
- 189 ..... הדמוקרטיה בצירוף יהודית ודמוקרטית
- 197 ..... 2. חוק הלאום: זהות לא ממשית למדינה
- 202 ..... 3. סיכום: התפתלויות הזהות של המדינה

209	פרק שלישי: ישראל מדינת הלאום הישראלי
211	א. תנאים פורמליים להגדרת זהותה של ישראל
212	גבולות מוכרים
219	משטר אזרחי אחיד
225	אוכלוסייה ישראלית
	ב. שפה ותרבות ישראלית – זהות חיה
232	הנוצרת מתוך ישראליות
233	שפה ישראלית
237	מוזיקה ישראלית
239	מטבח ישראלי
241	ספרות ישראלית
242	דת ישראלית
244	קולנוע ישראלי
246	מדע ישראלי
253	טכנולוגיה ישראלית
255	אומנות ישראלית
258	ג. היסטוריה ישראלית משותפת
266	ד. הכרה בין-לאומית בישראליות
269	ה. הישראליות כשיאה של ההיסטוריה היהודית
270	ההיסטוריה היהודית כהיתוך היסטורי מתמשך
275	הישראליות כהיתוך היסטורי
279	ו. פורמליזציה של הלאום הישראלי
281	חוק יסוד: ישראל מדינת הלאום הישראלי
283	חוק יסוד: הפרדת דת ממדינה – זו לצד זו

חוק יסוד: בחירות אזוריות -

288 פוליטיקה כפסיפס של זהויות מקומיות .....

292 חוק יסוד: שלטון מקומי אזורי - שיווי משקל גאוגרפי .....

294 חוק יסוד: זכויות כלכליות וחברתיות - סולידריות ישראלית .....

296 אחווה ישראלית .....

301 אחרית דבר .....

305 רשומה ביבליוגרפית .....

311 מפתח עניינים .....

## הקדמה

77 שנים אחרי שנולדה, ב־14 במאי 1948, מדינת ישראל עדיין אינה יודעת מה היא. ניתן לה שם - ישראל - אבל היא לא מוכנה כאמת לקבל אותו כמגדיר את זהותה. היא חיה איתו, משתמשת בו, אבל אינה נושאת אותו כליכה. כמו תינוק שזה עתה נולד: בימיו הראשונים הוא עדיין בן להוריו, חסר שם, תלוי בזהותם. רק כרגע שבו ניתן לו שם שבמסגרתו הוא מפתח את זהותו, הוא הופך לישות עצמאית, נבדלת, בעלת קיום משלה. לישראל זה לא קרה. אכן ניתן לה שם בלידתה - מדינת ישראל - אך הישראליות עצמה מעולם לא הפכה לזהות שלה; היא נותרה זהותם של הוריה - העם היהודי לדורותיו והתנועה הציונית. העבר המתמשך נושך ומכרסם ביכולת הישראלים לגבש לעצמם זהות מדינתית. ככל מדינה אחרת הזהות המדינתית מוכנת מאליה, טבעית כמעט כמו נשימה. אמריקאי הוא אמריקאי, צרפתי הוא צרפתי, רוסי הוא רוסי. אין צורך בהסבר ואין צורך בהצדקה. זו עובדה פשוטה של שייכות, ביטוי טבעי לקשר שבין אדם למדינתו. אך בישראל, דווקא כאן, אמירה תמימה לכאורה כמו "אני ישראלי" איננה נחשבת לתיאור מציאות, אלא לאקט טעון, כמעט נפיץ. היא עלולה להישמע כהתגרות, כערעור על יסודותיה של המדינה ולא כהצהרה פטריוטית. משבר הזהות הישראלי מתגלם בפרדוקס חריף במיוחד - מי שמגדיר את עצמו "אני ישראלי" נתפס כמערער על המדינה שהוא מזדהה איתה. המדינה דורשת את נאמנות אזרחיה, אך נרתעת ממי שמבקש להזדהות עימה כאמת. היא

מחנכת לאהבת מולדת, אך מתקשה להכיר באהבת המדינה כערך בפני עצמו. היא חוגגת את אזרחיה ביום העצמאות, אך נבהלת כשהם מבקשים להגדיר את עצמאותם בעצמם. הרצון לעצב זהות אזרחית ומדינתית, נחשב לעיתים כאיום על מהותה המטאפיזית היהודית של המדינה - כאילו עצם ההזדהות עם רעיון המדינה ועם עקרון האזרחות היא בגידה בערך הלאומי.

הציונות בבסיסה ביקשה לבנות מדינה מתוך ההיסטוריה היהודית - להפוך את העם היהודי מעם של מיעוט לעם של רוב, מנרדף לריבון. היא ביקשה לגלם מחדש, בתוך צורתה של המדינה המודרנית, את רעיון שיבת היהודים לארצם, ולתרגם את עקרונותיהם הרוחניים למבנה חברתי ופוליטי. מדינת ישראל נועדה להיות נקודת המפגש ההיסטורית שבה הזהות הפוליטית של היהודים מתממשת בהווה ריבוני שבו הם הופכים למדינתיים.

אך המפגש הזה לא התרחש. כאשר היהודי אכן הפך לריבון בארצו, הכשל בתודעה נחשף במלואו. הריבונות נולדה, אך היהודים התקשו להפוך למדינתיים. התודעה ההיסטורית שלהם נותרה רתומה למקומות ולזמנים רחוקים. רבים סירבו להכיר בישראליות וראו בה איום, סטייה או לכל היותר שלב מעבר. הם ביקשו להחזיר את ישראל אל תחום הקהילה, האמונה, הפולחן והלאום המטאפיזי, ולנתק אותה מן העולם המדיני הממשי של מוסדות, חוק וגבולות. כך נוצר הפער: היהודי הדתי רואה במדינה איום על קדושתו; היהודי המשיחי תופס אותה כמכשיר להבאת הגאולה; היהודי המסורתי רואה בה תשתית לקיום היום-יום; והיהודי החילוני - לעיתים - מסתתר מאחורי "הסינר של האימא" של מדינת ישראל - התנועה הציונית.

ובתוך הפער הזה נותר היהודי המדינתי, הישראלי, בודד. הוא הרואה במדינה הישראלית את פסגת ההיסטוריה של עמו, את התגבשות הזהויות הקהילתיות הרבות לכדי זהות אחת, מדינתית, מייצג למעשה רעיון מהפכני ופשוט כאחד: ב־1948, עם הקמתה של מדינת ישראל, הסתיים בהצלחה רבה תפקידה ההיסטורי של התנועה הציונית ונולד לאום חדש - הלאום הישראלי. לאום

המוגדר על ידי מציאות ממשית של גאוגרפיה, אוכלוסייה, ריבונות של החוק ותרבות חיה שנולדה כאן. אך מאז הרגע הזה, מזה כמעט שמונה עשורים, נעשים מאמצים כבירים להכחיש את עצם לידתה.

במקום לראות בישראליות את שלב ההתפתחות הטבעי והמתקדם של ההיסטוריה היהודית - את ההומו ספיינס של ההיסטוריה היהודית - בחרו מוסדות המדינה, עם ההנהגות הדתיות והפוליטיות, להמשיך ולקשור את הזהות הקולקטיבית אל רעיון העם היהודי לדורותיו: ישות מטאפיזית, על־זמנית, שאינה תחומה בגבולות, בזמן או בחוק. זהותה של המדינה נטענת באופן וירטואלי מענן של זהות יהודית - מרחב רוחני רחב, המאחסן את זיכרונה של האומה ומטעין במשמעות של נצח כל מי שמבקש להתחבר אליו מכל מקום. אלא שהענן הווירטואלי הזה, שאיננו שוכן בארץ ואיננו נוגע בממשות החיים, מותיר את המדינה תלויה בין שמיים לאדמה - כמו גוף המבקש להתגשם אך נפשו נודדת מעליו.

המתח הזה מתגלם באופן קונקרטי במסמך האזרחי הבסיסי ביותר של המדינה. אחת המוזרויות הבולטות של תעודת הזהות הישראלית היא ההפרדה המובנית בין אזרחות לבין סעיף לאום, הפרדה שאינה מובנת מאליה במונחים של מדינת לאום מודרנית, ומזמינה בירור היסטורי של מקורותיה וההיגיון העומד בבסיסה. שני דגמים היסטוריים של זהות שימשו מקור למבנה זה. באימפריה ההבסבורגית התקיימה הבחנה שיטתית בין השתייכות לאומית, דתית או לשונית, שנוהלה ברמת הקהילה, לבין הנתינות לקיסרות. לכל נתין הייתה "תעודת שייכות" שהעידה על שיוכו לאחד מן הלאומים הרבים שבאימפריה, ובכללם היהודים. הנתינות לאימפריה הרב־תרבותית שימשה מסגרת פורמלית ריקה מתוכן זהותי, בעוד הזהויות הלאומיות, הדתיות והאתניות היו מוקדי הזהות המרכזיים. גם המודל הסובייטי פעל על פי עיקרון דומה. תעודת הזהות, "הדרכון הפנימי" כפי שכונתה, קבעה אזרחות סובייטית משותפת, אך ציינה את הלאום לפי מוצא אתני־רפובליקני, כלומר השתייכות לאחת מן

הרפובליקות והקבוצות הלאומיות שהרכיבו את ברית המועצות, אוזבקים, גאורגים, אוקראינים, בלארוסים, רוסים, ובכללם גם יהודים. רישום זה הפך את האזרחות הסובייטית למסגרת אזרחית דלה, בעוד שמתחת לפני השטח פעלו הזהויות הלאומיות כגורם המרכזי המגדיר את זהותו של כל אזרח. בשני המקרים לא נוצרה זהות מדינתית מאחדת, אלא מנגנון המבחין בין שייכות אזרחית לבין זהות לאומית.

ראשי הציונות, שבאו מתוך המרחבים האימפריאליים הרב־לאומיים הללו, הפנימו תפיסה שלפיה האזרחות משמשת מעטפת פורמלית חלולה, המכסה מציאות שבה הלאומים האתניים והדתיים נותרו קטגוריות הזהות העיקריות, בעוד הזהות המדינתית נדחקה לשוליים. תפיסה זו עוצבה גם בישראל, אשר בפועל אינה מתפקדת כמדינת לאום שבה הזהות הלאומית והמדינתית חופפות, אלא כמדינה רב־לאומית שבה מוכרות עשרות הגדרות לאום שונות, שאינן מתלכדות לכדי זהות ישראלית אחת. יתרה מכך, הזהות הלאומית הישראלית היא היחידה שאינה מוכרת ואף אסורה לרישום.

לאורך השנים מערכת המשפט דחתה עותרים שביקשו להירשם כישראלים. בשנת 1970 ביקש רפאל טמרין לקבוע את זהותו כישראלי במרשם האוכלוסין, אך בית המשפט המחוזי דחה את בקשתו בקובעו כי הזהות הישראלית היא תחושה סובייקטיבית שאין לה אחיזה בנסיבות אובייקטיביות, וכי אין הוכחה לקיומו המשפטי והחברתי של הלאום הישראלי. מגמה זו נמשכה גם בפסיקת בית המשפט העליון, אשר בשנת 2013, בעתירה של עשרות אזרחים נגד משרד הפנים, דחה את בקשת העותרים לרשום בתעודת הזהות שלהם בסעיף הלאום, במקום יהודי, ערבי או דרוזי, את ההגדרה "ישראלי", בנימוק כי אין בנמצא, מבחינת החוק והמשפט, לאום ישראלי, וכי "לא הוכח שהתגבשה קבוצה נבדלת שיש לראות בה לאום ישראלי כשלעצמו".

באותו פסק דין קבע בית המשפט העליון של מדינת ישראל, מוסד שזהותו מדינתית מעצם מהותו, כי מרשם האוכלוסין, תעודת הזהות הישראלית וההרכונים

הישראלים אינם אלא כסות פורמלית המוענקת לאזרחים שאין להם למעשה זהות מדינתית משלהם. האזרחות בישראל מצטיירת כך כתחפושת אזרחית, שמתחתיה פועלים יסודות זהותיים שאינם מדינתיים, מעין מנגנון הסוואה המעניק למבטי מבחוץ רושם של מדינה ריבונית רגילה, בעוד שזהותה מעוצבת בפועל בידי זרמים לא מדינתיים. בקביעה זו הציב בית המשפט את סמכותו השיפוטית מעל לריבונות האזרחים עצמם, כמי שמגן על רעיון העם ולא על המדינה. המערכת המשפטית, שנועדה לבטא את ריבונות המדינה ואת עליונות החוק, אימצה תפיסה מטאפיזית שלפיה מדינת ישראל איננה ישות ריבונית של אזרחיה, אלא שלווחה של העם היהודי כולו, שהוא, ולא האזרחים החיים בתחומה, הריבון האמיתי. בכך הגדיר בית המשפט, הלכה למעשה, את ישראל כ"מדינת הלא-לאום"<sup>1</sup>. הכרעה זו סימנה תפנית רעיונית עמוקה: היא העבירה, באופן רשמי ובכוחו של החוק, את מרכז הכובד של הזהות הישראלית מן הריבונות המדינתית אל השייכות הלא-מדינתית – אל העם החוצה גבולות וזמן.

מגמה זו לא נותרה בתחום הפסיקה בלבד. היא פתחה פתח לעיגונה כעיקרון חוקתי עם חקיקתו של חוק היסוד: ישראל – מדינת הלאום של העם היהודי. בחוק זה נחרט לראשונה, בלשון רשמית וחוקתית, כי המדינה שייכת לעם היהודי כולו – גם ליהודים שאינם חיים בה ואפילו לאלה שאינם מכירים בה – אבל לא לאזרחיה שאינם יהודים. במילים אחרות, הבעלות על המדינה, כך נקבע, היא של כל היהודים, ורק של חלק מהישראלים. בכך הוענקה למסד המטאפיזי של המדינה חותמת חוקתית: הזהות הלאומית הוגדרה לא על פי אזרחות ולא על פי המציאות המדינית שבה היא מתקיימת, אלא על פי עיקרון החורג מגבולות המקום והזמן.

חוק הלאום קבע למעשה כי גופו של העם היהודי הונח על אדמת ישראל, אך ראשו נותר מרחף הרחק ממנה – בגולה, בעבר, בעולם של חזון ונבואה. המדינה

1 יוסי ברנע, מדינת הלא-לאום: הרהורים על לאומיות ודמוקרטיה בישראל (תל אביב, 2019).

קמה, הישראלים התעוררו לחיי המעשה, אך התודעה המדינתית נותרה רדומה. במקום תודעה פוליטית-מדינתית, הם חיים על בסיס תודעה חולמנית, כמעט מיסטית, שאינה נוגעת באדמה. במובנים רבים סימן החוק את ניתוק הקשר בין הארץ לריבונות, בין החיים הממשיים לאחריות הפוליטית עליהם. הוא כאילו גזר שהחיים הפוליטיים שייכים לעולם הבא, בעוד שהמדינתיות - השקועה כולה בדאגות הארציות של העולם הזה - נותרה חסרת נשמה. הישראלים חיים כאן; נושמים את אוויר המקום; בונים; נלחמים ויוצרים, אך זהותם הקולקטיבית ממשיכה לשכון במרחב לא ארצי, מופשט, חסר גוף. הישראלים הפכו ל"ישן ההולך בשנתו" - חיים לכאורה חיים מדינתיים, אך אינם ערים לחייהם.

במילים אחרות, ההכרעה החוקתית העניקה גושפנקה ממלכתית להכחשת הולדתו של הלאום הישראלי. ברגע זה, כמעט במודע, הכריזו היהודים בישראל כי אינם מבקשים ריבונות מדינית - לא מדינה הם רוצים, אלא שלוחה זמנית של ההיסטוריה היהודית, כלי עזר בורם עתיק של זיכרון ותפילה. מדינת ישראל חדלה לשמש תכלית והפכה לאמצעי. לא מוקד של זהות חדשה, אלא תחנת מעבר במסע ארוך של אמונה והמתנה. בכך אמר למעשה העם לעצמו: אין לנו צורך במדינה כערך בפני עצמו, אלא רק כחוליה נוספת בשרשרת החלום היהודי.

המוסדות הפוליטיים בשיתוף המערכת המשפטית, קיבעו את התחושה שמדינת ישראל מתקשה להכיר בריבונותה שלה. היא נולדה כדי לסמן את המעבר מחלום למציאות, אך נותרה שבויה בחלום עצמו. היא חיה, אך עדיין לא התעוררה. היא נראית כמדינה לכל דבר - עם מוסדות, ממשלה, גבולות וצבא - אך במעמקים היא ישנה. היא חולמת את עצמה, נאחזת בזיכרונות ובנבואות, מפחדת להתעורר ולגלות כי הריבונות, זו שאותה שאפה להשיג אלפיים שנה, היא כעת מציאות הדורשת אחריות. בין החזון הקדום לבין המציאות היום-יומית נפער חלום, והחלום הזה, יותר מכל אויב חיצוני, הוא שמונע מישראל להפוך למדינה ערה באמת.

כך שבישראל, מדינה בעשור השמיני לקיומה, ההזדהות עם המדינה עצמה - שבכל מקום אחר נחשבת לביטוי המזוקק ביותר של פטריוטיות - הפכה

למעשה חתרני. לומר "אני ישראלי" איננו עוד תיאור מקום מגורים או הצהרה ביוגרפית, אלא הכרזה על ריבונות אישית ועל ייעוד היסטורי.

מנגד, הפחד מן הזהות הזו היא בריחה מהמציאות - היא בחירה להתכנס מחדש אל החיק הנוח של הקולקטיב הדתי, ההיסטורי, המטאפיזי - היא נשיכת הגולה שלא מרפה מגופה של המדינה, שקמה כדי לכנות זהות חדשה שממשיכה להילחם בהולדתה שלה.

להגדיר את עצמך כישראלי - לא רק בן לעם היהודי אלא אזרח גאה של מדינה ריבונית של היהודים - הוא אקט פוליטי ולעיתים כמעט מעשה מרד. זהו אומץ לב מדיני והיסטורי מול פחדנות תרבותית. זוהי בחירה להיות שייך להווה עם מבט בונה אל עתיד מבטיח, ולפעול מתוך אחריות מדינית. מי שבוחר לומר זאת באמת, מעז לאמץ זהות שכבר נולדה אך עדיין לא זכתה להכרה.

הישראליות, בתפיסה זו, נוצרת מדי יום מתוך בחירה אקטיבית: להעדיף את הממשי על פני הסמלי, את האזרח על פני המאמין, את החיים כאן על פני החלום שם. להיות ישראלי פירושו להאמין כי מה שכונן את הגורל המשותף שלנו, בני מהגרים מקצוות תבל - בעלי צורות קיום יהודי שונות ואף סותרות - אינו מוצא, דת או מסורת, אלא עצם קיומה של מדינה שהביאה אותנו לכאן וכפתה עלינו חיים משותפים ושותפות גורל. ביסודו של דבר, זהו מאבק על הזכות להיות אזרח ריבוני - לא כמשתתף פסיבי במיתוס קולקטיבי אלא כשותף פעיל בבניין האומה.

כך שזהות המדינה היא השאלה העיקשת שישראל איננה מוכנה, ואולי איננה מסוגלת, לפצח מאז הקמתה. זו אינה שאלה פוליטית או תרבותית גרידא, אלא סוגיה הנוגעת בלב-ליבו של הקיום הישראלי ובאופן התהוותו. כמעט כל מה שמתרחש כאן - יחסי אזרחים, דילמות פוליטיות, כיווני ההתפתחות של המדינה - נובע ממחלוקת יסוד אחת: מהי ישראל.

מאז שנות התשעים, תהליכים חברתיים וכלכליים העמיקו את הפיצול הפנימי של החברה הישראלית. ההפרטה והנאו-ליברליזם החלישו את המרכז

הממלכתי והפנו קהילות אל מקורות כוח פנימיים; הרב תרבותיות העניקה לגיטימציה להסתגרות בזהות פרטיקולרית; והלאומנות, מכל צדדיה, העצימה את התודעה השבטית.

ביסוד התהליכים הללו ניצבת תפיסה חדשה של המדינה, תפיסה אינסטרומנטלית הרואה בה אמצעי ולא תכלית. בישראל, המדינה משמשת כל קבוצה לצרכיה, אך כמעט אף אחת איננה רואה בה ביטוי של זהותה. לציונים החילונים היא אמצעי להכבחת ביטחון הקהילה היהודית בארץ ישראל ולשמירת עליונותו של הרוב; לחרדים - חטא שמכשירים, משום שהוא מספק משאבים לעולם הלימוד ומאפשר להיבדל מן הכלל; למשיחיים - שלב בגאולה ובכניין המקדש, מסגרת ריבונית שיש לקדשה אך גם להכפיפה לרצון האל; ולערכים אזרחי ישראל - מסגרת טכנית שכפתה עליהם המציאות, שבה הם אזרחים אך לא בהכרח בני בית. תפיסה זו של המדינה הולידה בפועל אוטונומיות חברתיות נבדלות, המתפקדות כמעט כישויות מדיניות עצמאיות:

- החברה החרדית שכנתה עולם עצמאי של חינוך, כלכלה ופוליטיקה, הנשען על המדינה מבחוץ אך מבקש להתנהל בלעדיה
- החברה הערבית המנהלת חיים קהילתיים, תרבותיים וחינוכיים עצמאיים, הנעים בין שותפות אזרחית לניכור זהותי
- ההתנחלות המשיחית שהקימה ריבונות מקבילה - צבאית, משפטית ותודעתית - הרואה בארץ יעד קדוש ולא רק מסגרת מדינתית.

וביניהן, בין האוטונומיות המאורגנות הללו, חיים הישראלים המדינתיים - חילונים ומסורתיים, בני הערים הגדולות והמעמד הבינוני - שהם בפועל נושאי הישראליות עצמה. הם חיים, נושמים ופועלים כישראלים; מעצבים את המציאות היום-יומית, את שפת הרחוב, את הכלכלה ואת התרבות. הישראליות שלהם מתקיימת בעולם המעשה, אך מעולם לא זכתה להכרה רשמית או לעיצוב תודעתי מגובש. היא קיימת אך לא פורמלית; ממשית אך נטולת הכרה. וכך

נוצר הפער: בעוד שבפועל זהותם נטועה בארץ, בזמן, ובחיים עצמם - הזהות הרשמית שנרשמה להם נותרה ככולה למושגים של עולם הבא, של אמונה ונצח. הם חיים את הישראליות בגופם, אך זהותם הרשמית נותרה כתובה בשפת הנצח ולא בשפת הריבונות, כאילו חייהם מתנהלים במדינה שקיומה אינו אלא הערת שוליים של החלום היהודי.

כך שבמקום שהקמת המדינה תסמל רגע של חופה, של מיסוד היחסים בין העם היהודי למוסד המדינה, היא הפכה לרגע שבו היהודים הודו לראשונה כי הם מתקשים לעכל את מושג המדינה. במקום חופה הפרושה מעל ראשי הישראלים, המדינה נעשתה לכמה של זהויות אנטי מדינתיות, שכל אחת מהן רואה באחרת לא שותפה אלא יריבה. כולן חיות תחת דגל אחד, אך כל אחת מהזהויות מדמינת מדינה אחרת. במשך עשרות שנים ניתן היה להחזיק באנומליה הזו - מדינה כשולד מאחד וחברה כרקמה מפוצלת - אך בעשורים האחרונים השלד עצמו נשבר. ככל שהאוטונומיות התחזקו, נחלשה היכולת לדמיין אנחנו אחד, וכך החל תהליך פירוק הדרגתי של האתוס המשותף, שבו חדלה ישראל להיות מדינה אחת והפכה לצירוף רופף של עולמות נפרדים, המאוחדים לא מתוך הכרעה משותפת אלא כמעט במקרה.

שאלת הזהות הישראלית לא זכתה עד כה למענה ברור. לעיתים היא נבלעת בתוך שיח משפטי טכני שאיננו נוגע בלב העניין: מי אנחנו, למי שייכת המדינה, מה מחזיק אותנו יחד. במקום להגדיר את מדינת ישראל כפי שמגדירים מדינות - על פי שמה, גבולותיה, אוכלוסייתה והמרחב התרבותי שהיא יוצרת - נותרה ההגדרה תלויה בין יהדות לדמוקרטיה, בין דת ללאום, בין החיים כאן לבין אלה שבגולה.

השאלה הגדולה שמניעה את הספר הזה פשוטה בניסוחה ומטלטלת במשמעותה: מהי זהותה של מדינת ישראל? ובתוך כך שאלות הנגזרות ממנה: אם לא כל היהודים הם ישראלים ולא כל הישראלים הם יהודים, אז מהי אותה ישות שאנו קוראים לה מדינה? כיצד ניתן לבנות זהות מדינתית אחת, שתכיל את כלל אזרחי ישראל, תוך שמירת המטען הגנטי, ההיסטורי והרגשי שהעם היהודי נושא איתו לאורך הדורות?

אין זו מסה תאורטית בלבד ולא רק קריאה להתעוררות, אלא אבחון של סכנה קיומית ממשית. זהות מעורפלת איננה עניין סימבולי בלבד, יש לה השפעה ישירה על המשפט, על יחסי הקבוצות, על האופן שבו המדינה רואה את עצמה כלפי חוץ. בשאלת היסוד הזו טמון לב הכוח של כל חברה, החוסן הפנימי, תחושת השותפות והיכולת של אזרחיה לראות את עצמם כחלק מאחד שלם. הרבה לפני השאלה מה יעשו איראן או סעודיה, מה יהיה עתיד השטחים או כיצד יפעל האו"ם, קיים סדק עמוק יותר שמאיים על עתידה של ישראל והוא היעדר זהות מדינתית אחידה. אם לא תתגבש זהות מדינתית משותפת, ישראל תמשיך להתפצל לאוטונומיות מנוגדות, תאבד את היכולת להיות בית אחד לכולם - להיות מדינה - ולמעשה תתפרק ותחדל להתקיים כמדינה.

לצד מיפוי ההיסטוריה שהובילה למצב הזה, הספר מציע תוואי פעולה חדש. הוא שואל ומדגים: מה יכולה ישראל להיות; מדוע זהות ישראלית כבר קיימת מבחינה מעשית; כיצד קיבוץ הגלויות התלכד במידה רבה מתוך פסיפס גלויות לכדי זהות אחת; כיצד אזרחים ערבים, גם בזהות מובחנת, יכולים להיות בראש ובראשונה ישראלים; כיצד יש לעצב את הקשר עם יהדות התפוצות כך שישאר תיתפס קודם כמדינתם של הישראלים ולא כמדינתם של יהודים שכחרו שלא לחיות בה; ואילו רפורמות חוקתיות ומשטריות נדרשות כדי לעצב זהות אינטגרטיבית השומרת על לכידות, יציבות ועתיד משותף.

הספר נארג במבט בין־תחומי - פילוסופי, היסטורי, מבני וחוקתי. כל פרק מתמודד עם היבט אחר של השאלה ומציע דרכים ישימות לחיזוק הזהות המדינתית. הפרק הראשון עוסק בהגדרות שונות מתוך המחשבה המדינית העוסקות בשאלה הגדולה "מהי זהות מדינה?" תוך שהוא מציב את התשתית הפילוסופית שעליה נשען הספר. הוא נפתח בשתי תפיסות יסוד של המדינה: האחת רואה בה חוזה חברתי המבוסס על הסכמה חופשית של יחידים ליצירת ריבונות משותפת, והשנייה מתארת אותה כאורגניזם חי, ישות אתית המתפתחת לאורך ההיסטוריה ומגלמת בתוכה את רוח האדם. מן המסגרת הפוליטית נמשך הדין אל הממד

המוסרי, הכוחן את התנאים ההכרחיים לקיומה של מדינה הוגנת - מדינה המאפשרת לפרטים החיים בה לממש את חירותם ולחיות חיים טובים. בהמשך נדונה גם שאלת היחסים בין מדינה לאזרחיה, והאופן שבו חברה נמדדת על פי הגינותם של מוסדותיה. החלק המסיים מרחיב את המבט ומציג את זהות המדינה כמושג משפטי ופוליטי גם יחד, הבוחן את השפעתם של תהליכי הגלובליזציה על ריבונות, שפה, סמלים, ועל המתח המתמיד בין שוק גלובלי, משפט מדינתי וזהות קהילתית. זהו ארגז הכלים המושגי שעליו ייבנה המשך הספר.

הפרק השני עוסק בהתגלגלות של הזהויות השונות שניתנו למדינה לפני ואחרי הקמתה. הוא משרטט באופן סכמטי את חוסר הניסיון ההיסטורי של היהודים בריבונות מדינית רציפה, ומראה כיצד היעדרו של ניסיון מדיני עומד בלב הקושי להגדיר זהות מדינתית עצמאית. הפרק מתחקה אחר השורשים ההיסטוריים של התודעה המדינתית היהודית: הוא נפתח בתודעה הקדומה שחיה בין חסות אימפריאלית לניצני ממשל עצמי, עובר דרך התאולוגיה הגלותית האפוליטית אל הציונות כתאולוגיה פוליטית חדשה, המבקשת לאתגר את הגלות ולתרגם את האמונה למבנה של ריבונות. בהמשך הוא עוקב אחר המעבר ממדינת היהודים של הרצל אל רעיון המדינה העברית המודרנית, ומשם אל הנוסחה המורכבת - יהודית ודמוקרטית - שבה ניסה המעשה הציוני ליישב בין שני יסודות מנוגדים. נבחנים בו המתח הפנימי בין היסודות הללו, מוקדי ההתנגשות החוקתית, והאופן שבו פרשנויות שונות עיצבו זהות היברידיית שאינה מתגבשת למדינתיות יציבה. חלקו המסכם של הפרק עוסק בחוק יסודי - ישראל - מדינת הלאום של העם היהודי, כצומת שבו הבעלות האזרחית נדחקת מפני בעלות מטאפיזית, ובוחן כיצד הכרעות אלה עיצבו זהות מדינתית חמקמקה, שעד היום נותרה בלתי מוגדרת לגמרי.

הפרק שלישי: ישראל - מדינת הלאום הישראלי מתרגם את שני הפרקים הקודמים - הפילוסופי וההיסטורי - להצעה למדיניות ציבורית חדשה לישראל שתתבסס על הגדרתה כמדינה של הישראלים. הוא מנסח את התנאים הפורמליים

לקיומה של זהות מדינתית - גבולות מוכרים, שלטון חוק אזרחי, אוכלוסייה המוגדרת על פי אזרחות, שפה ותרבות ישראליות חיות, והיסטוריה משותפת הנכנית כאן - ובוחר דוגמאות בין־לאומיות לאתגרי זהות דומים. מן המישור הפורמלי עובר הדיון אל המישור הנורמטיבי: הישראליות איננה סתירה ליהדות אלא שיאה ההיסטורי, השלב שבו האחריות היהודית מתממשת בעולם של ריבונות. מתוך כך מתגבשת תוכנית פעולה משולשת: עיצוב זהות אזרחית המעמידה את האזרחות כמסד משותף; עיצוב יחס חדש בין דת ומדינה, זו לצד זו; וחיוק סמלים, שפה וטקסים אזרחיים היוצרים בית תודעתי אחד. הפרק מבקש להראות כי הגדרה פורמלית וברורה של זהות המדינה היא תנאי לריבונות יציבה כלפי חוץ וללכידות אזרחית כלפי פנים.

בסופה של הדרך הזו מבצבת תקווה אמיתית, שכן הישראליות איננה רעיון אבוד או חלום שלא הבשיל, היא חומר חי שניתן לעצבו מחדש, בזהירות ובאומץ. היא כבר כאן, טמונה בשפה, בנוף, במעשים הקטנים של חיי היום־יום, וכיולת הישראלית לנהל ויכוח סוער ועדיין להישאר יחד. פורמליזציה של הישראליות איננה מהלך טכני בלבד, אלא טקס מעבר של התבגרות פוליטית - הפיכת חוויה משותפת לזהות מוסדרת, רשמית, הוגנת ומכילה, שמעניקה משמעות אמיתית לאזרחות. ישראל יכולה להפוך למדינה שבה יהודים וערבים, דתיים וחילונים, מזרחים ואשכנזים, רואים בעצמם שותפים לגורל וגם שותפים בבעלות על המדינה. ברגע שנצליח למסגר את הזהות של המדינה לא כתוצאה של עבר מתמשך אלא כבחירה מודעת בהווה, ישראל תוכל להפוך משם של מקום לשם של עם. זו איננה אוטופיה, זו האפשרות הריאלית הבאה של ההיסטוריה הישראלית.

## פרק ראשון | מהי זהות מדינה?

כדי להבין את משבר הזהות של מדינת ישראל, יש לשוב אל השאלה הבסיסית: מהי בכלל זהות של מדינה? כיצד מדינות מגדירות את עצמן, ומה גורם לזהות הזו להשתנות עם הזמן? זהות המדינה איננה רק עניין של הצהרות או חוקים, היא ביטוי לאופן שבו המדינה רואה את עצמה, כיצד אזרחיה חשים כלפיה וכיצד העולם תופס אותה. בישראל, השאלה הזו היא צומת חיה שבה נפגשות העתיקות של ההיסטוריה והדת היהודית עם אתגרי הדמוקרטיה והריבונות של העולם המודרני. המתח ביניהן הושף התנגשות בין שתי תפיסות יסוד של מהות המדינה ותפקידה: האחת פורמלית, המבססת את זהות המדינה על גבולות, אוכלוסייה, שלטון וחוק; והשנייה מהותית, הרואה בה ישות תרבותית ורוחנית המבוססת על היסטוריה, דת וזיכרון. זהותה של מדינה לעולם איננה קבועה. היא משתנה עם ההיסטוריה, מושפעת ממאבקים פנימיים, מהגירה, מגלובליזציה ומשינויי תרבות. מדינות רבות נאבקות לשמר את זהותן מבלי להסתגר ולאזן בין מסורת לשינוי. גם ישראל מצויה באותו מאבק: לשמור על יסודי יהודי מובהק, ועם זאת להכיר במציאות רבת-תרבותית ובקשרים בין-לאומיים המעצבים את דמותה. מבט רחב על תולדות המחשבה המדינית מגלה כי רעיון המדינה המודרנית עצמו נולד מתוך מתח מתמיד בין המדינה כקהילה של הסכמה לבין המדינה כישות בעלת מהות רוחנית. מתח זה ממשיך לעצב גם את זהותה של ישראל, הנעה עד היום בין עבר מיתולוגי להווה ריבוני ובין זיכרון לישות מדינית חיה.

עד המאה ה־18 מדינות לא נתפסו כמוסדות עצמאיים, הן נחשבו להמשך ישיר של המלך או הקיסר. זהות המדינה הייתה כרוכה בזהותו של השליט, והיא שימשה ביטוי לרצונו ולסמכותו. הכוח הפוליטי נבע מתפיסה דתית של "הזכות השמיימית של המלכים", שלפיה שליטים אינם רק בני אדם, כי אם נציגים של הסדר האלוהי. הם נמשחו בשמן, קיבלו את ברכת אנשי הדת, והציבור ראה בהם אב ומגן, מי שמגלם בגופו את המדינה עצמה. מאז המאה ה־17 החלה להתרקם תפיסה חדשה: המדינה לא זוהתה עוד עם אדם יחיד, אלא הובנה כישות נפרדת בעלת קיום עצמאי. היא חדלה להיות נחלתו האישית של שליט, והפכה למבנה פוליטי שמתקיים בזכות קשרים חברתיים והיסטוריים.

שני הוגים מרכזיים השפיעו על השינוי הזה: ז'אן־ז'אק רוסו ופרידריך הגל. רוסו, הפילוסוף שהשפיע עמוקות על המהפכות הרפובליקניות בארצות הברית ובצרפת, ניסח את רעיון החוזה החברתי, שלפיו המדינה היא יצירה של אזרחיה ונועדה לאפשר חיים משותפים המבוססים על חירות, שוויון והסכמה. הגל, הפילוסוף שעיצב את תפיסת המדינה וההיסטוריה בגרמניה, ראה את המדינה כישות חיה ומתפתחת, חלק מתהליך היסטורי שבו הרוח הלאומית והאתית מתגשמת דרך מוסדות שלטוניים. שני ההוגים הציעו שתי דרכים שונות להבין מהי מדינה: האם היא נועדה לשרת את הפרטים החיים בה, או שמא היא כוח בפני עצמו, שמעניק משמעות לחייהם? השאלה הזו ממשיכה לעצב את העולם הפוליטי עד היום. היא ניכרת במתח שבין מדינות הרואות את עצמן כליברליות, כמסגרות המגנות על זכויות הפרט, לבין מדינות הרואות את עצמן כבעלות ייעוד היסטורי עליון, שבו הפרטים הם חלק ממערכת גדולה מהם. הוויכוח הזה אינו שייך לעבר בלבד, הוא חי בתוך השיח הישראלי. יש הרואים בישראל מסגרת אזרחית ניטרלית, המבוססת על חוזה בין האזרח למדינה ועל חיי יום־יום משותפים, שבה הזהות הדתית היא פרט משני. ויש הרואים בה התגשמות של היסטוריה לאומית ארוכה, יסוד מטאפיזי נצחי המטעין את הקיום

האזרחי במשמעות החורגת מהפוליטיקה. האם המדינה היא כבואת אזרחיה, כפי שסבר רוסו, או השתקפות של העבר והמהות ההיסטורית, כפי שתיאר הגל? בין שתי הגישות הללו נמתחת השאלה הבסיסית של ישראליותה של המדינה: מה הופך את ישראל למה שהיא - האזרחים החיים בה, או הרעיון שהיא נושאת מתוקף עברה? זו איננה רק שאלה פילוסופית, אלא מציאות חיה שמעצבת את גבולות השייכות, את מושג הריבונות ואת הדרך שבה מדינת ישראל מתמודדת עם הקונפליקטים שבתוכה.

### א. מדינה כחוזה חברתי

המסורת הפוליטית של החוזה החברתי נטועה עמוק בהיסטוריה. עוד בספרו *הפוליטיקה*, אריסטו הדגיש כי המעבר של האדם ממצב הטבעי (להקות של מלקטים וצייידים) למצב מדיני כרוך באמנה חברתית שבה מסכימים הצדדים על התנאים לחיים משותפים. מסורת זו נדחקה לשוליים על ידי תפיסות דתיות או פוליטיות המבוססות על ה"זכות השמימית של המלכים". אולם, בתחילת המאה ה-17, עם התגבשותן של מדינות במערב אירופה הופיעו פילוסופים אשר החיו את רעיונותיו של אריסטו חידשו והרחיבו את רעיון האמנה החברתית. הפילוסוף הפוליטי השמרן, תומס הובס קבע בספרו *הלווייתן* (1650) כי הדרך היחידה ליצירתה של מדינה היא באמצעות אמנה חברתית: חוזה חברתי המעניק לקהילה את הסמכות למשול. אך, כיוון שטבעו של האדם הוא רע מנעוריו, וכי בהכרח קבלת החלטות משותפת תוביל לפילוג ומלחמת כל בכל, האזרחים מעבירים את הסמכות למשול באופן חד צדדי ללווייתן, לריבון הבלתי מעורער המגלם את הזהות של הקהילה. מעמדו שונה ממעמד המלכים והקיסרים כיוון שסמכותו נובעת מהאזרחים ולא מהשמים. ואם איבד את יכולתו לספק ביטחון וסדר, או אם פגע בזכויות הטבעיות של אזרחיו, ישנה אפשרות להדיחו להחליפו. מסורת זו הורחבה על ידי הפילוסוף ג'ון לוק שהגיע לרעיון החוזה החברתי מכיוון הפוך. בשביל לוק במצב הטבעי זכויות טבעיות וחוקי טבע

הסדירו את החיים של קהילות הציידים ומהמלקטים. אולם, הרצון להתכנס יחדיו תחת קהילה פוליטית אחת, מדינה, נבע מהצורך להסדיר את יחסי הקניין שנוצרו בעקבות המהפכה החקלאית והפיכתה של הציוויליזציה האנושית לנייחת, סביב שדות חקלאיים. חוקי הטבע לא ענו על הצרכים של הציוויליזציה החקלאית, וכך נולדו הציוויליזציות המחוקקות - שלהן היה מחוקק וכוח אכיפה - במצרים, מסופוטמיה וסין. במידה רבה, ניתן לראות את יציאת מצרים ורגע מתן תורה כביטוי לתופעה אנושית רחבה באותה העת של יצירת ציוויליזציות משפטיות המבוססות לא על משפט הטבע, אלא על משפט שמחוקק האדם. במאמר השני על הממשל המדיני (1689), לוק מדגיש כי המעבר ממצב טבעי (חיים בטבע) למצב מדיני (חיים במדינה) מחייב שני תנאים: האחד, אמנה חברתית שבה מוסכמים על ידי חברי הקהילה הפוליטית, המדינה, התנאים לקיומם של חיים משותפים. מאוחר יותר, רעיון זה יתפתח למה שנקרא חוקה. והתנאי השני, שבמעבר ממצב טבעי למצב מדיני עוברות יחד עם כל אדם זכויותיו הטבעיות - כבוד האדם, חרות, וקניין פרטי - שאף ממשל מדיני אינו יכול להפקיע או לפגוע בהן, שהרי הם ניתנו לאדם על ידי הטבע ולא על ידי המדינה. לוק למעשה התווה את קווי המתאר לחוקות שיכתבו בהשראתו אשר יהפכו את הזכויות הטבעיות לאבן היסוד של כל מגילת זכויות ברפובליקות החדשות של ארה"ב וצרפת.

בעוד שהתכלית של החוזה החברתי של הובס הייתה להביא לביטחון וסדר, התכלית של החוזה החברתי של לוק הייתה להגביר את החירות. בכל מקרה, אף על פי שהובס מייצג את המסורת הפוליטית השמרנית ולוק את המסורת הפוליטית הליברלית, שני הפילוסופים חלקו במשותף את הרעיון כי מי שמגדיר קהילה וזהותה הוא למעשה החוזה החברתי (החוקה) שנחתם על ידי האספה המכוננת, בעת כינונה של המדינה, בין האזרחים לריבון ובין האזרחים לבין עצמם. שאלת זהותה של המדינה שנוצרה בחוזה חברתי נותרה לא ברורה, עד שיופיע חסידו של ג'ון לוק בצרפת - ז'אן ז'אק רוסו.

המרכיב המרכזי בתפיסתו של רוסו הוא רעיון האזרחות. רוסו טוען בספרו *על האמנה החברתית* (1762) כי המדינה נוצרה למען קידום האושר והחירות ומתוך הסכמה כללית של האזרחים ליצור סדר חברתי שבו הם מוותרים על חלק מהחירות האישית שלהם בתמורה להגנה ולסדר שתספק להם המדינה. כלומר, המדינה מבוססת על חוזה בין האזרח למדינה, המהווה את הבסיס לריבונות העם ולמוסדות השלטון, ומכאן נובעת חוקיותם של מוסדות המדינה. אך על בסיס איזה רצון נבנית זהות המדינה כמו גם החוקה כולה? בתשובה לשאלה חשובה זו רוסו מפתח את רעיון ה"רצון הכללי" (*Volonté Générale*) שהוא ביטוי לרצון של העם בכללותו, כלומר לאינטרס הציבורי המשותף לכלל האזרחים. בניגוד לרצון הפרטי של כל פרט או של קבוצות אינטרס שונות, הרצון הכללי משקף חוק שהוא בהכרח אינו מוציא מהכלל ואף ומשקף את רצונו של כל אזרח ואזרחית. הוא מתאפיין באוניברסליות, בכך שאינו מייצג אינטרסים פרטיים אלא את טובת הכלל; הוא בלתי ניתן לניכוס, כלומר, אף פרט או קבוצה אינם יכולים להשתלט עליו; והוא בלתי ניתן לחלוקה, משום שהוא מבטא את העם כולו ולא ניתן לפיצול ובכך שהוא תמיד חותר לטוב המשותף ואינו מושפע משיקולים של כוח או אינטרסים צרים. למשל, זכויות טבעיות כמו כבוד אדם, חרות, קניין פרטי המעוגנות בחוקה הינן למעשה עניינן של כל אזרח ואזרח, שכן לכולם יש צורך בהם, ולכן משקפות את הרצון הכללי.

אולם, באיזה מרכיב פורמלי של המשפט אנו מוצאים את הרצון הכללי? רוסו טוען כי הרצון הכללי מתבטא בחוקה, בערכיה ובמרכיביה השונים אשר צריכים להיות ביטוי ישיר של הרצון הכללי, כלומר רצון של כל אזרח ואזרח ללא יוצא מן הכלל. בעוד שהחוקה מייצגת את הרצון הכללי, החוקים מהווים ביטוי לרצון הרוב כפי שהוא משתקף בפרלמנט: רצון הרוב הוא למעשה אוסף של רצונות של אזרחים בנוגע לענייני של חקיקה קונקרטיים, ולכן החוק, כלומר רצון הרוב, חייב להיות כפוף לחוקה, כלומר לרצון הכללי. מתוך כך, צמח בתוך המשפט החוקתי העקרון כי לבית משפט עליון מעמד של פרשן החוקה, וכיוון שכך יש

ביכולתו לפסול חוקים שחוקקו על בסיס עקרון רצון הרוב אשר סותרים את החוקה, את הרצון הכללי.

מכאן גם עולה שאלת הזהות של המדינה. אם הרצון הכללי משקף את הרצון של כל אזרח ואזרח ביחס לזכויות וביחס לסמכויות והיחסים בין הרשויות, האם ניתן להכיל את עקרון הרצון הכללי על הגדרת זהותה של המדינה? רוסו מתמודד עם שאלה זו באופן ישיר וקובע כי הזהות של המדינה נובעת מהחווה החברתית, מהחוקה. הוא מוסיף למערכת המושגים שלו את המושג דת אזרחית - אם לא יכולה להיות מדינה הומוגנית מבחינה דתית, או מבחינה אתנית, ברור כי לא ניתן יהיה לקבוע את זהותה של המדינה על פי עקרון רצון הרוב. אם בצרפת יש רוב של קתולים על פני פרוטסטנטים ברור שלא ניתן יהיה לקבוע את זהותה של צרפת כמדינה קתולית, שהרי הגדרה זו תדיר מהמדינה הצרפתית את המיעוט הפרוטסטנטי. אשר על כן, רוסו קובע שני מהלכים נוספים הכרחיים לעיצובה של מדינה על בסיס מסורת החווה החברתית. ראשית, הפרדה של דת מדינה: כל זיהוי דתי של מוסדות המדינה על בסיס עקרון רצון הרוב בהכרח ידיר את המיעוטים הדתיים ויהפוך את המדינה ממדינת האזרחים למדינת אזרחי הרוב. שנית, קביעת זהותה של המדינה על בסיס אזרחי, כלומר זהות הנובעת מאזרחות. כך הופכת הזהות המדינתית לזהות לאומית אזרחית המבוססת על חברות בקהילה הפוליטית תחת חופה של חוקה מוסכמת. וכך, למעשה, נולדה מדינת הלאום. כל אזרח אמריקאי שייך ללאום האמריקאי, כל אזרח צרפתי שייך ללאום הצרפתי.

רוסו הניח את היסודות לרפובליקות המודרניות וספרו על האמנה החברתית היה לאבן יסוד של המהפכה האמריקאית והמהפכה הצרפתית והתניע למעשה את המודל הרפובליקני ליברלי ששטף את העולם מאז המהפכה האמריקאית.

### רצון הרוב מול הרצון הכללי

בישראל, סוגיה זו עומדת כיום בלב המאבק על דמותה של המדינה. המהפכה המשטרית, שהובילה הממשלה בשנת 2023, משקפת בדיוק את הפער שבין

רצון הרוב לרצון הכללי. אחת מנקודות השיא במאבק הייתה הניסיון לשנות את חוקי היסוד כך שישרתו את רצון הרוב הפוליטי הזמני, במקום לראותם כהבעת הרצון הכללי שמבטא את ערכי היסוד של המדינה. החקיקה לביטול עילת הסבירות והניסיונות לקדם פסיקת התגברות לחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, נועדו להחליש את הביקורת השיפוטית ולמעשה להעניק לממשלה כוח בלתי מוגבל, ללא מנגנוני איזון ובלימה. כלומר, הממשלה ביקשה באמצעות רצון הרוב לשנות חוקי יסוד האמורים לשקף את הרצון הכללי, הרצון של כל האזרחים. למשל, חוק יסוד: הלאום, חוקק על בסיס רצון הרוב בכנסת, אך אינו עומד בתנאים של הרצון הכללי. שכן, החוק קובע שישראל היא המדינה הלאום של העם היהודי, ואזרחים לא יהודים ודאי לא יראו חוק כזה כמשקף את הרצון שלהם. חוק הלאום, החוק לביטול עילת הסבירות, וההצעות לפסקת התגברות לחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו משקפים את רצון הרוב, כלומר רצון קבוצת אינטרס אך לא את הרצון הכללי של כל הישראלים.

תומכי המהפכה המשטרית הדגישו כי כל חוקי היסוד חוקקו על בסיס רצון הרוב בכנסת, ובעיקר שני חוקי היסוד החשובים, כבוד האדם וחירותו וחופש העיסוק. טיעון זה נכון, אך החוקים שחוקקו כולם שיקפו רצון כללי של האזרחים: כל ישראלי, יהיה אשר יהיה, ירצה שהחוק יגן על חירותו ועל כבוד האדם שלו. כל ישראלי ירצה שהחוק יגן על חופש העיסוק והתנועה שלו. לעומת זאת, ישראלי ממוצא דרוזי לא יראה את חוק הלאום כמשקף את הרצון שלו.

הבלבול בין הרצון הכללי לרצון הרוב בישראל נובע מכשל מבני, מהחטא הקדמון של ישראל - האספה המכוננת. בימיה הראשונים הלכה מדינת ישראל במסלול סדור של בניית אומה. החלטת האו"ם מכ"ט בנובמבר 1947 קבעה כי המדינה שבדרך תקיים בחירות דמוקרטיות לאספה מכוננת, אשר תפקידה יהיה לנסח את הרצון הכללי של אזרחי המדינה החדשה לתוך חוקה. אנו מוצאים במגילת העצמאות ביטוי לקבלת החלטת האו"ם לרבות תפקידה של האספה המכוננת. ואומנם, עם שוך הקרבות ועם קיבוע גבולות המדינה, בדצמבר 1948

התקיים מפקד האוכלוסין הראשון שנועד לרשום את כל מי שנכלל כגבולות המדינה החדשה, ושמעתה ייקרא אזרח ישראלי. על בסיס מפקד זה התקיימו הבחירות בינואר 1949, וב־14 לפברואר התכנסה האספה המכוננת באופן חגיגי מתוך צפייה שתמלא את תפקידה בכתיבת חוקה. אולם, דוחק הזמן והמשימות הדחופות של להתאושש ממלחמה קשה ולקלוט עלייה הוביל ב־16 לפברואר לחוק המעבר שקבע כי האספה המכוננת תסיים את תפקידה, וזאת בלי שמילאה את משימתה - כתיבת חוקה - ותהפוך לכנסת הראשונה. בפועל, התקיימה מדינה ישראל כמדינה מתוקנת רק למשך יומיים, בין ה־14 ל־16 בפברואר, ימי חייה של האספה המכוננת. מאוחר יותר, פשרת הררי (13 ביוני, 1950) שקבעה כי יחוקקו חוקי יסוד פרקים פרקים, הפכה למעשה כל כנסת ליורשת של האספה המכוננת, ובכך אפשרה למעשה לחוקק חוקי יסוד על בסיס רצון הרוב, במקום אספה מכוננת המנסחת חוקה על בסיס הרצון הכללי.

עוד בתחילת דרכה לא מצאה ישראל את ההזדמנות לדון ולקבוע בחוקה או חוקי יסוד את הרצון הכללי שישקף את זהותה. כך שהסוגיה של זהות המדינה הלכה והפכה עם השנים לשנויה במחלוקת עמוקה, הנובעת מהתנגשות חזרת ונשנית בין עקרון הרצון הכללי לעקרון רצון הרוב.

העיוות שנעשה בישראל הוא עמוק ושורשי. העיקרון ש"העם הוא הריבון" נולד מתוך רעיון הרצון הכללי, שלפיו הריבונות שייכת לכלל הישראלים - לכלל העם הישראלי באשר הוא. אך הימין, בשם אותה סיסמה, רוקן אותה מתוכנה, ואת המושג העם החליף ב-הרוב, כאילו זהותם חופפת. תחת מסווה דמוקרטי נוצרה נוסחה חדשה ומסוכנת: לא כל הישראלים הם הריבון, אלא רק הרוב הפוליטי שבשלטון. כך נשמט הבסיס שעליו נשענת כל דמוקרטיה חוקתית - ההכרה שהמדינה שייכת לכולם, גם למי שאינם חלק מהרוב. במקום שחוקי היסוד יהיו ביטוי לרצון הכללי, לערכים ולמוסר המשותף של החברה, הם הפכו לכלי בידי הרוב לעיצוב המדינה בצלמו ולביצור כוחו. כתוצאה מכך, התחלפה ריבונות העם בריבונות הרוב, והמדינה חדלה להיות ביטוי של כלל הישראלים והפכה לנחלתו של מחנה אחד.

**טבלת השוואה והבחנה בין מושג הרצון הכללי (חוקה, חוקי יסוד) למושג רצון הכלל (רצון הרוב בפרלמנט)**

מרכיב	רצון כללי	רצון הרוב	ביטוי בישראל
הגדרה	רצון משותף של כל האזרחים, ללא יוצא מן הכלל, המבטא את טובת הכלל	רצון של רוב האזרחים בנוגע לסוגיות קונקרטיות	בלבול בין רצון העם לרצון הכללי, מה שמוביל לטענה כי הכנסת יכולה לחוקק כל חוק על פי רצון הרוב
ביטוי משפטי	החוקה, ערכיה והמרכיבים השונים שלה	החוקים הנחקקים בבית המחוקקים	הכנסת מחוקקת חוקים על בסיס רצון הרוב, אך לא תמיד בהתאם לעקרונות חוקתיים המשקפים את הרצון הכללי
מקור הלגיטימציה	ריבונות העם הישראלי, אספה מכוננת	הכרעת הרוב, בית המחוקקים	בלבול: רצון הרוב הפך לרצון העם
תחום ההשפעה	המסגרת הערכית והחוקתית במדינה	חקיקה בעניינים ספציפיים	רצון הרוב בכנסת נתפס כבעל כוח מוחלט, שיכול לחוקק כל חוק, ואף לשנות חוקי יסוד (רצון כללי) גם למען אינטרסים פוליטיים ציניים (ראש ממשלה חליפי)
יחס לחוקים	חוקים חייבים להיות כפופים לרצון הכללי, לחוקה	חוקי המדינה משקפים את רצון הרוב	בלבול בין חוקים, מעמדם ואופני החקיקה שלהם לבין חוקי יסוד ומקורם
תפקיד בית המשפט	בג"ץ מוסמך לפסול חוקים הסותרים את החוקה, את הרצון הכללי	שופט על פי החוקים שנחקקו בהתאם לרצון הכללי, לחוקה	מגן חוקי היסוד או מגן רצון הרוב?

העיוות שנוצר בישראל בין הרצון הכללי ובין רצון הרוכב איננו רק שאלה חוקתית או מוסדית, אלא פגיעה ישירה ביכולת להגדיר את זהותה של המדינה. במקום שהזהות של המדינה תנבע מהרצון הכללי של הישראלים, ותכיל בתוכה כל אחד ואחת מהאזרחים והאזרחיות, הזהות בישראל נקבעת על בסיס רצון הרוכב אשר ביקש להדיר את בבואת האזרחים הערבים מלהשתקף במראת זהותה של המדינה. זאת ועוד, קואליציות ימין אשר הורכבו ממפלגות שבאופן בסיסי מתנגדות לרצון הכללי, רצון כלל הישראלים, השתמשו בכלי של רצון הרוכב בפרלמנט כדי לחקק חוקים אשר יעוותו את זהותה של המדינה ויהפכו אותה למעשה למדינה בעלת זהות לא מדינתית, לא ישראלית.

#### ישראל כמרחב של חוזים חברתיים נפרדים

התפיסה של המדינה כחווה חברתי השפיעה גם על האופן שבו סוציולוגים וגישות חברתיות התייחסו למוסד המדינה. בעוד שפילוסופים פוליטיים כמו הובס, לוק ורוסו התייחסו למדינה כמערכת חוזית בין האזרחים לבין הריבון, סוציולוגים ביקשו להבין את המדינה לא רק כמונחים של סמכות ושליטה, כי אם גם כמבנה חברתי המתהווה מתוך יחסי גומלין בין האזרחים לבין מוסדות השלטון. מקס ובר, מההוגים המרכזיים של המדינה המודרנית, הגדיר את המדינה באמצעות פרמטרים פורמליים, כישות ריבונית בעלת שלטון עצמאי המנהלת את ענייני הפנים והחוץ שלה. על פי ובר, המאפיין המרכזי של המדינה הוא המונופול שלה על השימוש בכוח. המדינה היא הגוף היחיד הרשאי להפעיל כוח מול אזרחיה, ומאפיין זה מבחין אותה מקבוצות חברתיות אחרות כמו שבטים, קהילות או ארגונים חוץ ממשלתיים. לפיכך, היכולת של המדינה לפעול באופן עצמאי ולנהל את ענייניה הפנימיים והחיצוניים בצורה ריכוזית וללא תחרות מצד גורמים תת מדינתיים, היא חלק מהותי מהגדרתה.<sup>1</sup>

1 Max Weber, *Politics as a Vocation* (Harper & Row, 1965), pp. 78-90.

בניגוד למקס ובר שהתמקד בהגדרה הפורמלית של המדינה, אמיל דורקהיים ראה בה מבנה חברתי דינמי, המתעצב מתוך יחסי הגומלין בין האזרחים למוסדות השלטון. דורקהיים טען כי החוזה החברתי איננו רק עקרון פוליטי, אלא מנגנון ליצירת סולידריות חברתית. המדינה היא מערכת חברתית שבה תושבים חולקים תפיסות משותפות לגבי תפקידם כאזרחים ולגבי מחויבויותיהם זה כלפי זה, וכוחה נובע מהאמון ומהלכידות שמתקיימים בתוכה.<sup>2</sup>

ובר ודורקהיים הציגו שני ביטויים שונים למושג הרצון הכללי: ובר התמקד בממד הפוליטי משפטי של הרצון הכללי כשאיפה של כל אזרח למסגרת אחת של שליטה חוקית – לגורם אכיפה אחד, למערכת משפט אחת, לשלטון חוק אחד ולצבא אחד – המונעת כאוס ומבטיחה סדר על ידי מונופול האלימות של המדינה. דורקהיים, לעומתו, ראה ברצון הכללי מרכיב תרבותי חברתי, כשאיפה של כל אזרח שאזרחים אחרים מקבוצות שונות לו יתייחסו אליו כאזרח שווה ועם סולידריות אזרחית היוצרת לכידות חברתית ומאפשר את קיומה של מדינה מלוכדת ויציבה.

בישראל מתבהרת תמונה מטרידה של שחיקת המונופול המדינתי על הפעלת הכוח, לצד התערערות תפיסתה כגורם מאחד. בעשורים האחרונים, קבוצות שונות בחברה זכו לאוטונומיות הולכות וגוברות, לעיתים תוך העלמת עין מצד המדינה ולעיתים מתוך עידוד אקטיבי שלה. כך שהסמכות המדינתית כבר אינה נתפסת כבלעדית, אלא כעוד שחקן בתוך מארג של מוקדי כוח חוץ מדינתיים, המאיימים על הלכידות האזרחית והמשילות הריכוזית.

החברה החרדית נשענת על מבנה תאולוגי הרואה בה קהילה בעלת חוזה ייחודי עם האל, כזה הממקם אותה כנושאת הבלעדית של המסורת וכמי שמחזיקה במונופול על ייצוג האל ועל פירוש רצונו. תפיסה זו מייצרת היררכיה פנימית המבדילה את הציבור החרדי מכלל הציבור היהודי ומעניקה לו לגיטימציה לטעון למעמד מיוחד,

2 Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society* (Free Press, 1997), pp. 102-130.

שכן הוא נתפס כמי שנבחר לשמור על יסודו הרוחני של העם. מכנה תאולוגי זה עבר חילון והפך למסגרת פוליטית, שלפיה טבעי כי לצד החוזה עם האל יתקיים גם חוזה נפרד עם המדינה. זכותם לאוטונומיה חינוכית, למימון נדיב ולפטור מחובות אזרחיות מוצגת כהכרה של המדינה במעמדם הייחודי כמחזיקי המונופול לייצג את האל. כך הופך המונופול הדתי למקור כוח פוליטי, והמדינה מתפקדת לא כמרחב שבו מופעל חוזה חברתי אחיד כלפי כלל האזרחים, אלא כישות המחויבת לתגמל קבוצה הטוענת לבעלות על היסוד הרוחני של הזהות היהודית.

החברה החרדית בישראל מתפקדת בפועל כאוטונומיה לא פורמלית, תוך יצירת מערכת שלטונית, חינוכית, כלכלית ומשפטית עצמאית למחצה. מערכת החינוך החרדית פועלת בנפרד מהמערכת הממלכתית, עם רשתות חינוך עצמאיות שאינן כפופות לפיקוח פדגוגי מלא של המדינה. מוסדות אלה, במיוחד לבנים, אינם מחויבים ללימודי הליכה, מה שמאפשר לחברה החרדית להכשיר דורות על פי ערכיה, בלי להיחשף לתכנים אזרחיים מדינתיים. לצד זאת, החברה החרדית מפעילה מערכת משפט רבנית מקבילה, שבה בתי דין רבניים פרטיים מכריעים בענייני נישואין, דיני ממונות וסכסוכים עסקיים. רבים בקהילה נמנעים מפנייה לבתי המשפט האזרחיים, מתוך תפיסה שהמשפט העברי הוא המחייב, מה שמערער את אחדות מערכת המשפט הישראלית. גם בתחום הנדל"ן קיימים מנגנונים עצמאיים, כמו הטאבו החרדי, המאפשרים רישום והעברת נכסים מחוץ למסגרות החוקיות של המדינה. הכלכלה החרדית נתמכת על ידי מערכות רווחה פנימיות כמו גמ"חים וקרנות צדקה, המספקות הלוואות, תמיכה בדירור ומימון לחתונות, ובכך מצמצמות את התלות במוסדות המדינה.

מעבר לאוטונומיה הפנימית, החברה החרדית מחזיקה בהשפעה פוליטית משמעותית, המאפשרת לה לשמר את עצמאותה תוך הישענות על משאבי המדינה. המפלגות החרדיות מנצלות את כוחן הפוליטי כדי להשיג תקציבים למוסדות חינוך ותורה, להבטיח פטור מגיוס חובה ולשמר את סמכויות בתי הדין הרבניים. בכך הן מחזקות את הנתק בין החברה החרדית לשאר הציבור

הישראלי ומקבעות את המדינה כגוף חיצוני, שנועד לשרת את צרכיהן אך אינו משמש כמסגרת פוליטית משותפת לכלל האזרחים.

המתנחלים נשענים על מבנה תאולוגי הרואה בהם קהילה בעלת חוזה ייחודי עם האל, חוזה שלפיו הם מונו להיות חיל החלוץ של תהליך הגאולה וכוחות ההגשמה של הייעוד האלוהי בארץ ישראל. לפי תפיסה זו, הבחירה בהם אינה בחירה כללית בעם היהודי, אלא בחירה ממוקדת בקבוצה הממלאה את המשימה הקוסמית החשובה ביותר כסוכניה הבלעדיים של הגאולה. תפיסה זו עברה אף היא חילון ותורגמה לחוזה חברתי נפרד בין המתנחלים לבין המדינה. בחוזה זה המדינה מתייחסת אליהם כאל תמצית הלאומיות היהודית, כהתגלמות הערכיות והשליחות, ומתגמלת אותם במדינת רווחה ביהודה ושומרון, במשאבים ציבוריים נדיבים ובנוכחות רחבה במשרות בשירות הציבורי, מתוך הכרה במעמדם השליחותי והערכי.

תפיסה שליחותית זו אינה נותרת במישור האמוני בלבד, אלא מתממשת במציאות חברתית והארגונית של ההתנחלויות. ההנחה כי קבוצה זו נושאת ייעוד אלוהי ייחודי התגלמה במבנים מוסדיים, משפטיים וביטחוניים שהעניקו לה בפועל מעמד של אוטונומיה נפרדת, הנתפסת כחלק בלתי נפרד מן החוזה המיוחד שכתרה עם המדינה.

המתנחלים ביהודה ושומרון מתפקדים אף הם כאוטונומיה לא פורמלית בתוך מדינת ישראל, תוך יצירת מערכת שלטונית, משפטית וביטחונית בעלת מאפיינים עצמאיים למחצה. למתנחלים יש מערכת חינוך ייחודית המופרדת ממערכת החינוך הממלכתית, מוסדות משפט מקבילים כמו פורום תקנה, ומערכת אכיפה מקומית, הכוללת כיתות כוננות חמושות וארגונים חצי צבאיים המעניקים מענה ביטחוני עצמאי. תופעה זו מערערת את המונופול של המדינה על הפעלת הכוח, שכן במקרים רבים גורמים אזרחיים חמושים מגיבים לאירועים ביטחוניים באופן שאינו כפוף ישירות לפיקוד צה"ל.

מבחינה אידאולוגית, המתנחלים מחזיקים בתאולוגיה פוליטית הרואה במדינה שלב מקדים בלבד לגאולה השלמה, ולכן הם מכפיפים את הסמכות

המדינתית לשיקולים דתיים אמוניים, כמו ייחוס סמכות גדולה לרבנים יותר מאשר למפקדים בצבא. היחס הכפול של המדינה להתנחלויות - תמיכה רשמית לצד הימנעות מהטלת פיקוח - מאפשר למתנחלים לנהל את חייהם באוטונומיה נרחבת, תוך יצירת מציאות שבה שלטון החוק הישראלי מוחל באופן סלקטיבי, והריבונות המדינתית אינה מוחלטת.

החברה הערבית בישראל מתפקדת אף היא כאוטונומיה לא פורמלית, תוך יצירת מערכת של שליטה פנימית המבוססת על מוסדות חברתיים, דתיים וקהילתיים המנותקים באופן חלקי ממוסדות המדינה. רבים בציבור הערבי אינם רואים את המדינה כמסגרת פוליטית חברתית משותפת, אלא כגורם חיצוני שנכפה עליהם ושאינו בהכרח מייצג את זהותם הלאומית או התרבותית. תופעה זו מתבטאת, בין היתר, בקיומם של בתי דין שרעיים ומנגנוני סולחה מסורתיים המהווים חלופה למערכת המשפט הישראלית, ובהימנעות מהגשת תלונות למשטרה בשל חוסר אמון במערכת אכיפת החוק.

בנוסף, קיימת במגזר הערבי מערכת כלכלית לא רשמית, הכוללת הלוואות פרטיות, מסחר שאינו מדווח ותעסוקה פנימית. החברה הערבית אף מפעילה מערכות רווחה ותשתיות קהילתיות דתיות, המספקות שירותים במקום אלה שהמדינה אינה מספקת, מה שמקטין את התלות במוסדות המדינה ומחזק את ההפרדה התודעתית בינה ובין האוכלוסייה הכללית.

הסוציולוגית אווה אילוז והמשפטנית תמר הוסטובסקי ברנדס הראו שבישראל הרעיון של חוזה חברתי בין האזרחים למדינה קיבל במהלך השנים צורה ייחודית. במקום לייסד מערכת יחסים ישירה בין המדינה לאזרחיה, מדיניות ממשלתית עיצבה דפוס של חוזים חלקיים המתווכים בידי קבוצות כוח - רבנים, עסקנים, פוליטיקאים וראשי מועצות - שכל אחת מהן מייצגת מגזר מסוים ותובעת לעצמה תנאי השתתפות ייחודיים. החברה החרדית הייתה הראשונה לעצב חוזה כזה: הסדר יוצא דופן שבו היא פטורה משתי החובות האזרחיות הבסיסיות - גיוס לצבא ותשלום מיסים מלא - ובתמורה

נהנית מתמיכה כלכלית נרחבת, קצבאות ושירותים ציבוריים מועדפים. זהו חוזה חד צדדי שאין דומה לו בעולם, שבו המדינה מממנת קהילה שאינה רואה בה מקור סמכות לגיטימי ואף מתנערת ממנה אידאולוגית. עם השנים הפך ההסדר הזה לתקדים שעליו נבנו חוזים דומים.<sup>3</sup> המתנחלים ביהודה ובשומרון עיצבו לעצמם חוזה משלהם, המבוסס על תמיכה ציבורית נדיבה ועל השתתפות חלקית בלבד במערך הצבאי והאזרחי של המדינה, תוך הסתייגות ממבנה הריבונות ומחוקיה, ותוך נאמנות עליונה לתפיסת שליחות דתית. לצידם, חלקים בציבור הערבי - ובעיקר התנועה האסלאמית בראשות מנסור עבאס - מבקשים בשנים האחרונות לכוון חוזה חברתי נפרד המבוסס על שותפות פוליטית פרגמטית בתמורה להקצאת משאבים ולניהול אוטונומי של החברה הערבית, מעין גרסה ערבית למודל של ש"ס. כך נוצר בישראל מבנה ייחודי של ריבונות מתווכת, שבו המדינה איננה מדברת עוד עם אזרחיה כיחידים, במסגרת חוזה חברתי אחיד, אלא מנסחת חוזים חברתיים ייחודיים עם נציגים קהילתיים בעלי כוח פוליטי. החוזה החברתי הכללי התפרק לאוסף של עסקאות פרטיות בין מדינה לבין מתווכים, שכל אחד מהם מושך את חוט הריבונות לכיוונו.

בכל המקרים הללו, המדינה ויתרה על ריבונותה ואפשרה לכוחות פנימיים לצמוח למעמד המאתגר את עצם קיומה. החרדים, המתנחלים והערבים מייצגים שלוש קבוצות מרכזיות בחברה הישראלית, שכל אחת מהן שוללת את רעיון הרצון הכללי, אם מתוך תפיסה דתית משיחית, לאומית אתנית או קהילתית מסורתית. החרדים רואים במדינה מנגנון אדמיניסטרטיבי חסר משמעות תאולוגית, המתנחלים רואים בה כלי למימוש חזון משיחי, והערבים שוללים את זהותה היהודית ואינם תופסים אותה כמסגרת מאחדת.

3 אווה אילוז, תמר הוסטובסקי ברנדס, "חד צדדיות ללא תמורה: החוזה החברתי עם החרדים", מתוך *החרדים בראי המהשבה הישראלית* (המכון למחשבה ישראלית, 2026).

זאת ועוד, לא רק האוטונומיות המגזריות שצמחו עם הזמן חתרו תחת החוזה החברתי הישראלי, אלא אף המדינה חתרה תחת הריבונות שלה באמצעות הסמכת מנגנונים תת־מדינתיים. אומנם ב־1948 השכיל בן גוריון להבין כי תנאי הכרחי למדינתיות הוא ריכוז הכוח הצבאי בידי מוסד מדינתי אחיד, בעל מונופול בלעדי על הפעלת הכוח החמוש, ולכן פעל למיזוג הארגונים הצבאיים של היישוב אל תוך צה"ל, פעולה שהייתה חיונית לקיומה של המדינה. אך במקביל, הוא נמנע מלבצע מהלך דומה במוסדות אזרחיים מרכזיים של היישוב, דוגמת קק"ל והסוכנות היהודית. בעוד שמיזוג הארגונים הצבאיים וריכוז הכוח הצבאי תחת למפקדה וצבא אחד - צה"ל - היה הכרחי, הרי שמוסדות היישוב האחרים המשיכו לפעול במעמד ביניים: בעלי סמכויות שלטוניות אך ללא כפיפות מלאה למערכת הממשלתית. כך, במקום שקק"ל תתמוזג עם משרד השיכון או רשות מקרקעי ישראל, או שהסוכנות היהודית תהפוך לחלק ממשרד הקליטה, נותרו שני גופים אלה מחוץ למערכת הממשלתית הרגילה, תוך שהם מחזיקים בכוח רב אך נעדרים אחריות ישירה כלפי כלל אזרחי המדינה.

כפי שניתן לראות במקרים של קק"ל והסוכנות היהודית, המדינה ויתרה על המונופול שלה, על הריבונות שלה, ועיצבה מערכת חוקית המאפשרת את המשך פעולתם של מנגנוני שליטה חוץ ממשלתיים, שהפכו למעין מדינה בתוך מדינה. בכך היא חיזקה אותם על חשבון עקרון ריבונות האזרחים, אשר אמור להיות היסוד לכל משטר דמוקרטי. המדינה נמנעה מלכפות את כל המוסדות הפועלים בשטחה למונופול החוקי שלה, כפי שטען ובר כי נדרש מכל ריבונות אפקטיבית, ובכך אפשרה למוסדות אלה לפעול מתוך עצמאות מוסדית, ולעיתים בניגוד לעקרונות המדינה הריבונית.

קיומם של מוסדות אלה אף פוגע בסולידריות האזרחית שעליה דיבר דורקהיים. קק"ל והסוכנות היהודית פועלים על בסיס אתני ולא אזרחי, תוך מתן עדיפות לקבוצה מסוימת על פני קבוצות אחרות. כך, במקום שמדינת ישראל תתפקד כגוף מאחד וכמתווך ניטרלי בין כלל אזרחיה, היא מאפשרת

את המשך פעולתם של גופים המשרתים אינטרסים של הרוב היהודי, אך לא את הרצון הכללי של כל הישראלים. בכך היא אף מעמיקה פערים והפרדות בין אוכלוסיות שונות, באופן שפוגע באחידות החברתית ובתפיסת המדינה כמרחב משותף לכלל אזרחיה.

בנוסף לכך, המדינה ויתרה על השליטה הישירה שלה בשני המשאבים הקריטיים ביותר לריבונותה – הקרקעות וההגירה – והפקידה אותם בידיים של מוסדות חוץ מדינתיים, הפועלים מחוץ להיגיון הדמוקרטי של שלטון אחיד ושוויוני. קק"ל, במקום לפעול בתוך גוף ממשלתי האמון על ניהול הקרקעות עבור כלל האזרחים, המשיכה להחזיק ולנהל שטחים נרחבים ואף קיבלה הקצאות מהמדינה עצמה, תוך שהיא פועלת באופן מוצהר לצמצום יכולתה של האוכלוסייה הערבית להרחיב את יישוביה. בכך הפכה הקרקע, שהיא משאב ציבורי, לכלי פוליטי הנשלט על ידי גוף עצמאי הפועל מחוץ להיגיון של ריבונות ממלכתית.

במקביל, הסוכנות היהודית ממשיכה להפעיל מנגנוני הגירה באופן המקנה לה שליטה מעשית על מבנה האוכלוסייה, תוך שימוש בקריטריונים שאינם נגזרים ממדיניות הגירה רשמית של המדינה, שעדיין לא נוסחה. בעוד שמדינה ריבונית אמורה להיות האחראית הבלעדית על קביעת זהותה הדמוגרפית, ישראל מעניקה למעשה לגוף חיצוני כוח משמעותי בקביעה מי יורשה להגר אליה ומי יישאר מחוצה לה. בכך היא מוותרת על אחת מהסמכויות המרכזיות ביותר של ריבונות – היכולת לשלוט בגבולות ובאוכלוסיית המדינה.

מדיניות זו מובילה לכך שחלקים מהשלטון אינם נמצאים בידי המדינה באופן מלא, כי אם פועלים באישורה במקביל לה, תוך שהם מחזיקים בכוח רב אך נעדרים אחריות ישירה כלפי כלל האזרחים. כך נוצרת כפילות שלטונית, שבה החלטות מהותיות הנוגעות לקרקע ולהגירה מתקבלות מחוץ למסגרת הדמוקרטית, באופן הפוגע הן בשלטון החוק והן בריבונות האחידה של המדינה. במקום שמדיניות זו תשקף תהליך דמוקרטי הנשען על עקרון הרצון הכללי, היא מתעצבת על ידי

מנגנונים הפועלים מתוך שיקולים אתניים ומגזריים, באופן המחליש את הלכידות החברתית ומגביל את יכולתה של המדינה לפעול כריבון מלא.

כך שמותו של הרצון הכללי בישראל, שהוא למעשה איבוד הריבונות והמשילות, אינו נובע מאירוע יחיד אלא מתהליך ממושך שבו המדינה איבדה בהדרגה את יכולתה לפעול כריבון אחיד ומרכזי. מחד גיסא, היא ויתרה על סמכותה מול כוחות שצמחו מלמטה ושאפו לאוטונומיות לא פורמליות שפועלות מחוץ למסגרת החוקית שלה. מאידך גיסא, היא עצמה העבירה ביודעין סמכויות קריטיות בניהול המשאבים המרכזיים שלה - הקרקע וההגירה - לידי מוסדות חוץ מדינתיים הפועלים משיקולים פרטיקולריים וללא מחויבות לרצון הכללי של כלל האזרחים. כפילות השלטון ואובדן השליטה על מנגנוני הריבונות הפכו את המדינה לזירה של מאבקי כוח בין קבוצות חברתיות שונות.

מתוך כך עולה תמונה לפיה ישראל אינה פועלת כמדינה המבוססת על חוזה חברתי. היעדרו של הרצון הכללי - אם בחוקי היסוד המחוקקים על בסיס רצון הרוב, אם בהיעדר המונופול על המשפט, גורמי האכיפה והכוח הצבאי, ואם באי־קיומה של אחווה אזרחית - מצביע על כך שכוחות אחרים, ולא עקרונות של חוזה אזרחי, הם המעצבים את המדינה בפועל. במקום מבנה פוליטי הנשען על הסכמה רחבה של כלל הישראלים, ישראל מתנהלת כמרחב שבו פועלים כוחות נפרדים המתנגדים למוסד המדינה, בעלי אינטרסים פרטיקולריים, שאינם מוכנים להתכנס לכדי מסגרת מדינית מאוחדת ומוסכמת.

אם ישראל איננה מדינה המבוססת על חוזה בין אזרחים למדינה, מתעוררת השאלה האם יש לראותה כישות הנתונה לכוחות אחרים - אורגניים או רוחניים - הקובעים את אופייה. ייתכן שהיא פועלת מתוך דינמיקה היסטורית־תרבותית הנובעת מזהותה הלאומית הייחודית, שבה פועלים יסודות של כוח אורגני שאינם כפופים לעקרונות חוזיים אלא לציווים פנימיים עמוקים שאינם מנוסחים במפורש. במובן זה, המבנה הנוכחי של ישראל איננו מקרי - הוא משקף שכבות היסטוריות, תרבותיות ותאולוגיות קדומות, הפועלות מתחת

לפני השטח ומעצבות את המדינה מעבר לגבולות התכנית הפוליטית-משפטית של הריבונות המודרנית.

### **ב. המדינה כאורגניזם חי**

הרעיון של המדינה כאורגניזם חי מבקש לראות בה לא מנגנון מלאכותי שנוצר בידי אדם, כי אם יצור מתפתח שיש לו לב, מוח ותודעה. כבר בפילוסופיה היוונית, אצל אפלטון, המדינה הושוותה לגוף חי שבו השליט הוא הראש, האזרחים הם האיברים והחוק הוא מערכת הדם המזינה את הכול. אצל אריסטו המשטר הפך לגוף אורגני הנאבק לשמור על שיווי משקל. במרוצת הדורות הדימויים האלה התפתחו, עד לנאורות שבמהלכה העניק לו פרידריך הגל משמעות חדשה: המדינה איננה מכשיר בידי אזרחיה, היא ביטוי חי לרוח ההיסטורית של האומה, ליסוד שמקנה לה זהות ייחודית ונבדלת. המדינה, לפי תפיסתו, נולדת מהתפתחות טבעית של תרבות וזיכרון משותף, והיא צומחת, משתנה ולעיתים גם נובלת, ממש כמו אורגניזם חי.

בעוד שתפיסת המדינה כחווה רואה בה מערכת שנועדה לשרת את האזרחים, הגל ראה בה ישות חיה שיש לה תכלית משלה, דבר הגדול מסך אזרחיה. הזהות המדינתית, לשיטתו, איננה סך זהויות הפרטים החיים בתוכה, היא תוצר של הרוח ההיסטורית המשותפת להם. המשפט והחוק הם הדרך שבה המדינה מבטאת את זהותה, שפה שבאמצעותה היא מדכרת עם עצמה, מגדירה את גבולותיה ומעבדת את סיפור קיומה. לכן שלטון מרכזי חזק איננו רק עניין של ניהול או כוח, הוא ביטוי לאחדותה של הרוח הלאומית – ליכולת של המדינה לשמר את עצמה כישות אחת שלמה.

הגל ראה במדינה את המקום שבו החירות האנושית נעשית ממשית, לא חירות של היחיד הבורח ממגבלות, חירות הנובעת מהשתייכות לסדר משותף. האדם, לשיטתו, איננו שלם מחוץ למדינה, כי רק דרכה הוא הופך לחלק ממשהו גדול ממנו, מוצא משמעות וזהות. זהות האזרח נובעת מזהות המדינה, שכן המדינה

מגלמת את הרוח ההיסטורית שבתוכה נוצר, את התודעה שממנה נובעים ערכיו, שפתו והבנתו את עצמו. כשהמדינה היא ישות אתית חיה, גם האדם החי בתוכה נושא חלק ממטענה – הוא אינו רק תושב או נתין, הוא נציג של רוח גדולה ממנו, של סיפור מתמשך שהוא ממשיך לכתוב. זהות זו מטעינה את האדם במשמעות מטאפיזית החורגת מכאן ועכשיו, מעניקה לקיומו האזרחי ממד של שליחות, ומקשרת אותו אל שרשרת הזמן ההיסטורית והתרבותית שאליה הוא שייך.

מכאן נגזרת משמעות הרוח: התרבות היא היסוד שעליו נשענת זהותה של המדינה, עמוד השדרה של קיומה. זהות מדינתית איננה תולדה של חוקים או הסכמות פוליטיות, אלא של תרבות משותפת – אותה מערכת של מנהגים, סמלים, רעיונות וזיכרונות קולקטיביים שמעניקה לחיים הפוליטיים נשמה. כשם שאין גוף ללא רוח, כך אין מדינה ללא תרבות. חוקים ומשטרים הם קליפה ריקה אם אינם נטועים בקרקע התרבותית שמעניקה להם תוקף ומשמעות, אותה תחושת שייכות שמאפשרת לישראלים לראות בעצמם לא רק אוסף יחידים, אלא קהילה אחת בעלת סיפור וזהות.

הגל ראה באומות ישויות תרבותיות עוד לפני שהן ישויות פוליטיות. הזהות המדינתית, לשיטתו, נובעת מהתרבות ומההיסטוריה של העם, לא מהחלטותיהם של מוסדות. המדינה היא ביטוי חי של רוח האומה, האופן שבו תודעתה הקולקטיבית מתגלמת בעולם. האומה, עוד לפני שהגדירה גבולות ומוסדות, נשענה על מיתוסים, טקסים וזיכרונות שמכוננים תחושת ייעוד משותף. מדינה שאינה נטועה במקורות אלה דומה לעץ בלי שורשים – אולי תתקיים זמן מה, אך תאבד את זהותה כרגע שתינתק ממקורותיה.

בהתאם לכך, ההיסטוריה איננה רק רקע לקיומה של המדינה, היא מה שמעניק לה זהות, כיוון ותכלית. מאבקי העבר, הטראומות והניצחונות מעצבים את הזיכרון הלאומי שממנו נובעת תחושת המשמעות. המדינה, לפי הגל, איננה רק מנגנון שלטוני המנהל את ההווה, היא תוצר של מסע היסטורי מתמשך, ביטוי של תרבות שהבשילה לריבונות. הזהות המדינתית מתגבשת רק כאשר ההיסטוריה

והתרבות משתלכות לכדי תודעה אחת - תודעה שמאפשרת לאדם לראות את עצמו לא רק כיחיד החי בהווה, אלא כחלק מרצף של חיים, עם וסיפור. גם הוגים מאוחרים יותר, כמו גרדה ולטר, שבספרה על האונטולוגיה של הקהילות החברתיות (1925) טבעה את המושג חוויית-אנחנו (We-Experiences), העמיקו ברעיון זה. לפי ולטר, הזהות האישית של האדם מתעצבת מתוך זיקה והשתתפות בתודעה קולקטיבית. ישנם רגעים שבהם הפרט חש כי הוא לא רק אני אלא גם חלק מאנחנו - חוויה הנוצרת מתוך פעולות ויחסים משותפים בקהילה. חוויות כאלה אינן אשליות פסיכולוגיות, יש להן בסיס ממשי. דרכן נבנות קהילות, מתעצבות מסגרות של פעולה קולקטיבית ונוצרים מבנים חברתיים חדשים. מכאן שסולידריות איננה תולדה של אינטרס משותף או של השתייכות פורמלית בלבד, היא חוויה רגשית ותודעתית שבה האדם חש שהוא חלק ממהו גדול ממנו. זה קורה בהפגנה המונית, כשאלפי אנשים צועדים יחד ודופק התופים מתערבב עם קולות ההמון; זה קורה ברגע של אכל לאומי, כששקט כבד עובר בין אנשים שמעולם לא נפגשו; וזה קורה גם בחגיגות ניצחון, כשההמון מזנק בתחושת אקסטזה משותפת.<sup>4</sup>

גרדה ולטר ראתה בכך משהו עמוק יותר מאפקט פסיכולוגי זמני. בעיניה, להיות אדם משמעותו להיות חלק ממרחב תודעתי קולקטיבי. החוויה האנושית אינה מתמצה בגבולות הפרט, היא מתרחבת אל תוך האנחנו. היא דיברה על רגעים שבהם נוצרת חוויית אנחנו, מצב שבו הגבול בין העצמי לאחר מיטשטש, והזהות האישית נטמעת בתוך תודעה משותפת. במובן מסוים, האדם איננו רק ישות אוטונומית, הוא חלק מתודעה קולקטיבית חיה הנוצרת מתוך רגש משותף, מתוך השתתפות, מתוך הידיעה שהאדם איננו לבד.

4 Gerda Walther, *Toward an Ontology of Social Communities with an Appendix on the Phenomenology of Social Communities*, (Trans.) Sebastian Luft, and Rodney K. B. Parker (Max Niemayer Verlag., 2025).

היסודות של סולידריות אינם נולדים מערכים או מעקרונות מופשטים, הם נובעים מחוויית האנחנו - תחושה ממשית של חיים משותפים. היא איננה תוצאה של הסכמה רציונלית, היא רגש קיומי שמופיע כשאנשים חווים את גורלם יחד. לא די באינטרס או בעבר משותף כדי ליצור קהילה אמיתית. הסולידריות נוצרת כשהחיים עצמם מחברים את האנשים זה לזה - במלחמות, באסונות, במאבקים - כאשר אני מתמוסס לרגע בתוך אנחנו ומתעוררת תחושת גורל קולקטיבי. סולידריות נולדת גם מתוך רגעים יום-יומיים של חיים משותפים - טקסים, זיכרון, שירה, שפה, חג, שירה בציבור ואפילו משחק ספורט שבו אלפים נושמים יחד. אלה אינם רק אירועים תרבותיים, הם רגעים שבהם מתגבשת זהות חיה, מוחשית. מתוך חוויית האנחנו הזו נוצרת זהות לקבוצה, ומתוכה זהות למדינה עצמה. מדינה מתקיימת לא רק בחוקיה או במוסדותיה, היא מתקיימת ברגש השייכות של אזרחיה, באותו דופק משותף שהופך את הציבור לעם ואת האזרחים לגוף אחד.

#### הלאום הישראלי כאורגניזם חי

מדינת ישראל איננה מנגנון טכני או מסגרת בירוקרטית המסדירה חיים משותפים; היא אורגניזם היסטורי תרבותי שהוליד מתוכו נשמה חיה - הלאום הישראלי. הרוח המדינתית נולדת מתוך החיים עצמם, מתוך המפגש היומ-יומי בין אנשים החיים בתחומי ריבונותה. כך שהמדינה איננה רק מערכת חוקים ומוסדות, היא גוף חי שנושם את ההיסטוריה של תושביה ומעצב מתוכה את רוחם המשותפת. האדמה, הנוף והחיים המתקיימים עליה מעניקים לה זהות ומשמעות, והחיים המשותפים שבתוכה יצרו מרקם אורגני של תרבות, שפה וזיכרון משותף. מרקם זה נוצר לאורך עשרות שנים של חיים משותפים - מתוך הקשיים, ההישגים וההיכוכים של חברה רבת פנים שנאלצה לבנות את עצמה כמעט יש מאין. הוא התעצב בשדות העבודה והקיבוצים, ברחובות הערים החדשות, בשירות הצבאי ובמערכת החינוך, במוזיקה, בספרות ובשפה

שנולדה מחדש והפכה לכלי ביטוי יום-יומי. כל אלה יצרו תודעה ישראלית החוצה גבולות דתיים, אתניים ומעמדיים, תודעה שבה חוויות קולקטיביות – מלחמות, ניצחונות, אסונות, וגם רגעי חג ואבל – נטמעו בתודעה אחת של אנחנו. בתוך המרקם הזה נרקם, מה שהגל היה מגדיר כאורגניזם חי, הלאום הישראלי: לאום של אנשים שונים זה מזה אך חולקים מרחב, זיכרון והווה משותף. ומכוח חייהם יחד מעניקים למדינה את נשמתה ואת קולה, את רוח החיים המשותפים ואת תחושת הייעוד המאחדת את אזרחי המדינה לגוף אחד בעל לב פועם.

אולם, המציאות שהולידה את ישראל כישות לאומית אורגנית, כלאום ישראלי, הוסתרה בכוחם המסנוור של תפיסות המדמיינות עצמן להיות אורגניות והמתחרות למדינה – תפיסת העם האורגני ותפיסת הארץ האורגנית.

תפיסת העם האורגני רואה בעם היהודי את הישות האורגנית הקודמת והעליונה על פני הישות המדינתית – הלאום הישראלי. בעיניה, העם היהודי הוא אורגניזם היסטורי-רוחני, גוף חי הפועל בזמן ולא במרחב הטריטוריאלי, שחיוניותו נובעת מן הזיכרון, הדת המסורת ותחושת הגורל המשותף הנובעת בעיקר מהאנטישמיות. תפיסת העם האורגני הולידה שני כיוונים: הראשון, המדינה כשלוחה טריטוריאלית מוסדית של העם היהודי. מקלט שתפקידו להבטיח את ביטחונם של יהודים בשעת צרה. קשריה של ישראל עם יהדות התפוצות מבטאים השקפה זו, ומתמקדים בהגנה ובאחריות: סיוע מדיני וביטחוני, התערבות דיפלומטית בעת משבר ועידוד עלייה לישראל כמענה להתגברות האנטישמיות. מכאן, חוק השבות יצר גשר בין שתי תפיסות שונות של הקיום היהודי – בין ישראל כשלוחה של העם היהודי ובין הלאום הישראלי הפועל במרחב ריבוני משלו. בראשית דרכה של המדינה היה הגשר הזה חיוני: הוא אפשר למדינה הצעירה לשאוב הון אנושי מרוב העם הנמצא בגולה, ובתוך כך העניק לה משמעות היסטורית והצדיק את קיומה כמקלט לפליטים יהודים הנמלטים מזוועות השואה ומרדיפות אנטישמיות נצחיות. אולם, עם השנים,

לאחר שרובו של העם היהודי כבר התרכז במדינת ישראל, וככל שנצבר ניסיון היסטורי, נולדה בישראל זהות מדינתית מובחנת - לאום ישראלי שצמח מתוך התרבות, השפה והחיים המשותפים. זהות זו מאפשרת לחוק השבות להתקיים לא מתוך תפיסה שישאל היא שלוחה, אלא מתוך הכרה בזהות הגנטית של המדינה כמדינת מקלט לפליטים היהודים, ומתוך תחושת אחריות היסטורית של הלאום הישראלי כלפי היהודים בעולם.

השני, המדינה כבית לאומי של כל העם היהודי בכל רגע נתון, כפי שנוסח בחוק הלאום. החוק מדיר כחמישית מתושביה ופוגע במרקם החי שצמח כאן - חוק שכרת למעשה מתוך הגוף הארוגני הישראלי איבר חיוני של אזרחים המשתתפים בבנייתה ובקיומה של ישראל. יהודים שאינם אזרחי ישראל נתפסים כחלק טבעי מן הגוף הלאומי, ואילו אזרחים שאינם יהודים, גם אם הם נאמנים למדינה ותורמים לה, נחשבים לחיצוניים למבנה הלאומי. תפיסה זו דומה לאדם שיטען כי זהותו מתמצה רק בראשו ומתעלמת מהעובדה שגופו כולו מעניק לו חיים. כך גם המדינה: כשהיא שוללת חלק מאיבריה, היא פוגעת בעצמה ומחלישה את נשימתה.

דמות המדינה העולה מחוק הלאום דומה לציור קוביסטי - לא גוף שלם ורציף, אלא הרכבה מפורקת לפי עיקרון אתני. כמו בקוביזם, נקודת המבט מפוצלת והמרחב, כלומר הטריטוריה של המדינה, אינו מגדיר עוד את גבולות הגוף הלאומי. כך, אזרחים ערבים החיים בתוך הטריטוריה אינם נחשבים לחלק מן הגוף, בעוד שיהודים שאינם מצויים בה פיזית נכללים בו ומהווים חלק ממנו במקום לבטא את הרוח המשותפת שנולדה מתוך חיי היום-יום של הישראלים, החוק ביטל את אפשרות קיומה של רוח ישראלית והציב באופן בלעדי רק את רוחו של העם היהודי לדורותיו.

אולם, ישראל שואבת השראה מהעם היהודי ומסורתו, אך זהותה צומחת מהחיים עצמם: מהמוסדות שנבנו כאן, מהשפה ומהחוויות המשותפות. במהלך הזמן נוצרה זהות ישראלית מובחנת, השואבת ממקורות יהודיים אך מתעצבת

כאורגניזם מדיני עצמאי, שיסודותיו נעוצים בריבונות הקונקרטית וכניסיון ההיסטורי המקומי שגיבש לאום ישראלי.

תפיסת הארץ האורגנית הציבה את האדמה כעליונה על המדינה וחיי היום-יום שבה. מדיניות ההתנחלויות חושפת את הסתירה העמוקה בין שתי תפיסות אורגניות שונות: תפיסת המדינה כאורגניזם חי לבין תפיסת הארץ כאורגניזם חי. לפי התפיסה המדינתית, מדינת ישראל היא הגוף החי של הלאום, יצור ריבוני שגבולות החוק הם גבולותיו, שבתוכם מתפתחת הרוח המשותפת של אזרחיו. לעומתה, בתפיסת המתנחלים, המבוססת על משולש האמונה עם ישראל-תורת ישראל-ארץ ישראל, מדינת ישראל הוצאה במודע מן המשוואה. בעבורם, המדינה איננה תכלית ואף לא ערך בפני עצמו, אלא כלי חולף ומשני למטרה מטאפיזית גדולה יותר - גאולת הארץ.

הפרדוקס הוא שהמדינה, בגופה המוסדי והחוקי, מאפשרת למתנחלים להתקיים, לבנות ולהגן על עצמם, אך בעיניהם היא נתפסת כמכשול לגאולה - מערכת אדמיניסטרטיבית חוצצת בין האדם לאדמה. הארץ, במובנה הפיזי והממשי ביותר, האדמה עצמה, היא בעיניהם אורגניזם חי - גוף קדוש שבו כל אבן וכל גבעה נושאות נשמה. לחומרים הדוממים של אדמה וטרשים הם מעניקים חיים ורוח, ולמדינה, שממסגרת את חייהם של תשעה מיליון בני אדם, הם מייחסים דוממות, חוסר חיים והיעדר נשמה. כך נוצר היפוך עמוק: המדינה, שנועדה להעניק חיים לאזרחיה, נתפסת כגוף חסר נשימה, בעוד שהארץ - דוממת, סלעית ועתיקה - הופכת למרכז חי ונושם של זהות ושל קדושה. הפרדוקס: הגוף המדיני שמאפשר למתנחלים לעמוד על אדמה שלה הם נותנים חיים, הוא הגוף שממנו הם מתעקשים להוציא נשמה וחיים.

