

יהדות חופשית

תחיל'ה - תנועה חילונית אשר אלית ליהדות הומניסטית. חורף 2003

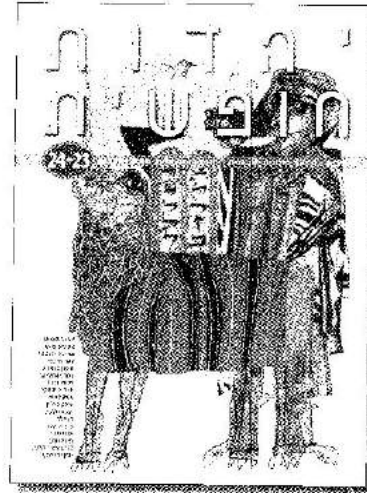
27-26



חיים נחן
מיכאל ששון
עוזרי קאפמן
עמרי גמליאל
א.ב. יהושע
אביעד קלינברג
חיים באר
יסף אגסי
אודי מנור
אורלי קות
אריה איסר
יזריה יצחקי
דן מלך
איציק פלג
צופיה מלר
דונית גר
יעקב מלכין
אריאלה הידש
שוה מלצר
אליעזר שביד
שרה שוב

יהדות חופשית

כתב העת היחיד של היהדות החילונית בישראל



כתב העת "יהדות חופשית" מופיע מאז 1995. עד כה פורסמו 27 חוברות הכוללות סקירות, מאמרים, ראיונות וכתבות במגוון רחב של נושאים, החל ביחסי חילונים דתיים, מלחמת התרבות וההגות החילונית, המשך בפרשנות הומניסטית חילונית של המקרא והמדרש, מעמד האישה ביהדות, חגי ישראל, תולדות המחשבה החילונית, דת ומדע, סקירות ספרים, וכלה במידע על מאבקים נגד תופעות של כפייה דתית, יומני אירועים בתחום דת ומדינה ומכתבים למערכת.

הצטרפו למנויי יהדות חופשית

מחיר מנוי שנתי ל-4 גלימות 120 ש"ח
75 ש"ח לסטודנט במוסד להשכלה גבוהה) מחיר גיליון בודד 35 ש"ח

"יהדות חופשית", ת.ד. 71186 ירושלים 91711, טל. 02-5612127
e-mail: bzuri@netvision.net.il

תוכן עניינים



בשער: השופט חיים כהן
צורה: פליס פזר-מלכין

3

חיים כהן-שופט, הומניסט, אפיקורס

לפני מספר חודשים נפטר, בשיבה טובה, השופט חיים כהן. במובנים רבים הוא היה מאבותיה של התנועה ההומניסטית החילונית בישראל. למן אמצע שנות השמונים, מועד בו החלו קבוצות שונות של אנשים להתארגן במטרה לקדם נושאים כמו זכויות אדם, זכויות מיעוטים, יהדות חילונית, הומניזם ועוד, נקשר שמו ליוזמות אלה. לרבות מהן הוא שימש כיועץ ומדריך, כאב רוחני וכמורה דרך.

במהלך השנים נפגשו עם חיים כהן פעמים רבות לשיחות, לראיונות ולערבי לימוד. פירותיהם של אותם מפגשים פזורים בין דפי "יהדות חופשית", למן הגיליון הראשון, שראה אור ב-1995. כמה מן המאמרים אשר פורסמו כאן: 'מיהו יהודי' אלוהים כפיקציה משפטית, 'שחרור האמנות מכבלי ההלכה', ראויים להיחשב כאבני דרך בהגותה של היהדות ההומניסטית החילונית.

אנו מקדישים את חלקו הראשון של גיליון זה לזכרו של השופט חיים כהן. כללנו בו דברים שכתב, דברים שאמר ודברים עליו. רוחו והגותו ימשיכו ללוות אותנו.

העורכים

שני מאמרים בחוברת זו מוקדשים לאמנות הפסיפס. תחום זה זוכה, לאחרונה לתחיה במקומות רבים בארץ, לא רק חיפוש ושיחזור של רצפות קדומות אלא גם בניה ויצירה של קירות ופסלים על מוטיבים שונים, המבוצעת ע"י מאות תלמידים ומורים ברחבי הארץ. בחרנו לשבח לאורך החוברת יצירות פסיפס מן העבר לצד עבודות חדשות שנעשו בשנים האחרונות.

4 עורך המפלגות החילוניות זונחות את החינוך

השופט חיים כהן - לזכרו

מיהו יהודי?	חיים כהן	5
אנו ההומניסטים התגברנו על הצורך באל	חיים כהן	10
חיים כהן, אפיקורוס	מיכאל ששר	11
פסיקה מלאת חיים	עמרי קאופמן	13
דבריו הם זכרוננו	עמרם גמליאל	14

זהות יהודית חילונית

המהפכה הציונית- האם יש לה המשך?	א.ב. יהושע	15
על מוסר חילוני ועל תרבות יהודית	אביעד קלינברג	21
האם אלוהים נותר אילם?	חיים באר	28
על מלחמת הדת בישראל	יוסף אגסי	33
מאין באת, לאן אתה הולך-	אודי מנור	37
רב-תרבותיות בין השתלבות לבדלנות	אורלי קנת	39
יהדות חופשית וחזון הנביאים	אריה איסר	41
מאובנים חיים וגיבורים מתים	דן מלר	44
יש אלוהים	ידידיה יצחקי	46
אנתולוגיה קטנה: מיכ"ל - משורר עברי "בן בלי דת"	ד"ר ח מבריסל	47
על מעמדו והשפעתו של היהודי החילוני בעולם		

עבר יהודי

האם "נגע" פרעה בשרה אמנו?	איציק פלג	48
דין "אישה סוטה" במקרא	צופיה מלר	52
קבורה יהודית שניה	דורית גת	56
המוות באור אמונתם של החילונים	יעקב מלכין	62
יהדות ואמנות הפסיפס	אריאלה הירש	65
רינסנס באמנות הפסיפס	שרה מלצר	70

חגים

ראש השנה כיום זכרון	אליעזר שביד	73
על חנוכה - בין מיסטיקה לרצינונליזם	שרה שוב	77

ביקורת ספרים

בונה תירוש - פנתאון של קונצנזוס	ידידיה יצחקי	80
---------------------------------	--------------	----

המערכת: ת.ד. 71186, ירושלים 91711
טל. 054-866270
E-mail: bzuri@netvision.net.il
עיצוב: איקן מס מדיה
מחיר החוברת: 35 ש"ח
ISSN 0793-1379

מערכת: העורך: יעקב מלכין
עורך ומלביה"ד: אורי בן צבי
עורך מדור ספרות: ידידיה יצחקי
עורכת לשונית: צופיה מלר
חברי מערכת: גדעון ברוידא, דן מלר
עורכת תדמית ותמונות: פליס פזר-מלכין

המפלגות החילוניות זנחו את החינוך



כל הארגונים החילוניים, המחנכים להעמקת תרבות העם היהודי בקרב שני שליש מתלמידי ישראל, קיבלו ממשד החינוך והתרבות רק 3% מסך התמיכה שמשד החינוך הקציב בשנת 2001 למטרה זו. הרפורמים והקונסרבטיביים, קיבלו 2% נוספים.

במקביל קיבלו הארגונים החרדים, האנטי ציוניים, בתקופה זו 68% מתקציב התמיכה של ממשלת ישראל, 27% מסכומים אלה ניתנו לארגונים הקשורים למפלגות הדתיות הציוניות.

אפליה משועתת זו של התלמידים החילוניים לא זכתה לשום מחאה בכנסת מצד המפלגות החילוניות, אף אחת מהן לא העלתה אותה לדיון ציבורי, על אף היותה בלתי מוסרית ואולי גם בלתי חוקית.

מדיניות האפליה וחוסר התגובה הנאותה עליה, הן דוגמאות נוספות להזנחה השיטתית של החינוך על ידי המפלגות החילוניות בישראל. בעוד שהמפלגות הדתיות מתמקדות בכל הופעה שלהן בבעיות חינוך ובהשגת תקציבי עתק לתלמידיהן, דוחקות המפלגות החילוניות את תחום החינוך לשוליים, ואינן מפרטות דרישות תוכן בהצעותיהן האפורטיביזם, אפילו במצעי הבחירות שלהן.

ההזנחה של המפלגות החילוניות בתחום החינוך משפיעה על התוכן ועל מגמות ההתדרדרות של החינוך בישראל בכל התחומים - בתחום החינוך לערכים הומניסטיים ודמוקרטיים, בתחום היחס ליהדות וזיקתה לתרבויות עמי העולם, כך גם בתחומי המתמטיקה והבנת הנקרא.

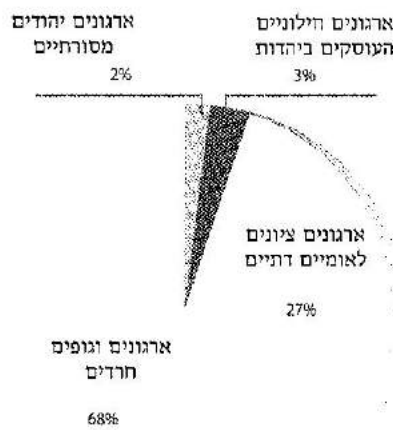
התדרדרות זו מסוכנת לחוסנה של ישראל ולכוח עמידותה מבחינה חברתית, כלכלית וביטחונית. הניכור של הנער הישראלי מתרבות העם היהודי מסוכנת ומזיקה לאיכות החיים הרוחניים של מי שלא נחשפו לאוצרות של תרבותם ושל תרבויות עמים אחרים. הפיגור ביישום תוכניות החינוך לדמוקרטיה, לערכים הומניסטיים, לאקטיביזם חברתי למען הבטחת

מינימום של צדק סוציאלי - מסוכן מאד לדמוקרטיה ולכוחה של המדינה.

כבר לפני 8 שנים נדרשה המערכת החינוכית, בעקבות מסקנות ועדות שנהר וקרמניצר, לבצע רפורמות מרחיקות לכת למען יחזור החינוך ליהדות לבתי הספר הממלכתיים, ויטופח החינוך החילוני והחינוך לדמוקרטיה לפי עיקרי ההומניזם.

מנהיגי המפלגות החילוניות לא הגיבו על הזנחה זו, גם כאשר רמת הבנת הנקרא בבתי

התפלגות המשאבים בתחום החינוך בשנת 2001



הספר הישראליים ירדה פלאים. גם כאשר רמת הידע במתמטיקה בקרב תלמידי ישראל ירדה מהמקום ה-6 למקום ה-26 בעולם, וישראל הדרדרה לרמה של ארץ נחשלת. גם כאשר התברר כי מחצית המורים בבתי ספר יסודיים לא סיימו אפילו תואר ראשון, ואינם מסוגלים להגשים את יעדי ההשכלה והחינוך החינויים לחיי תלמידיהם. המנהיגות הפוליטית עסוקה עד בלי די בבעיות כלכלה וצבא ובטחון, ומתעלמת באורח תמוה מנושאי חינוך וחברה.

כדי להביא לשינוי המצב יש לשנות את שיטות הלימוד, לתגמל מורים מצליחים ולחנך מחדש מורים נחשלים, לחייב את כל בתי הספר

בישראל הנהנים מתמיכת משלם המסים, להקנות מיומנויות חינוכיות והשכלה כללית תוך חינוך לדמוקרטיה ולאזרחות פעילה. הבערות המופצת על ידי בתי הספר המתעלמים מכל, אלה היא הגורם הגדול ביותר לדלות ולעוני כלכלי ורוחני של חלק גדול וגדל באוכלוסייה - כפי שכבר הראו מנדלי מוכר ספרים ויוסף חיים ברנר, בראשית המאה שעברה.

על המפלגות החילוניות, המהוות את הרוב בכנסת ובציבור, ליזום וליישם תוכנית רב שנתית לרפורמה בחינוך שתאלץ את כל המנהלים והמורים בישראל, המקבלים משכורתם מכלל משלמי המיסים, לעמוד בדרישות השכלה ומיומנות אקדמיות, לכלול בתוכנית ההוראה שלהם נושאי מדע, תרבות העם והעמים, ועיקרי דמוקרטיה.

יישומה של רפורמה חוקתית כזאת תאפשר לכל תלמידי החינוך החילוני להנות מהפריבילגיות שהן מנת חלקו הבלעדית של החינוך הדתי: יום לימודים ארוך, כיתות קטנות, הסעות וארוחות, מלגות לימוד וחיים בבית הספר העל תיכוני.

רפורמה כזאת תאפשר גם לכל תלמידי החינוך התורני והמתחרד לקבל הכשרה נאותה לחיות בדמוקרטיה הישראלית, להשתתף באופן פעיל בכלכלה ובבטחון ובמאבק לצדק חברתי וסגירת הפערים הכלכליים.

מנהיגותם של המפלגות החילוניות בישראל תבחן בכנסת הבאה, בקואליציה או באופוזיציה, לא רק ביישום מדיניות שתביא שלום ובטחון לישראל, אלא גם במדיניות החינוך אשר בלעדיו, אין סיכוי לכוחה ועמידותה של המדינה. ■

מ"ן א"כ"ן

מיהו יהודי?

חיים כהן*

המבוכה שהביאה את דוד בן גוריון לשאול מאת "הכמי ישראל" את שאלתו המפורסמת בדבר יהדותן של נשים נכריות וילדיהן שעלו ארצה ישראל עם בעליהן היהודיים, הוסרה רשמית מעל הפרק בשעה שהכנסת תיקנה את חוק השבות ואת חוק מרשים התושבים וזיכתה אותנו בהגדרה של "יהודי". עתה כתוב וחוקק הוא, כי יהודי הוא אדם שנוולד לאם יהודיה או שנתגייר, והוא אינו בן דת אחרת. אולי כמחווה למי אשר מבחן הלכתי זה לזרא בעיניו, ראה המחוקק להעניק את הסמכויות של "יהודי" לפי חוק השבות גם לילד ולנכד של יהודי, לבן-זוג של יהודי ולבן-זוג של ילד ושל נכד יהודי, להוציא אדם שהיה יהודי והמיר דתו מרצון, ואין נפקא מינה אם יהודי שמכוחו נתבעת זכות השבות ערוך בחיים אם לאו, ואם בעצמו עלה ארצה או לאו (חוק השבות, תיקון מס' 2, תשי"ל 1970). השאלה מי הוא יהודי תיפתר להבא על-פי החוק, ומבחינת המצב המשפטי הקיים בישראל אינה פתוחה לויכוח - כשם שאינה פתוחה לויכוח על-פי ההלכה (ראה משנת קידושין ג' י"ב). אבל גם איש המשפט הישראלי - ולא רק הוא בלבד - חייב להגות בשאלה זו אף לאחר תיקון החוק, לא על מנת לחזור על המשפט הרצוי, כשם שאיש ההלכה עשוי להעמיק חקור שמה ניתן לפתור את השאלה גם במסגרת ההלכתית בדרך טובה יותר.

הגדרת החוק לוקה בחסר וביתר

לפני שתוקן החוק, פסקתי בתוקף תפקידי השיפוטי, שכל אדם זכאי להחליט לעצמו אם יהודי הוא אם לאו. אחד הנימוקים שנתתי לפסקי הוא, שכיוון שנמנע המחוקק מלקבוע בחוק מבחן אובייקטיבי, כלומר הגדרה מחייבת למונח "יהודי", סימן הוא וראיה לכוונת המחוקק שהמבחן יהיה סובייקטיבי, אינדיבידואלי. נימוק זה נופל עתה: המחוקק סיפק לנו את המבחן האובייקטיבי. בכל זאת סבור אני שיהודי הוא כל מי שמצהיר בתום לב על יהדותו. לא זו בלבד שזה המשפט הרצוי, זאת גם - לפי אמונתי - מסורת יהודית משפטית עתיקת יומין, ובמצאות חיינו דהאידיא ולפי מושגים מודרניים של כבוד האדם וזכויותיו היסודיות, אין לכם תשובה הולמת אחרת מזו.

ההגדרה החוקית - וההוראה ההלכתית המונחת במקצת יסודה - נראית לוקה בחסר וביתר. אילו היה בה כדי להשביע רצונם של

5 - או מתיימר לקבל על עצמו - תחילה את הדת היהודית (יהא אשר יהא טיבה וגונה); ואין הם יכולים לקבל כמבחן היהדות את הלידה לאם יהודיה, משום שמבחן גנטי הוא שאין בו לא טעם ולא נפקות, ושיש בו כדי לעורר אסוציאציות שהיו צריכות להיות מותרות ומנוודות במדינת ישראל. סלידות ממיץ זה אינן יכולות להיות נחלת המאמינים שההלכה היא אלוהית ואינה נתונה לא לביקורת ולא להשוואה, אך אין בכך כדי לגרוע מן העובדה שהסלידות הללו הן הן התגובה הטבעית - והמכובדת - על מה שעוללו לנו משנאינו. ההגדרה החוקית הקיימת אינה מספקת לא רק את אלה שמזה שנים רבות מנסים להוסיף עליה, היא אינה מספקת גם אותנו, ושתיקתנו עלולה להתפרש כאילו השלמנו עמה. האמת היא שאין אנו בני-חורין להיפטר מלחפש אחר הגדרה טובה יותר שתהלום את השקפתנו המוסרית והציונית.

על המסורת היהודית והמשפטית

כבר בתקופת התלמוד התעוררה השאלה אם נאמן אדם לומר שהוא יהודי. מן הבחינה המשפטית, תהא התשובה במקרים רבים תלויה במקום אשר בו מתעוררת השאלה: אם תתעורר במקום או במדינה עם רוב יהודי, עשויים להאמין לו או להעמידו בחזקתו שהוא יהודי, אם תתעורר במדינה עם רוב של גויים, אין מאמינים לו עד שיביא ראיה. מעשה בנכרי שאכל מן הפסח בירושלים פעמיים ושלש כאילו היה יהודי, על אף הכתוב "כל בן נכר לא יאכל בו" (שמות י"ב 43) - והוא משום שאיש לא העלה על דעתו להטיל ספק ביהדותו (פסחים ג' ב'). בעלי התוספות מעירים שמעשה זה אינו יכול לשמש תקדים לכך "שנאמין לכל הבא לפנינו ואומר ישראל אני": המצב פה שונה, שבירושלים היה רוב של יהודים, ותמיד הולכים אחר הרוב. ואפילו לא היו רוב האוכלוסין יהודים, אלא רק הטוענים ליהדותם הם אמנם יהודים במחוקק ("רוב הבאין לפנינו בתורת יהדות ישראל הם": תוספות יבמות מ"א א' ד"ה), די בכך כדי שנלך אחר הרוב: אם ימצא אי-פעם מי שיטען שיהודי הוא והוא משקר - אין זאת סיבה מספקת שלא להאמין לרובם של הטוענים

למרות מה שנקבע בחוק אני סבור שיהודי הוא כל מי שמצהיר בתום לב על יהדותו. זאת, לפי אמונתי, גם מסורת יהודית משפטית עתיקת יומין.

כל היהודים או של רובם, ניתן היה לטעון שהחיפוש אחר הגדרה אחרת מיותר הוא ועלול לסבך במקום שאין סיבוך: אבל עובדה היא שאין היא משביעה רצונו של איש. אין היא מספקת דרישות אורתודוקסיות משום שלפי פירושה בידי המפלגות הדתיות היא פותחת פתח לפני "יהודים" שנתגיירו שלא על-פי כל דקדוקי ההלכה. ואין היא מספקת דרישות דתיות לא-אורתודוקסיות משום שבישראל היה הגיור תמיד בגדר מונופולין של הרבנות הראשית (או הרבנים העומדים מימנם) שלא תכיר במיורים לא-אורתודוקסיים אף אם נעשו בחוץ-לארץ. ואין היא מספקת יהודים שאינם דתיים: אין הם יכולים לקבל כמבחן היהדות את הגיור, משום שגם אצל הלא-אורתודוקסיים הגיור הוא אקט דתי, ואין מייהדים אדם אלא אם כן הוא מקבל על עצמו

מאז ימי התלמוד ועד ימינו אלה,

כל אדם שעניו בראשו יודע
שלהיות יהודי הוא להימנות על
הדווים והדחופים והסחופים
והמטורפים שרק יסורין באין
עליהם (יבמות מ"ז א'),
ומי שבא ומצהיר 'יהודי אני',
יש לקבלו בזרועות פתוחות.

ליהדותם והם אמנם יהודים.

בספר מצוות הגדול לר' יעקב מקוצי, מן המאה ה-13, מספר המחבר שמעשים בכל יום הם שבאים נכרים ואין אנו בודקים אחריהם אלא אנו אוכלים ושותים עמהם ואוכלים משחיטתם (ל"ת 116). "מי שבא ואמר שהיה גוי ונתגייר בבית דין – נאמן, שהפה שאסר (גוי הייתי) הוא הפה שהתיר (נתגירתו)". במה דברים אמורים, בארץ-ישראל ובאותם הימים שחזקת הכל שם בחזקת ישראל, אבל בחוצה לארץ צריך להביא ראיה ואחר-כך ישא ישראלית" (לשון הרמב"ם, הלכות איסורי ביאה י"ג י').

האם אין זו אסמכתא ברורה לדין הנוהג – או שצריך להיות נוהג – במדינת ישראל? במדינה שרובה יהודים ושחוקיה נותנים ליהודים זכות השבות רוב רובם של העולים לפי חוק השבות אמנם יהודים הם, דין הוא שמי שבא ואומר יהודי אני אף מי שבא ואומר גוי הייתי ונתגיירתי כדין, אין בודקים אחריהם אלא מקבלים אותם היהודים. יכול דין זה לא יחול בחוץ לארץ: אך אין זה מענייננו. רק במדינת היהודים צריך אתה להיות נאמן על-דיבורך והצהרתך שיהודי אתה. הטענה שלעניינים אלה חייב להיות משפט אחד ליהודי הגולה וליהודי המדינה, טענת סרק היא: תמיד היו דינים שונים בתפוצות השונות, ותמיד היה מעמדה המשפטי של ארץ-ישראל שונה ונעלה ממעמדן של ארצות הגולה, והפירוד שבין הגולים ובין השבים קיים מאז חורבן הבית הראשון ונתחדש מדור לדור. אם יש דין אחד אשר עליו הסכימו כל הדורות מאז פסקו מלציית לבת-קול משמיים, הרי זה הדין שהולכים אחר הרוב.

על תום לב

הסייג היחיד לנאמנותו של אדם הוא תום לבו. האומר יהודי אני, והוא יודע שאינו יהודי ומשקר במזיד, תהא אשר תהא מטרתו, מצהיר הצהרתו שלא בתום לב. הסיפור התלמודי זה שהזכרתי לעיל על הנכרי שבא לאכול בפסח, ישמש דוגמה טובה. המטרה של אותו אדם

היתה ככל הנראה להיראות כיהודי ולהשתתף בסעודת הפסח: הוא לא התכוון להתייחד, אלא רק לזלול. והא ראיה שזהותו נתגלתה רק כשהפריז בתאבוננו וביקש לעצמו גם איברים שנועדו לקרבן: אילו יהודי היה, היה יודע שאלה אינם מיועדים לאכילת אדם. התחזות כיהודי לשם זלילה אינה בגדר הצהרת יהדות בתום לב: הוא ידע היטב שארמי הוא ולא יהודי, ולא היה בכונתו לשנות ממעמדו. בימינו ובמקומנו שלנו תאוות הזלילה וחשקת מטעמים לא ישמשו עוד עילות להתחזות כיהודי, אבל יש וחוקינו מפלים יהודים לטובה מבחינה כלכלית או אחרת – הפליה העלולה לשמש פיתוי להתחזות כיהודי, ובמצב הביטחון שאנו מצויים בו, ניתן להעלות על הדעת שמתחזים כיהודים לצרכי ריגול. אבל אלה הם מצבים שוליים, יוצאים מהכלל המקיימים את הכלל – והכלל הוא, שמאז ימי התלמוד ועד ימינו אלה, יודע כל אדם שעניו בראשו, שלהיות יהודי הוא להימנות על הדווים והדחופים והסחופים והמטורפים שרק יסורין באין עליהם (יבמות מ"ז א'), ומי שבא ומצהיר 'יהודי אני', יש לקבלו בזרועות פתוחות.

לדידי יש להעמיד הצהרת יהדות בחזקת תום לב, כל אימת שהמצהיר גדל כיהודי, בין אם יהדותו כשרה למהדרין ובין אם לפי דקדוקי ההלכה יהדותו מוטלת בספק. מי שנולד לאב יהודי ולאם לא-יהודיה (או שלא נתגיירה "כהלכה") וגדל בדיעה ובאמונה שיהודי הוא, מצהיר על יהדותו בתום לב, שהרי ההלכה היא בשבילו כספר החתום. הוא הדין למי שנתגייר והוא ואשתו ובניו חיים מאז הגיור כיהודים: הוא מצהיר על יהדותו בתום לב, משום שאינו יכול ואינו צריך להבחין בין רבנים הכשירים לגייר ובין רבנים שבעיני מאן דהו אינם כשירים לגייר. אצל כל אלה נתמך תום לבם בנתונים דתיים או גנטיים כלשהם.

אלא חזקת תום הלב חייבת, לדעתי, לעמוד גם לכל אלה שעלו ארצה ישראל כדי להזהות, כיהודים, עם בנין המדינה ושיקום האומה היהודית: תום לבם מוכח הוכחה ניצחת במעשי ידיהם. בולטים מבין אלה בעלים של יהודיות והנשים של יהודים שהלכו עם בני-זוגם למחנות-ריכוז והשמדה: אין רשות בעולם המוסמכת להעז פניה נגד הצהרת יהדותם ולנסות להזימה. "תום הלב" של כל אותם גיבורים וגיבורות שקיבלו עליהם מרצונם את עול סבלם וייסוריהם של יהודים, באשר הם יהודים, וקידשו את שם יהדותם, קודש לנו (אם מותר לנקוט לשון דתית). ואין שום נפקא מינה אם "יהודים" מתנדבים אשר כאלה התגיירו אם לאו, ואם הם שומרים מצוות הדת היהודית אם לאו: כבשני הנאצים לא הבחינו בין יהודים כשרים לבין יהודים פסולים, בין שומרי מצוות ובין אפיקורסים,

בין גרים כהלכה ובין גרים שלא כהלכה. אין אנו רשאים להתנער מהחובה המוסרית המוטלת עלינו ביושר ובהגינות בתוקף הסולידריות של סבלותיהם עמנו.

על מציאות החיים ועל כבוד הבריות

מיסודי התורה המודרנית של כבוד האדם הוא, שאין כופים על אדם מעמד כלשהו בעל כרחו. מעמד שנוכש בלידה או בפעולת החוק, כבוד האדם מחייב. שיוכל בעל המעמד לנטוש אותו מרצונו – בכפוף רק למילוי החובות שקיבל על עצמו בתוקף מעמד זה ולקיום דרישות אפשריות של סדרי המינהל.

המעמד של יהודי נרכש כדין או בלידה או בגיור. הצד השווה שבהם שבכל אחת מהדרכים הללו נעשה אדם ליהודי הן מבחינת הדת והן מבחינת ההשתייכות הלאומית. אלא המתגייר מאמץ לעצמו את הדת היהודית, ואילו השתייכותו ללאום אינה אלא תוצאת-לוואי, מעין מתנת-חינם, המוענקת לו אגב אורחא. היהודי מלידה מאידך גיסא, זוכה עם היוולדו לכל סגולות היהדות, הדתיות והלאומיות גם יחד, ובין אם

לדידי, כל מי שמצהיר שגדל

כיהודי, בין אם יהדותו כשרה

למהדרין ובין אם לפי דקדוקי

ההלכה, יהדותו מוטלת בספק, כל

מי שנולד לאב יהודי ולאם לא-

יהודיה (או שלא נתגיירה

"כהלכה") וגדל בדיעה ובאמונה

שיהודי הוא, ומצהיר על יהדותו

בתום לב, יש לראותו כיהודי.

מקבל הוא על עצמו עול תורה ומצוות ועול מלכות שמיים ובין אם כופר הוא בעיקר, יהודי הוא לכל דבר לא רק מן הבחינה הלאומית אלא גם מהבחינה הדתית. קשר זה, שאינו ניתן לניתוק, בין יהדות של אדם לבין השתייכותו הדתית, הוא אשר צריך לסכל, בעיני ההלכה, כל ניסיון למצוא ליהדות הגדרה חילונית.

ואולם עובדה שהדת היהודית אינה יכולה לשמש עוד מכנה משותף לכל היהודים: רוב יהודי מדינת ישראל, ואולי אף רוב יהודי הגולה, הנם כיום לא-דתיים. הם אינם רואים עצמם חייבים לקיים מצוות הדת, וההלכה העתיקה בדבר מיהו יהודי ומהי יהדות היא בשבילם בעלת משמעות היסטורית ולא בעלת משמעות נורמטיבית.

אדם שנולד להורים יהודים יראה עצמו, בדרך כלל, וייראה לאחרים, כיהודי, כשרק אחד מהוריו היה יהודי. הוא (או הוריו) יעמדו לפני

ברירה: ולעניין הצורך בברירה אין נפקא מינה אם אביו יהודי או אמו יהודיה. העובדה שלפי ההלכה הוא הולך אחר אמו, אין בה כדי לפטור אותו מן הברירה: אם הוא בוחר ללכת אחר אמו, ההלכה תבוא על סיפוקה, ושום שאלה משפטית אינה עלולה להתעורר, ואם הוא בוחר ללכת אחר אביו, אין בברירתו כדי להעלות או להוריד מבחינת ההלכה, אך אין זאת אומרת שברירתו אינה תקפה. הרי הוא אינו רואה עצמו קשור בהלכה, ואולי אף אינו יודע אותה כלל: הוא בוחר להיות יהודי כמו אביו, וכשם שהוא רואה עצמו כיהודי, כך רואים אותו כולי עלמא כיהודי. נמצא שלמעשה, אם כי לא להלכה (במובנה הצר) יהודי הוא מלידה ומבחינה ומרפוטציה.

גיור במרמה

ואשר לגיור, כדרך הרכישה של הדת היהודית, הרי מקבילה לו, על דרך השלילה, המרת הדת היהודית בדת אחרת. כשם שהגיור הופך לא-יהודי ליהודי, כן המרת הדת הופכת יהודי ללא-יהודי. לכאורה אין בגיור משום פגיעה בזכויות האדם: בקשת הגיור כמותה כהחלטה לבחור לעצמו מעמד של יהודי. בין אם הגיור הוא 'כהלכה' ובין אם לאו, על כל פנים יש בו כדי לבצע את רצונו של המתגייר. הקושי הוא שכל גיור - גם הלא-אורתודוקסי - הוא כפי שאמרנו גיור לדת היהודית, ולמי שרצונו להיות יהודי ולא להיות יהודי דתי, מסרבים את הגיור. כפיית המתגייר הלא-דתי לקבל עליו את הדת היהודית כתנאי בל יעבור לגיורו כיהודי, יש בה משום פגיעה בולטת בזכויות האדם. הולך וגדל מספר האנשים והנשים הרוצים להיות יהודים ואינם רוצים להיות שומרי מצוות - וחוששני שמנקודת מבטה של כל אתיקה יהודית יהדותם של אלה תהא עדיפה בהרבה על יהדותם של המתגיירים העושים שקר בנפשם והמבטיחים הבטחות - שווא שיקפידו על קיום המצוות לאחר התגיירותם, רק כדי שלא ישיבו פניהם ריקם. ולפחות בדבר אחד עולה הגיור שלא כהלכה על הגיור כהלכה שבזה יש פחות ובה יש הרבה יותר מירמה שמרמים את הקדוש-ברוך-הוא. המרות הדת על דרך השלילה כרוכות בקשיים רבים. יכול ויהודי ירצה לחדול מהיות יהודי ולא ירצה לאמץ לעצמו דת אחרת או כל אמונה

רוב יהודי הגולה, הנם כיום לא-דתיים. הם אינם רואים עצמם חייבים לקיים מצוות הדת, וההלכה העתיקה בדבר מיהו יהודי. היהדות היא בשבילם בעלת משמעות היסטורית ולא בעלת משמעות נורמטיבית.



