

אלחנן שילה / יהדות קיומית



אלחנן שילה

יהדות קיומית

ש

הוצאת שוקן / ירושלים ותל-אביב

Elchanan Shilo
Existential Judaism

1 3 5 7 9 10 8 6 4 2

אין להעתיק, לצלם, להקליט, לשדר, לתרגם, לסרוק ולאחסן במאגרי מידע ואחזור או להפיץ ספר זה או קטעים ממנו בשום צורה ובשום אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני, לרבות אינטרנט, ספר אלקטרוני, מחשב טאבלט, טלפון נייד או כל מדיה אחרת, בלא אישור בכתב מראש מהמוציא לאור.

©

כל הזכויות שמורות להוצאת שוקן
Copyright by Schocken Publishing House Ltd., Tel Aviv
נדפס בישראל, תשע"ז – 2017
www.schocken.co.il

נדפס בדפוס א.י.ל.

ISBN 978-965-19-1004-3

ואתה, בן אדם,

וקח לך עץ אחד	וקח לך עץ אחד
וכתוב עליו:	וכתוב עליו:

אתאיזם	אלוהים
ביקורת המקרא	אמונה וקדושה
חופש	מצוות
הומניזם ליברלי	מחשבת ישראל

וקרב אותם אחד אל אחד, והיו לאחדים ברוחך.



תוכן העניינים

11	פתח דבר
13	פרק א: יהדות רצופה בין הלכה לחילוניות
27	פרק ב: קיום מצוות ללא מצווה
49	פרק ג: התגלות אלוהית בטקסט אנושי
70	פרק ד: נבחר בין נבחרים
77	פרק ה: שאלת הרע והיכולת להאמין
90	פרק ו: תפיסת האלוהות בעידן המודרני
102	פרק ז: הפתרון למשבר הגיור: הזקת יהדות בנישואים
	פרק ח: תוך וקליפה: אל מעבר למודרניזם
116	ופוסט־מודרניזם
131	סיפורו של הספר
133	רסיסי מחשבות
	התסביך ומקור החולשה של "נאמני תורה ועבודה" 135; הגיגים בנושא יהדות רצופה בין הלכה לחילוניות 141; הגאולה תבוא מלמטה 150; הגיגים בנושא קיום מצוות ללא מצווה 155; הגיגים בנושא התגלות אלוהית בטקסט האנושי 173; הגיגים בנושא תפיסת האלוהות בעידן המודרני 181; הגיגים בנושא הפתרון במשבר הגיור 189; הגיגים בנושא דתות 196; הגיגים פילוסופיים ופוליטיים 201; הגיגים בנושא מיניות, חיים וצמחונות 206; מאפייניה של הגות אישית 212
217	הערות
254	ביבליוגרפיה
263	מפתחות
	מפתח נושאים
	מפתח אישים



הספר מוקדש לאבי, פרופסור שמואל שילה.
שנה וחצי לפני פטירתו קרא אבי היקר את טיוטת הספר
ודן עמי לאורך שעות רבות בסוגיות רבות שמועלות בו.
עם חלקן הוא הסכים ולעתים הציע תוספות וחיזוקים
ממקורות נוספים, ועל חלקן היו בינינו מחלוקות.
פתיחותו, יושרו וידיעותיו הרבות במקורות היהודיים
ובתרבות הכללית השביחו את הספר הן בתוכן והן
בסגנון. הוא עודד אותי לפרסמו, אך לא זכינו לראותו
יוצא לאור בחייו.
יהי זכרו ברוך.



פתח דבר

אין אדם שליט ברוח
לכלוא את הרוח (קהלת ת, ח)

רוב החברה הישראלית שרויה בדיכוטומיה דתית-חילונית הבאה לידי ביטוי באופן מובהק במערכות החינוך הנפרדות. מתוך מצוקה זאת צומחת יצירה, היכולה להיות רלוונטית ולתת אפשרות של דרך רוחנית חדשה לכל מי שעומד על הגשר בין דתיות לחילוניות – אם אלו דתיים המרגישים מצוקה בתוך החברה הדתית, אם אלו דתל"שים (דתים לשעבר) שאינם מוצאים את מקומם בחברה החילונית, ואם אלו חילונים הרוצים להתחבר מחדש ליהדות אולם נרתעים מהצורה הדוגמטית של היהדות האורתודוקסית. ברצוני להציג הגות אישית המתארת אחת מן האפשרויות היכולות לשבור דואליות זו ולהתחיל דרך חדשה. אין בה הצגה של שולחן ערוך חדש, אלא יותר וידוי אישי, שממנו יכול הקורא לקבל זווית ראייה חדשה ולהיעזר בו לעיצוב חיי המחשבה והמעשה, בהתאם למקום שבו הוא נמצא.

על הפער שבין השתייכות קבוצתית לזהות אינדיבידואלית כתב ש"י עגנון בדברים ששם בפיו יעל חיות מ"גבעת החול": "מה אתה? [...]. איני שואלת אותך אם אתה ציוני או רבולוציונר אתה. [...]. איני שואלת על איזו מפלגה אתה נמנה, אלא אני שואלת מה אתה? כלומר אתה בעצמך מה אתה" (על כפות המנעול, עמ' 290).

בעוד שבעולם המערבי העדריות של הליכה אחרי מפלגה ואידיאולוגיה, הסוחפת אחריה קבוצה, קרסה אל מול האינדיבידואליזם האקזיסטנציאליסטי ואובדן המטא-נרטיב בעידן הפוסט-מודרני, העם היהודי והדת היהודית עדיין שקועים בחלוקה לקבוצות שונות: חילונים, רפורמים, קונסרבטיבים, מסורתיים, דתיים וחרדים.

החברה הישראלית דורשת מהאדם לשייך את עצמו לאחת הקבוצות, וקשה לה להכיל גוונים שאינם בתוך קטגוריה מסוימת. ולמרות כל זאת, בשנים האחרונות מתחילים דברים אלו להשתנות; לפני עשרים שנה תפיסה, שלפיה רמת הזיקה של כל יהודי למסורת אבותיו תיקבע באופן אינדיבידואלי, ללא השתייכות מגזרית, הייתה כקול קורא במדבר.

היום נראים הדברים אחרת עם הקמתן של מכוניות קדם-צבאיות דתיות-חילוניות ובתי מדרש פלורליסטיים. אני מרגיש שזמני הגיע, ודבריי ייפלו עתה כפרי בשל אצל שכבה דקה שנוצרה בין דתיות לחילוניות, שאיננה רואה את עצמה שייכת לאחד המגזרים הקיימים. האינטואיציות הבריאות שהביאו ליצירת המרחב שבין דתיות לחילוניות טרם קיבלו בסיס הגותי-פילוסופי, ומשבצת חסרה זו ברצוני למלא.

ברצוני להודות לכל אלו שסייעו לי בליטוש הספר. תודה לאמי, פרופסור מרגלית שילה, ואחי, ד"ר יחיאל שילה, שקראו את טיוטת הספר והעירו הערות חשובות. לד"ר אליעזר באומגרטן על הארותיו והערותיו לפרק השישי. הערכת הרבה מסורה גם לעורכי מוסף "שבת" של מקור ראשון, יואב שורק ואלחנן ניר, שערכו את הגלגול הראשון של מאמרים שהיוו את השלד של רוב פרקי הספר, ומצאו את העוז לפרסמם; להוצאת שוקן, לעורכת ד"ר מאיה פלאי, שליטשה את הספר באמצעות שאלות עומק, ולאבי שרגאי על עבודת ההגהה; ואחרונה חביבה, לאשתי יערה, שעמדה לצדי גם בזמנים קשים ושילמה את מחיר הדרך שבה בחרתי.

אשמח לקבל הערות ותגובות בדוא"ל: elchshilo@gmail.com

אלחנן שילה

ירושלים 2017

פרק א

יהדות רצופה בין הלכה לחילוניות¹

רווחה השיטה בחיי ישראל האומרת או שתקבל הכל או לא כלום. [...] אבל מכיוון שרק מועטים מוכנים לקבל את הכל, דוחפת השיטה הזאת את הרוב המכריע של האומה באמת הבנין. השיטה הזאת אינה מוכנה לוותר על קוצו של יוד, אבל מוכנה לוותר על המוני בית ישראל (הַשָּׁל).²

הקרע הגדול ביותר שקיים בעם היהודי בעידן המודרני הוא הפיצול הדתי-חילוני. כבר מאתיים שנה מתחולל מאבק שיצר את מה שמכונה היום "מגזרים". מערכות החינוך הנפרדות שקמו במדינת ישראל העצימו פיצול זה ויצרו שני עולמות תרבותיים נפרדים. השאלות שצריכים אנו לשאול את עצמנו הן: האם נגזר עלינו פיצול זה גם במאות השנים הבאות? האם אין דרך מוצא?

כשסוקרים את התהליכים שעברו על הציונות הדתית בארבעים השנים האחרונות, ניתן לדבר על שלושה שינויים עיקריים:

(א) מעבר מ"דתיות בורגנית" של "המזרחי הישן" אל חיוניות והתחדשות דתיות בעלות עוצמה.

(ב) יצירת חברה דתית בעלת השכלה יהודית רחבה הן בגיל התיכון (ישיבות תיכוניות) והן ברמה העל-תיכונית (ישיבות הסדר, מדרשות ומכינות קדם-צבאיות).

(ג) יצירת דתיות הלכתית-נוקשה בשל התרחבות ההיכרות עם עולם ההלכה.³ היהדות של מסורת בית אבא הפכה ליהדות שחיה על פי הספר, כפי

שמתאר חיים סולובייצ'יק במאמרו הידוע "שבר ותיקון, הטרנספורמציה של האורתודוקסיה בת-זמננו"⁴. מה שמעניין הוא ששינוי זה המכונה "התחרדות" צמח במדינת ישראל דווקא, מתוך ישיבת מרכז הרב, שרוממות קידוש החומר והטבע בגרונם.

בעוד שני השינויים הראשונים היו מבורכים, השינוי השלישי העמיק את התהום והגביה את החומות שבין החברה הדתית לחברה החילונית, שהפכה להיות חילונית יותר (מבחינת מידת היכרותה עם התרבות היהדות) ומתירנית יותר.

במציאות הנוכחית נראה שזוהי דרך ללא מוצא: אין סיכוי שחלק משמעותי מהחברה החילונית ירצה לקבל על עצמו אורח חיים כל כך נוקשה ותובעני מבחינתו. המעבר מחילוניות לחרדיות הפך להיות אירוע טראומתי. התגובה של המגזר החרדי ושל המגזר החילוני הייתה לחץ והסתגרות של כל חברה בתוך עצמה, וראיית כל תזוזה כדבר מאיים, שסופו מי ישורנו.

כנגד המגמה השלישית קמה קבוצת "נאמני תורה ועבודה" ויצאה נגד תופעת ה"התחרדות" במחנה הציוני-דתי. אולם כל עוד השיח שלה עם שאר חלקי הציונות הדתית יישאר על בסיס המחויבות להלכה, עשייתה נידונה לכישלון. תמיד תהא ידה על התחתונה, מכיוון שההלכה עצמה, כפי שהיא מתגלמת בשולחן ערוך, נובעת מצורת חשיבה חרדית. מכיוון שנקודת המוצא היא מחויבות להלכה, הדתיים הליברליים נתפסים כ"חפיפניקים" או ככאלה ש"נשחקו" מבחינה דתית, ובכל דיון ציבורי ידם של ה"לא-הלכתיים" נמצאת על התחתונה.

בציונות הדתית של ימי ראשית המדינה היה הכרח ביצירת מחיצות בגלל תחושת הנחיתות של הנוער הדתי אל מול הציונות החילונית. לשם כך נבנתה מערכת חינוך שתוכל לעצור את גלי החילון הגואים, שהגיעו לשיאם במחצית הראשונה של המאה העשרים. החברה הדתית ההלכתית-תורנית שנולדה מתוך מערכת חינוך זו צברה לה עם השנים ביטחון עצמי ועוצמות רוחניות, המאפשרים לה בימינו לשבור את אותן מחיצות של העבר ולהתחיל מהלך חדש. אולם במקום להתערות בכלל היא מקימה עוד מכללות דתיות ושכונות דתיות שמעצימות את הבידול.

הציונות הדתית הייתה בעבר נקודה, נספח לציונות החילונית, כמו מצבה

הראשוני של נוקבא ביחס לזעיר אנפין (בקבלת האר"י). היא עברה תהליך של נסירה, התנתקות, גיבשה לעצמה את זהותה, ובנתה לה פרצוף שלם בפני עצמו. כיום היא מודעת לכך שהיא התנועה החיה והתוססת ביותר בתוך החברה הישראלית, ומובן למה היא חותרת להנהגה. אולם כל עוד נמצאת החברה הישראלית בדיכוטומיה הדתית-חילונית, כל ניסיון להנהיג ייתפס כאיום של השתלטות וסופו להיכשל. לכן עתה הגיע הזמן לחזור ולהתאחד עם החברה החילונית, להוליד רוחניות חדשה, ולהפסיק לנסות לשכפל את הדתיות גם לדור הבא.⁵

הדרך לשבירת הקיפאון היא ביצירת דגמים פחות תובעניים ונוקשים של אופציות דתיות, אשר יוכלו למשוך אחריהם ציבור רחב. כך לא תצויה ההתקרבות למסורת נורות אזעקה ופחד ש"הלכת לי, חבר"...

מעבר הדרגתי

מבחינה סוציולוגית ניתן לראות דגמי ביניים כבר כעת. ברמה האינדיבידואלית אנו מוצאים אנשים שאינם שייכים לשום "מגזר", וברמה המוסדית אנו נחשפים בעשור האחרון לבתי ספר ומכונים קדם-צבאיות מעורבים אשר יכולים להיות בסיס לתנועה מסוג זה. אף על פי שברמה הרשמית מוסדות אלו מצהירים שהם מכילים שתי קבוצות שונות (דתיים וחילונים), נראה שעצם הערבוב יוצר מיזוגים חדשים.

הרחבת מוסדות אלו עד לכדי תופעה רחבה יותר שתשפיע על כלל החינוך יכולה להיעשות על ידי יצירת מגוון אפשרויות מתונות יותר, כגון בתי ספר דתיים-חילוניים שבתוכם יוקמו כיתות דתיות וחילוניות נפרדות, ובחלק מהשיעורים (כגון בפניול למגמות) ילמדו במשותף. מכיוון שגיל תיכון הוא גיל מעצב, שמירת העצמיות במסגרת נפרדת והיפתחות לאחר במקביל יוכלו ליצור את האזון שיביא לשינוי המיוחל, אשר ירכך את שני הצדדים וייצור גוונים חדשים.

כבר בשנת 2000 עמד יאיר שלג על התופעה בספרו הדתיים החדשים, אולם הוא כרך יחד את "הדתיים החדשים" - דתיים ליברליים שאורח חייהם לרוב איננו תואם את ההלכה - עם "הרבנים החדשים" - רבנים יוצאי ישיבות הסדר מתונות, שלמרות היותם פתוחים לעולם המחשבה

הכללי ולערכים מודרניים, אורח חייהם הלכתי, ומבחינה זאת אין מרחק רב בינם ובין החלקים השמרניים והחרד"ליים (חרדים-לאומיים) בציונות הדתית. קיימת גרסה הלכתית נוקשה מבית מדרשה של ישיבת מרכז הרב וגרסה הלכתית רכה יותר מבית מדרשה של ישיבת הר-עציון, אולם המכנה המשותף לכולם הוא השלטת היהדות ההלכתית על "המזרחי הישן" והתנגדות לנורמות ההתנהגות של "הדתיים החדשים" שפורצים את גבולות ההלכה.

גוני הביניים שהתחילו להיווצר עדיין לא נתנו דין וחשבון הגותי-פילוסופי למקום שבו הם נמצאים. ההימצאות על קו התפר כרוכה לפעמים גם ברגשות אשם, ולכן עד שלא תקום משנה סדורה שתהווה אלטרנטיבה ותקים מתוכה אנשים השלמים עם עצמם ועם דרך חייהם – לא תוכלנה הקבוצות האינדיבידואליסטיות הקיימות כבר היום להגיע להשפעה ציבורית רחבה, והדיכטומיה הדתית-חילונית תמשיך להיות הדומיננטית.

בדברים שלהלן אנסה לתת בסיס רעיוני שעל גביו יוכלו להישען אנשים התומכים במגמה זו.

על מנת שהמהלך החדש יתאפשר, על החברה הדתית והחברה החילונית כאחת להשתחרר מהעמדה השיפוטית שבה הן בוחנות זו את זו. מידת הרצון להמשיך ולקיים אורח חיים דתי תלויה בשני גורמים עיקריים: א) חינוך. ב) התאמה בין אורח החיים הדתי/חילוני לאופי האינדיבידואלי של כל פרט.

יש יהודים שגדלו כחילונים והחלו לשמור מצוות מפני שמבחינה נפשית התאימה להם המערכת הדתית כמו כפפה ליד. החזרה בתשובה גאלה אותם מבחינה רוחנית, וחייהם קיבלו משמעות. לעומת זאת יש אנשים שגדלו בחברה הדתית, אולם אופיים הנפשי לא תאם את המערכת ההלכתית, והם הרגישו בה מחנק. לפיכך, כשם שהציבור הדתי רואה באופן חיובי את המעבר של אנשים מסוימים מהחברה החילונית אליו, כך גם עליו לראות באופן חיובי את דרכם של אותם אנשים שלא מצאו את מקומם בחברה הדתית-הלכתית ופרשו ממנה.

בהקשר זה ניתן לשאול: האם היה צורך בחילון גמור? האם לא ניתן היה לגרום רק לעזיבה חלקית? האם ייתכן שאילו עמדו לפני הצעיר הדתי שנטש

את החברה הדתית אפשרויות פחות נוקשות, הוא יכול היה להישאר בעולם הדתי, לפחות באופן חלקי?
יש לציין שאותה תופעה של שלילה גמורה קיימת גם בציבור החילוני. אנשים מסתכלים על העולם הדתי-הלכתי ואומרים לעצמם: "אם זה מה שנדרש כדי להיות דתי, אם כדי להיות דתי עלי לשנות את עולמי ואת ערכי – עדיף לי להישאר חילוני," וכך מתנתקים מהמסורת היהודית באופן מוחלט.

הבסיס הפילוסופי

נקודת המוצא של כל אפשרויות הביניים בנויה על שתי הנחות מוצא, האחת "רכה" והאחרת "קשה". האפשרות הרכה מחלקת בין ההלכה ובין רצון ה' – חלוקה שפיתח הרב מרדכי יוסף ליינר, הרבי מאיזביצה (1800-1854), בספרו מי השילוח. לפי תפיסה זו המערכת ההלכתית איננה מתאימה לכל אחד בכל רגע נתון, ולכן גם חטאיהם של גדולי המקרא קשורים רק למישור של ההלכה, ולא למישור של רצון ה'. לדוגמה: בסיפור יהודה ותמר מוסברים מעשיו של יהודה שמטרתו הייתה "להביט לה' בכל דבר ולא להתנהג על פי מצוות אנשים מלומדה. [...] והענין הזה יתחייב לפעמים לעשות מעשה נגד ההלכה" (פרשת וישב, יד ע"ב-טו ע"א). אף על פי שברמה התיאורטית היה הרב ליינר רדיקלי, ברמה המעשית הוא סבר שאבחנה זו לא אמורה להביא את האדם "לסבול איסור עבור חברו" (סוף פרשת וירא) למען אחידותה של ההלכה. עלינו לקחת אבחנה זאת וללכת צעד אחד מעבר לה. האידיאל איננו אחידות, אלא גיוון, בהתאם לאופיו הרוחני של כל אדם.
רובו המכריע של המעשה ההלכתי הוא פרויקט אנושי של תורה שבעל־פה שהתפתח עם השנים, ולכן אפשר שלא כל פרט שיש במערכת זו מתאים לכל אדם ולכל תקופה. מהיכן בא הביטחון האורתודוקסי שרצון ה' הוא שכולם ינהגו באותה צורה? אולי רצון ה' הוא שכל אדם יתבונן בקרבו פנימה ויחיה חיים דתיים אותנטיים? אולי רצון ה' הוא שאנשים, המרגישים התעלות דתית בקיום ההלכה לפרטיה ודקדוקיה, יקיימו אורח חיים הלכתי, בעוד אנשים, המרגישים מועקה עם מערכת זו ושומרים אותה "כמי שכפאם שד", יקיימו מצוות באופן פחות נוקשה?

מיליוני היהודים שעזבו את עולם ההלכה במאתיים השנים האחרונות היו צריכים להדליק נורה אדומה ולהביא לחשיבה מחדש בנוגע למקומה של ההלכה בעידן המודרני. בעוד שבדור הקודם הייתה היהדות הדתית בקרב בלימה שתכליתו לא להימחק, בדור הנוכחי עליה לעשות חשבון נפש ולשאול את עצמה אם יצירת הדיכוטומיה הדתית-חילונית והדה-לגיטימציה של כל אופציה דתית לא-הלכתית לא הביאו אותה להסגר בתוך עצמה, לחיים מתחת ל"תקרת זכוכית" שלא ניתן לפרוץ.

הנחת המוצא של האופציה ה"קשה" תטען שההלכה איננה מחייבת מעצם העובדה, שתודעת המחויבות מנוגדת לתפיסת האדם המודרני כיצור חופשי ואוטונומי. הנחה זו איננה באה לבטל את ההלכה, אלא לקבוע את מעמדה כדבר התלוי ברצון החופשי של כל אדם. דברי הגמרא על חוסר התוקף של כפיית התורה "הר כגיגית" אינם צריכים להתבטל בעקבות קבלת התורה על ידי כנסת ישראל בימי אחשוורוש.⁶ הדבר צריך להיות תלוי בהחלטה של כל פרט ופרט, בכל דור ודור ובנוגע לכל מצווה והלכה. אדם יכול להגיע להזדהות עם עולמה של ההלכה ולקיים את כל פרטיה גם אם אינו רואה את עצמו כפוף לה, ואולם מטבע הדברים מצב נפשי חדש זה פותח פתח לאפשרויות דתיות נוספות שאינן הלכתיות.

ניתן להסביר שתי הנחות מוצא אלה, ה"רכה" וה"קשה", באמצעות השאָלָה של שני מושגים מעולמה של ביקורת המקרא: "ביקורת נמוכה" ו"ביקורת גבוהה". ה"נמוכה" תתקשר עם טענות קונקרטייות היסטוריות, ראיית ההלכה כהתפתחות אנושית. לעומת זאת "ביקורת גבוהה" היא עמדה פילוסופית עקרונית: תפיסת האדם כחופשי.

אף על פי שכבר ברובד "הביקורת הגבוהה" פגה המחויבות להלכה, יש משהו הרבה יותר חזק וממשי ב"ביקורת הנמוכה", מכיוון שגם אדם שאיננו מקבל את הרובד הגבוה חייב להתעורר לחשיבה מחודשת בעקבות נתונים ממשיים הנובעים מתוך המחקר ההיסטורי; וגם מי שמקבל את הרובד הפילוסופי העקרוני ה"גבוה", הדברים מתעצמים ברגע שמשלבים את שני סוגי הביקורת, הנמוכה/רכה והגבוהה/קשה.

היהדות המעשית

מהרמה התיאורטית נעבור עתה להיבטים מעשיים. לאופציה אחת אקרא "יהדות מעשית"; ואילו השנייה תיקרא "יהדות קיומית". לכל אופציה מאפיינים ייחודיים משלה. אופציות אלו יהיו אלטרנטיבה ל"יהדות ההלכתית" ויהפכו את המעברים מדתיות לחילוניות ולהפך לתנועה בתוך עולם יהודי נזיל, שבו אנשים נעים בכיוונים שונים על הרצף שבין היהדות ההלכתית ליהדות החילונית. חלקם ימצאו את מקומם בתוך קבוצות, וחלקם יוכלו לחיות על קו התפר.

"יהדות מעשית" מבדילה בין שמירת מצוות ובין ההלכה. חלוקה זו, שכלל אינה קיימת בעולמו של היהודי ההלכתי המוכר, היא עניין סובייקטיבי, ולא ניתן להעמיד גבול ברור הקובע מתי מסתיימת המצווה ומתי מתחילה ההלכה. יהודים רבים רוצים לשמור מצוות, להמשיך את המסורת, אבל אינם מעוניינים בהלכה על כל סעיפיה הפרטניים והמעיקים, מבחינתם. לדוגמה: הם רוצים לשמור שבת, אבל לא את פרטי ההלכות שבה, כגון החובה של שניים מקרא ואחד תרגום (שו"ע או"ח, סימן רפה), איסור מריחת משחה ולקחת תרופה (בחולה שאין בו סכנה; שם, סימן שכח) או איסור לסרוק במסרק (שם, סימן שג, סעיף כז) – סוגיות המעסיקות את היהודי ההלכתי. הם מרגישים סלידה ודחייה מעיסוקים דקדקניים אלה, הנתפסים כעיסוק טרחני, אידיאולוגיה חרדית דרקונית הנכנסת לכל פרט ופרט בחיים.

גישה זו קיימת בפועל אצל דתיים רבים, השרויים במתח בין אורח החיים של שמירת מצוות, שבו הם מעוניינים, ובין ההלכה הפרטנית, שכלפיה הם מרגישים מחויבות אף על פי שאינם רוצים בה.

"היהדות המעשית" – כשמה כן היא: אינה מסתפקת ביהדות שהיא תוצר של לימוד אינטלקטואלי ואמונה מופשטת, אלא גם כדבר שיש לו ביטוי מעשי; אולם המעשה שבו איננו דקדקני ובעל פנים חמורי סבר כמו זה של היהדות ההלכתית, אלא קשור ברצון להמשיך את מסורת בית אבא. יש דתיים שאינם יודעים שהם עושים חלוקה בין קיום מצוות להלכה, אבל אורח חייהם מעיד על כך. יש לזכור שלפני מהפכת הישיבות בציונות הדתית לא הייתה היכרות עם פרטי ההלכות, ולכן לא היה צורך בהצבת

אלטרנטיבה לא-הלכתית, אך המודעות להלכה בימינו כבר איננה מאפשרת חזרה אל אותו עולם תמים שהיה ואיננו.

תחום נוסף ומהותי יותר, שבו יתבטא הפער שבין "היהודי המעשי" ובין "היהודי ההלכתי", הוא תפיסת המיניות. היהודי המעשי הוא אדם שהפנים ואימץ (לפחות באופן חלקי) את תפיסת המיניות של התרבות המערבית המודרנית, ולכן אורח חייו בתחום זה לא יהיה הלכתי. כמובן, יהיו גוונים שונים בתוך אותה קבוצה, אולם המכנה המשותף יהיה יחס חיובי לארוטיקה וראייתה כחלק מהחיים, כדבר אנושי ונורמלי – ולא כ"יצר הרע" ו"טומאה". אין צורך לברוח ממנה בכל מקום שהיא איננה בתוך מסגרת של חיי נישואים, כפי שמחייבת ההלכה היהודית: "דברי חשק, כגון ספר עמנואל [הרומי] [...] אסור לקרות בהם [...] משום מגרה יצר הרע" (שו"ע או"ח, סימן שז, סעיף טז); ב"תפילה זכה", שנאמרת בליל יום הכיפורים, מבקשים כפרה על הסתכלות "בכל דבר טמא והסתכלות בנשים". באגף השמרני של אותה קבוצה יהיו בוודאי כאלה שיסלדו מהמתירנות של ימינו, היוצרת לדעתם מין וולגרי, בעוד אחרים יזדהו בתחום זה עם הקודים של החברה החילונית; אך אלה ואלה יאמצו רק את היסודות החיוביים שבה, את היחס החיובי והנורמלי לארוטי, ולא יסודות פוסט-מודרניים הרסניים, המביאים לפירוק התא המשפחתי והערך של חיי משפחה יציבים, תוך כדי התעלמות מהנוזק הנפשי שנגרם לילדים הנולדים בתוך מערבולת זו.

כיום החברה הדתית-אורתודוקסית משמרת את עצמה על ידי רטוריקה של הפחדה והצגת מציאות חיים דיכוטומית: קיום עולם ההלכה – או פירוק המשפחה; אך אסור להיכנע למסע הפחדה זה, אלא יש לבנות חברה המאמצת לעצמה את היסודות החיוביים הנמצאים בכל תרבות.

האופציה של "יהדות מעשית" יכולה להתאים בשלב הראשוני לאוכלוסייה, הבאה מבתיים דתיים ומרגישה במצוקה בתוך העולם ההלכתי הנוקשה, מבחינתה. בעתיד היא תוכל להתפשט למעגלים רחוקים יותר ולהיות אלטרנטיבה גם לחילונים, הרוצים לחזק את זהותם היהודית והדתית ללא צורך בהתנתקות מעולמם הקודם.

אחת הסיבות לאותה תקרת זכוכית, שלא מאפשרת לציבורים רחבים – הן דתיים שעזבו את הדת והן חילונים שמתעניינים ביהדות – לעבור לחברה

הדתית, היא עסקת החבילה, שבה דתיות פירושה אימוץ קודים אחרים של מיניות מאלו המקובלים בעולם המערבי. אני מעריך שרבים מתוך הדתל"שים לא עזבו את החברה הדתית מתוך רצון להתנתק ממצוות, כגון תפילות או שמירת שבת, אלא מתוך רצון לאמץ את הנורמות המיניות של החברה החילונית; ומכיוון שמבנה החברה בישראל מצריך הגדרה ומיקום בתוך קבוצה סוציולוגית מסוימת, ברגע שמתקבלת החלטה לעבור ל"צד האחר", נופלים בדרך לא רק הדברים שבגללם התבצעה העזיבה, אלא גם דברים הנובעים מכך שהדתל"ש מגדיר עצמו פעמים רבות כ"חילוני".

אם יסתכל היהודי הדתל"ש על האלטרנטיבה החדשה בראייה צרה של שמירת הגדר – הגטו הדתי שלו – הוא יראה במהלך זה איום; אולם אם הוא יסתכל על הדברים בראייה רחבה וכלל-ישראלית, הוא יוכל לראות בחיוב את המהלך הזה, שיאפשר להחזיר את העם המפוצל כיום להיות עם אחד עם מנחה משותף רחב של זהות יהודית.

המאפיינים הנוספים, שבהם ייבדל "היהודי המעשי" מ"היהודי ההלכתי", יבואו לידי ביטוי בריקודים מעורבים, בשחייה מעורבת, בלבוש חשוף (לרוב יותר מהנורמות של החברה הדתית ופחות מאלו של החברה החילונית) אצל נשים הרוצות בכך, במגע ידידותי בין גברים לנשים, במגע אינטימי לפני הנישואים ובהתעלמות מדיני הרחקה בזמן הנידה, הן ביחס למידת ההרחקה והן ביחס למספר ימי ההרחקה.⁷

מבחינה מסוימת האגף השמרני של "היהדות המעשית" הוא מעין חזרה ורנסנס של "המזרחי הישן" מלפני חמישים שנה; ואולם בעוד "המזרחי הישן" היה חסר בסיס הגותי (בדומה לחברה המסורתית), ולכן התמסס והפך ברובו להיות "יהודי הלכתי", יחיה "היהודי המעשי" מתוך מודעות עצמית לאורח חייו הלא-הלכתי, ועל כן לא ייבהל מהטפות המוסר של "חברו ההלכתי". תהיה לו האפשרות לשרוד ואף להתעצם. מן הצד השני, הוא יכיל בקרבו את הצדדים החיוביים של מהפכת הישיבות שעברה על הציונות הדתית, ויהיה בעל השכלה יהודית רחבה ובעל חיוניות דתית בדומה ל"יהודי ההלכתי".

מן הסתם יגיד "היהודי ההלכתי" על "היהודי המעשי" שהוא אימץ תרבות גויים שזרה ליהדות, שהוא "נאו-רפורמי", שהמציא אידיאולוגיות הבאות

לרצות את "היצר הרע" ושהוא פועל מתוך חולשה; בעוד "היהודי המעשי", אם ירצה להתפלמס, יוכל להגיד ש"היהודי ההלכתי" חי בתפיסת מיניות של ימי הביניים, שעליו להשתחרר ממנה, ושעצם העובדה שהוא מתייחס למיניות כיצר הרע היא שורש הבעיה. "היהודי ההלכתי" יגיד שכיסוי ראש האישה מביא לשמירת התא המשפחתי, להימנעות מבגידות ולאורח חיים צנוע; בעוד "היהודי המעשי" יאמר שכיסוי ראש הוא סירוס המיניות של האישה, ובכלל אינו קשור לנישואים בהיותו חל גם על פנויות: "לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק, אחת פנויה ואחת אשת איש" (שו"ע אה"ע, סימן כא). אם "היהודי ההלכתי" אכן נאמן להלכה המקורית בשולחן ערוך, אז שיחייב בכיסוי ראש גם את בנותיו הרווקות (בדומה לגרושות ואלמנות). ניתן אם כן לראות ב"יהדות ההלכתית" חברה שיש בה קדושה וטהרה, וניתן לראות אותה כחברה שמדכאת את המיניות. שאלה זו אמורה להיות מוכרעת על ידי כל אינדיבידואל, ואין כאן אמת מוחלטת.

גם "היהודי ההלכתי" יכול להיות נשכר מהופעתו של "היהודי המעשי". בעוד עד עתה היה לו נשק פשוט כנגד מתנגדיו – נפנוף בסיסמה "הלכה" – עכשיו, כשפג כוחה של סיסמה זו, הוא יצטרך לתת לעצמו דין וחשבון למה הוא מעדיף את אורח חייו ומזדהה עם תכניה של ההלכה, ומעמדה זו לנסות לשכנע את הצד השני בצדקת דרכו. במקום לנקוט בדרך של דה-לגיטימציה, הוא יצטרך להכיר את הערך שיש לבחירותיו שלו ואת העוצמות הדתיות שיוצרת שמירה דקדקנית של פרטי ההלכה.

היהדות הקיומית

הדגם השני שבין "יהדות הלכתית" ל"יהדות חילונית" הוא "יהדות קיומית". לשם זה יש משמעות כפולה. מצד אחד הוא מבטא את האופי המעשי של דגם זה, הדוגל בקיום, בעשייה, ואיננו מסתפק ב"ארון הספרים היהודי" של בתי המדרש החילוניים; ומצד שני הוא בא לומר שהמעשה איננו מוכתב על פי קריטריונים הלכתיים, אלא על פי קריטריונים קיומיים – הזדהות ורלבנטיות.

בשונה מהיהודי המסורתי ו"היהודי המעשי", המקיימים מצוות מתוך אמונה שהן צו האל ורצונו – או לחלופין מפני שהם מעוניינים להמשיך את

מסורת בית אבא – הקריטריון של היהודי הקיומי הוא תכניה של כל מצווה והרלבנטיות שלה לחייו; ובתור תוספת, על גבה של המצווה, יכולה לבוא גם תחושת ההמשכיות של מסורת בית אבא.

האדם הוא יצור פסיכו־פיזי, וגם היהדות איננה רק עניין אינטלקטואלי. היא צריכה לבוא לידי ביטוי בחיים עצמם. רוב כתי המדרש החילוניים נרתעים מלעסוק בצדדים המעשיים של היהדות (למעט חגיגת חגים וקבלת שבת)⁸ מחשש שיזהו אותם עם חזרה בתשובה, ואילו הצד האורתודוקסי שרוי בפחד מכך שברגע שתיעלם המחויבות להלכה, הכול יקרוס ולא יישאר כלום; אולם ברגע שהרצון החופשי ייפך להיות המניע לקיום, ייפך החיבור לצדדים המעשיים שביהדות להיות חיבור לתכנים עצמם ולא לציויי שהוא חיצוני להם, ובכך יקבל עוצמות חדשות.

גם בדגם זה (כמו בדגם של "יהדות מעשית"), בשונה מהזרמים האשכנזיים הלא־אורתודוקסיים, המוקד איננו תיקון היהדות, אלא שאלת הרלבנטיות והמשמעות של המסורת, רלבנטיות שמשתנה מאדם לאדם.

יש כמה הבדלים מהותיים בין שני הדגמים המוצעים כאן. בעוד "יהדות מעשית" באה לידי ביטוי באורח חיים משותף של אנשים שונים שניתן לבנות על גביהם קהילה משותפת, יכולים המאפיינים של "יהדות קיומית" להיות שונים בצורה קיצונית מאיש לרעהו. לדוגמה: על פי רוב מעוניין "היהודי המעשי" להמשיך את מסורת בית אבא ולהפריד בין בשר לחלב, בעוד "היהודי הקיומי" יכול לראות בדין זה הרחבה מלאכותית של דין מוסרי שנאמר בתורה שבכתב ("לא תבשל גדי בחלב אמו"), והיות שהוא חסר משמעות לגביו הוא לא יקיים אותו. מצד שני, בעניינים מסוימים יכול "היהודי הקיומי" לדבוק ב"יהדות הלכתית", מכיוון שהוא מזדהה באופן מוחלט עם ההלכה, בעוד אצל "היהודי המעשי" באופן עקרוני אין התאמה בינו ובין מערכת זו.

תחת קורת הגג של "יהדות קיומית" יכולים להיות פערים עצומים בין כל פרט. "יהודי קיומי" עשוי להיות אתאיסט החי אורח חיים קרוב לחילוני, והאופי המעשי של יהדותו יבוא לידי ביטוי בעיקר בחגים, שהם חלק מהתרבות והזיכרון ההיסטורי. הוא ידליק נרות בחנוכה, ישלח מנות ויקיים סעודת חג בפורים, יאכל מצות בפסח ויישב בסוכה בסוכות. "יהודי קיומי"

יכול להיות גם אתאיסט שתפילות אינן רלבנטיות לגביו, אולם אופייה של השבת הדתית הוא משמעותי עבורו, והוא יקבל על עצמו לשמור את השבת בצורתה הדתית. שבת זו תהיה הפוכה לגמרי ממאפייניה של השבת המסורתית-מזרחית או זו הרפורמית, המתמקדת בבית הכנסת ובתפילות, ואילו בשאר שעות היום היא זהה לשבת החילונית.

ייחודה של האופציה המוצעת

הדוגמה של שמירת השבת מבליטה עד כמה יכולה להיות שונה האופציה של "יהדות קיומית" מהדגם הרפורמי או המסורתית-מזרחי. להלן שלושה הבדלים נוספים:

א) הזרמים הדתיים הלא-אורתודוקסיים באים מתוך עמדת שיפוט כלפי האורתודוקסיה וטוענים שצריך לתקנה מכיוון שקפאה על שמריה. בארץ קוראת לעצמה היהדות הרפורמית "התנועה ליהדות מתקדמת", ובעצם הגדרה זו יש במובלע שיפוטיות כלפי הזרמים האחרים, המיושנים. לעומת זאת, הדגמים שאציע אינם מתמקדים בתיקון היהדות ובביקורת על האחר, אלא מנסים ליצור רב-גונית פלורליסטית.

להלן דוגמה לאופי הלא-שיפוטי של גישתי ביחס לקידום מעמד האישה בבית הכנסת, המבדיל בין הזרם האורתודוקסי לקונסרבטיבי ולרפורמי. הגבר, ובייחוד האישה, צריכים לשאול את עצמם היכן מתאים להם להתפלל. האישה עשויה לומר לעצמה: "אם לא נוח לך שגברים יכולים לראות אותך בזמן התפילה, לכי והתפללי מעבר למחיצה." לעומת זאת, "אם את מרגישה מעין 'מצורעת' מעבר למחיצה, הצטרפי לבית כנסת שבו יש ישיבה מעורבת." ההימנעות משיפוטיות תבוא לידי ביטוי בחזון של הקמת בתי כנסת בעלי שלושה אנפים (גברים, נשים ומעורב), דגם שהיה קיים בארצות-הברית.⁹

בעיה דומה מתעוררת גם בחלק מהחתונות של קבוצות דתיות-ליברליות: יש ריקודים נפרדים, ורק לקראת סוף הערב, לאחר שכל ה"ממסד" כבר הלך (רבנים וחלק מחברי ההורים), "יוצאת ממחבואה" האוכלוסייה הדתית שרוקדת באופן מעורב, והם יוצרים הרגשת אי-נחת כלפי אלו שרוקדים בנפרד.

ברגע שהדתיות הליברלית תפסיק להרגיש נחיתות ביחס לדתיות ההלכתית, היא מלכתחילה תקיים שלושה מעגלים – גברים, נשים, ומעורב או "משפחתי" – ובכך תיתן אמירה פלורליסטית אמיתית: לא "התבכיינות" כלפי ה"התחרדות", אלא הכרה בצורך לתת לכל קבוצה להיות במקום שבו היא מרגישה בנוח, ללא רגשות אשם – ומאידך גיסא הכרה בלגיטימיות של העוצמות הדתיות הקיימות בתוך הזרם החרד"לי, שגם להן צריך לתת מקום.

ב) הן הקהילות של הזרמים הלא-אורתודוקסיים והן האוכלוסייה המסורתית-מזרחית מכילות ברובן אנשים בעלי רקע דל ביהדות, ואילו האנשים שאמורים לחולל את האלטרנטיבה החדשה הם אנשים בעלי השכלה יהודית רחבה, תורנית ואקדמית, בוגרי הציונות הדתית השייכים אליה מבחינה סוציולוגית. אף על פי שבמישור האידיאולוגי הם כבר אינם רואים את עצמם חלק ממנה, הם עדיין קרובים אליה באורח חייהם. האלטרנטיבה החדשה עשויה להתפשט במשך הזמן גם למעגלים רחבים יותר, אם מפת הזרמים תתגוון.

מגמה חדשה זו עדיין אינה תופסת תאוצה בגלל החרדה מכך שברגע שתוסר המחויבות ההלכתית, הכול ייפול; ואולם מכיוון שמדובר על אוכלוסייה שספוגה בתרבות ובהשכלה היהודיות, מהלך מסוג זה לא יביא לקריסה דתית או לאורח חיים הדומה לזה של האוכלוסייה הרפורמית (הקרובה לאורח החיים החילוני), אלא לדגם דתי של קיום מצוות רך יותר, לדתיות ששלמה עם עצמה ומשוחררת מהתסביכים של התנגשות בין ההלכה ובין ערכים מערביים-מודרניים.

ג) המסורתיות המזרחית היא תופעה סוציולוגית, ואילו כאן יוצג בסיס הגותי-פילוסופי. היעדר בסיס רעיוני-הגותי לעמדה המסורתית-מזרחית גורם לחלקים נרחבים ממנה לקרוס לתוך שלוש האידיאולוגיות האשכנזיות – החילוניות, הדתית-לאומית והחרדית – ולא להקים מסגרת חינוכית משלה. לצערנו, היעדרה של מערכת חינוך מסורתית-מזרחית יוצר דיכוטומיה דתית-חילוניות. ישנן כיום קבוצות באוכלוסייה הדתית-לאומית המרגישות מחנק, וכן דת"שים שאינם מוצאים את מקומם בחברה החילוניות. קבוצות אלו בשלות לעבור לשלב חדש וליצור גוני ביניים בני-קיימה.

עם הפנים לעתיד

כיום בונה הדתיות ההלכתית את עצמה מהחילוניות הרדיקלית, והחילוניות הרדיקלית בונה את עצמה מהדתיות ההלכתית. כל צד בונה את עצמו על ידי הצגת האלטרנטיבה הנגדית המפחידה, מבחינתו, אולם מתחת לפני השטח מבעבע "המרד השפוף". גוני ביניים נוצרים בצורה אינטואיטיבית, ללא מוסדות רשמיים, ללא כוח פוליטי, ללא בסיס רעיוני וללא מוסדות חינוך התומכים בהם. האופציות החדשות יכולות להתחיל מאליטה אינטלקטואלית, וייתכן שזו תתפשט בשלב מאוחר יותר גם לתוך שכבות עממיות, שיזעזעו את המבצרים האידיאולוגיים הדתיים-הלכתיים והחילוניים כאחד, יפרקו את הדיכוטומיה הדתית-חילונית, ויהוו פרק חדש בתולדות העם היהודי.

גוונים אלו צריכים לקום בשלב הראשון בצורה וירטואלית, ובהמשך גם להקים מוסדות חינוך משלהם. שאיפה זו נראית לעת עתה מגלומנית, אולי 'לא איכשר דרא'; אולם ייתכן שכאן נטמנים הזרעים שמהם ייווצר הפרי בדורות הבאים: "כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהִים: הִנֵּה אֲנִי לֹקֵחַ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִבֵּין הַגּוֹיִם [...] וְקִבַּצְתִּי אֹתָם מִסְּבִיב וְהִבֵּאתִי אוֹתָם אֶל אֲדָמָתָם. וְעָשִׂיתִי אֹתָם לְגוֹי אֶחָד בְּאֶרֶץ בְּהָרֵי יִשְׂרָאֵל [...] וְלֹא יִהְיוּ עוֹד לְשָׁנֵי גוֹיִם וְלֹא יִחַצּוּ עוֹד לְשָׁתֵי מַמְלָכוֹת" (יחזקאל לו, כא-כב).