אולם, חייה של המדינה נובעים מן הקיום המשותף של אזרחיה בתוך התחום שבו חל החוק המדינתי הישראלי. גבולות החוק הם גבולות הגוף, ושם שוכנת הרוח המעניקה למדינה זהות. אך כאשר החוק פועל גם מעבר לגבולות הריבונות, כמו ביהודה ושומרון, הגוף המדיני נקרע מכפנים: החוק מתפצל

והרוח מתפצלת - בין מרחב ריבוני מודרני לבין מרחב שבו אין אזרחות מלאה ואין ריבונות שלמה. כך הולכת ומתפצלת זהותה של המדינה, בין גוף מדיני המבוסס על חוק ושוויון לבין תודעה לאומית דתית הפועלת מתוך אמונה במרחב חסר גבולות.

מגמות תפיסת העם או הארץ כאורגניזם חי סנוורו, כאמור, את היכולת לראות את המדינה והלאום הישראלי הקיים בפועל כזהות של המדינה, ועיוותו את השדה הרעיוני פוליטי עד שהביאו למעשה לקריסת האפשרות לחיים משותפים במדינה. הניסיונות לשנות את מערכת המשפט ולצמצם את סמכויות הפיקוח אינם רק מאבק על כוח פוליטי, אלא ביטוי לגישה הרואה באורגניות של העם והארץ עליונות על מדינת ישראל עצמה. כך המהפכה המשטרית של 2023 שביקשה לעצב לישראל זהות יהודית, חתרה תחת האורגניזם המדינתי, תחת הלאום הישראלי, פירקה את החברה למגזרים שאינם יכולים להיות זה לצד זה, ויצרה זהות מפוצלת שאינה נשענת עוד על חווית אנחנו אלא על חוויות אנחנו מגזריות. אפילו ימי הזיכרון - לשואה ולגבורה ולחללי צה"ל - הפכו ממוקדי אחדות לשדות של תודעה לאומית מפוצלת. אם ברגעים שבהם המדינה מתייחדת עם גורלה המשותף נחשף עומק השבר: גם הזיכרון הלאומי, ליבו הפועם של הלאום הישראלי האורגני, חדל לשמש יסוד מאחד.

השברים והפירוקים שהביאו עימן התפיסות הרואות בעם או בארץ את הזהות האורגנית של ישראל, מלמדים כי אין ביכולתן לקיים מדינה חיה. אלו זהויות מדומיינות המתחזות לאורגניות, מפני שאינן צומחות מן החיים עצמם אלא מושלכות מבחוץ ומעל - מן ההיסטוריה, מן הדת או מן המיתוס - ואינן ניזונות מהניסיון הממשי של האזרחים החיים כאן. בניגוד להן, הזהות האורגנית היחידה האפשרית היא זו של הלאום הישראלי, הצומחת מלמטה, מתוך ההווה, התרבות והצרכים המשותפים של הישראלים, ובתוך המסגרת המוסדית של המדינה. התנאי להמשך קיומה של ישראל כמדינה אחת הוא ההכרה כי האורגניזם החי, רוחה האמיתית של המדינה, נשמת אפה - הוא הלאום הישראלי - שרק בכוחו

ניתן לעצב תודעה לאומית חיה ומשותפת לכל אזרחיה, שתאחה את הקרעים ותעניק למדינה את החיות והמשמעות ההיסטורית שלה.

### המאבק על הזהות המדומיינת של ישראל

המדינה, כפי שכתב בנדיקט אנדרסון, היא בראש ובראשונה תוצר של דמיון משותף: מבנה רעיוני המאגד קהילות - שאינן מכירות זו את זו - סביב סיפור היסטורי, שפה ומערכת של סמלים.<sup>5</sup> במקום ישות טבעית או אורגניזם חי הנובע ממצואות של חיים משותפים, הבניה תודעתית הנוצרת מתוך נרטיבים וזיכרונות קולקטיביים. המדינה מתקיימת לא רק בגבולותיה הפיזיים ובמוסדות השלטון שלה, כי אם גם בדמיון אזרחיה, ובצורך ליצור משמעות באמצעות תפיסת עצמם כחלק מישות אחת בעלת עבר משותף וייעוד היסטורי ברור. בישראל, הזהות הלאומית מתעצבת במפגש שבין האורגני למדומיין - בין חוויית החיים הממשיים, התרבות והמאבקים המשותפים, לבין הדמיון הקולקטיבי הנאבק על שליטה בנרטיבים מתחרים. בעוד המרקם האורגני נוצר מלמטה, מתוך השפה, הזיכרון והחיים המשותפים של הישראלים, הדמיון הקולקטיבי פועל מלמעלה - באמצעות אידאולוגיות, מיתוסים ופרשנויות של עבר וייעוד. המתח בין שני הכוחות הללו הוא שמחזיק את הזהות הישראלית חיה ודינמית, אך גם הופך אותה לשדה מתמיד של מאבק על משמעותה של המדינה ומהותה.

שאלת הדמיון הלאומי עוסקת באחת מבעיות היסוד של הגדרת זהותה של ישראל. יובל נוח הררי, כחלק מהדיון על קהילות מדומיינות, טוען כי הסכסוך הישראלי פלסטיני אינו נובע ממחסור במשאבים אלא ממיתוסים היסטוריים מדומיינים היוצרים עיוורון מוסרי. שני הצדדים שבוים בנרטיבים המציגים אותם כבעלי צדקת מוחלטת ומציירים את האחר כנטול זכות קיום, ובכך מנציחים

5 בנדיקט אנדרסון, *קהליות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה* (הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, 1999).

פחד ואלומות. הררי מראה כי ההיסטוריה של הארץ אינה סיפור קו ישר של עם אחד אלא פסיפס של נדידות, כיבושים והתערבות, ולכן השאלה "מי היה כאן קודם" חסרת משמעות מוסרית. לדבריו, המציאות הנוכחית – שבה חיים כאן למעלה משבעה מיליון ישראלים ולצידם למעלה משבעה מיליון פלסטינים – מחייבת ויתור על הסיפורים המדומיינים ובניית דמיון חדש המבוסס על הכרה הדדית, ביטחון וכבוד משותף.<sup>6</sup> דבריו ממחישים כיצד מיתוסים לאומיים, שנועדו ליצור תחושת שייכות ומשמעות, עלולים להפוך למנגנון המרחיק את המדמיינים מן המציאות, עד כדי כך שככל שהדמיון הלאומי נעשה קיצוני והזוי יותר, כך הוא מתנתק מההווה ונאבק על עבר מדומיין במקום על עתיד אפשרי. המתח בין האורגני למדומיין בא לידי ביטוי מובהק במערכת החינוך, אחד הכלים המרכזיים שבאמצעותם המדינה מעצבת את תודעתה, בתהליך שבו תוכניות הלימודים הלכו והתרחקו מן המציאות החברתית הממשית והפכו למדומיינות יותר, כאלו שמעצבות נרטיב לאומי סגור ומיתולוגי המחליף את ההיסטוריה המורכבת של הארץ בסיפור אחיד המכחיש את ריבוי הזוויות והקולות החיים בתוכה. בראשית דרכה של ישראל, מערכת החינוך הציבורית נשאה את הדמיון הלאומי של המדינה הצעירה: היא עיצבה זהות חילונית ציונית שראתה בעצמה חלוץ של העם היהודי הצועד אל עתיד של תחייה ובנייה. תוכניות הלימוד הדגישו את עבודת האדמה, את הלכידות החברתית ואת דמותו של "האדם העברי החדש", הפועל בתוך האורגניזם המדינתי המתהווה. בעשורים האחרונים חל מהפך: תוכניות לימוד שנקבעו בידי מפלגות לאומניות ששלטו במשרד החינוך עיצבו את הדמיון הלאומי סביב הוויות של שואה, מלחמות וטרור. החינוך החל להעמיק את תודעת הקורבן ואת רעיון העם הכודל בעולם עוין. תלמידים נחשפים פחות לטקסטים ביקורתיים או

6 יובל נח הררי, "שני סיפורים מופרכים מלבים את הסכסוך על הארץ הזאת", הארץ, 13 נובמבר 2025.

לפרשנויות חילוניות של מקורות יהודיים, ויותר למוטיבים של איום חיצוני, זהות קורבנית ושליחות היסטורית, בעיקר סביב השואה, הגלות והשיבה לארץ. בחלק מהתוכניות שולבו טקסטים מהגותו של הרב קוק, מהגותו הלאומנית של ז'בוטינסקי או מדברי רבנים ציוניים בני זמננו, על חשבון הוגים הומניסטיים או היסטוריונים חילוניים שהושמטו מתוכניות הלימוד. כך, הלימוד החילוני אזרחי שנועד לטפח זהות ישראלית פתוחה הצומחת מן החיים המשותפים, הפך בהדרגה לכלי המעצב דמיון לאומי אחיד, היררכי וסגור, שבו הלאומיות מתבססת לא על קיום יום-יומי משותף אלא על נרטיב מטאפיזי של עם סובל ונבחר. מערכת החינוך המדינתית, שנועדה בראשיתה להיות מנגנון של יצירה ובנייה ולגבש דמיון לאומי ישראלי משותף, הפכה למנגנון של שימור ופחד, המשמר את הפער בין החיים הממשיים של אזרחי המדינה לבין הדימוי הלאומי שהם נקראים לדמיין.

המתח בין האורגני למדומיין מתבטא גם במערכת התקשורת, שהייתה מאז הקמת המדינה אחד הכלים המרכזיים בעיצוב הדמיון הלאומי. בראשית הדרך, כאשר פעלו ערוץ טלוויזיה יחיד ותחנות רדיו ממלכתיות כמו קול ישראל וגלי צה"ל, התקשורת שימשה כמדורת שבת – מקום שבו הציבור כולו נחשף לאותם סיפורים, חדשות וייצוגים של המציאות. היא ביטאה את חיי היום-יום של החברה הישראלית בתוך המסגרת המדינתית, שיקפה את מאבקה והישגיה, ועיצבה בהדרגה דמיון קולקטיבי ישראלי משותף. אך עם תהליכי ההפרטה ועלייתם של ערוצי תקשורת מסחריים ומגזריים, התקשורת התפצלה ואיבדה את תפקידה כמרחב מאחד. ערוצים ייעודיים – חרדיים, מתנחלים או ימניים – הפכו ממערכות חדשות מגזריות לכלים אידאולוגיים המבקשים לעצב דמיון לאומי חלופי לכלל הציבור. ערוץ 7 וערוץ 14, למשל, אינם מציגים את המדינה כישות ריבונית מודרנית אלא כגלגול מחדש של מדינת החשמונאים וככלי בגאולה לאומית דתית. בכך הם פועלים לשלול את ההווה המדיני ואת הזהות האזרחית ישראלית שנבנתה כאן מאז הקמת

המדינה, ומחליפים את חוויית האנחנו האזרחית בדמיון משיחי המגדיר מחדש את גבולות הקהילה המדומיינת של ישראל.

המתח בין האורגני למדומיין משתקף גם בפער שבין הדמיון הלאומי בישראל לזה של יהדות התפוצות. בישראל, הזהות היהודית נתפסת כגזירת גורל - שיוך מהותני הקובע את זהותו של האדם מלידה, ולא כבחירה אישית או תרבותית. הדמיון הלאומי הישראלי מבוסס על הנחה של שייכות מובנית, שבה הלאום והדת שזורים זה בזה, וברירת המחדל הדתית היא אורתודוקסית. החרדים, על אף היותם מיעוט, מכתיבים בפועל את הסטנדרט הציבורי של הקיום היהודי הכשר, בעוד שהמדינה מעניקה לגיטימציה כמעט בלעדית לזרם זה וממעט להכיר בזרמים אחרים. לעומת זאת, בתפוצות, הזהות היהודית נתפסת כראש ובראשונה כבחירה - ביטוי להשתייכות קהילתית, תרבותית או רוחנית הניתנת לפרשנות. שם, ריבוי הזרמים, הרפורמי והקונסרבטיבי, מגלם תפיסה פלורליסטית של היהדות, ככזו שיכולה להתאים את עצמה למציאות המשתנה. בעשורים האחרונים, הגישה החרדית בישראל, הדוחה את הלגיטימיות של זרמים אלה ומגדירה אותם "לא יהודיים", עיצבה דמיון קהילתי חדש בעיני יהודי התפוצות, ההולכים ותופסים עצמם כסוג אחר של יהודים - לא רק שונים אלא גם נבדלים מהיהודים הישראליים. כך נוצרו שתי צורות נבדלות של דמיון קהילתי יהודי: בישראל, דמיון קהילתי סגור המדיר חלקים גדולים מהקהילות היהודיות בצפון אמריקה; בתפוצות, דמיון קהילתי פתוח המבוסס על בחירה, פרשנות ושייכות מרצון, מנוגד לצורת הקיום היהודית בישראל.

הדמיון הקהילתי לאומי בישראל הולך ומתרחק מן המציאות החברתית הממשית של החיים במדינה. הוא מעוצב בעיקר בידי גורמים דתיים לאומיים, שבזכות כוח פוליטי מצומצם אך עקבי הצליחו לשלוט לאורך השנים במוקדי ההשפעה של עיצוב התודעה, ובראש ובראשונה במערכת החינוך. לכוחות אלה יש עליונות ביכולת הדמיון: הם יודעים לספר סיפור כולל, להציע מיתוס, לעצב נרטיב ולהעניק משמעות קוסמית להוויה הלאומית. לעומתם, הכוחות

החילונים ישראלים, שמהם צמחו חיי המדינה בפועל, נוטים לעסוק במעשים, בכנייה, בעשייה ובקיום היום-יומי, אך חסרים את כוחו של הדמיון המאחד. כך נוצר פער שבו המיתוס גובר על המציאות, והחזון הדתי לאומני מצליח להשתלט על התודעה הציבורית, בעוד הזהות הישראלית האורגנית, זו שנולדה מן החיים המשותפים והמאבק הממשי, נותרת חסרת יכולת דמיון.

### **ג. בין חוזה לאורגניזם: ישראל כמעבדה לזהות מדינתית**

תפיסת המדינה כחוזה חברתי רואה בה יצירה רציונלית הנולדת מהסכמה מודעת של אזרחיה, בעוד שהתפיסה האורגנית מבינה אותה כגוף חי הצומח מרוחו ומההיסטוריה של עמו. אך האם ייתכנו מקרים היסטוריים ייחודיים, כמו ישראל, שבהם המדינה נדרשת לשלב בין שתי התפיסות: להיות גם פרי של בחירה אזרחית מודעת וגם המשך של אורגניזם לאומי חי? האם עידן הגלובליזציה, תנועות ההגירה והזהויות הנוזלות מחייבים תפיסה מאוזנת חדשה של מדינת הלאום? והאם הכלכלה הקפיטליסטית, המעצבת את אורחות החיים ואת יחסי הכוח בחברה, הפכה גם היא לחלק בלתי נפרד מהגדרת הזהות המדינתית עצמה?

#### **בין אזרחות לאתניות**

אף שמדינות מודרניות רבות אימצו את עקרונות החוזה החברתי, אופני יישומה משתנים בהתאם למסורות ההיסטוריות והתרבותיות של כל מדינה. הסוציולוג האמריקאי רוג'רס ברובקר הראה כיצד אפילו בתוך אירופה, קיימות גישות שונות למושג האזרחות. בצרפת, המדינה מאמצת תפיסה רפובליקנית אוניברסלית, הרואה באזרחות מסגרת פוליטית שוויונית המנותקת משיוך אתני או תרבותי. האזרח הצרפתי מוגדר בראש ובראשונה כמשתתף שווה במערכת הדמוקרטית, ללא תלות במוצאו או דתו, והמדינה נמנעת מהכרה בקבוצות אתניות מובחנות, מתוך תפיסה שהאומה היא גוף פוליטי אחיד. עיקרון זה בא לידי ביטוי במדיניות ההפרדה בין דת למדינה, באינטגרציה של

מהגרים לתוך התרבות הצרפתית, ובתפיסה שהשפה הצרפתית היא מרכיב מחייב בזהות הלאומית.

לעומת זאת, גרמניה, על אף היותה דמוקרטיה ליברלית, נוטה לתפיסה אתנית יותר של לאומיות, שבה הזהות הלאומית כרוכה בשייכות היסטורית ותרבותית. עד סוף המאה העשרים, האזרחות הגרמנית ניתנה כמעט אך ורק למי שנחשב לחלק מהעם הגרמני מבחינה אתנית, על פי עקרון זכות הדם (jus sanguinis), שהבדיל בין אזרחי גרמניה למהגרים, גם אם חיו במדינה במשך דורות. רק בשנים האחרונות נעשו שינויים בחוקי האזרחות שאפשרו לילדי מהגרים להפוך לגרמנים, אך גם כיום ההגירה וההתאקלמות החברתית נותרו נושאים שנויים במחלוקת. ההבדלים בין צרפת לגרמניה אינם רק תוצאה של החלטות משפטיות, אלא משקפים תפיסות עומק שונות לגבי תפקידה של המדינה בעיצוב הזהות הלאומית - האם היא מסגרת פוליטית שוויונית לכל אזרחיה, או שמא היא ביטוי להיסטוריה ולתרבות של קבוצת הרוב?<sup>7</sup>

כדי לנסח תפיסת זהות מאוזנת למדינת ישראל, ניתן לשאוב השראה מהמודלים של צרפת וגרמניה אך לעצבם בהתאם למציאות המקומית. ישראל זקוקה לתפיסה שבה המדינה אינה רק מדינת לאום אתנית, אך גם איננה מדינת כל אזרחיה נטולת שורשים. זהות מדינתית מאוזנת תכיר בכך שלמדינה יש די־אן־איי היסטורי ותרבותי יהודי, אך היא מדינה ישראלית - יצור פוליטי חי הצומח מתוך חייהם המשותפים של כל אזרחיה. מדיניות שתדגיש אזרחות ישראלית משותפת, מבלי לטשטש את המרכיב היהודי, תוכל לשלב את כלל אזרחי המדינה בתוך מסגרת ריבונית אחת, המושתתת על אחריות אזרחית ולאומית משותפת. הכרה בשורשיה היהודיים של המדינה, לצד הענקת תחושת שייכות וזכאות מלאה למיעוטים, תאפשר לבנות מודל שבו הזהות

7 Rogers Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).

הישראלית היא זהות כוללת - מדינה בעלת היסטוריה יהודית אך עם ריבונות אזרחית עצמאית.

### מבניין אומה להפרטת זהות

ההיסטוריון האנגלי פרי אנדרסון מדגיש כי המדינה המודרנית איננה רק תוצר של רעיונות לאומיים או מהפכות פוליטיות, אלא בראש ובראשונה תולדה של שינוי מבני עמוק במערך הכלכלי והחברתי של אירופה. לפי אנדרסון, המעבר מן הפאודליזם לקפיטליזם יצר צורך במנגנון שלטוני חדש, המסוגל לרכז סמכות ולכפות אחידות על מרחבים שהיו עד אז מקוטעים. בעוד שבתקופה הפאודלית הכוח היה מבוזר בין אדונים מקומיים, מנזרים וערים אוטונומיות, הרי שהקפיטליזם המתפתח דרש שוק אחיד, מערכת חוקים משותפת ובירוקרטיה שתוכל לגבות מיסים ולתחזק צבא קבע. מנקודה זו, טוען אנדרסון, המדינה המודרנית קמה מתוך הכרח כלכלי חברתי, לא רק אידאולוגי. מוסדות כמו מערכת חינוך ממלכתית, בירוקרטיה מקצועית וצבא לאומי נועדו לייצר משמעת אזרחית ותחושת שייכות שתתאים לצרכי המשק הקפיטליסטי. הלאומיות שצמחה באותה תקופה לא הייתה ביטוי טבעי לרוח העם, אלא מנגנון חברתי שנועד ללכד אוכלוסיות שונות תחת ריבונות אחת, מתוך צורך לייצל את ניהול הכוח והמשאבים. במילים אחרות, אנדרסון הופך את סדר הדברים המקובל: המדינה המודרנית לא נבנתה סביב רעיון הלאומיות, אלא הלאומיות עוצבה בידי המדינה כדי לשרת את הכלכלה ואת הסדר הפוליטי החדשים.<sup>8</sup> עם זאת, בעידן הגלובליזציה, הקשר בין הלאומיות לכלכלה הולך ונשחק. אם בעבר המדינה יכלה להפעיל שליטה הדוקה על הכלכלה המקומית ולגבש זהות אחידה דרך מנגנוניה השלטוניים, הרי שכיום תאגידיים רב לאומיים, שווקים

8 Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London and New York: Verso, 1974); *The New Old World* (London: Verso, 2009).

פיננסיים ואינטרסים כלכליים גלובליים מערערים על כוחן של מדינות ריבוניות לנהל את כלכלתן באופן עצמאי. הגבולות הלאומיים שהגדירו בעבר את המסגרת הכלכלית הפכו להיות מחוררים יותר, והזהות הלאומית, שבעבר הושתתה על השתייכות כלכלית משותפת, נתונה עתה לתחרות מול זהויות פרטיקולריות, מגזריות, ואף חוץ מדינתיות. מדינות רבות מוצאות עצמן מתמודדות עם הדילמה: האם לשמר מדיניות כלכלית המעניקה עדיפות לאינטרסים לאומיים גם במחיר של האטת הצמיחה, או להיפתח לכלכלה העולמית גם במחיר של פגיעה בריבונות הכלכלית והתרבותית?

בישראל, שאלת הזהות הלאומית כרוכה בתהליכים היסטוריים ייחודיים, אך גם היא לא חומקת מן הדינמיקה הכללית שתיאר אנדרסון. אתוס הלאומיות הציונית, שביקש לכונן מדינת לאום יהודית ריבונית, לא היה רק ביטוי לרעיון פוליטי או דתי, כי אם התבסס והתמקד בתהליך כלכלי חברתי שנועד לבנות מחדש חברה יהודית בעלת מוסדות משלה. מערכת החינוך הממלכתית, השירות הצבאי והקמת תשתיות כלכליות ארציות עיצבו את זהותה ויצרו תודעה לאומית משותפת, שאיחדה אוכלוסיות מגוונות.

זאב שטרנהל הוסיף ממד חשוב להבנת התהליך, והראה כי רעיון הסוציאליזם התאים במיוחד לשלב ההרואי של בניין האומה. בראשית ההתיישבות בארץ ישראל, כאשר המשימה הלאומית דרשה לכידות, שיתוף פעולה והקרבה אישית, צורות ארגון קולקטיביות כמו הקיבוצים, ההסתדרות והמשקים הקואופרטיביים שימשו מנגנונים יעילים למימוש החזון. הסוציאליזם, בעיני שטרנהל, לא היה רק תאוריה כלכלית אלא אידאולוגיה מגייסת, שבאמצעותה ניתן היה לעצב חברה חדשה, מאוחדת ומכוונת כלפי מטרה לאומית אחת.<sup>9</sup>

9 זאב שטרנהל, תיקון חברה או בניין אומה: מקורותיה האידאולוגיים של תנועת העבודה הציונית (הוצאת עם עובד, 1995).

עם זאת, כאשר פרויקט בניין האומה הושלם כמעט לחלוטין והמדינה ביססה את ריבונותה, אותה אידאולוגיה קולקטיבית איבדה מתפקידה ההיסטורי. בשלב זה, הסוציאליזם הפך חסר רלוונטיות ונוצה לטובת מערכת כלכלית קפיטליסטית, שנדרשה לשלב ההתבססות והניהול של מדינה ריבונית מתפקדת. המעבר בין סוציאליזם לקפיטליזם בישראל לא היה רק שינוי אידאולוגי אלא התפתחות מבנית טבעית, התואמת את המעבר שתיאר אנדרסון – מן הצורך בחברה מגויסת, בלכידות יזומה של קבוצה לאומית בשלבי גיבושה הראשונים אל הצורך בניהול יעיל של מדינה מודרנית בשוק גלובלי.

ואולם, כמו במדינות רבות אחרות, גם בישראל הגלובליזציה ואתגרי הכלכלה החדשה מתחילים לערער על המודל הזה. תהליך ההפרטה שהחל בשנות ה-80 של המאה העשרים, לצד פתיחת המשק הישראלי להשקעות זרות, הפכו את הכלכלה המקומית לחלק אינטגרלי ממערכת גלובלית רחבה יותר, שבה כוחו של ההון הפרטי הולך וגובר על כוחו של הממשל הלאומי. במקביל, התגברותן של זהויות מגזריות – חרדים, מתנחלים, ערבים וליברלים עירוניים – יצרה מציאות שבה קבוצות שונות אינן רואות עוד את המדינה כמסגרת כלכלית משותפת, אלא כמערכת שנועדה לשרת אינטרסים מובחנים. תופעה זו באה לידי ביטוי גם בהיחלשותה של מערכת החינוך הממלכתית ובהתפוררותה של תרבות העבודה המאורגנת, כאשר קבוצות שונות יוצרות לעצמן איים כלכליים חברתיים נפרדים, המנותקים מהמרחב הלאומי הרחב.

המשמעות היא שהשאלה מיהו ישראלי? הולכת והופכת לנזילה יותר מאי פעם. בעבר, ההשתייכות לישראליות הייתה כרוכה באופן הדוק בהתגייסות לטובת הפרויקט הציוני הכולל – גיוס לצבא, השתלבות בשוק העבודה, חינוך תחת מערכת אחת. כיום, המדינה ניצבת בפני מציאות חדשה, שבה קבוצות שונות חיות תחת מסגרות אוטונומיות חלקיות: חרדים מתחנכים במסגרות משלהם ומפתחים כלכלה קהילתית פנימית, הציבור הערבי מתנהל במידה רבה דרך מוסדותיו המקומיים, ומתנחלים מקיימים תרבות

ייחודית שמוכחנת כמובנים רבים מהמרכז הישראלי החילוני. כל אחת מן הקבוצות הללו מחוברת לכלכלה הישראלית, אך אינה בהכרח רואה עצמה מחויבת לזהות לאומית אחת.

התהליך הזה מעלה דילמה עקרונית: האם ישראל עדיין יכולה לראות בעצמה מדינת לאום יהודית מגובשת, או שמא היא הופכת למדינה רב זהותית, שבה הקשרים הכלכליים והתרבותיים בין הקבוצות הולכים ונחלשים? האם האתוס הציוני, שהתבסס על בניית מוסדות משותפים ועל כלכלה ריכוזית, עדיין מסוגל לייצר זהות לאומית מגובשת בעידן שבו יחידים וקבוצות פועלים בהתאם לאינטרסים פרטיקולריים?

אנדרסון מצביע על כך שהמאבק על זהות המדינה הוא בראש ובראשונה מאבק על חלוקת הכוח הכלכלי והפוליטי. כאשר הכלכלה הייתה ריכוזית, המדינה יכלה לעצב את זהותה דרך מנגנוני שליטה ישירה, אך ככל שהמשק נפתח והחברה התפצלה, הפכה גם הזהות הלאומית למושג נתון למיקוח. בישראל, הדבר בא לידי ביטוי לא רק בהיחלשות תחושת השותפות החברתית, כי אם גם בשסעים הפוליטיים ההולכים ומתרחבים, שכן כל קבוצה מבקשת לקבע את מעמדה באמצעות שליטה במשאבי המדינה.

כפי שמראה הכלכלן הישראלי יוסי זעירא, ההיסטוריה הכלכלית של ישראל איננה רק סיפור כלכלי של מדיניות וצמיחה, אלא למעשה הבסיס שעליו נבנתה הזהות הישראלית המודרנית. בעשורים הראשונים לקיום המדינה, הכלכלה פעלה במתכונת של קפיטליזם ממלכתי - מודל שבו המדינה לא הייתה רק רגולטור אלא גם יזם, מעסיק ומחלק משאבים מרכזי. דרך מפעלי תעשייה לאומיים, הסתדרות העובדים, הקיבוצים ומדיניות רווחה שוויונית, נוצרה מערכת כלכלית ששימשה מנוף לבניית חברה אזרחית חדשה. הכלכלה שימשה כלי חברתי תרבותי: היא חיברה עולים ממדינות שונות, טיפחה ערכי שותפות, עבודה עברית וסולידריות, והעניקה ממשות לאתוס הציוני של "כינון עם בארצו". כפי שאנדרסון טען ביחס למדינות הלאום באירופה, גם בישראל

המבנים הכלכליים לא היו רק תוצאה של אידאולוגיה לאומית אלא תנאי ליצירתה בפועל - המנגנון שאפשר להפוך את החזון ללאומיות ממשית. ואולם, ניתוחו של זעירא מדגיש כי הזהות הזו הייתה תולדה של מבנה כלכלי מסוים, וכאשר מבנה זה החל להתפורר, נחלשה גם תחושת הישראליות המשותפת. החל משנות ה-80 של המאה הקודמת, תהליכי ההפרטה, הפתיחות לשוק העולמי והפחתת המעורבות הממשלתית פירקו את המסגרות הכלכליות שעליהן נשען הרעיון הלאומי. המשק הישראלי חדל להיות מערכת קולקטיבית והפך לשדה של תחרות פרטית ומגזרית. הזהות הכלכלית המאחדת - עבודה יצרנית, אחריות הדדית ושוויון יחסי - הוחלפה בזהויות צרכניות, אתניות ודתיות. זעירא מראה כי תהליך זה שינה את חלוקת ההכנסות וערער את הלכידות החברתית ואת תחושת השייכות הלאומית: הכלכלה חדלה לשמש מקור לאזרחות משותפת והפכה לזירה של פערים ואי-שוויון. כמובן זה, ההיסטוריה הכלכלית של ישראל איננה רק פרק בתולדות המשק, אלא תולדותיה של הזהות הישראלית עצמה - זהות שנולדה מתוך הכלכלה הממלכתית ומתפוררת עם התפרקות.<sup>10</sup>

כך עומדת ישראל בפני פרדוקס: מצד אחד היא נולדה כמדינה שהושתתה על אתוס לאומי מגובש, הנשען על כלכלה ריכוזית ועל מוסדות מאחדים. מצד שני, עם עליית הנאו-ליברליזם וההפרטה, גם הזהות של המדינה הופרטה לזהויות פרטיקולריות, המאיימות על אותו אתוס בדיוק. אם בעבר המדינה שימשה כגורם מארגן, שהכתיב את מסלול ההשתייכות הלאומית דרך מערכת חינוך אחידה, שוק עבודה משותף ושירות צבאי חובה, הרי שכיום הזהות הישראלית אינה עוד קטגוריה יציבה, כי אם מושג נזיל הנתון למיקוח מתמיד בין קבוצות שונות, שכל אחת מהן תופסת את המדינה באופן שונה. אומנם הפרטת הכלכלה שחררה את השוק מהתלות במדינה, אולם היא גם יצרה מצב שבו קבוצות וקהילות מבקשות לנהל את זהותן באופן עצמאי, תוך הינתקות מהאתוס הממלכתי.

10 יוסי זעירא, כלכלת ישראל (תל אביב: 2018).

### זהות לאומית כפסיפס: עקרון ההכרה ההדדית

צ'רלס טיילור, פילוסוף פוליטי קנדי, חקר את הקשרים בין זהות אישית, זהות קולקטיבית ומדינה, וביסס את גישתו על עקרון ההכרה. בעוד שאצל לוק וקאנט כבוד האדם נחשב למשהו פנימי ומולד, שנובע מהיכולת של האדם לחשוב ולהחליט בעצמו, ולכן החברה והמדינה אינן יוצרות את הכבוד אלא רק מחויבות לא לפגוע בו, אצל טיילור הכבוד והזהות של האדם מתפתחים מתוך היחסים שלו עם הסביבה החברתית והמדינית. כך שההכרה, היחס והכבוד שהחברה מעניקה לאדם משפיעים באופן ממשי על מי שהוא כאדם וכאזרח.

האדם זקוק להכרה חברתית שמאשרת את השתייכותו, מעניקה לו ערך וממקמת אותו בתוך הסדר הציבורי. הכרה זו מהווה יסוד קיומי בלכידות החברתית, שכן הדרתם של יחידים או קבוצות ממנה יוצרת תהליכי ניכור הפוגעים ביציבות המדינה. מדינה המספקת הכרה רחבה לכל הקבוצות שבתוכה מייצרת סדר פוליטי יציב ומחזקת את תחושת השותפות האזרחית, משום שהאדם חש חלק מקהילה המכירה בו ותלויה בנוכחותו. זהות וכבודו של האדם מתעצבים בתוך מרחב של הכרה חברתית, תרבותית ופוליטית, כך שהיחס של החברה והמדינה אינו רק מסגרת חיצונית אלא גורם פעיל בעיצוב הערך העצמי, המשמעות והאזרחות של הפרט.

טיילור מרחיב את עקרון ההכרה גם לשאלת החילוניות של המדינה. לדבריו, מדינה חילונית אינה אמורה להסתפק בהפרדה משפטית בין דת למדינה, כי אם עליה להבטיח כי כל אזרחיה ייהנו מחופש בחירה אמיתי בנוגע לזהותם הדתית. חילוניות, לשיטתו, אינה מערכת שנועדה למחוק ביטויים דתיים מהמרחב הציבורי, היא מעניקה להם הכרה ומשלבת אותם בתוך המסגרת הפוליטית, כל עוד הם מתקיימים בהרמוניה עם עקרונות הדמוקרטיה. בכך הוא מתנגד לתפיסה הרואה בחילוניות כלי לנטרול הדת מהחיים הציבוריים, ומבקש לכונן מסגרת מדינתית שבה זהויות דתיות וליברליות מתקיימות זו לצד זו מבלי שאחת תבקש לדחוק את רעותה.

אל מול תהליכי הגלובליזציה, המחייבים מדינות לאום להסתגל למציאות כלכלית ותרבותית משתנה, טוען טיילור כי המדינה אינה יכולה להיות מבנה קשיח המתקיים מחוץ להיסטוריה. זהות מדינתית, לדבריו, אינה נתון קבוע אלא מערכת דינמית, המשלבת בין שימור היסודות הלאומיים והתרבותיים לבין פתיחות להשפעות חיצוניות. רק מדינה שתדע לאזן בין הכרה פנימית – באזרחיה ובקבוצות השונות שבתוכה – לבין הסתגלות למציאות גלובלית, תוכל לשמר את כוחה ואת יציבותה בעולם שבו זהויות פרטיקולריות מתחזקות והמסגרות הלאומיות מאבדות ממעמדן הבלעדי.<sup>11</sup>

בישראל, חברה מרובת זהויות ולאומים, עקרון ההכרה של טיילור יכול לשמש מפתח לניהול הריבוי החברתי תוך חיזוק הזהות המדינתית. הכרה אינה מסתכמת בסובלנות פורמלית כלפי קבוצות שונות, היא מחייבת יצירת מסגרת שבה כל קבוצה חשה עצמה חלק אינטגרלי מן המדינה, לא כאורחת נסבלת אלא כבעלת בית. משמעותה של הכרה היא הפיכת המדינה מספק שירותים ניטרלי לגורם המעניק משמעות זהותית לכל אזרחיה, תוך יצירת שותפות שאינה מבוססת על טשטוש הבדלים, כי אם על מציאת יסודות משותפים בתוך המגוון החברתי הקיים.

אחד הכלים המרכזיים למימוש הכרה זו הוא המעבר לבחירות אזוריות, אשר יעניקו ייצוג פוליטי ישיר לקהילות מקומיות, וכך יאפשרו לקבוצות מודרות להשתלב במערך הפוליטי מבלי להרגיש כפופות למנגנונים מפלגתיים המנותקים מצורכייהן הישירים. השיטה הארצית הנוכחית מקשה על קהילות שונות לראות את עצמן כחלק מהמוסדות הפוליטיים, שכן היא מבוססת על רשימות מפלגתיות כלליות שאינן מחייבות את נבחריו הציבור להתחייב באופן ישיר לצורכי אזוריהם. הבחירות האזוריות משנות מציאות זו בכך שהן מכירות

11 Charles Taylor, "The Politics of Recognition", in *Multiculturalism and the Policies of Recognition* (ed.) Amy Gutmann (Princeton: Princeton University Press, 1995), pp. 25-74.

במדינה כמרחב של אזורים פוליטיים מובחנים, שבהם כל אזור מתפקד כיחידה מדינתית בפני עצמה, ומאפשרת ייצוג הולם לאוכלוסיות שהודרו היסטורית מן המרכז הפוליטי, דוגמת תושבי הפריפריה והציבור הערבי. כאשר נבחר הציבור מחויבים בראש ובראשונה לאזוריהם ולא למפלגותיהם, נוצר מצב שבו הדינמיקה הפוליטית הופכת להיות מבוססת על שותפות מקומית ולא על מאבקי כוח מגזריים.

לצד שינוי מבני זה, עקרון ההכרה מחייב מעבר למבנה שלטון מקומי אזורי, שבו כמה רשויות מקומיות משתפות פעולה תחת מסגרת שלטונית משותפת. כיום, הרשויות המקומיות בישראל מפוצלות לפי חלוקות סקטוריאליות, שבהן ערים יהודיות מתקיימות בנפרד מערים ערביות, יישובים מבוססים פועלים באופן נפרד מעיירות מוחלשות, וההפרדה המגזרית יוצרת נתק בין אוכלוסיות החיות זו לצד זו. תחת מבנה אזורי, קהילות יהודיות וערביות, חילוניות ודתיות, מרכזיות ופריפריאליות יידרשו לשתף פעולה בניהול תשתיות, תחבורה, תכנון עירוני ושירותים ציבוריים, וכך תיווצר מסגרת פוליטית-כלכלית המבוססת על שיתוף פעולה אזרחי ולא רק על שיוך לאומי או דתי.

השילוב בין בחירות אזוריות לשלטון מקומי אזורי יוצר הכרה כפולה: מצד אחד, המדינה מכירה בזכותן של קבוצות מובחנות לקחת חלק שוויוני בעיצוב המדיניות הציבורית, ומצד שני, הקבוצות עצמן נדרשות להכיר זו בזו כשותפות לאותה מערכת פוליטית. כך נבנית זהות ישראלית שאינה מבוססת עוד על הפרדה והדרה, אלא על מחויבות הדדית בין כל אזרחי המדינה.

במערכת המשפט, עקרון ההכרה מחייב עיצוב מסגרת חוקתית שתאפשר לכל הקבוצות לזהות עצמן כחלק מן המדינה, מבלי לאבד את ייחודן התרבותי והחברתי. מגילת זכויות אזרחית המבוססת על תפיסת ההכרה ההדדית יכולה להבטיח ליהודים, לערבים, לדתיים ולחילונים מרחב שבו זהותם נשמרת תוך שמירה על המסגרת המדינתית המאוחדת. הכרה כזו אינה

דורשת אחדות אלא יצירת מרחב של שגשוג משותף, הנשען על עקרונות משותפים שאינם מבטלים הבדלים תרבותיים, אבל מעניקים להם מסגרת פוליטית קוהרנטית.

מערכת החינוך היא אחת הזירות המרכזיות שבהן יש ליישם את עקרון ההכרה. במקום ניסיון ליצור זהות אחידה המוחקת את ההבדלים בין קבוצות שונות, ניתן לעצב תוכניות לימוד הכוללות נרטיבים היסטוריים מגוונים, המאפשרים לכל קבוצה לראות את עצמה כחלק מהסיפור הלאומי מבלי להרגיש כי היא נדרשת לוותר על זהותה. כך ניתן להעמיק את תחושת ההשתייכות למדינה תוך שמירה על המרקם התרבותי הייחודי של כל מגזר.

גם במרחב הציבורי, הכרה משמעה יצירת סמלים, טקסים ונורמות חברתיות המשקפות את המגוון החברתי של ישראל. לצד טקסי יום הזיכרון ויום העצמאות במתכונתם הקיימת, ניתן לשלב גם חגים תרבותיים המאפשרים גם לקבוצות מיעוט למצוא את מקומן בסיפור הלאומי, מבלי לאיים על זהותה היהודית של המדינה. בכך ניתן לעצב לאומיות ישראלית רחבה וגמישה יותר, כזו שמכילה את כלל אזרחיה ומעניקה מקום לכל קבוצה מבלי לאיין את היסודות הלאומיים של המדינה. באמצעות עקרון ההכרה, ניתן לנהל את הריבוי החברתי בישראל לא מתוך כפייה או הדרה, אלא מתוך יצירת מרחב משותף שבו כל קבוצה רואה בעצמה חלק מהמדינה, לא כמי שנכפתה עליה זהות מדינתית אחידה, כמי שלוקחת חלק בעיצובה. כך ניתן להפוך את הישראליות לזהות מדינתית אמיתית – לא רק מציאות פוליטית שמוסדותיה מנווטים את חיי האזרחים, כי אם תחושת שייכות עמוקה של כלל אזרחי המדינה.

### ישראל והתפוצות: עקרון האחריות המוסרית ההדדית

הוגים שונים ביקשו לגשר על המתח שבין המדינה כחווה חברתי לבין תפיסתה כאורגניזם לאומי, מתוך הכנה כי למדינה יש לא רק תפקיד פוליטי משפטי, אלא גם אחריות מוסרית ליצירת תחושת שייכות קולקטיבית ולשמירה על

הלכידות החברתית, מבלי לוותר על עקרונות הדמוקרטיה והצדק. מייקל וולצר, הפילוסוף הפוליטי היהודי אמריקאי, מציע לראות בלאומיות עיקרון מוסרי המאפשר צדק חברתי וחלוקתי. לדבריו, גבולות לאומיים והגדרת זהות משותפת אינם רק ביטוי להיסטוריה או למסורת, אלא תנאי לקיומה של חברה יציבה, שבה כל פרט מוצא את מקומו וחש אחריות כלפי הכלל. הלאומיות, לשיטתו, היא הכלי שבאמצעותו בני אדם מפתחים נאמנות קולקטיבית, הכרחית לשימור צדק חברתי ולחיזוק הסולידריות.

וולצר מדגיש כי אין די במוסדות משפטיים או בנורמות ליברליות כדי לייצר סדר חברתי צודק. חברה זקוקה למרקם זהותי ותרבותי משותף, שיאפשר לאזרחים לחוש חלק ממכלול מחייב שבו זכויותיהם וחובותיהם נובעות מתוך שותפות מוסרית. בכך הוא יוצא נגד הגישה האוניברסלית המעמידה את היחיד במרכז, ומבליט את חשיבותה של הקהילה הלאומית כמסגרת המעניקה משמעות, זהות ואחריות הדדית. שוויון אמיתי, טוען וולצר, איננו מושג רק באמצעות חקיקה, אלא מתוך מחויבות מוסרית הנובעת מהשתייכות משותפת.<sup>12</sup> בישראל, ניתן ליישם את גישתו של וולצר על ידי חיזוק הזהות הישראלית כמרחב משותף לכל אזרחיה, תוך שמירה על הדי־אן־איי התרבותי היסטורי של המדינה כמדינה יהודית דמוקרטית. זהו איזון עדין בין אחריות לאומית היסטורית לבין שוויון אזרחי עכשווי. אחד המרכיבים הבולטים באותו די־אן־איי הוא ייעודה הראשוני של ישראל כמדינת מקלט לפליטים יהודים. מיום הקמתה נשענה המדינה על עקרון יסודי: מתן מענה למצוקת העם היהודי שנרדף לאורך ההיסטוריה וסבל מגירושים, פוגרומים ושואה.

בהקשר זה, חוק השבות איננו רק כלי משפטי אלא ביטוי מוסרי לתכלית ההיסטורית של ישראל. קיומה של המדינה נובע מן ההכרה כי העם היהודי אינו

12 Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1996).

יכול להסתמך על רצונן הטוב של אומות העולם, ועל כן עליו להבטיח לעצמו מסגרת ריבונית שתגן עליו. גם כיום, נוכח התגברות האנטישמיות בעולם, חוק השבות משמר את מחויבותה המוסרית של ישראל כלפי העם היהודי כולו ומעניק ליהודי התפוצות תחושת ביטחון קיומי.

גישה זו מדגישה את ייחודה של ישראל כישות כפולה במהותה: מצד אחד, מדינה אזרחית דמוקרטית, המחויבת לשוויון זכויות לכל אזרחיה; מצד שני, מדינת העם היהודי, הנושאת באחריות היסטורית ומוסרית לקיומו. כפילות זו איננה סתירה אלא יסוד לחוסנה. ישראל נדרשת להיות מסגרת פוליטית שבה כל אזרח, יהודי ולא יהודי, שותף מלא בעיצוב עתיד המדינה, ובו בזמן לשמר את ייעודה ההיסטורי כמקלט מוסרי ובטוח לעם היהודי. במובן זה, חוק השבות איננו עומד בניגוד לעקרון השוויון אלא ממחיש את האתוס הייחודי של ישראל: מדינה המשלבת ריבונות אזרחית עם שליחות מוסרית, הנובעת מן הזיכרון הקולקטיבי ומהאחריות ההיסטורית לעתידו של העם היהודי באשר הוא.

ואולם, בעידן הגלובלי שבו גבולות זהותיים מיטשטשים והקשרים הכלכליים, התרבותיים והחברתיים בין מדינות נעשים הדוקים מאי פעם, שאלת האחריות ההדדית בין מדינת ישראל ליהדות העולם נעשית מורכבת יותר. אם וולצר מדגיש את חשיבות הלאומיות כתנאי לצדק חברתי פנימי, הרי שנוח פלדמן, משפטן יהודי אמריקאי, מרחיב את הדיון ומראה כיצד זהותה של מדינת הלאום היהודית אינה מסתכמת בגבולותיה המדיניים אלא משתרעת על פני מרחב יהודי גלובלי. לדבריו, בעשורים האחרונים חל שינוי עמוק ביחסי הגומלין בין ישראל ליהדות העולם. בעידן זה אין עוד מקום לניטרליות: ישראל הפכה למרכיב מרכזי בזהות היהודית הגלובלית, ולעיתים אף לתשובה לשאלה "מדוע להישאר יהודי". בעבר יכלו יהודי התפוצות לנקוט עמדות מגוונות – מתמיכה נלהבת ועד אדישות – אך כיום השיח על ישראל הפך כמעט בלתי נמנע. המדינה, לצד זיכרון השואה, משמשת ציר זהות כפול: סמל לתקומה לאומית ולגאווה יהודית, אך גם מוקד למתח מוסרי סביב שאלות של דמוקרטיה, שוויון וצדק.

דורות צעירים, המבקשים לבסס זהות יהודית אוניברסלית וערכית, מתמודדים עם פער הולך וגדל בין האידיאלים הללו לבין המציאות הפוליטית בישראל, וההזדהות הרגשית שהייתה מובנת מאליה בעשורים קודמים נעשית כיום מורכבת, מסויגת וזהירה.

עם זאת, פלדמן רואה במורכבות הזו לא ביטוי להתרחקות אלא עדות לבשלות חדשה. היחסים בין יהדות העולם לישראל מבטאים ריבוי קולות – מהזדהות עמוקה ועד ביקורת חריפה – ומגלמים את אופייה של היהדות כתרבות המצויה תמיד במאבק: עם אלוהים, עם עצמה ועם מוסדותיה. ישראל הפכה למראה שבה היהדות המודרנית מתכוננת בעצמה ושואלת מהי אחריות, מהו צדק ומה משמעותה של סולידריות בעידן של ריבונות. מכאן שהיחסים בין ישראל ליהדות העולם אינם עוד פוליטיים בלבד, אם כי קיומיים ומוסריים – הישראלי והיהודי בתפוצות רואים זה בזה את גבול זהותם.<sup>13</sup>

בה בעת, ישראל – כמרכז הפוליטי, התרבותי והסימבולי של העם היהודי – מגדירה הלכה למעשה את גבולותיה של הזהות היהודית ואת הסטנדרטים של המוסר היהודי הציבורי. בכך היא כופה, לעיתים שלא במודע, צורת קיום יהודית אחת על יהודי התפוצות, שמוצאים עצמם נמדדים ביחס לעמדותיה ולמדיניותה. בעיתות של משברים פוליטיים, מלחמות או תקופות של שלטון לאומני, הזהות הזו נמתחת עד קצה גבול הסיבולת, והקשר הרגשי בין ישראל לקהילות רבות מתערער. בקרב צעירים יהודים, בעיקר בארצות הברית, התמיכה בישראל הפכה מאקט של זהות יהודית למבחן של מצפון מוסרי.

כפי שתיאר הלוגיקן הצבאי דורון אביטל את התמיכה הרחבה שזכה לה זוהרן ממדאני בקרב צעירים יהודים בבחירות לראשות העיר ניו יורק, כ"הרגע שבו הישראלי רצה להיות יהודי, היה הרגע שבו היהודי בתפוצות הצהיר שאינו

13 Noah Feldman, *To Be a Jew Today: A New Guide to God, Israel, and the Jewish People*, (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2024).

ישראלי" - ניסוח חד למתח שבו ישראליות ויהדות מפסיקות להיות זהויות חופפות והופכות לשני קטבים של זהות מתפצלת. ברגע שישראל ביקשה להפוך את היהדות למרכיב מדינתי, נולדה תגובת נגד: יהודי התפוצות, שראו בה בעבר את התגשמות תקוותיהם ההיסטוריות, החלו לבקש להיבדל ממנה. כך התגבש פרדוקס מודרני - הניסיון לעצב זהות יהודית כוללת למדינת ישראל, מדינתו של העם היהודי, יצר תהליך הפוך שבו קהילות יהודיות, ובעיקר צעיריהן, התרחקו ממנה וסימנו קו גבול ברור בין יהדות למדינתיות, במיוחד כאשר מדיניות ישראל סותרת את ערכיהן או את עקרונות המוסר שלהן.

אם בעבר שאבה יהדות התפוצות את כוחה המוסרי מזיכרון השואה ומההכרה העולמית בעוול שנעשה לה, הרי שתור הזהב של יהדות אמריקה הגיע לקיצו לאחר ה־7 באוקטובר. העליונות המוסרית, ששימשה במשך עשרות שנים בסיס לתמיכתה בישראל ולמעמדה הציבורי בעולם, נסדקה נוכח הטענות כי ישראל פועלת בעזה באופן הנתפס כהיפוך של הלקח ההיסטורי מן השואה. בכך איבדה יהדות ארצות הברית את יתרונה המוסרי ואת מקור הלכידות הערכית שאיחד אותה, ונקלעה למתח הריף בין נאמנות לישראל לבין ההתמודדות עם עלייתה המחודשת של האנטישמיות. העוצמה המוסרית שהתפתחה לאחר השואה לא הייתה רק ביטוי ערכי אלא תנאי לעוצמה תרבותית, חברתית וכלכלית, שהיו הבסיס לכוחה הפוליטי של היהדות בארצות הברית. עם התרופפותה נחלשה גם השפעתן הציבורית של הקהילות היהודיות. התלות ההדדית בין ישראל לתפוצות אינה יכולה להתקיים עוד על רגש או אינטרס בלבד; היא מחייבת שיקום של יסוד מוסרי משותף, שכן בלעדיו מתערערת לא רק הסולידריות אלא עצם הזיקה בין הזהות היהודית לבין שליחותה המוסרית.

## ד. מדינה כקהילה מוסרית

במבטו המפוכח של הפילוסוף הפרוסי בן המאה ה־18, עמנואל קאנט, המדינה אינה רק חוזה בין אזרחים לבין שלטון ואינה יציר של רוח לאומית מסתורית. היא מתחילה

במקום אחר לגמרי: בתוך האדם. כל אדם, כך קאנט טוען, הוא המחוקק של עצמו. הוא נושא בתוכו את האחריות לקבוע את כללי חייו, לבחון את מעשיו ולהכריע בין רצון פרטי לבין חובה מוסרית. וכדי לדעת אם כלל מסוים ראוי להיות חוק, עליו לבחון אותו לא דרך האינטרס האישי, אלא באורו של הציודי הקטגורי, עיקרון פשוט אך תובעני: "פעל רק על פי אותו כלל, שלפיו תוכל לרצות גם שהוא יהיה לחוק כללי". ברגע שהאדם מקבל כלל שהוא היה רוצה שיחול על כל אדם אחר, הוא כבר אינו פועל מתוך נוחות, פחד או מסורת, אלא מתוך תבונה מוסרית.<sup>14</sup>

מתהליך פנימי זה, טוען קאנט, מתהווה המדינה. היא אינה נקבעת על ידי מסורת קדומה, זהות דתית או הסכמים פוליטיים מקריים. היא נבנית מלמטה, מתוך המפגש של תודעות תבוניות ומוסריות רבות. כאשר אנשים תבוניים חיים יחד ופועלים לפי אותם עקרונות שהם היו מוכנים להעניק לכל אדם אחר, נוצרת בהדרגה תבנית מוסרית משותפת. מתוך התבנית הזאת צומחת ישות פוליטית אמיתית, לא כזו הנשענת על דם, אדמה או מיתוס, אלא על יכולתם של אנשים להכיר זה בזה כשותפים מלאים.

במבט זה, הזהות הפוליטית משתנה מן היסוד. מדינה איננה קיבוץ של קהילות סגורות, איננה מאבק מתמיד בין קבוצות כוח, ואינה במה שבה מסורת אחת שולטת בכול. היא הופכת לקולקטיב של מחוקקים תבוניים, של אנשים המוכנים להגביל את כוחם מתוך הכרה שגם האחר ראוי לאותן זכויות. זהו עולם שבו לא מספיק להיוולד לאומה מסוימת או להחזיק באזרחות פורמלית; הזהות נבחנת ביכולת להכיר בזולת כתכלית ולא כאמצעי.

בתפיסה זו, כל חוק חייב לעמוד במבחן פשוט: האם היה יכול להיות מקובל על כל אדם? אם חוק נועד לקדם אינטרס מגזרי, לדכא קבוצה אחרת, או לשמר יתרון היסטורי של רוב על חשבון מיעוט, הרי שהוא כושל במבחן הזה. במצב

14 קאנט מנסה את רעיונותיו על המדינה כקהילה מוסרית ועל הציודי הקטגורי בעיקר ביצירותיו: הנחת יסוד למטאפיזיקה של המידות, תרגום חנן אלשטיין (תל אביב, 2010). המטאפיזיקה של המידות [תורת הזכות], תרגום ירמיהו הלפרין (מאגנס, 1969).

כזה, המדינה מאבדת את יסודה המוסרי, שכן הסדר הפוליטי כולו מתערער כאשר חלק מהאזרחים מודרים מהיכולת לעצב את חוקי חייהם.

המדינה הקאנטיאנית אפוא איננה יכולה להיות מרחב של כפייה דתית או אתנית, ואינה יכולה להגדיר את עצמה דרך זהות אחת בלבד. היא חייבת להתרומם מעל להבדלים ולכונן מכנה מוסרי משותף שמחייב את כולם. דמוקרטיה אינה יכולה להישען על גחמה של רוב זמני, וצדק אינו יכול להינתן רק למי שמחזיק בעמדת כוח. חוק שאינו אוניברסלי, שקבוצת אזרחים אינה יכולה להכיר בו, מפסיק להיות חוק במובן המוסרי של המילה.

כך מציע קאנט סיפור אחר של מדינה: לא מיתוס על עבר רחוק ולא עסקה פוליטית קרה, אלא בנייה מתמשכת של קהילה מוסרית. סיפור שבו זהות המדינה אינה ניתנת מלמעלה ולא נקבעת מלידה, אלא נוצרת בכל יום מחדש מתוך מעשיהם של אזרחיה, מתוך אחריותם זה לזה ומתוך רצונם לראות במדינה מראה של תבונתם המוסרית.

המודל של מדינה כקהילה מוסרית מקבל בישראל משמעות ייחודית הנובעת מניסיונו ההיסטורי של העם היהודי בעולם לא מוסרי. המדינה לא צמחה מתוך מהפכה רציונלית או רצון להסדרה אזרחית גרידא, כי אם דווקא מתוך כשל מוסרי אוניברסלי – מתוך חוויית רדיפה, שואה ומאבק קיומי, ומתוך ההכרה שריבונות יהודית נחוצה כדי ליצור מציאות אנושית אחרת. ההיסטוריה היהודית, שעברה דרך של השפלה, גירוש ורצח, היא סיפור של עמידה מוסרית ותביעה לצדק בעולם שבו המוסר קרס שוב ושוב. מתוך ניסיון זה נולדה השאיפה לבנות חברה שתיבדל מהחברות שבתוכן היהודים חיו כמיעוטים נרדפים, חברה שהצדק והאחריות ההדדית יעמדו ביסודה. קיומה של מדינת ישראל הוא ביטוי של עליונות מוסרית שהביאה לריבונות מדינית ולהבטחה למרחב שבו מוסר, שוויון וחמלה הם תנאי הקיום של הקהילה כולה.

ניתן למצוא את שורשי התפיסה הזו במקורות, אצל הנביאים שדיברו בלשון של מוסר חברתי. הם לא דרשו רק פולחן כי אם צדק, חסד ודאגה לגר, ליתום

ולאלמנה. לא עבודת קודש כי אם תיקון חברתי, כפי שמבטאים הנביא עמוס בקולו הנוקב: "שָׁנֵאתִי מְאֹסְתֵי חַגֵּיכֶם וגו'... וַיִּגַּל כְּמִים מִשֶּׁפֶט וּצְדָקָה כִּנְחָל אֵיתָן." ... (עמוס ה, כא-כד); והנביא ישעיהו: "הֲלוֹא פָרוּס לְרַעַב לְחֶמֶד וְעֲנִיִּים מְרוּדִים תָּבִיא בַּיִת; כִּי תִרְאֶה עָרוֹם וְכִסְתּוֹ וּמִבְּשָׂרָה לֹא תִתְעַלֵּם" (ישעיהו נ"ח, ז). בנביאי המוסר, עקרונות הצדק החברתי עמדו בלב הציפייה מהקהילה. לא מספיק שיהיה חוק, עליו להיות צודק. לא די בכך שהמדינה תפעל מתוך ריבונות, עליה לפעול מתוך מחויבות מוסרית.

המסורת היהודית הקדומה אף ניסחה את עקרון הכבוד ההדדי והאוניברסליות המוסרית של קאנט. הלל הזקן, במסכת שבת, מציג את גרסתו המוקדמת של הציווי הקטגורי באומרו: "דעלך סני לחברך לא תעביד - זו היא כל התורה כולה, ואידך פירושה הוא, זיל גמור". רוצה לומר: מה ששנוא עליך, אל תעשה לחברך, לא כהמלצה רגשית אלא כציווי מוסרי מחייב, הנובע מההכרה שהאחר הוא שווה ערך לך, ושכל התנהגות מוסרית מחייבת להחיל עליה את מבחן הציווי הקטגורי.

כך שתפיסת המדינה כקהילה מוסרית, כפי שעולה מהגותו של קאנט, אינה זרה למסורת היהודית, להפך, היא נטועה בליבה. במסורת זו, ובעיקר במחשבת הקבלה, ניכרת ההבנה שהקהילה הפוליטית איננה רק מבנה חברתי כי אם מרקם אתי, שמעבר למערכת צווים החוק הוא ביטוי לסדר מוסרי עמוק. רעיון תיקון עולם - שהפך בעידן המודרני לסיסמה ריקה למחצה - נושא במקורותיו משמעות רדיקלית: כל פעולה ציבורית, כל החלטה של שלטון, כל מעשה של פרט בתוך הכלל, נבחן לא רק על פי תועלתו או חוקיותו, אלא גם נמדד על פי תרומתו לתיקון הסדק שבמציאות. תיקון זה איננו רק שיפור חברתי או מוסרי; הוא כרוך במאמץ קוסמי להשיב את העולם להרמוניה שנפגמה, והוא לא מתרחש במסתרים - אלא רוחש בלב ההווה הציבורית כמנוע של ההיסטוריה כולה. הקהילה המדינית - במשנה, בתלמוד, וביתר שאת בקבלה הלוריאנית - היא זירה של פעולה מתמדת לקראת תיקון, פעולה המחייבת את האדם שלא

לראות את הזולת ככלי, כי אם כאיבר בגוף אחד. וכשם שבקבלה הלוריאנית אין להפריד בין מעשה פרטי למשמעותו הקוסמית, כך גם לא ניתן להפריד בין החוק לבין מוסריותו. המדינה, לפיכך, אינה יכולה להישען על שרירות החוק או על הכרעת הרוכ בלבד, עליה להתכוונן לעקרונות שתקפותם עומדת גם לפני החוק וגם מעבר לו - עקרונות תבוניים ומוסריים שהם מהות תיקון העולם.

עיקרון זה, שהתגבש בלב המסורת הרבנית, הוא יסוד לתפיסה קהילתית של צדק. הוא קושר בין דת למוסר, בין פולחן לאחריות חברתית, ומעמיד את ההתנהגות המוסרית כליבת החיים הדתיים. המדינה, שנושאת על גבה את המשא ההיסטורי של העם היהודי, אינה יכולה להרשות לעצמה להיות מנגנון של שליטה בלבד; היא מחויבת להיות במה למוסר חי, שחותר להתממש מעבר ליחסים שבין אדם לחברו, גם במבנה החברתי והפוליטי של הקולקטיב כולו.

לתפיסה זו יש הד בהקמת מדינת ישראל. מגילת העצמאות, מסמך היסוד של המדינה, קובעת שישראל "תהא מושתת על יסודות החירות, הצדק והשלום לאור חזונו של נביאי ישראל". זו איננה הצהרה ערכית בלבד, אלא הכרזה מהותית: הערכים המכונים אוניברסליים מאז עידן הנאורות - חירות, שוויון, צדק - הם חלק ממורשת מוסרית יהודית עתיקת יומין. חזון זה מעוגן בקריאתו של ישעיהו לדרוש משפט ולשפוט יתום ואלמנה "דְרָשׁוּ מִשְׁפָּט, אֲשֶׁרוּ חֲמוּץ, שְׁפֹטוּ יְתוֹם, רִיבוּ אֱלֻמָּנָה" (ישעיהו א, יז); בקריאתו החדה של עמוס "וַיִּגַּל כְּמִים מִשְׁפָּט, וַצְדָקָה כִּנְחָל אֵיתָן" (עמוס ה, כד) ובתמצות המרוכז של מיכה: "הִגִּיד לָךְ אָדָם מֵה־טוֹב, וּמֵה־יְהוָה דוֹרֵשׁ מִמֶּךָ, פִּי אִם־עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט, וְאִהְבַת חֶסֶד, וְהִצַּנַּע לְכַת עִם אֱלֹהֶיךָ" (מיכה ו, ח). הנביאים הללו לא דיברו על זהות אתנית, ריבונות או פולחן, אלא על מהות החברה שהעם נדרש לבנות, על אחריות הדדית ועל כבוד האדם. עקרונות אלה הם שהעניקו למפעל הלאומי את בסיסו המוסרי והם גם המעצבים את הציפייה שמדינת ישראל תיישם ריבונות לא רק בכוח אלא גם בצדק, בחמלה ובאחריות כלפי כל תושביה.

בכך ביקש בן גוריון להגדיר את המדינה באמצעות ערכים אוניברסליים, דווקא משום שהם יהודיים ביסודם. זו הייתה הדרך המשוכללת של מייסדי

המדינה לגשר בין הלאומיות היהודית לעקרונות המוסר הכללי ולדמוקרטיה הליברלית, ולבסס את הלגיטימיות של הריבונות היהודית מתוך מחויבות מוסרית רחבה. מגילת העצמאות אינה מבקשת רק לבטא את תקוותם של היהודים, היא מבקשת לעגן את מדינת היהודים בתוך המסורת שלהם עצמם, של תבונה אוניברסלית שבה החירות היא תנאי לקיומו של קולקטיב מוסרי.

בישראל, האידאל של מדינה כקהילה מוסרית מתנגש לעיתים עם מבנה פוליטי הבנוי על חלוקה מגזרית, שיוך אתני ומעריך של אינטרסים סותרים. אם החוק אינו נחוה כמחייב את הכול, ואם המדינה נתפסת ככלי של מגזר אחד ולא כבית מוסרי משותף, עצם הרעיון של מדינה כקהילה נמצא בסכנה. מי שעמד על סכנה זו היה השופט אהרן ברק אשר תפס את שלטון החוק ככלי המרכזי בעיצוב זהותה של המדינה כקהילה מוסרית. בעבור השופט ברק, המשפט הישראלי אינו רק בורר סכסוכים, אלא בתהליך של בניין אומה הוא ממלא תפקיד מרכזי בעיצוב הזהות המוסרית של הקהילה, דרך מאבק על זכויות ונגד שלטון שרירותי. ללא מסד פילוסופי משפטי וללא תשתית ערכית מוסרית, במדינה שנמצאה בתהליכי הקמה, הוא טען: "הצמח המשפטי יוצר את האדמה ממנו הוא צומח".<sup>15</sup> תפיסה זו הניחה ברקע כי בתוך החברה הישראלית קיימים אלמנטים תרבותיים, פרקטיקולריים, הדוחים את הרעיון של מוסר אוניברסלי והמעדיפים את המנהג, הדת והלאום על פני שוויון צדק וחרות לכל אדם. כתוצאה מכך, מערכת המשפט הישראלית מילאה בעשורים האחרונים תפקיד של נציגת הנאורות, מעצבת החברה, וכולמת הידרדרות מוסרית במדרון הלאומנות הגואה.

אך שלטון החוק כמעצב מוסרי נתקל במציאות משתנה: הדמוקרטיה נהייתה מכנית, הכלכלה נעשתה תחרותית וחסרת חמלה, והפערים החברתיים יצרו תחושת ניכור אצל רבים. חירות, צדק וכבוד נותרו מושגים רשמיים בלבד,

15 אהרן ברק, "שיטת המשפט בישראל", הפרקליט, מ', 197-218.

בעוד שבפועל ההזדמנויות נותרו פתוחות לא לכולם. כך מתברר כי המאבק על שלטון החוק, חשוב ככל שיהיה, איננו עוד הערוץ היחיד לבנייתה של חברה מוסרית. כדי שמדינה תיתפס כקהילה מוסרית אמיתית, עליה להתמודד עם השינויים החברתיים, התרבותיים והכלכליים המתחוללים בתוכה – עם תחושת ההדרה של ציבורים שלמים, עם הקרע בין המרכז לפריפריה, עם הפער בין הזכות לשוויון לבין היכולת לממש אותה בפועל.

במציאות כזו, השוויון החוקי כשלעצמו אינו מספיק. חברה מוסרית נמדדת לא רק בהענקת זכויות, אלא ביצירת התנאים למימושן. ללא מוביליזציה חברתית, ללא תחושת בעלות חיה של כל אזרח על המדינה, החוק מאבד את כוחו המוסרי. מדינה מוסרית חייבת לפעול מעבר לשלטון החוק – לבנות מבנים חברתיים שוויוניים, לקדם מדיניות שמאזנת ומתקנת, וליצור תחושת הכלה אמיתית. רק כאשר כל אדם חש כי הוא חלק מבית משותף ולא אורח זמני במערכת אדישה, יכולה המדינה לשוב ולשאת את ייעודה כקהילה מוסרית חיה.

כך שעם הזמן, הפכה העמדה הליברלית הקלאסית של קאנט, המבוססת על עקרונות מוסריים מוחלטים, ללא מתאימה לעולם הקפיטליסטי המתפתח. החירות, השוויון והזכויות הפורמליות, שהיו בעיניו עקרונות אוניברסליים, הפכו בהדרגה למושגים תיאורטיים, שאינם בהכרח נגישים לכול. בחברות תחרותיות, שבהן הכוח והמשאבים מצטברים אצל קומץ בעלי ההון, החירות הפכה לזכות מופשטת, כזו שנשמרת על הנייר אך אינה מתממשת הלכה למעשה. הדמוקרטיה הליברלית שהבטיחה שוויון בפני החוק, נתקלה במציאות שבה החוק אינו מבטיח שוויון הזדמנויות, אלא מנציח מבנים קיימים של עוצמה ושליטה.

במקום לדבר על חירות וצדק כשווים לכל נפש, החלה החשיבה הפוליטית המוסרית להתמקד במושגים חדשים: נגישות, שוויון הזדמנויות הוגן, זכויות (entitlement) והעצמה. אלה נועדו לתת מענה למציאות שבה הכללים הפורמליים של הדמוקרטיה לא הספיקו כדי ליצור חברה צודקת. רעיון

המדינה ההוגנת צמח מתוך ההכרה בכך שקהילות מסוימות, קבוצות מודרות או מעמדות מוחלשים, אינם יכולים להסתפק בעקרונות מופשטים של חירות ושוויון. המדינה, אם היא אכן מבקשת להיות מוסרית, אינה יכולה להסתפק במתן זכויות בלבד, אלא חייבת להבטיח שכל אזרחיה יוכלו גם לממש אותן.

### המדינה כמרחב של הזדמנויות הוגנות

הפילוסוף הפוליטי האמריקאי, ג'ון רולס, הרחיב את הדיון במושג הצדק לשאלה איך מדינה יכולה לווסת מחדש עושר, כוח ומעמד לאורך הזמן באופן שווה. הוא טען שחירות פורמלית ושוויון בפני החוק אינם מספיקים. אפשר להבטיח לכל אזרח את זכותו להצביע, לעבוד, להתאגד, אבל אם נקודת הפתיחה של אנשים שונה בתכלית – אם יש כאלה שנולדים עם כל האמצעים ויש כאלה שלא – החירות הזו נשארת על הנייר, חירות פורמלית בלבד. לכן, רולס ניסה לברר איך מדינה יכולה להבטיח חוקים צודקים והוגנים, בתוך מבנה חברתי שמאפשר לכל אדם שוויון הזדמנויות הוגן.

בלב התאוריה שלו עומדים שני עקרונות. הראשון, עקרון החירות: כל אדם זכאי לאותן חירויות בסיסיות, שאסור לשלול ממנו בשום תנאי. השני, עקרון ההבדל: אי־שוויון כלכלי או חברתי מותר, אבל רק אם הוא מועיל גם למי שנמצא בתחתית החברה. כלומר, המדינה לא אמורה רק להגן על חירויות – אלא גם לדאוג לכך שאי־שוויון לא יוביל לקיפוח ולהדרה. היא אינה יכולה להסתפק בניטרליות כלפי שוק העבודה או חלוקת ההון, אלא מחויבת לפעול כך שגם מי שנולד במצב מוחלש יוכל להגיע לעמדת כוח והשפעה.

כדי לבדוק מהו צדק הוגן באמת, הציע רולס ניסוי מחשבתי: מסך הבערות. דמיינו שאתם נדרשים לעצב את כללי החברה, אבל אינכם יודעים מראש באיזה מעמד תיוולדו: האם תהיו עשירים או עניים, בריאים או חולים, שייכים לרוב או למיעוט. איזו חברה הייתם בוחרים? התשובה ברורה: חברה שבה תנאי הפתיחה הוגנים, שבה יש הזדמנויות אמיתיות לכל אדם, שבה אין מי שנדון

מראש לנחיתות. זהו יסוד הצדק של רולס: לא טובת החזקים – אלא מבנה חברתי שמגן על החלשים, מתוך הבנה שהיינו עלולים להיות במקומם.

ההבדל בין תפיסת הצדק של רולס לבין הסוציאלי-דמוקרטיה הוא עמוק, גם אם מבט ראשון הם נראים קרובים. הסוציאלי-דמוקרטיה מבקשת להבטיח שוויון פורמלי וכלכלי באמצעות חלוקה מחודשת של משאבים ושליטה רחבה של המדינה בשוק, מתוך דגש על צורכי האזרחים ורווחתם המיידית. רולס, לעומתה, אינו מדבר על שוויון כתוצאה אלא על הוגנות כתנאי, על שוויון הזדמנויות הוגן שיאפשר לכל אדם לרכוש כרטיס לתחרות שמציע המשק הקפיטליסטי, כך שגם מי שנולד בתחתית החברה יכול לעלות בזכות תנאים הוגנים. המדינה, לפי רולס, אינה אמורה לנהל את הכלכלה, כי אם להתערב בה רק כאשר נדרש לתקן עוולות ולחזק את החלשים ביותר. אם הסוציאלי-דמוקרטיה מדברת בשפת הצרכים, רולס מדבר בשפת הזכויות והכבוד, וממקם את הצדק לא כחלוקה של עושר, אלא כדרך חיים מוסרית שמכבדת כל אדם כחופשי ושווה.

רולס גם לא הסתפק בהווה. צדק, בעיניו, מחייב מבט לדורות הבאים. מדינה אינה יכולה למצות את משאביה עד תום, להזניח את החינוך או לאפשר לריכוזיות כלכלית לגדול עד שהיא חוסמת את עתידם של הצעירים. מדינה מוסרית חושבת לא רק על האזרחים החיים בה כעת, גם על אלו שעוד ייוולדו. מדינה מוסרית איננה מדינה עם חוקים תקפים בלבד; עליה לפעול לצמצום פערים ולכנות מערכת כלכלית שבה כל פרט יכול להגיע להצלחה, לא משום שקיבל טובות הנאה, מפני שהתנאים אפשרו לו לממש את יכולותיו. צדק איננו עניין של חוק וסדר בלבד, זהו מבנה חברתי שמעניק לכל אזרח אפשרות ממשית להשתתפות שוויונית.

בהשראת רעיונותיו של רולס צמחה בעשורים האחרונים פילוסופיה פוליטית חדשה המרחיבה את מושג הצדק מעבר לשוויון בלבד. גישה זו מדגישה ערכים כמו נגישות, העצמה וצדק בין דורי. אם רולס ביקש להבטיח הזדמנות הוגנת לכל אדם בחברה הנוכחית, ממשיכיו טוענים שעלינו להבטיח גם הזדמנות הוגנת לדורות הבאים. צדק בין דורי משמעו שמדינה מוסרית אינה פועלת רק

למען אזרחיה החיים בה כעת, אלא גם למען רווחתם של אלה שעוד ייוולדו. זהו עיקרון של אחריות מוסרית מתמשכת, שלפיו כל דור מחויב לשמור על משאביו, סביבתו ומרחב ההזדמנויות שבו הוא חי, כדי שהדורות הבאים יוכלו ליהנות מתנאי פתיחה הוגנים לא פחות. תפיסה זו באה לידי ביטוי במדיניות סביבתית השומרת על משאבי הטבע, בהשקעה מתמדת בחינוך ציבורי איכותי המבטיח עתיד של ידע ושוויון, ובריסון ריכוזיות כלכלית המונעת ריכוז כוח ועושר בידי מעטים. כך הופך הצדק ממנגנון תיקון של עוולות קיימות לפרויקט מוסרי מתמשך, שבו האחריות החברתית נמדדת לא רק כלפי החלשים שבקרבנו, כי אם גם כלפי מי שיבוא אחרינו.

תפיסה זו מגדירה את זהות המדינה כקהילה מוסרית המחויבת לערכים של הוגנות, העצמה, נגישות, שוויון הזדמנויות ואחריות לעתיד. מדינה נמדדת לא ביעילותה הכלכלית או ביציבותה החוקית, אלא במידת יכולתה ליצור מסגרת חיים הוגנת לכל תושביה, בהווה ובעתיד. אצל הגל וחסידיה זהות המדינה נגזרת מן העבר, מהמכנה ההיסטורי, המיתוסים והזיכרון הקולקטיבי, ואילו אצל רולס היא נגזרת מן העתיד, מן השאיפה המוסרית למה שראוי שתהיה. זהותה של המדינה, לפי תפיסה זו, נשענת על רעיון השותפות – בין יחידים החיים זה לצד זה ובין דורות. היא רואה בעצמה גוף מוסרי בעל תודעה היסטורית, הפועל לא למען אינטרס רגעי או קבוצה מסוימת, כדי להבטיח המשכיות של תנאים אנושיים צודקים לאורך זמן. המדינה הרולסיאנית היא מדינה מאפשרת שבה השוויון הפורמלי הופך להוגנות.<sup>16</sup>

בישראל, העמקת הפערים החברתיים והכלכליים ממחישה את גבולות השוויון הפורמלי. החוק מבטיח חינוך, זכות לקניין, גישה להשכלה ולעבודה, אך בפועל אין שוויון אמיתי בתנאי הפתיחה. ילד שגדל בבית מבוסס נהנה מסביבה תומכת, ידע ומשאבים, בעוד ילד משכונה מוחלשת מתחיל את חייו

16 John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1972).

מאחור. לכאורה, לשניהם אותן זכויות, אך למעשה המסלול שונה לחלוטין. כך, בשוק שמוגדר חופשי, רק למי שיכול להרשות לעצמו "כרטיס כניסה" יש באמת אפשרות להתחרות. אי-השוויון אינו נשאר קבוע, אלא מתרחב עם הזמן. העשירים ממשיכים להגדיל את הונם בזכות יתרונות מובנים, בעוד שהעניים מתקשים לפרוץ את מעגל המחסור. השוויון הפורמלי הופך לאשליה כל עוד המדינה אינה מתערבת לתקן את נקודת הפתיחה.

תחום הדיור מדגים זאת באופן החריף ביותר. הדור הצעיר מתקשה לרכוש דירה, בעוד בעלי ההון ממשיכים לצבור נכסים. המדינה מציגה עצמה כניטרלית, אך בפועל פועלת כספסרית של קרקעות ציבוריות: היא מוכרת אדמות למרבה במחיר, ובכך מעבירה את המשאב הציבורי החשוב ביותר לידיים פרטיות. הדירות הופכות למכשיר פיננסי ולא למקום מגורים, והזכות לבית הופכת לפריווילגיה. אפשר היה לבחור אחרת. המדינה יכולה הייתה להפנות קרקעות ציבוריות קודם כול לזוגות צעירים ולמשפחות חסרות דיור, להגביל רכישת דירות להשקעה, ולמסות עושר וירושות כדי למנוע העברת יתרון כלכלי מדור לדור. בכך ניתן היה לשנות את נקודת המוצא, לאפשר שוויון הזדמנויות אמיתי, ולהפוך את הבית לזכות טבעית של כל משפחה.

הפילוסוף החברתי יוסי דהן יישם את רולס בישראל באמצעות ביקורת נורמטיבית על מדיניות החינוך. הוא טען שהפרטה, מיון ותחרות במערכת החינוך מפריים את עקרון שוויון ההזדמנויות ההוגן. מדיניות זו מייטיבה עם קבוצות חזקות ומנציחה פערים מעמדיים, אתניים ולאומיים. לפי רולס, אי-שוויון מוצדק רק אם הוא פועל לטובת החלשים ביותר. דהן מראה שבישראל תנאי זה אינו מתקיים. לכן הוא מציע לחזק אחריות מדינתית לחינוך ציבורי שוויוני, לצמצם מנגנוני מיון והפרטה, ולהקצות משאבים באופן דיפרנציאלי כך שייטיב בראש ובראשונה עם תלמידים וקבוצות מוחלשות.<sup>17</sup>

17 יוסי דהן, צדק חינוכי, חינוך, שוויון והדרה בישראל, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2005.

הפערים אינם כלכליים בלבד, הם מצויים בכל תחומי החיים: באקדמיה, במוסדות השלטון ובמוקדי קבלת ההחלטות. נדמה לרבים שהמוביליות החברתית חסומה, ושערי הקידום נראים פתוחים כלפי חוץ אך מבפנים הם סגורים היטב. אחריות אישית, חריצות או כישרון אינם מספיקים כדי שאדם יוכל לממש את ייעודו, כאשר מערכת חברתית שלמה מונעת מקבוצות מסוימות את האפשרות להגיע לעמדות השפעה – אם בשל מחסור בתמיכה ובסיוע מהבית, ואם בשל קירות הזכוכית החוסמים בפניהן את המסלולים האקדמיים והמקצועיים.

לצד שוויון הזכויות הפורמלי מתקיים חוסר שוויון של זכאות (entitlement) למשרות של סמכות ואחריות. קבוצות חברתיות שלמות נתפסות, גם כשבאים מהם מועמדים מוכשרים ובעלי ניסיון, נתפסות כלא זכאיות למשרות של סמכות ואחריות. ערבים, מזרחים ורוסים נעדרים תחושה חיה של זכאות להוביל את החברה. העובדה שמעולם לא היה מועמד לראשות ממשלה מקבוצות אלה מעידה בעיני הכלל, ואף בעיני עצמם, כי הם אינם זכאים להוביל את המדינה. חוסר השוויון של הזכאות נובע בעיקרו מתחושת בעלות על המדינה, ומשקף את דרגות התחושה הזו בקרב חלקים שונים של החברה.

היעדרם של קבוצות חברתיות מתפקידים של סמכות ואחריות, שהן המשרות שדרכן משתקפת זהותה של המדינה בתוך מנגנוניה, יוצר תחושה עמוקה של זרות מהמדינה, כשאוכלוסיות רבות אינן רואות עצמן משתקפות במראת דמותה של המדינה. מי שאינו רואה את בבואתו במדינה יתקשה להרגיש שזו באמת מדינתו. אין זה רק עניין של תחושת שייכות; זה עניין של אמת בסיסית. מדינה מוסרית אינה יכולה להסתפק באמירה שכל אחד יכול להצליח אם יתאמץ מספיק, אם במציאות הדרך נפתחת רק עבור חלק מהאנשים. היא חייבת לדאוג לכך שכל אדם יוכל לראות בה את עצמו, לא כאורח, לא כמי שצריך "להוכיח את עצמו", כי אם מי שהמדינה היא גם שלו. לא דרך העדפה, לא דרך שוויון מלאכותי, אלא פשוט דרך פירוק תקרות הזכוכית. דרך פתיחת השערים.

בישראל, זהות המדינה מעוצבת במידה רבה מתוך העבר, מתוך הזיכרון ההיסטורי והמיתוסים המכוננים של העם היהודי: גלות, שיבה, הישרדות ותקומה. העבר משמש כציר זהות וכמקור לגיטימציה, אך לא תמיד כקרקע שממנה נבנה עתיד משותף. התוצאה היא מדינה שמתקשה למסגר את עצמה כקהילה מוסרית הפועלת למען הדורות הבאים, וככזו המכוונת את מדיניותה למה שראוי שיהיה מחר. במקום תכנון ארוך טווח, מתפתחת בישראל תרבות של תגובה - מדיניות של "כיכוי שריפות" - שבה משברים מטופלים לאחר שהם מתפרצים, ולא מתוך ראייה מערכתית או מוסרית של אחריות בין דורית. כך, נושאים כמו משבר הדיר, החינוך הציבורי או משאבי הסביבה נותרים לרוב ללא חזון כולל, משום שהמדינה רואה את עצמה דרך מה שהייתה, לא דרך מה שהיא רוצה להיות. היעדר התודעה העתידית הזו מונע את עיצובה של מדיניות ציבורית מוסרית, כזו שרואה באזרחים לא רק בני ההווה, כי אם גם נושאי לפידם של הדורות הבאים.

מדינה עם שאיפות גדולות לא יכולה להיות רק סיפור של הישרדות. ישראל לא יכולה להסתפק בכך שהיא קיימת, שהיא מתפקדת, שהיא נלחמת. כדי להיות באמת מה שהיא מתיימרת להיות, עליה להיות מדינה שלא סוגרת דלתות בפני אזרחים מסוימים, שלא נותנת רק לשוק ולעוצמה כלכלית לקבוע מי יתקדם ומי יישאר מאחור. עקרונותיו של רולס הם הצעה לישראל אחרת - מדינה שהזהות שלה אינה יכולה להישען רק על סמלים, על עבר, על הישגים צבאיים או על תחושת חירום מתמדת. היא צריכה להיות מדינה שכשאזרח מסוים מביט בהשתקפותה במראה הוא רואה בה גם את בכבואתו וגם את בכבואת ילדיו וצאצאיו.

### מעבר לזכויות: המדינה כמטפחת יכולות

תאוריית היכולות של הכלכלן והפילוסוף ההודי אמרטיה סן צומחת מתוך ביקורת יסודית על מדידות כלכליות של רווחה ומתוך מחקריו על עוני ורעב. היכולות, במובן הסניאני, הן החירויות הממשיות שיש לאדם להיות ולעשות

דברים שהוא עצמו מעריך. סן הראה כי עוני אינו בהכרח מחסור במשאבים או בהכנסה, אלא בראש ובראשונה מצב של קיפוח יכולות. גם בחברות שבהן קיימים מזון, כסף או שירותים, בני אדם עלולים להישאר עניים אם אין להם יכולת ממשית לגשת אליהם, להשתמש בהם או להשפיע על התנאים החברתיים והפוליטיים שמעצבים את חייהם. נקודת מוצא זו מערערת על התפיסה הכלכלית הרואה בעוני כמותית בלבד, ומציבה במרכזה את שאלת החירות המעשית.

מתוך ביקורת זו מציב סן רף תובעני יותר להבנת צדק חברתי, ולתפקידה ולזהותה של המדינה. לא די בכך שהמדינה תעניק זכויות פורמליות או תכריז על שוויון הזדמנויות על הנייר. זהותה של מדינה, לפי גישת היכולות, נבחנת במידה שבה היא מאפשרת בפועל לאזרחיה לממש חיים בעלי ערך. בנקודה זו סן נבדל מתפיסת ההוגנות של רולס, המתמקדת בהוגנות המבנית של המוסדות ובחלוקה צודקת של משאבים וזכויות ראשוניות. סן מאמץ את רעיון שוויון ההזדמנויות, אך מרחיב אותו, כך שהמוקד אינו רק בשאלה כיצד החברה מאורגנת, אלא בשאלה אילו יכולות המדינה מטפחת בקרב אזרחיה, ואילו חירויות ממשיות היא מאפשרת להם לממש.

היכולות שעליהן מדבר סן אינן משאבים חומריים בלבד, והוא מבקר במפורש מדידות כלכליות צרות של רווחה, כמו הכנסה או תוצר לאומי. מדדים אלו אינם מלמדים על איכות החיים או על חירות ממשית, ולכן אינם יכולים לשמש בסיס להגדרת הצלחתה של מדינה. במקום זאת סן מציע מדדים חלופיים, הבוחנים אושר, חירות והגשמה עצמית, וממקדים את הערכת החברה במרחב האפשרויות הפתוח בפני אזרחיה. היכולות כוללות בריאות, חינוך, ביטחון אישי, נגישות לשירותים ציבוריים, השתתפות בחיים החברתיים והפוליטיים ויכולת לבחור סגנון חיים רצוי. מדינה המאמצת תפיסה זו מגדירה את עצמה כמדינה מוסרית ואקטיבית, הרואה במערכות החינוך, הבריאות, הרווחה והדיוור כלים לעיצוב חירות אנושית, ולבניית

זהות אזרחית המבוססת לא רק על שייכות פורמלית, אלא על אפשרות ממשית לפריחה אנושית.<sup>18</sup>

ניתן לראות את תאוריית היכולות של אמרטיה סן במדיניות הציבורית בישראל לא רק ככלי לצמצום פערים, אלא כעיקרון מארגן לעיצוב זהותה של המדינה. לפי סן, זהות מדינתית אינה נמדדת בהצהרות חוקתיות, בצמיחה כלכלית או בהענקת זכויות פורמליות, אלא במידה שבה המדינה מרחיבה בפועל את היכולות של אזרחיה להיות ולעשות את מה שהם מעריכים. בישראל, משמעות הדבר היא מעבר ממדינה הרואה עצמה כנותנת זכויות למדינה הרואה עצמה כמטפחת חירויות ממשיות, במיוחד עבור קבוצות שמודרות לאורך זמן ממרחב ההזדמנויות.

במישור המדיניות הציבורית, יישום גישת היכולות מחייב שינוי עומק בהגדרת הצלחה. במקום למדוד חינוך לפי הישגים ממוצעים או תקציבים שווים, יש לבחון האם ילדים מקבוצות שונות אכן מקבלים יכולת ממשית להתקדם. הדבר מצדיק השקעה דיפרנציאלית בפריפריה, בחברה הערבית, בחברה החרדית ובקהילות עולים, לא כטובה סוציאלית אלא כהכרח מוסרי. כך גם בבריאות, דיוור, תחבורה ותעסוקה, השאלה אינה האם השירות קיים, אלא האם הוא נגיש, איכותי ומאפשר חיים בריאים, יציבים ובעלי אופק. מדיניות כזו מממשת את תפיסתו של סן שעוני והדרה הם תמיד תוצר של קיפוח יכולות, ולא רק של מחסור כספי.

ברמה העמוקה יותר, תאוריית היכולות מציעה דרך חדשה לחשוב על זהותה של מדינת ישראל. מדינה המאמצת גישה זו אינה מגדירה את עצמה סביב זהות לאומית אחידה וכופה, אלא סביב מחויבות מוסרית ליצירת תנאים שבהם זהויות שונות יכולות לפרוח. הכרה תרבותית, ייצוג פוליטי, נגישות לשפה, למרחב הציבורי ולמוקדי קבלת החלטות הם חלק בלתי נפרד מהרחבת היכולות. זהו

18 Amartya Sen, *Development as Freedom* (New York: Knopf, 1999); *The Idea of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009).

מעבר מתפיסה של סובלנות פסיבית לתפיסה אקטיבית של הכלה, שבה המדינה רואה בריבוי זהויות מקור לחוזק אזרחי ולא איום. בסופו של דבר, יישום תיאוריית היכולות בישראל מחזק גם את תחושת ההזדהות עם המדינה. אזרחים חשים שייכות לא כאשר נכפית עליהם זהות, אלא כאשר המדינה נתפסת כגורם שמאפשר להם להיות חיים ראויים, משמעותיים ובטוחים. כאשר אדם מרגיש שהמדינה פועלת כדי להרחיב את יכולותיו, הכלכליות, החינוכיות, התרבותיות והאזרחיות, הוא אינו רק אזרח מבחינה פורמלית, אלא שותף פעיל בקהילה פוליטית. במובן זה, גישת היכולות אינה רק מדיניות רווחה, אלא חזון אזרחי עמוק למדינה מוסרית, מכילה ובת קיימא.

#### זהות מדינתית מתוך השתייכות פעילה

במדינות רבות השאלה "מיהו אזרח?" הופכת לשאלה של זהות, השתייכות וזכאות. במודל המדינה הליברלית הקלאסית, האזרחות מוגדרת באמצעות חירויות פורמליות וזכויות משפטיות: אזרח הוא מי שמוכר בחוק, נהנה מהגנה משפטית וזכאי להשתתפות פוליטית. אך לפי הפילוסופיה מרתה נוסבאום, זהות אזרחית אינה יכולה להצטמצם למעמד משפטי בלבד. מדינה צודקת איננה רק מסגרת חוקית ניטרלית, אלא מרחב שמאפשר לכל אדם לפתח את יכולותיו ולחיות חיים בעלי משמעות.

נוסבאום, בהמשך לרעיונותיו של אמרטיה סן, מציעה רשימה של יכולות בסיסיות שהמדינה מחויבת להבטיח לכל אזרח: בריאות, חינוך איכותי, השתתפות פוליטית, כבוד אנושי, תחושת שייכות והיכולת לעצב זהות עצמאית. יכולת לחיות בכבוד אינה מסתכמת בזכות לשוויון בפני החוק, היא דורשת תנאים ממשיים לקיום בכבוד ללא הדרה כלכלית או חברתית. גם החירות הפוליטית אינה מתמצה בזכות לבחור ולהיבחר, אלא מחייבת נגישות לחינוך, לתעסוקה ולהשפעה אמיתית על המדיניות. תאוריית היכולות משנה את תפיסת הזהות המדינתית. בניגוד למודל הליברלי הקלאסי, שבו הזהות נובעת ממעמד חוקי בלבד, נוסבאום מדגישה ששייכות

אמיתית נוצרת מתוך תנאים שמאפשרים השתתפות פעילה ומשמעותית בקהילה הלאומית. מדינה מוסרית אינה מסתפקת במתן זכויות פורמליות, אלא מחויבת להעניק לאזרחיה את היכולת הממשית להיות חלק שווה ומלא ממנה.<sup>19</sup> מדינה שאינה יוצרת תנאים כאלה מאבדת את לכידותה. אם קבוצות שלמות אינן רואות את עצמן מיוצגות במוסדות השלטון או חסרות כלים חינוכיים וכלכליים להשתתפות אמיתית, הוזהות הלאומית מאבדת משמעותה. זהות מדינתית אמיתית נוצרת רק כאשר כל אזרח מרגיש שייך, שותף ובעל יכולת לממש את עצמו.

זהותה של מדינה הנבנית מתוך פיתוח היכולות של אזרחיה שונה מזו הנשענת על אתוס היסטורי או על חוזה פוליטי מופשט. היא זהות חיה שנובעת מהקשרים בין בני אדם החיים יחד, מהשותפות שבין קבוצות שונות ומהיכולת של כל פרט לראות עצמו חלק ממארג רחב. במדינה כזו, הוזהות הלאומית נוצרת מלמטה – מפסיפס הוזהויות של אזרחיה – ולא מלמעלה – דרך סמלים או הגדרות אחידות.

בישראל, יישום תאוריית היכולות יכול להוות בסיס לבניית זהות מדינתית חדשה. לא זהות אתנית בלעדית המעניקה עדיפות לקבוצה אחת, ולא זהות אזרחית ניטרלית שמוחקת הבדלים תרבותיים, אלא זהות פסיפסית של השתייכות פעילה: מדינה שבה ערבים, אשכנזים, מזרחים, עולים, חרדים וחילונים רואים עצמם חלק ממארג משותף, משום שהמדינה מאפשרת לכל אחד מהם לממש את כישוריו ולתרום בדרכו הייחודית.

במדינה כזו, האחריות אינה רק של הפרט לפתח את יכולותיו, אלא גם של החברה להבטיח תנאים הוגנים לכלל. הוזהות הלאומית נוצרת מתוך המפגש בין היכולות הפרטיות והמרחב הציבורי, מתוך ההכרה שכל אדם שותף לעיצוב פני

19 Martha C. Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach* (Harvard University Press, 2011).

המדינה. מדינה מוסרית, לפי תפיסה זו, היא מדינה שבה פיתוח היכולות האישיות מוביל להשתייכות אזרחית פעילה, ומתוכה צומחת זהות מדינתית שלמה – לא זהות של עבר או של חוזה מופשט, אלא של קהילה חיה, מגוונת ומוסרית.

### חברה הגונה כבסיס למדינה מוסרית

בעוד שהתפיסות הקלאסיות של קאנט ותלמידיו ראו במדינה ישות אידאלית החותרת אל "מדינה צודקת" – אידאל מוסרי נשגב אך כמעט בלתי ניתן למימוש – הפילוסוף הישראלי אבישי מרגלית מבקש לקרב את מושג הצדק אל חיי היום-יום. הוא מעביר את מרכז הכובד מן האידאל אל הממשי, מן הבלתי מושג אל האפשרי. במקום לעסוק בצדק מוחלט, מרגלית מציע תפיסה של הגינות, הבוחנת כיצד מוסדות המדינה מתייחסים בפועל לאזרחיה ומדגישה את האחריות החברתית למניעת השפלה.

בספרו *החברה ההגונה* מגדיר מרגלית חברה הגונה כחברה שמוסדותיה אינם משפילים את האדם. בעוד שחברה צודקת מבקשת לחלק משאבים באופן מושלם, חברה הגונה מתמקדת ביחס ההגון שכל אדם זכאי לו ובהבטחת כבודו האנושי במרחב הציבורי. עוול חברתי, לפי מרגלית, אינו נובע רק מפערים כלכליים אלא בראש ובראשונה מן היחס המשפיל של מוסדות המדינה – יחס הרואה באזרח נטל, מתייחס אליו בזלזול, או שולל ממנו תחושת ערך עצמי.

כאן טמון ההבדל העמוק בין תפיסת כבוד האדם של קאנט לבין זו של מרגלית. קאנט תפס את הכבוד כעיקרון אוטונומי, הנובע מעצם היות האדם תבוני וחופשי. הכבוד, לשיטתו, קיים באדם מעצם היותו אדם, ולכן החברה אינה יכולה "להעניק" אותו אלא רק להימנע מפגיעה בו. לעומת זאת, מרגלית מציע תפיסה חברתית של כבוד: החברה מסוגלת הן להשפיל את האדם והן להעניק לו כבוד. הכבוד, במובנו החברתי, הוא תוצר של היחסים בין האדם לסביבתו, בין האזרח למוסדות המדינה. לכן, כדי שתחושת הכבוד של אזרחי המדינה תעמוד על יסוד יציב, על החברה כולה – ובעיקר על מוסדותיה – מוטלת

האחריות למנוע השפלה ממוסדת וליצור תנאים חברתיים שבהם כל אדם יוכל לחוש מוערך ושווה.

