

## עם נבחר עפרי אילני

הטענה כי המדינה היהודית סובלת מביקורת לא הוגנת או לא פרופורציונלית עומדת ביסוד האפולוגטיקה וה"הסברה" הישראלית בימינו. ביסודה של טענה זו עומדת הנחה כללית יותר, שמהווה מוסכמה כללית לוויכוח הפוליטי בישראל ועל ישראל, שמדינת ישראל ראויה לאותו יחס כמו מדינות אחרות בעולם. במאמר שלהלן אטען כי הציפייה ליחס "נורמלי" כלפי ישראל היא חסרת תוחלת; ושהבסיס לדיון בשאלת ישראל הוא דווקא ההכרה בכך שדיון זה נעשה במסגרת כללים ייחודיים וחד-פעמיים.

נקודת מוצא שימושית למהלך זה הוא המאמר "צליבתו מחדש של היהודי כישועה אקסטטית", אחד ממאמריו האחרונים של אילן גור זאב. במאמר רווי הפאתוס עוסק הפילוסוף במופעיה של האנטישמיות בשיח הפוליטי והתרבותי של זמננו. גור זאב מדמה את "האנטישמיות החדשה" לפירמידה הבנויה מכמה שכבות, שבכל אחת מהן מופיעה האיבה כלפי היהדות באופן מפורש יותר, עד לשכבה העליונה, המתוארת בדימוי גותי אפל:

הדיון האידיאולוגי ברובד הגבוה של הפירמידה לובש צורה של דיון פילוסופי כללי, העוסק במושגי היסוד ובכוחות המחוללים את הרוע האימננטי של הציוויליזציה היהודית-נוצרית ושל הקיום בכלל. לכיפת הפירמידה צורה של מזבח. עליו מועלים לעולה קורבנות לאינספור ובלא הפסק. הכיפה ניצבת על שני עמודים פוסט-מודרניסטיים: עמוד "הביקורת" מזה ועמוד "ההתנגדות" מזה. חדי העין יוכלו לראות שעל המזבח חרוטה כתובת שחלקה מחוק, או אולי טרם נכתב, ובה ברורה לחלוטין מילה אחת בלבד: "ישראל".<sup>1</sup>

גור זאב ממשיך וטוען כי ההיגיון של המחשבה הפרוגרסיבית העכשווית נשאב בהכרח "למאבק לחיים ולמוות ביהדות בכלל ובמדינת ישראל בפרט", כיוון שמבחינתם של דוברי הפוסט-מודרניזם והפוסט-קולוניאליזם בעולם ובתל אביב היא "הנציגה המובהקת של מהות כוחות השחור הקולוניאליסטיים". במצב זה, כותב גור זאב בסרקוזם, "ההתנגיטות להריסתה של ישראל היתה למלאכת הקודש האחרונה שעוד נותרה לו לאדם הפרוגרסיבי המערבי. שהרי ישראל היא הסוכן הישיר, הגס והאלים ביותר של ההיגיון הקולוניאליסטי של הציוויליזציה היהודית-נוצרית."

בנקודת הזמן שבה פורסם, מאמרו של גור זאב והמהלך האינטלקטואלי שייצג יכול היה להיתפס במידה רבה של צדק כחבירה לכוחות הפוליטיים המבקשים להשתיק כל ביקורת על מדיניותה של ישראל ועל האידיאולוגיה הגזענית העומדת בבסיסה בטענה ל"אנטישמיות". עם זאת, דומני שלא ניתן להתחמק או לבטל כלאחר יד את הטענה העומדת במרכז מאמרו, כי ישראל זוכה ליחס חריג בפוליטיקה השמאלית העולמית.

אפשר להסכים שהכיבוש והסכסוך הישראלי-פלסטיני אינם סתם מוקד סכסוך בעייתי בעולם. השאלה הפלסטינית, או השאלה הישראלית, הפכו לחזית עיקרית של פרויקט הנאורות – מה שמתבטא למשל בפעילות סטודנטים ישראלית רחבת היקף שמוקדשת לביקורת על ישראל או להגנה עליה בקמפוסים בעולם. יש מקום לשאול מה הפך את ישראל לאתר משמעותי כל כך בפוליטיקה העולמית.

באופן פרדוקסלי, ההיקף הנרחב של העיסוק במצב הפוליטי בישראל בתקשורת העולמית ובמסגרות בינלאומיות אחרות הופך דווקא לנכס בידי דוברי המדיניות הישראלית: חוסר הפרופורציה מוצג כביטוי לסנטימנטים אנטישמיים החבויים מאחורי הדאגה לזכויות אדם או להגדרה עצמית. בתשובה לטענות אלה, מבקריה של ישראל מתאמצים בדרך כלל להוכיח שהם מאוזנים ומשמיעים את הביקורת שלהם ללא משוא פנים, כדי להתנער מההאשמה באנטישמיות. דוברים שמאליים או פרו-פלסטינים ידגישו כי צעדים כמו חרם על ישראל נדרשים בשל האקספציונליות של הכיבוש או של המשטר הציוני בכלל, המתוארים כשרידים אחרונים של קולוניאליזם בוטה.

אם נבחן את הדיון בשאלת ישראל/פלסטין, נראה שהטענה לייחודיות ממלאת בו תפקיד מורכב. הביקורת על הציונות שוללת את הניסיון להצדיק את העוול שנעשה לפלסטינים בגלל האקספציונליות ההיסטורית של המקרה היהודי, ובד בבד גורסת כי הכיבוש הוא "רוע יוצא דופן" המצדיק צעדים מתאימים. מנגד, האפולוגטיקה הציונית הודפת את הביקורת על ישראל בטענה שהיא אינה פרופורציונלית, כלומר היא יוצאת דופן ביחס לביקורת המופנית כלפי מדינות אחרות, ועל סמך אבחנה זו היא מבססת את טענתה לאקספציונליות של השנאה ליהודים.