השופט חיים כהן ציור: פליס מזגר-מלכין

שלמה באל אחד בורא העולם, רק עובד את אלוהיו בפולחן לא-יהודי. מבחינת ההלכה קיים לפחות טפק אם יהודי שהתיימר להמיר דתו חדל מהיות יהודי ("ישראל אף-על-פי שחטא ישראל הוא" סנהדרין מ"ד א'). שמא אין הוא גרוע מן האפיקורסים "התריס אחר מחשבות לבם כהלכות דברים... עד שנמצאו עוברים על גופי תורה להכעיס בשאט נפש ביד רמה ואומרים שאין בזה עון" (כלשון הרמב"ם, הלכות עכו"ם וחוקותיהם ב' ה'), והאומרים "שאין שם אלוה ואין לעולם מנהיג... שאין שם נבואה כלל ואין שם מדע שמגיע מהבורא ללב בני האדם" (שם, הלכות תשובה ג' ז-ח'). כל אלה וכיוצא באלה אין להם חלק בעולם הבא, וצפויים להם כל מיני עונשים וייסורים עלי אדמות - אבל לעולם אינם חדלים להיות יהודים.

דתית. קרה אף גם זאת, שיהודי מלידה רצה להישאר יהודי אם כי אימץ לעצמו אמונה דתית לא-יהודית. גם בשלילת כל אפשרות לנטוש את היהדות בלא המרתה בדת אחרת, יש משום שילוב הרמטי בין היהדות לבין הדת היהודית - שילוב שאינו משקף עוד את המציאות האקטואלית. יתר על כן, רצונו של האדם לנטוש יהדותו אינו בגדר עילה מספקת לחיטוט רשמי באמונותיו ובדעותיו האישיות. איש אינו חייב לגלות לפני הרשויות (או בכלל) את אשר הוא מאמין ואת אשר אינו מאמין, ואף שהמרות-דת עניין הן לפי החוק לרישום רשמי, מה שרשם הוא שינוי מעמדו של האדם כפי שמבקש הוא לשנותו, ותו לא. ואם תמצא לומר שקיימת אנומליה מסוימת בהכרתו כיהודי של מי שאין לו שום אמונה דתית, ובשלילת יהדותו ממי שמאמין באמונה



לא יהודי מלידה ולא מי שהתגייר יכול להידרש לדבוק בדת אחרת אם רצונו הוא לנטוש יהדותו. אין כל סיבה סבירה שכשם שיכול להיות לא-דתי ביהדותו, לא יוכל להיות לא-דתי בלא יהדותו. נהפוך הוא: מטבע הדברים

לפחות בדבר אחד עולה הגיור שלא כהלכה על הגיור כהלכה שבזה יש פחות ובזה יש הרבה יותר מירמה שמרמים את הקדוש-ברוך-הוא.

הוא שלא היתה זאת היהדות שלא דיברה אל לבו, כי אם הדת היהודית – כלומר הדת בתורה שכזאת. אבל אין נפקא מינה אם רוצה הוא לנטוש את יהדותו ולהישאר אתאיסט, או אם

הוא רוצה לנטשה ולקבל עליו עול מלכות שמיים בדת אחרת: ואמנם עובדה היא שברוב המקרים נוטשי יהדות ממירים דתם כדי לאפשר נישואין במסגרת סמכות דתית. אבל אנו דנים בזכות נטישת היהדות, תהא אשר תהא העילה או המטרה, ואין לשלול זכות זו מכל אדם.

"יהודי" - תואר כבוד

בחוג-לארץ תופעה תדירה היא שיהודים חדלים לראות עצמם כיהודים, ויש גם והם חדלים להיחשב ליהודים בעיני הציבור. הסיבה לכך היא לא תמיד ולא דווקא המרת דתם, אלא ניתוק כל קשר עם יהודים ועם הקהילה היהודית והתנערות מכל זיקה רגשית, דתית, משפחתית או אינטלקטואלית עם היהדות. רבים מאלה רוגזים ורוטנים כשמזכירים להם את מקורם היהודי ומכחישים כל שייכות יהודית – הסותרת בעיניהם את זהותם

כאמריקאים או כגרמנים או כצרפתים וכו'. ויש יהודים מלידה הכשרים כיהודים על-פי ההלכה, אך המפגינים בחייהם, בדיבור ובמעשה, עוינות ושנאה לכל דבר יהודי, ומאלה גם שהצטרפו לאויבי ישראל וגלחמים במדינה היהודית בפועל ממש. כל אלה נכנסים בגדר ההגדרה החוקית וההלכתית של "יהודי": למעשה, לא זו בלבד שאים יהודים ואינם ראויים להיקרא יהודים, אלא עצם הכללתם בהגדרת "יהודי" מעידה על הגדרה זו שאין היא יכולה להיות נכונה עוד: כבוד האדם וכבודה של היהדות מחייבים שניהם שלא יכפו את היהדות על מי שרוצה להוציא את עצמו מכלל היהודים. הרואה – כמונו – בתואר "יהודי" תואר של כבוד, בחינת האצילות המחייבת, לא יעניקנו (ואף אוטומטית!) לשונאי ישראל ולעוכרי היהדות.

ואין צריך לומר שתחזית סבירה של עתיד היהדות אינה יכולה להתבסס על "יהודים" שיהדות מתמצית במוצאם הביולוגי אך שניתקו עצמם כליל מן החיים היהודיים. לא זו בלבד שבמרוצת הימים ומטבע הדברים ייטמעו בנשואי תערובת, שלהם ושל ילדיהם, אלא הם וצאצאיהם יחיו חייהם ללא זיקה לכל עניין יהודי וללא ידיעה בדבר יהדותם. אשליית-שווא היא להאמין עוד כי קיימת אפשרות ריאלית לעצור בעד ההתבוללות ולהציל נפשות מאלה למען היהדות. כל עוד חיים היהודים בחוג-לארץ ולא בגטאות משלהם בלבד, יצר השתוותם והתבוללותם הוא בלתי נמנע ולא בר כיבוש. ואפילו היתה קיימת אפשרות לוגיסטית להילחם בתופעה זו, ספק אם



ניסיונות ההשפעה בכיוון זה היו עולים בקנה אחד עם השמירה על זכויות-היסוד של האדם. מאידך גיסא, ישנם רבים וטובים שהזהותם כיהודים כנה וישרה היא, ואין שום צדק או הגינות בשלילת יהדותם, אם על-פי ההלכה ואם מסיבה אחרת. בחירתם המודעת של זהות יהודית, בין שמקבלים על עצמם גם את הדת היהודית על אחד מגווניה ובין אם לאו, ראייה וזכאית לאותה ההכרה ולאותו הכבוד אשר להם ראויים וזכאית גם הבחירה של אחרים בהתבוללות עקבית וטוטלית. הגיע זמן שניתן לאדם העומד ברשות עצמו והמתחנן בכוח מחשבה והכרעה, לבחור לעצמו את מקומו ואת מעמדו שלו באומות ובדתות ובדעות.

מחוטב עצים ועד שואב מים

מעיקרי הציונות הוא, שתכלית מדינה יהודית אינה רק לשמש מקלט לנרדפים: עיקר תכליתה הוא לשים קץ לרדיפות, על-ידי כינוס היהודים מארצות פיזוריהם למדינה חופשית ועצמאית משלהם. לא עוד טמיעה והתבוללות בין הגוים, אלא זהות יהודית גאה ומובהקת, לא עוד גטואיזציה של היהדות, אלא שחרורה כרוח העם החופשי במדינתו, לא עוד כליאת היהדות בבתי כנסיות ובתי מדרשות ומסירתה לסמכות אבסולוטית מעין אפיפיורית, אלא הגשמתה האינדיבידואלית והכללית, כל אחד וכל ציבור לפי דרכו שלו, למען חיי מוסר ויושר, כבוד הדדי ואהבת הבריות. ואמנם עינינו רואות שאין עתיד ליהודים וליהדות כי אם במדינת ישראל בלבד. טוענים נגדנו, שהניסיון ההיסטורי שלנו מוכיח שהדת היהודית, בחינת "נצח ישראל", אינה זקוקה למדינה כדי לחיות לעולמי עד, וכבר ניבא הנביא, "ועוד בה עשיריה ושבה והיתה לבער, כאלה וכאלון אשר בשלכת מצבת במ זרע קודש מצבתה" (ישעיהו 13). אבל הציונות המדינית אינה מסתפקת לא בעשיריה ולא בשלכת, כשם שאינה מסתפקת בהישרדות

יהדותי שלי עומדת על שלושה דברים: שכל אדם נברא בצלם, שמצווים אנו לאהוב איש את רעהו, ושמה ששנוא עליך בל תעשה לזולתך.

הדת היהודית ובקיום קדושים מעונים: נושאייה הם יהודים באשר הם שם, דתיים ולא דתיים, משכילים ובורים, שחורים ולבנים, טהורים וטמאים, כוהנים וממזרים, רבנים ואפיקורסים. ואין לאיש סמכות או זכות חוקית להטיל דופי ביהדותו של יהודי כלשהו: כולם ניצבים יחדיו במדינה הזאת, מחוטב עציץ עד שואב מימין וכולם ואמנוניותהם ודעותיהם של כולם שווים לפני החוק.

אמת נכון הדבר שהעצמאות הפוליטית אין בה כשלעצמה כדי לעשות את המדינה למדינה "יהודית". כמדינה יהודית צריכה המדינה לחיות ולהתקיים על-פי ערכים יהודיים ולאפשר הגשמת ערכי היהדות. ואולם כשם שכל אחד ואחד הזכות בידו - ואולי אף החובה עליו - לקבוע לעצמו יהדות מהי, מכך המדינה הזכות בידה והחובה עליה לקבוע מדי פעם את טיב יהדותה - והוא מקום ושעה ששאלת יהדותה של המדינה תעמוד לצורך פלוני על סדר יומן של רשויותיה. גם לעניין זה הולכים אחר הרוב, אם בתוקף עקרונות דמוקרטיים ואם על-פי מסורת יהודית. המחלוקת השנויה במדינה מימים ימימה בדבר 'מי הוא יהודי' יכולה לשמש תקדים מחלוקת אפשרית (לא פחות לגיטימית לא יתר מועילה) כדבר 'מה היא יהדות'.

תפארתה של היהדות

אין צריך לומר, ששום פתרון שייקבע על-פי רוב דעות גם במחלוקת מעין זו לא יהא בו כדי לפגוע בזכות כל פרט וכל לציבור לקבוע לעצמם את טיב יהדותם, ובוודאי שלא יתיימרו פתרונות כאלה לשנות את ההלכה או לפגוע בה ובשומריה: תכליתם ותוקפם מוגבלים אך לצרכים רשמיים בלבד. ואולם אם אף במסגרת ההלכה הדתית שנויה מזה דורות מחלוקת רבתי בדבר טיבה האמיתי של היהדות, על שום מה לא יוכל טיב היהדות לשמש נושא לליבון ולדיון ציבורי גם בזירה החילונית?

למען מנוע אי הבנה אדגיש ואומר, כי לא נדונה עוד שאלת טיב היהדות של המדינה לא בממשלה ולא בכנסת. אולי התקרב הויכוח "הציוני" שהתנהל בכנסת בדיון על הצעת חוק השבות למשהו מעין דיון כזה. בהכניסם אל תוך ספר החוקים שלנו מעשי חקיקה שונים הבאים להקל על קיום מצוות דתיות או לחייב את קיומן, כגון שבת וכשרות, או להעניק סמכות שיפוט לבתי דין דתיים בענייני אישות, לא נקטו הממשלה והכנסת עמדה דתית-עקרונית: הם רק מילאו אחר דרישות דתיות (לרוב אולטימטיביות) שנתקבלו על דעת הרוב בחינת הרע במיעוט: "הכפייה הדתית" על החילונים נראתה בעיניהם שקולה כנגד מילוי צרכים חיוניים לסיפוק מצפונם של האוכלוסים הדתיים. אבל מימרתו המפורסמת של בן-גוריון, כי מדינת ישראל אינה מדינת הלכה כי אם מדינת חוק, עונדה בתוקפה עומדת (אם כי ריבוי החקיקה הדתית אולי גרע מתפארתה): והיא אומרת שלא ההלכה היא המשקפת את יהדותה של מדינת ישראל. (ולא בכדי פסולה המדינה - או פסולה הציונות - בפי קנאים שרוממות אל בגרום וחרב פיפיות בידם).

כשלעצמי, יהדותי שלי עומדת על שלושה דברים, ושלושתם זכו לגושפנקא של גדולי אבות האומה ככללים גדולים של תורת ישראל: שכל אדם נברא בצלם, שמצווים אנו לאהוב איש את רעהו, ושמה ששנוא עליך בל תעשה לזולתך. כל אדם נברא בצלם - היא

תפארתה של היהדות היא שהביאה לעולם את האמונה באל יחיד: ולוואי ותפארתה של היהדות הישראלית תהיה שתביא לעולם גם את האמונה באדם.

אשר יהא מינו, צבעו, גזעו, לאומו, דתו וייחוסו, אהבת הבריות אינה תלויה לא באמונותיהם ודעותיהם ולא באורחות חייהם, והאימפרטיב הקטיגורי שתתנהג אחרת כפי שהיית רוצה שהעולם יתנהג כלפיך, אינו דק המצאתו של קנט (או של ישו): הלל הזקן רכש את זכות היוצרים עליו לתורת ישראל. תפארתה של היהדות היא שהביאה לעולם את האמונה באל יחיד: ולוואי ותפארתה של היהדות הישראלית תהיה שתביא לעולם גם את האמונה באדם. מסירות הנפש שהשקענו בעבודת השם, הבה נשקיע גם בעבודת האדם, בקידומו, בשגשוגו ורווחתו, בכבודו ובזכויותיו, בהבאת שלום בינינו לבין עצמנו ובינינו לבין אויבינו. האם לא זה הוא חזון הצדק של נביאי ישראל החקיק באותיות זהב על מגילת העצמאות של מדינת ישראל? ■

*המאמר פורסם לראשונה בכתב העת של תחילה, התנועה ליהדות הומניסטית, בשנת 1985

אנו ההומניסטים

התגברנו על הצורך באל

6 שאלות בנושאי אמונה לשופט חיים כהן

תרצו זה מה שמבדיל אותנו מן הגישה הדתית, זה מה שעושה את לימוד המקורות לכל כך מעניין. אני בוחר את הקדוש לי, אינני מקבלו. זוהי משימתנו: לערוך סלקציה, לבחור מן ההומר את הנראה לנו. אל לנו להזניח את השאר כי הוא חלק ממורשתנו. עלינו להעזר בהוגי היהדות, ראשונים כאחרונים, להשתמש בהגותם תוך שימת דגש על ערכים ומסרים המדברים אלינו - זכויות אדם, שוויון האישה, ערכים של צדק, חופש וכיו"ב.

שאלה: לאיזה קריטריונים אתם זקוקים כדי לצרוך סלקציה כזאת?

הבחון העיקרי הוא הטעם האישי שלנו. כעבור דור או שניים נוכל להחליט בהתבסס על ניסיונינו. גם לשופט אין קריטריונים, הוא סומך על ניסיונו, על חושי, כדי להחליט מה יכול להיות אמת ומה לא.

שאלה: וזו אכזב הניידה שאתה כדליק גם לאנשים צעירים?

אני רואה רתיעה רבה אצל "עמך" ולא רק אצל צעירים, מן המקורות. יש כאן הפסד עצום משום שהם סוגרים עצמם מידעה. העצה שאני יכול לתת לצעיר היא פשוטה - לך עם עצמך, על פי טעמך, בהתאם לחושיך. אין חינוך טוב מזה. אסור להכתיב, יש ללמד לחשוב. יתכן ובעוד דור או שניים יתגבשו קריטריונים לפיהם ניתן יהיה ללכת. אבל חשוב להדגיש, אל לנו להתחיל בקריטריונים אלא לגמור בהם.

שאלה: אמונה היא רגש. האם על פי שיטתנו ניתן לתת הסבר לצורך של האדם להאמין?

ההומניזם אינו מסוגל לענות על פחדים. את הפחדים יש לרפא באופן אחר. לכך יש רופאים. זהו תרגיל אינטלקטואלי. המיתוס ברור לנו, אנו יודעים להסבירו. הידיעה משחררת את הצורך, העמקת חקר משחררת ממחלות הילדות העומדות ביסוד האמונה הדתית. ■

ראיין: אורי בן צבי

שלנו. יש להבין, המצאת האל נועדה למלא צורך חיוני של האדם. כמובן, ההנחה שאלוהים נברא ע"י האדם טעונה הוכחה בדיוק כמו ההנחה ההפוכה שאלוהים ברא את האדם. מי שאומר שאלוהים משפיע על תולדות ישראל, אומר בעצם שההשפעה היא בידינו. אלוהים איננו אלא כלי בידינו. אנו ההומניסטים החילוניים התגברנו על הצורך באל,



מעון נרים (פרט), חיות במדליקן (אולם תוך)

איננו זקוקים לו. כשם שחולה הולך לרופא ומקבל תרופה, כך גם אנו ריפאנו עצמנו מן הצורך להאמין באל. מי שאינו מאמין באלוהים, והגיע לכך באמצעות התבונה, אינו זקוק לתחליף לדת. אנו מיעוט, מיעוט מובחר. אנו רוצים לספק מורשה מעניינת לאלה שאינם מאמינים. זוהי משימה גדולה. יתכן והיא גדולה מדי.

שאלה: כמי שאיננו מקבל את ההשקפה האמונית כדבר מעורבות האל בחיינו. מדוע עלינו ללמוד את מקורות ישראל שבמובנים רבים הם דברי ימי האמונה היהודית?

אני שואל למה לדתיים ללמוד זאת. הם הרי מקבלים הכל ככתובו. דווקא אנו מצויים לגשת למקורות כיהודים וללומדם כמות שהם. עלינו לבדוקם בלי משפט קדום הנובע מאמונה. אם

במובנים רבים היה חיים כהן אביה של התנועה ההומניסטית בישראל. למן אמצע שנות השמונים, מועד בו החלו קבוצות שונות של אנשים להתארגן במטרה לקדם עניינים כמו זכויות אדם, זכויות מיעוטים, יהדות הילונית, הומניזם ועוד, נקשר שמו לכל אותן יוזמות. לרבות מהן הוא שימש כיועץ ומדריך, כאב רוחני, כמורה דרך, כך בדרכים פורמליות (כנשיא האגודה לזכויות האזרח וכנשיאה של התנועה ההומניסטית הישראלית) וכך באופנים שונים (שיחות, פגישות לימוד, מפגשי שו"ת) בלתי פורמליים.

במהלך השנים נפגשנו עמו פעמים רבות לשיחות וראיונות בנושאי דת ומדינה, אמונה וחינוך. חיים כהן ליווה בחיבה ובסקרנות רבה את משתלמי ומורי התנועה ליהדות הומניסטית, נפגש עמם לשיחות ארוכות וענה בחפץ לב לשאלות שהתעוררו ע"י מי מן המשתלמים. הדברים המובאים כאן הם תקציר של כמה מאותן שיחות שקיימתי עמו בראשית שנות התשעים.

שאלה: מהי משמעות האלוהים לאדם החילוני?

הקדמונים אמרו: בראשית ברא אלוהים את... האדם. אנחנו צריכים לומר: בראשית ברא האדם את האלוהים. סיפור הבריאה הוא סיפור בריאת האלוהים. לשם מה היה בו צורך? כדי לתת חוקים. מסתבר שבלי אלוהים לא היה אף חוק מקבל תוקף. אני רואה את אחד מתפקידינו העיקריים, לבנות יהדות על בסיס הכרה זו. המקרא, התלמוד, הפירושים השונים, בנויים על הפיקציה שאנו זקוקים לאלוהים ואיננו יכולים בלעדיו. עד שבאו אנשי ההשכלה ולימדו שאין זה כך.

שאלה: מדוע עלינו להתייעץ הרי אפסר להיות אנוסטי?

הספקנות נכונה כל זמן שהיא עולה בקנה אחד עם עקביות המחשבה. אנו יכולים להיות כמו סוקרטס, אך נדמה לי שזה מעיד על חוסר אומץ לב ונכונות ללכת עד הסוף עם האמת

חיים כהן אפיקורס

חיים כהן וישעיהו לייבוביץ על אמונה ואלוהים



מפגש בין חיים כהן לישעיהו לייבוביץ בשנת 1993 בירושלים, בטקס הכרתו של חיים כהן כהומניסט השנה ע"י התנועה ליהדות הומניסטית.

11

"אתונה וירושלים", בו המשיל את ההתנגשות בין הרציונליזם לבין האמונה במילים: האם מקור הטוב יכול להיות אנושי (אתונה), או שמא ללא אמונה במקור האלוהי המוחלט, אי אפשר לקרב את האדם אל הטוב (ירושלים).

דווקא בנקודה זו משנס לייבוביץ את מותניו וקובע שאין משמעות לחיי יהודי אלא באמונה, שפירושה היחיד הוא קיום המצוות. כל פירוש אחר לאמונה הוא חסר משמעות ואף גובל בעבודה זרה – משום שאין אנחנו יודעים – ואף איננו יכולים לדעת – דבר וחצי דבר על האלוהים, היושב בשמיים ואילו אנחנו על הארץ. ממילא כל היחסים – במידה והם קיימים – בין אלוהים לאדם אינם אלא מצידו של האדם ולא להפך! האמונה הטהורה אינה גורסת עבודת ה' על מנת לקבל פרס, אלא עבודת ה' לשמה ולשמה בלבד. האדם עובד אלוהים "טמיר ונעלם", אשר לא מחשבותיו מחשבותינו ולא דרכיו דרכינו וממילא אין בכוחו של האדם להבין את מעשיו בעולמנו, כולל השואה הנוראה, שלה לא ייחס לייבוביץ כל משמעות תיאולוגית-אמונית. אשר על

ובכל זאת, בדרך כלל לא עורער תוקף האמונה, שגרסה שהקב"ה "שומר ישראל", אפילו תישאר רק "שארית ישראל". לייבוביץ, לעומת זאת, בנה את עולם האמונה באלוהים בלי כל ציפיות, לא טובות ולא רעות, מידי בורא עולם. הוא כמו "גירש" את האלוהים משליטתו בעולמנו וטען וחזר וטען ש"עולם כמנהגו נוהג" על כל הזוועות המתרחשות בו, ושום אינטרוונציה טרנסצנדנטית אינה ניכרת בו. מובן שקבלת

הנחה זו מפתה מאוד לזונה – או להכחיש מלכתחילה – את הימצאותו של אלוהים, כפי

**הן חיים כהן והן ישעיהו לייבוביץ'
התייחסו בבוז לכל מפרשי
השואה, יהיו אלה דתיים
ה"יודעים" מה מתרחש בארמונו
של הקב"ה ויהיו אלה חילוניים
וכופרים, התולים את כל
האסונות באמונה העלובה
והאומללה של המוני
בית-ישראל.**

שאכן עשה חיים כהן, שלא נרתע מלהכריז על עצמו כעל אפיקורס. אבל אז, כמובן, עולה בכל הריפותה שאלת משמעות החיים, טעמים ותכליתם. אלה מאבדים כל משמעות בהעדר בהם אמונה, עד למסקנה "שהכל הבל". ניסח זאת בצורה פילוסופית ליאו שטראוס, בספרו

מינאל ששר

יחסי הערכה הדדיים שררו בין ישעיהו לייבוביץ לבין שופט בית-המשפט העליון חיים כהן. בנושאים שונים ראו שניהם עין בעין: "הופעתו עם לייבוביץ... בפורומים ציבוריים... והשמענו את דעותינו, שהיו בדרך כלל פחות או יותר זהות" (1). ואולם בנושא מרכזי אחד הוא השואה והאמונה, נהלקו דעותיהם באופן קיצוני. חיים כהן אמר בהזדמנויות שונות שבעקבות השואה נטש את האמונה באלוהי ישראל ונעשה אפיקורס. על כך ענה לו לייבוביץ: "מי שאומר שבעקבות אושוויץ איבד את האמונה באלוהים, לו אני עונה מיניה וביה: משמע שמעולם לא האמנת באלוהים, אלא בעזרת אלוהים".

התייאשתי מלהבין, התייאשתי מלהאמין

חיים כהן אומר ש"קל לומר שאין מוחו של אדם מסוגל לתפוס את דרכי האלוהים. אני מודע לכך, אך אינני מוכן להתנחם בכך. כשם שהתייאשתי מלהבין, כך התייאשתי מלהאמין... אפילו הקב"ה אינו יכול להעלות בדמיונו את מראה השואה שלמעשה ירדה עלינו... לימדוני שלעולם לא ינום ולא יישן שומר ישראל... הפעם (בשואה) לא נשאר בי כוח לשאת אותה" (שם, עמ' 127-126). והוא אף מוסיף: "תמיד גרסתי שמוטב שלא להאמין בו, מפני שאחרת הייתי צריך לשנוא אותה" (עמ' 132).

לכאורה, מהווה השואה בסוגיה זו פרשת דרכים, בשל המספר העצום של (ששה מיליון!) יהודים – אנשים, נשים וטף – שנספו בה. אבל גם לפניו נהרגו ונטבחו יהודים "ובכל זאת שמך לא שכחנו" כך שבעצם מדובר תמיד – גם בשואה – בסוגיית צדיק ורע לו, רשע וטוב לו. על כך אמרו כבר הנביאים וחז"ל מה שאמרו, אף שהדברים אינם תמיד משכנעים.

הפרק "לייבוביץ" – כופר או מאמין? לקוח מתוך ספרו של מיכאל ששר "שיחות עם השופט חיים כהן", שהופיע בימים אלה בהוצאת כתר.

כן יכול היה להטיח בחיים כהן, בלשונו החריפה והמושחזת, שמעולם לא האמין באלוהים, אלא רק בעזרת אלוהים. ומי אנחנו שנדע ונשפוט את דרכי הבורא.

מאמין תמים, ריאליסט ורציונליסט

מבחינה זו לא שונה אפוא חיים כהן מרוב המאמינים התמימים, שאכן מצפים לשכר מן היושב במדומים ולא לעונש איום ונורא כשואה שהתרגשה על עמנו. אלה יוצאים מתוך הנחה שעלינו להצדיק את מעשי הבורא, שמא אפילו מתוך חולשת הדעת שאינה מעיזה למרוד בצווי הדת. משום כך ברור שהן חיים כהן והן ישעיהו ליבוביץ' – אם כי מנקודות מוצא שונות ומנוגדות – התייחסו בבזו לכל מפרשי השואה, יהיו אלה דתיים ה"יודעים" מה מתרחש בארמונו של הקב"ה ויהיו אלה חילוניים וכופרים, התולים את כל אסונות עם ישראל – כולל השואה – באמונה העלובה והאומללה של המוני בית-ישראל עד לעת החדשה, באלוהים שאינו רק אל רחום וחנון, אלא הרבה יותר, "פוקד עוון אבות על בנים ועל בני בנים".

עם זאת, דומני שיש להוסיף נקודה חשובה: ליבוביץ', לכשנשאל, השיב: "אין לי צורך בדת, יש לי דת". לאמור, דת ישראל היתה בעיניו המרכיב העיקרי והמולד בזהותו כיהודי (בדרך של קיום מצוות) והוא לא ראה אפשרות להשתחרר ממנה כל עוד רצונו להתייחס למונח "יהודי" ברצינות. לא כך חיים כהן, שהעמיד את כל מעשי הבורא תחת שבט הביקורת האנושית ומתוך כך הגיע למסקנה ש"היהדות החדשה" בארץ-ישראל היא-היא היהדות האמיתית בדורנו. "אני חושב שהיהדות האמיתית היא היהדות הישראלית, הציונית" (שם, עמ' 131), מבלי שהאלוהים משמש בה מרכיב כלשהו.

השאלה הגדולה היא אכן: האם תחיה "יהדות חדשה" זו לאורך ימים בזכות עצמה, אם לא? – ליבוביץ' השיב על כך: "איני בוח בעתידו של העם היהודי (והוא הדין במדינת ישראל – מ.ש.). חיים כהן סבר, כנראה, שהתשובה על שאלה זו חיובית, לאור חזון עמודי התווך של הציונות, מהרצל ועד בן-גוריון, מבלי שחש בסכנת הניתוק שבין יהדות העולם ליהודי ישראל. ואולם, בשנים האחרונות ולאור (יותר נכון לחושך) המתרחש במדינת ישראל על סיפה של המאה ה-21, הן ביחסה לפלשתינאים והן בחברה היהודית במדינה, גברו גם ספקותיו – ובודאי דאגותיו של כהן בסוגיה זו.

"כיום עלינו לעשות יהודי שונה לגמרי" – גרס, מתוך שרצה להיות ריאליסט ורציונליסט ו"איני רוצה לעסוק בשום דבר שאין טעם

ותועלת בצידו... המיסטיקה והסימבוליקה... אין יהדות... מעולם לא נטיתי לקבלה... וגם האמונה היהודית השתנתה במשך הדורות" (שם, ע' 135).

אלה הם לכאורה דברים רציונליים, אבל לא פחות מאוששים דברי ליבוביץ' בנידון. גם הוא התנגד באופן קיצוני לקבלה ("ספרות הקבלה היא עבודה זרה!"), בגלל שאיפת המקובל "להתקרב" – גם פיזית! – לקדוש ברוך הוא, ומאותו טעם גם הסכים לדברי כהן, שאמונה

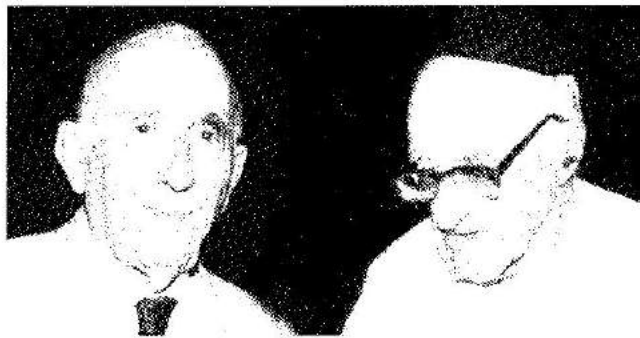
היהדות האמיתית היא היהדות

הישראלית, הציונית, מבלי

שאלוהים ישמש בה מרכיב

כלשהו.

האלוהית היהודית השתנתה במשך הדורות (לא כן קיום המצוות הלכה למעשה). אך הוא



– בניגוד לחיים כהן – יכול היה לטעון שעל האמונה היהודית הערטילאית, אם איננה מתבטאת בקיום תורה ומצוות, לא היתה מעולם הסכמה כללית ואילו המצוות, שאפיינו את האמונה היהודית במהלך הדורות, בלי שינויים רדיקליים, הן שאפיינו את היהדות. מקביעה זו לא זע ולא נע ליבוביץ' עד יומו האחרון, ואותה ביקש להנחיל – לא תמיד בהצלחה – לדורות הבאים.

הציונות - התגלמותה החדשה של היהדות

מדברי חז"ל, "הלוואי אותי עזבו ותורתו שמרו" (ירושלמי חגיגה, פ"א ה-ו), נטל חיים כהן את הרישא וליבוביץ' את הסיפא, ומי אני שאכניס ראשי בין שני גדולים אלה ואקבע מי מהם צדק. שניהם, על כל פנים, נתנו ביטוי נוקב וכואב לשאלת זהותו של עם ישראל ולמשבר האופף אותו מאז האמנציפציה.

אם בסוגיית האמונה נפערה בין ליבוביץ' לבין חיים כהן תהום רבה, לא כן בנושאים העכשוויים שבהם מתלבטת המדינה, כמו למשל ישראל והשטחים, כהן, כליבוביץ', גילה דעתו ש"אם לא נחזיר את השטחים – יופה

שעה אחת קודם – נימצא הולכים לקראת פשיטת רגל גמורה. לא נוכל להחזיק מעמד והמדינה תתחסל" (שם, ע' 213) וכדברים האלה ממש אמר ליבוביץ' כבר זמן קצר מאוד לאחר מלחמת ששת הימים. "מדינת ישראל כיום, מהותה היא לשמש מנגנון של שלטון יהודי אלים על עם אזור. בחור בן 18 המגויס היום לצה"ל, אינו מגויס להגנת מדינת ישראל, אלא כדי ללכת לערים ולכפרים ערביים ולהטיל אימה על אוכלוסייתם" (2).

הוא הדין באשר להפרדת הדת מן המדינה, בה דגלו ליבוביץ' וכהן כאחד. ליבוביץ' נהג לצטט את בן-גוריון שאמר: "אני לעולם לא אסכים להפרדת הדת מן המדינה", משום שרצה ש"המדינה תחזיק את הדת בידה", וזו אכן המציאות במדינת ישראל; מצב שגם לדעת חיים כהן אין בו ברכה אלא קללה, לשני הצדדים. אלא שכהן אמר לבן-גוריון, שהתנגד להפרדה זו, שאפילו לא יפריד את הדת מן המדינה, לעולם לא ישלוט במשמיעים, שעמם אי אפשר להתחרות. "הזהרתי אותה, אבל הוא לא שעה לי" (חיים כהן, שופט עליון עמ' 70).

