

אבא הלל סילבר ותפיסת היהודי החדש של התפוצה בעקבות הקמתה של מדינת ישראל

עופר שיף

א. מבוא: הציונות האמריקנית, סילבר וחזון היהודי החדש

מנעד התפיסות והדימויים הציוניים של היהודי החדש הוא רחב ומגוון. בדרך כלל מחברים ביניהם שני מוטיבים בסיסיים, הכרוכים זה בזה: מחד גיסא התנערות מדפוסים יהודיים גלויים, ומאידך גיסא ראיית התנערות זו כתהליך של ריפוי עצמי הכרוך בהשתתפות במפעל התקומה הלאומי בארץ ישראל. שני מרכיבים אלה חייבו פרשנות ייחודית של חסידי הציונות התפוצתית – גירסה ציונית שהתנגדה בחריפות לתפיסה הציונית הרווחת של שלילת הגלות, ושראתה בתקומה הלאומית בארץ ישראל אמצעי לטיפוח הקיום היהודי הקבוצתי המשולב בסביבות הלא-יהודיות של התפוצות.¹ פרשנות זו נראית סותרת או לכל הפחות מאתגרת את קווי המיתאר הציוניים הבסיסיים של דמות היהודי החדש. השאלה היא, אם כך, מהי התפיסה הציונית של היהודי החדש שמאדירה את האידאליים של הקיום היהודי בגלות, ומכפיפה להם את מהפכת התקומה בארץ ישראל? במאמר זה אני מבקש לבחון זאת באמצעות בחינת תפיסותיו של המנהיג הציוני האמריקני אבא הלל סילבר בעשור הראשון שלאחר קום המדינה.²

1 על התפיסה הציונית האמריקנית של התפוצה ראו, למשל, אלון גל, 'החזרה היהודית להיסטוריה במחשבה הציונית האמריקנית, 1897-1967' (להלן: גל, החזרה היהודית), בתוך: שמואל נח אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש, ירושלים תשנ"ט (להלן: אייזנשטדט וליסק [עורכים], הציונות והחזרה להיסטוריה), עמ' 361-389, *American Jewish History*, 'The Americanization of Zionism', Ben Halpern, Vol. 69, No. 1 (September 1979), pp. 15-33 (להלן: הלפרן, האמריקניזציה).

2 למרות מקומו המרכזי של סילבר בהיסטוריה הציונית והיהודית האמריקנית, נכתב עליו רק מחקר ביוגרפי אחד. ראו, Marc Lee Raphael, *Abba Hillel Silver: A Profile in American*,

סילבר היה מייצג מובהק של התפיסה האידאולוגית התפוצתית, ואחד מהמנהיגים הבולטים של הציונות האמריקנית. בשנות הארבעים הוא היה אחד מהמובילים, ולקראת סופן – המנהיג הבלתי מעורער של המאבק המדיני הציוני למען הקמת המדינה. לעומת זאת, לאחר קום המדינה הוא נדחק כמעט באחת מכל תפקידיו, על רקע מאבק פוליטי פנים ציוני שקיים עם נאמנו, עמנואל ניומן, נגד המנהיגות הישראלית.³ חלק ניכר ממאבק זה, של קבוצת ציונים אמריקנים שאיבדה את מקומה המוביל לטובת הנציגות הפוליטית והמקצועית של המדינה הצעירה, התמקד בשליטה על משאבי כוח והשפעה (בעיקר מאגר התרומות של יהודי ארצות הברית). ברם חלק מהותי של המאבק נגע לאתגר האידאולוגי שהציבו סילבר, ניומן ושורה ארוכה של מנהיגים ואנשי רוח ציונים אמריקנים בפני ההנהגה הישראלית. סילבר אמנם נאלץ לעזוב את כל תפקידיו בהנהגת התנועה הציונית כבר בראשית 1949 (הוא שימש ראש האגף האמריקני של הסוכנות היהודית וראש מועצת החירום הציונית), אבל לא ויתר על תפיסותיו הציוניות התפוצתיות, והמשיך להיאבק עליהן לאורך כל שנות החמישים וראשית השישים, עד פטירתו ב־1963. מאבקו האידאולוגי על חשיבות הקיום היהודי המשולב בתפוצה ולסיכוייו, משמש כאן כלי מרכזי בהבנת התפיסה החלופית של היהודי החדש של סילבר ועמיתיו בתנועה הציונית האמריקנית.

תיאור מאבקו האידאולוגי של סילבר חורג מיריעתו של חיבור זה, ואת עיקרו פירטתי כבר במקום אחר.⁴ במאמר זה אסתפק בתיאור תמציתי, שתכליתי למקם את תפיסותיו של סילבר בתוך המסגרת הציונית והיהודית האמריקנית הרחבה יותר. בהקשר זה יש לציין כי בהטפתו למען הגירסה הציונית התפוצתית התבסס סילבר על מסורת ציונית אמריקנית של התנגדות לשלילת הגלות, שראתה קשר גומלין בין טיפוח הסמלים

Judaism, New York and London 1989 בהקשר זה ראוי לציין גם את עבודת הדוקטור החלוצית של נח אוריין, שהניחה את התשתית לעבודת המחקר על סילבר. נח אוריין (הרצוג), מנהיגותו של הרב אבא הלל סילבר בזירה היהודית-אמריקנית, 1938-1949, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב 1982.

3 חוקרים שונים ניתחו את המאבק בין סילבר לבן-גוריון, וחלקם אף קשרו מאבק זה לפער יוצא הדופן שבין תפקידו המרכזי של סילבר בזירה הציונית של שנות הארבעים וראשית החמישים לבין מקומו השולי בהיסטוריוגרפיה הציונית. ראו, למשל, מ"צ פרנק, 'פרשת סילבר ובן-גוריון', הדואר, 11.11.1966, עמ' 19-20; Alexander M. Schindler, 'Zionism and Judaism, the Path of Rabbi Abba Hillel Silver', in: Mark Raider, Jonathan Sarna and Ronald Zweig (eds.), *Abba Hillel Silver and American Zionism*, London 1997, p. 1; Anita Shapira, 'Silver and Ben-Gurion: Two Types of Leadership', *ibid*, p. 33 (להלן: ריידר ואחרים [עורכים], אבא הלל סילבר והציונות האמריקנית); שבת טבת, קנאת דוד: חיי דוד בן-גוריון, ירושלים ותל-אביב 2004, כרך ד, עמ' 852-903. ראו גם את מחקרו המקיף של צבי גנין על מערכת היחסים המתוחה בין ההנהגות הישראליות והיהודיות האמריקניות בעשור שלאחר הקמת מדינת ישראל. Zvi Ganin, *An Uneasy Relationship: American Jewish Leadership and Israel, 1948-1957*, Syracuse 2005

4 עופר שׁיף, הציונות של המנוצחים: המסע של אבא הלל סילבר אל מעבר ללאומיות, תל-אביב 2010 (להלן: שׁיף, הציונות של המנוצחים).

הלאומיים הציוניים ובין טיפוח הנאמנות והסולידריות האמריקנית.⁵ כבר מראשיתה של התנועה הציונית באמריקה, בסוף המאה התשע-עשרה ובתחילת המאה העשרים, ביקשו רבים ממנהיגי לראות בציונות אמצעי שעשוי לאפשר למהגרים היהודים ממזרח אירופה תהליך אמריקניזציה מרוכך, שאינו כופה עליהם בחירה בין זהות יהודית מתבדלת ובין זהות אמריקנית מתבוללת.⁶ אחד מהמייצגים המובהקים של שאיפה זו היה יהודה מאגנס, אשר ב-1908 הכריז על עצמו באופן פרובוקטיבי כ'חובב ציון', ובכך ביקש להדגיש כי המטרה המרכזית של הציונות בעיניו אינה השגת צ'רטר פוליטי בדרך להקמת מדינה יהודית, אלא שימורה ושגשוגה של הקהילה היהודית בתפוצה תוך קיום זיקה לארץ ישראל. תפיסה דומה ביטא גם ישראל פרידלנדר, שהרצה בסמינר התיאולוגי של התנועה הקונסרבטיבית (Jewish Theological Seminary). פרידלנדר, אשר תרגם לאנגלית את כתביהם של שמעון דובנוב ואחד העם, האמין שעל הציונות לקיים בצד המרכז בארץ ישראל גם את המרכזים היהודיים בגולה, ובעיקר בארצות הברית, ולשאוף להבטיח בהם התפתחות תרבותית בריאה ובעלת כוחות יצירה.

מאגנס ופרידלנדר, כמו גם סילבר הצעיר, היו שותפים באותן שנים להגדרת הציונות של הורס קלן (Kallen) במונחי ה'פלורליזם התרבותי'. לפי הגדרה זו תפקיד הציונות היה להבטיח את שימורה ופיתוחה של ה'מנגינה היהודית', כך שתוכל לתרום להרמוניה של התזמורת האמריקנית. גישה זו היא גם שהולידה את המוטו המפורסם של הציונות האמריקנית: 'ככל שהנך ציוני יותר, כך הנך אמריקאי טוב יותר'. מוטו זה, שזוהה עם מנהיגותו הציונית של לואיס ד' ברנדייס, אפיין גם את סילבר מאז שנמנה עם מחנה ברנדייס בסוף שנות העשרה וראשית שנות העשרים. השקפות ציוניות-תפוצתיות מסוג זה אפיינו את הציונות האמריקנית לאורך כל ההיסטוריה שלה, ובלטו גם בשנים הראשונות לאחר קום המדינה. הספר 'ציונות חדשה' של מרדכי קפלן משנת 1955 הכריז כי לאחר הקמת ישראל תפקידה המרכזי של הציונות הוא לסייע לקיום יהודי בסביבה האמריקנית. גם מאמר של דניאל פריש (Frisch), נשיא ה-Zionist Organization of America (ZOA), ביקש ב-1949

5 ריידר ואחרים (עורכים), אבא הלל סילבר והציונות האמריקנית, עמ' 71-86; אלון גל, 'ארצות הברית בהשקפת העולם של אבא הלל סילבר', מיכאל, כרך טו (תש"ס) (להלן: גל, 'ארצות הברית'), עמ' 20-25. בהקשר זה ראוי לציין לפחות שני מחקרים שהדגישו את ההקשרים הכלל אמריקניים של פעילות סילבר. זוהר שגב, מפוליטיקאים אתניים למנהיגים לאומיים: ההנהגה הציונית-אמריקנית, השואה והקמת מדינת ישראל, קריית שדה-בוקר, 2007; Hasia R. Diner, 'Zion and America: The Formative Visions of Abba Hillel Silver', בתוך: ריידר ואחרים (עורכים), אבא הלל סילבר והציונות האמריקנית, עמ' 45-69.

6 Jonathan D. Sarna, 'The Question of Shlilat Ha-Galut in American Zionism', in: Allon Gal and Alfred Gottschalk (eds.), *Beyond Survival and Philanthropy: American Jewry and Israel*, Cincinnati 2000, pp. 59-63; Ofer Shiff, 'The Integrative Function of Early American Zionism', *The Journal of Israeli History*, Vol. 15, No. 1 (Spring 1994), pp. 1-16; הלפרן, האמריקניזציה.