פרק ב

קיום מצוות ללא מצווה¹

כי 'שכר מצוה מצוה', דהיינו שכר המצוה שעושה היא המצוה בעצמה, כלומר רוחניות זו המצוה (של"ה).²

הנחת המוצא המקובלת היא שקיום מצוות תלוי בהנחה מטאפיזית מסוימת שנמצאת מחוצה להן – אמונה באל שציווה אותן. אם אינך מקבל את הנחת המוצא הזו, אין חלקך בקהילת מקיימי המצוות ועליך להשתייך למגזר החילוני, כפי שהתבטא יוסף חיים ברנר בעקבות הכרזת מות האלוהים של ניטשה: "הטרם נדע, כי מתו, מתו האלים, [...] מתו לעולמים, ואתם גם חוקיהם, פקודיהם ו'מצוותיהם המעשיות'" (כל כתבי ברנר, כרך ב, עמ' 37). בדבריי הבאים תוצג אופציה הבאה לבטל דיכוטומיה זאת. היא מיועדת לכל מי שאיבד אמונות מסורתיות והנחות יסוד תיאולוגיות של דורות קודמים, אבל הוא עדיין מעוניין להתחבר למסורת היהודית ורואה את עצמו חלק ממנה, אם היא רלבנטית ומשמעותית לגביו. ההחלטה לקיים מצוות תיעשה מתוך חיבור אל תוכן המצוות, ולא בעקבות ציווי שמחוצה להן.

אחרי שמתחררים ממחויבות להלכה, יש תחושה של שבריריות ופחד שכל המערכת תקרוס; אולם קיימת גם תחושה שחוזק המצוות כסלע איתן, כדבר שאינו תלוי בשום אמת מטאפיזית הטרונומית הקשורה בחבלים היסטוריים לסיני, שברגע שייקרעו – החבילה תתפרק.

האוכלוסייה שאליה אני פונה היא מגוונת. נמצאים בה אתאיסטים "טהורים"; ואנשים שמאמינים באלוהים, אבל כבר אינם מזהים את ההלכה עם צו האל או רצון האל; ובתווך מצויים בה גם הספקנים. לעתים יתייחסו

דבריי לקבוצה אחת ולעתים לאחרת, ולפי תוכן הדברים ניתן יהיה לזהות בקלות אל מי הדברים מיועדים. גם בקבוצת המאמינים ניתן להבחין בין שני סוגים: אלו שמאמינים שהתורה משקפת אמת אלוהית מוחלטת ושהתורה שבעל-פה היא יצירה אנושית, לעומת אלו שמאמינים בקיום האל, אבל לא באמיתותה ואלוהיותה המוחלטת של התורה שבכתב. לעתים יהיו דבריי רלבנטיים לשתי הקבוצות, ולעתים רק לאחת מהן.

הכותרת "קיום מצוות ללא מצוה" איננה באה לתת היגד בשאלת קיום האל, אלא לתת מענה לכל מי שחושב שמהלך אבסורדי הוא לקשור בין אופן קיום היהדות בימינו, שעברה גלגולים ופיתוחים אנושיים רבים מתקופת המקרא, ובין ציווי האל.

כשרצו גדולי ישראל, הרמב"ם בזמנו והרא"ה קוק בזמנו, לבנות את בניין היהדות, ניסו להעמידה על כמה שפחות הנחות תיאולוגיות. הרמב"ם הביא הוכחה לקיום האל, היכולה להתאים גם למי שמחזיק בפילוסופיה אריסטוטלית ששוללת את בריאת העולם (מורה נבוכים, חלק שני, ב). הרב קוק המשיך בדרכו של הרמב"ם הן בנוגע לאבולוציה (אגרות רא"ה א, אגרת קלד) והן בנוגע לביקורת המקרא. בימינו הלך בדרך זו הרב עמית קולא (הווייה או לא היה, עמ' 171), בנוגע לשאלת קיומם ההיסטורי של סיפורי התורה. אולם בשונה מהרב קוק, שעשה זאת כמענה "לדעה הנפסדה שנכתבו איזה פרשיות בזמן מאוחר" (קבצים מכתב יד קדשו א, עמ' קלג), המהלך שמוצע כאן אינו נובע מתוך רצון לתת תשובה לאחר ה"כופר" בדוגמה ה"נכונה" שנמצא מחוצה לי, אלא כמענה לעצמי ולכל מי שאמונה וכפירה באמונות המסורתיות נמצאות אצלו כמינונים שונים, והוא מעוניין להמשיך לקיים את המסורת היהודית ומצוותיה, כל עוד יש לה משמעות וחיוניות, ולא רק קליפה חיצונית.

לכאורה לא אמור מהלך זה לעורר התנגדות מזווית הראייה האורתודוקסית, מכיוון שהוא בא לחזק את מעמד המצוות באופן שלא ניתן לסתור ולהפריך אותן; אולם הוא יעורר גם יעורר, מכיוון שאופן שמירת המצוות והמשמעות שלהן יאפשרו קיום הרבה יותר רך מאשר הקיום ההלכתי, ויציעו עמדת אמצע שתאיים על האורתודוקסיה הרבה יותר מעמדה חילונית שלא נכנסת לטריטוריה של שמירת מצוות.

האופי ה"רך" של קיום המצוות יבוא לידי ביטוי הן מצד רמת קיומן והן מצד תקפותן. לדוגמה: לבישת טלית והנחת תפילין בתפילה ייעשו לא בגלל איזו ודאות שאלוהים רוצה וציווה אותן קיום זה, אלא כדי ליצור חוויית קדושה בזמן התפילה, בדומה למי שנוהג לטבול בערב יום הכיפורים וללבוש קיטל מתוך רצון להגיע לרגש של קדושה וטהרה. כדי ליצור רגש של קדושה לא די בהתכוונות תודעתית; יש צורך להוסיף עליה גם פעולה מעשית. מצד אחד, לבישת טלית והנחת תפילין³ מתוך מטרה של יצירת אטמוספירה של קדושה מקבלות בסיס מוצק יותר, מכיוון שאינן תלויות בהנחות תיאולוגיות כאלה ואחרות. מצד שני, ברגע שתודעת החובה והציווי נעלמת, נעשה הקיום הרבה יותר רך, והפער שבין מנהג להלכה מיטשטש.

שלושת הנושאים שבהם נעסוק הם: תפילה, שבת ומאכלות אסורים. אלו שלושת ההיבטים העיקריים, שבהם באה לידי ביטוי שמירת המצוות בימינו. רוב החגים בנויים על תודעה היסטורית, ולכן אין צורך בהסבר מיוחד כדי לחגוג את פסח וחנוכה. גם אם סוברים שיש חלקים בדיוניים של מיתוס, גרעין הסיפורים הוא היסטורי.⁴ בנוגע לתוכן הרעיוני שלהם, גם אם מסתייגים מחלק מהמסרים – כגון השלילה הגורפת של תרבות יוון ונקיטת פעולות אלימות כלפי מתייוונים – עדיין רעיון החירות לא נס ליחו, והוא נשאר חיוני בזמן הזה אפילו עוד יותר מאשר בימים ההם.

התוכן הרעיוני מעניק משמעות גם בלי קשר לשאלה ההיסטורית. הערכים שניתן ללמוד מדמותו של משה, היוצרים את הרלבנטיות שלו לחיינו, אינם קשורים לשאלת משה ההיסטורי. כפי שכתב אחד העם במאמרו "משה":

כשאני קורא את ההגדה בליל פסח [...] איני חש כלל באותה שעה לכל אותן השאלות והספקות, שחכמי אוה"ע [=אומות העולם] מונים אותנו בהם: אם באמת היה האיש משה במציאות, אם באמת חי ופעל באופן מתאים למה שמקובל באומתנו [...] מבטל אני בלבי כל אלה בבת אחת בתשובה פשוטה וקצרה: זה משה האיש הקדמון, שאתם מבקשים לברר מציאותו ומהותו, אינו ענין אלא למלומדים שכמותכם, אבל אנו יש לנו משה אחר, משה שלנו, זה שצורתו קבועה בלב עמנו מדור דור והשפעתו על חיינו הלאומיים

לא פסקה מימי קדם ועד עתה. [...] כי אף אם הייתם מצליחים להראות בברור גמור, שמשה האיש לא היה כלל, או שלא כך היה, לא יגרע על ידי זה מאומה ממציאותו ההיסטורית של משה האידיאל. [...] מציאותו של משה זה [...] אינה עלולה להשתנות על ידי שום 'מציאה' ארכיאולוגית. וכך אני אומר: הרי האידיאל הזה נוצר ברוח עמנו, והיוצר – בצלמו יוצר. [...] כשיוצא משה מבית חינוכו לשוק החיים, מיד הוא פוגש בעלבון הצדק. [...] קנאת הצדק גרשה אותו מארצו ומולדתו, ומיד כשהוא בא למקום ישוב חדש [...] כבר הוא שומע קול הצדק הנעלב, והוא רץ לעזרתו. לא עברים נצים הפעם, כי אם בני עם אחר אשר לא ידע, אבל מה בכך? הנביא אינו מבחין בין אדם לאדם, אלא בין צדק לרשע. הוא רואה רועים תקיפים גוזלים משפטן של נשים חלשות – 'ויקם משה ויושיען' (כל כתבי אחד העם, עמ' שמב-שמד).

רגש דתי מלוכב בזהות לאומית

אוכלוסיית היעד שאליה מופנים דבריי הם יהודים המעוניינים להתחבר למסורת. השאלה המתבקשת היא: מה המניע? מדוע חלק מן היהודים, שאינם רואים במצוות צו אלוהי, מעוניינים להתקשר אל היהדות המסורתית? הסיבה היא שהמסורת היהודית מחברת יחדיו רגש דתי וזהות לאומית. ריבוי הגוונים, שבהם מופיעה הדתיות בעולם, מעשיר את הדעת ומחזק את האמונה באוניברסליות של הרגש הדתי. מעבר לרובד האוניברסלי של הדתיות קיימת הזיקה הלאומית, והיא מביאה חלק מהיהודים לרצות להמשיך את התרבות הלאומית. בתור יהודי לאומי אני מעוניין להתקשר לצבע המיוחד של העם שלי ושל התרבות שלי, ואת המסורת המפוארת שלהם אני רוצה להמשיך.

ברובד הראשון, האוניברסלי, יש דרכים רבות לבטא את הדתיות, ואין צורך לבטא אותה דווקא בצורתה היהודית; ואילו הרובד השני, הלאומי, מסביר למה אני רוצה לבטא את הדתיות דווקא בתוך המסורת היהודית: היא מבטאת את התרבות הדתית-לאומית שלי.

תוקפן של תקנות חז"ל

הקשר בין ציווי האל ובין ההלכה ככלל, ותקנות חז"ל בפרט, קיים בדמיון בלבד. תוקפן של המצוות נתפס כמובן מאליו בחינוך הדתי, אולם כשמתבוננים ומחפשים את התוקף, אנו מגלים ש"המלך הוא עירום", ושהבניין תלוי על כרעי תרנגולת.

כיצד יכולה תקנה אנושית להיחשב כמצווה אלוהית? אחד הנסיונות לתת לכך תוקף הוא לבסס קביעה זאת באמצעות דין "לא תסור" שבתורה שבכתב:

כִּי יִפְּלֵא מִמֶּךָ דְבַר לְמִשְׁפָּט בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נֹגַע לְנֹגַע דְּבָרֵי רִיבַת בְּשַׁעֲרֶיךָ. וְקָמַתְּ וְעָלִיתְּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ. וּבָאתְּ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הֵהָם וְדִרְשָׁתְּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט. וְעָשִׂיתְּ עַל פִּי הַדִּבָּר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה' וְשִׁמְרַתְּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יִרְוֶךָ. עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יִרְוֶךָ וְעַל הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לְךָ תַעֲשֶׂה לֹא תִסּוֹר מִן הַדִּבָּר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְךָ יָמִין וּשְׂמָאל (דברים יז, ח-יא).

לפי שיטת הרמב"ם (משנה תורה, הלכות ממרים א, ב-ג) מחייב אותנו הציווי של "לא תסור" לקיים את התורה שבעל-פה; אך לפי פשוטו של מקרא מתייחס הציווי לשפיטה ולפסיקה במצבים שאינך יודע מה הדין – "כי יפלא ממך דבר". לעומת זאת הוספה של דברים חדשים והפיכתם למצווה מחייבת עומדות בניגוד לקביעה של "לא תספו על הדבר אשר אנכי מצווה אתכם ולא תגרעו ממנו" (דברים ד, ב). מכאן אנו למדים שלא רק שאין מקום להשעין את התורה שבעל-פה על תורה שבכתב, אלא שמפעלם של חז"ל יוצר אפילו מתח, ואולי גם סתירה, עם התורה שבכתב.

לפי הראי"ה קוק נובע החיוב של תורה שבעל-פה מתוך "קבלת האומה" (אדר היקר, עמ' לט). תפיסתו יונקת מתודעה מיסטית המתייחסת לתורה שבעל-פה כאנושית מצד אחד – "תורה שבעל פה מנחת בעצם אפיה של האמה" – וכגילוי אלוהי מצד שני, הבא מתוך האלוהות האימננטית שבתוך העולם – ספירת מלכות (אורות התורה, פרק א). אולם גם מהלך זה הוא חלש ובעייתי וקשה לבנות עליו תוקף מחייב. לדעת השל יש לשלול קריטריון זה: "העם נהג פעם [...] להשתחוות לבעל. [...] אין לנו

לקבל את הסכמת החברה כאבן בוחן להבדיל על פיה בין טוב לרע [...] כי גם העם [...] עלול לשגות" (אלהים מאמין באדם, עמ' 235-236).

גם אם נקבל את עמדתו של הרב קוק – ש"קיום התורה תלוי בקבלת האומה" (קבצים מכתב יד קדשו א, עמ' קלג) – קריטריון זה לא מועיל, מכיוון שבימינו מפוצלת כנסת ישראל והאורתודוקסים הם קבוצת מייעוט בתוכה. עקב כך לא ברור מהיכן הביטחון שדווקא צורת חיים זו היא רצון ה' בעת הזאת. אדרבה, מתוך תפיסתו של הרב קוק עצמו, הסובר שכל קבוצה בעם ישראל (אורתודוקסים, לאומיים וליברליים) צריכה להיות מושפעת מערכי חברתה ולהמעיט בדומיננטיות של הדגל שבו היא מחזיקה,⁵ מתפרקת הבלעדיות לאמת של הזרם האורתודוקסי, ונפתחת אפשרות לאופציות ביניים נוספות. ניקח לדוגמה מצווה שלכל הדעות היא תופעה חדשה: נוסח התפילות שתיקנו חז"ל. ברגע שמגיעים להבנה שהתפילה איננה ציווי אלוהי מחייב, פוסק התוקף שלה להיות הטרונומי-חיצוני והופך להיות אימננטי – הכרה בערכה. יש לה ערך פנימי, ולכן יש משמעות לקיומה גם כשהמקיים מודע לכך שאיננו מצווה לקיימה, כשם שזמירות שבת ניתן לקיים באופן קבוע מפאת תוכן, אף על פי שאינן נתפסות כצו אלוהי. תפילה מתוך הזדהות, ולא מתוך צו, מתאימה לאדם המאמין, אולם עדיין נשארת השאלה: מה יעשה היהודי האתאיסטי? בדבריי הבאים אתיחס לשאלה זו.

התרבות היהודית ועולמו של האתאיסטי

התרבות היהודית המסורתית היא ברובה תרבות דתית. למעט הספרות העברית החדשה והתרבות הישראלית, שהיא חילונית בעיקרה, נמצא כמעט בכל דבר את חותמה של הדת. ספר מלכים, למשל, איננו רק תיאור היסטורי של תולדות מלכי ישראל ויהודה, אלא עוסק לכל אורכו ברעיון של שכר ועונש. אפילו מגילת שיר השירים קיבלה פירוש דתי, ובזכות פרשנות זו שרדה. התנאים סברו ששיר השירים איננו נכלל בכתבי הקודש (משנה, ידיים ג, ה-ו) וחשבו ככל הנראה שמדובר בספר של חול, אולם תפיסתם נמחקה מתודעת העולם היהודי עד לעידן המודרני.

היותה של היהדות בעלת צביון דתי יוצר חסם ונתק עבור יהודים אתאיסטים. במבט ראשון נראה כאילו יש כאן קרע שאיננו ניתן לאיחוי,

אולם במבט מעמיק יותר ניתן לבנות גשר בין שני העולמות הללו. דבריי אינם מכוונים כלפי אנשים שאדישים לאותו נתק ושבר, ואולי אפילו שמחים בהם, אלא לאותם יהודים אתיאיסטים המבקשים להתקשר אל תרבותם הלאומית, התרבות היהודית המסורתית, ברמה כזו או אחרת, אבל אינם יכולים להתקשר אליה – לפחות לא אל חלקים בה שהם בעלי אופי דתי מובהק, מפני שאינם מאמינים באל.

אוכלוסייה נוספת, שאליה יכולים דבריי להיות רלבנטיים, היא דתל"שים – דתיים לשעבר הנמצאים בתהליך של חילון, הזוכרים לטובה את תקופתם הדתית, אולם מרגישים אבסורד להתפלל אל ישות שאינם מאמינים בקיומה. גם האוכלוסייה הדתית המאמינה תצא נשכרת ממהלך מסוג זה, בהכירה ש"גבולות הגזרה" שלה הם הרבה יותר רחבים מכפי שהיא חושבת. אוכלוסייה זו תבין שיש ביכולתה להכניס תחת כנפיה באופן כזה או אחר יהודים מסוגים שונים בעלי אמונות ודעות שונות, ולא תראה בכך איום. עליה להשתחרר מהעמדה הבטוחה שלה כי הכפירה היא עניין זמני – עמדה הנשענת, בין השאר, על דברי הראי"ה קוק, שכתב מתוך התבוננותו בעולם לפני כמאה שנה: "משך איזה זמן יסתבך דור" (אורות התשובה ו, ד); "לא יארך הזמן של הנטייה הקיצונית הזאת" (אורות, עמ' קנט). הרב קוק שלל מעצמו את מעלת הנבואה (שמונה קבצים ד, יז), ואל לתלמידיו לקשור לו כתרים שלא ייחס לעצמו.

שיח אמפתי ומשותף

בדומה לפילוסופיה של אדמונד הוסרל, השמה בסוגריים את קיום העולם ומתמקדת בחוויותיו ועולמו הרגשי של האדם עצמו⁶ כמשהו שאיננו ניתן לערעור (בעקבות שאלת דקארט: אולי הכול הוא חלום?), כך גם ניתן לשים בסוגריים את שאלת קיומו של אלוהים ולפתוח אופציות רוחניות חדשות הן לעמדה האתאיסטית והן לעמדה הספקנית. במקום השיח האלים של אמת ושקר אבסולוטיים (רדיו "כל האמת" לעומת ארגון "דעת אמת"), ניתן להציג שיח עדין, המנסה להיכנס לתוך עולמו של האחר, להיות אמפתי כלפיו, וליצור עמו מכנה משותף רחב שבו ניתן יהיה ליצור מפגש.

העמדה הפוסט־מודרנית, הכופרת ב"אמת אובייקטיבית", יכולה להביא לכיוונים מנוגדים. "זכה – נעשית לו סם חיים" – יכולת להפנים את זווית הראייה של הזולת ולחיות אותה. "לא זכה – נעשית לו סם המוות" – עמדה שמרוקנת משמעות ויוצרת רלטיביזם מרוחק ואדם המסתכל על החיים כצופה מבחוץ. במהלך הצגת הדברים אסתייע בהגות הציונית, ובמיוחד בזו של א"ד גורדון. ההוגים הציונים הם בעלי חשיבות גדולה לבנייתה של זהות יהודית־מודרנית, אך לדאבוני רוב האוניברסיטאות הם תופסים מקום שולי בשיח הפילוסופי בעקבות כתיבתם הפילוסופית הלא־סיסטמית.

קרע הניתן לאיחוי

לפני שאנסה לבנות את הגשר, אציג את התהום שנפערה בין תודעה דתית לתודעה אתיאסיסטית. לדעת יעקב קלצקין מדובר בקרע שאיננו ניתן לאיחוי. הוא מתפלמס עם כל אותם נסיונות של חידוש היהדות ללא אמונה באלוהים:

הרי לפנינו חורבות היהדות: חורבת־הדת. ודאי שאין תקנה לה. אין האמונה דבר תלוי ברצון ובהחלטה. אם פרחו, שוב אינה חוזרת לעולם. וכל הגעגועים שנשתפכו לפניו בימינו, וכל התשבחות שנאמרו לה [...] אינם משיבים את האבדה. אף אין חלופים לה. [...] וכל אותם הנסיונות לתקן בה תיקונים ולבור את הסולת מתוך הפסולת, לזרוק את הקליפה ולאכול את התוך, כלומר: להציל את רוחה של הדת – אין זה אלא העויות של נשמות רופפות, המתרפקות על העבר ונסרכות אחריו, כדי לחיות חיים נוחים בלא משבר, חיי טפילים בתוך נשמות [ש]זרים [להם], שחיו לפנים. ואין זה אלא [...] ידים עסקניות, המחללות את הקודש, כדי לרשת את כסאו, אבל אין יורש לאלהים (תחומים, עמ' פג).

קלצקין הולך כאן בעקבותיהם של רבי חסדאי קרשקש ושד"ל, שאינם תולים את האמונה ברצון. אדם שאיננו מאמין לא יכול לרצות להאמין: "האמונה במציאות האל היא מהדברים שאין לבחירה ורצון מבוא בהם" (קרשקש, אור ה'; ראו גם אגרות שד"ל, עמ' 247). לפי קלצקין, מכיוון שהאמונה נפלה, כל המסורת שנשענת עליה נפלה גם כן. הניסיון "לבור את הסולת מתוך

הפסולת" לוקח אותנו אל ביאליק, שפעל להנחיל את ארון הספרים היהודי באופן נגיש למשכיל העברי:

עינינו הרואות, שהגענו כעת לידי מצוקה רוחנית גדולה מנשוא: כל אחד מאתנו ש"מלא כרסו" בספרות העברית מכל הזמנים, הסולת עם הפסולת, טעם לא אחת טעם הצער, מעין יסורי טַנטלוס.⁷ בנו הגדול או חברו תובע ממנו ספר, או סדר ספרים עבריים, כדי להכיר על פיהם את דברי היצירה הלאומית מכלי ראשון, בדוגמאות נבחרות של גופי המקורות, והוא, הנתבע, עומד לפני סבל הירושה צבור לפניו כהר ומתקשה להשיב. הרי-הרים של ספרים – וספר אין ("הספר העברי", כל כתבי ח"נ ביאליק, עמ' קצד-קצה).

הניסיון "להציל את רוחה של הדת" (כדברי קלצקין) הוא נסיונו של אחד העם, שביקש להעמיד את היהדות על משמר "המוסר הלאומי" – לימוד מקורות יהודיים העוסקים בסוגיות מוסריות ואימוץ תכנים מוסריים אלה בחיים כתחליף לדת (בעקבותיו היו נסיונות להכניס משפט עברי לתוך מערכת המשפט הישראלית). לדעת קלצקין, אחד העם (שהוא אחד ההוגים שאליו ככל הנראה מכוונים דבריו) הוא אתיאיסט טפיל, שמנסה לחיות בתוך עולם רוחני-דתי שכבר זר לו.

אף על פי שאני מזדהה עם ביקורתו של קלצקין ומבין את הזרות שהוא מדבר עליה, אני חושב שיכול האדם האתיאיסט להיות מחובר לא רק ל"יהדות כתרבות", אלא אף לרובד הדתי שביהדות.

בין רגש דתי לאמונה באלוהים

יש צורך להבחין בין שני מושגים שבדרך כלל נהוג לכרוך אותם יחדיו: (א) אמונה באלוהים. (ב) דתיות; רליגיוזיות. יש להפריד בין האמונה בקיומה של ישות עליונה-אלוהית ובין הרגש הדתי של קדושה וטהרה שהאדם חש במפגשו עם הדת. הבסיס לאבחנה מופיע בהגותו של א"ד גורדון. גורדון לא הרגיש בנוח ביחס לאופיים האנטי-דתי של רוב אנשי העלייה השנייה. בחשבון אחרון בסוף ימיו הוא שואל שתי שאלות, אחת במישור האוניברסלי

והאחרת במישור הלאומי: "מה הדת, הרליגיה, לנפש האדם? ביחוד מה דת ישראל, יצירת רוחנו הלאומית, לנפש היהודי?" ("לחשבונו עם הדת", כתבי א.ד. גורדון, כרך ה, עמ' 216). על השאלה הראשונה הוא עונה:

רואים אנחנו כי יש דת, ודוקא דת עמוקה ואצילית מאד [...] ששוללת אפילו את האמונה באלהים, – הלא היא דת בודה (כמובן בצורתה הבודהית, הטהורה, ולא בצורתה ההמונית, האלילית). הוי אומר, פה יש דבר מה... שאינו תלוי באמונה (שם).

על פי רוב לא התמודדה העמדה האתיאיסטית המערבית עם הדתיות כשלעצמה, אלא עשתה לה רדוקציה ולא נתנה לה כבוד. היא העמידה את הדת כתיאוריה הבאה לתת מענה לשאלת הבריאה (שלאור האבולוציה כבר מיותרת) או כצורך פסיכולוגי של האדם להישען על ישות עליונה – דמות האב אצל זיגמונד פרויד⁹ או "אופיום להמונים" לפי קרל מרקס.⁹ היא התעלמה מהדתיות עצמה שאיננה תלויה באמונה כזאת או אחרת. רדוקציה ועמדה פטרנליסטית ננקטו גם מהצד הדתי לחילוני. לפי הראי"ה קוק נובעת הכפירה מהבנה רדודה של הדת, וברגע שתפיסת האלוהות תתעלה, גם החילון ייעלם.¹⁰

הדוגמה הבודהיסטית שמביא גורדון באה להוכיח שיש דתיות גם ללא אמונה באלוהים. ואכן, במפגש שלי עם התרבות הבודהיסטית בצפון הודו חוויתי, כבן לתרבות מונותאיסטית, תחושה מוזרה מניהול שיחות עם נזיר טיבטי שאיננו מאמין בקיומו של אלוהים, ובאותה העת חשתי רגש דתי חזק במקדשים הבודהיסטיים.

מפגש זה ודבריו של גורדון נתנו לי את השער, המפתח, המאפשר לכל אדם להיכנס אל עולמה של החוויה הדתית, אל ספירת הקדושה, ללא קשר לשאלה במה הוא מאמין או לא מאמין.

האתאיזם המערבי "שפך את התינוק עם מי האמבט": הוא שלל את מושג האל ובעקבות כך ביטל גם את הדתיות; הרליגיוזיות. העמדה האתיאיסטית התעלמה מהמבנה הנפשי המצוי אצל חלק ניכר מבני האדם, הרוצים לחוות דתיות וקדושה, והדחיקה חלק ממנו. האתיאיזם של המאה העשרים ואחת צריך "להתבגר" ולעבור לתפיסה מורכבת יותר ביחסו אל הדת.

היכולת של אתאיסט או ספקן להתפלל

גם לאחר שאנו מכירים את החלוקה בין אמונה באל ובין דתיות, אנו נשארים בבעיה במישור היישומי. בתרבות הבודהיסטית החלוקה בין דתיות ובין אמונה באל טבועה במסורת התרבותית, אבל בעם היהודי דבר זה כמעט בלתי אפשרי, מכיוון שבמוקד התפילה נמצא אלוהים. אף על פי שגם אדם אתאיסט יכול להתחבר לאווירה הדתית בתפילות חגיגיות (שבתות, חגים וימים נוראים), עדיין נשאר תוכנו של התפילות ברוב המקרים זר, ואם אין בו שירה, הוא ייאמר מן השפה ולחוץ.

הפתרון שאני מציע לבעיה זו איננו מתאים לאתאיסטים "טהורים", אלא לכל אלה שנמצאים באזור הדמדומים שבין אמונה לכפירה, או למי שנמצא בעמדת הספקן. אמונה ואתאיזם נובעים מאופייה של הנפש מצד אחד, ומהסתכלות על העולם מצד שני. נפש ארצית-רציונלית מגיעה לאתאיזם, ונפש דתית-רגשית מגיעה למונותאיזם. האמת היא שרוב בני האדם אינם מאמינים טהורים או אתאיסטים טהורים, אלא נעים בין שתי תודעות אלו במינונים שונים. יש אתאיסטים שיקראו לה' בזמן מצוקה, ויש מאמינים המלאים ב"הרהורי כפירה". במקום לנסות ולדחות חלק מסוים שבתוכי כדי להגיע אל עמדה פילוסופית קוהרנטית ולהגדיר את עצמי כמאמין או כאתאיסט, צריך לתת מקום לתחושות השונות המתרוצצות בקרבנו, ולא לנסות לסלק אחת מהן ולתת לגמוניה ועדיפות לרגש מסוים.

כדי שלא ייווצר דיסוננס קוגניטיבי בין אמונה לאתאיזם, מכריעים רוב בני האדם בסופו של דבר לצד מסוים או לכיוון של ספקנות. במקום להשתמש בכל אחת מהתחושות הללו (אמונה ואתאיזם) כמנוף חווייתי, הם מדכאים אחד מהכוחות הללו או נכנסים לאיזה "מוות" ספקני של אדם הצופה מהצד. הספקנות עשויה להעניק חיוניות ברגע שהיא הופכת להיות הרכיב המכונן של האמונה עצמה, כפי שכותב ז'אק דרידה בנוגע לתפילה:

לו הייתי משוכנע שהנמען ישיב או ימצא, לא הייתה דרושה אמונה. האמונה, אקט האמונה הטהור, מכילה דווקא את העובדה שאינני יכול – שאסור לי ושלא אוכל – להיות בטוח [...] בקיום,

בנוכחות. כיוון שאין לי כל אפשרות לדעת – מחמת הפער בין אמונה לידיעה (גוף תפילה, עמ' 81).

הסיבה, שבגללה בני אדם נדרשים להכרעה, קשורה לצורת החשיבה של התרבות שבה אנו חיים. בני האדם נדרשים, הן כלפי עצמם והן כלפי סביבתם, להיות בעלי עמדה אחת, ובה הם אמורים להחזיק בכל רגע נתון; אולם ברגע שהאדם ישתחרר מצורת חשיבה זאת, יוכל לחוות עולם עשיר הרבה יותר. יש צורך בהגמשה של צורת המחשבה והיפתחות לחוויות סותרות, לחוויה דתית ואתאיסטית בהתאם למצב הנפשי ולמקום שבו הוא נמצא. צריך להכיר בכך שהעולם מחולק לאמונה וכפירה. חלוקה זאת איננה רק חלוקה בין השקפותיהם של בני האדם, אלא גם חלוקה הקיימת במציאות עצמה. אדם המסתכל בעיניים פקוחות במציאות רואה שיש אלוהים ורואה שאין אלוהים. מנקודות מבט מסוימות הוא יכול למצוא את רשמיו של אלוהים בעולם, ומנקודות מבט אחרות נראה שהוא איננו קיים. רוב בני האדם נוטים להסתכל מתוך זווית ראייה אחת או להישאר בספק, אולם האדם הכולל חי את שתי החוויות גם יחד. כשהוא ניגש להתפלל, הוא מכניס את עצמו לתוך החוויה הדתית, בדומה למי שמכניס את עצמו לתוך חוויה של סרט או ספר. מי שרוצה להיפתח לחוויה המוקרנת בסרט צריך להניח בצד את הדיון בשאלת הריאליות של הסרט. ובלשונו של הרב שג"ר:

הדבר מתרחש באותו אופן שבו, לדוגמא, קריאת ספר מאפשרת לקורא לשקוע בתוכנו, ולעבור מעולמו שלו לעולם של הספר: הוא נמצא עם הדמויות ממש, וחווה בצורה בלתי אמצעית את ההתרחשות המתוארת בו. [...] היכולת להיות במקום של תפילה תלויה במידה שבה אנו מסוגלים להתנסות בוותור, ולו לרגע, על הרפלקסיה שלנו; כאשר איננו בוחנים את עצמנו בכל רגע נתון [...] אם אנחנו מאמינים או לא, אלא פשוט נמצאים שם, בתוך מילות התפילה (שיעורים על ליקוטי מוהר"ן א, עמ' 77-78; מובא אצל סמדר שרלו, מי הזיז את היהדות שלי?, עמ' 83-84).

האדם שנפתח לתוך החוויה הדתית אינו עוסק בשאלות הפילוסופיות: האם האל שומע עכשיו את תפילתו? האם מבחינה אובייקטיבית חווייתו היא אמיתית או בדיונית? באמצעות מהלך נפשי זה הוא תופס את העולם מתוך אספקלריה של אמונה. "בעולם שהודאיות האונטולוגיות שלו התערערו, נותרו העצמי וחווייתו כעוגן יציב" (סמדר שרלו, שם, עמ' 56). כשהוא מתפלל, הוא איש מאמין המביא לידי ביטוי את האמונה שהוא מוצא בפנימיותו בפלאי הבריאה, בסוד קיומו של האדם, בסוד חוויית ההתגלות של הנביאים ובסוד קיומו של עם ישראל, הן מבחינת הישרדותו והן מבחינת האידיאות שהנחיל לעולם. לעומת זאת, כשהוא מתבונן ברוע, בעיוורון, בשואה, בסבל, באסונות, ברעידות אדמה, במחלות ובמוות, הוא נכנס לחוויה של האתיאיסט, שאיננו קונה את הנחמות התיאולוגיות והאפולוגטיקה הדתית, המנסה לתרץ את הדיסוננס הקוגניטיבי שבין האמונה ובין הרוע, אלא ניצב היישר אל מול פני המציאות נטולת האלוהים.

כשם שאדם הצופה בסרט יודע שמדובר בסרט גם כשהוא נשאב רגשית לתוכו, כך גם הכניסה לחוויית התפילה והאמונה היא כניסה לתוך חוויה, ולא עשייה הנובעת מתוך ודאות. לפי ז'אק דרידה, גם האתיאיזם וגם הספקנות נכנסים לתוך התפילה עצמה. מהותה של התפילה היא בכך שאין היא דומה למפגש בין בני אדם, שבו אתה נמצא בוודאות. דווקא הספק אם יש נמען ששומע מבדיל אותה מכל מפגש בין בני אדם, והופך אותה לתפילה:

אינני בטוח, ואסור שאהיה בטוח, שהנמען נמצא כאן. [...] לו היינו בטוחים שבצדה השני של התפילה יופיע אלהים [...] לא הייתה זו תפילה. [...] האפשרות [...] שייתכן כי אין נמען בצדה השני של תפילתי, היא התנאי לתפילה. אילו הייתי בטוח שתפילתי תתקבל בידי נמען כלשהו לא הייתה התפילה קיימת. ארחיק לכת, לכן, ואומר שחייב להיות רגע של אתאיזם בתפילה: האפשרות שאלהים איננו משיב, איננו קיים (גוף תפילה, עמ' 75-76. מובא גם בסידור בית תפילה ישראלי, עמ' 195).

דרך זו להתמודדויות עם סתירות פנימיות היא שלב חדש בתולדות הרוח. ניתן להבחין בשלושה שלבים בנוגע להתמודדות עם סתירות בכלל. בשלב

הראשון, בעת העתיקה ובימי הביניים, תקפה כל עמדה את זולתה ורצתה להוכיח שהיא הצודקת. בשלב השני, בעת החדשה, לפי הדיאלקטיקה של הגל והראי"ה קוק, יש ניסיון לאחד את הכול ולהגיע לכוליות אחת שלמה. בשלב השלישי מבין האדם שאחדות השיטות הייתה רק למראית עין, אימוץ חלקי בלבד של העמדה הנגדית שנתעוות בתוך הכוליות האחת הדתית. הוא מכיר בסתירה שבין נקודת המבט הדתית לנקודת המבט החילונית וחי עם הסתירה עצמה משני צדדיה, אף שהיא אינה בתיישוב ויוצרת דיסוננס קוגניטיבי.

במדעי הטבע הגיעה תורת הקוונטים למסקנה שחלקיק יכול להימצא בו־זמנית בשני מצבים (מקומות) שונים (עקרון הסופר-פוזיציה), ושניהם יהיו נכונים. גם בחקר ההיסטוריה אין ההיסטוריונים החדשים הפוסט-מודרנים מדברים עוד על "היסטוריה אובייקטיבית" אלא על "נרטיבים", זוויות ראייה שונות של קבוצות חברתיות שונות. בפילוסופיה של מרטין היידגר כל אמת שמתגלה במשך ההיסטוריה מגלה משהו מההוויה ומטילה צל על אמתות אחרות.¹¹ כל הגדרה של מהות האדם שהופיעה במשך ההיסטוריה חשפה משהו, ובהבעת הסתירה משהו.

כל כיווני החשיבה החדשים הללו צריכים לעבור גם אל תפיסת הדת. גם התיאולוגיה של המאה העשרים ואחת צריכה לעבור תהליך מסוג זה. האמונה באלוהים נתמכת על ידי המציאות ונסתרת על ידי המציאות בעת ובעונה אחת, אולם סתירות אלו אינן צריכות למנוע מן האדם לחיות בתודעות ובחוויות הפוכות שאינן ניתנות לגישור.

אף על פי שביחס ל"דבר כשלעצמו", שאלת קיומו של אלוהים, מבחינה אובייקטיבית חייבת להיות רק אמת אחת מבין השתיים (קיום או היעדר), מבחינת התודעה האנושית יהיו תמיד שתי אמתות שבני האדם יחוו.

מגבלות ההכרה המִחיות

האנטינומיות הקאנטיות (שבהן מוכיח עמנואל קאנט דבר והיפוכו ומתוך סתירה זו מבטל את התוקף של שתיהן), שהציבו "גבולות גזרה" להכרה, נתנו מקום לאמונה – "נמצאתי חייב לבטל את הידיעה, כדי לפנות מקום לאמונה" (ביקורת התבונה הטהורה, עמ' 13) – אך גם לכפירה. מְגַבְלוֹת

ההכרה נותנת אפשרות לחיות את שני צדדי הסתירה. הן המאמין והן האתאיסט נשענים על היבטים שונים של המציאות, וכל אחד מהם יכול להביא אותנו להיכנס לעולמו ולחוות את חווייתו. הצעה זו, בניגוד לאבחנה שבין רגש דתי לאמונה באל, מאפשרת לא רק להיפתח אל הרגש הדתי, אלא אף להתקשר אל "אלוהי ישראל" כפי שהצטייר בדת היהודית. אופציה זו תעניק לספקן או לאדם היהודי, הנע בין אמונה לאתאיזם, את היכולת להתחבר אל עולמה של התפילה ולהתקשר אל תכניה בצורה חיונית וחווייתית.

היכולת להתחבר לנוסח התפילה

גם לאחר שסללנו את הדרך לספקן הדתי לחוות חוויה דתית של תפילה, עדיין נשאר פער בין התודעה המודרנית-ליברלית ובין חלקים מנוסח התפילה. מה שייעשה כאן בנוגע לשאלה זו הוא יותר קריאת כיוון מאשר פתרון מלא. מעבר לדברים שבלתי נסבל לאומרם, כמו נוסח "תפילת נחם" בט' באב על ירושלים החרבה וברכת "שלא עשני אישה", כדאי לאמץ קו שמרני בנוגע לנוסח.

ברכת "שלא עשני אישה" היא כזו, אולם היא נפתרת בקלות ברגע שמתחילים את התפילה מ"פסוקי דזמרה" ומשאירים את הברכה לאדם הפרטי, והוא יכול להמירה בברכה החיובית של ר' מאיר "שעשאני ישראל" (בבלי, מנחות מג ע"ב).

שינוי נוסח התפילה הוא דבר שאין לו סוף. ברמה האינדיבידואלית יכול האדם לעשות כראות עיניו, אך כשבונים קהילה וציבור לא ניתן ליצור נוסחים אינדיבידואליים לכל אחד, כי הדבר יכול ליצור אנדרלמוסיה בין בתי הכנסת השונים ובתוך חברי הקהילה עצמה.

היחס אל המסורת צריך להיות יחס בוגר. כשם שלא אשנה את נוסח התורה בזמן שקוראים אותה בבית הכנסת כדי שיתאים להשקפת עולמי הפמיניסטית והפלורליסטית, כך גם לא אשנה את נוסח התפילה.

אילו היינו יוצרים נוסח תפילה, שבכל מילה ומילה תואמת את חיינו וערכיו של האדם המודרני-ליברלי, היה הדבר יוצר הרמוניה מדומה, מכיוון שמתחת לפני השטח היו נוצרים מתחים ברגע המפגש עם המקורות כפי

שהם. דווקא מורכבות זו שיש חלקים בתפילה שעמם מתחברים ומזדהים, ואילו חלקים אחרים אינם רלבנטיים ויוצרים אדישות, ובחלק מהמקרים אפילו התנגדות – מחדדת את היחס הדיאלקטי והאמביוולנטי של הזדהות עם המסורת לצד ביקורת. מצב נפשי מורכב זה הוא לב-לבו של הקיום היהודי המודרני. תיקון המקורות יהפוך את הקיום לפשטני ושטחי. לעתים פרשנות מחדש של מושגים מסורתיים תפתור חלק מהדברים, כפי שמתואר בפרק "נבחר בין נבחרים".

לטעמי, אם בכל זאת רוצים ליצור תפילה שמתאימה יותר לאדם המודרני, ניתן לוותר על "פסוקי דזמרה" כדי לא להכביד על הציבור, ובמקומם להוסיף טקסטים מודרניים ורלבנטיים יותר, ובהם לתת קול גם לטקסטים שכתבו נשים, כמו בקבלת השבת של "בית תפילה ישראלי" בתל-אביב – אבל לא לערבב וליצור תערובת מלאכותית של נוסח מסורתי מתובל ברעיונות מודרניים, כגון "אלוהי שרה, רבקה, רחל ולאה", הנמצא בקהילות הרפורמיות ובחלק מהקהילות הקונסרבטיביות.

מכיוון שאזכור אבות ללא אמהות איננו צורם כמו ברכת "שלא עשני אישה", ומכיוון שהשינוי נוגע בלב התפילה, תפילת שמונה-עשרה, לדעתי האישית עדיף כאן הערך של שמירה על נוסח משותף לכלל העם מאשר הצורך הפמיניסטי של אזכור האמהות.

על בעיית חוסר ההזדהות של המתפלל עם חלקים מסוימים בנוסח התפילה כבר עמד א"ד גורדון: "שאלה זו עדיין לא מצאה את פתרונה. [...] הברירה היא או להסתגל ולבקש פשרה, או להתבודד ולהתייחד בפינה וכאילו להיקרע מהעם ומנפש העם. הפשרה היא, כנראה, הכרחית שכן אם אין פשרה יש ניתוק" (מתוך עדות בנימין קורצ'בסקי, הפועל הצעיר, שנה 46 (תשי"ג), חוברת 20, עמ' 11. מובא אצל עינת רמון, חיים חדשים, עמ' 224). בשונה ממצוות אחרות, שמקיים אדם בביתו, נעשית התפילה, במיוחד בשבתות ובחגים, בתוך קהילה (שהופכת את התפילה לחגיגת ועוצמתית, בנוסף על התרומה במישור החברתי-סוציולוגי), ולכן אין בה יכולת הגיוון האישי כפי שיש במצוות אחרות.

שבת

מה מקומה של השבת בעולמו של אתאיסט? גם למי שמאמין בתורה שבכתב, זיהוי שמירת השבת בצורתה האורתודוקסית עם רצון האל היא בעייתית. אופייה של השבת, המוזכר בפסוק "וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשְׁבֹּת, בְּחַרִישׁ וּבְקֶצִיר תִּשְׁבֹּת" (שמות לד, כא), דומה יותר ברוחו לשבת החילונית, שבה מפסיקים לעבוד, מאשר לשבת האורתודוקסית. למרות התרחקותה של השבת החזו"לית מהשבת המקראית, יש לשבת שהתעצבה בתורה שבעל-פה יופי מיוחד, והיא יוצרת אווירת קדושה (כל עוד היא נשמרת בצורה "רכה", בלי להתעסק בכל דקדוק של כל סעיף של "שמירת שבת כהלכתה", העלול להפוך אותה לדבר מעיק).

הפסקת עבודה מאפיינת את השבת הדתית והחילונית כאחת. השבת הדתית התייחדה מזו החילונית בעיקר בהימנעות משימוש בחשמל, שהוא איסור הנשען על כרעי תרנגולת. האם ניתן להגדיר העברת זרם חשמלי כמלאכה? האם חשמל העובר דרך חוט להט נחשב לאש ושייך למלאכת מבעיר, כפי שמקובל בהלכה, או אולי מדובר בתופעה חדשה שאין לה כל התייחסות בתורה, וכל איסורה הוא מסברה שניתן גם לסבור בה אחרת. עצם התחבטותם של הפוסקים אם חשמל הוא מדין "בונה" או "מכה בפטיש" (לפי "החזון איש") או רק איסור מדרבנן מלמדת שהיה רצון לאסור; ירו את החץ ורק אחר כך סימנו את המטרה – חיפשו את הקטגוריה ההלכתית המתאימה, אבל למעשה מדובר בתופעה חדשה שלא ניתן לגזור אותה ישירות מאיסורי מלאכה שהיו בעבר.