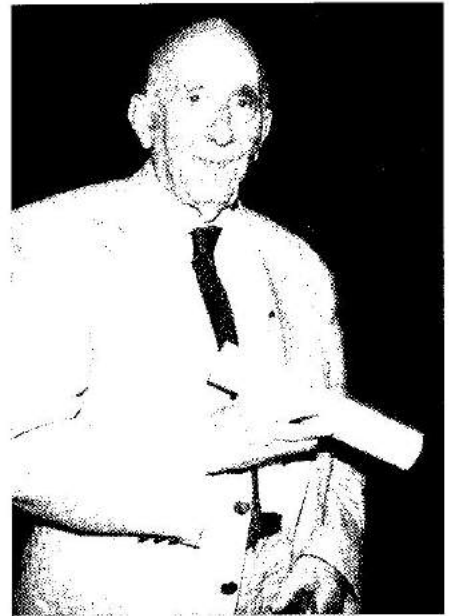
ואולם, לא נצא ידי חובתנו אם לא נציין שגם בנושא הציונות היו דעותיהם של ליבוביץ' וכהן חלוקות באופן קיצוני. כהן ראה בציונות את התגלמותה החדשה של היהדות ואמר: "אני חושב שהיהדות האמיתית היא היהדות הישראלית, הציונית (שם, עמ' 131). ליבוביץ', לעומת זאת, לא ראה בציונות, בתור שכזאת, כל תוכן רוחני. לדבריו מתבטאת כל מהות הציונות בכך ש"יש יהודים שנמאס להם שהגויים שולטים בנר" (על עולם ומלואו, עמ' 128). משמעותה של מדינת ישראל היא, שיש לנו עצמאות ומשום כך הוא ושלומית אלוני ציוניים באותה מידה. אך בזאת לא נפתרה עדיין שום בעיה מבעיית העם היהודי.

בשעה שכהן ראה בציונות את "התגלמותה החדשה של היהדות", סבר ליבוביץ' כי הציונות אינה אלא מכשיר לעצמאות מדינית לעם ישראל, וכי המאבק האמיתי על תוכנה של היהדות יקבל משנה תוקף לאחר הקמת המדינה. והרי לפנינו דוגמה נוספת להתמודדות הקיצונית בשאלת היהדות, כשמחד ניצב מגן היהדות מדור לדור – ליבוביץ', ומן העבר השני ניצב האפיקורס חיים כהן, שמרד ביהדות המסורתית וביקש, בכל מאודו, להעניק למושג "יהדות" תוכן חדש, זאת במדינת ישראל הצועדת את צעדיה הראשונים בדברי ימי עם ישראל לדורותיו. ■

1 חיים כהן, שופט עליון – שיחות עם מיכאל ששר, עמ' 218.
2 "על עולם ומלואו" – שיחות עם מיכאל ששר, עמ' 18.

פסיקה מלאת חיים

עמרי קאופמן



שאינה נחשבת הלכה מחייבת, הרי שבשל מקוריותה וסגנונה המיוחד, דווקא היא זכורה לרבים ומונחת בדברי ימי המשפט. בכתיבתו ובסגנונו המיוחדים ניכר, כי כהן נהנה מעצם השימוש בטיעון המשפטי, וזאת מבלי להזניח את התכלית העקרונית שלשמו נועד. כך, במיומנות כשל אקרוטב המלהטט בוורטואוזיות בין שמים לארץ, חתר להגשמת אמונתו ותפיסת עולמו, ולצורך הגעתו להוף המבטחים אליו כיוון בתחילת דרכו, הרשה לעצמו להשתמש בכל ארסנל הפרשנות העומד לרשות השופט – החל בלשון החוק ודקדוק בקוצו של י', וכלה בכללי הצדק הטבעיים ועקרונות היסוד של המשטר הדמוקרטי.

תקות כמוסות מתנפצות אל סלע
המחשה ליכולתו זו של כהן אבקש להציג באמצעות אחת הפרשות היותר ידועות בהן הוא דן, והיא עניינה של פסילת רשימת הסוציאליסטים, המוכרת בשם 'אל-ארד', מהשתתפות בבחירות לכנסת הששית (פרשת ירדור – 1965). ברובד הראשון של פסק הדין,

**יחודה של פסיקתו של כהן
התבטאה בכך שגם כאשר מדובר
היה בדעת מיעוט, הרי שבשל
מקוריותה וסגנונה המיוחד,
דווקא היא זכורה לרבים ומונחת
בדברי ימי המשפט**

תורת המשפט, בניגוד לדימוי הזוהר שרבים מייחסים לה, כרוכה לא פעם בעיון ובניתוח של טקסטים מייגעים, נטולי חן, הממחישים את אומייה האינסטרומנטאלי של המשפטנות. שכן, וזאת אין לשכוח, חכמת המשפט ופרשנות הדינים נועדו מראשיתן לסייע בניתוב והנחיה של הפרט והחברה באורחותיהם. לפיכך, יש הרבה מן הצדק וההתאמה של שם המקצוע העברי שניתן לאלו העושים במלאכה הפרוזאית זו – עורכי דין – כאילו עוסקים הם בעריכת שולחן הסעודה ובגינוני הטקס, שאינם אלא בבחינת הכלים והאמצעים להגשמת התכלית עצמה – הארוחה, ולענייננו – החיים.

לכן, כאשר באותם לילות ארוכים של הכנה שעושה הפרקליט לקראת דיון בבוקרו של יום או בהכנת כתבי טענותיו, ועפעפיו נוטים לצנוח, אין מענג יותר ממשב הרוח הרענן הפורץ מפסיקתו של השופט חיים כהן. יתכן שמדובר בתחושה סובייקטיבית בלבד, אבל תמיד, כשהגעתי לחלק בפסק הדין המוקדש להכרעתו של השופט ח' כהן, לימים ממלא מקום הנשיא, הושי היו מתעוררים כהכנה להתמודדות עם עמדה מאתגרת, לעיתים אף מתריסה, שלא פעם מצאה עצמה בבדידות המזהרת של דעת המיעוט. ייחודה של פסיקתו של כהן התבטאה בכך, שגם כאשר מדובר היה בדעת מיעוט,

תוצאות הרוח סכנות יכול ויצמחו מהענקת שיקול דעת שכזה: מפלגה, או קבוצה פוליטית אחרת, הרוצה בשינוי השלטון או בביטול חוקים מסויימים... והמפלגות הנמצאות בשלטון, ואשר להם יש, כמובן, רוב בוועדת הבחירות המרכזית, יוכלו למנוע בעד מפלגה או קבוצה שכזאת להגיש רשימת מועמדים לבחירות... אמרתי, תוצאות הרוח סכנה הן: ויכלתי לומר, תוצאות אבסורדיות הן, ואין הדעת סובלתן". כך, מגובה בלשונו המצרה של התוק, מורה כהן לא רק מה המצב המשפטי הקיים, אלא מנחה גם מהו המצב שראוי לו להיות קיים בחברה הומניסטית ליברלית, המבקשת לקיים את המשטר הדמוקרטי במובנו המהותי.

דעה זו של כהן נותרה, אמנם, בעמדת הבידוד של מיעוט, כאמור, כמו פסיקה רבה נוספת שכתב, אך ניתן ללמוד כי אותות האמת שבה ניכרו כבר אז, דבר שמצא ביטוי בדברי הפתיחה – הנדירים, יש לציין – שכתב הנשיא אגרנט, בראשית הכרעת הרוב באותו פסק הדין: "קראתי בעיון רב את פסק דינו המאלף – ואם מותר לי להוסיף: האמיץ – של חברי הנכבד, השופט כהן, אך אין בידי להגיע למסקנה הסופית, אליה הגיע". ואכן, פסיקתו של כהן בעניין ירדור, שנכתבה בשלהי שנות הממשל הצבאי לו היו כפופים אזרחי המדינה הערביים, זכתה לעדנה רק מאוחר יותר, כאשר בית המשפט ביקש להתחדר בנוצות הסיבולנות והתקינות החוקתית, במגמה שהתפתחה ברבות השנים.

באחד הראיונות האחרונים שנעשו עם כהן, והוא כבר עשור שנים לאחר הגיעו לגבורות, ומחשבתו ולשינוי חדות כתער, הוא נשאל על ראייתו את החברה הישראלית בימינו אנו. כמו בפסיקתו, גם בתשובה זו, התריס כהן והשיב, כי הוא רואה כיצד תקוותיו הכמוסות ביותר מתנפצות אל הסלע. יתכן כי קורת רוח אחת נוכל לגרום לחיים הרמן כהן – זכרו לברכה – אם ידע כי בישראל דהעידנא, ארבעה עשורים לאחר פרשת ירדור, אמצנו אל ליבנו את התובנות שהביע באותה דעת מיעוט מזהרת – וננפץ אל הסלע את רעיונות העיוועים בדבר שלילת זכויות אזרח יסודיות, לא כל שכן האזרחות כולה, כדרך התמודדות של הרוב בשוק הדעות עם עמדות של יחיד או קבוצת המיעוט שכנגד. ■

בוחר כהן את הוראות חוק הבחירות לכנסת – הקובע את סמכויותיה של ועדת הבחירות המרכזית – מבחינה לשונית צרופה, ומוצא כי אין בה הסמכה המתירה את הפטילה בנימוקים בהם השתמשה הוועדה. מסיבה "טכנית" זו, קבע כהן, יש לקבל את הערעור על החלטת ועדת הבחירות, ולהתיר את השתתפותה של הרשימה. אולם כהן לא הסתפק בהישענות על הנימוק הפורמאלי (או: הפוזיטיוויסטי בעגה המשפטית) לשם הצדקת הכרעתו, אלא גיבה אותה בנימוח מעמדה של הזכות לבחור ולהיבחר במשטר הדמוקרטי, תוך התייחסות לגבולות הסובלנות הפוליטיים המתחייבים מכך. בדברים שראוי להם להישמע גם בימינו, ציין כהן: "צא וראה, מה

דבריו הם זכרונות

השובט חיים בהן ומסקל האבנים

עמרם גמליאל

שהשתייכה לתנועה זו. עובדת היותו איש רם ונישא, העצימה את כוונת דבריו פי שניים: בחשיבותה הרבה ובהחלטתו הנחושה להוציאה לפועל.

מאותה עת ואילך, ובמשך למעלה מארבעים שנות הוראה בכל שלבי-החינוך, מגן-ילדים ועד אוניברסיטה, לא חסכתי מתלמידי דברי עידוד ושבח. מה גם, שלקורת רוחי, מצאתי אישור לעקרון חינוכי הומניסטי זה בתוצאות המחקרים בשדה החינוך וההוראה, שקבעו שהישגים שכליים מותנים בעידוד ובהענקת דברי-שבח ללומדים, היא גילם אשר יהיה.

היה זה השובט העליון חיים כהן ז"ל שהיה לי לעיניים וטבע בי עקרון חינוכי אנושי שלא יסולא בפז. שפר עלי מזלי לעסוק במלאכה אשר אהבתי - אומנות ההוראה - שאפשרה לי להקנות ולהפיץ עקרון זה מדור לדור. ואכן מתאשרת בזה הבחנתו של הפילוסוף הנרי אדאמס: "השפעת המורה היא נצחית, ולעולם לא ניתן לקבוע היכן ומתי השפעה זו תחדל". ואחתום בהבחנה ממקורותינו: "תני רבן שמעון בן גמליאל: אין עושין נפשות לצדיקים, דבריהם הן הן זכרונן" (ירוש', שקלים, ב). ■

רבות הן מעלותיו של המנוח ונפוצים הישגיו הברוכים. אולם, מסופקני אם מעלת נטייתו האנושית לחינוך ידועה ברבים, שכן, בעניין זה, היא מתייחסת לי ורק לי. ואחטא אם לא אדבר בה ובעדה בפרהסיה. במה דברים אמורים?

בראשית שנות החמישים, עבדתי בקיבוץ לביא בסיקול אבנים, בחברת עולים זקנים ממעברת טבריה. חווייה זו והלקח הנלמד ממנה תיארתי באריכות במקום אחר (הדואר, כרך 62, 1982). בקרבת הר-חיטים, מעל קבר יתרו חותן משה (לפי אמונת הדרוזים), השתרעה חלקת שדה בתולה, כבת המישים דונמים מרובעים, זרועה באבנים וסלעים בגדלים שונים. ובעודי מלקטם וצוברם לגלים ולתלים, זקפתי ראשי וראיתי אדם שהתהלך לו בנחות בשדה הפתוח ופניו מועדות לעברי. לאחר ששאל לשמי, טפח על כתפי בחיבה ועודדני במילים שאינני זוכרן בדיוק. אך את משמעותן זכרתי, כיוון שהמריצו את אשר תסס בקדבי, לאמור: "משלח-יד אחר וחשוב נועד לך, חתור להשגתו". מי הוא זה ומאין בא איש זה לא ידעתי. לעת ערב, ראיתיו בחברתם של קבוצת-צעירים, שהשתייכו לתנועת-הצופים הדתיים מירושלים. נסתבר לי שהוא היועץ המשפטי לממשלה שבא לבקר את בתו, יהודית,



המהפכה

הציונית

האם יש לה המשך?

א.ב. יהושע

האם הציונות היא מהפכה? במושג "מהפכה" טמונים שני יסודות הכרחיים. ראשון – שינוי רדיקלי של סדרי חיים, ערכים, מבנה שלטוני ואידיאולוגיה חברתית. וכאן ההבדל המהותי בין המושג מהפכה לבין הפיכה או מהפך. כי בעוד שהפיכה אינה מתכוונת לשנות דבר מהותי בסדרי החברה ובערכי החיים של החברה, אלא רק שינוי בכוח של השלטון, ומהפך הוא שינוי באמצעים דמוקרטיים; הרי מהפכה מדברת על שינוי עמוק ורדיקלי יותר של יסודות שהתגבשו במשך דורות. ומכאן היסוד ההכרחי השני שמעניק למהפכה את תוקפה – תוכנית: כיוון, מצע חדש של חיים, כדי להבדיל בין מהפכה לכאוס. שני היסודות הללו הכרחיים כדי שנייחס לתופעה כל שהיא את המושג הנכבד מהפכה. ולכן אין אנו צריכים להיות יותר מדי נדיבים בשימוש במושג הזה.

האם הציונות ראויה לתואר מהפכה?

האם הציונות ראויה לתואר מהפכה? לכאורה כן. לפחות לגבי המושג הראשון שתבע מהעם היהודי שינוי רדיקלי של אורחות חיים, ערכי חברה, ותנועה גיאוגרפית חדשה ממציאות חיים בגולה אל ארץ חדשה – ישנה. אולם האם המהפכה הציונית הכילה גם את היסוד השני – הווה אומר תוכנית חדשה של חיים, כשם שהציבה זאת המהפכה הצרפתית או הקומוניסטית? כאן אנו צריכים להיות זהירים יותר. שכן החזון האמיתי של הציונות בעצם לא הציע משהו חדש באמת, אלא שיבה למצב שכבר היה, בחינת "חדש ימינו כקדם". כלומר, לא הוצעה תוכנית חדשה לגבי המציאות היהודית, אלא בעיקרון, שיבה למצב שכבר התקיים לפני אלפי שנים. נורמליזציה של הקיום היהודי בנוסח שכבר היה כמותו בהיסטוריה היהודית במשך מאות בשנים.

15

אני כמובן מגזים ומחריף את הבחנתי זאת, שהרי בין מה שהיה בעבר הריבוני או לפחות הטריטוריאלי של העם ערב חורבן הבית השני, לבין מה שהציונות קיוותה שיהיה בעתיד הריבוני, חלפה תקופת זמן נכבדה של אלפים שנה. אבל לו במטה קסם היתה הציונות משיבה את כל מה שהיה בעבר פלוס ההתפתחות הטבעית, הציביליזציונית והחברתית שחלה בכל העולם מאז, (במטאפורה – מכוניות במקום סוסים) היא היתה רואה בזאת, לכאורה, הגשמה נאותה של חזונת.

אני בכוונה מתעקש להיצמד להגדרה האמיתית המינימלית של המושג ציונות, הגדרה שעליה לחמתי במאמרים רבים ובהרצאות אין ספור. ציונות איננה אידיאולוגיה ייחודית, אלא מצע משותף לאידיאולוגיות שונות ואפילו סותרות. שכן, אם ההגדרה של אידיאולוגיה לפי האנציקלופדיה

החזון האמיתי של הציונות לא הציע משהו חדש באמת אלא שיבה למצב שכבר היה, בחינת "חדש ימינו כקדם". לא הוצעה תוכנית חדשה לגבי המציאות היהודית, אלא בעיקרון, שיבה למצב שכבר התקיים לפני אלפי שנים.

העברית היא: צירוף שיטתי של רעיונות, השגות, עיקרים וציוויים, שבהם מוצאת לה ביטוי תפיסת עולם מיוחדת של כת, מפלגה או מעמד חברתי, הרי הציונות אינה יכולה להיחשב כאידיאולוגיה. שכן, לציונות חברו השקפות עולם שונות וסותרות, כגון: תפיסת עולם סוציאליסטית ואפילו מרכסיסטית בנוסח השומר הצעיר, או חרדית נוסח אגודת ישראל, או דתית לאומית, ליברלית בורגנית, סוציאל דמוקרטית, לאומית-פשיסטית ועוד ועוד. כל המפלגות, לגוניהן השונים, שהשתתפו בקונגרסים הציונים היו ציוניות, לא בפרוגרמת החיים שלהן אלא בכוונה המשותפת לכולן – לכונן ריבונות יהודית מדינית בארץ – ישראל, אשר תהיה על פי מהותה פתוחה לכל יהודי שירצה להצטרף אליה. כל המצעים המיוחדים לכל מפלגה ומפלגה הם בבחינת תוספת לעובדה בסיסית ציונית זאת, ולא חלק הכרחי בה.

בנוסח מטאפורי אחר של אותו דבר אני יכול לומר כך: ציונות היא שמה של תרופה לסוג מסוים של מחלה יהודית שנקראת גולה. אבל החולים שונים זה מזה: חרדים ודתיים, ליברלים וסוציאליסטיים, ←



היהודית התקיימו כבר, בעצם, כמודל הגאולה הפנימי שכל יהודי נשא במידה כזאת או אחרת בתוכו. ולכן אי אפשר לומר שהציונות נדרשה לבצע מהפכה כה רדיקלית במחשבה ובערכים, כמו מהפכות היסטוריות גדולות אחרות.

האם נוכל לבצע מהפכה זו עד סופה ההגיזני?

ואף על פי כן אנהנו משתמשים במושג "מהפכה" לגבי התנועה הציונית. ולפי דעתי במובן מסוים של צדק. והשאלה היא, האם נוכל לבצע מהפכה זו עד סופה ההגיזני בהתחשב בדיאגנוזה האמיתית לבעיה היהודית, כפי שאני מתכוון לשרטט בפניכם. לדעתי, אנהנו רשאים להשתמש במובן מסוים במושג מהפכה לגבי הציונות, כיוון שבמיטבה ובעומקה היא באה לעשות נורמליזציה במצב היהודי, ונורמליזציה זו מחייבת מהפכה בתוך הגדרת היהודי. הוזה אומר – שינוי או תיקון או לפחות הקלה בסתירה הפנימית המהותית הקיימת בתוך היהודי, סתירה היוצרת את חיכוכו המסוכן המתמיד עם העולם, זה אתגר גדול.

באופן פרדוכסלי אפשר לומר, שהמהפכה הציונית הצליחה (חלקית, לדעתי) להגשים את עצמה כיוון שנעשתה על ידי מהפכנים שפעלו מחוץ לעם היהודי. לו היתה צריכה לפעול בתוך המציאות היהודית, אולי לא היתה מצליחה להקים מדינה. במובן מסוים המהפכה הציונית נעשתה בתנאי מעבדה סטרילית מחוץ לקהילת המציאות היהודית, מחוץ לאינטראקציה המתמדת עם הכוחות הפנימיים בעולם היהודי. החרדים, הדתיים, אנשי הרפורמה, האוטונומיסטיים נוסח דובנוב, המתבוללים, הסוציאליסטים נוסח הבונד, או סתם בורגנים מחפשי שלווה, היו מטרפדים, כל אחד מסיבותיו שלו, את המהפכה הציונית וחונקים אותה בעודה באיבה, אילו היתה אמורה להגשים את עצמה בוורשה, וילנה, קובנה או ברלין. למה הדבר דומה? למהפכנים הקומוניסטים שהיו עושים את המהפכה הקומוניסטית תחילה באי בודד ושומם מחוץ למציאות הרוסית, מחוץ לשליטת המשטרה והצאר ושלטונות הכנסייה, ורק לאחר מכן היו מפתים או מכריחים את שאר העם הרוסי להצטרף אל המציאות המהפכנית שנוצרה. העם היהודי לא יכול היה להפריע

לציונות כי היא הוגשמה בפועל בארץ שוממה רחוקה, שבה בתחילת המאה הזאת ישבו פחות מחצי אחוז של העם היהודי. (וערב השואה ב-1939 רק שניים וחצי אחוז מהעם היהודי). באופן אירוני אפשר לומר, שהציונים יכלו לבצע מהפכה למען העם היהודי, כי במובנים רבים פעלו מחוץ לעם היהודי.

מדוע היה קשה ליהודים להצטרף למהפכה הציונית?

אם כן, מהי המהפכה הציונית (במובן החלקי, כפי שצינתי בדברי הקודמים), ולמה היא עדיין נאבקת על עצמה (ולא רק בגלל הערבים). ומדוע, למשל, היא נכשלה באופן טראגי במשימתה הדחופה ביותר והיא – להקים מדינה ריבונית לפני השואה, שסימניה המאיימים כבר החלו לרחף על המציאות היהודית עם לידתה של האנטישמיות החילונית הלאומית בסוף המאה התשע עשרה? (המושג אנטישמיות, כפי שאנו מכירים אותו, נטבע כמושג חברתי פוליטי עובר לסוחר על ידי וילהלם שרר ב-1880 כלומר, רק שנים ספורות לפני המושג ציונות, ושני המושגים הללו קשורים קשר בל יינתק ביניהם, כפי שמעיד סיפור הרצל ומשפט דרייפוס).

למה, למרות הדיאגנוזה הפסימית של מצב היהודים והדחיפות לפתור אותו, כה קשה היה ליהודים כה רבים להצטרף למהפכה ציונית? כדי

לאומנים ובורגנים, ואפילו פה ושם אנרכיסטים רומנטיים. לכל אחד צריך לעשות התאמות מסוימות לתרופה זו, אולי מינונים ומהילות קצת שונות, אבל בבסיסה זו אותה תרופה לכולם.

כלפי מה התכוונה השיבה לריבונות יהודית בנוסח "חדש ימינו כקדם"? העצמאות היהודית של העם בארצו

ובלשונו התקיימה לאורך תקופה ארוכה של כאלף שנים בתקופת בית ראשון ובתקופת בית שני. ולמרות שההפסקה בין שתי התקופות הללו היתה קצרה ביותר – ששים עד שבעים שנה – נחלקה תקופת העצמאות היהודית ההיסטורית בתודעה היהודית, ובצדק, לשתי תקופות נפרדות: תקופת בית ראשון ותקופת בית שני.

האם "חדש ימינו כקדם" התכוון לשיבה אל שתי התקופות או לשיבה אל תקופה אחת בלבד? ולאילו מביניהן? למרות שהתקופה הראשונה, תקופת התנ"ך, היתה חשובה ביותר באופן רוחני ואולי גם ערכי לציונות, בעיקר סביב סיפורי המקרא וחזון הנביאים, הרי המודל של השיבה אחרת היה קשור יותר לתקופת בית שני מאשר לתקופת בית ראשון. עצם המושג שיבת ציון, שהדהד כמושג יסוד ביהדות, על פי שיבת ציון הראשונה מבבל לארץ ישראל, לימד על כך, לפחות לשונות. אבל היו לפחות ארבע סיבות נוספות:

- א. זאת תקופה ידועה יותר וקרובה יותר מבחינה היסטורית.
- ב. בתקופה זו התקיימה כבר פזורה יהודית מחוץ לארץ ישראל. ודומני שגם הציונים הרדיקליים ביותר לא תארו לעצמם ששיבת ציון המודרנית במאה העשרים תכלול את כל העם היהודי. הנחת היסוד של רוב התנועה הציונית היתה שחלקים נכבדים מן העם ימשיכו את חייהם בגולה, כמו בימי בית שני, במיוחד באותן ארצות בעלות משטר דמוקרטי שנעשו סובלניות לקיום היהודי בתוכן.
- ג. הגדרת היהודי בתקופת בית שני,

כפי שהתגבשה לאחר גלות בבל, התאימה יותר לתפיסה של היהודי הציוני את עצמו, או לתפיסה הציונית אותו, מאשר הגדרתו הלא ברורה של היהודי בתקופת בית ראשון.

ד. ברוב תקופת בית ראשון היתה העצמאות היהודית מפוצלת לשתי ממלכות נפרדות, ממלכת ישראל וממלכת יהודה, שלעיתים נלחמו זו בזו, ומציאות כזו בודאי שלא יכלה לשמש כחזון נאות למהפכה הציונית, שראתה והתכוונה לעם יהודי מאוחד.

כך, שלמרות שהתנ"ך היה ספר מכונן חשוב למהפכה הציונית, ושימש כהשראה ספרותית ורוחנית לרבים ממנהיגי והוגיה, ובראש ובראשונה למייסד מדינת ישראל, דוד בן-גוריון. החזון האמיתי וההתכוונות האמיתית היו כלפי המודל של הבית השני ולא הבית הראשון. אם נרצה לסכם פרק זה של הגדרות, נוכל לומר שהתואר "מהפכה" לתנועה הציונית הוא מוגזם ובלתי מדויק ביחס למהפכות האמיתיות שהתחוללו בהיסטוריה האנושית. שכן, זו אינה מהפכה קדימה למשהו חדש, אלא מהפכה אחורה למשהו שכבר היה קיים, לפחות בתבניתו היסודית, לפני מאות בשנים.

יתירה מזאת – באופן עמוק, חזון השיבה הזה, לא היה חזון זר ליהודי, כשם שהחזון הקומוניסטי של שויון ברכוש, הלאמת אמצעי הייצור, "כל אחד לפי צרכיו וכל אחד לפי יכולתו", למשל, היה זר וחדש ומהפכני עבור הרוסי או הסיני. החזון של השיבה לארץ וחיידוש הממלכתיות



היקף לאורך הדורות, וגם, כמובן, בהשמדה פיזית של היהודים, ששיאה הנורא היה במאה העשרים: מעם של ארבעה עד חמישה מיליון בסוף בית שני הגענו למספר של מיליון אחד בלבד בתחילת המאה השמונה עשרה. וגם אם ניקח בחשבון את המגפות הגדולות של ימי הביניים, עדיין מדובר כאן על נשירה עצומה של יהודים רבים בדרכי הגלות.

מהו הפרדוקס הפנימי הגלום בתפיסת היהדות?

אני אומר פרדוקס משני צדדיה של הזהות. שכן דת מעצם טיבה, ובמיוחד דת לא שבטית אלא בעלת מסר אוניברסלי כמו היהדות, ששימשה כמקור השראה ללידתן של שתי דתות אוניברסליות גדולות. דת המדברת על אלוהי כל העולם, קונה שמיים וארץ, ומציגה בדברי נביאיה חזונות לאנושות כולה, אינה יכולה על פי מהותה להיעצר על גבול הלאומיות.

ואינה יכולה לדרוש מן המצטרף אליה להמיר את לאומיותו ולהתכחש למולדתו, ולאמץ לאומיות אחרת ומולדת אחרת, על מנת לזכות בגאולה הדתית ובקרבה האלוהית המוסרית הנכונה. מה עוד, שבהמרה של לאומיותו בלאומיות אחרת מתחייב המצטרף החדש דרך העיקרון של "כל ישראל ערבים זה

בזה" (שבועות ל"ט) גם להזדהות עם יהודים חילוניים מובהקים, אשר אינם מאמינים כלל באותה אמונה יהודית שמשכה את ליבו. דרישה כזאת מעולם לא התקיימה בשום דת אוניברסלית אחרת, הנצרות, האיסלאם, הבודהיזם ושאר הדתות, ויש בה טעם לא הגיוני, והייתי מעז לומר גם מתנשא באורח פרובוקטיבי. שכן ענייני הדור והאמונה צריכים להיות פתוחים ונגישים לכל אדם באשר הוא וכמות שהוא. אפשר לדרוש ממנו לקבל עולם של מנהגים וטקסים חדשים, מצוות עשה ולא תעשה, אבל אין זה נכון וראוי לדרוש ממנו לשבור לשם כך את זהותו הלאומית ואת מולדתו, ולהמירה בזהות לאומית אחרת ובמולדת שונה.

מאידך, החלק השני של הפרדוקס הנוגע לאותו חיבור מיוחד בין לאומיות ובין דת, גם הוא פרובלמטי ביותר. כי על פי טבע ומהות הלאומיות אי אפשר להתנות את השייכות אליה באמונה כל שהיא, או בקבלה של מערכת ערכים כל שהיא. השייכות הלאומית אינה תנאי, כשם שהשייכות למשפחה היא ללא תנאי. אמנם, לכאורה, טוב ונעים אם הלאומיות שאליה אנו משתייכים היתה כוללת רק את האנשים החושבים ומתנהגים כמונו. טוב ונעים היה לי למשל אם המיסים שאני משלם, השרות הצבאי שאני משרת היו במסגרת אותה קהילה של אנשים המאמינים, הושבים ופועלים כמוני. כשם שהייתי שמח ומרוצה אם כל בני משפחתי היו חולקים את כל הערכים והאמונות שלי. אולם במציאות אין זה יכול להיות כך ואין זה ראוי לבקש שכך זה יתקיים.

"היטלר אחי" כתב תומס מאן, אחד האויבים הגרמנים הגדולים והנחושים ביותר של הפיהרר הגרמני והנאציזם, ביודעו היטב, שלו להיטלר היה בן, הוא, תומס מאן, וכן ילדיו, היו צריכים לכנוף אותו בלאומיותם,

לאומי ודתי, שכל אחד, מטבע מהותו הכללית, הוא בעל חזון ואינטרס שונה, וכל אחד רוצה להיות ראשון ומוביל, ודומיננטי בהוויה. נכון, גם בקרב עמים אחרים היו ועדיין קיימים מאבקים בין הקוד הדתי לקוד הלאומי, אבל הקוד הדתי בעמים אחרים אינו בלעדי לעם מסוים, אלא משותף לעמים רבים, ולכן התחרות עם הלאומיות הספציפית אינה כה מרה וחריפה.

המאבק בין הלאומיות והדת הוא גם בסיס הטראומה של המרד הדתי – לא הלאומי, שהביא לחורבן בית שני ולמלחמת האזרחים שקדמה לו. לפיכך, מתוך חוש של שמירה עצמית, העדיף העם היהודי להתקיים במקום שאינו מחייב מציאות יהודית ריבונית, כלומר, במקום שאין יהודי יכול לשלוט שליטה ממשית על יהודי אחר, והיהודי בעצם עומד חופשי כלפי יהודי אחר ויכול לכייל כרצונו את זהותו. רק כך יכול העם

לקיים את כפילות זהותו ואת הפרדוקס שבתוכו, מבלי לפרק את עצמו. מה עוד שאז הופך אותו פתיל כפול פרובלמטי של זהות לאומית ודתית ליתרון זהותי בגולה, ובכך הוא מתוק את הקשר אליה, כי פתיל כפול זה מאפשר ליהודי לשמר את זהותו בנכר יותר מכל בן עם אחר היוצא לגלות ומאבד לאחר זמן מה את זהותו.

אמנם, מחיר ההישרדות בגולה היה נורא, גם בהתבוללות עמוקה ורבת

פרט מתוך פסיפס שנבנה ע"י תלמידי תוכנית "רביבים" האוניברסיטה העברית, ירושלים 2001.



