

מודל הדמוקרטיה האתנית: מהו ייחודה של ישראל?

משה ברנט*

תקציר. מודל הדמוקרטיה האתנית של סמי סמוחה קרא תיגר על הדעה המקובלת בדבר ייחוד זהותה הלאומית של ישראל בכך שהציב אותה כאבטיפוס לסוג של דמוקרטיה – דמוקרטיה אתנית – לצדן של מדינות אחרות, רובן ממזרח אירופה. המאמר הנוכחי טוען, גם באמצעות בחינת דוגמאותיו המזרח אירופיות של סמוחה, שבניגוד למה שסובר סמוחה, הזהות הלאומית הישראלית היא אכן ייחודית ועומדת כקטגוריה בפני עצמה. וכך בדוגמאותיו המזרח אירופיות של סמוחה קיים, לצדו של רעיון "אומת הליבה" האתנית, גם מושג של אומה אזרחית-טריטוריאלית שמאפשר להטמיע או לשלב בתרבות הלאומית הדומיננטית מיעוטים שאינם שייכים לאומת הליבה. המקרה הישראלי הוא ייחודי בכך שאינו מכיר ואינו מאפשר הכרה בקיומה של אומה ישראלית אזרחית-טריטוריאלית, ובכך אינו מאפשר להטמיע בתרבות העברית הדומיננטית מיעוטים לא יהודיים, בעיקר ערביים.

הקדמה

עד לפני זמן לא רב היה מקובל לחשוב שישאל אינה מדינה-אומה (nation-state) רגילה,¹ שכן מדינת לאום נתפסת כשייכת לאומתה הטריטוריאלית, ואילו ישראל נתפסת כשייכת לעם היהודי כולו, וקיומה של אומה ישראלית טריטוריאלית אינו מוכר. ההסבר המקובל לסטייה זו ממודל המדינה-אומה הרגיל הוא שהיהדות היא ייחודית בהיותה דת ולאום בו בזמן. וכך, בעוד במדינה-אומה הרגילה קיימת זהות פורמלית בין לאומיות לאזרחות, בישראל קיימת זהות בין לאומיות לדת. היעדר הנורמליות במקרה הישראלי מתבטא בעובדה שלישאל, בשונה מרוב, אם לא מכל, המדינות שזכו בעצמאות מאז המהפכה הצרפתית, אין חוקה, ושכאופן רשמי היא מעולם לא הוגדרה כרפובליקה (אגסי, 1993).

היעדר הנורמליות בזהותה הלאומית של ישראל נתפס בדרך כלל כמוכח מאליו, אלא שלאחרונה שוב הגיעה למרכז הדיון האקדמי השאלה באיזו מידה זהותה הלאומית של ישראל היא אכן נורמלית. באורח פרדוקסלי היה זה דווקא מודל הדמוקרטיה האתנית של סמי סמוחה שקרא תיגר על התפיסה שישאל היא ייחודית (סמוחה, 2000; Smoocha, 1997). על

* המחלקה לסוציולוגיה, למדע המדינה ולתקשורת, האוניברסיטה הפתוחה
1 המונח nation-state מתורגם בדרך כלל "מדינת לאום", אך אני מעדיף את המונח "מדינה-אומה" שכן הוא משקף יותר את החפיפה בין המדינה לאומה. ישראל אינה מדינה-אומה, שכן אין בה חפיפה בין האומה לגוף האזרחי, אך היא אולי מדינת לאום, שכן היא שייכת ללאום מסוים ("הלאום היהודי").

פי מודל זה ישראל היא בבחינת אבטיפוס לסוג ייחודי של דמוקרטיה – דמוקרטיה אתנית – שסמוחה מבדיל אותה מדמוקרטיה אזרחית: דמוקרטיה אזרחית מאופיינת בקיום של מוסדות פוליטיים במדינה ניטרלית מבחינה אתנית, ואילו דמוקרטיה אתנית משלבת את מיסודה של דומיננטיות של קבוצה אתנית אחת עם מתן זכויות אזרח וזכויות קולקטיביות מסוימות למיעוטים לאומיים. וכך בדמוקרטיה האתנית המדינה מזוהה עם אומת ליבה אתנית ולא עם הגוף האזרחי כולו כפי שמקובל בדמוקרטיה אזרחית (סמוחה, 2000, עמ' 579-580; Smoooha, 1990, p. 391; 1997, pp. 199–200).

תפיסתו של סמוחה את ישראל כדמוקרטיה אתנית אולי לא החמיאה לישראל כדמוקרטיה ליברלית, אך היה בה ניסיון לנרמל את ישראל ואת זהותה הלאומית באמצעות זיהויה, כמו דמוקרטיה אחרות, כאתנית (סמוחה, 2000, עמ' 565-566; Smoooha, 1990, p. 391; 2002, p. 477). ואכן, מודל הדמוקרטיה האתנית של סמוחה הושפע בברור מהטיפולוגיה הקלאסית שחילקה את הלאומיות האירופית ללאומיות מערבית, אזרחית וליברלית מחד גיסא, וללאומיות מזרחית, אתנית ולא ליברלית מאידך גיסא. במסגרת הטיפולוגיה הזאת, הציונות, כתנועה מזרח אירופית לשחרור לאומי, סווגה בדרך כלל כאתנית (Shimoni, 1995, pp. 46–51). ההתעוררות המחודשת של הלאומיות המזרח אירופית לאחר נפילת הגוש הסובייטי, לאומיות שסווגה באופן מסורתי כאתנית, בצד הניסיון לגבש דמוקרטיה בארצות הללו, תרמו לסברה שישראל אינה כה ייחודית בזהותה הלאומית. ואכן, כמה מדוגמאותיו של סמוחה, אשר נידונות גם במסגרת מאמר זה, הן ארצות מזרח אירופיות: אסטוניה, לטביה וסלובקיה.

המודל של סמוחה הותקף משמאל ומימין כאחד. באופן כללי הדיון במודל נטה להתמקד בשאלה אם הקהילה הפוליטית האתנית שתיאר המודל, ובייחוד זו של ישראל, אכן יכולה להיקרא דמוקרטיה (Dowty, 1999; Smoooha, 2002, p. 495). הביקורת משמאל גרסה שהמונח דמוקרטיה אתנית סותר את עצמו, ולכן ארצות שהן אתניות אינן דמוקרטיות אלא אתנוקרטיות (Ghanem, Rouhana & Yiftachel, 1998; Yiftachel, 1999). כמו כן, ביקורת זו הטילה ספק ביציבותה של המערכת הפוליטית המתוארת במודל, בעיקר בכל הנוגע לישראל. הביקורת העיקרית של המבקרים מימין הייתה נגד הטיפולוגיה המקובלת של הלאומיות, שאף היא נעשתה מקובלת, כלומר נגד החלוקה המסורתית ללאומיות אזרחית וללאומיות אתנית. כאן הייתה מרכזית הדעה שאין לאומיות אזרחית טהורה, או שאין מדינה שהיא ניטרלית מבחינה תרבותית, ולכן, כפי שאמר אלן דוטי (Dowty, 1999, p. 9), אין כל ייחודיות באפיונה האתני של ישראל. מנקודת מבט זו ישראל היא דמוקרטיה ליברלית מערבית, גם אם היא דמוקרטיה עם פגמים (נוברגר, 2000). אחד הניסיונות הנועזים לראות את ישראל באור זה הוא ספרם של אלכסנדר יעקובסון ואמנון רובינשטיין ישראל ומשפחת העמים (2003).

למרות המחלוקת בין משתפי הדיון, יש מן המשותף בין סמוחה למבקרי משמאל ומימין. הם אמנם חלוקים בשאלה באיזו מידה מאפשרת זהותה האתנית של ישראל לראותה כדמוקרטיה או בשאלה מה אפשר לעשות, אם אפשר, כדי לשפר את הדמוקרטיה בישראל, אך כולם תמימי דעים שזהותה הלאומית של ישראל אינה ייחודית. על פי רוב מסווגים את ישראל כמדינה בעלת זהות לאומית אתנית, אחרים מסווגים אותה כבעלת זהות לאומית

אזרחית, ויש אף הרואים את החלוקה ללאומיות אתנית וללאומיות אזרחית כשגויה, אך נראה שכולם מסכימים עם קביעתו של דוטי (8, p. 1999) (Dowty, 1999) כי "ישראל אינה קטגוריה בפני עצמה; יש ארצות אחרות שבהן האתניות שזורה בהגדרה של המדינה".² אם ישראל מצוינת כיחודית, הרי ייחודיותה מיוחסת לתנאים חיצוניים או להיעדרה של מדיניות זו או אחרת, ולא לקשר בין זהותה הלאומית לאתניות.

אם כך, באיזו מידה זהותה הלאומית של ישראל היא אכן ייחודית? במאמר הנוכחי אטען, גם באמצעות בחינת דוגמאותיו של סמוחה במזרח אירופה, שהזהות בין דת ולאום שמאפינת את האתוס הלאומי העכשווי בישראל היא אכן ייחודית, וכי ככל שאפשר לסווגה כאתנית, כפי שטוען סמוחה, היא ייחודית ויוצרת קטגוריה בפני עצמה. ייחודיות קשריה של ישראל עם האתניות מתבטאת בכמה מרכיבים: ראשית, כמעט כל הלאומיות המסווגות כאתניות הן בעצם אתניות-תרבותיות, כלומר מבססות את הזהות הלאומית על תרבות יותר מאשר על מוצא. דבר זה נכון גם לגבי הדוגמאות המזרח אירופיות של סמוחה, ואילו הזהות בין דת ללאום הנהוגה בישראל שונה בכך שהיא יוצרת זהות לאומית המבוססת בעיקרה על קשר דם ומוצא. שנית, כפי שאומר חוקר הלאומיות אנתוני סמית (7, Ch. 1986) (Smith, 1986), קבוצות אתניות, כשהן שואפות להיהפך לאומות, צריכות לאמץ לזהותן מרכיבים טריטוריאליים ואזרחיים. במאמר הנוכחי אטען שכל הארצות המזרח אירופיות המזוהות על ידי סמוחה כדמוקרטיות אתניות אכן שילבו מרכיבים טריטוריאליים ואזרחיים בזהותן הלאומית, ואילו הזהות בין הדת ללאום הנהוגה בישראל היא יוצאת דופן בהיעדרם של מרכיבים טריטוריאליים ואזרחיים. וכך כל הארצות המזרח אירופיות המזוהות על ידי סמוחה כאתניות עדיין שומרות על הזהות הבסיסית בין אזרחות ללאומיות, זהות המאפינת את מדינת הלאום. במילים אחרות, ככל שהמדינות הללו רואות עצמן כשייכות לאומת ליבה אתנית, הן עדיין מכירות באומה אזרחית טריטוריאלית הקיימת לצדה של האומה האתנית, המזוהה עם הגוף האזרחי שהוא רב אתני. אומה אזרחית זו אמנם אינה ניטרלית מבחינה תרבותית ומוטית לטובת תרבותה של הקבוצה האתנית הדומיננטית, אך היא בכל זאת מאפשרת לפרטים שאינם משתייכים לאומת הליבה להשתלב בתרבות הדומיננטית ולהיות שווי זכויות באומה (הטריטוריאלית). בעניין זה מציין וויל קימליקה (24, p. 1995) (Kymlicka, 1995): "מה שמבחין בין אומות 'אזרחיות' ובין אומות 'אתניות' אינו היעדרם של מרכיבים תרבותיים בזהות הלאומית, אלא העובדה שכל אחד יכול להשתלב בתרבות המשותפת, ללא הבדלי גזע או צבע". כאן אטען שישראל מתייחדת בכך שאינה מכירה בקיומה של אומה ישראלית, ולכן אינה מאפשרת את השתלבותם של אלו שאינם מזוהים כבני אומת הליבה בתרבות הדומיננטית.

ייחודה של הזהות הלאומית הישראלית מציבה קושי בפני מודל הדמוקרטיה האתנית של סמוחה. הצבת ישראל כאבטיפוס של המודל, ולא כאחת מנגזרותיו הייחודיות, מונעת מסמוחה לראות את האפשרות שבניגוד לישראל, הדמוקרטיה האתנית במזרח אירופה יכולה להיות אמצעי לבניין אומה או שלב מעבר לקראת דמוקרטיה ליברלית.

יש כמובן מידה מסוימת של שרירותיות בניסיון לקבוע את ייחודה של ישראל ביחסה לאתניות על סמך השוואה עם דוגמאותיו המזרח אירופיות של סמוחה בלבד. כאן הציעו יפתחאל וגאנס (2004) לסווג את ישראל כמשטר אתנוקרטי, שאינו דמוקרטי ואינו עריצי.

משטרים אתנוקרטיים אמנם "מציגים עצמם לרוב כדמוקרטים, [אך] מטרתם העיקרית היא לקדם את האתניזציה של טריטוריות שנויות במחלוקת ושל מנגנוני עצמה ושלטון" (שם, עמ' 761). וכך יש גם מדינות אחרות המתוארות כאתניות, כדוגמת מלזיה, סרי לנקה, סודן או פקיסטן, שבחרתי שלא להתייחס אליהן, לא רק מפני שמוחה עצמו אינו מתייחס אליהן, אלא מפני שאף שהן רואות עצמן כדמוקרטיות, לא מקובל לראותן ככאלה, ולכן קשה לראותן כדמוקרטיות אתניות. כלומר הן אינן נתפסות כמקיימות את התנאים הפרוצדורליים המינימליים הדרושים לקיומה של דמוקרטיה. כאן אני מקבל את הנחת היסוד של סמוחה, שאפשר לחלוק עליה, שהן ישראל והן הדוגמאות המזרח אירופיות שהוא מביא הן אכן דמוקרטיות, לפחות מבחינת ההגדרה הפרוצדורלית המינימלית של הדמוקרטיה. את ישראל מקובל לראות כדמוקרטיה, וגם הדוגמאות המזרח אירופיות של סמוחה – אסטוניה, לטביה וסלובקיה – נחשבות דמוקרטיות ואף חברות באיחוד האירופי. כאן עולה שאלה מעניינת: באיזו מידה הזהות בין הדת ללאום מייחדת את ישראל במסגרת מודל המשטר האתנוקרטי? כאמור, שאלה זו לא תידון במאמר הנוכחי.

הזהות הלאומית הישראלית והחלוקה המסורתית ללאומיות אזרחית וללאומיות אתנית

אם כך, באיזו מידה זהותה הלאומית של ישראל היא ייחודית? חשוב שלא לזהות שאלה זו עם שאלת ייחודה של הציונות כתנועה לשחרור לאומי. בהקדמה למהדורה העברית של ספרו לאומים ולאומיות קובע ארנסט גלנר שהציונות אינה בגדר בעיה מיוחדת לתיאוריית הלאומיות שלו (גלנר, 1994, עמ' 9). גם אנתוני סמית (Smith, 1995), במאמר שיוחד לשאלה באיזו מידה הלאומיות היהודית ייחודית, טוען שככל שהיא ייחודית (כמו כל לאומיות אחרת) היא עדיין תואמת את תיאוריית הלאומיות שלו, ואף יש כאלה הטוענים שתיאוריית הלאומיות של סמית לא זו בלבד שהיא תואמת את הציונות, אלא בעצם מבוססת עליה (בן ישראל, 1996, עמ' 216). וכך, ואולי במפתיע, נציגים בולטים של הגישה המודרניסטית כלפי הלאומיות מצד אחד ושל הגישה האתניציסטית כלפי הלאומיות מצד שני מסכימים שהלאומיות היהודית לא הייתה ייחודית במסגרת הלאומיות האירופיות. אלא שכאן חשוב להבחין בין הציונות כתנועה לשחרור לאומי שפעלה לפני קבלת העצמאות ובין הציונות כאתוס רשמי, או חצי רשמי, של ישראל העצמאית. בלשונו של רוג'ר ברובייקר (Brubaker, 1996, p. 79), עלינו להבחין בין לאומיות המבקשת מדינה (*polity-seeking or polity upgrading nationalisms*) ובין לאומיות המבוססת על מדינה או מבקשת לעצב אומה (*polity-based, nation shaping*) לפיכך אי אפשר להסיק מהטענה שהציונות הטרור מדינתית לא הייתה ייחודית את הטענה שזהותה הלאומית של ישראל אינה ייחודית, כשם שעושים יעקובסון ורובינשטיין (2003). על כל פנים, במאמר הנוכחי יוגבל הדיון לאתוס הישראלי שלאחר העצמאות.

