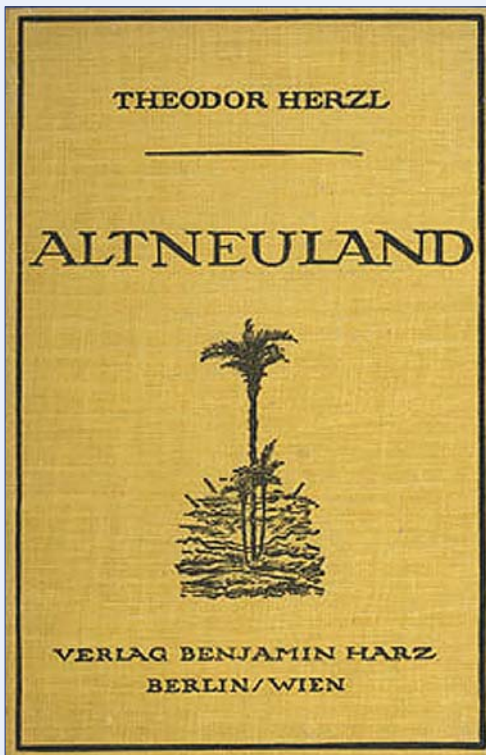


"אלטנוילנד" של הרצל: ראי לחברה הישראלית



מאת פרופ' שלמה אבינרי

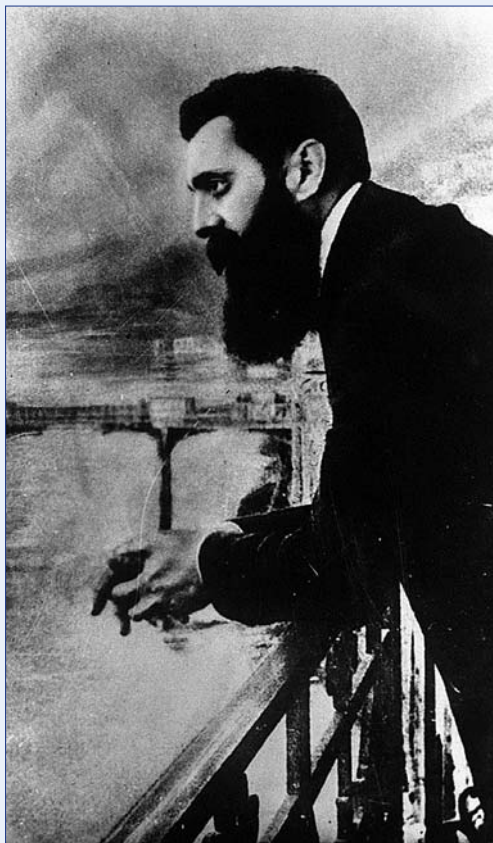
בפרספקטיבת העבר אלא גם בממד ההווה: הספר יכול לשמש ראי לחברה הישראלית דהיום, שלאורו היא יכולה לבחון את עצמה ואת מהלכיה של התנועה הציונית – מה הושג, מה לא הושג, מה אולי השתבש.



שער המהדורה המקורית הגרמנית של "אלטנוילנד", 1902

אודה על האמת כי התלבטתי באשר לנושא הרצאתי: מצד אחד היה היגיון לנסות להתייחס לתורותיהם של הגל ומרקס, שבהן התמקד עיקר מחקריו במהלך השנים, ולנסות אולי לדלות מהן תובנות מסוימות על העולם של זמננו ומה שעובר עליו עתה. אבל הרי אנו האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים – שהיא לא רק חברה בקהיליה האקדמית הבין-לאומית אלא גם מופקדת על שמירתם וטיפוחם של מכמני התרבות ההיסטורית שלנו לדורותיהם. מסיבה זו בחרתי לדון בחיבורו של הרצל "אלטנוילנד".

מהרבה היבטים זהו חיבור מיוחד במינו: בספר שהופיע ב-1902 מתאר הרצל כיצד תיראה ארץ ישראל יהודית בשנת 1923. אין הרבה חיבורים מן הסוגה הזאת בתולדות העמים: תנועות לאומיות משופעות במניפסטים ובהצהרות שבהם הן מגוללות את מטרותיהן ואת הצדקותיהן ומבקשות לבסס את הלגיטימיות שלהן בהתאם לעקרונות כאלה או אחרים – למשל טענת הזכות ההיסטורית וזכות ההגדרה העצמית – או בהתאם לפירוש כזה או אחר של המשפט הבין-לאומי. לפי מיטב ידיעתי, אין תנועה לאומית – חוץ מהציונות – שיש לה מסמך מכונן המתאר איך תיראה מדינתה לאחר שתושג עצמאותה. ייחוד זה מאפשר להתבונן ב"אלטנוילנד" לא רק



תאודור הרצל, באזל, 1897

מהרבה הצהרות ודיונים תאורטיים, משום שרומן מדבר אל רגשותיהם של בני אדם. הרצל בחר אז בדרך אחרת – פרסום "מדינת היהודים", שהוביל לכינוס הקונגרס הציוני הראשון בבאזל ב־1897, ועניין הרומן נדחק לקרן זוית. אבל הרצל חזר לרעיון זה, והחלק הראשון של "אלטנוילנד", שמתאר את מצוקותיו של צעיר יהודי משכיל בווינה שחיינו הגיעו למבוי סתום, נזקק לחומרים שאסף הרצל ב־1895 ולא השתמש בהם אז.