גם אם לא ניתן לדעת אם איסור חשמל הוא רצון ה' (אפילו למי שמזהה את התורה עם דבר האל), יש לשבת הדתית תוכן ומשמעות. הרוגע מהעולם הטכנולוגי הרועש מביא לאווירה של קדושה. דווקא בימינו יוצרת השבת הדתית חוויה רוחנית חזקה עוד יותר מאשר בעבר, ועובדה זאת הופכת אותה לרלבנטית יותר מתמיד. שמירת שבת מתוך התחברות לתכניה, ולא מפאת אמונה בצו אלוהי שמחוצה לה, יוצרת הבדלים בינה ובין הקיום האורתודוקסי.

בתחום של דיני טלטול, למשל, אם קיום השבת קשור לחוויה הסובייקטיבית, השאלה אם חוט מקיף את העיר שאני נמצא בה איננה רלבנטית. ההלכה

הפכה את דיני הטלטול ללא רלבנטיים במקום שיש עירוב; אולם כשאני נמצא בחו"ל או בטיול בטבע, דיני טלטול מעיקים ולפעמים אף יכולים ליצור מצוקה. מכיוון שמבחינת החוויה הסובייקטיבית נשארת השבת אותה שבת אם יש חוט שמקיף את המקום שבו אני נמצא ואם לאו, אין סיבה להפסיק לטלטל חפצים גם במקום שאין חוט שמקיף את המקום שבו אני נמצא.

לפעמים במקום שאיסור החשמל יביא לאווירה חיובית ועונג שבת, הוא מביא למצבים של מצוקה וסבל ברמות שונות; החל בסבל קל יחסית, כמו שכחה של הדלקת מזגן, וכלה במקרים קשים יותר, כגון שכחה כיבוי האור במקרה או קצר חשמלי שהקפיץ את הנת"ך. יש גם מצבים שבהם לא ניתן לשמור את השבת בתוך העולם המודרני – בעת שהייה במלון בחו"ל, למשל. בכניסה לבניין יכולה להיות דלת חשמלית, וגם פתיחת הדלת לחדר נעשית על ידי מפתח אלקטרוני. בסוגיה זו רק הולכים הדברים ומסתבכים ככל שעובר הזמן. בחלק מהמלונות יש גם אורות אוטומטיים, התלויים בתזווה של מי שנמצא בחדר. הרב נחום רבינוביץ התיר רק חיישנים אלקטרוניים שפותחים דלת (שיח נחום, סימן כה), אבל ההלכה המחודשת שלו לא תעזור אם המפתח האלקטרוני אחראי גם על הדלקת האורות, כך שאי־אפשר להיכנס לחדר, וגם היציאה כרוכה בכיבוי האור. בעוד האדם האורתודוקסי יכול להגיע למצבים, שבהם הוא נאלץ להיכלא בחדרו כל השבת, מי ששומר שבת ללא צו חיצוני ירשה לעצמו, ברגע שייקלע למצוקה, לעבור בנקודה מסוימת על הלכות שבת. מכיוון שאיסור על שימוש בחשמל אינו נתפס כצו אבסולוטי, כעבירה על רצון האל, הוא ירשה לעצמו לעבור עליו במצבים חריגים של מצוקה או סבל.

אני מודע ל"חומר הנפץ" בעניין זה, ועל כן אני חושב שהוא רלבנטי רק לאדם בוגר הנמצא ללא ילדיו. מבחינה חינוכית מדובר בעמדה מורכבת שלא ניתן ליישמה בגיל צעיר. בשונה מאורח חיים, שנמצא על קו התפר בין דתיות לחילוניות, שיכול להתקבל כמובן מאליו בשלב הצעיר ומבוסס מבחינה מחשבתית בשלב הבוגר, חוסר עקביות בנוגע למעשה ספציפי יכול להיות מיושם רק בגיל מבוגר.

בשורה התחתונה: שמירת שבת אינה חייבת לנבוע מתוך ההנחות התיאולוגיות של היהדות האורתודוקסית. ניתן לשמור על השבת בצורה מעט רכה יותר

מההלכה האורתודוקסית של ימינו גם לאחר אובדנה של האמונה המקשרת בין צורת שמירת השבת של ימינו ובין צו האל.

מאכלות אסורים

הגישה המסורתית למאכלות אסורים טוענת שמדובר בחוק אלוהי שטעמו אינו ידוע (בבלי, יומא סז ע"ב). אך מה יעשה מי שמפקפק בהנחה זאת? בשלב הראשון הוא נפגש עם הרמב"ם במורה נבוכים, הנותן הסבר היסטורי לכל החוקות, ובהמשך, כשהוא נפגש עם חקר המקרא, הוא מגלה שדיני טומאה חיתיים דומים לאלו הישראליים. לפי החוק החיתי יולדת זכר טמאה שלושה חודשים, ואילו יולדת נקבה טמאה ארבעה חודשים;¹² ולפי התורה יולדת טמאה זמן קצר בלידת זכר וזמן ארוך בלידת נקבה (ויקרא יב, ד-ה). מכאן עולה ההשערה שהבדלי משך הטומאה בין יולדת זכר ליולדת נקבה התגלגלו ממורשת פגאנית, שנטמעה בתורה והפכה לחוקה אלוהית בלתי מובנת. גם פרטי דיני מאכלות אסורים היו קשורים בראשיתם למסורות פגאניות עתיקות, אך זכרון אבד. תפיסה זו מקבלת חיזוק ביחס לחזיר: הוא היה אסור לאכילה בסוריה, ובמצרים נחשב לתועבה, ומי שנגע בו נגיעת חולין הוצרך לטבול (אנציקלופדיה מקראית, הערך "חזיר").

ריחוקן של המצוות מהקשרן ההיסטורי יצר תחום של "קודש", שבונה את תודעת הקדושה שלו מחוסר המשמעות של המצווה וזרותה לשכל. נוצרו מעין "בגדי המלך החדשים", שמרוב נשגבותם לא רואים אותם, ויש לצעוק צעקה פשוטה: "המלך הוא עירום." חוסר מובנותן אינו נובע מכך שמקורן הוא על-אנושי, אלא בשל אלפי השנים החוצצות בין הזמן שבו התהוו ובין ימינו.

לפעמים חוסר הפשר של המצווה והפיכתה ל"חוקה" חסרת מובן נוצרים דווקא בשלב מאוחר יותר, בתורה שבעל-פה. איסור בשר וחלב נוצר כדין שנחקק נגד מנהג אכזרי של אכילת גדי בחלב אמו, כפי שנהגו לעשות עובדי אלילים,¹³ אך התורה שבעל-פה הפכה אותו לחוקה חסרת מובן של המתנה עד חצי יום לפני אכילת מוצרי חלב. בנוגע לדין זה מתאימים דבריו של שלמה מימון: "כך נעכרה הדת, שלפי מוצאה היתה דת טבעית ומתאימה לתבונה" (חיי שלמה מימון, עמ' 244).

ועתה, לאור המודעות לכך שהתפיסה המדברת על טעם אלוהי נסתר היא

אולי פיקציה, אם אני מעוניין להמשיך ולקיים את המסורת היהודית בנוגע למאכלות אסורים, מה אעשה? לו היינו חיים בגולה, יכולה הייתה שמירת המצוות להיתפס ככלי להגנה מפני התבוללות. המצוות "מקציעים לנו גיטו בתוך האומות, מקיפים אותנו חומה. [...]. והרבה-הרבה הן המצוות התלויות בגלות" (יעקב קלצקין, תחומים, עמ' פג). מספרים על הפילוסוף פרנץ רוזנצווייג, שהיה קובל על כך שבעידן המודרני הפכו מאכלות אסורים לגורם המפריד בין יהודים ליהודים. מכיוון שבארץ יש רוב יהודי ושפה היוצרים מחיצות חדשות, ולא-יהודים נטמעים בתוך הקולקטיב היהודי (כפי שיידון בהרחבה בפרק השביעי), אין צורך בדיני מאכלות אסורים כדי להפריד בין יהודים ללא-יהודים. מכיוון שנימוק זה כבר לא רלבנטי, איזה תוכן נוכל לצקת במדינת ישראל למצווה זו?

כאן יכול לבוא לעזרתנו הרא"ה קוק, שראה את הצמחונות כאידיאל לעתיד לבוא, ואת מצוות התורה כשלב ביניים עד למימוש חזון זה.¹⁴ אולם בשונה מהרב קוק, איני סובר שזו הסיבה המקורית שבגללה ניתן הציווי בתורה. תפיסה זאת נראית לי אנכרוניסטית, אך למרות המודעות לכך שמדובר כאן במשמעות מודרנית וחדשה למצווה, הרלבנטיות שלה נותרה בעינה. השילוב של הרצון להתחבר למסורת יחד עם ההפנמה של הפגם המוסרי שיש באכילת בשר, שאיסור מאכלות מסוימים יצמצם אותו, הופך את המצווה לרלבנטית מחדש. בדרך זאת תופסים שתי ציפורים במכה אחת: גם חיבור למסורת שמעוניינים להמשיך וגם הפסקה של אכילת רוב סוגי בעלי החיים.

בעולם הצומח האכילה היא חגיגה, ו"עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל שראתה עינו ולא אכל" (ירושלמי, קידושין מח ע"ב), אך בעולם החי "חגיגת הבשר" מצטמצמת למספר מועט של בעלי חיים המותרים באכילה. גם כשסומכים את דיני מאכלות אסורים על טעמי הצמחונות, לא ניתן להגיע לרמת קיום אורתודוקסית, הכוללת המתנה בין בשר לחלב ואיסור אכילה מן הצומח בכלים שבושל בהם בשר טרף, אלא לקיום רך יותר. האופי הרך ייושם באכילה מחוץ לבית, מכיוון שבתוך הבית יש לשמור על בית פתוח לכולם ולשמור על כלי מטבח נפרדים לחלב ובשר, כפי שגם בגופים ממלכתיים שומרים כשרות כדי שכולם יוכלו לקחת בהם חלק. הקיום הרך מחזיר אותנו לרובד הדאורייתא ולזניחת רובד הדרבנן, למעין

קיום מצוות קראי, אולם אין לפחד ממהלך זה. ברוב המקרים הרובד של חז"ל מוסיף רבות: בתפילות, ברכות ושבת, חגי חנוכה ופורים. רק במקרים מעטים הוא בבחינת "כל המוסיף גורע". אינני קראי בקראותי, וגם יודע להעריך את המפעל של תורה שבעל-פה. ברוב המצוות מן הראוי להמשיך ולקיים את יצירת חז"ל. לפעמים הגלגל מסתובב, ומה שפעם היה שייך לכת שהתנגדה לפרושים, כגון איסור פוליגמיה (ברית דמשק, עמ' 17), הופך להיות ההלכה המקובלת אצל כולם. לא צריך להיות קיצוני כברדיצ'בסקי, שמהלל את כל הקבוצות הדחויית בעם היהודי: "היהדות נלחמה תחילה בשומרונים, אחר כך בנצרות, אחר כך בקראים, [...] והצדק אף פעם לא היה איתה" (פרקי יומן, עמ' 71); אבל גם אין שחור ולבן; יש רעיונות חיוביים גם בזרמים אחרים, ומכולם ניתן ללמוד ולקבל.

ייחודה של האופציה המוצעת

תודעת "קיום מצוות ללא מצווה" והאופן שבו היא מיושמת מבחינה מעשית נותנים לה מקום ייחודי בתוך מגוון זרמי היהדות הקיימים היום. השוני בין הצעה זאת ובין הקיום היהודי המסורתי בא לידי ביטוי הן במישור התודעה והן במישור המעשה. במישור התודעה "קיום מצוות ללא מצווה" קרוב הרבה יותר לחילוניות-ליברלית מאשר לעמדה המסורתית, הקרובה לעמדה הדתית ולעיתים אף לזו החרדית (כפי שניתן לראות בהצבעה של מסורתיים למפלגת ש"ס בכנסת). לעומת זאת, במישור המעשי תלוי הדבר באיזה נושא מדובר. ביחס לשבת הדגם המוצע כאן קרוב הרבה יותר לשמירת השבת האורתודוקסית מאשר לזו המסורתית; ביחס למאכלות אסורים יכול להיווצר דמיון לקיום המסורתי; ואילו בנוגע להמתנה בין בשר לחלב, ששומרים מסורתיים רבים, נחשב הדבר לחסר ערך ולא רלבנטי ב"קיום מצוות ללא מצווה", בדומה לעמדה החילונית.

תודעה זאת שונה בהרבה מהזרם הקונסרבטיבי ברמת התודעה ומהזרם הרפורמי ברמת המעשה. הזרם הקונסרבטיבי מצהיר על מחויבות להלכה, ואילו כאן אנו נמצאים במקום אחר, הרבה יותר חופשי. מבחינת המעשה יש כאן הבדל משמעותי מהזרם הרפורמי, שדגם השבת שלו קרוב לזה המסורתי: דגם של "שבת חילונית" + תפילה, הדלקת נרות וקידוש.

בין הלכה לחילוניות

סוף דבר, החברה הדתית תולה את קיום המצוות באמונה בדוגמות מסוימות. טובי בניה יוצאים מהחממה שבה גדלו ומתחילים להטיל ספקות באמיתות שעליהן התחנכו. תהליך זה מביא אצל חלקם לשבירה ומעבר חד מהמגזר הדתי למגזר החילוני.

בפרק זה הצגנו כיצד ניתן להתחבר בצורה רכה אל שלושת ההיבטים המרכזיים של הקיום היהודי – תפילה, שבת ומאכלות אסורים – גם כשכבר לא חושבים שמדובר בציווי אלוהי.

גם המאמין השלם באמונתו צריך להכיר בכך שרבים נמצאים במקום אחר. במקום להציב מערכת אחת של אמונות ומעשים, שעל פיהם "או שאתה בפנים או שאתה בחוץ", יש לתת מגוון אלטרנטיבות שיביאו לכך, שגם אלו שנמצאים מחוץ לעולם האמונות של המגזר הדתי יוכלו להתחבר אליו ולקיים את המסורת – אם לא באופן אורתודוקסי נוקשה המתאים רק לקבוצה מסוימת, לפחות בצורה של קיום מצוות רך. בדרך זו תוכל המסורת היהודית להרחיב את גבולותיה ולכלול בתוכה אוכלוסיות שונות ומגוונות ולשבור את הדיכוטומיה הדתית-חילונית הקורעת את עמנו.

פרק ג

התגלות אלוהית בטקסט אנושי

אמר ר' חנינא: חותמו של הקב"ה אמת (בבלי, שבת נה ע"א). ההתעלמות מן האמת, כפי שהיא מתגלה מתוך הנסיון המדעי, סופה שיגרום לזיהוי הדת באמונה טפלה. צורך קיום ישראל דורש אפוא התחדשות דת ישראל מתוך כנות שכלית קפדנית (מרדכי קפלן, ערכי היהדות והתחדשותם, עמ' 329)

אף על פי שהציונות הדתית חרטה על דגלה שילוב של אמונה ומדע והיא אוהבת לנפנף בדגל זה, פועלת מערכת החינוך שלה תוך כדי העלמת מידע. החינוך הדתי אינו חושף את תלמידיו לשאלותיה של ביקורת המקרא, וכך יוצר לעצמו גן עדן של שוטים, שאיננו שונה בהרבה ממערכת החינוך החרדית.

בעוד שבתחום ההגות נמצאו בתוך העולם הדתי-אורתודוקסי גדולי ישראל, והם התמודדו עם האתגר שהציבה הפילוסופיה המודרנית ויצרו סינתזות חדשות ומקוריות, בתחום חקר המקרא לא נעשה שום ניסיון רציני לעשות כן עד הופעתו של הרב מרדכי ברויאר. הרב ברויאר הכיר לפני ולפנים את ביקורת המקרא, ובעקבות מפגשה עם עולמו הדתי יצר את "שיטת הבחינות". לפי שיטתו הסתירות בתורה, שחשפו מבקרי המקרא, נובעות מכך שאלוהים התגלה בבחינות שונות - במידות שונות. העולם מורכב, ובו נקודות מבט שונות, ורק תיאור שיש בו סתירה יכול לתת את התמונה המלאה.

דוגמה לשיטתו מביא הרב ברויאר מסיפור הבריאה: "בפרק א' תפקיד האישה הוא להביא ילדים לעולם. בטבע יש סדר ובשביל לפרות ולרבות צריך גבר ואישה. בלעדי זה לא תהיה המשכיות לאנושות. [...] למה צריך אהבה? כל בעלי החיים מזדווגים רק בגלל יצר המין, בלי שום אהבה. למה לא עשה כך גם אצל בני אדם? עניין זה מתואר בפרק ב'. האדם בפרק זה הוא בודד וה' מחפש עבורו בת זוג. [...] בפרק זה העולם נברא בשביל אהבת איש ואישה, ולא בשביל הולדת ילדים. [...] רק אחרי שרואים כל סיפור בנפרד אפשר לאחד אותם יחד בתודעת האדם" (שיטת הבחינות, עמ' 357).

הרב ברויאר העמיד תלמידים רבים, וחלקם מלמדים את שיטתו במכללת הרצוג להכשרת מורים בגוש עציון. ההתקפות על מכללת הרצוג, שבאו מחוגי ישיבת הר המור, אינן רציניות. בחוגים אלה מתעסקים באידיאולוגיות שמלהיבות את הדמיון, אבל נמנעים מלעסוק בבעיות הפרטניות שמציבה ביקורת המקרא לגישה המסורתית, ועל כן לא ניתן לראות בגישה זו אלטרנטיבה של ממש.²

למרות דברי השבח על היענותו של הרב ברויאר לאתגר של ביקורת המקרא, יש לומר בכנות כי אין בה מענה אמיתי. ברצוני להציג כמה דוגמאות שממחישות כי כשירדים מהספֶרה התיאורטית אל מבחן המציאות והפרטים, מתגלה שיטת הבחינות כחלקית ובעלת אופי אפולוגטי. בשלב הראשון אציג את הכשלים שיש לדעתי בשיטתו; בשלב השני אדון בתפיסתו של אברהם יהושע השל, ממנהיגייה של התנועה הקונסרבטיבית בארצות-הברית בשליש השני של המאה העשרים; ולבסוף אציג את שיטתי, שאני מכנה "מונותיאזם מוסרי מן השמים", המשלבת את ביקורת המקרא עם אמונה ברובד התגלותי שטמון בתורה.

אני מעריך שרבים יסתייגו מדבריי, אולם גם מי ששולל את דרכי צריך לתת דין וחשבון ולהציע חלופה אחרת לבעיות שיועלו, אם הוא כן עם עצמו.

אופייה האפולוגטי של "שיטת הבחינות"³

החובה המוטלת על החוקר להאזין למסורת שבעל-פה ולרחוש לה כבוד, אינה פוטרתו מחובתו להעמידה במבחן הביקורת (מנדל פייקאז, חסידות ברסלב, עמ' 179).

הרב ברויאר נהג לומר בשנינותו, שיש דברים יפים ויש דברים אמיתיים. לעניות דעתי נכנסת תפיסתו התיאולוגית לקטגוריה של הדברים היפים, ואינה עומדת במבחן של הדברים האמיתיים. התורה מוצגת אצלו כ"דבר כשלעצמו" הקאנטיאני (על ביקורת המקרא, עמ' 98) שמעבר לגבולות המדע. את שיטתו הוא מציג כעמדה תיאולוגית שאינה באה לסתור את ממצאיה של ביקורת המקרא, אלא רק את הנחותיה: "כל ההוכחות של מבקרי המקרא הן נכונות על פי ההנחה היסודית שלהם" (שם, עמ' 97); כלומר הסתירות שמצאו חוקרי המקרא נכונות, אולם ההנחה שלהם – שהסתירות נובעות מריבוי מחברים – שגויה.

ברצוני להראות שלמעשה מקבל הרב ברויאר את ממצאיה של ביקורת המקרא רק כשהם עולים בקנה אחד עם שיטתו, ומתעלם מהם במקומות שאינם מתיישבים עם שיטתו. האמת נמצאת בפרטים, וכדי להבין למה לא ניתן לקבל את גישתו צריך להביא כמה דוגמאות, שמהן ניתן ללמוד על הבעייתיות של שיטתו באופן כללי.

הנחת המחקר של מבקרי המקרא היא, שספרי התנ"ך מספר בראשית ועד שמואל מתעדים אירועים היסטוריים שקרו מאות שנים לפני שהועלו על הכתב. דבר זה ניתן ללמוד, למשל, מדברי העורך של ספר שופטים, הכותב שצאצאי הנער הלוי שהיה אצל מיכה היו "כִּהְיִים לְשִׁבְט הַדְּנִי עַד יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ" (שופטים יח, ל), דהיינו, גלות עשרת השבטים. לפי ביקורת המקרא כך הדבר לא רק ביחס לעריכתו הסופית של ספר שופטים, אלא גם ביחס לתורה – בעוד שלפי הרב ברויאר יש לחלק באופן מהותי בין תורה לנביאים.

להלן שישה סוגים שונים של קשיים המתעוררים על פי שיטת הרב ברויאר:

1) פסוקים ומילים בתורה, שזמן כתיבתם נראה מאוחר לזמנו של משה. לדוגמה: השם "דן" ניתן לצפון הארץ רק לאחר ששבט דן כבש את הצפון בימי השופטים, "וְאֵלֶם לִישׁ שֵׁם הָעִיר לְרֵאשֶׁנָּה"⁴. והנה כתוב בתורה: "וַיִּרְדֶּף עַד דָּן [...] עַד חוֹבָה אֲשֶׁר מִשְׁמָאל לְדַמְשֶׁק" (בראשית יד, יד-טו); וכן: "וַיִּרְאֶה ה' אֶת כָּל הָאָרֶץ אֶת הַגִּלְעָד עַד דָּן" (דברים לד, א). שפינוזה כבר העלה טיעון זה: "מקומות מסוימים נקראים לא בשמות שהיו נהוגים בימי משה, כי אם בשמות אחרים שנקבעו להם זמן רב לאחר כך. כגון שאברהם רדף אחרי האויבים עד דן, והשם הזה לא ניתן לעיר הזאת אלא זמן רב אחרי מות יהושע" (ברוך שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני, עמ' 95-100).

כששאל הרב ברויאר את הרב יהודה עמיטל על כך, הוא ענה לו: "וכי הקב"ה איננו מסוגל להכיר את מקומה של דן גם בזמן שעדיין לא נוסדה?" והוא התרשם מכך עמוקות: "תשובה זאת הדהימה אותי ועשתה מהפכה של ממש בכל תפיסת עולמי" (שיטת הבחינות, עמ' 341). אולם עדיין אין זה הגיוני שאלוהים יכתוב בתורה שמות של מקומות שאינם מובנים לדור שמקבל אותה. "לא יתכן שבמשך מאות שנים היה בתורה פסוק שלא ניתן להבינו כלל."⁵ על סמך שיטת ראב"ע ב"סוד השתים עשרה" – שנים-עשר פסוקים שנכתבו מאוחר ונזכרים בביאורו על דברים א, א – ניתן כמובן לומר שזו רק תוספת מאוחרת, אבל הפרק עצמו נכתב בימי משה (הרב ברויאר עצמו לא שלל זאת). אולם עצם העובדה שסופרים מאוחרים לזמנו של משה הרשו לעצמם להוסיף פסוקים על אלה שכתובים בתורה, יש בה כדי ללמד אותנו שכל ההלכות, האוסרות על שינוי של אות בתורה, לא היו קיימות בתקופת המקרא. קביעה זו מכשירה את הקרקע לתפיסה שלא מדובר רק על פסוקים בודדים שנוספו מאוחר, אלא על הספר בכללותו.

2) בפרקים א' וב' בספר בראשית שיטת הבחינות מתקבלת היטב; לעומת זאת היא נהיית חסרת משמעות כשמגיעים לסתירות בנושאים טכניים, כמו סתירות ברשימות כרונולוגיות המציינות את שמוותיהן של נשות עֶשָׂו. להלן טבלה הממחישה את הבלבול הקיים בנוגע לשמות נשותיו ואבותיהן.⁶

בראשית לו, א-ה	בראשית כו, לד; וכה, ט
עדה בת אילון החיתי	יהודית בת בארי החיתי
אהליבמה בת ענה בת צבעון החיווי	בשמת בת אילון החיתי
בשמת בת ישמעאל אחות נביות	מחלת בת ישמעאל בן אברהם אחות נביות

במקרה זה השיטה כבר אינה פועלת. אילו "בחינות" יש למצוא בעניינים טכניים כאלה? הרב ברויאר ביקר את הרב יוסף דוב סולובייצ'יק על שהפסיק את שיטת הבחינות לאחר פרק ב' של ספר בראשית ("אדם א" לעומת "אדם ב").⁷ אולם הרב סולובייצ'יק ידע מתי להפסיק ולא המשיך מתודה זו באופן מאולץ, כתורה חובקת כול.⁸

3) הרב ברויאר כלל אינו מתייחס לדיסציפלינה ולראיות העולות מחקר הארכיאולוגיה. לפי הארכיאולוגים גודלן של הערים בזמן ההתנחלות הישראלית אינו יכול להכיל שני מיליון תושבים, כפי שנמסר בתורה (תולדות עם ישראל בימי קדם, עמ' 66). כמו כן המספרים שמוזכרים במפקדים שבתורה יוצרים מצב אבסורדי, כשהם נפגשים עם הכרונולוגיה התנ"כית. התורה מספרת שמכיר בן מנשה גם נפגש עם סבו יוסף במצרים (בראשית נ, כג), גם ירש את הגלעד (במדבר לב, לט-מ; יהושע יז א), וגם ראה במדבר יותר ממאה אלף צאצאים של אביו מנשה (במדבר כו, לב); דבר שנראה בלתי אפשרי בחייו של אדם.⁹

4) הזוי לחשוב שמשנה ובני דורו יקראו בתורה על עצמם סיפורים שלא היו ולא נבראו, אך יש להם קיום לפי "בחינה מסוימת". אין זה הגיוני שבני ישראל יקראו במקום אחד שאהרן נקבר בהר ההר, ובמקום אחר שהוא נקבר במוסרה וכך גם בנוגע לסדר מסע בני ישראל במדבר: במקום אחד המסלול הוא ממוסרות לבני יעקן, ובמקום אחר המסלול הוא מבני יעקן למוסרה. בספר במדבר הסדר הוא: א) מִסְרוֹת; ב) בני יעקן; ג) חור הגִּדְגָד; ד) יטבתה (עברונה, עציון גבר, קדש); ה) הר ההר – שם מת אהרן (לג, לא-לח). ואילו בספר דברים המסלול הוא: א) בארות בני יעקן; ב) "מוֹסְרָה, שם מת אהרן ויקבר שם"; ג) גִּדְגָדָה; ד) יטבתה (י, ו-ז). בואו נדמיין לרגע את אלעזר ואיתמר, שקוראים במקום אחד בתורה שאביהם היה חי בזמן שחננו בגדגדה/

חור הגדגד וביטבתה, ובמקום אחר הם קוראים שאביהם היה כבר מת כשחנו שם. אין זה הגיוני שהם יקראו בתורה עובדות שגויות שלא היו ולא נבראו. (5 חוסר מענה להבדלים בין נוסח המסורה לנוסח תרגום השבעים. נוסח השבעים הוא נוסח מדויק, אולם במקומות רבים הוא שונה מנוסח המסורה. למשל, לפי נוסח המסורה כתוב: "בְּהִנָּחַל עֲלֵינוּ גוֹיִם בְּהַפְרִידוּ בְּנֵי אָדָם יִצְבַּ גְּבֻלַת עַמִּים לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. כִּי חֶלֶק ה' עִמּוֹ יַעֲקֹב חֶבֶל נַחֲלָתוֹ." גם בנוסח קומראן וגם בנוסח השבעים כתוב: "למספר בני אל." התפיסה, שאל עליון הנחיל לכל עם אל מיוחד (שם הויה לעם ישראל) וטריטוריה מסוימת, אינה מסתדרת עם האמונה המונותיאיסטית המקראית, ולכן תוקן הנוסח בגרסת המסורה.

ספר ירמיהו בנוסח השבעים קטן בשישית מנוסח המסורה, וסדר פרקיו שונה. במגילות קומראן נמצאו טפסים הדומים לנוסח המסורה וטפסים הדומים לנוסח השבעים. כשם שההבדלים שבספר ירמיהו מלמדים על הדינמיות של התהוות הספר, כך הדבר גם בנוגע להבדלים שבתורה. בספר שמות, בפרשת תצווה, מובא מזבח הקטורת אחרי תיאור בניית המשכן וכליו. בסיום הפרשה נאמר: "וְשִׁכַּנְתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִיִּיתִי לָהֶם לְאֱלֹהִים. [...] אֲנִי ה' אֱלֹהֵיהֶם [...] וְעִשִׂיתָ מִזְבֵּחַ מִקְטֹרֶת קְטָרֶת" (כט, מה ועד ל, א). אחרי ציווי בניית כלי המשכן מובאים פסוקי החתימה, ואחר כך נוסף הציווי על עשיית מזבח הקטורת. שואלים פרשנים מסורתיים וביקורתיים: למה רק אחרי פסוקי החתימה מובא הציווי על עשיית מזבח הקטורת? בנושאים אחרים, כגון מאכלות אסורות או עריות, יש פתיחה, מובאים הפרטים, ולבסוף פסוקי חתימה – ואילו כאן מובא פרט נוסף אחרי החתימה. לא ברור מדוע אינו ממוקם לפני פסוקי החתימה. על פי העמדה הביקורתית מדובר בתוספת מאוחרת, ולכן הדברים אינם מסודרים במקומם הראוי, כלומר העורך מצא תעודה נוספת ושיבץ אותה בסוף תיאור עשיית המשכן, וזאת הסיבה לחוסר הסדר. לעומת זאת תחפש העמדה המסורתית טעמים, שיבארו למה מזבח הקטורת ייחודי ושונה משאר כלי המשכן, ותתלה בטעמים אלה את הסיבה שאיננו מובא עם כולם (בדרך זו הלך עדו פכטר, "שגרירות המזבח בקודש", מקור ראשון, 11 בפברואר 2011).

לכאורה יש כאן תזה מול תזה. אולם מה יעשו הפרשנות המסורתית ושיטתו של הרב ברויאר לגבי העובדה שבנוסח השבעים, בפרשת ויקהל, כשמתואר בה כיצד נבנה המשכן בפועל, כל הפסוקים המתארים את עשיית מזבח הקטורת נעדרים מתרגום השבעים: "וַיַּעַשׂ אֶת מִזְבֵּחַ הַקְּטֹרֶת עֲצֵי שִׁטִּים אֲמָה אַרְכּוֹ וְאֲמָה רָחְבוֹ רְבֹעַ וְאֲמָתַיִם קָמְתוּ מִמֶּנּוּ הָיָה קָרְנָתָיו. וַיִּצַּף אֹתוֹ זָהָב טְהוֹר אֶת גָּגוֹ וְאֶת קִירָתוֹ סָבִיב וְאֶת קָרְנָתָיו וַיַּעַשׂ לוֹ זָר זָהָב סָבִיב. וְשֵׁתִי טַבַּעַת זָהָב עָשָׂה לוֹ מִתַּחַת לְזָרוֹ עַל שְׁתֵּי צְלָעָתָיו עַל שְׁנֵי צְדָיו לְבָתַיִם לְבָדִים לְשֵׂאת אֹתוֹ בָּהֶם. וַיַּעַשׂ אֶת הַבָּדִים עֲצֵי שִׁטִּים וַיִּצַּף אֹתָם זָהָב" (שמות לז, כה-כח). הטענה מובאת אצל א' רופא, מבוא למקרא, עמ' 117). נתון זה הוא ראיה לפרשנות הביקורתית, הסוברת שתיאור עשיית המשכן לא נכתב כולו בכת-אחת, ורק בשלב האחרון בתהליך התהוות הספר הוכנס תיאור עשיית מזבח הקטורת. השלב האחרון לא מופיע בנוסח השבעים, המשקף שלב קדום יותר בהתהוות הספר. הטקסט של תיאור בניין המשכן התהווה בשלושה שלבים:

(א) מגילות/תעודות שבהן יש ציווי על בניית כלי המשכן, ללא אזכור מזבח הקטורת, וכן תיאור של העשייה עצמה.

(ב) מגילה/תעודה נוספת של הציווי על בניית מזבח הקטורת, שנאספה כנספח.

(ג) תוספת של תיאור עשיית מזבח הקטורת, שנכתבה כדי ליצור התאמה שלמה בין חלק הציווי (בפרשת תצווה) לחלק המתאר את העשייה עצמה (בפרשת ויקהל). נוסח השבעים משקף את סוף השלב השני, ואילו נוסח המסורה משקף את השלב השלישי.

לפי שיטתו של הרב ברויאר, נוסח המסורה ניתן בשלמותו למשה במדבר. אם כך, איזו סיבה הייתה למתרגמים להשמיט את עשיית מזבח הקטורת? (6) סתירות בתורה מתאימות לשיטתו של הרב ברויאר, ועל כן הוא מקבל אותן. הוא נמנע (אם כי לא באופן מודע) מללמד נביאים ולעסוק בסתירות בין תורה לנביאים, מכיוון שמתודה זו כבר לא פועלת שם:¹⁰ רק התורה שאלוהים הכתיב למשה יכולה הייתה להיכתב כטקסט שנראה לבני אדם כאילו נכתב על ידי כמה מחברים. אילו היה עוסק בסתירות של סיפורי הנביאים, היה נוצר חוסר קוהרנטיות בשיטתו. הסתירות בסיפורי דוד

מלמדות אותנו שאת הסיפורים האלה כתבו מחברים רבים, ואילו הסתירות שאנו מוצאים אצל גיבורי התורה הוכתבו למשה מפי ה'. זאת הסיבה לכך שכאשר הוא דן בסיפור מכות מצרים, הוא לא משווה בין מכת חושך בספר תהילים, שהיא מכת אזהרה ראשונה מתוך שמונה מכות,¹¹ לעשר המכות שבתורה. כאן השיטה כבר לא פועלת! הרי כיצד ניתן לומר שאחד ממשוררי ספר תהילים יסתור את דברי התורה? אילו הייתה גרסת ספר תהילים כתובה בתורה עצמה, אין לי ספק שהוא היה עושה מכך "מטעמים" ובחינות שונות. להלן עוד שתי דוגמאות מסוג זה:

(א) ממתי הפכה לוז לבית אל? לפי בראשית זה קרה בזמנו של יעקב: "וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית אֵל וְאוּלַם לֹזוּ שֵׁם הָעִיר לְרֵאשֹׁנָה" (כח, יט); ואילו לפי ספר שופטים קרה הדבר לאחר שכבשוה בני יוסף: "וַיַּעֲלוּ בֵּית יוֹסֵף [...] וַיִּתְּרוּ בֵּית יוֹסֵף בְּבֵית אֵל וְשֵׁם הָעִיר לְפָנָיו לֹזוּ. וַיֵּרְאוּ הַשְּׂמֵרַיִם אִישׁ יוֹצֵא מִן הָעִיר. [...] וַיִּלְךְ הָאִישׁ אַרְצָה הַחֲתִים וַיִּכַּן עִיר וַיִּקְרָא שְׁמָהּ לֹזוּ הוּא שְׁמָהּ עַד הַיּוֹם הַזֶּה (שופטים א, כב-כו).

(ב) כמה קורבנות יש להקריב ביום ובסוכות? האם יש להקריב בשבת שני כבשים (במדבר כח, ט) או שישה (יחזקאל מו, ד)? האם מקריבים בסוכות שבעים פרים (במדבר כט, יג-לה) או קורבנות זהים לאלו של פסח (יחזקאל מה, כא-כה)? הבדלים נוספים מתגלים בנוגע לקורבן התמיד, קורבן פסח, ראש חודש וכמות הנסכים.

יש לציין שגם בתוך התורה יש סתירות פנימיות מעין אלה – למשל, בנוגע לשאלה מה כלול בקורבן עולה ביום הביכורים: לפי ספר ויקרא (כג, י-יט) יש להקריב שני אילים ופר אחד, ואילו לפי ספר במדבר (כח, כו-כוז) יש להקריב שני פרים ואיל אחד.¹² חז"ל התלבטו כיצד לעשות הרמוניזציה. לפי מה שנפסק להלכה (משנה תורה, הלכות תמידין ומוספים ח, א), יש להקריב לעולה שלושה פרים ושלושה אילים. "אלו קרבו בגלל לחם ואילו קרבו בגלל היום" (ספרא, פרשת אמור, פרק יג).

יש סתירות, שקבלתן כסתירה שומטת את כל הבסיס שעליו הרב ברויאר בונה את שיטתו התיאולוגית. בעוד התורה מספרת על אפרים ובניו החיים במצרים: "וַיֵּרָא יוֹסֵף לְאֶפְרַיִם בְּנֵי שְׁלֹשִׁים" (בראשית נ, כג), בדברי הימים א כתוב: "וּבְנֵי אֶפְרַיִם [...] וַהֲרָגוּם אֲנָשֵׁי גַת הַנּוֹלָדִים בְּאֶרֶץ כִּי יָרְדוּ לְקַחַת אֶת

מִקְנֵיהֶם. וַיִּתְאַבֵּל אֶפְרַיִם אֲבִיהֶם יָמִים רַבִּים וַיִּבְאוּ אֶחָיו לְנַחְמוֹ" (ז, כ-כג). לפי ספר דברי הימים לא ירד שבט אפרים מצרימה, ועל כן גם כל התיאור של עם שלם שמקבל תורה אלוהית במדבר איננו עולה בקנה אחד עם סיפור זה בספר דברי הימים. במקרה זה מוכרח הרב ברויאר לזנוח את ממצאיה של ביקורת המקרא לטובת יישוב הסתירה.¹³

העובדה שחז"ל רצו לגנוז את ספר יחזקאל (בבלי, חגיגה יג ע"א) מלמדת שגם חז"ל והפרשנים המסורתיים הכירו בחלק מהסתירות שהעלו מבקרי המקרא, וניסו ליישב ביניהן. לדוגמה, את הפסוק "וּמוֹשֵׁב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָשְׁבוּ בְּמִצְרַיִם שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה" (שמות יב, מ) מפרש הרשב"ם בעקבות חז"ל: "שלושים – של ברית בתרים, וארבע מאות שנה – של לידת יצחק. [...] ומכל מקום במצרים לא ישבו אלא מאתים ועשר." ולמי שפרשנות זאת נראית דחוקה, אל לו להונות את עצמו אלא לחפש אלטרנטיבה אחרת. ככל שהולכים ומתרבים התירוצים הנקודתיים (ואין כאן המקום לפרטם), כך שיטת ההרמוניזציה של חז"ל נהפכת יותר ויותר לשיטה מאולצת.

לסיכום, טענותיו של הרב ברויאר – ששיטתו חסינה בפני ביקורת המקרא (על ביקורת המקרא, עמ' 101) – לא עומדות, לדעתי, במבחן הביקורת. הרב ברויאר השתמש בביקורת המקרא רק במקומות שהיא הסתדרה עם שיטתו. הוא ניסה לאחוז בכתר תורה ובכתר מדע כאחד, וניסיון זה לא עלה בידו.

שיטת אברהם יהושע השל

לפני שנדון בשיטתו של השל מן הראוי לציין, שהיו תנאים שסברו שלא כל התורה נכתבה על ידי משה. לפי אחת הדעות, הפסוק "וַיִּכְתֹּב יְהוֹשֻׁעַ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּסֵפֶר תּוֹרַת אֱלֹהִים" (יהושע כד, כו) מתייחס לשמונת הפסוקים האחרונים שבתורה (בבלי, מכות יא ע"א). לפי רבי יוסף טוב עלם (פרשן של ראב"ע מהמאה הארבע-עשרה) בספרו צפנת פענח (בראשית יב, ו), דעתו של ראב"ע שיש פסוקים שנכתבו לאחר זמנו של משה – אינה פוגעת באמונה באופייה ההתגלותי של התורה: "ואחר שיש לנו להאמין בדברי קבלה ובדברי נבואה מה לי שכתבו משה או שכתבו נביא אחר הואיל ודברי כלם אמת והם בנבואה." הרב ברויאר קורא לאנשים מחוגי הקיבוץ

הדת, הסוברים שהתורה נכתבה על ידי ריבוי מחברים, "בעלי האמונה החדשה" (על ביקורת המקרא, עמ' 105).¹⁴ לטענתו, הם אינם מקבלים את שיטתו מכיוון שהיא "למעלה מכוחם" (שם); אולם לפי מה שראינו מדברי רבי יוסף טוב עלם, תפיסה אמונית "חדשה" זו כבר נהגתה לפני שש מאות שנה.

מי שפיתח כיוון זה היה הרב עמית קולא (שכיהן כראש ישיבת הקיבוץ הדתי), המעלה כאפשרות תפיסה שלפיה: "התורה חלחלה [...] במשך תקופה ארוכה, אולי אף מאות בשנים, דרך אנשי מעלה, יודעי דעת עליון, נביאים, שופטים ומנהיגים שקמו לעם ישראל ולאנושות. אין אפשרות זו מורידה מערכה ה'אלוהי' של התורה. [...] עדיין כל רכיביה אמת" (הווייה או לא היה, עמ' 171)

בעוד על פי ר' יוסף טוב עלם כל המחברים, שנוספו על משה בתורה, מעבירים תוכן התגלותי מפאת היותם נביאים בעצמם, לפי הַשָּׁל מעלים המחברים השונים של התורה על הכתב תוכן נבואי-התגלותי שנמסר להם מדורות קודמים. בספרו אלהים מבקש את האדם הוא מפריד בין האמונה בהתגלות לבין שאלת הזמן שבו הועלו על הכתב תוכני ההתגלות:

לעתים קרובות מושמעת הדעה, שסמכותה של התורה נשענת על כך שהיא נכתבה כולה בימיו של משה. [...] האם קדושת המקרא תלויה במשך הזמן שחלף בין רגע ההתגלות לרגע שבו הועלתה תוכן ההתגלות על קלף? אם חפץ אלוהים שחלקים מסוימים בתורה יתגלו למשה אך ייכתבו בידי הושע, האם בכך נגרע משהוא מקדושתה? [...] העובדה המכרעת היא הדבר אשר התרחש בין אלוהים לבין נביאים ולא בין נביאים ובין הקלף. אנו מקבלים את תורת משה לא משום שמושה חיברה, אלא משום שמושה היה נביא (עמ' 203).

לפי השל מופיעים במקרא (שהתורה כלולה בו) לצד דברי ההתגלות גם סיפורים על מעשיהם של בני אדם. סיפורים אלה אינם חלק מהרובד ההתגלותי של המקרא: "המקרא אינו מכיל רק את שהתרחש ברגעי השראה נבואית; גם מעשיהם ודבריהם של בני אדם נמצאים בו. הקביעה שכל

המילים במקרא מקורן ברוח הקודש שגיאה היא" (שם, עמ' 205). לפי שיטתו של השל נפתרות כל הקושיות שהועלו בנוגע לשיטתו של הרב ברויאר. שאלת זמן חיבור התורה אינה עוד בעיה, וכן שאלת הסתירות הפנימיות. מכיוון שתוכן ההתגלות של משה עבר במסורת שבעל-פה עד שהועלה על הכתב, הגיוני שיהיו סתירות בפרטים שונים בין המסורות השונות, כמו שיש הבדלים בעולמה של תורה שבעל-פה: סוגיות הלכתיות ומדרשים שונים המופיעים בצורות שונות בארץ ישראל ובבבל.

השאלה המוסרית

בעוד בתחום שאלות הנוגעות לביקורת המקרא נותנת הגותו של השל מענה, אין בהגותו פתרון המניח את הדעת ביחס לבעיה של ייחוס ממד התגלותי לדברים לא מוסריים המובאים בתורה. הבעיה המוסרית שייכת רק למי שמאמין בערכים הומניסטיים-ליברליים, ולא מדובר כאן בסוגיה מדעית כמו בטיעונים הקודמים. דבריי כאן מופנים אפוא רק למי שאלו הן אמונות היסוד שלו.

אחת הבעיות המוסריות היא הקלות הבלתי נסבלת שבה גוזרים גזר-דין מוות.¹⁵ על איש או אישה שעבדו לצבא השמים נאמר: "וּסְקַלְתֶּם בְּאֲבָנִים וְמָתוּ" (דברים יז, ה). במקרה של "עיר הנידחת" יש להרוג אפילו תינוקות שלא חטאו (שם, יג, טז). אמנם ברמה הפרקטית מנטרלת ההלכה פעמים רבות עונשים אכזריים ומוסיפה את ההתראה כתנאי להוצאה להורג – ועדיין בתורה עצמה מופיע ביצוע של גזר דין כזה: אדם קושש עצים בשבת והוצא להורג בדבר ה' בצורה אכזרית של סקילה באבנים (במדבר טו).¹⁶

כאן אנו נכנסים לתוך מעגל סגור ללא מוצא. באופן פרדוקסלי יכולה רק ביקורת רדיקלית על המקרא להחזיר אותנו לאמונה באלוהות מוסרית. רק אם נגיד שיש סבירות גבוהה שסיפורי התורה נכתבו מאות שנים רבות לאחר התרחשותם (סוף בית ראשון), ושמדובר כאן על סיפור ולא על אירוע היסטורי שבאמת קרה, ניתן להיחלץ מבעיה מוסרית זו. אולם אם מבטלים את הריאליזם ההיסטורית של המסורות הכתובות בתורה על משה, ייעלם גם ההיבט ההתגלותי של התורה: דבר ה' למשה.