הטיפולוגיה המסורתית חילקה את הלאומיות האירופית לשתי קטגוריות: לאומיות מערבית אזרחית ולאומיות מזרחית אתנית. בהתאם לטיפולוגיה הזאת, הלאומיות המערב אירופית הייתה אזרחית, כלומר הייתה לה הגדרה טריטוריאלית או אזרחית או פוליטית

של האומה, ואילו הלאומיות המזרח אירופית הגדירה את האומה באופן אתני או תרבותי (Plamenatz, 1976). טיפולוגיה קלאסית זו מצויה בבסיס מודל הדמוקרטיה האתנית של סמוחה. סמוחה מבחין בין דמוקרטיה אזרחית ובין דמוקרטיה אתנית. בדמוקרטיה אזרחית היסוד המגדיר הבסיסי הוא האזרחות, ואילו באתניות היסוד המגדיר הבסיסי הוא חברות בקהילה האתנו-דתית. על פי סמוחה, דמוקרטיה אתנית הן פחות דמוקרטיות ופחות ליברליות מדמוקרטיה אזרחית. סמוחה אמנם מביא גם דוגמאות מערביות ללאומיות אתנית (צפון אירלנד עד 1972 וקנדה עד המהפכה השקטה [The Quiet Revolution] בשנות השישים), אך הוא מצביע כאמור בעיקר על הנטייה הקיימת בארצות מזרח אירופיות ללאומיות אתנית (Smootha, 2002, p. 476). באשר לישראל, סמוחה מדגיש שכתנועה מזרח אירופית הצינונות סווגה באופן מסורתי כאתנית (סמוחה, 2000, עמ' 622; Smootha, 2002, p. 489). ברור אפוא שמודל הדמוקרטיה האתנית של סמוחה מבוסס על הטיפולוגיה הקלאסית הזאת. עם זאת, ההבחנה של סמוחה בין אתני לאזרחי שונה מזו הקלאסית בכך שהוא אינו גורס כי דמוקרטיה אזרחית הן ניטרליות מבחינה תרבותית (כפי שלעתים קרובות מאשימים אותו מבקרים), כלומר שאינן מעדיפות או מאפיינות עצמן גם באמצעות תרבות פרטיקולרית, אלא שהן ניטרליות מבחינה אתנית, כלומר שאינן מבקשות לקדם קבוצה אתנית מסוימת על חשבון האחרות, ואף שהן מעדיפות תרבות מסוימת היא אינה מזוהה עם קבוצה אתנית מסוימת. במילים אחרות, בדמוקרטיה אזרחית האתנית היא עניין פרטי בלבד.

כאמור, כתנועה לשחרור לאומי מזרח אירופית סווגה הצינונות באופן מסורתי כאתנית. עם זאת, כפי שהוסבר למעלה, ענייננו כאן אינו בצינונות הקדם מדינתית, אלא בצינונות כאתוס הלאומי הישראלי הנוכחי. וכך השאלה שאני מבקש לדון בה עתה היא באיזו מידה אפשר לסווג את הזהות בין דת ללאום, המקובלת כיום כאתוס הלאומי הרשמי בישראל, כאתנית? המונח "לאומיות אתנית" עשוי להטעות, שכן הוא מעורר את הרושם שמדובר בזהות לאומית המבוססת על קשר דם, גזע, מוצא (ביולוגי) משותף וכדומה. לאומנים אתניים אמנם מדברים במונחים כאלה לעתים קרובות, אך מטרתם העיקרית היא אחרת; מה שהם באמת מעוניינים בו הוא ההצלחה והדומיננטיות של תרבות מסוימת (שהם מזוהים עם הקבוצה האתנית שלהם) (Brubaker, 1999, pp. 59–60). כפי שמציין ברובייקר (Brubaker, 1998, p. 299):

אפשר לפרש לאומיות אתנית באופן צר, ככזו שמדגישה מוצא או גזע או ביולוגיה. במקרה כזה, תימצא רק מעט לאומיות אתנית, שכן על פי דעה זו, דגש על תרבות משותפת בלא דגש מיוחד למוצא צריך להיות מסווג כלאומיות אזרחית. הקטגוריה של לאומיות אזרחית הופכת אפוא להטרוגנית כל כך עד שאינה יכולה להיות לעזר, ואילו הקטגוריה של הלאומיות האתנית נותרת כמעט ריקה.

גם המונח "לאומיות אזרחית" עשוי להטעות, שכן הוא מעורר את הרושם שמדובר בלאומיות שהיא אזרחית במובן זה שהיא ניטרלית מבחינה תרבותית:

וכך אפשר לפרש לאומיות אתנית גם במובן רחב יותר, כלומר כאתנו-תרבותיות, כשלאומיות אזרחית מפורשת במובן הצר, במשמעות של אזרחות החסרה מרכיב

תרבותי. אך כאן צצה בעיה הפוכה: הלאומיות האזרחית כלל אינה קיימת, בעוד כל הלאומיות הקיימות יסווגו כאתניות או תרבויות. וכך אפילו המקרים הפרדיגמטיים של לאומיות אזרחית – צרפת ואמריקה – אינם מסווגים עוד כלאומיות אזרחית, שכן יש להם מרכיב תרבותי מכריע.

אין זו מטרתו של המאמר הנוכחי לקבוע באיזו מידה הבחנותיו אלו של ברובייקר הופכות את ההבחנה הקלאסית בין לאומיות אזרחית לאתנית לחסרת משמעות (Kuzio, 2001). מה שאפשר לומר הוא שמדברים אלה נובע שהלאומיות, רובן ככולן, הן אזרחיות ואתניות כאחת (אם כי ייתכן שהן נבדלות זו מזו במשקל המרכיב האתני או האזרחי), וכך כל הלאומיות שבאופן מסורתי נחשבו אזרחיות הן במידה זו או אחרת גם אתניות, שכן הן כוללות מרכיב תרבותי. יתר על כן, ומה שחשוב במיוחד למקרה שלנו, כל הלאומיות שבאופן מסורתי נחשבו אתניות משום שהן אתנו-תרבותיות הן במידה זו או אחרת גם אזרחיות, או לפחות בעלות פוטנציאל להיפך לאזרחיות. הפוטנציאל האזרחי של הלאומיות האתנו-תרבותית מצוי בעובדה שתרבות, בניגוד למוצא, אפשר לרכוש. וכך יכולים בני קבוצות מיעוט אתניות להיות חלק מהתרבות הדומיננטית (שבמקרים מסוימים שייכת לקבוצה האתנית הדומיננטית או מזוהה עמה) בתהליך בניין אומה היוצר אומה אזרחית טריטוריאלית ורב אתנית. לחלופין, שלא כמו מוצא, תרבות אפשר לכפות, וכך קבוצה אתנית דומיננטית יכולה לכפות את התרבות שלה באמצעות המדינה גם על מיעוטים אתניים אחרים תוך כדי יצירתה של אומה אזרחית או לפחות אומה טריטוריאלית רב אתנית. מלבד זאת, בדמוקרטיה תרבות לאומית ניתנת גם לשינוי בהליך דמוקרטי, כלומר קבוצות מיעוט יכולות לא רק להצטרף לתרבות הדומיננטית, אלא גם לשנותה. בעניין זה אמר קימליקה (Kymlicka, 1995, p. 24): "מה שמבדיל אומות 'אזרחיות' מאומות 'אתניות' אינו היעדר כל מרכיב תרבותי בזהותן הלאומית, אלא העובדה שכל אחד יכול להשתלב בתרבות המשותפת, ללא הבדלי גזע או צבע". היות שרוב הלאומיות המזוהות כאתניות הן אתנו-תרבותיות, ארצות אתניות יכולות, לפחות באופן פוטנציאלי, לשלב מיעוטים או לאפשר להם אינטגרציה לתוך התרבות הדומיננטית. כאן הלאומיות היהודית-ציונית הטרומ מדינתית לא הייתה שונה מלאומיות אחרות מבחינת היותה אתנו-תרבותית ומבחינת הזיהוי של היהודי הלאומי עם העברי. אלא שהמצב שונה בישראל שלאחר העצמאות, שכן לזהותה הלאומית של זו אין מרכיב תרבותי, והיא מבוססת על מוצא בלבד. לכן היא אינה מאפשרת, לפחות באופן פוטנציאלי, את שילובם של בני מיעוטים לא יהודים בתרבות הדומיננטית. כדי לראות זאת עלינו לבחון בקצרה את המונח "מדינה יהודית" כפי שהוא מקובל כיום בישראל.

מדינה יהודית

רוב הישראלים, אם לא כולם, מסכימים שישראל היא מדינה יהודית, אך לא ברור, לפחות מבחינה רשמית, מה פירוש הדבר. כאן יהיה זה מועיל להשתמש בהחלטות של בית המשפט העליון, שפסיקותיו נתפסות על ידי ישראלים רבים כמניחות את היסודות החוקתיים של ישראל. דוסי (Dowty, 1999, p. 10), בנסותו לענות על השאלה מהם היסודות המינימליים שממנה

מורכבת יהדותה של ישראל, מצביע על כך שבית המשפט העליון, כשהוא דן בזכאותן של מפלגות להשתתף בבחירות, ניסה לענות על השאלה הזאת (שכן חוק המפלגות קבע שמפלגה שמתנגדת לקיומה של ישראל כמדינה יהודית אינה זכאית להשתתף בבחירות). יהדותה של ישראל, קבע בית המשפט העליון, פירושה לפחות: (א) קיומו של רוב יהודי; (ב) הכרה בזכותם של יהודים להגר אליה; (ג) קשר עם קהילות יהודיות מחוץ לישראל (רובינשטיין, 1996, עמ' 548-549). בפסיקה זו של בית המשפט העליון³ אפשר להבחין מיד בהיעדר כל מרכיב תרבותי מהאפיון המינימלי של יהדותה של ישראל. כך למשל אין היא מציינת שיהדותה של המדינה מתבטאת בדומיננטיות של התרבות העברית, או לחלופין בדומיננטיות של תרבות יהודית כלשהי. פסיקה זו עניינה העיקרי הוא דמוגרפיה ומוצא: מדינה יהודית היא מדינה שיש בה רוב יהודי והיא נותנת עדיפות להגירה היהודית. במקומות אחרים מציין בית המשפט העליון בשבתו כבג"ץ את השפה העברית ואת מורשת ישראל, אך לא ברור באיזו מידה הללו נתפסות כמגדירות את המדינה היהודית או כפועל יוצא של יהדותה, או באיזו מידה הן ראשוניות כמו הרוב היהודי. וכך מדבר השופט חשין על תמצית יהודיותה של המדינה:⁴

יהודיות המדינה תתבטא ברוב יהודי מסיבי, שכן רק רוב יהודי מסיבי יהיה בכוח להמשיך ולקיים את המדינה כגוף יהודי חי ונושם. לא נתכחש, כמובן, לערכים נוספים שביהודיות המדינה – כך למשל השפה העברית – ואולם אנו בקשנו לדבר בתמצית-שבתמצית, במידת הטוהר הנעלה ביותר של ההוויה בישראל. ואידך פירושה הוא – זיל גמור.

לעומת זאת, בבג"ץ קעדאן⁵ מציין נשיא בית המשפט העליון, אהרן ברק, את העברית ומורשת ישראל כמסקנות הנובעות מערכיה של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, בעוד זכות השיבה מוזכרת כנגזרת של ערכים אלו. הקושי של בג"ץ לאפיין את המדינה היהודית באמצעות העברית נובע גם מהעובדה שלעברית אין מעמד רשמי בלעדי במדינה, אלא היא עומדת לצדה של הערבית, וכך למשל בבג"ץ קעדאן כותב הנשיא ברק שמהיותה של המדינה יהודית "מתבקש כי העברית תהיה שפה עיקרית" (ולא "השפה העיקרית") (שם, עמ' 31). במקום אחר כותב ברק שמהיותה של המדינה יהודית נובע ש"השפה העברית – בצד השפה הערבית – היא שפתה הרשמית של המדינה" (ברק, 1993, עמ' 452). במקומות אחרים נכתב כבר ברור יותר כי "העברית היא לשונה הרשמית והמרכזית של המדינה"⁶. עם זאת, בניסוח "הלשון העברית אינה נחלתם של קבוצה זו או אחרת של יהודים בישראל. הלשון העברית היא נכס האומה כולה"⁷, אין בג"ץ מתכוון לאומה או למדינה הישראלית, אלא לעם היהודי.

3 ע"ב 2/88, בן שלום נ' יו"ר ועדת הבחירות המרכזית לכנסת השתיים-עשרה, פ"ד מג (4) 221.

4 בג"ץ 6427/02, התנועה לאיכות השלטון בישראל נ' הכנסת, עמ' 76.

5 בג"ץ 6698/95, קעדאן נ' מנהל מקרקעי ישראל, פ"ד נ"ד (1) 258.

6 בג"ץ 11280/02, ועדת הבחירות המרכזית לכנסת השש-עשרה נ' ח"כ אחמד טיבי וח"כ עומי בשארה, עמ' 96.

7 בג"ץ 294/91, חברה קדישא גחש"א "קהילת ירושלים" נ' קסטנבאום, עמ' 519. ראו גם ברק (1993, עמ' 452).

יש סיבות אחדות לכך שהזהות בין דת ללאום המקובלת בישראל יוצרת זהות לאומית המבוססת על מוצא ולא על תרבות. ראשית, וזו אינה הסיבה העיקרית דווקא, הזהות בין הדת ללאום הביאה לאימוץ הקריטריון הדתי-אורתודוקסי להשתייכות לאומה: יהודי הוא מי שנולד לאם יהודייה או התגייר (Smooha, 2001, p. 50). אם נתעלם מעניין הגיור, הרי להגדרה זו אין כל מרכיב תרבותי, והיא מבוססת על מוצא בלבד, ובאשר לגיור, לזה יש יסוד תרבותי, אך אופייה הלא מיסיונרי של היהדות האורתודוקסית הופך אותו לזניח. יתרה מזאת, כל ניסיון לעשות רפורמה בגיור צריך להתגבר על העובדה שאין כל הסכמה בין הישראלים או בין הזרמים היהודיים על נוסח הגיור. וזה מביא אותנו לסיבה השנייה שבגינה נעדר מרכיב תרבותי מההגדרה הרשמית של היהדות של המדינה: היהדות כיום היא דת אוניברסלית במובן זה שיהודים הם בנים ובנות של מגוון אומות ותרבויות. דבר זה הופך את ההגדרה האתנית או התרבותית של העם היהודי לכמעט בלתי אפשרית ומביא אותנו לסיבה החשובה ביותר להיעדרותו של מרכיב תרבותי בהגדרת יהדותה של ישראל: היעדר הסכמה בקרב הישראלים באשר למשמעותה של היהדות. בכרך הנושא את הכותרת מדינת ישראל בין יהדות לדמוקרטיה (דוד, 2000), הכולל ראיונות ומאמרים של דמויות ישראליות מובילות ומנסה לענות על השאלה מהי משמעותה של המדינה היהודית, מביעה אניטה שפירא את התנגדותה למונח "מדינה יהודית". שפירא טוענת שמונח זה בעייתי שכן אין הסכמה בין הישראלים בדבר משמעותה של היהדות (א' שפירא, 2000, עמ' 18). הרצון להימנע מוויכוח על טיבה של היהדות מחד גיסא ועל הזהות בין מדינה יהודית למדינה דתית מאידך גיסא מוליכים את שפירא לשלול את המונח "מדינה יהודית" לטובת המונח "מדינת היהודים", שפירושו מדינה שיש בה רוב יהודי ושהאופי היהודי שלה הוא "בתוקף היותה מדינה בעלת רוב יהודי וגם דמוקרטיה" (שם, עמ' 25). השקפה זו אכן תואמת את פסיקת בית המשפט העליון שהובאה למעלה, ונראה ששותפים לה ישראלים רבים הרואים עצמם כציונים מצד אחד וכחילונים או ליברלים מצד שני (יעקובסון ורובינשטיין, 2003, עמ' 195-196). וכך, באותה אסופה, אומר מנחם בריןקר (בריןקר, 2000, עמ' 78):

אני הייתי מוותר על המדינה "היהודית". אני חושב שהיהודיות של המדינה נקבעת על פי העובדה שרוב האזרחים שלה יהודים, זה הכל [...] אינני חושב שיש בסיס אחר לאופי היהודי של מדינת ישראל, לבד מהעובדה ש-83% מאזרחיה הם יהודים, ומכיוון שאינני סבור שצריך להיות בסיס אחר לאופי היהודי של מדינת ישראל לבד מהעובדה שרוב האזרחים שלה יהודים, חביב עלי הניסוח של הרצל, "מדינת היהודים", יותר מאשר הניסוח של בן גוריון והכרות המדינה "מדינה יהודית" [...]

אלא שהצבת המונח "מדינת היהודים" במשמעות של מדינה שיש בה רוב יהודי במקום המונח "מדינה יהודית" פירושה הצבת מוצא במקום תרבות כמגדיר האומה, שכן אין כל קריטריון תרבותי (ובוודאי לא קריטריון אזרחי או טריטוריאלי) שיקבע מי ייחשב יהודי כשמנסים להשיג רוב יהודי. במקרה זה, אם תרבות מופיעה כמאפיין של האומה, היא אינה מגדירה אותה, אלא היא תוצאה של מה שהיהודים עושים. וכך אומר בריןקר: "אנו מופקדים על העובדה, על המציאות, שרוב אזרחי המדינה יהיו יהודים, דוברי עברית, קשורים לתרבות העברית, קשורים להיסטוריה של העם היהודי..." (שם). כאן מופיעה התרבות העברית

כמאפייין של קבוצת היהודים בישראל, אך יש לשים לב שהיא אינה מגדירה אותה אלא היא תוצר פעולתה, ולכן אינה בבחינת גורם מגדיר של המדינה. זו אינה המדינה (או האומה הטריטוריאלית) שדוברת עברית, אלא היהודים. אך כיצד אנו קובעים מיהו יהודי, כלומר מיהו האדם שעליו להיות קשור לתרבות העברית? התשובה תיקבע לפי מוצא. וכך אנו מגיעים לאפיון פרדוקסלי משהו של המדינה היהודית: מדינה יהודית היא מדינה שיש בה רוב של אנשים שיש להם אם יהודייה.