האקספציונליות מועברת אפוא בסך הכול מקוטב אחד של הדיון לקוטב האחר, אך נשארת תמיד על השולחן. הניסיון לתאר את המצב הפוליטי בישראל/פלסטין במושגים אוניברסליים, כלומר כ"עוד מקרה של קולוניאליזם" או "עוד מקרה של ניצול", מוביל שוב ושוב דווקא לאקספציונליות המובנית של ישראל. מובן שקבוצות שונות יכולות להיות ייחודיות באופנים שונים – למעשה כל קבוצה היא ייחודית באופן כלשהו – אבל הייחודיות של ישראל נטועה בחשבון אחרון בשם "ישראל" עצמו, ובכך ש"ישראל" היא מושג תיאולוגי הכולל מעצם הגדרתו את רעיון הבחירה. עקב כך, כל דיון על ישראל הוא בחשבון אחרון דיון על רעיון זה.

### בחירה ותיאולוגיה

אף שהציונות שואפת לכאורה לנורמליזציה של המצב היהודי ולהפיכתם של היהודים ל"עם ככל העמים", מתקיים בה זרם מעמקים של אמונה בכך שהיהודים הם עם נבחר. כפי שהראה אנתוני ד' סמית, תופעת הלאומיות מבוססת לעתים קרובות על תפיסה עצמית-קולקטיבית של בחירה על ידי האל.<sup>2</sup> ברוב הלאומים במערב, תפיסה זו מזוהה עם השלב המוקדם של גיבוש הזהות הלאומית, ובתקופתנו אינה נתפסת עוד כבסיס לגיטימי לשיח פוליטי. גם הזרם המרכזי של הציונות התכחש לכאורה למעמדו המיוחד של עם ישראל – וידועה אמירתו של ברנר כי "בהנאה חריפה ותאננות

הייתי מוחק מן הסיפור של העברי בן-הדור את ה'אתה בחרתנו' בכל צורה שהיא.<sup>3</sup> ועם זאת, נראה כי מחיקתו של ה"אתה בחרתנו" לא עלתה יפה. רעיון העם הנבחר מקובל כיום בישראל יותר מאשר בעבר. לפי סקר שנערך ב-2012, 70% מהיהודים בישראל מאמינים שהעם היהודי הוא העם הנבחר.<sup>4</sup> גם אינטלקטואלים ציונים, ובכללם כאלה המגדירים עצמם חילונים, מצהירים במאמרים ובספרים מהשנים האחרונות על דבקותם בבחירתו של העם היהודי.<sup>5</sup>

באופן טבעי, תפיסה כזו מעוררת ביקורת מצד חילונים-ליברלים, שמסרבים לאמץ את ההגדרות התיאולוגיות בדבר מהותו של עם ישראל ותפקידו בעולם. אלא שזוהי גישה נאיבית במקרה הטוב ומתחסדת במקרה הרע, שהרי הדיון על ישראל היה תמיד תיאולוגי, ומעולם לא השתחרר מכבליו של הפולמוס הבין-דתי. גם ההתנגדות לרעיון הבחירה של ישראל היא תמיד-כבר תיאולוגית. במידה רבה, גם טענה בנוסח "עם ישראל הוא בימינו עם ככל העמים" מהווה בפועל צורה של תיאולוגיית החלפה – הרעיון הנוצרי שלפיו עם ישראל איבד את מעמדו כעם הנבחר. בסופו של דבר, כיוון שהקשר בין ישראל לעמים נוסח באופן היסטורי על בסיס רעיון הבחירה, הבנת היחס הזה ללא רובד תיאולוגי היא למעשה שרירותית וחסרת מובן, מכיוון שהמישור התיאולוגי מתנה את ההיסטוריה של השם "ישראל". יש אם כך מקום לשאול אם רעיון הבחירה אינו טבוע מראש במושג "ישראל", כלומר האם יש בכלל משמעות לשם ישראל ללא קבלתו.

לכאורה, מושג הבחירה נסמך בהכרח על בוחר אלוהי. אלא שבמידה רבה, אלוהים אינו הכרחי למושג הזה. כמעט כל נרטיב היסטורי המבקש לנתח את מהלך ההיסטוריה היהודית נדרש בסופו של דבר לתפיסה "חלשה" או חילונית של רעיון הבחירה היהודית, כלומר כזו המדגישה את הייחודיות ההיסטורית, או את "דרכו המיוחדת" של עם ישראל – אם לנקוט מושגים שמקורם בהיסטוריוגרפיה הגרמנית. תפיסה זו אמנם אינה מתארת את ההיסטוריה היהודית במושגים תיאולוגיים, אך בפועל היא מאמצת את ההנחה שההיסטוריה של העם היהודי מתנהלת לפי כללים המיוחדים לה, שחורגים מהחוקיות ההיסטורית הרגילה. האקספציונליות התיאולוגית של העם אהוב האל שקיבל את התורה בסיני מוחלפת כאן באקספציונליות היסטורית של הקורבן האולטימטיבי.

בשלב זה, מן ההכרח להידרש לשאלה מהו למעשה "עם נבחר", ואיזה מובן יש למושג הזה היום. לענייננו במאמר זה, הכוונה היא לתפיסה שעל פיה לקבוצה אנושית מוגדרת יש פונקציה מיוחדת, ובפרט תפקיד מהותי בדרמה של גאולת האנושות. כזה הוא למשל תפקידו של עם ישראל בחיבור הפילוסופי-תיאולוגי "חינוכו של המין האנושי" מאת גוטהולד אפרים לסינג – אחד הטקסטים היסודיים ביותר של מחשבת הנאורות. לסינג מפרש מחדש את מושג ההתגלות ומתאר אותה כהתפתחות הדרגתית של השכל האנושי, מפראות לתבונה ועידון – כלומר את תהליך הקדמה עצמו. "מה שהחינוך הוא לגבי האדם היחיד – ההתגלות היא לגבי המין האנושי כולו", הוא קובע במשפט הפותח של המאמר. אלא שבאופן היסטורי, הוצאתו של התהליך החינוכי לפועל נעשתה בדרך מסוימת. כך כותב לסינג:

היות ושוב לא יכול היה [האל] להתגלות לכל אדם יחיד ואף לא רצה בכך, בחר לו בעם יחיד לשם חינוכו המיוחד; ודווקא בעם הבלתי מלוטש ביותר, כדי שיוכל

להתחיל בו לגמרי מהתחלה. היה זה עם ישראל (das israelitische Volk) [...] לעם זה גילה האל את עצמו.<sup>6</sup>

התפקיד של מחנכי האנושות היה חייב אם כן להינשא על כתפיה של קבוצה מסוימת: "דבר זה יכלו להיות יהודים בלבד, רק אנשים של עם שחונך בדרך זאת," כתב לסינג. בהמשך הוא מתאר את המהלכים הבאים של ההתגלות/החינוך: הופעתו של ישו, המורה הראשון של רעיון הישארות הנפש; ולבסוף את הברית השלישית, "אוונגליון חדש ונצחי" שיחליף את הברית החדשה. כתיאולוג של הנאורות הפרוטסטנטית היה לסינג מחויב לרסן את רעיון הבחירה ולהעמידו כשלב שהושלם זה מכבר – גרסה מחולנת של "תיאולוגיית ההחלפה", שעל פיה הכנסייה תפסה את מקומם של היהודים כעמו הנבחר של האל. ועם זאת, עם ישראל מסמן את המפגש המקורי בין התגלות לנאורות; בין בחירה לשליחות אוניברסלית.

### הברית הנצחית

אם נחזור לשאלות פוליטיות קונקרטיות, נראה שהיעדר התייחסות לאקספציבונליות של ישראל אינה מאפשרת להסביר מאפיינים עקרוניים של המציאות הפוליטית שבה אנחנו מצויים – למשל את ההתמדה היוצאת-דופן של הכיבוש הישראלי. מאז 1967 נפלו משטרי דיכוי רבים ברחבי העולם, גם של השמאל וגם של הימין. בהנחה שהכיבוש הישראלי יוצר עוול גדול כל כך במשך תקופה ארוכה כל כך, מדוע בעצם בעיה זו אינה מתקרבת לכדי פתרון? מדוע המצב הפוליטי בישראל-פלסטין אינו עובר נורמליזציה?

אחת התשובות המתבקשות לשאלות אלו היא שישראל נהנית מתמיכה איתנה ועקבית של הכוח הפוליטי, הצבאי והכלכלי החזק ביותר בעולם, הלוא הוא ארצות הברית. ברמה הבסיסית, זו לדעתי גם התשובה המיידית ביותר לשאלת ייחודו של המצב הפוליטי בישראל ולתשומת הלב הרבה שהיא מושכת. בפוליטיקה האמריקנית, העיסוק בישראל ממלא תפקיד שאינו פרופורציונלי לגודלה ולעוצמתה הכלכלית. שרי חוץ אמריקנים מבקרים בישראל פעם בכמה חודשים, בעודם מתעלמים מיבשות שלמות במשך שנים. גם מספר האזכורים של ישראל בשיח הפוליטי הפנימי בארצות הברית, שמתבטא למשל בעימותי הבחירות, עולה בלי שום פרופורציה על העיסוק בכל מדינה אחרת, והוא מתעצם והולך עד שעל סמך הדיון הציבורי ניתן לפרקים להתרשם כי ישראל היא הנושא היחיד במדיניות החוץ האמריקנית.

כפי שכבר ציין עמנואל ולרשטיין, כוחם של יהודי ארצות הברית אינו הסיבה לתמיכה האמריקנית בישראל, אלא אולי התוצאה שלה.<sup>7</sup> גם האינטרסים של תעשיית הנשק האמריקנית אינם יכולים להסביר מדוע דווקא ישראל שומרת במשך עשורים רבים על מעמדה כזירת בדיקה מועדפת לנשק אמריקני. במידה רבה אין זה אלא עוד ניסיון לנסח את שאלת ישראל במונחים גורפים של אינטרסים כלכליים. אלא שגם אחרי קריסת ברית המועצות, מאורע ששינה לגמרי את מערך הכוחות בעולם, וגם לנוכח משברים כלכליים ופוליטיים, התמיכה בישראל נותרה בלתי מעורערת ומסתמנת כמרכיב מהותי בשיטה הפוליטית האמריקנית עצמה.

הסוציולוג האמריקאי טוד גיטלין מציין בספרו *The Chosen Peoples* שהברית בין ארצות הברית לישראל היא יותר מאשר חיבור של אינטרסים.<sup>8</sup> לטענתו, מה שקושר את ארצות הברית לישראל הוא תודעה דתית של בחירה. ארצות הברית רואה את עצמה כאומה נבחרת, אך בה בעת גם כאומה בוחרת, וכשהיא בוחרת בישראל היא נוטלת לעצמה את התפקיד של אלוהי ההיסטוריה. הסנטימנט הזה קשור לאופי הדתי של השפה הפוליטית האמריקנית, ועם זאת הוא חורג הרבה מעבר לחוגים אוונגליסטיים פרו-ישראליים.

במומנט הנוכחי בהיסטוריה, אמריקה ממלאת את התפקיד של אלוהי אברהם, יצחק ויעקב. היא מתברגת לתפקיד הזה בהתאמה מושלמת: כמו שאלוהים בחר בנו מכל העמים, אמריקה בחרה בנו מכל המדינות. כמו שאלוהים הוא שלנו, אבל הוא גם האל ששולט בעולם, אמריקה היא שלנו, אבל היא גם שולטת בעולם. ליהודים, ובעיקר לחילונים, אמריקה מהווה תחליף-אלוהים שמגן עליהם בעולם מסוכן. לא פלא ששיתוף הפעולה בין ארצות הברית לישראל מתואר לא פעם בשיח הפוליטי הישראלי כ"ברית נצחית".