לספרים יש גורל משלהם, ולממד הלא־אוטופי וההֶאֱלִי של "אלטנוילנד" התווסף היבט נוסף: מיד לאחר פרסומו זכה לתרגום לשפות רבות, ונחום סוקולוב, שתרגם אותו לעברית, העניק לתרגומו את השם "תל אביב", המבקש לשלב ישן וחדש כמשתמע ◀

היבט זה מאפשר לראות את "אלטנוילנד" מזווית ראייה נוספת: זהו ללא ספק רומן אוטופי המתאר חברה רצויה שטרם קמה; עם זאת, בהקדמתו מבקש הרצל במפורש להבחין את ספרו מאוטופיות חברתיות אחרות, והוא מזכיר אחדות מהן במפורש: הללו הן מעשי ידי סופר גרידא, אך לגבי דידו של הרצל, השקוע בתוככי פעילות מדינית, הספר הוא פרוגרמה פוליטית מעשית, המבקשת לחדד ולהעצים מציאות שכבר מצויה בתהליכי גיבוש, אם כי ראשוניים.

זה מביא אותנו אל תחילת דרכו הציונית של הרצל באביב 1895, כאשר הגיע למסקנה כי יש לחפש פתרון למצוקת היהודים מחוץ לגבולות אירופה, והוא מתלבט כיצד לחשל את הצבת הראשונה בפעילותו: אין הוא אלא אדם פרטי, ללא כל בסיס פוליטי או זיקה ארגונית. היפנה לעשירי היהודים וינסה לשכנעם או אולי יכתוב רומן? הרצל אכן רשם ראשי פרקים לרומן שיתאר את המצוקה היהודית לנוכח מה שהוא ראה ככישלון האמנציפציה, ואחד מידידיו הצרפתיים, הסופר אלפונס דוֹדָה, שבפניו הוא שטח את לבטיו, עודד אותו בכתיבת רומן, בהביאו את דוגמת "אוהל הדוד תום" של הארייט ביצ'ר־סטו, שלדבריו תרם לשחרור העבדים יותר



הסופר אלפונס דוֹדָה



ד"ר קארל לוג'גר

"הקונגרס" המתקיימות ב-1923. במערכת בחירות זו, כך הרצל, משתתפת לראשונה מפלגה חדשה שהקים לאחרונה עולה חדש שהגיע ארצה, רב ששמו ד"ר גאָייר (Geyer בגרמנית הוא העוף הטורף האוכל נבלות). גאָייר טוען כי רק ליהודים שמורה זכות האזרחות בארץ, שכן זו ארץ יהודית, והוא פותח במסע תעמולה במערכת הבחירות כדי ליטול מתושביה הלא־יהודים של הארץ (מוזכרים גם ארמנים ויוונים) את אזרחותם.

מי שמכיר את האווירה החברתית והפוליטית שבה היה נתון הרצל בווינה עירו יזהה מיד בד"ר גאָייר את דמות־הראי של ד"ר קארל לוג'גר (Karl Luëger), ראש עיריית וינה הגזעני, האנטי־סלבי והאנטי־שמי, שנבחר בבחירות דמוקרטיות ואשר בחירתו הייתה אחד הגורמים העיקריים ששכנעו את הרצל בדבר כישלון הליברליזם האירופי. ב"אלטנוילנד" מובאים כמה נאומים של גאָייר ותומכיו, שהם כמעט העתק מדויק של נאומו לוג'גר – במהופך: במקום היהודים שיש להדירם בווינה, לפי גאָייר בארץ ישראל יש להדיר את הלא־יהודים.

כמי שהיה במשך שנים כתב מדיני ופרלמנטרי

מן הכותרת במקור הגרמני. שנים אחדות לאחר מכן, כאשר מקימי אחוזת בית, פרבר הגנים שהוקם צפונית ליפו, ביקשו שם ליישובם החדש, אימצו לעצמם את השם העברי שהעניק סוקולוב לחזונו של הרצל וקראו לעירם בשם "תל אביב". כך נכרכו חזון ומציאות, רומן אוטופי ומציאות עירונית קונקרטיית בתולדות ספרו של הרצל על דרך רעיון הרומן האוטוביוגרפי של גתה *Dichtung und Wahrheit* ("פיוט ואמת"), שבוודאי לא היה זה להרצל. מבין שלל הנושאים הנידונים ב"אלטנוילנד" אבקש לדון בשלושה שיש בהם לדעתי משמעות במדינת ישראל דהיום ואשר על פיהם אפשר לשפוט אותה לאור חזונו של הרצל: אזרחות שווה לכל התושבים, המבנה החברתי־כלכלי וסוגיית יחסי דת ומדינה.

שויון אזרחי

מפעם לפעם מושמעת הטענה – ולא רק בתעמולה הערבית האנטי־ישראלית – כי הציונות ביקשה "להביא עם ללא ארץ לארץ ללא עם", ולעתים אפילו נטען כי מקור המשפט הזה הוא אצל הרצל. אין שחר לטענה זו בכלל, ובוודאי לא בנוגע להרצל.