יחדו וגם את צרותינו. למשל, במאה וחמישים השנים האחרונות התבססה באופן ברור ובקרב רוב בני העם היהודי הלגיטימיות הגמורה של היהודי החילוני, הממאן להאמין באלוהי ישראל ובתורתו. ויותר מכך, אנו מכירים במידה מסוימת לאחרונה בעולים נוצרים הבאים ממדינות חבר העמים, הנשבעים על הברית החדשה בטקסי השבעתם כחיילים. זאת בעוד לאומיותם היהודית, ככל שינסו להיאבק נגדה, היא הלאומיות היחידה שלהם ובוודאי של ילדיהם. קיימת גם ההכרה, למשל, שאמונות בדתות המזרח, כגון הכוהניסטי, של צעירים יהודים או יהודים אמריקאים, אינה סותרת את יהדותם.

מאיךד אנו רואים יהודים בני דת משה, או מתגיירים למיניהם בנושאי תערובת, שיותר ויותר מאשרים, שלאומיותם היחידה היא הלאומיות בת המקום, אמריקאית, קנדית או צרפתית, ואילו קשריהם אל הלאומיות היהודית נעשים רופפים יותר ויותר. הרי לא נוכל לומר, למשל, שהיהודי האורתודוכסי ליברמן, שהיה מועמד לסגן נשיא ארצות הברית ושאר חברי הסנאט והקונגרס היהודיים, או ראשי ממשלות ושרים יהודיים בארצות אירופה הם יהודים לאומיים כמו הישראלים, או יהודים לאומיים אחרים בפזורה.

פלט מתוך פסיפס שנבנה ע"י
הלמידי תוכנית "רביבים"
האוניברסיטה העברית, ירושלים
2001.



ולדאוג לרווחתו ולחינוכו. שייכות לאומית כמו שייכות משפחתית לא מוטל עליה שום תנאי. גם את הבוגד בעמו אפשר להטיל לכלא או להוציא להורג אבל לא לשלול את לאומיותו. כמו שבן רוצח אינו יכול להפסיק להיות בן למשפחתו.

האם אפשר להמשיך את המהפכה הציזנית אל עבר חזון השיבה לתקופת התנ"ך?

הציזנות, בהעמידה את מודל הבית השני כמודל "השיבה המהפכנית" שלה, לא התכוונה לשנות את הפרדוקס הבסיסי הזה, הנוגע לעצם מבנה הדי.אן.איי. היהודי, ולא לנסות לנתק את הקשר הגורדי הזה בין דת ללאומיות, ולא רק בין דת ומדינה. צרכים קיומיים הרבה יותר דחופים מנעו מהציזנות – אם כי לא מכמה מהוגיה – לנסות אפילו לטפל בשאלה זו. הפחד והאימה מפני הקונפליקט ההולך ומתעצם בין היהודים לבין הלאומיות החילונית באירופה המזרחית והמרכזית דחו כל דיון מעמיק יותר הן במהות הגולה הרצונית של היהודים והן בצורך המהפכני לתקן אותה משורשיה.

"אם לא תחסלו את הגולה, הגולה תחסל אתכם", הגדיר ז'בוטינסקי בתמציתיות ובמשפט אחד את כל דחיפותה של הציזנות. ולכן, מבלי להיכנס לעומקה של הבעיה היהודית מיהרה הציזנות לעשות כל שביכולה כדי לנרמל את הקיום היהודי על ידי יצירה של ריבונות יהודית עצמאית על כברת קרקע בארץ ישראל. הדחיפות הקיומית של נורמליזציה עמדה ראשונה ודחופה מעבר לכל בירור אחר. ולכן, תקופת הבית הראשון, שבה אכן התקיימה הפרדה מסוימת בין הדת היהודית והלאומיות היהודית, ובני ישראל שלא היו שייכים לדת ישראל ועבדו "עבודה זרה" נחשבו בכל זאת לבני עם ישראל (1), אם כי היו מושא לתוכחה בפי הנביאים. תקופת בית ראשון לא יכלה, אפוא, לשמש כמודל של חזון השיבה החדשה, כי מודל כזה היה עלול להרתיע אפילו את המעטים שנענו לקריאה הציזנית.

האם יש אפשרות להמשיך היום את המהפכה הציזנית אל עבר חזון השיבה לתקופת התנ"ך עצמה? כלומר, אל המקום שהיה בו מתח בין הדת והלאומיות, אבל בכל זאת היתה היפרדות ולו גם חוקית בין שתיהן? האם קיומו של הפרדוקס הזה, שלפי דעתי מצוי בשורש הקונפליקט המר שיש לנו בתוכנו וגם עם סביבתנו הפוליטית גיאוגרפית, ניתן לטיפול חדש? זו שאלה נכבדה וקשה מאין כמוה. לכאורה, ניצנים של השיבה אל מודל הזהות של בית ראשון כבר נראים בימינו משני צדדי של הפרדוקס הזהותי הזה, המעניק לנו גם את



שבעת המינים. פסיפס, פרי יצירת תלמידי חט"ב בביה"ס "חוגים" בחיפה, 2001.

לאומית ברורה, ואלה עשויים למשוך אליהם רבים מן הלא יהודים המחפשים היום מזון רוחני בעולם טכנולוגי גלובאלי. ומאידך, בישראל, דרך האזרחות הישראלית שתלך ותתעצם, לתקוות כלנו, של מיעוטים מוסלמים ונוצרים בישראל, תתכן פסיעה נוספת אל עבר הלאומיות היהודית ההיסטורית כפי שזה געשה בכל עם אחר.

זה האתגר הגדול של המשך המהפכה הציונית, ואין זה רק אתגר קיומי לעתיד הרחוק אלא גם השלמתם של התביעה והאתגר המוסריים, שעמדו לדעתי בשורש הציונות – לתבוע מן היהודי את מלוא אחריותו לגבי כל מרכיבי המציאות היהודית. אם לאומיות, אז לאומיות ללא תנאי אמונותי, ופתוחה לכל אמונה, כמו שראוי לכל לאומיות. ואם דת, אז דת הפתוחה לבני לאומים שונים.

אינני תמים. תהליך של התחלת התרופפות הקשר החוקי בין הדת והלאומיות היהודיים הוא תהליך מסובך מאין דוגמתו, ניתוח פנימי מורכב וקשה, הרה סכנות, שייתקל בהתנגדות רבה, והוא צריך להיעשות באיטיות ובזהירות רבה כדי לא לשבור את ליבת הזהות עצמה. אבל הוא יכול להביא ברכה גדולה ופתיחת אופקים חדשים כדרך שנעשה הדבר לפני מאתיים שנה עם הלגיטימיות היהודית שניתנה לאתניאיזם של יהודים. לכן, גם אם מלאכה זו תארך שנים רבות מאוד, מן הראוי להתחיל בה, או לפחות להתחיל לחשוב עליה, יפה שעה אחת קודם. ■

הגולה איננו מצב שנכפה על העם היהודי על ידי העמים, אלא מצב שנבחר על ידי היהודים.

אבל אלה הם רק ניצנים בודדים שאין לדעת אם היו מבשרים מהלך חדש שילך ויתפתח, או יישארו כאפיזודה בהיסטוריה היהודית והישראלית, שבה הפתיל הכפול של זהות לאומית-דתית גם מתחזק והולך כל הזמן.

האם המהפכה הציונית רוצה וגם מסוגלת להשלים את עצמה עד תומה?

אינני יודע מה צופן העתיד. הנורמליזציה של חלק מן היהודים השיגה את מטרתה בהקמתה של מדינה יהודית, ובכך, בעצם, הסתיימה הציונות, ומבחינה ציונית נותר רק חוק השבות וכל מה שקשור לכך, כשריד לאופייה הציוני של המדינה. (אגב, חוק השבות קיים גם בעמים אחרים כמו הגרמנים וההונגרים, ובעתיד יתקיים גם במדינה הפלשתינית שתקום, אני מקווה, במהרה). אבל האם המהפכה הציונית הרדיקלית יותר, כפי שכמה מן הציונים תפסו אותה, רוצה וגם מסוגלת להשלים את עצמה עד תומה? שהרי, משמעותו היא ירידה עד למעמקי ההיסטוריה היהודית, בניסיון לתקן תיקון זהיר ואיטי את מה שנקבע כשאיפה רבת מכאובים רבת סתירות בהר סיני.

אנחנו עם שכל הזמן מתמודד דמוגרפית עם סביבתו, הן בפזורה או בגולה והן בארץ ישראל. אנו מצויים בתהליך של שחרור או ניתוק איטי, בין הזהות הלאומית והזהות הדתית ולא רק בין המדינה והדת. ניתוק זה ישאיר את היהדות עבור יהודים רבים כמרכיב תרבותי ואומנותי חשוב בהותם, אם כי הם עצמם עשויים להשתייך לדת אחרת (כשם שהקתוליות, למשל, היא מרכיב תרבותי ואסתטי חשוב בתודעתם של צרפתים מוסלמים או יהודים). ניתוק זה יכול גם להביא אלינו מצטרפים חדשים, לשני אגפיה של הזהות היהודית הקלאסית.

בעולם של העתיד, שבו הדת ממלאה עדיין צורך אמיתי וחשוב בזהות האנושית, סבירה בהחלט, בעיני, משיכה חדשה אל עבר הדת היהודית נטולה או מופחתת לאומיות, אשר עקב כך יכולים להיפתח בה מקורות רוחניים חדשים, מיסטיים ומוסריים מופשטים, שאינם תלויים בזיקה

1 באותה תקופה לא שימש המושג יהודי, שנוצר רק בגלות בבל.



על מוסר הילוני

ועל תרבות יהודית

אביעד קליינברג

לכאורה אין הטקסט הזה עוסק במוסר. הדילמה הניצבת בפני הקטור אינה הדילמה הקלאסית שאנו מוצאים בדיונים פילוסופיים בימים אלה. היא אינה עוסקת בזכויות או בשלילתן, לא בזכויות אדם, לא בזכויות אזרח, לא בזכויות מיעוטים. ואף-על-פי-כן היא מבטאת כל כולה תפיסה עמוקה ביותר של מוסר אקטיבי. הגיבור היווני תופס את עצמו לא במונחים של זכויות והסדרים, אלא במונחים של חובות ומחויבויות. מה שמנחה את הקטור הנו איזה קוד אתי שהוא אינו תופס אותו רק במונחים של מעשים. מה

אפשר לדבר על מוסר בדרכים שונות. אפשר לדבר עליו כעל סדרה אידיאלית של מצוות עשה ולא תעשה; אפשר לדבר עליו כעל ארגומנט פילוסופי; אפשר להטיף מוסר. אני מבקש לפתוח את דברי לא בפילוסופיה, לא בהטפה אלא בשירה. לא סתם בשירה, אלא בשורות מתוך אחד הטקסטים המכוננים של תרבות המערב, האיליאדה של הומרוס. זהו קטע מן השירה העוסק בשיחה בין הקטור, אולי הטרגי שבגיבורים היווניים, לבין רעייתו המנסה להניא אותו מלצאת לקרב.

21

שהופך אותו לגיבור היא המודעות המלאה והטרגית של המחיר שהוא משלם עבור הדבקות בצו לבו. בעיני הקטור ואכילס, להיות אדם ראוי לכבוד פירושו להתאים בכל אישיותך למודל מוסרי מסוים, מודל שלמענו ראוי – ולעתים קרובות אכן נדרש – למות. המודל הזה נקרא בעולם היווני ארטה, המידה



גלגל המזלות, פרט מתוך פסיפס, המאה ה-6, בית הכנסת בית אלפא.

הטובה. הרומאים קראו לו וירטוס. ארטה היא הדבר היחיד שראוי באמת ללמוד. חלק גדול מהחינוך היווני והרומי נעשה באמצעות סיפורי מוסר. מטרתם לא היתה לגדל פילוסופים המסוגלים לדון בצורה שיטתית בשאלות מופשטות, אלא לעצב אופי – אנשים המונעים על-ידי דחף פנימי לעשות את הטוב בעיניהם, והרואים את הסטייה מן הקוד המוסרי הזה לא ככשל לוגי ולא כעבירה על החוק, אלא כקלון וכיעור. הטוב – עפ"י המסורת היוונית – הוא היפה. אין הכוונה כי הטובים הם בהכרח יפי-תואר. פידוש הדברים הוא שעשיית הטוב צריכה, בחשבון האחרון, להיות מנותקת מעשיית חשבונות. היא אקט אסתטי – אסתטיקה של האתיקה.

ענה לה הקטור העזוז מנופף-הקובע ויאמר: אכן, אשתי, גם לבי בי ידאג לכל אלה; ואולם אבוש בפני הטרויים ובנות טרויה סרוחות-השמלות אם לא ארדה בקרב ואשאר פה כרך-לבב; לבי-גם הוא לא יתנני לעשות כן, כי הסכנתי להיות לעולם בלי-חת וצאת בין חלוצי הטרויים לשם ולתהילה לאבי ולתפארת לעצמי. יען ידעתי נאמנה וברוחי ובנפשי תכנתי: יבוא יום ותאבד מעיר בת-איליוס הקריה הקדושה, והיה לאובד פריאמוס ועם פריאם תופש-הכידון. אפס לא כן יצערוני מצוקות וטבאנה על-טרויים, גורל הקבה הורתי, מנת חלק פריאמוס השליט, גם לא מנת חלק כל-אחי, אל בני החיל הרבים, אשר יתפלו בעפר ויפלו בידי מנדיהם, כאשר אצר עליך, יום יגזול חופשתך וינהגך אחד מבני האכיים בשריון-הנחושת, ואת בוכה. תהיי אורגת בארגוס, ופקודת נוכריה עליך: תהיי שויאבת המים מעין היפריה או מסיס למורת ריחך ולמרות רצונך, מנת חלקך יכריחך. והיה האיש, אשר יראך רוחצת בדמעות, ואמר: הנה אשת חיק הקטור, הראשון וראש בגיבורי טרויה מכניעי-הטוסים, עת צרו על איליוס הקדושה! ככה אז יאמר האומר ויחדש צערך בלבך, אשר אין לך איש כמוני להעביר ממך יום העבדות. טוב לי וארדה בור שחת, ויכס עלי עפר ואפר, טרם אשמע אנקתך ואראך בלכתך בשבי!

איליאדה, תרגום שאול טשרניחובסקי

קוד מוסרי של לוחם

הפיכת הנטייה לטוב לחלק ממבנה אישיות מסוים, אישיות שהעשייה המוסרית נעשתה לה טבע שני, יכולה לקבל שני כיוונים מנוגדים בתכלית. חשבו על שני מודלים היסטוריים של בעל המידה הטובה – האביר הפיאודלי רולאן והקיסר הפילוסוף מרקוס אורליוס. רולאן, גיבור שירת העלילה – השאנסון דה ז'סט – הפופולרית ביותר בימי הביניים, מוצא את עצמו ניצב בראש חיל המאסף של קארל הגדול מול צבא מוסלמי עצום. ביחסי הכוחות האלה, לרולאן אין כל סיכוי לנצח. ואף-על-פי-כן הוא מסרב לתקוע בקרנו, האוליפנט, ולהזעיק את צבא הקיסר לעזרתו. "ישמרני

האל", הוא מכריז, "ואל יאמר איש שפאגאנים – פאגאנים! – גרמו לי לתקוע בקרני! אף קרוב משפחה שלי לא יצטרך לשאת את החרפה

הגיבור הדתי מוותר על החופש. הוא משעבד את עצמו לעול תורה ומצוות ומכופף את רצונו לרצון אביו שבשמיים.

הזאת! תגובתו של רולאן היא ביטוי לקוד המוסרי של הלוחם, העושה אותו אדיש לשאלות של תועלת ואפילו הישרדות. בעיני רולאן, כל מעשה ממעשיו הוא הצגה המתקיימת לעיני חבריו החיים והנהרגים, לעיני אבותיו ולעיני צאצאיו. הטוב והרע הם מעבר לשיקולים של ביצוע המשימה או הישארות בחיים. קוד הכבוד של הלוחם הוא ביטוי בעייתי במיוחד לדבקות באתוס מוסרי, שהרי זהו מוסר הממיט לא פעם אסון על חבריו של הלוחם.

כאשר חוסלו רוב הלוחמים הנוצריים, מבקש רולאן לתקוע בקרנו, לא כדי להזעיק עזרה – לכך איחר את המועד – אלא כדי שהצבא ישוב וינקום את נקמתו ואת נקמת אנשיו. או-אז מתנהל בין הגיבור לבין עמיתו, אוליביה, הדיאלוג הבא:
ורולאן אמר: "מדוע אתה כועס עלי?"
אוליביה ענה: "חבר, אתה אשם בכל;
וסל טוב ניכר בשיקול הדעת ולעולם לא בטירוף;
מתינות שווה יותר מפראות;
צרפתיים מתים בגלל טירוף;
שארל לא יזכה עוד בשירותנו;
לו שמעת בעצתי היה אדוני כאן;
היינו לוחמים את הקרב הזה עד לניצחון;
מארסיל (המלך המוסלמי) היה מת או שבוי בידינו;
רולאן, עוז רוהק המיט עלינו אסון."

עצם הבחירה בתבוסה, מפוארת כשם שהיא מיותרת, מעידה על החשש שהמנהיג והלוחם מעורר בקהילתו. אנשים כאלה מונעים על-ידי דחפים שטובת הכלל אינה משמשת בהם בתפקיד מרכזי. רולאן מדואג יותר מן האפשרות ש"ישירו" עליו שיר רע" מאשר ממותם של לוחמיו, או אף ממותו שלו. המידה הטובה של הלוחם מבטאת אגו שביר ביותר. הלוחם יכול לשאת כשלון כל עוד אינו מטיל ספק קל שבקלים בגבריותו ובאומץ לבו. כישלון כזה מבחינתו הוא כישלונה של המציאות (קשה לגבור על צבא גדול פי אלף מצבאך) או כישלון העייתים (בני התקופה לא היו מוכנים לגיבור הגדול ממידותיהם) או כישלונם של בני-אדם רגילים שלא עמדו בציפיותיו הקולוסליות. הווירטוס של הלוחם מלווה אפוא לא פעם בחוסר קשב לזולת, בזלזול בחיי אדם, בחיפוף (הנתפס

כאומץ לב) ובשחצנות המעידה יותר מכל על חרדות עמוקות. דבריו של אוליביה מעידים על אי-הנחת שמעורר המנהיג מן הסוג הזה בקרב אלה שעניינם בראשם – שהרי אוליביה מעמיד מול הגבריות והתהילה את טובת הכלל, ואינו מהסס לכנות את גבורתו המופלאה של ידידו פראות, טירוף ואסון.



קוד מוסרי של סטואיק

אל מול הנטייה של הלוחם לבטא את דבקו בקודים המוסריים שלו על-ידי הרס עצמו וחבריו, ניצב המודל המנוגד – זה של איש המדינה הסטואי. אירועים חיצוניים הם חסרי משמעות מבחינה מוסרית, ולכן יש לקבל אותם באדישות – ללא שמחה ולא עצב. אם הרולאנים וההקטורים של העולם מודרכים על-ידי חרדה עמוקה מפני דעת הקהל, הסטואיקן מתייחס אליה כאל רעש אחד מיני רבים, שיש להתייחס אליו בשלווה סטואית. אין שום חשיבות לשאלה "מה יגידו" כשם שאין חשיבות לשאלה האם יכירו לי טובה על מעשי. ממילא אין החכם פועל למען מחיאות הכפיים ואינו חושש מקריאות בוז. הוא פועל אלא למען הטוב כשהוא לעצמו, אדיש לכל שאלה מלבד שאלת מעמדו המוסרי. כמו הלוחם הוא אדיש לשלמותו הגופנית, אבל הוא אינו מצפה לתהילה בתמורה לווייתור עליה.

מה צריך אפוא (כותב אפיקטטוס) להיות מוכן אצלנו בשעת מבחן? וכי מה עוד חוץ מן הידיעה מה שלי ומה אינו שלי, מה יכול אני לעשות ומה אינני יכול לעשות? אני חייב למות, אך כלום מוכרח אני למות תוך אנקות? אני חייב להיאסר, אך כלום מוכרח אני אף לקונן? אני חייב לגלות מארצי, אבל מי ימנע ממני לצאת לגלותי כשבת-צחוק על שפתי, השמחה בלבי ורוחי שלווה?
• גלה לי את האסור בגלוי.
• לא אגלה, שכן דבר זה מסור ברשותי.
• ובכן אאסור אותך באזיקים.
• בן אדם, מה אתה שח? האותי תאסור? את רגלי תאסור, כי את

התערבותו של האל בעולם נדרשת משום שבני-אדם

אינם מסוגלים להכריע הכרעות מוסריות נכונות בכוחות עצמם. כיוון שכך היה על האל להתגלות להם ולכוון אותם באמצעות מקלות וגזרים.

רצוני החופשי לא יוכל אפילו זאוס עצמו לנצח!.... אין אדם שולט על רצונו החופשי של הזולת, ורק ברצון זה נמצא מקור הטוב והרע. ולכן אין בידו של אדם להמציא לי את הטוב או לגרום לי את הרע, ורק אני בלבד שולט בעצמי בבחינות אלה. ואם זה מובטח לי למה אוטרד עוד בשל מקרים חיצוניים? איזה עריץ יכול להטיל בי פחד? איזו מחלה? איזו דלות? איזה מכשול?... צריך שלעולם יהיו העיקרים הללו מוכנים אצלנו ושלא נעשה דבר בלעדיהם ושנכוון את דעתנו לתכלית זו: שלא נלך אחר שום דבר שהוא מחוצה לנו ושאינו מסור לרשותנו... שנלך ללא היסוס אחר הדברים התלויים ברצונו החופשי, ואשר לכל השאר – רק עד כמה שזה ניתן לנו לעשות. אחר-כך עלינו לזכור מי אנחנו ובאיזה שם אנו מכונים, שמוטל עלינו להתאים את כל מעשינו לכל מצב ומצב ולתנאים המיוחדים לו... כל אימת שאתה נוטה מאחד העיקרים האלה תכף אתה ניזוק, והנזק אינו בא מבחוץ, אלא הוא נובע מעצם המעשה.

לעשות תמיד את הדבר "הנכון"

אפיקטטוס מבחין בין שני סוגי אני: פנימי וציבורי. האני הפנימי הוא מעין רשות בוררת, שופט אישי הפוסק מה מבין הגירויים שהנפש נחשפת אליהם לקבל ומה לדחות. אם רק יקפיד אדם לבחור בטוב לדחות את הרע – יכולת הנתונה לו ללא סייג – "לא יוכל אפילו זאוס לנצח אותו". האני הציבורי מורכב מרשימות הנסיבות החיצוניות שבתוכן אדם מוצא את עצמו ("מי אנחנו ובאיזה שם אנו מכונים"). למרות שתפקידים כאב-בן, בעל, שליט, אזרח, עבד, הם חיצוניים ומקריים, חייב אדם לקבל אותם בהשלמה ולציית למחויבויות המוסריות הנובעות מהם (כן עליו לנהוג בנאמנות כלפי אביו, כשליט חלה עליו החובה לדאוג לנתיניו, וכן הלאה). מטרת החינוך הסטואי היא להבטיח כי האדם יעשה תמיד את הדבר "הנכון" במונחים מוסריים, יהיה אשר יהיה המחיר במונחי הנאה וסבל. יתר על כן, כאשר האדם מבין כי כל האירועים החיצוניים, שאינם בעלי ערך מוסרי (הצלחה וכישלון, שכול, אסונות) הם חסרי משמעות, הוא זוכה לחיות במעין אי של "שלווה סטואית": מעבר לעקרון העונג.

תורת הפילוסופים...אומרת לנו: "בני אדם, אם תקשיבו לי, תהיו באשר תהיו, תעשו מה שתעשו, לא תרגישו שום כאב, שום כעס; כל

לא מעט מעשי נבלה, ואפילו אימים למדי, נעשו בשמה של הדת, בשם הגאולה, בשם האל וגן-העדן שהוא מבטיח לעושי דברו.

כפייה ועיכוב לא יגיעו אליכם. תבלו את ימיכם בשלווה, חופשיים מכל הפרעה". אדם ששלום מעין זה מבושר לו... על-ידי האלוהים באמצעות התבונה – האם אדם כזה לא יהיה שבע רצון בעת שהוא שרוי לבדו, והוא מתבונן ומהרהר הרהורים אלה: "שום צרה לא תוכל לפגוע בי עכשיו; לגבי אין ליסטים, אין רעידת אדמה; השלום שורר בכל; שלוהה מסביב; כל דרך, כל עיר, כל חבר לדרך, כל שכן, כל ידיד, אין בהם כדי להזיק לי. אחר (חוק הטבע) דואג לי מספק לי את מזוני ואת לבושי... וכאשר הוא חדל לספק לי את הצרכים החיוניים ביותר הוא נותן את אות הנסיגה. הוא פותח את הדלת ואומר לך: צא, לאן? לשום דבר נורא, כי אם אל הדברים שמהם נוצרת, אל ידידיך ואל קרוביך, אל היסודות". השיחות, תרגום ש. וייסמן

דברים דומים כותב הקיסר הסטואיקן מרקוס אורליוס: מהו איפוא הדבר היכול ללוות את האדם בדרך חייו? דבר אחד יחיד בלבד – הפילוסופיה. היא השומרת על הרוח האלוהית שבקרבנו שתישאיר בלתי מחוללת, בלתי ניזוקה, המאפשרת לאדם לשלוט על ההנאה והייסורים, שלא יעשה שום דבר באקראי, ברמאות ובצניעות. שלא יהיה תלוי במעשיו או במחדליו של זולתו, ויתר על כן שיקבל את כל מה שקורה לו, ואת אשר קבע לו הגורל, כמשהו שבא מאותו מקור שממנו בא הוא עצמו. ומעל לכל שיחכה למוות ברוח טובה, תוך הכרה שהמוות אינו אלא התפרדות היסודות שמהם מורכבת כל ישות חיה. והנה אם אין זה נורא שהיסודות מתחלפים ללא הרף זה בזה, מדוע יירא האדם מן החילופים וההתפרדות הכלליים? שהרי אלה מתחללים באופן טבעי, ומה שנעשה באופן טבעי אינו דבר רע. הרהורים, תרגום ש. וייסמן

אם נראה לנו שהתפיסה הסטואית עלולה לעודד אנוכיות קדושה, הסתגרות בד' אמותינו כדי להימנע מהזיהום שעלול מגע עם אחרים להטיל בנו, טעות בידינו. אדרבא, הסטואיקן מצווה לפעול ללא הרף למען הזולת ולמען החברה. יכולתו להינתק מהשפעות טביבותיות, מאימים ומפיתויים, נועדה לאפשר לו לפעול באמת לטובת הכלל. רק באמצעות פעולה כזאת יוכל להביא את עצמו לכלל שלמות מוסרית.

בעולמנו הזה אי אפשר לציית לקולות פנימיים, יהיו חזקים ככל שיהיו, מבלי לשאת באחריות.

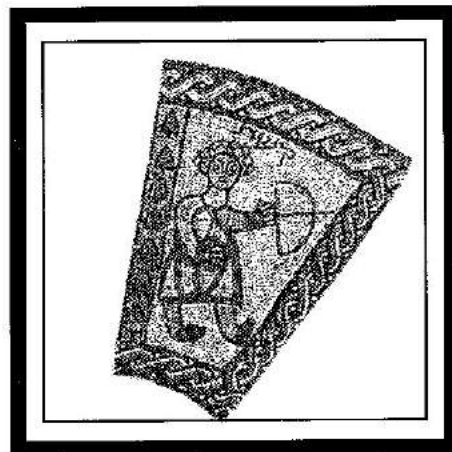
הסטואיקן מהווה איפוא מעין אנטייתזה לרולאן, המונע על-ידי מידה טובה אגואיסטית והרסנית, ואפילו להקטור, שאינו נוגע בטירוף של הלוחם, אבל שגם חרדתו מפני אובדן הכבוד דוחפת אותו לנהוג בניגוד לאינטרסים של טרויה. ואף-על-פי-כן יש היבט משותף לכל השלושה: הם תופסים את המוסר במונחים אקטיביים, והם תופסים אותו כמונע על-ידי כוח פנימי. ההתאמה לטבע של הסטואיקן היא התאמה בין החוקים המכוננים את הטבע לבין טבעו שלו.

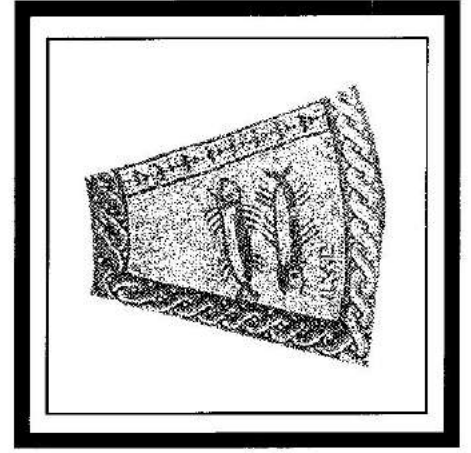
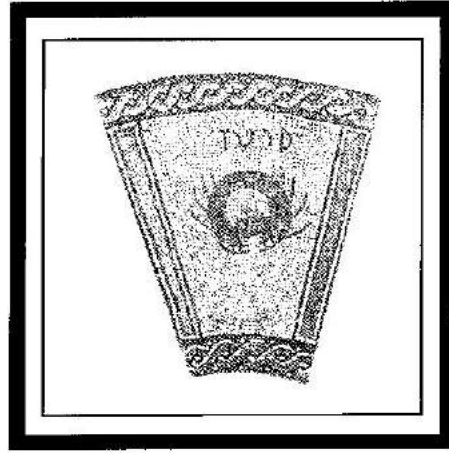
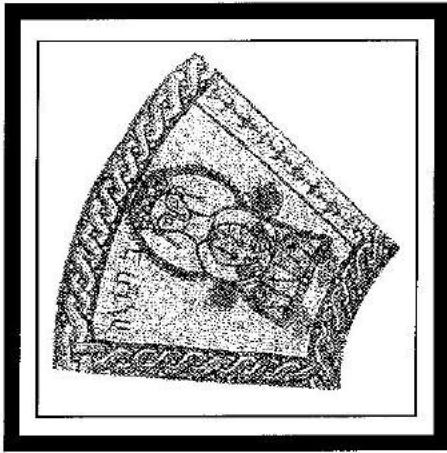
היחס בין דת למוסר

מה שנעדר מן הדוגמאות שהבאתי עד עכשיו היא הדת, האלים. לא שהדת נעדרת מן האיליאדה או משירת רולאן או אפילו מן הפילוסופיה הסטואית. האלים מעורבים בעולמם של הגיבורים ההומריים; רולאן מסיים את חייו בגן-העדן הנוצרי, ואפילו מרקוס אורליוס מאמין כי חוקו של הקוסמוס נקבעו על-ידי זאוס. אבל התנהגותו המוסרית של הגיבור אינה מודרכת על-ידי מערכת חיצונית של חוקים, אלא על-ידי מצפון פנימי, אופי מוסרי, שאפילו זאוס, כך אומר לנו אפיקטטוס, אינו יכול לגבור עליו. המחויבות המוסרית של הגיבור היא לעצמו וחבריו בני-האדם. האלים, במידה שהם קיימים, אינם אלא צופים מן הצד במחזה המוסר של הגיבור.