לקבוע תפקיד חיובי לציונות התפוצתית שחבריה בוחרים לא לעלות לישראל גם בשעה ששערי ארץ ישראל פתוחים בפניהם. לצורך זה הוא קרא לחינוך יהודי שידחה את רעיון שלילת הגלות, ובמקום זאת יטפח את הקיום היהודי בגלות כמטרה ציונית לגיטימית.⁷ הציונות האמריקנית שימשה דוגמה מובהקת לתפיסה שחייבה את הקיום היהודי בתפוצה. כחלק מתפיסה זו היא הייתה מחויבת להגדרה ייחודית של אותם היבטים גלתיים שיש להתגבר עליהם ו'לרפא' אותם כדי לאפשר את עיצובו של יהודי חדש, שלא רק שאינו דוחה את הקיום בתפוצה, אלא הופך קיום זה לאידאל יהודי וציוני.

תפיסתו הציונית של סילבר ייצגה קו אופייני לשיח הציוני האמריקני, גם בחלקיה שביטאו אמונה אופטימית בהבטחות הנאורות ובדרך החיים הדמוקרטית האמריקנית. הקו שייחד את סילבר, ושהשפיע באופן בולט על דימוי היהודי החדש אצלו, היה הפיכת האמונה האופטימית בנאורות למחויבות בעלת אופי של ציווי דתי. באופן פרדוקסלי, ייתכן מאוד ששורשי תפיסה זו היו במורשת הרפורמית האמריקנית הקלאסית, האנטי-ציונית במקורה, שסילבר לקח בה חלק מימי לימודיו לרבנות בבית הספר לרבנים רפורמים בסניסיניטי.⁸ העימות הפנים רפורמי בנושא הציוני בתקופה שלפני השואה היה ויכוח 'תיאולוגי' שעיקרו השאלה אם יש ניגוד או קשר הדדי מחייב בין האמונה הדתית בנאורות ובין ההזדהות הלאומית היהודית. מדובר היה בעימות בין תפיסות רפורמיות אנטי-ציוניות ובין תפיסות רפורמיות ציוניות. הראשונות גינו את הלאומיות היהודית כתופעה לא אמריקנית של קיטוב וחוסר סובלנות מצד השקפות עולם ריאקציוניות המבקשות לסכל את הישגי הנאורות, ואילו השניות התאמצו להוכיח שהזדהות יהודית דתית, ששמה את מבטחה בערכי הנאורות, חייבת לכלול בתוכה את המרכיב הלאומי-ציוני. קווי המיתאר של מחלוקת זו הם שקבעו את אופי הניצחון של תומכי הציונות בתנועה הרפורמית בשנות השלושים והארבעים.

בעקבות ניצחון המחנה הציוני בהנהגת סילבר הפכה מדינת ישראל למוקד של הסכמה יהודית אמריקנית בתנועה הרפורמית, ולבסיס שמקנה לגיטימציה וחיוניות להמשך הקיום היהודי בתפוצה, וביטוי מובהק להזדהות דתית עם דרך הנאורות והדמוקרטיה.⁹ סילבר היה מוביל בולט של גישה זו, שהתגבשה אצלו לציווי מעין דתי. בהשפעתה הוא תפס את דמות היהודי החדש של התפוצה כמי שמחויב להבטחות הדמוקרטיה ולדרך

7 Mordecai M. Kaplan, *A New Zionism*, New York 1955; Daniel Frisch, 'The ZOA at the Crossroad', *The New Palestine*, 13.1.1949

8 על המתח בין סילבר הציוני לזה הרפורמי הקלאסי ראו, Michael A. Meyer, 'Abba Hillel Silver as Zionist within the Camp of Reform Judaism' (להלן: מאיר, 'יהדות רפורמית'), בתוך: ריידר ואחרים (עורכים), אבא הלל סילבר והציונות האמריקאית, עמ' 9-32.

9 עופר שׁיף, יהודים משתלבים: אוניברסליזם רפורמי אמריקני מול ציונות, אנטישמיות ושואה, תל-אביב 2001, עמ' 157-162; מיכאל מאיר, 'יהדות רפורמית והציונות באמריקה: הניסיונות הראשונים להתקרבות רעיונית', הציונות, כרך ט (1984), עמ' 96-110.

הקידמה למרות השואה והמשך האיזמים על מדינת ישראל, וחרף המכשולים שתנועות ואידאולוגיות ריאקציוניות זורעות עדיין בדרכה של הקידמה.

הבחירה להתמקד בתפיסותיו של סילבר מתקופת העשור הראשון שלאחר הקמת המדינה משמעותית לדיון בתפיסת דמות היהודי החדש של התפוצה. המאבק האידאולוגי בין תפיסות הציונות התפוצתית האמריקנית ובין התפיסות הציונות הישראל-לוצנטרית בעבע מתחת לפני השטח כבר בשנות הארבעים, בעת המאבק למען הקמת המדינה, אבל פרץ בכל עוזו מיד לאחר הקמתה. במשך שנים מספר (עד שיאו של המאבק האידאולוגי בקונגרס הציוני ה"ג, באוגוסט 1951, בירושלים) ניטש מאבק איתנים בין שתי התפיסות על הגדרתם של יעדי הציונות לאחר הקמת המדינה. האם צריך לנקוט הגדרה מצמצמת של הציונות – רק כעלייה לישראל? האם סדר היום הציוני צריך להיקבע רק בידי המרכז היהודי הריבוני הישראלי, ולהיות כפוף בלעדית לאינטרסים שלו? או האם, כפי שטענו דוברי הציונות התפוצתית, חשיבות הזיקה למדינת ישראל כמדינת הלאום היהודי צריכה להיות מותנית ביכולתה לטפח את הקיום ואת הייעוד היהודיים באופן שמתמודד ונותן תשובות גם לאתגרים המאפיינים את חיי המיעוט היהודי בתפוצה? סילבר היה רק אחד משורת המנהיגים ואנשי הרוח הציונים האמריקנים שהובילו מאבק זה, ובתקופה זו כבר לא מילא תפקיד רשמי בתנועה הציונית. ברם, הסוגיה האידאולוגית שבעטיה התעצם המאבק והתפרץ דווקא לאחר הקמת המדינה, קיבלה ביטוי מודגש בהגותו הציונית והדתית.

למעשה, המאבק האידאולוגי עם ההנהגה הישראלית היה כמעט מוכתב מראש בידי תפיסת הציונות התפוצתית שטיפח סילבר מראשית הקריירה הציונית והרבנית שלו, בעשור השני של המאה העשרים. כבר בתקופה מוקדמת זו הוא סבר כי ההקמה העתידית של המדינה היהודית הריבונית תהיה נקודת מפנה ביצירתו של יהודי חדש של התפוצה. ייחודו של היהודי החדש יהיה ביכולתו להכיל את הנאמנויות הסותרות של השתייכות הן לקולקטיב היהודי והן לחברה הלא-יהודית הסובבת אותו. חוסר היכולת להתמודד עם נאמנויות סותרות אלה היה, לפי סילבר, אינהרנטי לתקופת הגלות של טרם הקמת המדינה, והוא שביטא את לב המנטליות הגלותית, שהקמת המדינה הייתה עתידה לרפא אותה. הקושי להתמודד עם נאמנויות סותרות חרג מגבולות השיח היהודי, והיה לדעתו בעיה מרכזית כללית של העת המודרנית. בהקשר זה, תשובת הציונות התפוצתית הייתה בבחינת מענה ומודל התמודדות עבור יהודים ולא-יהודים כאחד. הוא ראה בתקופה שלאחר הקמת המדינה תקופת מבחן לאפשרות מימושם של תפיסתו הציונית ושל חזון גיבוש דמות היהודי החדש של התפוצה. היא חייבה אותו להטיף למען מימושו של חזון זה גם אל מול התפיסות הציוניות הישראל-לוצנטריות וגם בהקשר של סוגיות חברתיות ופוליטיות אמריקניות וגלובליות.

ב. חזון היהודי החדש כחלק מתפיסת 'תיקון החומות' של סילבר

חזונו הציוני של סילבר להפיכת המדינה היהודית לכלי שנותן מענה לקושי ההתמודדות עם האתגר היהודי והאנושי המודרני של נאמנויות סותרות, מכונה במחקרי על סילבר 'תיקון החומות'.¹⁰ אני נשען על פרשנותו של סילבר באמצע שנות החמישים לפתגם 'גדרות טובות עושות שכנים טובים', מתוך השיר 'תיקון חומה' (Mending Wall) של המשורר האמריקני רוברט פרוסט. פרשנות זו של סילבר הייתה דומה רק באופן חלקי לזו שנתן פרוסט כחצי מאה קודם לכן. היא התעלמה מביקורתו הגורפת של הדובר בשיר, שראה בשימוש בפתגם מזימה וניסיון להצדקת דעות קדומות, שמביאות להדרה ולהפליה. בשונה מכך, סילבר מצא נקודת זכות מהותית בקיומן של 'גדרות', והפך אותן ל'חומות' המסמנות את גבולות הדת והלאומיות היהודיות ומעניקות לפרט ולקולקטיב היהודיים שייכות וביטחון. עם זאת, סילבר התנה את חשיבות ה'חומות', ומתח ביקורת חריפה על מי שהופכים את סימון חומות הקיום הלאומי או הדתי וביצורן מאמצעי למטרה. הוא ראה בקידוש החומות (הדתיות והלאומיות) ביטוי של פגניות ונאר-פגניות חשוכה (מההלניזם של אנטיכוס ועד הנאציזם), ומעשה המבוסס על שנאה ודעות קדומות. מגמה זו אפינה, לדעתו, לא רק גישות דיקטטוריות, פאשיסטיות ולאומניות בעולם הלא-יהודי, אלא גם חלק מהתפיסות הגלותיות של טרם הקמת המדינה. הוא זיהה היבט גלוי שליילי זה עם מנטליות יהודית מתגוננת וחשדנית כלפי הסביבה הלא-יהודית, שהתפתחה בתקופת הרדיפות בגלות. לטענתו, השואה איימה לחזק את המנטליות היהודית המתגוננת של קידוש ה'חומות' המבחינות בין יהודים לסביבותיהם, ולקבע אותה. הקמת המדינה נועדה לשמש משקל נגד לתהליך מסוכן זה בכך שתפא את המנטליות היהודית הגלותית המתגוננת, ותעודד יצירה של יהודי חדש, המסוגל להכיל ולתת משמעות חיובית למתח שנובע מהשתייכות לזהויות מתחרות וסותרות בה בעת.

עוד טען סילבר כי צריך להתייחס להעדרה של ישות ריבונית יהודית כמו לאוויר לנשימה – שכל עוד הוא חסר אי אפשר לעסוק אלא בו, אבל כאשר הוא מובטח וקיים, אפשר להבין שעם כל חשיבותו הקריטית לקיום הוא עדיין רק אמצעי ואיננו מייצג את תכלית הקיום. בהתאם לדימוי זה תוארה תקופת טרם הקמת המדינה כמאבק על עצם הקיום שלא אפשר לעם היהודי להתמסר לתעודתו האוניברסלית, ואילו התקופה שלאחר הקמת המדינה נועדה לשחרר את הפרט ואת הקולקטיב היהודים מהמנטליות המתגוננת והמסתגרת, ולאפשר להם לראות בטיפוח חומות הקיום היהודי הפרטיקולרי רק אמצעי לסולידריות אוניברסלית הוצת גבולות לאומיים ודתיים:

תקומת מדינת ישראל על ההשלכות הפסיכולוגיות העצומות שבה שיחררה את עמנו מרוח הדיכאון ואוזלת היד, מן הפחדים והמבוכות מורשת דורות רבים מחוסרי בית ועייפי נדודים. מעתה אנו יכולים [...]