ההבחנה הזו בין צדק להגינות ובין כבוד אוטונומי לכבוד חברתי מגדירה שינוי פרדיגמטי במחשבה המוסרית. צדק, בתפיסה הקנטיאנית, הוא אידאל נצחי ולעיתים רחוק מהישג ידה של המציאות. ההגינות של מרגלית היא אתיקה יום-יומית, מעשית ומחייבת, שנמדדת ביחס שבין מוסדות המדינה לאזרחיה. חברה הגונה אינה חייבת להיות שוויונית לחלוטין כדי להיות מוסרית, היא חייבת להיות חברה שמונעת השפלה, מבטיחה יחס מכבד ושומרת על מרקם אנושי המבוסס על אמון, כבוד הדדי ותחושת שייכות.<sup>20</sup>

בישראל, ההשפלה המוסדית אינה רק תוצאה של פוליטיקה או של מציאות ביטחונית, אלא נובעת מתודעה תאולוגית עמוקה של בחירה ועליונות: "אַתָּה בְּחַרְתָּנוּ מִכָּל הָעַמִּים" (תפילת עמידה, קדושת היום). רעיון זה חורג מן המשמעות של אחריות מוסרית כבדה המוטלת על יהודים, וגולש לפרשנות פשטנית של עליונות על פני גויים. הסכסוך הישראלי ערבי הביא תודעת עליונות זו לדרגה של גזענות, וקריאות "מוות לערבים" או דה-הומניזציה של הפלסטינים המדורגים מתחת לדרגת האדם, נועדו להכשיר את הדרך להשפלות, ביזוי וביצוע של פוגרומים בפלסטינים.

תפיסה זו אינה נעצרת ביחסים בין יהודים ללא יהודים, אלא מופנמת אל תוך החברה היהודית עצמה ויוצרת מדרג פנימי של ערך אנושי. קבוצות שונות תופסות את עצמן כנבחרות יותר מאחרות, ובכך מצדיקות יחס משפיל כלפי מי שנתפס כנחות. נקודת המוצא התאולוגית הביאה לכך שאצל החרדים הביזוי וההשפלה של האחרים נפוצים יותר, הם מסרבים לקבל לאולפנות שלהם נערות ספרדיות; באותה לוגיקה, יהודים אתיופים נתפסים כחלקים מן העולם החרדי כשחורים לא יהודים; ואת החילונים הם מכנים "שלטון כופרים",

20 אבישי מרגלית, *החברה ההגונה* (הוצאת מולד, 2017).

"עגלה ריקה" ואף "גויים דוכרי עברית". כחוגים משיחיים, החילונים נתפסים כ"תינוקות שנשבו" או כ"חמורו של משיח", אמצעי חסר דעת בתהליך גאולי שאינו שייך לו באמת. גם מזרחים שחוו סינון והדרה ממקומות בילוי תוך תיוגם כ"ערסים", ומנגד מזרחים המכנים אשכנזים "כוזרים" כדי לערער על יהדותם, פועלים בתוך אותו שדה תודעתי.

תרבות התיוג, ההבחנה והקטלוג, שיצרה השפלות וביזוי כבר בשיח היהודי והישראלי, הועתקה לרשתות החברתיות והועצמה לממדים חסרי תקדים. כינויים כמו "בוגדים", "בכונים", "פרזיטים", "ערסים", "מתנחבלים" או "ערכושים" אינם רק התפרצויות רגעיות של זעם, אלא סימנים לעידן שבו מחיקת ערכו של אדם הפכה לנוהג שגרתי. תפיסות עומק של מדרוג ודה־לגיטימציה מתורגמות לשפה יום־יומית של שיימינג פומבי. האלגוריתמים אינם ממציאים את הביזוי, אך הם מעצימים אותו, מתגמלים לעג וזעם ומפיצים השפלה בקנה מידה רחב, עד שהשיח הציבורי עצמו מייצר גיבורי תרבות חדשים, כאלה שמעמדם נבנה על היכולת להשפיל, לבזות ולשלול אנושיות. חומרתה של התופעה בישראל גדולה במיוחד, משום שהיא נשענת על תשתית תאולוגית של מדרוג וקדושה, ומתרחשת בחברה שמעולם לא גיבשה זהות אזרחית סולידרית רחבה, היכולה לרסן את הביזוי בשם שייכות משותפת.

דווקא משום שההשפלה בישראל נטועה עמוק בתודעה התאולוגית ובשפה החברתית, רעיון החברה ההגונה של מרגלית יכול להציע שינוי של כללי המשחק. הוא אינו מבקש לשכנע קבוצות לוותר על אמונתן, אלא קובע עיקרון מחייב, גם אמונה עמוקה אינה מעניקה רישיון להשפיל. חברה ראויה אינה נמדדת באמת שהיא מאמינה בה, אלא באופן שבו מוסדותיה מתייחסים למי שאינם שותפים לאותה אמת. החברה ההגונה חותרת ישירות תחת ההיגיון שמאפשר לקרוא לאחר "כופר", "תינוק שנשבה", "חמורו של משיח", "גוי דוכר עברית" או "ספק יהודי", ובמקום זאת לכוון תודעה המבוססת על כיבוד האנושיות – על בסיס המימרה מפרקי אבות "הָכִיב אָדָם שֶׁנִּכְבָּר בְּצֶלֶם. הָכֵה יְתָרָה נֹדְעַת לוֹ שֶׁנִּכְבָּר

בְּצֶלֶם, שְׁנֵאֲמַר כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" (פרקי אבות, ג, יד) - תודעה המחייבת את המדינה להציב גבול ברור בין אמונה פרטית לפרקטיקה מוסדית. מותר לחשוב שמישהו טועה, אסור לארגן חינוך, רווחה ואכיפה כך שאנשים יחיו כנחותים, שקופים או מבוזים. ברגע שהמדינה מפסיקה לאשרר מדרג אנושי, גם בעקיפין, היא מתחילה לפרק את מנגנון ההשפלה.

כך מתרחש המעבר מחברה מבזה לחברה הגונה, לא באמצעות הטפה מוסרית אלא באמצעות אחריות מוסדית. מערכת חינוך שאינה מחנכת לעליונות, מדיניות שאינה מקטלגת קבוצות כבעייתיות או פחות ראויות, ומוסדות שאינם מבססים זהות על ביזוי. במוכן זה, מרגלית מציע לישראל זהות אחרת, לא זהות הנשענת על עבר מקודש או ייעוד היסטורי, אלא זהות הנבחנת יום-יום בשאלה פשוטה, האם אדם יכול להיות כאן בלי להיות מושפל.

תפיסתו של הפילוסוף היהודי משה הלברטל מרחיבה ומעמיקה את רעיונותיו של אבישי מרגלית. אם מרגלית מדגיש את הצורך בהגינות מוסדית ובמניעת השפלה כאבן יסוד לזהות מוסרית, הרי שהלברטל מבקש לעקור את היסוד התאולוגי של עליונות והשפלה, ולהחזיר את היהודים לבחירה המקורית - להיות הראשונים בהיסטוריה שנבחרו למלא מחויבות מוסרית מיוחדת, לשאת באחריות בדאגה לחלש ובשמירה על כבוד האדם, דווקא כאשר הכוח מצוי בידיהם.

באמצעות מהלך זה הוא מבקש לעגן את זהותה של ישראל בממד מוסרי רחב עוד יותר - כקהילה של אחריות, חמלה וצדק. הוא טוען כי מדינת ישראל אינה יכולה להגדיר את עצמה רק באמצעות היסטוריה, חוק או אתוס לאומי, אלא באמצעות ערכיה ומעשיה כלפי בני האדם החיים בה.

הלברטל מזכיר כי הזהות היהודית עצמה נושאת יסוד מוסרי מובהק: היא מחייבת דאגה ל"אלמנה לגר וליתום" - לאחר ולמיעוט. קהילה מוסרית, לשיטתו, איננה מסתפקת בשמירת החוק אלא שואפת לראות את הזולת ולנהוג בו בכבוד, בצדק ובחמלה. לפיכך, קיומה של ישראל מוצדק לא רק כמדינה ריבונית או לאומית, אלא כל עוד היא שואפת להיות קהילה ערכית -

מקום שבו היחסים בין אדם לחברו ובין אזרח למדינה נשענים על כבוד הדדי ואכפתיות אנושית.

בהקשר זה, ההגינות של מרגלית והקהילתיות המוסרית של הלברטל נפגשות: שתיהן מדגישות כי זהותה של ישראל אינה יכולה לנוכח מן העבר בלבד, אלא מן האופן שבו היא מתנהלת בהווה – מתוך אחריות מוסרית, מניעת השפלה וחתירה מתמדת ליחסים של צדק וכבוד בין כל אזרחיה.

בעוד שהשפלה היא ניסיון לייצר עוצמה באמצעות הקטנת האחר, מחויבות מוסרית מייצרת עוצמה באמצעות הרמת האחר ושמירה על כבודו גם בעימות. כך שהמחויבות המוסרית איננה רק חמלה או רגישות, היא מקור של עוצמה. מדינות חזקות הן מדינות שמקרינות עליונות מוסרית, ביטחון בזהותן ועמידה עקבית על ערכיהן.

במציאות הישראלית המורכבת ורבבת הזהויות, מחויבות זו יוצרת את התשתית ללכידות החברתית, ומאפשרת עוצמה שאינה נבנית על השפלה אלא על אחריות מוסרית משותפת. ובלשונו של הלברטל: "השגשוג של מדינת ישראל תלוי לא רק בכוחה הכלכלי והצבאי, אלא ביכולתה לשמר תודעה ערכית משותפת, ולהיות מקום של מחויבות הדדית בין אזרחיה". חוסנה ושגשוגה של המדינה נובעים מיכולתה לשמר זהות מוסרית משותפת. בהיעדרה, ישראל עלולה לאבד את יסודות הלכידות וההמשכיות שלה, ולהישאר ישות פוליטית נטולת עומק מוסרי: "מדינת ישראל יכולה להפוך לכר פורה ומסעיר של ניסויים בחיים יהודיים קהילתיים שונים... כל עוד הן מעניקות זכות דומה לקהילות אחרות הקיימות בצידן, וכל עוד הן מאפשרות את זכות היציאה של פרטים שחפצים לחדול מקיום אופן החיים של הקהילה."<sup>21</sup>

לכן, המחויבות לערכים משותפים יוצרת מרחב ציבורי המאפשר סולידריות ואחדות גם בתוך חברה רב תרבותית ורבנת זהויות, ובכך מממשת מדינת ישראל

21 משה הלברטל, "תנאים לשגשוגה של מדינת ישראל" (מוסד שמואל נאמן, 2006).

את ייעודה כקהילה מוסרית בעלת תחושת אחריות קולקטיבית כלפי עצמה וכלפי העם היהודי בכללותו.

תפיסתה של חוקרת הקבלה חביבה פדיה מצטרפת לשיח שמובילים אבישי מרגלית ומשה הלברטל, ומעמיקה אותו לכיוון של אחריות רוחנית רחבה כלפי האדם, החברה והעולם. במהלך מלחמת עזה טענה פדיה כי המדינה חייבת לתפקד כקהילה מוסרית, כלומר כגורם שהוא כוח פוליטי ומדינת חוק אך גם ישות בעלת אחריות ערכית עמוקה לחיי אדם, לסבל ולאמת ההיסטורית. פדיה רואה במלחמה בעזה משולש מורכב של זירות - הממשית, המדומיינת והסימבולית - וטוענת כי על המדינה להיות רגישה לגבולות מדיניים ולרובדי הזמן והזיכרון. היא דורשת שהמדינה תכיר באחריות האנושית לסבלו של האזרח, תפעל באופן שמכבד זכויות אדם גם בקרב האויב, ולא תסתפק בנימוקים של ביטחון בלבד. קהילה מוסרית מחויבת להפגין אחריות בין-לאומית, ועל המדינה לשתף פעולה עם גופי פיקוח בין-לאומיים לשם מניעת עוולות הומניטריות. העמדה הערכית של המדינה כקהילה מוסרית צריכה לכלול הקשבה לטראומה ולשבר האנושי שמלחמה יוצרת, ולהימנע מהפיכת הסבל והאובדן לכלי פוליטי.<sup>22</sup>

פדיה רואה את המדינה כפרויקט מודרני שבו המרחב והריבונות נעשו למוקדים של זהות יהודית חדשה. בעיניה, התהליך הזה טומן בחובו מתח חריף בין היסוד המיסטי והקהילתי של היהדות לבין היסוד המדינתי והצבאי של הלאומיות הישראלית. היא מתארת את משולש הקשר בין מרחב, לאומיות וצבא כמאפיין יסוד של המדינה, שהפך את ישראל לישות ריבונית המבוססת על מבני הכוח והאלימות המודרניים, תוך ניתוק ממקורות רוחניים ומוסריים עמוקים של המסורת היהודית. מדינת ישראל, לפיכך היא מבנה כוח הנתון במשבר מוסרי מתמשך.<sup>23</sup>

22 חביבה פדיה, "לצד השמדת הממשות של האחר, אנחנו משמידים את הערך הסימבולי שלנו", הארץ, 21 ספטמבר, 2025.

23 חביבה פדיה, מרחב ומקום: משה על הלא-מודע התאולוגי-פוליטי (הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2011)

כך, החיבור בין מרגלית, הלברטל ופדיה יוצר מסגרת כוללת להבנת זהותה המוסרית של ישראל: מרגלית מציב את ההגינות כיסוד הכרחי ליחסי אזרח ומדינה, הלברטל רואה במדינה קהילה מוסרית הנבחנת באחריות ובחמלה כלפי כל אדם, ופדיה מוסיפה ממד אוניברסלי ורוחני הקורא למדינה להקשיב לסבל, להימנע מהשפלה ולפעול מתוך אחריות היסטורית ואנושית עמוקה. שלושתם מציעים לישראל לראות את עצמה לא רק כמדינת חוק וכוח, אלא כקהילה מוסרית חיה – מדינה ששואפת להעניק כבוד, הגינות ומשמעות אנושית לכל אדם בתחומה ומחוצה לה.

ישראל ניצבת בצומת היסטורי בין בחירה להיות מדינה המזוהה עם עליונות של רוב לבין בחירה להיות קהילה מוסרית. אם ברצונה להגשים את האפשרות השנייה, עליה לעגן את ערכי השוויון, הסולידריות וההגינות במסגרת חוקתית מחייבת. הדרך לכך היא כינון מגילת זכויות רחבה שתכלול זכויות אזרחיות, פוליטיות, חברתיות, כלכליות ותרכותיות, ותקבע כי לכל אדם מובטח קיום בכבוד, חירות מהשפלה והגנה מאפליה.

מגילה זו תוכל לגשר בין יסודותיה של המחשבה המוסרית היהודית והמודרנית: צדק חברתי המתבטא בתיקון פערי הפתיחה וביצירת הזדמנויות אמיתיות; ההכרה כי זכויות אינן שלמות ללא היכולת לממשן בפועל; ההבנה שמדינה נמדדת ביחסה המכבד לאזרחיה ובמאמציה למנוע השפלה; האחריות לראות בזולת חלק מהקהילה ולנהוג בו בכבוד; והרגישות לסבל אנושי, לזיכרון ולממד הרוחני של חיי אדם.

כינונה של מגילה כזו יעצב את ישראל כמהות מוסרית, לא רק כמדינת חוק וכוח, אלא כקהילה אנושית של שותפות, חמלה ואחריות הדדית. מדינה שתראה בכל אדם תכלית ולא אמצעי, שותף מלא ולא נספח.

זו תהיה נקודת מפנה בזהותה של ישראל – מעבר ממדינה הנתפסת כריבונית בלבד למדינה כהתאגדות מוסרית, קהילה הגונה, צודקת ושוויונית. מדינה שמעניקה לאזרחיה תחושת שייכות ומשמעות חיה הנובעת מהכרה בהם ככני

אדם; מדינה ששואפת לחיים משותפים המבוססים על סולידריות, אחווה ומחויבות הדדית; מדינה שבה כל אזרח מסתובב עם תחושת בעלות על המדינה.

### ה. זהות מדינה כמושג משפטי

זהותה של מדינה איננה רק תוצר של היסטוריה, תרבות או שפה משותפת, אלא בראש ובראשונה מבנה נורמטיבי המקנה לה יציבות, משמעות וגבולות מוסריים ומשפטיים. המשפט, מעבר להיותו מנגנון להסדרת הסדר הציבורי, הוא הכלי שבאמצעותו מדינה מעצבת את ערכיה, את יעדיה ואת דמותה המוסרית. במונח זה, מערכת המשפט אינה רק מערכת נפרדת המפקחת על המדינה, אלא אחת הזירות המרכזיות שבה מתהווה זהותה. זהו המקום שבו עקרונות מוסריים, נורמות חברתיות ואינטרסים ציבוריים מקבלים ביטוי פורמלי באמצעות פסיקה וחוק. מערכת המשפט משמשת כמנגנון הפורמליזציה של הזהות המדינית, המעבדת את לקונות המציאות, את המתחים החברתיים ואת השאלות הערכיות לכדי כללים משפטיים המחייבים את הכלל ומגדירים הלכה למעשה את דמותה המוסרית והפוליטית של המדינה.

#### חוקה וזהות מדינית: בין מסמך משפטי להצהרה לאומית

החוקה היא המסמך המכונן של המדינה, המגדיר את מבנה השלטון, את זכויות האדם ואת חלוקת הסמכויות בתוכה. מעבר להיותה מסגרת חוקית מחייבת, היא משמשת כראי לערכים המנחים של החברה וכאמצעי שבאמצעותו המדינה מנסחת את זהותה הפוליטית, החברתית והמשפטית. החוקה אינה רק אוסף של חוקים, אלא הצהרה על אופייה של המדינה, על מחויבותה לאזרחיה ועל גבולות הסמכות של מוסדותיה. היא קובעת כיצד היא תופסת את עצמה וכיצד היא מבקשת להיתפס בעיני אזרחיה והקהילה הבין-לאומית.

לרוב מורכבת החוקה משלושה חלקים עיקריים: ראשית, קביעת זהותה של המדינה ואופייה – האם היא רפובליקה או מונרכיה, דמוקרטית או בעלת משטר

אחר, ומהי זיקתה התרבותית או הדתית. שנית, עיגון זכויות האזרח והבטחת חירויות היסוד - כבוד האדם, חופש הביטוי, חופש ההתאגדות ושוויון בפני החוק. ושלישית, הגדרת מבנה הרשויות והיחסים ביניהן - סמכויות הרשות המחוקקת, המבצעת והשופטת, ואופן האיזון והפיקוח ההדדי ביניהן.

במאה העשרים פיתח המשפטן האוסטרי הנס קלזן תפיסה באשר למהות המשפט ותפקידו בעיצוב המדינה. קלזן ביקש לנסח מדע משפטי "טהור" - כזה שאיננו תלוי בפוליטיקה, מוסר או תרבות, אלא עוסק רק במבנה הנורמטיבי של החוק. לדבריו, המדינה איננה קודם כל קהילה היסטורית או תרבותית, אלא "סדר משפטי מאורגן" - מערכת של נורמות המחייבות את החברה ומסדירות את יחסי הכוח שבה. זהותה של המדינה, לפיכך, נובעת מן המשפט ולא להפך: המדינה מתקיימת כל עוד מתקיימת מערכת חוקים תקפה שהציבור והרשויות מכירים בה. תורת המשפט הטהורה שגיבש קלזן רואה את המשפט כליבה של זהות המדינה. היא קובעת שכל חוק שואב את תוקפו מחוק גבוה ממנו, עד שמגיעים לנקודת היסוד - אותה הנחה בסיסית שהמדינה קיימת ושהחוקים שלה מחייבים. זוהי "נורמת היסוד" (Grundnorm), שעליה נשענת כל המערכת המשפטית. בכך הופך המשפט למנגנון שמעניק למדינה את רציפותה, את סמכותה ואת זהותה.

לפי גישה זו, מערכת המשפט אינה רק אמצעי לשמירה על סדר ציבורי, אלא המסגרת שמכוננת את עצם קיומה של המדינה. החוק הוא שמממש את הריבונות, מסדיר את היחסים בין מוסדות השלטון והאזרחים, ומעניק לכל אלה תוקף ולגיטימיות. המדינה, במובן זה, איננה רק ישות פוליטית בעלת גבולות, דגל או היסטוריה. היא בראש ובראשונה קהילה של נורמות והסכמות. בסופו של דבר, המשפט הוא השפה שבאמצעותה המדינה מספרת לעצמה מי היא, מה ערכיה ומהם גבולותיה.<sup>24</sup>

24 Hans Kelsen, *Pure Theory of Law* (Berkeley: University of California Press, 1967).

החוקה היא לא רק מסמך משפטי המסדיר את מבנה השלטון ואת חלוקת הסמכויות, אלא גם רגע היסטורי מכונן שבו חברה שלמה מתכנסת כדי להגדיר את עצמה. זהו הרגע שבו חברי הקהילה המדינית מסכימים להתאגד תחת זהות משותפת, לקבוע את מערכת הזכויות והחירויות של אזרחי המדינה, ולהתחייב לסדר נורמטיבי מוסכם – נורמת היסוד שלפיה המדינה קיימת וחוקיה מחייבים.

ברוב המדינות, החוקה משקפת את ההסכמה הלאומית הרחבה על האופן שבו המדינה צריכה להתנהל, והיא משמשת נקודת ייחוס היסטורית שבה האזרחים מאשרים את מחויבותם לסדר חברתי ומשפטי משותף. היא מעניקה תוקף הן למבנה המוסדי של המדינה והן לתפיסת הזהות המשותפת שלה.

דוגמה לכך ניתן למצוא בכינון החוקה האמריקאית בשנת 1787 – אירוע מכונן שיצר לא רק מערכת שלטונית יציבה, אלא גם תודעה לאומית מאוחדת. באותו רגע, המשפט הפך ממערכת של חוקים לכלי של זהות – מנגנון שבאמצעותו הקהילה המדינית הביעה את ערכיה, הגדירה את גבולותיה, ועיצבה לעצמה תודעה של עם אחד החי תחת עקרונות משותפים של חירות, שוויון וריבונות.

בישראל, בניגוד למדינות רבות שבהן כינון החוקה היה אירוע חגיגי ומוסכם שעיצב את זהות המדינה ברגע היסטורי אחד, התפתחה המערכת החוקתית בהדרגתיות, לאורך שנים של חקיקה ופרשנות. עם הקמת המדינה, הכרזת העצמאות ב־14 במאי 1948 הייתה רגע של התלכדות לאומית, שבו נקבע כי תוקם מדינה יהודית, היא מדינת ישראל, המחויבת לשוויון זכויות לכל אזרחיה. מסמך זה שימש בסיס נורמטיבי ראשוני, מעין הצהרת יסוד מוסרית וחוקתית.

אולם, בניגוד לחוקות אחרות שנוסדו באירוע טקסי שבו הציבור והנבחרים התאגדו סביב הזון מוסכם, בישראל לא נכתבה חוקה מחייבת באירוע חגיגי שכזה. מסיבות פוליטיות, דתיות וחברתיות הוחלט לדחות את כינון החוקה ולהחליפה בתהליך מדורג של חקיקת חוקי היסוד. תהליך זה נמשך לאורך

עשורים ועיצב את אופייה החוקתי של המדינה באופן הדרגתי ולעיתים ספורדי, באמצעות פשרות פוליטיות ופרשנות שיפוטית שהלכה והרחיבה את משמעותם של חוקי היסוד.

ביקורת בולטת על תהליך זה הושמעה על ידי שופט בית המשפט העליון משה לנדוי, שסבר כי חוקה אינה יכולה להיווצר "בזחילה", מתוך סדרת חוקים נפרדים ופסיקות שיפוטיות, אלא חייבת להתקבל במעמד ציבורי וטקסי רשמי – באירוע חגיגי של קבלת התחייבות לאומית. לדבריו, רק חוקה שנוצרת ברגע היסטורי של הסכמה רחבה וייצוג ציבורי אמיתי יכולה לשמש ביטוי אמין לריבונות העם ולזהות המשותפת של המדינה.<sup>25</sup>

בהיעדר רגע כזה, זהותה החוקתית של ישראל לא נולדה מתוך טקס של יסוד אלא מתוך תהליך פרשני מתמשך. מערכת המשפט, ובייחוד בית המשפט העליון, נטלה על עצמה את המשימה לעצב את פני המדינה באמצעות מתן מעמד חוקתי לחוקי היסוד והפיכתם לעקרונות היסוד.

בהיעדר רגע חוקתי מכוון נותרה נורמת היסוד של מדינת ישראל, כלומר ההנחה שהמדינה קיימת ושחוקיה מחייבים, במעמד רופף ולא מוסכם. על פי תורתו של קלזן, נורמת היסוד נולדת מתוך פעולה מוסכמת של ריבונות אזרחית, אך בישראל מעולם לא התקיים אירוע שבו העם או נציגיו קיבלו על עצמם חוקה כוללת. כתוצאה מכך זהותה של המדינה נותרה נזילה, נתונה למשא ומתן מתמשך בין כוחות פוליטיים וחברתיים.

חוקי היסוד, שהתפתחו בהדרגה, מילאו תפקיד של חוקה חלקית אך לא זכו בלגיטימציה הציבורית הרחבה שחוקה מוסכמת הייתה מספקת. פרשנותם המשפטית השתנתה עם השנים בהתאם להרכב בית המשפט העליון ולשיה הפוליטי, והם הפכו למוקד מאבקים על עצם הגדרתה של ישראל כמדינה

25 משה לנדוי, "מתן חוקה לבית המשפט בדרך פסיקת בית-המשפט", משפט וממשל, כרך ג (תשנ"ו) 1996, עמ' 700.

יהודית ודמוקרטית. כך נותרה זהותה החוקתית של המדינה בלתי גמורה, חשופה לשינויים ולמאבקים פרשניים שהיו יכולים להימנע אילו הוגדרה זהות המדינה ברגע חוקתי חגיגי של הסכמה ציבורית רחבה.

למעשה, בהיעדר נורמת יסוד מוסכמת ומשותפת, מערכת המשפט הישראלית מצאה את עצמה במצב שבו עצם סמכותה נתונה לערעור. בעוד שהשדה הפוליטי הלך ופעל לאורך השנים משה לנדוי ובמיוחד מאז שנות השמונים משה לנדוי בניגוד לעקרונות של שלטון החוק, כפי שעלה בפרשות כמו קו 300 והמחתרת היהודית, נותרה מערכת המשפט כמעט לבדה לשאת את האחריות לשמירה על שלטון החוק ועל עצם קיומה של נורמת היסוד. במציאות זו נולדו שתי מגמות מנוגדות: האחת, המגמה המשפטית הרואה את סמכותה נובעת משלטון החוק ומן ההכרה שכלל אזרחי המדינה כפופים לו; והשנייה, המגמה הפוליטית הרואה את מקור הסמכות בשלטון הרוב. המתח בין שתי תפיסות אלה עומד בלב הוויכוח על מהותה של הדמוקרטיה הישראלית: האם היא מדינת חוק או מדינת רוב, והאם הלגיטימיות שלה נשענת על החוק או על הכוח.

ייתכן כי הדרך לייצוב זהותה של ישראל טמונה בכינוס מחודש של אספה מכוננת שתעגן חוקה שתגדיר באופן ברור את ערכיה ואת יחסי הכוחות בין רשויותיה. חוקה כזו לא תהיה רק צעד משפטי אלא גם הכרעה מוסרית וחברתית רחבה שתיצור מחדש את נורמת היסוד כבסיס מוסכם של ריבונות אזרחית, שוויון, הגינות ומחויבות משותפת למדינה אחת של חוק. אירוע חגיגי שכזה, אם יתרחש, לא יהיה רק מהלך משפטי כי אם גם הכרעה חברתית ופוליטית רחבה, שבה קבוצות שונות יוכלו למצוא את מקומן במסגרת זהות ישראלית משותפת.

#### חקיקה ככוח דינמי המעצב זהות מדינתית

החקיקה איננה רק מערכת של כללים משפטיים, אלא אחד הכלים המרכזיים שבאמצעותם מדינה מעצבת את זהותה ומתאימה אותה לשינויים חברתיים, כלכליים ותרבותיים. מערכת החוקים בכל תקופה משקפת את ערכיה של

החברה ואת יחסי הכוחות בתוכה, והיא משתנה בהתאם לעמדות הציבור, להתפתחויות טכנולוגיות ולשיח מוסרי ופוליטי מתחדש. בכך הופכת החקיקה למרחב חי שבו זהותה של המדינה נוצרת ומתעצבת מחדש דרך דיון ציבורי, הכרעות פוליטיות ופרשנות שיפוטית.

הפילוסוף האנגלי ג'ון סטיוארט מיל ראה בתכלית החוק את הבאת התועלת המרבית לחברה, כלומר הגברה מקסימלית של ההנאה הכללית וצמצום הכאב האנושי. בעיניו, החוק הוא כלי לאיזון עדין בין טובת היחיד לטובת הכלל, אמצעי לכוון את החברה לעבר רווחה כוללת מבלי לפגוע בחירות האדם. עם זאת, מיל הבין שהנאתו של אדם אחד עלולה להיות מקור לכאב לאחר, ולכן סיג את כוחו של הרוב להטיל את ערכיו על היחיד. הוא הבחין בין המרחב הציבורי, הזירה המשותפת שבה הרוב רשאי לקבוע נורמות וכללים משותפים, למרחב הפרטי שבו כל אדם רשאי לעצב את חייו כרצונו, כל עוד אינו פוגע בזולתו.<sup>26</sup> תפיסה זו יוצרת דימוי של מדינה כמרקם של מעגלים משתלבים: המעגל הציבורי הוא המרחב שבו נקבעת זהותה הערכית של החברה, ואילו המעגל הפרטי הוא המרחב שבו זהויות אישיות מגוונות מתקיימות זו לצד זו מבלי להתנגש. המדינה, על פי מיל, צריכה לאפשר לשני המעגלים להתקיים בהרמוניה – לא כיריבים אלא ככוחות מאזנים. במובן זה, החקיקה מעצבת זהות מדינתית ייחודית: היא בונה מרחב ציבורי משותף שבו מתקיימת הסכמה רחבה על ערכי יסוד, אך גם מגינה על המרחבים הפרטיים שבהם באה לידי ביטוי ריבוי זהויות, אמונות ודרכי חיים. המדינה בדימוי זה היא בית מרובה חדרים: בחלקם המשותף נקבעים כללי החיים הקולקטיביים, ובחדרים הפרטיים כל אדם רשאי לחיות על פי מצפונו. החקיקה, אם כן, היא האדריכלות המוסרית של החברה, המגדירה את גבולות החיים המשותפים כך שרוב ומיעוט יוכלו להתקיים יחד מבלי שאחד יבטל את זהותו של האחר.

26 ג'ון סטיוארט מיל, *על התועלתנות*, תרגום: חיים יהודה רות (מאגנס, 1933).

עם זאת, במדינות שבהן קיימת חוקה מחייבת, החקיקה פועלת בתוך גבולות מוגדרים, וכוחה לעצב את זהות המדינה הוא יחסי. החוקה משמשת מקור לזהות הראשית של המדינה, הקובעת את עקרונותיה הבסיסיים ואת ערכיה היציבים, ואילו החקיקה מהווה את הזהות המשנית, המשתנה לאורך הזמן בהתאם לצרכים החברתיים ולרוח התקופה. כך נוצרת הבחנה בין זהותה היסודית של המדינה, הנגזרת מהחוקה ומנורמות היסוד שלה, ובין זהותה המשתנה, הנובעת מתהליכי חקיקה דינמיים המגיבים לשינויים חברתיים ותרבותיים.

גישה זו משתלבת עם תפיסתו של יורגן האברמס, הרואה במשפט ובחקיקה מרחב תקשורתי שבו מתנהלת שיחה מוסרית בין אזרחי המדינה. הלגיטימיות של החוק נובעת מהשתתפות הציבור בתהליך החקיקה ומהסכמתו לתוקפו, ולכן החקיקה היא ביטוי של רצון לדיאלוג משותף ולא רק של סמכות שלטונית. החוק, לשיטתו, הוא השפה שבאמצעותה החברה מבטאת את ערכיה, את זהותה ואת גבולות האחריות ההדדית בין אזרחיה. זהות המדינה אינה תוכן אתני או היסטורי מהותי, אלא מסגרת חוקתית ופרוצדורלית המאפשרת לאזרחיה להגדיר ולהגשים במשותף את הנורמות המשפטיות באמצעות דיון ציבורי רציונלי (דמוקרטיה דיונית) ופטריוטיות חוקתית.<sup>27</sup>

בהתאם לכך, במדינות שבהן גוברת ההכרה בזכויות אדם ובצורך להגן על קבוצות מוחלשות, החקיקה משמשת כמכשיר לעיצוב מחודש של הזהות המדינתית. חוקים הנוגעים לשוויון מגדרי, לזכויות עובדים או להכרה במיעוטים תרבותיים אינם רק תיקונים משפטיים, אלא ביטויים לשינוי מוסרי ולחיפוש מחודש אחר לכידות חברתית. החקיקה, במובן זה, הופכת לכלי מרכזי בגיבוש החוזה החברתי ובבניית זהות משותפת המבוססת על כבוד הדדי והכרה הדדית.

Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse* 27 (MIT University Press, 1996).

עם זאת, כוחה של החקיקה לעצב זהות מדינתית מותנה בלגיטימיות הציבורית שלה. כאשר חוק נתפס כמנותק מערכי החברה או ככפוי מלמעלה, הוא עלול לעורר התנגדות ולערער את אמון הציבור במוסדות השלטון. משום כך, החקיקה היא תהליך חברתי מתמשך, המשלב שיח ציבורי, שכנוע הדדי ויכולת לגבש הסכמה סביב ערכים משותפים. במובן זה, היא אינה רק מערכת נורמות מחייבות, אלא גם ביטוי מתמשך לשאלה מי אנחנו כחברה ואיזו מדינה אנו מבקשים להיות. בישראל, החקיקה ממלאת תפקיד מרכזי בעיצוב זהותה של המדינה, במיוחד בהיעדר חוקה סדורה וברורה. בעוד שבמדינות אחרות החוקה מגדירה זהות ראשית שבתוכה החקיקה מתפתחת, בישראל עצם שאלת הזהות מוטלת לפתחה של הכנסת, שהפכה לזירה שבה מתנהל המאבק על משמעותה של המדינה. חוקים המגדירים את אופייה של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, חוקים הנוגעים להגירה, לזכויות אזרח וליחסי הרשויות, אינם רק כלים משפטיים אלא ביטויים חיים למאבק חברתי ופוליטי על דמותה הערכית של המדינה.

החקיקה הישראלית אינה נובעת מדף חלק. המדינה ירשה שכבות של דינים מהמשפט העות'מאני, ששילב במאה ה-19 ברפורמת טַנְיִמָאט, (שנועדה לארגן מחדש את האימפריה על יסודות מודרניים) את המשפט האיסלמי עם יסודות של משפט רומי וגרמני שייבאו מצרפת וגרמניה, וכן מן המשפט המקובל האנגלי (Common Law) של תקופת המנדט הבריטי. על זה נוספו מרכיבים מהמשפט העברי, חקיקה ופסיקה ששיקפו ניסיון היסטורי מדינתי של שמונה עשורים. כך נוצרה עם קום המדינה שיטת משפט היברידי: מרקם של טלאים היסטוריים ונורמטיביים, שבו מתקיימים במקביל עקרונות ממקורות שונים ולעיתים אף סותרים.

השילוב בין השיטה ההיברידי, היעדר חוקה מוסדרת והשינויים הדמוגרפיים והתרבותיים שעיצבו את החברה, יצר מציאות שבה החקיקה בישראל נעדרת היגיון פנימי קוהרנטי והפכה לזירה של כוח פוליטי משתנה. באופן פרדוקסלי, השדה הפוליטי – שמטבעו כאוטי, תגובתי ונטול עקביות – אמון דווקא על מלאכת

החקיקה, שאמורה להיות מקור הסדר והקוהרנטיות של המדינה. כך הופכת החקיקה למראה של המציאות הישראלית: במקום לשקף מערכת נורמות אחידה שמסדירה את החברה, היא עצמה נובעת מתוך אי־סדר פוליטי ומייצרת זהות מדינתית כאוטית, מתחלפת ומשוסעת. במקום לייצב את המערכת החברתית, החקיקה נוטה לשקף את תנודותיה.

במצב זה הופך החוק, לעיתים, מכלי לעיצוב זהות מדינתית משותפת לאמצעי בידי קבוצות רוב לקידום זהות מגזרית אחת על פני אחרות. במקום זהות מדינתית כוללת, הולכת ומתגבשת זהות קהילתית הכופה את עצמה על המרחב הציבורי. מול תופעה זו, הרשות השופטת רואה עצמה כשומרת ההיגיון הפנימי והערכי של מערכת המשפט, ומבקשת להבטיח את עקרונות שלטון החוק, השוויון והמידתיות, בעוד שהרוב הפוליטי טוען לסמכות הבלעדית לעצב את זהות המדינה באמצעות חקיקה, גם כאשר היא פוגעת באיזוניה העדינים.

כך נוצרו בישראל שתי מגמות מנוגדות: האחת, שיפוטית נורמטיבית המבקשת לשמר עקביות וזהות מוסרית כוללת. והשנייה, פוליטית רובנית הרואה בזהות המדינה תוצר של הכרעת רוב ולא של הסכמה רחבה. במקום לשמש מקור ללכידות ולזהות יציבה, החקיקה בישראל משקפת זהות מדינתית מלאת ניגודים, שתוכל להתייצב ברגע חוקתי מוסכם שיקבע סוף סוף את דמותה המשותפת של המדינה.

### **פסיקה תקדימית כמעצבת נורמות וערכים**

פסקי הדין של בתי המשפט אינם רק פרשנות טכנית של החוק, הם כלי מרכזי בעיצוב המשפט ובקביעת אופייה של המדינה. הפסיקה השיפוטית יוצרת תקדימים מחייבים המשפיעים על המדיניות הציבורית, על ההתנהגות החברתית ועל מערכת הערכים של המדינה. בכך היא אינה רק מיישמת את החוק הקיים, היא גם מעצבת אותו באופן דינמי בהתאם להתפתחויות חברתיות, פוליטיות ותרבותיות.

פרקטיקת התקדים, כפי שמדגישים פילוסופים של המשפט בעת הזו, ממלאת תפקיד מכריע בעיצוב זהותה של המדינה לא פחות מן החקיקה עצמה. החוק משקף את רצון הרוב בזמן נתון, אך התקדים מייצר את זיכרונה המשפטי והערכי של המדינה, מעין זיכרון גנטי המתעד את יכולת ההסתגלות למציאות החדשה תוך קידוד מחדש של מה שמוגדר כהתנהגות נורמטיבית תקפה. כך התקדימים אינם רק פתרון למקרה בודד, אלא נדבך נוסף בבניית נרטיב מתמשך על מי המדינה מבקשת להיות. במסגרת זו, רונלד דבורקין הציע את תפיסת הפרשנות המוסרית של המשפט, שלפיה השופטים אינם רק מיישמים טכניים של כללים, אלא פרשנים מוסריים של הקהילה הפוליטית. לשיטתו, החלטות שיפוטיות הן המשך כתיבתו של סיפור מוסרי, המבקש להעניק לדין קוהרנטיות ומשמעות ערכית.<sup>28</sup> כך הופכים התקדימים לכלי מרכזי לשימור רצף נורמטיבי, המעניק למדינה יציבות זהותית גם כשהחברה עצמה משתנה. בישראל, שבה אין חוקה כתובה והחקיקה רוויה מתחים פוליטיים ומשתנה תדיר, התקדימים השיפוטיים ממלאים לעיתים תפקיד כמעט חוקתי, משמשים עוגן זהותי ומשרטטים לאורך זמן את גבולות הסמכות ואת ערכי היסוד של המדינה.

במדינות שבהן שיטת המשפט מבוססת על המשפט המקובל (Common Law), כמו אנגליה, ארצות הברית וישראל, לפסיקה השיפוטית יש תפקיד מכריע בהכוונת ההתפתחות המשפטית. בתי המשפט אינם רק מוסדות המכריעים בסכסוכים, אלא גופים המעצבים את המשפט באמצעות יצירת תקדימים מחייבים. ככל שמתקבלים פסקי דין חדשניים, המתמודדים עם סוגיות חברתיות וכלכליות חדשות, כך משתנה תכלית החוק עצמו, והמדינה מתאימה את זהותה לערכים המשתנים של אזרחיה.

מרכזיותה החריגה של הפסיקה התקדימית בישראל אינה תוצר של שיטה משפטית מחושבת, אלא של רצף נסיבות היסטוריות ומוסדיות שהפכו את בתי

28 Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Harvard University Press, 1986).

המשפט, ובעיקר את בית המשפט העליון, לשחקן נורמטיבי מרכזי. היעדר חוקה מחייבת הותיר חלל נורמטיבי שלא מולא בהסכמה פוליטית רחבה, ומערכת המשפט נשענה מלכתחילה על שכבות מורכבות של משפט עות'מאני, מנדטורי וישראלי. בתוך מציאות זו הרשות המחוקקת והרשות המבצעת לא הצליחו לאורך השנים לייצר מדיניות יציבה, להתאים את החוק לשינויים החברתיים או לשמר באופן עקבי את עקרונות שלטון החוק. שיקולים פוליטיים קצרי טווח והיעדר אופק מדינתי מגובש החלישו את יכולתה של הכנסת לשאת באחריות נורמטיבית כוללת, והותירו מנגנונים שלטוניים ללא עוגן ברור של אחריות ציבורית.

במצב זה, ובמידה רבה מכוח הנסיבות ולא מתוך יומרה מוסדית, השופטים נתפסו כמגינים האחרונים של ההיגיון הנורמטיבי, והפסיקה התקדימית הפכה לכלי שבאמצעותו מוסיפה המדינה לנסח את רצף ערכיה. ככל שהממשלה והכנסת התקשו לשאת באחריות שלטונית מתמשכת, כך נדרש בית המשפט למלא חלל שלא יועד לו מלכתחילה. במקום שהרשויות הפוליטיות יתמודדו עם כשליהן, הוסט הדיון הציבורי אל השופטים ולעיתים אף הוטל עליהם האשם על עצם קיומו של הסדר הנורמטיבי.

המתח הזה נטוע בהבדל העקרוני בין אופי הפעולה הפוליטית לבין ההיגיון המשפטי. הפעולה הפוליטית נשענת על רצון ועל כוח, ומאפייני הכוח הם שרירות, יכולת כפייה והחתיירה להכרעות קצרות טווח המותאמות לצרכים פוליטיים מיידיים. לעומת זאת, בית המשפט פועל מתוך מחויבות לנורמות הנשענות על היגיון פנימי, על הסכמות מצטברות וארוכות טווח, המבקשות להעניק למסגרת השלטונית יציבות, רציפות ומשמעות. במונח זה, ניתן לראות בדה-לגיטימציה של הפסיקה התקדימית ניסיון לכוונן את הסדר המדינתי על בסיס רצון הרוב בלבד, ולא על בסיס נורמות וערכים משותפים. מצד אחד ניצב מחנה פוליטי הבוחר לערער נורמות קיימות ולאמץ עמדה אנטי נורמטיבית, ומן הצד האחר מחנה המבקש לכוונן את החברה על יסודות של נורמות וערכים מחייבים. מכאן נובעת גם תפיסת

בית המשפט בעת הזו, לעיתים כשומר ערכים ולעיתים ככופה ערכים, לא מתוך בחירה אידאולוגית, אלא משום שהוא נותר המוסד האחראי המחוּב להגנה על המסגרת הנורמטיבית עצמה.

כאן מתגלה הפרדוקס. הבולטות התקדימית אינה עדות לעליונות המשפט על הפוליטיקה, אלא דווקא סימן לחוסר תפקודה של המערכת הפוליטית. גם מערכת המשפט זקוקה לרפורמה שתיצור הלימה והרמוניה בין תקדימים, חקיקה וחוקי יסוד, אך הכשל העמוק מצוי ברשות המחוקקת וברשות המבצעת. כל עוד לא ישוקמו מנגנוני האחריות הפוליטית, הפסיקה תמשיך למלא תפקיד נורמטיבי מרכזי, לא מכוח בחירה משפטית, אלא משום שבישראל כיסא האחריות השלטונית נותר ריק.

עם זאת, פסיקה תקדימית, מעצם טבעה, היא תהליך דינמי ולא יציב. היא משתנה בהתאם להרכב בית המשפט, לאידאולוגיות השופטים ולרוח התקופה. תהליכים של עיצוב נורמטיבי אינם יכולים להישען על פסיקה בלבד, שכן הם דורשים עיגון יציב וארוך טווח שאיננו תלוי בשינויים מוסדיים או במאבקים פוליטיים רגועים. על כן, גוברת ההכרה בצורך לעגן את עקרונות היסוד של המדינה במסגרת חוקה מחייבת, שתספק בסיס מוסכם לערכים המכוננים של השיטה. חוקה כזו לא תחליף את תפקיד הפסיקה בפרשנות הדין, אך היא תצמצם את התלות בה ותאפשר קוהרנטיות משפטית ופוליטית מתמשכת.

#### מיהו הריבון: היגיון החוק או רצון הממשלה?

בעוד שחוקה ומשפט נתפסים לעיתים כמנגנונים אובייקטיביים המגדירים את זהותה של המדינה, קיימת גישה פוליטית הרואה דווקא במערכת הפוליטית את הזירה שבה מתעצבת זהות המדינה. הפילוסוף המשפטי קרל שמיט, שזכה לתהודה רבה וגם לביקורת חריפה בשל קשריו למשטר הנאצי, הציע תפיסה שלפיה זהות המדינה אינה מתגבשת מתוך עקרונות חוקתיים קבועים, היא דרך הכרעות פוליטיות המתמודדות עם מצבי חירום וסכנה. הוא טען כי הריבון

האמיתי אינו מי שפועל במסגרת החוק, אלא מי שמסוגל להכריז על מצב חירום ולקבוע אילו נורמות תקפות ואילו מושעות. לפי תפיסתו, הכוח לקבוע את גבולות החוק הוא שמגדיר את זהותה של המדינה, יותר מכל מסמך חוקתי או מערכת נורמטיבית.<sup>29</sup>

במשטרים ליברליים קיימים איזונים ובלמים בין שלוש הרשויות, אך שמיט הבחין כי בפועל, במצב חירום, הסמכות להכריז עליו נתונה כמעט תמיד בידי הרשות המבצעת. בכך היא הופכת ממנגנון של שלטון לגורם שמנסח בפועל את אופייה של המדינה. המדינה אינה מוגדרת עוד דרך חוקות ותהליכים מוסדרים, היא מוגדרת דרך זהותם של אויביה כפי שהם נקבעים בידי הריבון. המשפט עצמו נעשה כלי פוליטי שבאמצעותו השלטון מסדיר את היחסים בתוך החברה ומגדיר מי שייך לקהילה הפוליטית ומי נותר מחוצה לה.

המשמעות של גישה זו היא שהזהות המדינתית אינה זהות של כלל האזרחים, אלא של מקור הכוח הפוליטי. המדינה חדלה מלהיות מסגרת מוסכמת של שותפות אזרחית, והופכת להיות מכשיר בידי של הריבון להגדיר מי זכאי להיות חלק ממנה ומי אינו. זהו מודל שאומץ על ידי משטרים אוטוריטריים רבים, אך בניגוד לאלה המסורתיים, שמבססים את כוחם על שליטה במוסדות המדינה ועל ריכוז סמכויות בידי מנהיג יחיד, גישתו של שמיט מפנה את מבטה פנימה לתוך החברה. במקום להגדיר את המדינה כנפרדת מהאזרחים, היא הופכת את הזירה הפנימית לשדה מאבק שבו המדינה מגדירה את עצמה דרך יצירת אויבים מבית. התוצאה היא שמנגנוני המדינה מופעלים לא רק נגד איומים חיצוניים, אלא גם נגד קבוצות מתוך החברה, הנתפסות כגורמים חתרניים שיש להדירם מן הקהילה הפוליטית.<sup>30</sup>

29 קרל שמיט, *תאולוגיה פוליטית* (רסלינג: תל אביב, 2005).

30 Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

השלכותיה של גישה זו הרות גורל, משום שהגדרת המדינה דרך הפעלת כוח וסימון אויבים פנימיים מונעת את האפשרות ליצור זהות אזרחית משותפת. כאשר הזהות המדינתית נקבעת לא על בסיס הסכמה רחבה אלא באמצעות שליטה פוליטית, החברה נשאבת למעגל מתמשך של עימות. המדינה חדלה להיתפס כנכס משותף של אזרחיה והופכת לגוף הכופה את זהותו עליהם. כך נשטט הבסיס להסכמה דמוקרטית אמיתית ומתקבע דפוס של הדרה, שבו נאמנות פוליטית משמשת תנאי להשתייכות. במקום לגבש זהות מדינתית המאחדת את כלל האזרחים סביב עקרונות מוסריים וכלליים, המדינה נהפכת לכלי בידי הריבון להרחבת כוחו. במקום לחזק את הלכידות החברתית, היא מפצלת את החברה למקטעים נפרדים ויוצרת זהות מדינתית כפויה, שאינה נחלת הכלל.

בישראל, הימין החדש - המכונה לעיתים ביבזם - מאמץ במובהק את המודל של שמיט של סימון האויבים הפנימיים כדי לעצב את זהותה של המדינה. מתנגדי שלטונו של נתניהו מוצגים לא כיריבים פוליטיים לגיטימיים, כי אם כבוגדים, כמאיימים על יסודותיה של המדינה וכמי שפועלים נגד מהותה היהודית. השיח הפוליטי מציב אותם לא רק כמתנגדים רעיוניים, כי אם כאויבים מבית המקדמים אינטרסים זרים ומשתפים פעולה עם כוחות חיצוניים. נוסף על כך, מוסדות המדינה עצמה - מערכת המשפט, גופי הביטחון, התקשורת והפקידות הציבורית - אשר ניסו להציב גבולות למהלכים הפוגעים באיזון הדמוקרטי, סומנו גם הם כאויבי העם. השיח הפוליטי החדש אינו מסתפק בביקורת על פעולתם, מערער על עצם הלגיטימיות של קיומם, ובכך פוגע בבסיס המוסדי והערכי של מדינת ישראל.

במציאות הנוכחית, הזהות המדינתית אינה מבוססת עוד על עקרונות משותפים או על מסגרת אזרחית מלכדת, אלא על חלוקה בינארית בין נאמנים לאויבים. חצי מהעם מוצא את עצמו מוחרג מהקהילה הפוליטית, מתויג כבוגד וכסכנה למדינה, ואינו נתפס עוד כחלק מהמרקם הלאומי הלגיטימי. התוצאה היא קריסה של החוסן הפנימי של המדינה - מלבד מהבחינה הפוליטית, גם

מבחינה חברתית ותרבותית. האלמנט המרכזי שאפשר את קיומה של ישראל כמדינה יציבה - הסולידריות בין אזרחיה - מתפורר. כשהמדינה חדלה מלראות בחלק מאזרחיה חלק מהקולקטיב, היא מאבדת את יכולתה לתפקד כקהילה פוליטית מלוכדת, והזהות הלאומית הופכת לתלושה ומפורקת.

זאת ועוד, תקנות לשעת חירום אינן רק כלי ניהולי המאפשר למדינה להתמודד עם מצבי משבר - הן תוצר ועדות לכך שהסדר המדינתי של ישראל הוא זמני ולא קבוע. עצם קיומן המתמשך והפעלתן לאורך עשורים משדרים כי המדינה פועלת בתוך מסגרת שאינה מושרשת באופן יציב - היא בנויה כמעין מצב ביניים, שבו הכללים יכולים להשתנות בהתאם לצרכים הפוליטיים והביטחוניים של הרגע. במדינות שבהן יש חוקה יציבה וברורה, מצב החירום נתפס כיוצא דופן, חריגה זמנית מסדר הדברים הרגיל. אך בישראל, מצב החירום הפך למנגנון מתמיד, כך שהסדר החוקי במדינה משמר בתוכו את האפשרות להיות מושעה בכל עת.

מצב זה משליך ישירות על זהותה של המדינה. במקום שהתפיסה הישראלית תתייזב סביב עקרונות מוסכמים, חוקה קבועה או הסדרים מדיניים יציבים, היא נותרת במצב ביניים מתמשך של גיבוש בלתי פוסק. קווי היסוד של המדינה - מעמדה החוקתי, יחסיה עם אזרחיה, גבולותיה הפיזיים והחוקיים - נותרו במידה רבה פתוחים למשא ומתן, לא מתוך בחירה מכוונת, כי אם מתוך מבנה חוקי המנציח את הארעיות. המשמעות היא שהזהות הישראלית, במקום להתקבע וליצור מסגרת יציבה ומשותפת לכלל אזרחיה, נותרה זהות בתהליך מתמשך, בלתי סופי, המוגדר דרך כלים משפטיים ואדמיניסטרטיביים שמבוססים על הארעיות של שלטון החירום.

תקנות החירום החלות על יהודה ושומרון הן דוגמה מובהקת לאופן שבו הסדרי חירום משפטיים אינם רק תגובה למצב מסוים, אלא כלי לעיצוב מתמשך של מציאות פוליטית ומשפטית בלתי יציבה. התקנות, המתחדשות כל חמש שנים, יוצרות מצב שבו החוק הישראלי חל על מתנחלים יהודים החיים בשטח שאינו

נכלל רשמית בגבולות הריבוניים של ישראל, כעוד שתושבי השטח הפלסטינים כפופים לדין צבאי ולמשפט היררכי אחר. כך נוצר פער עמוק בין המפה הריבונית הרשמית של ישראל לבין התחולה בפועל של מערכת המשפט הישראלית, אשר חורגת מגבולות המדינה וזאת מבלי להחיל ריבונות מלאה על השטח.

מצב זה מחזק את הזמניות של המשטר המשפטי בישראל ומערער את הבסיס לזהותה של המדינה. במדינות ריבוניות, החוק חל בגבולות המדינה, אך בישראל, תקנות לשעת חירום הפכו לכלי שמאפשר את הרחבתו של החוק הישראלי מעבר לגבולות הרשמיים, מבלי להכריע בסוגיות ריבוניות קריטיות. כאשר ההסדר המשפטי עצמו משמר מצב של חוסר בהירות באשר לגבולותיה של המדינה ולתחום תחולתה של מערכת החוק שלה, קשה לעצב זהות מדינתית ברורה. הזהות הישראלית נותרת תלויה במסגרת משפטית גמישה מדי, שאינה משרטטת קווים יציבים בין המדינה לבין המרחב שסביבה, וכך מונעת עיגון של מושג הריבונות הישראלי באופן חד משמעי.

יותר מכך, כאשר החקיקה עצמה נותרת זמנית, וחוקי היסוד אינם מספקים תשובות ברורות, נותרת ישראל במצב מתמשך של נזילות משפטית ומדינית. הגבולות המשפטיים שלה אינם תואמים את הגבולות הפיזיים, והגבולות הפיזיים אינם מוסדרים במשפט באופן חד משמעי. זהו מצב שבו החוק אינו מקבע את זהותה של המדינה, אלא משמר את העמימות שלה. כך, במקום להיות מנגנון לקביעת זהות המדינה ולכינון סדר משפטי וריבוני ברור, מערכת המשפט הישראלית הפכה למנגנון שמנציח את חוסר ההכרעה בדבר זהותה, גבולותיה ותחום שלטונה בפועל.

### **משפט בין־לאומי וזהות המדינה: בין ריבונות להשפעה גלובלית**

השתתפות של מדינה במשפט הבין־לאומי אינה רק ביטוי למחויבותה לעקרונות אוניברסליים של צדק ושוויון, היא גם חלק בלתי נפרד מעיצוב זהותה בזירה הגלובלית. באופן מסורתי, מערכת המשפט של כל מדינה נתפסה כמבוססת

בעיקר על גורמים פנימיים - חוקה, חקיקה ופסקי דין. עם זאת, בעשורים האחרונים, המשפט הבינלאומי הפך לשחקן מרכזי בתהליכי עיצוב זהותם של מדינות הלאום, כאשר אמנות בין-לאומיות, נורמות משפטיות גלובליות ופסקי דין של בתי דין בין-לאומיים מעצבים ומשפיעים על אופיין של מדינות מבפנים. זהותה של מדינת לאום נוצרת מתודעה פוליטית ותרבותית ייחודית ומן ההכרה בה מצד מדינות אחרות והשתלבותה במסגרת המשפטית הבינלאומית. כפי שהדגיש המשפטן ג'יימס קרופורד, מדינה אינה יכולה להתקיים רק מתוך הגדרה עצמית, היא זקוקה להכרה משפטית מצד גורמים חיצוניים. ההכרה הבין-לאומית משמעה קבלת ריבונות, הכרה באופייה החוקי של המדינה, בקיומה של מערכת משפטית תקפה ובשלטון חוקי יציב. זהות המדינה מתעצבת גם דרך מעמדה כשחקן בזירה הבינלאומית, כחלק ממערכת של קשרים דיפלומטיים, אמנות סחר, שיתופי פעולה ביטחוניים ומדיניות סביבתית משותפת.<sup>31</sup>

עם התגברות הגלובליזציה, מערכת המשפט הבינלאומית הפכה לכלי מרכזי בעיצוב זהות מדינות הלאום. ההשתתפות של מדינות בהסכמים בין-לאומיים משפיעה על ההתנהלות הכלכלית או הדיפלומטית שלהן, וגם על המבנה הפוליטי והחברתי שבתוכן. כך למשל, התחייבויות לאמנות בין-לאומיות בדבר זכויות אדם מחייבות מדינות לשנות את החקיקה הפנימית שלהן ולהתאים את מדיניותן לערכים אוניברסליים.<sup>32</sup> לעיתים, אימוץ עקרונות משפטיים חיצוניים מוביל לשינוי פנימי משמעותי בתפיסת הזהות הלאומית של המדינה, כמו במקרים שבהם הכרה בזכויות קבוצות מיעוט הפכה לנושא מחייב מבחינה משפטית, גם אם הדבר עורר התנגדות מבית.

31 James Crawford, *The Creation of States in International Law* (Oxford University Press, 2006), pp. 45-70.

32 Kenneth Waltz, *Theory of International Politics* (McGraw-Hill, 1979), pp. 200-220.

מעבר לכך, המשפט הבין־לאומי מעלה את השאלה האם זהותה של מדינה היא יציבה או דינמית. בעידן שבו מדינות חוות שינויים דמוגרפיים מהירים – כתוצאה מהגירה, התערבות כלכלית גלובלית ושינויים תרבותיים – המשפט הבין־לאומי מספק מסגרת המחייבת מדינות להכיר בגיוון הפנימי ולנהל מדיניות רב תרבותית. מדינות מסוימות מאמצות את ההשפעה החיצונית כחלק מהגדרה מחדש של זהותן, בעוד שאחרות רואות בכך איום על זהותן המסורתית ומנסות להתנגד ללחצים משפטיים חיצוניים.

במובן זה, המשפט הבין־לאומי הוא גורם דו כיווני: מצד אחד, הוא מאפשר למדינות להגדיר את עצמן בזירה הבין־לאומית ולבסס את זהותן החוקית. מצד שני, הוא מחייב אותן לעמוד בסטנדרטים גלובליים אשר עשויים לשנות את מבנה החברה שלהן. למשל, מדינות החברות באיחוד האירופי התחייבו לעמוד בכללי המשפט האירופי, אשר כוללים עקרונות של שלטון חוק, זכויות אדם ומשפט מסחרי משותף. בכך, הן ויתרו על חלקים מסוימים מריבונותן, אך במקביל עיצבו מחדש את זהותן הלאומית כחלק מזהות אזורית רחבה יותר.

במדינות שבהן המשפט הבין־לאומי מתנגש עם תפיסות לאומיות מסורתיות, מתעורר מתח בין הדרישות החיצוניות ובין הרצון לשמור על ריבונות והגדרה עצמית. דוגמה לכך ניתן לראות במדינות שהוגבלו על ידי סנקציות בין־לאומיות בשל הפרת עקרונות משפטיים מוסכמים. סנקציות אלו משפיעות על הכלכלה והיחסים הדיפלומטיים וגם מעצבות מחדש את הדרך שבה המדינה תופסת את עצמה: לעיתים מתוך תחושת ניכור מהקהילה הבין־לאומית, ולעיתים תוך ניסיון להגדיר זהות חדשה המבוססת על התנגדות למערכת המשפט הגלובלית.

השפעת המשפט הבין־לאומי על זהות המדינה אינה חד כיוונית, היא תהליך מורכב של הדדיות והתנגשות. בעוד שהמשפט הבין־לאומי מספק מסגרת שמגדירה מדינות כחלק ממערכת גלובלית, מדינות הלאום עדיין שואפות לשמר את זהותן הייחודית. ככל שהאינטגרציה הגלובלית מתקדמת, השאלה כיצד

מדינה יכולה לשמור על זהותה הייחודית תוך כדי עמידה בנורמות בין־לאומיות הופכת לאחד האתגרים המרכזיים של המאה ה־21.

המשפט הבין־לאומי ממלא תפקיד משמעותי בעיצוב זהותה של ישראל, הן בשל האתגרים הייחודיים הנובעים ממעמדה הגאופוליטי, והן בשל אופייה המוגדר כמדינה יהודית ודמוקרטית. מאז הקמתה, יחסי ישראל עם הקהילה הבין־לאומית עוצבו במידה רבה דרך הפריזמה של המשפט הבין־לאומי: החל מהחלטת האו"ם 181 שהעניקה לה לגיטימציה מדינית, דרך השתלבותה באמנות בין־לאומיות, ועד לאתגרים העכשוויים של הגדרתה במשפט הבין־לאומי לנוכח סוגיות טריטוריאליות, דמוקרטיות וזכויות אדם.

המשפט הבין־לאומי קובע את גבולות הריבונות של מדינות ואת הלגיטימיות של תביעות טריטוריאליות. עבור ישראל, הסוגיה הטריטוריאלית נותרה מרכזית, שכן משפטנים וקהילת המדינות חלוקים בשאלת הריבונות הישראלית על שטחים שנכבשו במלחמת ששת הימים. על פי עקרונות המשפט הבין־לאומי, שטחים שנכבשו בכוח צבאי אינם הופכים באופן אוטומטי לחלק בלתי נפרד מריבונות המדינה הכובשת, וההתנהלויות הישראליות בגדה המערבית, כמו גם הסיפוח של מזרח ירושלים והגולן, נתפסים על ידי גופים בין־לאומיים רבים כהפרה של אמנות כמו אמנת ז'נבה הרביעית. עם זאת, ישראל טוענת כי מעמדם של שטחים אלו מורכב, שכן לא היה בהם ריבון מוכר לפני 1967, ולכן חלים עליהם עקרונות משפטיים ייחודיים. מחלוקת זו ממחישה כיצד המשפט הבין־לאומי אינו רק מסגרת חיצונית לקביעת זהות המדינה, הוא גם זירה של מאבק פרשני על אופייה וגבולותיה.

ישראל חתומה על אמנות בין־לאומיות רבות המסדירות את זכויות האדם, ובהן האמנה הבין־לאומית לזכויות אזרחיות ופוליטיות והאמנה נגד עינויים. אולם, מחויבותה לאמנות אלו מתנגשת לעיתים עם חקיקה פנים־מדינית, כמו גם עם הצורך להגדיר מחדש את יחסה למיעוטים החיים בתוכה. מדינות רבות בעולם נדרשו לנווט בין זהות לאומית מובחנת לבין התחייבויותיהן לעקרונות

אוניברסליים של זכויות אדם, אך בישראל, המתח הזה בולט במיוחד בשל הרצון להבטיח את אופייה היהודי של המדינה. החקיקה הפנימית, ובראשה חוק הלאום, משקפת את העדפת הזהות הלאומית היהודית על פני עקרונות של שוויון אזרחי, דבר שהוביל לביקורת בין-לאומית נרחבת. במקרים רבים, דו"חות של האו"ם, אמנסטי אינטרנשיונל וארגונים בין-לאומיים אחרים הציגו את ישראל כמדינה שמפלה בין קבוצות אוכלוסייה שונות, והפכו את המשפט הבין-לאומי לשחקן פעיל בדיון הפנימי על אופייה הדמוקרטי של המדינה.

בעשורים האחרונים, השפעת המשפט הבין-לאומי על ישראל הפכה למשמעותית יותר בשל שלושה גורמים מרכזיים. ראשית, התלות הגוברת של ישראל במערכת הגלובלית מבחינה כלכלית, ביטחונית ודיפלומטית חייבה אותה לעמוד בסטנדרטים בין-לאומיים מחמירים יותר. קשרי הסחר, שיתופי הפעולה הצבאיים וההשתלבות הכלכלית מחייבים עמידה בהסכמים בין-לאומיים ובהתחייבויות משפטיות, מה שהופך את ההכרה הישראלית במשפט הבין-לאומי לנדרשת יותר מאי פעם. שנית, התחזקות מנגנוני האכיפה של המשפט הבין-לאומי הובילה לכך שגופים כמו בית הדין הפלילי הבין-לאומי בהאג החלו לפעול נגד מדינות ומנהיגים באופן אישי, דבר שהגביר את הלחץ על ישראל לנהוג בזהירות רבה יותר במדיניותה בשטחים. בעבר, המשפט הבין-לאומי פעל בעיקר באמצעות הסכמות דיפלומטיות, אך כיום הוא כולל גופים בעלי סמכות להטיל סנקציות, להעמיד מנהיגים לדין ולנקוט צעדים משפטיים נגד מדינות. שלישית, דעת הקהל הבין-לאומית כלפי ישראל השתנתה באופן ניכר. בעוד שבעבר נהנתה המדינה מתמיכה רחבה במערב, בשנים האחרונות היא נתקלת בביקורת גוברת, בעיקר מצד מדינות אירופה ומוסדות האו"ם, בנוגע למדיניות ההתנחלויות, התנהלותה בסכסוך הישראלי-פלסטיני וחוקים פנימיים הנתפסים כפוגעים בדמוקרטיה. שינוי זה יצר מצב שבו המשפט הבין-לאומי הפך להיות לא רק זירה חיצונית של דיפלומטיה ומשפט, כי אם גם גורם המשפיע על השיח הפוליטי הפנימי בישראל.

ישראל ניצבת בפני אתגר כפול ביחסה למשפט הבין־לאומי. מצד אחד, היא מבקשת לשמור על עצמאותה המשפטית והפוליטית, להגדיר את זהותה הלאומית בהתאם לערכים שהיא עצמה קובעת, ולפעול על פי האינטרסים שלה, גם אם הם סותרים עמדות בין־לאומיות. מצד שני, היא זקוקה להכרה בין־לאומית וללגיטימציה, במיוחד לנוכח מאמצי דה לגיטימציה שמובילים גורמים אנטי־ישראליים בזירה הבין־לאומית. המשפט הבין־לאומי מהווה עבורה מסגרת הכרחית להשתלבות במערכת העולמית, אך גם מגבלה על חלק מהשאיפות הלאומיות שלה.

במציאות שבה המשפט הבין־לאומי הופך לכלי מרכזי בקביעת מדיניות פנים וחוץ, זהותה של ישראל תיקבע במידה רבה גם על פי יכולתה לשלב בין מאפייניה הייחודיים כמדינה יהודית לבין מחויבותה לכללי המשפט הגלובליים. ישראל תצטרך להכריע אם היא מעוניינת להדק את מחויבותה למשפט הבין־לאומי, דבר שעשוי לסייע לה בגיבוש זהות יציבה ומקובלת יותר בזירה העולמית, או להמשיך להגדיר את עצמה באופן עצמאי תוך נטילת סיכון דיפלומטי ומשפטי. הגדרה ברורה יותר של זהותה של ישראל במסגרת חוקה מחייבת יכולה להוות פתרון לחלק מהמתחים הללו, בכך שתאפשר לישראל לגבש עמדות ברורות בנוגע למחויבותיה הבין־לאומיות וביחס לאופייה הפנימי.

המשפט בישראל אינו רק מנגנון להסדרת החיים הציבוריים, אלא כלי מרכזי בעיצוב זהותה של המדינה. כיוון שהחוק ושלטון החוק מגדירים באופן פורמלי מהי המדינה, מי שייך אליה ומהו תפקודו של האזרח בתוכה, הם אינם רק מערכת כללים אלא תשתית זהותית שמכוננת את המי אנחנו של הקהילה המדינית. בהיעדר חוקה מחייבת, המשפט ממלא תפקיד כפול; הוא גם מגן על יסודות הדמוקרטיה וגם משמש כמנסח של זהות מדינית משותפת. חקיקה, פסיקה ופרשנות שיפוטית משרטטות בפועל את דמותה של ישראל ואת האפשרות לקיומה כמדינה יהודית ודמוקרטית, ויוצרות את המסגרת שבתוכה נקבעים גבולות הסמכות, השייכות, האחריות והצדק. כך הופך המשפט לא

רק לראי של זהות המדינה, אלא לאחד ממקורותיה הראשיים; הוא מעניק לה מבנה, לשון וסדר, דרכם ישראל מפרשת את עצמה וממשיכה להתהוות כקהילה פוליטית בעלת זהות.

### 1. זהות המדינה כמושג מדעי

הקשרים בין זהות המדינה למדע מצביעים על יחסי הגומלין שבין ידע מדעי לבין תהליכים פוליטיים, חברתיים ותרבותיים. המדע אינו מתפתח בחלל ריק, והוא מושפע מהמבנה החברתי ומהשאיפות הלאומיות של המדינות שבתוכן הוא צומח. המדע משמש הן ככלי טכני מוסדי, המסייע בעיצוב מדינה מודרנית ומתפקדת, והן כסמל להישגים תרבותיים ולאומיים, המעצבים את האתוס המדינתי. לאורך ההיסטוריה, מדינות רבות השתמשו במדע כדי לבסס את סמכותן ולשפר את שליטתן במרחב הפיזי, הכלכלי והחברתי.

שני כלים מדעיים היו מרכזיים בגיבוש זהותן של המדינות המודרניות: הגאומטריה, אשר באמצעותה נקבעו גבולות טריטוריאליים והוגדרו יחידות אדמיניסטרטיביות; והסטטיסטיקה, אשר שימשה ככלי למיפוי האוכלוסייה וליצירת מנגנוני ניהול ושליטה. כפי שהראה ההיסטוריון של המתמטיקה עמיר אלכסנדר, הגאומטריה הייתה הכלי המדעי המרכזי בבנייתן של הרפובליקות הראשונות, ארה"ב וצרפת. תומס ג'פרסון בארצות הברית תכנן את התפשטות הגבולות מערבה באמצעות מערכת של קואורדינטות גאומטריות, ששימשו לסימון שטחים ולחלוקתם הפנימית, כך שהסדר המרחבי האמריקאי מעוצב כמטריצות.<sup>33</sup> בניגוד לכך, בצרפת שלאחר המהפכה, שבה הקרקע כבר הייתה מיושבת וצפופה, אומצה שיטת הטריאנגולציה, שהתבססה על מדידה מנקודות ציון מרכזיות, כמו ערי מחוז, למרחבים הסובבים אותן. תכנון זהות מדינית דרך

33 Amir Alexander, *Liberty's Grid: A Founding Father; a Mathematical Dream-land, and the Shaping of America* (Chicago: The University of Chicago Press, 2024).

גאומטריה עיצב את החלוקה הפנימית של המדינות הללו בדרכים שונות: ארצות הברית התפתחה במבנה מרובעים אחיד, ואילו צרפת כוננה מערכת אזורית בצורת משושה, התואמת את דפוסי ההתיישבות הקיימים. חלוקות אלו אינן רק עניין טכני של מדידה ומיפוי, אלא הן השפיעו על התנהלות החברה, הכלכלה והשלטון המקומי, והטביעו חותם עמוק על הזהות הלאומית של שתי המדינות.<sup>34</sup> בנוסף לגאומטריה, הסטטיסטיקה מילאה תפקיד מכריע בהגדרת המבנה הפנימי של המדינות. כפי שהראה ההיסטוריון של המדע תאודור פורטר, הצורך בניהול אוכלוסיות גדולות ובניסוח מדיניות מבוססת נתונים הוביל להתפתחות שיטות סטטיסטיות מתקדמות, ששימשו להבנת תופעות חברתיות ולקביעת סדרי עדיפויות מדינתיים. במהלך המאה ה-19 וה-20, מדינות פיתחו מוסדות סטטיסטיים, כגון הלשכות המרכזיות לסטטיסטיקה, שתפקידן היה לאסוף מידע על האוכלוסייה, על הכלכלה ועל מערכת הבריאות, ולהפיק נתונים שהפכו לכלי מרכזי בקביעת מדיניות ציבורית במגוון תחומים: בתחום האוכלוסייה, שיטות סטטיסטיות שימשו כדי לנתח דפוסי הגירה, שיעורי ילודה ושינויים דמוגרפיים; בתחום הכלכלה, מדדים סטטיסטיים כמו צמיחה כלכלית, אבטלה ואינפלציה השפיעו על החלטות תקציביות ועל מדיניות מוניטרית; בתחום בריאות הציבור, נתונים סטטיסטיים אפשרו זיהוי מוקדם של מגפות, תכנון מערכות בריאות וניתוח של יעילות תוכניות רווחה. ההיסטוריה של השימוש בסטטיסטיקה מדגימה כיצד הנתונים שנאספים אינם רק משקפים מציאות קיימת, אלא גם יוצרים אותה - דרך ההגדרות, המדדים והקטגוריות שהם מכתיבים.

השפעתם של כלי המדידה המדעיים על זהות המדינה אינה מסתכמת רק במבנים בירוקרטיים או בתכנון מדיניות. הם גם מעצבים את האופן שבו מדינות

34 Amir Alexander, *Proof!: How the World Became Geometrical* (New York Scientific American, 2019).

תופסות את עצמן ואת תפקידן בזירה הבין-לאומית. מדינות מתקדמות מבחינה מדעית מציגות את הישגיהן הטכנולוגיים כעדות לחוזקן ולעצמאותן, ומשתמשות במחקר מדעי ובתעשיות מתקדמות כדי להגדיר את מעמדן. מהפכות מדעיות, כמו פיתוחים בתחומי האנרגיה, התקשורת והבריאות, ממלאות תפקיד מרכזי בכינון זהות לאומית מודרנית.<sup>35</sup>

בניגוד למדינות שבהן הגאומטריה שיחקה תפקיד מרכזי בעיצוב זהותן - כמו ארצות הברית עם החלוקה הגאומטרית הקפדנית של מדינותיה, או צרפת עם המבנה האזורי הטריאנגולרי שלה - מדינת ישראל התפתחה תוך כדי תנועה, כתגובה לאתגרים שהציבה המציאות המשתנה. לא היה מאופייה של ההנהגה הציונית לשבת על שולחן השרטוטים ולתכנן בקפידה מבנה מדינתי אחיד, אלא לפעול מתוך אילוצים ולחפש פתרונות מידיים. כך, במקום תכנון ארוך טווח של תוואי הערים, מערכות התחבורה או חלוקת הקרקעות, רבים מן ההיבטים הפיזיים של ישראל התגבשו כתגובה לאירועים היסטוריים, פוליטיים וביטחוניים.

היישוב הציוני אמנם נדרש לעסוק בתכנון - בין אם בהקמת יישובים חקלאיים שיטתיים ובין אם בתכנון שכונות עירוניות - אך תמיד במסגרת של אילוצים משתנים. למשל, מפת ההתיישבות הישראלית נקבעה במידה רבה על בסיס צרכים ביטחוניים ודמוגרפיים, ולא דווקא לפי שיקולים גאומטריים. קווי הגבול של המדינה נקבעו באמצעות מלחמות ומשאים ומתנים מדיניים, ולא בתהליך תכנון מחושב מראש. אפילו הערים המרכזיות בישראל התפתחו בצורה אורגנית, עם שכונות שנבנו בהתאם לגלי עלייה, החלטות פוליטיות וצרכים כלכליים, ולא כחלק מתוכנית מתאר אחידה. תל אביב, ירושלים וחיפה, למשל, התרחבו לא באופן גאומטרי מסודר אלא מתוך שילוב של אילוצים היסטוריים, דינמיקות פוליטיות ולחצים חברתיים.

35 Theodore Porter, *The Rise of Statistical Thinking, 1820-1900* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

במקום מכנה מרובע או מחולק סימטרית, כפי שניתן למצוא במדינות שתוכננו באופן מודע ומדוד, בישראל נוצר נוף עירוני וכפרי מבוזר ומקוטע, המשקף את תולדות המדינה ואת האילוצים שאיתם התמודדה. מחנות עולים הפכו לשכונות קבע, יישובים הוקמו כתגובה לאיומים ביטחוניים, ורשת הכבישים עוצבה בהתאם לנקודות ישוב קיימות ולא לפי מכנה מתוכנן מראש. ההשפעה של דפוסי בנייה אלו עדיין ניכרת כיום, כאשר אופייה המגוון והבלתי אחיד של ישראל ניכר גם ברמות העירוניות, הכלכליות והחברתיות שלה. ניתן לומר כי אם במדינות מסוימות הגאומטריה הייתה כלי לעיצוב זהות לאומית ולכינון משטר ברור של חלוקת שטחים ומשאבים, הרי שבִּישראל הזהות הלאומית עוצבה דווקא דרך גישות פרגמטיות, שבהן אילוצים ביטחוניים, לחצים דמוגרפיים ומציאות משתנה היו המכתיבים העיקריים של המרחב הציבורי והמדינתי.

כך שהזהות של מדינת ישראל עוצבה במידה רבה על ידי מחשבה סטטיסטית שהתמקדה במיון, סלקציה והדרה לצד בנייה ותכנון. הסטטיסטיקה לא שימשה רק ככלי טכני לתיעוד מציאות קיימת, היא הפכה לאמצעי לעיצוב מציאות חדשה בהתאם לאידאולוגיה הציונית. כבר בשלבים המוקדמים של הפרויקט הציוני, הנתונים הדמוגרפיים והכלכליים שימשו לקביעת סדרי עדיפויות לאומיים: אילו קבוצות עולים יועדפו ואילו יודרו, אילו אזורים יפותחו ואילו יוזנחו, ומה תהיה החלוקה החברתית כלכלית של היישוב היהודי. תהליכי הסלקציה של עולים שהתבססו על נתונים סטטיסטיים רפואיים, תעסוקתיים ותרבותיים נועדו לארגן את קליטת ההגירה, הם שימשו גם לעיצוב דמותו של העם המתחדש. במקביל, הנתונים על האוכלוסייה הערבית שימשו להבנת המאזן הדמוגרפי ולבניית מדיניות קרקע והתיישבות שנועדה ליצור רוב יהודי באזורים מסוימים. כך, המחשבה הסטטיסטית – הכוללת כימות, מיון והבחנה בין אוכלוסיות רצויות יותר או פחות – הפכה למרכיב מרכזי בזהות הישראלית המתהווה, כשהיא משלבת אידאולוגיה לאומית עם רציונליות טכנית של שליטה ותכנון.

במקום הגאומטריה, מילאה הסטטיסטיקה תפקיד מרכזי בכינון הזהות הישראלית. הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (הלמ"ס), שהוקמה בשנת 1949, הפכה לכלי מרכזי בעיצוב המדיניות הישראלית, בקביעת סדרי עדיפויות לאומיים ובהכניה של דמות האוכלוסייה במדינה. כבר מראשית דרכה של ישראל, הסטטיסטיקה שימשה כלי למדידה, סיווג וניהול החברה, הן מבחינה דמוגרפית, הן מבחינה כלכלית והן מבחינה חברתית. באמצעות מפקדי אוכלוסין, מחקרים חברתיים ואיסוף נתונים על מגמות כלכליות, הלמ"ס אינה רק מתעדת, כי אם גם מתעדת את המציאות, תוך שהיא משפיעה על אופן תפיסת הזהות הישראלית.

מעבר לתפקידו ככלי למדידה וניהול חברתי, הלמ"ס ממלא תפקיד מכריע גם בקיבוע והנצחה של החלוקות האתניות והלאומיות בתוך החברה הישראלית. כבר בתהליך איסוף הנתונים, מתבצעת חלוקה ברורה על פי קטגוריות לאומיות, כגון יהודים וערבים, וכן על פי קטגוריות אתניות פנימיות בתוך החברה היהודית, כמו מזרחים ואשכנזים. נתונים אלו אינם ניטרליים, הם יוצרים ומקבעים הבדלים מובנים בין קבוצות שונות באוכלוסייה ומעבירים מסר שהחברה הישראלית מורכבת ממגזרים נפרדים, ולא מקהילה אורחית אחת מאוחדת. בכך, הלמ"ס הופכת לכלי שמסייע לשמר את ההבחנות הקיימות במקום לטשטש אותן, ומונעת למעשה כינונה של זהות אורחית ישראלית משותפת.

במקום לבסס זהות לאומית אחידה על בסיס אזרחות, הנתונים שנאספים ומנותחים מעצבים את הדימוי העצמי של המדינה כזירה של חלוקה אתנית פנימית. כאשר המדינה מודדת פערים בהשכלה, בתעסוקה או בתוחלת החיים תוך התייחסות לקבוצות אתניות ולאומיות שונות, היא מתעדת את המציאות, וגם משעתקת את ההפרדות ומעניקה להן תוקף רשמי. כתוצאה מכך, החברה הישראלית מתפרקת לשבטים כבר בשלב איסוף הנתונים, שכן עצם המדידה על בסיס זהות עדתית ולאומית יוצרת הבחנות וממסדת קטגוריות הקובעות כיצד המדינה תופסת את אזרחיה ואת יחסי הגומלין ביניהם. הלמ"ס, ככלי פורמלי

של המדינה, אינו רק אוסף מידע, הוא גם מסייע ביצירת המציאות שהוא מתעד, ובכך מחזק את התפיסה שישראל איננה אומה אורחית מגובשת, אלא אוסף של קהילות מובחנות הנמדדות ומתועדות בנפרד.

מעבר לכך, נתוני הלמ"ס משפיעים על עיצוב התודעה הלאומית, משום שהם קובעים את הדרך שבה המדינה מציגה את עצמה לעצמה. הנתונים הסטטיסטיים על פערים חברתיים, על דפוסי תעסוקה ועל מגמות כלכליות אינם רק כלים לקבלת החלטות - הם חלק מהנרטיב שהמדינה מספרת על עצמה. כאשר הממשלה מדגישה את שיעורי הצמיחה הכלכלית, את אחוז ההשתתפות בכוח העבודה או את השיפור במדדים חברתיים, היא עושה זאת על בסיס נתוני הלמ"ס, ובכך היא מעצבת את התפיסה העצמית של החברה הישראלית. הנתונים הסטטיסטיים אינם רק מדידה טכנית של המציאות, היא פרשנות שלה, הקובעת מה חשוב, מה דורש שינוי ומה הופך לחלק מהותי בזהות הלאומית.

המדע לא שימש רק כמנוע לפיתוח כלכלי וטכנולוגי, אלא גם ככלי סימבולי לעיצוב זהותן של מדינות ולביסוס מעמדן בזירה הבינ-לאומית. במהלך המאה ה-19, צרפת ראתה במדע אמצעי לביסוס מעמדה כמרכז עולמי של ידע והשפעה תרבותית. הקמת המכון הצרפתי למדע, לצד מוסדות אקדמיים ומחקריים אחרים, נועדה להציג את צרפת כמעצמה אינטלקטואלית ולהדגיש את הישגיה המדעיים כתשתית לזהות הלאומית החדשה. ההשקעה במדע שימשה את צרפת לחיזוק תדמיתה בעולם וגם כמשאב פנימי ללכידות לאומית, במיוחד לאחר המהומות והמהפכות שטלטלו את המדינה.

בגרמניה של סוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20, המדע והטכנולוגיה הפכו למרכיבים מהותיים בעיצוב הזהות הלאומית. ההתקדמות בתחומי הכימיה, הפיזיקה וההנדסה היו עדות לעוצמתה של גרמניה המתחדשת. מערכת ההשכלה הגבוהה ותעשיות מתקדמות כמו הכימיה הפרמצבטית והאלקטרוניקה הפכו את המדינה למובילה מדעית, וסייעו לביסוס תחושת גאווה לאומית. איחוד גרמניה

ב־1871 לווה בהשקעה ניכרת במוסדות מחקר מדעיים, מתוך הבנה שהעליונות המדעית תוכל לתמוך בכוחה הכלכלי והצבאי של המדינה. כך, המדע הפך להיות חלק בלתי נפרד מהאתוס הלאומי הגרמני, המשלב הישגים טכנולוגיים עם חיזוק הדימוי של גרמניה כמעצמה עולמית.

אולם, זהות מדינתית אינה רק מעצבת את המדע – היא גם מושפעת ממנו. מדינות השתמשו במדע כאמצעי לפיתוח וככלי פוליטי לעיצוב החברה והאידאולוגיה השלטת. במהלך המאה ה־20, ברית המועצות הפכה את המדע לכלי מרכזי בגיבוש זהותה הסוציאליסטית, תוך מיקוד בתחומים כמו אנרגיה גרעינית, חקר החלל וטכנולוגיה צבאית. ההצלחות המדעיות, ובראשן שיגור הספוטניק ב־1957, סימלו את עליונותה של ברית המועצות והציגו אותה כמעצמה טכנולוגית מתקדמת מול ארצות הברית. תהליך זה היה חלק בלתי נפרד ממדיניות המפלגה הקומוניסטית, שהשתמשה במדע כדי להציג את הקומוניזם כשיטה העליונה, המקדמת את האנושות לעתיד רציונלי ומתקדם.

ההשפעה של המדע על זהות מדינתית אינה מוגבלת להיבטים הפנימיים של המדינה, אלא גם למעמדה בזירה הבין־לאומית. המדע הפך לאחד המדדים העיקריים למיקומן של מדינות בסולם הקדמה והכוח. במאה ה־20, המרוץ לחלל בין ארצות הברית לברית המועצות שיקף את ההתמודדות על ההובלה העולמית, כאשר כל מדינה ביקשה להוכיח את עליונותה דרך הישגים טכנולוגיים פורצי דרך. ההצלחה בהנחתת אדם על הירח ב־1969 הייתה לא רק הישג טכנולוגי, היא הייתה אקט סמלי של עוצמה פוליטית שהגדיר את ארצות הברית כמובילה עולמית במאבק המעצמתי מול ברית המועצות.

באופן דומה, התחרות הגרעינית שימשה כמרכיב בזהותן של מעצמות העל, כשהיכולת לפתח נשק גרעיני הפכה לסמל של כוח מדיני וצבאי. המדע, במקרה זה, לא היה רק כלי ליצירת יתרון אסטרטגי, הוא שימש גם כאמצעי לעיצוב הדימוי העצמי של מדינות מול העולם. היוקרה שהעניקו הישגים מדעיים

לאומיים חיזקה את מעמדן של מדינות בזירה הבינלאומית והשפיעה על הדרך שבה הן תפסו את עצמן, את תושביהן ואת עתידן.

גם בישראל ממלא המדע תפקיד חשוב בעיצוב זהות המדינה. התנועה הציונית, שביקשה לכסס ריבונות יהודית בארץ ישראל, זיהתה את המדע ככלי חיוני לבניית חברה מודרנית ומתקדמת. מוסדות כמו האוניברסיטה העברית בירושלים (שהוקמה ב־1925) ומכון ויצמן למדע (שהוקם ב־1934) הוקמו כדי להכשיר דור של חוקרים ומהנדסים שיוכילו את המדינה שבדרך. ההשקעה במחקר מדעי נתפסה כחלק מעיצוב דמותה של האומה היהודית החדשה, מדינה המבוססת על השכלה, רציונליות וחדשנות. עם קום המדינה, הדגש על מחקר ופיתוח הפך לאסטרטגיה לאומית של הישרדות. בתחומים כמו חקלאות, מים, ביטחון וטכנולוגיה, המדע שימש לפתרון בעיות מעשיות ולחיוזק הדימוי של ישראל כמדינה קטנה אך מתקדמת, המסוגלת להתמודד עם אתגרי קיומה באמצעות יצירתיות וחדשנות.

המדע והטכנולוגיה בישראל שימשו כאבני יסוד בעיצוב הזהות הלאומית. בניגוד למדינות שביססו את זהותן על מסורת היסטורית או עוצמה צבאית, ישראל מיתגה את עצמה כמדינה שהצלחתה נשענת על תבונה, מחקר וחדשנות טכנולוגית. תעשיית ההייטק, המחקר הרפואי והחדשנות החקלאית הפכו למוקדי גאווה לאומית ולמרכיבים מרכזיים בתדמיתה הבינלאומית. תוכניות החלל של ישראל, פיתוח מערכות הגנה מתקדמות כמו כיפת ברזל, והשתלבותה בפרויקטים מדעיים עולמיים משמשים אינדיקציה להתקדמותה הטכנולוגית ולביסוס זהותה כמדינת סטארט־אפ. מדע וטכנולוגיה משמשים לא רק לקידום כלכלי וביטחוני, הם גם מנגנונים שבאמצעותם ישראל מציבה את עצמה כשחקן מרכזי בזירה העולמית ומבטאת את שאיפתה למודרניות ולקדמה.

אחד התחומים שבהם הזהות המדינתית של ישראל קשורה ישירות להצלחות מדעיות הוא תחום הביטחון. התעשיות הביטחוניות, כמו רפאל והתעשייה האווירית, פיתחו טכנולוגיות מתקדמות שהעניקו לישראל עליונות צבאית

ויצרו דימוי של מדינה חזקה ועצמאית המסוגלת להגן על עצמה. פיתוחים כמו מערכת כיפת ברזל הפכו לסמל של החדשנות הישראלית ושימשו ככלי הגנתי וכאמצעי לביסוס תדמיתה של המדינה כמעצמה טכנולוגית. גם בתחום החקלאות המדע שיחק תפקיד חשוב בעיצוב הזהות הלאומית. פיתוח טכניקות השקיה מתקדמות, כמו טפטפות, והתמודדות עם אתגרי גידול מזון במדבר שימשו כהוכחה ליכולתה של המדינה להתגבר על תנאים סביבתיים קשים ולבנות חברה משגשגת מתוך מציאות מאתגרת.

הדיון באפיגנטיקה ובגנטיקה במרחב הישראלי אינו רק סוגיה מדעית, אלא עדות לכך שהמדע עצמו הפך לשחקן בזהות הלאומית. בישראל, שיח מדעי על גנטיקה, מוצא וזיכרון ביולוגי שימש לעיתים כבסיס לניסיון לעצב ולבנות נרטיב של המשכיות יהודית - לא רק היסטורית או תרבותית אלא גם ביולוגית. מחקרים גנטיים ואפיגנטיים על קהילות יהודיות שונות הופעלו כראיות אפשריות לקיומו של מוצא משותף, ולעיתים שולבו במאמץ אידאולוגי להציג קשר מולד, כמעט טבעי, בין יהודי בית שני ליהודי ימינו. כך המדע הפך לכלי במרחב הפוליטי זהותי, שבו גבולות השייכות הלאומית אינם נקבעים רק דרך חוקי הגירה או זיכרון היסטורי, אלא גם דרך שפה ביולוגית המבקשת לאשרר זהות בגוף עצמו.

אך דווקא ההיגיון המדעי חושף שהזהות אינה מהות מולדת, אלא תהליך דינמי של הסתגלות למציאות משתנה. אפיגנטיקה מראה שהשינויים הביולוגיים אינם טביעת אצבע לאומית אלא תגובה לתנאים סביבתיים, היסטוריים ותרבותיים. כך נוצר מתח מעניין: המדע מגויס כדי לבסס זהות לאומית יציבה, אך בו בזמן הוא חושף את אופייה המתפתח, היחסי והמבני של הזהות עצמה. במובן זה, המדע בישראל אינו רק כלי מחקר, אלא גם כוח מעצב של הזהות הקולקטיבית. הוא משמש בסיס לדיון בשייכות, במוצא ובזכות היסטורית לקרקע, אך גם מאיר את מגבלותיה של הלאומיות כאשר היא מבקשת להפוך את הזהות לעובדה טבעית. מדע מכאן אינו רק אמצעי להסבר העולם, אלא חלק ממערך רחב שבו המדינה מנסה להבין, לאשרר - ולעיתים גם להמציא - את עצמה.

מעבר לכך, המדיניות המדעית בישראל יצרה גם פערים בין קבוצות שונות באוכלוסייה. הצלחתה של ישראל בתחומי ההייטק והמחקר לא התחלקה באופן שוויוני בין כלל אזרחיה. קבוצות כמו החברה החרדית והאוכלוסייה הערבית סובלות מתת ייצוג בתחומי המדעים והטכנולוגיה, והפערים הללו מכנים מחדש את יחסי הכוח בחברה הישראלית. בעוד שהמדינה מקדמת עצמה כמעצמה טכנולוגית, חלקים משמעותיים מתושביה אינם נוטלים חלק מלא בהצלחה זו, מה שמוביל לתחושת ניכור ולעיתים אף להעמקת פערים חברתיים וכלכליים.

הזהות המדעית של ישראל איננה זהות לאומית כוללת אלא ביטוי של מגזרים מסוימים המזהים את המדינה עם אתוס של קדמה, רציונליות ומודרנה. מבט במציאות החברתית ולא באידאל הרשמי מגלה כי המדע בישראל אינו מכנה משותף מלכד אלא גבול זהותי. החברה החרדית וזרמים שמרניים נוספים רואים במדע גוף ידע זר המאיים על סמכות התורה ועל אורח חיים תורני, ולעיתים אף ככלי של אליטה חילונית המבקשת להגדיר את גבולות המדינה.

העלייה בפופוליזם העמיקה יחס חשדני כלפי המדע, שנתפס לא כחקירה ביקורתית אלא כמנגנון כוח המשמר מבנים של שלטון ואליטות. במבט ביביסטי זה, המדע אינו מוצג ככלי להבנת המציאות אלא כמערכת אנושית היררכית המכוונת לייצר ידע שמשרת אינטרסים פוליטיים, כלכליים ותרבותיים של אליטות ישנות. המדען נתפס לא כמי שמבקש לברר אמת אלא כפקיד של מערכת ידע ריכוזית שתכליתה לשמר גבולות כוח, וכך נוצר דימוי שבו השיח המדעי אינו פתוח ומבוסס על מחקר אלא מניפולציה של מומחים, החורגים מתחומם כדי להחליף את נבחרי הציבור. תודעה זו מעבירה את המדע ממעמד של כלי מחקר ביקורתי למעמד של אויב פנימי.

בתוך כך, הימין הפופוליסטי הדתי מציע מודל שלפיו ניתן לדחות את המדע אך לאמץ טכנולוגיות מתקדמות, אך מודל זה מתעלם מכך שכל טכנולוגיה היא יישום של תאוריה מדעית, וכי בלעדי מחקר מדעי אין אפשרות להמשיך לפתח חדשנות טכנולוגית. דחיית המדע תוביל בהכרח גם לפגיעה ביכולת הטכנולוגית

והצבאית של ישראל ואף לערעור יתרונה האסטרטגי מול שכנותיה. כך הפך המדע לנכס זהותי של המחנה הליברלי בלבד, בעוד קבוצות אחרות מנסחות את זהותן דווקא מתוך התנגדות אליו. פער זה ניכר גם ברמה המוסדית, שכן המחקר וההייטק נשענים על תשתיות מתקדמות שלא התחלקו באופן שוויוני, והצלחתם הפכה לסמן מעמדי ולא למכנה משותף של חברה אחת.

כך שככל שהמדינה מוגדרת קודם כול כמדינה יהודית, מתגבשת תפיסה שלפיה הידע המדעי מתחרה בידע התורני ועל כן מאיים על יסודות הזהות. במובן זה מדינה יהודית משמע מדינה אנטי מדעית, לא מתוך עוינות בלבד אלא מכוח מכנה זהותי המעדיף אמת נתונה מראש על פני חקירה שיטתית. הדבר בא לידי ביטוי בהצעת חוק יסוד: לימוד תורה שביקשה להעניק לידע תורני מעמד חוקתי. שביקשה להעניק ללימוד התורה מעמד חוקתי. אם חוק כזה ייושם, הוא לא יקבע רק ערך דתי עליון, אלא ייצור היררכיה חוקתית בין סוגי ידע, שלפיה הידע התורני עומד מעל הידע המדעי. פירוש הדבר כי במקרים שבהם מחקר מדעי יסתור פרשנות תורנית מסוימת, תהיה לבית המשפט הסמכות להגביל את חופש המחקר בשם העדפת ידע דתי כחוק יסוד. כך תיווצר בפועל מערכת חוק המאפשרת להגביל את המדע לא בשל מגבלות אתיות או בטיחותיות, אלא משום שהוא סותר את המקורות הדתיים המוגדרים כחוקתיים. הגדרה ישראל כמדינה יהודית צרה הופכת את המדע לזירת עימות על גבולות הזהות הלאומית, שכן ידע שאינו נובע מהמסורת נתפס כערעור על יסודותיה של המדינה. במסגרת זו, המדע אינו משמש מכנה משותף אלא הופך לשדה שבו מוכרעות שאלות זהותיות, משפטיות ואף חוקתיות על עצם דמותה של ישראל.