ב"אלטנוילנד" יש זכויות שוות לכל התושבים, לא רק ללא הבדל מין (עניין מהפכני כשלעצמו מנקודת הראות של 1902), אלא גם ללא הבדל דת ולאום. לא זו בלבד שיש ערבים ב"אלטנוילנד", אלא שהם אזרחים שווים, בעלי זכות בחירה והיבחרות, ואחד הגיבורים המרכזיים של הרומן הוא מהנדס ערבי מחיפה, רשיד ביי, ממנהיגי החברה החדשה בארץ ישראל. בעת הנסיעה מחיפה לטבריה מתוארים כפרים ערביים משגשגים, שלדברי רשיד ביי נוטלים חלק בפריחה הכלכלית של הארץ שמתרחשת מאז חזרו היהודים למולדתם: התיאור אולי אידילי מעט, אבל ללא ספק מודע להימצאם של ערבים בארץ ומעיד על תפישתו השוויונית של הרצל.

יתר על כן: העלילה הפוליטית המרכזית של הרומן מתמקדת במערכת בחירות לבית הנבחרים

ולא בהודו ולא בשום מושבה אחרת שאליה הגיע האימפריאליזם האירופי. במקביל איש באירופה לא חשב להעניק זכות בחירה לתושבי אלג'יריה או הודו, בשעה שלהרצל לא היה ספק כי תושביה הערבים של מדינת היהודים לעתיד זכאים לאזרחות שווה. מבחינה מסוימת היה הרצל בן דורו באי-ראיית הפוטנציאל לתנועה לאומית ערבית בארץ; אולם תפישת האזרחות השווה לכל תושבי הארץ נאמנה לעקרונות הליברליזם הדמוקרטי המודרני.

התנועה הציונית ומדינת ישראל ניסו ללכת בעקבות הרצל – אם כי לא מתוך צמידות דוקטרינלית אלא מתוך התמודדות מעשית עם האתגר הקונקרטי שהוצב בפניהן. כפי שהרצל לא חזה את עלייתה של תנועה לאומית ערבית בארץ, הוא גם לא חזה כי מדינת היהודים תוקם תוך התנגדות תושבי

של ה”נויה פריה פרסה” (*Neue Freie Presse*) בפרז ודיווח לעיתונו על כמה מערכות בחירות פרלמנטריות מקוטבות בצרפת, מתאר הרצל במפורט ומתוך רגישות פוליטית את מערכת הבחירות החריפה ב”אלטנוילנד”, שבה נלחמים מייסדיה הליברלים בגזענות של גאָיִר. אחד הפרקים המרתקים בספר מתאר אספת בחירות המתקיימת בכפר בגליל שבה חלק מן האיכרים תומכים בגזענותו של גאָיִר – ממש כמו שחלק מבני המעמד הבינוני הנמוך בווינה תמכו בלוֹאָגר. אל מול נימוקיו הגזעניים של גאָיִר מעלים הליברלים שתי מערכות של טיעונים – מעקרונותיו האוניברסליסטיים של הליברליזם האירופי מצד אחד ומתוך הסתמכות על מקורות יהודיים כגון ”חוקה אחת לכם ולגר” ו”זכור כי עבד היית במצרים” מצד אחר. בפיכחון אכזרי הרצל יודע כי יהודים יכולים להיות גזעניים כמו כל בני עם אחר, אלא שאם באירופה – כמו למשל בווינה – מנצחים הגזענים, הרי בציון המתחדשת הם מובסים. בבחירות 1923 מנצחים הליברלים, מפלגתו של גאָיִר נוחלת תבוסה מוחצת, ויש שמועה שהוא עזב את הארץ.

המסר של הרצל הוא ברור: אם להשתמש במינוח המקובל היום במקומותינו, הרי ”אלטנוילנד” היא מדינה יהודית ודמוקרטית – בסיסה הוא זכות הגדרה העצמית היהודית שביסודה אינה שוללת את זכויותיהם של הלא-יהודים החיים בתחומה.

עם כל זאת יש להכיר בכך שאף על פי שהרצל ראה בשיווי הזכויות לתושביה הערבים של הארץ אבן יסוד בתפישתו את הציונות כתנועה לאומית ליברלית, הוא לא חזה את אפשרות עלייתה של תנועה לאומית ערבית בארץ שלפחות אחד המניעים להתפתחותה הוא ההתנגדות למפעל הציוני. ב-1902 לא הייתה בנמצא תנועה לאומית ערבית לא במרחב המזרח-תיכוני בכללותו ולא בארץ ישראל, ואפילו ליברלים וסוציאליסטים אירופיים עדיין לא התייחסו לאפשרות של תנועות שחרור לאומיות במה שקרוי היום ”העולם השלישי” – לא באלג'יריה



ה”נויה פריה פרסה”

ערביי ישראל היא חלק מציונותה של מדינת ישראל ומהאתוס שלה. בשמו של הרצל יש לעמוד כנגד ניסיונות גאייריים אלה.

המבנה חברתי-כלכלי: הדדיות וסולידריות

הרצל לא היה סוציאליסט וחרד מן האלימות המגולמת באפשרות של סוציאליזם מהפכני. ביסודו של דבר השקפת עולמו הייתה בורגנית-ליברלית קלאסית, אך בהרבה ממאמריו, וגם במחזהו "הגטו החדש", הוא מודע לעוולותיו של הקפיטליזם הבלתי מרוסן.