זהו רגע שבו עלינו לבחון את הגיבור הדתי, "הצדיק" או "הקדוש" ואת היחס שבין דת למוסר. האם הגיבור הדתי ניחן גם הוא ב-virtus? נדמה שהתשובה ברורה למדי. הגיבור הדתי מגדיר את עצמו כמי שמוותר על החופש. הוא משעבד את עצמו לעול תורה ומצוות ומכופף את רצונו לרצון אביו שבשמיים. ישעיהו ליבוביץ' ראה את האבחנה הזאת כהבחנה החשובה ביותר בין האדם החופשי לבין הדתי. ה"חופשי" מגדיר את עצמו במונחים אוטונומיים, כלומר בכל רגע ורגע הוא מברר בינו לביןו אם מעשיו עומדים באמת-המידה המוסרית שיש להבינה במונחים אנושיים – תבונה אנושית ורגשות אנושיים. בכל הכרעה

והכרעה עומד על הפרק היחס בין היחיד לבין הקהילה. הנה כך, קובע עמנואל קאנט, נעשה אדם לייצור מוסרי. בכל צומת דרכים הוא מברר אם ניתן להפוך את הכרעתו לחוק כללי. האחריות המוסרית מוטלת איפוא על היחיד ועליו בלבד. אין זה אומר שלא תיתכנה טעויות בעלות השלכות נוראות – אבל כל החלטה של היחיד מוגדרת במונחים של ביטחון פנימי ודמיון יוצר. היחיד הוא המחליט על הפעולות האפשריות מבחינתו, והוא הפוסק אם החלטת התנהגותו על אחרים תהיה נסבלת בעיניו. האדם הדתי מוותר במודע על שיקול-הדעת המוסרי ומקבל את מרות ציוויי הדתיים של האל. בכל רגע ורגע השאלה העומדת בפניו היא "מהו רצונו של האל?" הרצון הזה יכול





היתה הנאמנות, שבה מילא את חובתו של אב לאהוב את בנו, כמו שכתוב: "את בנך אשר אהבת". אבל אברהם האמין ולא פקפק; הוא האמין במה שמתנגד לתבונה. אילו היה מטיל ספק – היה עושה מעשה אחר, גדול ונהדר; כי כלום מסוגל היה אברהם לעשות מעשה שאינו גדול ונהדר? – הוא היה הולך להר המוריה, מבקע את העצים, מצית את עצי המערכה, שולף את המאכלת – והיה קורא לאלוהים: "אל נא תמאס בקורבן הזה, הוא אינו הטוב ביותר בכל קנייני, את זאת אדע: כי מה הוא האיש הזקן ביחס לבן ההבטחה? אבל זה הוא הטוב ביותר אשר אני יכול לתת לך. אל נא ייודע הדבר ליצחק לעולם, כדי שיוכל לחיות את חיי נעוריו בלי ייסורים". ואחר כך היה תוקע את המאכלת בלב עצמו. הוא היה נערץ בעולם ושמנו לא היה נשכת. אבל דבר אחד הוא להיות נערץ, ודבר אחר לגמרי הוא להיות לכובד מאיר ומורה דרך של פדות לנפשיות נפחדות, נידחות."

חיל ורעדה, תרגום י. שכטר

בעולם ללא אל נגמרים התירוצים

המידה הטובה הדתית היא הציות. במובן העמוק ביותר מערכות דתיות, גם כשהן נדמות מבחינת תוכנן למערכות מוסריות, הן א-מוסריות ואפילו אנטי-מוסריות. הנחת העבודה של כל פילוסופיה דתית מונותיאיסטית היא אנטי הומניסטית מעצם הגדרתה. התערבותו של האל בעולם גרשת משום שבני-אדם אינם מסוגלים להכריע הכרעות מוסריות נכונות בכוחות עצמם. כיוון שכך היה על האל להתגלות להם ולכוון אותם באמצעות מקלות וגזרים ובאמצעות החלפה, לכל הפחות חלקית, של רצונם ברצונו. יצר לב האדם רע מנעוריו, ורק אימתו של האל יכולה לשמש כלי אפקטיבי מספיק כדי לכפות על האדם את הטוב. זוהי הסיבה לכל שהאמונה מוגדרת במונחי יראה – יראת אדוני – והיא מלווה תמיד באיום החמור של עונש התורג מכל דמיון אנושי. מי שאינו עושה את רצון האל ישלם מחיר מזוועה של ייסורים אינסופיים. זוהי הסיבה שמערכות דתיות אינן מסתפקות בתביעות מוסריות ופילחניות שניתן להבין באמצעות השכל; הן תובענות מן המאמין מעשים שכל תכליתם אילופו ושבירת רצונו של היחיד. הסיבה האויה היחידה לעשות את הטוב בעולמו הטוטליטרי של האל היא ציות לריבון, ריבון העולם. מי שמקיים את המצוות משום שרואה בהן מעשים מוסריים, ולא משום שכן ציווה האל, אינו מקיימן "לשמן". וכבר אמר הרמב"ם כי איש אומות העולם המקיים את שבע מצוות בני נח בשל הכרעה שכלית ולא כאקט של ציות לאל הוא מחכמי אומות העולם ולא מחסידיהן, ואין לו איפוא חלק בעולם הבא.

בעיני ליבוויץ, ובעיני לא מעט הוגי דעות דתיים, תהיה אשר תהיה השקפתם בעניינים אחרים, עולם שאין בו ציות לאל הוא עולם העתיד על כורחו להידרדר להשחתה טוטלית. הדת, הם אומרים, היא המערכת היחידה המבטיחה התנהגות מוסרית. באופן פרדוקסלי, רק הוויתור על

להיות לעתים שרירותי: האל תובע הקרבת קורבנות משונים או מצווה ציוויים מוזרים. ליחיד אין רשות, לכאורה, לערער על ציוויי האל. לא הוא קבע את החוקים, וממילא אין לו הרשות להטיל בהם ספק. לעיתים יכול צו האל להיות בלתי-מוסרי בעליל:

חשבו למשל על השורות המפורסמות מתוך "חיל ורעדה" של סרן קירקגור.

...והאלוהים ניסה את אברהם ויאמר אליו: "קח נא את בנך, את יחידך, אשר אהבת, את יצחק, ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה על אחד ההרים אשר אומר אליך". הכול היה איפוא אבוד. ואיום היה הדבר יותר מאשר אילולא בא בכלל לעולם! שיחק בו איפוא האלוהים באברהם!

בדרך פלא עשה את הבלתי מסתבר למציאות, ועתה הוא רוצה שוב לבטלה. איזה מעשה סכלות! אבל אברהם לא צחק כמו שרה בשומעה את ההבטחה. הכל היה אבוד. שבעים שנה של ציפייה נאמנה וימי השמחה הקצרים אחרי התגשמות האמונה! מי רוצה להוציא את המשענת מידי הישיש, מי יכול לדרוש שבעצם ידיו ישברנה? מי מעז להביא ייסורים ויאוש על הזקן לבן-השערות, מי ידרוש ממנו עצמו? כלום אין כל רחמים בחיק האלוהים, והאלוהים הוא שהטיל עליו את הניסיון. יש לאבד הכל! השם הנהדר במשפחת האדם, ההתברכות בזרעו של אברהם – הכל היה רק רעיון מקרי, חולף, שהיה לו לאלוהים, ואברהם הוא שצריך לשים לו קץ".

... והאלוהים הוא שניסה אותו. אוי, אוי לו לאדם שהיה בא לפני אברהם ובשורה כזאת בפיו! מי היה מעז להיות כאן שליח הצער? אבל

היהדות היא המסורת המונותיאיסטית היחידה

שבה יש לגיטימציה להתקפה על האל בשם

עקרונות של צדק העומדים מעליו.

היה זה אלוהים שניסה את אברהם, ואברהם האמין. הוא האמין לגבי חיי העולם הזה. אילו היתה אמונתו מכוונת כלפי חיי העולם הבא, היה בוודאי משליך את הכל ביתר קלות, כדי למהר ולצאת מאותו עולם שאין לו חלק בו. אבל אם בכלל קיימת אמונה כזאת, הרי לא היתה זאת אמונתו של אברהם; כי אמונה, שהפצה נמצא בקצה האופק, והאמונה שבינה לבין חפצה מבדילה תהום פעורה, שבה משחק הייאוש את משחקו – אמונה כזאת אינה בעצם אמונה, אלא האפשרות הרחוקה ביותר של האמונה. אבל אברהם האמין לגבי העולם הזה דווקא, הוא האמין שיאריך ימים בארץ, נכבד בעם, מכובד במשפחתו, בלתי-נשכח ביצחק, שבו החזיק כבעדי יקר מכול, באהבה שביטויה החלש ביותר

נעלם מהיהדות. מאז חרב בית המקדש פסקה נבואה מישראל, ולא ניתנה אלא לחירש, שוטה וקטן. את מקום הנביא תפס מורה ההלכה, התלמיד החכם, שהפך את התורה קרדום להפור בו. הוא הוסיף תלי תלים של הלכות שהפכו את היהדות למאמץ בלתי פוסק לרצות את האל באקטים הטריטוריאליים ביותר. במקום ריכוז של הפולחן בבית המקדש הפכו החכמים את חיי היהודי כולו לאקט פולחני אינסופי. לכאורה הציעו החכמים תפיסה שרירותית ומכאניסטית של האל. למעשה נותרו תפיסות תרניות חזקות גם ביהדות הפוסט-מקראית.

עקרונות הצדק עומדים מעל ציווי האל

היהדות היא המסורת המונותאיסטית היחידה שבה יש לגיטימציה להתקפה על האל בשם עקרונות של צדק העומדים מעליו. זוהי מורשת הנביאים שנותרה חלק מן היהדות גם עם היעלמותם. מה שמייחד את נביאי ישראל מן היוונים הוא השכנוע כי אופיו האל-מוסרי של העולם הוא שעורווייה, שיש לקרוא עליה תיגר ולא רק להניד עליה ראש. במילים אחרות, במסורת העברית-יהודית נתפסת העובדה הברורה לכל עין, שהעולם אינו מקום מוסרי, ככשל. מסיבה זאת נדיר למצוא במסורת העברית נכונות פטליסטית לקבל במידה של הכנעה את הרע ולשמח בטוב - בעיקר בהנאה החושנית-גופנית, שקיומה אינו מוטל בספק. המאפיין היחיד של גישה זו - וגם הוא אינו מאפיין מובהק - הנו ספר קהלת. בניגוד גמור לגישה זו, נביאי ישראל מסרבים ליהנות מן הרגע, מן האושר הפרטי. לא על יסוריהם הפרטיים הם מתלוננים. האש הבוררת בעצמותיהם היא האש של זה הרואה ללא הרף את האחר, את האתמול, את התמונה הכללית. בעבורם העולם הוא זירת מאבק בין הרצוי והמצוי. בדיאלוגים שהם מקיימים עם האל הם תובעים ממנו למחוק את הפער בין הקיים לצודק, בשם עיקרון הנמצא מעל לאל הצדק. על-פי תפיסת העולם העברית, צדק הוא מונח אוניווקאלי: "צדיק אתה ה' כי אריב אליך, אך משפטים אדבר אותך: מדוע דרך רשעים צלחה?" (ירמיה י"ב א'). משום שאתה צדיק, במונחים הניתנים לתפיסה על-ידי, אנחנו יכולים לנהל דיאלוג שבו אני מפנה כלפיך תביעות מוסריות. משום שאתה כל-יכול אין לי דרך לכפות עליך את הצדק שאתה עצמך מחויב לו: "לא יש בינינו מוכיח ישת ידו על שנינו". לאדם המוסרי המוצא את עצמו בעולם לא-מוסרי אין ברירה אלא לנסות להוכיח את האל על פניו - "השופט כל הארץ לא יעשה משפט?" - לנסות לגרום לו לציית לחוקי הצדק שהוא עצמו כונן. במילים אחרות, בין אברהם, המקבל ללא ערעור את הצו האלוהי לעקוד את בנו יחידו אשר אהב, לבין אברהם המתווכח כתגרן על מספר הצדיקים בסדום והנוזף באל על שאינו עושה משפט, בחרה הנצרות בראשון והיהדות בשני.

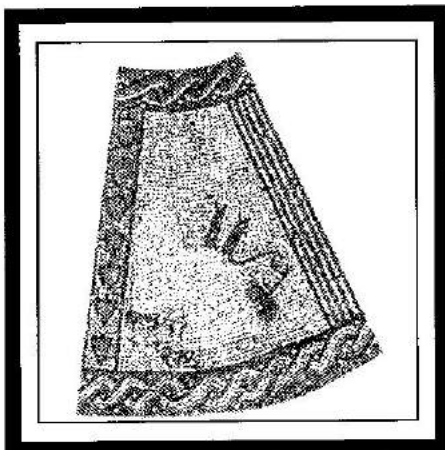
הרצון החופשי ועל הווירטוס כביטוי לאוטונומיה אנושית - במילים אחרות הוויתור על היכולת לתפקד כאנשים בעלי יכולת הכרעה מוסרית - יגרום לנו לנהוג בצורה מוסרית. קשה לקבל את הראייה הפסימית הזאת של הרצון האנושי. הניסיון מלמד שלא רק שקיבוצי בני-אדם שאינם כופפים עצמם לעול תורה ומצוות יכולים לנהוג בדרך מוסרית, אלא גם שהפטור הגורף מהכרעות מוסריות אישיות שמעניק הציות לאל ולנציגיו עלי אדמות אינו מבטיח כלל התנהגות מוסרית. לא מעט מעשי נבלה, ואפילו איומים למדי, נעשו בשמה של הדת, בשם הגאולה, בשם האל וגן-העדן שהוא מבטיח לעושי דברו. מבקריה של הדת יטענו בתוקף כי הטענה, שאמונה הדתית מהווה תנאי להתנהגות מוסרית, משוללת בסיס אמפירי; יתר על כן, במקום שאין בו אנשים המסוגלים לקבל הכרעות ולשאת באחריות, אי אפשר לדבר על מוסר.

אבל הטענה יכולה להיות חזקה עוד יותר. בעולם המודרני שבו אלוהים מת, כלומר חזל להיות מובן מאליו - ומצב זה חל גם על המאמינים - החירות היא בבחינת כורח; היא היא המצב האנושי הבסיסי. בעולם ללא אל נגמרו התירוצים. אין לעולם המודרני הזכות והיכולת להצדיק את מעשיו באמצעות ההיתלות ברצון כלשהו מלבד רצונו הוא. האמנם, תוהו ז'אן פול סארטר, יכול אברהם לטעון כי ביטל את רצונו מפני רצונו של האל? מנין לו כי הבין נכוחה את דבר האל? מנין לו כי הוא אכן אברהם? השאלות הללו הן שאלות מתחכמות רק לכאורה. רק בעולם שבו הנחת קיומו של האל אינה צריכה הוכחה ניתן להתעלם מהן. בעולמנו הזה אי אפשר לציית לקולות פנימיים, ויהיו חזקים ככל שיהיו, מבלי לשאת באחריות.

האומנם היהדות היא דת של ציות?

עד עכשיו הצבתי דיכוטומיה ברורה וחותכת בין החירות, הווירטואלית או האמיתית, של הווירטוס הקלאסי לבין השעבוד לעול שמיים של המאמין. הדיכוטומיה הזאת תקפה אולי בתיאוריה, אך יש בה כמובן פרצות לא מעטות. ראשית, ניתן לטעון כי לא מעט אידיאולוגיות תבעו מחסידיהן ויתור על חופש הרצון והשתעבודות מוחלטת לרצונם של המנהיג או המפלגה, או בצורה מעורפלת יותר - המדינה, שהיא ורק היא כשירה להכריע הכרעות מוסריות. לכך ניתן להשיב כי על אף שאידיאולוגיות טוטליטריות מתכחשות לא פעם לקיומו של אל בהגדרתו הקלאסית, יש לראות בהן מערכות דתיות בדיוק משום שהן שוללות את האוטונומיה המוסרית של היחיד. אבל סימן שאלה משמעותי יותר אפשר להציב דווקא מתוך המסורת היהודית, שבה נוצרה תפיסה דתית מורכבת יותר ומאתגרת יותר ממה שניתן להסיק מן התיאור הליבוניצי של דת ישראל.

האומנם היהדות היא דת של ציות? התשובה לשאלה זאת אינה פשוטה: כן ולא. היהדות אינה דת פילוסופית וממילא אין היא שואפת לקונסיסטנטיות לוגית. המסורת היהודית כוללת בתוך עצמה אלמנטים של שעבוד וגם, בה בעת, אלמנטים של חירות ואפילו מרי. נתחיל אולי מן הדמות הפרדוכסלית אולי של הנביא המקראי. הנביא מייצג קריאת תיגר מוסרית כנגד הממסד הדתי. מה שבאמת חשוב לאל, הוא טוען, אינו ביטויים חוזרים של כניעה והתרפסות בפניו, אלא התנהגות מוסרית. שלא כסדרי הפולחן והקרבת הקורבנות, ההתנהגות המוסרית מתוארת במקרא בקווים כלליים. להתנהג בצורה מוסרית פירושו להכריע הכרעות המבוססות על האמונה המעורפלת שהאל הוא צדיק ושבאופן עמוק כלשהו כל מעשה מוסרי של האדם יש בו ביטוי לעבודת האל. במילים אחרות, האדם הדתי, אליבא דנביאי ישראל, נוהג בצורה מוסרית על-פי שיקול-דעתו, ומקיים בכך בהכרח את רצונו של האל. אמרתי שדמות הנביא היא פרדוכסלית, משום שהנביא אינו תוקף את הממסד הדתי מבחיין, כי אם דווקא מבפנים. יש לו הזכות והחובה לומר דברים לא פופולריים בשם האל עצמו, הקם לכאורה כנגד מייצגיו הממסדיים. אין פלא שהתופעה החריגה הזאת נקטעה במהירות. הנביא המוכיח בשער



אל תהיו יסמנים של הקב"ה

אני מבקש להביא שלוש דוגמאות להתקפות היהודיות על אלוהים. הדוגמא הראשונה היא הסיפור הידוע על הוויכוח בין חכמים לבין ר' אליעזר בדבר תנורו של עכנאי. השאלה ההלכתית אינה חשובה. המחלוקת בין רוב החכמים לבין ר' אליעזר מתפרצת לכלל מאבק של כוחות על-טבעיים בין ר' אליעזר לנציג הרוב, ר' יהושע. לאחר שחולל נסים בחרוב (הנעקר ממקומו ושב אליו לפקודת הרב) באמת-מים (שמימיה זורמים אחורה) ובכותלי בית-המדרש (הנוטים ליפול כאשר הוא מצוה), פונה ר' אליעזר אל השמיים ומבקש את פסיקתם. "יצאה בת קול ואמרה: מה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום" אולם הקול השמימי אינו מרתיע את ר' יהושע המכריז ללא היסוס: "לא בשמיים היא! אין אנו משגיחים בבת קול, שכבר כתבת בתורה בהר סיני: אחרי רבים להטות" כשנודע הדבר לריבונו של עולם צחק ואמר: "נצחוני בני, ניצחוני בני!"

הדוגמא השנייה היא הסיפור החסידי על ר' לוי יצחק מברדיצ'ב שהיה מזמן את הקב"ה לדין תורה. ר' לוי יצחק היה מונה בפני האל אחד לאחד את הפרות הברית עם ישראל שהוא אחראי להן ומציע לו פשרה: הוא, ר' לוי יצחק, כנציגם של בני ישראל, ימחל לקב"ה על עוונותיו, ובתמורה ימחל זה לעוונות צאן מרעיתו.

הדוגמא השלישית – ואני רק נוגע בה כאן ברמז – היא תפיסת האלוהות שמפתח האר"י. בעבור האר"י התחוללה בתהליך ההאצלה של הספירות תקלה קוסמית, שבירת הכלים, שהיא שהביאה את הרע לעולם. האלוהות הלוריאנית היא אלוהות פצועה ושבורה שנוגעה ברוע והזקוקה לתיקון, תיקונם של בני-אדם.

נדמה לי שאין צורך לומר שעצם הרעיון היהודי, שהאל מנהל סוגים שונים של משא ומתן עם המאמינים מתוך עמדה של שוויון או אפילו נחיתות, הוא בעיני אנשי האיסלאם והנצרות שערורייה, עניין שלא יעלה על הדעת. האל הנוצרי והמוסלמי צודק תמיד, משום שהוא הצדק ואין כלל אפשרות שמעשה ממעשיו לא יהיה צודק.

מה אפשר ללמוד מן ההתקפות היהודיות על כל יכולתו של האל? אפשר ללמוד מהן דברים שונים: כעס על בגידת האל בעמו הנבחר, זלוול בפילוסופיה (היהדות מעולם לא פיתחה תיאולוגיה שיטתית), היעדר סמכות מרכזית שתראה את עצמה כאל קטן בעולם ותטפח

בין אברהם, המקבל ללא ערעור את הצו האלוהי

לעקוד את בנו יחידו אשר אהב, לבין אברהם

המתווכח כתגרן על מספר הצדיקים בסדום

והנוזף באל על שאינו עושה משפט, בחרה

הנצרות בראשון והיהדות בשני.

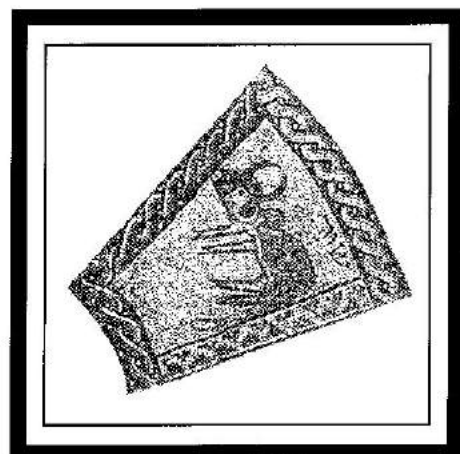
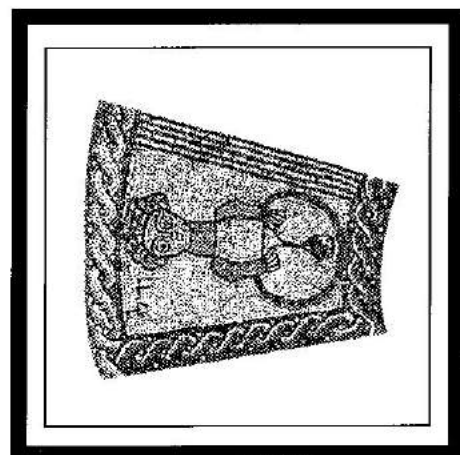
ציות דתי מתוך אינטרס פוליטי. אבל לענייננו, דומה שהאל מוחלש בדיוק בכדי למנוע ממנו את אפשרות מחיקתם המוסרית של מאמיניו. בעולמם של האל המוסלמי והנוצרי אין למאמין פתחון פה וגם לא שיקול-דעת. האל צודק תמיד, ולכל היותר אין דעתו של המאמין תופסת את צדקתו, שהרי נסתרות דרכיו ונפלאים משפטיו. בעולם היהודי קיימת האפשרות שהאל אינו צודק, אינו כל יכול, ומכאן שהחובה המוסרית על המאמין נותרה בעינה – לשמור על שיקול-דעתו, להכריע ולהתריע. "לא תעשו כן לאדוני אלוהיכם" – אל תהיו יסמנים של הקדוש ברוך הוא.

הרוח המרדנית הזאת של היהדות, ההתעקשות על צמצום האל כדי להותיר מקום לאדם, אינה מאפיינת את היהדות הדתית בת ימינו. היהדות הזאת בחרה במודל קשוח מאוד של האל ובמודל קשוח מאוד של יהדות.

עזות המצח

היצירתית של החכמי העבר ה ת ח ל פ ה בסמכותיות-יתר, הן בתפיסת האל שנעשה מחדש צודק תמיד והן בתפיסת הקהילה. אחוזות חרדות מפני רוחות השינוי של העולם המודרני, מבוהלות מן השמועות על

מות האלוהים, הסתגרה הקהילה האורתודוקסית מסביב לאלוהיה והקיפה אותו בשבעה חרמות ובשבעים ושבעה נידויים. ציות, ציות, ציות ופולחן אינסופי של המצוות לשמן. מה פלא ששאלות מוסריות נדחקו אל השוליים – היחס לגר ולנכרי,



היחס לחילוני, היחס לנשים: כל אלה מודחקים ונדחקים אל מתחת לשמיכה עבה של הלכות, של היתרים ואיסורים. שוב אין לשאול כיצד צריך לנהוג באחר; די אם נשאל מה פוסקת בעניין ההלכה, כלומר מורי ההלכה. הנה כך כותב הרב דוד בר חיים משיבת מרכז הרב במאמרו: "ישראל נקראים אדם", שבו הוא מבהיר מהן ההשלכות המעשיות של התפיסה המקובלת בין פוסקי ההלכה כי אין הגוי נחשב אדם לכל דבר וכי על כן יש להבין את החובות המוסריות כלפי בני-אדם כמתייחסות ליהודים בלבד:

הלכות פסוקות ופשוטות אשר יסודן בדברי אלוקים היים קובעות כי קיים הבדל ברור בין דם לדם, בין ישראל לגוי. אין מנוס מפני הכרת הדברים כמות שהם: תורת ישראל קובעת הבחנה ברורה בין אדם מישראל המוגדר כאדם לבין נוכרי. הדבר בא לידי ביטוי בשורה ארוכה של הלכות: בענייני נזיקין, בהלכות מקדש, בדיני נפשות ועוד ועוד. גם מי שאינו חכם מופלג בתורה חייב להכיר בעובדה פשוטה זו שאינה ניתנת למחיקה ואף לא לעירפול וטשטוש. ברור לכל יהודי המקבל את התורה כדבר ה' מסיני, המחייבת ותקפה בכל הדורות, שלא ניתן לערוך בה פשרות או תיקונים ושיפוצים. כל ניסיון לעקוף אותה או להתעלם ממנה לא יצלח. יתכן שיהיה מי שיראה בהלכות הנ"ל ביטוי לגזענות, אחר יראה בהן שואה לנוכרי באשר הוא, אולם לידו של יהודי הדבק בתורת ישראל זוהי מציאות ודרך חיים שנקבעו לעם ישראל בדבר ה'.

היהדות החילונית - ירשתו של הזרם הנבואי

במילים אחרות, אין מקום לשיקול-דעת מוסרי, כאשר מדובר בהלכה פסוקה. היכולת להמשיך את הזרם המתריס, היצירתי, הייחודי ביהדות, את הזרם הנבואי, להבדיל מן הזרם הכוהני, אם להשתמש בהבחנה של אחד העם, עברה דווקא ליהדות החילונית, או מכל מקום יכלה לעבור אליה. יהדות שאין בה התבטלות עצמית בפני איש, אפילו לא בפני

מגדירה חובות אזרחיות. מי שמילא את חובותיו ולא פגע בזכויותיהם של אחרים – מי שמשלם מסים ועושה מילואים – עשה את שלו, ומותר לו עכשיו לבקש דרכים לאותה קריאת קרב ג'פרסונית של הליברליזם – חיפוש האושר. משמילאנו את חובותינו, אנו מבקשים טובות הנאה. תנו לחיות בארץ הזאת.

אין כל רע בהנאה, וחיפוש אחר האושר הוא מטרה ראויה שהמדינה צריכה להגן עליה, אבל לחברה המודרנית, ההילונית, אין עתיד אם לא

הרעיון היהודי, שהאל מנהל סוגים שונים של משא ומתן עם המאמינים מתוך עמדה של שוויון או אפילו נחיתות, הוא בעיני אנשי האיסלאם והנצרות שערורייה. האל הנוצרי והמוסלמי צודק תמיד, היכולת להמשיך את הזרם הנובאי – המתרים, היצירתי, הייחודי ביהדות, עברה דווקא ליהדות החילונית.

תדע להעמיד מול הכוחות הקמים עליה בשם ישויות על-אנושיות גברים ונשים הרואים את המחויבויות המוסריות, כלפי עצמם וכלפי זולתם, לא כנטל מעיק שיש למהר ולהיפטר ממנו, כדי להמשיך לעניינים מענגים יותר, אלא כביטוי למה שנאצל ביותר בטבע האנושי, כהגשמה של הפוטנציאל היקר ביותר בכל אחד ואחת מאתנו. מדינת ישראל קמה בזכות מסירותם של אנשים שנתנו תמיד יותר ממה שמישוהו אחר יכול היה לתבוע מהם. היא קמה בזכות אנשים שראו בחובה זכות, שלא ראו בה רק שירות לאחרים, אלא גם הגשמה עצמית, שהתאמצו למצוא את שביל הזהב בין טובת קהילתם לבין המחיר שנתבעו קהילות אחרות לשלם, בין התשוקה האישית לשלמות מוסרית לבין הצורך לזהם את הידיים למען טובת הכלל, בין פטרוויזם לשוביניזם. אנשים בעלי מחויבות כזאת, המסוגלים להשתמש במסורתם מבלי להשתעבד לה, לקבל השפעות מתרבויות אחרות מבלי לאבד את זהותם, היודעים לכבד את האחר מבלי להתבטל בפניו ולשמור על ייחודם ללא התנשאות וללא הסתגרות – הם מה שנחוץ כיום לעם היהודי, בארץ-ישראל ובקהילות היהודיות בעולם. מוסר חילוני ותרבות יהודית, ביטחון עצמי וביקורת עצמית, מסורת וחדווש. אם נדע לשלב את כל אלה, יהיה עתידו של העם היהודי מובטח. ■

* הדברים נאמרו בחנוכת הקבץ "מפגשי תרבויות: בין עם לעולם", שהתקיים בפקולטה למדעי הרוח באוניברסיטת תל אביב, במאי 2002, בסיוע קרן פזן.

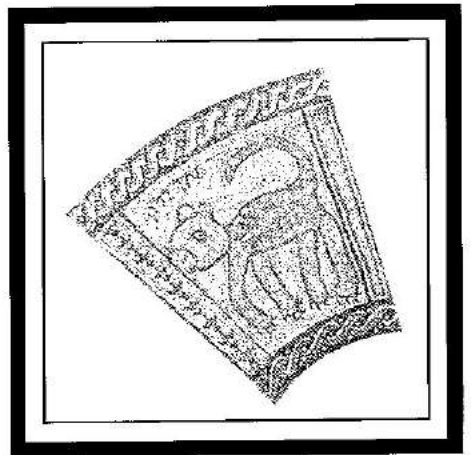
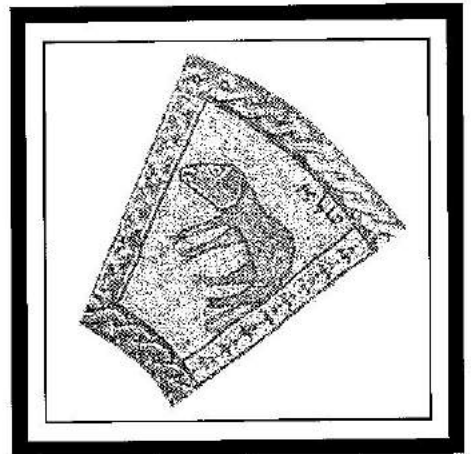
האל, יהדות התובעת ממך להיות אדם גם במקום שאין בו אנשים, יהדות המקדשת את הצדק ותובעת בשמו, ולא בשם הפולחן, מסירותשל הגוף והנפש – יהדות כזאת היא יהדות שאנו היינו קוראים לה יהדות חילונית. האם צריך להזכיר שהמהפכה הציונית לא היתה רק ביטוי לשחרור לאומי, אלא ניסיון לקנות איתה חילונית ברצינות ולעצב וירטוס יהודי, לבנות אדם מוסרי שיהיה שילוב של חומרים יהודיים עם תפיסה של הצטיינות מוסרית שאינה נחבאת מאחורי ההלכה? היהודי החדש שראו בעיני רוחם האידיאלוגים של הציונות לא היה, כפי שהוצג לעתים בסרקזם, קוזאק יהודי, אלא קודם כל מי שמגדיר את עצמו במונחי מחויבות מוסרית כלמי עצמו וכלפי קהילתו, מי ש"מגשים". משהו קרה לוירטוס הציוני הזה.

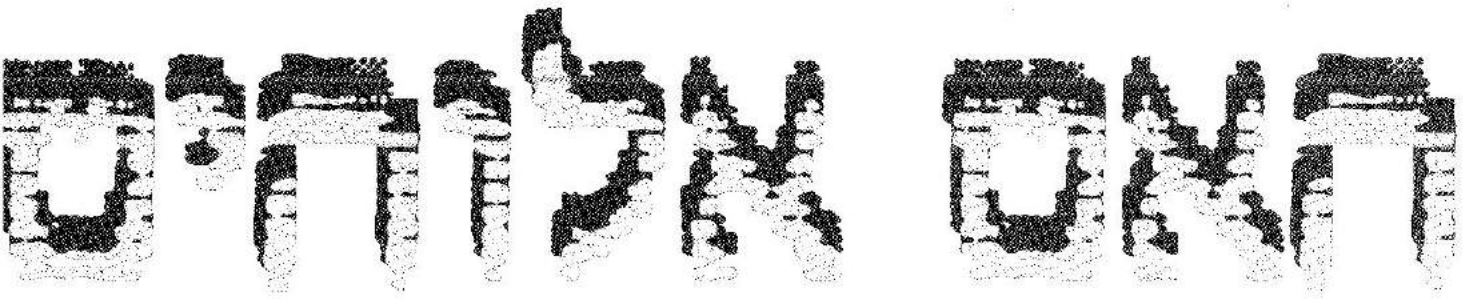
יחד עם הציונות

עצמה עברו המילים "מוסר", "ערכים" ו"אידיאלים" בשנים האחרונות תהליך של פיוחות חמור בערכן. אמור "ערכים", ומיד ניהוח חמצמץ ממלא את האוויר. ערכים, אידיאלים, התחבטויות מוסריות, כמו קיש, נועדו במקרה הטוב לפי-נפש. במקרה הרע הם קלישאת ריקות של פוליטיקאים.