### ישראל כמטאפורה

ואכן, הדיון הציבורי בישראל מרבה להתמקד בגילויים של אנטישמיות ברחבי העולם, אך הוא אמביוולנטי יותר כלפי גילויים מפורשים של פילושמיות, המקושרת בדרך כלל עם פרו-ציונות. מבחינות רבות, ניתן להגדיר את הרגע העולמי הנוכחי כרגע פילושמי חדש בתולדות הנצרות – והוא המאפשר את קיומה של ישראל. בעידן שלפני 1945, גילויי פילושמיות עמדו בצלם של גילויי אנטישמיות, אך בעידן שאחרי המלחמה משקלה של הפילושמיות גדול יותר.<sup>9</sup> באופן מטאפורי ניתן אפוא לומר שמול המזבח שתיאר גור זאב, שעליו נעקדת ישראל, נבנה מזבח אחר שבו מוקרבים קורבנות לאותה ישות. שני הפולחנים מקיימים ביניהם יחסים מורכבים, ובמידה רבה מעצימים זה את זה.

למעשה, אף כי הציונות היא תנועה לאומית יהודית, היא מתפקדת היום גם כאידיאולוגיה גלובלית החורגת מהלאומיות. פרו-ישראליות מהווה כיום דגל למגוון רחב של כוחות עולמיים – נוצרים פרוטסטנטים מאירלנד ועד אפריקה, מפלגות ימין קיצוני באירופה, ארגוני להט"ב, אמנים חובבי קבלה ועוד. בעוד ישראל נעשית מבודדת בזירות ליברליות, ניכר כי המערך הפרו-ציוני נבנה בקצב מהיר לא פחות.

העמדה כלפי ישראל מאפשרת לגורמים שונים למקם את עצמם מצד אחד ביחס לאסלאם ומצד שני ביחס לארצות הברית, אבל היא קשורה גם לתפיסה סימבולית של המושג "ישראל", המעגנת את עצמה בכתבי הקודש. באופן כזה מצטיירת "ישראל" מדומיינת, בעלת זיקה מטושטשת למציאות, כפי שהיא מוכרת גם בישראל עצמה.

כפי שהודגם במחקריהם של סמית ושל אדריאן הייסטינגס, עם ישראל הוא מטאפורה פוליטית לעם נבחר ולגוי קדוש לכל אורך עידן הלאומיות. ניתן לומר שישראל היא סימן אינדקסיקלי: בתור עולם המאורגן בצורת מדינות לאום, להגיד "ישראל" משמעו להגיד "אנחנו".

מתבקש אם כך לומר שהסימן "ישראל" אינו אלא מטאפורה נוצרית, שאין זיקה בינה לבין ישראל הממשית – ישראל שברוח שהחליפה את ישראל שבבשר, או העיר האלוהית המנוגדת לעיר הארצית. עם זאת, כפי שהראה ההיסטוריון אוריאל טל כבר ב-1969, בהרצאתו "הנוסח החדש בשיח שבין יהודים ונוצרים", תפיסות תיאולוגיות נוצריות אחדות, בעיקר פרוטסטנטיות, רואות במצבם של היהודים בימינו עדות לכך שהבחירה לא ניטלה מעם ישראל.<sup>10</sup> לפי טל, "נקודת המוצא לגישה המחודשת שמציעה הכנסייה הרפורמית היא כי שיבת ציון שנתקיימה בימינו חייבת לשמש עדות לעיני העולם הנוצרי לכך שלארץ-ישראל, כלומר לארץ הגשמית (Land) יש משמעות רוחנית שחורגת אל מעבר לארציות, מעבר לצד גשמי שלה [...] עיקרה של עדות זו בכך שהיא מאשרת מחדש את העיקרון אשר לפיו המציאות הארצית, הגשמית, היא חלק בלתי נפרד מאמיתות דתיות, מן המישור הרוחני".<sup>11</sup> בהשקפת העולם של הציונות הנוצרית, הקמת מדינת ישראל היא לפיכך ביטוי של יחסים חדשים בין הרוחני לחומרי, בין הסמל לממשות.

אם ניתן את הדעת על מצב זה, נצטרך להכיר בכך שהיחסים בין "ישראל הארצית" ל"ישראל המדומיינת" שונים משהיו בעבר. שינוי זה משליך גם על היחס לגישות ביקורתיות מסוימות במדעי היהדות, כגון זו של האחים בווארין, הקוראים ליהודים "לחזור אל הגוף" ולהתנגד לפיתוי שבסנטימנטים כלפי "היהודי המופשט". לטענתם, העמדת היהודי כאלגוריה משכפלת את הפרויקט הפאוליני של הפיכת היהודי לסמל של אוניברסליות. מבצעה "מכחישים את הקיום הארצי" של היהודים ומחליפים את ההכרה בו בדיאלוג מדומיין עם יהודי שהינו "אחר אידיאלי", כגון פרנץ קפקא או ולטר בנימין.<sup>12</sup> אך מיהו, בימינו, אותו "יהודי ארצי" מוכחש? האין זה היהודי הציוני – בין שהוא גר בישראל ובין שהוא תומך בה מארצות הברית או מצרפת? לעתים ניכר כי דווקא מבקרים מסוגו של בווארין מציבים כאידיאל יהודי מופשט, המתגלם למעשה בבוארין עצמו ובקהילה רדיקלית מצומצמת של יהודים אנטי-ציונים הטוענים בשם "היהדות האמיתית".