לצעוד קדימה למילוי המשימות המיועדות שלנו כעם הברית בלב חדש
ובשירה חדשה.¹¹

לפי סילבר, חוסר היכולת של הפרט ושל הקולקטיב היהודים להתמודד עם תעודתם האוניברסלית, ולא רק עם עצם מאבק הקיום, היה אינהרנטי לתקופת הגלות, והגיע לשיאו בתקופת האנטישמיות המודרנית, ועוד יותר מכך בתקופת השואה – כלומר, הוא התעצם בתקופת התעוררות הלאומיות היהודית. סילבר הבין את הקושי שטומן צירוף היסטורי זה מבחינת יכולת המימוש של חזון 'תיקון החומות' הציוני התפוצתי שלו, ולפיכך סבר כי בתקופת טרום המדינה, ואל מול איומים מתגברים של אנטישמיות ושואה, אין מנוס מהקדשת מרב המשאבים לקימום חומות הלאומיות היהודית וביצורן. זו גם הסיבה לכך שבשנות הארבעים קיבל על עצמו להוביל מאבק ציוני אקטיביסטי ברוח זו.¹² ברם, דווקא משום כך הוא מצא שעליו להבהיר מהי מטרתו ארוכת הטווח והחשובה יותר של המאבק הציוני. שוב ושוב הוא הכריז, בעיצומה של השואה ובעיצומו של המאבק להקמת המדינה, שאין לערבב בין המאבק הציוני ובין תפיסה לאומנית מסתגרת, שמקדשת את חומות הלאומיות היהודית. הוא הכריז שהתייחסות מסתגרת ומדירה מסוג זה היא לב לבה של המנטליות הגלותית שבה נאבקה האידאולוגיה הציונית, ושלצורך ההשתחררות ממנטליות זו הוקמה המדינה היהודית הריבונית. סילבר חזר על טענה זו מיד לאחר הכרזת כ"ט בנובמבר, שהוא היה אחד מאדריכליה. הוא טען שברגע שתמומש השאיפה הלאומית, ותקבל את הביטוי הריבוני-ממלכתי שלה, היא תהיה חייבת להפוך לאמצעי לשלב הבא של חזון 'תיקון החומות', כלומר לבסיס לביטול חשיבות היתר שקיבלה עד אז הלאומיות עקב ההתמקדות ההכרחית במאבק על עצם הקיום:

שוב לא נצטרך להדגיש הדגשה מרובה כל כך בימים יבוא את ערך הלאומיות [...]. עד עתה, כיוון שחסרים היינו מלוא המתכונת של תכונות הלאומיות, נאלצים היינו להדגיש ולהפליג במעלותיה [...]. והרי אין זו, בסופו של דבר, אלא מושג חדש בערך [...] לא היא מרום חזונה של האנושות. ודאי שאין היא עיקרה ומהותה של מסורת האבות שלנו, שרעיון

11 אבא הלל סילבר, 'בעיות וסיכויים של יהדות אמריקה', במערכה למדינה יהודית: אוסף נאומים ומאמרים, ירושלים 1968 (להלן: סילבר, במערכה למדינה יהודית), עמ' 251.

12 בין החוקרים המדגישים את דפוס ההנהגה האקטיביסטי של סילבר בתקופת המאבק הציוני של טרום הקמת המדינה: אלון גל, דוד בן-גוריון – לקראת מדינת יהודית: ההיערכות המדינית 1938-1941, קריית שדה בוקר 1985; צבי גנין, 'המחלוקת בין האקטיביסטים והמתונים בהנהגת ציוני ארצות-הברית בשנות הארבעים: פולמוס סטיון ויין ואבא הלל סילבר', הציונות, כרך ט (1984), עמ' 317-358; David H. Shapiro, *From Philanthropy to Activism: The Political Transformation of American Zionism in the Holocaust Years 1933-1945*, Oxford 1994; Melvin I. Urofsky, *We are one!: American Jewry and Israel*, New York 1978 (להלן: אורופסקי, אנו אחד).

היסוד בה הוא לא לאומיות אלא נבואיות. [...] הלאומיות לא תרווה את כליון הנפש הנצחי של עמנו, לאחר שיובטחו חייו הלאומיים יוסיף ויעפיל עם ישראל אל גבולות העולם החדש – עולם של אוניברסליזם, של חרות כלכלית, של אחווה ושל שלום. הוא יוכל לחזור ולתת על צווארו את עולה של דרך חייו המשיחית האוניברסאלית.¹³

תפיסה זו השפיעה על חזון היהודי החדש של סילבר. לטענתו, המשמעות העקרונית של תקומת מדינת ישראל ושל תחושת הגאווה והחירות הפנימית שמתלווה אליה, צריכה להימצא ביכולתה להקנות לפרט היהודי יכולת התמודדות עם האתגר המורכב הכרוך בקיומן של שתי מטרות סותרות בה בעת: טיפוח המחויבות ל'חומות' הלאומיות והדת היהודית ומרד נגדן. סילבר ראה ביכולת התמודדות זו דרגה דתית רוחנית ומוסרית נעלה, דרך חיים אידאלית שהיהדות חותרת אליה מראשית קיומה, וזאת לא רק למען עצמה, אלא גם כדי שתשמש מודל לכל החברה האנושית. בשלושת העשורים שקדמו להקמתה של מדינת ישראל הצהיר סילבר שוב ושוב על תקוותו ואמונתו שהמאבק היהודי הקיומי להקמת מדינה מבטא רק שלב ראשון, ושהשלמתו תפתח עידן חדש ומכריע של אקטיביזם ציוני רוחני, להבדיל מהאקטיביזם הציוני הפוליטי שהוא עצמו הוביל באותה תקופה של טרום המדינה. הוא קיווה שחידוש הריבונות היהודית יסמן תקופה חדשה, שבה לאחר דורות רבים של מאבק יהודי על עצם החיים ועל ביצור חומות הקיום היהודי, יקום דור של יהודים חדשים שיתמסרו לייעודם הרוחני והמוסרי, ושיוכלו להתמודד עם המטרה הדיאלקטית ורבת הסתירות של חזון 'תיקון החומות'.

ג. דמות היהודי החדש של התפוצה, והיסוד הדיאלקטי בתפיסת 'תיקון החומות'

שורשיה של תפיסת 'תיקון החומות' הציונית של סילבר טמונים בתפיסות השליחות הדתית של היהדות הרפורמית במאה התשע-עשרה ובתפיסות החברתיות של ה'פלורליזם התרבותי' מיסודו של הורס קלן בראשית המאה העשרים. שני מקורות השפעה אלה דמו זה לזה בכך שסימנו קשר גומלין בין טיפוח הייחודיות היהודית ובין החתירה למימוש ייעוד יהודי אוניברסלי. תפיסת השליחות הרפורמית תיארה את היהדות כמודל הטהור ביותר של דת בעלת יסודות אוניברסליים מובהקים, ואילו תפיסת ה'פלורליזם התרבותי' השתמשה במטפורת ה'תזמורת' כדי לצייר את טיפוח הקול הייחודי (התרבותי והלאומי) של היהדות כחיוני לקיומו של רב שיח שוויוני בין קולותיהם של התרבויות השונות

13 הנאום הופיע בגירסאות שונות לאורך הקריירה של סילבר, כולל בתקופת השואה בראשית שנות הארבעים, ובתקופת המאבק להקמת המדינה במחצית השנייה של שנות הארבעים. הגירסה המוקדמת ביותר היא מ-1929: *Theodor Herzl: A Memorial*, edited by Meyer W. Weisgal, New York 1929. הציטוט כאן הוא מנאום של סילבר ב-29.12.1947, המופיע אצל סילבר, במערכה למדינה יהודית, עמ' 41-46.

המרכיבות את החברה האמריקנית. סילבר צירף שתי תפיסות אלה לתפיסה מגובשת אחת. הוא הציע מודל המטפח מתח בין הפרטיקולרי לאוניברסלי על ידי חיוב קיומה הנפרד של היהדות לצד דתות ולאומים אחרים, ועל ידי ביסוס היחסים ביניהם לא על מאבקי סכום אפס על שליטה וכוח, אלא על תחרות שמבקשת לקבוע איזו דת או לאום מבטאים באופן מושלם ומובהק יותר את ערכי הסובלנות, השוויון והצדק החברתי.¹⁴

דמות היהודי החדש של התפוצות היא שהייתה אמורה להוביל מודל אידיאלי זה של יחסים בין-קבוצתיים, ולהציע אותו כדרך ההתמודדות הראויה ליהודים וללא-יהודים כאחד. המפתח לכך היה ביכולתו של היהודי החדש להכיל את המתחים השונים המאפיינים את הקיום המודרני, ולהפוך אותם ממקור של חולשה ובלבול, למקור של העצמה ולקחת אחריות חברתית-מוסרית. פיתוח יכולת זו היה בבחינת חשיפה מחדש של התובנה הנבואית היסודית של היהדות – זו שטושטשה במהלך המאבק הקיומי של הגלות. אפשר לומר כי היהודי החדש של התפוצה, לפי תפיסתו של סילבר, עוצב בדמותו של הנביא התנכי ולפי דפוסי אמונתו והתנהגותו.

בראש ובראשונה נועד היהודי החדש לגלם את מה שבעיני סילבר היה העיקרון היסודי והאותנטי של דרך הנביאים: תרגומה של האמונה והתקווה הדתית בדרך של העצמת הפרט ושל קבלת אחריות חברתית. קבלתו של עיקרון נבואי זה הייתה בעיניו דרך ההתמודדות הראויה עם משבר הערכים והאמונה של העת המודרנית – משבר שהועצם בעקבות שתי מלחמות העולם והשואה, שניפצו רבות מהאמונות והתקוות שנתלו בעידן הנאורות. סילבר דיבר רבות על כך שמדובר במשבר אוניברסלי החורג מגבולות הקולקטיב היהודי, אבל סבר שהאכזבה מהבטחות הנאורות עלולה להיות חמורה במיוחד בקרב הציבור היהודי המודרני. הוא הצביע על כך שציבור זה, יותר מכל קבוצה אחרת, שם את מבטחו בערכי החירות, השוויון והצדק החברתי של הדמוקרטיה והנאורות, ודווקא הוא זה שנותר הפגוע והמאוכזב ביותר ממשברי המודרנה. בכך הייתה טמונה חשיבותו של היהודי החדש של התפוצה ויכולת השפעתו. סילבר ראה משמעות מיוחדת (בבחינת קל וחומר) בכך שדווקא מי שנפגע יותר מכול ממשברי העת המודרנית הוא זה שיציע לאנושות את מודל ההתמודדות הראוי, המסוגל להכיל משבר ואכזבה, ולהתגבר עליהם. 'היהדות היא הדת של האדם לתקווה והתחדשות; מי שהיו הנרדפים והנפגעים ביותר, הם גם בעלי הכיטחון והתקווה הגדולה יותר בחיים. [...] ישראל רואה את עצמו כמי שקיבל את התפקיד של עיצוב האנושות ופיתוח המצפון שלה'.¹⁵

14 על תפיסת ה'פלורליזם התרבותי' כהסבר לתגובת הסולידריות היהודית שהוביל סילבר ראו, Gulie Ne'eman Arad, *America, Its Jews, and the Rise of Nazism*, Bloomington, Indianapolis 2000, p. 120. על התנגדות סילבר לגישת כור ההיתוך וקריאתו להעמקת תפיסת הפלורליזם התרבותי בארצות הברית ראו, גל, *ארצות הברית, עמ' 11-12*.