בדומה לדרכם של חז"ל בעניין "אשת יפת תואר", שמוסבר כאמצעי נגד

יצר הרע (בבלי, קידושין כא ע"ב), ובדומה לדברי הרמב"ם במורה נבוכים בנושא הקורבנות, כותב גם השל שיש דינים בתורה שהם "אינם אידיאל נשגב כי אם פשרה, נסיונות מציאותיים לשפר את מצבו המוסרי של האדם בימי קדם" (אלהים מבקש את האדם, עמ' 215). תפיסה זאת יכולה להסביר, למשל, את החובה של אנס לשאת את הנאנסת ואת האיסור לגרש אותה (דברים כב, כט), כי ללא דין זה היה מצבה גרוע יותר; אבל הוא אינו פותר את השאלות המוסריות שהועלו כאן. השל עצמו מודה ש"אין פתרון פשוט לסוגיה" (שם).

לפי הרב זלמן שחטר-שלומי, "ההתגלות איננה אירוע חד-פעמי שאירע בעבר אלא היא תהליך יומיומי שלעולם איננו חדל" (קרבת אלהים, עמ' 139). בדרך זו גם הולכת תמר רוס. היא נשענת על תפיסת התעלות העולם, המופיעה בהגות הכללית אצל הגל ובהגות היהודית אצל הרב קוק, שכתב ש"בימים הראשונים" היה האדם "יותר ברברי" (אורות הקודש ב, עמ' תקמה). היא תופסת את התגלות ה' בעולם כמהלך הדרגתי של תיקון עולם הנמשך דורות רבים. לפי תפיסתה גם ערכים מודרניים, כגון פמיניזם, הם התגלות חדשה:

אם נבין את המסר האלהי כהתגלות מצטברת, ניתן לראות אף את הפמיניזם עצמו [...] כמתת ה' וכהארה מגבוה. [...] עתה אנו מגששים אחר אור חדש המגיע אלינו מאת ה' (ארמון התורה ממעל לה, עמ' 364).

גישה זו יכולה להסביר, למשל, למה האיסור על גבר להתחתן עם כמה נשים מופיע רק בזמנו של רבנו גרשום, ולא מופיע בתורה עצמה,¹⁷ אבל היא אינה נותנת מענה לשאלות המוסריות שהועלו כאן.

מונותיאזים מוסרי מן השמים

וכשם שהעולם מעורב טוב ורע וכן האדם, כך התורה הקדושה מעורב הסולת בפסולת. [...] והאדם לעמל יולד, לעמלה של תורה, לבקר וללבו ולהוציא הסולת הנקיה (רבי ישראל משקלוב, הקדמה לפאת השולחן, ד ע"ב).

אם יש לך ודאות פנימית, אמונה במוסר שהתגלה בעת החדשה, בערכים הומניסטיים-ליברליים, באור הפנימי, ואם מצד שני אתה מאמין באלוהים, באור המקיף – –

אם אינך מוכן לוותר על אף אחד מהם, ואינך מוכן להמית אחד מהעולמות ומתחלחל למושמע הריסת אחד מהם – –

אם ודאותך הפנימית באותם ערכים מוסריים אינה מתפעלת מההתחכמויות הרלטביסטיות של הפוסט-מודרניזם מצד אחד, ואינה קונה את התירוצים המפולפלים של העולם הדתי מצד שני – –

אם דיבורים על "מוסר אלוהי" נשגב מבינת אדם נראים לך בריחה והונאה עצמית; ואם אתה קרוע בין תורה המדברת על דינים אכזריים, כמו "לא תחיה כל נשמה"¹⁸ בנוגע לשבעת העממים, ובין אמונתך באלוהות הטהורה מכל אכזריות – –

אליך דבריי:

כשאנו מתבוננים במקרא אנו רואים, הן בתפיסת האלוהות והן בתפיסה המוסרית, שתי מגמות מנוגדות. מצד אחד יש דמיון לתרבויות המזרח הקדמון – דין עין תחת עין נמצא גם בתורה¹⁹ וגם בחוקי חמורבי.²⁰ כמו כן יש אפליות שוביניסטיות, המשקפות את המצב התרבותי של אותה תקופה. מצד שני יש קפיצה דתית-מוסרית וייחוד לעומת תרבויות המזרח הקדמון. ספר דברים מתאר אל יחיד ומוסרי שצורתו אינה נראית לבני אדם: "כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחרב" (ד, טו). התורה מעניקה מצוות סוציאליות חדשות: מתנות עניים, שמיטה, יום מנוחה בשבת. מכל הדוגמאות הללו ניכר שמדובר כאן בתופעה שהיא מעבר לסביבה התרבותית, וניתן לייחס אותה להתגלות. ההיבט ההתגלותי של המקרא בא

לידי ביטוי גם בהתגשמות חלקית של נבואות הנחמה וחזון קיבוץ הגלויות המובאים בספר דברים (ל, ג) ובנביאים האחרונים. לפעמים מופיעים בתורה מצבי ביניים, כמו דין עבד עברי, שבניגוד למקובל בתקופה היא אינו נחשב לרכוש;²¹ ומתואר כאן מצב העדיף על מצב העבד בתרבויות המזרח, אף על פי שאין כאן ביטול של מצב העבדות.

מצבו של עבד עברי מלמד אותנו עד כמה התעלות העולם היא הדרגתית. גם מעמד האישה השתפר במעבר מפוליגמיה למונוגמיה ומזוגיות שבה האישה ברשות הבעל – "ושלחה מביתו" (דברים כד, א) – להוויה של שותפות. תיקון העולם הוא על ידי שיתוף אתערותא דלתתא ואתערותא דלעילא (התעוררות מלמטה והתעוררות מלמעלה).

מורכבותו של המקרא מחייבת תפיסה מורכבת של ההתגלות: תכנים שהם פריצת דרך בזמנם הם תכנים התגלותיים, ואילו תכנים המשקפים את רוח זמנם נעדרים ממד התגלותי. יש להתייחס לחוויה הנבואית כהרכבה של התגלות אלוהית ותודעה אנושית. מאז קאנט אנו מבינים שהתפיסה תלויה בתודעתו של האדם והיא מטילה את עצמה על המציאות. אם כך ביחס לכל יש שאדם משיג, קל וחומר ביחס למה שמעבר לכל יש ארצי. מבחינה סובייקטיבית מקבל הנביא את דבר ה'; ומבחינה אובייקטיבית מעורבת בהתגלות זו נפש הנביא ותרבותה עם הגילוי האלוהי.

"אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד" (בבלי, סנהדרין פט ע"א), ו"נבואה ורוח הקודש באים בדבר ה' מפנימיותו של האדם" (הרב קוק, שמונה קבצים ה, קכז),²² שטוב ורע מעוררבים בו. תפיסה זאת תקפה לא רק בספרי הנביאים (כפי שסובר הרב קוק), אלא גם בתורה.²³ ההתגלות, שמגיעה לנביא מאור אין-סוף, עוברת דרך רבבות מסכים וצמצומים, שבהם מתערבת תרבותו של הנביא ותודעתו עם הגילוי הנבואי:

טקסט המקרא כמו שנמסר לידינו מורכב ממרגליות אלוהיות [...] משובצים מסגרת אנושית. אך מי מומחה יקום ויאמר לנו מה אלהי, ומה מחוסר מעט מהאלהים? היכן מסתיימת רוחו של הקדוש ברוך הוא ומתחילה לשונו של עמוס. [...] ומי ידע לשפוט מה תוכן ומה מסגרת? (השל, אלהים מבקש את האדם, עמ' 204).

מצד אחד מורידה ההתגלות אור חדש ומצד שני היא מלאה סיגים תרבותיים, שצריכים לעבור תהליך של בירורים. התנ"ך איננו רק הרכבה של אלוהי ואנושי, כפי שסובר השל, אלא גם תרבות של טוב ורע. כשם שהחלום הוא אחד משישים מנבואה (בבלי, ברכות נז ע"ב), כך הנבואה היא "אחד משישים" מאור אין-סוף. עצם התפיסה המקראית, המדברת על גילוי של דבר ה' בצורה "טהורה", צריכה לעבור תהליך של בירורים. ביקורת המקרא מציינת שיש במקרא קפיצה מוסרית, אולם היא אינה נותנת דין וחשבון מנין נובעת אותה קפיצה מוסרית. לדוגמה, בעולם התנ"ך נאמר על איסור הסגרת עבד (דברים כג, טז-יז):

בקובץ חוקי חמורבי דנים בעונשו של אדם המסתיר עבד בורח מביתו (עונשו מוות) ובשכרו של המשיבו אל אדוניו. חוקי חת קובעים תעריפים שונים לשכרו של המוצא עבד בורח ומשיבו אל אדונו, שהשכר גדל ככל שגדל המרחק מבית האדון. [...] המסתיר עבד בורח ייענש בתשלום קנס. בצדם של קובצי החוקים, גם כמה מסעפיהן של הבריתות הפוליטיות בין מדינות במזרח הקדום דנים באופן מיוחד בהסכמי הסגרה הדדיים של עבדים בורחים. [...] על רקע זה הדין בספר דברים הוא חריג בולט ביסוד ההומאני שהוא מכניס לתמונה.

מעבר לציון עובדה זו אין כאן כל התייחסות לשאלה: למה יש כאן "חריג"? מהיכן בא "חריג" זה ושאר המצוות הסוציאליות ה"חריגות"? למה וכיצד השפיע "חריג" זה על כל העולם, על תרבותם של מיליארדי בני אדם? כאן נכנסת לתמונה זווית הראייה של האדם המאמין, שרואה את הקפיצה התרבותית בהשוואה לסביבה כביטוי לממד האלוהי שבתורה, למונותיאזם המוסרי שהוא מן השמים.

הביקורת על המקרא ששיטתי מציעה נובעת מתוך רצון לברור את הטוב מהרע;²⁴ דחיית הסיגים מתוך מטרה להגיע ל"דבר ה'" הטהור והמזוקק – עד כמה שידינו מגעת בדור זה; הבחנה בין ההיבטים התיאולוגיים והמוסריים ההתגלותיים והנצחיים ובין תכנים הנובעים מרוח התקופה. תפיסה מורכבת ומרוככת זאת ביחס להתגלות היא הבסיס והתשתית ליחס המורכב כלפי המצוות, שהובא בפרק השני.

כשם שהעמדה הדתית המסורתית ברחה מהתעסקות בביקורת המקרא ושאלותיה, כך גם אין ביקורת המקרא מוכנה להיפתח לעולמות אחרים ויאננה מוכנה לתת לגיטימציה גם לחוקר מאמין, שישלב במחקרו המדעי הסברים אמוניים (אני מעריך שאם ייכתב דוקטורט על בסיס שיטתי, הוא ייפסל). רק גישה הבאה אל המקרא ללא הנחות מוקדמות, לא דתיות-מסורתיות ולא אתיאיסטיות, יכולה לאחות את הקרע שבין אמונה בהתגלות לביקורת המקרא, בין אמונה באלוהים לאמונה במוסר, ולתת אלטרנטיבה חדשה.

הנזקים המוסריים הנובעים מן האמונה ב"תורה מן השמים"

מי שמפנים שהתנ"ך שלפנינו אינו [...] 'למשה מסיני' [...] לא ישעה לאותות ומופתים שמפיקים יודעי ח"ן מספירת אותיות 'קדושות' המנבאות, כביכול, את העתיד. באחת: המודעות לקיומם של נוסחים שונים למקרא ולתהליכי מסירתם היא מחסום מפני פונדמנטליזם (יאיר הופמן, הארץ, "מוסף תרבות וספרות", 18 בפברואר 2011).

ההתמודדות של העולם האורתודוקסי עם מצוות, שנעשו לא-רלבנטיות או לא-מוסריות, היא באמצעות הפיכתן מ"תת-אנושיות" (לפי קריטריונים של מוסר ליברלי בימינו) ל"על-אנושיות", הנובעות מ"שכל של תורה", "מוסר אלוהי". בעוד ביחס לבשר וחלב, למשל, הפיכת האיסור המוסרי של גדי בחלב אמו לחסר מובן יצרה מצווה מטאפיזית שאינה מזיקה לאיש, כשמגיעים לעניינים מוסריים הנזק המוסרי הוא עצום. עלול להיווצר אדם קנאי, שגם אם בפועל לא יזיק, מבחינה מוסרית יהיה פגום. הבעיה היא לא בעצם האמונה בתורה משמים, אלא בהשלכות המוסריות שלה.

מלחמתו של שד"ל הפרגמטיסט ברמב"ם אינה נגד תפיסתו המטאפיזית של הרמב"ם – שיאמין במה שהוא רוצה – אלא נגד הנזקים המוסריים שלה, כמו קנאותו כלפי כופרים שנבעה, לדעת שד"ל, מתפיסתו בנוגע להישארות

הנפש של המשכילים, בעלי הדעות ה"נכונות".²⁵

כך גם לענייננו: ההתנגדות לאמונה בתורה מן השמים אינה נובעת מהטעות התיאולוגית שיש בה, אלא בגלל ההשלכות המוסריות השליליות הנובעות ממנה. כשמסתכלים על "פשוטו של מקרא", המצוות אינן מנומקות מתוך טעמים "על-אנושיים". עם ריחוק המצוות מהקשרן ההיסטורי נוצר תחום של "קודש", שבונה את תודעת הקדושה שלו מעצם היותו חסר משמעות וזר לשכל. תהליך זה עלול להביא לתוצאות הרות אסון. כל עוד נשארת תפיסה זו בתחום הפולחן, יוצר הריחוק של ההבנה האנושית חוסר רלבנטיות אבל גם רגש של נשגבות. הדת והאל נתפסים כמעל השכל האנושי; אולם ברגע שהדת מתמודדת עם מצוות לא-מוסריות על ידי העלאתן לרמה על-אנושית, הנקראת "מוסר אלוהי", יש סכנה של הידרדרות מוסרית: "הוי האמרים לרע טוב וְלַטּוֹב רָע שְׁמַיִם חֲשֵׁךְ לְאֹרֶךְ וְאֹרֶךְ לְחֲשֵׁךְ..." (ישעיהו ה, כ). במקום "אור לגויים" שהיינו בעבר אנו נהפכים לעם מפגר מבחינה מוסרית ביחס לעמים אחרים.

אציג כאן את הנושאים, שבהם יכולה אמונה זו לגרום נזק. אכרוך כאן יחדיו את תורה שבכתב ותורה שבעל-פה, מכיוון שבעיני רבים בחברה הדתית בא דבר האל בתורה לידי ביטוי גם בהלכה. נזקים אלו באים לידי ביטוי בהתייחסות מפלה ואפילו דורסנית לקבוצות אוכלוסייה שאינן "היהודי הזכר שומר המצוות".

רוב הדברים שיוצגו להלן אינם רלבנטיים מבחינה מעשית-הלכתית, אך הרוח הרעה מרחפת מעליהם ומשפיעה על הנורמות המוסריות של יהודים דתיים בימינו. על כן יש צורך חיוני, מבחינה מוסרית, לשנות את התודעה הדתית, הרואה בתורה אמת אבסולוטית.

(1) "יהודי" – להוציא את הגוי. נתחיל בכלל – היחס לאומות, ונסיים בפרט – היחס ליחיד. שבעת העממים ועמלק אמנם אינם רלבנטיים "משעלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות" (משנה, ידיים ד, ד; אם כי קביעה זאת איננה חד-משמעית),²⁶ אולם היחס כלפי שאר האומות נשאר בעינו. אין איסור על פתיחת מלחמה יזומה והיא נחשבת ל"מלחמת רשות". גם בקרב אומות שאינן משבעת העממים – אין מציאות של שבויים, אלא יש מצווה להרוג במלחמה כל זכר, וה"שלוש" בינינו וביניהם הוא: "יִהְיֶה לְךָ לְמַס"

וְעִבְדוּךָ (דברים כ, יא). על זכויות לאומיות אין בכלל מה לדבר. גם בתורה שבעל-פה לא חסרות אפליות. בעוד שבתורה שבכתב אפליית הפרט קיימת רק ביחס לגורמות המיוחדות לעם ישראל, כגון איסור ריבית ואיסור רדייה בפרך,²⁷ בתורה שבעל-פה המצב מתדרדר. אסור להציל גוי שעומד למות,²⁸ וקל וחומר שאסור לחלל בגללו שבת (הלכה זאת שונתה רק במחצית השנייה של המאה העשרים). יהודי שרוצח גוי – דינו מיתה רק בידי שמים,²⁹ ואילו את הגוי הורגים אפילו על גזל של פחות משווה פרוטה.³⁰ יהודי שהרג בשגגה יהודי גולה לעיר מקלט, ואילו הגוי שהרג בשוגג – נהרג.³¹ אסור לתת מתנה לגוי (שולחן ערוך ריכך את דברי הרמב"ם וכתב: רק גוי שאיננו מכיר).³² להחזיר אבדה לגוי זאת עבירה (אלא אם עושה זאת כדי "לקדש את ה'").³³ שור של ישראל שנגח שור של עכו"ם פטור, ובמקרה ההפוך הגוי חייב.³⁴ אף שמנחם המאירי (1249-1315) הפקיע את יישומם המעשי של דינים אלו בנוגע לגויים,³⁵ והראי"ה קוק קיבל הלכה זו בימינו – "העיקר הוא כדעת המאירי"³⁶ – הרוח הרעה שלהם ממשיכה להתקיים. היא באה לידי ביטוי בלאומנות ושנאת זרים אצל חלק מן האוכלוסייה הדתית והחרדית.

2א) "זכר" – להוציא את הנקבה. המקרא לא מדבר על חיי שותפות אלא על לקיחת האישה לבעלה. במגילת רות מדובר ממש בקניין: "קניתי לי לאשה" (ד, י). אמנם במקרא יש קולות שונים ויש התופסים את הנישואים כברית: "אִשֶׁת נְעוּרַיִךְ אֲשֶׁר אָתָּה בְּגִדְתָּהּ בָּהּ וְהִיא חֲבֵרְתְּךָ וְאִשֶׁת בְּרִיתְךָ" (מלאכי ב, יד), אולם חז"ל אימצו את מושג הקניין – "האישה נקנית" (תחילת מסכת קידושין) – שבאמצעותו הבעל נהפך לבעלים של האישה. בזמן הנישואים רק הבעל יכול לקנא באשתו (במדבר ה) ורק הוא יכול להוסיף נשים ושפחות, כך שהדרישה לנאמנות היא חד-צדדית. גם הגירושים אינם שוויוניים. רק לבעל שמורה הפריבילגיה לגרש: אם היא אינה מוצאת חן בעיניו, "וּשְׁלַחָהּ מִבֵּיתוֹ".³⁷ רצונה של האישה כלל אינו רלבנטי והיא אינה יכולה לשחרר את עצמה ממצב זה.³⁸ חרם דרבנו גרשום, שאוסר נשים נוספות ומחייב הסכמה של האישה לקבלת הגט, משפר את מעמדה של האישה בתוך מערכת הנישואים, אבל לא משנה מבחינה מהותית את טיב הקשר שנוצר בנישואים. הזכאות לירושה ניתנה לבן זכר.³⁹ חז"ל אפשרו להוריש גם לבנות בתור

מתנה,⁴⁰ ובכך הוציאו את היישום השוביניסטי, אבל לא שינו את התפיסה השוביניסטית שמייחסים לאל: הבן יורש ולא הבת, וכך צריך ליישם במקום שאין צוואה (אלא אם כן מוכנים הבנים בטוב לבם לתת גם לבנות).

גם בתורה שבעל-פה לא חסרות אפילו: האישה פסולה למניין, לזימון, לעדות ולכל דבר שבקדושה.⁴¹ תורה זו היא המשך ישיר לקו של אי-התייחסות לנשים כחלק מן הציבור, כמו במפקדים בתורה.⁴² עד לפני שנים מועטות עוד ריחף מעלינו פסק של שולחן ערוך בדבר איסור לימוד תורה לנשים, ובעיקר לימוד גמרא.⁴³ גם היום כוחו של פסק זה עדיין תקף. במגזר החרדי אין בכלל לימודי גמרא לנשים, ואף ברוב המגזר הדתי-לאומי. בהצלה ממוות, אם למשל שניהם טובעים בנהר, "הצלת האיש קודם".⁴⁴

(ב) "זכר" – להוציא הומוסקסואל. אנשים דתיים שהפנימו את רעיון "תורה מן השמים" עלולים לחשוב שבאופן תיאורטי ראוי לרצוח הומוסקסואל, שהרי לפי התורה נגזר עליו דין מוות.⁴⁵ נקודת המבט הדתית יכולה להביא לתפיסה הרואה את ההומוסקסואליות כדבר דמוני, תועבות ארץ כנען,⁴⁶ ובמקרים קיצוניים אף להביא לפגיעה ממשית.⁴⁷

(3) "שומר מצוות" – להוציא יהודים עובדי עבודה זרה ואפיקורסים. בתורה נהרגים עובדי עבודה זרה הן כפרטים והן כקבוצה בעיר הנידחת.⁴⁸ בנוגע לאפיקורסים פוסק הרמב"ם כי "מורידין [אותם לבור] ואין מעלין"⁴⁹ אותם מהבור, וכך רוצחים אותם בצורה עקיפה. אפילו לגבי תינוקות שנשבו, הקטגוריה שבה רוב הפוסקים מתייחסים אל החילונים – נאמר בכתב היד: "ולא ימהר אדם להורגן".⁵⁰ שיטת הרמב"ם נפסקה להלכה בשולחן ערוך: "הכופרים בתורה ובנבואה, מישראל, מצוה להרגן. אם יש בידו כח להרגן בפרהסיא, הורג; ואם לאו, יבא עליהם בעלילות עד שיסובב הריגתן" (ח"מ, סימן תכה, סעיף ו). בשונה מדברי שולחן ערוך כאן הוא מוסיף במקום אחר שהלכה זאת יושמה בעבר: "היו נוהגין בארץ ישראל להרגן" (יו"ד, סימן קנה, סעיף ב), אם כי איננו אומר במפורש לא ליישם דינים אלו בהווה. בצעד הזה נקטו פוסקי המאה העשרים: הם שוללים את יישום ההלכות הללו על אפיקורסים מתוך טענה שדינים אלו אינם רלבנטיים לדור ירוד כמו שלנו והם יביאו יותר נזק מתועלת;⁵¹ אולם דינים אלו הם מקור השראה רע, המביא לחוסר סובלנות והופך את החילוני לאדם שראוי למיתה.

היחס הדורסני של חלק מהציבור הדתי אל החילונים נובע מדין מוות שבתורה על חילול שבת. דין "מות יומת" במקרא למחללי שבת איננו תיאורטי בלבד, ואף יושם בפועל בעניין מקושש העצים בשבת. אף על פי שהתורה שבעל-פה העמידה סיגים לביצוע בפועל של עונש מוות למחללי שבת באמצעות עדים והתראה, היחס האכזרי הקיים כלפיהם בתורה מביא ליחס בלתי סובלני כלפיהם היום אצל חלק מהמגזר הדתי.

לסיום אביא לדוגמה קטע מדברי הרב איתי אליצור שהתפרסמו במקור ראשון (2012). ניתן ללמוד מדבריו הן על חולשתם של הדתיים הליברליים ועל הזיוף שיש בגישתם, והן על הצורך בשידוד מערכות בעקבות הסכנה הנובעת מן האמונה ב"תורה מן השמים". ביהדות, למעט מקרים חריגים, אין הדברים מגיעים לרציחות בשם הדת, כפי שקורה בפונדמנטליזם המוסלמי, אבל די ברגרסיה המוסרית שאמונה זו מביאה עלינו כדי ללמד אותנו שגם ביהדות מזיקה האמונה בכתבי קודש מוחלטים ואלוהיים.

ספרים רבים שמנסים להוכיח שהתורה דוגלת בחופש, חירות ושוויון צצים בדור האחרון. [...] מה לעשות, אין שוויון בהלכה. די אם נציין שהגמרא אומרת שאדם צריך לברך שלא עשני גוי, שלא עשני עבד ושלא עשני אישה. [...] יש ספרים מודרניים שלמדו משם שהאישה מעולה מהאיש. [...] גם הניסיון לטעון בכל דור שהתורה תומכת בצורת השלטון או הדין הפלילי המקובלים בדורו של הטוען, זקוק לכישרון דמגוגי לא מבוטל. התורה תומכת, כך או כך, בעונש מוות לחוטאים בעברות חמורות. [...] כך גזרה התורה וכך ראוי לעשות. אפשר להתחבא מאחורי כל מיני מכשולים פרוצדורליים ופטנטים הלכתיים כדי להתחמק ממצוות התורה, אך אין להתעלם מכך שכך היא ציוותה, כנראה משום שהקב"ה מרשה לעצמו להחזיק בעולם ערכים שונה משלנו. [...] אי אפשר להתאים את התורה בכל דור לשיגיגונות החולפים של הדורות השונים, שאתמול באו ומחר ילכו. התורה היא נצחית ולא תשפיל את עצמה ותקבל בכל דור את ערכי אותו דור. בקיצור: התורה

והתרבות הגויית העכשווית אינם הולכים ביחד. צריך לבחור.
("חיים קלים", מקור ראשון, 21 בדצמבר 2012)

הצורך בביקורת המקרא וביחס ביקורתי לתורה הוא צורך הדור. באמצעותו נוכל לקיים יהדות, החיה בהתאם להתפתחות המוסר בימינו ואינה תקועה בתפיסות אכזריות מהעבר. את העולם הדתי לא אוכל לשנות, אולם אם תהיה לי אוזן קשבת באוכלוסייה הדתית-ליברלית, אראה שכרי בעמלי. כפי שתואר בפרקים הקודמים, רק עמדה שאיננה מחויבת להלכה יכולה להשתחרר מרגשי נחיתות לעומת שאר הדתיים. כך גם בנוגע לתפיסת התורה: ברגע שהיא תאמץ עמדה ביקורתית ביחס לאמונה ב"תורה מן השמים", היא תוכל להביע את עמדותיה הליברליות בלי להתפלפל ובלי להתנצל.

פרק ד

נבחר בין נבחרים¹

עדיין לא הגיעה ההיסטוריה לבאר באופן מתקבל על הלב איך נהיה הדבר, שבתוך אומה אחת קטנה בקרן זוית שבאסיה נולדה השקפה דתית ומוסרית מיוחדת במינה, השקפה שהשפיעה כל-כך על שאר העולם. [...] כל החזיון ההיסטורי הזה [...] עדיין סימן השאלה מלֵוּהוּ (כל כתבי אחד העם, עמ' שעז).

רעיון "סגולת ישראל" ו"העם הנבחר", העומד בניגוד לערך ההומניסטי של שוויון בין בני האדם, גורר בעקבותיו לא פעם פולמוס העולה לטונים גבוהים. תוך כדי האשמה ב"גזענות", עם כל האסוציאציות הקשות המתלוות למונח זה. יש המנסים לבסס את סגולת ישראל באופן אמפירי על סמך "הראש היהודי" – בדרך כלל באמצעות התמקדות בשיעור הגבוה של מקבלי פרס נובל יהודים. לא ברור אם הדבר קשור בביולוגיה, או אולי רק בסוציולוגיה – תרבות של "עם הספר" ושל מיעוט נרדף שעליו להוכיח את עצמו. בכל מקרה, הסבר זה הוא בעייתי גם מסיבות נוספות: א) יהודים בעלי רמת משכל נמוכה נחשבים לחלק מ"עם סגולה", אך ה"סגולה" אצלם אינה באה לידי ביטוי; ב) גישה זאת מעלה ניחוח גזעני – דבר המביא להסתייגות ממנה בלי קשר לשאלה הלא-פתירה בנוגע לסיבות שמהן נובעת תופעה זאת. בדברים הבאים אנסה לתת פרשנות חדשה למושגים "סגולת ישראל" ו"העם הנבחר" באופן שגם מי שמרגיש סלידה מהרעיון מבחינה מוסרית או שהוא אתאיסט יוכל לקבלו ואף להזדהות עמו. במבט ראשון תלויה קבלת הרעיון

באמונה דתית מסוימת: שאלוהים בחר את העם היהודי מכל העמים. במבט שני ניתן להתחבר לרעיון בעקבות המציאות ההיסטורית הייחודית של העם היהודי, שאינה תלויה באמונה מטאפיזית.

פרשנות מחודשת של מושגים דתיים נמצאת במתח דיאלקטי בין המשכיות לחידוש. למרות המודעות שאין מדובר במשמעות הראשונית המקורית, כל עוד הפרשנות איננה מלאכותית היא לוקחת רכיבים מתוך העולם הישן אל תוך עולם המושגים החדש ויוצרת המשכיות.

לו היה רעיון "העם הנבחר" רק בגדר רכיב צדדי במסורת שלא נוח לנו עמה, כדוגמת הדין שבסכנת חיים יש להציל גבר לפני אישה (שולחן ערוך, יו"ד, סימן רנב, סעיף ח), לא היה העניין צריך להטריד כל כך; אולם רעיון בחירת ישראל הוא רעיון מרכזי בחיים היהודיים שמוזכר תדיר: בתפילות, בקידוש ובברכת התורה. אין לנו אפשרות לברוח ממנו, ועלינו להתמודד עמו באופן גלוי ונוקב.

בפרק השני הזכרנו כי א"ד גורדון עמד על בעיית חוסר יכולתו של המתפלל להזדהות עם חלקים מסוימים בתפילה. את הקרע בין תוכני תפילה מסוימים לקריטריונים הומניסטיים ליברליים, שיוצר מצב של "אחד בפה ואחד בלב", ניתן לצמצם באמצעות יציקת פרשנות מחודשת לחלק מקטעי התפילה. למושג "עם סגולה" צריך למצוא פרשנות, שיכולה ליצור הזדהות עם רעיון זה גם אצל מי שכבר איננו מאמין בו בצורתו המסורתית. ביקורת על תפיסת הבחירה הוא לב ספרו של א"ב יהושע בזכות הנורמליות. הרעיון והאמונה שאלוהים בחר את העם היהודי מכל העמים הם בעייתיים לא רק מפני שהם מצריכים אמונה תיאולוגית מסוימת, אלא בעיקר מפני שהם יוצרים בעיה מבחינה מוסרית.

אי אפשר לבקש כל הזמן שוויון משפטי-פוליטי לעם היהודי כאשר אין מכירים בשוויון מעמדנו הרוחני השווה לאנושות כולה. התנ"ך, התפילות, נתחים שלמים מן המסורת והתרבות שלנו, מוצפים ביסוד "הנבחרות". שום הוראה הומנית אינה יכולה לטשטש יסוד זה במסכתות או בפלפולים. עלינו להתחיל לגעת במושג תשתית זה ולנסות לעקור אותו אט אט (עמ' 62-64).

תפיסת הסגולה בעבר, בהווה ובעתיד

כשמנתחים את רעיון "העם הנבחר" ניתן להבחין בשלושה מישורים: עבר, הווה ועתיד. בנוגע לעתיד, חזר בו א"ב יהושע המאוחר מהגותו המוקדמת ושינה את גישתו השלילית למסורת. הוא הציע לממש את רעיון עם הסגולה ואור לגויים על ידי הקמה של חיל מורים, שיקדמו השכלה בארצות נחשלות בעולם השלישי.

הציונות אינה אמורה לוותר [...] על חזון עם סגולה, אור לגויים. [...] עלינו להקים חיל לימוד של מורים כדוגמת חיל השלום שהקים הנשיא קנדי בשעתו, אשר אותו נציע למי שיבקש זאת במדינות העולם השלישי, מתוך הנחה שהלימוד וההשכלה הם ערובות טובות להתקדמות כלכלית, להיחלצות מחולי ומעבדות.²

למרות השינוי שחל אצלו ביחס למסורת, בשיחה עמי הוא טען שאין סתירה בהגותו ושהתנגדותו היא רק כלפי רעיון "עם סגולה" במתכונתו המסורתית. בכל מקרה פרשנותו המאוחרת למושג זה איננה נותנת את המענה הנדרש לנוסח התפילה. רעיון הבחירה נקשר במאורע שהתרחש בעבר ("כי בנו בחרת"), בעוד אצל א"ב יהושע המאוחר יש רק חזון עתידי להיות עם סגולה. גישה מעניינת אחרת לרעיון בחירת ישראל מופיעה במדרש על הפסוק "וְהָאֱלֹהִים יִבְקֹשׂ אֶת נַרְדָּף" (קהלת ג, טו): "ישראל נרדפין מפני האומות ובחר הקב"ה בישראל, שנאמר (דברים יד, ב): 'ובך בחר ה' להיות לו לעם סגולה" (ויקרא רבה כז, ה). את התפיסה הזאת אימץ הפילוסוף היהודי-גרמני הרמן כהן. לדעתו, בחירת ישראל נובעת מכך שהוא המסכן והחלש: "יכול אלוהים לאהוב את ישראל כשם שהוא אוהב את העניים" (דת התבונה ממקורות היהדות, עמ' 185-186).

סגולה בעבר – תרומה לעולם

הפרק הקודם הדגיש היבטים לא-מוסריים הקיימים בתורה. כאן נאזן את התמונה ונתמקד בהיבטים, שבהם עשה העם היהודי קפיצה דתית-מוסרית לעומת שאר העולם. ניתן לפתח את המושג "עם סגולה" מתוך העליונות

התרבותית של העם היהודי בעבר. המונותיאזם המוסרי שצמח בעם היהודי היה קפיצת מדרגה לעומת העולם העתיק והייתה לו השפעה כלל-עולמית. הנבואה שניתנה לאברהם, "וּנְבָרְכוּ בְּךָ כָּל מְשֻׁפָּחֹת הָאָדָמָה" (בראשית יב, ג), שנראתה בתקופת המקרא כחלום רחוק, הפכה באורח פלא לחזון שהתממש. תפיסה, הקושרת את סגולת העבר להשפעה העולמית של היהדות על העולם, באה לידי ביטוי בהגותו של צבי מסְלֵיאָנְסְקִי, פעיל ב"חֵיבַת צִיּוֹן", בנוגע לרעיון השבת: "אלמלא נברא עם ישראל אך להמציא את השבת ליתר העמים, יוכל בצדק להיקרא בשם 'העם הנבחר'" (ספר השבת, עמ' 531).

בפרק השלישי הצעתי מושג רך של התגלות בעקבות הסתירה בין התורה ובין ערכי מוסר ליברליים. בפרק זה אני מציע תפיסה רכה למושג הסגולה המסורתית, היכול ללכת יד ביד עם תפיסת עולם הומניסטית. הפירוש החדש של "עם סגולה" הוא רך יותר מהתפיסה המסורתית בשני היבטים:

א) אם קריטריון הסגולה מוענק לעם שתרם לעולם בצורה יוצאת דופן, ניתן לומר שלא רק העם היהודי הוא עם סגולה אלא אף העם היווני – עם פורץ דרך שהשפיע על כל העולם בתחומי מדע, פילוסופיה, אמנות ודמוקרטיה. אף ההינדואיזם שצמח בהודו ראוי לתואר דת סגולה. אחד מחידושיה היה העמדת הערכים המוסריים של "אי-פגיעה באחר" וצמחונות, והיא התפשטה באמצעות הבודהיזם שיצא ממנה בכל המזרח הרחוק, והגיעה לסין, טיבט, מונגוליה, תאילנד, וייטנאם, קוריאה ויפן. תהליך זה מקביל להשפעת המונותיאזם היהודי דרך הנצרות והאסלאם.³ בשונה מהיוונים הצליחו העם היהודי והעם ההודי לשרוד. למרות הכיבוש הפיזי של ארצם (והגליית היהודים מארצם) לא הצליחו השולטים עליהם להכריע את רוחם ולהחריב את תרבותם. עוצמות רוחניות זהות אלה יכולות אולי להסביר את הקרבה שחשים ישראלים רבים כלפי הודו.

ב) תודעת סגולה זו מתמקדת בעבר ולא מדברת על חזון עתידי. משמעות הקיום היהודי בהווה תהיה במימוש תרבות ייחודית ואורח חיים ייחודי לצד תרבויות אחרות. ייתכן שחזרתו של עם ישראל לארצו והקמת מדינת ישראל באות לבטא את סיועו האוניברסלי ואת המשך קיומו הפרטיקולרי כחלק מהרב-גונית התרבותית של כלל האנושות, ללא שאיפות מגלומניות להיות מרכז העולם ואור לגויים, כפי שהיה בעבר. שאיפות אלו חסרות

כיסוי לאור העובדה, שבימינו העם היהודי איננו "מטאור" דתי מוסרי יוצא דופן, ואף אינו בעל השקפה תיאולוגית-מוסרית פורצת דרך, כפי שהיה בעת העתיקה.

היחס לעתיד משפיע גם על החיים בהווה. לעמדה נפשית זו יתרון וחיסרון. מצד אחד היא מכבה אנרגיות מוסריות שרעיון "אור לגויים" מזין אותן, ובזה חסרונה. מצד שני היא מביאה אותנו לענווה במפגשנו עם תרבויות אחרות. במקרים רבים עלינו להודות שהדת היהודית נמצאת בעמדת נחיתות לעומת הערכים הליברליים שצמחו באירופה בעידן המודרני. רוב הדינים המפלים בנוגע לנוכרים כבר אינם רלבנטיים, אולם ביהדות האורתודוקסית עדיין יש אפילו כלפי נשים והומוסקסואלים. היא אינה מאפשרת זוגות חד-מיניים להינשא ולהקים משפחה. במקום לסייע לזוג גברים להביא ילדים באמצעות אם פונדקאית ולהקים משפחה (כפי שמסייעים לכל האנשים שיש להם מוגבלות מסוימת), שוללים מהם את הזכות לזכות בחיי אהבה, זוגיות ומשפחה.

בנוגע למצבו של העם היהודי בהווה אין כמו דבריו העוקצניים של ברנר כדי להעמיד אותנו על מקומנו. הוא התפלמס עם רעיון "תעודת ישראל בעמים" – הייעוד של הפצת המונותאיזם בעולם על ידי העם היהודי – שהיה פופולרי במאה התשע־עשרה,⁴ וכתב בהתרסה: "תעודתנו עתה היא דווקא להכיר [...] בפסול האופי שלנו – ולהתעלות, ולהתחיל הכל מחדש. לא מיוחסים אנו, אחינו בני ישראל, הוי, כמה לא מיוחסים, אבל [...] תמיד יש מקום לתיקון" (מתוך דברי הסיום של "הערכת עצמנו בשלושת הכרכים", כתבים ד, עמ' 1296). ברנר דיבר בקשר לבריחה מעבודה וחיי טפילות, ואילו בימינו ניתן לדבר גם על פרצופו של "הישראלי המכוער" ההופך את האידיאל של "אור לגויים" למגוחך.

סגולה בהווה

למרות כל דברי הביקורת ניתן למצוא את הסגולה גם בימינו, אם מסתכלים מנקודת מבט אחרת. בחזרת העם היהודי למולדתו לאחר אלפיים שנות גלות ובהחייאת שפתו העתיקה ניתן לראות אירועים, שאין להם אה ורע בהיסטוריה העולמית. ניתן לראות בתהליכים היסטוריים מופלאים אלה

ביטוי לסגולתו הרוחנית יוצאת הדופן, כפי שכתב השל בעקבות הניצחון במלחמת ששת הימים: "אין עם ישראל כשאר העמים" (אלהים מאמין באדם, עמ' 85). גם ההתעסקות יוצאת הדופן של אומות העולם במה שקורה בישראל מחזקת את תחושת הייחודיות הסגולית של העם היהודי. הוא לעולם לא יוכל להתקיים כעם רגיל בין כל העמים, ותמיד ידרשו ממנו סטנדרט מוסרי גבוה יותר.

כללו של דבר, כדי לאמץ את הרעיון של "עם סגולה" ו"העם הנבחר", אין הכרח להאמין בהנחות תיאולוגיות מסורתיות, וניתן לקבלו על סמך עובדות היסטוריות ממשיות, השפעת המונותאיזם המוסרי על העולם בעבר וקיום יוצא דופן לעומת שאר העמים, הן בנוגע ליכולת ההירדרות והן בנוגע לחזיון קיבוץ הגלויות בימינו.

האם יהיה ביטוי של סגולה בעתיד?

לא נביא אני ולא בן נביא ואינני חוזה עתידות. כפי שאין לתלות את הקיום היהודי רק ביצר הישרדותי שהתעצם בעקבות השואה, כך אין לתלות את הקיום היהודי באיזה חזון של מודל אידיאלי של מדינה, "ממלכת פְּהֵנִים וְגוֹי קְדוֹשׁ" (שמות יט, ו), שאליו יהיו נשואות כל עיני העולם. עלינו לנסות להשתפר עד כמה שניתן, ויכולים אנו להיעזר הן ברעיונות הבאים מאומות העולם והן ברעיונות המופיעים בתרבות היהודית, כגון פרשנות מודרנית ומעודכנת לרעיון השמיטה, כמו הרעיון שהחל לגלגל זאב ז'בוטינסקי במאמרו "היובל" (אומה וחברה, עמ' 173-180). אולם אל לנו לתלות את עצם הקיום של העם היהודי במימוש של אידיאל הסגולה, רעיון המצוי אצל חלק מההוגים הציוניים, כמו א"ד גורדון⁵ ודוד בן-גוריון⁶ וגם בלב ספרו של יואב שורק הברית הישראלית. כפי שאצל כל עם מאפייניו התרבותיים הייחודיים הם סיבה מספקת לזכות קיומו, קל וחומר העם היהודי, בעל המורשת התרבותית של אלפי שנים, יש לו זכות קיום ומשמעות גם אם לא כל עיני העולם יהיו נשואות אליו בהערצה.

סוף דבר, היכולת להזדהות עם רעיון "העם הנבחר" סוללת פתרון לבעיה אחת בנוסח התפילה, הכוללת תכנים רבים. לא לכל הבעיות יש פתרון. באמצעות פרשנות יצירתית ניתן להגדיל את מספר הדברים שעמם ניתן

להזדהות ולהקטין את מספר הדברים שלא מזדהים עמם, ולהפוך את המסורת היהודית ככלל ואת נוסח התפילה בפרט למשמעותיים יותר גם בעבור מי שיצא מגבולותיה של האמונה האורתודוקסית. מעבר לשאלת נוסח התפילה טמונה ברעיון "עם סגולה" גם משמעות לחיינו בהווה. כשם שעל התורה ככלל דורש רבי יהושע בן לוי: "זכה נעשית לו סם חיים לא זכה נעשית לו סם מיתה" (יומא עב, א), כך גם בנוגע לרעיון "העם הנבחר". זכה – נעשית לו סם חיים בריא של גאווה לאומית והעצמה מוסרית; לא זכה – נעשית לו סם מוות של אטימות מוסרית והתנשאות תרבותית.

פרק ה

שאלת הרע והיכולת להאמין

למה בכלל יש סבל בעולם? [...] האם זה מכוונתו של האל? – הרי טוב הוא בתכלית. האם זאת בניגוד לכוונתו? – הרי הוא כל יכול. אין דבר שיכול לזעזע איתנותו של טיעון זה שהוא כה קצר, כה ברור וכה חותך (דוד יום, דיאלוגים על הדת הטבעית, עמ' 137).

מקובל להגיד בימינו כי שאלת קיומו של אלוהים היא סוגיה שמעבר לעולם ולמדע, לכן היא איננה נתונה לא להוכחה ולא להפרכה, ובכך מאפשרים לאדם להיפתח לעולם של אמונה. כפי שכתב קארל יספרס: "אל מוכח אינו אל אלא רק דבר בעולם" (קארל יספרס, מבוא אל הפילוסופיה, עמ' 33). אף פעם לא נגיע לאמת האובייקטיבית בנוגע לשאלת קיומו של אלוהים, כמו בנוגע לשאלת הישארות הנפש שנמצאת מעבר לעולם. כך יכולים לחיות בשלום ובשלווה המאמין והאתאיסט, ואיש באמונתו או בחוסר אמונתו יחיה.