דברים אלה באים לידי ביטוי חד בתיאור המבנה חברתי של "אלטנוילנד". לפי דובריה של החברה החדשה, מייסדיה ביקשו ללמוד מן הניסיון ההיסטורי האירופי ויצרו בארץ ישראל מודל חברתי שהרצל (דווקא מתוך הסתמכות על מורשת סוציאליסטית אוטופית) מכנה בשם "מוטואליזם" – הדדיות. זוהי שיטה כלכלית-חברתית שאימצה לפי הרצל את הצדדים החיוביים הן של הקפיטליזם והן של הסוציאליזם. מן הקפיטליזם מאמצת לה החברה החדשה את יסודות החירות והתחרות, מן הסוציאליזם – את עקרונות השוויון והצדק. בלשונו היינו קוראים לזאת "הדרך השלישית". בהערת אגב מצוין הרצל כי אין בורסה בארץ ישראל, כי העיסוק הבורסאי – או בלשון אחרת: קפיטליזם פיננסי – אפיון יותר מדי את הפעילות הכלכלית היהודית בגולה. הרצל ידע על מה הוא מדבר – אביו עשה את הונו בספרסרות בורסה, ומחזהו "הגטו החדש" הוא בין השאר כתב אשמה נגד החמסנות של משקיעי הבורסה העושים את רווחיהם תוך כדי התעלמות מתנאי העבודה במכרה, שמתמוטט בגלל הזנחת תנאי הבטיחות בו מצד המשקיעים חסרי המעצורים המעוניינים רק ברווחיהם.

ואכן, ב"אלטנוילנד" שורת כלכלה מעורבת, הקרובה מאוד ליסודות מדינת הרווחה של אמצע המאה

◀ הארץ הערבים ומלחמה מתמשכת עם ועם מרבית העולם הערבי: הרצל ראה את הקמתה של המדינה היהודית כעולה מתוך הסכמה בין-לאומית. למרות זאת ולמרות התנאים הקשים שמציאות שונה זו כפתה על התנועה הציונית, היישוב ומדינת ישראל, ניסתה ישראל לקיים את מורשתו הליברלית של הרצל. עם הקמתה אפשרה ישראל לערבים שנותרו בארץ ושלא ברחו או גורשו להשתתף בבחירות לכנסת הראשונה, וזאת תוך כדי מלחמת העצמאות שטרם הסתיימה אז; היא גם העניקה להם אזרחות כאשר נחקק חוק האזרחות, קבעה את השפה הערבית כשפה הרשמית השנייה ואפשרה חינוך ממלכתי למיעוט הערבי בלשונו ובתרבותו.

יטעה מי שינסה לגזור מכך תמונה אידילית של מצב המיעוט הערבי במדינת ישראל: התמונה בוודאי מורכבת יותר, ומצב האיבה והמלחמה בוודאי לא הקלו זאת. אבל צריך לזכור כי ישראל יכלה להחליט אחרת: היא יכלה להחליט בתש"ח כי כל עוד נמשכת המלחמה אין לערבים זכות בחירה, או כי הערבית לא תישאר שפה רשמית שנייה, או כי לפי המודל הרפובליקני הצרפתי, מערכת החינוך תהיה בשפת המדינה האחת, ואם המיעוט רוצה חינוך משלים בלשונו, הרי הוא חופשי לקיים אותו על חשבונו. לזכותה של ישראל יש לומר כי לא החליטה כך ואף לא הועלו הצעות ברוח זו. אבל מה שנשמע היום מובן מאליו לא היה בהכרח מובן מאליו אז, והעובדה כי ישראל החליטה כפי שהחליטה נובעת מעקרונות ליברליים ושוויוניים שהיו חרוטים עמוקות במסורת המדינית הציונית, למרות הבעייתיות והאתגרים.

מול זאת יש להעמיד את העובדה כי בשנים האחרונות נעשו ניסיונות פוליטיים, שרובם לא צלחו, ויש להניח כי לא יצלחו גם בעתיד, לפגום בשוויון הזכויות האזרחי של ערביי ישראל, ויש מפלגות שחרטו זאת על דגלן בצורה זו או אחרת. צריך לומר בצורה ברורה כי מי שטוען טענות אלה בשם ציונות רדיקלית או שורשית אינו מדבר בלשונו של הרצל אלא בלשונו של ד"ר גאייר, והעמידה על שוויון זכויותיהם של



הרצל והמשלחת הציונית בדרכם לישראל, 1898; התמונה באדיבות הארכיון הציוני

ולסיוע. בלשונו ניתן לומר כי ב"אלטנוילנד" אין פיליפיניות: עבודת הסיעוד, שהיא ביסודו של דבר לא נעימה ולא נוחה, נעשית על בסיס של הקצאה שוויונית – של שנתיים – שכל אחד מבני החברה ובנותיה תורם לה את חלקו.