15 Abba Hillel Silver, 'A Day of Remembrance', Rosh Hashana, 1956, *A Word in its Season: Selected Sermons, Addresses and Writings of Abba Hillel Silver*, edited by Herbert Weiner,

סילבר ראה את הסכנה המרכזית בתקופתו באכזבה גורפת מתקוות הנאורות ובהתחזקותן של מסקנות פסימיות, רלטיביסטיות מחד גיסא ופונדמנטליסטיות מאידך גיסא, שמובילות לראיית הפרט ככלי וכאובייקט, ולא כבעל ערך בפני עצמו. הוא תיאר את האתגר ואת התקווה שצפונים לאנושות בקיומו של מתח מפרה בין החתירה לאחידות קולקטיבית מצדן של המסורות הדתיות והאידיאולוגיות, ובין נקודת המבט האינדיבידואלית הספקנית של הפרט, שמעצם מהותה מבקשת להשתחרר משעבודה של כל מסורת או תפיסה קולקטיבית. הוא סבר שהשקפת העולם היהודית, הנבואית האותנטית, היא המייצגת המובהקת של יכולת ראייה מורכבת זו. המקום שבו נפרד המונותאיזם היהודי מהאלילות הוא בהכרה של המאמין בחוסר יכולתו לשרטט את האלוהות כמונחים אנושיים וגשמיים או להתיימר להבינה. סילבר הגדיר הכרה דתית זו כאמונה מבעד ל'זכוכית הכהה', ותיאר אותה כמכנה המשותף היהודי-נוצרי הבסיסי של שתי דתות הרואות את עיקרה של המהפכה המונותאיסטית בהכרה במגבלה האנושית להבנת העולם שהאדם הוא חלק ממנו, ובאיסור על המאמינים להתיימר לפרוץ מגבלה זו.¹⁶

ברם, מורשת מונותאיסטית זו היא גם שהבדילה בין היהדות לנצרות, והיא שהייתה צריכה להפוך לבסיס שליחותו של היהודי החדש אל העולם הנוצרי והלא-יהודי. לפי סילבר, הנצרות השתמשה בתובנה המונותאיסטית כדי להשפיל את האדם וחיייו בעולם הזה, לראותו כחסר אונים ולהסיר ממנו אחריות. היהדות, לעומתה, הגיעה למסקנה הפוכה, לפיה ההכרה של בני האדם במוגבלותם מטילה עליהם אחריות ולא משחררת אותם ממנה. הוא הדגיש כי ביהדות, האדם לא נדרש לעבור תהליך מיסטי של גאולה ושל לידה מחדש כדי לקבל מחילה, אלא לקבל אחריות למעשיו. קבלת האחריות האקטיבית בדרך של 'תשובה' הייתה בעיני סילבר הביטוי העליון של הרצון החופשי. היא שמרוממת את האדם, והיא שצריכה לעמוד בבסיס תחושת הכבוד העצמי והחירות שלו. היהדות, לפי סילבר, לא התעלמה ממציותו של הרוע בעולם, אבל בשונה מהנצרות היא חתרה לשכנע את האדם שאם רק ירצה בכך, ביכולתו להתגבר על רוע זה.

כאמור, סילבר זיהה פרשנות יהודית זו של האמונה מבעד ל'זכוכית הכהה' עם המורשת של נביאי ישראל, וסבר שהיא רלוונטית במיוחד בעת המודרנית. הרלוונטיות שבמורשת זו טמונה הייתה בכך שהנביאים השתיתו את האמונה הדתית על המגבלה האנושית להבין את האמת האלוהית, ובכך העצימו את האינדיבידואל ואת יכולת הבחירה שלו: 'ידיעה ברורה של האלוהים אינה אפשרית לאף אדם, אבל עבודת האלוהים אפשרית לכל אדם.

16 New York and Cleveland 1972, Vol. 2, pp. 23-26 (להלן: סילבר, מילה).

קרוב לוודאי שסילבר, שהיה מעורב מאוד בשיח הבין-דתי היהודי-נוצרי, קיבל את ההשראה למושג 'זכוכית כהה' מהברית החדשה ומדברי פאולוס ב'איגרת הראשונה אל הקורינתים' (יב, 13): 'עֲשִׂי רֹאִים אֲנִי בְּמַרְאֵה, בְּמַעְרָפֵל, אֲבָל אֶז — פְּנִים אֶל פְּנִים. עֲשִׂי יְדִיעָתִי חֲלֵקִית, אֲבָל אֶז אֲכִיר כְּדֶרֶךְ שְׁגָם אֲנִי מִפְּר'.

זו הייתה תמצית האמת שהתגלתה לנביאים'.¹⁷ לפי סילבר, תפיסת המסר הנבואי כגרעין המהותי של היהדות היא גם הבסיס שעשוי ליישב את מה שבעיני רבים בעידן המודרני נראה כסתירה בין חשיבה רציונלית, המקדשת את יכולת הבחירה והאחריות האנושית, ובין האמונה הדתית הא-רציונלית, שלכאורה מוליכה לתפיסה דטרמיניסטית ומסירה אחריות מהפרט. סילבר טען שהיהדות הפכה סתירה זו בין אמונה ובין חופש הבחירה לחלק מהותי של המחויבות הדתית,¹⁸ ופרש משנה זו בספריו במה נבדלת היהדות (1956), משה והתורה המקורית (1961), ובשורה של מאמרים והרצאות בנושא.¹⁹

לפי פרשנותו לתפיסת הנבואה, דווקא הכרת האדם במוגבלות הבנתו את האמת האלוהית, בצד האמונה שאמת כזו אכן קיימת, היא שמחייבת את המאמין הדתי להתנהג כאילו כל האחריות לבחירה בהתנהגות חברתית מוסרית מוטלת עליו. סילבר סבר שהסכנה הגדולה לאנושות צפונה במצב שבו יותר ויותר אנשים יסיקו מסקנה הפוכה מההכרה במוגבלות האדם, וייתאשו מיכולת הבחירה וההשפעה על סביבתם החברתית הקרובה והרחוקה. מסקנות פסימיות מסוג זה, גרס, הן שמוכילות לגישות של דטרמיניזם חברתי, ויוצרות קרקע פורייה לפריחתם של משטרים טוטליטריים כמו הפאשיזם והקומוניזם. בעיני סילבר, החשיבות של ראייה יהודית זו בלטה במיוחד על רקע מגמות הספקנות והרליטיביזם שהלכו והתחזקו כריאקציה לאימפריאליזם האידאולוגי שזה לא כבר דרדר את העולם למלחמת עולם, ושכעת, שנים ספורות לאחר סיום המלחמה, איים להביא את העולם לסכנה חמורה יותר של שואה גרעינית. על רקע סכנה זו הוא גרס שהקמתה של מדינת ישראל אפשרה את תקומתו של יהודי חדש שיוכל להוביל מאבק נבואי-מוסרי כלל אנושי נגד המגמות המתחזקות והגורפות של ספקנות ורליטיביזם. הוא הגדיר מאבק זה

17 Abba Hillel Silver, 'Ethics: By God or Man?', 11.11.1954, Abba Hillel Silver Papers, Microfilm edition, *Ben-Gurion Archives at Sde Boker*, V, 884 (AHSP) (להלן: 17)

18 סילבר הסתמך על מסורת שרואה את הסתירה בין אמונה וחופש בחירה כחלק מהותי של היהדות. כך משתמע לפי חלק מהמפרשים מאמירת חז"ל 'הכל צפוי, והרשות נתונה'; ובטוב העולם נדון; והכל לפי רב המעשה'. מסכת אבות ג, טו. כך גם לפי רבי סעדיה גאון שסבר כי מידת החסד של האלוהים מתבטאת בכך שהוא נותן לאדם לזכות בגמול על ידי מאמציו הוא. הרמב"ם קבע כי הבחירה החופשית היא 'עיקר גדול ועמוד התורה והמצווה'. רבנו בחיי אבן פקודה, בספרו 'חובות הלבבות', גרס כי יש להאמין בשילוב הכמעט בלתי אפשרי בין גזירה קדומה לבין בחירה חופשית מוחלטת ולהשאיר את פתרון הניגוד לאמונה התמימה. הלכות תשובה ה, ג. רבי משה חיים לוצאטו קבע כי היכולת של האדם לקנות לו שלמות, תלויה בכך שיהיה זה בבחירתו ורצונו.

19 Abba Hillel Silver, *Where Judaism Differed: An Inquiry into the Distinctiveness of Judaism*, New York 1956 (בעברית: אבא הלל סילבר, *במה נבדלת היהדות: מחקר על אופייה של היהדות, תל-אביב 1961*); idem, *Moses and the Original Torah*, New York 1961 (להלן: idem, 'Ethics: By God or Man?'; idem, 'How Judaism Differed', Teaneck; סילבר, משה); Forum Address, 13.2.1957, AHSP, V, 932

כדרך התמודדות קונסטרוקטיבית, שמטרתה להפוך את המגמות של ספקנות ורליטיזם למרכיב אינטגרלי של האמונה ושל החתירה הדתית האותנטית לאמת האחת.

ביטוי מאלף לדרך מחשבה זו של סילבר אפשר למצוא בביקורתו על הפילוסוף הבריטי ברטרנד ראסל, ובמיוחד על המסה שלו 'חיבורים לא-פופולריים' (*Unpopular Essays*), שפורסמה בערך באותה תקופה. לכאורה, סילבר יכול היה לראות עצמו שותף לרבות מדעותיו של הפילוסוף הבריטי המפורסם, אשר זכה ב-1950 בפרס נובל לספרות. הוא בוודאי יכול היה להזדהות עם מאבקיו נגד המלחמה הקרה ולמען פירוק הנשק הגרעיני. במבט ראשון, דומה גם שהוא יכול היה להסכים עם הצהרתו המרכזית של ראסל באותו חיבור בנוגע ליחסים בין מדע ופילוסופיה, לפיה 'מדע הוא מה שאנחנו יודעים, ופילוסופיה היא מה שאיננו יודעים'. ראסל הגדיר בכך את הפילוסופיה כתחום של השערות שהמדע טרם הצליח לאשש אותן, ודומה שכמו סילבר הוא סבר שלהכרה במוגבלות הידיעה האנושית יש חשיבות אימננטית העומדת בפני עצמה. הוא ביקר בחריפות את מי שמתפעלים כל כך מהישגי המדע עד שהם שוכחים מה שהמדע 'אינו יודע', וברומה לסילבר ביקר גם את אלה שנוקטים גישה הפוכה ומתייאשים מהמדע כי הם מתמקדים אך ורק בתחומים שהמדע איננו מצליח להבין. ברם, דווקא מכנה משותף זה הוא שחידד בעיני סילבר גם את ההבדלים שביניהם. ראסל סבר שתפקיד הפילוסופיה הוא להצביע על היקף הידע המדעי ועל מגבלותיו, ולפיכך היא לא יכולה להתיימר לספק תשובות לשאלות עקרוניות כמו מהות הקיום האנושי. ייעודה של הפילוסופיה, לפי ראסל, הוא לא לתת תשובות אלא לחנך את בני האדם לזהות את אותם תחומים של אי-ודאות, ובכך לשמש להם מעין כלי עזר שימנע מהם להתפתות לתשובות דתיות או אידאולוגיות חסרות בסיס. תשובות מסוג זה, הזהיר ראסל, מחלקות את האנושות בין קבוצות פנטיות המחזיקות באמונות דוגמטיות שאין להן בסיס אובייקטיבי, אבל משוכנעות שאמונתן השטותית היא שמייצגת את האמת הקדושה האחת והיחידה, ואילו כל האמונות האחרות הן כפירה שיש להילחם בה. דוגמטיות אידאולוגית או דתית מסוג זה היא האויב של השלום והדמוקרטיה, הזהיר ראסל, ו'בתקופה הנוכחית [...] היא המחסום הרוחני הגדול ביותר העומד כאבן נגף בדרך לאושר האנושי'.²⁰