אכן, על פי סמוחה, אחד התנאים ליציבותה של הדמוקרטיה האתנית הוא רוב מספרי של אומת הליבה. רוב כזה מאפשר לה לשלוט באופן דמוקרטי בלי שתזדקק לתמיכתן של קבוצות המיעוט האחרות (Smootha, 2001, p. 37). עם זאת, אף שהמדינות המזרח אירופיות שסמוחה מביא כדוגמאות לדמוקרטיות אתניות אכן שואפות לרוב מספרי של אומת הליבה, הן בוחרות להביע את הקשר שלהן לאתניות באמצעות תרבות (כשהיסוד הדומיננטי הוא השפה), ולא באמצעות הדרישה לרוב מספרי של אומת הליבה. וכך בארצות הללו לבני הקבוצה האתנית הדומיננטית יש זכויות יתר מפני שהם שותפים לתרבות שעליה הכריזה המדינה כמועדפת. בישראל, לפחות מבחינה פורמלית, המצב הפוך: תרבות מסוימת, התרבות העברית, היא המועדפת, מפני שהשותפים לה שייכים לקבוצה האתנית שהמדינה הכריזה עליה כמועדפת.

אף על פי שהגישה הישראלית שונה מזו המאפיינת ארצות אתניות, אין לזהות אותה עם גישת ה-*laissez faire* כלפי התרבות, שמיוחסת בדרך כלל (ואולי בטעות) לארצות אחריות. ובאסופה המוזכרת למעלה אומר אסא כשר: "חברת האזרחים הישראלית היא בעלת צביון יהודי מפני שהרוב המכריע של בניה הם יהודים הנותנים בחייהם, בתוך המסגרת הדמוקרטית, ביטוי לזהות האישית שלהם" (כשר, 2000, עמ' 118-119). אלא שמשמעותה של ישראל כמדינת היהודים שונה מזו של צרפת כמדינת הצרפתים, שכן בצרפת אפשר לומר שאופייה הצרפתי של המדינה הוא תוצאה של מה שהצרפתים עושים, כאשר הכוונה היא לכל אלה שחיים בטריטוריה של המדינה הצרפתית או לכל אזרחי המדינה הצרפתית. המקרה הישראלי שונה, שכן יהדותה של המדינה אינה ביטוי למה שהישראלים עושים, אלא למה שהיהודים הישראלים עושים, כך שעדיין צריך להכריע בשאלה מיהו יהודי כדי להחליט מה היהודים עושים. וכך הימנעות מאפיון תרבותי של האומה מותירה אותנו עם הגדרה המבוססת על מוצא בלבד.

את אופייה הייחודי הזה של הזהות בין דת ללאום אפשר לראות מזווית שונה במקצת: חוקר הלאומיות אנתוני סמית (Smith, 1986, Ch. 7) טוען, כאמור, שקבוצות אתניות, כשהן מבקשות להיפך לאומות, צריכות לאמץ גם מרכיבים טריטוריאליים ואזרחיים. האומה, אומר סמית, היא סימביוזה, לא תמיד שלווה, אך הכרחית, של רכיבים אתניים ואזרחיים (Smith, 1996, pp. 100-101). נראה שהרגע שבו לאומיות אתנית מאמצת מאפיינים טריטוריאליים ואזרחיים כמגדירי האומה הוא רגע השגת העצמאות, שכן באמצעות הזהות בין לאומיות לאזרחות המאפיינת את המדינה-אומה המודרנית יסודות אלה הופכים להיות בעלי השפעה בעיצובה של הזהות הלאומית. אלא שהזהות בין הדת ללאום הנהוגה בישראל היא יוצאת דופן בכך שהיא נעדרת מרכיבים טריטוריאליים ואזרחיים בזהותה של האומה. העם היהודי אינו ישות טריטוריאלית או אזרחית, ולכן הדרכים להצטרפות ללאום של ישראל אינן יכולות להיות מובעות במונחים טריטוריאליים או אזרחיים. בהקשר זה טענו

יעקובסון ורובינשטיין שהזהות הלאומית הישראלית אכן מכילה יסודות אזרחיים (2003, עמ' 391-392):

צריך כמובן לציין כי באופן מסורתי ניתן לאמץ את הזהות היהודית על ידי גיור; העם היהודי לא היה אפוא מעולם קבוצה אתנית סגורה. אולם במדינה ריבונית ראוי שיתקיים מסלול הצטרפות אזרחי, שאינו כרוך בהמרת הדת. בפועל, מסלול כזה אכן קיים, ובהקף רחב: עולים ממוצא לא יהודי, הזכאים למעמד עולה לפי חוק השבות בשל קשרי משפחה בדרגות שונות, הגיעו לארץ בכל שנות קיום המדינה (ואף לפני הקמתה). הצטרפותם לחברה היהודית הישראלית תואמת את דגם ההצטרפות האופייני ללאומיות אזרחית: קבלת האזרחות במדינה, אימוץ השפה והתרבות העברית, השתלבות מלאה במדינה ובחברה, לרבות השירות הצבאי.

אלא שנראה שיעקובסון ורובינשטיין מזהים את עובדת קיומה של אינטגרציה לתוך התרבות הדומיננטית עם קיומם של ערוצים אזרחיים המאפשרים אינטגרציה כזו. אמנם ייתכן שהתוצאה של חוק השבות בניסוחו הנוכחי הייתה יצירתה של חברה ישראלית רב דתית, או אפילו אומה ישראלית רב דתית, אלא שאין פירוש הדבר שקיימות דרכים אזרחיות להצטרפות לאומה הזאת או שהעובדה הסוציולוגית (קיומה של חברה רב דתית) "הופכת את הלאומיות היהודית הישראלית לאזרחית יותר ולא אתנית פחות" (שם, עמ' 392). ראשית, יש לראות שעל פי הניסוח הנוכחי של חוק האזרחות, המהגרים לישראל על פי חוק השבות מקבלים אזרחות אוטומטית. וכך, במקרה הישראלי, מה שהופך את המהגרים החדשים לאזרחים אינו עמידה בתנאים אזרחיים, אלא, כפי שיעקובסון ורובינשטיין עצמם מציינים, העובדה שאפשר לקשרם בקשרי משפחה לעם היהודי. אלו אינם תנאים אזרחיים אלא אתניים. העובדה שחלק מהם לא נחשבים יהודים על פי הגדרה אורתודוקסית או אחרת של יהודי אין פירושה שקריטריון החברות באומה נעשה אזרחי, אלא שההגדרה של האתנוס נלקחה מידי הרבנים ונמסרה למדינה. מכאן ש"אימוץ השפה והתרבות העברית, השתלבות מלאה במדינה ובחברה, לרבות השירות הצבאי" הם התוצאה של ההכרה בהם כיהודים או כקשורים ליהודים, ולא מה שהפך אותם לזכאים לאזרחות (או לחלופין להכרה כיהודים) כפי שדורשת הגישה האזרחית כלפי הלאומיות. כמו שרובינשטיין עצמו מציין במקום אחר, אלו שאינם מוכרים על ידי המדינה כיהודים אינם יכולים לקבל אזרחות, ולכן "הבעיה בישראל היא... היעדרותה של אופציה מעשית עבור לא-יהודים להיהפך לאזרחים" (Rubinstein, 2000). העובדה שרשימת התנאים שיעקובסון ורובינשטיין מציינים אינה בבחינת מסלול אזרחי להצטרפות לאומה מודגמת היטב בכך שמסלול זה אינו כולל ערבים. יעקובסון ורובינשטיין אמנם ממהרים להכריז ששאלת האינטגרציה או הלאומיות האזרחית אינה רלוונטית ליהודים בין הרוב היהודי ובין המיעוט הערבי, שכן "הציבור הערבי אינו מבקש לאמץ את תרבותו הלאומית של הרוב, אלא לשמור על תרבותו וזהותו הנפרדות" (יעקובסון ורובינשטיין, 2003, עמ' 391). ככל שהדברים הללו נכונים, הרי שרבים הם הערבים המעוניינים להשתלב, והם אזרחים ישראלים דוברי עברית ואף משרתים בצבא, ובכל זאת אינם יכולים להיחשב בני האומה ולא ניתנת להם הזדמנות להשתלב במדינה ובחברה.

דמוקרטיה אתנית, מזרח אירופה הבתר-קומוניסטית וישראל

סמוחה מדגים, כאמור, את טענותיו בכמה ממדינות מזרח אירופה שלאחר נפילת הגוש הקומוניסטי, בייחוד אסטוניה, לטביה וסלובקיה. כאן ברצוני להראות שאלה שונות מישראל בכך שהן שילבו גם מרכיבים טריטוריאליים ואזרחיים בזהותן הלאומית הרשמית. בניסוח מחודש של דברי סמית המובאים לעיל אפשר לומר שבארצות הללו קיימת סימביוזה, לא תמיד שלווה, אך הכרחית, בין המושג האזרחי של האומה ובין זה האתני.

כששבו וזכו בעצמאותן לאחר התמוטטות הגוש הסובייטי חוקקו לטביה ואסטוניה חוקי אזרחות שהעניקו אזרחות אוטומטית לאלה שהיו אזרחים ערב סיפוחן לברית-המועצות ולצאצאיהם, ואילו לאחרים (בעיקר דוברי רוסית – רוסופונים – שהתיישבו בארצות הללו בזמן הכיבוש הסובייטי) ניתנה אפשרות להגיש בקשה להתאזרח. ההתאזרחות הותנתה במילוי כמה תנאים: שהייה, שליטה בשפה המקומית והכרזה מטעמו של המועמד שלא היה קשור לשלטון הכיבוש הסובייטי. מכל התנאים הללו דרישת השפה הייתה המחוסם העיקרי, שכן בשתי הארצות הללו המיעוטים הרוסופונים לא דיברו את השפה המקומית. התוצאה של חוקי האזרחות הייתה אפוא שינוי קיצוני במעמדן החברתי והפוליטי של כשליש מאוכלוסיותיהן של שתי הארצות הללו, שכן המיעוטים דוברי הרוסית הפכו מאזרחים (ככל שאפשר להשתמש במונח זה לדיקטטורות של הגוש הסובייטי) לזרים. העובדה שהשליטה בשפה המקומית הייתה בשתי הארצות תנאי מוקדם להעסקה בסקטור הציבורי הביאה לפיטורים המוניים של רוסופונים, והם הוחלפו בבני הקבוצה האתנו-לאומית המקומית. כך, המדיניות הכללית בשתי הארצות הללו טמנה בחובה יתרונות חברתיים וכלכליים ברורים לאלה שנחשבו בני אומת הליבה האתנית (Linz & Stepan, 1996, pp. 402–403; G.).

(Smith, Law, Wilson, Bohr & Allworth, 1998, p. 94)

אכן, קיים דמיון רב בין המצב בישראל ובין זה שבלטביה ובאסטוניה, הן בדומיננטיות של קבוצה אתנית אחת, היהודים, שנתפסת כקבוצה שהמדינה שייכת לה, והן ביתרונות החברתיים והכלכליים המתלווים לדומיננטיות האתנית הזו. עם זאת, יש לשים לב לכמה הבדלים חשובים בין ישראל לארצות הבלטיות הללו: ראשית, אסטוניה ולטביה אמנם ניהלו מדיניות אגרסיבית כלפי המיעוטים דוברי הרוסית כדי לקדם את האינטרסים של אומת הליבה שלהן, ולכן אפשר לכתותן אתניות, אך בצד רעיון האומה האתנית שמרו שתי הארצות הללו גם על רעיון האומה האזרחית, והוא הוכנס למערכת על ידי הזהות בין לאומיות לאזרחות, המאפיינת את המדינה-אומה. יותר מכך, חוקי האזרחות הוצדקו בין השאר באמצעות המודל של המדינה-אומה שבו המדינה והאומה חופפות, כלומר מודל שלפיו הגוף האזרחי הוא אומה. לשון אחר, האזרחות נשללה מהרוסופונים בין השאר בשל הטענה שאינם חלק מהאומה, ולכן (בהתאם למודל של המדינה-אומה) אינם יכולים להיות אזרחים (וזאת בניגוד למקרה הישראלי שבו אין זהות בין לאומיות לאזרחות, ולכן הערבים יכולים להיות אזרחים בלי שיהיו בני האומה) (Linz & Stepan, 1996, pp. 432–433; G.).

(Smith et al., 1998, p. 97)

שנית, בשתי הארצות הללו חוקי האזרחות החדשים הגדירו אזרחות על בסיס הגדרת האזרחות שהייתה קיימת לפני 1940, ושהייתה אזרחית במהותה וכללה גם פרטים שלא היו אסטונים אתניים, ובהם רוסופונים. כך, חוקי האזרחות החדשים הגדירו אומה אזרחית

רב אתנית. במילים אחרות, הן לטביה והן אסטוניה הן רפובליקות, כלומר מעניקות את הריבונות לעם שמזוהה עם הגוף האזרחי שהוא רב אתני.

שלישית, חוקי האזרחות של לטביה ואסטוניה עדיין אפשרו לרוסופנים להצטרף לאומה (האזרחית). הקריטריונים להצטרפות הם אכן אזרחיים: שהייה במקום, ידיעת השפה המקומית וכדומה. סבטלנה דיאצ'קובה (Diatchkova, 2005, p. 113) טוענת: "ככל שהדבר נוגע ל'חברות מלאה' של מיעוטים באומת הליבה ובמדינה, אי הכללתם אינה מבוססת בשיטתיות על אתניות, שכן מיומנות בשפה ונאמנות למדינה-אומה הלטיבית הם תנאים חשובים לאי הכללה הרבה יותר מאשר אתניות". וכך, בצד הרעיון של אומת ליבה אתנית מתקיים בלטביה ובאסטוניה גם הרעיון של אומה אזרחית טריטוריאלית.

הסימביוזה בין שני המושגים הללו בולטת בפתיח של החוקה האסטונית. יארבה (Järve, 2000, pp. 1, 7) גורס שהפתיח הוא בגדר "הבסיס המשפטי של הדמוקרטיה האתנית באסטוניה". הוא מצביע על כך שהפתיח מכיל שני מושגים: *estis rahvus*, שפירושו אומה אסטונית אתנית, ו-*Eesti rahvas* שפירושו העם (האזרחים) של אסטוניה, ללא קשר למוצאם האתני. על פי יארבה, הראשון פירושו אומה אתנית, ואילו השני פירושו אומה אזרחית. יארבה מצטט מהפתיח לחוקה (1):

נחויים באמונתם ובעלי כוח רצון להבטיח ולפתח מדינה שמיוסדת על זכותו המוחלטת של העם האסטוני [באסטונית *Eesti rahvas*] להגדרה עצמית לאומית [...] אשר תבטיח את שימורה של האומה האסטונית [*estis rahvus*] ואת תרבותה עתיקת היומין. העם האסטוני [*Eesti rahvas*] אימץ [...] את החוקה הבאה [...]

פרשנותו של יארבה לפתיח דומה לזו של סמוחה (2001, p. 73):

הגיונו של הפתיח, גם אם אינו גלוי, הוא פשוט: האזרחים (כל הקבוצות האתניות גם יחד) מייסדים את המדינה ומאמצים חוקה כדי לשמר קבוצה אתנית אחת – האסטונים – ואת תרבותה. וכך, קבוצה אתנית אחת הציגה את דרישותיה הייחודיות למדינה שבה היא מציבה עצמה באופן חוקתי כאומת ליבה אתנית יחידה.