הגדרה של זהותה של ישראל כמדינה ישראלית אזורית וממלכתית יכולה להכיל את המדע והטכנולוגיה כמנוע התפתחות וכבסיס זהותי משותף. במסגרת זו, הזהות הישראלית עצמה מתבררת כזהות מדעית, השואבת את כוחה מן היכולת לשאול שאלות, לחקור ולבנות ידע מתוך ספק ושיטה, ולא רק מתוך מסורת נתונה מראש. המדע הופך אז לא רק לכלי מקצועי של מומחים,

אלא לשפה אזרחית משותפת המייצרת חיבור בין קבוצות שונות, מלכדת דורות ומשרטטת אופק עתידי. תחת זהות ישראלית רחבה, המחקר המדעי מציב את ישראל במשפחת העמים המתקדמים, מאפשר לה להוביל בפריצות דרך טכנולוגיות, ומתרגם ידע לכוח כלכלי, ביטחוני וחברתי. כך המדע אינו נספח תרבותי או יוקרה בין־לאומית, אלא תנאי לקיומה של ריבונות מודרנית: הוא מבצר את העליונות הטכנולוגית של ישראל באזור, מחזק את חוסנה, ומגדיר את המדינה כקהילה פוליטית המושתתת על רצון לבנות עתיד ולא רק לשמר עבר. מתוך כך אפשר לטעון כי זהותה של ישראל אינה יכולה לנבוע רק מהיבטים לאומיים, דתיים או משפטיים, שכן היא מתעצבת גם דרך המבט המדעי על העולם, דרך היכולת לפעול בו ולשנות אותו, ודרך השאיפה לחיים אזרחיים המתפתחים במרחב של ידע, מחקר וקדמה.

## ז. גלובליזציה והשפעתה על זהות המדינה

ההגדרות של זהות המדינה, בין אם הן פורמליות, משפטיות או מדעיות, מניחות כי מדינת הלאום היא ישות יציבה, הפועלת בתוך מרחב קבוע שאינו משתנה. התפיסה הקלאסית רואה במדינה יחידה מוגדרת היטב, שהזהות שלה מעוצבת על ידי יחסים פנימיים בין אזרחיה, יחסים חיצוניים עם מדינות אחרות, ורקע היסטורי שמעניק לה יציבות לאורך זמן. לפי גישה זו, זהות המדינה מתבססת על מסגרת מדינית ברורה, הכוללת גבולות קבועים, מוסדות שלטון יציבים ותרבות לאומית מובחנת. אולם, במאה ה־21, שינויים רחבי היקף ערערו על תפיסות אלה ושינו את המרחב שבתוכו פועלות מדינות הלאום. גורמים כמו שינויי אקלים, התפתחות הרשתות החברתיות, צמיחתם של תאגידי האינטרנט הגלובליים והעמקת תהליכי הגלובליזציה הפכו את הזהות המדינית לדינמית יותר ולפעמים אף לתלויה בגורמים חיצוניים שאינם בשליטת המדינה. הסדר העולמי, שבעבר התבסס על ריבונות ברורה של מדינות הלאום, הפך לנוזל, וזהות הלאומית מצויה במתח מתמיד מול כוחות חדשים, שמערערים על גבולות המדינה ועל התפקיד המסורתי שלה.

הגלובליזציה, כתהליך עולמי המקדם מעבר מידי ומהיר של סחורות, ידע, הון ואנשים בין מדינות, שינתה מהיסוד את הרקע שעליו פועלות מדינות הלאום, וכפועל יוצא מכך גם את זהותן. מדובר בתהליך עיוור, שאינו מונע מכוונות אידאולוגיות ברורות או ממוסדות פוליטיים קונקרטיים, אך יש לו השפעה אדירה על הזהות המדינתית. הקשרים בין מדינות הפכו הדוקים יותר, וההפרדה המסורתית בין גבולות לאומיים לבין כלכלה, תרבות וטכנולוגיה הולכת ומטשטשת. שיתוף פעולה כלכלי, זרימת הון והשפעות תרבותיות בין מדינות יוצרים מצב שבו הגבולות הפיזיים עדיין מתקיימים, אך הזהות הלאומית נעשית חמקמקה ומשתנה בהתאם לאינטראקציות הגלובליות. הזהות של מדינות אינה מבוססת עוד רק על גבולות גאוגרפיים או שפה משותפת, אלא על שילוב של זהות מקומית עם מרכיבים חיצוניים שמגיעים דרך כלכלה עולמית, רשתות תקשורת, והשפעות תרבותיות חוצות גבולות.

אחד האתגרים המרכזיים שמציבה הגלובליזציה לזהות המדינה הוא עירוב של תרבויות, שפות וערכים. המדינה המודרנית כבר אינה פועלת בתוך מרחב תרבותי סגור, אלא נמצאת בתהליך תמידי של שינוי והטמעה של השפעות חיצוניות. שפות חדשות, רעיונות חדשים וסגנונות חיים גלובליים משנים את התרבות המקומית ומובילים לתחושת שחיקה של הזהות הלאומית. במדינות רבות, הפתיחות לתרבויות זרות מעוררת חשש מפני אובדן הייחודיות המקומית. תחושה זו יוצרת תגובות מגוונות: מצד אחד, ישנם ניסיונות לשמר את הזהות הלאומית באמצעות חוקים, מדיניות חינוך והגבלות על הגירה. ומצד שני, יש מדינות המאמצות מודלים רב תרבותיים, המאפשרים שילוב בין אלמנטים גלובליים לזהות המקומית. התנגשות זו בין השפעות חיצוניות לניסיון לשמר זהות לאומית מסורתית מביאה לעיתים למשברים פוליטיים ותרבותיים, אשר מחייבים את המדינה להגדיר מחדש את זהותה מול מציאות משתנה.

הגלובליזציה גם הפכה את הכלכלה למדד חשוב בקביעת זהות המדינה. ככל שהמדינות הופכות לתלויות יותר בכלכלה העולמית, כך הן מאבדות חלק

מהשליטה על מדיניותן הפנימית, וההחלטות הכלכליות שלהן מוכתבות במידה רבה על ידי לחצים חיצוניים. מדינות רבות נאלצו להתאים את מבנה הכלכלה שלהן לדרישות השוק העולמי, מה שגרם לשינויים עמוקים בתעשייה המקומית ובהרכב שוק העבודה. המעבר מתעשיות מסורתיות לכלכלה מבוססת שירותים, ההפרטה של חברות ממשלתיות והתלות בחברות רב לאומיות משנים לא רק את אופייה של המדינה, אלא גם את זהותה. אם בעבר מדינות התבססו על ייצור תעשייתי או קלאות כבסיס לזהותן, הרי שכיום הזהות הלאומית קשורה לעיתים קרובות למעמדה של המדינה בעולם העסקי והטכנולוגי. מדינות ששינו את מודל הכלכלה שלהן כדי להתחרות בשוק הגלובלי חוו שינויים מרחיקי לכת בזהותן: ממצב שבו המדינה נתפסה כאחראית על כלכלת אזרחיה, למצב שבו השוק העולמי מכתוב את מדיניותה הכלכלית והחברתית.

במקביל, שינויים בשוק העבודה הגלובלי השפיעו גם הם על המרקם החברתי והזהות של מדינות רבות. תהליכים כמו אוטומציה, מיקור חוץ והגירה של עובדים ממדינות מתפתחות למדינות מתועשות יצרו פערים כלכליים וחברתיים שהשפיעו על האופן שבו אזרחים תופסים את המדינה. במדינות רבות, התחרות הגוברת בשוק העבודה והתחושה של אובדן שליטה על הכלכלה עוררו מגמות לאומניות, שהתבטאו בניסיונות להחזיר את השליטה על הכלכלה למדינה ולצמצם את ההשפעות הגלובליות על הזהות המקומית. התוצאה היא שמדינות רבות מצויות במתח תמידי בין השתלבות בשוק העולמי לבין הרצון לשמור על שליטה פנימית ועל זהות לאומית מובחנת.

המרחב הגלובלי החדש מציב בפני מדינות הלאום אתגר משמעותי: כיצד לשמר זהות ברורה בעידן שבו כלכלה, תרבות ופוליטיקה הופכות להיות בין-לאומיות יותר ויותר. בעוד שבעבר זהות מדינתית הייתה מבוססת על שפה, גבולות ואתוס לאומי, הרי שכיום הזהות של מדינות רבות מתעצבת מתוך דינמיקה של מגע בלתי פוסק עם כוחות חיצוניים. מדינות נאלצות להתמודד עם השאלה האם עליהן להסתגר ולהגן על הזהות המקומית, או שמא לאמץ

גישה גמישה יותר, המאפשרת להן להשתלב בעולם הגלובלי תוך יצירת זהות היברידי, המשלבת מסורת עם מודרניות. מה שברור הוא שהמודל הקלאסי של מדינת הלאום, שפעל בתוך מסגרת סגורה של גבולות וחוקים ברורים, משתנה ללא היכר, והאתגר המרכזי של המאה ה-21 הוא להגדיר מחדש את מהותה של המדינה בעידן שבו הזהות אינה קבועה, אלא מתעצבת מחדש בכל רגע.

בשני העשורים האחרונים, תהליכי הגלובליזציה צמצמו את פערי אי-השוויון בין מדינות, אך במקביל העמיקו באופן משמעותי את אי-השוויון בתוך המדינות עצמן. הפערים הכלכליים והחברתיים בתוך מדינות הלאום התרחבו, מה שהוביל לתהליך של התפרקות פנימית ולערעור הזהות האזרחית המשותפת. הגלובליזציה, בהיותה מערכת חסרת כוונה אידאולוגית ברורה, פועלת להעברה חופשית ומהירה של הון, מידע, סחורות ואנשים ברחבי העולם, אך היא מתקיימת בתוך מסגרת פוליטית ישנה - מדינת הלאום. המבנה הכלכלי החדש שנוצר בעקבותיה אינו תואם את המבנה המדינתי המסורתי, שכן הזרימה החופשית של גורמי ייצור וכלכלה אינה מתחשבת בגבולות הלאומיים ובשיקולים הריבונניים של המדינות. כדי שהמערכת הגלובלית תפעל באופן אופטימלי, לא המדינות הן שהפכו למוקדים של פעילות כלכלית גלובלית, כי אם הערים הגדולות שבתוכן. בכל מדינה נוצרה עיר אחת או כמה ערים מרכזיות שהתפתחו לערים גלובליות: מוקדים גיאוגרפיים המחברים ישירות לרשתות הכלכלה, התרבות והחדשנות הבינלאומיות. ערים אלו - כמו ניו יורק, סן פרנסיסקו ולוס אנג'לס בארצות הברית; לונדון בבריטניה; פריז בצרפת; מילאנו באיטליה; ברצלונה בספרד; ותל אביב בישראל - הפכו למרכזי עוצמה כלכלית, תרבותית וחברתית. הן ריכזו בתוכן את מוקדי ההון וההשפעה, משכו אליהן את מירב היזמות והחדשנות, ושימשו כגשרים בין הכלכלה המקומית לכלכלה הגלובלית. מנגד, אזורים אחרים באותן מדינות נותרו מנותקים מהתהליכים הגלובליים, איבדו אוכלוסייה איכותית, התרוקנו מפעילות כלכלית ומקשרים עם רשתות הון בין-לאומיות, והפכו לשוליים כלכליים וחברתיים.

תהליך זה יצר קיטוב עמוק בתוך מדינות הלאום, שבו אזורים מחוברים לכלכלה העולמית פתחו פער כלכלי ותרבותי עצום לעומת יתר חלקי המדינה. הערים הגלובליות צמחו כישויות חזקות בעלות זהות ייחודית, לעיתים אף נבדלת מהמדינה שבתוכה הן פועלות, בעוד שהפריפריות התרחקו מהמרכזים הכלכליים וחשו ניכור כלפי המדיניות הלאומית. הדינמיקה הזו יצרה תסיסה פוליטית והתעצמות של תנועות בדלניות באזורים שהרגישו מקופחים. תופעות כמו תביעות להפרדות מדינית בקטלוגיה שבספרד, התנועה הבדלנית של הליגה הצפונית באיטליה והברקזיט בבריטניה הן ביטוי למגמה זו, שבה אזורים כלכליים מצליחים שואפים לנתק עצמם מהמדינה כדי למקסם את השתלבותם בכלכלה העולמית, בעוד אזורים אחרים מוצאים עצמם מחוץ למעגל הצמיחה.

במדינות כמו ארצות הברית, איטליה וספרד, ההתפוררות הפנימית התבטאה בכך שהזהויות המקומיות – שהתבססו על מוצא אתני, תרבותי ומעמד חברתי כלכלי – החלו להחליף את הזהות הלאומית המשותפת. כך, למשל, רצועת החלודה במערב התיכון של ארצות הברית שהתבססה בעבר על תעשיות כבדות כמו פלדה וייצור, כמו גם דרום איטליה ודרום ספרד, הפכו לאזורים שסבלו מדעיכה כלכלית, אובדן מקומות עבודה והזנחה עירונית. מגמות אלו יצרו קיטוב פוליטי וחברתי, שבו העיר הגלובלית נתפסה כגורם המנצל את הפריפריה, בעוד שתושבי הפריפריה פיתחו זהות נבדלת שראתה במדינה מנגנון שמשרת אינטרסים זרים.

במובן זה, הגלובליזציה שינתה את הכלכלה וערערה את מבנה המדינה עצמה. ככל שהערים הגלובליות צברו כוח והשפעה, כך גברה התחושה שהמדינה אינה פועלת עוד כיחידה אחת, והיא מורכבת ממספר מרחבים כלכליים שונים – כאלה המשולבים ברשת הגלובלית וכאלה שנשארו מחוצה לה. תהליך זה החליש את הלכידות הלאומית והוביל לאתגרים פוליטיים משמעותיים, שבהם קהילות שונות אינן חולקות זהות משותפת וחיות במציאויות נפרדות עם אינטרסים מנוגדים ולעיתים אף עוינים.

הגלובליזציה שינתה באופן עמוק את מרקם החיים בישראל, והובילה להתפתחות של עיר גלובלית אחת - תל אביב - שמרכזת בתוכה את עיקר העוצמה הכלכלית, התרבותית והחברתית של המדינה. תל אביב הפכה לשער הכניסה של ישראל לכלכלה העולמית, ליזמות הבין-לאומית ולמגמות התרבותיות הגלובליות. דרך העיר הזו זורמים הון, מידע, רעיונות ואנשים, והיא מחוברת ישירות לרשתות ההון והטכנולוגיה העולמיות. כדי שתל אביב תוכל למלא את תפקידה כמרכז גלובלי, היא ריכזה בתוכה את האליטות הכלכליות, הטכנולוגיות, האינטלקטואליות והתרבותיות, תוך שהיא סופגת לתוכה את הכוחות היצירתיים והחדשניים מכל רחבי הארץ. בעבר, מוקדי הכוח בישראל היו מפוזרים יותר: חיפה הייתה מוקד תעשייתי, טכנולוגי וימי, ירושלים הייתה מרכז אקדמי ופוליטי, ובאר שבע שאפה להפוך למרכז מחקרי ומדעי. אולם, תהליך הריכוזיות של תל אביב הפך את יתר הערים לכפופות לה, ויצר חלוקה בין מדינת תל אביב המחוברת לעולם, לבין יתר המדינה שנתרה פריפריאלית, ענייה ומנותקת מתהליכי הצמיחה הכלכלית.

השפעת הפער הזה אינה רק כלכלית, אלא גם תרבותית ופוליטית. תל אביב התפתחה כמרחב ליברלי, רב תרבותי ופתוח, המאמץ ערכים אוניברסליים של חופש הפרט, שוק חופשי וחדשנות. מנגד, יתר חלקי ישראל, בעיקר יישובי הפריפריה, דבקו בזהות שמרנית יותר, המדגישה את הלאומיות, הקולקטיביות וההיכור למסורת היהודית. הפער הזה יצר תחושת ניכור בין תל אביב ליתר חלקי הארץ, המתבטאת בשיח הציבורי והפוליטי. עבור חלקים רבים באוכלוסייה, תל אביב נתפסת כעיר זרה בתוך ישראל, מנותקת מהמציאות הלאומית והחברתית של המדינה, בעוד שעבור תושביה, היא מייצגת את ישראל החדשה, המחוברת לעולם ולשיח הגלובלי. הפערים הללו אינם רק כלכליים או אידאולוגיים - הם משקפים שתי תפיסות זהות שונות למדינה: האחת רואה בישראל מדינה גלובלית ומתקדמת, המחוברת לערכים מערביים, והשנייה רואה בה מדינת לאום יהודית, עם זהות לאומית מסורתית חזקה.

תהליכי הגלובליזציה בישראל העמיקו את הקרע בין המרכז לפריפריה, ויצרו תחושה של התפוררות הזהות הלאומית המשותפת. ככל שתל אביב הפכה למרכז כלכלי ועיר גלובלית המחוברת לעולם, כך גברה תחושת ההדרה של יתר חלקי המדינה, שנשארו מחוץ למעגלי הצמיחה. בעוד שהעיר משגשגת בזכות חיבור ישיר לכלכלה הבינלאומית, הפריפריה נותרה תלויה בהשקעות ממשלתיות, ונאבקה לשמור על חוסן כלכלי וחברתי. תחושה זו של ניתוק כלכלי הובילה גם לניתוק רגשי ולערעור האחדות הלאומית. מדינת תל אביב הפכה לסמל של הצלחה גלובלית, אך גם ליעד לביקורת מצד אלו שחשים כי הם נדחקים לשוליים. המתח הזה ניכר גם בשיח הפוליטי, שבו קבוצות שמרניות ולאומיות קוראות לחיזוק הזהות היהודית ולצמצום ההשפעה של הערכים הגלובליים, בעוד קבוצות ליברליות רואות בגלובליזציה הזדמנות לחיזוק מעמדה של ישראל בעולם. נושאים כמו מערכת החינוך, חלוקת המשאבים, תפקיד הדת במדינה וזכויות פרט הפכו לזירות מאבק בין שני המחנות, והם משקפים את השסע המתרחב בין ישראל המסורתית ובין ישראל הגלובלית. ככל שתל אביב מושכת אליה יותר כוח והשפעה, כך גובר הדחף הפוליטי לאזן מחדש את הכוח, ולחזק את זהותה של המדינה כיחידה לאומית אחידה. אולם, הפערים אינם רק פוליטיים - הם חוצים את החברה הישראלית לכל אורכה, ומטילים ספק בשאלה האם ישראל יכולה לשמר זהות לאומית אחת, או שמא היא מתפצלת לכמה זהויות נפרדות, שכל אחת מהן רואה במדינה דמות שונה לחלוטין.

הסוציולוג זיגמונט באומן ראה בגלובליזציה תהליך שמוביל לדה-טריטוריאליזציה של זהויות, כלומר, ניתוק ההקשר בין הזהות הלאומית למקום גאוגרפי מסוים. בעבר, מדינות הלאום הגדירו את זהותן דרך השטח שלהן, השפה, התרבות והמסורת שהתפתחו לאורך דורות. הזהות הלאומית הייתה קשורה באופן הדוק למקום - היא נבנתה מתוך היסטוריה משותפת של עם היושב על אדמתו ומקיים מוסדות פוליטיים, תרבותיים וחברתיים משלו. אך עם

התגברות תהליכי הגלובליזציה, גבולות גאוגרפיים החלו לאבד ממשמעותם: אנשים, רעיונות, סחורות והון נעים בחופשיות בין מדינות, ומחלישים את הקשרים המסורתיים שבין טריטוריה לזהות.

באומן זיהה כיצד זהויות מקומיות ומדינתיות מאוימות על ידי הופעת זהויות חדשות, שאינן מבוססות עוד על שיוך לאומי או גאוגרפי, אלא על סממנים אחרים: זהויות מקצועיות, צרכניות, דיגיטליות או תרבותיות חוצות גבולות. התרבות הצרכנית הגלובלית מציעה לאנשים מודלים אחידים של אורח חיים, שפה ותודעה כלכלית, המחלישים את הזיקה למסורת ולתרבות המקומית. האינטרנט והרשתות החברתיות יוצרים מציאות שבה אנשים חיים פחות בתוך קהילה מקומית ויותר בתוך קהילות וירטואליות חובקות עולם, המטשטשות הבדלים לאומיים ומציעות זהויות חדשות שמבוססות על תחומי עניין משותפים ולא על מוצא או טריטוריה.

תנועות הגירה אינטנסיביות, כמו גם החזרה של מהגרים לארצות מוצאם עם ניסיון חיים גלובלי, מעצימות תהליכי התבוללות תרבותית. כאשר מדינות מקבלות לתוכן קבוצות מגוונות יותר, הזהות הלאומית המסורתית מאבדת מיציבותה. המורשת הלאומית כבר אינה מוגדרת כמשהו קבוע ומונוליתי, היא הופכת לשדה של משא ומתן תמידי בין קבוצות שונות המרכיבות את החברה. בעולם שבו הזהות הלאומית כבר אינה מובטחת על ידי קשר ברור לאדמה, לשפה ולמסורת, רבים חווים תחושת חוסר יציבות ואי־ודאות. החוויה של "קרקע תרבותית נזילה", כפי שהגדיר זאת באומן, יוצרת משבר זהות עמוק במדינות רבות. בתגובה, מתפתחת תופעה הפוכה של התחזקות הלאומנות הקיצונית – ניסיון להחזיר את הגדרת הזהות הלאומית למרכיביה הטריטוריאליים הישנים, להגן על התרבות המקומית מפני השפעות זרות ולצמצם את הפתיחות הכלכלית והחברתית של המדינה. כך, הגלובליזציה יוצרת פרדוקס: היא מטשטשת גבולות ומחלישה את המדינה המסורתית, אך בו זמנית היא מעוררת כוחות פוליטיים שמנסים להחזיר את מדינת הלאום אל

מרכז הבמה, תוך שימוש בנרטיבים של בידול, הסתגרות והגנה על המורשת הלאומית מפני החדירה הגלובלית.<sup>36</sup>

בישראל, שאלת ההגירה והשפעתה על זהות המדינה עומדת בלב המתח בין אופייה היהודי לבין עקרונות הדמוקרטיה והשוויון. מראשיתה, הציונות שאפה לכונן מדינה לאומית יהודית, ובהתאם לכך עוצבו מדיניות ההגירה וחוקי האזרחות כך שיתנו עדיפות ליהודים. חוק השבות, המאפשר לכל יהודי בעולם לעלות לישראל ולקבל אזרחות באופן מיידי, מבטא את ההבנה כי זהות המדינה נשענת על חיזוק הרוב היהודי. עם זאת, המציאות הדמוגרפית בישראל מורכבת יותר: מלבד האוכלוסייה הערבית הילידית, המהווה כחמישית מהאזרחים, בעשורים האחרונים גברה ההגירה של קבוצות נוספות: עובדים זרים, מבקשי מקלט, בני מהגרים שעלו במסגרת חוק השבות אך זהותם היהודית אינה מוכרת מבחינה הלכתית, ואף קהילות עולים ששילובן בחברה הישראלית מציב אתגרים תרבותיים וחברתיים משמעותיים. מדיניות ההגירה בישראל, אם כן, משקפת את המתח המתמיד בין הרצון לשמור על זהות יהודית מובהקת לבין הצורך להתמודד עם אוכלוסיות מגוונות ההופכות לחלק בלתי נפרד מהמרקם החברתי.

מתחים אלו באים לידי ביטוי גם במדיניות הרשמית וגם בשיח הציבורי. מצד אחד, המדינה מפעילה מדיניות הגירה מחמירה כלפי קבוצות שאינן יהודיות, כגון מבקשי המקלט מאפריקה, שאינם זכאים לאזרחות ונותרים במעמד משפטי מעורפל, או הפלסטינים משטחי יהודה ושומרון שאינם נכללים במסגרת המדינה הריבונית. מצד שני, ישנן קבוצות מהגרים בתוך הציבור היהודי עצמו, כגון עולי ברית המועצות לשעבר, אשר חלקם אינם מוכרים כיהודים על ידי הממסד הדתי, מה שיוצר מתחים בין זהות לאומית ליהדות הלכתית. כך, בעוד שהזהות הישראלית הרשמית מתבססת על היות המדינה יהודית ודמוקרטית, במציאות היא מתמודדת עם גבולות מטושטשים של אזרחות, שייכות וזהות.

36 זיגמונט באומן, גלובליזציה ההיבט האנושי (תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2002).

מדיניות ההגירה של ישראל אינה רק ביטוי לתכנון דמוגרפי, כי אם שיקוף של הקונפליקט המתמשך על אופי המדינה: האם היא מדינת לאום יהודית מובהקת, או מדינה שבה יש מקום לתפיסה אזרחית רחבה יותר, שתכיר במגוון התרבויות והקהילות שבתוכה? השאלה הזו, שנמצאת בלב הוויכוח הפוליטי והחברתי, אינה רק סוגיה משפטית, היא קובעת באופן מהותי את זהותה של ישראל בעתיד. הסוציולוגית של הרגשות אווה אילוז טוענת שהרגשות אינם הוויה אישית בלבד, הם מעוצבים ומתווכים על ידי כוחות חברתיים, תרבותיים ופוליטיים. המדינה, כגוף מוסדי, ממלאת תפקיד מרכזי בעיצוב רגשות קולקטיביים כמו גאווה לאומית, תחושת שייכות, כעס או טינה פוליטית. הרגשות הלאומיים אינם נובעים מאינסטינקט טבעי, הם תוצר של הבניה חברתית, שבה המדינה משתמשת בסמלים, בטקסים ובאירועים ציבוריים כדי לעצב את תחושות הציבור כלפי עצמה ולחזק את הזהות הלאומית. חגים לאומיים, טקסי זיכרון, מערכת החינוך והתכנים המופצים בתקשורת ממלאים תפקיד בהכוונת רגשות האזרחים ובהבניתם כך שיתאימו לאתוס הלאומי הרצוי. באמצעות מנגנונים אלה המדינה מספקת לאזרחיה מעבר למסגרת פוליטית ומשפטית, גם חוויה רגשית של הזדהות, נאמנות ותחושת קהילה. אילוז מצביעה על כך שבעידן הגלובלי הרגשות הלאומיים ניצבים בפני אתגר משמעותי. החשיפה לערכים גלובליים, לסמלים אוניברסליים ולנורמות תרבותיות בין-לאומיות יוצרת לעיתים תחושת זרות או דיסוננס רגשי בקרב אזרחים, במיוחד כאשר הערכים הגלובליים מתנגשים בערכים הלאומיים המסורתיים. במדינות רבות, תחושת ניכור זו הניעה תנועות פופוליסטיות המנצלות רגשות של טינה וכעס כלפי האליטות, המהגרים והמוסדות הבין-לאומיים הנתפסים כאיום על הזהות הלאומית. כך הופכים רגשות קולקטיביים לכלי פוליטי מרכזי ביצירת לכידות חברתית ובהנעת מחאות, תהליכים פוליטיים ותמיכה במנהיגים המאתגרים את השיח הליברלי הגלובלי.<sup>37</sup>

37 אווה אילוז ואביטל סיקרון, רגשות כנגד דמוקרטיה: פופוליזם כפוליטיקה של פחד, סלידה, טינה ואהבה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2024).

בישראל, תהליכים אלו באים לידי ביטוי מובהק בפוליטיקה הרגשית של השנים האחרונות. הרגשות הלאומיים בישראל אינם תוצר של היסטוריה משותפת בלבד, הם מעוצבים באופן פעיל על ידי המדינה, המוסדות הפוליטיים והתקשורת. אחד הביטויים הבולטים לכך הוא השימוש בטראומה קולקטיבית כגורם מעצב של זהות. השואה, מלחמות ישראל והאיום המתמשך על ביטחון המדינה יוצרים מסגרת רגשית של פחד ואיום המחזקת את תחושת הסולידריות הלאומית ואת הצורך בכוח פוליטי חזק.

במקביל, בשיח הפוליטי של הימין הפופוליסטי בישראל, רגשות של טינה ושנאה מופנים כלפי קבוצות הנתפסות כמאיימות על זהותה של המדינה: מערכת המשפט, התקשורת, השמאל הפוליטי או מיעוטים לאומיים. רגשות של זעם על מה שנתפס כשליטת אליטות, תחושת קיפוח של קבוצות באוכלוסייה ותחושת חוסר יציבות כלכלית מתועלים לרטוריקה המדגישה את הצורך ב"השבת המדינה לעם". כך, הזהות הישראלית בעידן הנוכחי מבוססת מלבד על מרכיבים אתנולוגיים או אידאולוגיים, גם על פוליטיקה של רגשות, שבה תחושות של פחד, זעם וגאווה ממלאות תפקיד מרכזי בעיצוב דמות המדינה וביחסי הכוחות הפנימיים שבה.

פתיחתה של ישראל לעולם, כחלק מתהליכי הגלובליזציה, תרמה משמעותית לשגשוגה הכלכלי, לשיפור רמת החיים ולביסוסה כמעצמה טכנולוגית. השתלבותה בשווקים הבינלאומיים, כניסת הון זר, התפתחות מגזר ההייטק ושיתופי הפעולה עם מעצמות כלכליות וצבאיות הפכו את ישראל לשחקנית משמעותית בזירה העולמית. התקרבותה של ישראל למערב ולערכים של כלכלה חופשית, תחרות גלובלית ושיתוף פעולה טכנולוגי אפשרה לה לנצל את יתרונותיה היחסיים ולהפוך למדינה מצליחה כלכלית וחדשנית. עם זאת, תהליכים אלו הביאו גם לחדירת ערכים תרבותיים זרים של זהויות רב תרבותיות ומגדריות, שפעמים רבות סותרים את המרכיבים הפרטיקולריים של הזהות היהודית לאומית. הפתיחות לעולם הביאה איתה תפיסות חדשות של

זכויות פרט, רב תרבותיות ושוויון אזרחי, אשר אתגרו את ההגדרה הייחודית של ישראל כמדינת הלאום של העם היהודי. התחזקות המגמות הגלובליות יצרה תחושת איום בקרב קבוצות שמרניות, שחשו כי היסודות המסורתיים של המדינה, כמו הזהות היהודית, המבנה החברתי הקולקטיבי והתרבות המקומית, מתערערים לנוכח ההשפעות החיצוניות.

תגובה זו התבטאה בעלייה חדה בשיח הלאומני והדתי, שנועד לחזק את הזהות היהודית של המדינה ולצמצם את השפעת הערכים האוניברסליים שנתפסו כמאיימים. מדיניות של חיזוק הזהות היהודית באמצעות חקיקה, תוכניות חינוכיות והעצמת סמלים לאומיים הפכה לחלק מרכזי במאבק התרבותי של העשורים האחרונים. תהליכים כמו העמקת הקשר בין דת למדינה, הרחבת הסמכויות של בתי הדין הרבניים, חקיקה שמדגישה את אופייה היהודי של המדינה כמו חוק הלאום, והמאבק בהגירה שאינה יהודית - כולם נועדו לשרטט מחדש את זהותה של ישראל כנבדלת וכמי שעומדת בפני עצמה אל מול העולם הגלובלי. התחזקות הזהות הדתית לאומית אינה רק תגובה תרבותית, אלא גם פוליטית - חיזוק הזהות היהודית מוצג כאמצעי להבטחת עתידה של המדינה, באמצעות הצרת צעדיהם של כוחות הנתפסים כמאיימים על אופייה הייחודי. כך, בשעה שישאל מתקדמת ומשגשגת כחלק מהמערכת הבין-לאומית, היא מוצאת את עצמה מתמודדת עם משבר זהות פנימי - ניסיון להגדיר מחדש את גבולותיה התרבותיים והאידיאולוגיים, כדי שלא תתמוסס בתוך הגלובליזציה ותאבד את זהותה הפרטיקולרית.

זהות של מדינה איננה קפואה והיא לעולם אינה מתקיימת בריק. יש לה גבולות וחוקים, מערכת משפט וכללי ממשל, אך גם מרכיבים לא מוחשיים יותר כמו תרבות, היסטוריה, לאום ושפה משותפת. מדינה חיה בתוך המתח שבין המרכיבים המדידים לבין מרכיבי הרוח, והמתח הזה מחייב תנועה מתמדת. בעולם של גלובליזציה, טכנולוגיה וניידות כלכלית ותרבותית, מדינות נאלצות להסתגל כדי להגדיר את עצמן מחדש ולהישאר רלוונטיות. בתוך מציאות זו,

הגדרה של ישראל כמדינה יהודית מוליכה למודל מדינתי של "עם לבדד ישכון", כעין סופר ספרטה מודרנית המסתגרת בתוך עצמה ומבקשת משק אוטרקי המנותק ממעגלי השפעה עולמיים. מודל זה אינו יכול להחזיק לאורך זמן, שכן הוא נוגד את הדינמיקה של העולם המודרני, ובטווח הארוך יוביל בהכרח לדעיכה כלכלית, צבאית ותרבותית. לעומתו, זהות ישראלית אזרחית וממלכתית יכולה לשמר ייחוד לאומי תוך השתלבות במגמות הגלובליות המעצבות את העולם שבו "אף מדינה איננה אי". זהות ישראלית כזו מאפשרת לראות כמדינה לא רק זיכרון היסטורי, אלא כוח יוצר בהווה שרואה במדע, בטכנולוגיה ובשיתוף פעולה בין־לאומי חלק אינטגרלי מחוסנה. בכך היא מציבה את ישראל כחלק ממשפחת העמים המתקדמים, שומרת על עצמאותה אך גם מזהה שהישרדות בעולם משתנה מחייבת חיבור, למידה וחדשנות. הסיפור הייחודי של ישראל אינו מחייב הסתגרות, אלא תביעה לתרגם עבר היסטורי מורכב למודל מדיני חי ומסתגל המעגן את הזהות במרחב של שינוי ולא בכידוד.



## פרק שני | התגלגלות הזהות של מדינת ישראל

מדינת ישראל חיה במשבר זהות שאינו רגעי אלא מתמשך. מן הקמתה ועד ימינו ניכר קושי להגדיר את מהותה. האם היא תוצר של תנאי קיום ממשיים: סביבה עוינת, קיבוץ גלויות, מיעוט ערבי, גבולות לא יציבים? או שמא שורש מהותה נעוץ במעמקים תודעתיים מן העבר הרחוק: מבנים מחשבתיים ששרדו את הגלות ונושכים מאחור, מונעים ביסוס תודעה מדינתית חדשה?

בפרק הקודם הוצגו מודלים שונים לזהות המדינה והאופן שבו הם נוכחים בישראל. בפרק הנוכחי תיבחן השאלה ההיסטורית: מתי התעצבו המושגים הפוליטיים שמרכיבים את זהות המדינה ובאילו נסיבות? נבקש לנתח את הדרכים שבהן נולדה התודעה המדינית היהודית, לזהות את הרגעים שבהם התרחש המפגש בין רעיון מדיני למציאות פוליטית, ולראות כיצד מפגש זה יצר משברים שמהם שורטטו קווי מתאר חדשים לזהות הפוליטית.

ההיסטוריה מאפשרת לראות כי מדינה, שלעיתים נדמית כמהות מגובשת, היא למעשה יצור דינמי: תוצר של שינוי מתמיד, של גמישות ותמרון, ושל משא ומתן מתמיד בין כוחות עבר לכין צורכי ההווה.

המדינה הישראלית לא צמחה מתוך מסורת מדינית רציפה. היא נולדה לאחר אלפיים שנות קיום ללא ריבונות. עם הקמתה לא הופיעה ישות פוליטית חדשה שנכתבה על לוח חלק, אלא כפי שתפסו זאת מייסדיה - תחיה של קולקטיב פוליטי שנרדם מאז חורבן בית שני - כהתמשכות של העבר העתיק את תוך

ההווה הפוליטי, וכמימוש של רעיון היסטורי בתוך גוף מדיני. אולם, כאשר רעיון מקבל גוף, הוא גם חושף את הסתירות הגלומות בו. כך נדמה שהמדינה נשאה בתוכה, כבר מראשית דרכה, את מקורות המתח הפוליטי העתיד לבוא. מכאן עולה הצורך לחתוך דרך שכבות הזמן ולבחון את הדינמיקות שעיצבו את תודעת המדינה. מדוע העולם היהודי כמעט שלא פיתח פילוסופיה פוליטית? באילו רגעים החלה להתגבש תודעה מדינית? אילו כוחות היסטוריים עדיין פועלים עליה ומגבילים אותה גם כיום? מתוך חקירה זו מתבהרת תמונה רחבה: שורשי משבר הזהות הישראלי צומחים כבר בגלות, ומשתקפים בקושי של יהודים רבים לעבור מתודעת עם מפוזר לתודעת רוב ריבוני.

זהותה של מדינת ישראל איננה רק סוגיה של הגדרה. היא שאלה חיה ומתפתחת, נוכחת במחלוקות הציבוריות ובהתלבטויות שבקרב החברה. הוויכוחים על מהות המדינה, יהודית או דמוקרטית, ציונית או אזרחית, חילונית או דתית, שייכת לאזרחיה בלבד או גם ליהודי העולם, אינם רק מחלוקות פוליטיות. הם פרי הצטברות של שכבות היסטוריות סבוכות. ללא הבנת ההיסטוריה הזאת, קשה לפרום את הסבך המושגי שיצרה.

הפרק הזה יתבונן אפוא בתודעה הפוליטית היהודית מראשית הציונות ועד ההווה, ויטען שמשבר הזהות הישראלי איננו חולף ולא מקרי. הוא נטוע בתודעה היסטורית של היעדר ריבונות אשר הושלכה לתוך ניסיון של ריבונות בהווה, תוך שהיא מעכבת את התגבשותה של זהות מדינתית ברורה.

### **א. תודעה פוליטית עתיקה – בין חסות מעצמות לממשל עצמי**

התודעה הפוליטית של היהודים צמחה מתוך תלות מתמדת ולא מתוך שלטון עצמי. לאורך רוב הדורות כמעט שלא התקיימה ריבונות מדינית, והקיום הלאומי התעצב בתוך מסגרות של שלטון זר. גם תקופת בית שני, הנוטה להיתפס כמקור למסורת מדינית, משקפת בעיקר ניסיון להחזיק בזהות פוליטית תחת מגבלות חיצוניות. תחת המעצמות האזוריות – פרס, מצרים התלמאית,

הממלכה הסלאוקית ורומא - יהודה ניהלה את חייה אך לא את גורלה. פרק החשמונאים אשר עורר במאה העשרים השראה לעצמאות מדינית, אף הוא התקיים בתוך גבול שנקבע מבחוץ.

מיקומה של יהודה, במעבר היבשתי בין אפריקה לאסיה ולאירופה, הפך אותה לנכס אסטרטגי למעצמות מתחרות. כל מעצמה חיפשה שליטה במעבר תוך יצירת שקט מדיני ויציבות אזורית ובתמורה העניקה לתושבי יהודה מידה של אוטונומיה מוגבלת. בהסכמים שנחתמו עם שליטים זרים התגבשו קווי המתאר של המציאות המדינית: אוטונומיה המאפשרת ניהול עצמאי של המשפט והאמנות של תושבי יהודה, בתמורה למיסים, ולחסות ביטחונית של המעצמה שהפכה את יהודה לבת חסות. ההסכם היה שקט פוליטי תמורת הימנעות מדרישה לריבונות מלאה. כך נוצר דפוס של ממשל עצמי ללא סמכות עליונה, מכניזם פוליטי המתפקד פנימה בניהול החיים המקומיים אך אינו מחזיק במדיניות חוץ משלו.

הפרסים העניקו ליהודה אוטונומיה דתית במסגרת מדיניותם של האחמנים, שושלת המלוכה הפרסית שקמה במאה השישית לפני הספירה והקימה את אחת האימפריות הגדולות בעולם העתיק. האימפריה האחמנית שלטה על מרחב עצום מאסיה הקטנה ועד עמק האינדוס, והיא נשענה על כיבושים רחבי היקף ועל גישה אדמיניסטרטיבית ששילבה סובלנות דתית עם פיקוח צמוד. בחזון המדיני של האחמנים היו השטחים שבין פרס למצרים אזור חיץ חיוני. לכן בחרו מלכי פרס להציב בו אוכלוסיות נאמנות, כדי לחזק את הגבול המערבי מול מצרים ולהבטיח יציבות אסטרטגית.

שיבת ציון ובניין המקדש מבטאים מהלך גאופוליטי שקשר בין האינטרס הפרסי לבין חזוק הקהילה המקומית. כורש הגדול אפשר לעמים שהוגלו על ידי הבבלים לשוב לארצותיהם, ובכללם היהודים, כחלק ממדיניות של החזרת מרכזי פולחן אשר תרמה ליצירת רציפות חברתית ונאמנות לשלטון. במקרה של יהודה, המהלך שירת מטרה נוספת, כלומר הצבת קהילה המזוהה עם

האימפריה האחמנית לאורך הציר שבין מסופוטמיה למצרים. כך קיבלה יהודה תפקיד של סוללה אנושית שמטרתה לבלום את ההתפשטות המצרית מזרחה ולשמר את מאזן הכוח באזור.

תחת החסות הפרסית הורשתה יהודה לחדש את חיי הפולחן, לארגן מחדש את ההנהגה הכההנית ולהפעיל מערכת משפט פנימית המבוססת על חוקי התורה, אך סמכותה הוגבלה לקהילה המקומית. על גביית המיסים פיקחה האימפריה, גיוס צבאי עצמאי נאסר למעשה, והמנהיגות היהודית נשענה על מינוי מלכותי כגון כתב המינוי של נחמיה. בכך הבטיחה פרס נאמנות פוליטית ללא מתן ריבונות.

מציאות זו יצרה מרחב הכרה מורכב. מצד אחד שוקם מרכז דתי שהעניק תחושת המשכיות ורציפות היסטורית ואף התבסס על זיכרון עמוק של ריבונות קדומה. מצד אחר היה ברור שהכוח המדיני האמיתי נמצא בידי האימפריה האחמנית. יהודה יכלה לנהל את חיי הקהילה ואת מוסדות הפולחן, אך לא הייתה בעלת יכולת לעצב מדיניות חוץ או להקים מנגנוני שלטון עצמאיים. דפוס זה, אשר קיבע את מעמדה של יהודה כבת חסות, הפך לאחד המאפיינים הקבועים של מציאותה הפוליטית במשך דורות.

השלב ההלניסטי העמיק את המתח בין זהות מקומית לבין שאיפה מדינית. לאחר כיבושי אלכסנדר מוקדון עברה יהודה תחילה לשלטון בית תלמי, ששלטה במצרים וניהלה את המרחב בגישה פרגמטית כמעט ללא התערבות בענייני הדת המקומית. בהמשך עברה יהודה לשלטון הסלאוקים, ששלטה בסוריה ובמסופוטמיה וששאפה ליצור מרחב תרבותי הלניסטי אחיד הנשען על סמכות מרכזית חיצונית. במסגרת זו הוקם גימנסיון בירושלים כמוסד המחנך לערכי הפוליס היווני, והוצב מזבח זאוס בבית המקדש בעקבות גזרות אנטיוכוס הרביעי, מתוך ניסיון לעצב זהות פוליטית חדשה שאינה נשענת על מוסדות הפולחן המקומיים.

היהודים שהורגלו במשך יותר ממאה שנה לאוטונומיה דתית ומנהלית תחת הפרסים והתלמים לא יכלו לקבל את ביטול האוטונומיה ואת הפגיעה הפולחנית שהייתה בעיניהם בסיס קיומי של זהותם. מכאן פרץ המרד החשמונאי בשנת

166 לפני הספירה. מרד זה, שהחל כמחאה על גזירות הדת, התרחב במהרה למאבק על הזכות להגדרה עצמית פוליטית ותרבותית. ניצחונותיהם של יהודה המכבי ושל יורשיו, ובהמשך הכרה רומית בשלטונם, אפשרו את הקמת ממלכת החשמונאים שנמשכה כמאה שנה. הממלכה אימצה מודל פוליטי, בדמותם של משפחת החשמונאים שהייתה משפחת כהונה, שבו הכהנים שאבו סמכות מן הבלעדיות על הפולחן במקדש, תוך שילוב דפוסים הלניסטיים של גיוס לוחמים מקצועיים, יצירת בריתות אזוריות ומערכת מיסוי סדורה.

עם זאת, האתגר העמוק ביותר של הממלכה היה פנימי. הסכסוכים נסבו סביב שאלת הסמכות והתגבשו בעימות בין הצדוקים לפרושים. הצדוקים ייצגו מודל מונרכי כהני שבו הכוח רוכז בידי האליטה המקדשית ובראשה הכהן הגדול, סמכות שנשענה על ייחוס משפחתי ועל קדושת המקום – המקדש – יותר מאשר על תמיכה ציבורית. לעומתם הפרושים העמידו מודל בעל אופי רפובליקני שבו סמכות נגזרת מיידע, פרשנות ומקבלה ציבורית רחבה. הם הדגישו דיון ומחלוקת ככלי מנהל קהילתי ושימשו מוקד סמכות חלופי למקדש. עימות זה ביטא שתי תפיסות ריבונות מנוגדות, תפיסות שעיצבו את ההתפתחות הפוליטית של יהודה עד חורבן הבית ואף לאחרי.

מן המפגש עם העולם ההלניסטי התגבשה תודעה פוליטית יהודית חדשה שהתבססה על נכונות לחיות כבת חסות של מעצמה זרה כל עוד נשמרה אוטונומיה רחבה בתחום הפולחן, המשפט והזהות. הניסיון הסלאוקי לכפות אחידות תרבותית חשף את גבול הסובלנות של הקהילה היהודית, והבהיר כי שליטה מדינית זרה נסבלת רק כל עוד אינה פוגעת באופי היהודי של חיי הקהילה. כך התעצב מודל פוליטי של בת חסות אשר רואה בפולחן ובתרבות, ולא בסמכות הפוליטית, את מהותה של הריבונות. מודל זה נשמר לאורך הדורות ואפילו נותן אותותיו כיום במדינת ישראל שבה קבוצות דתיות רואות בעצמאות התרבותית והרוחנית כחשובה מן הריבונות הפוליטית, והמדינה נתפסת כמסגרת שניתן לקבל את סמכותה כל עוד אינה מתערבת בליבת החיים הדתיים.

השלטון הרומי היה מתון יותר בממד התרבותי מן השלטון ההלניסטי, אך נוקשה יותר בממד המנהלי והפוליטי. בניגוד לסלאוקים שניסו לכפות מרחב תרבותי אחיד ולערער את יסודות הפולחן היהודי, הרומאים לא ביקשו להתערב בתכני הדת ולא שאפו לעצב זהות תרבותית חדשה. הם ראו בפולחן המקומי כלי ליציבות ולכן אפשרו חופש דתי רחב. עם זאת, הם החליפו את המנגנונים המדיניים במנגנונים רומיים, הציבו צבא קבע לשמירת הביטחון, הנהיגו גביית מס ישירה, החילו סדר משפטי רומי ומינו נציגים ומושלים שפעלו בשם האימפריה. במסגרת זו חזרו הכוהנים הגדולים למרכז המערכת כמנהיגות מתווכת, סמל לכאורה לאחדות יהודית אך בפועל זרוע שלטונית שנועדה לייצב את הפרובינציה בשם רומא. כך נוצר מכנה של שלטון עקיף שבו ניתנה ליהודים אוטונומיה דתית ותרבותית רחבה ואף אפשרות לנהל את חיי הפרובינציה באמצעות חוקים ומוסדות המבוססים על מסורתם, בעוד שהאימפריה שמרה בידיה את העניינים החשובים לה באמת, כלומר דרכי מסחר פתוחות ובטוחות, גביית מיסים סדירה ושמירה על סדר אזורי. מודל זה אפשר לרומא לנהל את יהודה בעלות מינימלית תוך הישענות על הנהגה מקומית שמחויבותה ליציבות האימפריאלית גברה על מחויבותה לריבונות יהודית.

על רקע מתחים פוליטיים, חברתיים וכלכליים שהלכו והחריפו תחת שלטון רומי ישיר, גאתה תחושת אייציבות ביהודה. הרומאים הגבילו את האוטונומיה המקומית, הטילו מיסים כבדים, מינו נציגים מושחתים ולעתים השפילו את האוכלוסייה. במקביל העמיק הקרע בין האליטה ששיתפה פעולה עם רומא לבין קבוצות רדיקליות כמו הקנאים והסיקריים שראו בשלטון הזר איום על הריבונות הדתית ועל קדושת המקדש. המתחים סביב המקדש, ובהם החרמת כספי המקדש ואלימות חיל המצב, נתפסו כפגיעה ישירה בלב הזהות היהודית. בתוך אקלים זה החלה המערכת הרומית להיתפס כבלתי נסבלת, ומתוך הצטברות הגורמים הללו פרץ המרד הגדול בשנת 67 לספירה.

אחר דיכוי המרד הגדול בשנת 70 לספירה, חוותה יהודה שינויים משמעותיים במבנה השלטוני ובמעמדה תחת השלטון הרומי. יהודה הפכה ממוניציפיה (ממלכה עם שלטון עצמאי) לפרובינציה רומית (פרובינקיה יודיאָה בלטינית) הכפופה ישירות לשלטון ברומא. שינוי זה סימן את סיומה של תקופה ארוכה שבה רומא שלטה ביהודה באמצעות מלכים מקומיים, ובראשם הורדוס הגדול, ששימש שליט יהודה מטעם רומא במסגרת מודל של שלטון עקיף. לאחר המרד הגדול בוטל מודל זה. תושבי יהודה עברו ממעמד אזרחי של פרגריני (Peregrinus), תושבי מוניציפיה אוטונומית למעמד של דדיטיקי (Dediticii) תושבי פרובינציה שמרדה ושתושביה איבדו את האוטונומיה הפוליטית. יהודה לאחר המרד נשלטה על ידי מושל רומי האחראי על כל תחומי החיים בפרובינציה, כולל המנהל, הצבא והמשפט. הוא ייצג את האינטרסים של האימפריה הרומית ויישם את המדיניות הרומית. בארץ ישראל הוצב חיל מצב רומי גדול, שתפקידו היה לשמור על הסדר ולדכא כל ניסיון למרד.

הביקור של הקיסר אדריאנוס בארץ ישראל עם ההבטחה לבנות מחדש את ירושלים עורר תקווה לגאולה פוליטית נוספת. אדריאנוס מצידו התכוון לבנות את ירושלים כעיר מסחר רומית (איליה קפיטולינה), ולא כפי שציפו מנהיגי היהודים לאחר חורבן הבית לקבל מעמד של מוניציפיה (עיר אוטונומית) עם בית מקדש ושלטון עצמאי. אכזבה זו עוררה משבר תאולוגי-פוליטי שעורר זרמים משיחיים והביא את רבי עקיבא למשוך את בר כוכבא בשמן, להכריז עליו משיח ולפתוח במרד שהביא למעשה לחיסול החיים הפוליטיים בארץ ישראל.

על פי מודלים של אזרחות במשפט הרומי, תושביה של מוניציפיה (Peregrinus) אשר מרדו מאבדים את האוטונומיה שלהם והופכים לבעלי המעמד אזרחי של דדיטיקי (Dediticii), וכאשר אלה שוב מורדים, עונשם הוא מוות, שיעבוד והגליה. מכאן ניתן לראות את התוצאות הקטסטרופליות של מרד בר כוכבא, שלמעשה הביא לחיסול היישוב היהודי בארץ ישראל כתוצאה ישירה של שינוי במעמד אזרחי משפטי.

כיוון שהרומאים היו סובלניים יחסית לדתות זרות, ההשפעה שלהם על יהודה לא התבטאה בניסיון לכפות פולחן חדש או ליצור מרחב תרבותי אחיד, כפי שעשו הסלאוקים. במקום זאת העמיקו הרומאים את השפעתם בדרך שמאפיינת את האימפריה שלהם, כלומר באמצעות הפצת עקרונות המשפט הרומי כמערכת נורמטיבית ליצירת סדר חברתי ולארגון היחסים בין אזרח, קהילה ושלטון. המשפט הרומי, שהתאפיין בחלוקה שיטתית של דינים, בהפרדת תחומי אחריות ובניסוח כללים מופשטים, הציע מודל סדור וברור שנבדל מן המסורת המשפטית היהודית שהייתה עד אז מבוזרת, פרשנית ומקומית.

החשיפה המתמשכת של האוכלוסייה היהודית למנגנוני המשפט הרומי ולסדרי הניהול של הפרובינציה יצרה לחץ אינטלקטואלי ואדמיניסטרטיבי שעורר השראה בקרב רבנים. הם ביקשו לארגן את חוקי המקרא באופן מקביל למערכת משפטית קוהרנטית, ברורה ואחידה, שתוכל להתקיים במציאות שאין בה ריבונות מדינית. תהליך זה הוביל לכינונה של המשנה, יצירה משפטית שיטתית שאיגדה הלכות רבות למסגרת מסודרת והעניקה למשפט העברי מבנה אחיד. מסגרת זו יצרה סטנדרטיזציה לקנוניזציה של ההלכה, כלומר הפיכת מסורות מגוונות למערכת מחייבת אחת.

כך החל להתגבש דפוס פוליטי חדש. כאשר הריבונות המדינית נעלמה והמסגרות הממלכתיות התפרקו, הפך המשפט העברי למנגנון שלא רק מסדיר את חיי הקהילה אלא גם מגדיר זהות יהודית אחידה בתפוצות. במקום ריבונות טריטוריאלית צמחה ריבונות משפטית ותרבותית, שסיפקה לעם מסגרת קבועה, רשת קהילתית שיכלה לפתור סכסוכים דרך מערכת משפט אחידה, ותחושת שייכות למסורת משפטית החוצה גבולות גאוגרפיים.

ההיסטוריה הפוליטית העתיקה של היהודים בארץ ישראל אופיינה בחוסר יכולת לקיים עצמאות מלאה, ובמקומה התקבעו דפוסים מתמשכים של אוטונומיה או של קיום כמדינת חסות. ניסיון ראשוני זה, שבו התעצבה ישות

פוליטית נטולת ריבונות מלאה, קידד את הדיי־אן־איי הפוליטי היהודי לדורות כתרבות פוליטית המתקשה לאמץ את מושג הריבונות במובנו המלא ולכונן תפיסה מדינתית יציבה.

ההיסטוריה של יהודה וישראל אינה רק עבר רחוק אלא מציאות שממשיכה לעצב את ההווה הפוליטי. גם כיום ישראל אינה עצמאית במלוא מובן המילה. כמו בעבר, היא פועלת במסגרת שבה עליה להתחשב ברצונותיה של מעצמה גדולה, והישרדותה תלויה לא אחת בכך. כפי שיהודה התקיימה תחת חסות רומאית ויתרה על חלק מן הריבונות בתמורה ליציבות ביטחונית ולשגשוג יחסי, כך גם ישראל מוצאת עצמה נדרשת להתאים את מדיניותה לאינטרסים אמריקאיים. המדינה נותרה זירה שבה רעיונות גדולים על עצמאות, לאומיות וריבונות מתנגשים עם מציאות פוליטית מורכבת, עד שלעתים נדמה שההיסטוריה חוזרת על עצמה בתנאים אחרים ובמילים אחרות.

בהתחשב בכך שגם בעבר הרחוק לא התקיימה מסורת ארוכה של שלטון עצמאי אלא בעיקר חיי קהילה תחת אוטונומיה מוגבלת, ברור מדוע גם כיום, לאחר יותר משבעה עשורים של ריבונות, ישראל מתקשה לגבש זהות מדינתית יציבה. יתרה מכך, ההיסטוריה מלמדת כי הפלגנות הפוליטית היהודית, שהייתה כוח הרסני בעת העתיקה, ממשיכה לפעול גם כיום, מונעת יצירת זהות מדינית אחידה ומוליכה למאבקים פנימיים המאיימים על יציבות המדינה. אם ההיסטוריה היא אכן מורה דרך, הרי שישראל מתמודדת עם אותה בעיה שפקדה את יהודה בימי קדם: חוסר יכולת לייצר לכידות פוליטית, נטייה להישען על כוחות חיצוניים ופיצול פנימי מתמשך המונע מן המדינה להגיע להגדרה ברורה ויציבה של עצמה.

## **ב. תאולוגיה א־פוליטית גלוּתית**

הניסיון הפוליטי המר של ימי בית שני, ובעיקר אסונות המרד הגדול ומרד בר כוכבא, יצר לא רק תחושת כישלון היסטורי אלא גם תודעה תאולוגית חדשה ששימשה

כהודאה מרומזת באי יכולתם של היהודים להחזיק בריבונות מדינית. מתוך ההכנה כי ריבונות מובילה לאסון, התגבשה תפיסה שכוננה חיים יהודיים גלותיים הנשענים על תודעת מיעוט המחזיק בציפייה משיחית עתידית, במקום על יוזמה פוליטית פעילה. כך נוצרה התאולוגיה האפוליטית לא רק כתוצאה של הכישלון המדיני בבית שני, אלא גם כאמצעי שנועד למנוע אסונות פוליטיים דומים בעתיד.

מקורה של התודעה האפוליטית היא בפרשנות מקראית. המדרש על שלושת השבועות, המבוסס על הפסוק החוזר על עצמו בשיר השירים - "הִשְׁפַּעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם אֶל־תְּעִירוּ וְאֶל־תְּעַרְרוּ אֶת־הָאֲהָבָה עַד שְׁתַּחֲפֹץ" - פורש כציווי תאולוגי המסדיר את יחסי העם וההיסטוריה. לפי מדרש זה הושבעו ישראל לאחר חורבן הבית כי: 'לא לעלות בחומה', כלומר איסור על יוזמה ריבונית ועל הקמת בית לאומי בכוח; "לא לדחוק את הקץ", איסור על פוליטיזציה של הגאולה ועל ניסיון לשלוט בהיסטוריה; "לא למרוד באומות", חובת קבלת מרות שלטון זר וכינון תודעה של מיעוט.

שלוש השבועות יצרו תשתית רעיונית שלפיה ההתערבות האנושית במהלך הגאולה אסורה והשאיפה לריבונות פוליטית נתפסת כהפרה של הסדר האלוהי. מתוך קריאה זו התגבשה תודעה אפוליטית, כלומר תודעה שאינה רואה ביוזמה מדינית או בכינון ריבונות אנושית מסלול לגאולה אלא גורם העלול לסכן אותה. תודעה זו ריסנה יוזמות פוליטיות ובפרט ניסיונות לכונן ריבונות באמצעות כוח צבאי או מרד, הדגישה המתנה לגאולה ודחתה פעולה אנושית לקידום גאולה פוליטית. בכך נוצר לאורך הדורות דפוס המעדיף אוטונומיה קהילתית על פני ריבונות מדינית.

הגרסאות השונות בתלמוד הבבלי ובתלמוד הירושלמי מגלות כי קבלת מגבלות אלה הותאמה למציאות ההיסטורית בכל מקום. בבבל הודגש הצורך לשמור על יציבות תחת שלטון פרסי נוח יחסית, ואילו בארץ ישראל, תחת שלטון רומי מדכא, הודגש האיסור לנסות מרד של ממש. בשני ההקשרים נוצרה תודעה המובילה לריסון עצמי הנובע מן ההכנה שמרד אינו רצוי ואף אינו אפשרי. כך נוסחה גם

הנחיה הלכתית מפורשת, למשל במסכת עבודה זרה ובגיטין נט א: "לעולם יהא אדם זהיר בכבוד מלכות שאין לך דבר שמביא את הייסורים יותר מכבוד מלכות", המלמדת כי הכרת המגבלות המדיניות הפכה לעיקרון דתי.

התאולוגיה האפוליטית שנוצרה בעקבות חורבן הבית השני והודתה במפורש בחוסר היכולת של היהודים להחזיק ריבונות מדינית הניחה את היסוד לבניית חיים קהילתיים חלופיים. אם הריבונות נתפסה כמסוכנת ואף אסורה, הרי שהקהילה הגלותית הפכה למרחב שבו ניתן לקיים חיים יהודיים מלאים בלי להעמידם על בסיס מדיני. כך התפתח מודל פוליטי מינימלי המבוסס על אוטונומיה פנימית וצייתנות מדינית, במקום על ריבונות טריטוריאלית, מודל שעיצב את תודעת המיעוט היהודית לדורות.

בימי הביניים התגבשו קהילות יהודיות שהפכו למסגרות פוליטיות חברתיות דתיות נפרדות, אך לא ריבוניות. הן פעלו בתוך גבולות שהוכתבו על ידי השלטון הזר; לכן עוצבו כמבנה תחליפי למדינה. סמכותן נשענה בעיקר על תקנות קהילה, אוסף חוקים ומנגנוני משפט שהתפתחו לאורך הדורות כדי להתאים את ההלכה למצבים חברתיים משתנים. התקנות תפקדו כמערכת משפטית פנימית שמילאה את החסר שנבע מהיעדר ריבונות והיעדר יכולת להחיל חוק יהודי כולל, וכך גילמו את עקרון היסוד של התאולוגיה האפוליטית, כלומר אפשרות לנהל חברה בלי להפעיל כוח ריבוני.

הסמכות לתקן תקנות ניתנה לבית הדין המקומי ולפרנסי הקהילה, שקבעו למעשה את המסגרת המדינית הפנימית. סמכות זו כללה בחירת מנהיגים, קביעת חוקים, גביית מיסים וארגון מוסדות קבועים. בראש הקהילה עמד ראש הקהל או הפרנס; לצידו פעלו בית דין רבני, ועד קהילה וחברה קדישא. המבנה הזה יצר מערכת שלטונית בעלת מידה מסוימת של ריבונות מוגבלת, אך מגבלה זו עצמה הפכה לחלק מהזהות הקהילתית: היה ברור שהקהילה רשאית להכריע בענייניה כל עוד אינה פוגעת בסמכות השלטון הכללי, כלומר האוטונומיה התקיימה תמיד מתוך הכרה בתלות בשלטון הזר.

האוטונומיה לא סימלה עצמאות מדינית, להפך, היא שימשה תגובת נגד לריבונות שאינה אפשרית. הקהילות ניהלו את חיי הדת, החינוך והרווחה באופן עצמאי. הן הקימו בתי כנסת וישיבות, קבעו מועדים ותחומי לימוד, הנהיגו מוסדות צדקה ורווחה, ודנו בסכסוכים בבתי דין משלהן. כך נוצרה חברה שלמה שהתקיימה ללא בסיס מדיני מתוך הבנה שעם ומסורת יכולים להתקיים גם בלי מדינה, כל עוד מכירים בגבולות הכוח ונמנעים מהפרתם.

עם זאת, האוטונומיה הפנימית התקיימה תמיד בתוך גבולות שנקבעו על ידי השלטון הזר. השלטונות הטילו מיסים גבוהים וראו בקהילה היהודית מקור הכנסה קבוע. לעיתים הוגבלו מקצועות מסוימים, ובמקומות רבים נכפתה הפרדה מרחבית שחייבה מגורים ברבעים נפרדים שנודעו בשם גטאות. מגבלות אלה חיצו את ההבנה שהאוטונומיה אינה מהווה ריבונות, אלא מסגרת מוגבלת התלויה בחסדיו של הכוח החיצוני.

הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים התמודדה עם מציאות של שלטון נוכרי שכפה מרותו על היהודים, ומתוך כך התגבשה תפיסה שהציבה בסיס תאולוגי לצורך בהפרדה בין דת למדינה. כיוון שהיהודים חיו כמיעוט ללא ריבונות, נדרש להתאים את התאולוגיה למסגרת של שלטון זר. כך צמחה התאולוגיה האפוליתית שטענה כי הציות לשלטון הוא חובה דתית מפני שהוא מבטיח סדר וביטחון. הכבוד למלך נחשב למצווה גם אם המלך עצמו איננו ראוי, מפני שמנגנון השלטון נתפס כהמשך של שמירת הסדר הדתי והחברתי.

גישה זו הולידה הבחנה עקרונית בין תחום הדת לתחום המדינה. הדת הופקדה על ענייני הרוח וההנהגה ההלכתית הקהילתית, ואילו המדינה הוכרה כמנגנון חיוני לניהול הסדר הציבורי. ההלכה שימשה מסגרת משפטית קהילתית, לא חוק מדיני כולל, והושתתה על עקרונות של צדק חברתי, עזרה לנזקקים ושוויון, מבלי להחליף את מוסדות המדינה.

ההוגה היהודי החשוב ביותר שביסס באופן שיטתי את רעיון ההפרדה בין דת ומדינה הוא רבה של ברצלונה במאה הארבע עשרה, רבי נסים גירונדי, הר"ן.

תפיסה זו מנוסחת באופן הבהיר והמפותח ביותר בדרשות הר"ן, ובעיקר בדרשה האחת עשרה. בדרשה זו עמד הר"ן על המתח שבין משפט התורה לבין צורכי הסדר המדיני והציבורי, והבחין בין שני סוגי משפט, משפט התורה שמטרתו תיקון הנפש והחיים הדתיים, לעומת משפט המלך, שמטרתו תיקון המדינה, שמירת הסדר והענישה האפקטיבית.

במסגרת הבחנה זו הציג הר"ן הנמקה שיטתית לכך שהמשפט הציבורי והפיליאי אינו יכול להתנהל על פי דין תורה בלבד, אלא זקוק למערכת נורמטיבית עצמאית, המשתנה בהתאם לזמן ולנסיבות. חוקי התורה, לשיטתו, אינם מספקים מענה הולם לצרכים אלה, שכן הם מצומצמים בהיקפם, מותנים בתנאים חריגים, ואינם מאפשרים מנגנון ענישה יעיל ומתמשך. הז"ל כבר היו ערים לקושי זה, ולפיכך הכירו באפשרות שבתי הדין ידונו דין שאינו דין תורה, כפתרון חריג לצרכים ציבוריים דוחקים.

עם זאת, הר"ן ביקש להרחיק לכת מעבר לפתרון נקודתי זה, ולשלב את משפט העמים באופן עקרוני ושיטתי בתוך המסגרת היהודית עצמה. הוא עושה זאת באמצעות הגדרה ייחודית של מוסד משפט המלך, הנשענת על הציווי המקראי להעמדת מלך: "שום תשים עֲלֶיךָ מֶלֶךְ" (דברים יז, טו). על בסיס זה קובע הר"ן כי המשפט הציבורי והפיליאי אמור להתנהל על פי חוקי המלוכה, המשתנים בהתאם לצורכי הזמן, המקום והנסיבות המדיניות, ולא על פי הדין הדתי. תפקידו של המשפט הדתי, לעומת זאת, מוגבל בעיקרו למישור הדתי והרוחני, תיקון הנפש ועבודת ה', ולא להסדרת הסדר המדיני והענישה הציבורית.

דווקא מתוך היעדר ריבונות נוצר צורך תאולוגי והלכתי להבחין בין דת למדינה, להכיר בלגיטימיות של שלטון חיצוני, ולכונן בתוך מגבלה זו מרחב רוחני ומשפטי נפרד ומוגן. גם יוסף אלבו, פילוסוף יהודי ספרדי בן המאה החמש עשרה, התמודד בספר העיקרים עם שאלת היחס בין הדת לבין השלטון הנוכרי וביקש לברר כיצד ניתן לקיים חיים דתיים תחת שלטון זר. כמו הר"ן, גם

אלכו הכיר בחשיבות הציות לשלטון החילוני, אך הוסיף לכך נימוק דתי מובהק. בעוד הר"ן ראה בצייתנות כלי לשמירה על הסדר הציבורי ולמניעת אנרכיה, אלכו טען כי הציות לשלטון הוא תנאי יסוד לקיום הדת עצמה. לדבריו, קיום מצוות אפשרי רק בחברה שבה יש סדר וביטחון, ולכן השלטון אינו רק מסגרת פוליטית אלא תנאי דתי המאפשר את מימוש המצוות.

בדומה להר"ן, גם אלכו הבדיל בין תחום הדת לבין תחום המדינה. היהודים מחויבים לשמור על אמונתם ומצוותיהם, אך בעניינים חילוניים עליהם לציית לחוקי המדינה כל עוד אינם עומדים בסתירה מפורשת להלכה. בכך קבע כי עצם קיומה של מדינה חילונית אינו מהווה איום על הדת אלא להפך, הוא תנאי המאפשר את קיומה. בהיעדר שלטון מסודר החברה תתמוטט, המצוות לא ייושמו כראוי והדת תאבד את יכולת המימוש שלה.

הרעיונות הפילוסופיים הללו לא נקלטו בחלל ריק, אלא הגיבו לשינויים פוליטיים וחברתיים שחלו בסביבת החיים של הקהילות היהודיות. האוטונומיה הקהילתית לא הייתה ייחודית ליהודים, אלא השתלבה בתוך דפוסי שלטון רחבים יותר של המשטר הפאודלי באירופה שהתאפיין בכיזור של הכוח הפוליטי והכלכלי. תחת המשטר הפאודלי פעלו נסיכויות מקומיות שנהנו מאוטונומיה רחבה, והאדונים הפאודלים ניהלו את נחלותיהם, הגנו עליהן, גבו מיסים ושימשו גם בתפקיד השופטים. בתמורה לשירותי ההגנה והמשפט, סחטו מהווסאלים את עודפי הייצור החקלאי. אוטונומיות אלה התקיימו בעיקר באזורים כפריים, שבהם נוכחות יהודית הייתה מועטה.

בתוך מציאות זו נהנו גם הקהילות היהודיות מאוטונומיה, בעיקר בערים שהחלו להתפתח מסוף ימי הביניים כזירות פוליטיות וכלכליות חדשות. אוטונומיה זו הביאה לשגשוג יחסי, שהתאפשר בזכות איזון בין ביזור פאודלי לבין כוח מרכזי של המלוכה, שהיה נוכח בערים והבטיח יציבות. האוטונומיה התקיימה כל עוד הכוחות הפוליטיים הפאודליים נותרו מפוצלים, והמלוכה טרם יכלה לכפות אחידות משפטית או תרבותית.

ערים אלו הפכו למרכזים של בעלי מלאכה וסוחרים, וזכו לסמכויות מוניציפליות שאפשרו להן לנסח חוקים, לקבוע תקנות ולנהל מדיניות כלכלית וחברתית משלהן. חוק מגדבורג, למשל, שהפך לחוקה עירונית רבת השפעה במרכז ובמזרח אירופה, העניק לערים פריבילגיות משפטיות, חופש מסחר וסמכויות ניהול עצמאיות. בעקבותיו התפתחו מערכות מוניציפליות נוספות, כגון חוק פרנקפורט, חוק פרייבורג וחוק ליבק, ששימשו מודלים לשלטון עירוני, שבמסגרתו התאפשרה לקהילות היהודיות אוטונומיה חלקית בתוך הערים.

בתוך מערך עירוני זה הוזמנו יהודים להגר לערים החדשות ולקבל פריווילגיות מסחריות וחברתיות שהפכו אותם לגורם כלכלי רצוי. הם יכלו לנהל חלק מענייניהם הפנימיים, להפעיל בתי דין ומוסדות קהילה, ולכונן חיי מסחר פוריים. רשת הערים שהתפתחה במרכז ובמזרח אירופה יצרה מרחב משותף של קהילות שפעלו כאוטונומיות תחת מערכת משפט עירונית דומה ושעמדו בקשרי מסחר ותרבות זו עם זו.

כך נוצר מצב שבו היהודים נהנו משלטון עצמי מוגבל במסגרת עירונית לצד אינטגרציה כלכלית שהעצימה את תפקידם במסחר ובתעשייה. התאולוגיה האפוליטית שעוצבה במהלך ימי הביניים נקשרה אפוא לדגם זה של חיים קהילתיים. היא התבססה על שני יסודות שלובים: בתוך הקהילה נדרש קיום סדר חברתי דתי המבוסס על ההלכה ותקנות הקהל, ומחוץ לה נדרש ציות לשלטון הפוליטי שהעניק את התנאים להמשך האוטונומיה.

אולם עם עליית המדינה האבסולוטית בראשית העת החדשה חל שינוי מהותי במבנה השלטוני. הסדר הפאודלי המבוזר פינה את מקומו לשלטון ריכוזי שבו המלך ניהל את ממלכתו באופן ישיר וחייב ציות מלא של כל הנתינים. סמכויות החקיקה, המיסוי והאכיפה עברו למנגנון מרכזי, והקהילות היהודיות, שנהנו בעבר מאוטונומיה פנימית ניכרת, הפכו כפופות להחלטות מלכותיות שהלכו וריכוזו את השליטה. מגמה זו מסבירה, בין היתר, את גירוש היהודים מרוב ארצות מערב אירופה בין המאה השנים עשרה למאה החמש

עשרה, לעומת התבססותם במזרח אירופה שם תהליכי הריכוז הפוליטי התקדמו באיטיות רבה יותר.

הריכוזיות החדשה השפיעה גם על תחומים דתיים וחינוכיים. המלכים ביקשו לפקח על אורחות החיים של היהודים ולצמצם את סמכות מוסדותיהם הקהילתיים. חופש הפולחן, החינוך ומנהגי הקהילה הוגבלו מתוך רצון ליצור שלטון אחיד ולמנוע הריגות תרבותיות ומשפטיות. במקרים רבים נתפסו חוקיהן המיוחדים של הקהילות היהודיות כאיום על האחדות המדינית, ועל כן הוטלו הגבלות על תחומי מגורים, מקצועות, לבוש והשתתפות בחיים הציבוריים.

בערים רבות נדרשו היהודים להתגורר בגטאות, שכונות נפרדות שהופרדו מן האוכלוסייה הנוצרית. הם חויבו בתשלום מיסים מיוחדים, לעיתים גבוהים בהרבה מן המיסים שהוטלו על שאר האוכלוסייה. עם התפשטות הדפוס גבר גם הפיקוח האידיאולוגי, הוקמו מוסדות צנזורה, נאסרו והושמדו ספרים יהודיים, והוטלו מגבלות על הדפסת כתבים חדשים. בכך צמצמה המדינה האבסולוטית את מרחב הפעולה של הקהילות היהודיות והגבירה את תלותן בשלטון, תוך צמצום משמעותי של האוטונומיה שהכירו בתקופות קודמות.

בספרד של המאה החמש עשרה ביקש שלטון הרקונקיסטה לרכז את הכוח במדינה נוצרית אחידה ולבטל את האוטונומיות המקומיות שהתקיימו בעבר. תחת השלטון המוסלמי נהנו הקהילות היהודיות ממידה מסוימת של עצמאות דתית ומקשר ישיר עם השליטים המקומיים, אך עם התבססות הממלכות הנוצריות הוכפפו הקהילות למערכת בירוקרטית ריכוזית ונדרשו לפעול באמצעות הנהגה יהודית שמונתה ואושרה על ידי השלטון. מנהיגים אלה ייצגו את הקהילה כלפי השלטונות אך היו כפופים להם ולעיתים פעלו בניגוד לצורכי הקהילה עצמה. ביטול האוטונומיה המקומית החליש את מבנה הקהילה היהודית, צמצם את יכולתה להגן על האינטרסים שלה, והקל על השלטון לפקח עליה ולהעמיק את האפליה.

פירוק מבנה השלטון האוטונומי של הקהילות היהודיות הפך את חייהן במסגרת הריכוז המדיני החדש לבלתי אפשריים ובסופו של דבר הוביל לגירושן מספרד. דווקא משבר זה עורר לראשונה מאז חורבן הבית השני פנייה לתאולוגיה פוליטית חדשה. דון יצחק אברבנאל, שהיה ממנהיגי יהודי ספרד ויצא בראשם לגלות באיטליה ומשם לקורפו, הפך גם להוגה שסימן את המעבר מן התאולוגיה האפוליטית המסורתית אל תפיסה משיחית פוליטית מפורשת. בספריו, מעיני ישועה, משמיע ישועה ונחמות ישראל, פיתח אברבנאל תאולוגיה ייחודית הרואה בהיסטוריה הפוליטית עצמה זירה לגילוי רצון האל וכבסיס לאפשרות של הקמת ריבונות יהודית.

לטענתו, האירועים ההיסטוריים מבטאים את התקדמות התוכנית האלוהית; הגלות אינה רק עונש על חטאי העם אלא שלב הכנה לקראת הגאולה המתקרבת. אברבנאל האמין שמשיח עתיד לבוא במהרה ולהשיב את העם לארצו וקישר בין התפתחויות מדיניות לבין התקרבות קץ הגלות. בדמות מלכי בית דוד ראה מועמדים טבעיים למשיח וקרא לבחון את מהלכי ההיסטוריה כעדות להתקדמות התוכנית האלוהית.

למרות התפיסה המשיחית שפיתח, אברבנאל לא שלל את הצורך בציות לשלטון הנוכרי. הוא טען כי הציות מאפשר ליהודים הגנה זמנית ואף תורם למימוש הגאולה. בגירוש ספרד ראה סימן מובהק לפתיחת התהליך הגאולי, ובאמצעות קריאה זו העניק ליהודים תקווה והמשכיות רוחנית דווקא בעיצומה של קטסטרופה.

באברבנאל הופיע לראשונה הוגה יהודי שעבר מן התאולוגיה האפוליטית אל תאולוגיה פוליטית משיחית המחייבת גאולה דתית ופוליטית כאחד. עלייתן של המדינות הריכוזיות באירופה, יחד עם הטראומה של גירוש ספרד, יצרו תודעה לאומית פוליטית חדשה שהבהירה כי הגאולה לא תתרחש רק בממד הרוחני אלא גם בממד המדיני דרך כינונו של בית פוליטי יהודי.

המעבר אל מדינות מודרניות ומאורגנות היטב, בעלות מערכת בירוקרטית רציונלית, חולל שינוי עמוק בתפיסה הפוליטית של הקהילות היהודיות

באירופה ובאופן שבו התמודדו עם המסורת הארוכה של התאולוגיה הא-פוליטית. עם עליית מדינות לאומיות ובירוקרטיות במאה התשע עשרה חל מפנה חד: המדינות ביקשו לרכז את סמכויות השלטון תחת ריבון אחד ולפרק מוקדי כוח מקומיים, ובכללם את האוטונומיות הקהילתיות היהודיות. במסגרת זו נתפסה הקהילה היהודית כמדינה בתוך מדינה וכמכשול לאחדות לאומית. המדינה המודרנית לא הותירה מקום לניהול עצמאי של קבוצות דתיות או אתניות ודרשה מן היהודים להיטמע בזהות לאומית ואזרחית אחת. אידאולוגיות הנאורות וההשכלה חיזקו מגמה זו. הן הדגישו את עקרון השוויון האזרחי ואת עליונות זכויות הפרט על פני זהויות קהילתיות, והפעילו לחץ על היהודים לוותר על המבנה הקהילתי ולהפוך לנתינים פרטיים של המדינה. בכך נסדקה התפיסה ההיסטורית של חיים לצד השלטון, והחלה להתגבש שאלת הזהות המודרנית: האם יהודי יכול להיות אזרח שווי זכויות במדינה ריבונית מבלי לוותר על זהותו הקהילתית והדתית.

המדינות המודרניות באירופה עוצבו בשני דגמים עיקריים. בצרפת, במסגרת המודל הרפובליקני, התגבשה התפיסה להיות צרפתי במרחב הציבורי ויהודי בחיים הפרטיים. היהודים הוכללו כאזרחים שווי זכויות, והרפובליקה ביקשה להמיס את זהותם הקולקטיבית אל תוך הזהות האזרחית הכללית. במסמכים רשמיים סומנו כצרפתים ולא כיהודים מתוך הנחה שהזהות האזרחית קודמת לזהות הדתית או הקהילתית.

לעומת זאת, במרכז ובמזרח אירופה עוצבו המדינות בדרך שונה. האימפריה ההבסבורגית הרב תרבותית ערכה בשנת 1868 מפקד אוכלוסין ראשון שכלל קטגוריה רשמית של לאום, ובו נדרשו נתיניה להגדיר את לאומיותם. היהודים סווגו כלאום נפרד. תפיסה זו התחזקה גם באימפריה הגרמנית לאחר איחודה ב־1870 וברוסיה במפקד של 1897. המפקדים הלאומיים יצרו לראשונה דימוי סטטיסטי של היהודים כגוף לאומי אחיד ולא כרצף קהילות מקומיות.

במהלך המאה התשע עשרה נוצרה תופעה ייחודית שבה האנטישמיות המודרנית וההתעוררות הלאומית היהודית צמחו כמעט בעת ובעונה אחת. המנגנונים הברוקרטיים של המפקדים הלאומיים היו הראשונים שדמינו את העם היהודי כישות אחת גלובלית ולא כאוסף קהילות מפורזות. בדו"חות סטטיסטיים ובטבלאות אוכלוסין הופיעו היהודים כמקשה לאומית מבודדת, ודווקא שם נולדה דמותו המדינית החדשה: לא עוד קהילה, אלא עם בעל זהות לאומית מובחנת.<sup>1</sup>

מתוך המהלכים הללו צמחה האנטישמיות החדשה. במקום האנטישמיות התאולוגית העתיקה שייחסה ליהודים אשמה דתית על צליבת ישו, ובמקום האנטישמיות החברתית של ימי הביניים שראתה בהם גורם הפוגע בשלמותה המוסרית של החברה, האנטישמיות המודרנית התמקדה בקונספירציה של יהדות העולם. היהודים הוצגו כרשת גלובלית סמויה היוצרת קשרים חוצי גבולות, כבעלי השפעה לא פרופורציונלית על כלכלה ועל פוליטיקה, וכארגון עולמי הפועל אל מול המדינה הריבונית. כך נוצר הדימוי של מדינה יהודית בין-לאומית וסמויה המאיימת על אחדותן של המדינות הלאומיות החדשות. דימוי זה היווה את הקרקע לזקני ציון ולתאוריות קונספירציה אחרות, שהתבססו על הפחד מכך שהיהודים אינם עוד אוסף קהילות מקומיות המופרדות בגבולות מדיניים אלא קבוצה לאומית אחת הפועלת כביכול מתוך אינטרס גלובלי משותף.

דווקא הדימוי הזה הוליד תגובה חדשה בעולם היהודי. אם האנטישמים תיארו את היהודים כעם אחד בעל אינטרסים משותפים, הרי שגם יהודים רבים החלו לראות כך את עצמם. עמדה זו הייתה בעת ובעונה אחת תגובת נגד ואימוץ חלקי של יסודות האנטישמיות החדשה: מחאה כנגד ההאשמות הפוליטיות, לצד קבלה מרומזת של ההגדרה שהיהודים אינם רק מיעוט דתי

1 אבנר בן-זקן, "מקורות המשבר הישראלי: מבט היסטורי מדעי", מחשבה: כתב-עת דיגיטלי, גיליון 2, אפריל 2024.

מפוזר אלא עם בעל קיום לאומי. כך הוגדרה מחדש שאלת הלאומיות היהודית לא על בסיס מסורת דתית בלבד אלא גם כתוצאה מהאופן שבו תפס העולם את היהודים כגוף פוליטי מובחן.

האנטישמיות החדשה סימנה את היהודים כבלתי ניתנים להשתלכות מלאה במדינה המודרנית, והדבר קיבל ביטוי בחוקות, במדיניות ציבורית ובשיח פוליטי שהגיע לשיאו במשפט דרייפוס, שבו הועמקה ההנחה בדבר המעמד הנחשד של היהודי. נוצרה דילמה חריפה: כיצד יוכלו יהודים להשתלב בחברה המגדירה אותם כזרים בלי ליפול לבדלנות מוחלטת. דילמה זו הוליכה לשלוש דרכים מרכזיות: הסתגרות במסגרת החרדית, טשטוש זהות והתכוללות, או אימוץ טיעונים לאומיים חדשים שיניחו יסוד לרעיון של עם יהודי בעל מעמד פוליטי שווה בין עמים.

מכאן נולדה אט אט תודעה יהודית חדשה שלפיה אם האנטישמיות המודרנית רודפת את יהדות העולם, הרי שהיהודים עצמם צריכים להכין את עצמם כעם חסר טריטוריה ולא כמיעוט דתי בלבד. הבנה זו יצרה את התנאי הבסיסי להתפתחותה של הלאומיות היהודית המודרנית: ההצדקה לקיומה אינה רק דתית ומסורתית אלא גם פוליטית, משום שהעולם עצמו כבר תפס את היהודים כגוף לאומי. במובן זה האנטישמיות המודרנית והלאומיות היהודית הופיעו כתמונות מראה, כאשר הראשונה המציאה את דמות העם היהודי כאיום גלובלי, והשנייה אימצה את עצם ההגדרה הלאומית כדי לעצב זהות חדשה ולנסח לראשונה את רעיון הבית הלאומי. מתוך תנאים אלה צמחה לראשונה תאולוגיה פוליטית יהודית – הציונות.

### ג. הציונות – תאולוגיה פוליטית של ריבונות

תאולוגיה פוליטית, כאמור, היא תורה העוסקת בקשר בין דת לפוליטיקה ובחיפוש אחר בסיס דתי לסמכות ולסדר חברתי. היא כוחנת כיצד אמונות דתיות משמשות להצדקת שלטון, לעיצוב זהות קולקטיבית ולקביעת נורמות

ציבוריות. בניגוד לתנועות לאומיות אחרות שהתבססו על מסגרות חברתיות כלכליות קיימות ועל טריטוריה משותפת, השאיפות הלאומיות של היהודים לא צמחו מתוך חוויה מדינית משותפת או ממרחב פוליטי רצוף. הן נבעו מהיבור של מציאויות חברתיות שונות, שהתכנסו סביב שני גורמים משותפים בלבד, הדת היהודית ומופעי האנטישמיות שחזרו והעמיקו לאורך ההיסטוריה. מתוך תשתית זו נולדה הציונות כתאולוגיה פוליטית שעברה תהליך של חילון, שילבה יסודות דתיים, לאומיים ומדיניים, ויצרה נרטיב חדש שבו הזהות היהודית מוגדרת בעת ובעונה אחת כדתית וכלאומית.

אחד מעקרונות היסוד בתאולוגיה הפוליטית של הציונות הוא ההבטחה התנ"כית. התנועה הציונית שאבה השראה מהבטחות המקרא בדבר שיבת ציון, גאולה לאומית והקמת ריבונות יהודית בארץ ישראל. מושגים כמו הארץ המובטחת, ירושלים כבירה והעם הנבחר הפכו לאבני יסוד בתודעה הלאומית החדשה. נבואות השיבה, בניין המקדש והחזרת עם ישראל לארצו יצרו במשך דורות מסגרת רוחנית משותפת שחיזקה את ההכרה ביעוד קולקטיבי. התנ"ך סיפק לציונות הזון היסטורי, הצדקה מוסרית ומטרה עליונה, ומיקם את הפעולה הלאומית כחלק משרשרת היסטורית של המשכיות יהודית.

עם זאת, אף שההבטחה התנ"כית הייתה תמיד נוכחת בתודעה היהודית, היא לא הולידה תנועה מדינית עד המאה התשע עשרה. המניע המכריע ליצירת הלאומיות היהודית המודרנית היה דווקא הניסיון ההיסטורי של היהודים באירופה, ובעיקר התפרצות האנטישמיות החדשה. זו סימנה את היהודים כעם נפרד, חסר טריטוריה וחסר הגנה פוליטית, והפכה את קיומם של היהודים במסגרת מדינת הלאום לבלתי אפשרי. כך נוצר התנאי שאפשר את לידתה של הציונות: שילוב בין זיכרון תאולוגי עתיק לבין מציאות מודרנית שבה העולם ראה ביהודים גוף פוליטי מובחן. החיבור בין שני הממדים, התאולוגי וההיסטורי, הוא שהפך את אידאל שיבת ציון מחזון דתי למהלך מדיני מודרני.

בזרמים הראשוניים של התנועה הציונית, ובייחוד בציונות המדינית, גובשה תפיסה המבקשת לפתור את בעיית היהודים באמצעות יצירת תשתית פוליטית חדשה המבוססת על אמנה חברתית ולא על גאולה דתית. הציונות המדינית הדגישה כי יש להקים מדינה שתעניק מקלט וביטחון ליהודים ותנרמל את קיומם, תוך נטרול כמעט מוחלט של האלמנט המשיחי. לעומתה, הציונות הרוחנית הדגישה את החזון של חברת מופת מוסרית בארץ ישראל, ואילו זרמים אחרים ראו בלאומיות היהודית אורגניזם תרבותי או פוליטי שקם לתחייה לאחר מאות שנים של קיום גלות.

הרצל ביטא באופן ברור את המהלך הזה. בספרו *מדינת היהודים* הציג מודל של מדינה המבוססת על חוזה חברתי רציונלי ושקוף, שנועדה לנרמל את הקיום היהודי. המדינה, לשיטתו, איננה ציר גאולי אלא מרחב אזרחי תקין, שבו יהודים חיים כבני אדם חופשיים בתוך מסגרת ריבונית המגנה עליהם ומאפשרת להם להשתתף בפוליטיקה, בכלכלה ובחברה מתוך שוויון אזרחי. שאיפתו הייתה להחליף חיים של חרדה, התבדלות ותלות בשלטון זר בחיים של אזרחות יציבה, שבה היהודי הופך מרדוף לריבון האחראי לגורלו.

חשוב מכך, הרצל לא ראה במדינה היהודית מימוש של חזון דתי או של מסורת משיחית אלא מודל של מדינה אזרחית רגילה. הזהות המניעה אותה איננה זהות דתית אלא זהות לאומית חילונית, שבה היהדות מתפקדת כתרכות לאומית בתוך מסגרת דמוקרטית מודרנית. מכאן החשיבות שהעניק לכניית חברה דמוקרטית חילונית המבוססת על זכויות אדם, שוויון אזרחי ושותפות פוליטית, שכן רק חברה כזו יכולה להפסיק את התלות שמאפיינת את היהודים בגלות.

נרמול הקיום היהודי, לשיטתו, התרחש בשני ממדים: הפיכת היהודים מעם גלותי לאזרחים ריבוניים המסוגלים לשאת באחריות פוליטית מלאה, והפיכת הזהות היהודית לזהות אזרחית מודרנית. היהדות איננה עוד זהות של קהילה דתית או של זיכרון היסטורי בלבד, אלא מסגרת לאומית מוסכמת של חיים אזרחיים, היוצרת בית פוליטי שבו היהודי חדל להיות מיעוט נרדף והופך לבעל בית על חיו ועל עתידו.

זרמים אחרים בתנועה הציונית התמקדו לא בהקמת מדינה ככל מדינה אלא ביצירת קהילה מוסרית שתשמש פתרון לתחלואי העם היהודי. עבורם, הגאולה הפוליטית בארץ ישראל לא הייתה תהליך מדינתי אלא תהליך רוחני. אחד העם, אשר צבי גינצבורג, מן ההוגים המרכזיים של הציונות, ביקר את הרצל על התמקדותו במבנה האזרחי של מדינה יהודית, והדגיש כי תפקידה של הציונות הוא תיקון העם מבפנים; לא הקמת מדינה רגילה, אלא בניית חברת מופת בארץ ישראל.

אחד העם ראה בציונות תנועה לאומית שהיא גם תנועה מוסרית. הוא סבר כי שיבת ציון חייבת להיות תהליך חינוכי שהבסיס שלו ערכים של צדק, שוויון, אהבת האדם וערכות הדדית. לשיטתו, לא הריבונות הפוליטית היא תנאי היסוד לחברה חזקה אלא תרבות יהודית עמוקה וחינוך מוסרי אשר יעצבו אדם אחראי וקהילה מלוכדת. משום כך הדגיש את פיתוח הרוח, הספרות והתרבות כיסוד מוקדם לכל בנייה מדינית, והאמין כי ללא שיקום מוסרי של העם, כל מדינה שתקום תישאר חלולה מן הפנים.

מתוך רוח זו צמח גם הרעיון של המדינה כקהילה מוסרית, לא כגוף שלטוני בלבד אלא כצורת חיים קולקטיבית הנשענת על שיתוף, שוויון וחלוקה הוגנת של משאבים. א"ד גורדון, מן הדמויות המרכזיות בציונות הרוחנית, נתן למהלך זה את ניסוחו העמוק: "אין גאולת הגוף בלי גאולת הנפש". בעיניו, שיבת ציון נועדה לחולל טרנספורמציה מוסרית באדם היהודי; עבודת האדמה, השותפות הקהילתית והחיים הפשוטים לא היו אמצעי התיישבות בלבד אלא דרכים לבניית חברה נקייה מניכור, שבה האדם אינו צרכן של זכויות אלא שותף פעיל בתיקונה של הקהילה.

גורדון תפס את החברה כחוליה במהלך טבעי ורוחני רחב, שבו האדם שואף להרמוניה פנימית וחינונית גם יחד. המדינה, במבטו, צריכה לקום על יסודות של אמת, עבודה עצמית ואחווה אנושית, לא רק על יסודות של כוח, סדר ומשפט. במונח זה, הציונות הרוחנית לא נענתה רק לצורך בריבונות פוליטית; היא ביקשה לעצב עם שלוקח אחריות מוסרית על גורלו, ומציבה את בניית האדם במרכז הפרויקט הלאומי.

זאב ז'בוטינסקי, שהיה ממשיך המסורת של הציונות המדינית, זו ששאפה להקים מדינה ליהודים, תפס את זהות מדינת היהודים באופן קצת שונה. הוא הסיט הציונות המדינית מתפיסה של האמנה החברתית לתפיסה של לאומיות אורגנית, אשר נולדה מתוך הרומנטיזם הגרמני שקרא לחזור לעבר ולטבע, ובמקום התבונה האוניברסלית דחף לבסס את הזהות הלאומית על תפיסת העם היהודי כאורגניזם חי. הוא אימץ מהרומנטיזם הגרמני את החשיבות של הלאומיות על פני המדיניות; את חשיבות הקשר בין העם לאדמה על פני הקשר בין האזרחים; את העבר כחשוב יותר מן העתיד; את דמות הגיבור הטרגי, הקורבן השואף למטרות נעלות והמוכן להקריב עצמו למען עמו על פני האינדיבידואל הפועל למען האושר הקולקטיבי. עבורו, מדינת היהודים אינה מדינה רגילה, כי אם מדינה המגלמת את רוחה של האומה היהודית, מדינה הפועלת כאורגניזם חי, כישות פוליטית שתכליתה העיקרית לייצר מסגרת פורמלית לנצח ישראל.

כך שבעוד שהרצל חשב על מדינה אידאלית, ז'בוטינסקי נטע אותה בתוך האילוצים של המרחב, והנגיד אותה ללאומיות האורגנית הערבית. מדינת היהודים צריכה להיות חזקה מבחינה צבאית, מסוגלת להגן על עצמה ולהבטיח את קיומה במרחב של ארץ ישראל הגדולה והשלמה משני עברי הירדן. הוא ראה בחינוך צבאי חלק מרכזי בבניית אתוס לאומי המבוסס על קיר הברזל, כלומר גבול מוגן היטב שיפריד בין מדינת היהודים לבין המרחב שסביבה. בתוך מדינת היהודים, ז'בוטינסקי דמה להרצל ותמך בשוויון פורמלי בין כל אזרחי המדינה, יהודים וערבים כאחד, בכל הקשור לזכויות אזרחיות בסיסיות. הוא דגל בחופש דת, חופש ביטוי ושוויון בפני החוק. הוא אף הציע את האפשרות שיהיה סגן ראש ממשלה ערבי במדינה היהודים. אולם, בעבור ז'בוטינסקי, זהותה של המדינה אינה נובעת מהמבנה הפורמלי והמשפטי של המדינה, מהאזרחות, אלא מנצחיות הלאומיות היהודית על כל מופעה היסטוריים. אך, מה מייצג את נצחיות העם היהודי? האם הדת היהודית, האורגניות של הקהילות היהודיות, האנטישמיות, או אולי השפה העברית עצמה?