סילבר ראה סכנה עצומה בגישתו של ראסל, וייעד את יכולת ההכלה הדיאלקטית של היהודי החדש למאבק בה. עיקר תפקידו של היהודי החדש היה להתנגד להטלת ספק בעצם אפשרות התשובה הדתית או האידאולוגית. בשונה מראסל, טען סילבר שיש הנחות יסוד דתיות או עקרוניות שאסור לערער עליהם. במיוחד הוא הצביע על שלוש הנחות יסוד דתיות שנבעו זו מזו, ושלפי תפיסתו התבססו על התשובה האינסטינקטיבית שנותן האדם לשאלות מהותיות הנוגעות למהות החיים, ושהמדע איננו יכול לענות עליהן. עקרון היסוד

Bertrand Russell, 'Philosophy for Laymen', *Unpopular Essays*, New York, 1950, p. 27; 20
Abba Hillel Silver, 'Attaining Man's Hopes in the Atomic Age', 11.4-13.6.1953, AHSP, V,
860; idem, 'The Crisis of our Age', 11.6.1955, AHSP, V, 916

הראשון התמצה בהצהרה הכללית ש'ליקום יש מטרה'. ממנו נבעו שני עקרונות נוספים: אמונה ב'חשיבות האדם' ואמונה ב'מחויבות המוסרית החברתית של האדם'. סילבר סבר שהגירסאות הדתיות השונות לשלושת עקרונות היסוד האלה הן פרשנויות תרבותיות סובייקטיביות שאינן בגדר אמת מוחלטת, אבל האמונה העקרונית בהן משותפת לכל הדתות. כלומר, דתות שונות עשויות להסביר באופנים שונים את משמעות החיים, אך כולן ללא יוצא מהכלל תסכמנה שיש משמעות ליקום, ושממשמעות זו נגזרת גם משמעות הקיום האנושי. על בסיס תפיסה זו הוא קבע שלי קום יש מטרה ולאדם יש ייעוד, ורק דרך חיים שעיקרה מחויבות מוסרית-חברתית מעשית למען צדק חברתי לכל בני האדם באשר הם היא הדרך לממש אמת דתית בסיסית זו ולבטאה.

האופן שבו שרטט סילבר את תכונותיו האידאליות של היהודי החדש הדגים גישה זו היטב. בדומה לראסל הוא סבר שהמפתח להצלת החברה מפני המשברים המאיימים עליה נעוץ בקבלת ההכרה במוגבלות הידיעה האנושית ובהפנמתה, אבל הוא הציג דרך מנוגדת לזו של ראסל ליישום הגישה הספקנית שנובעת מהכרה זו. הוא התנגד לקריאתו של ראסל להפוך הכרה זו לבסיס של גישה ספקנית ורלטיביסטית, שתתמקד בחינוך האדם לבחור את פעולותיו לפי מידת תועלתן או נזקן היחסי. במקום זאת הוא סבר שהפנמת מוגבלות הידיעה האנושית צריכה להפוך לבסיס של אמונה בקיומה של מטרה עליונה של היקום. לטענתו, תפיסה דיאלקטית זו היא היחידה שעשויה להקנות לאדם תחושה עצמית של גדולה, והזהיר שאדם הרואה את עצמו כחסר ערך וייעוד בתוך היקום העצום, אינו מסוגל גם לכלל מעשה או יומרה מוסריים. אם כך, לפי סילבר מוגבלות הידיעה האנושית חייבת להפוך מחיסרון לבסיס חיובי וחינוכי של כל דוקטרינה דתית: האדם יכול לחוש בעל משמעות ויכולת השפעה, הוא טען, רק בעולם של אמונה מבעד ל'זכוכית כהה', כלומר במסגרת אמונה שמכירה במוגבלות ההכרה האנושית. לעומת זאת, הוא אינו יכול לחוש בעל משמעות והשפעה בעולם שבו האמת האלוהית כביכול ידועה לחלוטין ולא מותירה מקום או אחריות לרצון האדם, או בעולם ללא אלוהים, שגם בו אין לו יכולת השפעה ולכן אין לו גם אחריות. בשני המקרים האדם חייב להגיע למסקנה שאין לו כל חשיבות או אחריות מוסרית, ומסקנה פסימית זו תשמיט כל בסיס אפשרי לקיומה של ציביליזציה אנושית.²¹

סילבר הפך גישה זו לבסיס של תפיסה כוללת על התקופה המודרנית, על משבריה ועל התקווה הצפונה בה. לטענתו, התנאי לשחרור האדם מסכנת שלטונה האבסולוטי של זהות או של אידאולוגיה קולקטיבית שמנסים לכפות משטרים דיקטטוריים תלוי בכך שמגמת

21 אף על פי שסילבר אינו מתייחס להגותו של הפילוסוף היהודי הבריטי, ישעיהו ברלין, אפשר למצוא קווי דמיון בהגותם של השניים. בערך באותן שנים כתב ברלין על הדיאלקטיקה הכפולה של אמונה דטרמיניסטית כבסיס הכרחי לחופש בחירה המבוסס על קבלת אחריות ועל הכרעה מוסרית: Isaiah Berlin, 'Historical Inevitability', *Four Essays on Liberty*, London 1969 [1954], pp. 49-82

השחרור שמסמנת התקופה המודרנית לא תחתור תחת עצם קיומו של היסוד הדתי והלא-רציונלי שעליו נשענות המסגרות הקולקטיביות המסורתיות, ולא תראה בו מכשול בפני הקידמה. המשך תהליך שחרורה של האנושות תלוי לא בחיסולן של הדתות, אלא בעיצובן ובהגדרתן מחדש. סילבר היה משוכנע כי המהפכה המנטלית היהודית – זו שבעקבות קום המדינה מאפשרת לפרט להתעלות מעל תחושות החרדה הפרטית והקיבוצית שלו – היא גם זו שתמחיש ותבהיר ליהודי החדש של התפוצות את יכולתו ואת חובתו להילחם להפצת אמונה מורכבת זו, המבוססת על ההכרה במוגבלות הידיעה האנושית.

ד. דמות היהודי החדש של התפוצות לנוכח מאבקי הקיום של מדינת ישראל

המהפכה המנטלית היהודית הפנימית והשלכותיה על דמות היהודי החדש של התפוצה, מסבירות את השקפתו של סילבר על חשיבותה של הקמת המדינה, אבל גם את המורכבות ואת הבעייתיות שאפיינו את ההזדהות הציונית התפוצתית עם מדינת ישראל. סילבר דימה את הקמת המדינה לפעולה שתבטיח לעם היהודי את האוויר הדרוש לו לעצם הקיום. בכך הוא הסביר את החשיבות הקריטית בעיניו של הקמת המדינה, אבל גם את המקום המשני שהמדינה אמורה לקבל לאחר הקמתה. היא אמורה הייתה להפוך לשקופה ומובנת מאליה כמו אוויר לנשימה, ועם כל חשיבותה צריך היה אז להתברר שהיא איננה מייצגת את תכלית הקיום היהודי, אלא רק מאפשרת את צמיחתו של יהודי חדש, שיקדיש עצמו למימוש הייעוד הרוחני והמוסרי האוניברסלי של היהדות. ברם, במציאות התברר כי גם לאחר 1948 קיומה של המדינה איננו מובן מאליה. להפך, אפשר היה להמשיל את האיומים המדיניים והביטחוניים התכופים בשנות החמישים על קיום המדינה לתקלות המאיימות על אספקתו החופשית של האוויר הדרוש לעצם הקיום. במצב זה הייתה סכנה ממשית שההזדהות עם המדינה ומאבקה תהפוך למוקד ולמטרה הבלעדית של הזהות והקיום היהודיים, במקום שתהיה הבסיס למהפכה מנטלית שמאפשרת את היווצרותו של יהודי חדש, הפועל לפי המודל הנבואי התנכי ומתמקד בייעוד היהודי האוניברסלי.

החשיבות העצומה שייחס סילבר לדמותו וייעודו הנבואי של היהודי החדש של התפוצה חייבה אותו להתמודדות מורכבת עם המשך האיומים התכופים על קיומה של המדינה היהודית הצעירה. היא חייבה אותו להתוות דרך המבהירה את מרכזיותו של המאבק למען קיום המדינה ושל ההירתמות למענו, ובה בעת גם מפרשת מאבק זה כאמצעי למהפכה מנטלית, שתאפשר את צמיחתו של יהודי חדש של התפוצה בכך שתשחרר אותו מהתלות בסדר היום הקיומי של מדינת ישראל, ותסייע לו להתמקד במחויבותו הנבואית האוניברסלית.

בחמש השנים הראשונות לאחר הקמת המדינה סבר סילבר שכדי להשיג מטרה מורכבת זו עליו להתעמת עם הפרשנות הישראלולוצנטרית של הציונות ולהציב נגדה פרשנות שמחייבת את גירסת הציונות התפוצתית. הקמת המדינה חייבה רפורמה יסודית

של כלל התפיסה הציונית, וחובתם של ציוני התפוצה הייתה להוביל שינוי זה. סילבר נשא הרצאה שממחישה גישה זו ביוני 1950, בכינוס השנתי של ועידת הרבנים הרפורמים שנערכה באותה שנה בסינסינטי.²² ההרצאה עסקה בעתיד יהדות ארצות הברית, והתבססה על נוסחה מוקדמת יותר, שסילבר חזר והשתמש בה בחמש השנים הראשונות שלאחר הקמת המדינה, ושעיקרה הייתה הטענה על זכות חיוניות קיומם של שני מרכזים יהודיים, בישראל ובארצות הברית. סילבר התבסס על 2,700 שנות היסטוריה יהודית כדי לטעון שהתופעה של קיום מרכז יהודי תוסס ובר קיימא בתפוצה לצדו של מרכז יהודי ריבוני בארץ ישראל איננה חדשה. להפך, היא (ולא חיסול החיים היהודים בתפוצה) מבטאת את הנורמליות ההיסטורית היהודית.²³ כלומר, חזון הקיום היהודי אמריקני, כפי שהציג אותו סילבר ב-1950, חייב עימות עם ישראל בשאלה אם יש סיכוי לקיים חיים יהודיים יצירתיים ועומדים בזכות עצמם מחוץ למדינת ישראל. בהקשר זה ציטט סילבר נאום של בן-גוריון, שבו חזה ראש הממשלה הישראלי כי בתוך עשור תגיע אוכלוסיית ישראל לשלושה מיליון נפש, ובטווח הארוך יותר תגיע לחמישה מיליון. סילבר העיר על דברים אלה ואמר שרק בארצות הברית לבדה יש יותר יהודים ממספר זה, ולכן קיומה של תפוצה יהודית אמריקנית חפצת חיים ובעלת חיוניות ועוצמה רוחנית הוא אינטרס חיוני גם לקיומה של מדינת ישראל וגם לקיומם של היהודים בעולם כולו.