אולם תיאור אידיאלי זה מתנפץ מול שאלת הרע בעולם, כפי שכתב בצורה חדה דוד יום. מכיוון שהאמונה היהודית תופסת את אלוהים לא רק כישות שנמצאת מעבר אלא גם כישות שפועלת בעולם, מציאותו של הרע איננה מאפשרת לתת מקום לאמונה, וכאילו כופה על אנשים רבים הרוצים לחיות בעולם של אמונה להיות אתאיסטים בעל כורחם. תחושות אלה מתעצמות בעיקר לנוכח אירועים של אסונות טבע. כל כמה שנים רועדת האדמה במקומות שונים בעולם ומביאה למותם של אלפי בני

אדם. מעבר לאמפתיה ולצער על האסון, חלק מאתנו רואים את הקולות של אלו שחרב עליהם עולמם וחשים שגם ביתם רועד, ואמונתם נסדקת. יש כאלה שמגיעים לשלב שבו ביתם הרוחני קורס והם נוטשים את העולם הדתי; אחרים מאבדים את אמונתם באלוהים כמשגיח ומנהיג את העולם ונשארים "דתיים סוציולוגיים". הרמב"ן עמד על כך שהעובדה, שיש "בעולם משפט מעוקל וצדיק ורע לו רשע וטוב לו", הביאה לכך ש"נמשכו רבים בכל הדורות לכפירה גמורה."¹

מבחוץ עומד הבית על תלו, אבל מבפנים שורר מוות או קיום של "מצוות אנשים מלומדה". דבריי פונים לא אל מי שביתו יציב, אף לא אל מי שנטש את ביתו, אלא בעיקר אל מי שביתו נסדק. אין כאן פתרונות קסם ולא הצעה להפוך את הסדוק למתוקן, אולם תקוותי היא שאוכל להכניס רוח של חיים ורגש דתי אל תוך תמונת המציאות הסדוקה.

לאורך כל התקופות ניסו הוגים שונים להתמודד עם בעיית הרע. בדבריי הבאים יוצגו התשובות השונות שנתנו לשאלה זאת במשך הדורות, מה הבעיה עם כל אחד מהפתרונות הללו, ולבסוף אביא את הצעתי לסוגיה זו.

בריחה מהעולם הזה

במקרא בכלל, ובספר איוב בפרט, יש יותר שאלות מאשר תשובות תיאולוגיות מגובשות. נסיונות לפתרונות מגובשים מגיעים רק בדורות מאוחרים יותר; ומכיוון שבעולם הזה אין תשובה, הדרך לפתרון הגיעה מן העולם שאחרי העולם הזה (אצל חז"ל), או מן העולם שלפני העולם הזה (בקבלה).

פתרון באמצעות קבלת שכר עתידי בעולם אחר אינו נותן מענה לסבל ולטרגדיה בהווה, "לא הן ולא שכרן" (בבלי, ברכות ה'ע"ב). הגיוני יותר שאלוהים ימנע רעידת אדמה שתאמלל אלפי בני אדם מאשר יאפשר סבל נוראי ויפצה את הסובלים אחר כך בעולם הבא. תשובה זו נראית אפולוגטית; היא נוצרה בזמנם של חז"ל ואיננה מניחה את הדעת.

כיצד אפשר להסביר מחלות ממאירות הפוגעות בילדים ובתינוקות שלא חטאו וממיתות אותם? בימי הביניים הייתה תמותה של כחמישים אחוז בקרב תינוקות וילדים עד גיל חמש. בעקבות תופעה זאת הגיע יעקב קלצקין למסקנה שהעולם נטול השגחה אלוהית: "מיתת תינוקות שלא טעמו עדיין

טעם חטא – אין לה שום לימוד זכות. דומה, היא המעידה ביותר על מקריות הבריאה ועל העדר דין ודיין בעולם” (כתבים, עמ’ 270).

כדי לתת פשר לרוע שבעולם טענו המקובלים שהרוע הוא עונש על חטאים מגלגול קודם, ובדרך זאת ניתן הסבר גם למותם של ילדים ותינוקות. את הדיון על משמעות הרוע במקרה של איוב, שתופס במקרא ספר שלם, פתרו המקובלים באמצעות התפיסה שאיוב שילם על חטאיו של תרח, שממנו התגלגל (רבי חיים ויטל, שער הגלגולים, הקדמה לח).

הבעיה עם תשובת הגלגול איננה קשורה רק לסוגיית אמיתותה, אלא נובעת מהסלידה המוסרית שהיא יוצרת. הסלידה המוסרית נובעת מכך שלא די שהאדם סובל, אלא גם מצדיקים את סבלו. מאשימים אותו ומכפישים אותו, והופכים אותו לרשע על לא עוול בכפו באמצעות הקביעה שהסבל הגיע בעקבות חטאיו אם לא בגלגול זה, אז בגלגול קודם.

בעיה נוספת קשורה לשאלה עד כמה ניתן לזהות בין האני של היום לאני שהיה קודם לחיים אלו. הזיכרון שמעצב את האישיות הוא כבר לא אותו זיכרון; הסביבה איננה אותה סביבה; והתכונות שמעצבות את האישיות ובאות מהגנים של ההורים אינן אותן תכונות. נשאלת השאלה: מה נשאר ומועבר במסגרת ה”נשמה” שמתגלגלת, שלפיו ניתן למצוא זהות בין שני האישים, בין חיי האדם בהווה לחיי האדם בעבר?

על גבול ימי הביניים וראשית העת החדשה אנו נפגשים בקבלת הרמח”ל, המבקש לתת מבט היסטורי כולל מראש ועד סוף, ובכך לפתור את בעיית הרע. בראייה מקוטעת ניכר רוע, אולם במבט הכולל מראש ועד סוף מוצאים שהרע הוא חלק מתוכנית כללית של תיקון.

אולם ההיסטוריה האנושית מלאה ברוע חסר תכלית שלא הביא כל תועלת, סיפורים טרגיים שלא צמח מהם דבר טוב. הגישה ההיסטוריוסופית ביחס לרע התגלגלה במאה העשרים אצל הרב צבי יהודה קוק, שראה בשואה “ניתוח אלוהי אכזרי” שמטרתו להביא את היהודים לארץ ישראל (“שיחות הרב צבי יהודה” א, מועדים, עמ’ 237). אך אם זאת התכלית, למה לא היה מספיק גירוש – מהלך שהיה מחזק עוד יותר את תהליך הגאולה? לשם מה היו צריכים מיליוני יהודים להישרף?

תפיסת אלוהות טרנסצנדנטית

דרך אחרת להתמודדות עם הבעיה היא ראיית אלוהים כישות טרנסצנדנטית שמעבר לעולם, שאיננה ניתנת להבנה על ידי האדם. דרך זו מתפצלת לשני כיוונים שונים. כיוון אחד הוא התשובה של "אין תשובה", בעוד הכיוון השני הוא כיוון של "אין שאלה". הכיוון הראשון טוען שאין תשובה, מכיוון שדרכי הנהגת האל בעולם הן משהו נעלם שמעבר להשגה האנושית, ואיננו יכולים להבין אותן. בכיוון זה יש שתי בעיות: האחת – לומר "אין" אנו יודעים את החשבונות שלמעלה אחרי טרגדיה, אחרי פיגוע טרור, פירוש להעביר את הרוע האנושי מהאדם אל האלוהים. גישה זו ממעיטה בערכו של אלוהים, מקור החסד והטוב המוחלט, ויוצרת דימוי של אל קשה ונוקשה. הבעיה השנייה עם "אין תשובה": היא נראית כתשובה שבאה לפתור את הדיסוננס הקוגניטיבי שבין אמונה באלוהים לבעיית הרע – סוג של בריחה מהמסקנות האתאיסטיות שהאדם צריך להסיק מהימצאות הרוע בעולם.

דרך אחרת היא להגיד "אין שאלה" באמצעות הצבת תפיסת אלוהות טרנסצנדנטית. בעקבות הפילוסופיה היהודית בימי הביניים טוען הרב בני פרל (מקור ראשון, 26 בדצמבר 2014) שהאל איננו "תחת הקטגוריה של התבונה האנושית" ולכן השאלה כלל לא מתחילה. אין להקשות מתוך ערכי המוסר, מכיוון שאלוהים הוא מעבר לערכים האנושיים. מכאן הוא מסיק ש"שאלת האלוהים והשואה" היא שאלה "טרחנית" שאיננה עומדת בכללי הלוגיקה של מושג האלוהות. לפי גישה זו גם לירמיהו הייתה תפיסת אלוהות פרימיטיבית כאשר שאל: "צדיק אֵתָה ה' כִּי אָרִיב אֵלֶיךָ אֶךְ מִשְׁפָּטִים אֲדַבֵּר אוֹתָךְ: מִדּוּעַ דָּרָךְ רָשָׁעִים צִלְחָהּ?" (ירמיהו יב, א). אילו היה ירמיהו מבין את הטרנסצנדנטיות של מושג האלוהים, שאלתו לא הייתה עולה.

הכשל במהלך השני הוא הזיהוי של האתיקה עם הלוגיקה: השלכת שאלת הרע על העולם הלוגי והעברתו "למקום שבו מונחות האבנים שנבראו על ידי מי שאינו יכול להרימן" (בני פרל, שם); אולם מי שיש לו ודאות בהכרת טוב ורע ובערכי המוסר לא יכול לדבר על ישות עליונה ש"מעבר לטוב ולרע". התורה ידעה להבחין יפה בין חוסר היכולת להשיג את אלוהים, "אֵהִיָּה אֲשֶׁר אֵהִיָּה" (שמות ג, יד), ובין מוחלטותם של הטוב והרע – הערכים המוסריים שמובילים את אברהם לשאול את ה': "הֲשֹׁפֵט כֹּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט?"

(בראשית יח, כה). בעוד שבתורה יש היבט טרנסצנדנטי של האל לצד הכרה במוחלטותם של הערכים המוסריים, שגם האל חייב לנהוג על פיהם, אצל הרב בני פרל מופר האיזון, מכיוון שהוא מאמץ את הפסוק הראשון ומתעלם מהשני.

ברגע שמנתקים את מושג האלוהות מערכי המוסר בטענה שהוא מעבר להם, מקבלים אל שבמבט ראשון נראה נשגב יותר, אבל בסופו של דבר נוצר דימוי אלוהות ירוד היכול להביא לאסון. דימוי גבוה וטרנסצנדנטי מדי של האלוהות מביא בסופו של דבר לנפילה. את פירות הבאזשים והמפלצת, שנוצרו מניתוק האלוהות מהמוסר האנושי בשם הטרנסצנדנטיות האלוהית, אנו משלמים בימינו. יש קו ישיר בין תפיסת האשעריה המוסלמית בימי הביניים, שבשם הטרנסצנדנטיות האלוהית טענה ש"רצונו של אלוהים קובע גם מהו טוב ומהו רע, ומפני זה הוא עצמו למעלה מכל קנה מידה מוסרי ושכלי ואין להרהר אחר מידותיו כלל,"² ובין הרוע של הטרור הפונדמנטליסטי המוסלמי, היונק מתפיסת אלוהות טרנסצנדנטית של אלוהים שמעבר למוסר ולערכי טוב ורע אנושיים. אפשר לקרוא למושג טרנסצנדנטי כזה אלוהים, אבל זה אלוהים שיכול להיהפך למפלצת, ובעקבותיו גם האדם, אם יחשוב שהוא הולך בדרכיו ומציית לרצונו.

פתרון טרנסצנדנטי מסוג אחר מובא אצל ישעיהו ליבוביץ, הסובר שאלוהים "איננו מתגלה בהיסטוריה" (אמונה, היסטוריה וערכים, עמ' 61). גם הפילוסוף האנס יונס מתאר "אל חלש" שאיננו יכול לפעול בעולם. הוא משתמש בדימוי הצמצום המתואר בקבלת האר", שבו אור אין-סוף מתכנס ונוצר חלל פנוי שבו נברא העולם, וטוען שכוחו המצומצם של האל איננו מאפשר לו לפעול (מושג האלוהים לאחר אושוויץ, עמ' 81-84). במבט ראשון תפיסת אלוהות זאת עליונה יותר מהאל המסורתי המקראי, "אלוהי ההיסטוריה", אולם במבט שני תפיסת אלוהות זו נמוכה יותר. אל זה איננו שומע תפילה כי הוא "מעֵבֵר", אף איננו משגיח על העולם ולא מתערב בו. מבחינה זאת הציור של האל המקראי האנושי הפועל בעולם הוא הרבה יותר עליון ונשגב מהאל הליבוביציאני המשותק והקפוא. אלוהים זה איננו אלוהי. אם אלוהים איננו קיים, נראית לי הרבה יותר העמדה האתאיסטית מן האמונה בקיומה של ישות כזו. אני משתמש בביטוי "ישות כזו", מכיוון

שמדובר באמונה בדבר שהוא פחות מאלוהים, ישות הנמצאת אי-שם ואיננה קשורה לעולם. כשם שאינני מאמין שקיים סוס מכונף באיזשהו מקום ביקום – אף על פי שאמונה כזו היא הגיונית יותר מהאמונה באלוהים, מכיוון שאיננה נמצאת בסתירה עם מציאות הרע – כך גם אינני מאמין בקיומה של ישות כמו זו שליבוביץ ויונס קוראים לה אלוהים; ואפילו אם נקרא לישות זו אלוהים, היא חסרת מענה לשאלותיו של המאמין באלוהים חיים, "אלוהי אברהם, אלוהי יצחק ואלוהי יעקב", ולא ב"אלוהי אריסטו" (ריה"ל ופסקל).³ חוסר מענה זה מצוי גם בתפיסת האלוהות של ארט גרין, המשלב בין תפיסת האלוהות האימננטית של חב"ד והפנתאיזם של שפינוזה. אל אימננטי זה, בדומה לאל הטרנסצנדנטי של ליבוביץ, נוצר בעקבות שאלת הרוע. גם כאן האל איננו משגיח, איננו מסוגל למנוע עוול ואף איננו "אל שומע תפילה" (יהדות רדיקלית, עמ' 10-11).

קיום במקום התפלספות עקרה

בדרך אחרת הולך הרב יוסף דוב סולובייצ'יק ומציג עמדה אקזיסטנציאליסטית, שאינה עוסקת בשאלות מטאפיזיות, ושאלת הרע היא חלק ממנה. חוסר העיסוק במטאפיזיקה קשור לתודעה המודרנית שבה הוא חי. הוא ממשיך את המסורת הקאנטיאנית המציבה גבולות להכרה, ולכן שאלות תיאולוגיות אינן מעסיקות אותו. אין אצלו הוכחות לקיום האל או דיונים על תארו, ולא עיסוק בהישארות הנפש או בשאלות תיאולוגיות של ידיעה ובחירה. לגבי שאלת הרע הוא אינו מציב את השאלת ה"למה" אלא את שאלת ה"מה": מה עלי לעשות? "ישנו רע, ואני אינני מכחיש בו ואינני מחפה עליו בפלפולי סרק; הנני מעוניין בו מבחינה הלכתית, כאדם הרוצה לדעת את המעשה אשר יעשה" (איש האמונה, עמ' 67-70). אולם השאלה התיאולוגית על הרוע בעולם איננה נמצאת בעולמות העליונים שמעבר לגבולות ההכרה אלא בעולם הארצי שאנו חיים בו, ויש לה השלכה על עצם האפשרות והיכולת של האדם להאמין בקיומו של אלוהים. בעיה נוספת בגישה זו היא שלא ניתן לנתק בין ה"למה" ובין ה"מה" – מה עלי לעשות. לא ניתן להפריד בין עולם ה"פרקסיס" (הקיום המעשי) הדתי ובין המשמעות התיאולוגית-מטאפיזית של עשייה זו. הברכה "ברוך דיין האמת" מבטאת אמת מטאפיזית. גם

בהוראה "לפשפש במעשינו" לנוכח הרע טמונה ההכרה של השגחת האל בעולם, העומדת בסתירה עם הרוע העיוור. הרמב"ם פוסק שכאשר באה צרה על הציבור, יש "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות". משמעותה של פעולה זאת היא ש"ידעו הכול שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן. [...] אבל אם [...] ולא יריעו אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם [...] הרי זו דרך אכזריות וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים" (משנה תורה, הלכות תענית א, א-ג). הפעילות המעשית היא ביטוי לתפיסה תיאולוגית של עונש בעקבות חטא. גם בעמדה זו ניתן לראות סוג של בריחה. עמדה אקזיסטנציאלית דתית, המבקשת לעבור ממחשבה למעשה, היא בריחה מהמסקנות האתיאיסטיות שאדם רציונלי צריך להסיק משאלה זו.

השואה והאמונה

אף שאין לאתיאיסט תשובה לטיעון של "אין תשובה" הנהוג לתת ביחס לשואה, תשובה זו נראית לו כסוג של בריחה. המאמין צריך לשאול את עצמו בראש ובראשונה לא למה העולם שתק, ולהאשים את ארצות-הברית על שלא הפציצה את אושוויץ, אלא למה אלוהים שתק. גם אם אין דרכו לפעול בצורה על-טבעית ולהמטיר על המשרפות גופרית ואש מן השמים, למה לא מנע זאת בדרך הטבע על ידי התנקשות בהיטלר או בכל צורה אחרת, והרבה דרכים למקום. למה עזב אלוהים את הארץ והשאיר את העולם בבחירה חופשית הרסנית? האם לא היה עדיף למנוע מעט בחירה חופשית מאשר לאפשר לטרגדיה מזוויעה כזאת לקרות? סבל נוראי, בלתי נתפס וחסר פשר של מיליוני בני אדם גדול לאין-שיעור מפגיעה בבחירה החופשית השטנית של הנאצים. בעקבות השואה כתב ריצ'ארד רובינשטיין שיש לאמץ את הכרזתו של ניטשה על מות האל (*After Auschwitz*, p.). (245).

נקודת האור שניתן למצוא בעקבות השואה היא העצמת הפלאיות של ההיסטוריה של עם ישראל, השורד ונגאל למרות כל הרדיפות. פלאיות זו אין בה כדי לתת תשובה, אלא רק להביא קרן אור של אמונה בים הכפירה, כפי שכתב הֶשֶׁל: "חשכת אושוויץ עדיין מרחפת על ראשינו. [...] בתוך

החשכה, בתוך הערפל הנורא, אין לנו אלא נוגה אור אחד: פלא המדינה, שיבת ציון ובניין הארץ.⁴

הוגו ברגמן ואליעזר ברקוביץ מתמודדים עם שאלת השואה באמצעות רעיון הבחירה החופשית. אחד מכללי המשחק של העולם הוא הימצאותה של בחירה חופשית, ועל כן, לפי הוגו ברגמן, אין לבוא בטענות לאלוהים על השואה שבני האדם חוללו. "כלום רשאים אנו להטיל על האלוהים את האחריות על מה שעשו בני-אדם? הלא בשעה שברא את העולם 'צמצם' את עצמו, מסר כביכול חלק מסמכותו לידיו.⁵ אליעזר ברקוביץ פיתח והעמיק כיוון זה: "אלוהים אינו יכול להתערב כל אימת שהשימוש שהאדם עושה בחופש שלו אינו נראה בעיניו. [...] לולא כיבד אלוהים את חירותו של האדם [...] האדם עצמו היה נעלם, [...] שכן החירות והאחריות הם עצם מהותו של האדם. בלעדיהם האדם אינו אנושי" (אמונה לאחר השואה, עמ' 95). לפי דוד בירנבאום (בספרו *God and Evil*), תקופת המקרא היא עידן שבו הייתה האנושות כמו ילד שקרוב להוריו, ולכן בתקופה זו היו נבואה ונסים. לעומת זאת, עתה העולם התבגר, ותפקידו של האדם הוא לתקן את הבריאה ולגבור על הרוע מתוך חירות אנושית ואחריות. בשל כך בימינו "עזב אלוהים את הארץ" ואין הוא מתערב בנעשה בה, ומאפשר לאנושות להגיע אל תיקונה.

בין רוע אנושי לרוע טבעי

כשדנים בשאלת הרע ניתן לדבר על שני סוגי רוע: רוע אנושי – ממעשיהם של בני האדם; ורוע טבעי – מגפות ורעידות אדמה שהורגות ומאמללות אלפי אנשים חפים מפשע. התשובות שניתנו לשאלת השואה מתאימות הרבה יותר לשאלות הקשורות לרוע האנושי מאשר לשאלות הקשורות לרוע הטבעי. מציאותו של רוע טבעי קשה יותר מבחינה תיאולוגית מרצח של מיליוני יהודים בשואה, שנעשה בידי בני אדם. כשם שאברהם שאל "השפט כל הארץ לא יעשה משפט?" כך אנו צריכים לזעוק לאלוהים כלפי עולמו: "לא תעמד על דם רעך!" למה אינך מונע רוע טבעי שאיננו קשור לבחירה החופשית? הקושי שיש ברוע הטבעי הוא שהביא את מרדכי קפלן ליזונה את תפיסת האלוהים המסורתית:

האדם המודרני לא יוכל בשום פנים לראות רעידות אדמה, התפרצות הר געש, סופות ושטפונות הורסים, רעב ומגפה [...] כ'צורך הכרחי' לתכנית-מה, או למטרה קבועה מראש. [...] דרוש שינוי מהותי במושג המסורת על האלהים. יש בו סתירה למושג האלהים האין סופי והשלם היודע וכל-יכול (מרדכי קפלן, ערכי היהדות והתחדשותם, עמ' 89).

התמודדות עם שאלת הרע, שאינה נותנת פתרון אבל יוצרת ריכוך, היא התפיסה של השגחה לצד עיוורון; ובדרך זאת הלכו הרמב"ם והרא"ה קוק, כל אחד בסגנונו הוא. בניגוד לדברים הקודמים של הרמב"ם על הרע כתוצאה של חטא, שהובאו ממשנה תורה, יש במורה נבוכים הכרה ברוע כרוע, הכרה בעיוורון, בעוול וחוסר הפשר שבמציאות. הטבע העיוור פוגע בצדיקים כל זמן שאינם בדבקות דתית. הפילוסופיה של אריסטו שללה את ההשגחה מפני "שבמעולים הטובים פוגעים פגעים גדולים". אולם האדם יוצר חציצה בינו ובין האל ברגע שהוא – אפילו אם הוא צדיק – מפסיק לחשוב על אלוהים. הקשר ניתן, והוא "חשוף לכל רעה המזדמנת לפגוע בו" (מורה נבוכים, חלק שלישי, פרק נא). תפיסה זאת של עיוורון לצד השגחה מתגלגלת במאה העשרים לרב קוק. את הדימוי הקבלי של עיגולים הוא מזהה עם העיוורון שפועל בעולם, ואילו את דימוי הספרות בצורה של יושר הוא מזהה עם הכוח המוסרי הפועל בהווה: "בתוך העיגולים עצמם, בתוך חקי ההויה המוכרחים, בתוך חקי הברזל האיתנים [...] הפועלים את טובם על כל הרעים, ומקדחים בצד הבורע שלהם גם את הטובים והישרים, בתוכיות פנימיות רק היושר הולך ופועל" (אורות הקודש, חלק ג, עמ' כד). הימצאותם של עיגולים לצד היושר, עיוורון טבעי לצד ההנהגה המוסרית, היא תיאור של מצב, אבל אין כאן מענה לשאלה לשם מה העיגולים קיימים. כדי להכיר בטוב מתוך הרע אין צורך ברוע הטבעי; יש די רוע הבא מתוך הבחירה החופשית של האדם. סבלם ומותם של מאות מיליוני אנשים במשך ההיסטוריה עקב הרוע של הטבע הוא מיותר. ניתן אמנם לומר שגם מרוע טבעי יש תוצאה חיובית: המדע מתפתח והאדם לומד להתמודד עם הטבע, ובמקרים רבים גם יכול לו, והתערבות אלוהית סמויה של האל

הייתה עוצרת את ההתפתחות האנושית;⁶ אבל אין כאן מענה לשאלה למה מלכתחילה לא נבנה העולם עם חוקיות מסוג אחר שתמנע סבל של מיליוני בני אדם. כאן אנו מגיעים לשאלות שהן מעבר לגבולות האדם; אולם קשה לקבל את קביעתו של וילהלם לייבניץ – שהעולם הזה הוא הטוב שבעולמות האפשריים (הוגו ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה, עמ' 412). כשמשתחררים מאפולוגטיקה, מגיעים להכרה שידה של הכפירה עולה על זו של האמונה. חשיבה אתאיסטית רציונלית ועקבית יכולה להסביר באופן טבעי את הפלאיות שבעולם; לעומת זאת אין ביכולתה של האמונה להסביר את הרוע.

שתיקה

דרך התמודדות אחרת היא שתיקה. יש להבחין בין שתי עמדות שונות, שנראות דומות ממבט ראשון. עמדת "אינני יודע את דרכי האל" אינה עמדה של שתיקה. עמדת השתיקה עומדת מול הרוע, פנים אל מול פנים. מכיוון שאין היא יכולה להגיד דבר, גם לא את המשפט "אינני יודע...", היא שותקת. בדרך זו הולך רבי נחמן מברסלב, שנעזר בדימוי הקבלי של חלל פנוי, אל הנעדר מן העולם, שגורר אחריו מצב פרדוקסלי של שתיקה ואמונה. בעוד הדיבור הוא השכל הרציונלי, שאין למאמין תשובה על קושיותיו, האמונה היא שתיקה – "מה שאי אפשר לדבר עליו, על אודותיו יש לשתוק" (לודוויג ויטגנשטיין, מאמר לוגי פילוסופי, עמ' 81, פסקה 7) – הנמצאת מעבר לקטגוריות של השכל וההבנה.

אבל יש עוד מין אפיקורסית [...] באים מחלל הפנוי, אשר שם בתוך החלל הפנוי אין שם אלקות כביכול. ועל כן אלו הקשיות הבאים משם, מבחינת חלל הפנוי, אי אפשר בשום אופן למצא להם תשובה [...] מזה האפיקורסית [...] צריך [...] לברח ולהמלט משם, לבלי לעין ולהביט בדבריהם כלל. [...] אך דע, אם יש צדיק גדול שהוא בחינת משה, הוא צריך דוקא לעין בדברי האפיקורסית אלו. ואף שאי אפשר לישבם, על כל זה על ידי עיונו שמעין שם, הוא מעלה משם כמה נשמות שנפלו ונשקעו בתוך האפיקורסית הזאת. כי

אלו המבוכות והקשיות של האפיקורסית הזאת הבא מחלל הפנוי, הם בבחינת שתיקה, מאחר שאין עליהם שכל ואותיות לישבם. [...] וכמו שמצינו במשה 'כששאל על מיתת רבי עקיבא, זו תורה וזה שכרה'?. השיבו לו: 'שתוק, כך עלה במחשבה' (מנחות, דף כט ע"ב). הינו שאתה צריך לשתוק, ולבלי לשאל תשובה ותרוץ על קשיא זו. [...] וכמו כן אלו הקשיות והמבוכות שבאים מחלל הפנוי [...] הם בבחינת שתיקה, וצריך רק להאמין ולשתוק (ליקוטי מוהר"ן קמא, תורה סד).

לעמדה זו יש יתרון על כל העמדות האחרות, מכיוון שאין היא טוענת שיש פתרון, אלא נותנת לרע מקום, ודוגלת בשתיקה; אולם הדימוי של חלל פנוי איננו בא לתת הסבר, אלא לתאר מצב של היעדר אלוהים בעולם. המכנה המשותף של כל הדרכים שהבאנו – הרמב"ם, רבי נחמן, הרב קוק, הוגו ברגמן, אליעזר ברקוביץ ודוד בירנבאום – הוא ראיית הרוע שבעולם כמציאות ממשית של עוול, רוע חסר פשר. אין כאן תירוצים אפולוגטיים על חשבונות שאיננו מכירים. הרוע נובע מאי-הימצאותו של האלוהים – או ליתר דיוק: ההשגחה האלוהית – בגילויים של רוע חסר פשר המצויים בעולם. השאלה שנשארת פתוחה היא אם הדבר נובע מחוסר התערבותו של האל או מאי-קיומו של האל. היתרון שיש בגישה זו הוא שבדומה לאתיאיסט מקבל גם המאמין את הרוע כפי שהוא. לא בורחים ממנו אלא עומדים מולו פנים אל פנים.

אף על פי שאין כאן התכחשות למציאותו של הרע, ניתן לראות גם בעמדת השתיקה סוג של בריחה. במקום להסיק את המסקנות ממציאותו של הרע ולשלול את קיומו של אלוהים המסורתי – כפי שעשה מרדכי קפלן, שהפך אותו סמל של "נשגבי האידיאלים שבני אדם שואפים אליהם" (ערכי היהדות והתחדשותם, עמ' 285) – מציע רבי נחמן לשתוק ולהאמין, כלומר לברוח מהמסקנה האתיאיסטית שצריכים להסיק מבעיית הרע.

לחיות את האמונה ולחיות את הכפירה

אחרי שהוצגו הבעיות שיש בכל עמדה ועמדה, להלן האלטרנטיבה המוצעת. היא לא באה לתת פתרון, אלא רק לתת מקום לתחושות שונות וסותרות המצויות אצל רבים. הרעיון של כניסה למצב תודעה דתי ומצב תודעה אתאיסטי, שכבר הוזכר בפרק השני, נעשה בהיר לאור שאלת הרע.

בני אדם נאחזים באמונה למרות הימצאותו של הרוע, מפני שהם מוצאים את עולם האמונה בתוך נשמתם, בפלאי העולם והנפש האנושית, באוניברסליות של הרגש הדתי ובסוד קיומו של עם ישראל וחזיון קיבוץ הגלויות. אמנם יהודים רבים, אתאיסטים וחרדים, אינם רואים בקיבוץ הגלויות והקמת המדינה ביטוי להשגחה אלוהית בעולם, אבל מיליוני נוצרים תולים בו את אמונתם, כפי שנאמר בשיר המעלות: "בְּשׁוֹב ה' אֶת שִׁבְת צִיּוֹן הָיִינוּ כְּחֻלְמִים. [...] אַז יֵאמְרוּ בְּגוֹיִם הַגְּדִיל ה' לַעֲשׂוֹת עִם אֱלֹהֵי, וְרַק לֵאחֹר מִכֵּן אֹמְרִים הַיְהוּדִים הַגְּדִיל ה' לַעֲשׂוֹת עִמָּנוּ הָיִינוּ שְׂמֵחִים" (תהלים קכו, א-ג).

האתאיסט יכול לחיות מתוך רציונליות ועקביות. לעומת זאת, כדי להאמין יש צורך לנקוט בעמדה לא-רציונלית בעלת סתירה פנימית. האמונה היא מצב נפשי שקיים, אף על פי שמציאותו של הרוע מביאה לאתאיזם, וגם הוא חלק מאתנו. איננו נוטשים את האמונה ונאחזים בה באיזה "אף על פי כן" ברנרי (כתבים ד, עמ' 1,622). "יקשה לו ההיגיון מה שיקשה. כוסף-החיים שבנו, שהוא למעלה מההיגיון, אומר אחרת" (כתבים ג, עמ' 302).

למרות חולשה זו של חוסר רציונליות וחוסר קוהרנטיות יש לעמדה זאת גם יתרון: היא חיה את שני העולמות במקביל, ועל כן שלמה יותר ונותנת מקום לכל צדדי המציאות: לפלאיות שבעולם ובתולדות ישראל ולרחשי הלב הכמוסים, מצד אחד, וגם לגילויי העיוורון, מצד שני. היא נותנת מקום לכל עולם ואינה עושה רדוקציה של עולם האמונה לתוך נקודת המבט האתאיסטית.

מצב נפשי זה יכול להיראות הזוי, מכיוון שצורת החשיבה בחברה שלנו דורשת מהאדם נקיטת עמדה; אולם האדם הוא יצור מורכב הרבה יותר מאשר העמדה שבה החברה דורשת ממנו להימצא. ברגע שהוא מאמץ עמדה מסוימת, הוא מדחיק ומדכא נקודות מבט אחרות, שגם הן קיימות בו. כשם שתופעה זאת קיימת בתחום הפוליטי, שבו נדרש האדם להציג עמדה

ולהדחיק את נקודות המבט המתנגדות אליה, כך קורה גם בשיח הדתי. החברה דורשת מהאדם לגבש עמדה ביחס לשאלה אם הוא מאמין או לא מאמין בקיומו של אלוהים. אני באופן אישי, שיכור האמונה ושיכור הכפירה, נמשך באופן חזק לשתייה וניזון מהעוצמות הגדולות שלהן, מן האור הגדול שמצוי בהן, ואינני מוכן לוותר על אף אחת מהן. אמונה באלוהים מביאה להתעלות וקדושה, ואילו באתאיזם מצויה עוצמה הרואית, עמידה מול האמת והעיוורון שבעולם ללא נסיונות של ייפוי ואידיאליזציה. אור גדול בוקע הן מהגות של אמונה, כגון כתבי הראי"ה קוק והרב שג"ר, והן מהגות של כפירה, כגון האתאיזם הנוקב והמתריס של ניטשה וברנר. במקום להכריע ביניהן ולברוח מעצמנו עלינו להרפות, להקשיב לנקודות המבט השונות ולחיות אותן.

אם כן, נותרנו עם שתי דרכים, ובכל אחת יתרונות וחסרונות. הדרך הראשונה: בחירה באתאיזם. יתרונותיה – רציונליות וקוהרנטיות, ללא סתירות פנימיות. חסרונותיה – מחיקת עולמה של האמונה, והכפפה של כל המציאות לנקודת מבט אחת. הדרך השנייה, שבה בחרתי, היא לתת מקום לכל עולם. לא למחוק את הרגשות האתאיסטיים, הנובעים מקיומו של הרע, ולא למחוק את רגשות האמונה, הנובעים מנקודות מבט אחרות. לחיות בתוך חוויה אתאיסטית בזמן שעומדים מול הרוע פנים אל פנים, אבל לדעת גם להיכנס אל עולם חווייתי של אמונה בימים מיוחדים, כגון יום העצמאות, ובזמנים מיוחדים, זמנים של תפילה. המחיר הוא אמנם חוסר קוהרנטיות מבחינה רציונלית, אבל התמורה היא היכולת לחיות בכמה עולמות. לעולם לא נוכל לפתור את הסתירות שבתוכנו, אבל אל חיים שלמים יותר, הנותנים מקום לצדדים השונים שיש בקרבנו, יכולים אנו להתקרב.

פרק ו

תפיסת האלוהות בעידן המודרני¹

מה שמשמיע לנו מושג האלהים תלוי [...] בדרגת התרבות שאנו עומדים בה (מרדכי קפלן, ערכי היהדות והתחדשותם, עמ' 298).

אמונה באלוהים עבור אדם שהפנים את ערכי העולם המודרני היא בעייתית מבחינה מוסרית בכל הנוגע למעמד האדם ביחס לאל. לדוגמה, בימינו האדם כבר אינו נתפס כרכוש, וחל איסור למכור אדם בשוק; אבל במצוות פדיון הבן ממשך הכוהן להיות נציג האל הפודה את הבכור, שנחשב לרכושו של אלוהים, באמצעות כסף. מזווית ראייה זו הדת היהודית ודתות בכלל לא רק שאינן מתקנות את העולם, אלא יש בהן משום רגרסיה בהתפתחות המוסרית של האדם המודרני. אני מרגיש דחייה מהתפיסה הפרסונלית של הדת: האדם נתפס כמשועבד לאל וכפוף לו, עובד אותו ועבד שלו. עוד בימי נעוריי הרגשתי דחייה ממילות השיר "אנו אנו אנו, עבדא דקודשא בריך הוא" (על פי זוהר, ח"ב דף רו ע"ב), אך נמשכתי למנגינה.

אפילו יציאת מצרים, המעלה על נס את ערך החירות, נתפסת כמעבר משעבוד לפרעה לשעבוד לאלוהים: "כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עָבְדִי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (ויקרא כה, נה). תפיסת עולם זאת עומדת בניגוד לרוח המודרנה: מקאנט, שדיבר על האוטונומיה המוסרית; דרך ניטשה, שטען שהישענות על משהו שמחוצה גורמת לך לאבד את עצמיותך: "איש לא יוכל לבנות את הגשר מעל נחשול החיים [...] שום איש, רק את [הנשמה] בעצמך. אמנם קיימים אינספור שבילים וגשרים ואֵלִים למחצה, שירצו להעבירך מעל פני הנחשול, אך רק במחיר עצמיותך" (מסות על

החינוך לתרבות, עמ' 24); ועד האקזיסטנציאליזם של סארטר, שכתב ש"אין עמוד אש המדריכנו בעולם הזה" (האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם, עמ' 26), ועל האדם לסלול את דרכו הייחודית.

שלילת תודעת העבדות קשורה גם לשלילת תודעת "יראת העונש"², שיש להבדיל בינה לבין "יראת הרוממות" – המפגש עם הטרוסצנדנטיות. עצם המפגש של האדם עם האין־סוף יוצר את תודעת הנשגב, ועליו הרחיב קאנט את הדיבור בביקורת כוח השיפוט.

בדברים הבאים אינני בא לסתור ותו לא, אלא לסתור על מנת לבנות. להלן תוצג תפיסת אלוהות מיסטית הנשענת על פרשנותו של הראי"ה קוק לקבלה, אף הולכת צעד נוסף מעבר לה ומשתלבת עם עולם הערכים המודרני.

דיכוי חיי החולין

אין זה מקרה שאצל הרב קוק, שהפנים את עולם הערכים המודרני, מתקיים שיח שונה מהשיח המסורתי של "גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה" (בבלי, בבא קמא לח ע"א). אצל הרב קוק האידיאל הוא פעילות ספונטנית ללא תודעת מצווה: "ממקור החסד צריכה אהבת הבריות להתפרץ, לא בתור חוק מצווה [...] כי אם בתור תנועה נפשית פנימית עזה" (אורות הקודש, חלק ג, עמ' שיח). היעדר שיח של שעבוד הן אצל הרב קוק והן בימינו בכתבי הרב שג"ר, שבעניין זה הולך בדרכו של הרב קוק, מציירים את האלוהות באופן שונה מדמות האל המסורתי, גם אם אין הם מזהירים וכותבים על כך בצורה גלויה ומודעת.

תפיסת האלוהות של הרב קוק שונה מציור האלוהות הפרסונלית – ישות המתגלה, משוחחח ומצווה על בני האדם. מתוך תפיסת אלוהות זו, שהתגבשה בהלכה היהודית, נוצר קרע בין חיי החול ובין החיים הדתיים. הקול הדומיננטי בעולם הדתי־הלכתי לא רואה ערך בתרבות החולין, כפי שניתן לראות בשולחן ערוך בנוגע ללימודי חול:

אין לאדם ללמוד כי אם מקרא משנה וגמרא והפוסקים הנמשכים אחריהם ובוזה יקנה העולם הזה והעולם הבא אבל לא בלמוד שאר החכמות (ריב"ש סי' מ"ה ותלמידי רשב"א). ומכל מקום מותר

ללמוד באקראי בשאר חכמות ובלבד שלא יהיו ספרי מינים (יו"ד),
סימן רמו, סעיף ד).

לפי הלכה זו אסור היה לרב סולובייצ'יק להשקיע חלק נכבד מזמנו בלימודי פילוסופיה, ואסור היה לרב אהרן ליכטנשטיין ללמוד ספרות אנגלית. עולם החולין, אפילו במקום שאיננו סותר את ההלכה, נתפס כדבר שלילי, כביטול תורה.

בנביאים מדומים היחסים בין האל לעמו ליחסי נאמנות בלעדיים של אישה לבעלה. בעוד שבתקופת המקרא באה לידי ביטוי בלעדיות זו בשלילת פולחנים אחרים, היא עברה מאז מרד החשמונאים ועד לשולחן ערוך לשלילת תרבויות אחרות וחוכמות חיצוניות. כדי ששיר השירים ייכלל בקאנון וייתפס כבעל ערך, היה צורך להפוך אותו לטקסט דתי. על הדיכוי של עולם החילון בדת היהודית עמד יפה ברדיצ'בסקי:

הדת היהודית, או נכון יותר – הרבנות [...] גדלה ותשגשג [...] החיים החילוניים דוכאו, ובמקומם באה ספרות-כוהנים ותרבות-כוהנים. [...] התשוקה לתרבות חילונית שתמיד הושמו לה מעצורים היתה מבקשת לה תמיד מוצא, ובבקיעת החומה של הגטו היתה יד גם לתשוקה זו שבאה יחד עם הרגשת הצורך במולדת (כתבי מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, עמ' שפב-שפד).

שלושה דגמים של תפיסת אלוהות

בהגות היהודית מתקיימים שלושה דגמים עיקריים של תפיסת אלוהות. האחד – תפיסת אלוהות פרסונלית, המתבטאת במקרא; השני – תפיסת אלוהות פילוסופית, המגיעה לשיאה בהגותו של הרמב"ם; השלישי – תפיסת אלוהות קבלית, שמגיעה למרום פסגתה בפרשנותו של הראי"ה קוק לקבלה.

יש חוט מקשר בתפיסת האלוהות הפילוסופית, בין תפיסת תוארי השלילה של האל על פי הרמב"ם, דרך הגותם של הרמן כהן וישעיהו ליבוביץ, שסלדו מהמיסטיקה, ועד לחוגים דתיים ליברליים נאו-ליבוביציים של ימינו. גם אם אנו הולכים בכיוון הפילוסופי וגם אם אנו הולכים בכיוון המיסטי,

אנו יכולים להגיע לאימוץ של עולם ערכים הומניסטי-ליברלי; ואולם הדרך להשגת מטרה זו נעשית בכיוונים הפוכים. בדרך פילוסופית נעשה הדבר על ידי הקביעה שלא ניתן לדעת דבר על רצון האל, וכך מאפשרים קיום אוטונומי של מערכת ערכים הומניסטית-ליברלית חילונית. לעומת זאת הולכת הדרך המיסטית בדיוק בכיוון ההפוך: מקדשת את אותם ערכים ומעצימה אותם.

בכיוון הפילוסופי הולך ד"ר אריאל פיקאר, השייך לחוגים ליברליים שהושפעו מהגותו של ישעיהו ליבוביץ; אולם בשונה מליבוביץ, שרצה לנתק את הדת מן המוסר ולהכפיף את המוסר לדת (באמצעות סיפור העקידה), יוצרים החוגים הנאו-ליבוביציים נתק ביניהם, וכך יכולים לאמץ ערכים הומניסטיים ליברליים באופן חופשי, במנותק מן הדת היהודית. בדומה לליבוביץ מאמץ פיקאר תפיסת אלוהות טרנסצנדנטית שלא ניתן להגיד בה שום היגד על אלוהים. אולם מכיוון שהאל איננו "דמות ממשית המורה לבני אדם את אשר יעשו" (מקור ראשון, 29 בנובמבר 2013), הוא יכול לחלף את העולם הדתי-ליברלי מזרועותיה החונקות של הדת. אין אנו יודעים דבר על אלוהים, אין אנו יודעים מה רצונו, ועל כן אין מקום לסתירה בין הדת ובין ערכי העולם המודרני. אמנם יש בדת היהודית דברים הצורמים לאוזן ליברלית, אולם אין ביניהם ובין אלוהים לא כלום. למהלך זה מחיר כבד. הוא יוצר חיים מפוצלים בין דת, הבאה לידי ביטוי בפולחן, ובין חיי חול, שמתקיים בהם עולם ערכים מודרני-חילוני.

דווקא מתוך תפיסת אלוהות טרנסצנדנטית נפתח הפתח למיסטיקה. הטיעון – שאלוהים הוא טרנסצנדנטי, מעל ומעבר לעולם ומחוצה לו – מגשים ומכניס אותו לתוך קטגוריות אנושיות של "תוך העולם" ו"מחוץ לעולם". שלילת הזיהוי של אלוהים עם העולם מגדירה באופן חיובי את אלוהים כישות שונה מהעולם. בעקבות תוארי השלילה נוצר תואר חיובי של האל – ישות שמעבר לעולם.

אולם כשאנו הולכים עם האמונה וההכרה של האל כ"מעבר", אנו מגיעים למקום שבו אלוהים הוא מעבר לתפיסת אלוהות אימננטית ותפיסת אלוהות טרנסצנדנטית גם יחד. כל התפיסות ביחס ל"מה זה אלוהים" משקפות רק את האופן שבו הוא נתפס בתודעה האנושית. תודעה זאת פותחת פתח

לאפשרויות שונות ומעלה אותנו אל מקום עליון מכל עליון המחיה את הכול. על פי תודעה זו יש מקום גם לתפיסה הפילוסופית של האלוהות כאור מקיף וגם לתפיסה הקבלית, שיש בה ממד של אור פנימי, של אלוהות שבתוך העולם.³ במילים אחרות: בעולם של "אור פנימי" האל הוא צדק ורחמים, מוסר ואנושיות; כשעולים לעולם הפילוסופי של "אור מקיף", לאל הבלתי מושג של תוארי השלילה, אנו נמצאים בעולם הצורר את העולם של "אור פנימי". כבר אי-אפשר לומר על האל לא צדק ולא רחמים, לא מוסר ולא אנושיות, אולם גם עולם זה נגוע בהגשמה. סתירות אלו מעלות אותנו אל עולם של "מקיף דמקיף" – מבוע עליון מכל עליון שממנו הכול נטהר, עולם השתיקה שאיננו סותר שום עולם שמתחתיו אלא מחיה ונותן קיום לכל העולמות.