### מעבר לאנטישמיות ולפילושמיות

ההיסטוריון דיוויד נירנברג הראה לאחרונה, בספרו *Anti-Judaism: The Western Tradition*, כיצד לאורך ההיסטוריה הנוצרית והמוסלמית נעשה שימוש אובססיבי במסמן "יהודי" דווקא בתקופות ובמקומות שבהם היהודים עצמם נעלמו.<sup>13</sup> הנאורות והמודרניות תרגמו את היחס התיאולוגי הנוצרי כלפי היהודים למושגים חדשים. לפי נירנברג, החלוץ של מהלך זה היה דווקא שפינוזה, המתווך המרכזי של רעיונות נוצריים אנטי-יהודיים למחשבת הנאורות.<sup>14</sup> בנאורות עצמה רואה נירנברג "מרד נגד היהדות" של התרבות האירופית, ובהתאם לכך הוא רואה כמעט בכל תופעה בעידן המודרני צורה של יחס, שלילי בדרך כלל, כלפי היהודים. בכך הוא יוצר למעשה תמונת ראי לאותה עמדה נוצרית אובססיבית. זוהי אונטולוגיה שבמסגרתה הכול, הכול אנטישמיות. על כל פנים, כפי שראינו, בעידן הנוכחי אי אפשר עוד לומר שהאובססיה לעם היהודי לובשת תמיד צורה של אנטישמיות. הרגע הפילושמי הנוכחי מאפשר להבין את האובססיה ליהודים כתופעה

מורכבת יותר מאנטישמיות גרידא. הסוציולוג זיגמונט באומן טבע את המושג "אלוהמיות" לציון עמדה המציבה את היהודים בנפרד מכל שאר בני האדם, מתוך הנחה שההתייחסות אליהם מצריכה מושגים מיוחדים וכללים ספציפיים. אלוהמיות איננה ראייה חיובית או שלילית של היהודים, אלא תפיסה המכילה זרעים של שניהם.<sup>15</sup>

כיוון שהשיח האלושמי הוא אקספציונליסטי, הוא מבטיח שהיחס ליהודים יהיה קיצוני, ושתוענק לקבוצה זו משמעות גורלית. לפי באומן, הדומיננטיות של האלוהמיות בתרבות המערבית היא מורשת נוצרית. הנצרות היא המקור להפיכתו של "היהודי" למושג מופשט ועל-זמני ולניתוק מהניסיון הקונקרטי, ובה טמונים גם שורשי האופי האמביוולנטי של דימוי היהודי – ישות המגלמת פריעה של סדר ההווה. היהודי מעורר רגשות קיצוניים כיוון שהוא מערער בעצם קיומו על הקטגוריות המסודרות המארגנות את העולם. לתוך תבנית תיאולוגית זו נצקו גם צורות אחרות של אמביוולנטיות בין ניגודים חברתיים ותרבותיים, ועלו אל פני השטח בעידן המודרני.

לכאורה, המסקנה המתבקשת מניתוחו של באומן היא שיש להתגבר על התסביך האלושמי, על האובססיה ביחס ליהודים, ולהתייחס ליהודים כאל "בני אדם נורמליים". ניתן לומר שזאת גם הציפייה של הליברל הישראלי, וזו המסקנה שהוא מסיק מן העבר האנטישמי – לפחות מן השפה ולחץ: נורמליזציה של היחסים בין עם ישראל לעולם.

מן השפה ולחץ, כי כאמור ספק אם ישראל היתה מתקיימת בכלל אלמלא נהנתה ממעמד יוצא דופן. יותר מכך: ייתכן מאוד שהניסיון לבחון את ישראל ואת הציונות "ללא משוא פנים" הוא חסר טעם ואף בלתי אפשרי מבחינת השפה הפוליטית עצמה. כפי שהראיתי לעיל, אפשרות הבחירה בעם ישראל היתה מהשאלות הפילוסופיות-תיאולוגיות החשובות של מחשבת הנאורות – תקופת עיצובה של המחשבה הפוליטית המודרנית. באופן פוזיטיבי או נגטיבי, "ישראל" ממלאת תפקיד מרכזי ומהותי כל כך בשפה הפוליטית המודרנית, עד שהיחס הייחודי כלפיה בלתי ניתן לנטרול או לנורמליזציה. במידה רבה, "ישראל" נוגעת באופן אינטימי לכל אדם. הישות הפוליטית שבה אנחנו חיים נטלה על כתפיה משא כבד כשבחרה לה את השם "ישראל".

### דרכי מפלט

ניתן אם כן לומר שהעולם הנוצרי, ולמעשה העולם בכלל, פונה אל ישראל בתור ישות אקספציונלית. בכך הוא מבצע אינטרפולציה המכוננת אותנו כיוצאי דופן, וכופה עלינו להתייחס כך גם לעצמנו. נשאלת השאלה איזה מענה פוליטי אפשר לתת למצב הזה – בהתחשב בכך שישראל היא מעין חור שחור שבו השפה הפוליטית המודרנית עצמה קורסת או מתעוותת.

אפשר להציע כמה נתיבי מילוט מן המערך הסימבולי הזה. הראשון הוא המפלט היהודי. כותבים יהודים המבקרים את הציונות, כמו אמנון רז-קרקוצקין למשל, מבקרים את הפאזה הנוצרית-פרוטסטנטית של הקיום היהודי, כלומר את התגשמות החזון האפוקליפטי הנוצרי של המדינה היהודית ושל שיבת היהודים לארצם. לדבריו:

במישור העקרוני – ניסוחה של התודעה היהודית כלאומיות טריטוריאלית במובן המודרני של המלה משקפת מפנה מהותי, המבוסס על התאמת התפיסה היהודית לתפיסה הפרוטסטנטית היסודית: ה"שיבה" של היהודים בתפיסה הציונית התייחסה לאותו הקשר שהיה מוקד האידיאל הפרוטסטנטי – ארץ הקודש בתקופת בית שני, תקופתו של ישו הנוצרי, ונוסחה באותם מונחים, שפת הרומנטיקה האירופית. גם הפנייה הציונית אל התנ"ך, תוך שלילת הספרות היהודית הבתר-מקראית, הולכת בעקבות העיקרון הפרוטסטנטי של "כתבי הקודש לבדם". דימינה של הארץ בתרבות הציונית הלך בעקבות דימוי נוסעים, חוקרי מקרא וארכיאולוגים נוצרים. את מקום הדימוי של הכנסייה הקדומה החליפה בספרות הציונית הקהיליה היהודית הריבונית של תקופת המקרא, אבל זו תוארה על בסיס אותם דימויים, כמקור של תרבות המערב – ותוך הנגדתה המפורשת לתרבות הערבית-מוסלמית.<sup>16</sup>