נימה פולמוסית זו מלמדת שבחמש השנים הראשונות לאחר הקמת המדינה האתגר שהציבה מדינת ישראל לקיום יהודי דינמי ויצירתי לטווח ארוך בתפוצה נראה לסילבר מכריע. כדי להתמודד עמו הוא כרך יחד ביקורת על התפיסות המתנשאות כלפי יהדות התפוצה שזיהה בישראל, ועל המודל הציוני הישראלי החילוני, שבו ראה סכנה מהותית לקיום היהודי.²⁴ לדעתו, סוד הקיום היהודי לאורך ההיסטוריה התבסס על שילוב בין זיקה לאומית פראטיקולרית ובין ייעוד דתי אוניברסלי, וכל מי שהתכחש למאפיין יסודי זה של היהדות – בין שהיה ציוני חילוני או אנטי-ציוני – העמיד איום ממשי על הקיום היהודי לטווח ארוך. עיקר תפקידו של היהודי החדש של התפוצה היה להציב משקל נגד לסכנת ההפרדה בין דת ולאומיות, שהתפתחה בחברה הישראלית. הוא אמור היה לעשות זאת באמצעות מוסד בית הכנסת, שלדברי סילבר מקורו בחוויה התפוצתית (גלות בבל), ושגילם בתוכו באופן המובהק ביותר את המתח בין זיקה לארץ ישראל ובין תפיסה דתית אוניברסלית שאיננה תלויה מקום פיזי מסוים.

22 Abba Hillel Silver, 'The Future of the American Jewish Community', *Central Conference of American Rabbis Yearbook (CCARY)*, Vol. 60 (1950), pp. 358-373

23 על תפיסות היסטוריוגרפיות דומות בקרב הציונות האמריקאית ראו, גל, החזרה היהודית.

24 לדיון דומה מאותה תקופה בחיוניות הקיום היהודי בתפוצה ראו, Mordecai M. Kaplan, *The Future of the American Jew*, New York 1948. לדיון על ניסיון הציונות האמריקנית לצקת תשתית אידאולוגית חדשה למציאות שלאחר הקמת מדינת ישראל ראו, אורופסקי, אנו אחד, עמ' 243-249.

למעשה הציג סילבר תפיסה שמדגישה את חיוניות התרומה הרוחנית ההיסטורית של המרכז היהודי בתפוצה, המשוחרר ממאבקי הקיום המתמשכים הנגזרים על מדינה יהודית עצמאית, כמעט מעצם הגדרתה. מדובר היה בתפיסה מעט פטרונית של דמות היהודי החדש של התפוצה כמי שאמור לקחת על עצמו את הייעוד הרוחני של היהדות בשעה שאחיו בישראל עוסקים במלחמת הקיום היהודית. תפיסה זו השתנתה בעיקר החל מ-1953 ואילך. בהדרגה נטש סילבר את הנימה הפולמוסית נגד ישראל, ויחד אתה גם כל יומרה לעימות פוליטי עמה. מדינת ישראל המשיכה למלא תפקיד מרכזי בנאומיו ובכתביו, אבל הנימה המתריסה כלפיה פחתה והפכה מרומזת יותר. החל בנקודת זמן זו, ובמהלך כל העשור האחרון לחייו, ייחד סילבר את עיקר תשומת לבו לתחושות חרדה ומשבר אמונה בערכי הנאורות שאפיינו לדעתו יהודים ולא־יהודים כאחד, ולמסר הנבואי של אמונה ואחריות חברתית, שצריכים להיות מוקד עניינם ותרומתם של יהודי התפוצה בעידן שלאחר הקמת מדינת ישראל. אפשר לומר כי החשיבות העצומה שייחס סילבר לישראל כישות שמשחררת את יהודי התפוצה מהדאגה הקיומית התמידית שאפיינה את המנטליות הגלותית בטרם הקמתה, ולכן מאפשרת התמקדות בייעוד היהודי הנבואי, חייבה אותו לסייג את ביקורתו עליה. בהדרגה שינה סילבר את שיטת פעולתו, ובמקום להתמקד באיום היהודי הפנימי שהציבו, לדעתו, תפיסות ישראליות של חילוניות ושל שלילת הגולה, הוא נקט גישה שהאדירה את ישראל ותמכה ללא עוררין במאבקה הפוליטיים והמדיניים, אבל השתמש בתמיכה זו כלגיטימציה וכבסיס לתביעתו מיהודי ארצות הברית לקבוע סדר יום תפוצתי עצמאי, ולהתמקד מעתה בייעודם היהודי הנבואי האוניברסלי.

דוגמה למגמה זו היא הרצאה שנשא סילבר במסגרת אירוע חגיגי לציון עשור למדינת ישראל.²⁵ סילבר פתח את ההרצאה בדברים שהאדירו את משמעות הקמתה של מדינת ישראל, שאותה כינה 'הגאולה הציונית'. לדבריו, הקמת המדינה לא הייתה אירוע מקומי בעל משמעות מוגבלת, אלא אירוע בעל משמעויות יהודיות וכלל אנושיות מרחיקות לכת – חלק מדרמה שעתידה להימשך עד אחרית הימים. הקמת המדינה עומדת בשורה אחת עם המהפכות הגדולות ופורצות הדרך של היהדות ושל התרבות האנושית – מהפכות שגדולתן בכך שהכשירו את הקרקע למהפכות גדולות יותר. קביעות אלה של סילבר אמנם האדירו את משמעותה של הגאולה הציונית, אבל בה בעת הן עיקרו אותה מכל אפשרות לפרשנות ישראלוצנטרית. ראשית, בעצם העובדה שהן מיקמו את הקמת מדינת ישראל בהקשר של מהפכות פורצות דרך ופותחות אופקים חדשים, הן הדגישו שה'גאולה הציונית' היא חלק מתהליך מתמשך, שאיננו יכול להסתיים או להתמצות במעשה הקונקרטי של הקמת מדינה, וחשיבותה איננה יכולה להיות מוגבלת לעם היהודי. חשיבותה של מדינת ישראל הייתה בכך שפתחה לפני יהודי העולם אופקים חדשים, ופרצה את הדרך למהפכות נוספות להגשמת היעדים האוניברסליים של נביאי ישראל.

גישה זו קיבלה ביטוי בולט בשתי דרשות חנוכה שנשא סילבר בשנים האחרונות לחייו. הדרשה הראשונה נישאה בהקשר למשבר פוליטי פנימי שהתחולל באותה תקופה בישראל בסוגיית 'מיהו יהודי'. תחילת הפרשה במארכס 1958, כאשר שר הפנים באותה תקופה, ישראל בריהודה, פרסם הנחיות לפקידים העוסקים בענייני רישום הלאום במרשם האוכלוסין לקבל כלשונן את הפרטים שהאזרחים מוסרים להם על זהותם היהודית. על פי ההנחיות, כל אדם המצהיר בתום לב שהוא יהודי יש לרשום אותו כיהודי, ואין לדרוש ממנו הוכחות אחרות. ההנחיות ניתנו על פי המדיניות שנהגה בפועל מקום המדינה. ברם, המנהיגות הדתית האורתודוקסית ראתה בפרסומן מתן תוקף חוקי לתפיסה החילונית, וצעד שעלול לעודד נישואי תערובת ולהביא לפילוג בעם. ב-20 ביולי אישרה הממשלה את ההנחיות, ובעקבות זאת פרץ משבר קואליציוני עם המפלגות הדתיות. בן-גוריון החליט לפנות לכחמישים מנהיגים יהודים, שכונו 'חכמי ישראל', כדי שיחוו דעתם בשאלה. קבוצת האישים כללה אנשי רוח דתיים וחילונים מישראל ומהתפוצות. סילבר נמנה עמם.²⁶

אלא שסילבר בחר לענות לבן-גוריון לא באופן ישיר, אלא באמצעות דרשת חנוכה לבני קהילתו. הוא ניצל את הבמה כדי לפרוש בפניהם את השקפתו התפוצתית בסוגיית הזהות היהודית.²⁷ כבר בפתח דבריו הוא הבחין בין המשבר הפוליטי שאתו מתמודדת מדינת ישראל ובין השאלה העקרונית הדתית של 'מיהו יהודי'. לדעתו, למדינת ישראל אין סמכות להכריע בשאלה הדתית, כשם שממשלת ארצות הברית יכולה להגדיר רק מיהו אמריקני ולא מיהו נוצרי ומיהו יהודי. הוא התייחס למשבר הפוליטי בישראל, אבל הגדירו כמאבק פוליטי פנים ישראלי שאיננו מייצג את סדר היום הדתי העקרוני, שהוא מעניינם של כלל יהודי העולם. בשונה מן השנים הראשונות לאחר קום המדינה, סילבר החליט לא להתערב בעניינייה הפוליטיים הפנימיים של מדינת ישראל, ולא להתעמת עם בן-גוריון, ובמקום זאת להתמקד בהבהרת סדר היום הדתי העקרוני שנוגע לכלל ישראל.

סילבר בחר לעשות זאת באמצעות פרשנות היסטוריוגרפית דתית למאבק המכבים. אף שלא ציין זאת במפורש, פרשנותו ניהלה ויכוח סמוי עם הפרשנות הציונית הישראלית המקובלת – זו שראתה במאבק המכבים מודל ליהודי החדש החי בארץ ישראל, והמוביל מאבק לעצמאות לאומית שאינו רק נגד אויב חיצוני, אלא גם נגד האויב של המנטליות הגלותית שבמפנים. סילבר טען שעיקר מאבק המכבים נענה לאתגר דתי-מוסרי ולא

AHSP, I (Correspondence, 27.10.1958), 322/5-1-25 26

Abba Hillel Silver, 'What is a Jew? The Answer of the Maccabees', 7.12.1958, AHSP, 27
 IV, 1018/939. ככל שמצאתי, סילבר לא ענה על פניית בן-גוריון ודרשה זו היא תשובתו היחידה בנושא. ייתכן שהדבר מלמד על חוסר רצונו לעמת את גישתו הציונית התפוצתית עם תפיסתו הציונית של בן-גוריון. על תשובות הנמענים השונים ראו, אליעזר בן-רפאל, זהויות יהודיות: תשובות חכמי ישראל לבן-גוריון, קריית שדה בוקר תשס"א. בן-רפאל מונה 47 נמענים וסילבר אינו נמנה עמם. לדיון כולל בסוגיה ראו, אליעזר דון-יחיאל, 'דת, זהות לאומית ופוליטיקה: המשבר בשאלת 'מיהו יהודי' – 1958, בתוך: מרדכי בראון וצבי צמרת (עורכים), שני עבר הגשר: דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל, ירושלים 2002, עמ' 88-143 (על הפנייה לחכמי ישראל ראו עמ' 112-117).