אם כך, יארבה וסמוחה רואים בפתיח של החוקה את ביטויה של הדמוקרטיה האתנית באסטוניה. במאמר מאוחר יותר (Järve, 2005) נוטש יארבה את פרשנותו המחמירה ורואה בדמוקרטיה האתנית באסטוניה שלב מעבר לקראת דמוקרטיה ליברלית. ואכן, אפשר להבחין גם ביסודות אזרחיים בפתיח. ראשית, חשוב לראות שהזכות להגדרה עצמית נטענת בשמה של האומה האזרחית ולא האומה האתנית, והמשימה לשמר את האומה האסטונית האתנית מוטלת על כל הגוף האזרחי ללא הבדלי מוצא אתני, כלומר מוגדרת באופן מכליל. שנית, שורות אחרות של הפתיח, שאינן מצוטטות על ידי סמוחה ויארבה, מלמדות שמטרת ההגדרה העצמית של האומה האזרחית האסטונית אינה רק שימורה של הקבוצה האסטונית האתנית ותרבותה, אלא גם "להגן על השלום הפנימי והחיצוני ולהבטיח את הקדמה והתועלת הכללית

של הדור הזה והדורות הבאים".⁸ אלו הן בוודאי הצהרות רפובליקניות שמתייחסות לעתידו של העם האסטוני האזרחי. נראה שעד כמה שהדבר נוגע לחוקה האסטונית, הדמוקרטיה האתנית מתבטאת במיסודה של דומיננטיות של התרבות האסטונית יותר מאשר במיסודה של דומיננטיות של הקבוצה האתנית האסטונית. ככל שדומיננטיות תרבותית "גוררת העדפה של סטטוס חברתי בכלל ובשוק העבודה בפרט בהשוואה לפרטים שאינם דוברי אסטונית והוטה" (Järve, 2000, p. 13), כן נודעת חשיבות לכך שהעדפה של אומת הליבה מובעת כהעדפה תרבותית, ואף שהזכויות והרווחה של האזרחים קשורות במדינה, היא אכן ניטרלית מבחינה אתנית. ואכן, אסטוניה היא רפובליקה. הסעיף הראשון בפרק הראשון של החוקה האסטונית אומר "אסטוניה היא רפובליקה דמוקרטית ריבונית ועצמאית שבה הכוח העליון מצוי בידי העם". כאן ברור שהעם מזהה עם האזרחים, ולא עם האומה האסטונית האתנית. על פי המודל של סמוחה, פירוש הדבר שאסטוניה תואמת את המאפיין הראשון של הדמוקרטיה האתנית, כלומר "הלאומיות האתנית השלטת קובעת שיש אומה אתנית אחת שיש לה זכות בלעדית על הארץ" (סמוחה, 2000, עמ' 582). באשר למאפיין השני, שלפיו המדינה מבחינה בין ההשתייכות לאומה האתנית ובין האזרחות, כאן אנו רואים את הבעייתיות שבהשלכה מהמקרה הישראלי, שכן בישראל אכן קיימת הבחנה בין אזרחות לחברות באומה, וזכויות היתר ניתנות ישירות לפרטים בני הקבוצה האתנית הדומיננטית, ואילו באסטוניה, כפי שראינו לפחות באופן רשמי, קיימת זהות בין אזרחות ובין חברות באומה, וזכות היתר ניתנת לתרבות ולא לפרטים. גם המאפיין השלישי של הדמוקרטיה האתנית על פי סמוחה – שהמדינה נמצאת בבעלות ובשליטה של האומה האתנית המרכזית – אינו תואם את המקרה האסטוני, לפחות מבחינה רשמית-חוקתית, שכן כפי שראינו, זו גורסת שריבונות שייכת לעם (במשמעות של ציבור האזרחים).

כל מה שנאמר כאן נכון גם לגבי לטביה. הסעיף הראשון בחוקה הלטבית גורס: "לטביה היא רפובליקה דמוקרטית", והסעיף השני אומר: "הכוח הריבוני של המדינה הלטבית מצוי בידי העם של לטביה". וכך, לפחות מבחינה רשמית, החוקות של אסטוניה ושל לטביה מניחות את היסודות ליצירתה של אומה (אזרחית) רב אתנית, או אם להשתמש בדבריו של קימליקה, הן מאפשרות לפרטים שאינם נחשבים בני אומת הליבה האתנית להשתלב בתרבות הדומיננטית.

אנליזה של החוקה הסלובקית, דוגמה נוספת לדמוקרטיה אתנית לפי סמוחה, מוליכה למסקנות דומות. כמו במקרה של אסטוניה, נראה שהפתיח לחוקה מביע את הבסיס האידאולוגי האתנו-לאומי של הרפובליקה הסלובקית (Van Duin, 2001, p. 123) (ההדגשה שלי – מ"ב):

אנו, האומה הסלובקית, בזוכרנו את המורשת הפוליטית והתרבותית של אבותינו ואת ניסיון מאות השנים של מאבק לקיום לאומי ולקיום של מדינתנו, ברוח המורשת הרוחנית של קירילוס [Cyril] ומתודיוס [Methodius] והמורשת ההיסטורית של האימפריה המוראבית, לאור זכותן הטבעית של האומות להגדרה עצמית, עם בני

8 המובאות מהחוקות של הארצות לקוחות מהאתר :International Constitutional Law (ICL) www.oefre.unibe.ch/law/icl, והן מובאות בתרגום חופשי (מ"ב).

מיעוטים לאומיים וקבוצות אתניות החיים בתחומיה של הרפובליקה הסלובקית, למען השלום ושיתוף הפעולה עם מדינות דמוקרטיות אחרות, מתוך רצוננו לייסד צורת ממשל דמוקרטית ולהבטיח את חיי החופש ואת התפתחותה של תרבות רוחנית ושגשוג כלכלי, וכך אנו, אזרחי הרפובליקה הסלובקית, מאמצים באמצעות נציגינו את החוקה הבאה: [...]

שוב בולטת הסימביוזה בין המושג האתני של האומה ובין זה האזרחי. הנטייה האתנית של הפתיח ברורה: הוא מייחד את התרבות, ההיסטוריה והאומה הסלובקית האתנית. עם זאת, הוא כולל גם יסודות אזרחיים חשובים; ראשית, הוא הכרוז של כל האזרחים, כולל המיעוטים, והוא מאושר על ידי כולם באופן שווה. במילים אחרות, כמו שמציינים הפתיח והסעיף הראשון לחוקה, סלובקיה היא רפובליקה שבה, כמו שמציין הסעיף השני, המדינה שואבת את כוחה מהאזרחים. נראה שזה סותר את קביעתו של סמוחה: "שבחוקתה מכריזה סלובקיה על עצמה כמדינת האומה הסלובקית ולא כעל המדינה של אזרחיה" (Smoocha, 2002, p. 476). זאת ועוד, הפתיח כולל גם הצהרה רפובליקנית שמטרתה של סלובקיה היא גם "שלום בר קיימא ושיתוף פעולה עם דמוקרטיות אחרות", "ייסודו של ממשל דמוקרטי", "הבטחת החופש" ו"התפתחות של תרבות רוחנית ושגשוג כלכלי". אלו הן הכרזות רפובליקניות המתייחסות לאומה האזרחית ולא לאומה האתנית, והן אינן עולות בקנה אחד עם קביעתו של סמוחה ש"על פי הפתיח של החוקה, הסלובקים האתניים והאזרחים האחרים חייבים לפתח את סלובקיה כמדינה-אומה אתנית למען הסלובקים האתניים" (Smoocha, 2001, p. 66). החוקה מבחינה אפוא בין האומה האתנית הסלובקית ובין הגוף האזרחי שהוא אומה אזרחית. מעניין לראות כיצד המובן של המילה "אנו" משתנה לאורך הפתיח. בהתחלה משמעותו האומה הסלובקית האתנית ("אנו, האומה הסלובקית"), אך בסוף הפתיח משמעותו האומה האזרחית ("אנו, האזרחים של הרפובליקה הסלובקית"). על פי הפתיח, האומה האזרחית הסלובקית מורכבת מהאומה הסלובקית האתנית שאליה מצטרפים "בני מיעוטים לאומיים וקבוצות אתניות החיים בתחומי הרפובליקה הסלובקית". יש לשים לב לניסוח הזהיר של הכתוב: הפתיח אינו אומר "האומה הסלובקית... עם מיעוטים לאומיים וקבוצות אתניות", אלא "האומה הסלובקית... עם בני מיעוטים לאומיים וקבוצות אתניות", כלומר בנים ובנות של לאומיות אחרות הצטרפו אלינו, בני האומה הסלובקית, כפרטים, לא כקולקטיב, כדי ליצור את "אנו" המזוהה עם הגוף האזרחי (או עם האומה הסלובקית האזרחית). וכך, על פי החוקה שלה, אף שסלובקיה היא מדינה רב אתנית, היא אינה מדינה רב לאומית, שכן הגוף האזרחי שלה הוא אומה סלובקית אזרחית. במילים אחרות, הצטרפות בני מיעוטים אחרים לאומה הסלובקית האתנית פירושה שהגוף האזרחי הוא אכן בגדר אומה גם במובן התרבותי של המילה.

וכך, אף שסמוחה שואב חלק ניכר מההוכחות שלו לקיומה של דמוקרטיה אתנית בארצות מזרח אירופה מחוקותיהן, הוא מתעלם מהעובדה שכל דוגמאותיו, בניגוד למקרה הישראלי, הן רפובליקות, לפחות באופן רשמי. נגד מבקריו הרואים בישראל סוג (פגום ככל שיהיה) של דמוקרטיה ליברלית, מתריס סמוחה שישראל אינה רפובליקה ושאינה מכירה או מבקשת לבנות אומה טריטוריאלית (סמוחה, 2000, עמ' 252; Smoocha, 1997, p. 202; 2002, pp. 494-495). הוא מתעלם מהעובדה שהארצות המזרח אירופיות שהוא מציין בדוגמאותיו הן רפובליקות, ואינו נותן מקום מספק למחשבה שהן אכן עוסקות בבניין אומה.

ואכן, השאלה באיזו מידה הארצות הללו עוסקות בבניין אומה, או לחלופין באיזו מידה ההצהרות הפורמליות תואמות את המציאות האתנית, שנויה במחלוקת. אפשר לטעון שאסטוניה, לטביה, סלובקיה וארצות מזרח אירופיות אחרות בעידן הפוסט־קומוניסטי הן רפובליקות רק בשמן. ברובייקר (Brubaker, 1996, p. 105) למשל מבטל את ההצהרות הרפובליקניות והחוקתיות המושמעות על ידי דוברי הארצות הללו כדברים המיועדים לקהל השומעים הבינלאומי, שאין להם כל השפעה על המציאות האתנית והפוליטית. מנגד נשללת עמדתו של ברובייקר מכול וכול על ידי קוזיו (Kuzio, 2001, p. 148): "רוב מדינות אירופה הקומוניסטית לשעבר אינן יכולות להיות מוגדרות עוד כאתניות או כמלאימות. רובן דמוקרטיות טריטוריאליות, אזרחיות ומכליליות... הדבר משתקף בכך שהן מוכנות לאפשר אינטגרציה לתוך התרבות החברתית."

אכן, צריך להיזהר ממתן משקל גדול מדי לרמה הפורמלית-חוקתית, שכן ככל שהחוקות בארצות הללו מכליליות, ספק רב אם נוצרה זהות בין אזרחות ללאומיות, ולכן תכונותיהם המכליליות של המשטרים הללו צריכות להיבחן לאורך זמן. עם זאת, אין צורך להכריע בוויכוח בין קוזיו לברובייקר כדי לקבוע באיזה אופן ישראל שונה; לפחות מהבחינה הפורמלית או החוקתית ברור שלטביה, אסטוניה וסלובקיה מכירות בקיומה של אומה אזרחית ומכשירות את הקרקע להשתלבותם של בני מיעוטים שאינם שייכים לאומת הליבה בתרבות הדומיננטית. הסיכויים שהשתלבות כזו אכן תתרחש תלויים הן במדיניות הנוהגת (כלומר ברצונם של בני אומת הליבה הדומיננטית) והן ברצונם של בני המיעוטים האחרים. אחד המאפיינים של דמוקרטיה אתנית על פי סמוחה הוא שאין לה מדיניות הטמעה (no assimilation policy) (Smootha, 2001, p. 27), אלא שהמקרה של ישראל אינו מאופיין בכך שאין לה מדיניות הטמעה, אלא שלא יכולה להיות לה מדיניות הטמעה. כדי שתהיה מדיניות כזו, יש צורך בקיומה של ישות לאומית מטמיעה. המקרה האסטוני והלטבי שונה, שכן שם האומה האזרחית מוכרת לפחות באופן פורמלי, ואינטגרציה היא לפחות אפשרות. בדיון של לינו וסטפן (Linz & Stepan, 1996) בדמוקרטיה האתנית בשתי הארצות הללו הם גורסים שבשתיהן מתקיימים למעשה שני מודלים מתחרים: מודל אחד של דמוקרטיה אתנית, שאין לו מדיניות הטמעה, ומודל אחר ש"משקיע מאמץ רב בהטמעת מיעוטים לתוך התרבות הלאומית ואינו מעניק הכרה מיוחדת לזכויות פוליטיות או לתרבויות של מיעוטים" (Ibid., p. 429). השניים אמנם סבורים שהמודל הראשון הוא הדומיננטי, אך ייתכן שהתפתחויות של השנים האחרונות יכולות להצביע גם על התפתחותה של תפיסה אינטגרטיבית בארצות הללו. גם אם הכוונה המקורית של חוקי האזרחות הייתה לנשל את הרוסופונים ממעמדם ואף לאלץ אותם לעזוב, יש הגורסים שהמדיניות הנוכחית בשתי הארצות מתחילה להיות מכוונת לאינטגרציה שלהם. הכיוון הזה הוכתב, בין השאר, על ידי הלחץ הבינלאומי, ובייחוד על ידי הלחץ והפיקוח של הקהילה האירופית, שכן שתי הארצות ביקשו להתקבל כחברות בקהילה זו, ואף התקבלו (Diatchkova, 2005, p. 112; Kuzio, 2001, p. 145; Järve, 2005, pp. 76–77). גם יפתחאל וגאנם (2004, עמ' 776) מציינים לגבי אסטוניה:

האתנוקרטיה האסטונית מתמתנת בשנים האחרונות, בעיקר עקב הצטרפותה לאיחוד האירופי וקבלתה את רוב התנאים המחמירים של האיחוד לגבי זכויות האזרח ומיעוטים (אם כי עדיין לא את כולם). שינוי זה מביא ליתר שוויון למיעוט הרוסי, וכך מעביר את המשטר לתהליך של דמוקרטיזציה מבנית.

כד בכד נראה גם שהמיעוט הרוסופוני בארצות הללו, בעוד שאין לו כל עניין או יכולת להיטמע לתוך האומה האתנית, מכיר בכך שעליו לשלוט בשפות המקומיות. כך מסכם סטפן את המקרה האסטוני⁹: (Stepan, 1998, p. 34):

לעיצובה של דמוקרטיה יש קשר ליחס כלפי העתיד יותר מאשר כלפי העבר. תשובותיהם של הרוסופונים לשאלת הסטטוס של השפה האסטונית בבתי הספר מלמדת שהם מקבלים את סמכותה של המדינה האסטונית לדרוש שילדיהם ילמדו אסטונית. פירוש הדבר שבתוך שני דורות, אם המדינה האסטונית תספק את האמצעים המתאימים ללימוד השפה, הרוב המכריע של הרוסופונים מתחת לגיל ארבעים יהיו דוברי אסטונית. נראה שהם לא יהיו עדיין "אסטונים אתניים", אך יוכלו להיות בוודאי אזרחים נאמנים של אסטוניה ולהזדהות עם אומת המדינה של אסטוניה.

נראה שהמיעוטים בארצות המזרח אירופיות הללו השלימו בטווח הקצר עם מעמדם החדש ועם האתניזציה של המדינה, בין היתר מפני שחלק ניכר מבני המיעוטים הללו ראו שהצטרפות לאומה (האזרחית) היא אפשרות סבירה, וכך יוכלו ליהנות בטווח הארוך מהיתרונות החברתיים והכלכליים שנגשלו מהם בשלב זה. כל הניתוח הזה אינו רלוונטי לישראל. מאחר שאין אומה ישראלית, אין כל אפשרות לכלול בה בני מיעוטים לא יהודים. בניגוד ללטביה ולאסטוניה, אין לבני המיעוט הערבי בישראל כל סיבה לתמוך באתניזציה של המדינה, לא בטווח הקצר ולא בטווח הארוך. אכן, לפי סמוחה, הטוב ביותר שישראל יכולה לקוות לו הוא דמוקרטיה אתנית משופרת. זו מותנית, כך נראה, בשלום ובייסודה של מדינה פלסטינית שתעודד את ערביי ישראל לקבל את מה שמכונה "אופייה היהודי-צינוני" של ישראל. עם זאת, גם בדמוקרטיה האתנית המשופרת לא תחול השתלכות של בני המיעוט הערבי בחברה הישראלית ובכלכלתה, והשיפור במצבם יגיע בעיקר מהתפתחות יחסי הסחר עם ארצות ערב ומהיותם מתווכים בין ישראל ובין העולם הערבי (סמוחה, 2000, עמ' 613). כך גם בדמוקרטיה אתנית משופרת לא צפוי שהערבים ייהנו מהיתרונות שישראל מעניקה לאזרחיה היהודים. בהקשר זה טען יפתחאל (Yiftachel, 1992, p. 115) שמודל הדמוקרטיה האתנית של סמוחה אינו יציב, ושטענתו של סמוחה שהערבים אינם שואפים להזיק למדינה או להתנתק ממנה יכולה להיות נכונה רק אם הערבים יזכו בהטבות במסגרת הכלכלה והפוליטיקה הישראלית. עוד טען שרוב העדויות מורות על כך שהטבות כאלו לא הושגו, וכך הן מטילות ספק בנחרצות קביעותיו של סמוחה. גם אם יהיו כאלו שיחלקו על קביעותיו של יפתחאל ויטענו שהמיעוט הערבי אכן זוכה להטבות ניכרות במסגרת הדמוקרטיה האתנית הישראלית (למשל כשמשווים את מצבו למצבם של הערבים בארצות ערביות), הרי ברור שמודל הדמוקרטיה האתנית טומן בחובו סתירה; אם מחויבותה של האליטה הישראלית לשוויון ולדמוקרטיה היא אמיתית, כפי שסמוחה טוען, ואם מחויבות זו אכן מועברת לציבור הישראלי הרחב כמאפיין בסיסי של ישראל (בצד היותה מדינה יהודית), הרי ברור שקביעותו של יפתחאל היא במקומה, ולא רק לגבי ישראל אלא לגבי מודל הדמוקרטיה האתנית בכלל. וכך אפשר להטיל ספק בטענתו של סמוחה בדבר יציבותה של המערכת הישראלית וההשלמה

9 ראו גם לייטין (Laitin, 2003).