הבוחן את התפתחותו של היישוב ושל מדינת ישראל בעשרות השנים הראשונות של קיומה ימצא כי זו הלכה בדרך כלל בעקבות חזונו של הרצל – לאו דווקא מתוך אימוץ דקדקני או עיוור של עקרונותיו אלא מתוך המסה והמעש של המעשה הציוני. בארץ נוצרה כלכלה מעורבת, שמתקיים בה סקטור ציבורי (בשליטת המוסדות הציוניים והמדינה או הסתדרות העובדים) בצדו של משק פרטי; הבנקאות הייתה ברובה בידי מוסדות ציבוריים (בנק אנגלו-פלשתינה, קופות הלוואה וחיסכון ובנק הפועלים); קופות גמל ופנסייה הבטיחו מינימום קיום לעת מחלה או זקנה; במגזר החקלאי בלטה הדומיננטיות של דפוסים קולקטיביים או קואופרטיביים (קיבוצים ומושבים); ◀

העשרים: הקרקע, המכרות, אוצרות הטבע ומפעלי החשמל (שהם מרכזיים לפיתוח הארץ) הם בידי החברה; הייצור התעשייתי הוא בחלקו קואופרטיבי; החקלאות שיתופית; המסחר הקמעוני בידיים פרטיות. בתיאור, שהוא מהפכני למדי ל-1902, מתוארת חברה שבה יש חינוך חובה חנים לבנים ולבנות עד גיל 18; יש בה ביטוח רפואי וביטוח סיעודי לכל בני החברה; מתקיימים בה בתי אבות לכול. כיוון ש"אלטנוילנד" מוקמת באמצעות הסכמים בין-לאומיים, אין לה למעשה צורך בצבא, ולכן אין בה שירות צבאי חובה, אבל יש בה שירות לאומי: כל האזרחים, בנים ובנות, מצטרפים בהגיעם לגיל 18 לשירות לאומי אזרחי, שבו הם משמשים עובדי הוראה, אחיות וסניטרים בבתי חולים, עובדי סיעוד בבתי אבות וכיו"ב. בדרך זו מתממשת, לפי הרצל, הסולידריות החברתית הבסיסית, כאשר כל אחד מבני החברה מחזיר לחברה את מה שהשקיעה בחינוכו עד כה ואת מה שהיא עוד עתידה להעניק לו כאשר יהיה בעצמו נזקק לסעד

בא במקומה של תפישת אחריות סולידרית, כל ריסון ציבורי של הקניין הפרטי נתפש כפגום, והתוצאה המוסדית הדומיננטית הייתה הפרטה מרחיקת לכת – לא רק הפרטה של מפעלים שהייתה הצדקה כלכלית וציבורית להפריטם, אלא הפרטה דוקטרינרית מתוך תפישה המכונה "פונדמנטליזם של השוק". לא זו בלבד שמפעלים כלכליים מצליחים נמכרו למשקיעים פרטיים במחירים זולים באורח שערווריתי, אלא שמגזרים רבים של השירותים הבסיסיים שהחברה מספקת לאזרחיה – מבריאות ועד לחינוך – עברו תהליכי הפרטה מרחיקי לכת. הסולידריות הוחלפה בתחרות בלתי מרוסנת, המסייעת לחזקים ופוגעת בחלשים, וכל זאת בשם תפישה אינדיווידואליסטית קיצונית של זכויות הפרט והחירות האישית. במקביל הועמקו הפערים חברתיים והכלכליים, וקפיטליזם בורסאי הפך למוקד הפעילות הכלכלית ומקור להתעשרות חסרת ריסון של יחידים היונקים בצורה זו או אחרת מן הקופה הציבורית או מחסכונות הציבור. לא כאן המקום להתייחס לשאלה באיזו מידה נאו-קפיטליזם בלתי מרוסן זה אחראי ברמה הגלובלית למשבר הפיננסי העולמי שעוברת עתה כלכלות המערב, אבל ברור שאימוצו האידיאולוגי על ידי חלק מן ההנהגה הפוליטית הישראלית חתר תחת אשיות הסולידריות הכלל-חברתית בארץ ופגע בצורה עמוקה בחוסנה של החברה הישראלית.

דת ומדינה: חופש דת עם הכרה במעמד הפומבי של הדת

בתחילת דרכו המדינית של הרצל הוא קבע ב"מדינת היהודים": "אנו נכבד את הרבנים, אך נבטיח כי מקומם יהיה בבית הכנסת בלבד, כפי שמקומו של הצבא הוא בקסקטינים". מימרה זו מתפרשת לעתים בצורה פשטנית כאילו הרצל דגל בהפרדה מוסדית חדה בין דת ומדינה, אולם הגותו של הרצל בנושא זה מורכבת יותר, והיא נסמכת על שני יסודות:

◀ למרות עונייה של החברה היהודית בארץ ישראל ומדינת ישראל בשנותיה הראשונות נוצרה רשת ביטחון סוציאלית בדמותן של קופות חולים ומוסדות רווחה וסעד ענפים (משען וכיו"ב) ולאחר מכן המוסד לביטוח לאומי. אף אחד ממוסדות והסדרים אלה לא היה אידיאלי, וקל למצוא בהם פגמים, אבל משותפת לכולם הייתה התפישה שמפעל מהפכני כציונות אינו יכול להתבסס על מנגנון השוק החופשי או התחרות הבלתי מרוסנת אלא חייב לכלול יסודות של סולידריות חברתית. אידיאולוגיות קיצוניות מימין ומשמאל חלקו על מודל ביניים זה, אך החברה היישובית ואחר כך הישראלית התפתחה – וזאת בתנאים לא קלים – לכלל מדינת רווחה, אם כי ברמה צנועה. לא בכדי הייתה ישראל מודל להערצה לרבים במערב הליברלי והסוציאלי-דמוקרטי, ומוסדותיה זכו לעלייה לרגל של מדינאים ופעילים חברתיים רבים מאירופה ומארצות הברית. לקרוא לחברה שהוקמה כאן "חברת מופת" יהא ללא ספק מוגזם, אבל הניסיון ליצור בארץ משהו טוב יותר וצודק יותר – וזאת מבלי להיגרר למודל מדכא וחד-מפלגתי – היה מרשים וייחודי. לא הרבה חברות מפותחות יותר יכלו להתגאות בהישגים דומים.