להשגת עצמאות לאומית. המכבים היו צריכים להתמודד עם תופעה של יהודים מתייוונים שאמנם פורמלית־הלכתית היו יהודים, אבל מכל בחינה אחרת התנהגו כפגנים, והפנו את גבם לקוד המוסרי היהודי של מחויבות לצדק חברתי. בהתנהגותם זו הרסו המתייוונים את היהדות מבפנים, ולכן נאלצו המכבים להיאבק נגדם. במילים אחרות, המכבים נאבקו למען הקוד הדתי־מוסרי של היהדות, והגדרתם לשאלה 'מיהו יהודי' התבססה לא על קטגוריית הלכתיות פורמליות, אלא על מידת הנכונות של הפרט להיות נאמן למחויבות המוסרית הנבואית היהודית. זו הדרך הראויה להתמודד עם שאלת 'מיהו יהודי', הכריז סילבר:

יהודים טובים [...] שואלים את עצמם לא מיהו יהודי אלא כיצד אני יכול להיות יהודי טוב ונאמן. [...] מה אני יכול לעשות כדי לשרת את הקהילה שלי טוב יותר. [...] כיצד אני יכול להתאים את חיי טוב יותר לאידיאלים של התורה היהודית. וכיצד יכול אני להפיץ את האור של אחווה אנושית, צדק ושלוש בעולם.

לפי סילבר לא השאלה המשפטית המגדירה מיהו יהודי היא העיקר, אלא הייעוד הדתי־מוסרי הנשגב של העם היהודי. בכך הציג סילבר פרשנות ציונית שנתנה מקום מרכזי לסדר יום כללי יהודי, מקיף ועקרונות הרבה יותר מסדר היום הפנימי של החברה הישראלית. גישה זו הדגישה את החשיבות העקרונית של סדר יום ציוני שאינו מצטמצם לעלייה או להשתתפות בפועל בחיים במדינת ישראל, אלא מתמקד במהפכה דתית מוסרית מתמשכת שמתחוללת בנפשם של יהודי התפוצה, ומכשירה אותם להיאבק למען הגשמת החזון הנבואי היהודי.

סילבר דיבר שוב על נושא זה בדרשת החנוכה האחרונה שנשא לפני פטירתו.²⁸ כמו בדרשות חנוכה רבות שלו, גם כאן האדיר את האתוס הציוני של מלחמת המעטים מול רבים. ברם, בדרשה זו מ־1962 הוא השתמש באתוס זה כאמצעי לשרטוט היסטוריוגרפיה ציונית חלופית שמאדירה את הסטטוס של מיעוט החי בגלות, ומתארת אותו כמצב אידאלי שצריך לשמש מודל לכל יהודי ולכל אדם. בפתח הדרשה דיבר סילבר על החשיבות העקרונית של קבוצת המיעוט כנושאת של קידמה חברתית. הוא ציטט את ההיסטוריון והפילוסוף הדתי, ויל דיורנט (Durant), שכתב בספרו המונומנטלי על תקופת הרנסנס כי הקידמה התרבותית היא תוצר של מעטים, בעלי רעיונות מקוריים משלהם. סילבר טען בעקבותיו שיייעודו הנשגב של העם היהודי קשור באופן מהותי למעמדו כמיעוט, וכן שהקמתה של מדינת ישראל יצרה הזדמנות וחובה לעם היהודי להגשים ייעוד זה.

העם היהודי היה תמיד במצב של מיעוט. אבותינו למדו כבר בשלב מוקדם לא להתרשם או להיבהל מגודל או מספר. [...] עמנו עבר דרך העולם הפגני, דרך העולם הנוצרי ודרך העולם המוסלמי, תמיד כמיעוט – ותמיד

כמיעוט קטן. לא רק שהדבר לא מנע ממנו להביא תרומות משמעותיות לציביליזציה בכל תחום של פעילות אנושית, אלא יש שיגידו כי [תרומתו לאנושות] נבעה מכך שהיה מיעוט. [...] המצב הלא-בטוח של מיעוט [...] מחייב את חברי קבוצת המיעוט, אם הם רוצים לשרוד, לגייס את כל כוח היצירתיות הטמון בהם. חברי קבוצת מיעוט נוטים בדרך כלל לפתח סבלנות, יכולת שיפוט עצמאית ונחישות רבות ערך. בשל החוויה הקבוצתית שלהם, הם נוטים לתמוך בנושאים של צדק חברתי, של אחווה אנושית, ושל הומניזם ושלוש.

סילבר תיאר את חוויית המיעוט כמפתח להבנת ההיסטוריה היהודית. הוא טען שהיהודים לא נרתעו ממעמדם הפוליטי הנחות כמיעוט; להפך, הם הפכו מצב זה לאידאל ולייעוד רוחני מוסרי. כך הוא פירש את סיפור 12 מרגלים ואת ההתייחסות החיובית של התנ"ך לשני המרגלים שלא נרתעו מתושביה הענקים והחזקים של כנען. כך הוא פירש גם את סיפור דוד וגוליית, וגם את סיפור גולי בכל שבתחילה ישבו ובכו בזכרם את ירושלים. אבל בהתעוררות של גאווה ואמונה לא מנוצחת בשליחותם הרוחנית, הם קמו וחדשו את מחויבותם לקיים את התורה היהודית דווקא בגלות ככל. האדרת אידאל המיעוט הגיעה לשיאה בתיאור חג החנוכה ולקחיו:

בשבוע זה חוגגים בני עמנו את חג החנוכה. גם חנוכה מציין את אותו רגע קריטי נפלא בהיסטוריה שלנו, לפני יותר מ-2,000 שנים, כאשר אבותינו התמודדו עם כוחות עדיפים. [...] יש מעט אנשים בעולם שלא מתמודדים עם מצב נחות. [...] יש כאלה הנאלצים להתמודד עם סכסוכים דתיים, עם בעיות סביבתיות, עם העדר חינוך, עם עוני ועם מראה חיצוני. [...] בנושא זה לעמנו יש פילוסופיה ברורה. [...] אין תועלת בהתעסקות אובססיבית בקיפוח ובהליכה באפלה של שנאה ומרירות. [...] צריך לקום ולהתמודד בכל כוחך וכישרונך, ועם אמונה חזקה. אולי לא תמיד מצליחים באופן מלא, אבל אף פעם לא מפסידים לחלוטין. אומץ בשדה הקרב הוא חיזיון נפוץ [...] אבל אומץ מול תסכולים יומיומיים של חוסר צדק והפליה הוא דרגת גבורה גבוהה הרבה יותר.

למקרא הדברים האחרונים אפשר לומר שסילבר חתר לחולל היפוך משמעות במעשה התקומה הציוני ובסמלי הגבורה שלו, כך שייתפס כמוקד לגיטימציה ואידאליזציה חברתית-מוסרית של סטטוס המיעוט של יהודי התפוצה. תפקידו כמנהיג ציוני לאחר הקמת המדינה דורש ממנו ללמד את בני עמו מהי המשמעות המהפכנית האוניברסלית של הציונות, ולהטיף להם על אחריותם לשמש נביאים שנלחמים נגד עוולות חברתיות וסכנות של דיכוי ומלחמה. תפקיד זה בא לידי ביטוי גם בספרו האחרון, על מקוריותה של תורת משה, שפורסם ב-1961. סילבר הקדיש ספר זה לתפקיד הדתי והחברתי שמילאו

הנביאים, וללקחים שיש לגזור מכך על קווי האופי הנדרשים מהיהודי החדש שלאחר תקומת מדינת ישראל.²⁹ הייחוד והחידוש בתורת משה לא היה בכך שהמציאה את תורת המוסר, אלא בכך שהפכה אותה לציוי דתי. משה לימד את בני ישראל שהדרך לעבוד את האלוהים היא לא באמצעות זבחים, אלא באמצעות חיים של צדק. התפיסה המהפכנית הנבואית גרסה שהדרך היחידה להתקרב לידיעת האלוהים היא באמצעות המחויבות האנושית להתנהגות מוסרית חברתית בחיי היום-יום, בניגוד לתרבות האלילית והיוונית, שלפי תפיסתו של סילבר ראתה במוסר מערכת של ערכים מופשטים ולא מהויות ממשיות שחובה להגשימן בפועל על פני האדמה.

המחשבה היוונית [...] התמקדה במדע, באמנות ובפילוסופיה; היהדות התמקדה בדת ובמוסר. [...] אפלטון הרבה לחקור את מהותו של ה'טוב' [...] (אבל) מושג ה'טוב' נשאר בגדר של אמת אינטלקטואלית ואריסטוקרטית, ולא הפך לדחף נבואי להביא לניצחוננו של ה'טוב' בעולם. [...] קשה לדמיין את אפלטון או את אריסטו מתחננים לפני האלוהים, בשם הצדק, להציל את העיר הרשעה של סדום למען אותם הצדיקים המעטים שבתוכה. היהדות לא הרבתה לחקור את מהות מושג ה'טוב', אך היא אמרה לאדם מה טוב ומה דורש ממנו האלוהים.³⁰

סילבר טען כי הנביאים, לעומת משה, נתנו לעם ישראל תפקיד נוסף, של אור לגויים. הוא ראה בכך מודל התנהגות מחייב ליהודי החדש של התפוצות, שלא רק מקיים בעצמו את תורת משה, אלא מקבל עליו שליחות להטיף לכל העמים לקיים את הערכים המוסריים האוניברסליים של תורה זו. המודל של פעולת הנביא צריך להדגים את ייעודו של עם ישראל לעורר את עמי העולם למאבק בעוולות מוסריות וחברתיות ובליבוי שנאה ומלחמה,

29 סילבר, משה; 8.1.1961, AHSP, IV, 1042/963; idem, 'The Originality of the Prophets', 8.1.1961, AHSP, IV, 1042/963; idem, 'Four Great Choices Which Moses Made', 22.4.1962, (להלן: סילבר, המקוריות); idem, 'My New Book, "Moses and Therefore Choose Live, New York 1967, pp. 105-108; idem, 'Moses and the Original Torah"', AHSP, 5.11.1961, IV, 1051/972

30 אפשר לראות תפיסה זו של סילבר כוויכוח סמוי עם חיבורו המפורסם של מתיו ארנולד מהמאה התשע-עשרה, 'תרבות ואנרכיה'. Mathew Arnold, *Culture and Anarchy, and Friendship's Garland*, New York 1883. סילבר קיבל את תפיסת ארנולד על ה'הלניזם' וה'עבריות' כשני כוחות מנוגדים בציביליזציה האנושית, כאשר כוח ה'הלניזם' מייצג את הרחף האינטלקטואלי, וכוח ה'עבריות' מייצג את הרחף המוסרי-דתי. ברם, הוא לא קיבל את פרשנותו של ארנולד על יחסם של שני כוחות אלה למציאות הגשמית. ארנולד זיהה את ה'עבריות' עם התפיסה המוסרית הנוצרית וראה אותה כמייצגת דחייה של המציאות הגופנית והארצית. סילבר גרס ההפך. על ויכוח דומה של הורס קלן עם המשגה של מתיו ארנולד ראו, Milton R. Konvitz, 'H. M. Kallen and the Hebraic Idea', in: Milton R. Konvitz, (ed.), *The Legacy of Horace Kallen*, New Jersey 1987, pp. 64-75

ולהוביל לבנייתה של קהילת עמים שתחיה על פי חוקה חברתית-מוסרית אוניברסלית המחויבת לאחוה אנושית, ליחסים של שלום ולפירוק נשק גלובלי.³¹