מכיוון שבכל תפיסה אנושית של האלוהות יש הגשמה – אם זו תפיסת אלוהות פרסונלית ואם זו תפיסת אלוהות פילוסופית או קבלית – השאלה שעומדת לפתחנו איננה איזו תפיסת אלוהות נכונה או צודקת, אלא איזו תפיסת אלוהות מתאימה לעידן המודרני שבו אנו חיים. בדבריי הבאים תוצג תפיסת האלוהות המיסטית כפי שפירשה הראי"ה קוק, אך אלך צעד נוסף מעבר לה, ואסביר למה תפיסת אלוהות זאת מתאימה, לדעתי, לחיים בעולם המודרני.

תפיסת האלוהות בקבלה

במקום שהפילוסופיה מסתיימת, שם מתחילה חכמת הקבלה (כתר ראש, פסקה סא, בשם הגר"א).

אהדתי לתפיסת עולם קבלית מסוימת איננה אומרת שזו הקריאה היחידה והבלעדית של המקורות הקבליים. לא זכה – הקבלה נעשית לו סם הדוגמטיות, רשימות של עולמות ופרצופים. זכה – נעשית לו סם חיים של גמישות המאפשרת לאחד דברים הנתפסים כשונים ואפילו מנוגדים. בדת המונותאיסטית, אם זו המקראית-פרסונלית ואם זו הפילוסופית, נתפס האל כישות אונטולוגית, וההכרות המוסריות מגיעות מרשות אחרת,

מאידיאת המוסר שהאל כפוף לה, כפי שאומר אברהם: "הִשְׁפֹּט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מְשֻׁפָּט?" (בראשית יח, כה). לעומת זאת, בתפיסת האלוהות הקבלית הכול אחד, ואין מקום לדואליות זו. עולם הספרות, המבטאות חסד, דין ורחמים, מצייר ציור של אלוהות המאחד את קיומו האונטולוגי של האל עם מקור הטוב והמוסר. זאת הסיבה שכל הדיונים הפילוסופיים על הקונפליקטים שבין דת למוסר זרים לי ואינם רלבנטיים לתודעת (דיונים מסוג זה מובאים בספרם של אבי שגיא ודניאל סטטמן, דת ומוסר). רק בראייה סובייקטיבית מפורדת יש סתירה בין מקור אלוהי של מוסר ובין מקור פנימי אוטונומי של מוסר, בין אור פנימי לאור מקיף; אבל בראייה אוובייקטיבית, מנקודת המבט האלוהית, הכול נכלל באחדות אור אין-סוף. הראייה ה"קוק הולך צעד נוסף ורואה בהתעלות המוסרית של העולם ביטוי לשיבתו והתקרבותו של העולם למקורו האלוהי.

על פי פרשנותו של הרב קוק נותנת התודעה הקבלית מענה גם ליחס שבין הקודש ובין החול. כדי שדבריי לא יישארו בגדר מילות סרק, יש צורך ברקע קבלי, ולאחר הפנמתו ניתן לראות כיצד הוא בא לידי ביטוי בחיים עצמם. קבלת האר"י מתארת את בריאת העולם באמצעות דימוי של אור אין-סוף שנמצא בכל מקום לפני שנברא העולם. כדי לברוא את העולם מתכנס האור ונוצר חלל פנוי, ולאחר מכן נכנס קו היורד לתוך החלל הפנוי. הרמח"ל מפרש ציור זה כביטוי לשני מצבי תודעה: מצב תודעה שלפני הבריאה, שבו הכול אין-סוף ולא ניתן להשיג את האל; ומצב תודעה שלאחר הבריאה, שבו ניתן להשיג משהו מהאל, את הגבול, הקו הגבולי מתוך הבלתי גבולי, שהוא הקו שנאצל מהאין-סוף:

אור האין סוף ברוך הוא כך היה מאיר, יש סוד הַאָרְתוֹ בבחינת השלמות שלו, ועדיין אין זה מושג לנו כלל. [...] אך בהתחילו לקרב אצלנו [...] האציל אור אחד בבחינה אחת מחודשת-מושגת אצלנו. [...] מתעלם השלמות שאין לה סוף, אז לגבי דידן המשיגים בו נקרא כאילו חידש אור אחד, כי בתחילה לא ראינו כלום ועכשיו אנחנו רואים עניין חדש [...] וזהו עניין הצמצום המוזכר במקומו (אדיר במרום, חלק ב, עמ' עד).

רבי יעקב מאיר שפילמאן מבאר את תפיסת הרמח"ל וממשיל זאת לשמש ולירח. לפני הצמצום, באור היום הירח הגבולי אינו מושג, ודווקא בחשיכה, בצמצום, הירח נראה:

ונמשיל עוד משל. [...] ביום שהשמש והלבנה שניהם ברקיע ומאירים שניהם להחדר שבבית דרך החלון, הנה כל היום לא נראה כלל אור הלבנה בהחדר [...] מחמת אור השמש. רק בלילה בהיעלם השמש, אז מתחיל התחלת הוויית הארת הלבנה בהחדר. [...] ונקרא חדש נגד המקבלים [...] ועתה תזרוק הקליפה, דהא שמש ולבנה הם שני דברים באמת, ובאין סוף לא יש [=אין] שום דבר אלא אין סוף [...] ובהתעלם האין סוף על ידי הצמצום אז נגלה ממילא אור הקטן, ולכן נקרא אור נאצל (טל אורות, דף כב, עמ' ב).

בספר התניא הולך רבי שניאור זלמן מלאדי צעד נוסף ומשתמש גם הוא במשל השמש. השמש אינה חיצונית לעולם אלא העולם הוא בתוך כדור השמש. יש "משקפי שמש" תודעתיים, המאפשרים לאדם לתפוס את עצמו כיש נפרד מהאל:

והמשל לזה הוא אור השמש המאיר לארץ ולדרים שהוא זיו ואור המתפשט מגוף השמש. [...] רק שבזה אין המשל דומה לנמשל לגמרי לכאורה, שבמשל אין המקור [=כדור השמש] במציאות כלל בחלל העולם ועל הארץ שנראה שם אורו ליש גמור, מה שאין כן כל הברואים הם במקורם תמיד רק שאין המקור נראה לעיני בשר ("שער היחוד והאמונה", עמ' עח).

בכיוון זה ממשיך רבי חיים מוולוז'ין, שכותב שמזווית הראייה של האל "הכול מלא רק עצמותו יתברך שמו לבד כקודם הבריאה [...] מופלה ומכוסה מהשגתנו.⁴ גם הרב זלמן שחטר-שלומי מאמץ תפיסת אלוהות חב"דית, וסובר שהיא המאפיינת את העידן שאנו נעים לכיוונה (קרבת אלוהים, עמ' 156). אצל הראי"ה קוק לא מביאה תודעה זאת לביטול היש החסידי שהוא מבקר,⁵ אלא דווקא להעצמת היש. בפנקסי הראי"ה, שנכתבו

בתקופת ירושלים ויצאו לאור לאחרונה, הוא כותב שמצב תודעה זה "מחזק את מציאותו ומוסיף לו הוויה על הווייתו".⁶ תפיסת אלוהות זו, שראשיתה בחב"ד ומגיעה לשיא פיתוחה אצל הרב קוק, יכולה לעורר התנגדות מכיוונים שונים.

יש שיראו בה הגשמה, מכיוון שהיא מנוגדת לתפיסה טרנסצנדנטית של האלוהות, הדוחה כל קשר של האלוהי עם איזושהי מציאות אנושית.⁷ יש שיראו בה סתירה לתודעה הרגילה של החיים והמציאות הריאלית, הגובלת בטירוף, אולם הידיעה שלא מדובר באמת אובייקטיבית, אלא בניסיון לצייר את תפיסת האלוהות המתאימה ביותר לעידן המודרני שבו אנו חיים, יכולה לרכך התנגדויות אלו.

דחייה נוספת יכולה לבוא מכך שתפיסת אלוהות זו נוצרה בסוף המאה השמונה-עשרה ואיננה אמונת המקרא, לא אמונת חז"ל ואף לא אמונתם של הפילוסופים היהודים בימי הביניים; אולם התעלות העולם איננה באה לידי ביטוי רק בתיקונים מוסריים, כמו ביטול העבדות ומעמד האישה, אלא גם בתפיסת האלוהות. יש כאן לא רק מעבר מעולם אלילי מפורד אל תפיסה אחדותית של אלוהות, אלא תפיסה אחדותית של כל הטוב והאור בהוויה כולה.

התודעה הקבלית וערכי העולם המודרני

במצב התודעה המיסטי נעלמות ההיררכיה והכפיפות לאל, וגם הקרע שבין הקודש לחול מתאחה. ברגע שגם עולם החילון נתפס כניצוץ אלוהי, לא רק שאין ניכור כלפי החול, אלא גם ערכי החולין עצמם מתעצמים. תפיסה זאת איננה דיון אינטלקטואלי אלא תודעה שניתן לחיות אותה. לאחר שחווייתי מצב תודעתי זה באופן חזק, העליתי את תחושותיי על הכתב תחת הכותרת "התודעה הקבלית האחדותית":

אני רואה שהכול אחד, וכל פרט מעצים את קיומו. ההוויה כולה היא אור של טוב אלוהי המתגלה בכל היש. בעולם האתי והאסתטי, האמוצינולי והרציונלי, הכול הוא אור של טוב אלוהי המופיע בצורות שונות ומגוונות.

תודעה אחדותית זו ניתנת לחוויה גם מתוך נקודת מבט אתאיסטית, כטוב מוסרי, ולכן יש לי ודאות פנימית בקיומה. תודעה זאת מתעצמת ברגע שמוסיפים לתוכה רליגיוזיות, ומעלים אותה מטוב מוסרי לטוב האלוהי.

בעוד שבתפיסת האלוהות הפרסונלית נוצרת חוויית קדושה באמצעות פרישות – "כי הפרוש והנבדל מתאוות העולם נקרא קדוש" (רבנו בחיי בפירושו על התורה, ויקרא יא, מד) – בתודעתו של הרב קוק, מנקודת מבטו הקבלית, מתגלה בתנועות המודרניות החילוניות "הקודש עצמו [...] [ה] תובע [...] את הדיוקן של הטבע, הפשטות, הבריאות, הנורמליות שבחיים, בהרגשה, בשכל, בהתפעלות" (אורות הקודש ב, עמ' שי). בשתי דרכים ניתן להגיע אל הקודש. האחת – "קדושה מחרכת", פרישה מן החול או הפיכתו לאמצעי עבור הקודש. הדרך השנייה היא העצמת החול, הקודש שבחול, "קדושה בונה"⁸. למה ללכת בדרך של קדושה מחרכת כשיש אפשרות לקדושה בונה?

היתרון שיש לדגם המיסטי, על פי פרשנותו של הרב קוק, שהוא שובר את החיץ שבין קודש לחול, מנטרל את האופי הפרסונלי של האלוהות שיוצר תודעת כפיפות, נותן מקום לחיים מתוך חירות ומאחה את החיץ שבין דת למוסר. אינך עומד לבדך מול האלוהים, אלא כל המציאות באחדות אור אין-סוף, החופשי מכל הגבלה ושעבוד⁹. בתודעתו של הרב קוק עולם החולין איננו נתפס כאמצעי לעבודה הדתית. הקודש נמצא במעשי החולין שתכליתם בעצמם:

...שאינ צורך לומר שאוכל כדי שיוכל ללמוד ולהתפלל ולעסוק במצוות וכיוצא בזה, שזו היא מידה בינונית, אלא שעצם האכילה, והוא הדין הדיבור, וכל התנועות ורגשות החיים, קודש ואור הם מלאים. קל וחומר שכל החכמות שבעולם, הפנימיות והחיצוניות, הטהורות והטמאות, הן לגבי דידהו כולן מכוונות כוונה עצמית. [...] אמנם במעשה לא יגיע שום אדם לידי מידה זו, שהתורה גדרה גדרות עולמים לכל, אבל מה שנוגע למחשבה שם אין תחומין למעלה מעשרה (נדפס בערפילי טוהר, ולאחר מכן בשמונה קבצים ב, סה).

אל מעבר לרב קוק

בנקודה זו אנו מגיעים לקצה הגבול בהגותו של הרב קוק. התודעה המיסטית פורצת את גבולות העולם ההלכתי. הרב קוק ער לכך וטוען שהתורה ניתנה לרוב בני האדם, ולכן גם מי שפריצת גבולות ההלכה מתאימה לו, עליו להגביל את עצמו למען הכלל. בעניין זה הוא ממשיך את תפיסת האדמו"ר מרדכי יוסף ליינר מאיזביצ'א, שכתב שיש "לסכול איסור עבור חברו" (מי השילוח, סוף פרשת וירא). מכיוון שאני, בשונה מהרב קוק, מעוניין לקחת את כל החיוב שנמצא בעולם המצוות – אבל גם את מה שנמצא מחוץ לגבולותיה של ההלכה – אינני רוצה להגביל את עצמי. ביכולתי לקבל את כל החיוב המצוי בקולות ובצבעים של כנסייה או מקדש הינדואיסטי וגם של מופע מחול מודרני. במצב תודעתי זה כל העושר שיש בעולם נחוה כביטוי של אור אלוהי. אור זה בא לידי ביטוי הן בעולם החולין, כגון עולם האמנות – ציור ופיסול – המכיל רכיבים ארוטיים, והן ביטוי בעולם הקודש של דתות אחרות, שממנו אנו מתעשרים ומקבלים התעלות. את כל השפע הזה יש לקבל גם אם הוא אינו עומד בגדרי ההלכה של היהדות האורתודוקסית.

תודעה זו נשענת על הגותו של הרב קוק אבל גם הולכת מעבר לה. היא איננה בוחנת דברים על פי השאלה מה יחס היהדות אליהם; אין היא כבולה בכבלים אלו. בשכל היא בוחנת ומבררת דברים לגופו של עניין, ומהכול מעלה ניצוצות – גם מאמונות שהרב קוק קורא להן "זרות וטמאות"¹⁰ וברגש איננה קרועה בין עולם החול המודרני והליברלי ובין העולם הדתי. הכול נכלל באחדות אור אין-סוף המתפלש לכל מרחבי ההווה.

לא זו בלבד שתודעה זו איננה חיה בעולם שכולו אור, אלא היא מכירה גם ברוע; אולם גם הרוע האנושי (אינני כולל כאן סבל שנגרם, למשל, מאסונות טבע) לעולם איננו רוע טהור, אלא טפיל של הטוב. גם ברוע תמיד ניתן למצוא את ניצוץ הטוב שמחיה אותו, ובלעדיו אין לו קיום עצמאי וממשי. לדוגמה, במקרים רבים נובעת פגיעה של אדם בזולתו

מהנאה שפעולה זו מסיבה לפוגע, והיא הניצוץ שמזין את הרוע. מציאת הניצוץ הטוב בכל דבר איננה באה לתת לרוע לגיטימציה, אלא לתת ראייה מורכבת של המציאות. אין מדובר בתיאוריה שנמצאת מחוצה לי, ואז, כלשונו של ברנר, יש רשות "להאמין או שלא להאמין, לקבלה או שלא לקבל", אלא ב"חיים, ולא תיאוריה"¹¹ – האופן שבו אני חי ותופס את המציאות.

תפיסה זאת אינה באה להעביר מהעולם את תפיסת האלוהות הפרסונלית. מכיוון שהתפילה, שהיא רכיב מרכזי ביהדות, בנויה על תפיסת אלוהות פרסונלית, יש לתת בזמנים מסוימים גם לתודעה הזאת מקום, אך הדומיננטיות של החוויה הדתית צריכה להיות קבלית-מיסטית, על פי פרשנותו של הרב קוק. מכיוון שמדובר בנקודת מבט סובייקטיבית, ניתן לעבור מנקודת מבט אחת לנקודת מבט אחרת. גם כשמתפללים מתוך תודעת אלוהות פרסונלית, לא חייבת חוויית התפילה להכיל תודעת כפיפות למלך אלא גישה אקזיסטנציאלית, המפותחת בעיקר אצל מרטין בובר, שיוצרת זיקת דיאלוג של אני-אתה ביחס לאלוהות, או מתוך קשר של אוהבים – "אָנוּ רְעִיְתָךְ וְאַתָּה דוֹרְנוּ" (מתוך תפילת יום הכיפורים), שהציע (בנוסף על תפיסת אלוהות מיסטית) הרב זלמן שחטר-שלומי (קרבת אלהים, עמ' 41-42), המתאימה לאדם המודרני, אף על פי שלא תמיד מאפשר זאת נוסח התפילה המסורתית. גם בגישת הדיאלוג של בובר וגם בדימוי האוהבים אין אמנם תודעת כפיפות, אך אין ביכולתם לבטל את החיץ בין קודש לחול ולתת אלטרנטיבה חדשה למושג הקדושה, כפי שקורה בתודעה המיסטית.

האלטרנטיבה של תפיסת אלוהות שאין בה תודעת שעבוד, המוצעת בפרק זה, מוסיפה נדבך על הצעותיי בפרקים הקודמים, ומשלימה את התמונה בנוגע למאפייניה של תודעה יהודית-דתית, ההולכת יד ביד עם עולם ערכים מודרני-ליברלי.

סוף דבר, על סתירות שבין דת למדע ובין דת למוסר כבר דובר רבות, אך מעטים בלבד עסקו בביקורת על עצם האמונה באלוהים ומעמד האדם ביחס אליו, השומטת את הבסיס תחת רגליה של הדת. להערכתך, עזיבת העולם הדתי ואימוץ עמדה אתאיסטית באים לפעמים מתוך סלידה

מתפיסת האלוהות המוכרת, גם אם אין העוזבים מודעים לסיבות שגרמו לעזיבה. מהלך זה של סתירה ובניין מחודש יוכל אולי לתת מזור למי שקרועים בין העולמות ומחפשים אלטרנטיבה, המשלבת רגש דתי וקדושה עם תודעה מודרנית של חירות.

פרק ז

הפתרון למשבר הגיור: חזקת יהדות בנישואים¹

וַיֵּעַן בַּעֲזוֹ וַיֹּאמֶר לָהּ הֲגַדְתְּ לִי כָל אֲשֶׁר עָשִׂיתְּ [...] וַתַּעֲזֹבִי אֶבְיָךְ וְאֶמְךָ וְאֶרְץ מוֹלַדְתְּךָ וַתֵּלְכִי אֶל עַם אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתְּ תְמוֹל שְׁלוֹשׁוֹם. [...] וַתְּהִי מִשְׁכַּרְתְּךָ שְׁלֵמָה מֵעַם ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בָּאת לְחַסוֹת תַּחַת כְּנָפָיו (רות ב, יא-יב).

בשנות התשעים ובעשור הראשון של שנות האלפיים הגיעו ארצה מחבר העמים יותר מ-300 אלף עולים שאינם יהודים לפי ההלכה. עלייתם הייתה מהלך חשוב, נכון וחיוני הן מצד ההיבט ההומני – שלא לגרום לפירוק משפחות – והן מצד ההיבט הלאומי של שמירת זהותה של מדינת ישראל כמדינת הלאום של העם היהודי: "נקבל גם רבע יהודי וחצי יהודי – או שנקבל בסוף רוב מוסלמי" (ויקטור בריילובסקי – מובא אצל אשר כהן, יהודים לא-יהודים, עמ' 111).

כדי להשלים את תהליך צירופם של אותם עולים לחברה היהודית השקיעה מדינת ישראל, תחת הנהגתו של אריאל שרון, עשרות מיליוני שקלים בשנה בבתי דין מיוחדים לגיור,² מכונים ללימודי יהדות וגיורים בצה"ל. גופים אלו גיירו אלפים והעצימו את הזהות היהודית בקרב עולים רבים מחבר העמים. פעולתם הייתה ברוכה, אולם במבחן התוצאה המטרה לא הושגה: בכל שנה מתגיירים רק כחצי אחוז מקרב אוכלוסייה זו. במכתב פנימי ששלח בשנת 2010 הרב ישראל רוזן אל דייני הגיור, מכתב שכותרתו "שקיעת הגיור",³ הוא מספר על חששו מדעיכת האתגר ומכך שהגיורים "אינם ממריאים", לא בבתי הדין האזרחיים ולא במסגרת הצה"לית, ומספרם אף יורד במקצת.

הנתונים הדמוגרפיים מלמדים שמדובר בכדור שלג: במשך שני עשורים גויר פחות מחמישה אחוזים מהעולים (אשר כהן, שם, עמ' 28), ונולדו להם קרוב ל-100 אלף ילדים. בכל שנה נולדים לעולים אלה בערך 4,000 ילדים (שם, עמ' 149), וכמות המתגיירים מחבר העמים בשנת 2009 עמדה על 1,800 איש ואישה (שמונים אחוזים הן נשים). ממכלול הנתונים הללו ניתן להסיק: "הסיכויים להפוך את הגיור האורתודוקסי לדרך ההתמודדות המרכזית עם אתגר הלאום קלושים, או אפילו אפסיים" (שם, עמ' 151). לפי דוח נציבות שירות המדינה לא ירחק היום שבו אוכלוסיית המתגיירים הפוטנציאליים תגיע ל-700 אלף (נטע סלע, שם). כדור השלג מתגלגל אפוא לפתחנו, ומדינת ישראל אינה פותחת את הנושא לחשיבה ואסטרטגיה חדשה, אלא ממשיכה בדרך שבה הכישלון ידוע מראש. לחברה החרדית ולאוכלוסייה היהודית-חילונית שאינה מעוניינת בחתונה יהודית-דתית אין הסוגיה רלבנטית, אולם בקרב חלקים נרחבים של האוכלוסייה היהודית נוצרת מצוקה ברגע שזוגות, שבהם אחד מבני הזוג איננו יהודי לפי ההלכה, רוצים להתחתן בחתונה יהודית-דתית והדבר אינו מתאפשר.

גיור מקל לא יעזור

רבים מודעים למצב העגום ומציעים סוגים שונים של פתרונות. כיוון אחד הוא הכיוון של גיור מקל, שידרוש קבלת מצוות חלקית, "מסורתיות ישראלית" (הרב יהודה ברנדס),⁴ אך מהלך זה לא יפתור את הבעיה משתי סיבות:

(א) רוב הדיינים בבתי הדין הרבניים לא יכירו בגיור בטענה שהוא נוגד את שולחן ערוך, שפסק שקבלת מצוות הוא תנאי שבלעדיו אין הגיור תקף (יו"ד, רסח, ג; ב) ספק רב אם גיור מקל יוביל לזרם של עשרות אלפים שיבחרו להתגייר וישנו את התמונה.

ההצעה הרדיקלית של גיור המוני (הרב יואל בן-נון, "יש לבצע גיור המוני מרוכז", ארץ אחרת 17, עמ' 68-69) יכולה לפתור את הבעיה השנייה, אבל אין סיכוי שהרבנות הראשית תכיר בה. אף מרבני הציונות הדתית לא נשמעו במשך השנים קולות של תמיכה בהצעה זו. דיינים אחדים העמידו בספק גם גיורים שנעשו בבתי הדין המיוחדים לגיור, המצריכים קבלת מצוות, כאשר

הגר בא לבקש גט ובית הדין גילה שהוא אינו שומר מצוות (לפי מרשם הרבנות, תשעים ושבעה אחוזים מן הגרים שפנו לבקש גט אינם שומרים מצוות).⁵

לא זו הדרך. יש ללכת בכיוון חדש לפתרון. גם הפתרון המוצע להלן (אם ייושם) ייתקל בהתנגדות מן האגף החרדי ומחלקים מן האגף הדתי; אולם אם תחילת המדינה לאמץ אותו, לא תהיה לבתי הדין אפשרות לסנדל אותו. ההצעה לא תפתור את הבעיה באופן ישיר, אלא תאגף אותה מהצד באמצעות מדיניות חדשה בכל הנוגע לנישואים יהודיים בישראל. כדי שמהלך זה יתקבל על הלב, יש צורך בשינוי תודעתי ביחס לשאלת היסוד של סוגיית "מיהו יהודי", הן אצל יהודים חילונים והן אצל יהודים דתיים-לאומיים רבים. עד עתה כל מי שכתב בנושא הציג את הגישה ההלכתית ואת רעיון הטמיעה הטבעית כשני עולמות מנוגדים שאין אפשרות לפשר ביניהם. תפיסה של "גיור סוציולוגי [...] תסכול מהעדר לגיטימיות בחלקים [...] המשתייכים או מזדהים עם הגישה האורתודוקסית" (אשר כהן, שם, עמ' 120). הפתרון שיוצע להלן לא רק שאיננו סותר את ההלכה, אלא ישאב את הלגיטימציה שלו מתוכה.

שינוי תודעתי

מי שעסק עד עתה בבעיה ראה את שורש הבעיה בעולים. לעומת זאת, דעתי היא שמקור הבעיה הוא בתודעתם של רבים בחברה היהודית, דתיים וחילונים כאחד, המזהים את העולה כיהודי רק אם הוא "נולד לאם יהודייה". הפתרון המעשי תלוי בשינוי התודעתי ולכן אעסוק בו בהמשך. אשען על הוגי דעות ציונים-חילונים שהעלו תובנות פורצות דרך עוד לפני כמאה שנים. השינוי התודעתי לא נועד לברוא מצב חדש, אלא להעלות קולות נוספים, שמודחקים ונמצאים בתת-מודע ועדיין לא תפסו את מקומם הראוי במודעות.

אפתח באחד האירועים המכוננים שהביאו לגילויים של קולות אלה. בשנת 1993 פרצה סערה ציבורית בעקבות קבורתו של חלל צה"ל, סמל לב פיסחוב. הוא נהרג מאש שנפתחה לעברו מרכב מחבלים, ונקבר מחוץ לבית העלמין הצבאי בכית שאן. בעקבות הסערה הציבורית הוחלט על הקצאת

חלקות לחיילים לא-יהודים בתוך מתחמי בתי העלמין הצבאיים.⁶ אי-הנחת שלנו כשאנו שומעים סיפור זה נובע משתי סיבות עיקריות: הפער בין זהות דתית לזהות לאומית, והפער בין זהות מהותית לזהות פורמלית. בעידן המודרני נוצרה האפשרות של קיום יהודי-לאומי שאיננו דתי, וממילא נוצר חוסר התאמה בין מערכת הגיור ההלכתי לקיום היהודי המודרני. רות אמנם הצטרפה אל "עם אֲשֶׁר לֹא יִדְעָתָּ תְּמוּל שְׁלֹשׁוּם" ואל "אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בָּאת לְחַסוֹת תַּחַת כְּנָפָיו", אך בעידן המודרני יש אפשרות לחבור לרובד הלאומי בלבד.

בעקבות סיפור מותו וקבורתו של סמל פיסחוב התעצם גם אצל הדתיים-לאומיים קולו של הרגש הלאומי, והם ראו בנופל – אף שאין הוא עומד בקריטריון ההלכתי של יהודי – אח שנפל על הגנת העם והארץ. על ידי התמקדות ברכיב הלאומי של הזהות היהודית, צף ועולה מתוך התת-מודע הרובד הלאומי המשותף לכלל היהודים, חילונים ודתיים כאחד.

מעבר למתח שבין הדתי ללאומי יש כאן גם מתח בין הזהות הפורמלית לזהות המהותית. מרוב התעסקות באקט הפורמלי אנו שוכחים לפעמים את המהות. הבה נדמה מצב שבו אדם חי את חייו כיהודי דתי שומר מצוות, ופתאום, בעקבות בירור שושלתו המשפחתית, הוא מגלה שאיננו יהודי על פי ההלכה. נניח כי הגילוי יביא להסדרה פורמלית של יהדותו והוא ימרה לעבור טקס גיור. במישור הפורמלי, לפני אותו טקס הוא היה גוי, אבל בכל הנוגע לזהותו העצמית הוא תמיד היה יהודי ולא השתנה דבר בנוגע לזהותו לפני הגיור ואחריו.

יחס חדש אל העולים שאינם יהודים על פי ההלכה יכול לנבוע אפוא משני כיוונים: מעליית קולו של הרכיב הלאומי בזהות היהודית; ומהחלשת מרכזיותו של הליך הגיור הפורמלי.

נפתח ברכיב הלאומי. כדי לעמוד על טיבו של הרכיב הלאומי המשותף לכלל העם היהודי יש צורך להתמקד ברכיב הדתי ולהקשיב לקולם של הוגי דעות יהודים-חילונים-לאומיים. לפי ברנר, יהודי נעשה ליהודי מתוך חיים ופעילות בתוך הקולקטיב היהודי, "על ידי קשר חי עם המוני העם היהודי, על ידי דיבור בשפתו ועל ידי לקיחת חלק במילוי צרכי חייו" (כל כתבי י"ח ברנר, כרך ג, עמ' 750-751). אף על פי שקריטריון זה בלבד יוצר

זהות יהודית דלה ועמומה – וצדק אחד העם בדרישתו להעצים את לימודי היהדות בשביל בניית הזהות היהודית (כל כתבי אחד העם, עמ' קד-קו) – זוות הראייה של ברנר חשובה, מכיוון שהיא מעלה אל פני השטח את אחד ממרכיבי הזהות הקיימים גם אצל יהודים נעדרי השכלה יהודית. ההבדל בין זהות לאומית לזהות דתית העסיק את יעקב קלצקין בשנות העשרים של המאה העשרים. הוא כתב על הקריטריון ליציאה מהיהדות, אולם את העיקרון שהוא מתווה ניתן ליישם גם בנוגע לכניסה ליהדות. בעקבות סיסמת "שינוי הערכים" של ברדיצ'בסקי הוא כתב:

אנו עומדים לפני תעודות גדולות של שני ערכים, ואחת מהן היא: להעמיד קריטריון חדש ליהדות, בחינה לאומית ליציאה מן היהדות. עד כה היתה בחינה דתית ליציאה מתוך עמנו: השמד. [...] הגיעה השעה לקבוע בחינה לשמד הלאומי. יהודים שנשמעו בתרבות זרה, בלשון-נכר, וספרות-נכר [...] יהודים שאין להם ענין בעניני האומה העברית [...] והם שוקדים על תקנתו הלאומית של עם אחר; יהודים המקריבים את מיטב כחותיהם לקדשי העם האשכנזי, הצרפתי, וכדומה [...] אינם יהודים בבחינה הלאומית. הגיעה השעה, שניפטר מעלבוננו של המושג: 'יהודים מתבוללים'. בשום אומה אין אתה מוצא דוגמתו של מושג מוזר זה, המזוג דבר והיפוכו ואינו חש בסתירה שבין שם העצם והתואר. אם התבוללו, שוב אין הם יהודים. הגיעה השעה שהשמד הלאומי יוציא מן היהדות (תחומים, עמ' צה-צו).

לפי צורת חשיבה זו צריכה הכניסה אל העם היהודי להיות קלה כמו היציאה ממנו. יהודי לאומי נחשב כל מי שחי בתוך הקולקטיב היהודי ורואה את עצמו חלק ממנו, גם אם איננו בן להורים יהודים. לעומת זאת, מי שחי בתוך עם אחר והתנתק מהחברה היהודית אינו נחשב ליהודי, אף ששני הוריו יהודים כשרים. על קריטריון זה של יציאה מהיהדות כתב (לפני קלצקין) ש"י איש הורוויץ: "הקריטריון מונח בעצם שייכותו של בן ישראל לעמו. כל זמן שהלה חושב את עצמו עדיין ליהודי ואינו עושה צעד ממשי לפרוש א"ע [=את עצמו] מן הצבור – הרי הוא יהודי" (מאין ולאין, עמ' 104-105).

יהודי חילוני יכול להפנים גישה זאת ולראות בעולים, שלא נולדו לאם יהודייה, יהודים לכל דבר, אולם גם יהודי דתי-לאומי יכול לאמצה. אף על פי שבמישור הדתי לא נחשב אותו עולה ליהודי, שהרי לא התגייר ונכנס לדת היהודית, מרגע שהוא חי ופועל בתוך העם היהודי ותופס את עצמו חלק ממנו במישור הלאומי, הוא יהודי לא פחות מאחיו היהודי החילוני. כשלימדתי על תודעה זאת בשיעור לפני סטודנטים, פנתה אלי סטודנטית עולה מחבר העמים, ושאלה אותי בצער למה לא מתייחסים לעולים באופן זה. בסקר שנערך בקרב העולים נמצא כי בראש סולם בעיותיהם ניצב הפער שבין הזהות העצמית שלהם כיהודים (כך גם ראו אותם בארץ מוצאם בעקבות אב המשפחה) לבין היחס אליהם מצד מדינת היהודים ומוסדותיה וחלק מאוכלוסייתה, שלא רואים בהם יהודים ('איר שלג, יהודים שלא כהלכה, עמ' 15).

נחזור לסיפורו של החייל לב פיסחוב. קלצקין רואה במסירות הנפש הלאומית את החלופה המודרנית למסירות הנפש הדתית: "הציונות פתחה תקופה חדשה [...] להגדרה חדשה של היהדות: הגדרת-חולין. מחוזקני, עתידיים בוני ארצנו להקריב את נפשם על הצורה הלאומית [...] כשם שאבותינו הקריבו נפשם על התוכן הדתי של היהדות" (מתוך תחומים; מובא אצל אברהם הרצברג, הרעיון הציוני, עמ' 244). שינוי זה שחל בעם היהודי הוא הגורם לפער שבין המישור השכלי, שבו היהודי הדתי-לאומי לא רואה בחייל יהודי, ובין קולו של הרגש הלאומי, המקשר אותו אליו ורואה בו אח.

חדש ימינו כקדם

אבחנה נוספת, שבכוחה ליצור יחס חדש כלפי העולים, היא ההבנה שעצם הכניסה לעם היהודי דרך טקס פורמלי של גיור היא תופעה מאוחרת. רק עם גלות בבל הפך העם היהודי למיעוט המצוי בסכנת התבוללות, ונוצר צורך בתהליך של גיור. במגילת אסתר מוזכר לראשונה: "וְרַבִּים מֵעַמֵּי הָאָרֶץ מְתִיָּדִים" (אסתר ח, יז). בתורה עצמה יש פירוט רב של דיני אשת יפת תואר, אך אין שום רמז לאקט כלשהו של גיור שהיא צריכה לעבור לפני שהיא נישאת לשובה אותה.

בתקופת המקרא הכניסה לעם ישראל "לא נעשתה [...] בבת אחת. הוא היה

עניין של דורות" (יחזקאל קויפמן, גולה ונכר, עמ' 229). גר שהתיישב בקרב ישראל חויב עוד לפני שנימול לשמור מצוות באופן חלקי. הוא נצטווה לא לאכול חמץ בפסח⁷ ולהתענות ביום הכיפורים,⁸ אך לקורבן פסח היה רשאי להצטרף רק אם מל את עצמו.⁹ גם אחרי שהגרים המקראיים נטמעו בתוך בני ישראל, "יחשם הגזעי עוד נשתמר, אלא שנעשו או שנעשים והולכים ישראלים בתרבותם ובודתם" (יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך שני, עמ' 192). דוגמה לכך יכול לשמש אוריה החיתי, שהיה לוחם בצבאו של דוד.

השינוי התודעתי ביחס לזהותם של העולים שאינם יהודים לפי ההלכה עשוי לקבל לגיטימציה בקרב ציבורים רחבים, אם ייתפס כחלק מ"חידוש ימינו כקדם", חזרה אל מציאות חיים של רוב יהודי המטמיע בקרבו כל מי שבא לחיות עמו. לפי ברדיצ'בסקי, עם חזרתו של עם ישראל לארצו יש צורך לחולל שינוי ערכים בנושאים רבים, ואחד מהם הוא היחס אל ההתבוללות. לדבריו, התנגדות להתבוללות התאימה לחיי עם ישראל בגולה, אבל איננה מתאימה עוד למצב שבו העם היהודי חי חיים לאומיים בארצו ההיסטורית:

על הציגונות היה לעמוד ולקרוא לאו על כל אשר היה מקובל לפניו. גם מה שבגולה נמצא כדבר הנותן סעד וחזוק לקיום, יהיה על הקרקע החדש לגורם הפוך. החומרות בענייני נישואי תערובת היו כידוע יסוד [...] לקיומו של הגזע היהודי והמעצור החשוב ביותר להתבוללות. מעצור זה שעמד כנגד התמססותם של היהודים בתוך אומות העולם, יהיה לשטן בדרך הכיבוש של הארץ מחדש, כי ספיגת הישוב הזר היא תנאי ראשון לכך. בדרך נישואי־תערובת בלע כל עם שרצה לכבוש ארץ, את התושבים הראשונים, ומתוך כך גדל וחזק. [...] גם עם ישראל עצמו התנהג כך עם הכנענים, הוא בלע אותם פשוט. [...]

מה שישראל יכול [היה] לעשות לפניו, אין עוד בכוחו של עם הרבנות לעשות. ולאחר שההתבדלות הלאומית היתה לו תכונה שבמהות, יוסיפו גם בארצו הוא הרבה שערים להיות נעולים בפניו. ולבד מההתבדלות הלאומית [...] הזיקה לה מאוד גם ההתבדלות

התרבותית. [...] שניות זו של "בית וחוף" תוסיף להתקיים אצל העם היהודי גם בארצו-הוא כל זמן שהבסיס הרוחני לא ישתנה, כל זמן שלא יבוא שינוי ערכין ביחס לעבר (כתבי מיכה יוסף בן-גוריון [ברדיצ'בסקי], עמ' שפב-שפד).

כבר בשנות העשרים, כשראה קלצקין את ניצני התעוררות הלאומיות הפלסטינית, הוא שלל את רעיון ההטמעה של ברדיצ'בסקי ממניעים הומניסטיים של כבוד לזהותו של האחר.¹⁰ אולם העיקרון שהתווה ברדיצ'בסקי יכול להנחות אותנו בנוגע לעולים, שאינם יהודים על פי ההלכה, שמתערים בתוך הלאום היהודי. אילו היה ברדיצ'בסקי חי בימינו, הוא היה קובל על כך שהתודעה היהודית-גלותית של הגיור איננה נחלת הדתיים בלבד, אלא גם נחלת האוכלוסייה החילונית, כמאמר הפתגם הידוע: קשה יותר להוציא את הגלותיות מהיהודים מאשר את היהודים מהגלות; ועל כך שממשלת ישראל מוציאה תקציבי עתק לתהליך של גיור במקום להפנים את הערכים החדשים שהוא התווה.

מן הסתם יקבלו רק יהודים חילונים באופן מלא את תפיסתו של ברדיצ'בסקי, אבל גם יהודים רואים עצמם מחויבים להלכה – ובעקבות מחויבות זו מעודדים גיור ומתנגדים לנישואי תערובת – יכולים לאמץ שלושה עקרונות מתפיסתו: א) הגיור אינו הדרך היחידה שבה צורפו נוכרים לעם היהודי. כבר היו בעם ישראל מצבי חיים אחרים שבהם לא היה גיור; ב) יש הבדל בין חיי מיעוט של העם היהודי בגולה, הנמצא בסכנת התבוללות, ובין חיים במדינה בעלת רוב יהודי, שבה נטמעות אוכלוסיות לא-יהודיות חסרות דת; ג) אף על פי שבתוך המגזר הדתי שומר המצוות נישואי תערובת פסולים מעצם היותם נוגדים את ההלכה, אם הם נעשים בתוך המגזר החילוני, אין לראות בהם בראייה לאומית רחבה דבר שלילי, כל עוד המשפחה נטמעת בתוך הלאום היהודי במדינת ישראל. הצגת האלטרנטיבה של זהות יהודית-ליברלית בפרקים הקודמים מקבלת כאן נדבך נוסף. מוצעת זהות לאומית רכה יותר, ליברלית והומניסטית, השונה מזו שיש לרוב העם היהודי בגולה, שחי בקונפליקט בין ערכיו הליברליים ובין הרצון לשמר את זהותו היהודית באמצעות נישואים בין יהודים בלבד.

היטמעות מכוונת

הפנמה של נקודות המבט של קלצקין וברדיצ'בסקי בעולמם של יהודים דתיים שומרי מצוות עשויה ליצור את השינוי התודעתי, היכול להביא להבשלתו של הפתרון ההלכתי.

הצענו כבר שהחברה הדתית תגלה סובלנות כלפי נישואים של יהודים לאומיים, שאינם יהודים לפי ההלכה, בתוך המגזר החילוני, מכיוון שהמשפחה החדשה נטמעת בלאום היהודי. אך זה אינו מספיק: לא ירחק היום שבו אלפי יהודים לאומיים, שאינם יהודים לפי ההלכה, ירצו להינשא לישראלים יהודים, המעוניינים לערוך חתונה כדת משה וישראל ומעוניינים שילדיהם יוכרו כיהודים הן מצד המדינה והן במישור הדתי-הלכתי. גם אם יתקיים מסלול של נישואים אזרחיים, חילונים ומסורתיים רבים – ואולי אפילו רובם – ימשיכו לדבוק בטקס נישואים יהודי-דתי.

מציאות זו עלולה להביא למצב, שבו המשפחה תתנכר לבחירת לבו של הבן ותלחץ עליו לוותר על אהבת חייו. מצוקה מסוג זה מתאימה לתחלואי הגלות ותסביכיה, אבל הציונות קמה על מנת שיהיה מקום שבו יוכלו היהודים לחיות חיים נורמליים ובריאים.

האורתודוקסיה מציגה את עצמה כהמשך האוטנטי של היהדות הנאמנה, אולם למעשה, כפי שכבר טען ההיסטוריון יעקב כ"ץ, היא סוג של ריאקציה כלפי תופעת החילון. כששתי משפחות רצו בעבר ליצור ביניהן קשרי חיתון, איש לא תבע מהן שיוכיחו את יהדותן. דרישה מסוג זה הייתה נתפסת כמהלך כוחני ופוגעני. לעומת זאת, בשנת 2010 קיבלו רבנים מסדרי קידושים הנחיות חדשות מחמירות, המורות להם לא להתחיל הליך של נישואים לפני בירור יהדותם של הנישאים¹¹ – אף שדרישה זאת עומדת בניגוד להלכה. ואלו דברי הטור: "כל הארצות סתמן בחזקת כשרות הן עומדות, ואיש או אשה שיבוא לינשא אין צריך לבדוק אחריהם כלל" (רבי יעקב בן אשר, אבן העזר, סימן ב); וכך נפסק אף בשולחן ערוך: "כל המשפחות בחזקת כשרות ומותר לינשא מהן לכתחילה" (אה"ע, סימן ב, סעיף ב) וברמב"ם (משנה תורה, הלכות איסורי ביאה יט, יז). ככל הנראה רק בעידן המודרני בדורות האחרונים, כריאקציה להתרחבותה של תופעת ההתבוללות, ועל סמך דעות מחמירות שלא נפסקו להלכה הדורשות בירורי יוחסין במשפחות לא ידועות,

התחילו בתי הדין להפוך לגוף חוקר, מעין שב"כ דתי. ההחמרה היא בניגוד לעמדת הרב עובדיה, שפסק שדי בהצהרה של עולה מברית המועצות שהוא יהודי כדי לחתן אותו (אם כי גם הרב עובדיה הצריך הצהרה, וזוהי בקשה חדשה שאיננה מצויה בשולחן ערוך).¹² הרבנות מזהירה שמתן סמכויות לגופים אחרים תביא לפיצול העם, אך בפועל המדיניות שהיא נוקטת היא הגורם שמביא לפיצול.

אל עקרון חזקת הכשרות יש לצרף עיקרון שני, והוא הכלל ההלכתי "כיוון שנטמע - נטמע". במסכת קידושין נאמר ביחס לממזרים: "אמר רבי יצחק, צדקה עשה הקדוש ברוך הוא עם ישראל שמשפחה שנטמעה נטמעה" (דף עא ע"ב). בהלכה הורחב כלל זה: לא רק שאין צורך לבדוק את מי שבא להינשא, אלא גם מי שיודע על פסולי חיתון עליו לשתוק - ובדרך זאת נפתרת הבעיה. וכך כותב הרמ"א: "משפחה שנתערב בה פסול, ואינו ידוע לרבים, כיון שנטמעה נטמעה והיודע פסולה אינו ראוי לגלותה, אלא יניחנה בחזקת כשרות, שכל המשפחות שנטמעו בישראל כשרים לעתיד לבא" (אה"ע, סימן ב, סעיף ה). מכאן אנו למדים שהפתרון של הטמעה והשכחה מודעת נחשב למהלך לגיטימי וחיובי מבחינה הלכתית לבעיות נישואים.

יש לפעול לפי שני עקרונות אלו גם לגבי עולים שאינם יהודים לפי ההלכה. בעבר לא הופעל רעיון הטמעה על לא-יהודים מכיוון שיכלו להתגייר; אולם בימינו, כשהאפשרות של גיור אינה רלבנטית למי שאיננו מוכן להתחייב לקיים אורח חיים דתי של שמירת מצוות, יש להרחיב את אסטרטגיית הטמעה גם לגבי עולים שאינם יהודים על פי ההלכה. כשזוג בא להתחתן, יש להפעיל עליו חזקת כשרות, מכיוון שרק אחוז קטן מהאוכלוסייה פסול חיתון (יותר מתשעים אחוזים מהאוכלוסייה היהודית הם יהודים גם על פי ההלכה). יש לתת לרב המחתן הנחיות הפוכות ולא לערוך בירורי יהדות. עליו להסביר לזוג שלפי ההלכה היהודית ניתן לחתנם בחתונה יהודית כל עוד אין מספרים לרב המחתן על הפסול. מכיוון שהמטרה, הן של הרב המחתן והן של הזוג עצמו, היא שהם ייטמעו ויהיו בשר מבשרו של העם היהודי כמו כל יהודי אחר, אין לראות בכך הונאה אלא צעד נוסף לצירוף יהודים-לאומיים, שאינם יהודים על פי ההלכה, לתוך החברה והמסורת

היהודיות-ישראליות. פתרון זה תופס "שתי ציפורים במכה אחת": הוא פותר את מצוקת העולים שאינם יהודים על פי ההלכה והן את מצוקתם של פסולי חיתון אחרים.