מה הפך את המוסר, את הציות לקוד פנימי של התנהגות, את שדורות עברו הגדירו כמה שמכונן את האדם הראוי לכבוד, למשהו המעורר חשד בצדקנות ובטרתנות? אני מזהה שתי סיבות להיעלמות הוירטוס הישראלי של דור המייסדים. הראשונה נעוצה בהתגברות הפרויקט הפוליטי של היהדות על הפרויקט התרבותי-חברתי שלה. אם הוירטוס הציוני לא היה אלא כלי לביצוע משימה פוליטית קונקרטית – כינונה של מדינה יהודית – כי אז למן הרגע שהמשימה הזאת הושלמה, או נראתה כמושלמת, הצמיחה המילה "ציונות" מרכאות ונעשתה למעין אנכרוניזם טרדני. בחלק מן המקרים תועלה האנרגיה המוסרית של היחיד למעין אגואיזם של הקבוצה, כאילו יכול השוביניזם להוות תחליף לביקורת העצמית

והקבוצות החמורה שהיא תנאי הכרחי לאישיות מוסרית. הסיבה השניה היא, שבמקום האידיאל המגייס-המגויס של המדינה שבדרך הציעה הנהגת המדינה תפיסה של ממלכתיות גורפת, שלא הותירה מקום רב לאינדיבידואליזם מוסרי בשירות הכלל. המדינה הגדירה את עצמה כסוכנות מוסר קולקטיבית. במקום צדקה יש סעד, ובמקום פעילות וולונטרית באה המדינה, ולא היחיד, היא האחריות לרווחתם ולזכויותיהם של אזרחיה. היא





שיחה חופשית על תיבת התהודה של התרבות היהודית

חיים באר

במינה של סין. החומה הגדולה, נבנתה כדי להדוף את הברברים, מפני שהברברים עלולים היו להכניס דם חדש ורעיונות חדשים לסיין, תכליתה של סין לא הייתה להתפתח או להשתנות, כי אם להתמיד, אולי להזדקק, אולי להיעשות תשושה אך להתמיד. החומה הגדולה הייתה ערוכה להמשכייתם המתמדת של דברים אלה, היא אפשרה לעם הסיני להתמיד עם או בלי תרבות, בשלווה, בסדר או בתוהו ובוהו של מלחמת אזרחים, בעושר או בעוני.

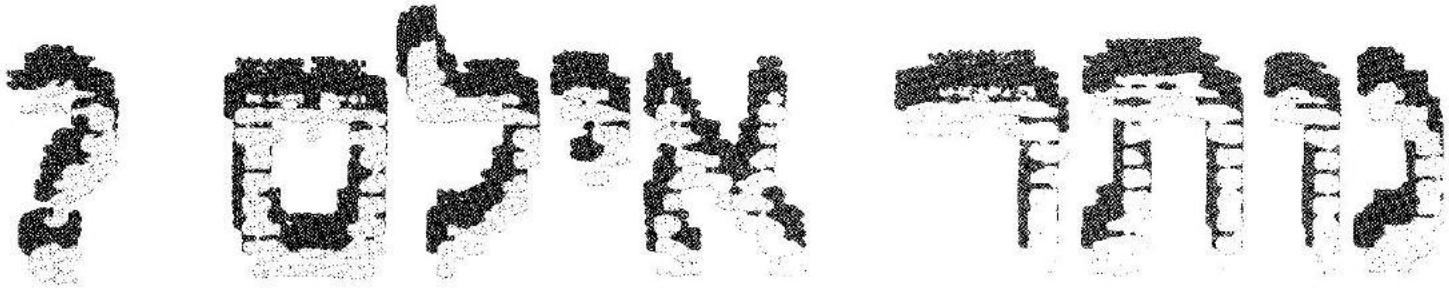
החומה הסינית כמשל

כשקראתי את הדברים האלה אני מוכרח לומר שחשבתי על עצמנו, חשבתי איפה החומה הסינית שלנו. כשהדברים האלה התחילו לחלחל הביא לי חבר, שחוקר את הפעילות המיסיונרית בקרב יתחים, פרוגרמה של חברת 'עדות לישראל' בלונדון, בה נאמר כי "בעת שבאו הנביאים עם בשורה טובה לכל האנושיות, בשורה המצטיינת באופייה האוניברסלי, אין בתורת הרכנים כל בשורה לאנושיות ויסודה הראשי בנוי על חומה סינית של דינים וחוקים לאין שיעור". טקסט זה נכתב ב-1893, כמעט 80 שנה לפני שמורבייה כתב על המסע שלו. המטאפורה הזאת הטרידה אותי. תהיתי, מפני איזה חלל אנחנו מבוהלים ועל מה אנחנו מנסים להגן? העניין הזה מקבל משמעות יתר בהמשך

בעיצומה של מלחמת התרבות שהתחוללה בסיין האדומה בשנות השישים של המאה הקודמת, החמן הסופר אלברטו מורביה לביקור, ע"י השלטונות הסינים שביקשו להיפתח לעולם. מורבייה מספר, שיום אחד החליטו מארחיו לקחת אותו לטיול אל החומה הסינית. החומה משתרעת על רכסי הרים, לאורך 2000 ק"מ, וכמוזמני שלא אטעה אם אומר שמהלויינים מגביהי הסיבוב היא הדבר היחיד שנראה על פני כדור הארץ. לקחו אותו לקטע משוחזר במרחק 80 ק"מ מפקינג. הוא טייל על החומה והחל להרהר הרהורים מעוררי מחשבה.

החומה הסינית שימשה להגנת הסינים במונן הקיומי הטהור, אך מפני מה? על מה ביקשה החומה הגדולה, שהסינים טרחו והשקיעו בה אין ספור ימי עבודה והון רב, להגן? מה האידיאולוגיה שעומדת מאחוריה? מורבייה אומר, צריך להביא בחשבון גם את הצד החיצוני של החומה וגם את צידה הפנימי. בצד החיצוני של החומה לא היו אנשים אחרים, אפילו לא ברברים, היה פשוט חלל ריק, חלל שנוצר על ידי החומה הגדולה עצמה. החומה הגנה על סין ושמרה עליה מפני החלל, מפני הלא כלום, סין הייתה כל מה שהיה קיים, מה שהיה חשוב. מחוץ לסיין לא היה כלום, דבר לא היה קיים ולשום דבר לא הייתה חשיבות. הוא ממשיך ואומר, שהבשורה העמוקה של החומה היא השמרנות המיוחדת





שאנחנו עומדים מול סוג מסוים של רכיכה, שהתרבות העברית ייבשה אותו.

עמוס עוז אמר פעם שאנחנו באים מן הספר ורוב הדברים הטובים שקרו לנו קרו בזכות הספרים שעטפו אותנו, אבל, הוא הוסיף, גם רוב הדברים הגרועים קרו לנו מהספר. הלשון והספרות העברית, בהם אני עוסק כל ימי, הם כלי טוב כדי לענות על השאלה: "ממה אנחנו בנויים?"

כתונת הכסים של חיים גורי

וכאן אנחנו מגיעים לסוגיה של תרבות הפסוקים שעליה אני מבקש להרחיב את הדיבור ולהביא דוגמאות אחדות. למה אני מתכוון כשאני מדבר על תרבות הפסוקים? בואו נראה מה עושה נעמי שמר בשירה "שבחי מעוז". היא כותבת "מעוז צור ישועתי מבצר עיקש וקישח", שימו לב למילים. שמר לוקחת צירוף דתי אותו אנו שרים ב'מעוז צור ישועתי', כשכוונתנו ב'מעוז צור' לאלוהים הבלתי ממוטט, ונותנת לו משמעות אחרת. היא מדמה אותו לקו הביצורים על קו המים בתעלת סואץ. לרבים זכור שהיו שם קווי ביצורים בהם ישבו חיילים, במשך חודשים רבים, ושרו את השיר 'מעוז צור ישועתי'. מכאן גם השם 'מעוזים'. אחר כך, בהפתעה, המעוזים קרסו והתמוטטו. נמתח כאן קו בין מילה קדושה לבין מציאות יומיומית, וזה יוצר מציאות שהיא מסוכנת מאוד.

אתן דוגמה נוספת. חיים גורי ישב במשפט אייכמן וכתב טור בעתון "למרחב" ששמו "לפני תא הזכוכית". בעצם הוא היה ה'ניו-ג'ורנליסט' הראשון, שישב ועיבד לצרכים שלנו את הסיפור.

היתה שם במשפט אייכמן עדות, של גברת בשם ליאונה נוימן. היא עמדה בפני בית המשפט וסיפרה על מה שהיא עשתה והציטוט שאני אקרא לכם הוא מתוך ספר המשפט. שואלים אותה "מה עשית שם?" והיא אומרת "הוקצתי לכוח החיטוי של האס אס", "מה עשיתם באותה יחידה?" "היה זה בית חולים יהודי גדול". "מה עשיתם שם?" "הביאו לשם בגדים מהמבצעים הקודמים שאירעו בקרב אחינו היהודים, שנאלצו להתפשט בקרב, נורו ונקברו בפורט התשיעי, בקבר אחים, בגדים אלה נאספו והובאו לבית חולים היהודי לשם חיטוי ונמסרו, לאחר החיטוי, למחסן הבגדים הגרמני". "את זוכרת איזה מקרה מיוחד במיוחד שקרה לאחד היהודים הלטבים שעבד אתכם?" "לצערי אני זוכרת היטב". "מה זה היה?" "אני זוכרת היטב כיצד השמיע איש לטבי זעקה כאשר החזיק בידו את המעיל המגואל בדם של בתו הקטנה". זאת אומרת הוא זיהה את המעיל שהיה מגואל בדם והבין שהרגו את בתו הקטנה. למחרת בבוקר פרסם גורי ב"למרחב" את השורות הבאות: "מי הביא אותה, את אותה אישה, אל קבוצת החיטוי, בה הכיר אב אחד את כתונת בתו, את כתונת הפסים של בתו?" עכשיו שימו לב למה שגורי עשה כאן. במשפט אחד הוא עקד את המאורע החד פעמי הזה, שהתרחש במקום נורא, והכניס אותו לתוך קונטקסט תרבותי רחב, לתוך קונטקסט יהודי. אתם רואים כאן באותה שעה את יוסף המורד לבור ואת האחים שטובלים את הכתונת בשעיר העיזים.

גבריאֵל ואש ועצים

אני מוכרח להודות שעד לפני כמה שנים הסיפור היה מעורר בי השתאות ושמחה גדולה, משום שזה מכניס דברים לתוך קונטקסט. אני הוא האיש שטבע את הפנינה 'ארון הספרים היהודי', ולמרות שחבטנו אותו

כחמור בבני אדם

חיים באר מדבר במאמר על "תרבות הפסוקים" ומביא שורה של שמות ומושגים בעלי משמעויות גלויות ונסתרות:

- למה מתכוונת נעמי שמר במילות השיר: "מה עוז צור ישועתי" מבצר עיקש וקישח"?

- לאיזה תופעה מרמז המשורר נתן זך בשם ספרו: "אנטי מחיקון"?

- נהי הוצאת הדיבה שעולה ממילותיו של ח.ג. ביאליק "במחנה השכינה שלכם רובצת עתה אישה חשובה, ציירת היא ועסק לה עם המכחול והשפורמרת"?

- מה פירוש המושג "פני יהושע" בשירו של אמיר גלבוע?

- מה המשמעות המקופלת בשמות ספריהם של מאיר שלו: "כימים אחדים" ועמוס עוז "מנוחה נכונה"?

- איך צריך לומר "הביט בו כחמור בבני אדם" או "הביט בו כתרנגול בבני אדם"?

המסע של מורבייה, כשהוא אומר "יש שני סוגי עמים או תרבויות, כאלה שהם בעלי חוליות וכאלה שהם חסרי חוליות. חלקו הפנימי של בעל החוליות הוא שלדי. הוא נאלץ לעבור ממקום למקום, נופל, קופץ, החלקים מלאי החיות שלו חוטפים מכות ועוברים שינוי, אולם הוא ממשיך להתקיים משום שהמבנה שלו מאפשר לו לשרוד. מצד שני ישנם, כאמור, חסרי חוליות, כמו הסרטן. הסרטן הוא בעל חיים בעל שריון נוקשה מאוד אבל התוך שלו רכוכי. ברגע שהשריון שלו חוטף מכה - שבעל חוליות אפילו לא היה מרגיש בה - ונסדק, כל התוך נשפך החוצה ולא מצליח לשקם את עצמו. כך גם הסינים. החומה מגינה עליהם, על כל ההוויה שלהם, כשריון, אבל התוך שלהם הוא רכוכי.

מהו טיב העיסה ממנו אנו בנויים?

בשימוש במטאפורות יש סכנות גדולות מאוד, אבל כמי שבא מעולם של מטאפורות ומנסה להבין את העולם באיזשהו ציור אחד, המטאפורה הזאת ריגשה אותי מאוד. שאלתי את עצמי לא רק מהי החומה הסינית שלנו אלא איזה מין עם אנחנו? איזה תרבות אנחנו? האם אנחנו בעלי חוליות או האם אנחנו סרטנים?

השאלה הגדולה שאני רוצה לברר היא, מה טיב העיסה שישנה בתוך השריון של הסרטן שלנו? אני חושש שאם נסתכל על 'הצבר', נגלה

מימין ומשמאל, ובדין חבטו אותו, הרי כאיש שספר הספרים הוא אחד הספרים הכי חשובים בעולמו, אני

חושב שמערכת התרבות עצמה מסביב לגרר החול הזה היא דבר נפלא. וכמעט הייתי אומר שאלה הדברים שמית"ר רוצה לעשות, שאני עושה כל חיי, וכמעט הייתי אומר שזה אחד הסיפורים המרכזיים של הספרות העברית.

אולם היום אני תוהה אם זה לא מסוכן, אני תוהה בקול, האם זה לא אחד המרכיבים של הכאוס של אותה עיסה שאנחנו נמצאים בתוכה.

דוגמה נוספת משל חיים גורי, מספרו "תנועה למגע". איזה יופי של שם. גורי לוקח שתי מילים שלכל אחת מהן יש משמעות לשונית אחרת "תנועה" ו"מגע" ומצרף אותן ל"תנועה למגע", שכמובן, בלשון הצבא זה הליכה לקראת קרב, התנועה לקראת מגע עם האויב. בספר יש שיר ללא שם על חיינו בארץ. "אש ועצים ואבנים מפויחות כאלה, מי ינוע בשדות האומללים האלה, מי יאמר רקפת, אני אומר שנית ורקפת ויבקש נחושת, לא בחמש דקות נחושת, בדרכו אל גבריאלה, הנשרפת, מי ינוח על הדרך, מי ינוע כצללית על קו הרקס, כמלאך לא פגיע, כמלאך ממשיך ללכת המבקש זהב לשארית הדרך, תוך זמן מה הרחק מכאן יתחיל הבכי".

גורי מתאר כמובן שדה קרב ואנשים שנלחמים בו. בשתי השורות האחרונות של השיר הוא כותב על השליחים של מה שנקרא היום 'סיירת איוב',

שדופקים על הדלת ובאיזשהו מקום, באחד הבתים, מתחיל הבכי. במהדורה מאוחרת של הספר, שנקראת "חשבון עובר", גורי מבין שהוא צריך להסביר את השיר. "בספר מצויים כמה ביטויים ומונחים שיש בהם להכביד על קוראים שאינם בקיאים בהם כמטבעות לשון או כציון למאורע מסוים. תוספת פירוש כלשהי למילים אלה עשויה להקל על הבנת הנקרא". "רקפת", הוא אומר, היא קו דיווח ללקוחות בשיחת רדיו, בדרך כלל פרחים או ירקות. נחושת זהב – מילות הפעלה לסיוע ארטילרי, גבריאלה – שם יעד. אולם גם לגורי ברוד שאין לו שום צורך לפענח מה זה "אש" ו"עצים". כל קורא עברי שהפנים את הטקסט המקראי, שהתנ"ך זורם בתוך דמו, יודע שהאש והעצים זה צירוף מתוך ההליכה לעקדה. יודע שאברהם הולך עם בנו ואחרי 3 ימים פתאום לילד, או לגבר הצעיר, נופל האסימון, והוא מבין את כוונת מעשיו של אביו.

אנטי מחיקות תרבותיות

לנתן זך יש ספר נפלא שנקרא "אנטי מחיקון". כשאני מלמד את 'אנטי מחיקון' יושבים לפני אנשים צעירים ולא מבינים על מה אני מדבר. אני מסביר להם שבתחילה שודרו שידורי הטלביזיה בשחור לבן, למרות שלחלק מהאנשים בארץ כבר היו טלביזיות צבעוניות. הטלביזיה היתה משדרת סרטים, וכך יצא שהעניים היו רואים אותם בשחור לבן, כי כמו שעגנון אומר: "צובעים את העניים בשחור ואת האחרים באפור",

לעומת זאת העשירים היו רואים את הטלביזיה בצבע. כיוון ששר האוצר היה אז מהמתקדמים בתכלית, החליטו שהדבר לא יעלה על הדעת, ומחקו את הצבע מהסרטים ששידרו. כך הוכתב שגם העניים וגם העשירים ראו הכל בשחור. יום אחד המציא איזה יום

היהדות בגלגולה הנוכחי היא תרבות חסרת חוליות.

כלכלי, מכשיר שנקרא אנטי מחיקון והרכיב אותו על הטלביזיה. הוא החזיר את הצבע לסרטים

שנמחקו ועשה מכך הון רב. כך אני אומר לתלמידים שלי והם חושבים שאני מספר להם מדע בדיוני. בהשתמשו בדימוי 'אנטי מחיקון' מתכוון נתן זך לכך שלשירה יש תפקיד של אנטי מחיקון, היא מחזירה לדברים את הצבע שלהם, את העוצמה שמישהו ניסה לקחת מהם. זו היא דוגמה נפלאה לשימוש במושג שיש לו רובדי משמעות שונים. רבים מן הקוראים, וכך גם תלמידי, חסרים את הידע שמאפשר להם להבין מה זה אנטי מחיקון.

רצף של עקידות וזירות ופוענויות

יצחק המסכן הולך איפא עם אביו בדרך להר המוריה, ופתאום נופל לו האסימון. פתאום הוא מבין. הוא פונה לאבא שלו ואומר: "הנה האש והעצים ואיה שם לעולה?" התשובה אינה חשובה כאן, חשוב השימוש שעושה חיים גורי בדימוי. הוא אומר לנו: "אש ועצים ואבנים מפויחות כאלה". הוא לוקח את המיתוס המקראי העתיק ומוסיף לו איזה עידונים או שינויים ברוח התקופה: "מפויחות כאלה", מין כזה, כאילו, כאלה.

אחר כך הוא ממשיך: "מי ינוע בשדות האומללים האלה? מי ינוח על הדרך? מי ינוע כצללית על קו הרקס?" אני עוצר ושואל אנשים צעירים למה רומז כאן גורי בדבריו והם לא יודעים לענות. אני מוכרח להודות שאי הידיעה מבהילה אותי מאוד משום שמדובר בטקסט נפלא הלקוח מתפילת "ונתני תוקף" שאנחנו האשכנזים קוראים בימים הנוראים. בין ראש השנה ליום הכיפורים. מדובר כמובן בסיפור על רבי אמנון ממגנצה שמת על קידוש השם באשכנז. אני חושב שהמחקר היום לא מטיל ספק בכך שהפיוט המופלא הזה הוא ארץ ישראלי, מוקדם בהרבה לפיוטים אשכנזיים, אבל זה לא משנה. בתודעת העם הפיוט הזה קשור עם רדיפות יהודי אשכנז. ושם בתפילה ההיא, שהיא, לטעמי, אחת משיאי הספרות העברית, כתוב: "מי באש ומי במים מי בקיצו ומי לא בקיצו, מי ינוח ומי ינוע, מי ישלו ומי יתיסר".

מה המסד הסמוי העולה מן השימוש במילים אלה בשירו של גורי, שנכתב בשנות השבעים? המסד הסמוי הוא שמלחמות ישראל הן רצף, שתחילתן בעקידה, בהקרבה – יצחק שמקריב עצמו על המזבח, המשכן בפרעות שערכו הנוצרים ביהודי אשכנז וסופן, לפחות לפי שעה, במלחמת יום הכיפורים.

פיקדון הרוח

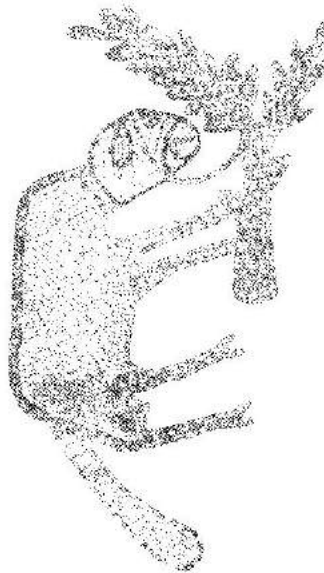
לטעמי, זהו מהלך מרכזי בספרות העברית, וממילא בנפש העברית. התשוקה, לממש או לברר את מה שאומר ביאליק בשירו "לפני ארון הספרים": "את פקודת שלומי שאו עתיקי גווילים ורצו את נשיקת פי ישנה אבק", שימו לב, ישנה אבק ולא ישנה עפר, יש כאן ביקורת בתוך הצירוף "משוט אל איה נכר נפשי שבה וכינות נדוד עייפת גף וחרדה תטפח שוב אל פתח כנעוריה, התכורני עוד אנוכי פלוני בין חייכם, זה מאז נזיר החיים, מכל חמודות אלה לארץ רבה, לא רק איתכם לבדכם ידעו נעורי, ואלמד צרור בידכם פקדון רוחי ולשלב בתוך .. חלומות קודשי". בעצם התשוקה הביאליקאית היא תשוקה שתוהה ועוברת אותנו, את כל מי שמנסה ללמוד או לברר או להחיות או לפענח דפים מתוך ארון הספרים היהודי, הצורך לראות איך אנשים צרו בגווילים האלה את פקדון רוחם.

השאלה הגדולה היא מה טיב העיסה שישנה בתוך

השריון של הסרטן שלנו? אני חושש שאם נסתכל

על 'הצבר', נגלה שאנחנו עומדים מול סוג מסוים

של רכיכה, שהתרבות העברית ייבשה אותו.



אני חושב על סופרים גדולים כמו מנדלי, ביאליק ועגנון. יצירתם היא הישג אדיר שמעורר שמחה אמיתית בלב כל אדם חובב לשון וחובב רציפות. בלעדיהם הופכים כל אוצרותינו לתערוכה שאדם עובר בה מבלי שיש לו מראה מקום. שוו בנפשכם איש צעיר המהלך במוזיאון הלובר בפאריס, ותוכלו להבין את מצבו

הקשה. הוא חף מידיעת סיפורי התנ"ך ועתיקות יוון ורומא, ומשום כך רפאל, ליאונרדו, מיכאל-אנג'לו, רמברנט וכל השאר, אינם אומרים לו דבר. כל מה שהוא רואה נגד עיניו במוזיאון אלה צבעים וצורות, כלומר אמנות מודרנית. אפילו התמונות והפסלים מופשטים בעיניו, משום שהאמנים הסתמכו על הכרה בלתי אמצעית של נושאים ויתרה מזאת על כך שיש להם מסר רב עוצמה לצופים. כך הדבר גם בתרבות העברית. יש כאן מילכוד כפול. מצד אחד אלה שאינם רוצים לקרוא את הספרות העברית ומצד שני אלה שלא קוראים בה ומחמיצים את הבנת הקונטקסט התרבותי בתוכה היא פועלת.

עסק עם מכחול ושפורפת

ישנו שיר נפלא של אמיר גלבווע שנקרא 'פני יהושע'. עניינו של השיר הוא הקול הדובר היוצא החוצה ורואה את דמות אחיו, ששמו כנראה יהושע, בפני הירח במלואם. גברת מכותבת אחת – שזכתה שיקשרו לראשה כתרים רבים – כתבה שהדימוי לקוח מהמיתוס היהודי העתיק, שם מקובל, שכאשר אח צעיר מת במשפחה רואים אותו בדמות הירח. האמנם? האם זה באמת מה שמתחולל בשיר? ואולי מתכוון המשורר אל ספר הלכתי שנקרא 'פני יהושע', שנאמר בו: "פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה"? זאת אומרת, יהושע הוא רק היקוי. ברגע שמשו נכבה מאבד יהושע את צורתו. כשאמיר גלבווע כותב על 'פני יהושע' הוא ללא ספק מתכוון לדימוי הלקוח מאמרת חז"ל שהיתה מוכרת ומקובלת בין באי בית המדרש ולא איוה מיתוס יהודי עתיק, שכבודו במקומו, אבל לכאן הוא דאי אינו רלוונטי.

הבה נקח דימוי נוסף ונסה להבינו. למשורר הלאומי ביאליק, יש עניינים עם גברת אחת, ציירת ששמה אירה יאן. הוא מבטיח לה נישואין ואחר כך מפר את הבטחתו. היא, בכעסה, מוציאה עליו שם רע והוא מחזיר לה מלחמה שארה. במכתב שהוא כותב ליעקב קהן הוא אומר: "במחנה השכינה שלכם רובצת עתה אישה חשובה, האישה היקרה אירה יאן שמה, ציירת היא ועסק לה עם המכחול והשפורפת".

כאשר חז"ל רוצים לעסוק בשאלה, שמעטיקה כל שופט שרן בענייני עבירות בתחום המין, מה ההבדל בין אונס למעשה מגונה, הם שואלים אם היתה או לא היתה חדירה. את השאלה הם מביעים בצורה מטאפורית, כשהם בוחנים אם היה שם מעשה 'מכחול בשפורפת'. כידוע, שמים את הצבע הכחול - הכחל, המשמש לעיניים, בתוך מבחנה צרה כדי שלא יתייבש. למברשת שמכניסים לתוכה כדי ליטול מן הצבע קוראים מכחול, כי היא קשורה לצבע הכחול. ביאליק, בדרכו המתחכמת, מלגלג עליה ואומר: ציירת היא ועסק לה עם המכחול והשפורפת. וכי מה אמרתי עליה? אני השמצתי אותה? הרי אמרתי שזאת עבודתה, אבל ברור לכולנו, שמכירים את המעטפת ומכירים את מערכת "ההגברה" של המילים העבריות, שהיא מוציאה לה שם רע.

כשבאיאליק מתרגם את ספרו של סרוונטס, דון קישוט, הוא פותח את הספר במילים: "איש היה בלה-מגשה כי חדה שמו, אחד מגזע אצילים

אני הוא האיש שטבע את הפנינה 'ארן הספרים היהודי', ולמרות שחבטו אותו מימין ומשמאל, ובדין חבטו אותו, הרי שמערכת התרבות שצמחה מסביב לגרגר החול הזה היא דבר נפלא.

אשר לו סוסה כושלת ברוך חרזיר מותניים ואישה ובנים אין לו והאיש דל בשר וגבה קומה". כל קורא עברי הולך מיד אחר טקסט אחר המוכר לו: "איש היה בארץ עוץ איוב שמו", ומיד אנחנו יכולים לראות את המקבילה. ביאליק יוצר ומשמיע לנו מסר סמוי: כמו שאיוב לא היה ולא נברא אלא משל היה, כך גם איש לה-מגשה, אבל הכאב שלו, כמו שאמר מישוהו, הכאב שלו הוא אמיתי. כך, לדעת ביאליק, צריך לקרוא את דון קישוט.

כתרגול בבני אדם

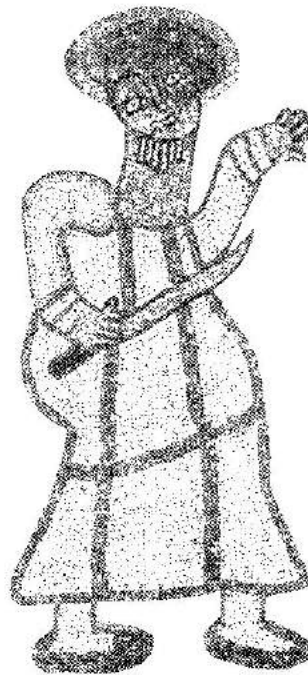
למה התכוון מאיר שלו כשקרא לאחד מספריו "כימים אחדים"? מה משמעות שם הרומן של עמוס עוז "מנוחה נכונה"? אני חושש שמשמעות השמות מוהמצת על ידי חלק גדול מהקוראים, שמילות התפילה "אל מלא רחמים שוכן במרומים המצא לנו מנוחה נכונה" אינן מדברות לתיבת התהודה שלהם. והמשמעות הפנימיות והנטרונות קיימות הרי בכל יצירה של עגנון, בכל שורה של ביאליק, כמו גם יוצרים אחרים. לפני זמן מה ערכתי ספר של אחד מידידי. באחד המקומות הוא כתב שהגיבור הסתכל על הגיבור השני "כחמור בין בני אדם", סימנתי קו מתחת למילה, וכשישבנו, אמרתי לו "תגיד זה בהומור"? אז הוא ענה "למה בהומור"? אז אמרתי "שאלם זה לא בהומור צריך להיות כתרגול בבני אדם". הוא הביט בי ושאל "מה ההבדל"? "המשקל" אמרתי לו. אז הוא שאל "למה אתה מתכוון?"

סיפרתי לו שיש מנהג, שבערב יום כיפור יהודי לוקח תרגול לבן, או יהודיה לוקחת תרגול לבנה, ומוציאים עליה את כל החטאים, כפי שכתב אלי עמיר בספרו "תרגול כפרות". זאת אומרת לוקח בידו האחת את התרגול ואוחז בידו השניה במחזור (פעם דיברתי בפני תלמידים מתלמה ילין ואמרתי שלטבתא שלי היה מחזור וכולם התחילו לצחוק, אני לא הבנתי, אני רציתי להגיד שהמחזור של סבתא שלי לא היה סדיר, היו שם כתמים של דמעות, מחזור של אישה יהודיה שמעיד על חייה). את התרגול הוא מסובב מעל הראש ובאותה שעה אומר: "בני אדם יושבי חושך וצלמות אסירי עוני וברזל", פיוט שאנחנו אומרים, בשעה שעושים לתרגול את הקרוסלה המענגת הזאת, כשמסובבים אותו בשמחה והתרגול שלנו אינו מבין שבאוונה שעה נגזר דינו למיתה, ולכן כשמישהו מסתכל במבט של "לא מבין" אנחנו אומרים מסתכל כתרגול ב"בני אדם יושבי חושך" או כתרגול בבני אדם. על כך אמר לי ידידי: "סבא שלי היה איש מתקדם. לפי המיתוס הפרטי שלנו, הוא האיש שעשה את החריש הראשון בארץ ישראל. סבא עשה כפרות, אבא כבר לא, אבל לפחות ידע מה משמעותן. אני כבר נמצא במקום

אחר, מקום שאין בו כפרה", וזה לב הענין, אני יכול לקחת את תלמידי ולעשות להם סיור פולקלור בערב ראש השנה בבית המטבחיים מאחורי שוק מחנה יהודה בירושלים, אבל מכך לא ילמדו על מסורות המנהג או החג או השפה, כי הרי כולנו מבינים שהצירוף כ"תרגול בין בני אדם" הוא פועל יוצא של תרבות.

בלבול יוצרות

כולנו משתמשים באופן הטבעי ביותר בביטוי "הוא בילבל את היוצרות". מה זה היוצרות האלה? אני מניח שמעטים מתוכנו מבינים את מקור המושג. מדובר בתפילה, שמחברת לתפילת יוצר אור ובורא חושך, ובסידור העתיק לפני שרבו המתקנים, היו בכל שבת חגיגת כותבים יוצר אחר, יש יוצר לשבת חנוכה ויש לשבת ראש חודש ויש לשבת



יש בתרבות העברית. מלכוד כפול.
מצד אחד אלה שאינם רוצים לקרוא את
הספרות העברית ומצד שני אלה שלא
קוראים בה ומחמיצים את הבנת הקונטקסט
התרבותי בתוכה היא פועלת.

פורים וכן הלאה. בדרך כלל החזן או בעל תפילה הוא איש משכיל
היודע לחבר את תפילת היוצרות הנכונה לאירוע, אבל אם הוא עם
הארץ הוא מבלבל את היוצרות. כלומר, יש כאן ביטוי, שכמו רבים
אחרים, בא מכלי שני. השפה שלנו רוויה וספוגה בביטויים כגון זה,
שבאים מתחום ההלכה.