בשני העשורים האחרונים חל כרסום מרחיק לכת באופייה הסולידרי של החברה הישראלית. חלק מתהליך זה משקף מגמות כלל-עולמיות שביטאו ביקורת על היבטים שונים של מדינת הרווחה הליברלית והסוציאלי-דמוקרטית המערבית. גם אין ספק כי עם הקמת המדינה ניתן היה לשנות את התמהיל של בעלות ציבורית עם בעלות פרטית של מגזרים מסוימים במשק. אבל במקביל למגמות הכלליות ולשינויים הפוליטיים שחלו בישראל נדחקה התפישה הסולידרית, שאפיינה את המפעל הציוני מראשיתו, מפני גישות שאימצו, לעתים בצורה בלתי ביקורתית ומתוך התעלמות מן התנאים הייחודיים של מדינת ישראל, את תורת הכלכלה הנאו-ליברלית מבית מדרשם של מילטון פרידמן, מרגרט ת'אצ'ר ורונלד רייגן. אינדיווידואליזם תחרותי בלתי מרוסן

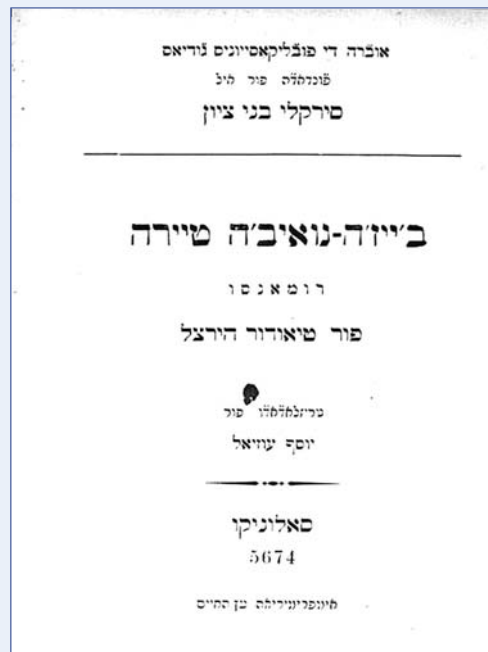
את הסיבה לכישלון הניסיון הליברלי להבטיח שוויון זכויות ליהודים באירופה.

עם זאת, במקום היחיד בכל כתביו שבו מתקרב הרצל למשהו הדומה להגדרת העם היהודי הוא קובע ביומנו כי "אנו אומה על פי הדת": זהו אמנם נוסח עמום ופתוח לפרשנויות שונות, אך ממנו עולה בבירור כי הרצל מודע היטב למרכיב הדתי בזהות היהודית. מודעות זו מביאה אותו לצורך בהתמודדות עם האתגר המורכב של גיבוש תנועה לאומית יהודית, שהיא ביסודו של דבר חילונית אך מבקשת לכלול בשורותיה אנשים דתיים ולכבד את הממד הסמלי של הדת ברשות הרבים.

הרצל עושה מאמצים רבים בעניין זה, שלא תמיד נושאים פרי, לקרב רבנים לתנועה הציונית – החל מן הרב הראשי של וינה ד"ר מוריץ גינזמן ועד לרבי שמואל מוהליבר; כך הוא גם דואג לוודא כי בבאזל, מקום כינוס הקונגרס הציוני הראשון ב־1897, יש מסעדה כשרה, ובנוסף העברי של ההזמנה לקונגרס נכתב כי "בבאזל יש אכסניא כשרה". כשמגיע הרצל לירושלים בראש משלחת ציונית ב־1898, ברור לו כי לא ייתכן כי המשלחת תיכנס העירה בכרכרה לאחר שהרכבת מיפו התעכבה והגיעה העירה לאחר כניסת השבת, ולמרות החום הגבוה שהוא סובל ממנו המשלחת עושה את דרכה ברגל מתחנת הרכבת ועד למלונה שליד שער יפו, וכיוצא בזה בעת הביקור בכותל נמנעת המשלחת מלעלות למסגדים שעל הר הבית "משום שיש חרם רבני על כך". כל אלה מבטאים שילוב מושכל של עמדתו האישית של הרצל, שהיא חילונית, עם ההכרה, העקרונית וגם האינסטרומנטלית, במעמדה של הדת בפרהסייה היהודית.

כל זה בא לידי ביטוי גם ב"אלטנוילנד". ביסודו של דבר מתוארת ארץ ישראל היהודית כחברה מודרנית וחילונית, השואבת מכל מעייני המדע והטכנולוגיה. גם ראינו את עמדתו של הרצל באשר לשיווי הזכויות האזרחי לאוכלוסייה הלא־יהודית. אבל במישור הפומבי יש נוכחות למסורת הדתית.

למשל, האירוע הפומבי התרבותי המרכזי ברומן ◀



שער "אלטנוילנד" בתרגומו ללדינו, סלוניקי, 1914

הכרה במרכיב הדתי בזהות היהודית ההיסטורית ואימוץ הגישה הליברלית האירופית הקלאסית של המאה התשע־עשרה המשלבת את עקרון חופש הדת והמצפון עם מתן כבוד לדת במרחב הציבורי.