אצל ממזרים זה עובד

ההלכה עצמה הורתה למי שיודע על פסול בנישואים לשתוק, וכך לאפשר לבני הזוג לעבור על איסור דאורייתא; ואם כדי לפתור מצוקה פרטית של הממזר הורתה ההלכה לעבור על איסור דאורייתא ולהטמיעו בקהל, קל וחומר שיש להפעיל כלל זה למען מטרה לאומית של אחדות עם ישראל ומניעת קרע בין משפחות.

כדי לפתור את בעיית הממזרים מופעל במדינת ישראל מנגנון שמטרתו להטמיע את הממזרים בשני מהלכים: א) איסור רישום שם האב, אם מדובר בילד של אישה שהרתה לגבר אחד בזמן שהייתה נשואה לגבר אחר (סעיף 22 בחוק מרשם האוכלוסין); ב) בתי המשפט אוסרים בדיקת רקמות לאב הרוצה להוכיח את אבהותו, אם בדיקה זו עשויה להוכיח שהילד הוא ממזר.¹³ בעניין זה ממשיך המשפט הישראלי הכתוב בהגהות הרש"ש (על התלמוד) – שאין לערוך בדיקות מדעיות, אם הן יכולות להביא לקביעת ממזרות.¹⁴ בהוראת הרבנות מטמיעה מדינת ישראל בדרך זו במכוון את הרוב המכריע של הממזרים. רבים מהם ילכו בבוא היום להירשם לנישואים ברבנות ולהתחתן כיהודים כשרים, ואיש לא ידע את סודם למעט משפחתם הקרובה.

רוב הממזרים שפר מזלם והם לא נודעו, או שנודעו והרבנות הטילה ספק בממזרותם והצליחה לטהרם. המיעוט הקטן, שמופיע ב"רשימה שחורה", שרוי במצוקה ללא מוצא. הממזר אינו יכול ללכת לקהילה אחרת ולהתחיל בה דף חדש, כפי שהיה בעבר, מכיוון שבכל עיר שאליה יגיע "יקפוץ" שמו במחשבי הרבנות. רק כאשר יתאפשרו נישואים יהודיים עוקפי רבנות, ללא "רשימות שחורות", תוכל להיפתר גם בעיה זו.

ואם כדי לטהר ממזרים לא מסתכלים במציאות הריאלית ולא בודקים אם בני הזוג חיים יחדיו, אלא מפעילים את הכלל של "רוב בעילות אחר הבעל", קל וחומר שניתן להפעיל חזקת כשרות על עולה חדש, שכבר אינו חי במדינה

מוכת התבוללות אלא בארץ ישראל; וברור שלגבי ילדיו הצברים אין כל סיבה לערוך בירורי יהדות.

בהמשך ההגהה של הרמ"א על שולחן ערוך נכתב שאם מדובר בדבר ידוע, יש להכריז עליו: "כל זמן שלא נתערבה [המשפחה] מגלין הפסולים ומכריזין עליהם, כדי שיפרישו מהם הכשרים" (אבן העזר ב, ה). מטרת ההכרזה, על פי הרמ"א, היא "כדי שיפרישו מהם הכשרים", ושלא תיווצרנה להם בעיות לאחר שייוודעו הדברים; אולם במציאות החיים במדינת ישראל יודעים בני הזוג מי מהם אינו יהודי לפי ההלכה, ועובדה זו אינה מביאה אותם לפרוש זה מזה, ועל כן בטלים הטעם והצורך בהכרזה.

הערמה מלכתחילה

המהלך של הפעלת חזקת יהדות הוא כשר הלכתית, אך יוצר סוג של הערמה. אולם מהלכים רדיקליים הרבה יותר של הערמה הלכתית נעשים בעולמה של ההלכה בכלל ובענייני גיור בפרט. לדוגמה, לפני גל העלייה הגדול בשנות התשעים, כשמתנדבת נוכרייה בקיבוץ רצתה להתחתן עם אחד מבני הקיבוץ, בבתי הדין המקילים (כגון בתי דין שישב בהם הרב עובדיה יוסף)¹⁵ היו נוהגים לעשות מהלך של הערמה בתהליך הגיור עצמו. הם היו ערים לכך שהצהרתה על שמירת המצוות היא מן השפה ולחוץ, אבל כל הנוכחים היו "משחקים את המשחק" ומגיירים אותה. ההערמה המוצעת כאן ביחס לחזקת כשרות בנישואים פחותה בהרבה מהערמה זו, מכיוון שהמחתן כלל אינו יודע שאחד מבני הזוג איננו יהודי על פי ההלכה, ופחותה מההערמה המתקיימת במכירת חמץ, למשל.

בדורנו כשהאם הלא־יהודייה של אחד מבני הזוג נמצאת בין החיים, קשה להעביר מהלך מסוג זה; אולם ככל שנוקף הזמן ייווצר מצב, שבו אלפי צברים ישראלים יראו את עצמם יהודים, וכך גם ייתפסו בעיני הסביבה, אבל לא ייחשבו ליהודים על פי ההלכה בגלל סבת־א־רב־תא לא יהודייה שהם כלל לא הכירוה. כבר בימינו יש סיפורים על בני עולים, שרק בכירותם או בערב חתונתם מתגלה להם בעייתם, והם חווים משבר.¹⁶ במצב זה תתקבל הפעלת חזקת כשרות בצורה הרבה יותר אלגנטית וחלקה.

מכשול גדול אחד ביישום הרעיון כבר נפתר עם הסרת סעיף הלאום

מתעודת הזהות. לשם השלמת המהלך צריך להוסיף עוד תיקון קטן: הוספת תאריך עברי בתעודות הזהות לכל אותם אזרחים, המוגדרים במשרד הפנים "אחרים" (ברובם המכריע הם עולים שאינם יהודים על פי ההלכה).

רישום נישואים בציר עוקף רבנות

המכשול העיקרי הוא הצורך בהקמה של גוף מחתן נוסף. הוא יפעל על פי כללי ההלכה, יהיה אלטרנטיבה לרבנות הראשית, ויוכר על ידי מדינת ישראל. אם תקום קבוצה של רבנים, אולי מתוך ארגון "צהר" – הסוכרים שמדיניותה ההלכתית של הרבנות הראשית בכירורי יהדות סוטה מרוח ההלכה המקורית – יש סיכוי שהרעיון יתממש. גוף רבני מחתן זה יפתח את שעריו לכל הבאים אליו¹⁷ ללא צורך בהוכחת יהדותך או כשרותך. בני הזוג יצטרכו להציג רק תעודת זהות ישראלית ואישור מעודכן ממשרד הפנים על המצב המשפחתי. לאחר הנישואים ייעשה הרישום ישירות באמצעות משרד הפנים ויעקוף את הרישום ברבנות. אם לא יהיו מספיק כוחות רבניים שמוכנים לבצע מהלך רדיקלי כזה, תוכל המדינה לגייס לכך גם אנשים דתיים שאינם רבנים. הם ילמדו את ההלכות הקשורות לנישואים, יעברו מבחן, ויקבלו תעודת הסמכה לערוך חופות. גוף זה יוכל למשוך אחריו ציבור רחב של יהודים חילונים המעוניינים לערוך חתונה יהודית "נטו", בלי בירורי יהדות ולימוד הלכות נידה שאינם מעוניינים בהם.

נישואים במסגרת מסלול זה יהיו תקפים ברבנות מבחינה הלכתית, אך לא יהיו ראייה ליהדותם של הנישואים. כבר עתה יש גטים של גרים שאינם שומרי מצוות, שבתיק הרבנות שלהם מצוין שגטם אינו ראייה ליהדותם (הרב שמעון יעקבי, ביטול גיור עקב חוסר כנות בקבלת מצוות, עמ' 112), וכך גם יתייחסו ברבנות לנישואים אורתודוקסיים שלא ייעשו דרכם. בהליך של גירושים, בין אם תישאר הרבנות בעלת מונופול על הגירושין ובין אם לא, תחייב הרבנות "גט לחומרא" ותפטור את עצמה מהצורך של בירורי יהדות (המדינה מחייבת להתגרש ברבנות, גם אם הזוג התחתן בנישואים אזרחיים בחו"ל).

מבחינה ציבורית יש צורך להקים ארגון שיפעל למען החזרת חזקת היהדות בנישואים. ארגון זה יכלול אישים מהעולם התורני, האקדמי, העסקי

והפוליטי. הם יפיצו את הרעיון בציבור ויחכו לשעת כושר פוליטית ליזום את המהלך. גם אחרי הוצאתו לפועל עדיין יישאר המסלול הישן של נישואים ברבנות לאגף האורתודוקסי, שלא יקבל את הגוף האלטרנטיבי לרבנות, ובמסלול הישן תצטרך להוכיח שאתה יהודי.

כך תיפתר בעיית הימצאותם של יהודים-לאומיים, שאינם יהודים על פי ההלכה, כמו שנפתרה בעיית הממזרים. היא תיפתר לא מפני שצאצאיהם יפסיקו להתהלך בינינו, אלא בגלל סיבה הרבה יותר פשוטה: הדבר לא יעניין אלא את המגזר החרדי.

במציאות הפוליטית של ימינו לא ריאלי לעשות מהלכים חדשים פורצי דרך, אולם חובה עלי לתרום את חלקי ולהשמיע את קולי ברבים, בתקווה שהדברים יחלחלו אט-אט ואולי ישתנו בעתיד.

אינני מאמין שהפתרון יגיע מהעולם הרבני. אינני חושב שתהיה אישיות רבנית בעלת משקל שתתמוך בגישה זו; אולם ייתכן שיקום לנו מנהיג בעל חזון, שלא יירתע מפירוק מונופולים ופתיחה מחודשת של סוגיות יסוד אלה. הרי אבסורד הוא שהתנועה הציונית, התנועה היהודית-הלאומית, מתייחסת לזהות היהודית במדינת הלאום שהקימה כעניין דתי בלבד, כפי שהתייחסו אליו מתנגדיה הגדולים, ה"גרמנים בני דת משה"¹⁸.

לעומת השינוי הפוליטי, שלא נראה באופק, השינוי התודעתי העומד בבסיס ההצעה שלי עתיד להתרחש; ואם לא בדורנו – בעוד שנים-שלושה דורות. עתה עדיין שומעים היטב את המבטא הרוסי של העולים, אבל עוד צפויים לנו ימים, שבהם צאצאיהם יזכרו בקושי מאיזו ארץ הגיעו אבותיהם. מכיוון שסבתם הנוכרייה אמרה לפני עלייתה ארצה לבעלה היהודי "עמך עמי" – כמו רות, אבל לא השלימה את חציו השני של המשפט, "אלוהיך אלוהי", הם אינם נחשבים ליהודים לפי ההלכה, אולם הם יהודים לכל דבר במישור של הזהות הלאומית לא פחות מאחיהם היהודים החילונים. קול זה, שעדיין לא הופנם בקרב חלקים נרחבים של החברה הישראלית, יהיה הקול המנצח.

פרק ח

תוך וקליפה: אל מעבר למודרניזם ופוסט־מודרניזם¹

ההימנעות מלהגן בנחרצות על ערכי הליברליזם, החשש מה"נרטיב האימפריאליסטי" ובו־זמן הכבוד ל"נרטיב של המדוכאים" [...] נטרולה של השפה הקשה של "טוב" ו"רע" [...] שיחקו לידיהם של אלה שמעולם לא הפנימו את הליברליזם. [...] כשהמטוסים התרסקו לתוך מגדלי התאומים, מציאותו הממשית של הרוע [...] התפוצצה לנגד עינינו, כפשוטו. שום נרטיב, שום מירכאות, שום תחכום, שום פרשנות לא יכלו לחפות על זוועתה המצמררת של התופת (יהודה מירסקי, ארץ אחרת 15, עמ' 29).

משפטי פתיחה אלו יכולים ליצור הזדהות רגשית, אבל הם אינם מספקים מענה לטיעונים שמעלה ההגות הפוסט־מודרנית. מתוך הכאוס הפוסט־מודרני וערעור עולם הערכים המודרני צומח במקביל הפונדמנטליזם שמחפש יציבות ואומר: "אין לנו להישען אלא על כתיב הקודש". מזווית ראייה זו לא מדובר במלחמת ציוויליזציות אלא במצב כלל־עולמי, שמתגלה בצד אחד של המטבע בפוסט־מודרניזם, ובצד האחר של המטבע בפונדמנטליזם.

פוסט־מודרניזם יש משהו מושך ומרתיע גם יחד. נמשכים אליו כי הוא יוצר עולם "רך" יותר, מעבר לכל אידיאולוגיה נוקשה, עולם של רב־תרבותיות וסובלנות שנותן מקום לקולות מודחקים. מן הצד האחר

נרתעים מפניו, מפני שהוא יכול להביא לחוסר פעילות כלפי הרוע, להרס ולאובדן זהות, מצפן ומצפון.

אלא מה? הבעיה עם מבקרי הפוסט-מודרניזם, כגון ד"ר גדי טאוב, היא שהם "עסוקים בניסוחן של תגובות [...] ולא בניסוחו של חזון פילוסופי חדש" (מורן פלד, ארץ אחרת 15, 2003, עמ' 36), ועל כן הם אינם מצליחים לתת אלטרנטיבה ל"פוסט-מודרנה, ההולכת ומתחזקת בעולמנו" (שם).

במקום השיח האלים שבין הפוסט-מודרניזם למתנגדיו ברצוני להציג תמונה מאוזנת, שתאפשר לנו לאכול את תוכו ולזרוק את קליפתו, ותצעיד אותנו אל שלב חדש, שיכלול בתוכו יסודות מודרניים ופוסט-מודרניים גם יחד. מתוך עולם של כלים שבורים יש לבנות פרצוף חדש ומאוזן, שיכלול את צדדי המציאות על גוניהם השונים, כולל הגוון הפוסט-מודרני בעצמו. גישה מורכבת זו תביא לשימוש בצורת חשיבה ומושגים מודרניים כגון "אמת", "אובייקטיביות", "מציאות" ו"ממשות" – לצד מושגים ורעיונות פוסט-מודרניים כגון "נרטיב" ו"שלילת אמת אובייקטיבית".

הביקורת האקזיסטנציאליסטית והפוסט-מודרנית, שכפרה בניסיון של הפילוסופיה לבנות הכללה אחת ותיאוריה אחת – "מטא-נרטיב" שיסביר את המציאות – חלה גם על הפוסט-מודרניזם עצמו. הפוסט-מודרניזם מדבר על נרטיבים כשהוא דן באחרים, אבל משום-מה הוא שוכח להחיל את אותן ההגדרות כשהוא מדבר על עצמו. האם אני בעצמי איחשב פוסט-מודרניסט? מנקודת מבט אחת ניתן לומר שלא, שהרי במקרים רבים אני חולק על הפוסט-מודרניזם ומאמץ עמדה מודרניסטית; אולם מנקודת מבט אחרת נראה שכן, שהרי הפנמתי את רעיון הנרטיב הפוסט-מודרני עד כדי כך שגם הפוסט-מודרניזם עצמו נתפס בעיניי רק כנרטיב.

"האמת נמצאת בפרטים", ואני אנתח את הפוסט-מודרניזם באמצעות דוגמאות פרטניות, שמתוכן ניתן יהיה ללמוד מתי זווית הראייה הפוסט-מודרנית היא נכונה, ומתי הפוסט-מודרניזם עובר את גבולו ונכנס לתוך מקום שבו יש להחיל צורת חשיבה מודרנית. מתוך שלל הנושאים, שבהם עוסק הפוסט-מודרניזם, אתייחס לארבעה נושאים מרכזיים שבהם הוא מבקר את העולם המודרני: היסטוריה, פרשנות, מוסר ורעיון הקדמה. הצגת העמדה הפוסט-מודרנית תיעשה ברובה לא מתוך התייחסות

לפילוסוף זה או אחר, אלא בעקבות מחקרים המתארים את המצב הפוסט-מודרני.²

היסטוריה

נפתח ביחס של הפוסט-מודרניזם אל ההיסטוריה. יש לו קשר ישיר לאפשרות קיומה של זהות לאומית בכלל וזהות יהודית בפרט. לדעת פרופסור אליעזר שביד, השקפת העולם הפוסט-מודרנית היא הרסנית לגבי הזהות היהודית, הבנויה על זיכרון היסטורי, והיא מפוררת אותה ("פוסט-מודרניזם וזהות היהודית", צמתים, עמ' 649). קביעתו של שביד איננה רק תיאורית אלא תופעה ממשית, כפי שניתן לראות מתוך מאמרה של ד"ר ענת ישראלי "למה הפסקתי ללמד היסטוריה?" (מובא בבלוג של ד"ר אריה קיזל) היא מספרת שלמדה היסטוריה יהודית בשביל בניית זהותה היהודית, אולם:

במעבר לעידן הפוסט-מודרני ועם היחלשות האידיאולוגיות הלאומיות אבד גם העניין בהיסטוריה. חמור מכך, הפוסט-מודרניזם ערער על עצם אמיתותה ותקפותה של ההיסטוריה. אם הקהילות הלאומיות הן מדומיינות, על אחת כמה וכמה שההיסטוריה שלהן היא מדומיינת, מומצאת, או לפחות מגמתית ומסולפת.

ברמה השכלית היא מקבלת את טיעוני הפוסט-מודרניזם, אבל ברמה הרגשית היא שרויה במצוקה: "מקווה מאוד לקבל תשובות משכנעות, ולגלות שטעיתי".

לרוב אין מתנגדי הפוסט-מודרניזם תוקפים את גוף הטיעונים, אלא מדגימים את האבסורדים שהם יוצרים, כדוגמת מתן לגיטימציה למכחישי שואה: "אולי מחנות ההשמדה לא היו? הרי יש אנשים שה'אמת' שלהם [...] היא שכל השואה היא בלוף" (ד"ר אבשלום אליצור, "על שמונה הבלים של הפוסט-מודרניזם", גלילאו 28).

כשאנו ניגשים לנתח את טיעוניהם של הפוסט-מודרניים ומתנגדיהם, אנו מוצאים שכל גישה נאחזת בהיבט אחר הקשור למחקר ההיסטורי ונותנת

דוגמה המתאימה לה. המחקר ההיסטורי בנוי משלושה רכיבים ונותן מענה לשאלות אלו: א) מה הם הדברים שקרו בעבר? ב) אילו אירועים מאותו עבר אסקור במחקריי? ג) איזו משמעות יש להעניק לאותם אירועים?

הרכיב הראשון איננו רכיב פוסט-מודרני. כשיש מחלוקת בין ההיסטוריונים בנוגע לממשותו של אירוע מסוים, רק אחד מהם צודק. לפעמים נוצרות מחלוקות מכיוון שאין די נתונים המאפשרים לברר את העמדה הנכונה; אולם במקום שיש די נתונים, אין מקום לכמה אמיתות.

ניקח לדוגמה מחלוקת על קטע מספר ברית דמשק שנמצא בגניזה הקהירית בשנת 1910. החוקר שניאור זלמן שכטר טען שמדובר בטקסט קדום שהיה שייך לכת יהודית מימי בית שני. לעומת זאת סברו חוקרים אחרים שמדובר בחיבור קראי מימי הביניים. עשרות שנים לאחר מכן התגלו מגילות מדבר יהודה ונחקרו, וביניהן גם חלקים מן הספר ברית דמשק, והוכרעה המחלוקת.³ במקרה זה ריבוי הדעות, שהיו לפני הגילוי, לא נבע מהיעדרה של אמת היסטורית-אובייקטיבית אחת, אלא מהיעדרם של נתונים מספיקים להגיע אליה; ועם גילויים של הנתונים החדשים התקדמנו ממצב של ריבוי דעות אל האמת האחת האובייקטיבית.

לעומת זאת יש נושאים, שככל הנראה לעולם לא נוכל להגיע בהם להכרעה. במקרה כזה אף על פי שברמה האובייקטיבית יש רק אמת היסטורית אחת, ברמה הסובייקטיבית יישארו תמיד כמה אמיתות, ונישאר במצב פוסט-מודרני. ניקח לדוגמה את השאלה מי רצח את ארלזורוב. ייתכן שהמחלוקת בין ההיסטוריונים לא תוכרע לעולם, אבל באירוע עצמו, שאליו לא ניתן לחזור, קרה משהו מסוים, ויש "אמת מוחלטת" אחת.

גם שאלת אופן חיבור התורה – משה כתבה מפי ה' או שכתובה מחברים שונים בתקופה מאוחרת יותר – היא שאלה מדעית ככל שאר השאלות ההיסטוריות שיש להן אמת אובייקטיבית אחת, כלומר, רק דבר אחד קרה בפועל. הדיון כאן בנוגע ליכולת להגיע לאמת היסטורית משלים את הנחות היסוד של הפרק השלישי, ונותן דין וחשבון לביקורת הפוסט-מודרנית ביחס ליכולת להגיע אל האמת בסוגיות אלה.

השאלות אם הטקסט המקראי נכתב בהשראה נבואית, ואם לנביאים אכן הייתה התגלות, שונות משאלת חיבור התורה. כאן אנו כבר יוצאים מתוך

עולמו של המדע ונכנסים לתוך עולמה של האמונה. אף על פי שבמישור האובייקטיבי קרה משהו מסוים – לנביא הייתה התגלות או אשליה של התגלות – בעולם הסובייקטיבי שלנו לא ניתן להגיע להכרעה, ומדובר על נרטיבים שונים בתוך עולם פוסט-מודרני.⁴ עולם זה "יכול להוות קרקע נוחה יותר לצמיחתן של דתות מאשר העולם המודרני" (גילי זיוון, דת ללא אשליה נוכח עולם פוסט-מודרני, עמ' 279), ובו "דווקא נוח לו ליהודי המאמין לחיות" (הרב שג"ר, כלים שבורים, עמ' 27).

בניגוד לעמדת הרב שג"ר וגילי זיוון, המאמצים את הפוסט-מודרניזם בשתי ידיים, מכיוון שהוא יכול לאפשר גם את נרטיב האמונה, לדעתי לא בכל סוגיה ניתן לדבר על נרטיבים; ובשאלת אופן חיבורם של חמשת חומשי תורה יש די נתונים שיכולים ליצור הכרעה לטובת העמדה המחקרית – אם כי אני מכיר בכך שיש חוקרי מקרא אורתודוקסיים הסוברים שאין למחקר ראיות ברורות, ולכן ניתן גם בסוגיה זו לתת מקום לאמונה.

כשיוצאים משאלת הנתון ההיסטורי ודנים בהיסטוריון, אנו כבר עוברים מרובד האמת האובייקטיבית של חקר הנתונים ההיסטוריים אל המצב הפוסט-מודרני של נקודות המבט החלקיות, והן תלויות בשתי שאלות מרכזיות: א) אילו נתונים בחר ההיסטוריון להביא מכלל האירועים השונים שחקר? ב) איזו פרשנות הוא נתן להם? להלן אציג שתי דוגמאות שימחישו את המצב הפוסט-מודרני שבו אנו נמצאים.

בספר מורה נבוכי הזמן (ז-י) מתאר רנ"ק את מחזורי החיים של העם היהודי בסוף בית ראשון ובסוף בית שני. תקופות אלה משקפות מצב של התפוררות ושקיעה; אולם אם איננו מסתכלים על המצב הפוליטי ועל מצבו של העם אלא על היצירה התרבותית, אין לך תקופת פריחה כתקופת נביאי הכתב בסוף בית ראשון, ואין לך תקופת פריחה כתורה שבעל-פה בסוף בית שני. כלומר, אם נבחר להתייחס לנתונים אחרים, נוכל לתאר את ההיסטוריה באופן אחר. בנוגע לסעיף השני, הפרשנות ההיסטורית, ניתן להביא כדוגמה את דמותו של יוסף בן מתתיהו. האם מדובר בכוגד – או בהיסטוריון חשוב וגיבור ישראל שנלחם בגליל? אין כאן אמת אחת מוחלטת אלא נרטיבים שונים, המביאים כל אחד להעריך את הדמות באופן שונה.

כשדנים באמת ההיסטורית, אי-אפשר שלא להתייחס לפולמוס סביב

"ההיסטוריונים החדשים" והסכסוך הישראלי-פלסטיני. מצד אחד טבעי ולגיטימי שהיסטוריון יהודי לאומי ייתן לנרטיב הציוני משקל גדול יותר מאשר לנרטיב הפלסטיני; מצד אחר הגעה לשלום תלויה קודם כול בתודעה (בשונה ממהלך חד-צדדי שצריך להתבסס על מאזן אימה). כדי ליצור שיח עם האחר צריך להפנים ברמה מסוימת את הנרטיב שלו. בעוד החברה הישראלית הפנימה ברובה את הנרטיב של האחר (לפעמים באופן מוגזם וחולני עד כדי הרס עצמי), הדבר טרם נעשה בחברה הפלסטינית ברובה המכריע.

פרשנות

אותו מהלך, שנוקט הפוסט-מודרניזם בנוגע לאמת ההיסטורית, הוא נוקט גם בנוגע לפרשנות הטקסט. כל מאמציו של הפרשן להיכנס לתוך עולמו של הכותב ותקופתו הם הונאה עצמית; כפי שכתב פרופסור אד גרינשטיין:

באקלים השיח הפוסטמודרני, שוררת הדעה כי הגבול החוצץ בין פשט לדרש [...] אינו קיים. אנו מקרינים את האינטרסים וההשקפות שלנו על כל מה שאנו תופסים וקולטים. ההקשר ההיסטורי [...] משקף למעשה את האמונות והדעות שלנו על אף שהן מתחפשות לשחזור מבוסס של העבר ("עין תחת עין, שן תחת שן?", רסלינג: במה רבת-תחומית לתרבות 5, עמ' 31).

כשם שבנוגע להיסטוריה יש מצבים מודרניים ומצבים פוסט-מודרניים, כך גם בנוגע לפרשנות: יש מצבים שבהם, כפי שטוען דרידה, "אין דרך להכריע איזה [...] מבין כל הפירושים 'נכון יותר' לטקסט המקורי" (גילי זיוון, דת ללא אשליה, עמ' 44), ויש מצבים אחרים שבהם ניתן להכריע בין הפירושים השונים.

יש להבדיל בין פרשנות ובין מדרש.⁵ המדרש שייך לעולם המשחק הפוסט-מודרני, ועליו אין אנו מדברים כאן. בפרשנות ניתן לדבר על שני רבדים: א) רובד נקודתי, הבנת הטקסט במישור המילולי, מה כתוב בטקסט; ב) רובד כללי, פרשנות מקיפה של יחידת טקסט שלמה, ודיון במסרים הרעיוניים העולים ממנה.

נתחיל במישור הפרטני-מילולי. אתן דוגמה, המשקפת את המצב הפוסט-

מודרני, באמצעות שני פירושים המבארים את הקשר שבין הפסוק הראשון לפסוק השני בתורה: (א) בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ; (ב) והארץ הייתה תוהו ובוהו וגו'. אפשרות אחת היא לראות את הפסוק הראשון ככותרת כללית, ואת ה"תוהו ובוהו" כפירוט של התיאור הכללי, ואז "תוהו ובוהו" היה עוד לפני הבריאה. האפשרות השנייה היא שהפסוק השני הוא המשך של הפסוק הראשון, ואז גם התוהו ובוהו נברא; הארץ שהוזכרה בפסוק הראשון נבראה בצורה לא מסודרת ב"תוהו ובוהו". אין אפשרות להכרעה.

לעומת זאת יש מצבים אחרים, שבהם אין מקום לפוסט-מודרניזם. בתהלים מתואר אלוהים כ"רכב בְּעֶרְבוֹת" (סח, ה). נחלקו המפרשים אם המילה "עֶרְבוֹת" היא הערבה שבמדבר (מלבי"ם) או מילה נרדפת לשמים (ראב"ע). חוסר בהירות זה התפוגג כשמצאו הארכיאולוגים בעיר אוגרית סיפורים על האל "בעל", אל הגשם והסערה (מכאן הביטוי "שָׁדָה הַבַּעַל" – משנה בבא בתרא ג, א). באוגריתית מכונה האל בעל דרך קבע "רכב ערפת" = עֶרְבוֹת = עננים (המיתולוגיה הכנענית, עמ' 119). ואת קולו – רעמיו, הבעל "יתן בערפת" (אנציקלופדיה מקראית, הערך "הדד"). בי"ת ופ"א התחלפו (בדומה לחילוף בין הכתיבה להיגוי במילה "סבתא"). גם בעברית השורש ער"פ נמצא במילים הקשורות לעננים, כגון "ערפל" ו"יערף כַּמָּטֵר" (דברים לב, ב). הדימוי של אלוהים כרוכב עננים מופיע גם בתיאורים "הַשָּׁם עָבִים רְכוּבוֹ" (תהלים קד, ג) ו"רֶכֶב עַל עֵב קָל" (ישעיהו יט, א).

הפוסט-מודרניסט יכול להציע סברות כרס כאוות נפשו, כי ממילא "לא נגיע ל'דברים עצמם' [...] אלא [...] לאין סוף פרשנויות, שכולן קרובות באותה המידה ל'אמת'" (גילי זיוון, דת ללא אשליה, עמ' 43). לעומת זאת, החוקר המודרני "הישן" איננו "חכמולוג" פוסט-מודרני, אלא איש עמל החוקר שפות עתיקות ומגיע להכרעה: "לפיכך, את הביטוי 'רֶכֶב בְּעֶרְבוֹת' שבמקרא יש לפרש כרוכב בעננים [...] ולא במדבר" (המיתולוגיה הכנענית, שם). אף על פי שלא ניתן לשלול את האפשרות של "רקיע" (בבלי, חגיגה יב ע"ב), ואל "האמת האובייקטיבית" טרם הגענו, אנו כבר הרבה יותר קרובים אליה מאשר בעבר. מדוגמה נקודתית נעבור לסוג אחר של פרשנות: מטרתה לתת תמונה מקיפה לגבי טקסט או סיפור מסוים. גם כאן יש מצבים מודרניים ומצבים פוסט-מודרניים. דוגמה למצב פוסט-מודרני היא הפרשנות שיש לגבי בקשתו של

אברם משרי להגיד שהיא אחותו כדי להינצל. האם מדובר בניסיון שאברם הצליח לעמוד בו (אבות דרבי נתן לג, ב), או שהוא "חטא חטא גדול", כפי שסובר הרמב"ן (על בראשית יב, י)?

לעומת זאת יש שאלות כלליות, שכדי לענות עליהן עלינו לאמץ את עולם החשיבה המודרני ה"ישן". לדוגמה, נחלקו חוקרי המקרא ביחס למעמדו ואופיו של תרגום השבעים על ספר ירמיהו. התרגום קצר בשישית מנוסח המסורה, אף סדר פרקיו שונה. חלק מהחוקרים טענו שהמתרגם "תרגם את הספר באופן חופשי" (עולם התנ"ך, מבוא לספר ירמיהו, עמ' 19), ולכן אין להסתייע בתרגום השבעים בנוגע לשאלה כיצד נתחבר ספר ירמיהו. לעומת זאת "חוקרים אחרים טענו כי המתרגם הכיר נוסח עברי שהיה שונה מאוד מנוסח המסורה. [...] לאחר גילוי המגילות העבריות בקומראן דומה שאפשר להכריע" (שם). לצד מגילות ירמיהו לפי נוסח המסורה "נמצאה בקומראן מגילה עברית קטנה [...] QJerb [...] כמעט זהה למקור העברי של תרגום השבעים בפרק י', הן בנוגע לנוסחה הקצר (פסוקים ו-ח, י, חסרים בשני המקורות) והן בנוגע לסדר פסוקיו השונה (א-ד, a, ט, ה, b, יא)" (שם). טרם גילויין של המגילות הגנוזות היה מצב פוסט-מודרני במישור הסובייקטיבי. עם גילויין של המגילות עברה אמת פרשנית אחת, שהייתה קיימת תמיד בעולם האובייקטיבי, גם אל העולם הפרשני הסובייקטיבי.

סוג אחר של פרשנות עוסק בראיית הטקסט מנקודות מבט פסיכולוגית, סוציולוגית, פמיניסטית וכו'. פרשנות זו שמה את המחבר בסוגריים ומתעלמת מנקודת מבטו, כדי להגיע לקריאות חדשות. הפרשן מקבל משקל הרבה יותר רחב, ומדובר במצב שנתון יותר לשינויים; אולם גם כאן אין להשוות בין כל הפירושים: ניתן להבחין בין פירוש טוב, שחושף את הטקסט, ובין פירוש גרוע, שכופה את עצמו באופן מלאכותי על הטקסט. הפרשנות איננה עניין סובייקטיבי-נרקיסיסטי טהור אלא אינטראקציה בין הטקסט ובין הפרשן. כשהפרשן מתחשב בטקסט, הוא יוצר פרשנות טובה. כשהוא נשאר בתוך עצמו ואינו יוצר אינטראקציה אמיתית עם הטקסט שמחוצה לו, הוא יוצר פרשנות גרועה.

הפרשנות המודרנית ה"ישנה" מנסה להגיע לכוונת הכותב, למרות חוסר היכולת להיכנס באופן מלא לתודעתו – בייחוד אם מדובר בטקסטים עתיקים. אף על פי שלא ניתן להגיע ל"דבר עצמו", ניתן להתקרב אל כוונת

הכותב באמצעות לימוד הרקע ההיסטורי של התקופה. ניקח לדוגמה את הפילוסופיה של הרמב"ם. מי שאמון על תפיסה דתית מבית המדרש של חב"ד או של הראי"ה קוק, למשל, אפשר שיפרש את הגותו של הרמב"ם לאור העולם הרוחני שבו הוא נמצא. ברגע שהוא מלביש באופן מלאכותי עולם רוחני אחד על עולם רוחני אחר, במקום אינטראקציה בין הפרשן לטקסט תיווצר בועה נרקסיסטית.

האם המודעות לרכיב הסובייקטיבי אמורה לתת לכל סוגי הפרשנות מעמד שווה? לא ולא! יש הייררכיה. מי שמכיר את הפילוסופיה של הרמב"ם במקורה הערבי ואת הפילוסופיה של התקופה אינו דומה למי שמשליך את עולמו הרוחני על הרמב"ם ללא כלים ורקע מתאים. טשטוש הגבולות בשיח הפוסט-מודרניסטי גורם לכך שפירוש "מעשה מרכבה" של יחזקאל על פי האסטרונמיה האריסטוטלית (ראו רמב"ם, מורה נבוכים ג, א-ז) יוערך כשווה ערך לפירוש מדעי של חוקר המכיר את תרבות התקופה.

בעקבות הפוסט-מודרניזם מעמיד הרב שג"ר את החוקר התלמודי "על מישור אחד עם הפרשנות הישיבתית" (בתורתו יהגה, עמ' 161), אף על פי שהכלים העומדים לרשותו של החוקר יביאו אותו בסך הכללי (לא לגבי כל עניין וכל פרט) להבנה קרובה יותר לאמת מאשר תלמיד הישיבה המסורתית. הפוסט-מודרניזם הפך להיות כלי בידי האורתודוקסיה כדי לדחות את ממצאי המחקר האקדמי, בלי לתת דין וחשבון כלשהו לתוכנם של טיעונים עצמם. מבחינה זאת פרק זה הוא מעין השלמה לפרק השלישי העוסק בביקורת המקרא, והוא נותן כאן דין וחשבון לניסיון האורתודוקסי לדחות את ביקורת המקרא בשם הפוסט-מודרניזם.⁶

לא רק במקרא אלא גם בחקר התלמוד קיימת אותה תופעה. גליון "שבת הגדול" של העיתון מקור ראשון שיצא לאור בשנת 2012 כלל כמה מאמרים, שעשו שימוש במתודות של מחקר התלמוד כדי להוכיח את טיעוניהם. בתגובה להם כתב הרב יעקב שפירא, ראש מדרשת יעוד, שיש לפסול את מה שכתבו, מכיוון שהם משתמשים "במתודות חשיבה מודרניות- מערביות שיסודן בשלהי המאה ה-19. אך מאז עבר זמן. אל עולם החשיבה המקובל נכנסו מערכות חשיבה פוסט-מודרניות." במקום להתייחס אל גופם של טיעונים ברמה הפרטנית, הוא שואל את אחד הכותבים אם שמע

"על המתודה הסטרוקטורליסטית השוללת את ההקשר ההיסטורי בבואה לחקור טקסטים", ומציג את עצמו כאביר הקדמה שהתקדם מעבר למחקר הפילולוגי-היסטורי ה"מיושן" וה"אנכרוניסטי". כללו של דבר, הפוסט-מודרניזם הורס את הפרויקט הפרשני-מודרני שנבנה בדם, יזע ודמעות, ומחזיר את הגלגל אחורה אל ימי הביניים ואל אובדן החוש ההיסטורי. אכן צודק הפוסט-מודרניזם בנוגע לסובייקטיביות שיש בפרשנות, אבל גם היא איננה חזות הכול, גם היא אינה אלא נרטיב, רכיב אחד מתוך מכלול המרכיבים שיש בפרשנות.

מוסר

סעיף זה משלים ונותן ביסוס לפרקים הראשון, השני והשלישי, שבהם מובאת ביקורת על חלק מן העולם המוסרתי בעקבות אימוץ ערכים מודרניים וליברליים. כאן אשלים את התמונה ואדון בשאלת תוקפם של ערכים אלה. מציאות החיים האנושית היא מורכבת וכך גם השאלות המוסריות, שיש בהן פעמים רבות התנגשות בין ערכים והבדלי תרבות, תקופה ואישיות. בשונה מתחומי ההיסטוריה והפרשנות, שבהם יש מקרים ברורים של אמת ושקר, בתחום המוסר אין אמת ושקר מוחלטים. גם ברוע האנושי, כפי שמלמדת הקבלה, מצויים ניצוצות של טוב שמחיים אותו. כל המציאות עצמה בנויה ממינונים שונים של טוב ורע המשמשים בערבוביה. בעיה נוספת של ההכרה המוסרית היא חוסר היכולת להוכיח אותה. אדם, החושב בצורה רציונליסטית-אנליטית חמורה ומחפש לכל דבר "הוכחה", איננו יכול להיפתח ולקלוט את אמיתותם של הערכים המוסריים מתוך הכרה ודאית בלתי אמצעית. הוא מנסה לתלות את המוסר במשהו אחר, כגון באמנה חברתית, ואז "במקום שאין חוק אין אי-צדק" (תומס הובס, לוייתן, עמ' 118).

שלל הבעיות הללו מסבירות למה עדי אופיר, הדובר המרכזי של הפוסט-מודרניזם בישראל, אומר שהוא "סולד מדיבור על ערכים" (מובא אצל פלד מורן, "שלושה דורות ופוסט-מודרניזם", ארץ אחרת 15). השימוש בערכים יכול ליצור פער בין המציאות המורכבת ובין הערך המופשט והחד-ממדי, ובמקרה כזה הדיון מידרדר ל"מישור של סיסמאות".

אולם בדומה לבעייתיות, היכולה להיווצר בעקבות השימוש בערכים מודרניים, גם הערך הפוסט-מודרני של "רב-תרבותיות" יכול ליצור עיוות, כשהוא טוען לבלעדיות ומתעלם מסיטואציות שבהן עליו להידחות מפני ערך אחר שגובר עליו.

בדומה להיסטוריה ופרשנות, גם כאן יש להבדיל בין מצבים מודרניים למצבים פוסט-מודרניים שבהם האידיאל הפוסט-מודרניסטי הרך, שרואה במוסר נרטיב יחסי ולא אמת מוחלטת, מופיע בכל הדרו ומתייחס לקונפליקטים שבין סוציאליזם וקפיטליזם או בין שוויון הזדמנויות לעומת אפליה מתקנת. אימוץ ערך אחד יביא לפגיעה בערך האחר, ולא ניתן להגיע ל"אמת מוחלטת". כל אחד מכריע לפי נטיית לבו ו"שורש נשמתו". הרלטיביזם המוסרי איננו בערכי המוסר עצמם אלא רק במישור של ההכרעה, שנעשית בעקבות ההתנגשות בין הערכים השונים.

ניתן להבהיר מצב זה לאור דברי הרמח"ל בביאור המושג "אלו ואלו דברי אלהים חיים" (בבלי, עירובין יג ע"ב).⁷ בעולם המחשבתי של הבינה יכולות להיות סתירות פנימיות. הבינה מיניקה לימין ולשמאל, לחסד ולדין. כשהשפע רוצה להתממש בעולם ולרדת מספרת בינה אל ספרת מלכות, בעולם הזה, אנו נכנסים למגבלות של זמן ומקום ושם רק אור יכול להאיר, ולכן אור אחד חייב לגבור על חברו:

ואפרש לך עתה ענין הב' דדים [...] וסודם 'שעשה לה דדים בסוד בינה' (ברכות י ע"א).⁸ דע שהתורה היא כלולה מימין ושמאל, ורצונו לומר ששניהם אמת בה. מה שאין כן העולם שהנהגתו צריכה להיות רק בדרך אחד. והיינו 'דְּבָר אֶחָד לְדוֹר' (סנהדרין ח ע"א), וזהו מצד השכינה שהיא הדור, וזה הלכה כרבים, או הלכה כפלוגי. אבל מצד אמא [=בינה] שמשם התורה, אלו פוסלים ואלו מכשירים, ואלו ואלו דברי אלהים חיים. כי האורות הם יכולים להאיר לב' צדדין – לימין ושמאל, [...] ואפילו האורות הפכיים [...] אבל בהגיעם אל המלכות [...] צריך שאור אחד יגבר על חברו, והוא ינהג (אדיר במרום ב, עמ' קטז).

ברמה האידיאית כל האמיתות-האורות-הערכים הם מוחלטים ואינם קשורים בקשר תרבותי, אבל ברמה הפרקטית, כשצריך לממשם במציאות, יש קונפליקט. אור אחד, ערך אחד, גובר, והוא גובר לא מפני שהוא צודק יותר ואמיתי יותר, אלא מפני שבעולם הזה חייבים להכריע. במישור ההכרעה ביניהם נמצאים הרלטיביזם, היחסיות וחוסר היכולת להגיע אל האמת המוחלטת. כאן נישאר תמיד עם הנטייה של כל פרט לפי אופיו ותרבותו.

בשונה מקונפליקטים מוסריים, שבהם אנו חיים במצב פוסט-מודרני, יש עוולות מוסריות שבהן אין מקום לפוסט-מודרניזם. במצבים קיצוניים, כמו רצח על כבוד המשפחה, גוברת מניעת הרצח על הערך הפוסט-מודרני של רב-תרבותיות. יש חובה להתערב בעולמה של אותה קבוצה ולשנות בכוח את תרבותה. ההתערבות איננה התערבות פטרנליסטית מתנשאת של האדם הלבן שבא לחנך את הברברים, אלא מלחמה נגד עוולה מוסרית ספציפית והשלטת ערך מוסרי, שהוא אמיתי גם מחוץ להקשר התרבותי האירופי. טוב עשו האנגלים שאסרו להמית אלמנות בהודו. בנושאים אחרים, כמו עקרון אי-פגיעה בבעלי חיים ויחס אליהם, יש לתרבות המערבית, לאדם הלבן, הרבה מה ללמוד מן ההודים.

הפוסט-מודרניזם רואה בכל הערכים משהו יחסי, "קונסטרוקט חברתי-תרבותי", בעוד "סירוב לכפות מערכת ערכים [...] על 'האחרים' מוצג כערך מוחלט (אילן גור-זאב, צמתים, עמ' 131). כאן נופל הפוסט-מודרניזם אל אותה טוטליטריות שממנה ניסה לברוח. הוא מסתכל מנקודת מבט סוציולוגית ורואה באדם יצור תלוי תרבות שאיננו יכול לצאת מבעות התרבותית. לפי מישל פוקו והנס גדמר, "בני-אדם [...] פועלים כיצורים תרבותיים והיסטוריים. אי אפשר [...] לחתור ליסוד העל-זמני והעל-תרבותי" (גילי זיוון, דת ללא אשליה, עמ' 79). גם כאן, בדומה לנושאים הקודמים, הממד הסובייקטיבי משתלט על התמונה כולה. האדם אכן חי בתוך "רוח הזמן" (Zeitgeist) שמשפיעה על חשיבתו, ולכן אין בנמצא חשיבה אנושית אובייקטיבית טהורה ללא תלות של זמן ומקום.