#### ד. ממדינת היהודים למדינה עברית

תחיית השפה העברית הייתה תנאי יסוד לתחייה הלאומית שהציעה התנועה הציונית. עבור ראשוני הציונות, החייאת העברית ביטאה את שיבת העם לזהותו, לא רק למרחב הגאוגרפי של ארץ ישראל אלא גם למרחב התרבותי והרוחני שלו. העברית נתפסה כיסוד היציב, העתיק והבלתי משתנה של זהות היהודים, וכמרכיב חיוני בבניית חברה חדשה שתישען על תרבות עברית מקורית המחוברת לשורשים היסטוריים ומעוצבת מחדש בעולם מודרני.

עוד לפני הקמת המדינה שימשה העברית יסוד מארגן של החיים הלאומיים בארץ ישראל. מערכת החינוך, העיתונות, מוסדות התרבות והחיים הציבוריים התנהלו בעברית במסגרת מפעל מודע של יצירת זהות לאומית. העברית לא הייתה רק כלי תקשורת, אלא סמל לעצמאות רוחנית ולחירות תרבותית, ובאמצעותה נבנתה חברה אזרחית בעלת לשון, דמיון ותרבות משלה. למעשה, עוד בטרם התקיימה ריבונות מדינית, כבר התגבשה ישות לאומית תרבותית, מדינה עברית, המבוססת על שפה חיה המחברת בין עבר להווה ובין היחיד לקולקטיב.

בעוד שהרצל ז'בוטינסקי דיברו על מדינת יהודים כמרחב מדיני המבטיח ביטחון וריבונות, ממשכי דרכו של אחד העם ראו בהקמת חברת מופת, קהילה מוסרית הפועלת בעברית בארץ ישראל, תנאי מקדים לגאולה הפוליטית. בעיניהם, רק תחייה רוחנית ותרבותית תוכל להצמיח ריבונות לאומית מלאה. בתפיסה זו, השפה נתפסה כגוף הראשון של האורגניזם הלאומי, כשריד הקדום ביותר של הזהות היהודית עוד לפני התגבשות הדת, והפיכתה לשפת יום-יום הייתה הדרך לחבר בין היסודות האורגניים של הלאום לבין החיים האזרחיים במדינה החדשה.

המעבר אל מדינה עברית היה גם מעבר של מרכז הכובד בציונות. היישוב בארץ ישראל, שבו דיברו עברית וחיו במוסדות לאומיים מתפתחים, הפך בהדרגה למוקד המנהיגות של התנועה הציונית. בעוד שההנהגה הוותיקה באירופה לרוב לא שלטה בעברית ופעלה במסגרת פוליטית זרה, הנהגת היישוב

ראתה בעברית לא רק אמצעי תרבותי אלא עיקרון מארגן של הזהות הלאומית המתחדשת. המעבר של מרכז הכובד מאירופה לארץ ישראל חידד את ההבחנה בין ציונות אירופית המנותקת משפה לאומית חיה לבין הנהגה מקומית שעיצבה יום-יום את חיי היישוב בעברית. לשון זו נעשתה למרכיב מגדיר של הקולקטיב, לשפה שבאמצעותה עוצבו מחשבה פוליטית, חיי רוח, מחקר מדעי וניסוח החזון הלאומי לעתיד.

בתוך כך הפך היישוב לישות תרבותית ופוליטית של ממש, שיצרה את התנאים האובייקטיביים של אומה מודרנית: אוכלוסייה מרוכזת במרחב אחד, מוסדות פוליטיים וכלכליים מתפתחים, תשתיות חינוך ותרבות ולשון אחת המשמשת בסיס לדמיון לאומי משותף. מתוך מציאות זו צמחה התביעה לזהות ברורה למדינה שבדרך. לא עוד מדינת יהודים במובן פוליטי בלבד, אלא מדינה עברית – מדינה המבוססת על שפה חיה, תרבות מקורית ואתוס לאומי עצמאי, המשקפת את תרבותו של היישוב יותר מאשר את התפיסות של ההנהגה האירופית שהובילה את הציונות בראשיתה.

חיים ויצמן, יושב ראש ההסתדרות הציונית וממנהיגי התנועה בראשית המאה העשרים, חתר להקמת מדינה עברית בארץ ישראל, מדינה בעלת שפה, תרבות, מוסדות ותודעה עצמית. תרומתו למפעל הציוני התבטאה בשני מוקדים מרכזיים: במישור המדיני טיפח קשרים הדוקים עם המעצמות ויצר לגיטימציה בין-לאומית להקמת בית לאומי לעם היהודי, ובמישור התרבותי מדעי ייסד מוסדות השכלה גבוהה שנועדו לשמש מרכזים רוחניים אינטלקטואליים הפועלים בעברית ומעצבים זהות לאומית מודרנית.

ויצמן ביקש לעצב מדינה עברית בעלת עומק תרבותי ושוורש מקומי, המבוססת על שפה חיה שתהיה גם לשון מדע ויצירה. העברית, בעיניו, הייתה סמל להחייאת האומה, ובנייתה של מערכת מחקר מדעית בעברית נתפסה יסוד ליצירת תודעה לאומית מודרנית הנשענת על חשיבה ביקורתית, יצירתיות ואחריות מוסרית. מתוך תפיסה זו הקים את האוניברסיטה העברית ואת מכון ז'בו

לימים מכון ויצמן, כמוסדות שנועדו לעצב את רוח האומה ולאפשר לה להפיק ידע מתקדם בשפתה. לפי ויצמן, התחייה הציונית איננה מושלמת בהשגת מקלט פוליטי בלבד. היא מושלמת רק כאשר מתגבשת תרבות עברית חיה, תרבות של שפה, מדע ויצירה, ההופכת את המדינה שכדרך מאמצעי הישרדות לאומית למפעל רוחני של עם המתחדש בארצו.<sup>2</sup>

דוד בן גוריון, מנהיג היישוב ומעצב דרכה של התנועה הציונית בשנותיה המכריעות, היה הדמות המרכזית בהפיכת רעיון המדינה העברית לפרויקט לאומי של תחייה מדינית, תרבותית והיסטורית. בעיניו, המדינה לא הייתה יעד סופי אלא אמצעי למימוש חזון רחב בהרבה: יצירת חברה יהודית חדשה בארץ ישראל, משוחררת מכבלי הגלות, מחוברת למקורותיה הקדומים וחיה מתוך תחושת ייעוד מוסרי. בלב החזון עמדה עבריות, תפיסה של זהות לאומית תרבותית החורגת מהגדרה עדתית או דתית. בן גוריון שאף לעצב אומה עברית מודרנית, מחייה את לשונה, מתחדשת באורחות חייה, שולטת בגורלה ונושאת באחריות מוסרית כלפי האנושות.

בן גוריון פעל לא רק לבניית מוסדות שלטון אלא גם לעיצוב עומק תרבותי וחינוכי. הוא ראה בשפה העברית יסוד מכונן בלאומיות היהודית המודרנית, מפתח לתחיית רוח ישראל וליצירת קהילה בעלת תודעה עצמית. לפיכך טיפח חינוך עברי, הקים מוסדות תרבות והשכלה, והשפיע על עיצוב מערכת החינוך כך שתעניק לדור הצעיר תודעה היסטורית מוסרית. המדינה, לשיטתו, איננה מערכת מנהלית בלבד אלא מנוע רוחני, מכוון חזון היסטורי מוסרי. מדינה יהודית במונח הפורמלי אינה מספיקה, כי אם מדינה עברית בעלת לשון, תרבות ואתוס ייחודי הנשען על ערכי נביאי ישראל, העבודה והצדק החברתי.

2 חיים ויצמן, *מסה ומעש*, תרגום, חיים ברש, (תל אביב: 1949), ראו פרק עשירי המתמקד בהקמת האוניברסיטה העברית.

בעיצוב זהות המדינה שבדרך בחר בן גוריון להציב את התנ"ך - ולא את התלמוד - כיסוד התרבותי של האומה המתחדשת. הוא ביקש לנקות את התרבות העברית מהשפעות הגלות ובייחוד מהארמית התלמודית, שלדעתו ייצגה הסתגרות רוחנית וריחוק מן המעשה והאחריות ההיסטורית. לשון המקרא, לשון של נבואה, חירות ומעשה, הפכה בעיניו לביטוי של תחייה לאומית שלמה, ולכלי לעיצוב תרבות עברית חילונית המחוברת לארץ, להיסטוריה ולמחויבות מוסרית של אומה ריבונית.

נאומו בניו יורק בנובמבר 1915, *פרשת דרכים*, היה ביטוי מוקדם ובשל לתפיסתו. בן גוריון, שגורש מארץ ישראל בידי העות'מאנים, התייצב מול קהל יהודי אמריקאי והכריז כי העם היהודי איננו עדה דתית מפוזרת אלא אומה חיה הזקוקה לשוב למולדתה כדי לכונן מדינה עברית שתשיב לו את ריבונותו, תרבותו וזהותו. השיבה לארץ ישראל לא נתפסה כמהלך גאוגרפי בלבד אלא כמהפכה היסטורית של חזרה למקורות הציוויליזציה העברית - לשפה, למשפט, לחברה ולרוח.

בתוך מהלך זה ראה בן גוריון בפועלים את נושאי התחייה, כחלוצים המובילים את העם בשדה ההיסטוריה ומעצבים את עתידו ביגיע כפיהם ובערכיהם החברתיים. המדינה שחזה בעיני רוחו לא נועדה לשמש יעד סופי, אלא שלב בתהליך, כלי למימוש חזון הגאולה של עם ישראל בארצו - "גאולת העם וגאולת האדם גם יחד".<sup>3</sup>

חזונו של בן גוריון הציב את המדינה לא כמנגנון שלטוני או ריכוז כוח, אלא כקהילה מוסרית - מרחב שבו בני אדם חיים ופועלים יחד על יסוד ערכים של צדק, שותפות וייעוד היסטורי. מדינה עברית איננה נבנית מהצהרות או מהחלטות בין־לאומיות; היא צומחת מתוך עשייה יום־יומית, מתוך עמל, מתוך בניין הארץ ונטיעת ערכים באדמת החיים, תוך חידוש לשונו, תרבותו וייעודו ההיסטורי.

3 דוד בן גוריון, "פרשת דרכים" (ניו יורק: 1915).

ב־1919, עם סיומה של מלחמת העולם הראשונה וההסדרים המדיניים המסתמנים בין המעצמות, בן גוריון כותב לחבריו בפועלי ציון תוכנית מדינית מקיפה להקמתה של מדינה עברית, "כל המצב (המדיני) החדש שנוצר מחייב אותנו להביע כדברים ברורים שאינם מניחים מקום לשום ספק, את דרישתנו הקיצונית, שהייתה גם דרישת עמנו במשך אלפיים שנות גלותו – יצירת מדינה עברית בארץ ישראל (הדגשה במקור) בתור מדינה חופשית וניטרלית ובטוחה בתוקף חבר העמים החופשיים, המדינה העברית צריכה להישען על יסודות החופש האישי ושלטון הדמוקרטיה. בדרישות המדיניות הללו עלינו לפנות בשם מפלגתנו העולמית ובשם הפועל היהודי העולמי אל האינטרנציונל ואל קונגרס השלום (ועידת ורסאי). והקול הראשון צריך לצאת מארץ ישראל עצמה.<sup>4</sup>

בשנת 1936 פרץ המרד הערבי שהביא לשביתה כללית, פיגועים ופעולות טרור נרחבות נגד היישוב היהודי והשלטון הבריטי. בתגובה, הקימה ממשלת בריטניה את ועדת פֵּיל, שהגישה את מסקנותיה ביולי 1937. ההמלצה המרכזית: חלוקת ארץ ישראל לשתי מדינות – יהודית וערבית – וסיום המנדט הבריטי. לראשונה, הוענקה זהות מדינית לישות יהודית בארץ ישראל מטעם גורם בין לאומי רשמי.

באותו חודש בן גוריון יושב בלונדון, הדו"ח הסופי עדיין אינו בידינו אך הדיו כבר מרעידי את האוויר. בתוך הערפל הזה הוא כותב איגרת לראשי תנועתו, איגרת מהוססת אך דרוכה: "ייתכן שכעבור אלפיים שנות גלות מתייצב מול העם היהודי אופק של ריבונות. לא ריבונות שלמה, לא גאולית, לא אידאלית... אלא ליבה התחלתית של ישות ריבונית, גרעין ראשון של מדינה עברית." דווקא ברגע זה, כשההיסטוריה מתחילה להתעצב מחדש, בן גוריון בוחר במונח מדינה עברית ומעניק לו מעמד מכונן. הוא כותב: "ועדה מלכותית של

4 דוד בן גוריון, "תוכנית לדרישות המדיניות כלכליות וסוציאליות; שאלת הגודים; שאלת איחוד מעמד הפועלים וקריאת הוועד מרכזי לוועדה מפלגתית כלכלית (1.1.1919)", (ארכיון בן גוריון, 280994)

אימפריה אדירה עומדת להציע יסוד מדינה עברית בארץ ישראל... אני נפעם ונרעש, כאשר הייתי בימי מתן הצהרת בלפור". את ניצני המוסדות המקומיים ראה כשלבים ממשיים בדרכה של האומה אל ריבונותה: "ועד המושבה הראשון באם המושבות הניח את היסוד לשלטון יהודי עצמאי בארץ, שממנו ישתלשל המדינה העברית". כך גם תוכנית החלוקה: לא מדינה יהודית במשמעותה המשפטית האנגלית, אלא מדינה עברית, צעד ראשון, כלתי מושלם אך מכריע, בייסוד ריבונות עברית בארץ ישראל.

בעבור בן גוריון, הצעת ועדת פיל לא הייתה עוד הצעה מדינית, אלא התחלת הגשמת חזון היסטורי, והוא מסכם זאת במילים החושפות את עומק הרגע: "עתידה להיות מוצעת לנו הפעם יצירת מדינה עברית... ועדיין לא נשתחררת מאילוסיות ואוטופיות, שלא להיות נרעד ונרעש עד עמקי לבי ותהום נפשי מהחזון הגדול והמופלא."<sup>5</sup>

אין זו בחירה סגנונית בלבד. המילה עברית טוענת את המדינה העתידית במשמעות תרבותית היסטורית עמוקה: לא דתית, לא אתנית, לא לאומית במובן האירופי, אלא מבוססת על היסוד הקדום והמכונן ביותר המשותף לכל יהודי הדורות – השפה העברית. המדינה העברית מבטאת את חידוש הרצף הציוויליזציוני היהודי שנבנה מלשון, מספר, מנבואה וממערכת מוסרית קולקטיבית. כשבן גוריון כותב כי "ועדה מלכותית של אימפריה אדירה עומדת להציע יסוד מדינה עברית בארץ ישראל", הוא אינו מתכוון רק למהלך משפטי אלא לתזוזה טקטונית בזיכרון ההיסטורי, המשיבה את הרוח העברית אל ציר הזמן ואל המרחב הממשי. המושג עברית מציין מהות ולא סמנטיקה. הוא מגדיר מדינה שמבקשת לחבר בין שורשי העבר לבין האחריות המודרנית של קיום ריבוני, מדינה הפועלת ככוח יוצר של חירות, יוזמה, עבודה ולשון. המדינה העברית מסמנת את תחילתו של שלב חדש, שבו רעיון לאומי הופך למסגרת היסטורית חיה. בעיני בן גוריון,

5 דוד בן גוריון, "איגרת למועצת מפלגת פועלי ארץ-ישראל", 1 יולי 1937.

השאלה אינה גודל המדינה או גבולותיה אלא עומק שורשיה: יכולתה להצמיח מוסדות, חוק, שפה ותרבות שיהיו לא רק אמצעי קיום, אלא ביטוי של גאולה אזרחית, כלומר גאולה הנוצרת מתוך אחריות אנושית ותחייה מוסרית במרחב עברי ובלשון עברית.

בעוד בן גוריון עיצב את רעיון המדינה העברית מבפנים, מתוך חיי היישוב המתהווה, ז'בוטינסקי פיתח באותן שנים תפיסה מקבילה שנבעה מן החוץ, לנוכח המשבר המדיני והביטחוני של שנות ה-30. המעבר אליו מסמן מעבר מרעיון של תחייה חברתית ותרבותית אל דרישה לריבונות עברית מלאה כצורך קיומי ודחוף. בתוך הקשר זה כתב ז'בוטינסקי את מאמריו המרכזיים שהתכנסו מאוחר יותר תחת הכותרת *מדינה עברית: פתרון שאלת היהודים*. חלקם פורסמו בעיתונות וחלקם נוסחו על רקע מסקנות ועדת פיל. מכלול הכתבים יוצר קריאה נחרצת להקמת מדינה עברית, כזכות היסטורית וכצורך דוחק לנוכח התנגדות הערבים וההיסוס הבריטי. מדינה עברית, בעיניו, פירושה שלטון פוליטי של יהודים בצד בנייה תרבותית ולשונית עמוקה, הכוללת מערכת הינוך עברית, מנהל עברי ויצירה עברית חיה. העברית נועדה לשמש לשון של ריבונות, תחייה לאומית וגאווה יהודית מחודשת.

ז'בוטינסקי תפס את הלאומיות כישות אורגנית השואפת לביטוי עצמי שלם, ובתוך מסגרת זו ראה בשפה יסוד זהותי ראשון במעלה, השפה הטבעית של האורגניזם הלאומי. בעיניו, השפה היא יסוד רוחני ותרבותי שבאמצעותו האומה מגבשת את תודעתה ההיסטורית ואת ייעודה לעתיד. תחיית העברית שימשה כעבורו עדות חיה לאופייה של הציונות כתנועת שיבה אל העצמיות ואל המקור התרבותי, וכתנועת אחריות כלפי עתיד העם.

בתוך עולם ערכים זה עיצב את מושג היהודי החדש, אדם החושב, יוצר ומנהל בעברית ובכך בונה מוסדות עבריים בכל תחומי החיים: בחינוך, במדע, במשפט ובמנהל. השפה, לשיטתו, איננה רק אמצעי תקשורת אלא תמצית של תרבות, תודעה ומוסר לאומי, יסוד חיי הרוח שעליו תיבנה המדינה העברית.

אף ששאלת הגבולות הייתה מוקד ההתנגדות העיקרי של זיבוטינסקי להצעת ועדת פיל, לא פחות משמעותית הייתה בעיניו הבחירה המושגית. הוא הקפיד בעקביות להשתמש בביטוי מדינה עברית ולא מדינה יהודית. מדינה יהודית נשאה בעיניו צביון אתני או דתי מצמצם, כעוד מדינה עברית ביטאה חזון לאומי תרבותי של תחייה מודרנית: שפה עברית חיה, מערכת הינוך חילונית, ריבונות פוליטית ותרבות יהודית חילונית בארץ ישראל. המדינה שבדרך לא הייתה עבורו רק מקלט מפני רדיפות, אלא מרחב לריבונות תרבותית מלאה, שבו האומה מגשימה את ייעודה ההיסטורי בלשונה, בתרבותה ובכוחה הפוליטי.<sup>6</sup>

למרות מטבע הלשון שקבעה ועדת פיל, שהציעה הקמת מדינה יהודית, בן גוריון המשיך גם בשנות ה-40 לדחוף בעקביות את ההגדרה התרבותית לשונית של המדינה שבדרך כמדינה עברית. בטקס ההזכרה ב־1944 למלאות ארבעים שנה למותו של הרצל, שב בן גוריון והדגיש בנאומו את אופייה הלשוני והתרבותי של הישות המדינית העתידית. הוא פירט את הישגי היישוב - בניין תשתיות, ערים וכפרים, מפעלי הינוך, מדע וביטחון - כעדות לכך שהארץ מוכנה לקלוט את כל שארית הפליטה ולשמש בסיס למדינה חדשה, אך הוסיף קביעה מכרעת: "אם מפתחות העלייה וההתיישבות יימסרו לידינו וארץ ישראל תוכן כמדינה עברית, מדינה למופת כפי שאמר הרצל, מדינה שאין בה שעבוד והשתעבדות מדינה של שוויון מלא ומוחלט, גם אזרחי, גם פוליטי וגם לאומי, לכל תושביה בלא הבדל דת ועדה."<sup>7</sup>

בן גוריון בפרגמטיזם המוסרי שלו וזיבוטינסקי באורגניזם התרבותי שלו הצביעו על אותה אמת יסודית: העברית איננה רק שפתו של העם, היא ביתו. מדינה עברית, אם תקום, תהיה ראשיתה של תקופה חדשה, כתובה בלשון נושמת, פועלת ויוצרת. לא רק מסגרת של זכויות, אלא קריאה לקיום עברי

6 זאב זיבוטינסקי, *מדינה עברית: פתרון שאלת היהודים* (תל אביב: 1937).

7 דברי דוד בן גוריון, יו"ר הנהלת הסוכנות היהודית בכינוס הציוני "יום הרצל", ירושלים, 10.7.1944 (ארכיון בן גוריון, 87571)

מלא. בעיניהם, המדינה העברית היא פרי של חזון שבו האומה שבה אל עצמה כציביליזציה ריבונית, יוצרת ובעלת עומק מוסרי והיסטורי.

ההוגים המרכזיים דחפו אפוא לעיצוב המרכיב העברי בזהותו של היישוב, והדחף הרעיוני הזה קיבל ביטוי מוחשי בחיי היום-יום. מפעל ההתיישבות סימן והגדיר את הזהות הטריטוריאלית של היישוב, שהקים יישובים חקלאיים ועירוניים ברחבי הארץ ואכלס חבלי ארץ ביהודים דוברי עברית. ייסוד תשתיות, כגון תעשייה, בתי מלאכה, כבישים, נמלים ובתי חולים, גיבש את האוכלוסייה היהודית כלכלית וחברתית סביב זהות לאומית ושפה משותפת. מוסדות החינוך, בתי הספר, הספריות ומוסדות התרבות, ובייחוד האוניברסיטה העברית, יצקו תוכן רוחני עברי בקרב תושבי היישוב. גם מוסדות המשפט, אף שפעלו במסגרתו של המשפט המקובל האנגלי, אפשרו ניהול של חיי היום-יום בעברית.

ומעל הכול, הפעילות הפוליטית של מוסדות היישוב, שהתארגנה סביב מטרות לאומיות ארץ ישראליות, הנהיגה את הציבור היהודי והובילה אותו לרמה מוסדית, כלכלית, תרבותית, צבאית ופוליטית של כמעט מדינה. וכל זה התרחש בעברית, השפה שהפכה לא רק לכלי תקשורת אלא למרחב החיים שבו התגבשה הזהות הקולקטיבית של היישוב העברי.

כך שהזיהוי הלאומי המובהק של היישוב בארץ ישראל, ומה שהבחין אותו מהתנועה הציונית העולמית הוא השימוש בשפה העברית והחיים המעשיים בארץ ישראל. כיוון כך, בתוך המאבקים הפוליטיים שבין הנהגת היישוב לבין ההסתדרות הציונית, מנהיגי היישוב הבחינו את עצמם באמצעות הקריאה להקמתה של מדינה עברית.<sup>8</sup> במהלך שנות הארבעים של המאה העשרים, הסיסמה "מדינה עברית עלייה חופשית" שימשה את היישוב היהודי בארץ

8 זאב זיבוטנסקי, *מדינה עברית - פתרון שאלת היהודים* (תל אביב: 1937); אביגדור המאירי, *מדינה עברית או גלות יהודה?* (תל אביב: המחור, 1939); י. אינגבר, *מדינה עברית כלכלית* (תל אביב: 1940); *לקט מאמרים: המערכה על המדינה העברית* (ירושלים: ירושלים: הלשכה הראשית של הקרן הקיימת לישראל, 1948), 2 כרכים.

ישראל במאבקו נגד מדיניות הספר הלבן של הבריטים. בשנים שלקראת הקמת המדינה, היישוב החל בהכנות לבנייתן של מנגנוני המדינה העברית: מנהל הממשלה במדינה העברית,<sup>9</sup> משרד סטטיסטי עברי,<sup>10</sup> מועצה משפטית עברית.<sup>11</sup> הוקמו מפלגות עבריות: מפלגת המדינה העברית (1936),<sup>12</sup> ומפלגת המדינה העברית הנוצרית (1946),<sup>13</sup> ואפילו ב־1944 הקים הלל קוק את השגרירות של המדינה העברית בווינגטון.

אף לאחר הקמת המדינה עדיין זוהתה המדינה החדשה כמדינה עברית. בהספד לחיים ויצמן שהלך לעולמו ב־1952 עדיין הדגיש בן גוריון את הזהות העברית כזהות הלאומית של העם היהודי וקבע כי "ד"ר חיים ויצמן יצור בצרור החיים הנצחיים של האומה העברית על ידי אישיה הגדולים מקדם קדמתה – האבות, השופטים, הנביאים, המלכים ואורגני חוס החיים של האומה במשך ארבעת אלפים שנה."<sup>14</sup>

אולם המתח בין הזהות העברית המקומית שהחלה להתגבש בארץ ישראל, לבין המחויבות ההיסטורית לקהילות היהודיות בתפוצות שלא נטלו חלק בחיים העבריים המתחדשים ולא דיברו עברית, הביא את בן גוריון וחבריו להציב יעד אחר טרם גיבוש הזהות הלאומית. המדינה לא נתפסה עוד כמסגרת שמעצבת זהות, אלא ככלי שמטרתו לממש את ייעודי הציונות: הבאת ההון האנושי, העלאת יהודי התפוצות, רכישת קרקעות והרחבת ההתיישבות. קיבוץ הגלויות הוגדר כשלב מקדים לחידושה של תודעה עברית מקומית, ולכן המדינה הצעירה

9 גנוך המדינה, תיק גל-9/73351.

10 גנוך המדינה, תיק גל-2/3560.

11 גנוך המדינה, תיק ג-33/7345.

12 גנוך המדינה, תיק פ-29/2444.

13 גנוך המדינה, תיק גל-32/67523.

14 דברי הספד של ראש הממשלה ד. בן גוריון בישיבת הממשלה מיום 9.11.1952, ארכיון בן גוריון, תיק 86973.

עוצבה בראשיתה כמנגנון תפעולי המשרת את המפעל הציוני יותר משהיא מבקשת לבנות זהות אזרחית עצמאית. כך התחולל מעבר עמוק ומשנה זהות: מן השאיפה למדינה עברית חיה ומקומית אל תפיסה הרואה במדינה כלי לכיצוע משימותיו ההיסטוריות של הפרויקט הציוני.

### ה. ממדינה עברית למדינה ציונית

בעוד שהיישוב בארץ ישראל הבחין את עצמו מן התנועה הציונית העולמית ומן הקהילות היהודיות בתפוצות באמצעות התביעה למדינה עברית, דווקא התערבות המעצמות והשפה המשפטית הלועזית שבה נוסחו מסקנותיהן החדירו בהדרגה את המונח מדינה יהודית לשיח על זהותה של המדינה שבדרך. עד שנות השלושים, ובעיקר עד פרוץ המרד הערבי הגדול (1936-1939), המונח מדינה עברית היה הרווח בשיח היישובי. פרסום דו"ח ועדת פיל ביולי 1937 סימן נקודת מפנה. הוועדה הכירה בקיומו של עימות לאומי עמוק בין יהודים לערבים בארץ ישראל, קבעה כי שלטון המנדט אינו יכול להימשך והציעה לראשונה חלוקה לשתי ישויות ריבוניות: מדינה יהודית ומדינה ערבית. הבחירה המושגית לא נשענה על מאמצי היישוב להגדיר את עצמו כישות עברית ייחודית, אלא על תפיסה בין־לאומית רחבה שראתה בשני הצדדים שלוחה של עמים גדולים מהם, הערבים כחלק מן האומה הערבית והיהודים בארץ כחלק מן העם היהודי כולו. בכך התעלמה הוועדה מן הזהות המקומית המתגבשת של שני הלאומים בארץ ישראל, זהות שעדיין לא נראתה לעין המתכונן הבין־לאומי, יישוב יהודי עברי מובחן מיהדות העולם מול אוכלוסייה ערבית פלסטינית מובחנת מן האומה הערבית הרחבה.

דו"ח פיל טבע אפוא לראשונה את המונח מדינה יהודית (Jewish State) כמסגרת רשמית לפתרון המדיני. הניסוח האנגלי, שנולד מתוך צורכי הוועדה ולא מתוך התפתחותו של השיח העברי המקומי, קיבל מאז מעמד מכונן. הגדרתו אומצה בכל מסמך בין־לאומי שעסק בשאלת הארץ, ועיצבה מחדש את

השפה שבתוכה דוברת שאלת המדינות העתידיות. ועדת החקירה של האו"ם (UNSCOP) בשנת 1947 המשיכה בדיוק בקו זה והמליצה אף היא על חלוקת הארץ לשתי ישויות: מדינה יהודית ומדינה ערבית. כך קיבל המונח, שלא היה שגור בפי הנהגת היישוב עד שנות השלושים, סמכות רשמית בין-לאומית שהחלה להכתיב את האופן שבו נוסחה זהותה המדינית של המדינה שבדרך.

החלטת האו"ם מיום כ"ט בנובמבר 1947, אשר אימצה את מסקנות ועדת UNSCOP, קיבעה את המונח מדינה יהודית גם מבחינה משפטית והפכה אותו לחלק מן השיח הבין-לאומי הרשמי. ההחלטה קבעה את חלוקתה של ארץ ישראל לשתי מדינות לאומיות נפרדות, יהודית וערבית, ובכך ביטאה תפיסה של זהות מדינית המבוססת על שייכות לאומית. המדינה לא נתפסה עוד כמסגרת שלטונית בלבד אלא כביטוי ריבוני של תרבות, היסטוריה ולאום. ואולם במידה מסוימת ניתן לטעון כי ההגדרה מדינה יהודית נולדה מתוך שימושי שפה. אילו נוסח ההחלטה היה נכתב ברוסית או באיטלקית, ייתכן כי המונח השגור היה דווקא מדינה עברית, מושג בעל קונוטציות חילוניות, תרבותיות ואזרחיות, ולא דווקא קונוטציות דתיות או אתניות.

אם עד שנות הארבעים התקיימו שתי לשונות תיאור של המדינה שבדרך, כאשר אנשי היישוב נטו לדבר על מדינה עברית בעוד יהודי התפוצות והקהילה הבין-לאומית השתמשו במונח מדינה יהודית, הרי שלאחר החלטת האו"ם והמחויבות של היישוב לאמץ אותה מבחינה משפטית, הלכה ונמוגה בהדרגה הזהות העברית של המדינה העתידה לקום. מגילת העצמאות, שהתכתבה עם החלטת האו"ם ולמעשה אשררה את קבלתה, אימצה את השפה של הקהילה הבין-לאומית, ולאחר הקדמה מפורטת על הזכויות הלאומיות של העם היהודי בארץ ישראל, קבעה כי "אנו מכריזים בזאת על הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל."

כך התקבע המונח מדינה יהודית כמסגרת הרשמית והמשפטית של הריבונות החדשה, בעוד שהחזון של מדינה עברית, שהיה יסוד מרכזי בבניית היישוב, הפך למרכיב תרבותי וזהותי שאיננו משמש עוד להגדרת מהותה המדינית של ישראל.

זאת ועוד, בישיבת הפתיחה של האספה המכוננת ב־14 בפברואר 1949, זהותה של מדינת ישראל לא עוצבה באופן חוקתי מובהק, אך עלתה מתוך לשון הנאומים – בעיקר בדבריו של חיים ויצמן – כהמשך ישיר להיסטוריה היהודית, ולצד זאת כביטוי לריבונות מודרנית וערכית. שאלת הזהות הלאומית של המדינה לא הועלתה באופן מפורש או עקרוני, אך הרושם העולה מן הדברים הוא שהמדינה תישא מטען יהודי היסטורי, לצד מחויבות עמוקה לערכים אוניברסליים. ויצמן תיאר את ישראל כ"עם עצמאי היושב בארצו החופשית", והדגיש את הצורך לבנות "בניין ממלכתי על יסודות של חופש, שוויון, אחריות הדדית ומשמעת משותפת". בתוך כך, ייחס למדינה תפקיד של נושאת חזון מוסרי לעולם, באומרו כי "העולם צופה אלינו לראות איזו דרך נבחר... ומה תהיה הבשורה החדשה שתצא מציון".<sup>15</sup>

אולם, ההגדרה הזהות הייחודית של המדינה – "היא מדינת ישראל" – לא נכחה בעוצמה הראויה בשיח הלאומי בישראל וביהדות העולם. עם הקמתה של מדינת ישראל, ובמיוחד לאחר חורבן יהדות אירופה בשואה, השתנו היחסים בין היישוב היהודי בארץ ישראל לבין התפוצות היהודיות. בעוד שעד להקמת המדינה נתפס היישוב היהודי כחלוץ של התנועה הציונית, כחברת מופת עברית של העם היהודי, אשר ניתן להצטרף אליה רק לאחר מיון קפדני, הרי שלאחר הקמת המדינה ופתיחת שערי העלייה הפכה המדינה למולדת פוטנציאלית של כל יהודי בתפוצות. בעוד שבעבר היישוב היה תלוי ונזקק בקהילות היהודיות בעולם, הרי שלאחר הקמת המדינה והשואה השתנו היחסים בהדרגה, ויהדות העולם הפכה להיות נזקקת ומובלת על ידי ישראל. כתוצאה מכך, המדינה שהוקמה לא נתפסה כקודם כל המדינה של המקומיים, של היהודים שבישראל, אלא כמדינה של כלל היהודים שפיתחו מעתה זהות כפולה: אזרחים של המדינות בהם מתגוררים ומולדת לאומית אפשרית בישראל. הפוטנציאל של

15 "פרוטוקול ישיבת הפתיחה של האספה המכוננת", 14 פברואר 1949. מתוך אתר הכנסת.

הפיכת כל יהודי לעולה לישראל תורגם לזהות חדשה למדינה הצעירה - מדינה ציונית. כלומר, מדינה שזהותה נובעת מהתנועה הציונית ואשר מתגבשת מתוך המאמצים העיקריים של עלייה והתיישבות.

בנאום בכינוס קרן היסוד בשנת 1949 בן גוריון טען שעם הקמת מדינת ישראל, חל שינוי מהותי בתפקידן של התנועה הציונית ושל קרן היסוד. הוא הזהיר משתי טעויות אפשריות: "הטעות הראשונה: לחשוב שעם קום המדינה, תפקידן של התנועה הציונית ושל קרן היסוד הסתיים. הטעות השנייה: לחשוב שתפקידן של התנועה הציונית ושל קרן היסוד נותר זהה למה שהיה לפני קום המדינה." הוא הדגיש שעם הקמת המדינה, קיבוץ גלויות הפך למשימה לאומית מרכזית, ומדינת ישראל, כגורם ריבוני, צריכה להוביל את קיבוץ הגלויות, אך היא זקוקה לשיתוף פעולה עם התנועה הציונית ועם קרן היסוד כדי להצליח במשימה זו. ולכן הוא קרא לתנועה הציונית ולקרן היסוד, שהן שותפות חיוניות למדינת ישראל במימוש החזון הציוני, להמשיך ולפעול ביתר שאת, תוך התאמת פעילותן למציאות החדשה. הוא ראה בהן שותפות חיוניות למדינת ישראל במימוש החזון הציוני, שהוא בעיקרו קיבוץ גלויות, משימה שמדינה לבדה לא יכולה לקחת על עצמה כיוון שפעולותיה יכולות להתקיים רק בתחום ריבונותה, ולכן ההסתדרות הציונית חיונית במשימה זו, שכן היא יכולה לפעול בארצות שבהן המדינה אינה יכולה לעשות זאת. בעוד שבתקופת המנדט ההסתדרות הציונית על מוסדותיה שימשה כ"מדינה בתוך מדינה", הרי שעם הקמת מדינת ישראל "לא תיתכן שום "מדינה" בתוך מדינת ישראל, ושום "ממשלה" בתוך ממשלת ישראל. רשאי כל ציוני בארץ ובגולה, להתנגד למעשי הממשלה ולתוכניתה, והוא גם זכאי ואולם גם חייב לבקר אותה ... אולם שום ציוני איננו יכול לכוון ממשלת ישראל אלא אם יעזוב הגולה ויהיה לאזרח הארץ ויישא בכל החובות והזכויות של אזרח המדינה."<sup>16</sup>

16 דוד בן גוריון, (1949) "נאום בכנס קרן היסוד" 6.11.1949, ארכיון דוד בן גוריון, תיק 87301.

בן גוריון הלך ונקרע כמתח שהעמיק בין מוסדות התנועה הציונית לבין מדינת ישראל שקמה זה עתה. בתקופת המנדט הבריטי היו אלה המוסדות - ולא המנהיגים - שפעלו כמדינה בתוך מדינה ובנו את התשתית הארגונית, הכלכלית והביטחונית למדינה עתידית. ההבנה הייתה כי ברגע שתוקם מדינה ריבונית, יוטמעו המוסדות הללו במנגנון השלטוני: הסוכנות בתוך משרד הקליטה והעלייה, קרן קיימת לישראל בתוך משרד השיכון, וקרן היסוד בתוך משרד האוצר. אך המעבר הזה לא התרחש בפשטות, והוא חשף את הפער בין מדינה ריבונית לבין תנועה ציונית הפועלת מעבר לגבולות המדינה.

המתח החריף ביותר נגע למוסדות הצבאיים: ההגנה, הפלמ"ח, האצ"ל והלח"י. בעיני בן גוריון, ללא הטמעת כלל הארגונים הללו בתוך גוף מדינתי אחד - צבא הגנה לישראל - אין למעשה מדינה. ללא מונופול מדינתי על האלימות, במונחיו של מקס ובר, תיוותר הארץ אוסף של קהילות עבריות עם מליציות, ולא ריבונות של ממש. ההתעקשות על פירוק הארגונים הצבאיים, יחד עם פרשת אלטלנה ופירוק הפלמ"ח, הייתה בעיניו תנאי יסוד להיווצרותה של מדינת ישראל, והיא שאפשרה את קיומו של מוסד המדינה לאורך עשרות שנים.

אולם בעוד שאת המערך הצבאי ראה כחייב להיות מדינתי באופן מלא, ביחס לשאר מוסדות היישוב גישתו הייתה שונה. מאחר שייעודה של המדינה היה קיבוץ גלויות והתיישבות רחבת היקף, נדרשה פעילות מחוץ לגבולותיה - פעילות שמדינה ריבונית אינה יכולה לבצע בעצמה. אם המדינה הייתה פועלת ישירות לעידוד עלייה, לארגון עולים ולהעברתם מארצות אחרות לישראל, היה בכך משום הפרת ריבונות של מדינות אחרות וחריגה מסמכותה המשפטית של מדינה הפועלת מחוץ לגבולותיה. לשם כך נזקקה ישראל לגופים סמי-מדינתיים כמו הסוכנות היהודית, המסוגלים לפעול במרחבים שבהם למדינה אין ריבונות, אך עושים זאת בשם המפעל הציוני.

כך נוצרה אחת האנומליות העמוקות של מדינת ישראל בראשיתה: המדינה הריבונית לא הייתה אמונה על ניהול המשאב החשוב ביותר שלה, ההון האנושי,

אלא הסתמכה על ארגונים ציוניים חוץ מדינתיים בעלי סמכות מדינתית דה-פקטו. המנגנון הריבוני החדש נדרש לשמור על גבולותיו המשפטיים, בעוד שהציונות נדרשה להמשיך לפעול ללא גבולות גיאוגרפיים כדי לממש את יעדיה. התוצאה הייתה כפילות מוסדית עמוקה: מדינה ריבונית מחד, ותנועה ציונית הפועלת בשם המדינה מאידך.

זאת ועוד, גם בישראל פנימה עלתה הבעיה של מיקור חוץ של סמכויות המדינה למוסדות הציוניים. הקרן הקיימת לישראל הייתה המוסד אשר היה אמון על המשאב השני החשוב ביותר – הקרקעות. בכספי יהודי התפוצות נרכשו לאורך עשורים רבים קרקעות ששימשו להקמת יישובים. עד לשנת 1948 הצליחה הקק"ל לרכוש כתשע מאות אלף דונם מכספי יהדות התפוצות. אולם, עם הקמת המדינה הקק"ל לא הוטמע במשרד השיכון, או במנהל מקרקעי ישראל, אלא נותר כארגון לא מדינתי שמנהל את קרקעות המדינה. הסיבה העיקרית לכך היא המיעוט הערבי שנקלע למדינה החדשה וריבוי האדמות שננטשו על ידי הפלסטינים שעזבו את הארץ במלחמת העצמאות. כבר ב־1950 היה ברור לבן גוריון כי זכות הקניין של הפליטים על האדמות שננטשו עומדת להם גם בהיעדרם. ויתרה מכך, היישובים הערבים שנתרו בעלי זיקה קניינית לאדמות המקיפות אותם. אשר על כן, בן גוריון ויוסף וייץ החליטו על מכירה של מיליון דונם מאדמות שהמדינה החזיקה לידי הקק"ל. ההיגיון המשפטי היה שאם המדינה הייתה מחזיקה באדמות אלה אזרחים ערבים יכלו לפנות לערכאות משפטיות ובשם השוויון האזרחי לקבל גישה וחזקה לאדמות. אולם, אם האדמות הועברו לבעלות של ארגון לא מדינתי, שאינו מחויב באופן שווה לאזרחים כולם, הרי שתביעות מסוג זה אינן אפשריות. לאורך השנים המדינה המשיכה להעביר לקק"ל אדמות, וכיום יש בבעלות ארגון לא מדינתי כשניים וחצי מיליון דונם.

הפילוסוף האנגלי תומס הובס, אשר עיקר עיסוקו היה בשאלת הריבונות של המדינה, קבע כי ריבונות היא מאפיין בלעדי רק למוסד המדינה וכי לא ניתן לאפשר לארגונים ואגודות בעלות על האדמה או כל סימן של ריבונות

עצמאית. הריבונות מבוססת על קשר ישיר בין המדינה לאזרח, ללא תיווך של ארגוני ביניים. אולם בישראל, המדינה הצעירה ויתרה על חלקים מהריבונות שלה והפקידה בידיים של ארגונים לא מדינתיים את ניהול המשאבים החשובים ביותר, הקרקעות והעולים. כבר בשנות החמישים עלו טענות מכל גווני הקשת הפוליטית על כך שסידור כזה למעשה מייצר "מדינה בתוך מדינה".

הוויכוח על תפקידם של המוסדות הציוניים היה למעשה ויכוח על מהותה של מדינת ישראל בראשית דרכה. האם מדובר במדינה ריבונית של אזרחיה הישראליים, או בגוף הממשיך את התנועה הציונית ומשמש כשלוחה ארגונית שלה? שאלת הריבונות עמדה במרכז: מי בעל הבית במדינה החדשה: אזרחיה החיים בה או העם היהודי כולו הפזורים בעולם? כבר בשנים הראשונות הושמעה ביקורת שלפיה המדינה שהוקמה איננה מדינה רגילה, משום שהכוח האמיתי נותר בידיהם של מוסדות ציוניים ותיקים – הסוכנות היהודית, שטיפלה בהגירה, וקק"ל, שניהלה את הקרקעות.

מכל קצות הקשת הפוליטית עלתה הדרישה להפריד בין המדינה לבין התנועה הציונית ולראות בהקמתה של ישראל את סיום תפקידה ההיסטורי של ההסתדרות הציונית. הלל קוק, נציג האצ"ל בארצות הברית וחבר האספה המכוננת, טען כי עם הקמת המדינה נולד לאום עברי ישראלי חדש, מובחן בלאומיותו מן היהודים שבתפוצות. לדבריו, מדינת ישראל היא מדינת לאום עצמאית, ולכן יהודי התפוצות אינם יכולים להשתייך אל הלאום הזה מבלי לוותר על זהותם הלאומית הקיימת. מאיר וילנר, חבר הכנסת מטעם המפלגה הקומוניסטית, גרס כי הזיקה הציונית של המדינה הופכת את אזרחיה הלא יהודים לבני מעמד נחות, ואנשי אגודת ישראל הדגישו שאין לראות בכל יהודי בעולם ציוני המחויב לעלות לארץ.<sup>17</sup>

17 יוסף אגסי, *בין דת ולאום: לקראת זהות לאומית ישראלית* (ספרי פפירוס, 1984)

הקשר ההדוק בין המדינה הצעירה לבין המוסדות הציוניים יצר ערכוב בין רעיון הריבונות לבין הארגון הלאומי הקודם לה. המדינה נולדה מתוך התנועה הציונית, אך נדרשה כעת להגדיר את עצמה מחדש - כמדינה ריבונית של אזרחיה או כביטוי מוסדי של העם היהודי כולו. מתח זה, שנולד עם קום המדינה, ממשיך ללוות את הדיון בזהותה ובמעמדה עד ימינו.

בתגובה למגמות אלה, לאחר ארבע שנות עצמאות, בן גוריון נדרש לשאלה הזוהרת של המדינה החדשה בנאום תשובה שנשא בכנסת ב־6 למאי 1952, הודה למעשה כי המוסדות הציונים מהווים "מדינה בתוך מדינה" והסביר: "מדינה זו היא מדינה ציונית, ויעודה הוא קיבוץ גלויות, ויעוד זה לא יתמלא על ידי המדינה בלבד, אלא על ידי העם היהודי כולו... ההסתדרות הציונית הייתה ללא ספק שליח העם, אם כי לא הייתה הסתדרות חלוצית, אבל היא הייתה שליחו של העם וביטאה שאיפתו ההיסטורית, משום כך ניתנה לה בתוך מדינת ישראל מעמד מיוחד... מדינה בתוך מדינה."<sup>18</sup>

כך שזוהתה של מדינת ישראל במהלך העשורים הראשונים שלה כמדינה ציונית הוכתבה למעשה מהמשימות הראשוניות שלה להגדיל את המשאבים החיוניים של הון אנושי וקרקעות באמצעות עידוד של עלייה והתיישבות. לשם כך, היא בנתה מבנה זהותי מורכב שבליבו הייתה ההנחה כי תהליך הקמת המדינה עדיין לא הסתיים. מרבית העם היהודי חי בתפוצות ולא בישראל ועל כן הסוכנות היהודית כארגון של ההסתדרות הציונית, ולא של מדינת ישראל, נועד לפעול בצורה עצמאית להבאת עולים לישראל. כלומר, המשאב החיוני ביותר למדינה, הון אנושי, הופקד למעשה בידי ארגון בעל זיקה למדינה אך נתון לסמכות היררכית של ההסתדרות הציונית.

ההסדרים הזמניים שהתגבשו סביב שאלת זהות המדינה התאפיינו, כאמור, במבנה מקוטע ולא קוהרנטי - טלאים על גבי טלאים - שניסו לאחוז גם

18 דוד בן גוריון, (1952) *דברי תשובה*, פרויקט בן יהודה.

בלאומיות אורגנית וגם במדינתיות ריבונית. הפיצול הזה כלט במיוחד בשאלות של ריבונות, אשר לעיתים קרובות הועברה לגורמים תת מדינתיים. ואולם ייתכן שהביטוי החריף ביותר להסדרים אלו, אשר השפיע בצורה דרמטית על עיצוב זהות המדינה, היה בתחום יחסי הדת והמדינה.

המרכיב היהודי הדתי בזהות המדינה היה תוצאה של הסכם פשרה זמני - כמעט עסקה קואליציונית - שהתגלם בחתימתו של בן גוריון על מכתב הסטטוס קוו ב־19 ביוני 1947. הסכם זה העניק לרבנות האורתודוקסית מאחזי כוח בתחומים מהותיים כגון שמירת השבת, כללי הכשרות, מערכת החינוך ודיני האישות. בכך, ערער ההסכם על החזון הציוני המקורי של הרצל, כפי שבא לידי ביטוי בספרו *מדינת היהודים*.

הרצל, שהעלה על נס את ערכי החירות ואת קידום המדע, ראה בהפרדת הדת מהמדינה תנאי הכרחי להצלחת הרעיון הציוני. בעיניו, האמונה הדתית שייכת למרחב הפרטי והקהילתי בלבד, ואין לה מקום בניהול ענייני הציבור והמדינה. דבריו בעניין זה היו חד משמעיים:

"האם יהיה לנו באחרונה גם שלטון הדת? לא! האמונה היא הקשר המאחדנו, אך המדע עושה אותנו לאנשים חופשיים. כל נדנוד מחשבה של כוהנינו לייסד שלטון דת נפר בראשיתו. אנו נדע לכלוא אותם בתחום בתי הכנסיות, כשם שנחזיק את חיל צבאנו בבתי הקסרקטין. לצבא ולכהונה ניתן כבוד גדול, כיאות לתפקידם הנכבד. אבל לא להם לחוות דעה בענייני המדינה, אשר מידה ניתן להם הכבוד כי התערבותם תהיה לנו למכשול מבית ומחוץ."<sup>19</sup>

אולם עם הקמת המדינה, הושאר חזונו של הרצל מאחור. במקום הפרדה ברורה בין מוסדות הדת לבין מוסדות המדינה, נבחר להסדיר את היחסים ביניהם באמצעות פשרה מעורפלת. הסטטוס קוו, שנולד מתוך צורך פוליטי רגעי, הפך עם השנים לקרע עמוק: הוא עיגן כוח דתי במערכת הממלכתית ולמעשה הפריט

19 בנימין זאב הרצל, *מדינת היהודים* (תל אביב: הוצאת ידיעות אחרונות), עמ' 91.

חלקים מסמכות המדינה והעבירם לידי גופים רכניים, הפועלים מחוץ לעקרונות של שלטון החוק האזרחי. כתוצאה מכך נוצר פיצול במקורות הריבונות: לצד החוק הדמוקרטי כמו מוקדי סמכות עצמאיים, שפעלו לא פעם בניגוד לרוח החירות והאחידות שהציונות המדינית ביקשה לבסס.

מעבר לכך, הסטטוס קוו זרע בתודעה הציבורית את הרעיון שזהותה של המדינה נגזרת קודם כל ממהות דתית יהודית, ולא מריבונות אזרחית שוויונית. בכך נסללה הדרך לפיצול ולניכור גוברים בתוך החברה הישראלית, והוחמצה האפשרות להקים זהות מדינתית מאוחדת, חובקת כל. שאלת הזהות, שנותרה פתוחה מאז ימיה הראשונים של המדינה, הלכה והסתבכה, עד שהפכה לכדור צמר סבוך שהלך והתעבה.

## ו. מדינה יהודית דמוקרטית

לאורך עשרות שנים נדחקה שאלת זהותה של המדינה לשוליים, תחת ההנחה שהיא ציונית ממהותה - מדינה שייעודה בעלייה ובהתיישבות. כל עוד פרויקטים אלו היו במרכז העשייה הלאומית, זהות המדינה נראתה ברורה ומוכנת מאליה. אך משנות השמונים, עם מיצוי פוטנציאל הפעולה של הקק"ל והסוכנות היהודית, עם האתגרים החוקתיים שהציב פרויקט ההתנחלויות מעבר לקו הירוק, ועם עליית הנאו-ליברליזם שהמיר זהות קולקטיבית בזהות אינדיבידואלית, המבט הלאומי הלך והופנה פנימה, ושאלות יסוד החלו לעלות: מהם גבולות המדינה? האם ניתן לקיים בתוכה מערכות חוק מקבילות? מהו מקומם של אזרחיה הערבים?

השאלות הללו חרגו מן המישור הרעיוני והפכו למוקד פוליטי ממשי. כך, לדוגמה, קמה תנועת כך בראשות מאיר כהנא, שדגלה בעליונות יהודית ובשלילת אזרחות לערבים. ב־1984 ניסתה ועדת הבחירות המרכזית לפסול את רשימתו, אך בג"ץ פסל את הפסילה בהיעדר עיגון חוקי. בעקבות זאת תוקן חוק יסוד: הכנסת, כך שיתאפשר לפסול רשימות השוללות את אופייה הדמוקרטי

של המדינה או המסיתות לגזענות. לפי תיקון זה, נפסלה תנועת כך ב־1988, ובג"ץ אישר את ההחלטה. באותו עשור נפסלה גם הרשימה המתקדמת לשלום, בראשות מוחמד מיעארי, בטענה שהיא שוללת את אופייה היהודי של המדינה, אך בג"ץ התיר לה להתמודד מחוסר ראיות לפעולה אלימה.

כך התברר - דרך שני קצוות אידאולוגיים - כי ועדת הבחירות סימנה שני יסודות בסיסיים בזהותה של מדינת ישראל: יהדות ודמוקרטיה. שלילת אחד מהם עשויה לשלול את הלגיטימציה להשתתפות בזירה הפוליטית. זהות המדינה עברה אפוא תהליך של הבהרה: ממתען לאומי עמום לתבנית מחייבת. הזהות היהודית דמוקרטית, שבעבר הייתה סיסמה כללית, הפכה למסגרת רעיונית מובהקת - תנאי סף להשתייכות אל הגוף הפוליטי של המדינה.

המושג מדינה יהודית דמוקרטית היה למעשה ניסיון לאחות, באמצעות מקף, מגמות היסטוריות שמשכו את המדינה לכיוונים סותרים. מחד, זינוק הכוחות המארגנים את הדמוקרטיה: העלייה של המתנחלים והחרדים ככוחות משמעותיים בפוליטיקה הישראלית והשפעתם שהלכה וגדלה, אם באמצעות חקיקה דתית אם באמצעות התנחלויות ביהודה ושומרון; פרשות שחיתות פוליטית ושלטונית; פרשת קו 300 ורצח שבויים; עינויים כמרתפי שב"כ; יצירת משטר חוקים מקביל ביהודה ושומרון למתנחלים; פרשת המחתרת היהודית. מאידך, התרבות הכוחות המארגנים את הזהות היהודית: מפלגת בל"ד והתביעה לאוטונומיה תרבותית לערבים בגליל; העלייה מברית המועצות לשעבר של עולים אשר אינם יהודים על פי ההלכה; התגברות ההשפעה של הקהילות הקונסרבטיביות והרפורמיות מארה"ב; איחוד משפחות של ערביי ישראל, ועוד. שתי מגמות סותרות אלו קרעו את ישראל לכיוונים מנוגדים, והמושג מדינה יהודית דמוקרטית ביקש להגדיר מרכיבים מרכזיים באופייה של המדינה כדי לכלול ולאחות את הקרע המסתמן.

אולם, המושג מדינה יהודית דמוקרטית לא תפס מקום בכתובים הרשמיים עד לחקיקת חוקי היסוד בשנות ה־90, חוק יסוד: חופש העיסוק וחוק יסוד: כבוד

האדם וחירותו. בנוסח של שני חוקי יסוד אלה, בסעיף 2 נכתב כי מטרת החוק "לעגן בחוק יסוד את ערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית". סעיפי חוק אלה היו למעשה ניסיון להפוך את מרכיבי האופי של המדינה למסגרת זהותית פורמלית, שאליה החוק מחויב. מעתה ואילך, נתפס בתוך המסגרת המשפטית המושג יהודית ודמוקרטית כמרכיב מרכזי בזהות הלאומית שלנו.

### יהודית ודמוקרטית – זהות היברידיית או שילוב בר קיימא?

המונח מדינה יהודית ודמוקרטית לא זכה מעולם למנוחה מושגית. מאז שננטע, הוא מעורר תגובות של ספק, התנגדות ולעיתים אף לעג. לא בגלל העיקרון כי אם בגלל המבנה: שני מושגים, שתי מסורות, שתי תודעות שנכרכו בכוח תחת הגדרה אחת.

עבור ישעיהו ליבוביץ, הניסיון לחבר בין מדינה ליהדות היה לא פחות מאשליה אינטלקטואלית. מדינה, כך טען, היא מנגנון שלטוני חילוני, מכונה בירוקרטית שאינה נושאת זהות, כפי שעל מכונת כביסה לא ניתן להלביש זהות יהודית, המדינה היא אמצעי ארגוני ותו לא. רק בני אדם נושאים זהות יהודית, דתית או מוסרית. מדינה אינה סובייקט, ולכן לא יכולה להיות יהודית. היא יכולה להיות דמוקרטית, אוטוריטרית, צבאית או אזרחית, אבל לא יהודית. החיבור בין מנגנון ריבוני לתורה ומצוות איננו אלא חיפוי ריק, שנועד להסוות את חדלונה של הזהות הפוליטית.

מנגד, הפילוסוף הפוליטי שלמה אבינרי ניסה להעניק למושג עומק ריבוני: מדינה יהודית איננה מדינה דתית, כי אם מדינה של לאום יהודי – כמו שצרפת היא מדינת העם הצרפתי, ויוון ליוונים. מבחינתו, אפשר וצריך לחיות בזהות יהודית תרבותית מובהקת, לצד מבנה דמוקרטי שבו כל אזרח שווה בזכויותיו. הפילוסוף היהודי משה הלברטל הראה כי זהותה של ישראל כמדינה יהודית דמוקרטית אינה סתירה אלא איזון עדין בין ריבונות תרבותית של הרוב היהודי לבין מחויבות מוסרית לשוויון אזרחי. מדינת ישראל היא בעיניו קהילה ערכית

ומוסרית, המבטאת את הזכות הקולקטיבית של העם היהודי להיות בן חורין בארצו ולהעניק ביטוי תרבותי מלא לזהותו. מה שמגדיר את יהדותה של המדינה הם סמליה, סמלי תרבות הרוב, סט הערכים היהודיים ההומניסטיים והאוניברסליים וכן אחריותה של החברה היהודית בישראל כלפי הקהילות היהודיות בתפוצות, מתוך תחושת שותפות גורל. היסוד היהודי מעניק לישראל עוגן תרבותי והיסטורי, ואילו היסוד הדמוקרטי מבטיח שהזהות הזאת תתקיים מתוך חירות, פלורליזם וכבוד הדדי בין רוב למיעוט, בין מסורת לחילוניות ובין לאומיות לאוניברסליות.

זאב שטרנהל, הפילוסוף הפוליטי, הלך צעד נוסף, כאשר הזהיר שלא מדובר בשאלת ניסוח אלא בהטיה מבנית מסוכנת. הדגש על היסוד היהודי אינו ניטרלי, טען שטרנהל, הוא דוחק הצידה את המרכיב הדמוקרטי. ככל שהזהות הלאומית יהודית מוקצנת, כך נשחק עקרון השוויון, וישראל מחליקה אל עבר משטר שמנשל את אזרחי הערבים מהשתייכות פוליטית מלאה.

מהצד הערבי, ח"כ אחמד טיבי ניסח את האבחנה באופן חד: "יהודית לערבים ודמוקרטית ליהודים." משפט קצר שמסכם תחושת הדרה רווחת. לא תחושת זרות אלא הכרה במבנה של שייכות מדורגת, שבה הקהילה הערבית נמצאת במדרגה נמוכה יותר. הזהות היהודית מכתיבה את כללי המשחק, והדמוקרטיה מופעלת רק בגבולות הגזרה שהיא מתירה.

כך שהגדרתה של מדינת ישראל כמדינה יהודית דמוקרטית, אשר הותירה כעשרים אחוז מאזרחיה מחוץ למעגל הזהות הרשמי, פתחה פתח לתביעות לאוטונומיה תרבותית מצד קבוצות מיעוט. הפילוסוף הפוליטי עזמי בשארה העלה בשנות התשעים את רעיון האוטונומיה התרבותית עבור הערבים בישראל. לשיטתו, אם זהותה הרשמית של המדינה איננה כוללת את ערביי ישראל, יש לאפשר להם לטפח ולפתח את עולמם התרבותי, הרוחני והלאומי הפלסטיני בתוך המסגרת המדינית הקיימת אך מחוץ להגדרת הזהות היהודית דמוקרטית של המדינה. תפיסה זו ביקשה להבטיח את זכותו של המיעוט הערבי לשימור ולביטוי

של זהותו הלאומית מבלי לאתגר ישירות את שלמותה המדינית של המדינה, אך בדיעבד סימנה מעבר מהשאיפה לזהות אזרחית משותפת אל עבר תודעה של זהויות נפרדות בתוך המסגרת הישראלית. כמובן זה, ניתן לראות בהגדרת המדינה כיהודית דמוקרטית לא רק ניסיון לאחד בין שני עולמות ערכיים, אלא גם כנקודת פתיחה לתהליך של פירוק זהותה האזרחית המשותפת של ישראל, והיווצרותן של אוטונומיות תרבותיות זהותניות נפרדות מן המסגרת המדינית.

#### מה פירוש יהודית בצירוף יהודית ודמוקרטית

כדי להבין את מורכבותו של המונח יהודית ודמוקרטית יש לשאול תחילה שאלה פשוטה למראית עין: מהי אותה יהדות המופיעה בו. שהרי מושג זה, העומד לכאורה כשווה ערך לדמוקרטיה במבנה הזהות המדינית, הוא מושג עמוס, היסטורי, לא אחיד ולעיתים אף סותר את עצמו. האם הכוונה ליהדות כדת, יהדות כתרבות, או שמא יהדות כזהות אתנית, כלאום פוליטי. ואולי שילוב מכל אלה. הכנסת המילה היהודית למסגרת החוקתית של המדינה, בלי לפרשה באופן חד משמעי, הפכה אותה לשדה פתוח לפרשנויות, למאבקים ולמשיכת חבל על לב המשמעות.

אם היהדות מזוהה בראש ובראשונה עם דת, הרי שהגדרת המדינה כיהודית משמעה כפיפות למערכת הלכתית שמקורה בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה. אך גם אם נניח שכל אזרחי המדינה היהודים ירצו בהלכה כחוק מדינה, עולה מיד השאלה על פי איזו הלכה יחוקקו החוקים, אשכנזית ליטאית, ספרדית, ציונית דתית או חסידית, ומי יישא בסמכות הפרשנות, רבנות ראשית, פוסקים או בתי דין מקומיים. המסורת עצמה הכירה בכך שהפסיקה ההלכתית איננה אחידה והעניקה לעולם את עקרון הסובלנות הדתית, שבעים פנים לתורה, שלפיו ריבוי הדעות איננו סטייה אלא יסוד מהותי ביהדות. לכן הפיכת ההלכה לחוק מדינה אינה רק בעיה דמוקרטית של שוויון אזרחי, היא בראש ובראשונה בעיה דתית, משום שהמסורת אינה מכירה בגרסה מחייבת אחת של החוק ואינה

מאפשרת ריכוז סמכות פרשנית יחידה. במבנה כזה גם שאלת השוויון האזרחי נעשית בעייתית, שכן ההלכה מבחינה הבחנה יסודית בין יהודים למי שאינם יהודים, בין גברים לנשים ובין שומרי מצוות לחילוניים. וכיוון שכך אין כל אפשרות מעשית או עקרונית לקיים מדינה מודרנית על בסיס חוק יהודי דתי. ההלכה יכולה לפעול במרחבים קהילתיים או פרטיים, אך אינה יכולה לשמש כיסוד משפטי למדינה ריבונית.

אם היהדות מתפרשת כזהות תרבותית אתנית, תרבות רוב כדבריו של הלברטל, זהות זו מתגלמת בלשון, בלוח השנה, בחגים, בזיקה היסטורית לארץ ובנרטיב של עם. אך מייד עולה השאלה העקרונית: האם התרבות היהודית יכולה להתקבל כתרבות משותפת לכלל אזרחי המדינה, או שהיא שייכת מראש לקבוצה אחת בלבד. ואם איננה פתוחה לשיתוף, כיצד יכולים אזרחים שאינם חלק ממנה להיות במדינה שבה התרבות הרשמית אינה תרבותם. מתוך תפיסה זו ניתן לדמיין את האפשרות כי אזרחים ערבים יעלו דרישה לגיטימית לאוטונומיה תרבותית, ובמדינה יתקיימו זו לצד זו שתי זהויות תרבותיות.

אם היהדות מובנת כעולם של ערכים הומניסטיים, כפי שמציע אבי שגיא, כגון צלם אלוהים, צדק חברתי וחזון נבואי של תיקון, הרי שאפשר לראות בערכים הדמוקרטיים של ישראל המשך רלוונטי של מסורת יהודית.<sup>20</sup> אך ערכים אינם זהות, הם מרכיבים של אופייה המוסרי של החברה. אתיקה עוסקת בשאלה כיצד ראוי לנהוג, אילו נורמות צריכים מוסדות המדינה לגלם, ואילו מחויבויות מוסריות חלות על בני אדם. זהות מדינתית לעומת זאת עוסקת בשאלות אחרות לגמרי, שאלות של ריבונות, גבולות ושייכות פוליטית, מי מוגדר כחבר בקולקטיב, מה מרחב התחולה של החוק, ומהו המבנה הפורמלי שבתוכו ערכים יכולים להתממש. שגיא מציע תשתית מוסרית משותפת אך לא

20 אבי שגיא, "יהדות ודמוקרטיה: האומנם קונפליקט?" *תרבות דמוקרטית*, כרך 2, 1999, עמ' 169-187.

מנסח מסגרת זהותית מחייבת, ולכן תרומתו נוגעת לאתוס הערכי של המדינה אך איננה פותרת את השאלה מי אנחנו כקהילה פוליטית ריבונית.

וישנה גם האפשרות השלישית, הנפוצה בשיח הציבורי, הרואה ביהדות לאום ריבוני. לפי תפיסה זו המדינה היהודית איננה מדינה שבכעלות הישראלים שהם הריבוניים, אלא כפי שניסח זאת משה פייגלין, ריבונותה של ישראל נשענת בראש ובראשונה על העם היהודי כיחידה מטאפיזית לאומית אחת, לא על האזרחים החיים כאן בפועל. הריבונות הישראלית אינה נגזרת מקהילה אזרחית המפעילה את מוסדות המדינה אלא מקניין לאומי קדום של עם מפוזר, שגבולותיו חורגים מגבולות האזרחות.<sup>21</sup> בכך הוא מבטל למעשה את הרעיון של מדינת היהודים במשמעותה ההרצליאנית, כלומר מדינה רגילה של יהודים, ומחליף אותו ברעיון של מדינה יהודית במובנה המהותי, מדינה שאיננה מדינה אזרחית שגרתית אלא מסגרת ריבונית שמטרתה היחידה היא הגשמת ייעודו הנצחי של העם היהודי. בהתאם לכך, המדיניות של המוסדות השלטוניים אמורה לשקף את צרכיו של העם היהודי לדורותיו – אלה של העבר, אלה של ההווה שאינם חיים כאן ואלה של העתיד שטרם נולדו – ולא בהכרח לשרת את צורכיהם היום-יומיים של הישראלים החיים במדינה. בתוך כך זהותה של המדינה נשאבת לא מן החיים האזרחיים עצמם אלא מן הנצח, מיסודות מטאפיזיים של גאולה משיחית הדורשים מן הפרט ומן הציבור להקריב את חייהם להגשמת יעד עליון שאיננו מעוגן במציאות האזרחית הממשית.

בסופו של דבר, אף שיש מגוון רחב של דרכים להגדיר מהי יהודית, נדמה כי המרחב הציבורי בישראל מסר את עיצוב זהותה של המדינה בעיקר לקבוצה אחת, הציבונות הדתית. אך קיימות גם גישות אחרות ליהדות. ההגדרה החרדית המבקשת להרחיק את החיים הקהילתיים ממוסדות המדינה עשויה הייתה לשמש בסיס לדיון שונה על הפרדת הדתי מהמדינה. לצד זאת, קולות מסורתניים

21 משה פייגלין, *מלחמת החלומות: ממדינת היהודית למדינה יהודית* (הוצאת מנהיגות יהודית, 2005)

מזרחים הנשענים על מסורת חיה ומקומית היו יכולים להציע מודל שבו אופייה היהודי של המדינה מתעצב מלמטה באמצעות קהילות הפועלות על פי מנהג ולא באמצעות הגדרות חוקתיות. כמו כן, הוגים חילוניים המבקשים לבנות לאומיות אזרחית מודרנית עשויים היו לאפשר גרסה מקומית חדשה של יהדות, כמו ארכיון החגים הקיבוצי, המשמשת מסגרת היסטורית ומיתולוגית לעיצוב החיים המודרניים.

#### הדמוקרטיה בצירוף יהודית ודמוקרטיה

כדי לפענח את עומקו של הצירוף היהודית ודמוקרטיה יש להעמיד תחת זכוכית מגדלת גם את המרכיב השני שבו – דמוקרטיה. בניגוד לדימוי הנפוץ, דמוקרטיה איננה מונח פשוט, חד משמעי או מובן מאליו. היא איננה מסתכמת בבחירות חופשיות או בעליונותו של רוב מספרי; דמוקרטיה היא מארג של עקרונות מוסריים, מבנים מוסדיים וגבולות לפעולה שלטונית. כשהיא מצורפת למילה היהודית מתעוררת השאלה איזו דמוקרטיה בדיוק מתקיימת כאן: מהותית ליברלית, פורמלית, רפובליקנית, או שמא רק דימוי דמוקרטי, שעטנז של מוסדות מערכיים עם תודעה לאומית אורגנית.

אם הדמוקרטיה המדוברת היא דמוקרטיה מהותית ליברלית, היא מחייבת הכרה בלתי מסויגת בזכויות האדם: חופש הביטוי, חופש דת ומצפון, שוויון בפני החוק, ובעיקר שוויון בין אזרחים ללא תלות בלאומיותם, בדתם או במוצאם. במובן זה הדמוקרטיה מבקשת לראות את האזרח כמרכז הסדר הפוליטי, לא את הקולקטיב, לא את ההיסטוריה ולא את המסורת. כאשר דגם זה של דמוקרטיה מוצמד למושג יהודית עולה סימן שאלה: האם שוויון מלא בין יהודים לערכים, בין חילוניים לדתיים, אכן אפשרי כאשר המדינה מגדירה את עצמה מראש כשייכת לעם אחד.

אם מדובר בדמוקרטיה פורמלית, כלומר כזו המתמקדת בקיומן של בחירות חופשיות, הפרדת רשויות, מוסדות שלטון ומערכת משפט, אזי ייתכן שהמדינה

תיחשב דמוקרטיה גם אם תעדיף כפועל קבוצה אחת מבחינת תרבות, שפה או לאום. אך דמוקרטיה פורמלית איננה חומת מגן מספקת מפני אפליה מוסדית או הדרה שיטתית. ללא שוויון מהותי המבנה הפורמלי עלול להפוך לתיאטרון של הליך ריק, שבו כולם מצביעים אך לא לכולם ניתנת הזכות להיות שווים. וישנה גם התפיסה של דמוקרטיה רפובליקנית, הרואה במדינה זירה של שותפות אזרחית: חוזה חברתי שבו כל האזרחים מחויבים זה לזה באמצעות מוסדות משותפים, חוק אחד, מרחב ציבורי משותף ונאמנות אזרחית, שאינה תלויה בזהות אתנית או דתית. ההיסטוריונית פניה עוז זלצברגר והפילוסוף הפוליטי היהודי אמריקאי אריק גלסון, שבחנו את ההיסטוריה של המחשבה המדינית והשלכותיה על הדמוקרטיה בנות ימינו, טוענים, כל אחד לחוד, כי מקורותיה של המחשבה הרפובליקנית, שעמדה בבסיס הקמתן של הרפובליקות האמריקאית והצרפתית כמודלים של דמוקרטיה מאוזנת, אינם מצויים במסורת הרומית כפי שמקובל לחשוב אלא במקורות היהודיים. במחקריהם עולה כי המבנה הפוליטי הרפובליקני - המתנגד למונרכיה ("לא אֶמְשַׁל אֲנִי בְכֶם וְלֹא יִמְשַׁל בְּנֵי בְכֶם ה' יִמְשַׁל בְּכֶם" (שופטים ח, כג); ומדגיש חלוקה צודקת של עושר "בִּיכֹל יָשׁוּב הַשְּׂדֵה לְאִשְׁרֵי קְנָהוּ מֵאֲתוֹ לְאִשְׁרֵי לוֹ אַחֲזֵת הָאָרֶץ" (ויקרא כו, כד); וסובלנות דתית "שבעים פנים לתורה" (במדבר רבה יג, טו), אשר יחדיו יוצרים רפובליקה המאוזנת, רשויות של איזונים ובלמים וחוקה כתובה - צמח אצל הוגים פוליטיים בתחילת העת החדשה ששאבו השראה מהמודל של הרפובליקה העברית המתוארת במקרא ובעיקר בספר שופטים.<sup>22</sup>

באמצעות הטיעון הזה מציעה עוז זלצברגר דרך חדשה להבנת השילוב בין יהודית לדמוקרטיה: הדמוקרטיה המודרנית איננה זרה למסורת היהודית, אלא צומחת מתוכה. לפיכך, לא קיים מתח מהותי בין זהותה היהודית של מדינת

22 Eric Nelson, *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought* (Harvard University Press, 2010).

ישראל לבין עקרונות הדמוקרטיה הרפובליקנית, שכן ערכי החירות, השוויון והאחריות הציבורית אינם ערכים אוניברסליים זרים, אלא שורשים יהודיים קדומים, הנטועים בלב המסורת הפוליטית העברית.<sup>23</sup> לפי התפיסה הזאת, הדמוקרטיה הישראלית אמורה הייתה להיות מזוהה עם הרפובליקה העברית העתיקה ולא עם היהדות הגלותית, ולבנות עם של אזרחים.

כאמור, דמוקרטיה יכולה להיות מהותית, ליברלית, פורמלית, רפובליקנית, או כפי שמסתמך במציאות הישראלית דמוקרטיה רובית, כלומר כזו המתמחה בכוחו של הרוב להכריע. כאשר מדינה מגדירה את עצמה כיהודית ודמוקרטית ובו בזמן מאמצת מודל רובי של דמוקרטיה היא יוצרת מדרג כפול: זהות לאומית מועדפת מצד אחד וזכויות אזרח התלויות ברצון הרוב מצד אחר. הדמוקרטיה חדלה לשמש גורם מרסן של הלאומיות והופכת לכלי המעמיד אותה במרכז. כך מתבסס מצב שבו הרוב הלאומי, במקרה זה הרוב היהודי, משתמש בכלי הדמוקרטיה כדי לעצב את מוסדות המדינה, להעדיף את תרבותו ולבסס את עליונותו החברתית והפוליטית. ככל שהשיח הפוליטי בישראל התרחק מערכי זכויות האדם ומהמובן הליברלי של הדמוקרטיה כך הפך המונח דמוקרטיה לאמצעי טכני, מנגנון הצבעה ולא עיקרון מוסרי.

במובן זה הנוסחה היהודית ודמוקרטיה איננה יוצרת הרמוניה, אלא משמרת מתח פנימי מתמשך. היא איננה פותרת את שאלת הזהות של המדינה, אלא מטשטשת אותה מאחורי צירוף לשוני. תחת ניסיונות חוזרים לאיזון בין שני העקרונות נוצר מרחב שבו הלאומיות גוברת פעם אחר פעם על עקרון השוויון, והדמוקרטיה עצמה מאבדת בהדרגה את מהותה הערכית והופכת לתחפושת פוליטית. עם השנים הפך הצירוף יהודית ודמוקרטיה ממצע של הסכמה למוקד של מאבק מתמשך. במקום לשמש יסוד חוקתי יציב הוא נהפך לשדה פתוח לפרשנויות, שבו כל זרם מבקש לעצב מחדש את גבולותיה של המדינה באמצעותו.

23 פניה עוז ולצברגר, "שורשים יהודיים של הרפובליקה המודרנית", תכלת, 13, 2002.

נישואין, לדוגמה, הם תחום שמנוהל כולו בידי הרבנות. המדינה, הריבון האזרחי, נסוגה מפני מערכת הלכתית שאינה נבחרת, אינה נתונה לביקורת ציבורית, אך מחזיקה מונופול. זוגות שאינם יהודים על פי ההלכה - לרבות עולים חדשים, זוגות חד מיניים או חילונים מובהקים - נאלצים לצאת מהמדינה כדי להינשא. אין מדובר רק בפרטיות של אורח חיים אלא בשאלה ריבונית: האם המדינה קובעת את זהותה - בכניית אבן היסוד של החברה, המשפחה הגרעינית - על פי אזרחות או על פי חוקי הדת?

גם התחבורה הציבורית בשבת היא סימן מובהק לפיצול. בישראל אין חוק האוסר תחבורה ציבורית בשבת, אך בפועל ברוב הערים היא אינה מתקיימת. המרחב הציבורי מונע לא על פי חוק כי אם על פי הסכמה שבשתיקה, שנולדה בימי הקמת המדינה וממשיכה להתקיים מתוקף איוון פוליטי. בעבור ציבור הולך וגדל, בעיקר בפריפריה, המשמעות היא הגבלה גמישה אך ממשית של חופש תנועה, בשם רעיון לא מוגדר של זהות יהודית.

חוק השבות מדגים את אותו הפער, רק מזווית אחרת: הוא מקנה ליהודים את הזכות להגר לישראל ולקבל אזרחות באופן מיידי, בעוד שחוק האזרחות חוסם תהליך דומה ללא יהודים הנשואים לאזרחים ישראלים. כאן, הדרישה לשמור על רוב יהודי - מושג שלא הוגדר אך מקבל תוקף יום-יומי - גוברת על עיקרון בסיסי של שוויון אזרחי. הפער הזה יוצר מבנה משפטי שבו אזרחות אינה מונחת על שולחן אחד לכולם, אלא מחולקת בהתאם להשתייכות אתנית.

גם בג"ץ, שנדרש שוב ושוב להכריע בין העקרונות, מגלם את הבלבול. בפרשת קעדאן, נקבע כי אין להפלות אזרחים ערבים בהקצאת קרקעות ביישובים יהודיים, אך הפסיקה לוותה באמירות שמצד אחד מגנות אפליה, ומצד שני מדגישות את חשיבות "הצביון היהודי" של יישובים. המשפט הישראלי, במקום לקבוע עיקרון אחיד, מנסה לאזן בין שני קטבים שאין ביניהם ניסוח משותף. התוצאה היא פסיקה שיכולה להיקרא לשני הכיוונים, ומותירה את הפרקטיקה בפועל בידי המוסדות המקומיים.

החינוך החרדי הוא ביטוי נוסף למבנה המעורפל. הוא ממומן מתקציב המדינה, אך אינו מחויב ללימודי ליבה. ילד שנולד בישראל, אזרח לכל דבר, עשוי לעבור את מערכת החינוך בלי ללמוד אנגלית או מתמטיקה. מצד אחד, מדובר בזכות לקיום אורח חיים דתי קהילתי. מצד שני, המדינה מממנת מערכת חינוך שאינה מחנכת את בוגריה להשתלבות אזרחית מלאה. כך, המדינה הדמוקרטית מממנת הסרת יסודות הדמוקרטיה עצמה בשם רעיון זהות יהודית שהולך ונמתח על פני כל מרחב החיים.

שאלת גיוס החרדים קשורה ישירות למתח שבין יהודית לדמוקרטית. הפטור מגיוס, והעובדה שתלמידי ישיבות מקבלים תקציבים מהמדינה בזמן שאינם משרתים בצבא, נשענים על הרעיון שהם שומרים על הזהות היהודית של המדינה. לפי תפיסה זו, לימוד התורה הוא תרומה לאומית, ולכן מי שמקדישים לו את חייהם אינם נדרשים לשאת בנטל האזרחי הרגיל. הסדר כזה היה אפשרי רק בתוך המסגרת של יהודית ודמוקרטית, כי הוא מניח שיש ערך לאומי שהצבא לבדו לא יכול להגן עליו. אך כך נוצר מצב שבו השירות הצבאי, שהוא הביטוי המרכזי לאחריות אזרחית וריבונית, אינו חל על חלק ניכר מהאוכלוסייה – בשם ערך יהודי שלא הוגדר במדויק אך גובר בפועל על עקרונות של שוויון אזרחי. במקום שאזרחות תחייב את כולם לשאת באותה אחריות למדינה, היא נחלקת בפועל לשני מסלולים שונים: מי שמשרתים ומגינים על הריבונות, ומי שמוגדרים כנושאי הזהות הרוחנית ולכן מקבלים פטור ממנה.

הפער בין ההגדרה המשפטית למציאות היום־יומית יוצר קרע עמוק בחוויית האזרחות. מצד אחד קיימות בחירות חופשיות, מערכת משפט עצמאית וזכויות אזרח המוכרות בפסיקה ובחוק. מצד אחר קבוצות שלמות בחברה הישראלית מדגישות פעם אחר פעם רק אחד ממרכיבי הנוסחה ומצמצמות את האחר. כך הפך הצירוף יהודית ודמוקרטית ממגדיר זהות לאומית לעיקרון נוזל הנתון לפרשנות מתמדת, זירה שבה כל ממשלה, כל רוב פרלמנטרי ולעיתים אף כל מוסד ציבורי מעניק לו משמעות אחרת. במציאות זו חדל המושג יהודית

ודמוקרטיה לשמש מנגנון מאזן בין שני עקרונות יסוד והפך לזירת מאבק על עצם אופייה של המדינה. קבוצות שונות מבקשות לפרק את הצירוף, לנטוש את העמימות ולהכריע הכרעה חד צדדית: מדינה יהודית או מדינה דמוקרטית, אך לא שתיהן גם יחד.

בעיני הימין, הנוסחה היהודית ודמוקרטית ייצגה פשרה זמנית של תקופת המעבר, ניסיון לאחוז בשני עולמות סותרים – אוניברסלי ולאומי – שלא יכלו לדור יחד לאורך זמן. מתוך השתחררות מהמחויבות למורשת ההיסטורית של דור המייסדים, המחנה האמוני ביקש לנטוש את העמימות המוסדית שטמונה בצירוף היהודית ודמוקרטית וליצור סדר חדש. לא תיקון מדורג של המציאות, כי אם עיצוב מחודש של יסודותיה. חוק יסוד: ישראל – מדינת הלאום של העם היהודי, שנחקק בשנת 2018, סימן בעבורו צעד מכריע בכיוון זה: הכרעה חד צדדית, נטולת שפה מאחדת, המגדירה את היהדות כיסוד הבלעדי לזהות המדינה. השמטת עקרון השוויון, הורדת מעמדה הרשמי של הערבית והדגשת הבלעדיות של הזכות הלאומית לעם היהודי לא נועדו לשנות ניסוח, אלא לבסס תפיסה חדשה של ריבונות וזהות.

המחנה הליברלי חילוני, מצידו, התקשה להציע חלופה ולכונן את עצמו כמחנה האזרחי, ונותר בעמדה של שימור. הוא ניסה להגן על המושג היהודית ודמוקרטית מתוך תקווה שיצליח לבלום את המגמה האנטי ליברלית, אך בלי להציע מושג חדש או מסגרת רעיונית שתוכל להכיל את ריבוי הזהויות, המיעוטים, וההתפוררות של ההסכמה הישנה. במובנים רבים, הוא נותר ממשך דרכם של דור המייסדים – אך בלי אותו היקף של דמיון פוליטי או יכולת לחולל שינוי משטרי כולל. כשהתעורר המשבר החוקתי של 2023, וניסיונות המהפכה המשטרית הציבו מחדש את שאלת אופייה של המדינה, המחנה הליברלי נותר עם אותה פרדיגמה ישנה – מגן על הסדר הישן אך לא מציע סדר ישראלי חדש. הדבר בלט במיוחד בעמדתו של אהרן ברק. דווקא בשעה שהמשבר החוקתי היה מהגדולים בתולדות המדינה, גם הוא בחר להוסיף ולנוע בתוך הצירוף היהודית

ודמוקרטיה ולא לפרוץ ממנו אל שאלת זהותה של הריבונות עצמה. בספרו *מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית* (2025) הוא טען שוב כי שני העקרונות אינם עומדים זה מול זה אלא משלימים זה את זה. בעיניו, היהדות איננה דת בלבד אלא תרבות מוסרית לאומית המבוססת על חמלה, כבוד האדם ואחריות הדדית, והדמוקרטיה היא המסגרת המאפשרת לערכים אלה להתקיים במציאות מודרנית.<sup>24</sup> בכך גם ברק ביקש שוב ליישב את המתח בתוך הצירוף הקיים במקום להתמודד עם השאלה האם ההגדרה עצמה כבר מיצתה את תפקידה, והאם יש צורך בהכרעה חדשה בדבר זהות המדינה והבסיס הריבוני שלה.

אך יהודית-דמוקרטית היא הגדרה של מאפייני אופי, לא של זהות פורמלית. מאפייני אופי מבטאים את רוח הקולקטיב, את התרבות, הערכים והנרטיבים שהוא מייחס לעצמו, אך אינם מגדירים את מסגרת הריבונות שבתוכה הוא מתקיים. זהות פורמלית לעומת זאת נשענת על יסודות קבועים שאינם משתנים עם הלכי רוח או עם תודעת הרוב, והיא נקבעת על פי שלושה מרכיבים: גבולות השטח שבתוכו חל החוק, הבירוקרטיה הרציונלית של המוסדות המפעילים את הסמכות הריבונית, והאזרחים שהם נשאי הזכויות והחובות. את ההבחנה הזו אפשר להבהיר באמצעות דימוי של בית משותף. מאפייני האופי דומים לאיכויות המשניות של הבית, צבע הקירות, הריחות בחדר המדרגות או המוסיקה העולה מן החלונות, כלומר האווירה הנוצרת בו. אך אלו אינם מגדירים מהו הבית עצמו. זהות הפורמלית היא האיכות הראשונית, המבנה הגאומטרי, הנפח והחומרים שמהם הוא בנוי, הקובעים את גבולותיו ואת עצם קיומו. כך גם כמדינה, בעוד יהודית ודמוקרטית מתארים את שכבת האופי התרבותית והערכית שלה, זהותה הפורמלית נקבעת על ידי גופה של המדינה, גבולות הריבונות שהם צורתה המדינית, האזרחים הישראלים שהם החומר האנושי, ומוסדות השלטון שהם המנגנון המאחד את הצורה והחומר לכדי מדינה אחת.

24 אהרן ברק, *מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית* (כנרת זמור ביתן, 2025).

המבט על זהותה של מדינת ישראל נדרש אפוא לעבור מן תכונות האופי אל החומר והצורה של המדינה עצמה, לא לשאול מה הם הערכים בלבד, אלא מה מאפשר את קיומם. המסגרת המדינתית איננה רק כלי לביטוי של ערכים יהודיים ודמוקרטיים, היא עצמה מבטאת זהות חדשה: זהות מדינתית ישראלית. אם ישראל היא יהודית ודמוקרטית, הגורם המאפשר זאת הוא בראש ובראשונה קיומה של המדינה. המדינה היא המרחב שבתוכו הערכים והעקרונות מתקיימים, מתנגשים ומפריים זה את זה, ובתוך כך מתעצבת הזהות הפוליטית והתרבותית של ישראל. כך שהשילוב הזה אינו יכול להתממש אלא בתוך ישראל, בגבולות ריבונותה ובמוסדותיה. רק מדינה ריבונית, בעלת אחריות אזרחית ומשפטית, יכולה לשאת את המתח שבין מסורת לאוניברסליות, בין שייכות פרטיקולרית לערכים כלליים. עצם האפשרות לדון באיזון שבין יהדות לדמוקרטיה נובעת מן הגורל המשותף שכוונן מוסד המדינה, חיים יחד במקום אחד ותחת מסגרת אחת. כמובן זה הוויכוח הציבורי בישראל איננו על עצם השותפות, כי אם על האופן שבו אנו מבקשים לעצב אותה. ואם להשתמש בדימוי של אהרן ברק, הישראליות היא האדמה שבתוכה צומח המתח היהודי דמוקרטי; הקרקע שעליה נבנה השיח הערכי; והיסוד הממשי שנובעת ממנו הלגיטימיות של כל שאלה מוסרית ופוליטית היא הזהות הישראלית של המדינה.<sup>25</sup>

חקיקת חוק הלאום בשנת 2018 הייתה הכרזה פוליטית ברורה מצד הימין כי ישראל משתחררת מן הנוסחה ההיברידיית יהודית דמוקרטית ומתכנסת אל תוך חלק אחד בלבד של המשוואה - ישראל כמדינת העם היהודי. החוק לא נועד להשלים את הנוסחה אלא לבטל את עמימותה, ובמקומה לקבוע היררכיה ברורה שבה הזהות הלאומית יהודית גוברת על העיקרון הדמוקרטי ומגדירה את ליבת הריבונות. מהלך זה סימן את סופו של עידן הפשרות ואת ראשיתה של תקופה שבה היעד אינו איזון בין שני רכיבים, אלא הכרעה לטובת אחד מהם.

25 אהרן ברק, "שיטת המשפט בישראל", הפרקליט, מ', 197-218 (כנרת זמור ביתן, 2025).

## ז. חוק הלאום: זהות לא ממשית למדינה

חוק יסוד: ישראל – מדינת הלאום של העם היהודי, שחוקק בקיץ 2018, הוא לא רק מסמך משפטי חדש, אלא סימן מובהק לשינוי תודעתי עמוק. הוא מבטא תהליך ממושך של גיבוש תפיסת זהות אחרת למדינה, כזו שאינה רואה בה קהילה פוליטית מודרנית המבוססת על שותפות אזרחית, כי אם ביטוי היסטורי מתמשך של רעיון לאומי קדום, שהמדינה היא אחד מגלגוליו. החוק, כפי שטענה המשפטנית יואלה הר שפי, איננו מבקש לגשר, איננו מדגיש שוויון ואיננו מהדהד את רוח הדמוקרטיה. הוא מבצע תנועה חדה וטעונה, כמעט תאולוגית, ומעביר את מרכז הכובד של הריבונות: מן האזרח אל הלאום, מן המציאות אל הסמל, מן היום-יומי אל המטאפיזי.<sup>26</sup>

החוק קובע כי ישראל היא מדינת הלאום של העם היהודי, ולעם זה בלבד שמורה הזכות להגדרה עצמית לאומית בתחומיה. הוא מעגן את השפה העברית כשפה הרשמית היחידה, מגדיר את ההתיישבות היהודית כערך לאומי, ומחזק את הקשר עם יהדות התפוצות. סעיפים אלה אינם טכניים בלבד – הם בונים יחד תשתית חוקתית שמחזירה את המדינה אל מוקד על זמני, כזה שאינו שייך בהכרח לאזרחיה החיים בה, אלא לרעיון מתמשך של נצח ישראל – מושג סמלי וקולקטיבי החורג מגבולות הזמן, החוק והמוסד.

המשמעות העמוקה של החוק נובעת גם ממה שאיננו כתוב בו. הוא אינו מזכיר דמוקרטיה, איננו כולל את עקרון השוויון, ואינו מתבסס על אזרחות כיסוד ריבוני. בכך הוא משנה את מוקד ההגדרה של המדינה, מן הקול האזרחי אל זהות אתנית לאומית. ישראל מוצגת כמדינה השייכת לכל יהודי באשר הוא, גם אם אינו חי בה, אינו דובר את שפתה ואינו לוקח חלק במוסדותיה. נוצר כאן נתק בין הריבונות הפוליטית לבין הזיקה הטריטוריאלית, בין החיים הממשיים של אזרחיה ובין רעיון קולקטיבי מופשט של שייכות.

26 יואלה הר שפי, "מהכרזת העצמאות ועד חוק הלאום", מלכוד הלאום: מדינת ישראל נגד הישראלים (ספרי נובמבר, 2022), עמ' 108-117.

בחירה זו מציבה את ישראל מחוץ למודל של הלאומיות המודרנית. במדינות לאום מערביות - צרפת, בריטניה, גרמניה - הזהות הלאומית התגבשה מתוך ניסיון אזרחי משותף, פעולה פוליטית קולקטיבית, והכרה הדדית בזכויות הנובעות מהאזרחות. חוק הלאום בישראל מציע מבנה אחר לגמרי: הריבונות נובעת לא מן ההווה הממשי, אלא מן העבר, מן הזיכרון ומן המוצא. המדינה אינה נובעת מן החיים המשותפים של אזרחיה, היא נושבת מהעבר מן התודעה האתנית המאחדת אותם עם עבר רחוק, ובכך משנה את עצם הכנתה של הריבונות המודרנית.

מכאן גם עולות ההשלכות המעשיות: הדרוזי שנולד בישראל, שירת בצה"ל ונפל בשדות הקרב של המדינה, איננו שותף מלא בבעלות עליה. לעומתו, יהודי חרדי מבלגיה, שאינו מדבר עברית ומתנגד לציונות, נכלל בגוף הלאומי שהחוק מבקש לייצג. המדינה, כפי שהחוק מתאר אותה, איננה בהכרח של תושביה, אלא של קונסטרוקציה לאומית על זמנית, שהמציאות האזרחית רק אמורה לשקף אותה, לא לכונן אותה.

הדבר ניכר גם בתחומים שנראים לכאורה מנהליים: חלוקת קרקעות, מדיניות תכנון, סטטוס לשונות, ייצוג תרבותי. ההתיישבות היהודית מוכרת פתאום כערך חוקתי; הערבית, שפת אם של המישית מהאוכלוסייה, מאבדת את מעמדה כשפה רשמית; קולות של אזרחים ערבים, דרוזים וצ'רקסים מתמלאים בתחושת ניכור. בעבורם, החוק חידד אמת שהייתה ידועה להם זמן רב: הם חיים במדינה, אך אינם כלולים בדימוי העצמי שהיא מחזיקה על עצמה.

החוק איננו רק ביטוי פוליטי, הוא מהלך פילוסופי עמוק של שינוי סדרי עדיפויות. לא עוד מדינה שקמה מתוך התארגנות אזרחית חילונית, כי אם מדינה המציבה את היהדות כמהות, כגורל, כהבטחה. כך היא חדלה להיות יצירה של ההווה והופכת לדימוי של נצח. בהעדפת הנצח על פני המציאות נשללת מן האזרחים ריבונותם, והריבון נהפך לרעיון ולא לעם החי.

הציונות המדינית של הרצל ובן גוריון ביקשה להפסיק את הגלות ולהפוך את העם היהודי לעם ריבוני, הקובע את גורלו על אדמתו באמצעות מוסדות

שלטון נבחרים. חוק הלאום מסמן תפנית חדה: הוא מחזיר את רעיון הגלות, לא כסמל של חורבן אלא כמודל מארגן של זהות. המדינה מוצגת כשלוחה של רעיון לאומי גלובלי שמרכזו מחוץ לה, מחויבותה נעה אל עבר אידאה מופשטת ולא בהכרח אל אזרחיה. כך מתאפשרת העדפה של יהדות התפוצות על פני אזרחי המדינה, של רעיון על פני מציאות, של אידאולוגיה על פני אחריות אזרחית. מכאן נולד פיצול עמוק במושג מדינה. הגבולות שבין טריטוריה וריבונות, בין אזרחות ושייכות, בין מוסדות לזהות, הולכים ומיטשטשים. בתוך הפיצול הזה נשחקת הדמוקרטיה, שכן ברגע שבו האזרח חדל להיות מקור הריבונות, גם זכויותיו מאבדות את יציבותן והופכות תלויות ברצון הלאום. חוק הלאום, הנראה כחוק הצהרתי על זהות, נעשה כפועל יסוד למבנה כוח חדש ולרפורמות משטריות שמקורן לא בריבונות העם כי אם בתפיסה מופשטת של לאום המתנשאת מעל החברה, הזמן והאדם.

חוק הלאום קיבע עיקרון משפטי חדש והתערב באופן מהותי במבנה העמוק של מושג המדינה. הוא הפך את ישראל ממדינה המתיימרת לגלם זהות פוליטית ריבונית – הנשענת על גבולות, אזרחות, מוסדות, ושפה – למדינה שהזהות שלה חורגת מן התחום הפוליטי אל המרחב המטאפיזי, ולעיתים אף המיסטי. החוק חיסל, הלכה למעשה, את המודל הרפובליקני של מדינה כאמנה אזרחית בין בני אדם החיים יחד במרחב נתון, והמיר אותו במודל אורגני יותר, מהותני, שבו המדינה אינה תוצר של רצון, כי אם ביטוי חי, הכרחי, של אורגניזם לאומי המשייט מעל ומעבר לגבולות.

במילים אחרות, חוק הלאום עיצב מבנה חדש של זהות מדינתית: מדינה שאינה נובעת מן החיים עצמם, אלא נשענת על עיקרון קדום הקודם לה וקיים גם בלעדיה. המדינה חדלה להיות מרחב שבו אזרחים שווים נפגשים כדי לעצב את גורלם המשותף, והפכה לכלי בשירות רעיון נצחי – העם היהודי. גופה של המדינה מונח כאן, על האדמה, בשדות הנגב ובמורדות הגליל, אך ראשה ותודעתה מצויים הרחק מכאן, נעים בין קהילות יהודיות בלונדון, ניו יורק,

אנטוורפן ומיאמי, מחפשים את הצדקתה לא ברחוב הישראלי כי אם בעולם היהודי הרחב.