בכל שנות פעילותו של הרצל אין למצוא אצלו ניסיון להגדרה של מיהו יהודי: הרצל היה נבון מכדי להיגרר להגדרות שמעצם טיבן תמיד משאירות מישהו מחוץ לגדר. בוויכוח חריף עם אחד מתומכיו, הסופר האנגלי־יהודי ישראל זנגוויל, שלל הרצל בחריפות כל תפישה של הגדרה גזעית של הזהות היהודית. הוא מציין חזור וציון את הגיוון הרב שבקרב קהילות ישראל במערב ובמזרח, מודע לקיומם של "יהודים שחורים" וקובע כי "אנו עם בעל מרכיבים אנתרופולוגיים שונים". בכך יש כמובן לא רק ניסיון להתמודד עם המציאות הפלורליסטית היהודית אלא גם התרסה נגד התאוריות הגזעניות האירופיות השונות – שדובריהן מגובינים ועד דיהרינגוטר־ייטשקה – שראו ביהודים גזע והיוו את המסד האינטלקטואלי לאנטישמיות הגזענית המודרנית, שבה ראה הרצל



יהואן וולפגנג גתה

הרחוקים ההם, כאשר שלמה המלך שלט בארץ". עם זאת ברור כי אין הקרבת קרבנות בבית המקדש שהוקם מחדש, ולמעשה מה שמוצג הוא בית כנסת מודרני: לא רפורמי, כי יש עזרת נשים נפרדת; אמנם נשמעת בו מוזיקה, אבל לא נגינת עוגב (הרי זה חיקוי רפורמי לכנסיות) אלא קול מקהלה וכלי מיתר (כינור דוד!). טקס קבלת השבת הוא טקס מסורתי הנפתח ב"לכה דודי לקראת כלה", ואחד הנוסעים נזכר לא רק בבית הכנסת של ילדותו אלא גם בשירו הנפלא של היינה "הנסיכה שבת" ובשיר הערגה של מיניון ב"וילהלם מייסטר" של גתה: "הידעת את הארץ בה הלימון פורח..."

שיזור זה של מסורת וזיקה לתרבות העולם מופיע גם בקטע הסיום של הרומן, שבו מתבקשים הנוכחים להביע את דעתם מה אפשר את הקמתה של חברה חדשה וצודקת זו במולדתו ההיסטורית של העם היהודי. אחד לאחד הם מביעים את דעתם – יש האומר "המצוקה", יש האומר "התאחדותם המחודשת של היהודים", יש האומר "המדע", ויש האומר "כוח הרצון" – והמילה האחרונה שמורה לרב

◀ הוא ליל הסדר שעורכים ראשי החברה בטבריה, ובו מסופר מצד אחד ביציאת מצרים המקראית ומצד אחר מגוללים גם את פרשת יציאת מצרים המודרנית: התארגנות הגירת היהודים מאירופה, קניית האדמות בארץ ישראל והקמת היישוב היהודי בארץ. בליל הסדר נוכחים גם קרואים לא־יהודים – אחדים מהם תיירים מחו"ל ואחדים הם מתושבי הארץ הלא־יהודים – כומר אורתודוקסי מכפר בגליל, נזיר פרנציסקני מטבריה ורשיד ביי המוסלמי (על נוכחות לא־יהודית זו יצא קצפו של אחד העם במאמר הביקורת החרף שלו נגד "אלטנוילנד", המעיד על אחד העם שעל אף כל חילוניותו הוא לא הצליח להשתחרר מכמה משפטים קדומים הנובעים מרקעו צר האופקים). ראינו כי בוויכוח בשאלת האזרחות השווה ללא־יהודים מסתמכים מתנגדי הגזענות של גאיייר לא רק על עקרונות אוניברסליים אלא גם על ציוויים דתיים ("חוקה אחת לכם ולגר" וכיו"ב).

גם תיאור ירושלים ב"אלטנוילנד" מדגיש את דמותה כעיר מודרנית, המתגאה במגורי פועלים מרווחים ונקיים, אך אופייה היהודי ברור. כמו הרצל ב־1898 גם הנוסעים המדומיינים מגיעים לירושלים ב־1923 בערב שבת בין השמשות (מעניין שהם מגיעים דווקא מעמק הירדן, מצד מזרח: אין ספק כי הרצל מודע לממד הגאולתי שבפרט זה). עם בואם העירה הם מגלים כי העיר השוקקת והמודרנית מתכנסת לקראת השבת – החנויות נסגרות, התושבים ממהרים לבתיהם או לבית הכנסת. בלשונו: "השבת שכנה בלבבות".