של המיעוט הערבי עם המדינה היהודית, גם לנוכח אירועי אוקטובר 2000 ומסמך החזון שפורסם לאחרונה על ידי ועדת המעקב של ערביי ישראל ועד ראשי הרשויות המקומיות הערביות, שדרש את ביטול יהדותה של המדינה וייסודה כמדינה דו לאומית על בסיס שוויון מלא בין המרכיב היהודי לערבי שלה.¹⁰

מדוע ישראל ייחודית?

עד כה עסקנו בשאלה באיזה מובן ישראל היא ייחודית. ייחודה של הדמוקרטיה האתנית בישראל הוא בזהות בין הדת ללאום. אך מה היו הסיבות לאימוצה של הזהות הזאת, או לחלופין, מה היו הגורמים שעיצבו את ישראל כמדינה המזהה בין דת ללאום? התשובה המקובלת לשאלה זו היא שהיהדות היא דת ולאום כאחד ושהזהות בין הדת ללאום היא שיקוף של עובדה זו. אלא שהטענה שהיהדות היא דת ולאום מעלה שאלות לא פשוטות מנקודת המבט של חקר הלאומיות המודרנית. אחת המחלוקות העיקריות בחקר הלאומיות היא בין המודרניסטים לאתניציסטים. המודרניסטים גורסים שהאומות הן תוצר של העידן המודרני ושאינן קשר הכרחי בינו ובין התרבות האתנית הטרומ מודרנית שאותן אומות מייחסות לעצמן. האתניציסטים, לעומת זאת, טוענים שגם אם האומות נוצרו בעולם המודרני, הרי שהן המשך של קבוצות אתניות ותרבויות של העולם הטרומ מודרני (Hutchison, 1994, pp. 1–38). הזהות בין הדת ללאום, כלומר הטענה שהיהדות היא דת ולאום כאחד, נראית לכאורה כהכרעה לטובת הצד האתניציסטי, אלא שגם האתניציסטים אינם סבורים שקיימת חפיפה בין האומות ובין הקבוצות האתניות שמהן הן יצאו, או מתיימרות לצאת, וכבר צוינו דבריו של סמית, הנמנה עם קבוצה זו, שהאומות הן עירוב של מרכיבים אתניים ואזרחיים. פירושו הדבר, לפחות מנקודת המבט של חקר הלאומיות המודרנית, שקשה לראות בזהות בין הדת ללאום הנהוגה בישראל את שיקופה של עובדה סוציולוגית. ואכן, מנקודת מבט סוציולוגית נראה שאין אומה יהודית, שכן היהודים הם בני אומות שונות.

כאן כמובן אפשר לטעון שגם אם הזהות בין הדת ללאום אינה משקפת עובדות סוציולוגיות היא משקפת דעה רווחת, לפחות בקרב היהודים, ובעיקר בקרב הציונים. באשר ליהודים בכלל מצביע האנתונגרף מיכאל צ'לנוב (2003, עמ' 256) על כך שהמודלים של הזהות היהודית שהיו קיימים הן בימי הביניים והן בתקופה המודרנית היו תלויים באופייה של החברה שבה חיו היהודים יותר מאשר במאפיינים פנים-יהודיים. מודל ימי הביניים היה מבוסס על הארגון הקורפורטיבי המשפטי, שלפיו נושא המשפט לא היה הפרט אלא הקורפורציה או הקבוצה החברתית. וכך היהדות המסורתית ייצגה דוגמה קלאסית של קורפורציה מימי הביניים, הנבדלת מקבוצות אחרות בחומה אטומה של בידול משפטי. הבידול החברתי מצא את ביטויו העיקרי בבידול הדתי. עם זאת, המודל הימי הבינייםי "כלל בתוכו באופן אורגני הן מאפיינים דתיים והן מאפיינים אתניים" (שם). מכאן גם ברור שביהדות המסורתית (שהיא בעצם היהדות הימי בינייםית) תהיה נטייה גדולה יותר לזהות בין הדת ללאום, וכך אפשר למצוא נטייה

כזו בקרב המהגרים שהגיעו לישראל מארצות ערב. ברגע שהתפורר הארגון הקורפורטיבי של חברת ימי הביניים התפוררה ונעלמה עמו הקורפורציה היהודית, והזהויות היהודיות החדשות שהתפתחו היו תלויות בחברות שבתוכן חיו היהודים (בן-רפאל ובן-חיים, 2006, עמ' 57-87). המודל שהתפתח במערב אירופה בעקבות המהפכה הצרפתית ובהתאם לרעיונות ההשכלה היה מודל המזהה את היהודים כדת בלבד דווקא ("צרפתים בני דת משה"). מודל זה התפתח מאוחר יותר, בעיקר באמריקה, למה שצ'לנוב (שם, עמ' 261) מכנה "אינקלוסיביות אתנית, כלומר ההיכללות במבנים הלאומיים, או האתניים, של מדינות המגורים, תוך שמירה על ההתבדלות הדתית". לעומת זאת, התפתח מודל של מובחנות אתנית בקרב יהדות מזרח אירופה. השוני בין מזרח למערב לא היה קשור רק בנתונים דמוגרפיים שונים במזרח (שפה ייחודית, יידיש, השונה מהשפות הסלביות והלטיניות הסובבות, וחיים בצפיפות טריטוריאלית יחסית), אלא גם בעובדה "שבחלק זה של העולם שולטת גם היום התפיסה שהאנושות כולה נחלקת לקבוצות אתניות, או לאומיות (עבורם הדבר הינו היינו הך), ושכלל הקבוצות הללו יש זכות להגדרה עצמית" (שם). כאן חשוב לציין שאף על פי שבמזרח אירופה התפתח מודל של זהות יהודית אתנית או לאומית, לא נבעה ממנו בהכרח הזהות בין הדת ללאום. גישה המזהה את היהדות כלאום או כקבוצה אתנית עשויה להפריד את הדת מהלאום אם היא מגדירה את הלאום על פי מרכיבים אתניים או תרבותיים ולא על פי הדת. וכך התכוונו הבונד והאוטונומיסטים בעיקר לאומה יידישיסטית שבוודאי הייתה מובחנת מעם ישראל ההיסטורי. עם זאת, נראה שבמודל הזהות היהודית המזרח אירופית תהיה נטייה גדולה יותר מזו שבמודל המערבי לזהות את הדת עם הלאום. אם נוסף לכך את העובדה שגם במודל המסורתי (הימי ביניים) קיימת נטייה כזו, ברור מדוע הזהות הזאת נתפסת כמובנת מאליה בישראל הכוללת ציבורים יהודיים נרחבים שהגיעו מארצות מזרח אירופה ומארצות ערב.

ובכל זאת, אף שהזהות בין הדת ללאום הנהוגה בישראל משקפת תפיסות עממיות, היא לא הייתה יכולה להיות תוצר של התפיסות הללו, שכן הלאומיות היא מודרנית, וכזו אינה יכולה להיות מצויה במסורת. במילים אחרות, תפיסות יהודיות עממיות יכולות להסביר מדוע הזהות הזאת, ברגע שהוצגה לאתוס הציוני או הישראלי, נעשתה מובנת מאליה, אך הן אינן יכולות להסביר את עצם הצגתה לאתוס הציוני או הישראלי. גלנר (1994, עמ' 72-73) גורס שיש לדחות את תזת היפהפייה הנרדמת, שלפיה תנועה לשחרור לאומי מעירה את האומה הרדומה לקראת עצמאות. במקרים רבים, אומר גלנר, האומה נוצרת על ידי התנועה לשחרור לאומי. לשון אחר, על פי התפיסה הזאת, אין הלאומיות משקפת בהכרח דעות עממיות הרווחות בקרב הציבור שמתוכו התנועה לשחרור לאומי מנסה לבנות אומה. כאן אין צורך להיכנס לוויכוח בין מודרניסטים לאתניציסטים באשר להיווצרותן של אומות, אלא לבדוק באיזו מידה אכן זיהתה הציונות הקלאסית הטרומ מדינתית את הדת עם הלאום.

הדעה המקובלת בשאלת היחס בין דת ללאום בציונות היא כי "בלאומיות היהודית לא היה הוגה או זרם בעל השפעה שתבע הפרדה בין הדת ללאומיות או שהאמין בה" (שלמון, 1996, עמ' 116). דון-יחיא וויסר (1999, עמ' 14-15) טוענים שמעט תנועות לאומיות, אם בכלל, ייחסו חשיבות למרכיב הדתי בזהותן הלאומית כפי שעשתה הציונות. לפיהם, המגמה הדומיננטית בלאומיות היהודית המודרנית היא לראות את מדינת ישראל כביטוי של ישות לאומית המתייחדת בהיותה דת ולאום כאחד. יוסף אגסי (1993), לעומת זאת, מכנה את הזהות בין הדת ללאום "המיתוס הציוני החדש", וטוען שהיא זכתה לדומיננטיות דווקא

לאחר העצמאות. גם יונתן שפירא (1996, עמ' 52-60) אומר שהזהות בין הדת ללאום זכתה לדומיננטיות לאחר העצמאות, ובכך הוא מזהה נסיגה לתקופה הטרומ ציונית "כאשר היהודים היו קהילה דתית". עם זאת, הוא סובר שלזהות הזאת יש "לוגיקה אידיאולוגית פנימית", שכן "מעולם (כלומר להוציא את תקופת הציונות שלפני קום המדינה) לא הייתה הפרדה בין לאומיות ודת בהיסטוריה היהודית ולכן קשה להפריד ביניהן בישראל כיום". זו הסיבה, על פי שפירא, שהישראלים לא היו מסוגלים להגדיר סטטוס חברתי של יהודי שהוא חבר באומה בלי שיהיה בהכרח בן הדת היהודית (י' שפירא, 1977, עמ' 22-23).

אין זה המקום להיכנס לדיון מעמיק בשאלה באיזו מידה הבחינה הציונות הקלאסית בין הדת ללאום, אך אפשר להצביע על מגמות של הפרדה בין הדת ללאום בציונות הטרומ מדינתית ועל כך שמיד לאחר העצמאות חל שינוי רדיקלי בגישה של האליטה השלטת לשאלת היחס בין הדת ללאום.

התנועה הציונית, כתנועה לשחרור לאומי, אמנם פנתה באופן גורף ליהודים באשר הם, אך היא גם הבחינה בין האומה היהודית, שזוהתה עם האומה העברית שאותה ייצגה, ובין היהדות בכלל או עם ישראל ההיסטורי המיתי, שעתיד להיגאל באחרית הימים. הבחנה זו נשענה על שני יסודות עיקריים: רצון ותרבות. יסוד הרצון פירושו שרק יהודים שירצו להצטרף לאומה ולהגר לארץ ישראל יהיו בסופו של דבר את האומה היהודית. כלומר רוב ההוגים הציוניים, אם לא כולם, הניחו מלכתחילה שחלקים מעם ישראל ההיסטורי, בעיקר אלו שחיו במערב, יעדיפו להשתלב באומות מגוריהם ("גרמנים בני דת משה") או לחלופין להגר ממקומותיהם למקומות אחרים מחוץ לארץ ישראל. במובן זה הציונות פנתה בעיקר ליהדות המצוקה, כלומר ליהודי מזרח אירופה. היסוד הוולונטרי היה דומיננטי בתפיסת הציונות המדינית של הרצל, ובחזון שהפיץ הוועד המכיין של הקונגרס הציוני הראשון נאמר שמטרת הקונגרס לכונן ועד פועל שישאף "לכונן בית לאומי בטוח ובר קיימא לאותם יהודים שנבצר מהם או אין ברצונם להתבולל בארצות מושבם" (אילון, 1975, עמ' 251, הדגשה שלי). ארבעה עשורים לאחר מכן חזר ציוני מדיני אחר, זאב ז'בוטינסקי, על העקרונות הללו (ז'בוטינסקי, 1937, עמ' 5):

אפשר תמיד למצוא אנשים, המוכנים בלב שלם להיענות למצוקה היהודית, להעריך בכנות את האידיאלים של הציונות; אנשים, שהיו שמחים מאוד, אילו הצליחו להקל על מצוקתנו ולהגשים את האידיאל הציוני. כמו כן משוכנע אני, שאנשים כאלה, כשהם משמיעים את הביטוי "ציונות", הרי הם מבינים אותו כמוני – באופן הוגן וישר: כשיבה לארץ ישראל של אותם האנשים – ורק אותם האנשים – השואפים כעת, או ישאפו להבא בעצמם לשוב לציון.

האומה היהודית הובחנה מהעם היהודי ההיסטורי גם בתרבותה שהייתה עברית ומודרנית, זאת בניגוד לתרבות או לתרבויות העממיות של עם ישראל ההיסטורי מחד גיסא ולתרבויות המודרניות של היהודים שהעדיפו להיקלט באומות שבתוכן ישבו מאידך גיסא. כך שהאומה היהודית זוהתה מלכתחילה כאומה העברית. הפער בין האומה העברית ובין היהדות או העם היהודי ההיסטורי גדל עוד יותר ולבש גם צורה אחרת תחת ההגמוניה של הציונות המעשית, שתנועת העבודה הייתה דומיננטית בה. הציונות המעשית דחתה את רעיון הקמתה המיידית של המדינה ונטשה את רעיון ההגירה ההמונית לארץ ישראל (שהיו רעיונות מפתח בציונות

המדינית של הרצל ונורדאו) לטובת יצירה של קהילת עילית של חלוצים. על פי הציונות המעשית, הגירה המונית תוכל להתרחש רק כשייווצרו התנאים ההכרחיים בארץ ישראל על ידי אותה קהילה חלוצית הבונה אותה. וכך היה מיתוס החלוץ למרכזי בציונות המעשית. מיתוס זה זיהה את היהודי הלאומי, או העברי, עם החלוץ והנגיד אותו בחדות ליהודי הגלותי תוך כדי שימת דגש על הרובד התרבותי העברי של האומה. נוסף על כך, האידיאולוגיה השלטת בתנועת העבודה הייתה לעומתית כלפי הדת (דון-יחיא וליבמן, 1984). בכך הורחב עוד יותר הפער בין האומה היהודית או העברית ובין היהדות או העם היהודי ההיסטורי. בעוד שכל יהודי היה יכול באופן פוטנציאלי להיות עברי, הרי באופן מעשי בני האומה היו חברי היישוב העברי בארץ ישראל ואתם יהודים יחידים סגולה שעמדו להגר לארץ ישראל. אניטה שפירא (1997, עמ' 156-157) מצביעה על יצירותיו של ביאליק שעניינן "מתי מדבר": המיתוס של יוצאי מצרים שלא נמצאו ראויים להיכנס לארץ היעודה. מיתוס זה, אומרת שפירא, הלם את הלך רוחם של הציונים, שכן ההנחה המובלעת של תורת התחדשות האדם היהודי והתחייה בארץ האבות הייתה שהדור הקיים (כלומר עם ישראל – מ"ב) הוא דור המדבר (ולכן לא יזכה להיכנס לארץ, כלומר אינו שייך לאומה).

אף שהאידיאולוגיה הציונית הטרומ מדינתית לא ראתה בהכרח זהות בין הדת ללאום, היו כמה יסודות בדרך התפתחותו של היישוב לפני העצמאות שהגבירו את הנטייה לזהות בין הדת ללאום. כך למשל הגדרת היישוב על ידי השלטון התורכי והבריטי זיהתה את היישוב היהודי בארץ ישראל כקהילה דתית יותר מאשר כקהילה לאומית. בניגוד לתפיסה ששלטה במזרח אירופה, אשר נטתה לזהות מיעוטים בעיקר כמיעוטים אתניים או לאומיים, הרי תחת שלטון האסלאם הנטייה הייתה לזהות מיעוטים דווקא כמיעוטים דתיים. הסיבה העיקרית לכך הייתה העובדה שהאימפריה העות'מאנית הייתה דתית, ושפתה הייתה שפת הדת. וכך המיעוטים שבתוכה בחרו את הדת כאמצעי להביע את הדבר שבו הם שונים מהרוב המוסלמי הסוני. בד בבד הכירה האימפריה העות'מאנית במיעוטים הללו כקבוצות דתיות הזכאיות לאוטונומיה דתית על פי שיטת ה"מילת" (Esman, 1988, pp. 271–272). השלטון הבריטי אמנם ביטל את העליונות המוסלמית אך הותיר על כנה את ההגדרה של המיעוטים בארץ כמיעוטים דתיים. במובן זה יש בזהות בין דת ללאום הנוהגת כיום בישראל המשכיות של תפיסת הקהילה היהודית כפי שהיא נקבעה על ידי השלטונות הללו (קולת, 1994, עמ' 333-334). יתר על כן, גישת הציונות המעשית, שהעדיפה התפתחות אטית של היישוב תחת ריבונות בריטית ודחתה את ייסודה של המדינה לעתיד בלתי ידוע (אגסי, 1993, עמ' 102-109), היה בה כדי לחזק את הנטייה לזהות את הדת עם הלאום. כמו שאומר סמית (Smith, 1986, Ch. 7), קבוצות אתניות, כאשר הן שואפות להיפך לאומות, עליהן לאמץ לזהותן מרכיבים טריטוריאליים ואזרחיים. נראה שהצומת המכריע שבו הקבוצה האתנית מאמצת מרכיבים כאלה הוא כשהיא מייסדת מדינה. באמצעות הזהות בין המדינה לאומה (במקרה שזו אכן מתקבלת) נכנסים מרכיבים אזרחיים וטריטוריאליים לזהות הלאומית. וכך בשלב טרום לאומי תגבר הנטייה לזהות את האומה לפי מרכיבים אתניים או דתיים. הדבר נכון בעיקר לגבי התפתחותה של הזהות הלאומית היהודית, שלפחות בתחילתה הייתה חסרה מרכיבים טריטוריאליים.