כך מתגבשת תכנית יוצאת דופן של מדינה: ישות פוליטית בעלת גבולות ברורים, המגדירה את עצמה לפי עיקרון טרנס גאוגרפי. המרחב הפיזי שלה קיים ומוחשי, אך הלגיטימציה לקיומה נובעת מקולקטיב רחב שאינו חי בה. האזרחות מאבדת את מעמדה כמוקד ההשתייכות, והמדינה עצמה מתמסרת למהות רעיונית הניצבת מעל המרחב האזרחי, תובענית ממנו, מחייבת ממנו ולפעמים גם מנותקת ממנו.

במובן הזה, חוק הלאום שיבש את שלושת המודלים הקלאסיים של זהות מדינה. הוא איננו ליברלי אזרחי, מפני שאיננו נשען על שוויון זכויות בין כל אזרחי המדינה; איננו רפובליקני, מפני שאיננו מבוסס על פעולה אזרחית משותפת; וגם איננו לאומיות אורגנית רגילה, מפני שאינו מתמקד בקהילה החיה בפועל במדינה, אלא בלאום עולמי ומופשט שהמדינה אמורה לייצג אותו מבחינה טקסית והיסטורית. נוצר כאן מודל חדש שבו המדינה חדלה להיות זירה של חיים משותפים והופכת לכלי לביטוי רעיון לאומי נצחי, מוחלט ומנותק מן הזמן.

המתח הישן בין יהדות לדמוקרטיה, שהתנהל במשך עשרות שנים כאי-נחת חוקתית, קיבל כעת הכרעה – לא באמצעות שיח ציבורי, כי אם בפעולה חוקתית חד צדדית. המדינה מצטיירת כמרחב שיש לו שותף טבעי אחד, העם היהודי, וכל היתר נדרשים להסתגל אליו או להישאר מחוץ למרכז. כך נדחק מרכז הכובד של הזהות המדינתית אל מעבר לגבולותיה הפוליטיים, וישראל נהפכה לשלוחה טריטוריאלית של רעיון עולמי חסר גבולות, תוך שחיקת יסודות הריבונות הממשית.

חוק הלאום, בשתיקתו בנוגע לדמוקרטיה, בהצבת העם היהודי כדמות חוקתית עליונה ובהתעלמותו מעקרון השוויון, לא שינה את הדמוקרטיה הליברלית – הוא עקף אותה. בכך נחתם עידן שבו האזרחות שימשה יסוד זהות המדינה, ונפתח עידן חדש שבו רעיון יהודי היסטורי תפס את מקומה

של הריבונות האזרחית. לא עוד מדינה של אזרחיה, אלא פרויקט זהות של עם מדומיין, הנמצא על קו השבר. על קו השבר שבין חיי היום-יום לבין בעלות רעיונית נבנית שפת המשטר החדש.

חקיקת החוק הכריעה בשאלת זהותה של ישראל כמדינת הלאום של העם היהודי, והגדירה מחדש את מהותה. מוקד הריבונות הוסט מן האזרחים החיים במדינה אל הלאום המטאפיזי שהיא מייצגת. בכך נחשפה חולשה עמוקה, ביטוי לכך שהיהודים בישראל טרם עיצבו זהות מדינתית שלמה. החוק לא חיזק את ריבונותה של ישראל כמדינה מודרנית, הוא הפך אותה לקהילה יהודית לאומית בעלת גבולות, צבא ושפה, אך חסרת עקרון ריבונות אזרחית מבוססת. מושג המדינה בישראל קיבל צורה חדשה: מסגרת אתנית רעיונית הנתונה למרות אידאה יהודית החורגת מגבולותיה הפיזיים ומהאוכלוסייה שבתוכה היא מתקיימת.

ההשלכה המרכזית של חוק הלאום היא שישראל חדלה להיות מדינה המבססת את ריבונותה על עיקרון אזרחי, והפכה למדינה הנשענת על בעלות לאומית המנותקת מן המציאות הפוליטית והחברתית שבתוכה. החוק מבטא הכרה בכך שהפרויקט המדינתי של הציונות לא הושלם במלואו, מפני שהיהודים לא הצליחו לעצב ריבונות אזרחית יציבה ובחרו לעגן את זהות המדינה בשיוך לאומי שאיננו דורש הכרעה בשאלות של אזרחות, שלטון וחוק מודרני. המשמעות היא שמדינת ישראל שייכת ליהודים באשר הם יותר משהיא שייכת לאזרחיה החיים בתחומה, גם כאשר אלה נולדו ופועלים בה.

כך נהפכה ישראל לפחות מדינה ריבונית ויותר למוקד לאומי מופשט, המשרת רעיון כלל יהודי ולא בהכרח את קהילת אזרחיה. חוק הלאום השלים בכך תהליך שהחל עוד קודם: שינוי הדרגתי שבו הלאומיות גברה על הריבונות והכפיפה אותה לצרכים לאומיים בעלי ממד גלובלי. במציאות זו, ישראל איננה עוד מדינת לאום במונחה הקלאסי. היא מתפקדת כקהילה יהודית עולמית בעלת מוסדות מדינתיים וצבא, אך זהותה הריבונית נבלעת בזהותה הלאומית.

#### ח. סיכום: התפתלויות הזהות של המדינה

התאולוגיה הא־פוליטית היהודית עברה תהליך ארוך מאז חורבן בית המקדש השני והתגבשה לתפיסה שלפיה היהודים אינם מסוגלים למשול בעצמם ועליהם לחיות תחת שלטון זר עד לבוא המשיח. תפיסה זו לא הייתה רק הימנעות מפוליטיקה אלא מנגנון עומק שנועד לעצב תודעה של מיעוט ולהפוך אותה לדפוס תודעתי קבוע. עם מאפיין זה קמה מדינת ישראל. היהודים הישראלים מתנהלים כרוב פוליטי אך ממשיכים לחיות מתוך תודעה של מיעוט: החרדים רואים בהקמת המדינה הפרה של הצו הדתי ואינם מכירים בה כביטוי ריבוני לגיטימי, בעוד שבציונות הדתית יש הרואים בה אירוע גאולי ולא תוצאה של תהליך פוליטי רציונלי. שתי הקבוצות נשענות על אותה תודעת מיעוט, אך מעצבות אותה לכיוונים מנוגדים. לצד זאת קיים רוב ישראלי שאינו מחזיק בתודעה מדינית מגובשת וכוודאי לא בתודעה של רוב ריבוני.

גם בקרב מי שמשוחררים מן השיח המשיחי ומבקשים מדינה ריבונית, רבים עדיין פועלים מתוך תודעת מיעוט. הסיבה נעוצה בהיסטוריה: במשך אלפיים שנה כמעט שלא התקיימה ריבונות יהודית, ולכן לא עוצב ניסיון מדיני המעצב תודעה של רוב. כך נוצר מצב שבו גם תומכי הריבונות נושאים עמם את תודעת המיעוט ומתנהלים מתוך תחושת הגנה מפני רוב חיצוני ולא מתוך אחריות של רוב ריבוני. מכאן נגזרת מסקנה מרכזית: הקמת מדינה לכדה אינה מספיקה, יש צורך בכינון תודעה מדינית חדשה. יהודים צריכים לראשונה לראות את עצמם כרוב ולהתנהג כרוב בעל אחריות ריבונית. כל עוד תודעה זו לא תתגבש, הריבונות הישראלית תישאר שאלה פתוחה ולא יסוד מדיני יציב. המדינה קיימת, אך משמעותה הריבונית עדיין לא עוצבה בתודעה האזרחית במלואה.

התנועה הציונית ביקשה להתנתק מהתאולוגיה הא־פוליטית של הגולה, ולהפוך את היהודים לריבוניים במדינה רגילה משלהם. הציונות הייתה בראשיתה מעשה מרד הריף: מרד נגד ההיסטוריה היהודית כגולה מתמשכת, מרד נגד גורל של מיעוט נרדף ומרד גם כנגד יחסן של האומות. אולם כל

מרד, כדי להצליח, חייב לדעת מתי להסתיים. מדינת ישראל איננה עוד תנועה מחתרתית או חזון עתידי, אלא מדינה ריבונית שכבר קיימת בפועל. אחת הסיבות העיקריות למשבר הזהות הישראלי היא בדיוק בהנחה ההפוכה, בתודעת המרד המתמשכת, כאילו תהליך ההקמה של המדינה עדיין לא הושלם. תודעה זו מונעת את היכולת להכיר במציאות הקיימת ולבסס עליה זהות ריבונית יציבה. במקום להתייבב כתודעה מדינית של רוב ריבוני, ישראל ממשיכה להתנהל מתוך תחושת מאבק תמידי, כאילו המרד עדיין נדרש. כך נותרה המדינה לכודה בתוך מופעיה המשתנים של הציונות, אידאולוגיות שונות שכולן רואות במדינה מהלך ביניים ולא עובדה מוגמרת. התוצאה היא ישות פוליטית שאינה תופסת את עצמה כמדינה שהשלימה את עצמה, אלא כזירה מתמשכת של מאבקים על משמעותה ותכליתה. הציבור הישראלי, שבוי בתודעת מהפכה נצחית, מהסס להכריז על סיום המרד ולהתנהל מתוך הכרה בריבונות שכבר קיימת. כל עוד לא תתגבש תודעה מדינית של רוב ריבוני, המדינה תמשיך להתקיים באופן של שאלה ולא של עובדה מוגדרת וברורה.

גם למנהיגי הישוב שהיו שקועים בציונות המעשית, הטרידה שאלת הזהות של המדינה שבדרך. ויצמן, בן גוריון, רופין ואחרים בני דורם, האמינו כי המדינה אינה רק פתרון מדיני, אלא מסגרת ליצירת חברה עברית חדשה. הם שאפו לבנות לא רק מדינה ריבונית, כי אם קהילה לאומית אורגנית, שתתבסס על השפה העברית, על התרבות העברית ועל החיים המעשיים בארץ ישראל. בכך, הם הרחיקו את הציונות מהתפיסה הפשוטה של הקמת מדינה ככל המדינות, והפכו אותה לתהליך של תחייה תרבותית ולאומית, שבו השפה העברית והחיים המשותפים בארץ הם המרכיבים המרכזיים בהגדרת הזהות הלאומית. המדינה לא נועדה להיות רק מקלט ליהודים, אלא גם לבנות עולם תרבותי חדש, שבו יהודים יחיו לא כשרידים של עבר גלותי אלא כעם מחודש, שנטוע באדמתו ומדבר בשפתו ההיסטורית. התוצאה של גישה זו הייתה שהמאבק על הקמת המדינה הפך מתהליך מדיני גרידא למעשה של יצירה לאומית ותרבותית.

היישוב הקים מערכת חינוך עברית, פיתח תעשייה עברית, ייסד עיתונות עברית והניח את התשתית לחברה ולכלכלה שבמרכזן חיים עבריים. השפה העברית, שעמדה מאות שנים מחוץ לחיים המדוברים, קמה לתחייה והפכה לשפת העם. מוסדות השלטון העצמי, מערכת המשפט והחינוך, התנהלו כולם בעברית וביטאו את מגמתו של היישוב לעצב מציאות עברית חיה. מתוך כך נולדה המדינה שהוכרזה ב־1948, לא כהמשך ישיר של הציונות האירופית, אלא כבריאה מקומית של היישוב בארץ ישראל, שביקש להגדיר את המדינה כמדינה עברית. זה היה מעבר מתפיסה אוניברסלית של מדינת היהודים למדינה מקומית שבה הלאומיות מתגשמת דרך לשון, תרבות וזהות ייחודית הצומחת מן המקום.

המעבר הזה לא הושלם לחלוטין, והוא מוסיף להתקיים כמוקד מתמיד של מתח בזהות הישראלית. מצד אחד, המדינה נתפסת כמסגרת פוליטית לעם היהודי כולו, מקום מפלט וביטוי לריבונותו ההיסטורית. מצד אחר, מתקיימת תפיסה של מדינה עברית - מדינה שנבנית כמרכז תרבותי וחברתי עצמאי, שחיו נטועים במציאות המקומית ובתרבות העברית המתחדשת. פיצול זה, שנולד עוד לפני קום המדינה, ממשיך לעצב את הוויכוח הציבורי סביב השאלה מהי ישראל - מדינת העם היהודי או מדינה עברית עצמאית בעלת תרבות וזהות מקומיות.

בישראל של ימינו ניכר הדהוד מחודש לרעיון המדינה העברית דווקא בקרב אלה המבקשים להגן על דמותה הדמוקרטית. הם מגדירים את עצמם מתוך הישראליות, מתוך השפה העברית והחיים בארץ, ורואים במדינה מרחב אורחי ועצמאי, לא שליחות היסטורית של כלל העם היהודי אלא מציאות יום-יומית שיש לבססה על שוויון, חירות ואחריות משותפת. בדרך זו, המאבק על הדמוקרטיה הופך גם לכיטוי של תהליך עמוק שבו הזהות הישראלית מתעצבת כצאצאית ישירה של הרעיון העברי - זהות שממשיכה את חזון דור המייסדים כקהילה חיה, יוצרת ומקומית.

עם זאת, בשל משקולות העבר, הם עדיין לא עשו את המהלך המתבקש והאמיץ: להגדיר את המדינה באופן פורמלי כמדינתו של הלאום הישראלי. הם ממשיכים לפעול במסגרת ההגדרות הישנות של מדינה יהודית, אף על פי שבפועל הם חיים ומתנהלים כקהילה לאומית מובחנת, השונה הן מהתפוצה היהודית בעולם והן מהתפיסות ההיסטוריות של הציונות. המתח בין ההגדרה הרשמית של המדינה לבין זהותה בפועל יוצר דיסוננס מתמשך, שבו הישראלים תופסים עצמם כלאום נפרד אך נמנעים מלהגדיר זאת במוסדות המדינה. רק כאשר ההכרה הפורמלית במדינה כמדינת הלאום הישראלי תהפוך לעובדה מוגמרת, ניתן יהיה להשלים את התהליך שהחל כבר בתקופת היישוב: המעבר ממדינת היהודים למדינה עברית, מקהילה מדומיינת הקשורה לעם מפוזר למדינה מגובשת ומובחנת, החיה את חייה בתוך גבולותיה שלה.

המעבר ממדינה עברית למדינה ציונית התרחש מתוך תהליך היסטורי מורכב שבו התעצבה זהותה של מדינת ישראל מתוך ההתפתחות הפנימית של היישוב העברי, כמו גם מתוך השפעות חיצוניות, ובעיקר בעקבות ההכרה הבין־לאומית בה כמדינה יהודית. בעוד שהיישוב בארץ ישראל ביקש להגדיר את עצמו כישות עברית נפרדת מהתנועה הציונית העולמית ומהקהילות היהודיות בגולה, הרי שהשיח הבין־לאומי שהתפתח סביב עתידה של הארץ, בעיקר דרך מסמכים כמו ועדת פיל והחלטת החלוקה של האו"ם, כפה על היישוב את המונח מדינה יהודית והכתיב בכך את הכיוון הרשמי שאליו צעדה המדינה הצעירה. בכך, חזרה המדינה להיות מזוהה בראש ובראשונה עם העם היהודי כולו, ולא עם לאום עברי מובחן בארץ ישראל.

מגילת העצמאות, שהתכתבה עם החלטת האו"ם והעניקה לה תוקף משפטי ומוסרי, אימצה אף היא את המינוח מדינה יהודית, ולמעשה קיבעה את זהות המדינה בתוך המסגרת הרחבה של העם היהודי, ולא מתוך התפתחות אורגנית של ייחוד לאומי מקומי. תוצאה מרכזית של תהליך זה הייתה שהמדינה החדשה הוגדרה כמדינה של העם היהודי כולו, ולא כמדינה של אזרחיה הישראלים

בלבד. בכך היא נותרה חלק מן המהלך הציוני המתמשך ולא פרויקט לאומי שסיים את תהליך הגשמתו.

בן גוריון, שראה בהקמת המדינה שלב ראשון בקיבוץ גלויות, הדגיש כי תפקידה של המדינה הוא לשמש מנוף לקליטת עולים ולקיבוץ פזורה יהודית מרחבי העולם. מתוך תפיסה זו נותרו בידי מוסדות חוץ מדינתיים כמו הסוכנות היהודית והקרן הקיימת לישראל, סמכויות מכריעות בתחומי העלייה, ההתיישבות וניהול הקרקעות. כך נוצר מבנה מורכב שבו המדינה הייתה ריבונית מבחינה משפטית, אך חלק מסמכויותיה הופעלו מחוץ למנגנון הממשלתי. היא תפקדה כגוף ממלכתי למחצה - מדינה שמוסדות מרכזיים בה משקפים מחויבות לאומית רחבה יותר מזו של אזרחיה בלבד. זהותה של ישראל התגבשה לא מתוך ההוויה האזרחית שבתוכה, אלא מתוך ייעודה כלפי העם היהודי. מצב זה יצר חלוקה עמוקה בריבונותה: בין המדינה הרשמית לבין המוסדות הציוניים שהמשיכו לפעול בתוכה ככוחות עצמאיים בעלי סמכות והשפעה.

ברגעים ההיסטוריים הללו, שבהם עוצבו גבולות ההכרה הבין-לאומית בישראל, נזרעו הזרעים להגדרת זהותה של המדינה כמדינת העם היהודי ולניתוק ההדרגתי מהרעיון הריבוני המקומי של מדינת ישראל. מאז החלטת האו"ם והכרזת העצמאות, מדינת ישראל נולדה כיצור כלאיים. מצד אחד, מדינה ריבונית לכל דבר, עם שלטון עצמאי, מערכת משפט וכלכלה עצמאית, אך מצד שני, מדינה המחויבת לתפקיד חוצה גבולות של מדינת העם היהודי.

פרק זה בהיסטוריה יצר מתח מובנה שלא נפתר עד היום: ישראל, מחד, רואה את עצמה ככל המדינות - מסגרת פוליטית ריבונית בעלת אחריות מלאה כלפי אזרחיה - אך מאידך היא נושאת על גבה את המשא של העם היהודי כולו, מה שמוותר את ריבונותה המעשית חלקית ומעורערת.

כיום, הכוחות הפוליטיים המבקשים לעצב את זהותה של ישראל כמדינה יהודית משתמשים באותו רגע היסטורי כדי להשיב את התודעה הגלותית - תפיסה של יהדות כקהילה עולמית חסרת טריטוריה וריבונות. מגמה זו אינה

מסתפקת בהדגשת זהותה היהודית של ישראל, היא מבקשת לטשטש את אופייה המדינתי ולהפוך אותה מקולקטיב ריבוני למסגרת קהילתית של יהודי ארץ ישראל. כך, ישראל משנה את מוקד זהותה: ממדינה האמונה על אזרחיה, היא נהפכת למוקד סמלי של העם היהודי כולו, תוך הכפפת עקרונות הריבונות והדמוקרטיה לערכים דתיים ולאומיים בעלי אופי על מדינתי.

המגמה הזו אינה ממשיכה את דרכה של הציונות אלא מפרקת את יסודותיה, כשהיא מחזירה את המבנה הפוליטי של היהודים לדגם הקהילתי של הגולה – קיום קולקטיבי הנתון למרות שלטונית זרה, ללא ריבונות עצמאית. בתוך מציאות זו, מדינת ישראל נלכדת בין שני קטבים: מצד אחד האפשרות לממש ריבונות מלאה ולבסס זהות ישראלית עצמאית, ומצד אחר החזרה למבנה קהילתי שבו המדינה משמשת כלי לייצוג העם היהודי כולו, ולא בית מדיני של אזרחיה החיים בה.

עם מיצוי המשאבים הציונים בעליה ובקרקעות, ועם התייצבות המציאות הישראלית, החלו להופיע דיונים באשר לאופייה וזהות הערכית של המדינה. מאז עיגונה של ההגדרה מדינה יהודית ודמוקרטית בחוקי היסוד של 1992, היא שימשה כמסגרת זהותית חוקתית, אך בפועל נותרה מושג עמום ומלא סתירות. עמימות זו לא הייתה מקרית. היא שיקפה תפיסת עולם פוליטית ששלטה בישראל לאורך שנים, תפיסה שניתן לכנותה רוח העמימות. רוח זו ביקשה להימנע מהכרעות חדות בסוגיות יסודיות הנוגעות למהותה של המדינה, מתוך תקווה כי ניתן יהיה להחזיק את המקל בשני קצותיו. היהדות והדמוקרטיה לא הוגדרו לעומקם, לא הוסדרו במסגרת חוקה, ולא נדרשו לפרשנות מחייבת שתכריע איזה ערך גובר במקרה של התנגשות. כך, במקום להתמודד עם השאלה האם ישראל היא בראש ובראשונה מדינה לאומית ליהודים או מדינת כלל אזרחיה הדמוקרטית, נוצר מודל של טלאים על גבי טלאים: חקיקות חלקיות, פשרות פוליטיות ורטוריקה עמומה שאפשרה לכלל צד לפרש את המושג כרצונו. מחנה העמימות, שהאמין כי הנוסחה היהודית ודמוקרטית יכולה

לשמש כמרחב גמיש ומכיל, יצר למעשה מערכת פוליטית וחברתית שנמנעה מהכרעות עקרוניות, והשאיר את המתח בין הרכיבים השונים ללא פתרון ברור. מול מחנה העמימות ניצב מחנה ההכרעה, שראה בזהותה היהודית של המדינה יסוד מחייב שיש לעצבו באופן עצמאי, ללא כפיפות לעקרונות אוניברסליים של דמוקרטיה ליברלית. בעיני מחנה זה, הצירוף יהודית ודמוקרטית ייצג ניסיון מלאכותי לשמר מצב שבו המדינה תלויה בין שני קטבים מנוגדים ואינה מממשת את מהותה כמדינת הלאום היהודי. ההתפתחויות הפוליטיות של השנים האחרונות דחפו את המחנה הזה לפעולה יזומה שמטרתה לפרק את שיווי המשקל המעורפל ולקבוע כי מדינת ישראל היא בראש ובראשונה מדינה יהודית, שבה הדמוקרטיה משמשת כלי משטרי ולא עיקרון נורמטיבי.

חקיקת חוק הלאום בשנת 2018 גילמה באופן ברור מגמה זו. היא חיזקה את המרכיב היהודי בזהות המדינה וסימנה את סופו של עידן העמימות ואת המעבר לעידן של הכרעה גלויה. מחנה העמימות המשיך לטעון כי ניתן לקיים זהות מורכבת שאינה דורשת הכרעה חדה, בעוד מחנה ההכרעה שאף לבסס מציאות ברורה ומחייבת. המאבק בין שתי התפיסות הללו עיצב את המרחב הפוליטי והציבורי בישראל וחשף את השאלה היסודית העומדת בבסיסו של הפרויקט הציוני: האם ישראל יכולה להמשיך להחזיק במודל של זהות משולבת, או שעליה לבחור בין מדינה יהודית שבה הדמוקרטיה משמשת מנגנון ניהולי, לבין מדינה אזרחית ריבונית שבה היהדות משמשת נדבך תרבותי ולא עיקרון חוקתי מחייב.

## פרק שלישי | ישראל מדינת הלאום הישראלי

במציאות היום־יומית של מדינת ישראל, הישראליות אינה רעיון תאורטי או מושג מעורפל אלא ממשות קיימת ומוחשית. ישראליות איננה רק תרבות של חומס ופלאפל אלא ניסיון מדינתי מצטבר של שבעים וחמש שנים. לאורך עשורים אלו המדינה ומוסדותיה - צה"ל הכלכלה המערכת המשפטית החינוך התרבות והחיים הפוליטיים - שגיבשו מרחב אזרחי יציב שבו נוצרה זהות מובהקת. זהות הישראלית איננה גוון נוסף של היהדות אלא מכלול עצמאי בעל דפוסים וערכים שהתפתח מתוך המעשה המדינתי היום־יומי. זו המסגרת שבה חיים אזרחי המדינה שדרכה הם חווים את מציאותם ומקבלים לשון משותפת לא רק עברית כשפה אלא שפה של ניסיון מדיני ושל חיים תחת שלטון עצמאי. למרות זאת, זהות זו לא קיבלה ביטוי פורמלי. שבעים ושבע שנים חלפו מאז הקמת המדינה אך לא נעשתה הכרה רשמית בה כנושאת זהות ישראלית, לא במישור החוקתי ולא במישור הציבורי. כל צד במאבק על זהות המדינה מבקש להצדיק את קיומה דרך סיפור אחר: יהודים מביטים לשמים ומחפשים הצדקה היסטורית או משיחית, ערבים מביטים לאדמה ומתקשים לראות עצמם כמיעוט במדינה ריבונית. אפילו בית המשפט העליון בעתירה של עמותת 'אני ישראלי' סירב להכיר בלאום הישראלי.

אולם ההווה קובעת תודעה והחיים בארץ הם חיי ישראליות. כל מי שחי במדינת ישראל, יהודים וערבים, אשכנזים ומזרחים, חרדים וחילונים, חולקים

מרחב מדינתי אחד, פועלים תחת אותם חוקים ומושפעים מאותה מציאות. הם עוברים בדיקות ביטחוניות בנתב"ג, נוסעים לחו"ל עם דרכון ישראלי ומגדירים עצמם מול העולם קודם כולל כישראלים. מחוץ לגבולות המדינה, איש אינו שואל אם הם דתיים או חילונים, מזרחים או אשכנזים. הם נתפסים כישראלים. פרדוקסלית, דווקא בתוך המדינה קיים עיוורון כלפי זהות זו. במקום להכיר ביסוד המשותף, רבים מעדיפים להגדיר עצמם על בסיס שבטי: כיהודים ולא כישראלים, כערבים ולא כאזרחים, כדתיים או חילונים לפני היותם בני הלאום הישראלי. הזהות המדינתית נדחקת מהמרכז כאילו היא שכבה משנית או תחפושת שנכפתה על עם מפוצל. אך אין מעשה פטריוטי יותר מההכרה כי הזהות הפוליטית הראשונית היא זהות המדינה. להצהיר אני ישראלי אין פירושו למחוק זהויות פרטיקולריות, אלא להכיר במציאות מדינתית אחת שבה אנו חיים.

לעיתים נעשה ניסיון לצמצם את הישראלי למישור אנתרופולוגי בלבד, כטיפוס חברתי או דימוי תרבותי, ובכך להפקיע ממנו את הממד הריבוני. בתרבות הפופולרית ובשיח האקדמי הישראלי מופיע פעמים רבות הישראלי המצוי כמושא תצפית ולא כסובייקט פוליטי כאילו הישראליות ניתנת למדידה דרך הרגלים יום-יומיים וסטריאוטיפים אך אינה מכוננת מסגרת אזרחית מחייבת. גם אופנות פוליטיות ושאלונים ציבוריים דוגמת "מה זה ישראלי בעיניך" מבקשים להגדיר ישראליות דרך אופי אישי או תחושת שייכות סובייקטיבית במקום להכיר בה כמבנה מדינתי קולקטיבי. כך הצבר, הסלנג הצבאי או ההומור המקומי, משמשים כתחליפים לזהות פוליטית והמרחב המדינתי נדחק לשוליים. רדוקציה זו מאפשרת להמשיך לראות בישראל מקבץ של שבטים, ולא אומה אחת של אזרחים החיים תחת ריבונות משותפת.

הישראליות אינה תופעה תרבותית בלבד אלא זהות מדינתית שממתינה להכרה רשמית. ישראל פעלה במשך עשרות שנים כמדינה לכל דבר, עם טריטוריה, אוכלוסייה, שלטון וריבונות מוכרת, אך זהותה נותרה אמורפית בין הלאומיות היהודית לבין המציאות האזרחית שהתפתחה כאן. כל עוד אין ביטוי

פורמלי לישראליות, המדינה נשארת יצור כלאיים ריבון מודרני שמסרב לראות עצמו כאומה.

המשבר שמדינת ישראל נתונה בו אינו נובע מהיעדר משילות, אלא מהיעדר הגדרה מדינתית מאחדת. המציאות כבר עיצבה זהות ברורה, אך היא נותרה מוכחשת. מכאן נולד תהליך של התפוררות, זהויות מקבילות נבנות והמרחב הציבורי מתפרק לשבטים. כל עוד לא קיימת זהות מדינתית אחת שתחולל שייכות קולקטיבית, המדינה מאבדת את הלכידות הדרושה לקיומה ומתפצלת לאוטונומיות זהותניות.

הכרה פורמלית בזהות ישראלית משותפת אינה צעד סמלי אלא תנאי לקיום מדינתי יציב. כפי שהציע הפילוסוף יוסף אגסי, פורמליזציה של הזהות עשויה להעניק מסגרת אחת החופפת לכלל האזרחים ומכילה את הריבוי התרבותי בלי להתפרק אליו. זהו המהלך הדרוש כדי להשתחרר מן המלכודת של זהות יהודית גלותית מצד אחד, ומכנה ריבוני לא גמור מצד אחר. זהות מדינתית מוכרת וחוקתית תוכל לייצב את המערכת, לבסס ריבונות שלמה ולהציע שייכות אזרחית שווה לכל הקבוצות המרכיבות את החברה בישראל.<sup>1</sup>

## א. תנאים פורמליים להגדרת זהות של ישראל

הוויית של מדינה אינה יכולה להישען על תחושות חמקמקות או על זיכרונות נעלמים. זהותה איננה רעיון ערטילאי, אלא מסד ממשי שמבקש התבוננות מפוכחת. לא די בתחושת שייכות משותפת או בזיכרון היסטורי כדי לכונן ריבונות, יסודות המדינה נקבעים על ידי תנאים ברורים טריטוריה אוכלוסייה שלטון ומשפט. אלה אינם סממנים חיצוניים בלבד אלא מנגנון חי של ריבונות, הכוח שבאמצעותו הזהות המדינתית נוצרת ונבכחת.

1 יוסף אגסי, "מחוק השבות עד חוק הלאום: ישראל כמדינת הסדר", מלכוד הלאום: מדינת ישראל נגד הישראלים (ספרי נובמבר, 2022), עמ' 38-63.

בישראל מתרחש מפגש מרתק בין הממשי לבין המדומיין. גופה של המדינה מצוי כאן על פני האדמה, אך ראשה נמשך אל מרחב היסטורי ואל נופים שמעבר לגבולות. הגבולות קיימים אך פריכים, האזרחים מזוהים עם המדינה אך מתקשים לראות בה את מסגרת זהותם העיקרית, והחוק לעיתים פועל מעבר לגבולות הריבונות. ישראל מגדירה את עצמה דרך מיתוס ולא תמיד דרך מציאות חיה, כאילו הזהות נשלפת מן העבר אך טרם הונחה על ההווה.

דווקא כאן נפתחת הזדמנות. השעה מזמינה הכרה מפורשת בזהותה המדינית של ישראל לא כרעיון מופשט אלא כישות פוליטית יציבה ומבוססת. ישראליות איננה דימוי תרבותי חולף, אלא זהות שאפשר לעגנה ולנסח לה מסד פורמלי ברור. כשהזהות תעוגן בשם ובחוק היא תוכל לצמוח מתוך אחריות אזרחית וריבונית ולשמש מצע משותף שיצרף את הרבים ולא יפצלם. פורמליזציה של הישראליות מבקשת להשיב את הריבונות לטריטוריה ולאזרחים ולקרקע שעליה הם פועלים.

מכאן עולה שאלה מסקרנות: האם אנו מזהים כבר עכשיו את קווי המתאר של הלאום הישראלי כפי שהם מתגלים במוסדות המדינה במערכת החוק בגבולות באוכלוסייה ובמרחב הפוליטי? ייתכן שהיסודות הללו אינם חזון עתידי, אלא מציאות קיימת שממתינה להצהרה? לא מדובר בדיון ערכי בלבד, מדובר בהכרה מעשית בזהות שכבר נולדה ומבקשת שם.

### גבולות מוכרים

למדינת ישראל יש גבולות מוכרים, והיא פועלת בתוכם הלכה למעשה. עד 1967 הייתה חפיפה כמעט מוחלטת בין גבולות המדינה לבין גבולות הריבונות שלה: הטריטוריה שהוכרה כשטח מדינת ישראל הייתה גם המרחב שבו הפועלו החוק והממשל בפועל. זהות ברורה זו בין טריטוריה למדינה שימשה בסיס להיווצרות מוסדות שלטוניים יציבים, לתחולת חוק שוויונית ולתודעה אזרחית מגובשת. הריבונות התגבשה מתוך הפעלה סדירה של החוק בתוך מרחב תחום ומוגדר.

אולם מאז 1967, לאחר מלחמת ששת הימים והכיבוש בשטחים שמעבר לקו הירוק, נוצרה מציאות חדשה שבה הגבול הפך פריך: חלק מהשטחים מצויים תחת שליטה צבאית, אחרים סופחו ללא הכרה בין-לאומית, וישנם אזורים שבהם החוק מופעל באופן חלקי. כתוצאה מכך נחלשה הזיקה בין השטח הגאוגרפי לבין המרחב הריבוני, והזהות הטריטוריאלית של המדינה - הבסיס לתוקף סמכותה המשפטית - נעשתה מעורפלת ולעיתים אף סותרת את עצמה. מעבר לגבולות המוסכמים עם מצרים, ירדן ולכנון - שעוגנו בהסכמים בין-לאומיים - יתר גבולותיה של ישראל נותרו בלתי קבועים: חלקם שנויים במחלוקת בזירה הבין-לאומית, אחרים אינם מוגדרים כלל ולעיתים המדינה נמנעת מהכרעה. כך נוצר מצב ייחודי שבו הגוף המדינתי פועל, אך קווי המתאר של אותו גוף נותרים מעורפלים, כפופים למשטרים משפטיים שונים, ואינם מספקים את התנאי הבסיסי לריבונות מלאה.

ביהודה ושומרון המצב מורכב, שכן הגבול אינו קו אחד אלא מכנה רב שכבתי: הקו הירוק קיים במפות אך אינו משמש גבול בפועל; אחריו הפרדה משפטית בין אזורים בשליטה ישראלית ישירה לבין שטחים הנתונים לשליטה חלקית או מלאה של הרשות הפלסטינית. שטח C נמצא תחת שליטה צבאית מלאה אך ללא ריבונות ישראלית; שטח B מפוצל בין סמכויות אזרחיות פלסטיניות לשליטה צבאית ישראלית; שטח A בשליטה פלסטינית, אך ישראל שומרת לעצמה זכות פעולה ביטחונית.

בעזה המצב שונה אך לא פשוט: הגבול עם ישראל חופף לגבול שלפני 1967, אך עזה עצמה אינה מדינה ריבונית ואף לא חלק ממדינת ישראל. ישראל נסוגה מהרצועה ב־2005, אך ממשיכה לשלוט במרחב האווירי והימי ובמעברים היבשתיים. השקל נותר המטבע הסחיר, ישראל מספקת חשמל ומים והיא נושאת באחריות חלקית למניעת משבר הומניטרי. כך נוצר פרדוקס: יצאנו מעזה, אך אנו עדיין בתוכה.

מצב ריבוני עמום זה - שבו אין שליטה רשמית אך מתקיימת אחריות פונקציונלית - יצר חלל שלטוני שאפשר את עליית החמאס ואת ביסוס כוחו.

בהיעדר ריבון ברור, עזה הפכה לאזור דמדומים: לא מדינה עצמאית ולא חלק מישראל, אלא מרחב שבו סמכות ואחריות מתפצלות ומתחמקות. ביום אחד, ב־7 באוקטובר, הגבול הפריך הפך לנקודת השבר של ישראל.

המרחב המשפטי של יהודה ושומרון מגלם באופן מובהק את העמימות הריבונית של מדינת ישראל. מאז 1967 מנוהל האזור באמצעות תקנות לשעת חירום, שנועדו במקור להשעות את תחולת החוק האזרחי לזמן מוגבל, אך הפכו עם השנים לשגרת שלטון מתמשכת. התקנות יצרו מרחב שבו החוק הישראלי חל לא על השטח עצמו אלא על אזרחים ישראלים החיים בו, בעוד הפלסטינים כפופים לדין צבאי הנגזר מסמכות המפקד הצבאי. כך התקבע מרחב כפול שבו שתי אוכלוסיות חיות באותו מקום אך תחת שני משטרי חוק שונים – מצב שבו המדינה מפעילה סמכות מלאה אך נמנעת מהחלת ריבונות.

השימוש החוזר בתקנות שנועדו להשעיית הדין יצר מנגנון קבוע להחרגת השטח מן המשטר החוקי האחיד, והוליד מערכת משפטית מלאת טלאים ודינמית שאינה מצביעה בבירור על גבולות המדינה ועל היקף ריבונותה. במקום מסגרת חוקית אחת התפתח ריבוי מסגרות – אזרחית, צבאית, ביטחונית ואזורית – הפועלות זו לצד זו ללא הכרעה. שגרה משפטית זו אינה רק תוצאה של העמימות אלא גורם מעצב של זהות המדינה עצמה: מדינה שחוקיה נושאים את אזרחיה אך אינם נטועים בקרקע, שמוסדותיה מפעילים כוח אך נמנעים מהגדרה, ושגופה הריבוני מתפצל בין מרחבים מוכרים, שנויים במחלוקת וכאלה שאינם מוכרים כלל.

המתנחלים, במובנים רבים, אינם קהילה אזרחית. הם תופסים את עצמם כביטוי חי לרוחה של האומה – אותה רוח לאומית-היסטורית-דתית השואפת לחרוג מגבולותיה של מדינת ישראל ולהתפשט על פני מרחבי ארץ ישראל. שליחותם אינה נשענת על אזרחות אלא על שילוש רעיוני מגובש: תורת ישראל כמקור סמכות עליונה, עם ישראל כקולקטיב רוחני היסטורי, וארץ ישראל כטריטוריה מקודשת. בתוך השילוש הקדוש של המתנחלים, מדינת ישראל אינה קיימת.

המתנחלים מייצגים המשך ישיר של אותה רוח, שלוחה אידאולוגית הפועלת לא מתוך נאמנות לכללי המשחק של המדינה אלא מתוך תפיסה של צו מוסרי והיסטורי עמוק יותר. המדינה בעיניהם היא לכל היותר כלי ולעיתים אף מכשול, שכן הריבונות האמיתית נתפסת כמצויה בקדושת האדמה ולא בגבולות מדיניים. בעולמם, ארץ ישראל היא הערך העליון ומדינת ישראל נתפסת כגוף זמני, כשלב הכרחי בהיסטוריה, שהוקם כדי להכין את הקרקע לגאולה. הכוח המדינתי הופך לכלי לביצור מציאות שאינה מבקשת להשתלב במדינה, אלא להחליף אותה בעתיד. המדינה ממלאת תפקיד טכני בדרך למימוש החזון המשיחי.

במציאות זו, המבנה המשפטי מאפשר למתנחלים לקיים זהות כפולה ללא צורך בהכרעה. בהיעדר גבול מדיני מוכר החוק נמשך עם האזרחים אך לא עם הקרקע, ומאפשר ליהנות מזכויות המדינה גם כשהחיים מתנהלים מחוץ לריבונותה. כך נוצרה מערכת שלטונית מקבילה: יישובים הנתמכים בידי מוסדות המדינה אך פועלים לפי כללים עצמאיים, מוסדות חינוך ותשתית בעלי היגיון תרבותי ייחודי, ותקציבים ותוכניות המעצבים מרחב שאיננו אזרחי דמוקרטי אלא משיחי קהילתי – מרחב המשתמש במדינה כדי להקים מה שאינו מדינה.

קיבוע גבולות המדינה יחייב הכרעה שלא נדרשה עד כה. הוא ייאלץ את הקבוצות הפועלות בשולי הריבונות, ובראשן המתנחלים, לבחור בין שליחות לאומית אמונית לבין השתייכות למסגרת מדינתית ברורה. השאלה איננה רק היכן עוברת הגדר, כי אם היכן מצויה רוח האומה: האם היא מתוחמת בגבולות המדינה או ממשיכה לפעום מעבר להם. ברגע שבו יוגדר הגבול, תהפוך שאלת השייכות משאלה מופשטת לסוגיה ממשית: האם אתה פועל בשם מדינת ישראל או בשם רעיון לאומי החורג ממנה.

אך מדינה אינה יכולה להתקיים לאורך זמן כשהרוח שלה מתפשטת מעבר לגופה. כאשר רוח האומה פועלת מחוץ למסגרת הריבונות, היא יוצרת אזורי פעולה חיצוניים לסמכות, שבהם מנגנונים אידאולוגיים מחליפים מוסדות ממלכתיים. מצב כזה אינו נותר במישור הסמלי בלבד – הוא מביא עמו חתירה

ממשית תחת סמכותה של המדינה, תחת מוסדותיה ותחת יכולתה לקיים אחריות אזרחית שוויונית. לאורך זמן, מציאות זו אינה יכולה להתקיים מבלי להביא עימה תהליכי התפוררות - של המשילות, של עצם קיומה של המדינה כמוסד של סמכות, של הכרעה ושל אחריות.

קיבוע הגבולות, אם כן, הוא הכרעה בתחרות שבין ערך ארץ ישראל לערך מדינת ישראל. הראשון הוא הזון גאולי המבוסס על קדושת אדמה; השני הוא הזון מציאותי המבוסס על מבנה ריבוני, תחום ומוגבל. כל עוד הגבול נותר פתוח, גם ההכרעה בין שני הערכים נותרת פתוחה, ועם הפתיחות הזו מתקיים גם מצב של דחיית הכרעה, של תנועה קבועה בין המדינה לרוח, של בלבול בין רוחה של האומה לבין גופה של המדינה.

גם הזהות הסבוכה של האזרחים הערבים בישראל היא תוצר ישיר של גבולות לא מוכרעים. בהיעדר קו ריבוני ברור בין מדינת ישראל לבין המרחב הפלסטיני שסביבה, מתקיים אזור דמדומים זהותי: ערביי ישראל חיים בתוך גבולות המדינה, אך רבים נושאים תחושת שייכות לאומית למרחב שמחוץ לה, מרחב שלא הוכרע בו מעמד ריבוני ושזהותו נותרה פתוחה. כך מתאפשר קיום של זהות כפולה, שילוב מתוח בין אזרחות ישראלית לבין זיקה לאומית פלסטינית, שאינה נדרשת להכרעה כל עוד הגבול נותר מעורפל.

מורכבות זו מתבטאת בשלוש תצורות עיקריות של זהות. הראשונה, לאומנית פלסטינית המיוצגת בידי בל"ד, הדוחה את מדינת ישראל כמסגרת לגיטימית ורואה בלאום הפלסטיני את הישות הפוליטית העתידית. השנייה, דתית קהילתית, המזוהה עם התנועה האסלאמית, הרואה במדינה לא מרחב אזרחי משותף אלא מנגנון למשאבים, שמטרתם ביסוס מוסדות דתיים ומסגרת חברתית שאינה אזרחית מדינתית אלא קהילתית אמונית. השלישית, בדואית-מנהגית המצויה בדרום הארץ, שם חלק ניכר מהאוכלוסייה מתקשה להסתגל לריבונות מודרנית ומעדיף להישען על משפט שבטי, תביעות בעלות לא רשומות וניהול עצמי זהותי שאינו מבוסס על המשטר המשפטי המתקיים בתוך המדינה.

כך מתקיים מצב שבו הזהות הערכית בישראל אינה מחויבת להכרעה, אלא מתקיימת בין עולמות: נהנית מזכויות אזרחיות אך לוטה בערפל ריבוני. אך הערפל הזה אינו יכול להחזיק לעד. הכרעה לגבי גבול מדינת ישראל מול השטחים, בין אם באמצעות סיפוח ובין אם באמצעות הקמת מדינה פלסטינית, תהיה גם הכרעה לגבי זהותם של ערביי ישראל. כשייקבע הגבול, ייאלץ כל יחיד להכריע בעצמו: האם הוא חלק מן המרחב הישראלי או חלק מן המרחב הפלסטיני. הגבול יהיה לא רק קו על המפה אלא רגע שבו הזהות תפסיק לרחף בין מרחבים ותידרש לבחור בית מדיני אחד.

שאלת הגבול איננה סוגיה טכנית בלבד, אלא לב ליבה של שאלת הריבונות. גבולות אינם רק קו גאוגרפי, הם המישור שבו נקבעת זהותה של המדינה: הם מגדירים את תחום הריבונות, את האחריות השלטונית ואת המסגרת שבתוכה יכולה להיווצר זהות אזרחית משותפת. בהיעדר גבול מוסכם, החוק משתנה לפי מיקום, האזרחות נעשית יחסית והריבונות נשחקת במרחבים בעלי מעמד מעורפל. כפילות מוסדית וחוסר אחידות משפטית מערערים את עצם קיומה של המדינה כמבנה ריבוני יציב, והופכים אותה למרחב שבו שאלת הסמכות נותרת פתוחה.

כדי שטריטוריה תשמש תנאי פורמלי לריבונות עליה להיות מוכרת וברורה. קיבוע הגבולות אפוא הוא לא רק מהלך מדיני אלא הכרעה יסודית בשאלת הריבונות: הוא מחזיר את החפיפה בין גוף המדינה לרוחה החוקית, מאפשר לה להגדיר את תחום אחריותה ולבסס את סמכותה לא רק בכוח אלא בעיקרון משפטי ברור. רק כאשר ייקבע ההבדל בין פנים לחוץ, ניתן יהיה לבנות מרחב של שייכות, אחריות והתחייבות הדדית. מדינה שאינה יודעת היכן היא מתחילה והיכן היא מסתיימת אינה יכולה להתגבש לכדי קהילה פוליטית שלמה, והיא נותרת תלויה בין מציאות לבין רעיון.

גבול מוגדר אינו כופה תחושת שייכות, אך הוא מציב מסגרת שבתוכה השאלות הלאומיות מקבלות ממד ממשי: האם אני חלק מן הריבונות הישראלית או שאני שייך לזהות שאינה תחומה בגבול המדינה. זהות אינה נכפית, אך

ריבונות מחייבת מסגרת שבתוכה היא נבנית. כך, גבול נעשה לא רק לקו בטריטוריה אלא לכלי להיווצרות זהות מדינתית חיה, שאינה תלויה רק בהיסטוריה אלא במציאות פוליטית נוכחת.

בהירות כגבולות יוצרת גם בהירות בזהות. כאשר עתידם של השטחים אינו ברור וכאשר הגבול בינם לבין מדינת ישראל נותר נזיל, מתקשה האזרח לראות במדינה בית יציב ומחייב. לעומת זאת, גבול רשמי ומוכר מייצר מרחב של אחריות משותפת, אוכלוסייה מוגדרת ושיח ישיר בין אזרחים לריבון. בתוך מסגרת כזו יכולה להתפתח זהות אזרחית אפשרית ליהודים ולערבים גם יחד, לא כפשרה פוליטית אלא כבסיס לשותפות אזרחית אמיתית.

קיבוע הגבול עשוי אף לצמצם את החשד ההדדי בין הקבוצות השונות. כיום, בהיעדר הכרעה, חלקים בחברה היהודית תופסים את האזרחים הערבים כקבוצה חיצונית, בעוד רבים מהערבים חשים שמעמדם בישראל לעולם אינו סופי. גבול מוסכם יאפשר להפריד בין הסכסוך הלאומי לבין השאלה הפנים מדינתית, ולנסח את ערביי ישראל כחלק אורגני מקהילה פוליטית ברורה. לא כל מתיחות תיעלם, אך תיווצר מסגרת שבה הזהות האזרחית היא קבועה ולא שולית, כזו שמציעה שייכות ולא רק הישרדות.

במציאות כזו תוכל ישראל להפסיק להתקיים כישות מתוחה בין ריבונות מוכרת לשליטה מעורפלת, ולגבש זהות מדינתית שלמה. אז תיווצר קהילה פוליטית ישראלית מגובשת, שלה גבול, אחריות ושייכות, ובה אזרחים אינם חלק מרעיון מופשט אלא מישות מדינתית מחייבת.

לכן, קיבוע הגבול אינו פרק בסכסוך אלא פרק בהגדרת המדינה. הוא השאלה הדרמטית של הריבונות הישראלית: מי נכלל בגוף המדינה, על מי היא נושאת באחריות, ומהו המרחב שבתוכו החוק חל במלואו. רק כאשר הטריטוריה תהיה סופית ומוכרת, ניתן יהיה לכוון זהות אזרחית משותפת, להפעיל מוסדות שלטון במרות מלאה, ולעצב את הישראליות לא כהיסטוריה אלא כעובדה מדינית עכשווית. ברגע זה, הריבונות לא רק תקבע את הגבול אלא גם תגדיר את האומה.

### משטר אזרחי אחיד

בהתבסס על ניסיון משפטי של 75 שנות ריבונות, ניתן לזהות לישראל מאפיין פורמלי משפטי ייחודי: זהות המדינה לא עוצבה בחוקה כתובה או ברגע חוקתי חד פעמי, אלא הלכה והתגבשה לאורך זמן באמצעות חקיקה, פסיקה והפעלת מוסדות המדינה. במקום מסמך מכונן, זהותה של ישראל נבנתה מתוך רצף של פעולות משפטיות - חוקים, תקדימים שיפוטיים ומבנה מוסדי - ששיקפו בהדרגה את ערכיה ואת אופן פעולתה.

המערכת המשפטית בישראל עוצבה על גבי תשתיות מגוונות - עות'מאניות, מנדטוריות וציוניות - והתפתחה באמצעות חוקי יסוד, ובעיקר דרך פסיקות בית המשפט העליון. פסיקות אלה, במיוחד מאז שנות התשעים, שימשו ככלי לאכיפת חוק וגם כמנגנון לעיצוב זהות המדינה: מה היחס בין יהדות לדמוקרטיה, מהי מידת ההגנה על זכויות האדם, ומהן גבולות הסמכות של מוסדות השלטון. במקום שהחוקה תקבע את כללי המשחק מראש, הכללים התפתחו תוך כדי פעולה - מצב שהפך את מערכת המשפט למוקד של זהות, לא רק של סמכות. יתרונו של מודל זה הוא גמישותו והתאמתו למציאות משתנה. חסרונו - היעדר עוגן מוסכם ויציב, שעליו ניתן לבסס שותפות אזרחית רחבה.

דווקא מתוך היעדר חוקה פורמלית, מתבלט תפקידה של מערכת המשפט הישראלית כזירה שבה מתגבשת, ולו באופן לא רשמי, זהות המדינה. זו זהות שנוצרת מן ההפעלה המוסדית - מתוך בתי המשפט, מתוך פעולת החוק, מתוך יחסי האזרחים עם המדינה - לא מתוך הצהרה מכוננת אלא מתוך היום-יום השלטוני. בזה נבדלת ישראל מרוב הדמוקרטיות המערביות: הזהות שלה מתהווה תוך כדי תנועה מוסדית, לא מראשית.

כעת, נדרשת הכרעה: האם להמשיך ולהותיר את זהות המדינה פתוחה להכרעות שיפוטיות, או לקבע אותה במסמך חוקתי פורמלי שיוכל לשמש עוגן משפטי, רעיוני ולאומי. הבחירה בין זהות משפטית מתהווה לבין זהות חוקתית מוגדרת היא בחירה בין המשך גמישות ובין עיצוב מחייב. אך דבר אחד ברור:

שבעים וחמש שנות פעולה משפטית יצרו בישראל מעבר למערכת חוקית, כי אם גם תשתית זהותית שעדיין מחכה לעיגון פורמלי.

אשר על כן, מדינה ריבונית מחייבת משטר משפטי אחיד. משפט אחד, חוק אחד, המחילים את עצמם על כלל האזרחים, הם תנאי פורמלי בסיסי להגדרת מדינה. כאשר קבוצות שונות כפופות למשטרים משפטיים נפרדים, אין למעשה מסגרת שלטונית אחידה המחברת ביניהן, רק אוסף של מערכות מקבילות, שכל אחת מהן מתפקדת על פי כללים שונים. מערכת משפט אחידה אינה רק כלי לניהול סדר ציבורי, היא התשתית ליצירת זהות פוליטית משותפת. זהות מדינית אינה נבנית על זיכרון היסטורי בלבד, אלא מתוך הוויה משפטית שמעניקה לכל אזרחיה מעמד אחיד, המחויב לאותם חוקים ולתפיסת אזרחות אחת.

משטר חוקים אחיד אינו רק עיקרון תאורטי, הוא מציאות משפטית המתהווה מדי יום בישראל. כבר 75 שנה, אזרחי המדינה, ללא קשר לזהותם האתנית, הדתית או הלאומית, ניגשים לבתי המשפט במעמד אזרחי שווה, שם הם נתפסים אך ורק כאזרחים. אין יהודים ואין ערבים, אין מזרחים ואין אשכנזים, אין דתיים ואין חילונים. במערכת המשפט מתקיימת השוואה מוחלטת במעמד הפורמלי של כל אדם העומד מול החוק. כאשר מדובר במשפט פלילי, למשל, העומדת מולו היא מדינת ישראל עצמה, הריבון, שאוכפת את שלטון החוק על כלל אזרחיה ללא הבחנה. בבתי המשפט, שבהם בכל דיון ובכל הכרעה משפטית מתכוננת מחדש ריבונותה של מדינת ישראל, מופיעות אך ורק ישויות משפטיות - אזרח ומדינה. זהו ביטוי מוחשי לריבונות פורמלית, שבה שלטון החוק מגדיר את היחסים שבין הפרט לרשות, ללא תלות בהשתייכות הקהילתית או במסגרות זהות פרטיקולריות. מתוך כך, ניתן לקבוע כי כבר שבעים וחמש שנה מתקיים בישראל ניסיון ממשי בכינון זהות אזרחית שווה באמצעות מערכת המשפט. החוויה המשפטית הזו, שבה כל פרט נידון בפני החוק אך ורק על בסיס אזרחותו ולא על בסיס מוצאו, היא היסוד המעשי שעליו ניתן לבסס ולהרחיב את הרעיון של משטר חוקים אחיד לכל תחומי החיים במדינה.

בהיסטוריה הישראלית היו רק שישה חודשים שבהם התקיים בישראל משטר משפטי אחיד: בין נובמבר 1966 ליוני 1967. עד נובמבר 1966 הוחזקו האזרחים הערבים בישראל תחת משטר צבאי, שכפה עליהם חוקים נפרדים ומנע מהם את אותן חירויות שהיו נתונות לאזרחים היהודים. מיוני 1967 ואילך, הוחל בשטחים משטר צבאי נפרד, שהתקיים במקביל למערכת המשפט האזרחית של מדינת ישראל. בתקופה קצרה זו, מנובמבר 1966 ועד ליוני 1967, התקיימה ישראל כמדינה רגילה שבה התלכדו לראשונה שלושת עמודי התווך של מדינה מודרנית: ריבונות, טריטוריה וזהות אזרחית משותפת. לראשונה לא היו אזרחים הכפופים למשטר צבאי נפרד, וכל תושבי המדינה חיו תחת אותו חוק אזרחי ותחת אותה סמכות שיפוטית. משטר החוקים היה אחד, גבולות הריבונות היו זהים לגבולות הטריטוריה, וההבחנה בין אזרח למדינה פעלה באופן שווה על כל האוכלוסייה. אלו היו חודשים שבהם ישראל התקיימה לכלליה כמדינה שלמה, כגוף משפטי אחד המנהל את כלל אזרחיו מתוך מסגרת ריבונית ברורה. אולם הפיצול המשפטי בישראל אינו נובע רק מן ההבחנה בין החוק הצבאי בשטחים לבין מערכת המשפט האזרחית בתוך הקו הירוק. גם בתוך ישראל עצמה פועלות מערכות משפט מקבילות המפצלות את האזרחים על בסיס זהותם הדתית והאתנית. כך למשל, דיני המשפחה – נישואין, גירושין, מעמד אישי – מצויים בידי בתי הדין הדתיים, היהודיים והשרעיים, המחילים חוקים שונים בהתאם להשתייכות הדתית של הפרט. אדם המבקש להינשא או להתגרש אינו רשאי לבחור במסגרת משפטית אזרחית אחידה, הוא נדרש לפנות למערכת הדתית שאליה הוא משתייך. מצב זה יוצר הבדלים משפטיים מהותיים בין קבוצות שונות, שאינן חיות תחת אותו סט חוקים אלא מתנהלות תחת כללי משחק נפרדים. גם מערכת החינוך בישראל משמרת את ההפרדות המשפטיות הללו, בכך שהיא מאפשרת לכל קבוצה לנהל מסגרת חינוכית נפרדת, במקום לקיים מערכת חינוך אזרחית אחידה. כיום פועלים בישראל ארבעה זרמים נפרדים – ממלכתי, ממלכתי-דת, חרדי וערבי – שכל אחד מהם מתנהל כמערכת עצמאית, עם תוכניות לימודים

שונות ודגשים ערכיים שונים לחלוטין. תלמיד יהודי חילוני לומד במערכת שאין לה כמעט ממשק עם מערכת החינוך החרדית, ותלמיד ערבי מתחנך במערכת שאין לה כמעט חפיפה עם החינוך היהודי. במקום ליצור מרחב אזרחי משותף לכלל האזרחים, מערכת החינוך משמרת את ההפרדות המשפטיות והחברתיות, ומונעת את התפתחותה של זהות פוליטית אחידה לכלל אזרחי המדינה.

בהיעדר משטר חוקים אחיד, ישראל אינה מתפקדת כמדינה שבה כל האזרחים נתונים לאותו מרחב משפטי, אלא כמדינה המחלקת את אזרחיה למסלולים נפרדים. משמעות הדבר היא שבמקום להתגבש סביב זהות אזרחית משותפת, כל מגזר חי תחת חוקיו שלו, ללא מסגרת חוקית אחידה המחייבת את כולם. התוצאה היא מערכת משפטית משוסעת, וחברה שבה הזהות הלאומית אינה מגובשת, והתחושה היא של אוסף של קהילות נפרדות המתקיימות זו לצד זו, אך אינן חשות שותפות מלאה באותו מרחב פוליטי.

כמעט בכל ההיבטים האחרים של החוק, כל האזרחים שווים בפני החוק. החוקים הפליליים, למשל, חלים באופן אחיד על כל תושבי המדינה, ללא קשר לדתם, מוצאם או שיוכם האתני. כל אזרח מחויב לציית לאותם איסורים פליליים, עומד בפני אותן סנקציות ונשפט לפי אותו קוד פלילי בבתי המשפט האזרחיים של המדינה. גם בדיני החוזים, כל אזרח זכאי לחופש התקשרות משפטית במסגרת מערכת מסחרית אחידה, שבה עקרונות של יושר, תקינות מסחרית ושוויון בפני החוק הם הבסיס ליחסי הגומלין הכלכליים במדינה. מערכת זו מעניקה לכל אזרחי ישראל כלים משפטיים זהים לצורך ניהול חייהם הכלכליים והעסקיים, תוך קביעת סטנדרטים אחידים של אחריות חוזית והגנה משפטית.

גם מערכת המס במדינה פועלת על פי עקרונות אחידים, כך שכל אזרח מחויב לשלם מיסים על פי אותם חוקים ונהלים, ללא הבחנה על בסיס לאום, דת או קהילה. המיסים משמשים למימון השירותים הציבוריים המשותפים לכלל האזרחים, לרבות ביטחון, בריאות, חינוך ותשתיות, ובכך מחזקים את רעיון השותפות האזרחית. זהו אחד התחומים הבודדים שבהם המדינה פועלת

כמסגרת ריבונית אחידה, המטילה על כלל אזרחיה חובות משותפות במטרה לקדם את טובת הכלל.

מערכת זו, הכוללת דיני פלילים, חוזים ומיסוי, היא הגרעין היציב של משטר משפטי אחיד ולבסס אותו כמרכיב המרכזי של הריבונות הישראלית. עם זאת, למרות קיומם של חוקים אחידים בתחומים אלה, התחומים המשפטיים האחרים – ובעיקר דיני המשפחה, האזרחות והחינוך – עדיין מפוצלים למערכות משפט מקבילות, הפועלות על בסיס דתי, אתני או לאומי. מצב זה יוצר מתח בין מערכת החוק הכללית, המחילה כללים אחידים בתחומי הכלכלה, המשפט הפלילי והמיסוי, לבין מערכת המשפט הפרטיקולרית, הממשיכה להפעיל הבחנות קבוצתיות בתחומים האישיים והקהילתיים.

גם משטר הקרקעות בישראל מפצל את המשפט, ומאשר לגורמים תת מדינתיים להתחרות על הריבונות. כיום, קרן קיימת לישראל (קק"ל), המוגדרת כאגודה פרטית, מחזיקה ביותר משני מיליון דונם של אדמות ציבוריות ופועלת על פי קריטריונים אתנו-לאומיים, ולא על פי עקרונות אזרחיים מדינתיים. מציאות זו יוצרת למעשה מסגרת משפטית מקבילה, שבה הקרקע הציבורית אינה מנוהלת לטובת כלל אזרחי המדינה, אלא בהתאם לאינטרסים מגזריים. הפילוסוף תומס הובס הגדיר ריבונות במונחים של שליטה על הקרקע, וקבע כי לא יכולה להתקיים מדינה ריבונית שבה אגודות פרטיות מחזיקות באדמות ציבוריות, שכן מבנה כזה מפרק את שלמות הריבונות. לשיטתו, בעלות על אדמות צריכה להיות או פרטית לחלוטין או מדינתית לחלוטין, ולא יכולה להתקיים מסגרת ביניים שבה קרקע ציבורית מנוהלת מחוץ לרשות הריבונית של המדינה. בהתאם לכך, כדי ליצור משטר חוקים אחיד, יש להלאים את אדמות קק"ל ולהעבירן לרשות מקרקעי ישראל, כך שהמדינה תהיה הסמכות הבלעדית לניהול קרקעות ציבוריות, בהתאם לעקרונות של שוויון אזרחי וריבונות מלאה.

חיזוקו של משטר משפטי אחיד משמעותו הרחבת המסגרת האזרחית שבה החוק קודם לזהות, שבה כל אזרחי המדינה, יהודים וערבים, דתיים וחילונים, כפופים לאותם כללים ולתפיסה אחת של אזרחות. זהו תנאי יסוד ליצירת ריבונות שלמה, שבה המדינה אינה אוסף של קבוצות נפרדות אלא גוף פוליטי אחיד. כך מושלם המעבר ממדינה המושתתת על משטר חוקים חלקי ומפוצל למדינה ריבונית במלואה, שבה הסמכות איננה תלויה שיוך קהילתי אלא מבוססת על עקרונות משפטיים אוניברסליים החלים באופן שווה על כל פרט.

כדי לאפשר זאת נדרש קיבוע של גבולות המדינה, שכן ללא גבול ברור לא ניתן להחיל חוק אחיד בכל מרחב הריבונות. אך גבול לכדו אינו מספיק, יש גם להפריד את הזהות הדתית מן הזהות האזרחית ולכטל את ההבחנות המשפטיות בין קבוצות שונות. דיני המשפחה, המצויים כיום בידי ערכאות דתיות, חייבים להיפתח למסלול אזרחי אחיד שבו נישואין, גירושין ומעמד אישי אינם תלויי שיוך קבוצתי. במקביל יש להקים מערכת חינוך אחת, שלא תחולק לארבעה זרמים נפרדים אלא תכשיר תודעה אזרחית משותפת שבה ילדים רואים זה בזה לא בעלי זהות פרטיקולרית אלא אזרחים בני אותה מדינה.

משטר משפטי אחיד הוא הבסיס שעליו יכולה להתגבש זהות אזרחית ישראלית. רק כאשר לכל אזרח יש אותן זכויות וחובות נולדת תודעה פוליטית, שבה הלאום הישראלי איננו מושג תרבותי בלבד אלא מסגרת חוקתית חיה. האזרחות הופכת למכנה המשותף המהותי שמגדיר את היחסים בין המדינה לאדם ולא לאסופה מקרית של קבוצות המתקיימות זו לצד זו. זהו הרגע שבו ישראל חדלה להיות מדינה בערבון מוגבל ומופיעה כישות ריבונית מלאה.

משטר חוקים אחיד הוא גם תנאי יסוד למשילות וליציבות מוסדית. כאשר החוק אחיד, ניתן ליישם מדיניות באופן עקבי, לקיים מוסדות מדינתיים חזקים, ולאכוף סמכות שלטונית ללא כוחות סותרים מבפנים. מדינה שבה הדין שווה לכל מקבלת תשתית של ריבונות שלמה, המסוגלת להגן על עצמה, לשאת באחריות אזרחית

שוויונית ולהכטיה סדר ציבורי יציב ומתמשך. כך נוצרת מסגרת שבה לא רק החוק מתאחד, אלא גם הזהות המדינית עצמה הופכת לאפשרית.

### אוכלוסייה ישראלית

גופה של המדינה וזהותה מוגדרים באמצעות שני ממדים מרכזיים: צורה וחומר. הצורה מגולמת בגבול ובמשטר משפטי אחיד, החומר מתגלם באוכלוסייה. הגבול מגדיר את תחום הריבונות שבו מתאפשר מרחב פוליטי משותף, והמשפט האחיד קובע את הכללים המחייבים את כלל האזרחים באותה מידה. אלו הן שתי הצורות המכוננות של מדינה מודרנית, אך הן אינן מספקות לבדן. רק כאשר הן נתפסות כמסגרת מחייבת, יכול החומר האנושי של המדינה – האוכלוסייה הישראלית – להתגבש כיש ציבורי ממש ולא כאוסף של מסורות, שבטים או זיכרונות נפרדים. הגבול משרטט את תחום האחריות, המשפט יוצר את תחושת השוויון והשותפות, ובתוכם מתחולל תהליך פוליטי חי שבו נרקם מרקם אנושי משותף.

הזהות של האוכלוסייה הישראלית נולדת בכל יום מחדש מתוך הקיום המשותף של האנשים החיים כאן – מהחוויות היום־יומיות שלהם, מהמפגשים הבלתי נמנעים בין קבוצות, מהשפה המתעצבת ברחובות, מהתרבות הנוצרת תוך כדי תנועה. אנשים מגיעים ממקומות שונים, עם רקעים שונים, אך הם נפגשים יום־יום באותו מרחב, מתקשרים בשפה משותפת, עובדים יחד, עומדים זה לצד זה בצמתים של החיים. זו אינה זהות שנובעת מעבר רחוק, אלא זהות המתעצבת מתוך העבר הקרוב הנמתח אל ההווה, מתוך הרחובות והשווקים, מתוך מקומות העבודה ובתי הספר, מתוך החיים בישראל כפי שהם נחווים בכל רגע נתון. האוכלוסייה הישראלית היא תוצר ישיר של חיים משותפים במסגרת של חוקים, סמכויות ותפקידים המתקיימים בפועל. היא נוצרת מתוך המציאות של כל אזרח החי תחת אותם כללים, פועל בתוך אותן מערכות, וכפוף לאותם מוסדות של המדינה. הזהות הישראלית צומחת מלמטה ובאופן אורגני, מהחיים עצמם.

הזהות היהודית, הזהות הערבית, הזהות האשכנזית והזהות המזרחית אינן זהויות אורגניות למדינת ישראל. אלו זהויות היסטוריות שנוצרו והתגבשו עוד לפני הקמת המדינה, במסגרת הקשרים דתיים, לאומיים וקהילתיים אחרים. עם קום המדינה, הן הועתקו אל המרחב האזרחי החדש ולעיתים אף הונחתו עליו, מבלי שנוצרה התאמה בין תוכנן לבין תנאיה של מדינה ריבונית מודרנית. גם עשרות שנים לאחר מכן, זהויות אלה ממשיכות להפעיל לחצים על מבנה המדינה, מתוך ניסיון לעצב את אופייה על בסיס דפוסים שלא נוצרו מתוך המציאות הישראלית, הן הובאו לתוכה מן החוץ. הן ממשיכות להתקיים בתוך האוכלוסייה הישראלית - אך טוענות שאינן נובעות ממנה. במרחב הציבורי הן מתימרות להציג את עצמן כזהויות מהותניות, שורשיות, נאמנות לאיזה מקור "אמיתי" מן העבר - אך בפועל הן עצמן תוצר של המציאות הישראלית. חילונים חרדים, ערבים ישראלים, מזרחים אשכנזים - כולן קטגוריות מעושות שנבנו, השתנו והוכנו מחדש מתוך חוויית החיים במדינה, תוצר של ההקשר הישראלי. הן קיימות בזכות מוסדותיה, המאבקים שהתנהלו בתוכה, יחסי הכוח שהיא יצרה והתרבות שהתפתחה בין גבולותיה. למרות זאת, הזהויות הללו ממשיכות לתבוע לעצמן מעמד של מקור על היסטורי ועל מדינתית - כאילו הן קודמות למדינה ובעלות תוקף גבוה משלה. זהו פרדוקס: הזהותניות היא תוצר ישיר של הישראליות, ובו בזמן טוענת להתחרות בזהות המדינתית.

אל מול זה, קמה זהות אחת שהיא תוצר של המדינה עצמה - הזהות הישראלית. לא זהות חיצונית שנכפתה מבחוץ, כי אם זהות שמתהווה מבפנים: מתוך החוק, מתוך השפה, מתוך חיי היום-יום. הזהות הישראלית לא נשענת על סיפור גאולה משותף ולא על מוצא עדתי או מסורת אחת. היא מתגבשת דרך החיים עצמם: מתוך העבודה המשותפת, השירות הציבורי, השפה העברית המדוברת, התרבות הפופולרית, כתי המשפט, מערכת הבריאות, התחבורה הציבורית והמרחבים המעורבים שבהם מתקיימת חברה אזרחית.

כדי להבין את טיבה של הזהות של האוכלוסייה הישראלית, ניתן להיעזר במטפורה כימית: היהודים, הערבים, המזרחים והאשכנזים - הם כמו יסודות כימיים טהורים, שכל אחד מהם נכנס למערכת עם מטען ייחודי. אלא שבתוך התרכובת - כמו בתוך המדינה - היסודות משתנים. הם יוצרים קשרים חדשים, מגיבים זה לזה וזה עם זה, מאבדים חלק מהמאפיינים המקוריים שלהם ומקבלים תכונות שלא היו להם קודם. בתרכובת כימית, כפי שמלמדת הכימיה האורגנית, אין דרך לפרק את התוצאה הסופית ולהחזיר את היסודות למצבם הראשוני בלי לשבור את התרכובת עצמה.

כך גם בישראל: האשכנזי שבא עם מטען אירופי, הושפע מהמרחב המזרחי; המזרחי הביא תרבות ערבית ושילב אותה במערביות; היהודי ספג מן התרבות הערבית שמקיפה אותו; הערבי מחזיק בתודעה אזרחית ישראלית שמתעצבת בתוך מוסדות המדינה, מדבר עברית וקורא לעצמו ישראלי. הזהות האזרחית המשפטית, הכלכלה, השפה המדוברת, המרחב הציבורי - כל אלה יצרו זיקה חדשה בין הקבוצות, כזאת שלא התקיימה קודם לכן. ובמובן הזה, האוכלוסייה הישראלית היא תרכובת - לא תערובת ולא ערבוב - תגובה כימית ממש שיצרה אוכלוסייה ישראלית בעלת זהות חדשה.

תרכובת זו מתקיימת רק כל עוד נשמר התנאי הבסיסי שלה: מסגרת מדינתית אחת, עם גבולות ברורים, מוסדות משותפים, חוקים אחידים ותחושת אחריות הדדית. זהו התנאי לקיומה של מולקולה לאומית חדשה. ברגע שהתנאים מתערערים - כאשר הגבולות מיטשטשים, כשהחוק אינו חל באחידות, כשהמוסדות מאבדים לגיטימציה - הזהות הישראלית מתחילה להתפורר. המרכיבים חוזרים לא למצבם המקורי, אלא לגרסאות קיצוניות ולא מתונות של עצמם - זהויות נפרדות, מתבדלות, ולעיתים אף מתנגשות.

לכן, דווקא מתוך המורכבות החברתית וההיסטורית, הזהות של האוכלוסייה הישראלית מתגבשת כזהות האורגנית היחידה של המדינה. היא איננה תוצאה של הסכמה היסטורית, כי אם של קיום משותף, של חיים בתוך גבולות מדינתיים,

במערכת מוסדית אחת ותחת שלטון חוק אחיד. זהות זו אינה שואפת למחוק את היסודות האחרים, אלא מבקשת לטוות ביניהם קשרים חדשים ומחייבים מתוך חיי היום-יום. במילים אחרות, הזהות של האוכלוסייה הישראלית אינה סך חלקים נפרדים, כי אם שלם חדש הגדול מכל מרכיביו, שאי־אפשר לפרקו מבלי לאבד את עצם קיומו.

הזהות הזו איננה נוצרת מפולקלור או ממפגשים לא פורמליים, היא מתהווה מדי יום כמרחבים המוסדיים של המדינה – במפגשים שבין אזרחים למוסדות ובינם לבין עצמם. המדינה, על מערכותיה, פועלת כמארג ממלכתי הקושר יחד את ריבוי החוטים התרבותיים, הלאומיים והחברתיים השזורים בחברה הישראלית. היא איננה כופה אחידות ואינה מבטלת הבדלים, אך באמצעות חוקים, הסדרים ומוסדות היא יוצרת תבנית משותפת, דפוס חוזר, שמעניק לכל פרט תחושת השתייכות. בכתי החולים רופאים ואחיות מכל קבוצות האוכלוסייה עובדים יחד, והטיפול ניתן לפי כללים מקצועיים זהים. בכתי המשפט החוק מוחל באופן שווה על כל אדם, ללא קשר למוצאו. גם במרחב הציבורי – באכיפה, בצבא"ל, בעבודה ובמסחר – כללי הפעולה אחידים, והקשר בין האזרח למערכת נקבע לפי זכויות, חובות ותפקידים, לא לפי רקע אישי או תרבותי.

בכל אחד מן המרחבים הללו – הבריאות, המשפט, המשטרה, הצבא והכלכלה – הזהות המדינתית מתגבשת מתוך הווה משותף. היא צומחת ממנגנוני הריבונות, מהשפה המשפטית המשותפת ומהאחריות הציבורית המחברת את כלל האזרחים. האוכלוסייה הישראלית נולדת לא משורשים אתניים או תרבותיים, כי אם מן החיים עצמם, מן הפעולה היום-יומית של המדינה ומן המפגש בין בני אדם החיים תחת ריבונות אחת. זו ישראליות המתהווה מתוך מעשה מתמשך של חיים משותפים, לא מתוך עבר מאוחד, אלא מתוך הווה שבו כל אזרח שותף לאריגתה של המסגרת הממלכתית.

הזהות של האוכלוסייה הישראלית מתעצבת גם בתוך המשפחה. היא תולדה של חיבורים אנושיים, תהליכים דמוגרפיים וקרבה ביולוגית. מאז קום המדינה,

ובעיקר בעשורים האחרונים, התערבבו האוכלוסיות היהודיות בישראל זו בזו. תהליך קיבוץ הגלויות הביא עמו פסיפס של רקעים - אשכנזים, מזרחים, צפון אפריקאים, יוצאי ברית המועצות לשעבר, עולים מאתיופיה ועוד - שנישאו זה לזה וחצו גבולות עדתיים. וכך נוצרה מציאות חדשה של משפחות מעורבות ושל זהות ישראלית חיה, דינמית ומתחדשת.

דור התרכובת - הישראלים החדשים - מבטא את השלב הבא בתהליך הזה. לפי מחקרים שונים, כ-40% מהילדים בישראל נולדים כיום למשפחות ממוצא מעורב: מזרחים ואשכנזים, יוצאי ברית המועצות ויוצאי אתיופיה, צברים ועולים. הם גדלים במרחב ביתי שבו מתקיימות זו לצד זו מסורות שונות, שפות שונות ודפוסי זיכרון מגוונים. הזהות שלהם אינה ניתנת לצמצום למוצא אחד או למסגרת קהילתית סגורה. הם לומדים מגיל צעיר לחיות בתוך ריבוי תרבותי ולנווט בין זהויות, לא כחיכוך אלא כצורת קיום. עבורם, ההבדלים הם מרחב למידה, והריבוי הוא מקור לחוסן.

הישראלים החדשים אינם נדרשים לבחור בין זהויות אתניות, שכן זהותם נוצרת מתוך השילוב הטבעי של חייהם. הם אינם עסוקים בשאלות של מוצא טהור או במאבקים עדתיים, אלא בונים חיים ישראליים המבוססים על שותפות מעשית. הם נולדו לתוך משפחות מעורבות ומרחבים לשוניים ותרבותיים מגוונים, ומתוך חיי היום יום שלהם מתגבשת רקמה אנושית חדשה של בשר ודם. רקמה זו ניכרת בכל תחומי החיים, בחינוך, בצבא, בתרבות, בכלכלה ובמרחב האזרחי, והיא ניצבת כעובדה חיה אל מול תפיסות זהות השואבות את כוחן מן העבר. זוהי זהות שאינה מבקשת לשמר טהרה, אלא נוצרת מתוך חיבור חי ודינמי, שבכוחו ליצור שלם חדש ועצמאי. כך הולכת ונבנית מתוך החיים עצמם, כאופן אורגני וללא יד מכוונת, תשתית דמוגרפית ותרבותית המעצבת בהווה את דמותה של ישראל החדשה.

לכן, הזהות של האוכלוסייה הישראלית כיום איננה תוצר של אידאולוגיה המבקשת לעצב אדם חדש, והיא גם איננה ניסיון לתווך בין תרבויות או עדות

שונות. היא צמחה באופן טבעי מתוך תנאי החיים במדינה: מסגרות חינוך משותפות, שירות צבאי או אזרחי, שוק עבודה משולב וחיים משפחתיים מעורבים. זו זהות הפועלת מתוך מציאות של שילוב, לא מתוך קונפליקט או צורך בהכרעה. דור התרכובת - אלה שנולדו למשפחות ממוצא מגוון - מגלם תופעה עכשווית הנובעת מן החיים עצמם, ולא מבקש להגדיר את עצמו דרך זיכרונות עבר או חלוקות ישנות.

נושאי פוליטיקת הזהויות נוטים לגייס את העבר כדי לעכב את ההווה, כאילו העבר שולט בו. הם משתמשים בכאב ובטינה של צלקות היסטוריות - זיכרונות של קיפוח, הדרה ונישול - כמשקולות המכבידות על ההווה הישראלי ומושכות אותו מטה. במקום למלא תפקיד היסטורי של תיקון ועיצוב מציאות חדשה שתמנע עוולות עתידיות, הם שבים שוב ושוב אל שדות המחלוקת הישנים, כאילו ההיסטוריה עצמה דורשת נפרדות מתמדת. הם מעצבים את ההווה לא מתוך תקווה לשילוב, אלא מתוך שימור של פצעים פתוחים.

בתוך ההיגיון הזה, העבר חדל להיות מקור להבנה או לפיוס והופך לכלי המשמר גבולות בין קבוצות. בשם צדק היסטורי נשמרים ההבדלים, ולעיתים אף מועצמים, לא לשם תיקון אלא לחיזוק תחושת השייכות הבלעדית. בכך נמנעת התהוותה של זהות ישראלית חדשה ומאוחדת, והזהות הקולקטיבית נותרת לכודה בהבחנות ישנות - מזרחי מול אשכנזי, יהודי מול ערבי, דתי מול חילוני - במקום להיבנות מתוך ריבוי שמתקיים יחד במרחב אזרחי משותף.

הדחף הזה אינו רק פוליטי, הוא עמוק יותר, כמעט קמאי. הוא נובע מן הרצון להתכנס בתוך זהות שבטית ברורה, כמעין רפלקס הגנה מפני החרדה שמעורר השילוב בין חלקי האוכלוסייה, שמציף החידוש ההיסטורי שבישראליות. בעבורם, הזהות הקבוצתית נתפסת כעוגן יציב מול טלטלות ההיסטוריה, מול המציאות המשתנה והמורכבת של החיים בישראל. זהו צורך פסיכולוגי, אולי אף מיסטי, להתמקם בתוך מעגל מוכר ומצומצם של שייכות - גם אם הוא מדמם - ולטעון דרכו משמעות מטאפיזית. אל מול ההווה המורכב מדאגה לחיי יום-יום

של בני תמותה ישראלים, נשאי פוליטיקת הזהויות מציבים את הנצח - נצח ישראל, נצח העדתיות, נצח הערביות, נצח המסורתיות - נצח העבר המדומיין והשלם העומד הפועל לשבור את אפשרויות ההווה של האוכלוסייה הישראלית. פוליטיקת הזהויות חותרת תחת הישראליות כיוון שהיא פוליטיקה שבטית. היא מציעה ודאות, לא מתוך עומק של זהות, כי אם מתוך הנגדה - השבט מוגדר לא לפי מה שהוא אלא לפי מה שהוא לא, זהות המבוססת על שלילת האחר. בתוך גבולות השבט, כמעט הכול מותר - יש רשות לריב, לבקר, להתריס - כל עוד אינך חוצה את הקו ומאמץ ערכים או הבנה לעמדות של שבט שכן. מי שמנסה לפעול במסגרת חוצת שבטים, המבקשת להכיר בזהות מורכבת ולהשתייך למשהו רחב יותר, נתפס כעריק, כבוגד בשורשיו. פוליטיקת הזהויות מציבה גדרות של נאמנות ומטפחת השד עמוק כלפי כל מי שמסרב לשחק לפי הכללים המוכרים של השבט. הדרכים היחידות שבהן הזהות השבטית מצליחה לפעול מעבר לגבולות השבט הן דרך מסגרות דתיות או לאומניות, שמספקות תחושת שייכות כוללת, אך מטאפיזית, לקולקטיב רחב יותר. שייכות זו מתארגנת סביב רעיון האומה או האמונה, אך אינה מתווכת דרך מוסדות המדינה האזרחיים או דרך מבנה של אזרחות משותפת. בכך היא עוקפת את המדינה כמסגרת ריבונית אזרחית, ומציבה במקומה מערכת זהותית מקבילה, שאינה מחויבת לכלל האוכלוסייה הישראלית.

במובנים רבים, תחושת האיום שמעוררת המציאות הישראלית - שהיא מעורבת, פתוחה ומשתנה - היא שמגבירה את הדחף להתכנס בתוך זהויות שבטיות ברורות. אך ככל שמעמיקים בהתבצרות בתוך מסגרות זהות מוכרות, כך מצטמצמת האפשרות לכונן מרחב אזרחי משותף לאוכלוסייה הישראלית. פוליטיקת הזהויות, באופן פרדוקסלי, מחמיצה את הזהות הישראלית המתהווה - לא כזהות פשרה, אלא כזהות חדשה, שבה ריבוי אינו נתפס כאיום אלא כתנאי בסיסי לקיום משותף. מתחת לפני השטח של המחלוקות, השסעים והרטוריקות הזהותניות, הלכה ונרקמה במהלך שמונה עשורים של קיום, אוכלוסייה מדינתית - אוכלוסייה

ישראלית. היא לא עוצבה על פי תכנון מוקדם ולא הוגדרה באמצעות אידאולוגיה סדורה, היא התפתחה מתוך חיי היום-יום: מתוך אינטראקציות חוזרות בין אזרחים, מתוך השתתפות בפעולה אזרחית שגרתית, מתוך הצטברות של הרגלים משותפים. כמרחבים הלא פורמליים - ברחוב, במקום העבודה, כשפה, בתרבות - ובמרחבים הפורמליים של מוסדות המדינה - החינוך, הבריאות, הצבא, המשפט - נוצרת זהות שאינה נשענת רק על היסטוריה משותפת, אלא על תפקוד משותף בהווה ועל תקוות משותפות לגבי העתיד. לצד זאת, תהליכים דמוגרפיים עמוקים כמו נישואי תערובת יצרו בתוך המשפחות עצמן זהות חדשה: ילדים שנולדים למשפחות מעורבות - מזרחים ואשכנזים, יוצאי אתיופיה וברית המועצות, צברים ועולים - אינם שואלים את עצמם לאן הם שייכים. הזהות שלהם מתקיימת בפועל כתוצאה של חיים. הם נעים בין מרחבים תרבותיים שונים, ללא צורך לבחור צד או לנקוט עמדה. ובכך, מתוך שגרה אזרחית, מוסדות משותפים וחיים משפחתיים חוצי גבולות, מתעצבת בישראל זהות מדינתית - לא כתגובה לעבר, אלא כתוצאה של הווה מתמשך. זו הזהות של האוכלוסייה הישראלית: אורגנית, חיה, ובלתי ניתנת לצמצום למרכיב אחד מתוך סך חלקיה.

### **ב. שפה ותרבות ישראלית -**

#### **זהות חיה הנוצרת מתוך הישראליות**

אם הגבולות והמשטר המשפטי האחיד מעניקים את הצורה לגוף המדינה, והאוכלוסייה מעניקה לו את החומר, הרי שהתרבות הישראלית היא הביטוי הרוחני של הזהות הישראלית - נפשו של הגוף המדינתי - המכוננת מתוך יצירה, מתוך שפה, מתוך דינמיקה תרבותית שנוצרת ומתחדשת בכל יום מחדש בתהליך בלתי פוסק של בנייה והתחדשות תרבותית, המתרחשת ברחובות, בבתי הקפה, באולמות התיאטרון, באולפני ההקלטות ובין דפי הספרים הנכתבים בעברית. התרבות הישראלית מכוננת למדינה זהות ייחודית שאינה מבוססת על זיכרון היסטורי, אלא על הוויה עכשווית חיה.

### שפה ישראלית

בליבה של התרבות הישראלית עומדת השפה העברית, אך אין זו אותה עברית קדומה של כתבי הקודש או זו ששימשה את ההוגים והמשוררים בגלות. העברית הישראלית היא תופעה היסטורית יוצאת דופן: היא השפה היחידה בעולם שלא עברה ממדוברת לכתובה, אלא בכיוון ההפוך מכתובה למדוברת. במשך אלפי שנים הייתה העברית שפת קודש, לשון תפילה וטקסטים רשמיים, אך בארץ ישראל היא הפכה לשפה יום-יומית, חיה ונושמת, שבה אנשים מתקשרים, יוצרים ומביעים את עצמם. מכאן ניתן לומר שהעברית שאנו מדברים כיום היא למעשה ישראלית – שפה שהתפתחה מתוך החיים עצמם, מתוך צורך קיומי, מתוך מציאות שבה דורות של אנשים מחפשים את הדרך לבטא את עצמם בסביבה חדשה.

אחד המאבקים התרבותיים המהותיים בישראל מתחולל בין נציגי השפה הכתובה – זו ההיסטורית, המקודשת, היציבה – לבין השפה הישראלית החדשה, זו הדינמית, היום-יומית, הנמצאת כל העת בתנועה. בעוד שהעברית ההיסטורית נושאת עימה את משקל ההיסטוריה היהודית ומקודשת בספרי הדת, העברית הישראלית היא חופשית, נזילה, מתפתחת ללא הפסקה. ההבדל בין שפת הקודש לשפה המדוברת הוא גם הבדל בין תודעה מקובעת, המושתתת על עקרונות עבר יציבים, לבין תודעה פתוחה, המגיבה להווה ומתעצבת מחדש כל הזמן.

אחד הסממנים התרבותיים המרכזיים של הזהות הישראלית הוא השפה, ובמובנים רבים הישראלית המדוברת היא לא רק המשך של העברית ההיסטורית, כי אם ביטוי ישיר של המציאות החברתית והתרבותית שהתפתחה במדינת ישראל. בספרו *ישראלית שפה יפה* טוען גלעד צוקרמן כי "העברית המדוברת בישראל כיום אינה החיאה של העברית הקדומה, אלא שפה חדשה – ישראלית – שנוצרה מתוך מיזוג בין העברית לבין שפות ההגירה הרבות שהביאו עימן הדוברים, ובראשן היידיש, הפולנית, הרוסית, הערבית והלדינו".<sup>2</sup> לדבריו,

2 גלעד צוקרמן, *ישראלית שפה יפה* (עם עובד: 2008).

הישראלית איננה המשך ישיר של העברית המקראית או המשנאית, אלא שפה קריאולית שהתפתחה מתוך מגע בין עברית מתוכננת לשפות האם של הדוברים: יידיש, רוסית, פולנית, ערבית ועוד. תהליך הקריאוליזציה יצר זהות לשונית חדשה, המשקפת את הרב תרבותיות, המתח והחדשנות של החברה הישראלית, תוצאה של מגע בין שפות, והיא מהווה תוצר תרבותי ייחודי של מדינת ישראל. בתוך כך, הישראלית איננה רק כלי לתקשורת, היא ביטוי יום-יומי של התרבות הישראלית עצמה: של צורות החשיבה, סגנונות השיח, מבני הזהות והמארג החברתי המורכב שנוצר כאן. השפה, במובן זה, היא לא אמצעי בלבד, היא אחד המנגנונים המרכזיים שבאמצעותם מתהווה הזהות המדינתית של החברה הישראלית.

השפה איננה רק כלי להעברת מידע, היא מנגנון יסוד של תודעה, וכך מעצבת את האופן שבו אדם תופס את העולם, את עצמו ואת זולתו. כפי שכתב לודוויג ויטגנשטיין: "גבולות לשוני הם גבולות עולמי". מי שמדבר ישראלית - עברית יום-יומית, מעורבת, חיה, הכוללת ביטויים, הקשרים וסימנים מקומיים - איננו רק מתקשר. הוא פועל בתוך מערכת משמעות משותפת, המשקפת קודים תרבותיים מקומיים ודפוסי הבנה קולקטיביים. השפה מגדירה מה נחשב מובן מאליו, מה מעורר מחלוקת, מה מצחיק, מה פוגעני ואיך נראית מחאה. מתוך השפה הזו נוצרת מסגרת משותפת לקיום אזרחי - לא כהכרזה רשמית, כהרגל יום-יומי, כפעולה חוזרת של שגרה חברתית. לכן, מי שמדבר ישראלית - לא רק מבחינה לשונית אלא גם תרבותית - חי במציאות ישראלית. השפה איננה רק תוצר של החיים בישראל, היא גם תנאי לקיומם המשותף, התשתית שעליה נבנית זהות אזרחית פעילה, והמרחב שבתוכו מתעצבת הישראליות.

השפה הישראלית, כלומר העברית כפי שהיא מדוברת ונחוות בישראל, איננה אמצעי תקשורת בלבד, היא מערכת שמעצבת את תודעת דובריה. מחקרים בלשוניים וקוגניטיביים מראים ששפה אינה משקפת מחשבה בלבד, היא גם מכוונת ומעצבת אותה: היא מחווטת את המוח, משפיעה על האופן שבו

אנשים מארגנים מידע, תופסים מרחב, זמן, מוסר ויחסים חברתיים. מי שמדבר שפה מסוימת לומד לראות את העולם דרך המסננת שהיא יוצרת - לבטא את עמדותיו ולחשוב לפי דפוסייה. בהקשר הישראלי, הדיבור בישראלית - שפה יום-יומית הכוללת מילים, מחוות, הומור, תחביר מקומי ותבניות תרבותיות - יוצר חיווט מוחי דומה אצל קבוצות שונות באוכלוסייה. גם כאשר הנרטיבים ההיסטוריים או ההשתייכויות התרבותיות נפרדים, עצם השימוש בשפה אחת יוצר תשתית משותפת של עיבוד מציאות: מה נחשב חשוב, מה מעליב, מה מצחיק, ואיך מפרשים מצבים חברתיים.

השפה הישראלית עצמה משקפת היטב את המפגש התרבותי שהתרחש בישראל. רבים מהמונחים השגורים בה לקוחים מהשפה הערבית, מהיידיש, מהרוסית או מאנגלית, והם משולבים בעברית באופן טבעי. כך, למשל, סחבק (מהערבית, במשמעות של חבר קרוב), חבל"ז (ראשי תיבות של חבל על הזמן, שמשמשים בשפה הישראלית להבעת התפעלות), או על הפנים (תרגום של ביטוי ערבי שפירושו מצב גרוע במיוחד) הפכו לחלק בלתי נפרד מהשפה המדוברת. עצם קיומם של ביטויים כאלה מצביע על תודעה לשונית היברידי, שבה המפגש בין תרבויות אינו רק זיכרון היסטורי - כי אם חלק חי ומשתנה של השיח היום-יומי.

הזהות הישראלית נוצרת מתוך חיווט תודעתי משותף הנבנה דרך השפה. כאשר כולם מדברים ישראלית, הם חולקים אוצר מילים משותף ומסגרת תפיסתית דומה, המעצבת מציאות ישראלית אחת. שימוש בהומור, סרקזם וטון חצי רציני הוא חלק מהותי מהשיח, והמילים משתנות לפי הקשר - כך, למשל, המילה אחי יכולה לבטא חום, זלזול או איום, תלוי באינטונציה. מונחים כמו סכבה, יהיה בסדר או עזוב אותך מבטאים נטייה קוגניטיבית לגמישות, לדחיית עימותים ולהסתגלות למציאות משתנה. פנייה ישירה בגוף שני, כמו "מה אתה דפוק?", משקפת דפוס תקשורת שבו הישירות נתפסת לעיתים כהבעת קרבה ולא כהתקפה.

מאיר אריאל, לדוגמה, לא המציא מילים חדשות, הוא עיצב מחדש את השימוש הישראלי בשפה ונתן לה נשמה. הוא לקח את העברית המדוברת - עם הסלנג, הקיצורים, שברי המשפטים, המקצבים וההומור הפנימי שלה - ושילב אותה עם עברית מקראית, ביטויים תלמודיים, שפה צבאית, אנגלית מדוברת ודיבור יום-יומי מן השטח. בשיריו, השפה עצמה הפכה לדמות: גמישה, סותרת את עצמה, לעיתים מגחיכה את הדובר ולעיתים מרוממת אותו. מאיר אריאל היה האומן שהעניק לגיטימציה אסתטית לשפה הישראלית כפי שהיא באמת נשמעת ונחוות - עברית חיה של הרחוב, של הצבא, של הפוליטיקה ושל התודעה הישראלית. הוא לא כתב על ישראלים, הוא כתב כמו ישראלים, בשפה שאינה מתחפשת ואינה מתנצלת, ומכילה את כל הסתירות שבתוכה. דרך השפה הזו הוא תפס את הישראליות כפי שהיא: היברידיית, חדה, פרומה, מצחיקה, טראגית ובעיקר מדויקת.

גם כאשר ערכים אזרחי ישראל מדברים ישראלית - עברית יום-יומית הכוללת אינטונציה מקומית, סלנג, קיצורים, מחוות לשוניות והומור אופייני - מתפתחת תופעה של סולידריות תוך-שפתית: זיקה המבוססת לא על מוצא, דת או אידאולוגיה, כי אם על שותפות בשפה החיה. זו אינה סולידריות מדינית או פוליטית, אלא השתייכות תפקודית למרחב תרבותי תודעתי שבו הקודים של משמעות, הבנה והקשר מובנים ללא צורך בהסברים. הדיבור בישראלית מאפשר לתקשר ולפרש מצבים חברתיים באופן דומה - לזהות סרקזם, להבין הומור, לקרוא סימנים של היררכיה או אינטימיות, ולהגיב בתוך מערכת של קודים לא כתובים. ההשתתפות בשפה הזו יוצרת חיווט קוגניטיבי משותף שמאפשר תיאום בין תרבותי עמוק גם אצל אנשים מרקע שונה. כך נוצרה תשתית תרבותית משותפת - לא מוכרזת ולא ממוסדת, אך אפקטיבית מאוד - הפועלת כמרחב ישראלי משולב.

העברית הישראלית נטמעה גם בקרב אזרחים שאינם יהודים. ערביי ישראל, לדוגמה, שולטים בעברית ומשתמשים בה באופן יום-יומי כחלק מהשתלבותם

במרחב החברתי והמוסדי של המדינה. מדובר בתופעה ייחודית: לא שפה של קבוצה אחת בלבד - מערכת תקשורתית המסמנת שייכות אזרחית ותפקודית רחבה. כאשר אזרח ערבי משתמש בעברית בבית המשפט, מול הרופא, במקום העבודה או מול מוסדות המדינה, הוא אינו מבצע פעולה בירוקרטית בלבד. הוא משתתף בפועל במערכת הלשונית שמחברת בין כלל הישראלים. השפה הישראלית מתפקדת כמרחב שבו נוצרת מעבר לתקשורת בין אישית גם זיקה אזרחית ותודעתית החוצה גבולות זהות מסורתיים.