יתר על כן – וזה בוודאי מפתיע – מתברר כי ב"אלטנוילנד" מוקם מחדש בית המקדש, "כי הגיע הזמן והוא נבנה כבימים עברו", והנוסעים המגיעים העירה לקראת כניסת השבת הולכים לקבלת שבת בבית המקדש. כדי להסיר ספקות יש להדגיש כי בית המקדש אינו מוקם במקומם של המסגדים על הר הבית – הם מופיעים במפורש בקו הרקיע של ירושלים. כאשר האורחים מגיעים לרחבת בית המקדש, הם מגלים כי בכניסה ניצבים שני העמודים, יכין ובוועז, וכן ים הנחושת "כמו בימים

גם פלורליזם זה, הכרוך בנכונות לחיות בסתירות פנימיות כדי לאפשר את היחד החברתי והמדיני, נסדק לאחורונה. מצד אחד אנו עדים להקצנה חרדית קשה, שאינה מוכנה עוד לקבל את הפשרות שהתגבשו במשך עשרות בשנים בארץ ומבקשת לכפות את ההלכה הרבנית על כלל האוכלוסייה, לעתים תוך כדי מתן פרשנות – שהיא הקיצונית ביותר האפשרית לציוניים הדתיים – החל ממה שקשור בדיני כשרות ושמירת שבת וכלה בהדרת נשים. הקצנה זו, הרוצה לממש את עצמה גם במסגרת צבא שחלק ניכר מן הציבור הדתי אינו משרת בו, מעוררת תגובות חריפות בקצהו של המחנה החילוני, שעולים בו קולות לא רק של אנטי-דתיות מיליטנטית, הזרה למסורת הציונית, שתמיד חיפשה את שביל הזהב, אלא גם של ניסיון לדחות כל ממד שיש בו התייחסות לכיבודה של המסורת או ההיסטוריה היהודית. שתי המגמות הן הרסניות.

ב שלושת הנושאים – שוויון אזרחי, חברה צודקת ויחסי דת ומדינה – הציג הרצל מודל נאור ומתקדם שבמידה גדולה התממש בדרך שבה התגבשו המפעל הציוני והחברה בישראל. הציונות המדינית של הרצל לא הצטמצמה להצגת יעד מדיני בלבד אלא כרכה את השגתו גם בתכנים ערכיים ומוסריים – אוניברסליים כמו גם יהודיים. בשלושת הנושאים הללו חלו כרסום ונסיגה בשנים האחרונות. ראינו כי הרצל לא ראה ב"אלטנוילנד" אוטופיה אלא תכנית פעולה קונקרטית הניתנת למימוש. הוא האמין באוטונומיות של הרצון האנושי – האישי והקולקטיבי – ודחה תפיסות דטרמיניסטיות של ההיסטוריה ושל הפרקסיס האנושי. כפי שאפשרות היווסדה של מדינת היהודים אינה, לפי הרצל, תוצאה של מהלך דטרמיניסטי קבוע מראש אלא פועל יוצא של רצונם של היהודים למדינה, כך גם הסדרה הפנימיים תלויים בהכרעה האנושית החופשית. לכן בחר הרצל במשפט "אם תרצו, אין זו אגדה" כמוטו לרומן, והוא חוזר אליו בקטע הסיום של הספר. ■ כך בימים ההם, כך גם בזמן הזה: בידינו הדבר.

הישיש שמואל, הקם ואומר: "אלוהים". זו המילה האחרונה ברומן.

התמונה המתקבלת היא ללא ספק ניסיון מרשים לשלב הערכה למסורת במסגרתה של חברה מודרנית וחילונית – לפי מיטב המורשת הליברלית האירופית, שאימצה את עקרונות הנאורות ללא היסחפות לאנטי-דתיות מיליטנטית.

במידה גדולה התבטא שילוב זה גם בנהגים ובמוסדות של היישוב והמדינה – ושוב לא מתוך דבקות אדוקה בפרטי חזונו של הרצל אלא מתוך השקלא והטריא של המציאות החברתית והמדינית שנתרקמה בארץ ישראל. כך גובש ה"סטטוס קוו", עוד בימי המנדט, כפשרה שאפשרה לחוגים דתיים להצטרף למה שנקרא "היישוב המאורגן": כנסת ישראל על מוסדותיה – אספת הנבחרים והוועד הלאומי, שהיו בהגמוניה ציונית. כך נקבע בהסדרים פרגמטיים אלה כי לנשים תהיה זכות בחירה למוסדות היישוב, וזאת בתמורה לשמירת כשרות ומועדי ישראל במוסדות הציבור. כך הסכימה אפילו הסתדרות העובדים שבשליטת מפלגות השמאל הסוציאליסטיות החילוניות, כי במטבחי הפועלים, שלא נשמרה בהם כשרות מדוקדקת, לא יוגשו מאכלי חזיר – לא מתוך נאמנות נורמטיבית לציוניים דתיים כשלעצמם אלא מתוך כבוד להיסטוריה היהודית על הממד הדתי שבה (או בלשונו של ברל כצנלסון משום שאי-אכילת חזיר הייתה איסור ש"עליו הורגנו").

שעטנז זה של מסורת וחילוניות (שזכה לביקורת העוקצנית והדוגמטית של ישעיהו ליבוביץ, שכינה את ישראל בשם "מדינה חילונית הידועה בציבור כדתית") היה אחד ההישגים הפוליטיים והאידיאיים המרשימים ביותר של התנועה הציונית ושל מדינת ישראל. הוא ביטא תבונה וסובלנות, נכונות לפשרות שלא תמיד קלות והבנה כי יצירת אומה יהודית חדשה בהקשר מדיני מחייבת להתגבר על כיתתיות וקנאות כדי לאפשר מכנה משותף רחב ככל האפשר שיעניק תחושת בית ושייכות לזרמים שונים בעם היהודי, שמעולם לא היה מאוחד וחד-ממדי.