השאלה הגדולה היא איך מלמדים ואיך מנחילים? האם יש בכלל אפשרות
לשמור על ידיעת העבר ומורשתו בעולם משתנה? האם בכלל צריך?
אלה הם השאלות המרכזיות שעומדות לפני מוסד כמו מית"ר, לפני
אנשים שבעצם רוחשים טוב, אבל כל הזמן חיים בקונפליקט שאם
ימשכו לכיוון אחד ייצא הצד האחר מתקפה.

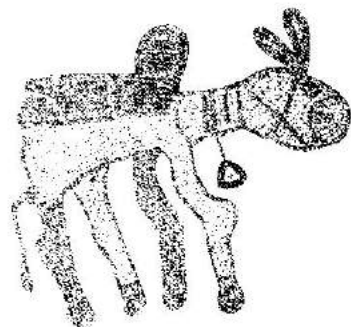
במכתב ששלח גרשום שלום לפרנץ רוזנצוויג בשנת 1926 – אחד
המכתבים המופלאים ביותר על העברית – הוא אומר: "הארץ היא הר
געש, מרבים לדבר פה על הרבה דברים ... בעיית השפה חמורה יותר
מבעיית העם הערבי".

ועוד הוא אומר: "אלוהים לא יותר אילם בשפה שבמשך אלפי שנים
קראו לו לחזר אלינו". ומאידך, במכתב אחר המתייחס לשפה, שנשלח
לרב אברהם שפירא אחרי מלחמת ששת הימים, הוא מתייחס לתלמודי
מרכז הרב הכותבים בעברית קלוקלת, עברית ללא שום מערכת
הדימוסית: "כך מדברים אנשים שהתורה היא תורת חיים בפייהם?"

אנחנו נזרקים כך מצד לצד, וכך גם אני. פעם אני חושב כך ופעם משנה
את דעתי וחושב אחרת, וחבל לי על זה ולא חבל לי על זה. זוהי השפה,
זוהי התרבות. יום אחד אני פותח את עיתון 'העיר' שיש לו זכויות
רבות בתרבות העברית, והם מסבירים למה דווקא עכשיו כדאי לקרוא
את 'עכבר העיר', התנ"ך של הבילויים. נאמר שם: "אנוכי העכבר מדריךך,
לא יהיה לך מגזין בילויים אחר על פני, עשה לך פסל ותמונה וחפש
גלריה, כבד את אביך ואת אמך בארוחה טובה, זכור את יום השבת
לאפטר בנמל, לא תשא את שם הדי- ג'יי לשווא, לא תטיל את מיימך
לאסלה במסעדה, לא תרבוץ שעות על אספרסו קצר אחד, לא תסעד
סושי בסנין ובמזלג, לא תערבב עשב בשיכר.

זה נורא וזה נפלא. מצד אחד, הם עושים בדיוק את מה שאני מטיף לו,
להשתמש בתיבת תהודה, אבל מצד שני כשעושים את זה אני לא
מרוצה, למה אני לא מרוצה את זה אני עוד צריך לברר עם
המטפל שלי. ■

הדברים לקוחים מתוך הרצאה של הסופר חיים באר, שניתנה ב"מרתון חילוני"
מטעם מית"ר – מכללה ליהדות כתרבות, באולם "צוותא" בחל אביב ב- 19.5.2002.



יהדות חופשית ברשת

free-judaism.co.il

"יהדות חופשית" הוא אתר
המוקדש כולו לסוגיות היהדות
כתרבות, מנקודת מבטו של
היהודי החילוני.

האתר כולל נואות מסות ומאמרים שהופיעו בכתב
העת "יהדות חופשית". המוצא ע"י תחיל"ה,
תנועה הנוחייסטית ליהדות חילונית.

האתר וכתב העת חציטים לקוראים מיגזון גדול של
מאמרים ופרקי עיון המאירים פנים שונות של היהדות,
בימינו ובעבר, חגובות של תופעות ואירועים בחברה
ובתרבות הישראלית והיהודית בעולם. בצד מסות
ועיונים בספרות הקלאסית של העם היהודי בתנ"ך,
בחי ישראל ובהארץ ההספורית של העם היהודי
זפניה השונים של חרבות.





בית הכנסה של סורוס, חמת טבריה, ליד אל השמחה, בית הקברות הקדום

על שלחנות הדת

יוסף אגסי, פילוסוף (*)

מה הצורך להשליט דת על ישראל בכוח הזרוע? אומרים, חוק השבות מחייב זאת. אם-כן הדבר, אזי יש לנסח את החוק מחדש, כדי שיהיה ברור שאין לרבנות אחריות עליו. רצוי שהחוק יזכה כל מי שנרדף כיהודי, או כל פליט מדיני יהודי, או כל הידוע בציבור כיהודי

את אהרן הכהן, סרבו חכמינו לשפוט מי משניהם צדק; ומי יעז להיכנס לעבי הקורה אחר סידובם זה? לו היו המתחזים לקנאים כאן ועכשיו חלקם עם משה וחלקם עם אהרן, אולי אפשר היה להסס ולימר שאולי יש בינינו קנאים של אמת. אומר רק זאת. המתחזים במצווה קלה כבחמורה אינם כנים. הם מרשים לעצמם להיות פרוזיטים שתורתם אומונתם למרות שהרמב"ם גינה אותם ללא הסתייגות כלשהי. אך וודאי שאין הם רוויים נחת, וודאי לא בקנאותם. אנשים מבוגרים

אני רואה לעצמי חובה לדבר ברבים. לדאבוני בפי דברים קשים, ואתנצל מראש על כל פגיעה שאני עשוי לפגוע בעמיתי. צר לי לפגוע. אני מקווה לפחות שיכירו בכך שאני עומד לקיים מצוות עשה: הוכח תוכיח את עמיתך. יש שיעדיפו כי במקום מצווה זו אקיים מצוות אחרות, כגון שמירת שבת. אזרח שאיני שומר מצוות שבין אדם למקום, שאני חומץ בן יין. אך וודאי שמירת מצוות שבין אדם לחברו עדיפה על פריקת עול. כפי שהתלמוד אומר, מצוות שבין אדם לחברו קודמות לאלו שבין אדם למקום. יש להוכיח את הבזים לאמירה זו, המדקדקים במצוות שבין אדם למקום ומזלזלים במצוות שבין אדם לחברו. גם יש להוכיח את מרבית שומרי המצוות בישראל היום, שכן הם שותפים לדבר עבירה זה בהודאה שבשתיקה. ידוע להם שנוהג זה פסול, שכן אין לו מחויבים ואין לו יוצא מן הכלל.

למען הדיוק יש יוצא מן הכלל אחד, והוא קנאות לשם שמיים. אך אין בישראל קנאות לשם שמיים. יש פה רק יומרה לכך. והראייה לכך היא, שהקנאות הקיימת מוגבלת למצוות הקשורות בארץ ישראל, שכידוע איבדו את תקפן מאז חרב בית המקדש ולרצון להתפלל בהר הבית למרות האיסור להיכנס שמה משום קדושת המקום וטומאת כולנו. כל קנאות כזאת נוגדת לרוח היהדות שכן יש איסור עליה משום פיקוח נפש.

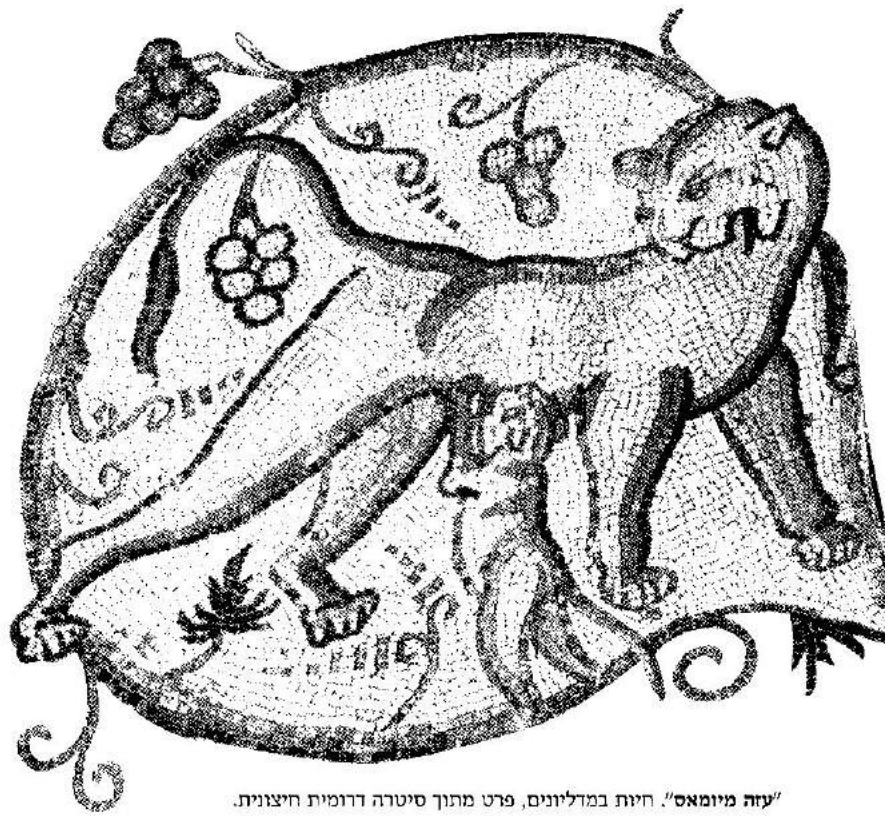
המתחזים לקנאים

ביהדות חזקה המסורת הנוגדת לקנאות. התלמוד אומר, היה מתלמידי תלמידי של אהרן הכהן עליו השלום, שהיה אותה שלום ורודף שלום ומשכין שלום בין הבריות. הוא זכה לשבח זה משום שלקח חלק במעשה עגל הזהב, שכן הוא היה מוכן להשתתף בעבודה זרה ובלבד שישמר השלום. משה רבנו חלק עליו, ועשה בבני ישראל שפטים ככתוב. בשבחם

המכוסים בשטריימל וקפוטה ועומדים ברשות הרבים בצהרי יום קיץ, ועוד בשבת, וזורקים אבנים על עוברים ושבים, ודאי שהיו מעדיפים הנאה ממנוחת השבת בצל קורתם על זריקת אבנים בכביש בחום היום. זו משימה קשה על אדם מן הישוב, לא כל שכן על תלמיד חכם שאין רב על קפוטה שלו. אלא שהם נחלצים למשימה כי עת לעשות לאדוני. הצרה היא, כי עד מהרה התגמדה קנאות זו לעומת קנאותם של רוצחים כגון ברוך גולדשטיין ויגאל עמיר, אשר למרבית החרדה נעשו מודלים חינוכיים. אולי יש להכיר טובה על כך שהקנאות של חובשי הכיפות הסרוגות הורידה מהפרק את הקנאות של חובשי השטריימלים. אך זו נחמה פורתא, ואולי אף אין בה אמת: אולי הם חדלו מלזרוק אבנים רק משום שידם על העליונה.

אכן, הקנאי רשאי מן התורה לשפוך דם. פנחס כהן גדול זכה למעמד מיוחד זה משום שבמעשה נבלה נפשע רצח את זמרי בן סלוא ואת בת-זוגו, הנסיכה המדיינית כזבי בת-צור (במדבר כ"ה 15). עד כמה רשאי קנאי לעשות לאדוני? תאמר,





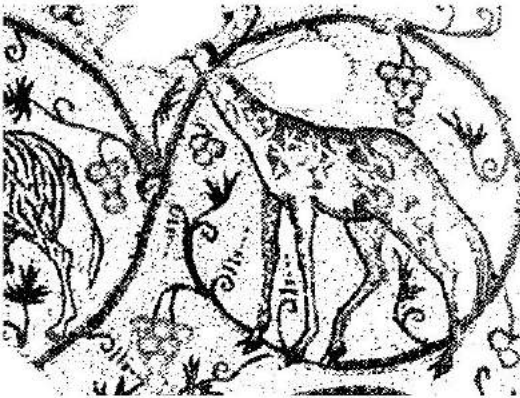
"עזה מיומאס". חיות במדליונים, פרט מתוך סטירה דרומית חיצינית.

קדוש. מטרת שבחיהם ללבות מעשי טרור, ומטרת הטרור לחבל בסיכויי השלום. וכך יש השפעה עצומה אף לאנשי שוליים כגון גולדשטיין ועמיר.

אצלנו איש ג'יהאד אינו קדוש: אין אצלנו התאבדות לדעת על מנת לזכות בחלק בעולם הבא. גם התאבדות ציבורית אין לנו, הגם שרדיפות גרמו להתאבדויות המוניות, לפחות בעמק הריין בזמן מסעי הצלב. הרמב"ם התנגד לכך והתיר ליהודי תימן הנרדפים להתאסלם. לא מכבר נעשה כאן ניסיון לכפות התאבדות קיבוצית עלינו, כאשר קבוצת שוליים תכננה פיצוץ מסוגים בהר הבית בתקווה להביא עלינו ג'יהאד מוסלמי. לא הייתה לנו חרפה בהופעתה, משום שחבריה פעלו במחותרות ונאסרו כשהתגלה זממם. אך אז הופיעו ביטויים עממיים מבישים של אהדה להם, בעיקר בצורת משלוח ארוחות יוקרה לכלא עבורם. ביטויים אלו לא נתקלו במחאה, וכך נפתח פתח לג'יהאד יהודי כביכול, המזלזל בחיי-אדם. היו מחאות נגד ג'יהאד זה, בשם המדיניות ובשם האנושיות, לא בשם הדת. מאז הסתלק לייבוביץ' והלך לעולמו לא נאמר כי במושג הג'יהאד היהודי יש חילול השם. והעדר גינוי חריף עושה את

השוליים למרכז.

בית הכנסת בעזה "מיומאס" (עזה הימית), פרט מתוך ריצפת הפסיפס.



הדוחקים את הקץ

אינו מדבר כאן על מנהיגי תנועת מולדת ודומיהם, שאין אלוהים בלבם, אלא על נאמני הר הבית וחבריהם, האומרים כי הם משתוקקים להתפלל בהר הבית, אולי אף לבנות שם בית מקדש ולהקריב קורבנות. התירוץ שהם מיעוט שולי, תופס אך ורק כשיש נגדם מחאה ציבורית של ממש. פה ושם היו רבנים שתחת לחץ דיברו נגד רצח פוליטי. אך עדיין אין הרבנות מדגישה את האיסור ליהודי לדרוך על הר הבית, כפי שעשתה זאת לפני שהיה לדבר גוון מדיני. גם הרבנים אינם מדגישים כי על בניין בית המקדש לחכות עד שיבוא משיח צדקנו, וימציא אפר

לישראל קנאים מבית. ברוך גולדשטיין איש הג'יהאד היהודי שרצח מוסלמים במסגד, יגאל אמיר וכל המשבחים את מעשיהם. מטרת שבחיהם ללבות מעשי טרור ולחבל בסיכויי השלום.

פרה אדומה. התלמוד מביטיח כי לא יתאפשר לבנות את בית המקדש. בעזרה החיצונית שלו עומדים ישראל צפופים ומשתחווים ברווחים. רוחב העזרה הפנימית ארבעים אמה מקיר לקיר, ובאמצעה מזבח שרוחבו עשרים אמה, ועשרים אמה מפרידים בינו לבין כל קיר. וכך, שם, לפי התלמוד, בבית המקדש $20 + 20 + 20 = 40$. כוונת חכמינו היתה לרמוז, כי רק מי שיכול לבנות עזרה כזו רשאי לבנות את בית המקדש מחדש לפני בוא המשיח. למה אין רב האומר שנאמני הר הבית שקרנים, שההלכה נגדם, שהבית יחכה בסבלנות עד שיבוא משיח, ושתיפח רוחם של הדוחקים את הקץ?

לשם שמיים, אם להרוג מותר - הכל מותר. לא היא. חילול שם שמיים הוא עוון גדול מנטילת חיי-אדם וחילול שם שמיים פסול מיניה וביה. אמנם שבתאי-צבי עשה כן, אך הוא היה משיח-שקר ואינו נחשב. יש תרגיל מדהים של חורחה לואיס בורחס, האומר, כי יהודה איש-קריות חילל שם-שמיים במזיד, כדי לרשת גיחונם, על-מנת לכפר על חטאינו. אין זה מענייננו, שכן זה שייך למסורת אחרת. באשר לנו, המשקרים ברבים לשם-שמיים, פשוט מחללים שם-שמיים; הם עושים מעשה זמרי ומבקשים שכר כפנחס. הפרופסור ישעיהו לייבוביץ' הקנאי המנוח שפך עליהם קיתונ של שופכין. באשר לי, אינני קנאי, ואסתפק בהבעת דעה נגדם.

מוג'אדין יהודי

יש חברות שאורת חייהם אליים: עמלקים, חונים, וונדלים, עוזין. כולן הברות שוליות. אך אין חברה ללא אלימות: הרעין של חיסול כל אלימות הוא אוטופי. יש חוגים ללא אלימות ויש חוגים אלימים, ואף חוגים המטיפים לאלימות בריש גלי. כולם שוליים במידה זו או אחרת

לו היו המתחזים לקנאים כאן

ועכשיו, חלקם עם משה

וחלקם עם אהרן, אולי אפשר

היה להסס ולומר שאולי יש

בינינו קנאים של אמת.

מביש: בפרלמנט שלה יושב מנהיג נאו נאצי, הזוכה לתמיכה ציבורית והשוואף להגה השלטון.

כיצד משתקפים טרוריסטים מתאבדים בציבור הפלשתיני? לשאלה זו השלכות חשובות על תהליך השלום. יצחק דבין חיפש מנהיג דת מוסלמי שיגנה אותם ואת שולחיהם. לא עלה בידו, שכן הם מוג'הדין ושהידין, לוחמים הממיתים את עצמם על קידוש השם וזוכים לחיי עולם. על מוסלמים לשנות זאת. זו משימה קשה עבורם, ועליהם להתמודד אתה בלי עזרה. ישראל אינה יכולה לעזור להם, למרות שזה באינטרס שלה, כל עוד לא התגברה על קנאים מבית, על אלו המשבחים את ברוך גולדשטיין איש הג'יהאד היהודי שרצח מוסלמים במסגד, והקוראים לו

אלימות מן התורה

דינא דמלכותא דינא. ראשי הסיעות המייצגות את הקדוש ברוך הוא בכנסת מצמידים הלכה זו לסטטוס קוו, להסדר. בהסדר זה פועלים בתי דין מטעם המדינה, הנקראים בתי דין רבניים, בשקר ובציניות, על מנת להצדיק העדר ביקורת על המכחנים בהם. הם אנשים הבזויים על שוכריהם. ("סהדי שקרא אאוגריהו זלין" אומר התלמוד, מסכת

למה אין רב האומר שבאמני-הר-

הבית שקרנים, שההלכה נגדם,

שהבית יחכה בסבלנות

עד שיבוא הקץ?

סנהדרין, דף כ"ט עמוד א': עדי שקר אף שוכריהם בזים להם. והוא מסתמך על כך שהסיפור אודות עדי השקר במשפט נבות היזרעאלי מתייחס אליהם כאל "אנשים בני בליעל"). בתי דין אלה אינם רבניים, שכן אינם קהילתיים אלא ממשלתיים; שדותם נכפה על הציבור בניגוד לחוק, בעיקר בניגוד לחוק יסודי שוויון האיש. שיפוטיהם נכפים בעזרת שוטרים מחללי שבת בפרהסיא, הפסולים להעיד שם, אך כשרים לאלימות מן התורה כביכול, נגד נשים חסרות ישע, כאילו היהדות מתירה קורבנות אדם. אלפי שנים כיהנו בתי דין רבניים ללא משטרה, והיום מתנהגים הדיינים מטעם, כאילו אי אפשר לקיים בית דין רבני ללא שוטרים.

לא כן הוא. יהודי שניתנת בידו בחירה בין בית דין תורה וערכאות של גויים, עליו לבחור בבית דין תורה. כאשר הרב עובדיה יוסף חזר בפומבי על פסק דין תורה ברור זה, תנועת ש"ס איששה זאת ותנועת מר"צ מחתה נגד

זאת ללא כל בסיס.

יהודי הנשמע לפסק הדין של הרב יוסף, כשהוא בוחר בדין תורה הוא הולך לבית דין תורני של ממש, ולא לבית דין רבני שיש לו גיבוי במשטרה. בכך הוא מעיד כי בית דין הרבני כביכול אינו רבני כלל.

הרבנים מעודדים שנאת דת

בית הדין הרבני, כביכול, משרת רק חלק קטן של ציבור של שומרי מצוות המוכן לשרת מופרים ולתקן תקנות שאין רוב הציבור יכול לעמוד בהן, ולעשות דין לעצמו בניגוד לחוק החילוני ולחוק התורני כאחד. וכל כך למה? כי כל ישראל ערביין זה בזה (שבועות ל"ט), וכי אנו שומעים פעמי משיח. באשר לערבות, נאמר, מוטב יהיו חוטאים בשוגג ואל יהיו חוטאים במזיד. ונאמר, אין מתקנים תקנה שאין רוב ציבור יכול לעמוד בה. אין הרבנים בישראל מזכירים זאת. הם כופים את מה שהם מציגים כאילו היה הלכה ומעודדים את שנאת הדת. היש באוניברסיטה בישראל מחאה על כך? אולי באוניברסיטת בר אילן? האם זוכרים שם את מאמרו של הרב מאיר בר-אילן, מייד אחר כינון עצמאות ישראל על מדינת ההלכה? במאמר זה דן הרב בר אילן בסוגיית "מדינת ההלכה", וסיים באמירה

כי על אף הקושי לכוננה, הדבר, לדעתו, אפשרי. בלא כל הסכמה עם דעתו, יש להודות, שהוא דיבר ביושר ובאומץ וגילה הבנה לעמדות ליברליות. לא כן אנשי האוניברסיטה המפארת את שמו, מלבד רקטור אמיץ אחד שלה, ששלל עמדה זו מכל וכל. עמיתיו, לצערך, פשוט התעלמו מדבריה.

שקר לשם שמים

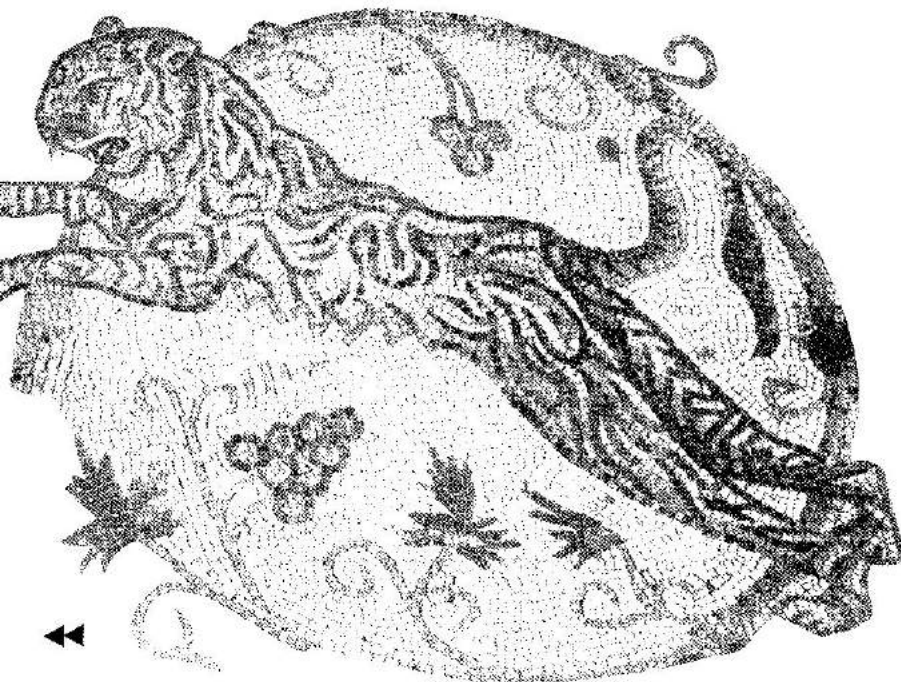
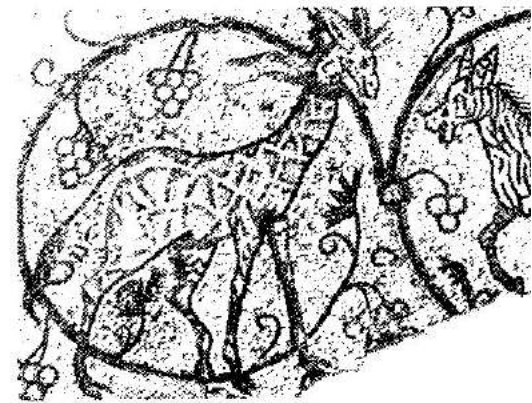
האם עוד יש האומרים שאנו שומעים פעמי משיח? האם מותר כבר היום לדחוק את הקץ? הרב הראשי לשעבר, שלמה גורן, היה פודץ גדד שהחליט להחיות את ההלכה על בידוד ממזרים, למרות שעזרא הסופר פסק, שבהעדר ספרי יוחסין כולנו ספק ממזרים, ולמרות שציית להוראות מפקדיו ושינה את פסקי הדין שלו. פרצה קוראת לגנב, וכיום מחיים

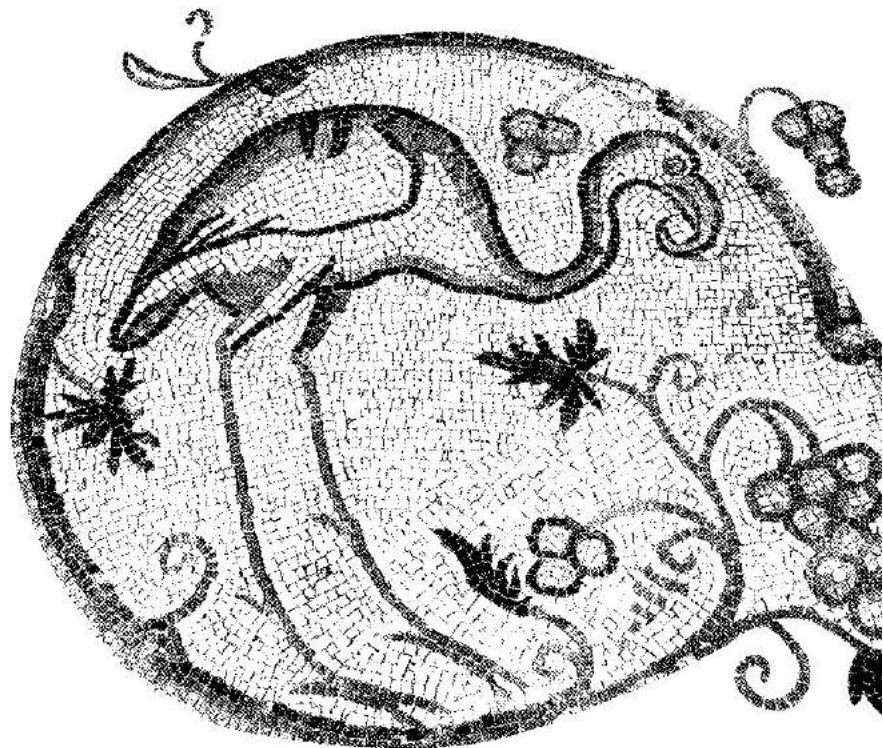
מאז הסתלק לייבוביץ' והלך לעולמו לא נאמר כי במושג הג'האד היהודי יש חילול השם. והעדר גינוי חריף עושה את השוליים למרכז.

חוקים שונים, כולל חוק הייבוס, גם במחיר ביגמיה, ומיצרים חוקים חדשים, כולל איסורים מפוברקים: על הפלות, על ניתוחי מתים, על שרפת גופות, ועל חילון של בתי קברות שיצאו מכלל שימוש, דרישה כי רבנים יהיו נוכחים בטקסים, כולל טקסי מעבר, דהיינו טקסים הקשורים בלידה (ברית מילה), בהתבגרות (בר מצווה), בנישואין (חופה וקידושין) ובמוות (חסד אחרון). תקנות חדשות אלו באות לכפות בעזרת המשטרה, שירותי דת על הציבור. רבנים אינם כמרים, ואין צורך בנוכחותם בטקסי מעבר. ישראל לאו, המכהן כיום בתור רב ראשי אשכנזי בישראל, דרש בשם היציבות החברתית נוכחות רב בטקסי קבורה. ראוי שיקר לשם שמים ומן השמיים ייסלח.

התלמוד דן בפיקוח על שמירת כשרות ובדרך כלל מביע התנגדות לפיקוח. אולי כיום בגלל ריבוי "פורקי עול" יש מקום לדיון הלכתי מחדש בעניין, כמו בעניינים אחרים, כולל שוויון האיש והפלות וטיפול בגופות. פרופ' ישעיהו לייבוביץ' אמר זאת מייד אחר הכרזת העצמאות, ולא זכה לתגובה עדי היום. ההתעלמות מדבריו מוצדקת בטענה כי אי אפשר לתקן ולהתפשר על דברי אלוהים חיים. התלמוד מצביע במפורש אחרת, והזכרתי כדוגמה אחת מני רבות את אהרן

"עזה מיומאס". חיות במדליונים, פרט מתוך סטירה דרומית היצונית.





חיות במדליונים. פרט מתוך פסיפס, סיטרה זרומית היצונית. בית הכנסת בעזה

בספרו כי לא היה לו דבר נגד המסורתיים שאינם מכירים בעצמאות ישראל. כמוהו אני מוחה רק נגד איתה הנחגה דתית הזקוקה לגושפנקה של השלטון, והמשתפת אתו פעולה בבזיון הדת לשם קבלת גושפנקה זו.

השר-לשעבר, הפרופסור אבנר שאקי, נימק את טענתו שיש צורך בגושפנקה זו בטענה, שעם-ישראל מיוחד, שכן היהדות היא גם דת וגם אומה, ועל-כן אסורה ההפרדה בין הרבנות והשררה. על-כן דרושה העצמת הרבנות על-ידי העמדת סמכותה על גושפנקה ממשלתית. טענה זו תמוהה. אם דרושה גושפנקה, הרי שהשררה צריכה גושפנקה מטעם הרבנות ולא להפך. התלמוד מלא עדות לכך, ולא אצטט כאן, שכן, עדויות אלו אפשר למצוא אפילו בספר-האגדה.

פרופ' גרשון ויילר ניסה להעמיד דברים על כנם: אלפיים שנה מבנה כנסת ישראל הוא זה שלאוסף לא מאורגן של קהילות דתיות. מאז מרד בר כוכבא היא לא הייתה גוף מדיני בשום מובן של המילה. היא לא יכלה להיות אומה במובן המודרני של המילה, עד הכרזת עצמאות ישראל, ואז בדיוק החמיצה ישראל את ההזדמנות להיות אומה נורמלית, בה יש הפרדה

בין הרשות הדתית והמדינית. המנהיג הלאומי של אז, דוד בן גוריון, שהוציא את מפלגת החרות מחוץ לקונסנסוס הלאומי, כלל בו את אגודת ישראל שכפרה בעצמאות ישראל, וזכה להסכמתה במחיר כספי פגוט, שהולך וגדל יום יום, על בסיס הסדר שהוא טבע, ואשר ממנו אנו סובלים עד היום.

מה הצורך להשליט דת על ישראל בכוח הזרוע? אומרים, חוק השבות מחייב זאת. אם כן הדבר, אזי יש לנסח את החוק מחדש, כדי שיהיה ברור שאין לרבנות אחריות עליו. רצוי שהחוק יזכה כל מי שנרדף כיהודי, או כל פליט מדיני יהודי, או כל הידוע בציבור כיהודי. האומר כי יש צורך בכפייה דתית על מנת שישראל תישאר יהודית, מבזה את הדת היהודית וגם את המדינה היהודית. אם ישראל תהיה חילונית (במובן של "המבדיל בין קודש לחול" ולא במובן של עוינות לדת) היא תישאר יהודית כמו שצרפת נשארה קתולית: ללא כפייה. תופש הדת היווני הן לדת ישראל והן לדמוקרטיה; הוא יקל על הרבנות ועל השררה כאחת, על הקהילה ועל האומה כאחת. אזרחי הרפובליקה הישראלית הנורמלית בעלת הדמוקרטיה התקינה יהיו בני הלאום, וכולם יהיו ישראלים מרצון, ורובם יהיו יהודים מרצון, והיהודים בה יהיו שומרי מצוות בדרגה זו או אחרת, אך תמיד מרצון. ואז יגלו אלו מבניה ובנותיה, שלא יהיו שומרי מצוות למהדרין, הרבה רצון טוב כלפי אלו שיהיו שומרי מצוות למהדרין, ויכבדו את רצונם במידה סבירה ויותר מזה, ושלום על ישראל.