השימוש היום-יומי של ערביי ישראל בעברית הישראלית משקף תהליך של השתלבות לשונית ומשנה בפועל את השפה הערבית שהם מדברים. השפעות של תחביר, אוצר מילים, אינטונציה ודפוסי היגוי ישראליים חודרות לערבית המדוברת ויוצרות ניב ייחודי, המובחן הן מהערבית הספרותית והן מהדיאלקטים הנהוגים במדינות אחרות. התופעה הזו ניכרת במיוחד כאשר ערביי ישראל שוהים בחוץ לארץ או נפגשים עם דוברי ערבית ממדינות ערב - במקרים רבים הם מזהים מיד כישראלים בשל הנוכחות של ישראלית בערבית שבפיהם. הזיהוי הזה אינו לשוני בלבד אלא גם תרבותי: הוא מבטא את עומק ההשפעה של המרחב הישראלי על הזהות המעשית והיום-יומית של אזרחי ישראל הערבים, ואת קיומה של זיקה תודעתית לשונית החורגת מהגדרות פורמליות של שיוך לאומי. השפה, במונח זה, אינה רק כלי תקשורת, היא גם עדות להשתייכות.

### מוזיקה ישראלית

התרבות הישראלית מתגלמת במלואה דווקא במוזיקה, שבה אפשר לשמוע את תהליך ההתהוות של הישראליות לא רק כמושג רעיוני אלא כניסיון חי של חיבור בין עולמות. המוזיקה הישראלית איננה ז'אנר מוגדר אלא שדה חי ודינמי שבו מתרחשת תגובה תרבותית מתמשכת, מעין מעבדה קולקטיבית שבה ההיסטוריה וההווה נפגשים כדי לייצר צליל חדש. אין מדובר במיזוג מתוכנן בין מזרח ומערב, אלא בפעולה ספונטנית של דורות של מוזיקאים שחיפשו

דרך להביע את חייהם כאן. כך נוצרה מוזיקה שאיננה יכולה להיות משויכת לאירופה לבדה ולא למזרח התיכון לבדו, אלא למרחב ישראלי שצמח מבין שני הקטבים ויצר לשונו המוזיקלית הייחודית.

תהליך זה ברור במיוחד בדמויות מרכזיות של המוזיקה הישראלית. אהוד בנאי, למשל, שוזר ברוק המערבי את המקצב והמנגינה של מסורת איראנית משפחתית, אך אצל בנאי אין קישוט מזרחי על גבי רוק אלא צורת חיים מוזיקלית, שבה רחוב תל אביבי וסמטה ירושלמית פוגשים זיכרון פרסי עמוק ומפיקים קול ישראלי אחד. ברי סחרוף, שנולד לתרבות רוק מערבית אלטרנטיבית, פנה בשנים האחרונות לעולם הפיוטים ושירת הקודש של יהדות ספרד. הביצוע שלו לפיוטים של רבי אבן גבירול או יהודה הלוי אינו ניסיון "להחזיר עטרה ליושנה" אלא פעולה יצירתית מודרנית שבה גיטרות חשמליות, אלקטרוניקה ושירה מסורתית מתמזגות לכדי סגנון שאין לו ז'אנר ברור, אך יש לו זהות תרבותית מובהקת - ישראלית. אותו מהלך ניכר גם בפרויקט של עידן רייכל, אשר כינס סביבו קולות ושפות מארצות מוצא שונות: אתיופיה, תימן, מרוקו ודרום אמריקה. לא היה מדובר בפולקלור, אלא באפשרות אומנותית לתרגם את הרב תרבותיות של החברה הישראלית לכדי לחן אחד, שבו ריבוי השורשים הופך לתבנית מוזיקלית משותפת.

גם הסצנה העכשווית של ההיפ הופ והראפ הישראלי מצביעה על תהליך היתוך עמוק. רביד פלוטניק, לדוגמה, מייצר מוזיקה אשר משקפת את הישראליות העירונית כפי שהיא נחוות בפועל: עברית חדה, מקצבים אמריקאיים, השפעות מזרחיות וחוויות חיים משכונות פריפריה וממרכזי תרבות גם יחד. כאן השילוב אינו סיסמה של כור היתוך, כי אם הלשון הטבעית של דור צעיר שחי בתוך מרחב ישראלי שבו המזרח והמוסיקה המערבית אינם מקורות נפרדים אלא חומרי גלם זמינים לכיטוי של מציאות אחת.

המוזיקה הישראלית, במובן זה, אינה רק תוצר של תרבות, היא אחת הדרכים שבהן התרבות עצמה נוצרת. היא מאפשרת שיחה בין עבר להווה, בין הקבוצות

המרכיבות את האוכלוסייה הישראלית, ובין זיכרונות רחוקים למציאות יום-יומית. כמו בשפה, גם כאן נוצר חיווט תודעתי משותף: צליל, מקצב, תחביר מוזיקלי שמאפשר לתפוס את הישראליות לא כרעיון מופשט אלא כממשות חיה. בכל פעם שאהוד בנאי משלב סולו גיטרה ברוק עם ניגון עתיק, בכל פעם שברי סחרוף מעבד פיוט דרך סינתיסייזר או כשפלוטניק עובר בין סלנג עברי לביט אמריקאי, מתרחש מפגש שבו התרבות הישראלית מנסחת את עצמה מחדש, לא מתוך נאמנות לאחד מן העולמות אלא מתוך נאמנות עמוקה למפגש החי שביניהם.

מכאן ניתן לראות כי המוזיקה הישראלית איננה רק פס הקול של המדינה, היא אחד ממנועי הזהות שלה. דרך המוזיקה, הגבולות התרבותיים נפרצים אך לא נמחקים, והמסורת אינה מודחת אלא מקבלת תפקיד חדש בתוך צורה מדינתית חיה. המוזיקאי הישראלי אינו נאמן לשבטו, הוא נאמן לניסיונו. ומתוך הניסיון הזה הולכת ונרקמת התרבות הישראלית כצורה חיה של ריבונות תרבותית - לא מזרחית ולא מערבית - ישראלית.

### מטבח ישראלי

המטבח הישראלי מציג אולי את הביטוי הישיר ביותר של הישראליות בחיי היום-יום. במרחב הקולינרי מתגלה מה שאירע במרחב התרבותי כולו, מפגש בין זיכרונות רחוקים לבין חיים חדשים, בין מטענים שהובאו מבחוץ לבין תנאים מקומיים שיצרו מהם זהות מתחדשת. כאן אפשר לראות במוחש כיצד תרבות אינה נשמרת כירושה אלא נבנית תוך כדי שימוש. המאכלים שעליהם גדלו קהילות שונות אינם נשמרים כעדויות למוצא אלא הופכים לחומרי גלם בתוך מטבח חי שבו כל טעם מקבל משמעות חדשה בתוך שפה קולינרית משותפת.

הסכיח הוא דוגמה מובהקת, מנה עיראקית פרטית שהפכה להרגל קולקטיבי ישראלי. הזיכרון הקהילתי נהפך למנה מוכרת לכול, חלק מהמרחב הציבורי. השקשוקה עברה תהליך דומה, לא כמנה מיובאת אלא כחוויה

מקומית שמקורה בצפון אפריקה אך טעמה ישראלי לגמרי. כך גם החומוס, הפלאפל והשווארמה, שמקורם במרחב הערבי, הפכו בישראל למכנה משותף בסיסי, למנה שאינה של קבוצה מסוימת בלבד אלא לשפה קולינרית שאנשים מדברים זה עם זה, כל אחד בגרסתו.

לצד זאת מתקיים המטבח האשכנזי, שעבר התאמה והתחדשות ולא נשאר כמסורת סגורה. קניידלך, כבד קצוץ או דג מלוח נכנסו מחדש אל התרבות המקומית, לא כזיכרון אלא כחומר גלם. אותו תהליך התרחש לגבי המטבחים הרוסי, הבוכרי, הגיאורגי, האתיופי או הפרסי, שהפכו מהיסטוריה ביתית לשפה קולינרית ציבורית. מרחבי השוק, תוכניות הטלוויזיה ומסעדות השף יצרו מעבדה חיה שבה מנות שונות אינן נבלעות זו בזו אלא מתגבשות יחד לשפה ישראלית חדשה.

במובן זה המטבח הישראלי איננו נוסחה קולינרית אלא תיעוד חי של חיים משותפים. הוא מלמד כי זהות אינה נולדת רק מהיסטוריה אלא מפעולה חוזרת בהווה. כמו שהעברית המדוברת היא עיבוד חי של לשון קדומה, כך המטבח הישראלי הוא עיבוד חי של זיכרונות קולינריים. הישראליות מתווספת כתבלין, לא כטענה תרבותית אלא כטעם הבא מתוך מגע אנושי יום-יומי. מכאן נולדת שפה קולינרית המוכיחה כי האוכלוסייה הישראלית אינה אוסף מרכיבים זרים אלא חומר אנושי שיצר מרחב משותף.

המטבח, הארוחה והשולחן המשותף הם הזירות הראשונות שבהן קיום משותף הופך למציאות חיה. שם מתרחשת התרבות לפני שהיא נהיית רעיון, דרך חלוקת מזון, קצב שיחה, טקסי נדיבות קטנים או הומור שולחני. סביב האוכל נוצרת קרבה, והקרבה הזו היא שמאפשרת זהות אזרחית. לא במסמכים ולא בסיסמאות אלא ברגע שבו אדם טועם משהו שאחר בישל. השולחן הוא המקום שבו החיים מפרקים את העבר לחומרים ומרכיבים אותם מחדש לזהות ישראלית. שם הזהות אינה מדוברת אלא נחווית, אינה מצוטטת אלא נשמעת בגוף. סביב הארוחה מתרחש המפגש שמוליד מדינתיות, והישראליות הופכת ממושג מדיני לטעם תרבותי ייחודי.

## ספרות ישראלית

הספרות הישראלית משמשת אחד המרחבים המרכזיים שבהם זהות ישראלית חדשה מתגבשת מתוך מפגש עמוק בין זיכרונות לשוניים ותרבותיים שונים. היא לא נולדה מתוך מסורת אחת, אלא מתוך תנועה בין כמה עולמות. כבר מראשיתה היא פעלה בתוך חברה רב תרבותית, שבה כתיבה מערבית והומניסטית חיה לצד כתיבה מזרחית הנושאת מטעני הגירה, מסורת ושפה אחרת. במקום להציע נוסחה לישראליות, הספרות הפכה למרחב ניסוי שבו זהויות סיפוריות כוחנות זו את זו ומבקשות להגדיר מהי מציאות ישראלית.

הופעת הקול המזרחי בספרות הייתה לא רק תיקון פוליטי אלא שינוי לשוני ותודעתי. סמי מיכאל, רונית מטלון, אלי עמיר, יוסי סוכרי וסמי ברדוגו הביאו עםם לא רק זיכרונות של עולמות שעברו מן העולם, אלא גם שפת כתיבה חדשה שצמחה בתוך ההווה הישראלי. הם לימדו את הספרות להקשיב לאזורים שנדחקו לשוליים, ולקרוא את הישראליות לא רק מן המרכז, אלא מתוך החיכוך המתמשך בין עבר להווה. בספרו *בנגזי - ברגן כלזן* מציג סוכרי את סיפור יהודי לוב בשואה לא כזיכרון צדדי אלא כמרכיב חי של הזהות הישראלית, ובכך מדגים כי הזיכרון והמבט המזרחי אינם תוספת, אלא חלק אינטגרלי מן הסיפור הישראלי עצמו.

מולם עמדו סופרים כמו עמוס עוז ודויד גרוסמן, שנשענו על מסורת כתיבה מערבית הומניסטית וביקשו לעצב דמות ישראלית דרך שיחה תרבותית עם הרעיונות של אירופה המודרנית. כתיבתם לא ביקשה למחוק את הפערים, אלא לבדוק מה ניתן לבנות מהם כשהם מונחים בתוך מסגרת מדינתית אחת. בתוך אותו שדה פעל גם א"ב יהושע, שהציע אפשרות שלישית: ספרות שאינה רק תגובה לעבר אלא מבט פנימי אל המציאות הישראלית עצמה. הוא חתר ליצור דמות ישראלית ילידית שאינה נמדדת מול הגלות או מול המזרח, אלא נוצרת מתוך החיים כאן, מתוך המפגש בין אזרחים החיים בגבולות המדינה ומתמודדים עם השאלות שהיא מציבה.

כך נוצרה ספרות ישראלית שאינה אחידה אך מחזיקה מרחב משותף. היא מכילה לשונות שונות, מבטים שונים, זהויות שונות שנפגשות ומעמידות במבחן את האפשרות לזהות מדינתית אחת. הספרות הזו אינה רק תוצר של ריבוי, היא גם מנוע יצירה של ריבוי חי. היא מציעה לקוראיה שפה סיפורית שבה החוק, היום-יום, הזיכרון והזהות הישראלית פועלים יחד כמתח וכחיבור בו זמנית. בכך היא אינה רק משקפת את האוכלוסייה הישראלית, היא משתתפת פעילה בעיצוב זהותה.

#### דת ישראלית

הדת הישראלית אינה מתקיימת כעולם נפרד מן החילון אלא כחלק מן המארג התרבותי הכללי, שבו שני הקטבים מתקיימים בעת ובעונה אחת ומשפיעים זה על זה. התרבות הישראלית, כפי שהיא נראית בחיי היום-יום, אינה מבקשת להכריע בין דת לחילון, אלא פועלת בתוך מתח דינמי שבו השניים מעצבים זה את זה. השבת היא הדוגמה המובהקת לכך: היא יום קדוש של תפילה ולימוד תורה בבתי הכנסת, אך במקביל היא יום מנוחה רשמי בחוק המדינה ויום פנאי של טיולים, פיקניקים ובילוי משפחתי במרחב החילוני. פסח הוא ליל סדר והימנעות מחמץ, אבל גם עונת טיולים, מופעים ופעילויות תרבות. סוכות מתקיים הן בבניית סוכה והן בפסטיבלים פתוחים ברחבי הארץ. אותו חג נחוג בשתי דרכים שונות אך בתוך אותו גבול מדינתי, תחת אותו משטר משפטי, ובכך מטעין את המרחב הישראלי במשמעות כפולה.

המסגרת המדינתית יוצרת מצב שבו הדת והחילון מתקיימים לא כעולמות מנותקים אלא כשדות הפועלים זה לצד זה. בתי המדרש החרדיים מתקיימים לצד בתי מדרש חילוניים פלורליסטיים בתל אביב, ישיבות עומדות לצד אוניברסיטאות שבהן אותו חומר דתי נלמד ככלי למחקר תרבותי או היסטורי. גם המשפט הישראלי מחזיק את המתח הזה: בתי הדין הרבניים והשרעיים מושלים בענייני משפחה, אך עיקר הסמכות נמצאת בידי המשפט האזרחי, ובמקרים

רכים נדרש בית המשפט לפסוק בין הלכה לחוק כללי. כך נוצרת מציאות שבה הדת אינה מוחלפת ואינה מודחת, היא מתפקדת בתוך מערכת אזרחית רחבה יותר, כחלק מן החיים הציבוריים.

המפגש בין זהויות דתיות וחילוניות מתרחש גם במרחב החברתי תרבותי: מסעדות ובתי קפה בוחרים אם להחזיק תעודת כשרות, תחבורה ציבורית פועלת בשבת כחלק מן הערים ומושבתת באחרות, ובמערכת החינוך ילדים נחשפים הן למסורת יהודית והן לתכני ליבה אוניברסליים. המתח הזה אינו רק משפטי או פוליטי, הוא יוצר תרבות שלמה: אהוד בנאי, ברי סחרוף, ישי ריבו, שולי רנד ונרקיס משתמשים בשפה דתית בשירים המושמעים בפסטיבלים חילוניים; בתי מדרש פתוחים פועלים לצד הופעות של פיוטים באולמות קונצרטים; סדר פסח מופיע גם בפריימיטיים בטלוויזיה. הדת אינה נוכחת כמסגרת סגורה, אלא כמרכיב בשפה הרחבה של הישראליות.

גם תנודות הזהות בין דת וחילון הן חלק מהמרקם הישראלי. תופעת הדתלשים והחוזרים בתשובה אינה הצהרה אידאולוגית בלבד אלא תוצאה של חיים משותפים: שירות צבאי, עבודה, לימודים, זוגיות וחיי משפחה שמייצרים מפגשים יום-יומיים בין זהויות שונות. התנועה בין העולמות הללו יוצרת מרחב פתוח שבו המסורת והחילון אינם נחתכים בקו חד אלא חוצים זה את זה ומשאירים עקבות הדדיים. הזהות הדתית בישראל אינה קפואה, היא מתקיימת במשא ומתן מתמיד מול ההווה הישראלי, מול מוסדות המדינה ומול חיי היום-יום.

הספרות הישראלית ממחישה היטב את המתח הזה כיסוד תרבותי. דמויות אצל חיים סבתו, אילן שיינפלד או מאיר שלו אינן מייצגות דת נפרדת או חילון מובהק. הן חיות בזה ובה, מתנסות בחיפוש, בהשלמה או במאבק, בתוך חברה שבה לא ניתן להפריד בין מסורת למודרניות. התרבות הישראלית מתעצבת בתוך האזור האפור שביניהם, במקום שבו ההלכה מתרגמת לתחביר יום-יומי והחילון שואל מן השפה הדתית סימנים ומשמעויות. מתוך המפגש הזה נולדת דת ישראלית שאינה ממוקמת על ציר אידאולוגי אלא על ציר של חיים. היא

אינה מערכת של חוקים בלבד ואינה רגש רוחני בלבד. היא חלק מהרגע שבו אדם פותח את החלון בשבת בבוקר ושומע גם תפילה מבית הכנסת וגם צחוק של ילדים בדרך לחוף הים. שם מתקיימת התרבות הישראלית, ושם זהותה מקבלת את נשימתה.

### קולנוע ישראלי

הקולנוע הישראלי היה מאז ראשיתו אחד הכלים המרכזיים שבהם ניסתה ישראל לברר מי היא. לא רק לתעד מציאות אלא ליצור שפה ויזואלית שתעניק צורה לחוויה הישראלית המורכבת. בכל רגע שבו התגבשה זהות חדשה במסגרתה של המדינה, הקולנוע היה שם: לא לשקף בלבד אלא לפרק ולבחון, לערוב ולכנות מחדש. הוא הפך קונפליקטים חברתיים והיסטוריים לחומרי יצירה, ודרך כך העניק לישראל את המרחב שבו הזהות שלה אינה רק נחקרת אלא מתעצבת בפועל.

בסרטים שעסקו במיתוס החלוצי והציוני, דוגמת *הוא הלך בשדות*, מתגלה המתח שבין אידאל לאומי לבין חיי היום-יום. המדינה הצעירה ניסתה להאמין במיתולוגיה עצמית אך כבר מראשיתה הטילה בה ספק. הקולנוע כיוון אז את המבט לא רק אל החלום אלא גם אל סדקי המציאות, ובכך החל לפענח את המיתוס הציוני שאמור היה להעניק זהות אחידה אך בפועל הוליד שאלות חדשות. בהמשך עבר הקולנוע להתכונן במפגש שבין מוצאים ותרבויות. סרטים כמו *סוף העולם שמאלה* ו*שחור* הפכו את חוויית ההגירה המזרחית ואת המפגש בין קהילות למוסדות המדינה מסיפור עדתי למציאות ישראלית רחבה. במצלמה של היוצרים הללו נראית ישראל כמרחב מעבר מתמיד: מסורת מזרחית ותרבות מערבית מתנגשות אך גם מתמזגות, ונוצרת שפה תרבותית חדשה שאינה זהות של קבוצה אחת אלא אופן קיום משותף מתוך ריבוי.

סרטים כמו *עג'מי* ו-*ויהי בוקר* חושפים את המתח שבין זהויות, אך לא כעימות דו קוטבי אלא כרקמה משולבת. *עג'מי* מתרחש בשכונה מעורבת

כיפו ומייצר שפה קולנועית היברידי, שבה הערכית והעברית פועלות יחד ומעצבות מרחב אחד חי. דמויות מוסלמיות, יהודיות ונוצריות אינן מסומנות רק בזהותן אלא במגע ביניהן: דרך שפה, הומור, פחד ואינטימיות שנולדת מתוך חיים משותפים. ויהי בוקר, על פי ספרו של סייד קשוע, מגולל את תחושת התלישות של ערביי ישראלי בתוך מדינה שהוא חלק ממנה ובעת ובעונה אחת מודר מתוכה. ובכך משרטט את הקיום הישראלי לא כבחירה בזהות אחת אלא כמחויבות לחיות בין זהויות.

הקולנוע הישראלי היה גם המקום שבו נבחן המתח בין דת לחילון לא כתאוריה פוליטית אלא כחוויה קיומית. אושפיזין של שולי רנד מציג זהות הכנויה על חיבור בין עבר חילוני לבין שכבת אמונה המתחדשת במציאות עכשווית. דוד וולך המשיך קו זה בשפה פיוטית נקייה: בחופשת קיץ ודניאל אויערבאך, הדת אינה גבול אלא מרקם חיים, תנועת תודעה בין ספק לבין מבט פנימה. במרחב זה נוצרת ישראליות שאינה נקבעת על ידי מחנות אלא על ידי שאלות אנושיות החיות בין עולמות. בסרטי המלחמה - כיפור של עמוס גיתאי ולבנון של שמוליק מעוז - הפך הצבא לא רק לזירת לחימה אלא למקום שבו הזהות הישראלית עומדת במבחן קיומי. המלחמה נחשפת לא כאירוע היסטורי בלבד אלא כרגע של שבר מוסרי, שבו אדם ניצב מול כוחו ומול גבולות המשותף שאליו הוא שייך. עדשת המצלמה הפכה את החזית למעיין טקס מעבר ישראלי, שבו המדינה מתפענחת לא כמליצה אלא כגוף חי, כקולקטיב שביר המחפש לעצמו משמעות.

גם שחקני הקולנוע תרמו להבשלת הישראליות המורכבת. רונית אלקבץ, משה איבגי ואחרים גילמו דמויות העומדות בשולי החברה אך הותרות להביע קול שאינו ניתן להגדרה אחת. דרכם נראה כי הישראליות אינה זהות סגורה אלא חיפוש מתמיד אחר מקום בעולם, זהות הנעה בין זיכרון לבין תקווה ולרגעים מצליחה להעניק עומק אנושי משותף.

מתוך כלל הסרטים הללו מתגבשת תמונה רחבה: ישראליות הנולדת מתוך מפגש בין קצוות. הקולנוע לא חיבר אותם באופן מלאכותי, הוא העניק להם

צורה. זו אינה אחידות אלא דינמיקה של חיבור, עימות ועיבוד מתמשך. פסיפס של סיפורים שהופך לתודעה תרבותית וקהילתית. הקולנוע הישראלי הוא הדרמה הוויזואלית של זהות בהתהוות, המסך שעליו נכחנת השאלה מי אנחנו ומהו המקום הזה שבו אנו חיים. הוא הדרך שבה ישראל מספרת לעצמה את סיפורה - לא כסיפור גמור אלא כמסע פתוח, כזה שנע בין עבר להווה, בין מזרח למערב, בין אמונה לבין חירות. הישראליות שבקולנוע אינה חוששת מן הקונפליקט, היא לשה אותו ומוציאה ממנו זהות חדשה.

#### מדע ישראלי

המדע נתפס לעיתים כמערכת אוניברסלית המבקשת להסביר את הטבע, אך בפועל הוא מושפע מן ההקשרים התרבותיים שבתוכו הוא מתפתח. הוא אינו רק אמצעי להסביר את הטבע, אלא פועל בתוך תרבות ונושא את חותמה. דרכי ההסבר המדעיות ושיטות המחקר אינן ניטרליות, הן משקפות ערכים ופרקטיקות חברתיות. ההיסטוריון והפילוסוף של המדע תומס קון, בספרו *המבנה של מהפכות מדעיות*, טען כי המדע איננו הצטברות סדורה של עובדות או שיפורים טכנולוגיים; הוא תהליך הנע בתוך פרדיגמות תרבותיות שהערכים והפרקטיקות שלהן מכתיבים מה ייחקר, כיצד תיעשה החקירה ומה ייחשב להסבר תקף. המדע, לפי קון, אינו רק שפת הסבר של הטבע, הוא גם שפה חברתית של התרבות שמייצרת אותו.

מתוך תפיסה זו, כאשר מדענים ישראלים חוקרים, הם אינם פועלים בחלל ריק. שיטות המחקר שהם בוחרים, האופן שבו הם מתמודדים עם מגבלות ואי-ודאות, וגם היחס שלהם לניסוי ולכישלון, נושאים עימם הד של תודעה חברתית ותרבותית. המדע הישראלי הוא אפוא לא רק ניסיון להבין את העולם, הוא גם ביטוי של האופן שבו החברה הישראלית חיה, חושבת ופועלת במציאות קיומית ייחודית. כלומר, המדע אינו רק שיטת הסבר אלא גם אופן של מבט, סגנון של חשיבה ותודעה קולקטיבית.

מתוך תפיסה זו ניתן להבין את המדע הישראלי כתוצר של הקיום הישראלי עצמו. אומנם הוא שואף לחשוף חוקי טבע אוניברסליים, אך דרכי ההסבר, סגנון המחקר והגישה לבעיה המדעית נושאים עמם מאפיינים תרבותיים מקומיים. המדע הישראלי צומח בתוך תודעה של התמודדות עם אי־ודאות, מחסור וגבולות, ולפיכך הוא מתאפיין באלתור, בפתרון בעיות מיידי, בגישה ניסויית וגמישה ובנכונות לאתגר מוסכמות. המדע, בראייה זו, איננו רק ייצור של ידע מדעי, הוא תוצר תרבותי של הישראליות, עדות לכך שקיימת כאן זהות ישראלית בפועל. בתוך ניסוי מעבדתי מתקיימת גם תודעה לאומית, ובאופן שבו נבנה הסבר מדעי ניתן לזהות את האופן שבו מדינה שלמה מבינה את עצמה. אחד המאפיינים המרכזיים של המדע הישראלי הוא יכולת האלתור. בישראל, חוסר המשאבים לא פעם מוביל את המדענים למצוא פתרונות יצירתיים במהירות. יש צורך מתמיד להתמודד עם אתגרים בטכנולוגיות חדשות ובתחומים מדעיים משתנים, וכך מה שנראה כמגבלה טכנית או כמחסור הופך לאתגר שמחייב פתרונות חכמים וחדשניים. דווקא מתוך תנאי קצה נוצר מרחב של המצאה והתנסות, שבו היצירתיות אינה מותרות אלא תנאי עבודה.

דוגמה מובהקת לכך היא גילוי של דן שכטמן, זוכה פרס נובל בכימיה לשנת 2011, על מבנים כמו מחזוריים במתכות. הגילוי לא נולד מתוך תנאי מחקר אידאליים, אלא דווקא מתוך אילוצים טכניים וציוד מוגבל. במעבדה שבה עבד: המיקרוסקופים האלקטרוניים לא היו מדויקים דיים, והיכולת להפיק תמונות ברזולוציה גבוהה הייתה מוגבלת. שכטמן נאלץ לעבוד עם מכשירים בעלי דיוק חלקי בלבד, להתבונן בתמונות שצולמו בתנאים קשים ולפענח מבנים לא ברורים בזוויות לא מושלמות. במקום לוותר על הניסוי או להמתין לציוד מתקדם יותר, הוא פעל בגישה ניסיונית וגמישה, השתמש בטכניקות עיבוד נתונים יצירתיות, ושילב אותן עם ידע חלקי שהיה בידי על המבנה המולקולרי של החומר.

דווקא השילוב בין מגבלה טכנית לסקרנות מדעית הוליד את פריצת הדרך. האילוצים הפיזיים של ציוד לא מתקדם אילצו אותו לאתגר את ההנחות

המקובלות ולחפש פתרונות מחוץ למסלול הרגיל. זהו רגע מובהק שבו תנאי המחקר משקפים תודעה תרבותית: הנטייה לאלתר, לא לוותר על ניסיון ולחפש מסלול עוקף היא חלק מהאופן שבו המדע הישראלי פועל מאז ומתמיד, ומתוך כך היא גם חלק מהישראליות עצמה.

חוסר פורמליות הוא מאפייני תרבותי בולט גם במדע הישראלי. היחסים בין מדענים, פרופסורים ומוסדות אקדמיים אינם נוקשים, והמוסדות עצמם אינם פועלים תמיד בתוך מסגרות סגורות או היררכיות מחייבות. סביבת עבודה זו מאפשרת דינמיות, גמישות מחשבתית וחופש מחקרי, גם אם לעיתים היא כרוכה בהיעדר כללים ברורים או בספק מתמשך לגבי גבולות הדיסציפלינה. דווקא החוסר הזה יוצר מרחב שבו ניסוי וטעייה מתקבלים כחלק מהתהליך ולא כסטייה ממנו.

דוגמה מובהקת היא עבודתם של אהרון צ'חנובר ואברהם הרשקו, שגילו יחד את מנגנון המחזור החלבוני בתאים וזכו עליו בפרס נובל בכימיה בשנת 2004. המחקר שלהם לא התפתח מתוך מודל אקדמי מובנה, אלא מתוך עבודה יום-יומית, שיחה פתוחה וניסוי מתמשך שלא הוכתבו מלמעלה. שיתוף הפעולה ביניהם לא נבע ממבנה מוסדי סדור, אלא מסקרנות מדעית משותפת שנעה באופן חופשי בין גבולות התחום. הם השתמשו בכלים לא שגרתיים, הרשו לעצמם לאתגר ידע מבוסס ולחפש פתרונות שלא הופיעו בספרי הלימוד. כך נוצר מחקר שהצליח לנסח מחדש את האופן שבו התא שומר על חיוניותו.

המנגנון עצמו משקף את אותה תפיסה לא פורמלית. המחזור החלבוני אינו פועל לפי סדר קבוע ומוחלט, אלא מתנהל באופן דינמי וגמיש, בהתאם לצורכי התא בכל רגע. האנזימים הפרוטאוליטיים מפרקים חלבונים באופן משתנה וחי, לא על פי נוסחה דטרמיניסטית אלא על פי הקשר מתעורר. ממש כפי שהמדענים שהגו את המחקר פעלו מחוץ לגבולות נוקשים של ממסד מדעי, כך גם התא עצמו פועל מתוך חירות פנימית והסתגלות מתמדת לסביבה משתנה.

בכך מתגלה קשר עמוק בין המבנה המדעי לבין המבנה התרבותי: המחקר אינו רק שיקוף של המציאות הביולוגית, הוא גם ביטוי של אופן השיבה הישראלי.

תעוזה, גמישות, שאלות פתוחות ונכונות לנוע מחוץ למסלול המוכר הופכים את המדע הישראלי לביטוי ברור של הרוח הישראלית – לא פורמלית, מחפשת פתרונות, ומאמינה שבין ניסוי וטעייה מתרחש גילוי.

המדע הישראלי מאופיין בגישה רב תחומית. מדענים בישראל נוטים לעבוד במגוון תחומים ולשלב דיסציפלינות שונות, כאשר אין ביניהם מחסומים קשיחים. מצב זה מוביל ליצירת חיבורים חדשים המבוססים על שילוב תחומי ידע מגוונים, מעודד חידושים ופותח פתח לחשיכה ביקורתית ויצירתית. המפגש בין דיסציפלינות שונות יוצר דרכים חדשות לפתרון בעיות ומוביל להופעתם של קווי מחשבה מדעיים חדשים.

דניאל כהנמן, זוכה פרס נובל לכלכלה, מייצג באופן בולט גישה זו. עבודתו, ששילבה פסיכולוגיה וכלכלה, חקרה את תהליכי קבלת ההחלטות של בני אדם תחת חוסר ודאות. תאוריית הערכת התועלת שפיתח חוללה מהפכה בהבנת ההתנהגות הכלכלית והניחה את היסודות לכלכלה ההתנהגותית. כהנמן הראה כיצד משתנים פסיכולוגיים משפיעים על החלטות כלכליות, ובכך שינה את הדרך שבה כלכלה נתפסת – כתחום של מספרים ומודלים וכמערכת אנושית מורכבת הנשענת על רגשות, תפיסות וסיכון.

דוגמה עכשווית היא עבודתו של אורי אלון, מחלוצי תחום הביולוגיה המערכתית. אלון חקר את עקרונות התכנון של מעגלים ביולוגיים וזיהה בתוכם מוטיבים חוזרים, דפוסים בסיסיים שמסבירים את פעולתן של רשתות ביולוגיות מורכבות. באמצעות שילוב של ניסוי ותאוריה, הוא פיתח הבנות חדשות על אופן פעולתם של תאים ועל הדרכים לעצב מעגלים ביולוגיים מלאכותיים.

הגישה של אלון משקפת את אותה רוח ישראלית רב תחומית דינמית, פתוחה ומשלבת. כמו המערכת הביולוגית שהוא חוקר, גם התרבות המדעית בישראל מבוססת על קשרים הדדיים, גמישות ויכולת הסתגלות. המדע הישראלי פועל כמעין רשת חיה של שיתופי פעולה בין תחומים – פיזיקה, ביולוגיה, מתמטיקה, טכנולוגיה ומדעי החברה – שמזינה את עצמה ומולידה חידושים. בכך הוא מבטא

את כוחה של הרב תחומיות כיסוד תרבותי: מעבר לשיטת מחקר, תפיסת עולם שלמה הרואה בחיבור בין תחומים תנאי לקדמה מדעית, תרבותית וחברתית. המצב המלחמתי והקיום הקיומי של ישראל הפכו את הסביבה הביטחונית הייחודית לא רק למנגנון הגנה, אלא גם למנוע של השיבה מדעית. במציאות שבה עימותים ואיומים הם חלק בלתי נפרד מהחיים, התודעה הישראלית התפתחה מתוך דריכות מתמדת, צורך להבין את התנהגות היריב ויכולת להגיב במהירות במצבי חוסר ודאות. כך הפכה סביבת המצור והסכנה לא רק לאתגר ביטחוני, אלא גם לקרקע תרבותית שממנה צמח מחקר מדעי ייחודי.

הדוגמה הבולטת ביותר היא עבודתו של ישראל אומן, זוכה פרס נובל לכלכלה לשנת 2005, שפיתח את תורת המשחקים. אומן לא עסק רק במודלים מתמטיים, אלא ניסה להבין דפוסי פעולה של שחקנים במצבי עימות, מו"מ ותחרות. מתוך מציאות שבה כל פעולה עלולה לשאת השלכות חמורות, הוא הפך את המתח הביטחוני לתפיסה מדעית: להבין את חוקי המשחק, לקרוא את מחשבות היריב, לתכנן צעד אחר צעד ולהשאיר תמיד מרחב לתגובה. תורת המשחקים, במובן זה, אינה רק כלי כלכלי או פוליטי, אלא ביטוי מדעי לתודעה ישראלית הנולדת במרחב של סכנה מתמדת.

במודלים שפיתח אומן ניתן לראות את אותה הנחת יסוד המוכרת היטב מתודעת הביטחון הישראלית: שחקנים פועלים מתוך ניסיון לממש את האינטרס שלהם באופן אופטימלי, אך תמיד תוך בחינה של תרחישים אפשריים ומעקב אחר תגובות הצד השני. תורת המשחקים מתארת כיצד מתקבלות החלטות במצבי אי-ודאות, כיצד נבנות אסטרטגיות, וכיצד עימות יכול להפוך לשיתוף פעולה, או להפך. כך הפכה הסביבה הביטחונית לא רק לרקע של חיי היום-יום, אלא למפתח להבנת העולם.

במובן זה, המדע הישראלי הוא לא רק תגובה למציאות הישראלית, הוא גם צורה שבה המציאות הזו חושבת את עצמה. מתוך מצב מתמיד של איום, נוצרה שפה מדעית המנסה לארגן את הסכנה ולחשב אותה. במקום להיבהל

מן האפשרות של עימות, המדע הישראלי הפך אותה לשאלה מחקרית. זו אינה רק אסטרטגיה של הגנה, זו היגיון תרבותי שלם. המדע לא בורח מהסכנה, הוא הופך אותה למבנה סדור של מחשבה.

לא לחינם רוב זוכי פרסי הנובל הישראלים מגיעים מתחומי הכימיה והביולוגיה. מדעים אלו נוטים להיות פחות פורמליים ויותר פרקטיים, מבוססי ניסוי ותגובה למציאות משתנה, והם משקפים תפיסת עולם המאזרת היטב את הציונות המעשית: פתרון מקומי, יישומי, כזה שיכול להיבחן מיד בשדה המעשה. כשם שבעבר המדינה נבנתה "עוד דונם ועוד עז", כך גם המדע הישראלי נוטה שלא להתחיל מתאוריה סגורה אלא מצורך ממשי. במקום להמתין עד שהמודל יושלם, מתחילים מן החומר החי ומחפשים דרך לתפעל אותו, להבין אותו, לשפר אותו.

גישה זו ניכרת היטב בעבודתם של זוכי פרסי הנובל בכימיה – אהרון צ'חנובר ואברהם הרשקו (2004), ועדה יונת (2009) – שעסקו במנגנונים ביולוגיים מורכבים אך ניגשו אליהם מתוך גישה של פתרון בעיה: לא לכנות מערך אקדמי מופשט אלא להבין תפקוד תא חי, לפרק אותו, ולמצוא כלי שיאפשר לפעול מולו. גם דניאל שכטמן (2011), בגילוי את המבנים הכמו מחזוריים במתכות, לא הגיע אל פריצת הדרך מתוך תנאי מחקר אידאליים אלא מתוך אילוץ טכני ומכשור מוגבל, שהפך לבסוף למקור חדש של הבנה. אפילו בעבודתו העכשווית של אורי אלון – החוקר את המוטיבים החוזרים ברשתות ביולוגיות – ניכרת אותה רוח בסיסית: להתחיל מן הניסוי, לא מן המסגרת; להסתכל על המערכת לא כמנגנון סגור, אלא כגוף חי שיש להקשיב לו ולפענח אותו.

אין זה מקרה. הציונות המעשית הסתכלה על הארץ כאורגניזם חי שניתן לעצבו ולהתנסות בו. המדע הישראלי ממשיך את אותו מבט בדיוק אל עבר הגוף החי והחומר הכימי. המדענים אינם מתייחסים אל האובייקט כאל דבר סטטי, אלא כאל מערכת דינמית שיש לטפל בה, ללמוד אותה ולפתח אותה דרך ניסוי ותיקון. כך הופך המחקר המדעי הישראלי לביטוי של תודעה לאומית תרבותית: מדע שאינו ממתין להסכמה תאורטית אלא נכנס אל תוך המציאות, מתוך הנחה שגם חיפוש

חלקי או פתרון קטן יכולים לפתוח דרך חדשה. עם זאת, הפתיחות המדעית קיימת בתוך גבולות סגורים ומוגדרים, שבהם ההתמודדות עם אתגרים וחדשנות נעשית במרחבים של אלתור ויצירתיות, אך תמיד מתוך הכרה בסכנות שמוליכות לעיתים לתחום המוגן והסגור של קיום המדינה. המוח הסורר, כפי שכונה הסוציולוג גד יאירי את המדע הישראלי,<sup>3</sup> סורר רק בתוך גבולות מוגדרים.

המדע הישראלי אינו רק תרומה למדע העולמי, אלא אחת מעדויות הזהות הישראלית עצמה. הוא מבטא סגנון פעולה לאומי - לא לחשוש מהחומר, לא לפחד מאי-ודאות ולהעדיף התנסות על פני תאוריה. המדע הופך כך לשפה נוספת של ישראליות - שפה שמתקנת, מאלתרת, שואלת, וממשיכה קדימה גם בלי מודל סופי. הוא אינו רק מענה לצרכים מידיים או לאתגרים טכנולוגיים, אלא גם דרך שבאמצעותה המדינה מעצבת את דמותה כמדינה בעלת עוצמה וכוה. המדע הופך לכלי תרבותי ופוליטי שבאמצעותו ישראל מציגה את עצמה - לעולם ובעיקר לעצמה - כחברת מופת מתקדמת, הנמצאת בחוד החלוץ של הקידמה. כעבודתם של המדענים והחוקרים משתקף לא רק חקר הטבע אלא גם ניסיון לעצב תודעה לאומית: חברה המסוגלת לחדש, לחשוב באופן עצמאי, לגלות ולהמציא. המדע הישראלי משמש ככתב הצהרה של זהות. הוא מצביע על כך שישראל אינה רק מדינה המגיבה לאיומים, אלא מדינה שיוצרת ידע, מפתחת שיטות ומציעה לעולם מודלים חדשים של הבנה.

באמצעות הישגים מדעיים, ישראל מבססת את עצמה כמדינה בעלת כוח יחסי שאינו נשען רק על צבא או גבולות מוגנים, אלא על יתרון איכותי שמקורו בחשיבה מדעית וביכולת אנושית יוצרת. המדע הוא אפוא ביטוי של עוצמה - עוצמת מחשבה, סקרנות וחדשנות - המעצב את זהותה הייחודית לא רק בשדה הגאוגרפי או הצבאי, אלא גם בשדה המדעי.

3 גד יאירי, *המוח הסורר: הזמנה לפגישה עם המדע הישראלי* (תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2020).

## טכנולוגיה ישראלית

ישראל הפכה בעשורים האחרונים למעצמה טכנולוגית של הייטק. בעיקר בשל מאפיינים תרבותיים ישראלים שעיצבו טכנולוגיות שונות. המצב הקיומי של ישראל, שבו היא נתפסת כ"עם לכדד ישכון" ומבודדת במרחב, יצר מצב תודעתי עמוק שהשפיע על המחשבה והפיתוח הטכנולוגי במדינה. במציאות של אי־ודאות ביטחונית ומערכת יחסים מתוחה עם שכנים, ישראל בנתה מרחב מקוטע ומוגן, שבו הגבולות אינם רק פיזיים אלא גם וירטואליים, דיגיטליים ורוחניים. כתוצאה מכך, פותחו טכנולוגיות מתקדמות שמיועדות ליצור חומות ביטחוניות פיזיות ודיגיטליות.

האופי של החברה הישראלית, שחיה תדיר במצב של מגננה, מתבטא גם במבנה הטכנולוגי שלה. בישראל, ההתבצרות הפיזית במקלטים ובחדרי ביטחון אינה רק תגובה לאיום חיצוני, היא הפכה לתודעה תרבותית עמוקה: הריבונות נשמרת באמצעות גבול, והגבול חייב להיות מוגן. תפיסה זו לחלה גם לעולם הטכנולוגיה, שבו החסימה הפיזית הפכה צורת חשיבה, והגבול נהפך למנגנון פעולה.

מכאן נולדו הפיתוחים שהפכו את ישראל למעצמה עולמית של הגנה טכנולוגית. מערכות כמו כיפת ברזל וחץ, שפותחו במנהלת חומה, הן ביטוי מדויק לרגע שבו ההתבצרות הפיזית הופכת להתבצרות טכנולוגית. הן לא רק אמצעי לחסימת טילים, הן תרגום טכנולוגי של מציאות קיומית: כל איום חייב לקבל מענה מייד, הקדים תרופה לפצצה. מנגנוני ההגנה הללו הפכו בסופו של דבר לשפה טכנולוגית חדשה, שבמרכזה הרעיון כי מרחב מדינתי אפשר לקיים רק אם יוצרים כל הזמן דרכים להגן עליו.

הדפוס הזה ממשיך אל התחום הדיגיטלי. המציאות הביטחונית של מדינה המוקפת חומות הפכה בעשור האחרון למטפורה שמניעה את תעשיית הסייבר הישראלית. הגבולות הפיזיים תורגמו לגבולות דיגיטליים, והחומה נהפכה לקוד. חברות כמו Check Point או Wiz אינן מציעות רק פתרונות מחשוב, הן מציעות גרסה טכנולוגית של מצב קיומי: הגנה על מרחב חי מפני חדירה, ביודוד

של סיכון, זיהוי של אויב גם כשהוא סמוי מן העין. בישראל, כך נראה, אין הבדל עמוק בין טיל לבין קוד עוין, שניהם נתפסים כמבחן לריבונות.

כך הפכה ההתבצרות הישראלית ממבנה ביטחוני למבנה של מחשבה. היא אינה רק מעשה תגובתי, אלא מנגנון של ייצור. גבול, חומה, מחסום, כל אלה הם כלים תרבותיים שהפכו לכלים טכנולוגיים. החברה הישראלית לא רק מגיבה לאיום, היא מפתחת מתוכו שפה יצירתית של הגנה. הטכנולוגיה הישראלית היא לפיכך עדות חיה לזהות תרבותית הפועלת בתוך מצב קיומי מתמשך, לא לברוח מהאיום אלא להנדס סביבו מערכת חיים שלמה.

גם בתחום התחבורה הדיגיטלית מסתתרת תודעה תרבותית עמוקה. המרחב הציבורי בישראל הוא מקום דחוס, לעיתים חסר סבלנות, שבו תנועה אינה רק מעבר ממקום למקום אלא מגע מתמיד בין אנשים. ברחוב, בכביש או בבנק, המציאות התרבותית של הצפיפות יוצרת שני דפוסי התנהגות שחיים זה לצד זה: המתנה בתור, וספונטניות שמבקשת לעקוף אותו. התרבות הישראלית של המרחב הציבורי מתנהלת לא פעם במתח שבין סדר לבין אלתור, בין כללים לבין ניסיון למצוא נתיב צדדי. הישראלי יודע לעמוד בתור, אך יודע גם לזהות פתח צדדי שאפשר להרוויח ממנו זמן.

המרחב התחבורתי מבטא את המתח הזה ביתר שאת. הנהיגה בישראל דרוכה, מהירה ולעיתים אימפולסיבית, אך גם דורשת שיתוף פעולה הדוק בין נהגים רבים במרחב קטן. הכביש הישראלי הוא מעין ניסוי תרבותי יום-יומי שבו ספונטניות ואלתור חייבים לפעול בתוך מערכת משותפת. מתוך המתח הזה נולדו דווקא הטכנולוגיות שמבקשות לארגן את התנועה ולא לפתור את הכאוס: לא לבטל את הספונטניות, אלא לכוון אותה. כך תעשיית התחבורה הישראלית הפכה לאחת הזירות שבהן נוצרה שפה טכנולוגית ייחודית, שמבקשת להפוך צפיפות להזדמנות ואלתור לכלי של תיאום.

חברות כמו ווייז ומובילאיי אינן רק סטארט-אפים טכנולוגיים אלא תגובה תרבותית. ווייז צמחה מתוך מציאות של עומסים, פקקים ואלתורים בכבישים,

והציעה דרך לעקוף את העומס באמצעות ידע משותף. היא אינה רק אפליקציה לניווט, היא שיקוף של תודעה ישראלית: אפשר למצוא נתיב חלופי בכל רגע, אפשר לעקוף את השורה אם רק יודעים מאיזה רחוב להיכנס. אבל היא גם יוצרת תיקון: במקום אלתור אינדיבידואלי, היא מציעה אלתור קהילתי, תנועה חכמה שמבוססת על רשת של נהגים המשדרים זה לזה מידע בזמן אמת. וויזו, במובן זה, מנסה להפוך את תרבות החיתוך לתרבות של שיתוף.

גם מובילאיי מגיבה לאותה מציאות. תרבות הנהיגה בישראל מחייבת פתרונות שמנתחים מצבים מורכבים בזמן אמת. האלגוריתמים של מובילאיי לא רק מנווטים את הרכב, הם מנסים לייצר סדר בתוך כאוס תחבורתי. המחשב לומד לזהות ציפוף מסוכן, תנועת פתע וסיטואציות אנושיות מורכבות שכבר הפכו לחלק משגרת הכביש. במובן זה, מובילאיי יוצרת מעין מתאם בין נהג ישראלי לבין שפה אוטונומית מסודרת, ניסיון לתרגם חוסר סדר ספונטני למערך יציב של תגובות.

אפשר לומר כי שתי החברות הללו מנסות לפתור את אחת הבעיות התרבותיות העמוקות בישראל: כיצד חיים רבים כל כך יכולים לנוע באותו מרחב בלי להתנגש. הן מעבדות את הכביש הישראלי כמו שהמדע הישראלי מעבד תאים או חומר כימי: מוצא פתרון מקומי, מייד, חכם, שמאפשר חיים בתוך צפיפות מבלי לשבור את הכלים. הטכנולוגיה התחבורתית בישראל אינה מנסה לחנך את הנהג, היא מנסה ללוות אותו, לספק לו מסלול חלופי, לכוון את האלתור לכיוון בטוח. וכך, גם כאן, נבנית שפה ישראלית חדשה: שפה תנועתית, מבוססת זמן אמת, שמנסה להפוך מרחב של היכוך למרחב של תיאום.

### אומנות ישראלית

האומנות בישראל, כמו תחומי תרבות אחרים, אינה רק אסתטיקה אלא ניסיון מתמשך לעצב זהות. היא נולדה מתוך מפגש בין זיכרון היסטורי לבין מציאות חדשה, בין נופים ילידיים לבין דימויים שהובאו מן הגלות, בין רעיונות

לאומיים לבין חוויית חיים יום-יומית. מתוך המפגש הזה נוצרה שפה חזותית ייחודית, שבה העבר וההווה אינם נפרדים אלא משוחחים מזה ומעצבים זה את זה. בתוך שיחה זו אפשר לראות את מה שהופך את האומנות הישראלית ליותר מתיעוד, שכן היא מהווה שיקוף של הנפש הישראלית, וגם מגבשת אותה מחדש.

בציור ובפיסול של העשורים הראשונים ניכרת השאיפה לעצב דמות לאומית חדשה. אומנים כמו נחום גוטמן, ראובן רובין, יוחנן סימון וציירי ארץ ישראל ביקשו לראות את הנוף המקומי לא כמקום רחוק או קדוש, אלא כמרחב חי שיש לתת לו צורה. גוטמן ורובין ציירו את הארץ כחזון של התחלה, ואילו יוחנן סימון העניק למרחב הקיבוצי דימוי של אוטופיה ילידית חילונית, חיי פשטות בתנאי מרחב ושמש, מציאות שבה העבודה, השותפות והצבע הופכים לסמל של חיים ישראליים אפשריים. הנוף, הדמויות והמבט שואפים להראות לא רק מה יש כאן, אלא מה אפשר שיהיה כאן. כך האומנות לא רק תיעדה את הנפש בראשית דרכה, היא גם ביימה אותה.

בהמשך, כשהחלו להיווצר סדקים במיתוס הציוני, האומנות הפנתה את המבט גם אל המקומות הכואבים שבתודעה הישראלית. יגאל תומרקין ומנשה קדישמן לא זנחו את הנוף הישראלי, אך פירקו אותו. תומרקין, בפיסולו, השף את המתח בין גבורה לבין שבר, בין כוח לבין מחירו האנושי. עבודותיו של קדישמן, ובעיקר צורות הכבשים החוזרות, הפכו לסמל חזותי עמוק: הכבשה אינה רק דימוי חקלאי, היא תזכורת לעקידה. מתחת לפני השטח, כחלק מן הדמיון התרבותי, מצויה התחושה שהחברה הישראלית מקריבה שוב ושוב את בניה. הכבשה, כמו החייל הצעיר, עומדת רגע לפני הסכין. גם אם אין אמירה פוליטית גלויה, הסמל מחדד את מה שמפעפע בתודעה הישראלית: החיים כאן חוסים תמיד תחת יד נעלמה של גורל או חובה. כך האומנות אינה רק מביטה על המציאות, היא חושפת את הדימוי התת מודע שבתוכה. האומנות החלה לנסח את מה שקשה לומר במילים, והפכה לביטוי של נפש ישראלית המודעת לפער

בין החלום לבין המציאות. דרך פירוק המיתוסים נוצרה אפשרות לכנות זהות בוגרת יותר, שמכירה בעצמה גם כשהיא פצועה.

כך הלכה האומנות הישראלית והפכה למעין שדה ניסוי של הנפש הלאומית. אומנים כמו מיכל נאמן וצביקה גבע לא שאפו לתאר את המציאות, אלא לפרק ולהרכיב מחדש את שפת הזהות עצמה. טקסט מקראי לצד סלנג יום-יומי, מסורת מזרחית לצד חומרים תעשייתיים, צבעים עזים הממלאים את החלל לצד לבן המייצג ריק - כל אלה הפכו לכלי שבאמצעותו האומנות בודקת ממה עשויה הנפש הישראלית, ואיך אפשר להעניק לה צורה חדשה. זוהי לא זהות אחת, אלא תנועה בלתי פוסקת בין קטבים. דווקא מתוך הסתירה נולדת האפשרות להגדיר את הישראליות.

בעשורים האחרונים חדרו אל האמנות הישראלית קולות רבים שהודרו בעבר, מזרחים, ערבים, רוסים, אתיופים, נשים ואנשים מן הפריפריה. דרך קולות אלה החלה האמנות הישראלית לספר את "הוויית האנחנו" של הנפש הישראלית לא באמצעות סמל לאומי אחד, אלא כמארג חי ורב-שכבת. סיגלית לנדאו, למשל, משתמשת בים, מרחב של מעבר, סכנה ותלישות, כדי להראות כיצד הנפש הישראלית מתקיימת תמיד בין חרדה לבין תקווה, בין אחיזה לבין אובדן.

האמנות של שולה קשת מגלמת עמדה פוליטית-אזרחית מובהקת, הפועלת מתוך תודעה מזרחית ביקורתית ומבקשת לחשוף את מנגנוני ההדרה של החברה הישראלית. עבודתה אינה מתמקדת באובייקט אסתטי מבודד, אלא בפעולה, בארכיון, בטקסט ובנוכחות גופנית, כאמצעים ליצירת תודעה ולתביעה של מקום במרחב הציבורי. קשת עוסקת במזרחיות כעמדה היסטורית חיה, הקשורה לאזרחות חלקית, לזיכרון מושתק ולמאבק על נראות, ומשתמשת בשפה, במסמכים, בעדויות ובמחוות טקסיות כדי לערער על הנרטיב הלאומי ההגמוני ולהציב מולו סיפור אזרחי אלטרנטיבי. רבות מעבודותיה פועלות על התפר שבין אמנות לאקטיביזם, בין יצירה אישית לפעולה קולקטיבית, ומבקשות להפוך את האמנות לכלי של תיקון ושל שיבה אל ההיסטוריה המודרנת.

ענבל אסא, מנגד, מציינת דמויות כהיטל־על, מרוחקות זו מזו, המשוטטות בתוך חללים יומיומיים נטולי היררכיה או מרכז, מבלי לקיים קשר, מבט או מחווה הדדית. נקודת המבט הגבוהה מבטלת אינטימיות וממקמת את הדמויות כיחידות מבודדות בתוך מרחב עירוני או חברתי אנונימי. כך נחשף כיצד ביומיום עצמו פועלת תודעה לאומית שהתפרקה בעידן הניאו־ליברלי למארג של תודעות אינדיבידואליות, החולקות מרחב פיזי משותף אך אינן מצליחות עוד להתלכד לכדי חוויה קולקטיבית אחת. במכלול זה חודרת האמנות אל המקומות הקטנים ומראה שהנפש הישראלית אינה רעיון מופשט בלבד, אלא עמדה המתעצבת בסיטואציה חברתית, בזיכרון ובמחווה.

כך, בכל תקופה בדרכה, האומנות בישראל שימשה מראה וגם כור היתוך של הנפש הישראלית. היא שיקפה את ניגודיה, אך גם הפכה אותם למקור יצירה, לעיצוב מחדש של זהות. לא באמצעות הכרעה בין הקטבים, אלא באמצעות שהייה ביניהם. זו אולי תרומתה העמוקה ביותר של האומנות המקומית: להפוך את הקונפליקט למרחב מחייה ואת השבר לצורה חדשה. במרחב הזה נולדה לא רק אומנות אלא ישראליות.

### ג. היסטוריה ישראלית משותפת

ההיסטוריה היא הגורם המרכזי שמעצב תודעה, משום שהיא קובעת את הידע וההבנה המשותפים של קבוצה או אומה לגבי עברה, ערכיה ותרבותה. הזיכרון ההיסטורי יוצק את המסגרת שבה אנחנו תופסים את עצמנו, את זהותנו ואת מקומנו בעולם, ומספק את הקשר בין העבר להווה, המעצב את העתיד. באמצעות ההיסטוריה, נבנים סמלים, אידאולוגיות וסיפורים שמחברים בין פרטים שונים בקבוצה, יוצרים תחושת שייכות ומאפשרים להם להבין את משמעותם בתוך ההקשר הרחב יותר של ההיסטוריה המשותפת. תודעה היסטורית משותפת היא בסיס לכל זהות, שכן היא יוצרת את הקשרים התרבותיים והחברתיים, ומכנה את הדרך בה אנו פועלים, חושבים ומרגישים כקהילה מדינית.

ההיסטוריה היא הגורם המרכזי שמעצב את הזהות הלאומית, משום שהיא מספקת לקבוצה סיפור משותף שמחבר בין חבריה, מעניק להם תחושת שייכות ויכולת להבין את עצמם בהקשר הרחב של הזמן והמקום. דרך ההיסטוריה, נוצרת תודעה היסטורית משותפת, שהיא הבסיס לזהות לאומית, שכן היא מאפשרת לקבוצה להגדיר את עצמה, את מאבקה, את הישגיה ואת אתגריה. כפי שציין בנדיקט אנדרסון, ההיסטוריה "היא המנוע שדרכו נתפס הזמן הלאומי", ומספקת את ההקשר שבו כל פרט בקבוצה מרגיש מחובר לעבר המשותף. תודעה היסטורית משותפת יוצרת תחושת המשכיות בין הדורות ומחזקת את הזהות הלאומית, תוך כדי הגדרה משותפת של העתיד. ההיסטוריה הלאומית אינה רק זיכרון של עבר, אלא גם מכשיר לעיצוב דימוי העתיד, ומהווה כלי מרכזי בהבניית עתידה של המדינה והחברה.

ההיסטוריה הלאומית הישראלית עוצבה בראשיתה כהמשך כמעט ישיר ובלעדי לערוץ הזמן הלאומי היהודי, הציוני, שבו הציונות נתפסה לא רק כשלב מכריע אלא כתהליך מתמשך וחסר נקודת סיום ברורה במאבק לשיבת העם היהודי לארצו. גם לאחר הקמת מדינת ישראל נותרה התודעה ההיסטורית הישראלית שבויה במסגרת פרשנית זו, והוסיפה למקד את מבטה בהיסטוריה היהודית והציונית, תוך הזנחה שיטתית של התפתחותה של היסטוריה ישראלית מדינתית, ריבונית ועצמאית. מערכת החינוך, ובכללה לימודי ההיסטוריה בבתי הספר ובמוסדות להשכלה גבוהה, שימשה מנגנון מרכזי בהנצחת תפיסה זו, כאשר המשיכה להעמיד במרכז את הנרטיב היהודי והציוני, על חשבון עיסוק ביקורתי בתהליכים, במתחים ובשינויים שחלו במדינת ישראל מאז הקמתה. כתוצאה מכך, ההיסטוריה של המדינה, שאמורה הייתה להוות פרק חדש ומובחן בתולדות העם היהודי, נדחקה לשוליים והושתקה, ובכך נמנעה התגבשותה של תודעה היסטורית ישראלית המזהה את המדינה לא רק כהמשך העבר, אלא גם כישות פוליטית והברתית חדשה המחייבת פרשנות היסטורית עצמאית. התודעה ההיסטורית בישראל משולה

למגדלור שמאיר על עבר יהודי רחוק, אך שומר את סביבת המגדלור בחושך. המגדלור מספק אור להיסטוריה היהודית והציונית, אך לא מאפשר לראות את המציאות ההיסטורית המורכבת של מדינת ישראל, את תהליכי הריבונות והשינויים שהתרחשו במדינה מאז הקמתה. כך, נוצר פער בין ההיסטוריה היהודית ציונית להיסטוריה הישראלית, ההיסטוריה המדינית של ישראלית שהוחשכה בשולי התודעה הלאומית.

ההיסטוריה הישראלית, שעל אף שהושמה בחושך לאורך שנים, עדיין רקמה עור וגידים. הזיכרון הקולקטיבי, השותפות ההיסטורית ושותפות הגורל של כל הישראלים אינם רק נדבך רגשי או תרבותי בקיומה של מדינת ישראל – הם פרמטרים פורמליים המעצבים את זהותה כמדינה ישראלית. מדינה אינה רק מסגרת גאוגרפית או מערכת של חוקים ומוסדות שלטוניים. היא בראש ובראשונה ישות היסטורית, שנבנית מתוך חוויות משותפות של אזרחיה לאורך זמן. שבעים וחמש השנים האחרונות עיצבו בישראל זהות מדינתית אחידה, הנשענת על ניסיון חיים משותף של כלל הישראלים – יהודים וערבים, חילונים ודתיים, מזרחים ואשכנזים, עולים וצברים. ההיסטוריה שנכתבה כאן מאז 1948 אינה עוד מצבור של זיכרונות פרטיקולריים, או סיפור של שני זרמים היסטוריים לינאריים ונפרדים, של יהודים וערבים, או אשכנזים ומזרחים, גם כסיפור היסטורי לאומי אחד. סיפור זה נבנה מתוך חוויות משותפות, מאבקים משותפים, הצלחות וטרגדיות ששזורות זו בזו, וממשיך להתהוות ולחדש את עצמו מדי יום. השותפות ההיסטורית יוצרת את התשתית לזהות לאומית משותפת, שבה כל ישראלי, ללא קשר למוצאו או דתו, משתתף ביצירתה ובחוייתה.

במשך שמונה עשורים, הישראלים חוו יחדיו את רגעי השיא והמשבר של המדינה: המלחמות והמבצעים הצבאיים, העליות הגדולות, הפיגועים, הסכמי השלום, המשברים הכלכליים, פרשות פוליטיות מכוננות, הישגים טכנולוגיים ופרסי נובל, הצלחות ספורטיביות ורגעי אבל לאומי. כל אירוע כזה, מרגע הקמת המדינה ועד ימינו, הפך לחלק מהזיכרון הקולקטיבי של כלל הישראלים,

והניסיון המצטבר הזה יצר עבורם תודעה היסטורית משותפת. דור אחר דור התחנך על אותם תאריכים משמעותיים, על אותן תקופות קריטיות, על אותם רגעים שבהם העם עמד יחד, נלחם יחד, התאבל יחד וחגג יחד. הזיכרון הישראלי המשותף נבנה סביב אירועים צבאיים ומדיניים, וכמו גם סביב תמורות כלכליות, תרבותיות וחברתיות, שסימנו את צמיחתה של החברה הישראלית כיחידה היסטורית מגובשת. כל ישראלי, יהודי וערבי, חווה יחד עם שאר אזרחי המדינה את הרגעים שעיצבו את תודעתו הלאומית: מלחמות ושלום, הישגים וסרגדיות, הצלחות תרבותיות וספורטיביות. אירועים אלה אינם רק זיכרונות בודדים כי אם חלק מזיכרון קולקטיבי משותף, שמקנה לכל ישראלי תחושת שייכות למדינה.

הנחיתה ההיסטורית של נשיא מצרים, אנואר סאדאת, בנמל התעופה בן גוריון ב־19 בנובמבר 1977 הייתה רגע שצרב בתודעה של כל הישראלים, יהודים וערבים כאחד, את תחושת ההשתייכות למדינה החווה אירוע בלתי נתפס: מנהיג המדינה הערבית הגדולה ביותר, זו שנלחמה בישראל שוב ושוב מאז קומה, מגיע ביוזמתו להציע שלום. ההתרגשות אחזה בכל פינה בארץ: אנשים ישבו מרותקים למסכי הטלוויזיה, הרחובות מלאו בשיחות נרגשות, ועצם הרעיון שמצרים, אויבת היסטורית, שולחת את מנהיגה לבירה ירושלים, התקבל בהשתאות והתרגשות עצומה. זה היה רגע שבו כל הישראלים, ללא הבדל, עמדו יחד מול אירוע ששינה את מהלך ההיסטוריה של המדינה והעניק תחושה עמוקה של משמעות, ריבונות, ויכולת להשפיע על עתידם בזירה האזורית. המראה של סאדאת צועד על אדמת ישראל, נואם בכנסת, ומתקבל בכבוד ממלכתי, סימל לכל הישראלים שהם אינם רק קהילה נפרדת במזרח התיכון, אלא אומה של ממש, הראויה להכרה, להסכמים ולשלום עם שכנותיה. ניצחונה ההיסטורי של מכבי תל אביב על צסק"א מוסקבה ב־1977 בחצי גמר גביע אירופה בכדורסל היה אחד הרגעים המכוננים שיצרו תחושת זהות משותפת בקרב כל הישראלים, יהודים וערבים כאחד. המשחק נערך בבלגיה,

שכן ברית המועצות סירבה לאפשר לקבוצותיה להתחרות מול ישראל, מה שהפך את ההתמודדות לטעונה במיוחד. אך מעבר להקשר הפוליטי, הניצחון 91:79 על הקבוצה הסובייטית לא היה רק הישג ספורטיבי. הוא היה רגע של גאווה לאומית, שבו ישראלים מכל המגזרים הרגישו חלק מאותה חוויה. שחקן הכדורסל טל ברודי תמצת את התחושה כשקרא בסיום המשחק: "אנחנו על המפה ואנחנו נשארים על המפה, לא רק בספורט, אלא בהכול." המשפט הסמלי הזה היה הכרה בקיומה של הישראליות, החיה וקיימת, שמאחדת את כל האזרחים, מעבר להבדלים השונים. הכרה בקיומה של ישות היסטורית ישראלית הפועלת מתוך עצמה כלפי העולם. ניצחונה ההיסטורי של מכבי תל אביב על צסק"א מוסקבה עיצב תודעה היסטורית ישראלית בכך שיצר רגע של הכרה קולקטיבית בקיומה של זהות ישראלית משותפת, החורגת מהמגוון הפנימי של החברה ומאחדת את כל המרכיבים תחת תחושת השתייכות עמוקה ומחויבות לריבונות ולמעמד בין-לאומי משותף.

רצה ראש הממשלה יצחק רבין ב־4 בנובמבר 1995 היה רגע טראומטי בתולדות המדינה, שאיחד את כל הישראלים, יהודים וערבים כאחד, בתחושת הלם עמוקה. באותו לילה, כשנודע כי ראש הממשלה נורה בכיכר מלכי ישראל בתום עצרת למען השלום, הכתה ההבנה כי ההיסטוריה של המדינה השתנתה ברגע אחד. הרחובות השתתקו, אנשים הדליקו נרות אבל, ותחושת זעזוע פשטה בכל בית בישראל. בעיני כל הישראלים, ללא הבדל, האירוע סימן את השבר הגדול ביותר של הדמוקרטיה הישראלית: העובדה שמנהיג המדינה נרצח בידי אזרח ישראלי בשל תפיסותיו הפוליטיות. המוני ישראלים נהרו לכיכר, שלאחר מכן נקראה על שמו, כדי להביע אבל אישי ולאומי ולנסות להבין כיצד ממשיכים מרגע זה הלאה. כמו הנחיתה של סאדאת, גם רצה רבין היה רגע שבו כל הישראלים חשו את משקל ההיסטוריה על כתפיהם – הרגע שבו הבינו שישראל היא מדינה ששייכת לכולם, ושהחלטות הפנימיות שלה אינן רק פוליטיות, אלא מגדירות את עתידם המשותף. הזעזוע שהתרחש

גרם לחיבור קולקטיבי בתודעה היסטורית משותפת, כאשר כל ישראלי, יהודי וערבי כאחד, חווה את האירוע כנקודת מפנה בהיסטוריה, שינוי מהותי במציאות המשותפת ובגורל הלאומי.

ה־7 באוקטובר 2023 היה יום טראומטי ודרמטי בהיסטוריה של מדינת ישראל, יום שבו פרצה התקפה ברברית על הלאום הישראלי כולו - יהודים, ערבים, דרוזים וכלל האזרחים - במתקפה חייתית בלתי מבדלת. במהלך אותה יום, נהרגו ישראלים ממגוון אוכלוסיות, כולל יהודים, ערבים ודרוזים, ונחטפו אזרחים חפים מפשע, ללא הבדל אתני או דתי. חוסר ההבחנה של ארגון החמאס בין ישראלים יהודים לערבים מעיד שהם רואים את כל הישראלים כמקשה אחת, כלאום אחד שיש להכחידו. על אף שגורמים ימין לאומניים ודתיים ניסו לנצל את האירועים לחיזוק זהויות משיחיות ודתיות החותרות תחת הישראליות, בתמונה הגדולה העולה מהאירועים - הלאום הישראלי כולו הותקף. החמאס, בחוסר ההבחנה שלו, למעשה הגדיר אותנו כלאום אחד. הזעזוע הקולקטיבי שחשו הישראלים עיצב תודעה היסטורית משותפת - שבה כל ישראלי, יהודי וערבי כאחד, הפך לחלק ממהות אחת - ויצר תחושת שותפות גורל.

אירועים מכוננים כמו ביקורו של סאדאת, ניצחון מכבי תל אביב על צסק"א, רצח ראש הממשלה יצחק רבין או ה־7 באוקטובר ממחישים רגעים שבהם כל הישראלים - יהודים, ערבים, דרוזים ושאר האזרחים - חוו את הוויית האנחנו (We-Experience) במובנה העמוק. חוויות אלו אינן רגעים חולפים של זיכרון, הן מבנים תודעתיים המתעצבים מתוך השתתפות משותפת במציאות קולקטיבית. ברגעים כאלה, הגבולות בין העצמי והאחר מיטשטשים, והפרט חש חלק מקולקטיב רחב יותר, שבו זהותו האישית נטמעת בתודעה משותפת. אירועים מסוג זה אינם זיכרונות פרטיים כי אם חוויות קולקטיביות מעצבות, הנחרתות בזיכרון הציבורי ומחברות את כלל הפרטים אל ההיסטוריה המשותפת של החברה הישראלית. דרך אותם רגעים נבנית סולידריות שאינה נשענת על אינטרסים פוליטיים או על חוקים פורמליים, אלא נובעת מתחושת

שותפות קיומית עמוקה - תחושה שמכוססת על חוויות החקוקות בגוף ובנפש ומחדדת את ההבנה שהעתיד של כל ישראלים כרוך זה בזה.

הניסיון ההיסטורי המשותף של אזרחי המדינה יוצר ישראליות קיומית המאחדת את כל המרכיבים החברתיים, מעבר להבדלים שכיניהם. זוהי תודעה היסטורית משותפת, הנובעת מהתחושה שהעבר של המדינה שייך לכל אזרחיה ושהעתיד הוא גורל משותף אחד.

לוח השנה המשולב, עברי-לועזי-אסלאמי, יוצר תודעת זמן משותפת בישראל, שבה חגים דתיים ומסורתיים שונים נשזרים יחד ומעניקים תחושת שייכות לכלל האזרחים. השילוב של חגים עבריים, כמו ראש השנה, פסח ויום כיפור, עם חגים לועזיים כמו פסחא, כריסמס וראש השנה האזרחית, לצד החגים האסלאמיים כמו עיד אל-פיטר וערב ראש השנה האסלאמי, מאפשר לכל קבוצה לחוות את מעגלי הזמן שלה, ובו בזמן לשתף פעולה במציאות משותפת. תודעת הזמן המשותפת הזו מתחברת לתודעה ההיסטורית המשותפת של הישראלים. כאשר קבוצה אחת חוגגת את חגה, היא שובתת מעבודה ועסקים, והחג הופך לחוויה שמורגשת גם אצל קבוצות אחרות. כך, המוסלמים והדרוזים חשים את יום כיפור כפי שהיהודים חשים את עיד אל-פיטר, ומתוך חווית הזמן של היום-יום עולה זיכרון קולקטיבי ישראלי.

ההיסטוריה הישראלית שנוצרת בתוך תודעת זמן משותפת כזו היא ייחודית ומורכבת. היא אינה המשך לינארי של זרמים היסטוריים יהודים או ציוניים שקדמו להקמת המדינה, אלא תודעת זמן הנובעת מהתכה של תפיסות זמן שונות לתוך מיקשה אחת - תפיסת זמן ישראלית. כל קבוצת אוכלוסייה, עם תפיסת הזמן שלה, יוצרת למעשה חוויה היסטורית הכוללת את שאר האזרחים, ומחזקת את התחושה שהעבר והעתיד של המדינה שייכים לכל אזרחיה, לא משנה מהי זהותם הדתית או האתנית.

תפקידם של טקסים כמו טקס יום השואה ביד ושם, טקס יום הזיכרון לחללי צה"ל בהר הרצל, וטקס הדלקת המשואות ביום העצמאות ברחבת הכנסת,

הוא לכוון שני מיתוסים מרכזיים בתודעה הישראלית הנובעים מההיסטוריה הקרובה. השואה נתפסת כהצדקה המוסרית להקמתה של מדינת ישראל, ויום הזיכרון לחללי צה"ל מסמל את המחיר הכבד ששולם כדי להימנע משואה נוספת. כאשר טקסים אלו מתקיימים, הצופים בהם, בין אם הם במרחבים ציבוריים או מול המסך, חווים תהליך של חווית אנחנו של שיוך והצדקה, והם מתמלאים במשמעות היסטורית קולקטיבית. בנוסף, צפירות הזיכרון של יום השואה ויום הזיכרון לחללי צה"ל, ובזמן מלחמה גם הצפירות הקוראות להיכנס למרחבים מוגנים, פועלות כמעין מטרונום של התודעה ההיסטורית המשותפת של הישראלים. מטרונום זה מתקתק בקצב אחיד, וכל ישראלי, יהודי וערבי, מרגיש את הזיקה בזמן ובתודעה המשותפת כאשר הצפירה נשמעת. אומנם, האזרחים הערבים והחרדים נמנעים לעיתים מהשתתפות בטקסים אלו, אולם תחושת הסכנה המשותפת במהלך מלחמה, כשכולם רצים למרחבים המוגנים, יוצרת חוויית שותפות גורל היסטורית, שגם אם לא תמיד מודעת, היא קיימת ומחברת בין כל הישראלים. תקתוק הזמן הישראלי, המצוין בצפירות אוזקה בזמן מלחמות, מסנכרן את כולם לתודעת זמן אחת – תודעת היסטורית ישראלית.

האם ניתן לספר סיפור היסטורי נפרד לכל אחת מהקבוצות המרכיבות את החברה הישראלית? האם אפשר לתאר את ההיסטוריה של החרדים בנפרד מישראל, כפי שהם שואפים? האם ניתן להפריד את ההיסטוריה של הערבים, כמנותקת מהמדינה שהם אינם רואים בה כמדינתם? האם ההיסטוריה של המזרחים היא היסטוריה נפרדת, שנמשכת אל העבר של המסורת היהודית בקהילות היהודיות בארצות האסלאם? לא ניתן לספר סיפור היסטורי נפרד לאף אחת מקבוצות אלו. החרדים וההיסטוריה שלהם הם תוצר ישיר של המציאות הישראלית, והם שונים מקהילות חרדיות בחו"ל. ההיסטוריה של הערבים בישראל מתגוללת על קווי המתח שבין האוכלוסייה הערבית לבין מוסד המדינה. ההיסטוריה של המזרחים כקולקטיב מבוסס מדיניות שנשענה על הבחנות אתניות של המדינה. לפיכך, כל ניסיון לספר סיפור היסטורי נפרד לכל

אחת מקבוצות אלו הוא ניסיון מאולץ, שמנסה להתגבר על מציאות בלתי נפרדת של היסטוריה משותפת. כל הניסיונות ליצירת היסטוריה נפרדת אינם אלא ניסיונות להבחין בין קבוצות, במטרה להעניק לכל אחת מהן משמעות ייחודית בתוך המרחב הישראלי, אולם בפועל, כל הקבוצות שזורות זו בזו, בתוך תודעת זמן אחת וזרם היסטורי משותף, ההופך את הסיפור ההיסטורי שלהן לחלק חיוני ואורגני של סיפור היסטורי גדול, של ההיסטוריה הישראלית כולה.

ההיסטוריה הישראלית היא הפרמטר הפורמלי שמגדיר את ישראל כמדינה ישראלית: ההיסטוריה המשותפת, התודעה ההיסטורית שנוצקה אצל כל אזרח וההבנה כי עתידם של כל הישראלים קשור זה בזה. ישראל הפכה למדינה שבה הנרטיב המשותף הנוולד כל יום מתוך חיי השגרה, חזק יותר מהנרטיבים הנפרדים או מזיכרונות שונים, אשר כולם לכודים ופועלים בתוך ההקשר הישראלי. הזיכרון הישראלי שנבנה ונצרב בתודעתם של כל אזרחי המדינה – דרך החיים, דרך החוויות המשותפות, דרך תפיסת הזמן הישראלי – חולל היסטוריה ישראלית הנכתבת בכל יום מחדש מאז 1948.

#### ד. הכרה בין-לאומית בישראליות

זהותה של מדינת ישראל אינה נקבעת רק מתוך שיח פנימי, אלא גם מתוך הדרך שבה העולם רואה אותה ומגדיר אותה באופן רשמי, במסגרת המשפט הבין-לאומי, הדיפלומטיה, ההסכמים הכלכליים והסכמי הסחר, ההכרה בזכויותיה ובהתחייבויותיה, ואופן ייצוגה במוסדות בין-לאומיים. מדינה אינה קיימת רק מתוך הכרה עצמית – היא זקוקה להכרה חיצונית כדי לפעול במרחב הבין-לאומי. העובדה שישראל מוכרת בכל המסגרות הללו כמדינה ישראלית, ולא כמדינה יהודית בלבד, יוצרת למעשה עובדה קיימת: העולם כבר מגדיר את ישראל כמדינה ישראלית, בהתאם לכללי המשפט הבין-לאומי. ההכרה הרשמית של ישראל כחברה באו"ם בשנת 1949 ניתנה לה כמדינה ריבונית, ולא כמדינה של קבוצה אתנית מסוימת בלבד. החלטות האו"ם, אמנות בין

לאומיות והשתתפותה של ישראל בארגונים עולמיים מתייחסות אליה כאל ישות מדינתית ריבונית, המחויבת לחוק הבין לאומי ולהסכמים החלים על מדינות לאום מודרניות. במסמכים הרשמיים של האו"ם, של האיחוד האירופי ושל ממשלות העולם, ישראל מוכרת כמדינת ישראל, ללא הבחנה אתנית פנימית בין אזרחיה.

בהתאם לכך, כאשר נחתמים הסכמי שלום, הסכמים כלכליים או בריתות ביטחוניות, הם נחתמים עם הישות הפוליטית הריבונית הקרויה ישראל. כך היה בהסכם השלום עם מצרים בשנת 1979, בהסכם השלום עם ירדן בשנת 1994, ובהסכמי אברהם משנת 2020 שנחתמו עם איחוד האמירויות, בחריין, סודאן ומרוקו. בכל המקרים הללו, ההתקשרות נעשתה מול מדינה ריבונית שוות מעמד, ולא מול מדינה המוגדרת על בסיס זהות אתנית או דתית.

גם הסכמי הסחר של ישראל עם האיחוד האירופי, ובראשם הסכם האסוציאציה משנת 1995 היוצרים זיקה מוסדית וכלכלית עמוקה אך לא חברות מלאה, מבוססים על ההכרה בישראל כמדינה ריבונית בעלת זהות משפטית ברורה. הסכמים אלה נשענים על מחויבות לכללי הסחר הבין לאומי ולמערכת חוקים אזרחיים אחידים החלים על כלל אזרחי המדינה. מדינות העולם אינן מקיימות יחסים עם ישויות שמוגדרות על בסיס דתי בלבד, אלא עם מדינות בעלות מוסדות שלטון, מסגרת משפטית אחידה ויכולת לפעול כשחקן ריבוני במערכת הבין לאומית.

גם בפן המשפטי והפרקטי, אזרחי ישראל מזוהים בעולם כישראלים. הדרכון הישראלי הוא מסמך רשמי המגדיר את נושאו כאזרחי ישראל, לא כבן הדת היהודית. כאשר ישראלים, בין אם יהודים ובין אם ערבים, נוסעים לחו"ל, הם מתקבלים כישראלים ונכנסים למדינות שונות תחת אותן אשרות, ללא הבחנה בין יהודים לערבים. אף אזרחי ישראל אינו מחוזק בדרכון יהודי, ומדינות זרות אינן מתייחסות ליהדותו של האזרח הישראלי, אלא לזהותו המדינית הישראלי. אפילו אזרחים ערבים, שלעיתים רואים את עצמם נפרדים מהאתוס הלאומי היהודי, מגלים כי מחוץ לישראל הם מזוהים בראש ובראשונה כישראלים, ובכך מחוברים לזהות המדינתית גם אם לא תמיד מבחירה.

הזיהוי הפורמלי של ישראל כמדינה ישראלית בא לידי ביטוי גם בתחומים כמו ספורט ותרבות. באולימפיאדות, בתחרויות בין־לאומיות ובאירועי ספורט עולמיים, ישראל מתחרה כמדינת ישראל, ולא כמדינת העם היהודי. דגל ישראל מונף, ההמנון הלאומי מתנגן, והשחקנים - בין אם יהודים, ערבים או דרוזים - מייצגים את המדינה כולה. כך למשל, כאשר ישראל זכתה במדליית זהב באולימפיאדת טוקיו 2021, הניצחון נרשם כהישג לאומי של מדינת ישראל ולא של מגזר מסוים בתוכה. דוגמה היסטורית נוספת היא ניצחונה של מכבי תל אביב על צסק"א מוסקבה ב־1977, שנחרת בזיכרון הישראלי כתחושת ניצחון לאומית, שבה כל אזרח הרגיש חלק מאותו הישג, ללא קשר למוצאו או לזהותו הדתית.

המשפט הבין־לאומי, כאמור, מתייחס לישראל כמדינה אחידה וריבונית. כאשר מדינות אחרות דורשות הסגרה של עבריינים מישראל, או כאשר ישראל פועלת במסגרת אמנות פליליות בין־לאומיות, הפעולות נעשות מול הריבונות הישראלית ולא מול מוסדות דתיים או קהילתיים. מוסדות המשפט הבין־לאומיים, כמו בית הדין הבין־לאומי לצדק (ICJ) או בית הדין הפלילי הבין־לאומי (ICC) מתייחסים לישראל כאל מדינה ריבונית, והמשפט הבין־לאומי מחיל עליה את אותן החובות והזכויות המופעלות על כל מדינה אחרת.

אחד הביטויים המשמעותיים ביותר להגדרתה של ישראל כמדינה ריבונית המהווה חלק מהקהילה הבין־לאומית הוא הצטרפותה לאמנות בין־לאומיות, כמו להסכם פריז למאבק בשינויי האקלים. ההסכם, שנחתם בשנת 2015, מחייב את המדינות החתומות עליו להפחית את פליטת גזי החממה ולהשקיע באנרגיה מתחדשת, מתוך אחריות גלובלית לסביבה ולדורות הבאים. התחייבותה של ישראל להסכם זה אינה רק התחייבות דיפלומטית. היא משקפת תהליך שבו המדינה, על כל אורחיה, מגזרים וקהילותיה, נרתמת ליעדים סביבתיים עולמיים. גם בכך ניכרת הזהות המדינית הישראלית: כל אזרחי ישראל - יהודים וערבים, דתיים וחילונים - הופכים לחלק מהמאמץ הלאומי למלא את התחייבויות המדינה במסגרת הבין־לאומית.

פער זה בין הדרך שבה ישראל רואה את עצמה - מדינה יהודית - לבין הדרך שבה העולם מתייחס אליה - מדינת ישראל הריבונית לכל אזרחיה - הוא משמעותי. בעוד שבפנים מתקיים דיון מתמשך על אופייה היהודי של המדינה ועל שאלות של זהות לאומית, הרי שבעיני העולם ישראל היא ישות מדינתית ברורה - מדינת ישראל - המחויבת לכללי המשפט והסדר הבין-לאומי. ישראל מוכרת בעולם כמדינת ישראל, והמערכת הבין לאומית מתייחסת לאזרחיה כאל אזרחים ישראלים ולא על פי מוצאם. בכך מתקבעת הכרה פורמלית בזהות המדינה כזהות ישראלית. הכרה זו באה לידי ביטוי במובנים פרקטיים ומשפטיים, ומחייבת את אזרחי ישראל, בכל מגע עם העולם החיצוני, לראות בעצמם בראש ובראשונה ישראלים.

### ה. הישראליות כשיאה של ההיסטוריה היהודית

אף שהתגבשה כאן זהות ישראלית בעלת יסודות משפטיים, תרבותיים וחברתיים מוצקים, רבים עדיין מתייחסים אליה כאל מושג המקמק ואף מאיים על יסודות היהדות והציונות. ככל שהתגבש החומר האנושי שמרכיב את הלאום הישראלי, כך התחזקו גם הקולות שביקשו להציג את היהדות והישראליות כזהויות מתחרות, במקום לראות בהן שני שלבים של מסע היסטורי אחד של התפתחות פוליטית שהגיע אל שיאו.

במשך דורות התקיימה היהדות במצב של פזורה - קהילות שהתפתחו בנפרד, כל אחת עם מסורותיה, לשונותיה ומנהגיה. לא הייתה זהות ריבונית אחת, כי אם פסיפס של מסורות שחיו תחת מסגרות של עמים אחרים, התמודדו עם גירושים, רדיפות ושינויים תרבותיים. הקמת מדינת ישראל חוללה מפנה היסטורי עמוק: לראשונה מזה אלפיים שנה היהודים לא רק שבו לארצם, הם גם ייסדו בה מדינה ריבונית, עם מוסדות שלטון, מערכת משפט, כלכלה וצבא עצמאי.

אולם אל מול הישג זה, רבים בחרו להפנות את מבטם אחורה. במקום להכיר במדינתם על פי הקריטריונים הפורמליים של ריבונות, הם חזרו אל זהות

יהודית גלותית ואל שיח של שייכות לאומית בלתי מדינית, רוויה בתחושת רדיפות ותלות. הם חששו לראות בעצמם ישראלים מחשש שהישראליות תנתק אותם מהעבר היהודי שלהם.

רתיעה זו מן הישראליות נובעת מהרגל היסטורי מושרש. במשך אלפיים שנה פיתחו היהודים תרבות קהילתית משגשגת תחת שלטון זר, אך ללא ניסיון מעשי בריבונות. התרבות הפוליטית הייתה תרבות של הישרדות, של ניהול חיים במסגרת של שליטים משתנים, של הסתמכות על קהילה פנימית במקום על שלטון עצמי. המעבר מתודעת קהילה לתודעת מדינה הוא שינוי עמוק במבנה התודעה היהודית עצמה – מעבר מהסתמכות על אחרים לניהול עצמי של גורל קולקטיבי. כאן מונח ההבדל בין שתי גישות: התביעה להכיר בישראליות כזהות של המדינה מבוססת על ההבנה שההיסטוריה היהודית לא הייתה מערכת קבועה ומקובעת, אלא מסורת דינמית של התאמה למציאות משתנה. לעומת זאת, ההתעקשות לאחוז בעבר היהודי כנוסחה סופית נובעת מהנחה שגויה שהעבר היה יציב ובלתי משתנה ולכן יכול לשמש כגורם מייצב גם כיום. אך ההיסטוריה מעידה אחרת. שום תבנית יהודית בעבר לא הייתה קבועה, כל אחת מהן הייתה חידוש, פרשנות רעננה או התאמה למצבי חיים חדשים.

במובן זה, הישראליות אינה נתק מן המסורת אלא המשך טבעי של אופייה ההיסטורי העמוק: היכולת לברוא מודלים מדינתיים חדשים כאשר התנאים משתנים. מה שעשו קהילות ישראל לאורך ההיסטוריה בספרד, בפולין או בבבל, עושה ישראל במרחב הריבוני שלה. כך הישראליות אינה שוללת את העבר היהודי אלא מממשת את עקרון היסוד שלו – יצירת זהות חיה מתוך תנאי המציאות.

#### ההיסטוריה היהודית כהיתוך היסטורי מתמשך

הסימנים לחוסר הרצון לעבור לתודעה פוליטית מדינתית ניכרים בכל כיוון. הימין מתעקש לכפות עליה את הכינוי מדינה יהודית, ואם נכון להגדיר מדינה בצורה פורמלית כמנגנון מכני שנועד לייצר חיים משותפים, הרי שהגדרת מדינה על

בסיס אתני דומה לניסיון להגדיר מכוונת כביסה עם לאום. האופוזיציה, מצידה, מתחפרת בסיסמה החבוטה יהודית ודמוקרטית, פשרה לשונית משנות התשעים המבלבלת בין אופי לבין זהות. שתי הגישות מאופיינות במבט לעבר: הימין מחפש את המדינה היהודית המיתית של החשמונאים, האופוזיציה נאחזת בימים של טרום המהפך הפוליטי של 1977. שתיהן פונות לאחור, מבקשות לשאוב השראה ממאגרי העבר במקום להישיר מבט אל העתיד. הן בורחות מההווה ומפספסות את ההישג הגדול מכול: היותנו יהודים מדינתיים, ישראלים, החיים במדינה שהפכה למוקד היהדות העולמית ולגורם המכריע המגדיר את זהותה.

אך מהו אותו עבר? מהן עצמות הלוז (עצם קטנה, אגדית ומסתורית, המוזכרת ביהדות ככתלי ניתקת לשחיקה, אשר היא נקודת המוצא ממנה יתחדש גוף האדם בתחיית המתים) של היהדות, אותם יסודות נצחיים? דורות של יהודים טיפחו את המיתוס שמדובר בעקרונות יציבים ובלתי משתנים, אך ההיסטוריה מספרת סיפור אחר. היהדות, מאז ומתמיד, הייתה סיפור של סינתזות, של התמזגות בלתי פוסקת עם תרבויות זרות, של הסתגלות למציאות משתנה.

ההלכה, שהייתה ללב הסמכותי והמעצב של הזהות היהודית לדורותיה, לא נוצרה מתוך שעת שגשוג לאומי אלא משעת משבר. היא לא צמחה מתוך ריבונות אלא מאובדן ריבונות. המשנה, שנערכה במאה השנייה לספירה, לא נולדה תחת מדינה יהודית עצמאית אלא בתוך מציאות שבה חיי היהודים בארץ ישראל הוגדרו במסגרת המשפט הרומי. הקהילה היהודית הייתה ישות של נתינים, לא של אזרחים ריבוניים. בתוך מציאות זו, חכמי המשנה, ובראשם רבי יהודה הנשיא, באו ויצאו מבתי משפט רומיים, ורבים מן הסכסוכים על קניין וממון הוסדרו באותם בתי דין על פי החוק הרומי. שם ראו את בהירותו, את הסדר ואת המבנה השיטתי שבו.

מגע זה הביא להשפעה תרבותית עמוקה. חכמי המשנה לא חיקו את המשפט הרומי אך זיהו בו דגם של סדר משפטי שיטתי. מתוך ההשראה הזו הם בחרו לקחת את המסורת הלגלית של המקרא ולעשות לה תהליך של סטנדרטיזציה וקנוניזציה.

כך נבנה הקודקס המשפטי של ההלכה, המשנה, שביססה את המשפט העברי במבנה חדש ובניסוח שיטתי, תוך שילוב בין המסורת המקראית לבין רוח הסדר והבהירות של המשפט הרומי. מן המפגש התרבותי הזה נולדה סינתזה שקטה אך מהפכנית, שבה החוקים המקראיים קיבלו עיצוב חדש מבלי לאבד את זהותם, ונוצרה מערכת משפטית עצמאית שהעניקה ליהדות יציבות גם ללא מדינה.

הדבר נכון גם לפילוסופיה היהודית, שבה כבר בימי הביניים ניכרת אותה תבנית של מפגש עם עולמות חיצוניים ועיבודם לכדי זהות יהודית חדשה. במורה נבוכים, הרמב"ם ביקש לא רק לפרש את התורה אלא לפתוח את המחשבה היהודית אל תחומי ידע חיצוניים, ובעיקר אל הפילוסופיה האריסטוטלית שעובדה בידי פילוסופים מוסלמים כמו אל-פראבי ואבן-סינא. שאלות יסוד כגון האם העולם נברא או מהו טבעה של האלוהות נכנסו דרך שער הפילוסופיה היוונית והמוסלמית אל בית המדרש היהודי, אך לא נשארו בו כגורם זר. הרמב"ם עיבד אותן ויצר מהן עקרונות פילוסופיים יהודיים שיעצבו את המחשבה לדורות.

כך הפכה הפילוסופיה מאיום מדומה לכלי לעיצוב פנימי של הדת. באמצעותה בנה הרמב"ם שיטה רציונלית שבה האמונה אינה מנוגדת לשכל אלא נבחנת באמצעותה. הסינתזה שיצר הציבה את היהדות כדת המסוגלת להעניק תוקף פילוסופי לאמונותיה, ולהראות כי ניתן לדעת את אמיתותיה מתוך חקירה תבונית. הפילוסופיה האריסטוטלית לא נספחה אל היהדות מבחוץ אלא עברה המרה, הפכה למנגנון שביסס מחדש את הסדר הפנימי של הדת והעניק לה יציבות פילוסופית.

גם הקבלה צמחה מתוך מפגש עם עולמות רעיוניים חיצוניים. ספרות ההיכלות, שהתפתחה בין המאה ה-3 למאה ה-6 לספירה, מציגה עולמות מיסטיים בהם המיסטיקנים היהודים מתארים את מסעותיהם לשמיים ולמקום משכן האל. רעיונות על השתלשלות העולמות והמפגש עם ישויות עליונות בולטים בספרות זו, והם משקפים השפעות חיצוניות, בעיקר מהמיסטיקה הגנוסטית היוונית. במאה ה-12, עם הופעת הנייר באירופה, צפה הקבלה

ועלתה בעוצמה אדירה אל תודעת העולם היהודי כמערכ הים התיכון-כפרובנס, כספרד ועמק דרעא שבמרוקו - והפכה מטקסטים מעטים על ספרות ההיכלות המגוללים בקלף, לטקסטים רבים המעבדים ספרות זו עם זרמים נוספים על נייר. טכנולוגיה זו העניקה לאנושות את מתנת הכתיבה החופשית, ובכך הפכה את תורת הסוד שנמסרה בלחישות בלתי נראות לכדי טקסטים סוחפים שנחרטו על דפי נייר. כתיבת הקורפוס של הקבלה בימי הביניים שזרה את ספרות ההיכלות והמרכבה הקדומה ברעיונות נאו־פלטוניים על השתלשלות המציאות מתוך האלוהות וברעיון הספרות האלוהית. מהגנוסטיות התווסף המתח הנצחי בין החומרי לרוחני, ומהמיסטיקה המוסלמית הסופית הגיעה הדבקות העמוקה באלוהים, אותה כמיהה אין־סופית להתמזגות עם האלוהי. כל האלמנטים האלו, שנכתבו לראשונה על נייר, עיצבו את הקבלה היהודית והפכו אותה לתורה חיה ונושמת - מגדלור של חכמה רוחנית ונסתרת, המשפיעה על עולמנו עד עצם היום הזה.

גם עולם הפסיקה ההלכתית עוצב בהשפעות זרות. הספר משנה תורה של הרמב"ם הוא למעשה הפנמה של תפיסת החוק הדתי בעולם המוסלמי, של נורמות בסיסיות להמונים, לתוך היהדות. הרמב"ם הביא את הדחף של פילוסופים מוסלמים, כמו אל-פראבי, להצדיק את הפיכת החוק הדתי לחוק מדיני, ואת הפיכת הדת לדת ציבורית. בעקבות הקליטה הסוערת של משנה תורה כפרובנס ובספרד, נולדה תנועה הלכתית אשר חתרה ליצור יהדות נורמטיבית, כלומר להכפיף את ההלכה כדת ציבורית סטנדרטית החלה על כל היהודים. ההשפעות המוסלמיות אף השפיעו על אופני הפסיקה ההלכתית, ועיצבו את סגנונות הפסיקה השונים. יהודי המזרח התיכון, כמו הרב עובדיה יוסף, נטו לפסוק על פי ההיקש הלוגי, הקיאס, סימן ההיכר המובהק של האסכולה המשפטית החנפית שהייתה לדומיננטית באזור. לעומת זאת, יהודי צפון אפריקה, כמו הרב שלום משאש, נטו לפסוק על פי המנהג, שהיה לסימן ההיכר של האסכולה המשפטית המאלכית ששלטה בצפון אפריקה.