חביבה פדיה מכנה זאת "קולוניאליזם של המרחב הסימבולי".<sup>17</sup> אלא שמשאלת השיבה אל מרחב סימבולי יהודי נידונה כנראה לכישלון, כיוון שעצם הפרויקט של "היהודי החילוני המודרני" הוא במידה רבה קונסטרוקט נוצרי. הדבר נכון לא רק לציונות, אלא גם לרעיונות יהודיים-מודרניים כמו "התרומה היהודית לתרבות" או היהודים כ"מתקני עולם". כפי שהראה ההיסטוריון נחום גלצר, ההגות היהודית המודרנית של המאה התשע-עשרה נאלצה להסביר את תולדות ישראל במונחי "ההיסטוריה העולמית", שכבר היתה נוצרית. לפי גלצר, היהודי נכנס לנחלה זו ללא מסורת משלו.<sup>18</sup> לפיכך, הניסיון לתת משמעות לקיום היהודי בתוך ההיסטוריה אינו יכול שלא להפנים את המבט הנוצרי על היהודים. עם זאת, אפשר לומר שהיהודי המודרני הוא פרויקט יהודי-נוצרי משותף, גם אם שני הצדדים בוודאי לא ממלאים בו תפקיד סימטרי – פרויקט של ניכוס וניכוס מחדש.

נתיב מילוט שני מהמערך הסימבולי של הבחירה יכונה "הקו הפגאני". קו זה יראה במתח המשיחי שבתפקיד היהודי מקור תמידי לאלימות ולסבל. לכן, לפי תפיסה זו, הדרך היחידה לרסן ולמתן את האלימות הטמונה במצב הפוליטי בישראל היא דווקא לברוח מההיסטוריה הקדושה ומהמדומיין הטראומטי של תולדות עם הנצח. למעשה זו קריאה להתרחק מציר הר סיני-אשוויץ, ולחיות בתוך מבני משמעות מוחשיים וקונקרטיים.

אלא שהיסטוריית הגאולה רודפת אחרי מי שמנסה לברוח ממנה. כיום זו ההצגה היחידה בעיר. לכאורה אפשר לטעון שהעלייה של כוחות גלובליים לא-מערביים שאינם שייכים לדתות האברהמיות, כמו סין או הודו, עשויה לדחוק לשוליים את המערכת הסימבולית שעם ישראל עומד במרכזה, ולהחליף אותה במערכת אחרת או בריבוי פגאני של מערכות. אבל האובססיה לישראל כבר אינה עניין בלעדי של אירופה ואמריקה. דיוויד גודמן הראה במחקרו על פילושמיות ביפן כי במסגרת ההשתלבות בעולם המודרני, התרבות היפנית הטמיעה גם את העיסוק ביהודים.<sup>19</sup> אנטישמיות ופילושמיות מילאו תפקיד במאמצים של תנועות תרבותיות, אינטלקטואליות ודתיות ביפן להגדיר את עצמן ביחס לעולם המודרני, והפיגורה של ישראל כבר מוטמעת בעולם המושגים המודרני עמוק מכדי שאפשר יהיה להוציא אותה משם.



### היענות לקריאה הפילושמית

בניגוד לשני נתיבי המילוט האלה, ובמסגרת המתווה האוטופי, אני רוצה להציע כאן כיוון מחשבה אחר, שכבר רמזתי עליו: היענות לאינטרפלציה הפילושמית, כלומר לכינונו של עם ישראל בתור העם הנבחר.

לתפיסת הבחירה של ישראל יש יחס מורכב לפרויקטים אוטופיים. כפי שכבר צוין, מושג הבחירה עצמו קשור באופן מהותי לתהליך הגאולה, כלומר למימושה של אוטופיה. בחשיבה הנוצרית, השבתה של מלכות ישראל היא מסמן עיקרי של אחרית הימים. אך דווקא משום כך, במודלים מודרניים של גאולה תואר לעתים כינונה של מלכות ישראל כהתרחשות אפוקליפטית דיסטופית – מעין טלוס של כוחות הריאקציה הקלריקליים. במידה רבה, אפשר להגדיר את פרויקט החילון כשאיפה להגשמתה של גאולה מתחרה, ארצית, המבקש בהתאם לכך לבלום ולסכל את כינונה המחודש של ישראל. מבחינה זו אין להתפלא על כך שפרויקט גאולת האנושות הסובייטי תפס את הציונות כאיום חמור כל כך – על אף שלתנועה זו היתה לכאורה השפעה עולמית מוגבלת. מכיון שהאוטופיה הקומוניסטית ביקשה להחליף את מלכות ישראל המשיחית, הניסיון להקים אותה מחדש נראה כאיום חמור על מימושו של הקומוניזם.

אלא שיש להשיב בכנות: האם ניתן בכלל ליישב את רעיון הבחירה עם פוליטיקה הומניסטית, כלומר עם סולידריות אנושית אוניברסלית? במחשבה היהודית המודרנית, התשובה לבעיה זו ניתנה בדמות הרעיון של "תיקון עולם" כשליחות יהודית-אוניברסלית. פרויקט כזה של "יהדות כנאורות" שואף למעשה להגשמת חזונו של לסינג ב"חינוכו של המין האנושי". לאורך השנים הוא זכה לאהדה גם בקרב אינטלקטואלים ומנהיגים ציוניים, ועדיין נוכח ברטוריקה הישראלית הרשמית. אלא שרטוריקה כזו – המוכרת למשל מנאומיו של שמעון פרס – מבליטה דווקא את האופן שבו חזון של תיקון עולם משמש למעשה לביסוסה של אתנוקרטיית האדונים הישראלית, ובמיוחד בסיטואציה הנוכחית, שבה ישראל מובילה דווקא במכירת נשק ומתייצבת בראש החץ של המתנגדים לאכיפת החוק הבינלאומי. בנקודה הנוכחית, רטוריקה של תיקון עולם חייבת להתקבל באופן ביקורתי. יש להכיר בכך שקשה ליישב פוליטיקה של בחירה עם פוליטיקה אמנציפטורית.