וכך, כשניסח בן גוריון את מטרותיה של הציונות בשנות העשרים, הוא דיבר על ייסודה של אוטונומיה לאומית. ואף שהוא ניסה להבחין אותה מהאוטונומיה התרבותית-אישית

שניתנה במקרים מסוימים ליהודים במזרח אירופה, ומה"מילת" העות'מאני, הרי בפועל היא הייתה שונה רק בסמכויות שניתנו לקבוצה היהודית, ולא מבחינת ההבחנה בין יהודים ללא יהודים. אף שכן גוריון הכחיש זאת, זו הייתה עדיין אוטונומיה אישית ולא טריטוריאלית: היא לא כללה את הלא יהודים החיים בתוך ריכוזים יהודיים או לידם (למשל בערים מעורבות), או לחלופין, היא כללה יהודים בלבד בתוך ריכוזי ערבים (בן גוריון, 1931, עמ' קי-קל; גורני, 1993, עמ' 31-34). תפיסה מסוג זה הגבירה את הנטייה לזהות את הדת עם הלאום בתקופת היישוב, ויותר מכך פטרה את היישוב מכל דיון על המדינה העתידית ועל מעמדם של לא יהודים בה, ואולי יש בכך כדי להסביר מדוע איננו נתקלים בדיונים רבים בשאלות חוקה ואזרחות בתקופת היישוב (קימלינג, 1994, עמ' 124-125). הרעיון שהדרך הטובה ביותר לממש את זכות ההגדרה העצמית של מיעוטים לאומיים היא באמצעות אוטונומיה תרבותית אישית נעשה פופולרי במזרח אירופה בתחילת המאה הקודמת, בייחוד בקרב חוגים סוציאליסטיים. וכך ראתה בו המפלגה הסוציאליסטית האוסטרית פתרון לשאלת הלאומים באימפריה האוסטרית-הונגרית, ואילו הבונד אימץ אותו כפתרון לשאלה הלאומית ברוסיה. אין ספק אפוא שלרעיון זה היו מהלכים גם בקרב הנהגת היישוב שמקורה היה סוציאליסטי ומזרח אירופי (בן-רפאל ובן-חיים, 2006, עמ' 129-133; גורני, 1993, עמ' 29-31). יש לראות שייסודה של הקהילה היהודית בארץ ישראל כאוטונומיה אישית תאם פרקטיקות יהודיות מקובלות הן במזרח אירופה ("הקהל") והן במזרח התיכון ("המילת"), ואין לתלות אותו רק בכישלונה של הציונות המדינית להשיג את הצ'רטר המיוחל.

כדאי אולי להדגים כיצד העידרון של מדינה וריבונות יהודיות הגדיל את הנטייה לזהות את הדת או את הקבוצה האתנית עם הלאום בתקופת היישוב. אחת השאלות שכן גוריון ניסה להתמודד אתן היא שאלת ניגוד העניינים בין הפועל העברי ובין הפועל הערבי, שכן הדרישה לעבודה עברית פירושה היה דחיקתו של הפועל הערבי. על פי בן גוריון, בטוח הארוך אין ניגוד עניינים בין הפועל העברי לערבי, שכן המאפיין את העבודה הערבית הוא מחירה הנמוך. ומאחר שקיימת אפשרות של זרימת פועלים ערבים מהארצות השכנות, על פי חוקי ההיצע והביקוש אין כל אפשרות לייקר את העבודה, ויותר מכך, אין כל אפשרות למודרניזציה ולפיתוח של הארץ, שמשמעותם היא גם העלאת השכר ורמת החיים של הפועל הערבי. מכאן הסיק בן גוריון שבטוח הארוך אין ניגוד בין עקרון "העבודה העברית", שמשמעותו דחיקת הפועל הערבי, ובין האינטרס המעמדי של הפועל הערבי (בן גוריון, 1931, עמ' קא). הבעיה היא שבפועל "העבודה העברית" משמעה היה זהות בין דת (או קבוצה אתנית) ללאום, שכן לא היה ברור כלל כיצד פועל שאינו יהודי יכול להשתלב בעבודה עברית. ברור שבמסגרת קיומה של ריבונות יהודית היה אפשר לפתור את הבעיה באמצעים פשוטים למדי. ראשית, היה אפשר לחסום את הכניסה לארץ בפני ערבים תושבי הארצות השכנות וכך למנוע זרימת כוח עבודה זול. שנית, באמצעות חקיקה סוציאלית היה אפשר לקבוע שכר מינימום ותנאי עבודה הוגנים. שלישית, באמצעות חקיקה ומכסי הגנה היה אפשר להגן על התעשיות הישראליות. צעדים אלה היו יכולים להינקט ללא הצורך להבחין בין הפועל היהודי ללא יהודי. חשוב להדגיש שגם כשבן גוריון אימץ כעבור זמן פתרונות פדרליים לארץ ישראל, הרי הוא אימץ דגם פדרטיבי-אוטונומי, כלומר היחידה היהודית במדינה הפדרלית היא עדיין אוטונומיה מהסוג שתואר למעלה. גורני גורס שהנחת יסוד סוציולוגית-תרבותית של בן גוריון "הייתה כי המבנה האוטונומי הוא ההולם את החברה

בארץ-ישראל... ועל כן אופן התארגנותם הציבורית של היהודים אינו תלוי בדמותו של השלטון, 'בין שזאת ממשלת המנדט ובין שזו תהיה בזמן מן הזמנים ממשלת תושבי ארץ ישראל' (גורני, 1993, עמ' 34-37).

כאמור, הזהות בין דת ללאום לא הייתה מוכנת מאליה בציונות הטרומ מדינתית. כמו כן, חוקרים רבים העלו שבשנות החמישים, מיד לאחר קום המדינה, חל בקרב האליטה בישראל שינוי בשאלת היחס בין הדת ללאום. דון-יחיא וליבמן (1984) מצביעים על המהפך שחל במה שהם מכנים "הדת האזרחית" בעשור ההוא. בבסיסו של המהפך עברה האליטה החילונית הסוציאליסטית מגישה אזרחית לעומתית כלפי הדת, שהם מכנים גם גישת העימות או גישה ברדיצ'בסקיאנית, לדת אזרחית חדשה, שהם מכנים גישת הפירוש מחדש.¹¹ את נקודת המפנה האידיאולוגי, שחלה בדת האזרחית בשנות החמישים, מוצאים דון-יחיא וליבמן בקבלת תכנית התודעה היהודית במערכת החינוך הישראלית של אז. הזהות בין הדת ללאום כפי שהתקבלה גרסה שימוש במערכת החינוך הממלכתית כדי ליצור תודעה יהודית כמכנה משותף אידיאולוגי. גם יונתן שפירא (1996, עמ' 58) מצביע על השינוי שחל בעשור זה: "חזרנו בעזרת מסורת זו לתקופה הטרומ לאומית כאשר היהודים היו עדה דתית. למצוות הדת נוספו רעיונות לאומיים". המונח "תודעה לאומית ישראל" החליף את הנוסח הישן של "הכרה ציונית לאומית" ו"על ידי שינון של מנהגים ומסורות, סמלים ומיתוסים דתיים, הציגו את המסורת הדתית כביטוי של הלאומיות הישראלית-יהודית" (שם).

מה היו הגורמים למהפך שחל בשנות החמישים בתפיסת עולמה של האליטה השלטת ולאימוצה של הדת האזרחית החדשה? אניטה שפירא (1997, עמ' 230) מצביעה על כך ששנים אלה היו ימים של ההקצנה הפוליטית של מפ"ם וימי "המולדת השנייה" של חזן. עוד היא טוענת: "הצורך בהצגת אלטרנטיבה אידיאולוגית כוללנית נראה לבן-גוריון לא פחות חשוב מרכישת עוד כלי נשק לצה"ל" (שם). קימרלינג (1994, עמ' 130) מצביע אף הוא על הבחירה באוריינטציה מערבית ועל זניחת הדרך המזרחית-קומוניסטית כמניע חשוב לאימוצה של הזהות בין הדת ללאום. הצורך באידיאולוגיה חדשה היה גם פועל יוצא של העצמאות. בן גוריון טען שהציונות הקלאסית לא תאמה את המציאות שנוצרה אחרי הקמתה של ישראל, שכן זו הייתה בעיקרה תנועה של יהודי מזרח אירופה. הקמתה של ישראל וחיסולה של יהדות מזרח אירופה – אם בהשמדה ואם בהגירה לאמריקה ולישראל – הפכו את אמריקה ואת ישראל למרכזים היהודיים העיקריים ואת האידיאולוגיה הציונית לבלתי רלוונטית: בשביל הישראלים המיתוס של השחרור הלאומי היה לעובדה קיימת, ואילו באמריקה, כדברי בן גוריון, "הציונות הייתה מלכתחילה רק תנועת עזרה ליהדות אירופה וליהדות שאר הארצות שמחוץ לארצות-הברית, ויהדות אמריקה מעולם לא התכוונה להגר לישראל" (בן עזר, 1986, עמ' 66). מבחינה פוליטית (אם כי לא מבחינה דתית) המונח "גולה" נעשה אנכרוניסטי, לפחות ככל שהדבר נגע ליהודי המערב. הללו, ובעיקר יהודי אמריקה, לא היו יהודים שחיו בגלות, אלא בנים ובנות שווים של אומותיהם. אך אליבא דבן גוריון והאליטה השלטת, סכנת הריק האידיאולוגי ירחה לא רק על פני בני היישוב, אלא גם על החברה שלאחר קום המדינה, והיא אף החמירה בשל אופיים של גלי ההגירה אליה; שארית הפליטה מאירופה

11 דון-יחיא וליבמן מבחינים בגישה נוספת, סלקטיבית, כלפי הדת, שנקטה במשך זמן קצר לאחר קום המדינה (שם).

הייתה עליית מצוקה ולא הגיעה ממניעים ציוניים, כלומר בניה לא היגרו כדי להיות חלוצים המכשירים את הקרקע לקראת ההגירה ההמונית בעתיד, אלא כדי להציל עצמם. ואשר להגירה מארצות ערב, גם זו לא הייתה ציונית, במובן זה שאת המהגרים לא הנחה הרצון ליצור תשתית לפתרון הבעיה היהודית, אלא רעיונות הגאולה המסורתיים. בדבר ההגירה שלאחר קום המדינה גרס בן גוריון: "העולים באים ברובם המכריע מארצות האסלאם, בלי כל רקע אידאולוגי ציוני... ליהודי ארצות האסלאם אומר הפסוק 'ותחזינה עינינו בשוכך לציון ברחמים' יותר מכל הספרות הציונית שרובם המכריע לא שמעו את שמעה" (בן גוריון, 1957, עמ' 11). בן גוריון חשש מהריק האידאולוגי שיווצר, שכן "באין חזון ייפרע עם".

אי הרלוונטיות של הציונות הקלאסית שכה הטרידה את בן גוריון הייתה בעצם חלק מתהליך נורמלי שבו האידאולוגיה של תנועה לשחרור לאומי נעשתה בלתי רלוונטית לאחר שהתנועה השיגה את יעדה – עצמאות לאומית. הצעד המתבקש היה התפרקותה של התנועה הציונית תוך כדי אימוצו וטיפוחו של אתוס רפובליקני ישראלי המבוסס על רעיון השחרור הלאומי ומשטר חוקתי. כפי שטוענים יונתן שפירא (1996) ואגסי (1993), יש לראות את אימוצה של הזהות בין הדת ללאום כאידאולוגיה המשלימה ומתרצת את דחיית המשטר החוקתי. האבות המייסדים העדיפו לדחות את ייסודה של הרפובליקה וגם את האתוס הרפובליקני ולאמץ במקומו מיתוס ציוני חדש, שלא היה אלא לבוש מדיני לרעיון הדתי משיחי של אחרית הימים המזוהה את אומתה של ישראל לא עם האומה העברית אלא עם עם ישראל הדתי המיתי, ואת השחרור הלאומי לא עם העצמאות המדינית אלא עם קיבוץ הגלויות וייסודה של חברת מופת בנוסח חזון הנביאים. בן גוריון הבחין היטב בין המיתוס הציוני החדש שהציע ובין הציונות הקלאסית, וכך הוא אמר בריאיון לאהוד בן עזר (אצל בן עזר, 1986, עמ' 66): "אני מבחין היטב בין האידאולוגיה הציונית – ילידת המאה ה-19 באירופה – ובין הכיסופים המשמיחים של העם היהודי לגאולה לאומית בארץ אבות, שהם פרי נביאי ישראל והיו בעם היהודי כל השנים" (ההדגשה שלי – מ"ב).

המיתוס הציוני החדש התאים לתקופה ההיא בשל היותו אידאולוגיה כוללנית אוטופיסטית ברוח הנבואה (שקרובה במידה רבה לרעיונות סוציאליסטיים אוטופיסטיים), וגם בגלל הצגת הרעיון "עם לבדד ישכון", שמדגיש את ההתנגדות לחדירתם של רעיונות "זרים" ורצון לבסס את האוטופיזם על היהדות בלבד. אידאולוגיה אחרת שהמיתוס הציוני החדש נועד לשמש לה משקל נגד הייתה האידאולוגיה הכנענית שנעשתה פופולרית בקרב הדור הצעיר לאחר קום המדינה. כפי שנאמר למעלה, הזהות בין הדת ללאום הייתה יכולה לשמש מיתוס מגייס, בין היתר מפני שתאמה תפיסות יהודיות עממיות, בעיקר בקרב המהגרים מארצות מוסלמיות.

מלבד הצורך של המשטר במיתוס מגייס חדש, היו גם גורמים אחרים לאימוצה של הזהות בין הדת ללאום, וחלקם היו קשורים לשואה. היה כאן ללא ספק רצון כן לחבוק את היהודים באשר הם ולהציע להם הגנה, רצון שהונע גם על ידי רגשות האשם עקב חוסר המעש של היישוב וההנהגה הציונית בתקופת השואה (קניוק, 1987, עמ' 2). עוד לפני קום המדינה האשים אורי אבנרי את המנהיגות "הזקנה" שהיא פונה להצלת התרבות היהודית מתוך ייסורי מצפון על כישלונה ואי רצונה להציל יהודים בזמן השואה (א' שפירא, 2003, עמ' 29). את עניין רגשות האשם יש לראות במובן הרחב ביותר, שכן השואה לא העלתה רק שאלות בדבר הצלת יהודים בזמן מלחמת העולם השנייה, אלא גם שאלות קשות בקשר להתנהלות

התנועה הציונית כולה, ובייחוד כלפי גישת הציונות המעשית שדחתה את רעיון ההגירה ההמונית וייסודה של המדינה לזמן בלתי ידוע. ייתכן שהניסיון של בן גוריון והיישוב לחבוק את היהודים באשר הם הוא בגדר תגובה שמקורה בהאשמה על ניתוק של הציונות המעשית מהמוני בית ישראל בגולה. מלבד זאת, להשמדת יהדות מזרח אירופה היו השלכות חמורות על חיותה ועל שרידותה של המדינה החדשה. יהדות מזרח אירופה הייתה המאגר העיקרי שממנו הייתה אמורה האומה החדשה לשאוב את חבריה, אלא שיהדות זאת הושמדה בשואה כמעט לחלוטין. המדינה שנוצרה זה עתה הייתה זקוקה לאומה, והמיתוס של העם היהודי היה דרך לספק צורך זה.

גורם נוסף לאימוצה של הדת האזרחית החדשה ולדחיית הרפובליקניזם היה קשור דווקא ברצון להרחיק. הכוונה כמוכן לרצון להרחיק את ערביי ישראל. כפי שטוען סמי סמוחה (2000), הדמוקרטיה האתנית הישראלית היא מנגנון הדרה ושליטה של הקבוצה הדומיננטית היהודית כלפי הקבוצה הערבית. אפשר לטעון שהזהות בין הדת ללאום שימשה אמצעי נוח להדרה זו. טענה מסוג זה הושמעה למשל על ידי חוקרים הסבורים שהדרך הטובה ביותר להסביר את התפתחותה של החברה בישראל היא באמצעות הצגתה כמפעל קולוניאלי. חברה קולוניאלית היא "חברה חדשה המוקמת באמצעות שילוב (במינונים שונים) של שליטה צבאית, התיישבות קרקעית וניצולן או נישולן של קבוצות ילידות, ושבה טוענים המתיישבים לזכות ראשונים או לעליונות תרבותית כדי להצדיק את פעולותיהם" (פלד ושפיר, 2005, עמ' 27). מנקודת מבט זו ההדרה היא מאפיין של חברה קולוניאלית, וככזו הייתה מובנית ביישוב ובחברה הישראלית מראשית התהוותה, בלא כל קשר לאידיאולוגיה הרשמית או לכוונותיהם של מייסדיה וחבריה. לפי התומכים בתזה הקולוניאלית, אפשר להצביע על המשכיות בפרקטיקה של ההדרה מתקופת היישוב לאחר הקמתה של ישראל וחדוש תנופת ההתיישבות או ההתנחלות אחרי 1967 (שם). במקרה זה הזהות בין הדת ללאום, או גיוסה של האתנו-לאומיות, הגם שאינה הכרחית, יכולה להיות בבחינת מכשיר נוח (Kedar, 2003, pp. 366–367; Yiftachel, 1999, pp. 401–404). מנקודת מבט זו לא היו אימוצה של הדת האזרחית החדשה וההדרה שהיא טמנה בחובה כלפי הערבים בשנות החמישים בגדר מהפך, אלא המשך ואישור של פרקטיקות קודמות מתקופת היישוב.