אפילו החרדיות, אותה קבוצה הרואה בעצמה נושאת הדגל של היהדות האותנטית, היא למעשה יצירה היסטורית חדשה, סינתזה בין המסורת היהודית לתנועות סגפניות נוצריות. התנועה הפייטיסטית (Pietism, בעברית, חרדיות מהאל) בצפון אירופה, שעלתה במאה ה־18 והטיפה להקדשת כל רגע בחיים לעבודת האל תוך התרחקות מהחיים החומריים, השפיעה עמוקות על הקהילות היהודיות בצפון אירופה והביאה לעליית הגרסה היהודית שלה – החרדיות. אולם במאה ה־18, העולם היהודי ברובו היה מעוצב בצורות קיום שונות, שלא ראו בעבודת האל העבודה היחידה ולא קידשו את חיי הסגפנות וההחמרה בדין. בסלוניקי, ונציה, מרקש, בגדד וצנעא, פעלו קהילות עם צורות קיום אחרות, שראו בעבודת האל חלק אינטגרלי מהחיים היומ־יומיים, כשהיא צמודה לעשייה הצמודה לעבודה למען פרנסה, לפסיעות בשוק החיים. והחיים היהודיים בקהילות אלו לא קידשו את הסגפנות אלא דווקא את השמחה בעבודת האל. אולם, החרדיות הצפון אירופאית שהגיעה אל ישראל, השתלטה על כל צורות הקיום היהודי בישראל, תוך שהיא מעלימה את צורת החיים היהודית של קהילות אגן הים התיכון, כשגם חרדים ממוצא מזרחי אימצו אתוס דתי המתמקד רק בעבודת האל וסגפנות. החרדיות, אם כן, איננה צורת קיום אורגנית של היהדות, היא למעשה סינתזה של היהדות עם השפעות תרבותיות פרוטסטנטיות, אשר גוללו מחדש את הדרך בה אנו תופסים את היהדות כיום.

אם כל מה שחשבנו כיסודות אותנטיים ואורגניים של היהדות הן מיזוג והתכה עם מאפיינים תרבותיים שונים, הרי שאין לנו יהדות אותנטית אחת. היהדות אינה ישות סגורה המגוננת על עצמה מפני השפעות חיצוניות, אלא להפך שדה של מפגש, של השפעה ושל הסתגלות. אם יש דפוס קבוע במרכיבים של הזהות היהודית, הרי שהוא דפוס של שינוי, של התפתחות ושל מיזוג בין תרבויות. אם כל יסודות היהדות הם סינטיים, מדוע לא לראות את הישראליות כהיתוך היסטורי אחרון של ההיסטוריה היהודית? מדוע להירתע ממנה, אם היא למעשה התוצר ההגייוני והמתבקש של ההיסטוריה היהודית.

### הישראליות כהיתוך היסטורי

אם כל היסודות של היהדות אינן אורגניות, אינן משקפות צורה בלתי משתנה מאז המקרא, מדוע לא לראות את הישראליות כסינתזה נוספת, ואולי יותר מכך - כשיאה של ההיסטוריה היהודית כולה? הרי אם יש צורה בלתי משתנה של היהדות, היא השפה של המקרא, השפה העברית. ופה, בארץ ישראל, הפכו היהודים לראשונה בהיסטוריה שלהם למדינתיים. במדינה הזו הם קיבצו את רוב העם היהודי, אשר פועל וחי בה בשפה העברית. כאמצעותה לא רק שימרו את עברם, הם אף פיתחו תרבות חדשה: הם עוסקים בעברית ישראלית בפסיקה, מתמטיקה, ביולוגיה, מדעי המחשב, פילוסופיה, היסטוריה, ספרות, שירה, מוזיקה, הייטק, תעשייה, חקלאות, צבא, משפט, בירוקרטיה - יצירה תרבותית עצומה בהיקפה ובעומקה. אפילו בלימודים התורניים, לא היה בכלל ההיסטוריה היהודית היקף כזה של תוצרת תרבותית בכמות ובאיכות.

ומי הם הישראלים שעושים כל זאת? הם פרי של קיבוץ גלויות, שבו כל קהילה, כל עדה, מביאה עימה את מאפייניה התרבותיים הייחודיים. מאפיינים אלו נשזרו באופן בלתי נראה בתרבות המקומית, שולבו בכישוריהם ובעברם היהודי ויצרו את הישראליות - פסיפס מרהיב של תרבויות, המגלם את ההווה היהודית מדינתית החדשה. כל קהילה מוצאת בתרבות הישראלית את משאלות לבה, את שורשיה, ואת תרומתה הייחודית לתמונה הכוללת. הישראליות איננה רק סינתזה של עבר וחדש, אלא יצירה קולקטיבית שהתפתחה מתוך הצורך להיות מדינתיים, ושבאה לידי ביטוי ברגע ההיסטורי האדיר של הקמת מדינת ישראל.

היהודים המדינתיים, הישראלים, הם היהודים הראשונים בהיסטוריה שהפכו מרוב נרדף לרוב ריבוני, בעלי שליטה על גורלם ועתידם. הם היו הראשונים בהיסטוריה היהודית שהחזיקו בשלטון, והפכו את חלום הריבונות למציאות. תחת שלטונם, נכלל גם מיעוט של ישראלים לא יהודים, אותם הפכו לאזרחים

דוברי עברית במדינה ששמה ישראל, השם השני של יעקב אבינו. הישראלים הלא יהודים - מוסלמים, נוצרים, דרוזים וחסרי דת - חיים בעברית במדינה בעלת סמלים יהודיים, לוח שנה עברי וחגים יהודיים, אך נטמעים לתוכה כחלק מן המרקם הישראלי הכללי. תפקידם של המיעוט הזה איננו שולי, הוא מרכיב קריטי בשמירה על אופייה המדינתית של ישראל.

העבר הדרמטי של ההיסטוריה היהודית, על שלל מופעי הרדיפות, מסנוור ומקשה לראות את הדרמה של ההווה הישראלית. אך בעוד מאות שנים, כאשר ההיסטוריה תתבונן לאחור, ייכתב על הישראלים כי היו דור הנפילים של ההיסטוריה היהודית כולה. היסטוריון בעתיד יתאר את הישראלים כמי ששינו את מסלול ההיסטוריה היהודית, כמי שעברו דרך תהומות ואתגרים בלתי נתפסים, אך בסופו של דבר יצאו מהם מגדלים של יצירה, תקווה וריבונות. הישראלים, אשר עמדו בפני אתגרים חסרי תקדים - אכזבות ותקוות, כאבים וניצחונות - ייחשבו לדור שמיהר ליצור, לכנות ולחדש, גם כאשר הדרך לא הייתה ברורה. הישראלים, הדור המחובר בכל נימי נפשו למורשת עשירה, לא חשש לשאול שאלות, לחדש ולהמציא את עצמו מחדש: כאומה ישראלית, המוכנה להתמודד עם כל אתגר וליצור עתיד חדש ומרשים.

הישראלים הם דור חדש, העולה על כל הדורות שקדמו להם. הם הגשימו את החלום של שיבת ציון, ופרצו דרכים חדשות שהפכו את המדינה הישראלית למופת של כוח, עוז ויצירה חסרת תקדים בהיסטוריה היהודית. אל מול ההיסטוריה העולמית קם העם היהודי מחדש, לא כקבוצה פזורה או כקהילה מפוררת, אלא ככוח ריבוני, בונה, יוזם ומחדש. כאן, במדינת ישראל, הוכיח העם הישראלי לעולם ולדורות הבאים שעם יכול לשוב אל אדמתו, לקום מתוך חורבנו ולכנות אומה חופשית וריבונית. היהודים, שעמדו לאורך ההיסטוריה בפני רדיפות וסכנות הכחדה, לא הסתפקו בהישרדות. הם בחרו לנטוש את תודעת הקורבן, להפוך את כאבם לכוח יוצר ולכנות מציאות חדשה. כך הפכו היהודים ליהודים מדינתיים - לישראלים.

מתוך התפיסה הזאת מתחדדת גם עמדתו של משה הלברטל, הרואה בסתירה בין זהותה היהודית של ישראל לדמותה הדמוקרטית אשליה הנובעת מהבנה מצומצמת של שתי ההגדרות: מדינה יכולה להיות בעת ובעונה אחת גם ליברלית וגם בעלת זהות תרבותית מובהקת, כל עוד הזהות הזאת מתבטאת בזכות לתרבות ולא בשלילת זכויות הזולת.<sup>4</sup>

ישראל אפוא יכולה לטפח את תרבות הרוב היהודי ואת סמליה - את לוח השנה, השפה, מקלט ליהודים - ובו בזמן להבטיח שוויון אזרחי מלא למיעוטים החיים בה, כל זמן שהסמלים הלאומיים נתפסים כמרכיב גנטי ראשוני שהוטמע בה עם הקמתה. כלומר, המרכיבים היהודיים בזהותה של המדינה, כמובן זה, אינם מתייחסים למדינה הלכתית או אתנוקרטית, אלא למדינה בעלת די־אן־איי יהודי: מדינה ריבונית בעלת עוגן תרבותי והיסטורי הנובע ממיסדיה היהודים ומתרבות הרוב, עם אחריות ותחושת שותפות גורל לקהילות היהודיות בעולם. מדינה הפועלת במסגרת דמוקרטית ומתוך תודעה מדינתית, המגינה על חירותו וכבודו של כל אזרח.

אם נצעד צעד נוסף עם טענתו של הלברטל ונקבל כי אופייה התרבותי של המדינה הוא המטען הגנטי של מייסדיה וכיטוי לתרבות הרוב, הרי שהתוכן היהודי תרבותי המשמעותי הזה מתקיים בתוך מסגרת מדינתית, לא קהילתית. ישראל היא מדינה ריבונית, וזהותה הצורנית מדינתית - ישראלית - שתוכנה מעוגן בערכיה ובמורשתה של התרבות היהודית. כמובן זה, הישראליות היא יישום של המוסר היהודי במרחב מדיני, החורג מהקהילה ומקיף גם לא יהודים. כך, הזהות היהודית מתגלגלת ומתממשת בצורתה החדשה - מדינה. הבדל מהותי קיים בין העמדה הזאת, הרואה בזהותה של המדינה זהות ישראלית בעלת די־אן־איי יהודי אך מדינתם של כל אזרחיה הישראלים,

4 משה הלברטל, "התייכון מדינה יהודית-דמוקרטית?", *הארץ*, 27 אפריל, 2013.  
Moshe Halbertal and Avishai Margalit, "Liberalism and the Right for Culture", *Social Research*, Vol. 61, No. 3, Liberalism (FALL 1994), pp. 491-510.

לבין עמדות של שמאל רדיקלי, הרואות בישראל מדינת כל אזרחיה במונח ניטרלי ובלתי לאומי. התביעה למדינת כל אזרחיה, במשמעות זו, איננה רק דרישה לשוויון אזרחי, אלא ניסיון להפוך את זהותה התרבותית והלאומית של המדינה לזהות פרווה - לא יהודית ולא ערבית - מתוך מגמה למחוק את אופייה הלאומי של ישראל, להפוך את היהודים לחסרי שאיפות לאומיות, וגם, בטווח הרחוק, למיעוט במסגרת מדינה דו־לאומית אחת, המשתרעת מן הים עד לנהר.

אל מול טענות אלה, הזהות הישראלית של המדינה מדגישה את זהותה התרבותית הנוכחת, זו שעוצבה בדמות מייסדיה, את סמליה, את זיקתה להיסטוריה היהודית ואת תחושת שותפות הגורל עם הקהילות היהודיות בעולם, אשר היו נתונות, ועדיין נתונות, למופעים של רדיפות אנטישמיות. שותפות המגולמת, בין היתר, בחוק השבות.

עם זאת, ישראל היא מדינתם של כל אזרחיה הישראלים. מדינה ששייכת להיסטוריה היהודית, אך ריבונותה, מחויבותה וזכויותיה חלות על כלל אזרחיה ללא הבדל דת ולאום, ומעוצבות בחיי היום־יום על ידי כלל האזרחים, שהרי כולם שותפים בעיצוב התוכן המשתנה של המדינה הישראלית החיה ובוועטת. כמו עמוד תווך שאינו תמיד נראה אך מחזיק את המבנה כולו, נוכחותם של הישראלים הלא יהודים מייצבת את ישראל כמדינה ריבונית ולא כהתארגנות של קהילה יהודית סגורה. הם מונעים מן המדינה להידמות לגטו לאומי עטוף בחומות תרבותיות, ומאלצים את הרוב היהודי לנהוג כישות מדינתית: לפעול לפי חוק, להכיר באחריות אזרחית ולמסגר את הזהות הישראלית כקולקטיב פוליטי משותף. הם משמשים כבסיס נסתר התומך בגשר המתוח של החברה הישראלית, ומזכירים כי ריבונות איננה רק זכות לאומית אלא גם מחויבות לשוויון אזרחי ולממלכתיות.

קיומו של המיעוט הלא יהודי מבטיח כי מדינת ישראל תישאר מדינה ולא תהפוך למרחב ערתי מוגן של היהודים בלבד. הוא מחייב את היהודים לקבל על

עצמם את צורתה של המדינה, לוותר על קיום של קהילה הנתונה בתוך עצמה, ולהפוך לישראלים. בתוך כך, מתגבשת זהות ישראלית שאינה מבוססת רק על זיכרון יהודי משותף, אלא על חיים משותפים תחת גבולות וריבונות אחת. ולכן, ישראל היא מדינתו של הלאום הישראלי. הלאום שצמח כאן מתוך שורשיו היהודיים, המכיל בתוכו מיעוטים לא יהודים החיים ופועלים בתוך מסגרת מדינית עם גנטיקה זהותית יהודית. אם נביט בעצמנו במבט כזה, נבין שהישראליות אינה רק עובדה אלא נס.

## ו. פורמליזציה של הלאום הישראלי

הלאום הישראלי חי ופועל, אך המדינה עדיין לא הכירה בו. מאז 1948 התנהל מאמץ יוצא דופן של בניית מדינה. עולים מכל קצוות העולם חברו יחד, יצרו יש מאין, הפכו עם מפורד וחסר ביטחון, לעם המאוחד תחת ריבונות של מדינה. בתוך העשייה הגדולה - הכלכלה, הצבא, המוסדות - לא נותר זמן לעסוק בשאלות יסוד, ובעיקר בשאלה מי אנחנו. במקום לנסח זהות, הישראלים חיו אותה: הלאום הישראלי החל לגבש את עצמו דרך העבודה המשותפת, דרך התגייסות ובנייה, דרך שפת היום-יום. כך הונחה תשתית מוצקה של קיום לאומי ישראלי: טריטוריה ישראלית, אוכלוסייה ישראלית, משפט ישראלי, היסטוריה ישראלית, תרבות ושפה ישראלית. מתוך יסודות חומריים אלה צמחה זהות המדינה באופן טבעי וספונטני: זהות שנולדה מתוך החיים עצמם, אך טרם זכתה לעיצוב פורמלי שידדיר את גבולותיה ויעגן אותה כמסגרת מדינית שלמה.

אך דווקא הצלחת המעשה חשפה את החיסרון: מאחורי שיתוף הפעולה לא נבנתה הסכמה כרורה על הבית המשותף. זהותה של המדינה לא הוגדרה, היחס בין דת למדינה נותר מעומעם, צורת המשטר ושיטת הבחירות נשאר זמניות, יחסי הרוב והמיעוט לא עוצבו במסגרת מדינית שוויונית, וחווה חברתי בין האזרח למדינה מעולם לא נוסח. כך הפך המצב הזמני למצב קבוע, והשותפות שפעם הייתה מובנת מאליה החלה להיסדק. מתוך אותה

חלל נולדה גם מגמת ההתכנסות: בהיעדר ודאות מושגית – הידיעה הבסיסית מי אנחנו ומה זהות מדינתנו – כל קבוצה משכה את שמיכת הזהות לכיוונה. כל אחת החלה לסמן גבולות, לבנות חומות ולהגדיר את עצמה מתוך שלילה של האחרות. מדינה שנבנתה מתוך חזון משותף נעשתה מחולקת לכוחות נפרדים הנלחמים על עוצמה ועל משאבים, והמביטים אלה באלה מתוך תמיהה "מה לנו ולהם?" הבית המשותף נבנה על יסודות רעועים, על הסדרים משטריים זמניים שחדלו לשקף את המציאות, קרסו לתוך משבר משטרי בשנת 2023.

ובכל זאת, מול הכוחות המפרקים עומדת מציאות שאינה ניתנת להכחשה: תשתית קיימת וחיה של לאום ישראלי. למרות השסעים והמאבקים, ברור שנוצר כאן מרחב משותף, בעל שפה, זיכרון, מוסדות וכללי חיים ישראליים שנקמו לא מתוך תאוריה אלא מתוך קיום ממשי. זוהי קרקע יציבה שעליה עומדת החברה הישראלית גם בשעה של ספקות, והיא מהווה נקודת מוצא הכרחית לבניין עתידי. לאום ישראלי כבר נולד, גם אם טרם מכירים בו, והוא מבקש כעת צורה מדינתית, הכרה פורמלית, וחווה המגדיר את גבולותיו ואת אחריות אזרחיו.

מכאן נובע האתגר הגדול: לחזק את הזהות המדינתית של כלל האזרחים, ובו בזמן לנהל את הריבוי התרבותי כך שישמר אחדות לאומית שאינה מוחקת את השונות, אלא מכילה אותה בתוך מסגרת מדינית משותפת. לשם כך, יש צורך בשורת רפורמות מבניות עמוקות שיפעלו בשני כיוונים מקבילים: האחד, לעצב פורמלית את הישראליות שכבר קיימת במרחב, בשפה ובתרבות; השני, לבנות מנגנוני השתתפות אזרחית שיטפחו מלמטה והיות מקומיות ישראליות אשר ידחקו בהדרגה את הזהויות המתחרות ויבססו אחריות מדינתית אזרחית.

רפורמות אלו אינן רק מהלך מנהלי, אלא תנאי הכרחי לשלב הבא בהתפתחות ההיסטורית של הישראליות: מעבר ממבנה מאולתר למדינה בעלת יסודות משטריים וחברתיים יציבים. זהו הרגע שבו הלאום הישראלי שנולד ב־1948

יוכל לקבל שם, גבול וצורה, ולזכות בהכרה כישות פוליטית העומדת בפני עצמה. בכך תיפתח אפשרות לא רק להיות יחד, אלא לבחור להיות יחד.

### חוק יסוד: ישראל מדינת הלאום הישראלי

אנו הישראלים נמצאים במאבק תמידי על זהותו של הבית המשותף. נציגי הכוחות הפוליטיים השונים מקדמים זהויות שלעולם לא יאומצו על ידי הישראלים כולם: הימין היהודי מגדיר את ישראל כמדינת הלאום של העם היהודי, מדינה של יהודי בבריסקל יותר מאשר של דרוזי בדלית אל-כרמל; לאומנים משיחיים רואים במדינה כמכשיר שתכליתו להביא לגאולה, לתקומת ממלכת ישראל ולבניין בית מקדש; חרדים רואים בה "שלטון של כופרים"; ערבים מבקשים מדינה ניטרלית, ללא זיקה לנסיכות הקמתה ולזהות מייסדיה; מזרחים תושבי הפריפריה מרגישים כאזרחים סוג ב', כ"ישראל-השנייה"; במרכז הארץ אנשי מרכז שמאל מבכים על לכתו של "הסדר הישן" ומדברים על הקמתה של "מדינת תל אביב".

זוהי האנומליה של הקיום הישראלי. מצב שבו כל קבוצה לא מוכנה להיות אלא בישראל שלה, ומתקשה לוותר על חלומה. השאיפה שישראל תיתפר על פי מידותיה של קבוצה זו או אחרת מוליכה לקריעתה של המדינה. למרות זאת, ניתן לראות במשבר הזה גם הזדמנות. ברור עתה כי הדרך היחידה להגדיר את זהותה של המדינה היא בזהות שתכיל כל אזרח ואזרח.

צעד פורמלי ראשון לקראת יצירת זהות ישראלית מאוחדת הוא תיקון לחוק הלאום והפיכתו לחוק יסוד: ישראל מדינתו של הלאום הישראלי. צעד זה ישחרר את ישראל מסכיוזופרניית הזהויות, ויהפוך את הזהות הישראלית אשר כבר עתה משמשת כיום יום את כל הישראלים, לזהות כוללת החופה מעל כולם, תוך שמירה על מקום לכל אחת מהן. זו זהות שמניחה את הזהות של אזרחיה על מסד היסטורי קודם.

בתחילת הדרך, הבית המשותף נבנה על ידי יהודים למען פליטים יהודים והונחו במדינה סימנים וסמלים - שמה הוא ישראל (שמו השני של יעקב ושמו

של עם ישראל); שפתה היא עברית (שפת התנ"ך); דגלה כחול לבן; המנונה הוא התקווה, והשקל הוא המטבע הנוהג בה. כיוון שהתקבעו זה מכבר, יש לקבל מאפיינים אלה כפי שהם. הנסיבות ההיסטוריות הייחודיות של הקמת מדינת ישראל, בצל השואה, הייחודיות של סיפור ההגדרה העצמית של העם היהודי, אשר התקבץ לממש את זהות פוליטית במדינה שבה רובו לא חי, וההכרה באנטישמיות כתופעה בעלת מופעים חוזרים מצדיקה הכרה בעיקרון של שבות, המאפשר ליהודים ברחבי העולם לראות בישראל מדינת מקלט, להגיע אליה ולקבל בה תושבות. עם זאת, התמורה מאורחים קרובים ורצויים, אבל אורחים, לבני בית של ממש תתרחש רק אם יבחרו לבוא בשערי הקהילה הפוליטית ולהיות חלק מהלאום הישראלי.

אולם הישראליות אינה זהה ליהדות. היא מגלמת גם את תרבותם, את שפתם ואת ההיסטוריה של אזרחיה הלא יהודים, ערבים מוסלמים, נוצרים, דרוזים וחסרי דת, שנשמעו והשתתפו בעיצובה של הישראליות לאורך השנים. החיים בישראל שינו את גורלם: כדור ראשון שחי בישראליות בפועל יותר מאשר בזהות אחרת הם הפכו, בפועל, לקרובים יותר ליהודים הישראלים מאשר לבני הלאום הערכי במדינות אחרות. הזהות הישראלית של הדרוזים והצ'רקסים היא מעבר מהכלת המציאות אל הזדהות ממשית. הם היו שתי הקבוצות היחידות שבחרו לקבל את הזהות המדינתית הישראלית לא רק כהכרח קיומי, אלא כבחירה פוליטית. הם התגייסו לצה"ל, התחברו למוסדות המדינה, נטלו חלק ממשי בעיצוב חייה, ונאבקו לאורך השנים על כך שהישראליות תהיה זהותם המוכרת. תפיסתם אינה רק ביטוי לנאמנות, אלא עדות לכך שהחיים המשותפים בישראל כבר יצרו זהות אזרחית שמסוגלת לחצות גבולות דת, מוצא ושפה. הדרוזים והצ'רקסים הפכו למעשה לנציגים המובהקים של הלאום הישראלי, ולשומרי הסף של המדינה עצמה. הם אינם מיעוט שחי לצד המדינה, הם מיעוט שעצם קיומו מחזיק אלא את אבן הראשה של המבנה כולו.

חוק יסוד: ישראל מדינת הלאום הישראלי למעשה מגדיר את הבעלות הבלעדית של הישראלים כולם על המדינה. היא מדינתם של הישראלים, ולא של יהודים שאינם חיים בה, שמוכרת להם הזכות הטבעית לבוא להצטרף ללאום הישראלי. היא מדינתם לא רק של יהודים ישראלים גם של ישראלים ערבים; לא רק של בני דור המייסדים אלא גם של מהגרים מארצות המזרח, של עולים מרוסיה ומחבר המדינות; הלאום הישראלי הוא מטבעו מצרף של זהויות. כל מי שיביט במראת המדינה, במוסדותיה ובמנגנוניה, יוכל לזהות בהם גם צליל משלו. אם כך, הרי שכל אזרח זכאי לקחת חלק בכל תפקיד רם ככל שיהיה. לא מכוח צדקה או סובלנות, אלא מכוח ריבונותו כאזרח ישראלי.

#### חוק יסוד: הפרדת דת מהמדינה – זו לצד זו

המתחים שבין הדת למדינה מכרסמים במוסד המדינה ומעוותים גם את מהותה של הדת היהודית. שתי המערכות כרוכות זו בזו באופן שאינו מאפשר לאף אחת מהן להתפתח לפי טבעה שלה. במקום שדת תהיה ביטוי מצפוני וחי של אמונה, היא נעשית לכלי של כפייה ציבורית. במקום שמדינה תהיה מסגרת ריבונית אחידה, היא הופכת לשדה מאבק בין מערכות נורמטיביות מתחרות.

שורשי הבעיה נעוצים בהקמת המדינה. מתוך אילוצים פוליטיים ומחשבה שצריך להרוויח זמן, הוחלט שלא להפריד בין מוסדות הדת למוסדות המדינה. כך נוצר המתח הראשון, המתח החוקי, שנוסח בסטטוס קוו שלפיו סמכויות דתיות - גיור, נישואין, שבת וכשרות - מקבלות כוח חוק מדינתי. החלטה זו העבירה לידי הדת כוח כפייה שלא היה קיים בעולם היהודי הדתי טרם המדינה. הדת, שבמשך דורות נשענה על סמכות חברתית וקהילתית, קיבלה לפתע כוח אכיפה פוליטי שהיה זר למבנה הפנימי שלה.

השלכותיו של מהלך זה היו כפולות. מצד אחד, כוח הכפייה המדינתי קידש את חוקי הדת במרחבים הציבוריים, והעמיד את שאלות השבת, הכשרות מעל האזרחות. מצד שני, אותו כוח מדינתי עיוות גם את חוויית האמונה: הציות

למצוות חדל להיות פרי יראה או בחירה והפך לציית הכפוף לפחד מעונש או מקנס. במקום שהדת תתעצם מתוך אמונה, היא הפכה לשדה של מוקדי שליטה וכוח. כך נוצר מבנה טעון ומתוח שבו הדת אינה מצליחה להיות דת, והמדינה אינה מצליחה להיות מדינה.

תוצאות מלחמת ששת הימים הוסיפו נדבך חדש ומורכב למתח שבין דת למדינה, נדבך שלא היה קיים קודם בקרב חלקים מן הציבור: המתח הגאולי. עם כיבוש יהודה ושומרון והמקומות הקדושים, ראה הזרם הדתי לאומי באירועי המלחמה אות משמים לפעמי הגאולה. אם הקמת המדינה נתפסה בעיניהם כאתחלתא דגאולה, הרי שששת הימים התקבלה כפעמי משיח. מכאן ואילך הלכה ונקבעה תאולוגיה פוליטית שהגיבה להיסטוריה לא כאירוע אנושי, אלא כהוכחה לתוכנית אלוהית. תפקידה של המדינה, לפי סדר הדברים החדש, לא היה רק ריבונות מדינית המטפחת את השגשוג והביטחון של האזרחים, אלא גם ובעיקר להיות מכשיר במימוש תוכנית גאולה שמחייבת התיישבות ככל מרחבי הארץ ההיסטורית. ברגע שהארץ הפכה לקדושה יותר מן המדינה, הפכה המדינה עצמה לאמצעי בלבד, לא לביטוי של ריבונות אנושית, אלא לכלי בדרך לגאולה.

עם השנים הלך המתח הגאולי והתעצם. בתחילה אמור היה התהליך להיות סדר רב שלבי: המדינה - אתחלתא דגאולה, מלחמת ששת הימים - פעמי המשיח, וההתנחלות ביהודה ושומרון - שדה הפעולה של המתנחלים אשר בכוח התיישבותם תגאל הארץ ואז בהכרח יבוא המשיח בעצמו. אלא שככל שהתארך הזמן והמשיח לא הופיע, התפתח תסכול עמוק בקרב הדור הצעיר של המתנחלים. היעדר מימוש ההבטחה יצר שינוי פרדיגמה: אם ההתנחלות לא הביאה את המשיח, הרי שהמשימה להביא אותו מוטלת עליהם עצמם. מכאן נגזר סדר דברים חדש: לא להמתין למשיח אלא להקים בית מקדש וממלכת הלכה, ורק אחר כך, בסוף התהליך, יופיע המשיח.

מדינת ישראל לשיטתם, לאורך כל התהליך הגאולי, אינה יעד של ריבונות אלא מכשיר זמני שתכליתו לבטל את מוסד המדינה. המתח הגאולי, המובנה

בתאולוגיה הפוליטית המשיחית, כרסם בייעודה ההיסטורי של המדינה, ובמקביל עיוות את הדת היהודית כשהעדיף את פולחן המקום ואת פולחן האבנים על פני לימוד תורה ותפיסה מוסרית של היהדות.

קיים גם מתח פנימי בתוך הדת היהודית בארץ ישראל, מתח שאפשר לכנותו מתח הסטנדרטיזציה. היהודים שעלו לישראל הגיעו מקהילות רבות בגולה, וכל אחת נשאה עמה מסורת תפילה משלה, סגנון דתי ייחודי ואופני פסיקה שונים. הדת היהודית בישראל, כפי שהיא מתקיימת כיום בקרב הישראלים הדתיים, איננה אחידה, ואף אינה כפופה לעקרון מנהג המקום, שבעבר חייב קהילה חדשה לאמץ את המסורת המקומית. אילו עיקרון זה היה מתממש, כל הישראלים הדתיים היו מקבלים על עצמם סגנון תפילה ירושלמי ואת סמכות השולחן ערוך שנכתב בצפת, אך זה לא קרה.

במקום זאת, כל קהילה התבצרה מאחורי חומות של הפרדות עדתיות בתוך מוסדות הדת והחינוך. ההפרדות הללו זכו להכרה פורמלית מצד המדינה: רב ראשי לכל עדה, בתי ספר ואולפנות נפרדים, מוסדות חינוך שאינם מקבלים תלמידים מעדות אחרות. כך נוצרה מציאות שבה ישראל אינה דומה למדינה בעלת דת ממלכתית, אלא לוועד של קהילות יהודיות הפועלות זו לצד זו, כשקולה של המדינה עצמה כמעט ואינו נשמע. הקהילות הדתיות בישראל ממשיכות להתקיים כאיים תרבותיים נפרדים, שומרות בקנאות על אופיין הגלותי המקורי, ובכך מעכבות את האפשרות להיווצרות זהות דתית ממלכתית המשקפת את החוויה הישראלית שנולדה כאן.

כוחות דתיים שונים אינם רואים במדינה מסגרת לאזרחיה, אלא מכשיר להשגת מטרות דתיות. חרדים משתמשים במשאבי המדינה, אותה הם מכנים שלטון הכופרים, כדי לשמר קהילות אוטונומיות, ולאומנים משיחיים רואים במדינה חמור עליו הם רוכבים בדרך להבאת גאולה דתית. גישות אלו מערערות את הריבונות המדינתית ומקשות על ניהול חיים אזרחיים שוויוניים.

הפרדת הדת מהמדינה חיונית לא רק לקיומה של מדינה דמוקרטית ושוויונית, כי אם גם לשימור היהדות הרבנית עצמה. את יסודותיה הניח רבן יוחנן בן זכאי לאחר חורבן הבית, כשהדגיש כי הפולחן איננו תלוי במקום: תפילה ולימוד תורה יכולים להתקיים בכל מרחב ולא רק במקדש. בכך נטוה הנתיב ליהדות המבוססת על לימוד, פירוש ויצירה רוחנית, ולא על פולחן מקודש של מקום אחד.

אולם בישראל כיום מתגבר תהליך הפוך. יהדות לאומנית מבקשת להשיב את מרכז הכובד אל אתרי קודש, ובכך מרחיקה את הציבור מן היהדות הרבנית שהתבססה במשך דורות על לימוד תורה, עבודה וחסד. שילוב של לאומנות ודת הופך את הפרקטיקה הדתית לפולחן מקום, ומסכן לא רק את אופייה של המדינה אלא גם את היהדות עצמה. ההתמקדות בהר הבית כאתר פולחן מרכזי משנה את מוקד היהדות מעיסוק רוחני מחשבתי לעיסוק טקסי פולחני.

דווקא משום כך, הפרדת הדת מהמדינה איננה שלילה של היהדות, אלא שמירה עליה. היא חיונית כדי להגן על היהדות הרבנית מפני הידרדרות למודל פולחני שמנוגד למסורת שחז"ל עיצבו מאז חורבן הבית. היא תאפשר ליהדות לשמור על אופייה כדת של ספר, של מחשבה ושל תיקון – לא של פולחן מקום. עם זאת, בישראל כבר קיימת צורת קיום דתית המגלמת את המתח הבריאי בין דת למדינה – היהודים המסורתיים. הם מקיימים אורח חיים דתי אך גם מחזיקים בזהות אזרחית ברורה. הם אינם מבקשים לכפות את אמונתם על המרחב הציבורי, אלא להשתלב בו כחלק מן המדינה, תוך שמירה על עקרונות הדמוקרטיה והחיים האזרחיים. בזהותם באה לידי ביטוי לא רק זיקה מסורתית ליהדות, אלא גם אחריות אזרחית: הם משרתים בצבא ובכוחות הביטחון, פועלים במשק, משתתפים בתרבות, ורואים במדינת ישראל מסגרת חיים לגיטימית שיש לתחזק ולחזק.

הפרדת הדת מהמדינה תאפשר למסורתיים להפוך למרכז הכובד של היהדות הישראלית החדשה, זו הצומחת מתוך החיים עצמם. היא תעניק להם את האפשרות לפתח את אמונתם ואת קהילותיהם באופן עצמאי, ללא תלות בממסד

דתי ממלכתי וללא כפייה ממסדית. כך תוכל להתבסס יהדות אזרחית מקומית, הנשענת על קהילות מקומיות הפועלות בהתנדבות ובאחריות, שבה כל מאמין שומר על אמונתו מתוך בחירה אישית ולא מתוך כפיפות לחוק מדינתי. בתוך מרחב כזה הדת משמשת מקור של זהות, של השראה ושל מוסר, מבלי לפגוע בריבונות המדינה ומבלי להידרדר לדתיות הכופרת במוסד המדינה או לדתיות החותרת למודל פולחני.

אשר על כן, הפרדת דת ומדינה חיונית לא רק להצלת המדינה מפני התפוררות אלא גם להצלת היהדות מפני הפיכתה לפולחן של סמלים ומקומות. כדי שתיווצר מערכת מאוזנת, נדרש מודל ישראלי ייחודי להפרדה, כזה שלא ייבא מודלים זרים אלא ינבע מן המציאות המקומית. מטרתו אינה להחליש את הדת או למחוק את מקומה, אלא להבטיח שמדינה ודת לא יעוותו זו את זו, ושכל אזרח יוכל לבחור כיצד לבטא את אמונתו בתוך מסגרת מדינתית המשותפת לכולם.

המודל המוצע חייב להתבסס על שני עקרונות משלימים. ראשית, המדינה ומוסדותיה יהיו ניטרליים מבחינה דתית ולא יאמצו חוקים דתיים כחוקים מדינתיים. בפני כל הישראלים, לא משנה מה דתם, יוצבו באופן שווה כל הזכויות והחובות האזרחיות. המדינה תישא זהות מדינתית אחת, שאינה נצבעת בצבע דתי מחייב ואינה מעניקה עדיפות לאמונה אחת על פני אחרת.

שנית, יש לבסס מנגנון מובנה שיאפשר לכל אזרח, בכל רשות מקומית, להקצות חלק מוגדר ממיסוי לטובת שירותי דת וחינוך דתי - לא בכפייה מלמעלה אלא מכוח בחירה מודעת. מיסוי ייעודי לשירותי דת ייגבה רק מבני הציבור המבקש בכך, ובכך תיווצר מערכת מקומית של שירותי דת המותאמת לצרכים הדתיים האמיתיים של האזור ואינה נכפית על כלל האוכלוסייה. שירותי דת יתקיימו רק במקומות שבהם הציבור מבקש לממן אותם בפועל, באופן שקוף ומתוקצב כראוי.

מודל זה ישיב את היהדות אל יסודה הקהילתי מבלי לפגוע בזהות המדינתית. הוא ייתר את הצורך בשלטון דתי ארצי ויעגן את קיומה של הדת בקהילות

מקומיות חיות ורצוניות, כפי שהתפתחה לאורך הדורות. כך יתחזק מוסד המדינה כריבונות אזרחית אחת, והיהדות תשתחרר מכפייה ממסדית ותוכל להתחדש בתוך מסגרות מקומיות חופשיות, מתוך רצון ולא מתוך חובה. במרחב כזה תתאפשר צמיחה דתית אורגנית דווקא בזכות חירות אזרחית. כאשר המדינה איננה כופה אורחות חיים או אמונות, אזרחים יהיו נכונים יותר לבקש שירותי דת באופן וולונטרי. כך תתבסס יהדות מקומית, קהילתית ורצונית, ואילו המדינה תישאר מרחב משותף לכל אזרחיה - מדינתם של הישראלים כולם. כך תתקיים לראשונה מערכת הוגנת שבה שירותי הדת והחינוך הדתי ימומנו על ידי מי שבוחר בהם מרצונו, דרך מנגנון מיסוי שקוף שמפעילה המדינה. המודל הזה לא יכפה אמונה על איש, ולא ימנע מאיש את זכותו לאמונה. הוא ייצור מרחב מדינתי אחד ונקי מכפייה, שבתוכו יוכלו קהילות מקומיות לשגשג מבחינה דתית באופן טבעי ואחראי. הדת תוכל לחזור אל מקומה המקורי - מקור של השראה, של מוסר ושל קהילה - מבלי שתכרסם בסמכותה של המדינה ומבלי שתתעוות לדת פולחנית המחויבת לכוה ולכפייה.

#### חוק יסוד: בחירות אזוריות – פוליטיקה כפסיפס של זהויות מקומיות

שיטת הבחירות הקיימת בישראל מעודדת חלוקה זהותית במקום עיסוק בשאלות של אינטרסים אזרחיים. המבנה היחסי של הבחירות מאלץ מפלגות לבדל את עצמן באמצעות הכחנות חריפות, ולעתים אף באמצעות טיפוח חשדנות או איבה כלפי קבוצות אחרות, יהודים מול ערבים, אשכנזים מול מזרחים, דתיים מול חילונים. הזירה הפוליטית, שהיא הזירה המרכזית לעיצוב דמותה של המדינה, הפכה לשדה של מאבקי זהות שבו נחרשו סדקים באדמה המשותפת שמבדילים בין אזרח לאזרח, במקום להיות שדה של מדינאות שבו מתעצבת ומטוייבת הזהות הישראלית המשותפת.

שיטת הבחירות היחסית שנקבעה כפשרה זמנית לאחר הקמת המדינה הפכה למציאות קבועה והקשתה על בניית שותפויות פוליטיות המבוססות על

מדיניות, חלוקת משאבים ותשתיות. היא עודדה ייצוג מגזרי צר, החלישה את היכולת לנסח אינטרסים משותפים, והעצימה את השסעים הקיימים. במקום לעודד את המפלגות לראות בכל אזרח ישראלי שותף פוטנציאלי, היא דחפה אותן לדבר רק בשפת קהלן המצומצם. מפלגות מגזריות קטנות הפכו ללשון מאזניים, וצברו כוח פוליטי גדול יותר מכוחן האלקטורלי. הן השתמשו בחקיקה כדי לקיים את רצונן של מיעוט וכפו אותו על רוב הציבור. מפלגות אלה גררו את כל השיח הפוליטי להקצנה ולפירוק מוסד המדינה, ולא אפשרו לכוחות הישראליים המתונים לשתף פעולה בבנייתה של המדינה.

כך נעשתה הישראליות, שהיא הקרקע המשותפת של כלל האזרחים, למושג זר בתוך הזירה הפוליטית. השפה האזרחית נסוגה מפני שפה של זהויות מתחרות, כאילו אין עם ישראלי אלא אוסף של מגזרים מוגדרים הנאבקים על חלקם בעוגה. כך נחלשה ההבנה הבסיסית שהמרחב המדיני הוא מרחב משותף של אזרחי ישראל כולם, מרחב שבו השיח הציבורי אמור לעסוק בשאלות אזרחיות של חלוקת משאבים, הינוך, בריאות, תחבורה ומדיניות, ולא בהגנה על זהות עדתית.

התוצאה היא פוליטיקה שאיבדה את הישראליות משדה הראייה שלה, ושכחה שהמכנה המשותף העמוק והחיוני של כל אזרח בישראל הוא עצם היותו ישראלי ריבון. דווקא כאן נפתח הפתח להידוש. יש להזכיר כי מתחת לשדה הפוליטי רווי השסעים מתקיימת תשתית אזרחית חיה של מציאות משותפת - מרחב של חיים ישראליים שכבר נרקם ביום-יום, עוד לפני שנוסח ברמה הפוליטית. זוהי תשתית שאינה רעיון תאורטי אלא עובדה קיומית, והיא כעת מבקשת צורה.

הבחירה להתאים את הזירה הפוליטית אל התשתית הזו, ולא להפך, היא הצעד הראשון בדרך לגיבוש זהות ישראלית מדינתית. בכך יוכל המרחב הפוליטי לשוב ולשקף את המציאות המשותפת ולא את השסעים, ולהפוך מזירה של מאבקי זהות לזירה של עיצוב ריבונות אזרחית משותפת. שינוי שיטת הבחירות ומעבר למודל אזורי אינו רק רפורמה טכנית אלא איל ניגוח של הסדר הקיים.

בחירות אזוריות יחייבו את המועמדים לראות בכל אזרח שותף פוטנציאלי, ולדבר בשפה אזרחית ישראלית ולא בשפת מגזרים.

כך ייווצר פרלמנט שמכוון אל הישראליות, הפרלמנט הראשון שיוכל לשקף אותה ולפעול על פיה. פרלמנט כזה יוכל ליישם את שורת הרפורמות המבניות הנחוצות לשם הולדתה הפורמלית של המדינה הישראלית - מדינה של כלל אזרחיה הישראלים, המבקשת לעבור משלב המרקם הספונטני אל שלב התבנית המדינתית הכרוכה.

שיטת הבחירות האזורית תוכל לפתור למעשה את שאלת הבעלות על המדינה. במקום מאבק בין זהויות מתחרות, תיבנה הישראליות כמצרף של זהויות אזוריות, שכל אחת מהן נושאת חלק מן התמונה הכוללת. נציגי האזורים יגיעו אל הכנסת לא כשליחי מגזר אלא כבעלי אחריות אזרחית, ויוכלו להשפיע באופן ממשי על מדיניות המדינה מתוך היכרות עם המציאות המקומית.<sup>5</sup>

כך תיווצר תחושת בעלות חיה על המדינה. כל אזור יראה את בבואתו בזהות הכללית, ויכיר כי מקומו אינו בשולי המפה אלא בליבה של הריבונות הישראלית. הכוח היחסי של כל קבוצה יבוא לידי ביטוי בעמדות של סמכות ואחריות, והישראליות תתרחב מן המרקם הספונטני אל מבנה מדינתי מסודר שבו כל אזרח יודע כי חלקו אינו סמלי בלבד אלא ממשי ומעצב.

שיטת הבחירות האזורית תבסס קשר ישיר ומחייב בין הנבחרים והבוחרים ובכך תגביר אחריות אזרחית ותשקם את תחושת השותפות. הקשר המקומי יהפוך את הנציגים לרגישים לצורכי האזרחים ולמייצגים של מציאות חיה ולא של אידאולוגיה מרוחקת. כך תיווצר זירה פוליטית שבה שתי מפלגות גדולות יתחרו על אמון הציבור הרחב, במקום הסתמכות על מפלגות קטנות שמייצרות כוח פוליטי מעבר לגודלן ומייצגות אינטרסים מגזריים בלבד.

5 שגיא אלבו, אבנר בן-זקן, ישראל חדשה: השבר והתיקון: משיטה יחסית לבחירות אזוריות (כפר סבא, המכון למחשבה ישראלית, 2024).

מעבר לשיטת הבחירות האזורית יסייע ביצירת שיח פוליטי מתון ופרגמטי יותר. המועמדים יידרשו לפנות אל כלל אוכלוסיית מחוז הבחירה ולא אל מגזר מצומצם, ולכן לא יוכלו להיבחר רק באמצעות הבדלה זהותית; הם יידרשו להציע פתרונות אזרחיים, כלכליים וחברתיים. כך יוסט המוקד מהדגשת השסעים אל טיפול במשאבים, בתשתיות ובצרכים מקומיים, ויועצם החיבור בין המרכז לפריפריה בתוך מסגרת ישראלית אחת.

המעבר לשיטה אזורית יקל את הקיטוב הפוליטי, יפחית את כוחן של קבוצות קטנות, ויאפשר הכרעה ברורה במדיניות הלאומית. זהו שינוי מבני מהותי שיחזק את המדינה כמסגרת מאחדת, יכונן יציבות שלטונית ארוכת טווח, ויאפשר סוף סוף קביעת חוקה ועיגון כללי משטר מוסכמים. המבט הפוליטי יוחזר אל שאלות של חלוקת משאבים, רווחת האזרחים ופיתוח אזורי, במקום שייסוב סביב נאמנויות היסטוריות או שיוך אתני ודתי.

שיח אזרחי כזה יחליש את הכוחות הקיצוניים ויצר מרחב פוליטי שבו רוב הישראלים יכולים לשתף פעולה למרות חילוקי הדעות. המחלוקות לא ייעלמו, אך הן יתועלו למרחב פוליטי שבו המוקד אינו זהות עדתית או דתית אלא אחריות משותפת לבנייתה ולשגשוגה של המדינה. כך תוכל הישראליות לחזור ולהיות השפה הפוליטית המרכזית, לא כאידאולוגיה מדומיינת אלא כמציאות חיה של אזרחות משותפת.

יתר על כן, מתוך שיטת הבחירות האזורית יצמחו אליטות מקומיות שייצגו את תושביהן באופן ישיר ומחויב. נציגים אלו יידרשו לחפש הסכמות אזרחיות ולבנות פתרונות משותפים, שכן כוחם הפוליטי יישען על אחריות אזורית רחבה ולא על נאמנות עדתית. כך תיווצר תודעה פוליטית חדשה, שבה זהות אזורית ישראלית תחליף בהדרגה זהויות מגזריות מתבדלות.

היווצרותן של אליטות אזוריות תחזק את תחושת השייכות למוסדות המדינה, תבסס דפוסי השתתפות אזרחית, ותייצר שיח פוליטי רחב יותר שבו כל קבוצה תיקח חלק בהחלטות הן המקומיות והן הלאומיות. בתוך מרחב כזה,

לא ירשו לעצמן קבוצות חרדיות או ערביות להישאר מחוץ לשדה האזרחי, אלא יידרשו לקחת חלק פעיל בכנייתו. זהו תהליך שיגביר את תהליך הישראליות של קבוצות מודרות, לא דרך כפייה אלא דרך השתתפות, ויאפשר להן להשתלב במערכת המדינתית מתוך אחריות אזרחית משותפת.

מתוך תהליך זה עשויה להיוולד פוליטיקה חדשה, שבה ישראליות אינה רק זהות מופשטת אלא חוויית חיים אזרחית משותפת – כלי פעולה, שפה של מחויבות ומסגרת של שיתוף גורל.

#### חוק יסוד: שלטון מקומי אזורי – שיווי משקל גאוגרפי

מבנה השלטון המקומי בישראל נקבע בשנת 1949, כאשר המדינה ביקשה לבסס את גבולותיה ולארגן את ההתיישבות בהתאם לאילוצים דמוגרפיים וגיאוגרפיים. כתוצאה מכך, רשויות מקומיות רבות הוקמו על בסיס מאפיינים אתניים, לאומיים או דתיים, תוך יצירת הבדלה מובנית בין קהילות שונות. לאורך השנים, המבנה הזה תרם להיווצרות אישוויון כלכלי, תחרות על תקציבים ממשלתיים והיעדר מנגנונים לשיתוף פעולה בין יישובים קרובים.

חלוקת המרחב הגאוגרפי ליחידות מוניציפליות קטנות יצרה חסמים מבניים ומנטליים, עודדה תחרות בין רשויות, והקשתה על שיתופי פעולה אזוריים. כיום, קיימת חפיפה בין גבולות מוניציפליים לבין פערים כלכליים חברתיים, מה שמעמיק סעעים בין קהילות שונות ומונע שיתוף פעולה יעיל בין רשויות שכנות. חלוקה מחודשת של המרחב האזורי תאפשר ניהול מיטבי של משאבים ציבוריים, תגביר יעילות ותביא לשיפור השירותים הניתנים לתושבים.

תהליכי הגלובליזציה בעשורים האחרונים הוכילו לריכוז הפעילות הכלכלית בערים מרכזיות, בעוד שיישובים פריפריאליים איבדו נגישות למשאבים ולשירותים. מגמה זו הובילה להעמקת הפערים בין אזור המרכז לבין אזורים מרוחקים, והגבירה את התלות של רשויות רבות במימון ממשלתי. הפערים הללו הביאו לתחושה שהמדינה מחולקת למדינת תל-אביב מול מדינת ישראל.

בשל העיוותים בחלוקת הסמכויות והריכוזיות של השלטון המקומי איבדה מדינת ישראל את שיווי המשקל הגאוגרפי שלה, ואת היכולת של האזרחים לחוש כי הם חלק ממסגרת מדינתית אחת. אזורים שלמים פיתחו תחושת ניתוק מן המרכז והחלו לראות את עצמם כאיים מבודדים, לא כמרכיבים של מרחב ישראלי משותף. כך התעצבה תודעה פוליטית מקוטעת, שבה הזהות המקומית גוברת על הזהות הממלכתית ויוצרת תפיסה פוליטית מפוצלת של ישראל – לא מדינה אחת, אלא אוסף של אזורים מתחרים. היעדרו של שווי משקל גאוגרפי פגע לא רק בתחושת השייכות, אלא גם ביכולתה של הפוליטיקה לראות את המדינה ככלל אחד.

רפורמה מבנית אזורית במבנה השלטון המקומי יכולה להשיב את שווי המשקל שאבד. הקמת רובד ביניים שלטוני שיאגד רשויות מקומיות שכנות לכדי אזורים מאוזנים בגודל, באוכלוסייה ובדירוג סוציו-אקונומי, ואליהם יועברו מהשלטון המרכזי סמכויות של תכנון, תקצוב וגביית מיסים, תיצור זהויות אזוריות בעלות משקל אזרחי וכלכלי ממשי. אזורים אלו יוכלו לזום פיתוחים מקומיים, למשוך השקעות ולפעול בשותפות עם המדינה כמוקדי אחיזה ולא כמגרשי שוליים.<sup>6</sup> מהלך זה יחליף את הדגם החד קוטבי, שבו כל הכוחות מתנקזים לתל אביב, במבנה רב קוטבי שבו הצמיחה והיצירה מתרחשות לאורך הגאוגרפיה כולה. אזורים מעורבים, שבהם חיים יחד ישראלים ממוצאים תרבותיים שונים, יעניקו לתושבים תחושת בעלות אזרחית על המרחב המדיני, יבססו זהויות אזרחיות מקומיות כחלק אורגני מן הישראליות הכוללת, וירחיבו את תודעת הריבונות מעבר למרכז. כך יהפוך כל אזור לחלק פעיל בזהות המדינה, לא כפריפריה נספחת אלא כשותף בעל אחריות וסמכות בהובלת עתיד ישראל.

6 אבנר בן-זקן, מרדכי כהן, ליאת סאבין בן שושן, בת-אל יוסף רביד, יותם אביתר, האזוריות החדשה של ישראל: מקוטב ללכידות (כפר סבא, המכון למחשבה ישראלית, 2025)

### חוק יסוד: זכויות כלכליות וחברתיות – סולידריות ישראלית

המדיניות הכלכלית הנאו-ליברלית של העשורים האחרונים העבירה מסר סמוי אך נוקב לאזרחים: אבן היסוד של החוסן הלאומי, הסולידריות, אינה תקפה עוד. כל אדם עומד בפני עצמו כיחידה כלכלית הנאבקת לשרוד. כך נוצרה אִי-סימטריה עמוקה, המדינה חדלה להיות ערכה לרווחת אזרחיה ולגורלם, אך האזרח נותר מחויב לגורל המדינה בצורת שירות צבאי ומיסים. יחסי הערבות הפכו חד כיווניים, וההזדהות עם המדינה החלה להתערער.

תהליכים אלו הובילו לפרימה הדרגתית של החברה הישראלית למארג של אינדיבידואלים, הנאבקים על קיום חומרי, במקום לראות זה בזה שותפים לאותה מציאות. הפרטת השירותים הציבוריים, דלדול הצדק החלוקתי של משאבי טבע ואדמות והעמקת הפערים הכלכליים, פגעו בתחושת השותפות ובאמון הציבור במוסדות המדינה. משבר הדור, יוקר המחיה ושירותים ציבוריים מתפקדים באופן חלקי הפכו לתסמינים מובהקים של מגמה זו.

בעולם שבו כל אדם נדרש להיאבק לבדו על משאביו, נחלשת ההזדהות האזרחית, מתפוררת הסולידריות, ומתרופף החיבור הרגשי למדינה. במקום לראות במדינה מרחב משותף של אחריות הדדית, רבים חשים כי היא התרחקה מהם, הפכה לישות אדמיניסטרטיבית ואינה עוד בית. דווקא כאן ברור כי חידושה של הסולידריות הוא תנאי יסוד לחידושה של המדינה.

כדי לחזק את הזהות המדינית ולגבש תחושת שותפות אמיתית בין אזרחי ישראל, יש לאמץ מדיניות כלכלית סולידרית המבוססת על מחויבות הדדית בין המדינה לאזרחיה. מטרתה אינה לשרת מגזרים מסוימים, אלא לטפל בשאלות כלל ישראליות, ולחזק את ההבנה שאנו חלק ממערכת מדינית אחת. לשם כך יש לשקם את מדינת הרווחה ולהרחיב את אחריותה של המדינה כלפי אזרחיה, תוך יצירת תשתית רעיונית שתעודד השתתפות חברתית ותחזיר את הסולידריות למרכז החיים הציבוריים.

מדינת רווחה היא חוזה: המדינה מעניקה רשת ביטחון לאזרחיה, והאזרח מזדהה עם המדינה ורואה בה שותפה להגדרה העצמית שלו ולביטחון חייו. אך חוזה זה חייב להיות הדדי, אין מקום לתלות בקצבאות ללא עשייה יצרנית מצד האזרח, כשם שאין הצדקה להתנערות המדינה מאחריותה כלפי אזרחיה. הבסיס למדינת רווחה יציבה אינו רק קצבאות, אלא עיגון חוקתי של זכויות חברתיות כלכליות. חוקי היסוד משנת 1992, שהבטיחו כבוד וחירות, נותרו חסרים באשר לזכויות החברתיות. אף שבית המשפט העליון הכיר בחינוך, בריאות וקיום בכבוד כזכויות הראויות להגנה, ההכרה נותרה חלקית ואינה מחייבת את מוסדות המדינה. כיוון שהזכויות החברתיות, הן מרכזיות ליצירת התחושה של מדינה אחת הערבה לאזרחיה, עלינו לעגן בחקיקה חוקתית את מכלול הזכויות החברתיות:

- הזכות לחינוך, מגיל שנה ועד השכלה גבוהה חינם
- הזכות לבריאות ציבורית איכותית וזמינה לכול
- הזכות לדיור בר השגה ודיור ציבורי ראוי
- הזכות לקיום בכבוד וסיוע סוציאלי הוגן
- הזכות לתחבורה ציבורית נגישה ומתוקצבת
- הזכות לתרבות ולאומנות תומכת וממומנת ברמה ציבורית.

עיגון זכויות אלה הוא השקעה ישירה בלכידות החברתית. מימון ידרוש הגדלת ההוצאה הציבורית באמצעות מיסים ישירים – מס הכנסה, ביטוח לאומי ומס חברות – ולא באמצעים גרסיביים כמו מע"מ או גירעונות מסוכנים. חיזוק הזהות המדינתית מחייב גם הגדרה מחודשת של יחסי העבודה: איגודים מקצועיים חזקים, הגנה על תנאי העבודה, שכר הוגן, יציבות תעסוקתית וניידות בין ענפים בהתאם לצורכי המשק. שוק עבודה שבו העובד אינו שקוף אלא שותף, יחזק את תחושת ההשתייכות למדינה ויחיה מחדש את רעיון הערבות ההדדית.

הכלכלה אינה רק שיטה טכנית להקצאת משאבים, היא ביטוי לזהות משותפת ולסדר עדיפויות לאומי. מדיניות כלכלית סולידרית, השואפת לצדק חלוקתי ולהשתתפות חברתית, מסוגלת לשוב ולהכיר את אזרחי ישראל אל המדינה, לא כצופים מהצד אלא כבעלי הבית.

כך תוכר הזהות הישראלית לא רק במרחב התרבותי, אלא גם בכלכלה, בזכויות ובחובות. מדינה הפועלת מתוך ערכות הדדית תוכל לייצר משילות אמיתית, אמון ציבורי ותקווה משותפת. לפיכך, עלינו לפעול באופן סדור לקראת כלכלה ישראלית צודקת ומקיימת, המעוגנת בתשתית חוקתית ומחזקת את תחושת השותפות בין כלל אזרחי המדינה. זו הדרך לבניית מדינה ישראלית שוויונית, ריבונית ומלוכדת - מדינה של אזרחיה הישראלים.

#### אחוה ישראלית

המציאות החברתית בישראל מעידה כי מתחת לפני השטח פועם מתח מתמיד בין אזרחים. לא מדובר רק בוויכוחים פוליטיים אלא בתחושות יום-יומיות של חשדנות ולעיתים אף עוינות. שיחות חולין הופכות בקלות להתנגשות, יחסי שכנות מגלים קושי בסיסי להכיר זה בזה ככני אותה חברה, ומפגשי רחוב נושאים בחובם תחושת מרחק כאילו אנו חיים זה לצד זה אך לא זה עם זה. המתח אינו נותר ברמה הרעיונית, הוא מחלחל אל הלשון, אל האופן שבו אנשים פונים זה לזה, אל המבט ברחוב ואל השאלה הבסיסית האם ניתן לסמוך על האחר. כך נוצרת חומת זכויות בלתי נראית המפרידה בין אנשים החיים באותה מדינה אך לא באותה תודעה. חוסר האמון הזה, שעובר מאירועי היום-יום אל מוסדות המדינה, משקף לא רק משבר חברתי אלא קרע במרקם האזרחי של ישראל.

זוהי תזכורת חדה לכך שהקשרים החברתיים אינם מבוססים עוד על כבוד הדדי ועל אחריות אזרחית משותפת. במקום תחושת שותפות נולדה תחושת חשבון, במקום רצון להקשיב נולדה ההנחה שכל צד מבקש לנצל או לפגוע. כאשר העוינות הופכת לשפה חברתית, נחשפות הבעיות העמוקות ביחס שבין

האזרח למדינה; המדינה נתפסת כעומדת מעל האזרח או מולו, לא כביתו. לכן ההתמודדות עם משבר האמון אינה יכולה להישען על נאומים או על סיסמאות פיוס, אלא דורשת שינוי של ממש במבני הממשל ובתרבות האתית של המדינה, עיצוב מחדש של כלים מדינתיים שיבטאו כבוד אזרחי, שקיפות ומחויבות הדדית. רק כך ניתן יהיה לבלום את העוינות המתגברת ולהחליף חשדנות בלשון של אחריות משותפת. האמון החברתי איננו מותרות, הוא יסוד קיומה של המדינה; בלעדיו לא מתערערת רק האווירה הציבורית אלא עצם היכולת לחיות כחברה אחת. עוינות איננה רק מצב רגשי, היא היפוכה של אחווה והיעדרה של האחווה חותר תחת כל אפשרות של קיום מדינתי משותף.

החברה הישראלית זקוקה למסגרת אתית שתנחה את מוסדותיה ותעצב את התנהגות אזרחיה. אתיקה זו אינה עוסקת רק בשאלות של צדק משפטי או בכללי התנהגות פורמליים, אלא בגיבוש תפיסת עולם אזרחית המאפשרת להתנהל תוך אמון הדדי וכבוד לזכויות האדם. בחברה שבה מתקיימת אתיקה מגובשת וברורה האזרחים חשים מוגנים במסגרת המדינה ומוסדות הציבור פועלים לטובת הכלל מתוך מחויבות לערכים משותפים. אתיקה ישראלית חדשה, הנשענת על הוגנות, שוויון ואחווה, חיונית ליצירת מרחב אזרחי משותף שבו כל פרט יוכל לממש את זכויותיו ולהשתתף בחיים הציבוריים ללא חשש מאפליה או הדרה.

כפי שהציעה הסוציולוגית אווה אילוז, סיפורה של רות המואבייה יכול להוות מקור השראה תנכי לערכים שעליהם צריכה להישען האתיקה הישראלית החדשה: אחווה, חסד, כבוד הדדי ושוויון. רות, שהייתה זרה, לא נדרשה להוכיח נאמנות ולא הועמדה במבחני שייכות, אלא התקבלה מתוך יחס אנושי ומכבד. קבלתה לא נבעה מחובה פורמלית אלא מבחירה מוסרית שהעמידה במרכז פתיחות כלפי האחר והכרה באנושיותו. דווקא מתוך מפגש בין זרות לקרבה נוצרה אפשרות לבנות קהילה חדשה, כזו שאינה מבוססת על דם ושבת אלא על חסד ועל מחויבות הדדית.<sup>7</sup>

גם המימרה של פרקי אבות, "חכיב אדם שנברא בצלם", מציבה את האנושיות כבסיס לאתיקה ישראלית חדשה. ערך זה, הקודם לכל זהות קבוצתית, קובע כי כל אדם נושא בתוכו כבוד מוכנה שאינו תלוי דת, מוצא או מגזר. זהו יסוד שעליו ניתן להקים חברה משותפת הרואה בכל פרט שותף מלא למרחב המדיני. כשם שסיפורה של רות מלמד על בניית קהילה מתוך בחירה מוסרית, כך גם האתיקה של צלם האדם יכולה לשמש מצפן למדינה המבקשת שוויון, כבוד ואחריות הדדית בין כלל אזרחיה.

לעומת זאת, בחברה הישראלית כיום יש נטייה לסווג אחרים על פי קטגוריות שבטיות ומגזריות, וההכרה בצלם האנוש של כל פרט הולכת ונשחקת. במקום ערך החמלה מתבסס לעתים אתוס ה"לא לצאת פראיר", דבר המוביל לאי-אמון גם במוסדות המדינה. משום כך האתיקה הישראלית מחייבת חברה הוגנת המעודדת את אזרחיה לתת אמון בזולת. חברה זו בנויה על שני יסודות מרכזיים; שלטון החוק והומניזם. שלטון החוק בישראל חייב להיות שוויוני, שבו החוק חל על כל אזרח, יהודי וערבי, דתי וחילוני, עשיר ועני, מזרחי ואשכנזי. כאשר החוק נאכף באופן לא שוויוני נוצרת תחושת אפליה מערכתית שמחלישה את האמון במוסדות המדינה.

החוק צריך לשמש כדבק חברתי בלתי נראה אשר אם נאכף בצורה הוגנת ייצור חברה שבה האזרחים מאמינים במוסדות המדינה ובמערכת המשפט. כאשר כל אדם מרגיש שהחוק מגן עליו באופן שווה הוא יהיה מוכן לתרום ולפעול למען החברה. שלטון החוק חייב להיות מוגן בחוקה ברורה שתסדיר את סמכויות הרשויות, תעגן את החוזה החברתי ותגן על זכויות האזרח. חוקה יציבה תאפשר שמירה על הדמוקרטיה ותמנע פגיעות שלטוניות.

למרות חשיבותו של החוק, חברה הוגנת צריכה להיבנות גם על חסד, קבלה ואמפתיה. כפי שנלמד מסיפורה של רות, חסד צומח מתוך יחס של כבוד הדדי ואמונה בבני אדם כשווים. אתיקה ישראלית צריכה לעודד את אזרחיה לראות את הערך שבקבלת האחר, ולהבין כי עקרונות של הומניזם ושוויון הם תנאי לכל

חברה מתפקדת. כל אדם, ללא קשר לדתו, למוצאו או לאמונתו, חייב להיות שווה בפני החוק וזכאי להגשמה עצמית ולכבוד. האתיקה הישראלית דורשת מחויבות שאינה מסתפקת בצדק בלבד אלא כוללת חמלה, חסד וכבוד. זהו תנאי להבטחת לכידות חברתית, יציבות פוליטית וצמצום פערים. עקרונות של צדק, הוגנות ושוויון יחד עם העמקת האמון והסולידריות הם הדרך להבטיח מדינה הצומחת מתוך ערכים משותפים המשרתים את טובת הכלל. אתיקה זו תהווה את הבסיס לחיזוק הזהות הישראלית, כך שכל אזרח יוכל לראות את מקומו במדינה, לחוש שותפות ולקחת חלק פעיל בקידום החברה והמדינה.



## אחרית דבר

מדינת ישראל אינה מתפרקת בגלל אויביה, אלא בגלל שאלה אחת שלא הוכרעה מעולם: מי היא. בעשור השמיני לחייה, הסדקים החורצים את יסודותיה אינם תוצאה של ריבוי זהויות, אלא של היעדר זהות מדינתית ברורה, מוסכמת ומחייבת. מדינה שאינה מגדירה לעצמה מי היא, אינה מסוגלת להגדיר גם מה מחבר בין אזרחיה, מה חובותיהם זה כלפי זה, ומהן חובותיהם כלפי המדינה עצמה. בתוך הריק הזה חדלה המדינה מלהיות מסגרת משותפת, והפכה לזירה שבה קבוצות נאבקות על עצם הבעלות עליה.

היעדר ההכרעה בסוגיית זהות המדינה אפשר לכוחות אנטי־מדינתיים, חרדים, מתנחלים וערכים, להפוך למחזיקי וטו על המערכת הפוליטית. כל אחד מהם משך את שמיכת הזהות לכיוונו, עד שהכיסוי המדינתי נקרע וכל קבוצה נותרה לבדה עם זהותה. כך התרוקנה המדינה מתוכנה הממלכתי והפכה למרחב מפוצל של קהילות אוטונומיות, שרבות מהן אינן מכירות בה עוד כמסגרת מחייבת. אלא שגם המרכז החברתי והפוליטי, שהיה אמור לשמש כוח ממלכתי מלכד, כשל בתפקידו. מתוך חשש להעז ומתוך העדפת נוחות רעיונית, הוא נמנע מהכרה מפורשת בזהות המדינה, התפתל בכל פעם שהזכיר את המילה 'ישראלי', והסתתר מאחורי מסגרות מוכרות של זהות יהודית או ציונית. כך נוצרה הימנעות שיטתית מהצבת הזהות הישראלית כבסיס למדינה, ותרבות פוליטית שבחרה שלא להכריע. הפחדנות המחשבתית והוסר החדשנות גרמו למרכז

לוותר על הזירה הממלכתית, ולהפקיר אותה לכוחות מגזריים ופרטיקולריים שקרעו אותה לגזרים. דווקא מי שיכול היה לעצב זהות מדינתית מאחדת הפנה מבטו הצידה, ובמחדלו אפשר את פירוקה של המדינה למסגרות נבדלות, שראו בזהות הישראלית לא יסוד אלא מכשול שיש לעקוף.

בנקודה הזו הדיון חדל להיות פילוסופי והופך לשאלת הישרדות. מדינה שאינה מצליחה לנסח זהות מדינתית מחייבת אינה קורסת ביום אחד, אלא נשחקת מבפנים. מוסדותיה מתרוקנים מסמכות, אזרחיה מפסיקים לראות בה מסגרת של מחויבות הדדית, והנאמנות עוברת בהדרגה מן הכלל אל השבט, מן המדינה אל הקהילה, מן החוק אל המנהיג. צבא הופך לאוסף מגורים, כלכלה לאוסף אינטרסים, משפט לשדה קרב, והמרחב הציבורי לזירת חשד. בשלב הזה המדינה עדיין קיימת על הנייר, אך בפועל היא חדלה לתפקד כיחידה ריבונית אחת. ההיסטוריה מלמדת ששם בדיוק מתחילות מדינות להיעלם, לא בכיבוש חיצוני אלא בהתפוררות פנימית, כאשר אין הסכמה על שותפות גורל וייעוד היסטורי משותף.

כעת נדרש להכריע, ובתוך כך קיימות רק שתי אפשרויות מעשיות:

אפשרות ראשונה היא לזהות את ישראל כמדינה יהודית. אך מדינה המוגדרת כך תיאלץ להדיר מתוכה את המיעוט הערבי, אשר ידרוש באופן לגיטימי אוטונומיה תרבותית או לאומית, ובכך תפתח פתח לקבוצות נוספות לדרוש את אותו מעמד. במקום מדינה תיווצר מועצת קהילות, וכל אחת תחפש את זהותה מחוץ למסגרת הממלכתית. מבנה כזה לא יוכל לשאת ריבונות מלאה, והוא יחייב חיפוש אחר חסות בין־לאומית שתספק יציבות וביטחון. כך עלולה ישראל לשוב, בפועל, אל דפוס עתיק של הקיום היהודי – כפי שהיה בתקופת בית שני, כאשר העצמאות המדינית התקיימה לא מכוח ריבונות אלא תחת חסותה של מעצמה זרה. וזהו בדיוק הסיכון ההיסטורי: חזרה אל מודל של אוטונומיה מוגבלת במקום ריבונות מלאה, למדינה שמתקיימת לא מכוח אזרחיה אלא מכוח אדוניה.

אפשרות שנייה היא להכיר בזהות הישראלית כזהות המדינתית היחידה האפשרית, זהות הנושאת בתוכה את הדי־אן־איי ההיסטורי של המייסדים ושל הרוב היהודי אך רואה גם באזרחים הלא יהודים שותפים מלאים בבעלות על המדינה. זוהי זהות שאינה מוחקת את העבר היהודי ואינה מתכחשת לנסיבות הקמת המדינה, אך מכירה בכך שכל אזרח, יהודי או לא יהודי, הוא בעל בית במרחב המדיני ושווה ערך במוסדותיו.

הדרך לעשות זאת, נקבעה כבר ביוון העתיקה. קלייסטנס, מדינאי אתונאי בן למשפחת האלקמאונים, משפחה שלא נמנתה עם האצולה האתונאית, הנהיג בשנים 507-508 לפנה"ס רפורמה פוליטית עמוקה שנועדה לייצב את אתונה לאחר תקופה של מאבקי כוח שבטיים. הוא נתפס כבר בעת העתיקה כאבי הדמוקרטיה האתונאית, לא משום שיצר דמוקרטיה מלאה, אלא משום שפעל במודע לפירוק ההגמוניה של קבוצות אצולה מסוימות ולכניית מסגרת מדינתית חדשה החופה מעל זהויות שבטיות.

הרפורמה האזורית של קלייסטנס נועדה לפרק חברה שבטית הנשלטת בידי אליטות שבטיות, ולהקים סדר פוליטי חדש המבוסס על שייכות אזורית. באמצעות חלוקה מחדש של האוכלוסייה לאזורים גאוגרפיים מעורבים, ששילבו עיר, חוף ופנים הארץ, ובתוכם חלקים משבטים שונים, נשברו מוקדי כוח ישנים ונחלשה ההגמוניה של האצולה המסורתית. כך נוצרה הזהות המדינתית האתונאית שחצתה זהויות שבטיות, חיזקה השתתפות אזרחית, ייצבה מוסדות שלטון, והניחה את היסודות לשגשוג האתונאי בתחומי הכלכלה, התרבות והחדשנות הפוליטית.

כך שדווקא מתוך חלוקה אזורית של מבני השלטון ניתן יהיה, גם בישראל, לחולל זהות מדינתית ולבנות חברה בעלת לכידות אזרחית. ארגון מחדש של המרחב הפוליטי למסגרות אזוריות יוצר זירות שבהן תושבים ממגזרים וזהויות שונים פועלים יחד סביב אינטרסים מקומיים משותפים, במקום שיוכים שבטיים או מפלגתיים. כך מתפוגגים מוקדי כוח מגזריים, נחלשים גבולות חברתיים

קשיחים, ונוצרת אפשרות להתגבשות זהות ישראלית משותפת החופה מעל זהויות מקומיות. מהלך זה מבקש להפוך מרחב מפוצל לקהילה אזרחית אחת, יציבה ומשתפת פעולה, המבוססת על אחריות הדדית ועל שותפות במדינה ולא רק בקבוצה שאליה נולד הפרט.

זה איננו רעיון מופשט או תקווה לעתיד רחוק, אלא תיאור מפוכח של מה שכבר קיים. הלאום הישראלי נולד ב־1948 לא מכוח החלטה אלא מתוך החיים עצמם, והוא מתקיים מאז בחיי היום־יום, בלשון, בשירות הצבאי, בעבודה, במרחב, בתרבות ובזיכרון המשותף. הכרה בו אינה יצירה יש מאין אלא הכרה במציאות, והיא המסד היחיד שממנו ניתן לכנות ריבונות יציבה ומדינתיות שאינה נשענת על הנחות סקטוריאליות או על נסיבות היסטוריות בלבד, אלא על אזרחות חיה של כלל הישראלים.

הכרה רשמית בלאום הישראלי היא תנאי לחוסן פנימי, לשיקום הסולידריות ולכינון פטריוטיות אזרחית חדשה. היא תנאי לקיומה של מדינה אחת, שתישא את ריבונותה מבלי לחשוש מפני תחלואיה הפנימיים. זוהי הדרך היחידה שבה תוכל ישראל להבטיח לעצמה עתיד לא כאוסף של קהילות מוגנות אלא כאומה מדינתית בעלת אחריות וגורל משותף.

הכרעה בזהות המדינה איננה סוף הסיפור; היא תחילתה של ישראל חדשה, שתכיר את עצמה סוף סוף: לא דרך החלומות על עברה, אלא דרך המציאות שכבר נרקמה בה.

## רשומה ביבליוגרפית

- אבינרי, ש. (2006). הערות לסדרי ממשל בישראל. בתוך תנאים לשגשוגה של מדינת ישראל. חיפה: הטכניון, מוסד שמואל נאמן.
- אבינרי, ש. (1973). "ישראל כמדינה דמוקרטית." סקירה חודשית, 5.
- אגסי, י. (1984). בין דת ולאום: לקראת זהות לאומית ישראלית. ספרי פפירוס.
- אגסי, י. (2022). מחוק השבות עד חוק הלאום: ישראל כמדינת הסדר. בתוך מלכוד הלאום: מדינת ישראל נגד הישראלים (עמ' 38-63). ספרי נובמבר.
- אוחנה, ד. (2016). הישראלים האחרונים. ירושלים: כרמל.
- אוחנה, ד. (2019). חבלי מולדת: הישראליות בין חבלי לידה לחבלי משיח. רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר אילן.
- אוחנה, ד. (2025). האם עוד ישראלים אנחנו? כפר סבא: המכון למחשבה ישראלית.
- אורון, י. (2010). זהויות ישראליות: יהודים וערבים מול המראה והאחר. תל אביב: רסלינג.
- אילון, א., & סיקרון, א. (2024). רגשות כנגד דמוקרטיה: פופוליוס כפוליטיקה של פחד, סלידה, טינה ואהבה. הקיבוץ המאוחד.
- אילון, א', הוסטובסקי ברנדס, ת'. (2026). חדיצדדיות ללא תמורה: החוזה החברתי עם החרדים. בתוך החרדים בראי המחשבה הישראלית. המכון למחשבה ישראלית.
- אילון, ע. (1971). הישראלים - מייסדים ובנים. ירושלים: שוקן.
- אינגבר, י. (1940). מדינה עברית כלכלית. תל אביב.
- אלבו, ש., & בן-זקן, א. (2024). ישראל חדשה: השבר והתיקון: משיטה יחסית לבהירות אזוריות. המכון למחשבה ישראלית.

- אנדרסון, ב'. (1999). קהיליות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה. הוצאת האוניברסיטה הפתוחה.
- באומן, ז. (2002). גלובליזציה: הדיכוי האנושי. הקיבוץ המאוחד.
- בן גוריון, ד. (1915). פרשת דרכים (נאום). ניו יורק.
- בן גוריון, ד. (1919, 1 בינואר). תוכנית לדרישות המדיניות, כלכליות וסוציאליות; שאלת הגדודים; שאלת איחוד מעמד הפועלים וקריאת הוועד מרכזי לוועדה מפלגתית כלכלית (מכתב). ארכיון בן גוריון, מסמך מס' 280994.
- בן גוריון, ד. (1937, 1 ביולי). איגרת למועצת מפלגת פועלי ארץ-ישראל (מכתב). ארכיון בן גוריון.
- בן גוריון, ד. (1944, 10 ביולי). דברי דוד בן גוריון, יו"ר הנהלת הסוכנות היהודית בכינוס הציוני "יום הרצל" (נאום). ארכיון בן גוריון, מסמך מס' 87571.
- בן גוריון, ד. (1949, 6 בנובמבר). נאום בכנס קרן היסוד (נאום). ארכיון בן גוריון, מסמך מס' 87301.
- בן גוריון, ד. (1952, 9 בנובמבר). דברי הספד של ראש הממשלה בשיבת הממשלה (נאום). ארכיון בן גוריון, מסמך מס' 86973.
- בן-גוריון, ד. (1952). דברי תשובה. פרויקט בן יהודה.
- בן-זקן, א. (2024, אפריל). "מקורות המשבר הישראלי: מבט היסטורי מדעי." מחשבה: כתב-עת די-גשלי, גיליון 2.
- בן-זקן, א., כהן, מ., סאבין בן-שושן, ל., יוסף רביד, ב., אביתר, י. (2025). האזוריות החדשה של ישראל: מקוטב ללכידות המכון למחשבה ישראלית.
- ברינקר, מ. (2007). מחשבות ישראליות. ירושלים: כרמל.
- ברנדט, מ. (2009). ככל העמים: לקראת הקמתה של רפובליקה ישראלית. ירושלים: כרמל.
- ברנע, י. (2019). מדינת ה"לא-לאום": ההדורים על לאומיות ודמוקרטיה בישראל. מוציא לאור לא ידוע.
- ברק, א. שיטת המשפט בישראל. הפרקליט, מ', 197-218.
- ברק, א. (2025). מדינת ישראל כמדינה יהודית דמוקרטית. כנרת זמור ביתן.
- גביון, ר. (2012). מדינה בעלת רוב יהודי מכריע, מהצהרת בלפור עד המנדט על פלשתינה. בתוך א. בייקר (עורך), זכויותיה של ישראל כמדינת הלאום של העם היהודי. ירושלים: המרכז הירושלמי לענייני ציבור ומדינה.
- דהן, י. (2005). צדק חינוכי: חינוך, שוויון והדרה בישראל. הקיבוץ המאוחד.

- הלברטל, מ. (2006). זהויות יהודיות מודרניות ומדינת ישראל. בתוך תנאים לשגשוגה של מדינת ישׁ-ראל. חיפה: הטכניון, מוסד שמואל נאמן.
- הלברטל, מ. (2013, 27 באפריל). "התיתכן מדינה יהודית-דמוקרטית?" הארץ.
- המאירי, א. (1939). מדינה עברית או גלות יהודה? המחר.
- הרצל, ב. ז. (2008). מדינת היהודים. ידיעות אחרונות.
- הררי, י. נ' (2025, 13 בנובמבר). שני סיפורים מופרכים מלבים את הסכסוך על הארץ הזאת. הארץ.
- הר שפי, י. (2022). מהכרזת העצמאות ועד חוק הלאום. בתוך מלכוד הלאום: מדינת ישראל נגד הישראלים (עמ' 108-117). ספרי נובמבר.
- ויצמן, ח. (1949). מסה ומעש (ח. ברש, מתרגם). תל אביב.
- זיבוטנסקי, ז. (1937). מדינה עברית: פתרון שאלת היהודים. תל אביב.
- זלצברגר, פ. ע. (2002). "שורשים יהודיים של הרפובליקה המודרנית". תכלת, 13.
- זעירא, י., מלצר, י., מלצר, מ., & חזנוביץ, ר. (2018). כלכלת ישראל. ספרי עליית הגג; ידיעות אחרונות; ספרי חמד.
- יאירי, ג. (2019). צופן הישראליות. ירושלים: מאגנס, האוניברסיטה העברית.
- יאירי, ג. (2020). המוח הסורר: הזמנה לפגישה עם המדע הישראלי. הקיבוץ המאוחד.
- יהושע, א. ב. (1980). בזכות הנורמליות: חמש מסות בשאלות הצינונות. ירושלים: שוקן.
- יהושע, א. ב. (2009, 10 ביוני). "ישראל לישראלים". הארץ.
- ישועה ליית, ע. (עורכת). (2022). מלכוד הלאום: מדינת ישראל נגד הישראלים. תל אביב: ספרי נובמבר
- ליבווביץ, י. (1988, תשמ"ח). על משמעותה הדתית של מדינת ישראל. זהות: כתב עת ליצירה יהודית, 5, 121-128.
- ליבווביץ, י. (1975). יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל. ירושלים: שוקן.
- ליבווביץ, י. (עורך). (1992). עם, ארץ, מדינה. ירושלים: כתב.
- לנדוי, מ. (1996). "מתן חוקה לבית המשפט בדרך פסיקה בית-המשפט". משפט וממשל (כרך 3, עמ' 700)
- מיל, ג'. ס. (1933). על התועלתנות (ח. י. רות, מתרגם). מאגנס.
- מרגלית, א. (2017). החברה ההגונה. מולד.

- סגל, י. (2018). ישראליות אורחית: החשבון הלאומי של בועז עברון. כרמל.
- עברון, ב. (2002). החשבון הלאומי. דביר.
- עילם, י. (2012). מה התרחש כאן? עם עובד.
- פייגלין, מ. (2005). מלחמת החלומות: ממדינת היהודית למדינה יהודית. הוצאת מנהיגות יהודית.
- פדיה, ח. (2011). מרחב ומקום: מסה על הלא-מודע התאולוגי-פוליטי. הקיבוץ המאוחד.
- פדיה, ח. (2025, 21 בספטמבר). "לצד השמדת הממשות של האחר, אנחנו משמידים את הערך הסיי-מבולי שלנו." הארץ.
- צוקרמן, ג. (2008). ישראלית שפה יפה. עם עובד.
- קאנט, ע. (1969). המטאפיזיקה של המידות [תורת הזכות] (י. הלפרין, מתרגם). מאגנס.
- קאנט, ע. (2010). הנחת יסוד למטאפיזיקה של המידות (ח. אלשטיין, מתרגם). ספרי עליית הגג.
- רוזנבלום, ד. (2013). תוגת הישראליות. עם עובד.
- שגיא, א. (1999). "יהדות ודמוקרטיה: האומנם קונפליקט?" תרבות דמוקרטית, כרך 2, 169-187.
- שגיא, א. (2001, תשס"א). החברה והמשפט בישראל: בין שיח זכויות לשיח זהות. מחקרי משפט, 16(1).
- שגיא, א. (2020, תש"ף). מדינת ישראל, מדינה יהודית ודמוקרטית: עיון ביקורתי. תרבות דמוקרטית, 19, 213-253.
- שגיא, א., & שטרן, י. (2011). מולדת יחפה: מחשבות ישראליות. תל אביב: עם עובד.
- שטרנהל, ז'. (1995). תיקון חברה או בניין אומה: מקורותיה האידאולוגיים של תנועת העבודה הציונית. עם עובד.
- שטרנהל, ז. (2003). לאן אנחנו הולכים? המצב עכשיו, 15-22.
- שמיט, ק. (2005). תאולוגיה פוליטית. רסלינג.
- שמיר, ר. (2012). מי אנחנו?: זהות יהודית, ציונות, ישראליות, עם, דת, מדינה, תפוצה. מילוא.

Alexander, A. (2024). *Liberty's grid: A founding father, a mathematical dreamland, and the shaping of America*. University of Chicago Press.

Alexander, A. (2019). *Proof!: How the world became geometrical*. Scientific American.

Anderson, P. (1974). *Lineages of the absolutist state*. Verso.

Anderson, P. (2009). *The new old world*. Verso.

Bergson, P. H. (1945). *A blueprint for Hebrew freedom: A letter from Peter H. Bergson to Dr. Ch. Weizmann*. New York: American League for a Free Palestine.

Brubaker, R. (1992). *Citizenship and nationhood in France and Germany*. Harvard University Press.

Crawford, J. (2006). *The creation of states in international law*. Oxford University Press.

Durkheim, E. (1997). *The division of labor in society* (Original work published 1893). Free Press.

Dworkin, R. (1986). *Law's empire*. Harvard University Press.

Feldman, N. (2024). *To be a Jew today: A new guide to God, Israel, and the Jewish people*. Farrar, Straus and Giroux.

Habermas, J. (1996). *Between facts and norms: Contributions to a discourse*. MIT Press.

Halbental, M., & Margalit, A. (1994). Liberalism and the right for culture. *Social Research*, 61(3), 491-510.

Kelsen, H. (1967). *Pure theory of law*. University of California Press.

Nelson, E. (2010). *The Hebrew republic: Jewish sources and the transformation of European political thought*. Harvard University Press.

Nussbaum, M. C. (2011). *Creating capabilities: The human development approach*. Harvard University Press.

Porter, T. (1986). *The rise of statistical thinking, 1900-1820*. Princeton University Press.

Rawls, J. (1972). *A theory of justice*. Clarendon Press.

Sen, A. (1999). *Development as freedom*. Knopf.

- Sen, A. (2009). *The idea of justice*. Harvard University Press.
- Schmitt, C. (1996). *The concept of the political*. University of Chicago Press.
- Taylor, C. (1995). The politics of recognition. In A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism and the policies of recognition* (pp. 25–74). Princeton University Press.
- Walther, G. (2025). *Toward an ontology of social communities with an appendix on the phenomenology of social communities* (S. Luft & R. K. B. Parker, Trans.). Max Niemeyer Verlag.
- Waltz, K. (1979). *Theory of international politics*. McGraw-Hill.
- Walzer, M. (1996). *Thick and thin: Moral argument at home and abroad*. University of Notre Dame Press.
- Weber, M. (1965). *Politics as a vocation*. Harper & Row.

### אסופת מאמרים, פרוטוקולים וגנזכים

- אסופת מאמרים: המערכה על המדינה העברית (1948). לקט מאמרים. ירושלים: הלשכה הראשית של הקרן הקיימת לישראל. (2 כרכים).
- גנזך המדינה. (n.d). תיק גל-2/3560 (מסמך ארכיוני).
- גנזך המדינה. (n.d). תיק גל-9/73351 (מסמך ארכיוני).
- גנזך המדינה. (n.d). תיק פ-29/2444 (מסמך ארכיוני).
- גנזך המדינה. (n.d). תיק גל-32/67523 (מסמך ארכיוני).
- גנזך המדינה. (n.d). תיק ג-33/7345 (מסמך ארכיוני).
- המכון למחשבה ישראלית. (2023). *אמנה ישראלית*. המכון למחשבה ישראלית.
- כנסת ישראל. (1949, 14 בפברואר). *פרוטוקול ישיבת הפתיחה של האספה המכוננת*. אתר הכנסת.

## מפתח עניינים ושמות

	<b>א</b>	
	אביטל, דורון	68
	אבינרי, שלמה	184
	אברבנאל, דון יצחק	155
	אגסי, יוסף	211
	אוחנה, דוד	6
	אומן, ישראל	250
	אומנות	258, 255
	איזונים ובלמים	190, 105
	איבגי, משה	245
	אילוז, אווה	297, 134, 39, 38
	אלבו, יוסף	152, 151
	<i>ספר העיקרים</i>	151
	אלבו, שגיא	290, 5
	אלון, אורי	251, 249
	אלקביץ, רונית	245
	אלכסנדר, עמיר	114
	אנדרסון, בנדיקט	
	<i>מדינה כקהילה מדומינת</i>	259, 51
אנדרסון, פרי		
<i>מדינה, מהפכה תעשייתית, קפיטליזם</i>		60, 59, 58, 57
אני ישראלי, עמותה		209
אסא, ענבל		256
אספה מכוננת		97, 33, 32
אריאל, מאיר		236
אריסטו		43, 27
	<b>ב</b>	
באומן, זיגמונט		133, 132, 131
ביביום		106
בית משפט גבוה לצדק, בג"ץ		, 182, 33 192, 183
בן זכאי, יוחנן		286
בן גוריון, דוד		, 168, 167, 166, 165, 73 , 177, 176, 172, 170, 169 , 203, 198, 181, 180, 178 261, 206
בעיית היהודים		311
ברדוגו, סמי		241

32	הררי, פשרת	ברובקר, רוג'רס
197	הר שפי, יואלה	אורחות, אתניות
251, 248	הרשקו, אברהם	ברנע, יוסי
		ברק, אהרן
		196, 195, 194, 74
	<b>ו</b>	<b>ג</b>
177, 34	ובר, מקס	גבע, צביקה
225, 221, 187, 114, 59	מדינה מודרנית	גורדון, א.ד.
	ולטר, גרדה	גינצבורג, אשר צבי
45	-חווית אנהנו	גרסמן, דויד
67, 66	וולצר, מייקל	241
234	ויטגנשטיין, לודוויג	<b>ד</b>
179	וילנר, מאיר	דבורקין, רונלד
203, 175, 172, 165, 164	ויצמן, חיים	102
	<b>ז</b>	79
	ז'בוטינסקי, זאב	40
162, 53	זהות	35
	-פורמלית	191
195	-יהודית	30
, 91, 69, 68, 50, 15		
, 192, 184, 146, 133		
301, 272, 211, 193		
216	-לאומית פלסטינית	99
216	-דתית קהילתית	43
216	-בדואית מנהגית	223, 178, 34, 28
291, 289, 118	-עדתית	27
, 23, 22, 21, 17, 16, 13, 7	-מדינית	39, 38
, 83, 65, 63, 56, 48, 44, 24		39, 38
, 101, 100, 98, 97, 86, 85, 84		, 92, 91, 90, 89
, 140, 127, 120, 113, 108, 106		277, 187, 184
, 199, 196, 187, 182, 174, 147		184, 89
, 232, 220, 218, 211, 210, 201		52, 51
303, 302, 301, 287, 260		51
		האברמס, יורגן
		הגל, פרידריך
		-מדינה כאורגניזם חי
		הובס, תומס
		-לווימן
		הוסטובסקי-ברנדס, תמר
		הלברטל, משה
		קהילה ערכית
		הררי, יובל נח
		קהילות מדומיינות, הססוך הישראלי פלסטיני

	י	60	זעירא, יוסי
252	יאירי, גד	61	-כלכלת ישראל
241	יהושוע, א.ב.	157	זקני ציון
158, 157, 68	יהדות העולם		
,69, 54, 47, 22	יהדות התפוצות		ח
199, 197, 178		,202, 193, 183, 87, 85	חרדים
271	יהודים מדינתיים	,274, 265, 226, 209	
251	יונת, עדה	301, 285, 281	-החברה היהודית
,209, 171, 69, 24, 8	ישראליות	123, 38, 36, 35, 20	-הטאבו החרדי
,245, 228, 212, 210		36	חוקה
,280, 264, 258, 252		33, 31	-רצון כללי
294, 292		,33, 32, 31, 30, 29	-רצון הרוב
229	הישראלים החדשים	103, 102, 42, 34	
242, 243	דת ישראלית	33, 32	-ריבונות העם
		99	-פטריטיזם חוקתי
			חוקים
	כ		-חוק יסוד
249	כהנמן, דניאל	283, 281, 197, 194, 31	-הלאום
293, 5	כהן, מרדכי	124	-לימוד תורה
		182	-הכנסת
		183	-חופש העיסוק
	ל	184	-כבוד האדם
	לאומיות	283	-הפרדת דת מהמדינה
200, 181, 162	-אורגנית	288	-בחירות אזוריות
231	-מטאפיזית	292	-שלטון מקומי אזורי
189	-אזרחית	294	-זכויות כלכליות וחברתיות
280, 49, 48, 47, 16	לאום ישראלי	32	-חוק המעבר
62, 34	לוק, ג'ון	,67, 66, 48, 47	-חוק השבות
27	-חווה חברתי	278, 211, 192, 133	
28	-המאמר השני על הממשל המדיני		ט
184	ליבוביץ', ישעיהו	185	טיבי, אחמד
257	לנדאו, סיגלית	62	טיילור צ'רלס

190	נלסון, אריק	מגילת זכויות	92, 64, 28
191, 190	-הרפובליקה העברית	מגילת העצמאות	205, 174, 74, 73
	<b>ט</b>	מגירונדי, רבנו ניסים, הר"ן	152, 151, 150
243	סבתו, חיים	-דרשות הר"ן	180, 179, 176, 40
241	סוכרי, יוסי	מדינה בתוך מדינה	184, 183, 182
, 177, 170, 41	סוכנות יהודית	מדינה יהודית-דמוקרטית	277, 207
206, 180, 179	סוציאלי-דמוקרטיה, סוציאליזם	מדינה עברית	, 166, 165, 164, 163
59	סורוצקין, דוד		, 170, 169, 168, 167
5	סהרוף, ברי		204, 174, 173, 171
243, 239, 238	סן, אמרטיה	מדינת סטארט-אפ	121
84, 83, 81	-תאוריית היכולות	מדינה ציונית	180, 176
81	ססובר, גיל	מדינת תל אביב	292, 281, 131, 130
5		מדע	
	<b>ע</b>	זהות מדינה ומדע	125 - 114
	עבריות	-מדע ישראלי	246
177, 172, 165	עוז, עמוס	מטלון, רונית	241
241	עוז זלצברגר, פניה	מיכאל, סמי	241
191, 190	עזה	מיל, ג'ון סטיוארט	98
214, 213, 69	-מלחמה	מנסור, עבאס	39
91	עם	מיעארי, מוחמד	183
191	-עם של אזרחים	מעוז, שמוליק	245
158	-עם יהודי	מרגלית, אבישי	92, 91, 90, 89, 87, 86
241	עמיר, אלי	-חברה הגונה	88, 86
	<b>פ</b>	-תפיסה חברתית של כבוד	86
	פדיה, חביבה	-משפט בין-לאומי	108
91	-זהות ומקום	משפט המלך	151
91	פוליטיקת הזהויות		
231, 230	פורום תקנה		
37		נוסבאום, מרתה	84

177, 176, 139	קיבוץ גלויות	115	פורטר, תאודור
275, 206, 180		188	פייגלין, משה
257	קשת, שולה	173	פיל, דו"ח
		68, 67	פלדמן, נוח
	<b>ר</b>		
30, 29, 28, 27, 26	רוסו, ז'אן ז'אק		<b>צ</b>
29	-על האמנה החברתית	233	צוקרמן, גלעד
82, 81, 79, 78, 77, 76	רולס, ג'ון	, 133, 23, 16, 14, 7	הציונות
82, 78, 77, 76	-הוגנות	, 163, 161, 159, 158, 140	
76	-מסך הבערות	, 202, 201, 172, 169, 164	
72	-עקרונות הצדק	259, 207, 205, 204, 203	
245, 243	רנד, שולי	198, 182, 162, 161, 160	-מדינית
191, 190	רפובליקה עברית	161, 160	-רוחנית
		251	-מעשית
		188	-דתית
	<b>ש</b>	, 163, 160, 159, 121, 14	תנועה ציונית
187	שגיא, אבי	, 177, 176, 175, 173, 165	
243	שלו, מאיר	202, 180, 179, 178	
243	שיינפלד, אילן	179	מוסדות ציוניים
247	שכטמן, דן		<b>ק</b>
130	שוק חופשי	86, 75, 72, 71, 70, 69	קאנט, עמנואל
185, 58	שטרנהל, זאב	256	קדישמן, מנשה
	שלטון עירוני	246	קון, תומס
153	-חוק מגדבורג	179, 172	קוק, הלל
153	-חוק פרנקפורט	53	קוק, הרב
153	-חוק פרייבורג	96, 94	קלזן, הנס
153	-חוק ליבק	94	-תורת המשפט הטהורה
106, 105, 104	שמיט, קרל	97, 96, 95, 94	נורמת היסוד
105	-תאולוגיה פוליטית	303	קלייסטנס
		223, 182, 179, 178, 41, 40	קק"ל
	<b>ת</b>	109	קרופורד, גיימס
187	תרבות רוב		