אם תהיה ישראל מדינה לאום נורמלית, בה יהיו זהים הלאומיות והאזרחות, ולא הלאומיות והדת, אזי יהיו בישראל מיעוט של ישראלים לא יהודים, ולא יהיו בה אזרחים ממדרגה שנייה. ודאי שהדבר עשוי להביא שלום באזורנו. על כן כל הרואה בדת היהודית שאיפה לשלום יטיף לקיים את המצווה לאהוב את הגר הגר בתוכנו. (הכוונה במצווה זו אינה לגר צדק, שכן הכתוב מסביר: כי גרים הייתם בארץ מצריים.) שומר מצוות ישר חייב להתייחס לדברים שנאמרו כאן, ואם טעיית, חובתו להעלות דיון ציבורי ולהראות כי אכן טעיית. אין מנוס מדיון ציבורי בשאלות יסוד של ישראל. ■

הכהן שהוצג בפירוש כמודל בעניין זה. לייבוביץ' טען כי בישראל נעשתה רפורמה בדת כך או אחרת, שכן, שומרי מצוות משתמשים בה בשרותים של "גויים של שבת בני דת משה", וזה דבר שהתורה אסרה במפורש. על כך גם כן לא זכה לתשובה רבנית.

דתיית הדיון על הצורך ברפורמה אינה הצמדות לדין תורה אלא להפך, עבירה על מצוות מפורשות. דוגמה: הלנת שכר שכיר היא עבירה על לאו מפורש כמו אכילת בשר חזיר, וכמצווה שבין אדם לחברו היא חמורה ממנה. עיריות דתיות מלינות שכר ללא היסוס, תוך הקפדה על מניעת אכילת בשר חזיר בתחומן במידת יכולתן. הן מטילות את האחריות על חטא הלנת שכר על הממשלה, שהיא כידוע ממשלת גויים, אך לא את האחריות על שיווק ואכילת בשר חזיר. כל כך למה? למה לא להפך? כי לשם כך אין צורך בפקחים בתשלום?

יהודים מרצון

רבנים מתערבים לא רק בענייני כשרות. מאז הצהיר שלמה גורן כי קדושת הארץ אוסרת על נסיגה, דנים בהחלטות מדיניות וצבאיות כל מיני פוסקים. אך כאן, לפחות, יש ביניהם מחלוקת, והרב עובדיה יוסף הציל קצת את המצב כל עוד הציג את השלום כעניין של פיקוח נפש. אם הצדק אתו, אזי מן הדין שרבנים ישאירו שיקולים מקצועיים למקצוענים, למדינאים ולמפקדים, שכן רק הם יכולים לשפוט איזה צעד צבאי או מדיני יציל חיי אדם. זו הפרדה בין הרבנות לשררה, בין הדת והלאום. בינתיים התפתה הרב יוסף להביע דעות ניציות, ומשמייס ירחמו עליו.

הרשות לכפות דין תורה בתירוץ שכל ישראל ערביין זה בזה גם-כן שנויה במחלוקת. הרב צבי יהודה הכהן קוק תמך בליגה נגד כפייה דתית, אלא שהמדברים בשם השם, כביכול, משכיחים את הליגה הזאת ואת תמיכתו בה. שאר דוברי ישראל, הדוברים בשם אלו שאינם שומרי מצוות, דורשים שהכפייה תהיה מתונה. אין הם דורשים שתבוטל, וזאת משום שהם מקבלים אותה כבסיס לחוק השבות. הנדון כאן אינו צביעות, לא של דוברים אלה ולא של הדוברים האחרים. ואכן, עוד יש רבנים המתעלמים מהשאלה, כיצד כל הישראלים ערביין זה לזה. הבסיס להתעלמותם הוא בכך, שהם מתעלמים מעצמאות ישראל ומשאידיים את הערבות בקהילה באורח מסורתי. ידידי המנות, פרופ' גרשון ויילר, אשר ספרו "תאוקרטיה יהודית" קורא תגר על המצב הנוכחי, הדגיש

מאיו

או באת

לאו אמת הולך

רב תרבותיות בין השתלבות לבדלנות

אודי מנור

37

רב-תרבותיות כתכלית - ענין מוזיק ומסוכן

הכלל הראשון נשען על ציר הזמן: כלומר, האם תרבותו של מאן-דהוא היא עבורו נקודת מוצא או תכלית ויעד? דוגמא פשוטה לסוג הראשון הוא המהגר שהגיע זה עתה מצרפת, ארגנטינה, אתיופיה או הקווקז. אצלו הרי ברור, שתרבותו הצרפתית ארגנטינאית וכו' היא בבחינת נקודת מוצא. דוגמא פשוטה לסוג השני, היא "המזרחיות" בה אווזים אנשים שהם כבר דור שלישי בישראל.

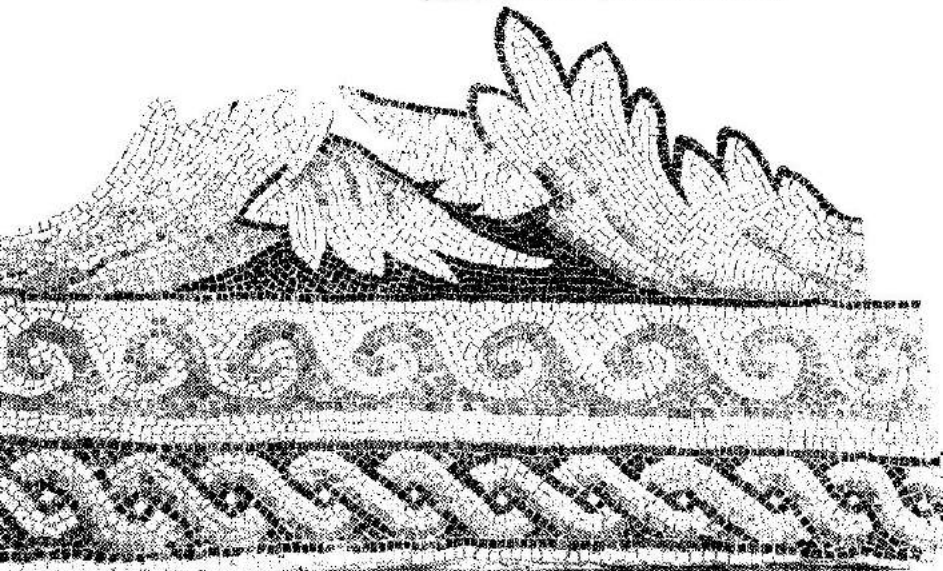
למען הסר ספק ברצוני לטעון, שרב-תרבותיות כנקודת מוצא היא חיובית, או לפחות לא מזיקה, בעוד שרב-תרבותיות כתכלית היא עניין מוזיק ומסוכן. ומדוע? מכיון שחברה חופשית, דמוקרטית, הנשענת על זכויות וחובות של פרטים, מחייבת העמקת המכנים המשותפים. ולכן, קל לראות מדוע למהגר שזה מקרוב הגיע, קשה למצוא מכנה משותף עם ותיק, וקל גם להבין מדוע היאחותו בתרבות המוצא שלו, היא תנאי מסייע להתמודדותו עם סביבתו החדשה, ולכן לא רק לגיטימית אלא חשובה. באותה מידה קל לראות מדוע ישראלי בן דור

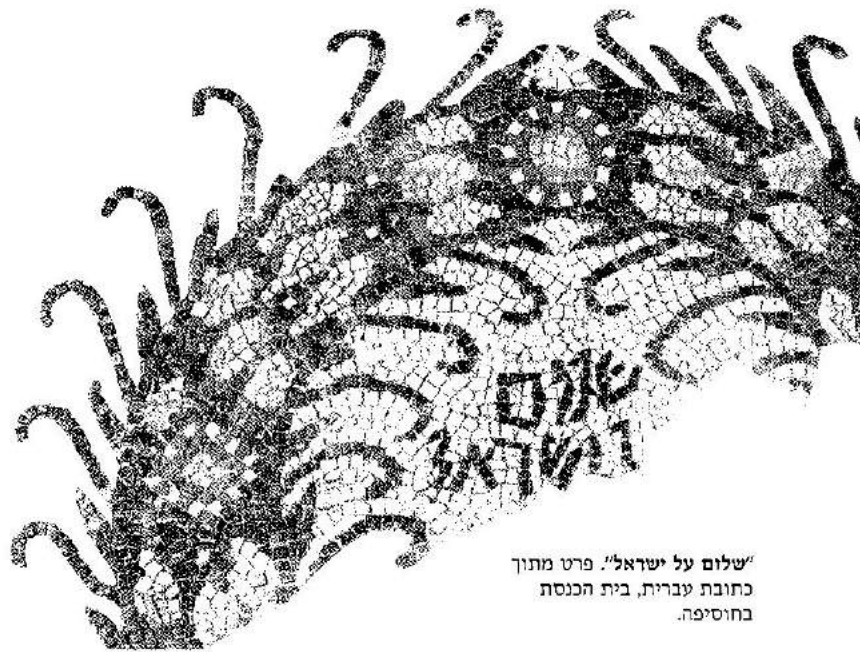
אקדים ואומר מה שאמרת וכתבתי בכמה הזדמנויות: אידיאולוגית הרב-תרבותיות היא אידיאולוגיה כמו כל אידיאולוגיה אחרת, ומבחינה זו היא לגיטימית. אלא שכמו כל אידיאולוגיה אחרת, מבחנה של הרב-תרבותיות הוא ביחס למציאות. וכאן, במימד המציאות, אני מוצא וחוזר ומוצא, שאין לה שום אחיזה. אינני מבין, ולא זכיתי לקבל אי פעם תשובה, למה הכוונה כאשר מדברים על "מגוון התרבויות הקיימות בישראל". כאשר אומרים לי "פלורליזם", אני מבין; כאשר אומרים לי שהאנושות היא רב-תרבותית, אני שוב מבין. אבל כשמדברים על ישראל כעל "חברה רב-תרבותית", אין לי מושג במה מדובר. הבקשה שלי פשוטה: הסבירו נא מה היא "התרבות הרוסית", או "התרבות המזרחית", או "התרבות האשכנזית"? כלומר: מה פירושו להיות בעל "תרבות רוסית, מזרחית, אשכנזית" וכיו"ב?

שהרי, באיזה מובן קיימת תרבות אם לא בחיבור שבין השפה, הטריטוריה, הדאגות המשותפות לעתיד, החשבונות הבלתי פתורים עם העבר, ההתמודדות עם המתח שבין מסורת לחידוש, וכיו"ב? ולכן קל לראות מדוע יש דבר כזה 'תרבות שוודית' בשוודיה, או 'תרבות רוסית' ברוסיה, ולכן כל כך קשה - אני פשוט לא מצליח - לראות 'תרבות מזרחית' או 'תרבות רוסית' או 'תרבות אשכנזית' בישראל.

ובכן, למרות כל האמור לעיל, ומתוך רצון להיות חלק מהקונצנוס, ומתוך קבלת עול המציאות, בה "השיח" על הרב-תרבותיות הוא בבחינת מוסכמה, אין גם לי ברירה אלא לצאת ממנה לדיון ביקורתי. כוונת דברי היא לבדוק כללים לפיהם ניתן להבחין בין רב-תרבותיות שלילית לבין רב-תרבותיות חיובית.

חמת טבריה. פרט מתוך פסיפס באולם התווך.





"שלום על ישראל". פרט מתוך כחובת עברית, בית הכנסת בחוסיפה.

השולחים באשדוד את ילדיהם למסגרות חינוך נפרדות, מבטיחים לילדיהם - אמנם ולמולם באופן לא מכריע - את המשך תחושת הזרות שהם עצמם חשים באופן טבעי כמהגרים. דוגמא המשלבת את מבחן האידיאולוגיה עם מבחן הפרקטיקה, נותנת 'הקשת הדמוקרטית המזרחית', הנעה בין מגמות של שילוב למגמות של בדלנות. בקרב 'הקשת' מתנהל לאחרונה מאבק פנימי בין אלו הרוצים לטפח את זהותם המזרחית המדומיינת, דבר שהם נוהגים לעשותו בעיקר על ידי ליבוי העוינות לאשכנזיות המדומיינת, לבין אלו הרוצים לדחוף את הארגון הזה לכיוון חברתי-פוליטי. את המאבק הפנימי בין משתלבי 'הקשת' לבין בדלניה, אי אפשר להסביר רק באמצעות האידיאולוגיה - שכן כולם ב'קשת' 'מזרחיים' ואו 'דמוקרטיים' - ולכן אין מנוס מלעשות שימוש פרשני במימד הפרקטי: אמור לי מי מבין חברי 'הקשת' ממלא פיו מבוקר ועד ערב ב'זהות' ואומר לך שהוא מהבדלנים, ואמור לי מי מבין חברי 'הקשת' שותף בקואליציות ציבוריות בנושאים כלליים כמו חינוך והון, ואומר לך שהוא מהמשתלבים.

שלישי, המתרחק באופן מודע מהציבור, פוגע במאמץ הקשה ממילא ליצור מכנים משותפים.

את השימוש הפרשני במימד הפרקטי, חשוב במיוחד ליישם למקרה של "החרדים" ו"הערבים", שמקובל להתייחס אליהן כאל שתי קבוצות מובחנות. לכאורה, אפשר היה לגזור מהאידיאולוגיה החרדית ("עם לבדד ישכון ובגויים - בעיקר ביהודים שביניהם - לא יתחשב", כמו גם מזו הישראלית-ערבית ("אנחנו פלשתינאים"), מסקנה של בדלנות מוחלטת. למעשה, ניתן להבחין ללא מאמץ גדול מדי, שבשני ציבורים אלו ישנם הדוחפים לכיוון של בדלנות לעומת כאלו הדוחפים לכיוון של השתלבות, הבאה לידי ביטוי פרקטי באורח החיים האישי, ביחסים חברתיים, בשימוש בתקשורת הכללית וכמובן בשוק העבודה.

הכלל השני נשען על הבחנה חברתית-ארגונית. כלומר, האם מארגוניה של 'התרבות' המסויימת, עושים זאת במגמה בדלנית או משתלבת? מתוך ההיגיון שהוסבר לעיל, הרי שארגונים מטפחי תרבות בעלי מגמה בדלנית, הם מסוכנים לדמוקרטיה ולחברה החופשית ולכן הן פוגעים באפשרויות התפתחותו של כל יחיד.

עצם ביסוסו של ארגון חברתי-וולונטרי על זהות ייחודית יש בה משום בדלנות, הבולטת עוד יותר אם משווים ארגון-מבוסס-זהות לארגונים-מבוססי-עניין, כמו מפלגה, מועדון ספורט או תנועה חברתית. הפרפקטיבה ההיסטורית כוחה טוב גם כאן: לא במקרה קמו באנגליה באמצע המאה ה-19, מועדוני הכדורגל הראשונים בצמוד להופעת הפוליטיקה המתרחבת, החינוך החופשי ותקשורת ההמונים. ממש מעט קודם לכן כתב אלכסיס דה-טוקוויל את ספרו המונומנטלי על 'הדמוקרטיה באמריקה', תוך שהוא מפנה את תשומת לב הקורא לחוסן חברתי של החברה האמריקאית, הנשען על אינספור ארגונים וולונטריים. וכך, דור אחד לאחר מכן, מצאו המוני המהגרים שבאו לארה"ב חברה, שעודדה אותם לבנות לעצמם את ארגוניהם 'האתניים' הייחודיים. במקרה היהודי היו אלו בעיקר 'הלאנדסמאנשאפטים', שביטאו בשמם את ההבחנה הראשונה

אסקפיזם פוסט מודרניסטי

כך או אחרת, הבעיה של הדמוקרטיה החופשיות היא עמדתו של הרוב ולא של המיעוט, יהיה צעקנו, מרגיז ובוטה ככל שיהיה. ולכן, בשאלת הרב-תרבותיות יש ל'ציבור' מה לומר, כל עוד אידיאולוגיית הרב-תרבותיות המלוכה על ידי האסקפיזם הפוסט-מודרניסטי לסוגיו, לא פירקה אותו לחלוטין. ב'ציבור' - הכוונה למושג המופשט בכלל, ולמושג ממנו נגזרים מוסדות שלטון, ניהול, תכנון, הנהגה והשראה. לכל אלו יש עדיין תפקיד קריטי במזעור נזקי הרב-תרבותיות.

ההורים שבאו ממוסקבה ושולחים את ילדיהם למסגרות חינוך נפרדות, מבטיחים להם את המשך תחושת הזרות שהם עצמם חשים באופן טבעי כמהגרים.

שהצענו: היו אלו ארגונים של 'בני המקום' שהושיטו אחד לשני סיוע הדדי על יסוד המוצא המשותף. האם יש סתירה בין הפתיחות של מועדוני הכדורגל, העיתונות והמפלגות באנגליה או בארה"ב מחד גיסא, לבין הסגירות של הלאנדסמאנשאפטים? בוודאי שלא. כאמור, ההתארגנויות על בסיס של מוצא סייעו בידי כל פרט להשתלב בסביבתו החדשה.

בדלנות, דור שלישי

לעומתם, ארגונים וולונטריים על בסיס של זהות ומוצא, הפונים לדור השלישי של מהגרים, הם בעייתיים וחשודים מראש. מבחנם של ארגונים כאלו הוא קודם כל באידיאולוגיה שלהם, אך לא פחות בפרקטיקה. דוגמא למבחן האידיאולוגיה הבדלנית נותנים לנו רשת בתי הכנסת של ש"ס, או רשת בתי הספר של 'מופת', הפונים לקהל של עולים חדשים מחבר העמים. ש"ס שוקדת כידוע על טיפוח זהות 'מזרחית-חרדית' אצל דור שלישי של ישראלים, שברובם הם דור המישי למפגש של יהודים עם המציאות המודרנית והלאומית, וההורים שבאו ממוסקבה

כך, "הציבור" הפורמלי, קרי, המדינה בכלל ומשרדיה החברתיים בפרט - ובראשם משרד האוצר - חייב להתייצב חז משמעית כנגד כל מגמה להפרטת רשות הרבים, מביוב ותחבורה, ועד לבריאות וחינוך. בעניין זה אין אלא להודות, שצריך מידה גדולה של אופטימיות כדי להאמין, שפקידי האוצר יכירו בנזקים שכבר נעשו למערכת החינוך למשל. אופטימיות אפשר לשאוב מכך שהדברים הפיכים, שכן כל ילד מבקר בבית הספר רק פעם אחת, והעובדה שאחיו הבכור הולעט ברב-תרבותיות בדלנית בבית ספר "אוטונומי", אינה מונעת מאחיו הצעיר מלבקר בבית ספר ציבורי ואינטגרטיבי במהותו ובתכניו. ולבסוף, "הציבור" האמורפי, קרי זה המתארגן - אם מתארגן - בגופים וולונטריים כמו כתב העת הזה, חייב להתייצב גם הוא חד משמעית כנגד מגמות בדלניות הנשענות על זהויות מדומיינות, והמניחות, שברב-תרבותיות יש משום שחרור החברה, כאשר למעשה - מעצם הגדרתה והישענותה על 'איתנטיות' - זוהי אידיאולוגיה שמרנית באופיה. ■

יהדות חופשית

וחזון הנביאים

אורלי קנת

ישראל, נגיעה "חוויתית" וקצת "רוחנית" ביהדות, "הצצה" לתוך עולמם וחיייהם של הז"ל וכל זאת בלי שהלומדים התחייבו לדבר, בלי שלקחו על עצמם אחריות כלשהי למשהו קונקרטי בחייהם, לא ברובד אישי ולא ברובד קהילתי-ציבורי. מפגש הלימוד הוא מעין "בועה" שנכנסים אליה לכמה שעות של מפלט מהמציאות היום-יומית הלוחצת, מאוררים את הראש ואת הנפש ויוצאים, עם קצת יותר כוחות וחוויות רוחניות, חזרה אל המציאות שאין לה קשר אמיתי עם החומר שנלמד בבית המדרש.

39

חוליה אחרונה בשרשרת

הקושי עם המגמה זו הוא בכך שהספרים הממלאים את "ארון הספרים היהודי" לא נכתבו כדי ליצור חוויה אינטלקטואלית רוחנית

מנותקת מהמציאות. התרבות היהודית, להבנתי, נוצרה מתוך התמודדות אקטיבית עם שאלות, קשיים והתלבטויות שצצו, באופן טבעי, בחיי היום-יום. הדילמות שממלאות את ארון הספרים מקורן ב"עולם האמיתי" והלימוד בא לענות על השאלה "מה האחריות שלי כפרט ומה האחריות שלנו כחברה ביצירת מציאות זו או בתיקונה. הבחירה לעסוק

באגרות תלמודיות ולוותר על דיונים הלכתיים שעוסקים בצדק סוציאלי והדרכים להגשמתו בחברה, הבחירה בסיפורי ספר בראשית והויתור על כל אחת מההלכות של ויקרא יט', הבחירה בקטעי "ידישקייט" מבוססים על מנהגים, מסורת וטקסי חגים על חשבון התמודדות עם האופן שבו מדינת ישראל מממשת הלכה למעשה את הצווים המוסריים-חברתיים שמצויים במקורות - כל אלה נובעים מבחירה

ערכית של כל מי שמוביל ומנחה את הלימוד. לצערי, רק מיעוט קטן מקרב מסגרות הלימוד הקיימות בוחרים להתמודד עם שאלות של "כאן ועכשיו" שממקמות את הלומדים כחוליה האחרונה (עד להגע זה) בשרשרת של יצירה יהודית ומחייבות אותם להכריע הכרעות ערכיות (לפסוק הלכה) בשאלות קונקרטיות, רלוונטיות לחיי היום יום האישיים והציבוריים של כולנו.

בשנים האחרונות, בכל רחבי הארץ, עוסקים מאות אנשים בהקמת מרכזי לימוד ליהדות פלורליסטית, חופשית, נאורה ופתוחה ובהרחבת מעגלי הקוראים של "ארון הספרים היהודי". זמן, כסף, מאמץ והמון כוונות טובות חוברים יחדיו כדי להוציא את היהדות לחופשי מידי הממסד האורתודוקסי שנדמה היה שכבר קנה לעצמו מונופול וחזקה עליה. ארגונים שהוקמו לשם העמקת החינוך היהודי בקרב ציבור חילוני או בקרב ציבור מעורב - חילוני ודתי, הולכים ופורחים מאילת ועד קרית שמונה. עובדה זו משמחת כשלעצמה. הרנסאנס היהודי התרבותי בישראל, שמתקיים מחוץ לזרם האורתודוקסי, הוא תופעה מבורכת שיש לקוות שגם הממסד יתן יד להתפתחותה ולצמיחתה.

יחד עם זאת, ראוי, להערכתך, להפנות תשומת לב ציבורית גם לפן בעייתי שהולך וצומח במקביל לתופעה החיובית. פתיחת "ארון הספרים היהודי" בפני כל הציבור הישראלי היא צעד חשוב שכבר נותן הדים ציבוריים חיוביים. אך פתיחת הארון היא רק צעד ראשון. צעד משמעותי הרבה יותר הוא הבחירה אילו ספרים להוציא לקריאה, ובאיזה חומר להשקיע את זמן הלימוד היקר. עד היום נראה שרוב בתי המדרש, הקהילות הלומדות ומסגרות הלימוד של ה"רנסאנס היהודי" בחרו לקחת מהארון את הספרים הפופולריים, הקלילים, שנתפסים כ"פהות מאיימים". סיפורי אגדה תלמודיים הם ה"רב-מכר". תנורו של עכנאי, רב רחומי ואחרים תופסים מקומות ראשונים בטבלאות הדרוג של

"מצעד מקורות היהדות". אחריהם באים כל סיפורי התסבוכות המשפחתיות של ספר בראשית וכמובן: קריאה פמיניסטית של כל טקסט אפשרי שמצוי על כל מדף בארון. סוג הלימוד הזה יוצר "סיפוק מייד" אצל רוב הלומדים. התחושה היא של "התבשמות" במקורות

רק מיעוט קטן בוחר להתמודד עם שאלות

של "כאן ועכשיו" שממקמות אותו כחוליה אחרונה

בשרשרת של יצירה יהודית ומחייבות אותו

להכריע הכרעות ערכיות (לפסוק הלכה) בשאלות

קונקרטיות, רלוונטיות לחיי היום יום

האישיים והציבוריים.

הלימוד יוצר אצל רוב הלומדים "סיפוק מידי",

תחושה של "התבשמות" במקורות ישראל,

נגיעה "חוויתית" וקצת "רוחנית" ביהדות,

מבלי שהלומדים התחייבו לדבר, בלי שלקחו על

עצמם אחריות כלשהי למשהו קונקרטי בחייהם,

לא ברובד אישי ולא ברובד קהילתי-ציבורי.

בעשורים האחרונים בחברה הישראלית ולתת לבני הנוער כלים לניתוח המציאות החברתית והאפשרויות לחולל בה שינוי ותיקון.

קירות שקופים לבית המדרש

"כל שחוכמתו מרובה ממעשיו למה הוא דומה? לאילן שענפיו מרובין ושורשיו מועטים, והרוח באה ועוקרתו והפכתו על פניו... אבל כל שמעשיו מרובים מחכמתו למה הוא דומה? לאילן שענפיו מועטים ושורשיו מרובין, שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזות אותו ממקומו..." (משנה אבות ג יז).

החלק השני של תוכנית נבח"רת הוא החלק המעשי. בני הנוער נתבעים לאתר בעיה, נושא או מקום בו השקעת זמן שלהם עשויה לחולל שינוי במציאות החברתית. הפרויקט הקהילתי מוגדר על ידינו כפרויקט מתמשך, ארוך טווח שמופנה כלפי אנשים (ולא בע"ח או אתרי טבע)

שבו קבוצת נבח"רת כולה לוקחת חלק. בשנת תשס"ב בוצעו במסגרת התכנית כחמישה עשר פרויקטים קהילתיים. (חונכות של ילדים בסיכון, עבודה עם מחלקות רווחה באימוץ משפחות עולים מאתיופיה, התנדבות במעונות לנערים ונערות בעלי צרכים מיוחדים, סיוע למחלקת רווחה בעירייה לידע אזרחים בדבר הזכויות המגיעות להן, הפעלת מדור ילדים בספריה עירונית ועבודה עם עולים חדשים וילדי עולים.)

מזכירי הילדים בספריה עירונית ועבודה עם עולים חדשים וילדי עולים.)

"לא עליך המלאכה לגמור ולא אתה בן חורין להבטל ממנה" (משנה אבות).

תוכנית נבח"רת לא הוקמה במטרה לגשר בין מגזרים בחברה הישראלית אך מכיוון שבתי הספר שבחרו להשתתף בתוכנית כוללים בתי ספר ממלכתיים, ישיבות תיכוניות, אולפנות, ולראשונה בתשס"ג, גם שני בתי ספר במגזר הבדואי, ממילא מתקבל פסיפס מגוון של בני נוער. הלימוד הטקסטואלי הבית-מדרשי מושפע מהנסיון והרקע שבני הנוער

מביאים איתם. התקווה שלנו היא ש-800 בני הנוער שהם בוגרי נבח"רת הפנימו את התפיסה ש"קירות בית המדרש" חייבים להיות שקופים למציאות החיצונית, שבזמן שהלומדים מרימים עיניהם מהספרים שהוצאו מהארון הם יוכלו להעיף מבט דרך הכתלים השקופים ולראות מחוץ לבית המדרש מובטלים, עובדים מנוצלים (יהודים, ערבים זרים), עולים

חדשים הנתונים בקשיים, אי שוויון וחוסר צדק במערכות החינוך והבריאות. ובתום החלק הלימודי הם לא "יצאו מהבועה" חזרה לעולם האמיתי אלא יקחו את כל מה שלמדו ויצאו החוצה במטרה ליישם, לשנות, להשפיע ולהתערב, או, במילים אחרות, לעשות מה שמחברי הספרים שבארון הספרים היהודי, לאורך כל הדורות, ראו כאחריותם - לעסוק ב"תיקון עולם". ■

היהודי היא הכרות בראשיתית, את האחריות על לימוד שיעשה בזיקה מיידית למעשה היום-יומי בתחום החברתי? התשובה שאני רוצה להציע היא שהדבר אפשרי, ואף חובה לעשות זאת. רק לקיחת אחריות על חיבור הלימוד לחיים האמיתיים, למציאות שמחוץ לכתלי בתי המדרש תיתן את התחושה של חיבור לשרשרת הדורות. שהרי חכמי הדורות הקודמים עשו בדיוק את זה - ניסו באמצעות הדיון, הויכוח והלימוד לברר מהי הדרך הנכונה בה אדם צריך לחיות, מהי הדרך הטובה ביותר לקיים חברה אנושית ומהם החובות והזכויות של כל הפרטים, שנבראו בצלם אלוהים, האחד כלפי השני.

נבח"ת - מעורב בונה חברה אחרת

כיצד עושים זאת הלכה למעשה? יש היום בארץ מספר בתי מדרש שכבר נטלו על עצמם את האחריות לעשייה חברתית. סדר היום בבתי מדרש אלה מחולק בצורה ברורה בין לימוד לבין פיתוח יוזמות בקהילה. באופן מפתיע (או שמא לא כל-כך?) דווקא בתי המדרש שמציעים קצת פחות שעות לימוד ותובעים הקדשת חלק מהזמן לאחריות קהילתית-חברתית גדושים בלומדים ורשימת הממתינים עולה על האפשרויות לקליטת לומדים חדשים. במקביל לבתי המדרש הפונים לאוכלוסיה בוגרת קיימות גם מסגרות שונות של

לימוד לבני נוער. במסגרת מאמר זה ברצוני לתאר תוכנית אחת שפועלת מזה ארבע שנים ומבוססת על חינוך ל"סודות החרות, הצדק והשלום לאור חזונו של נביאי ישראל".

תוכנית נבח"רת (נוער בונה חברה אחרת) היא תוכנית שעוסקת בחינוך לצדק חברתי באמצעות לימוד עיוני המשולב בעשייה קהילתית התנדבותית ארוכת טווח. התוכנית פועלת בכשלושים בתי ספר על יסודיים ברחבי הארץ ומטרתה לאפשר לבני נוער חווית לימוד משמעותית בנושאים שהעסיקו את נביאי ישראל וצבירת נסיון בשינוי מציאות חברתית כתוצאה מעשייה התנדבותית שלהם. התוכנית מופעלת ע"י עמותת קהילה ליד הקיבוץ העירוני תמוז במימון מטה קרמניצר-שנהר, הפדרציה של סן פרנסיסקו, הקרן החדשה לישראל וכו"ו.

המתכונת בה פועלת התוכנית מבוססת על מפגש חד שבועי של תלמידים ומורים מצוות בית הספר, עם תום יום הלימודים למשך כשעתיים וחצי. המפגש מוקדש ללימוד סדנאי, בית מדרשי מעמיק בנושא של צדק חברתי לפי מערכי שיעור מובנים. המערכים נכתבו ע"י

אנשי מקצוע בתחום של מחשבת ישראל, פילוסופיה, היסטוריה של עם ישראל, כלכלה, סוציולוגיה ופסיכולוגיה. הפעולות, מהוות מעין "דו-שיח על-דורי" בין בני הנוער לבין נביאי ישראל וחכמים שראו בצדק חברתי, שוויון בין כל הברואים בצלם וסולידריות קהילתית את לב ליבה ומהותה של התרבות היהודית. במהלך השנה התלמידים נפגשים בסמינרים ארציים עם אנשים שמצויים בחזית העשייה החברתית בישראל, הן מטעם הממסד והן מטעם ארגונים, עמותות וקבוצות חברתיות חוץ ממסדיות. הם מבקרים במקומות בהם נעשית התמודדות עם בעיות חברתיות בישראל ונחשפים לנסיון חיים של אנשים שעוסקים ב"תיקון עולם". מטרת החלק העיוני של תוכנית נבח"רת הן לחנך להתבוננות ביקורתית על תהליכים חברתיים-כלכליים שמתרחשים