אפשר לראות את הדרתם של הערבים גם מנקודת מבט אחרת, זו המדגישה את הסכסוך הלאומי. כפי שציינתי קודם, בשל צורת התפתחותו של היישוב היהודי תחת השלטון הבריטי ותחת האידיאולוגיה של הציונות המעשית, שדחתה את ייסודה של המדינה לעתיד בלתי ידוע, קשה למצוא דיונים בדבר מעמדם של הערבים במדינה היהודית העתידה לקום. ואם לפני מלחמת העצמאות היה רצון לשלב את הערבים בחיי המדינה, הרי שאחריה היה הסיפור אחר לחלוטין. בהקשר זה ברצוני להדגיש סוגיה שלדעתי לא ניתנה לה תשומת לב מספקת, והיא ההשלכות שהיו לעוצמת ההתנגדות של ערביי ארץ ישראל במלחמת העצמאות, שהפתיעה את היישוב. הימים הקשים ביותר של מלחמת העצמאות, החודשים ינואר-פברואר 1948, היו טרם פלישתן של מדינות ערב, ובהם היישוב כמעט קרס תחת המתקפות של האוכלוסייה הערבית המקומית בלבד.

סיכום: לקראת ההכרה בקיומה של אומה ישראלית

זהותה הלאומית של ישראל (או יחסה לאתניות) מתייחדת בכך שהיא אינה מאפשרת יצירה של אומה ישראלית אזרחית או הכרה באומה כזאת, ואינה מניחה את היסודות הדרושים כדי לאפשר אינטגרציה של בני מיעוטים שאינם יהודים, בעיקר ערבים, לתוך התרבות העברית הדומיננטית. לעומת זאת, בדוגמאותיו המזרח אירופיות של סמוחה, קיומה של אומה אזרחית כזו הוא מוכר, ואינטגרציה והטמעה לתוך התרבות הדומיננטית הן אפשריות. מה שמאפשר יצירה של אומה אזרחית בארצות הללו הוא העובדה שהיסוד האתני שלהן הוא בעצם אתגר-תרבותי, והוא בא לידי ביטוי במונחים תרבותיים, בייחוד שפה, ואילו בישראל היסוד האתני מובע באמצעות הדת, ובעיקר המוצא, וכך האינטגרציה וההטמעה נעשות בלתי אפשריות, לפחות מבחינה רשמית. למעשה, סמוחה עצמו מגיע למסקנות דומות כשהוא משווה את סלובקיה לישראל (Smooha, 2001, p. 70):

גורם ממתן נוסף הוא הדגש המושם בסלובקיה על השפה ולא על אתניות ודת כבסיס של האומה האתנית הסלובקית ושל הלאומיות. הצפי הוא כי התפשטות הדו-לשוניות והדר-תרבותיות בקרב המיעוט ההונגרי תפחית את הפחדים והזרות שחשים הסלובקים האתניים, תגדיל את יכולת הקיום זה לצד זה ותיצור הטמעה מסוימת בקרבם.

נראה אפוא שישראל אינה יכולה לשמש אבטיפוס של דמוקרטיה אתנית כפי שטוען סמוחה, אלא כאחת מנגזרותיה או קטגוריה בפני עצמה. סמוחה מטיל ספק ביכולתן של דוגמאותיו המזרח אירופיות ללכת בעקבות ישראל ולהיהפך לדמוקרטיה אתנית חיה, אלא שנראה שחיותה של הדמוקרטיה האתנית בישראל אינה אלא יציבותה, כלומר היותה דרך ללא מוצא מבחינה פוליטית. סימונה של ישראל כאבטיפוס לדמוקרטיה האתנית מונע מסמוחה לבחון את האפשרות שהדמוקרטיה האתנית במזרח אירופה, גם אם אינה חיה, יכולה לשמש אמצעי לבניין אומה או שלב מעבר לקראת דמוקרטיה ליברלית, מסקנה שאליה מגיעים שניים מעמיתיו החוקרים את הדמוקרטיות הללו (Diatchkova, 2005, p. 114; Järve, 2005, pp. 78–79). במילים אחרות, אם מקובל להניח שהומוגניזציה מסוימת היא הכרחית לקיומה של חברה תעשייתית מודרנית (גלבר, 1994), הרי בזירה הרב-תרבותית המזרח אירופית, מדיניות של הלאמה והאחדה תרבותית במידה כזו או אחרת היא בלתי נמנעת. וכך אפשר לראות בדמוקרטיה האתנית אמצעי לבניין אומה. לייטין (Laitin, 2007, 97–99), הגורס שמודל המדינה-אומה הקלאסי אינו מתאים לזמננו, סבור שדווקא המדינות הבר-סובייטיות (שבהן הוא כולל את לטביה ואת אסטוניה) מתפתחות באופן חריג בהתאם למודל זה. כך הוא מסכם את מסקנות המחקר שלו ושל אחרים באשר לאפשרות היטמעותם של מיעוטים במדינות הבר-סובייטיות (Laitin, 1996, p. 4):

המסקנות הנובעות ממחקר זה מנוגדות בתכלית לאלו של כמה חוקרים של העולם הפוסט-סובייטי שגורסים שקיימות זהויות פרימורדיאליות נצחיות. שכן אם בווארים יכולים להתפתח לגרמנים, ודאי שאוקראינים יכולים להיות לרוסים, ואם איטלקים בנויורק יכולים להיות לאמריקאים, ודאי שרוסים בטאלין יכולים להיות לאסטונים.

באופן דומה טוען פטאי (Petrai, 1996) שהלטים אינם צועדים לקראת מבנה קונסוציונלי או אתנו-פוליטי מעורב, אלא לייסודה, בתוך דור אחד או שניים, של "הגמוניה תרבותית בתוך גבולות מדינתם, בדומה להישגיה של התרבות הצרפתית בצרפת" (Ibid., p. 49). אלא שהמודל של סמוחה מבטל את האפשרות שמה שהוא מכנה דמוקרטיה אתנית במזרח אירופה יהיה בסופו של דבר מכשיר לבניין אומה או שלב מעבר לקראת דמוקרטיה ליברלית. על פי המודל שלו, הדמוקרטיה האתנית היא דרך ללא מוצא: היא יכולה להפוך לדמוקרטיה אתנית משופרת או להתמוטט ולסגת למשטר לא דמוקרטי. היא אינה יכולה להפסיק להיות אתנית ולהפוך למדינה-אומה אזרחית כמקובל במערב. בכך משליך סמוחה מהאבטיפוס הישראלי על דוגמאותיו המזרח אירופיות: אכן, אי אפשר לראות בדמוקרטיה האתנית בישראל אמצעי לבניין אומה או שלב מעבר לקראת דמוקרטיה ליברלית. ישראל אינה יכולה לשמש אבטיפוס למודל הדמוקרטיה האתנית גם משום שהתנאים בישראל שונים תכלית השינוי מאלו השוררים במזרח אירופה. על פי גלנר (Gellner, 1983, pp. 50–58), המחלק את הופעתה של הלאומיות באירופה לפי אזווי זמן ממערב למזרח, הסוג המזרח אירופי של הלאומיות הופיע באזור הזמן השלישי, המאופיין בקיומן של כמה תרבויות "נמוכות" וחלשות המתחרות ביניהן בתוך מדינה שאף היא חלשה. המצב בישראל שונה, שכן אופייה של התרבות העברית והדומיננטיות שלה מזכירים יותר ארצות של אזור הזמן השני, המאופיין בתרבות "גבוהה" המחפשת מדינה, ואפילו ארצות מאזור הזמן הראשון, המאופיין בקיומה של תרבות "גבוהה" חזקה בצד מדינה חזקה. הדומיננטיות של התרבות העברית בישראל אינה מוטלת בספק. זו אינה רק דומיננטיות פוליטית אלא גם חברתית: אין לשייך אותה לאתניציזה או למדיניות ייחודה של המדינה בלבד. היא גם אינה פועל יוצא של מצב דמוגרפי כזה או אחר, אלא כוח תרבותי שלטוני בפני עצמו שאינו ניתן לשינוי, לפחות לא בטווח הזמן הקצר. אם נשתמש בטרמינולוגיה של גלנר (Ibid.), הרי התרבות העברית היא תרבות "גבוהה", היוצרת תווך הומוגני שבו חברה תעשייתית יכולה לתפקד. אם בשנות העצמאות הראשונות היה צורך בדמוקרטיה אתנית כדי ליצור תרבות "גבוהה" עברית הגמונית, הרי כיום היא בוודאי אינה נדרשת. שלא כמו המקרה האסטוני, שבו רוב הרוסופונים אינם דוברים את השפה המקומית, הישראלים רובם ככולם הם דוברי עברית. כמו כן, ישראל שונה מלטביה משום ששם הרוסופונים הם רוב בערים (Linz & Stepan, 1996, p. 432). וכך, בעוד שבמזרח אירופה אפשר לראות את הדמוקרטיה האתנית כאמצעי לבניין אומה, בישראל היא משרתת בעיקר כאמצעי להדרה ולשליטה בלא יהודים, בייחוד בבני המיעוט הערבי. המצב בישראל הוא במידה רבה בלתי נצפה על ידי המודל הגלנריאני: זהו מצב שבו אומה ישראלית-עברית קיימת מבחינה סוציולוגית, אך אינה מוכרת על ידי המדינה, שלה היא אמורה להיות "נשואה", או על ידי בניה ובנותיה שלה. מה שהתרבות העברית ה"גבוהה" זקוקה לו עתה הוא הגדרה רשמית (אזרחית) שתציב את התנאים לחברות באומה. כשבוחנים את הפתרונות המוצעים לייסודן של דמוקרטיה בחברות רב אתניות, ההכרה בקיומה של אומה ישראלית (אזרחית) הופכת להיות תנאי הכרחי לכל פתרון. ואם פתרון אפשרי אחד הוא מה שלייטין מכנה משחק הטמעה תחרותית (competitive-assimilation), שבו האינטרס של חלק מהמהגרים ממעמד העובדים הוא להיטמע כדי לקדם את סיכוייהם ואת סיכויי ילדיהם לחיות חיי רווחה, הרי האומה הישראלית צריכה להתקיים באופן פורמלי כדי לאפשר היטמעות כזו (Laitin, 1996; Petrai, 1996). ריבוי זהויות, או זהויות

משלימות, הוא אפשרות אחרת (Linz & Stepan, 1996, pp. 709–710), אך גם כאן יש צורך בזהות לאומית ישראלית שבתוכה יתקיימו תת זהויות (יהודית, ערבית, מוסלמית, נוצרית ורבות אחרות). חריגות ממבנה המדינה-אומה הקלאסי לכיוון של מדינה קונסוציונלית, רב תרבותית או רב לאומית, פדרליזם (טריטוריאלי ולא טריטוריאלי) ודרגות שונות של אוטונומיה המוצעות למיעוט הערבי (Yiftachel, 1992, pp. 133–134), גם הן דורשות את קיומה של זהות לאומית אורחית שתאפשר הן ליהודים והן לערבים המעוניינים בכך לצאת מקהילותיהם לתוך תווך שהוא אורחי וניטרלי מבחינה אתנית, ושתייה גם מקור לסולידריות בקרב הגוף האורחי. כאן הציעו לינו, סטפן ויאדאב את המודל של אומת המדינה (state-nation) כתחליף למודל מדינה-אומה (nation-state) שבביל דמוקרטיות רב לאומיות, דוגמת בלגיה, ספרד וקנדה (Linz, Stepan & Yadav, 2004). על פי לינו, סטפן ויאדאב, אומת המדינה שונה מהמדינה-אומה בכך שהיא רב לאומית ומאופיינת בגישה פוליטית-מוסדית המכבדת את זהויות המיעוטים הלאומיים או התרבותיים בתוכה ומגנה עליהן, ועם זאת היא מצליחה, כמו המדינה-אומה, ליצור תחושה של נאמנות בקרב האזרחים. הביטוי המוסדי לרב לאומיות של אומת המדינה הוא בדרך כלל המשטר הפדרלי, ותחושת האחדות ("we feeling") נוצרת גם על רקע השיטה הפוליטית המעודדת ריבוי זהויות ומעצבת אותן כזהויות משלימות. אף שאומת המדינה שונה מהמדינה-אומה הקלאסית, לינו, סטפן ויאדאב מדגישים שקשה להגדיר את ההבדלים ביניהן ושאפשר לטעון שכל מדינה רב לאומית יציבה היא גם מדינה-אומה, היות שהיא דורשת דרגה מסוימת של הזדהות או נאמנות למדינה ודוחה את הדרישה לפרקה למרכיביה הלאומיים. מתברר שבדמוקרטיות המערביות הרב לאומיות הללו התפתחו זהויות לאומיות משלימות, כלומר יכולת של פרטים להזדהות ללא סתירה, ואף באופן משלים, עם היחידה הפוליטית האתנו-לאומית מחד גיסא ועם היחידה הכלל-אורחית-לאומית מאידך גיסא. וכך רוב תושבי קטלוניה (או תושבי ארץ הבסקים) שבספרד מזדהים הן כקטלונים (או כבסקים) והן כבני האומה הספרדית (לעתים כקטלונים או בסקים יותר מאשר כספרדים, ולעתים כספרדים יותר מאשר כקטלונים או בסקים). ולחלופין, רוב הפלמים והוולונים מזדהים הן כפלמים או ולונים והן כבני האומה הבלגית (לעתים כפלמים או ולונים יותר מאשר כבלגים, ולעתים כבלגים יותר מאשר כפלמים או ולונים) (Ibid., p. 25). מכאן שגם אם התפוך ישראל למדינה פדרלית, או למה שמכונה דמוקרטיה הסדרית, דוגמת המדינות הללו, תעלה שאלת הזהות הכללית, וזו לא תוכל להיות אלא עברית. לחלופין, הדרישה בנוסח "מסמך החזון" שפורסם לאחרונה והוזכר למעלה – לכונן מדינה דו לאומית שבה ישורר שוויון בין המרכיב היהודי למרכיב הערבי – אינה תואמת את המבנה של הדמוקרטיות הרב לאומיות הללו. הרב לאומיות המאפיינת אותן אינה סימטרית, כלומר הן אינן פדרציות של אומות זהות. החוקר אלפרד סטפן (Stepan, 2002) מדגיש שהפדרליזם המאפיין דמוקרטיות רב לאומיות יציבות הוא אסימטרי, כלומר במסגרתו מוענקות זכויות יתר (בדרך כלל תרבותיות) לפרובינציה מסוימת, וזאת במיוחד כדי להגן על תרבותה הייחודית והחלשה יחסית של הפרובינציה הזאת לנוכח קיומה של זהות לאומית דומיננטית אחרת. סטפן מוסיף ומדגיש שמבנים רב לאומיים סימטריים אינם יציבים, והסיבה לכך היא בדיוק היעדרה של זהות כוללת. לפי טענה זו, המקבילה הישראלית לדמוקרטיות הרב לאומיות הללו לא תהיה מדינה דו לאומית סימטרית בעלת מרכיב יהודי וערבי שווה, אלא תהיה בה פרובינציה ערבית בעלת אוטונומיה תרבותית כזו או אחרת במסגרת של פדרציה או אומה שהזהות הכללית שלה תהיה ישראלית-עברית.