במידה רבה של צדק, ההתפעמות מתפקידו המיוחד של "ישראל" בהיסטוריה עשוי להתפרש כנרקיסיוז ואף כמבנה אידיאולוגי קולוניאלי. הדבר נכון במיוחד מנקודת מבט פלסטינית; לכאורה, לפלסטיני המוסלמי אין תפקיד בדרמת הבחירה של עם ישראל, וזוהי הופעה נוספת של אידיאולוגיית "הציביליזציה היהודית-נוצרית". אלא שהאסלאם, ובוודאי האסלאם המודרני, אינו מנותק ממערכת הדימויים התנ"כית של "העם הנבחר", ויש לו יחס מורכב אליה. יתרה מכך: לטוב ולרע, כחלק מכינונו של האסלאם הפוליטי המודרני הוא הטמיע גם יסודות של אובססיה ליהודים ברוח האנטישמיות המודרנית.

המשורר מחמוד דרוויש אמר על היהודים כי "אתם שר התעמולה שלנו, מפני שהעולם מתעניין בכם, לא בנו."<sup>20</sup> ואכן, גם המאבק הפלסטיני מכוון מול הדרמה של עם ישראל. כפי שמראה

גיטלין, הפלסטינים ממלאים כאן את תפקיד ה-unchosen שהפך מכוח זאת ל-chosen החדש.<sup>21</sup> במערכת הדימויים הגלובלית, הסבל הפלסטיני מקבל משמעות במסגרת דרמת הגאולה.<sup>22</sup> מבחינה זו, גם היהודים וגם הפלסטינים נושאים כיום בעול הבחירה. אך מכיוון שכאמור "ישראל" העולמי חורג בהרבה מקבוצה אתנית כלשהי, לא מן הנמנע שמהלכים תיאולוגיים יצירתיים יוכלו להביא לסינתזה פורייה בין שני העמים הנבחרים. אפשר לקוות שהמערך הגלובלי של התמיכה בישראל יטשטש בסופו של דבר את האבחנה בין יהודים לאחרים; בעצם השתתפותם בבחירה, קבוצות ויחידים המאמצים את המבנה הזה הופכים לחלק מהעם הנבחר. "פוליטיקת בחירה פרוגרסיבית" תאפשר הכלה של מגוון קבוצות בהיסטוריית הגאולה, במקום לדבוק בגישה אורחית רגילה של שוויון. דרמת הבחירה עשויה אף לצקת משמעות בסבל הפלסטיני המתמשך והטריוויאלי.

בתנאים מסוימים, עצם ההיענות או ההיפתחות לקריאה הפילושמית עשויה להביא לטרנספורמציה של הציונות, ולמעשה להפוך אותה לפרויקט בעל אופי אחר לגמרי. מהלך כזה עשוי להתאפשר אם נביא בחשבון את מורכבות הממד הסימבולי של דרמת הבחירה. עם ישראל, יותר משהוא קבוצה אתנית, הוא סיפור, פרויקט תיאולוגי. כפי שראינו, עם ישראל שמופיע כמושא אהבתם של הפילושמים, כמו גם כמושא שנאתם של האנטישמים, הוא ישות חצי-גשמית וחצי-מדומיינת. רבים מהפילושמים והאנטישמים לא יראו בחייהם יהודי "ממשי". עם ישראל והמדינה היהודית עומדים במרכז הדרמה של היסטוריית הגאולה; אבל קבוצות ויחידים שונים יכולים למלא את התפקיד הדרמטי הזה. מבחינה זו, יהודי הוא מי שמתתף בפרויקט של "עם ישראל".

נקודת פתיחה פורייה עשויה להיות הטקסט התנ"כי עצמו, ובאופן ספציפי אחד הפרקים העוסקים בשאלת הבטחה והזכות על הארץ: דברים ב. הקשרו של הפרק הוא הכיבושים והמלחמות בדרך ממדבר סיני לארץ המובטחת. ואולם בשונה מקטעים אחרים שבמרכזם צו המלחמה וההשמדה (של עמלק, של עמי כנען ועוד), פרק זה מורה דווקא להימנע מכיבוש, והנימוק לאיסור המופיע בו אינו טקטי וגם לא מוסרי, אלא נסמך על הבטחה נפרדת שהוענקה ליושבי הר שעיר: "אַל תִּתְגַּדְּרוּ בָּם כִּי לֹא אֶתֶן לָכֶם מְאָרְצָם עַד מְדַבֵּךְ פֶּה רָגֵל כִּי יִרְשֶׁה לְעֵשׂוֹ נִתְּתִי אֶת הָר שְׁעִיר." מתברר כי בדומה לבני ישראל, שנדרשים להשמיד את הכנענים, צוו גם בני עֵשׂוֹ להשמיד את החורים שחיו בהר לפנייהם: "וּבְשַׁעִיר יֵשְׁבוּ הַחֹרִים לְפָנֶיךָ, וּבְנֵי עֵשׂוֹ יִרְשׁוּם וַיִּשְׁמְדוּם מִפְּנֵיהֶם וַיֵּשְׁבוּ תַּחְתָּם, כְּאֲשֶׁר עָשָׂה יִשְׂרָאֵל לְאַרְצָה יִרְשָׁתוֹ אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה לָהֶם" (דברים ב, י"ב). בהמשך אוסר הכתוב להילחם גם במואב ובעמון, ובמסגרת זו מגולל היסטוריה של הבטחות וכיבושים שקדמו לבואם של בני ישראל.

אפשר להסיק כי לאָדום, עמון ומואב הופנתה הבטחה מיוחדת להם – כלומר גם הם נבחרו לשחק תפקיד בדרמה פוליטית-תיאולוגית. ואם כך, כיבושים קדם-ישראליים אלו אינם קונטינגנטיים אלא מהווים – אם להשתמש בטרמינולוגיה נוצרית – חלק הכרחי מההיסטוריה הקדושה, כלומר ממימוש רצונו של אלוהים בעולם. יש הקבלה ברורה בין ההבטחה לישראל ובין ההבטחה לעמים אחרים. הדבר דומה להבטחות הסותרות שנתנו המעצמות לעמים שונים – למשל בהסכמי סייקס-פיקו, או במסגרת מדיניות החוץ האמריקנית העכשווית. פסוקים אלה

פותחים פתח לקריאה יצירתית של הבחירה וההבטחה. הם מציירים מפה מורכבת ורוויה בציווי אלוהי של הבטחה ובחירה.