מהחיבורים ומהנאומים הרבים שחיבר סילבר בנושא ניכר כי הוא הזדהה עם נכונותם של הנביאים ללכת נגד הזרם ולעמוד מול בעלי הכוח והשררה. הוא ביקש לראות את הדור החדש של יהודי התפוצה כמי שהופכים את הביטחון הקיומי שהקנתה להם מדינת ישראל לאמצעי להובלת מאבקים נגד תופעות של ניצול ואי צדק חברתי. הוא ראה את עצמו כמי שמתווה בהתנהגותו מודל של שליחות דתית-נבואית של עם ישראל אל מול עמי העולם, ומעורר אותם להיאבק בתופעות של שחיתות, דיכוי ושנאה. הוא הכריז שתורת הנביאים חייבת לאתגר כל דיקטטור ומשטר דיכוי, ושעתיד העולם תלוי ביכולת לגייס לוחמי צדק מעמי העולם שיהיו מוכנים לאמץ את דפוס פועלם של הנביאים, ולהיאבק ללא חת בעוולות חברתיות ובסכנות של ניצול ומלחמה:

ואם יש סיכוי להציל את העולם, שעדיין גדוש בשנאה ובכרבריות, בניצול, בדיכוי ובגזענות [...] כל אותם דברים שהנביאים גינו והוכיחו [...] זה יהיה רק בידי אנשים ונשים נאמנים לתורתם של הנביאים [...] שמרמים את קולם ללא רתיעה נגד מי שמתעשר על חשבון אחרים ומנצל את העניים ושופך דם נקיים. הסיכוי של העולם להיות חופשי תלוי בגברים ובנשים שירימו את קולם כתלמידים נאמנים ואמיתיים של הנביאים.³²

דוגמה בולטת לתפקיד שעל יהודי התפוצה לקבל על עצמם לפי סילבר היו דרשותיו בנוגע למשטר האפרטהייד בדרום אפריקה. בדרשה שנשא בינואר 1961 על מקוריותם של הנביאים הוא התייחס לביקור שערך זמן קצר לפני כן בדרום אפריקה, והתריע שאם לא יקומו בה אנשים נאמנים למסר הנבואי, שיעמדו ללא חשש מול השלטונות האפריקנרים בקריאה לביטול מידי של האפרטהייד, צפויה מהפכה עקובת דם בממדים אפוקליפטיים. בדרשה קודמת שלו לחג הפסח, שנשא באפריל 1960,³³ הוא לא היסס להשוות בין משטר הדיכוי בדרום אפריקה ובין המשטרים המדכאים של הנאציזם ושל מצרים העתיקה. הוא השווה את גזירת הבנים שהטיל פרעה עם השמדת ילדים יהודים בידי הנאצים בתאי הגזים (תוך ציטוטים מצמררים מיומנו של רודולף הס, שהתפרסם באותה העת), ועם מדיניות השלטונות האפריקנרים לגרש לשמורות את התושבים השחורים שאינם נחוצים לעבודה, ולשמור בתנאי בידוד חברתיים את אלה שהם זקוקים לעבודתם. הוא תקף תנאי בידוד

31 לפי סילבר, תורת משה ביטאה דאגה עמוקה להגנת האחר והזר, אבל רק הנביאים של המאה השמינית לפסה"ג הטיפו לשלום עולמי ולאחוות עמים אוניברסלית. סילבר הסביר זאת בכך שתפיסת השלום בין אומות יכולה הייתה לצמוח רק לאחר דורות של חיים של עם ישראל כאומה בין אומות, ולא בדורו של משה שעדיין היה מרוחק מחוויה לאומית מעצבת זו.

32 סילבר, המקוריות.

33 Abba Hillel Silver, 'Ancient Egypt: Modern South Africa', AHSP, 17.4.1960, IV, 1035/956

אלה, ובעיקר את החובה שהוטלה על העובדים השחורים לשאת תעודות מעבר, שאותה השווה לטלאי הצהוב שנגזר על היהודים בידי הנאצים. המכנה המשותף בין משטרי הדיכוי של מצרים העתיקה, גרמניה הנאצית ודרום אפריקה היה, לטענתו, בניגוד המשווע בין העושר והרווחה שאפיינו את חיי האליטה השלטת, ובין תנאי החיים המחפירים של הציבור המשועבד.

שיאה של ההשוואה נגע לחששם של שלושת המשטרים מסיסמת המרד העתיקה של משה, 'שלח את עמי'. הוא תיאר סיסמה זו כמציינת את המהפכה החברתית הראשונה בהיסטוריה, וקבע כי גם לאחר 3,000 שנה היא רלוונטית, מלהיבה ומסעירה. ברוחה של הסיסמה העתיקה הוא ציטט את הסופר אלן פטון (Alan Paton), שחיבר את זעקי ארץ אהובה (*Cry the Beloved Country*). במאמר שפרסם הסופר באותה עת כתב שכאדם לבן חצי באפריקה ואוהב אותה, הוא יודע שהתקווה היחידה היא לתת ייצוג לשחורים, לפרוק את הרובים ולנטוש את האפרטהייד. סילבר הוסיף והזהיר שאם דרום אפריקה לא תצמיח נביאים שיפקחו את עיני המיעוט המדכא כפי שניסה לעשות משה מול פרעה, תבוא מהפכה אלימה ובלתי ניתנת לעצירה של הרוב השחור. הוא אמר, שאף שאינו תומך במעשי אלימות, צריך לראות את האפשרות שבהתקוממות נגד שלטון האפרטהייד כמקבילה למעשהו של משה, שהיכה את המצרי כי לא יכול היה להחריש עוד נוכח מעשי העוול שנעשו מול עיניו.

סילבר סיים בהתרגשות רבה והכריז שדרום אפריקה זקוקה למנהיגים כמו אברהם לינקולן וכמו משה, שינהיגו את הרוב השחור ואת המיעוט הלבן לחירות ולדרו קיום. משפט סיום זה ביטא גם את תקוותו ואת תביעתו מהיהודים האמריקנים של סוף שנות החמישים. הוא ציפה כי הם יבטאו את המהפכה המנטלית שחוללה הקמת מדינת ישראל בכך שיתמסרו מעתה לייעוד היהודי הנבואי המקורי. היהודי החדש של התפוצות, שאמור היה לקום בעידן שלאחר הקמת מדינת ישראל, לא עוצב לפי מודל היופי היווני האידאלי, גם לא לפי המודל הציוני הארצישראלי של גבורה ושל התנערות מהגולה. דמותו של היהודי החדש גם לא ביקשה למרוד בסטטוס המיעוט של יהודי התפוצה, אלא להפך, לצקת בו משמעות חדשה של אמונה המיתרגמת בהעצמת הפרט ובקבלת אחריות מוסרית וחברתית לא רק כלפי היהדות פנימה, אלא גם כלפי החברה האנושית כולה. לפי תפיסה זו אמורה הייתה תחושת הבית והשייכות שהקנתה הקמתה של מדינת ישראל להיות לבסיס ההתנהגות של יהודי חדש שאיננו ממוקד בנרדפות היהודית ובמאבק הקיומי הפרטיקולרי – גם לא אלה של מדינת ישראל – אלא ביישום הלכה למעשה של המסרים הדתיים החברתיים שעמדו בבסיס התפיסה הנבואית של היהדות.

אפשר לסכם ולומר כי דמות היהודי החדש של התפוצות, כפי שהטיף לה סילבר, ביטאה פרשנות ייחודית לתבניות המחשבה שאפיינו את הדיון הציוני בנושא. סילבר ביסס את דמות היהודי החדש על שלילת המנטליות הגלותית, שאמורה הייתה לעבור שינוי מהפכני בעקבות תקומת העם היהודי בארץ ישראל. הוא שאב מתקופת התנ"ך – בעיקר מן

הנביאים והמכבים – רבים מהדימויים והתכונות שתיארו את דמות היהודי החדש. ברם, התכנים שיצק סילבר בדימויים אלה היו בעלי משמעות ציונית תפוצתית שחרגה מהשיח הציוני המקובל. הוא יצא נגד תפיסת החשדנות וההסתגרות של הגיטו היהודי, ובמקום לראות בה התפתחות דטרמיניסטית הנובעת מהחיים כמיעוט בתוך סביבה לא-יהודית, הוא סבר שעם הקמתה של מדינת ישראל תשתנה נקודת המבט לא רק של היהודים שבחרו לחיות בישראל, אלא גם של יהודי התפוצה. בדומה לכך גם המהפכה המנטלית שאמורה הייתה לאפיין את היהודי החדש, לא הייתה מוגבלת לתחומי המדינה היהודית הריבונית, אלא הייתה אמורה לאפיין את כל יהודי העולם, כולל יהודי התפוצה.

אפשר ללמוד על מידת חריגותה של גישה זו בשיח הכלל ציוני מהשוואתה לגישות הציונות הרוחנית מזה ולגישות לא-ציוניות מזה. מצד אחד אפשר למצוא בתפיסת הציונות התפוצתית הד חזק לגישתו של אחד העם, בעיקר בכל הנוגע להבחנתו בין שתי צורות של שלילת הגלות, הסובייקטיבית והאובייקטיבית.³⁴ ברם, בשונה מאחד העם, שלילתו הסובייקטיבית של סילבר את הגלות נגעה רק למנטליות היהודית של טרם הקמת המדינה ולא לקיום הגלותי, שהיה בעיניו בבחינת אידאל יהודי וציוני נעלה, ותרומה מהותית לקיום ולייעוד היהודים. מצד שני, סילבר נבדל מחוגים לא-ציוניים ואנטי-ציוניים, כמו הבונד, שכמוהו התקוממו נגד אופי החיים בגלות ולא נגד הגלות כתופעה היסטורית וחברתית, אבל בשונה ממנו סירבו לראות במרכז הציוני בארץ ישראל את הגורם מחולל השינוי המיוחל במשמעותה של הגלות כתופעה פוליטית ומוסרית שלילית.³⁵

הבדלים אלה – גם מתפיסותיו הציוניות התרבותיות של אחד העם, וגם מתפיסות היהודיות מודרניות לא-ציוניות – מאפשרים לסכם ולשרטט את קוויה הייחודיים של התפיסה הציונית התפוצתית שייצג סילבר. היא הייתה נטועה בשיח הציוני ויצרה זיקה ותלות בין מימוש האידאל של היהודי החדש ובין ההזדהות עם הקיום היהודי הריבוני בארץ ישראל. באותה עת, אידיאל היהודי החדש של התפוצות חרג וחתר תחת מוסכמות השיח הציוני. החיים היהודיים בתפוצה הפכו לאידאל חברתי בעל ערך מוסף יהודי ואוניברסלי, שמעצם הגדרתו חייב להיות משוחרר ולא תלוי בסדר היום הקיומי של מדינת ישראל. המתח בין האידאל האוניברסלי לזיקה הפרטיקולרית מאיר את הייחודיות אבל גם את הבעייתיות, ובמידה רבה אפילו השוליות, שנגזרה על הגישה התפוצתית בשיח הכלל ציוני לאחר הקמת המדינה.

34 אחד העם, 'שלילת הגלות' (תרס"ט), כל כתבי אחד העם, ירושלים תש"י, עמ' שצט-תג. לדיון של סילבר בנושא ראו, Abba Hillel Silver, 'Beyond the Jewish State', AHSP, 1940, V, 180. לניתוח שינוי דגש אצל סילבר מציונות רוחנית בשנות העשרים והשלושים, לציונות פוליטית בשנות הארבעים, ושוב לציונות רוחנית בשנות החמישים, ראו, מאיר, יהדות רפורמית, עמ' 29.

35 יוסף גורני, חלופות נפגשות: מפלגת הבונד ותנועת הפועלים בארץ ישראל, 1897–1985, ירושלים 2005; הנ"ל, 'שלילת הגלות והשיבה אל ההיסטוריה', בתוך: אייזנשטדט וליסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה, עמ' 356–358.