אף שההכרה בקיומה של אומה ישראלית נראית תנאי הכרחי לכל פתרון, היא כמעט אינה זוכה לדיון, לא במישור האקדמי ולא במישור הישראלי הכללי. אלה המכונים פוסט־ציונים אמנם הצליחו להצביע על ההשלכות הלא דמוקרטיות של הגדרת ישראל כמדינה יהודית, אך הפתרון שהציעו לא היה ייסודה של מדינה־אומה ישראלית, אלא הפשטתה של ישראל מזהותה הלאומית על ידי ייסודה של מדינת אזרחים ניטרלית מבחינה תרבותית או מדינה דו לאומית בעלת מרכיבים יהודיים וערביים שווים, או על ידי שתיהן כאחת. הכרה באומה ישראלית טריטוריאלית שהיא עברית במובהק (או בנייתה של אומה כזאת) כמעט אינה מוזכרת, ואם וכאשר היא מוזכרת היא נדחית על הסף כאפשרות לא דמוקרטית או בלתי ניתנת ליישום. נראה שסמוחה שותף לדעה זו. במקרים אחדים הוא מעלה את האפשרות של הכרה באומה ישראלית אזרחית או של יצירת דמוקרטיה ליברלית ישראלית (בניגוד לדמוקרטיה אתנית), אך הוא מבטל אפשרות זו בנימוק שהמיעוט הערבי והרוב היהודי הם מיעוטים בלתי נטמעים. זה כמובן מעלה את השאלה מהי הטמעה. נראה שבמובנים מסוימים המיעוט הערבי בישראל יכול להיחשב מוטמע. אם למשל משווים את ישראל לאסטוניה, הרי שלגבי אסטוניה אומר סטפן (Stepan, 1998, pp. 233–234): "מסיבות לשוניות בלבד... אפשר לומר שהאוקלוסייה הרוסופונית לחלוטין לא נטמעה מבחינה תרבותית", ואילו המקרה של ישראל הוא שונה, שכן לפחות מבחינה לשונית אפשר לראות את ערביי ישראל ככאלה שנשמעו תרבותית. זאת ועוד, מחקריו החדשניים של סמוחה הם שהסבו את תשומת הלב לתהליך הישראליזציה של המיעוט הערבי בישראל. על פי סמוחה, התוצאה של תהליך הישראליזציה היא "הפיכתם של ערבים לדרו לשוניים ודרו תרבותיים בלי שייטמעו בתוך הרוב היהודי" (Smoocha, 1997, p. 214). מעניין שסמוחה משתמש בביטויים זהים – דו לשוניים ודרו תרבותיים – כדי לתאר את המיעוט ההונגרי בסלובקיה, אלא ששם הוא אומר שהדבר מוליך למידה מסוימת של הטמעה. ואכן, גם אם אפשר לדבר על הטמעתם של הערבים בתרבות העברית הדומיננטית, היא אינה מלווה באינטגרציה: הערבים עדיין מודרים מהערים ומחלקים חשוכים בשוק העבודה. אם כן, סמוחה סבור שהאינטגרציה אינה מתרחשת מאחר שהן המיעוט הערבי והן הרוב היהודי הם בלתי נטמעים, אלא שאפשר לטעון, לפחות לגבי המיעוט הערבי, שהפיכתו לדרו לשוני ודרו תרבותי משמעותה דווקא היטמעות חלקית, והסיבה שזו אינה מלווה באינטגרציה קשורה בהגדרתה של המדינה כיהודית ובמדיניות הרשמית והלא רשמית של ממשלות ישראל. לשון אחר, סמוחה גורס שהדמוקרטיה האתנית בישראל מבוססת על מיעוטים בלתי נטמעים, אף אפשר לומר שהדמוקרטיה האתנית בישראל היא המגדירה ומעצבת את המיעוטים בישראל כבלתי נטמעים. נוסף על כך, גם אם המיעוט הערבי בישראל הוא בלתי נטמע, ודאי שהדבר אינו יכול להיות נכון לגבי כל אחד מבני מיעוט זה. גם המיעוט ההונגרי בסלובקיה הוגדר לעתים כבלתי נטמע (Van Duin, 2001, p. 127), ובכל זאת אפשר לראות היטמעות של חלק מהם, וכמו שטוען סמוחה, היטמעות מסוימת כזו היא אמצעי להקל על מתחים בין הקבוצות האתניות. גם על פי ממצאיו של סמוחה עצמו, לפחות 11.4% מהערבים הישראלים מעדיפים להפוך את ישראל לדמוקרטיה ליברלית. במילים אחרות, הם אינם חוששים מצורה כזו או אחרת של אסימילציה, ואולי אפילו מעוניינים בה. הן מנקודת מבט דמוקרטית והן מתוך הצורך למתן מתחים בין הקבוצות האתניות, האפשרות הזאת צריכה להיות קיימת, לפחות בשבילם. אם כך, גם אם צורה כזו או אחרת של אוטונומיה (תרבותית) היא הפתרון המועדף על ערביי ישראל, עדיין יהיה צורך לאפשר לאלה שיהיו מעוניינים בכך לעזוב את קהילתם אל מרחב ישראלי אזרחי.

גם מנקודת מבטו של הרוב היהודי ייתכן שהיותו בלתי נטמע, בלשונו של סמוחה, קשור למאפיינייה של הדמוקרטיה האתנית הישראלית יותר מאשר לאלו של היהדות. אפשר להצביע על הקהילות היהודיות במערב אירופה ובאמריקה כמוטמעות (מבחינה לאומית, לא מבחינה דתית) באומותיהן, וכן אפשר לעשות פרפרזה על דבריו של לייטין למעלה: "אם יהודי בניו יורק יכול להיות לאמריקאי, לבטח יהודי בתל אביב יכול להיות לישראלי", ונוכל אף לגזור קל וחומר, שכן הישראליות קרובה ליהדות יותר מאשר האמריקאיות. כמו כן, מנקודת מבטו של הרוב היהודי, אי יכולתו להיטמע קשורה גם לדרך שבה רעיון הדמוקרטיה הליברלית מוצג בפניו על ידי אלו המכונים פוסט-ציונים. כמו שנאמר למעלה, השאלה אם אומה ישראלית קיימת או צריכה להתקיים כמעט אינה נדונה בישראל, והדיון בדבר זהותה הלאומית של ישראל לכוך בין הרעיון הציוני של המדינה היהודית (שסמוחה קורא לה דמוקרטיה אתנית) ובין הרעיון הפוסט-ציוני של מדינת האזרחים הניטרלית מבחינה תרבותית, המוצגת כמודל של דמוקרטיה ליברלית. במילים אחרות, הדמוקרטיה הליברלית מזוהה בישראל לא עם המודל של מדינה-אומה אלא עם זה של מדינת האזרחים, והיהודים הישראליים דוחים את הדמוקרטיה הליברלית לא רק מפני שהם חוששים שהדבר יוביל לאובדן מעמדם ההגמוני במערכת ובגלל העדפתם את הזהות הקיימת של המדינה היהודית, אלא גם מפני שרעיון הדמוקרטיה הליברלית מוצג בפניהם ככזה המפשיט את ישראל מכל זהות לאומית יהודית, גם האזרחית. מכאן שנתר עדיין לראות מה תהיה תגובתם של הישראליים – יהודים, ערבים ואחרים – לרעיון של אומה ישראלית.

מקורות

- אנסי, י' (1993). בין רת ולאום: לקראת זהות לאומית ישראלית. תל אביב: פפירוס.
 אילון, ע' (1975). הרצל. תל אביב: עם עובד.
 בן-גוריון, ד' (1931). אנחנו ושכנינו. תל אביב: דבר.
 — (1957). מונחים וערכים. חזות, 3, 7-11.
 בן ישראל, ח' (1996). תיאוריות של לאומיות ומידת חלותן על הציונות. בתוך פ' גינוסר וא' בראלי (עורכים), ציונות: פולמוס בין זמננו (עמ' 203-222). באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון.
 בן עזר, א' (1986). אין שאננים בציון. תל אביב: עם עובד.
 בן-רפאל, א' ובן-חיים, ל' (2006). זהויות יהודיות בעידן רב-מורדני. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
 ברינקר, מ' (2000). מדינה דמוקרטית – צורה ותוכן. בתוך י' דוד (עורך), מדינת ישראל – בין יהדות ודמוקרטיה: קובץ רעיונות ומאמרים (77-92). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
 ברק, א' (1993). פרשנות במשפט. כך שני: פרשנות משפטית. נבו: ירושלים.
 גורני, י' (1993) מדיניות ודמיון: תכניות פדרליות במחשבה המדינית הציונית, 1917-1948. ירושלים: יד בן צבי, הספרייה הציונית.
 גלנר, א' (1994). לאומים ולאומיות. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

- דוד, י' (עורך) (2000). מדינת ישראל – בין יהדות ודמוקרטיה: קובץ רעיונות ומאמרים. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- דון-יחיא, א' וזיסר, ב' (1999). דמוקרטיה נגד לאומיות: ישראל כ"מקרה חריג". תרבות דמוקרטית, 9, 1-22.
- דון-יחיא, א' וליבמן, י' (1984). הדילמה של תרבות מסורתית במדינה מודרנית: תמורות והתפתחויות ב'דת האזרחית' של ישראל. מגמות, כח(4), 462-484.
- ז'בוטינסקי, ז' (1937). מדינה עברית – פתרון שאלת היהודים. תל אביב: ת. קופ.
- יעקובסון, א' ורובינשטיין, א' (2003). ישראל ומשפחת העמים: מדינת לאום יהודית וזכויות אדם. ירושלים ותל אביב: שוקן.
- יפתחאל, א' וגאנב, א' (2004). לקראת תיאוריה של משטרים אתנוקרטיים: הפוליטיקה של התפשטות אתנו-לאומית. מדינה וחברה, 14(1), 761-788.
- כשר, א' (2000). מדינת היהודים הדמוקרטית. בתוך י' דוד (עורך), מדינת ישראל – בין יהדות ודמוקרטיה: קובץ רעיונות ומאמרים (עמ' 111-132). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- נויברגר, ב' (2000). דמוקרטיה עם ארבעה כתמים. בתוך י' דוד (עורך), מדינת ישראל – בין יהדות ודמוקרטיה: קובץ רעיונות ומאמרים (עמ' 311-318). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- סמוחה, ס' (2000). המשטר של מדינת ישראל: דמוקרטיה אזרחית, אי-דמוקרטיה או דמוקרטיה אתנית. סוציולוגיה ישראלית, 2(2), 565-630.
- פלד, י' ושפיר, ג' (2005). מיהו ישראלי. תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
- צ'לנוב, מ' (2003). מאפייני זהויותיהם האתנית והדתית של היהודים הרוסים. יהודי ברית-המועצות לשעבר בישראל ובתפוצות, 20-21, 273-254.
- קולת, י' (1994). דת, חברה ומדינה בתקופת הבית הלאומי. בתוך ש' אלמוג, י' ריינהרץ וא' שפירא (עורכים), ציונות ודת (עמ' 329-371). ירושלים: מרכז זלמן שז"ר לתולדות ישראל.
- קימלרלינג, ב' (1994). דת לאומיות ודמוקרטיה בישראל. זמנים, 50-51, 116-140.
- קניוק, י' (1987). צומת אכזר. פוליטיקה, 17, 2-8.
- רובינשטיין, א' (1996). המשפט הקונסטитуציוני של מדינת ישראל (מהדורה חמישית), עם ב' מדינה). ירושלים ותל אביב: שוקן.
- שלמון, י' (1996). דת ולאומיות בתנועה הציונית בראשיתה. בתוך י' ריינהרץ, י' שלמון וג' שמעוני (עורכים), לאומיות ופוליטיקה יהודית: פרספקטיבות חדשות (עמ' 115-140). ירושלים: מרכז שז"ר לתולדות ישראל.
- שפירא, א' (1997). יהודים חדשים, יהודים ישנים. תל אביב: עם עובד.
- (2000). הסכמה על גבולות אי-הסכמה. בתוך י' דוד (עורך), מדינת ישראל – בין יהדות ודמוקרטיה: קובץ רעיונות ומאמרים (עמ' 17-32). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- (2003). לאן הלכה שלילת הגלות. אלפיים, 25, 9-54.
- שפירא, י' (1977). הדמוקרטיה בישראל. רמת גן: מסדה.
- (1996). חברה בשבי הפוליטיקאים. תל אביב: ספריית פועלים.

- Brubaker, R. (1996). *Nationalism reafirmed: Nationhood and the national question in the new Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1998). Myth and misconception in the study of nationalism. In J. A. Hall (Ed.), *The state of the nation: Ernest Gellner and the theory of nationalism* (pp. 272–306). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1999). The manichean myth: Rethinking the distinction between “civic” and “ethnic” nationalism. In H. Kriesi, K. Armingeon, H. Slegrist & A. Wimmer (Eds.), *Nation and national identity: The European experience in perspective* (pp. 55–71). Zurich: Ruegeer.
- Diatchkova, S. (2005). Ethnic democracy in Latvia. In S. Smooha & P. Järve (Eds.), *The fate of ethnic democracy in post-communist Europe* (pp. 81–114). Budapest: European Centre for Minority Issues, Open Society Institute.
- Dowty, A. (1999). Is Israel democratic? Substance and semantics in the ‘ethnic democracy’ debate. *Israel Studies*, 4(2), 1–15.
- Esman, M. J. (1988). Ethnic politics: How unique is the Middle East? In M. J. Esman & I. Rabinovich (Eds.), *Ethnicity, pluralism and the state in the Middle East* (pp. 271–287). Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Gellner, E. (1983). *Nations and nationalism*. Oxford: Blackwell.
- (1994) *Conditions of liberty: Civil society and its rivals*. London: Hamish Hamilton.
- Ghanem, A., Rouhana, N. & Yiftachel, O. (1998). Questioning “ethnic democracy”: A response to Sammy Smooha. *Israel Studies*, 3(2), 253–267.
- Hutchison, J. (1994). *Modern nationalism*. London: Fontana Press.
- Järve, P. (2000). Ethnic democracy and Estonia: Application of Smooha’s model. *ECMI Working Paper 7*. Flensburg, Germany: European Center for Minority Issues.
- (2005). Re-independent Estonia. In S. Smooha & P. Järve (Eds.), *The fate of ethnic democracy in post-communist Europe* (pp. 61–80). Budapest: European Centre for Minority Issues, Open Society Institute.
- Kedar, A. (2003). On the legal geography of ethnocratic settler states: Notes towards a research agenda. *Current Legal Issues*, 5, 401–441.
- Kuzio, T. (2001). “Nationalizing states” or nation-building? A critical review of the theoretical literature and empirical evidence. *Nations and Nationalism*, 7(2), 135–154.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Laitin, D. (1996). Language and nationalism in the post-soviet republics. *Post-Soviet Affairs*, 12(1), 4–24.

- (2003). Three models of integration and the Estonian/Russian reality. *Journal of Baltic Studies*, 34(2), 197–223.
- (2007). *Nations, states and violence*. Oxford: Oxford University Press.
- Linz, J. & Stepan, A. (1996). *Problems of democratic transition and consolidation: Southern Europe, South America, and post-communist Europe*. Baltimore and London: John Hopkins University Press.
- Linz, J., Stepan, A. & Yadav, Y. (2004). “Nation state” or “state nation”: *Conceptual reflections and some Spanish, Belgian and Indian data*. United Nations Development Programme, Human Development Report Office, Background Paper for HDR.
- Pettai, V. (1996). The games of ethnopolitics in Latvia. *Post-Soviet Affairs*, 12(1), 40–50.
- Plamenatz, J. (1976). Two types of nationalism. In E. Kamenka (Ed.), *Nationalism, the nature and evolution of an idea* (pp. 23–36). London: E. Arnold.
- Rubinstein, A. (2000). The state of Israel as a Jewish state. *Jewish Law Association Studies*, 11, 17.
- Shimoni, G. (1995). *The Zionist ideology*. Hanover and London: Brandeis University Press.
- Smith, A. (1986). *The ethnic origins of nationalism*. Oxford: Blackwell.
- (1995). Zionism and diaspora nationalism. *Israel Affairs*, 2(2), 1–19.
- (1996). *Nations and nationalism in a global era*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2002). The model of ethnic democracy: Israel as a Jewish and democratic state. *Nations and Nationalism*, 8(4), 475–503.
- Smith, G., Law, V., Wilson, A., Bohr, A. & Allworth, E. (1998). *Nation-building in the post-Soviet boarderlands: The politics of national identities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smootha, S. (1990). Minority status in ethnic democracy: The status of the Arab minority in Israel. *Ethnic and Racial Studies*, 13(3), 389–413.
- (1997). Ethnic democracy: Israel as an archetype. *Israel Studies*, 2(2), 198–241.
- (2001). The model of ethnic democracy. *ECMI Working Paper 13*. Flensburg, Germany: European Center for Minority Issues.
- (2002) The model of ethnic democracy: Israel as a Jewish and democratic state. *Nations and Nationalism*, 8(4), 475–503.
- Smootha, S. & Järve, P. (Eds.) (2005). *The fate of ethnic democracy in post-communist Europe*. Budapest: European Centre for Minority Issues, Open Society Institute.

- Stepan, A. (1998). Modern multinational democracies: Transcending a Gellnerian oxymoron. In J. A. Hall (Ed.), *The state of the nation: Ernest Gellner and the theory of nationalism* (pp. 219–239). Cambridge: Cambridge University Press.
- (2002), Multi-nationalism, democracy and 'asymmetrical federalism' with some tentative comparative reflections on Burma. *Technical Advisory Network of Burma Working Paper*. Retrieved from <http://burmalibrary.org/docs4/TAN-WP02-02-AStepan-Multinationalism.pdf>.
- Van Duin, P. (2001). Is national mobilization in Slovakia on the decline? A contribution to the debate on determinants and manifestations of ethnic nationalism. *Slovak Foreign Policy Affairs, Spring*, 121–128.
- Yiftachel, O. (1992). The concept of ethnic democracy and its applicability to the case of Israel. *Ethnic and Racial Studies*, 15(1), 125–136.
- (1999). Ethnocracy: The politics of Judaizing Israel/Palestine. *Constellations*, 6(3), 364–390.