למרות הסכנות הטמונות בפוליטיקת הבחירה, היא מציעה יותר תקווה מאשר פוליטיקת הקורבנות השולטת בשיח הפוליטי בימינו. אין זה קרב מאסף על שימור היסודות הנורמליים המועטים במצב הישראלי, אלא חתירה להגשמת הפוטנציאל האוטופי הטמון במקום הזה. יותר מכך: רק שימור והעצמה של רעיון הבחירה עשויים לפצות את הציבור הישראלי על הפריבילגיות שילקחו ממנו בכל הסדר עתידי סביר. תהליך הדה-קולוניזציה חייב להיות מנוסח כצעד בהגשמת שליחותו העולמית של העם הנבחר.

\*\*\*

מפינות שונות של כדור הארץ מופנית קריאה לציון, המקום הממשי-הסימבולי הזה; אבל תל אביב מתכחשת למטען שהמקום הזה נושא, ונאחזת בתפיסה של מרחב חילוני אבסטרקטי.

מבחינה זו, אפילו התפתחותה של מחשבת התיאולוגיה הפוליטית בשנים האחרונות לא שינתה את המצב: רוב העיסוק בתיאולוגיה פוליטית בישראל מבקש לקרוא את הסיטואציה הפוליטית המקומית באמצעות רעיונות תיאולוגיים "כלליים", כגון אלה של קרל שמיט. וכך, אפילו כאשר על הפרק עומדת התיאולוגיה, העיסוק הזה מסרב להיענות לייחודיות של "ישראל".

רעיון הבחירה כרוך במגוון רחב של בעיות לחשיבה שמאלית, אך בעיות אלו מדגישות את האתגר שהוא מזמן: לנסח עקרונות לפוליטיקה רדיקלית שלא תהיה מבוססת על החלתם של עקרונות אוניברסליים, אלא דווקא על הייחודיות המוחלטת של המצב שבתוכו אנו חיים.

## הערות

1. אילן גור זאב, "צליבתו מחדש של היהודי כישועה אקסטטית", ארץ אחרת 55 (2010).
2. אנתוני דוד סמית, עמים נבחרים: מקורות מקודשים של זהות לאומית (ירושלים: הוצאת מוסד ביאליק, 2010).
3. יוסף חיים ברנר, כל כתביו, כרך א', (תל אביב: דביר, 1956), 326.
4. ניר חסון, "80% מהיהודים בארץ מאמינים באלוהים", הארץ, 27.1.2012.
5. ראו למשל אבי בקר, מיהו העם הנבחר? סיפור מאבק הרעיונות הגדול בהיסטוריה (ידיעות אחרונות, 2013).
6. גוטהולד אפרים לסינג, חינוך המין האנושי, מגרמנית: יצחק קליין (ירושלים: האוניברסיטה העברית, 1957).
7. עמנואל ולרשטיין, "במובן מסוים, ישראל כבר עומדת לנפשה: על סופו המתקרב של קשר התאומים בין ישראל לארה"ב, מעצמה בשקיעה". מטעם 12 (תל אביב, 2007).
8. Todd Gitlin and Liel Leibovitz, *The Chosen Peoples: America, Israel, and the Ordeals of Divine Election* (Simon and Schuster, 2010) (להלן גיטלין וליבוביץ, עמים נבחרים).
9. William D. Rubinstein and Hilary L. Rubinstein, *Philosemitism: Admiration and Support*

- .in the English-speaking World for Jews, 1840-1939 (Basingstoke: Macmillan, 1999)
10. אוריאל טל, הנוסח החדש בשיח שבין יהודים ונוצרים (ירושלים: האוניברסיטה העברית, 1969).
  11. שם, 20.
  12. דניאל בויארין ויונתן בויארין, "אין מולדת לישראל: על המקום של היהודים", תיאוריה וביקורת 5 (סתיו 1994): 103-79.
  13. David Nirenberg, *Anti-Judaism: The Western Tradition*. (WW Norton & Company, 2013).
  14. שם, 361-325.
  15. Zygmunt Baumann, "Allosemitism: Premodern, Modern, Postmodern", in *Modernity, Culture, and 'the Jew'*, eds. Bryan Cheyette & Laura Marcus (Stanford, 1998), 143-157.
  16. אמנון רז-קרקוצקין, "אין אלוהים אבל הוא הבטיח לנו את הארץ", מטעם 2 (2005): 71. וראו גם יועד אליעז, ארץ/טקסט: השורשים הנוצריים של הציונות (תל אביב: רסלינג, 2008).
  17. חביבה פדיה, מרחב-מקום: מסה על הלא-מודע התיאולוגי-פוליטי (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2011).
  18. Nahum N. Glatzer, "The Beginnings of Modern Jewish Studies", in *Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History*, ed. Alexander Altmann (Cambridge: Harvard University Press, 1964), 27-46.
  19. -Feind Geliebter in "Japan in Philosemitism of Ambiguity The", Goodman .G David, *Freund gehasster Gegenwart, und Geschichte in Philosemitismus und Antisemitismus*. Irene A. Diekmann, Elke V. Kotowski (eds.) (Berlin: VBB, 2009), 311-330.
  20. מחמוד דרוויש, "הגלות כל כך חזקה בתוכי, אולי אביא אותה ארצה: ראיון עם הלית ישורון", הדפים 12 (1996): 198-172. אני מודה לשאול סתר על ההפניה לציטוט זה.
  21. גיטלין וליבוויץ, עמים נבחרים.
  22. Alan Davies, *The Crucified Nation: a Motif in Modern Nationalism* (Sussex Academic Press, 2010), 89.