אולם עובדה זאת איננה סותרת את יכולתם של בני אדם לפרוץ (לפחות באופן חלקי) את המעגל הסוציולוגי שבו הם נמצאים, לבקר ואף לשנות את המציאות שבה הם חיים, ולפעול ליצירת משהו חדש. כל התיקונים

החברתיים בעולם נבעו מתוך יכולת זו. כשם שאנו מבקרים את התרבות של עצמנו ומשפרים אותה, כך אנו עושים זאת במקרים קיצוניים גם בתרבותו של האחר, כשהעוול המוסרי גובר על עקרון הרב-תרבותיות.

על קדמה ותרבות

התפיסה הפוסט-מודרנית, שטוענת שאנו שבויים בתוך תרבותנו, מתייחסת הן לחוסר היכולת לשפוט שיפטים מוסריים והן לחוסר היכולת להעריך תרבויות. הביקורת הפוסט-מודרנית על "ההגמוניה האירופו-צנטרית" הביאה את סמי שלום שטרית לבקר את תוכנית הלימודים בישראל, שמקפחת את יהדות ערב (גדי טאוב, המרד השפוף, עמ' 221-224), וברוח פוסט-מודרנית זאת קמה בשנת 2016 ועדת ארז ביטון, שבאה לתקן קיפוח זה.

אולם כשאני שואל את עצמי מה הקריטריונים שלי להערכה מה חשוב ללמד ואילו מקורות ללמד, שאלת המוצא העדתי כלל אינה רלבנטית, אלא איכות היצירה בלבד. הניסיון לתת ערך שווה לכולם רק בשם רב-תרבותיות ולהפוך את לימודי אירופה לכדי שביעית מסך לימודי ההיסטוריה הכללית, כפי שנעשה במקומות מסוימים בארצות-הברית (המרד השפוף, עמ' 222), הוא מהלך שגוי.

התפיסה המודרנית טוענת ש"ההיסטוריה העולמית צועדת קדימה עקב בצד אגודל" (הגל, מבוא לתולדות הפילוסופיה, עמ' 241), ואילו הפוסט-מודרניזם מגיע ל"התפכחות מן האמונה בקדמה ובתיקון עולם" (גילי זיוון, דת ללא אשליה, עמ' 28). בעקבות מלחמת העולם השנייה וזוועות השואה "נוכח האדם כי לא זו הקדמה שאליה ייחל" (שם, עמ' 29), ונוצר זלזול ברעיון הקדמה ובתפיסת התעלות העולם, שמוצגת כתפיסה נאיבית.

הפוסט-מודרניזם נופל באותם המקומות שבהם נפל המודרניזם עצמו. כשם שהמודרניזם טוען טענות כלליות על קדמה והתעלות העולם ומביא ראיות נקודתיות לשיטתו, כך גם טוען הפוסט-מודרניזם טענות כלליות ויוצר מטא-נרטיבים משלו, ונעזר בנקודות שתומכות בשיטתו – זוועות מלחמת העולם השנייה. בשונה מהאכזריות של מלחמות העולם העתיק, שהיו נורמה מקובלת על ידי כל הקבוצות שנלחמו זו בזו, נתפס הנאציזם כיציאה מן

הנורמה המוסרית הנורמטיבית. נורמות אלו שבו להתקיים בגרמניה עצמה לאחר המלחמה, עם העמדתם לדין של ראשי הנאצים במשפטי נירנברג על פשעים נגד האנושות. אף על פי שזוועות הנאציזם היו גדולות בהרבה מאלו שהיו בעבר, מנקודת מבט רחבה מדובר על זוועות שחוללו עמים מסוימים בשנים מסוימות, ולכן לא ניתן להסיק מהן שהעולם איננו מתקדם, ולא לבסס עליהן אמירות כלליות בנוגע לשאלת התעלות העולם.

יש לבחון כל סוגיה לגופה ולהחליט אם העולם התעלה או הידרדר ביחס אליה. הן המודרניזם והן הפוסט-מודרניזם חוטאים בחטא ההכללה של מטא-נרטיב. לדוגמה, אם נבחן את העולם דרך התפשטות הרעיון של יום מנוחה שבועי, נראה שהעולם עבר התפתחות והתעלה. בכל העולם מתקיים יום שבתון, ולא נראה שיש מדינה בעולם שבכוונתה לחייב את אזרחיה לעבוד שבעה ימים בשבוע. הביקורת הפוסט-מודרנית, שמקורה בזוועות מלחמת העולם השנייה, כלל לא רלבנטית לסוגיה זו. לעומת זאת, בתחומים אחרים ניתן לראות נסיגה. לדוגמה, תרבות המדיה פיתחה את האנושות, אבל במקביל גם פגעה במעמד הספר ויצרה רדידות תרבותית (תזכורת: דוד בן-גוריון לא אישר להכניס טלוויזיה לארץ...)⁹.

אם מסתכלים באופן כמותי ואיכותי על נסיגות והתקדמויות בעידן המודרני, ניתן לראות שבארצות רבות נוצרו מהפכות ששינו את פני האנושות: ביטול העבדות, קידום מעמד האישה, פלורליזם, שלטון דמוקרטי ומדיניות רווחה (חינוך חינם, ביטוח רפואי). כל אלו משמעותיים הרבה יותר מאשר רשימת הנסיגות, שבאות לידי ביטוי בנושאים כמו טרור אסלאמי וכרסום זכויות סוציאליות של עובדים בעידן הקפיטליזם המאוחר. גם בפרספקטיבה קצרה יותר – עשרות השנים האחרונות באירופה – ניתן לראות כיצד במקום תרבות המלחמות, שהייתה נהוגה מאות בשנים, הופיע עידן חדש: הקומוניזם נפל ללא הקזת דם, ועוונות ישנה התחלפה ביצירת האיחוד האירופי.¹⁰ עובדות אלו יכולות להביא לאמירה הכללית שבחמש מאות השנים האחרונות האנושות מתקדמת יותר מאשר נסוגה, ויש סבירות גבוהה שתהליך זה יימשך גם בעתיד.

אמירה זו מורכבת יותר מרעיון הקדמה המודרני הפשוט, אולם הרבה יותר קרובה למודרניזם מאשר לפוסט-מודרניזם. הפוסט-מודרניזם תופס את

עצמו כחדש ומפוכח, והדבר נותן לו את תחושת העליונות על המודרניזם; אולם הוא איננו שם לב שככל שעובר הזמן הוא בעצמו הופך להיות מיושן – עמדה שתקועה בתוך הטראומה של מלחמת העולם השנייה ואינה משתחררת ממנה.

סוגיית התקדמות העולם חשובה, מכיוון שהיא נותנת תוקף לערכים של ההומניזם הליברלי. אף על פי שהוא צמח רק במאות השנים האחרונות, יש לראותו כביטוי של נקודת שיא של ההתפתחות האנושית, שחלק מהאנושות הגיע אליה.

עידן חדש

כללו של דבר, פירוק "הפוסט-מודרניזם" והבאת דוגמאות פרטניות מאפשרים לנו להשתמש ביתרונותיו ואמינותיו כדי להפוך באמצעותו לאנשים יותר רכים, גמישים ומשוחחרים מנוקשות אידיאולוגיות. מן הצד האחר, הוא גם מאפשר לנו לשמר את עולם הערכים המודרני היקר לנו מחצי ההרס הפוסט-מודרני.

עלינו להתחיל עידן חדש, המשלב בצורה דיאלקטית רעיונות מודרניים ופוסט-מודרניים. על הפוסט-מודרניזם להבין את מקומו וגבולו הנכון: נרטיב אחד לצד נרטיבים אחרים. עלינו להתעשר הן מרעיונות מודרניים, כגון רעיון הקדמה של הגל ושל הראי"ה קוק, והן מרעיונות פוסט-מודרניים, כגון רב-תרבותיות; ועלינו לתחום כל אחד מהם בגבולותיו הנכונים. יש לאמץ רעיון כללי (מודרני ופוסט-מודרני) רק באותו מקום שהמקרה הפרטי מתאים לכלל. יש לקבל את הרעיון המודרני, החותר להגיע אל האמת ההיסטורית או הפרשנית, רק במקום שאכן ניתן להגיע אליה; ויש לדבר בשיח פוסט-מודרני של נרטיבים היסטוריים וריבוי פרשנויות רק בנושאים שבהם שיח זה מתאים. בדרך זו נשתחרר מסיסמאות מודרניסטיות ופוסט-מודרניסטיות גם יחד. מהלך זה יכול להביא לבנייה של עידן חדש. עידן זה רק התחיל, ועדיין אין לו שם. מה יהיה שמו? את זאת ידעו אולי בדורות הבאים.

סיפורו של הספר

ספר זה נוצר בתהליך של "בישול אטי" שנמשך כעשרים שנה. התחלתי לכתוב את הגותי במחצית השנייה של שנות התשעים, טיפין טיפין, בצורה של רסיסי מחשבות: הגיגים קצרים, כמו ביומניו של הרב קוק וכמו סגנון הכתיבה של ניטשה. הקולות השונים שניתן לעתים למצוא בו נובעים מפרק הזמן הארוך שבו הוא נכתב.

שנים רבות נמנעתי מלפרסם את הגותי מחשש לפגיעה במקומות העבודה שלי. הסנונית הראשונה הייתה בשנת 2005: פרסמתי מאמר קצר בכתב העת דעות של "נאמני תורה ועבודה" (תנועה השייכת לחוגים הליברליים של הצינונת הדתית) המבקר את דרכם ומציע אלטרנטיבה חדשה. בעקבות הפרסום פנה אלי המשורר, המתרגם והעיתונאי צור ארליך. הוא התעניין בהגותי, קרא אותה ועודד אותי לפרסם אותה. בשנת 2006 הוא פרסם ריאיון עמי במוסף "דיוקן" של מקור ראשון, שעסק בדעותיי ובעבודת הדוקטור שכתבתי על הקבלה ביצירת עגנון (שיצאה לימים כספר). את רסיסי מחשבותיי התחלתי לעבד למתכונת של מאמרים, אולם עדיין התלבטתי רבות אם לפרסמם, מאחר שבתקופה זו עבדתי במכללת אורות ובמכון נזר דוד העוסק בהוצאת כתבי הרב דוד כהן, "הנזיר", תלמידו של הרב קוק. לבסוף השיקול שהכריע היה שאת כתבי הקבלה

של "הנזיר" יכול להוציא מישהו אחר, ואילו להגותי האישית אין תחליף. אשר יגורתי בא לי: יומיים אחרי פרסום מאמרי על ביקורת המקרא הודיעו לי טלפונית על הפסקת עבודתי במכללת אורות. במכון נזר דוד הופסקה עבודתי עם סיום הוצאת ביאורי "הנזיר" לספר קל"ח פתחי חכמה, המיוחס לרמח"ל (700 עמודים). הספר נקרא פתחי הפרדס, ושמי כעורך הספר הוצנע.¹ במכתב שקיבלתי עם סיום עבודתי נאמר לי שאם אחזור בי ממה שכתבתי, אוכל לשוב לארכיון – הצעה שלא יכולתי להיענות לה, אפילו אם הייתי רוצה בה, מכיוון שהיא מחוץ לגבולות הבחירה החופשית.

שריפת הגשרים עם מוסדות השייכים לעולם האורתודוקסי שחררה את מה שהיה כבוש עמדי. פרסום המאמרים והמסות נפרס על פני תקופה בת שש שנים, מראשית 2009 עד סוף 2014, במוסף "שבת" של העיתון מקור ראשון, והוא גלגולם הראשוני והבסיס של רוב פרקי הספר הזה.² הוגה הדעות יואב שורק³ והמשורר אלחנן ניר אזרו אומץ ופרסמו את מאמריי בעיתון, למרות הביקורת מצד קוראים מסוימים, ובשלב מסוים אף מצד הנהלת העיתון. במסגרת עריכת הספר הבאתי בסופו פסקאות, שלא מצאו את מקומן במסגרת הכתיבה הרציפה של הפרק, "לבלתי יידח ממנו נידח". גם נושאים, שאינם קשורים לאלה המוצגים בשמונת הפרקים הראשונים, נשארו במתכונת הראשונית והובאו בחלק נפרד: "רסיסי מחשבות".

רסיסי מחשבות



התסביך ומקור החולשה של "נאמני תורה ועבודה"¹

דווקא מכיוון שאני מרגיש שתנועת "נאמני תורה ועבודה" היא תנועה קרובה אלי, לצד הביקורת, אני גם תולה בה תקוות. ייתכן שמאוכלוסייה זו תוכל לצאת תנועה חדשה, "יהדות קיומית". התנועה החדשה תחיה בשיתוף פעולה ובכבוד הדדי עם תנועת "נאמני תורה ועבודה", שממנה היא יצאה.

הניסיון של "נאמני תורה ועבודה" – לנפנף בדגלי המחויבות להלכה וערכים מודרניים גם יחד – יוצר תסביכים וסתירות פנימיות. תסביכים אלו התחילו כבר בסוף המאה השמונה-עשרה עם נסיונו של משה מנדלסון לשלב תרבות מודרנית והלכה. מצד אחד התנגד מנדלסון לניצני הרפורמה וכתב: "באמת אין אני רואה כיצד יכולים הנולדים בבית יעקב לפטור את עצמם ביושר לבב מן המצוות. [...] מצוות פרטיות, חובות המוטלות על אדם מישראל ללא כל תלות בעבודת בית המקדש ובנחלה בארץ ישראל, יש לדקדק בהן [...] בכל חומר הדין כלשונו" (ירושלים, עמ' 137-138). מצד שני היה עולמו הרוחני מודרני, עולם הסותר את ההלכה. ניקח לדוגמה את ההנאה מיופי נשי שאינה במסגרת של נישואים. האם להתייחס לעניין זה בחיוב, או שמא יש לראות באישה מקור של חטא, עניין דמוני? כדי להציג את הפער בין עולמו האורתודוקסי-מודרני של מנדלסון לעומת עולם ההלכה של השולחן ערוך, אביא קטע מתוך דברי מנדלסון בחיבורו "מכתבים על אודות התחושות" לעומת מה שנפסק בשולחן ערוך בנוגע לתפיסת היופי הנשי:

ההלכה – שולחן ערוך	מנדלסון – אבי האורתודוקסיה המודרנית
צריך אדם להתרחק מהנשים מאד מאד [...] ואסור לשחוק עמה [...]	חזור ושווה לנגדך את שנות עלומך! אם ראיתה באותן שנים את היין בוהק בכוס, אם מבט רב-חן של יפיפיה הסב אליה את
או להביט ביופיה ואפילו להריח בבשמים שעליה אסור. [...]	

תשומת ליבך - הלא לעיתים קרובות ליהנות על שניהם חפצת (עמ' 48). כאשר בראותך איזו יפיפיה אתה מגיע לידי התלהבות, הרי גירויים לאיך-ספור השתתפו בכניעתך. תואם איבריה, גון פניה הזוהר, עיניה-אש וארשתה מלאת-הביטוי כולם מתאימים במבוכה נעימה ומשתלטים על ליבך (עמ' 22).

להסתכל בבגדי צבעונים של אשה שהוא מכירה אפילו אינם עליה שמא יבא להרהר בה. פגע אשה בשוק אסור להלך אחריה אלא רץ ומסלקה לצדדין או לאחריה. [...] והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוין ליהנות ממנה כאלו נסתכל בבית התורף (פי' ערוה) שלה. ואסור לשמוע קול ערוה או לראות שערה. והמתכוין לאחד מאלו הדברים מכין אותו מכת מרדות. ואלו הדברים אסורים בחייבי לאוין (אבן העזר, סימן כא).

התסביך של "אורתודוקסיה מודרנית" בולט באופן מיוחד בתנועת "נאמני תורה ועבודה", שבה התרבות והערכים המודרניים תופסים מקום מרכזי. לאור פסיקת שולחן ערוך, כיצד ניתן לאחוז במחויבות להלכה יחד עם תרבות חילונית, הכוללת מחול ואמנות שהמרכיב הארוטי הוא חלק מהותי ממנה? כאן מקור החולשה של "נאמני תורה ועבודה" והסיבה שרבים רואים בה משהו לא אמיתי, מזויף. כל עוד מקבלים את ההלכה כסמכות מחייבת, כיצד ניתן להתלונן על ההקצנה הדתית? אם מקבלים את ההלכה כטקסט מחייב, מה לנו להלין על התחרדותה של הציונות הדתית, האומרת "לא לחברה מעורבת" (משה טור פז, דעות 18, עמ' 5), ורוצה בסך הכול למנוע איסורים הלכתיים של "הרהורי עבירה" מהנוער המתבגר באמצעות הפרדה של בנים ובנות? שני תהליכים דומים של "חזרה בתשובה" קרו לחלק משתי קבוצות בחברה הישראלית, הציונות הדתית והמסורתיות המזרחית, בשני העשורים האחרונים של המאה העשרים. בשתי קבוצות אלה היה דיסוננס קוגניטיבי בין אורח החיים ובין האמונות. למזרחי המסורתי היו נקיפות מצפון על שהוא מאמין בתורה וברבנים - ובכל זאת איננו מקיים חלק מהמצוות; והציוני הדתי חי בקונפליקט בין נאמנותו להלכה ובין נורמות שבהן הוא

סוטה ממנה. כדי להיחלץ מקונפליקט זה, "ליישר קו" ולהתאים בין אורח החיים ובין ההלכה, קמה ש"ס ביהדות המזרחית והזרם החרד"לי בציונות הדתית.

חלק מ"נאמני תורה ועבודה" מצרים על ההתחרדות של הציונות הדתית והפיכת כיסוי הראש לנשים לנורמה מחייבת בזרם המרכזי של הציונות הדתית, אבל נמצאים בעמדת חולשה ונחיתות, ואינם מעיזים לומר את מה שהם מרגישים. כיצד הם יכולים לבקר התנהגות לפי הלכה שגם הם מחויבים לה?

ניקח דוגמה נוספת: היחס ללימודי חול. לשם המחשה אשווה בין הרב האידיאלי של משה (קנילי) טור-פז, שכיהן כיו"ר "נאמני תורה ועבודה", ובין דמות היהודי הדתי על פי שולחן ערוך:

היהודי של "נאמני תורה ועבודה"	היהודי של שולחן ערוך
אני רואה בעיני רוחי מוסד כדוגמת "בית המדרש לרבנים" של גרמניה. [...]	חייב אדם לשלש למודו שליש בתורה שבכתב [...] שליש במשנה [...] שליש בתלמוד [...] הגה [מוסיף הרמ"א] וי"א שבתלמוד בבלי שהוא כלול [...] אדם יוצא ידי חובתו בשביל הכל [...] ואין לאדם ללמוד כי אם מקרא משנה וגמרא והפוסקים הנמשכים אחריהם ובוזה יקנה העולם הזה והעוה"ב אבל לא בלמוד שאר החכמות (ריב"ש סי' מ"ה ותלמידי רשב"א). ומכל מקום מותר ללמוד באקראי בשאר חכמות ובלבד שלא יהיו ספרי מינים (יו"ד, סימן רמו, סעיף ד).
ארבעת המבחנים הקיימים לרבנות כיום, גם פסיכולוגיה וסוציולוגיה, היסטוריה וחינוך, פילוסופיה וספרות עברית. הוא יכיר את אושיות התרבות הישראלית, כמו גם את ענקי הרוח מאומות העולם (דעות 15, עמ' 5).	

חוץ מהרוח הכללית השונה בין ההלכה ובין האידיאל של "נאמני תורה ועבודה" יש גם התנגשויות ממשיות. האם בבית המדרש העתידי של "נאמני תורה ועבודה" לא ילמדו את גדולי הרוח כדוגמת ברוך שפינוזה ופרידריך ניטשה, המוגדרים כ"ספרי מינים" האסורים בקריאה? הנפנוף בדמותו של הרמב"ם לא יעזור כאן, מכיוון שהלכה פוסקים משולחן ערוך (למעט התימנים).

את התסביך של הדתיים הליברליים ניתן לראות בצורה בולטת בקשר להצגתו של בית הכנסת "שירה חדשה" (שאני מברך על קיומו). בריאיון עם תמר וייס היא מספרת שנשים קוראות בתורה וחזניות בקבלת שבת. היא טוענת שמבחינה הלכתית "הבעיה של 'קול באשה ערוה' לא רלבנטית לעניין של קדושה (לכן הגמרא במגילה שהזכרתי אוסרת על נשים לקרוא בתורה משום 'כבוד הציבור', ולא משום 'קול באשה') ורבים פוסקים כך.² למסתכל מבחוץ נראה הדבר כצביעות והונאה עצמית. האם מתפללי "שירה חדשה" לא הולכים להופעה של זמרת? לשם מה כל הניסיון הפתטי להציג את עצמם כלפי מתנגדיהם כאנשים אורתודוקסיים המחויבים להלכה? אם בחיי החול הם שומעים קול אישה, מה פתאום בבית כנסת נושא זה מעניין אותם?

המקור ההלכתי, שעליו בונה קהילת "שירה חדשה", שהרוב המכריע של מתפלליה הוא אשכנזי, הוא פסיקה ייחודית של הרב עובדיה יוסף, שכתב: "במקום השראת שכינה לא חששו חכמים להרהור. [...] התירו לאישה לקרות בציבור כשאין שבעה בקיאים לקרות" (שו"ת יחוה דעת ד, סימן טו). לגיטימי לגמרי להשתמש בפוסק של תנועת ש"ס (אילו ידע להיכן ייקחו את פסיקתו, אני בספק אם היה כותב את הדברים), אבל כדאי שהדברים יהיו "על השולחן". אחרי שצולחים את הסוגיה הזו, אין בעיה שנשים ישמשו שליחות ציבור בכל חלקי התפילה (ולא רק בקבלת שבת). מכיוון שכיום כולנו בקיאים בתפילה, לכולם יש סידור ויודעים לקרוא, ואין צורך ששליח ציבור יוציא אותנו מידי חובה. חכמים תיקנו שיהיה שליח ציבור תמיד, אם מדובר בקהל שאינו יודע להתפלל וצריך את שליח הציבור שיוציא אותו ידי חובה, ואם מדובר בקהל שיוודע להתפלל: "קהל שהתפללו וכולם בקיאים בתפלה, אף על פי כן, ירד

שליח ציבור וחוזר להתפלל, כדי לקיים תקנת חכמים" (שו"ע או"ח, סימן קכד).

בנוגע לאיסור "כבוד הציבור" – "הכל עולים למנין שבעה, אפילו אשה וקטן שיודע למי מברכין, אבל אמרו חכמים: אשה לא תקרא בצבור מפני כבוד הצבור" (שו"ע או"ח, סימן רפב) – הטיעון של "שירה חדשה" הוא שבימינו כבוד הוא שאישה תעלה לתורה. גם מהלך זה הוא לגיטימי לאור העובדה שמצאנו פוסקים, שלא עשו עניין מ"כבוד הציבור", ואפשר לבטל אותו בכל מיני מצבים שיש בהם צורך להעלות נשים לתורה. אם כך, גם בזמן ובמקום, שכבוד הוא לציבור שנשים עולות לתורה, אין טעם בהדרה זו. לפי המהר"ם מרוטנבורג, התירו לנשים לעלות לתורה בעיר של כוהנים, אם העלייה של כוהן במקום ישראל יכולה לפגוע בייחוס הכהונה שלו: "עיר שכולה כהנים, יקרא הכהן ב' פעמים, ושוב יקראו נשים [...] (היכא דלא איפשר [=מכיוון שאין אפשרות להעלות רק גברים] ידחה כבוד הציבור)" (שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, מהדורת כהנא, סימן מז, עמוד 10).

לפי הרב יעקב עמדין, אם יש מניין מצומצם בבית יולדת, גם נשים עולות לתורה. עלייה לתורה נתקנה כתחליף לקורבן תודה שיוולדת חיבת בו. במקום שהבעל נמצא הוא עולה בשבילה; אבל אם אינו נמצא, היא עולה בעצמה: "ונראה דכשמתפללין וקורין עשרה בצמצום בבית היולדת ואין בעלה כאן, יש להעמיד הדבר על הדין שאשה עולה וקוראה בתורה כהאי גוונא [=במקרה כזה]. אף על גב שאמרו חכמים לא תקרא בציבור מפני הכבוד, לא אמרו אלא בקהל רב ושלא לעשות תדיר, אבל בהאי גוונא דהויא מילתא דלא שכיחא ומשום תקנתא דידה איכא למימר [=אבל במקרה כזה שהוא דבר שלא שכיח ומשום תקנה שלה יש לומר] לא גזרו [מפני כבוד הציבור]" (בירת מגדל עוז, שוקת ב, סעיף י, זיטאמיר, תרל"ד, עמ' 24).

נחזור עתה ל"נאמני תורה ועבודה". בעניין "קול באישה ערווה" הצליחו להתגבר על האיסור ההלכתי, בתחומים אחרים נשאר רק לקטר: "דרושים עוד רבנים המוכנים להודות כי אין להלכה תשובה טובה [...] לבעיית ההומוסקסואלים הדתיים ולהומוסקסואליות בכללה" (משה טור-פז, דעות 15, עמ' 5). גם בנוגע לבעיית הרווקות המאוחרת נותר רק להתלונן על ההלכה: "אני לא חושבת שרב או סמכות כלשהי הייתה יכולה להקל או

לפתור את העניין ההלכתי" (מובא אצל יוסי גרייבר, דעות 20, עמ' 10). הם מספרים על דתיים שבלית ברירה פועלים נגד ההלכה, אולם לא מובאת גישה שמלכתחילה תופסת את היהדות בצורה קיומית ולא הלכתית-מחייבת. יש צורך אפוא ביצירת דתיות חדשה – "דתיות מעשית", לא הלכתית, יהדות דתית-אקזיסטנציאליסטית, שזורמת עם החיים המודרניים ומשוחררת מהתסביכים שהוצגו לעיל, שאיננה רואה בהלכה סמכות מחייבת, שתמלא את החלל תחת התהום הפעורה שבין דתיים לחילונים. רק כך אפשר יהיה לפתור את המתח ולקיים את הבניין המפואר של המסורת המעשית היהודית באופן שלא יחנוק את הערכים המודרניים שבהם אנו מאמינים. אם יש די אנשים שמזדהים עם הרעיון של "יהדות קיומית", תיערך התכנסות של ייסוד תנועה ואף יוקם אתר אינטרנט. אם יצטרפו אליה אנשים בעלי יכולות כלכליות, יוקם גם בית מדרש או מכינה קדם-צבאית ברוח רעיונותיה, מתוך מודעות לכך שתנועה שאיננה מממשת את רעיונותיה בתוך מערכות החינוך הקיימות, השפעתה דלה.

הגיגים בנושא יהדות רצופה בין הלכה לחילוניות

אידיאולוגיה ואינסטינקט בתהליך התהוות הציונות הדתית

מכיוון שתנועת המזרחי בנתה את עולמה האידיאולוגי של אחדות הקודש והחול מתורת הראי"ה קוק רק אחרי שאנשי התנועה עזבו את עולמם המסורתי הישן, נראה שיש פה מעין תירוץ שלאחר מעשה: בנייה אידיאולוגית מאוחרת, מעשה מלאכותי, ניסיון להשקטת המצפון והפיכת פשרה לאידיאולוגיה. המזרחי נסחף בזרם החילון, אבל לא "הלך עד הסוף", ולא היה לו אומץ "להוריד את הכיפה".

אולם במבט מעמיק יותר ניתן לומר שהבריחה מהעולם החרדי ביטאה את שורש נשמתם של אנשי המזרחי. הם ברחו מהחרדיות המצמקת את החיים, אבל לא רצו להתנתק מעברם המסורתי. האידיאולוגיה החדשה היא תרגום של תחושות אינטואיטיביות פנימיות לכלים של הכרה שכלית. האידיאולוגיה החדשה היא גילוי מודע של כוחות שפעלו באופן בלתי מודע בדור הקודם. הרצון להשתחרר מהעולם החרדי הוא תוצאה של העיוות שהיה בו, ריקבון שפרץ החוצה. הוא ביטוי אותנטי, אף על פי שבשעה שנוצר העולם החדש טרם התגבשה תפיסת העולם שלו.

הקודש והחול

מתוך הפירוד והנסירה³ של הקודש והחול מגיעים לאחדות משוכללת. הניסיון של הציונות הדתית לערבב בין הקודש ובין החול מביא לפעמים לדיכוי החול. החול לא יוכל להתממש באופן מלא כל עוד הציונות הדתית תופסת את עצמה כמחויבת להלכה. דבר זה בא לידי ביטוי בכמה נושאים.

אלו הבולטים שבהם:

א) דת וביקורת המקרא

השילוב של מקרא באוניברסיטה דתית (בר-אילן) ובישיבות ההסדר

הליברליות מביא, מצד אחד, לחיוב: בחינת הנחותיו של המחקר וביקורת על אלו שאינן מבוססות. מצד שני הוא מביא לעיוות המחקר ממניעים תיאולוגיים: הבאת פלפולים מאולצים כדי שיגנו על התפיסה המסורתית, והצגת המחקר כחסר היגיון.⁴

(ב) דת ואמנות

הצגת נושאים יהודיים בכלים אמנותיים היא חידוש מרענן, אולם הגבלת המחול, השירה, הפיסול, הציור והמשחק לכלליה של ההלכה האורתודוקסית היא עירוב של מין בשאינו מינו. זווית הראייה ההלכתית מתנגשת עם זווית הראייה האמנותית. ההלכה אינה רואה באמנות החולין ובמחשבות החולין ערך, יכולה גם להיות עוינת להן מטעם של ביטול תורה, ואף אוסרת אותן במפורש בתחומים ארוטיים, הנתפסים כיצר הרע. מחול ללא ארוטיקה, מחול שאינו מביע את הגוף, מחול "אורתודוקסי", הוא מחול עקר. הניסיון ליצור מחול נשי לנשים גוזל את אמנות המחול מחמישים אחוז מהאוכלוסייה. עירוב דת ואמנות חונק את היצירה האמנותית ובוחר אותה מזווית ראייה הלכתית. יש לברור ולהוציא את הטוב מתוך הרע שיש בהלכה, כך שקיומה יוסיף טוב ולא ידכא עולמות אחרים. יש לתת לכל עולם להתפתח באופן חופשי, ולחזור לאחדות הרואה את האור והעושר שבכל עולם, בלא שזה ידכא את זה.

אורתודוקסיה מודרנית, ציונות דתית וחרדיות לאומית

השם "דתי לאומי" שונה מהשם "ציונות דתית", מכיוון שהוא מכניס את הדתיות לתוך המסגרת הציונית. הציונות היא הרכיב המרכזי, ובתוכה יש סוגי ציונות שונים, כגון "ציונות דתית" ו"ציונות סוציאליסטית". זכורה לי אמירה של משה פייגלין (בשנות התשעים) – ש"ציונות דתית" היא "מושג מגעיל", מכיוון שהדת היהודית נכנסת לתוך המסגרת של הציונות; ואיננה המרכיב המכונן. אולם מה שאצלו נדרש לגנאי אצלי נדרש לשבח. שם זה יוצר מכנה משותף כללי של זהות ציונית, שעל גביו יש זהות ייחודית, דתית או חילונית, שאיננה פוגעת בבסיס המשותף. אבל לדעתי יש בעיה במונח "ציונות דתית" – בעיה מסוג אחר.

הכשל במונח "ציונות דתית" הוא בכך, שהיא לוקחת סימפטום אחד, ציונות,

מתוך כלל התופעות המודרניות, ודרכו היא מגדירה את עצמה לעומת החרדיות. לעומת זאת, באה "אורתודוקסיה מודרנית" לחבר בין מסורת למודרניות באופן כללי. מכיוון שהציונות עצמה בנויה על מימוש ארצי של הרעיון המשיחי היהודי, היה אימוץ ערכי הציונות בציונות הדתית קל לעיכול. אחרי שאחזה בדגל הציוני, היא לא הרגישה צורך לאמץ את המודרניות כערך כדי להגדיר את עצמה. שימת הדגש על הציונות הביאה לדחיית המודרניות וליצירת הזרם החרד"לי. הדרך לתיקון היא בשימת דגש על הערך שיש למודרניות בפני עצמה.

לאחר כתיבת שורות אלה יצא לאור ספרו של ד"ר משה מאיר שנים יחדיו, הדן במשמעות ההגדרות ומציע את ההגדרה "דתי-חילוני" כדי לתקן עיוות זה.

ליברליות דתית ותורה מן השמים: קטע מתוך ריאיון⁵

דתיים ליברלים נמצאים בעמדת חולשה. אם אתה מאמין בתורה משמים, דינים כגון עונש מיתה על הומוסקסואל או הרג מקושש העצים בגלל חילול שבת יוצרים סתירה פנימית בין הערכים הליברליים ובין אמונה זו. באופן קבוע אתה במבוכה ובמגננה. בכלל, הקבוצה הזו, אורתודוקסים ליברלים, אינה מצליחה להגיע להשפעה, והיא נמצאת תמיד בעמדת נחיתות בין שאר הקבוצות הדתיות. אחת הסיבות לכך היא שהעירוב של מחויבות להלכה עם ליברליות נתפס כלא-אותנטי. הם מקבלים את כללי המשחק של האורתודוקסיה, ולכן כליברלים ידם על התחתונה תמיד.

"הציבור הסרוג"

השם שנוצר בשנות האלפיים, "הציבור הסרוג", מבטא הגדרה סוציולוגית של קבוצה מסוימת בלי לשייך אליה איזושהי אידיאולוגיה. אין זה מקרה שהיא נוצרה בשנים האחרונות, עם ירידת קרנם של האידיאליים הגדולים והשייכים המפלגתיים בחברה הישראלית בכלל ובציונות הדתית בפרט. ההגדרה הסוציולוגית (בניגוד לזו האידיאולוגית) מכילה גם את תופעת "הדתיים הסוציולוגים" – בורגנים החיים בחברה הדתית ממניעים סוציולוגיים, אבל אינם מזדהים עם האידיאולוגיה הציונית דתית. מכיוון שאין להם אידיאולוגיה מגובשת, קולם אינו נשמע והם חסרי השפעה במישור הציבורי.

לימודי היהדות כגורם להתפרקות הציונות הדתית

הפיכתם של לימודי היהדות לערך מרכזי בציונות הדתית הוא הגורם להתפרקותה. לימודי היהדות האינטנסיביים הביאו ליצירת הזרם החרד"לי – דתיים לאומיים שרצו ליישר קו ולהתאים את אורח חייהם ה"פשרני" לרוח ההלכה החרדית. מצד אחר, לימוד אינטנסיבי של המקורות מתוך ראייה היסטורית-ביקורתית אקדמית הביא בזרמים אחרים בציונות הדתית להבנה, שלא ניתן לזהות כל סעיף בשולחן ערוך עם רצון אלוהים. ההלכה היא יצירה אנושית, שלובשת ופושטת צורה במשך הדורות. תהליך זה הביא את הציונות הדתית הליברלית להרגיש בת-בית בעולם ההלכה, ונתן לה ביטחון עצמי לתקן את ההלכה גם ללא גב הלכתי-רבני. לדוגמה, אם איסור עליית נשים לתורה הוא רק מפני "כבוד הציבור", והציבור מוכן לכך – אישה יכולה לעלות לתורה.

ה"מגזר" הציוני דתי – מציאות מדומיינת

חלוקת החברה הישראלית לפי ה"פְּרָקְסִיס" – מי נוסע בשבת לים ומי הולך לבית כנסת, או מי עושה גם את זה וגם את זה – היא שטחית וכמעט אינה אומרת דבר על העולם הפנימי.

חלוקה משמעותית הרבה יותר קשורה לשאלה מי הפנים ערכים הומניסטיים ליברליים ומי לא. אם מסתכלים מנקודת מבט זאת, החלוקה היא אחרת. מכוח בסיס פלורליסטי משותף מוקמים מיזמים, המכילים אנשים ממגזרים שונים, בבתי מדרש, בתי ספר מעורבים ומכינות קדם-צבאיות. לעומת זאת, עם הזרם החרד"לי הפוערים הרבה יותר גדולים ואין אפשרות ליצור שיח משותף.

כנישואים יש כמה וכמה זוגות מעורבים של דתיים וחילונים, אבל נדיר למצוא זוגות של חרד"לים וליברליים (אני באופן אישי אינני מכיר). ראיית הציונות הדתית כמגזר אחד היא מציאות מדומיינת. היא קיימת כמוחם של אנשים ולא במציאות עצמה.

השטחיות בחלוקה הדתית-חילונית

א) כששאלתי אחד מידידי נעוריי, דתל"ש בוגר ישיבת הסדר, על חייו כחילוני, הוא ענה לי שהוא לא חילוני, הוא ב"אלול" – בית מדרש דתי חילוני. תשובתו מחזקת את התפיסה שיש לחלק מן הדתל"שים קטגוריה נפרדת, בין הדתי לחילוני; אולם תזה זאת הופכת פשטנית לאור המשפט הנוסף שאמר לי: "צריך להחזיר את החילונים בשאלה – הם מלאים באמונות טפלות." המשפט הזה ממקם אותו עם מיעוט חילוני שמודע לחילוניותו, הנמצא בקצה השני של המפה. דוגמה זו מראה כיצד קשר חזק ליהדות יוצר גם מודעות של זהות יהודית-חילונית שהיא חזקה יותר מאשר חילוניות מכוח האינרציה, ולכן גם מיקום הדתל"ש בין הדתי לחילוני הוא פשטני.

ב) דוגמה נוספת שתחדד את שאלת ההגדרות היא היכרותי עם אתיאסיסט שמתפלל שלוש פעמים ביום. מבחינת עולמו הפנימי הוא הרבה יותר חילוני מחילונים רבים המאמינים באלוהים. כל "מוודי הדת" הסוציולוגים הביהביוריסטים, המחלקים את החברה הישראלית לפי צורת ההתנהגות, אינם משקפים מציאות מורכבת של אנשים רבים שאינם מתאימים למודלים אלו. בתור אקזיסטנציאליסט יש לי סלידה משטחיות סוציולוגית, המנסה להכניס מציאות מורכבת לתוך קופסאות מלאכותיות.

ג) דוגמה שלישית היא גיסתי. היא מלמדת תנ"ך ומחשבת ישראל במערכת החינוך הממלכתית, ואיננה מתאימה לבתי ספר דתיים המלמדים תחומים אלו בצורה דוגמטית, כלומר תנ"ך – ללא ביקורת המקרא, ומחשבת ישראל – ללא הוגי דעות שאינם דתיים. היא חיה בפיצול בין הקהילה הדתית, שאליה היא משתייכת בבית הכנסת, ובין עולמה המקצועי, שבו היא מוצאת את מקומה בחברה החילונית, ומבחינה זאת ניתן לקרוא לה "דתייה-חילונית".

הן גיסתי והן האתיאיסט שומר המצוות יהיו בעלי ברית לחילונים הפועלים לאפשר נישואים אזרחיים, אף על פי שהם עצמם התחננו בחתונות דתיות. לעומת זאת, אנשים רבים המוגדרים כמסורתיים יתנגדו לכך.

ניתן ללמוד מדוגמאות אלה שחילוניות מורכבת מאלמנטים רבים, חלקם פוזיטיביים כגון צריכת תרבות של חולין (ספרות, שירה ומדיה) ואימוץ ערכים הומניסטיים כחופש המחשבה; וחלקם מרכיבים נגטיביים כגון אי-קיום מצוות.

החילוני הליברלי יכול למצוא שפה משותפת עם דתי ליברלי וליצור עמו בריתות ושיתופי פעולה הרבה יותר מאשר עם חלק ניכר מהיהודים המסורתיים, שאמנם לא מקיימים מצוות בעצמם, אבל מאמינים בהלכה האורתודוקסית, והערכים הליברליים זרים להם. הכנסת החברה הישראלית למגירות סטריאוטיפיות שעליהן תוויות של הגדרות מתאימה לסוציולוגים המחפשים הגדרות, אבל לא למציאות מורכבת, המגוונת הרבה יותר מהקטגוריות המובדלות שבהן מתוארת החברה הישראלית.

חרדת שינוי ההלכה וחרדת קיום המצוות

הפיצול העמוק בין דתיות לחילוניות נובע משתי חרדות שונות. חלק מהדתיים שרויים בחרדה שמא כל שינוי יביא את הדת לרפורמיות, וחלק מהחילונים מפחדים שמא קיום של מצווה מסוימת תיתפס כחזרה בתשובה. מבחינה פילוסופית צרופה לא ברור מה ההבדל בין למידה ממקור מסוים בארון הספרים היהודי, שאליו מתחברים בבתי המדרש החילוניים, ובין מצווה מעשית מסוימת בהלכה היהודית. ההבדל שבין לימוד למעשה נובע מחרדת תווית החזרה בתשובה, ויש להשתחרר ממנה.

ההווה האידיאלי

למזלנו רוב העם חילוני, ועקב כך מתקיימת יצירה אמנותית בעם היהודי בתחום של מחול, משחק ושירה; וגם המערכת המשפטית היא ליברלית ולא הלכתית.

לדאבוננו אצל חלק מהאוכלוסייה החילונית הזהות היהודית איננה שורשית ועמוקה, ולמזלנו חלק נכבד מהאוכלוסייה היהודית במדינת ישראל שומר מצוות ומשפיע על צביונה היהודי של המדינה.

יחידים יכולים לחיות את העולם הדתי והחילוני במקביל, אולם הרוב המכריע אינו מסוגל לצאת מתוך המסגרות הסוציולוגיות שבהן הוא חי, ולעצב לעצמו דרך אינדיבידואלית ייחודית.

הראי"ה קוק חשב שהחילון הוא חלק מהנהגתו של ה' בעולם. הנהגתו פועלת באופן דיאלקטי, ואחד משלביה הוא החילון; אולם ייתכן שיד ההשגחה רוצה

שכך המצב יישאר, ודווקא המתח שבין המגמות השונות הצוררות זו את זו ייתן את האיזון הנכון.

התממשות הרעיון המשיחי במדינת ישראל

החלוקה של הציונות הדתית לקבוצה "משיחית" ו"מסוכנת" של חוגי מרכז הרב ולקבוצה דתית "פרגמטית", שאיננה רואה במדינה את "ראשית צמיחת גאולתנו", איננה הכרחית, וקיימת דרך שלישית. מכיוון שלפי שמואל "אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד" (ברכות לד ע"ב), ניתן לראות בהקמת מדינת ישראל מימוש של משיחיות השמחה בחלקה. דרך שלישית זו איננה חולמת על התפשטות טריטוריאלית על כל מרחבי ארץ ישראל, גם אינה מתכננת להקים את הבית השלישי על הר הבית, אלא רואה בקיבוץ הגלויות ובחירות המדינית את תכלית הגאולה.

הגעה לגאולה איננה אומרת שיש לנוח על זרי הדפנה. תמיד יש צורך לשפר ולתקן את החברה, אבל מבחינת מצב התודעה של גלות וגאולה הגיע זמן הגאולה, הגענו אל ימות המשיח, ויש להפסיק לחכות ולצפות אל גאולה שכבר הגיעה. אנו חיים במציאות של גאולה, ושאלה זאת איננה תלויה בשאלה אם יהיה או לא יהיה חורבן שלישי. אינני נביא צופה עתידות, וכל האפשרויות פתוחות, אבל תחושת הפנימית היא שלא יהיה חורבן שלישי. הפעם חזרנו כדי להישאר.

מסגרת החברות בין בני זוג בחברה המודרנית

הצורך בחברות זוגית לפני הנישואים קיים בעולם ככלל, ובישראל עוד יותר בעקבות השירות הצבאי, ויותר מכך בחברה הדתית, מכיוון שלימודי יהדות אחרי התיכון ולפני האוניברסיטה נפוצים בה. הצעיר הדתי רוכש מקצוע ופרנסה רק בשנות העשרים המאוחרות.

אי-זמינותם של אמצעי מניעה לפני שנות השישים של המאה העשרים דרשה מהחברה טאבו בנוגע ליחסי מין לפני החתונה. בעוד המציאות החברתית והרפואית-טכנולוגית השתנתה, ההלכה לא השתנתה; ולא זו בלבד, היא אף העמיקה את אחיזתה בציונות הדתית.

הדרישות המחמירות של ההלכה אשר לקשר זוגי לפני הנישואים⁶ מביאות לנישואי בוסר, מצד אחד, ולקשרי חברות המנוגדים לטבע האנושי, מצד שני. הפוסקים האורתודוקסים-מודרניים, המתירים חברות אפלטונית בלבד בין בני זוג, יוצרים מציאות שמבחינה מסוימת קשה יותר מזו של העולם החרדי: הם גורמים להתעללות בטבע האדם, הפְּמָה למגע פיזי במהלך בניית הקשר האינטימי.

אני קורא לאנשים, הרואים את עצמם מחויבים להלכה וטוענים שמחכים להלכה שתשתנה: אל תברחו מהתמודדות עם ליקויי ההלכה של ימינו בשם תקוות שווא! הישועה לא תבוא מהממסד הרבני. רק שבירת הנורמות מלמטה יכולה להביא לשינוי.

אופני הישיבה בבית הכנסת

הישיבה הנפרדת והנתק בין גברים לנשים בתפילה משרים אווירה של קדושה ורצינות, אולם אי-שיתופן של נשים בתפילה הוא פגיעה גדולה, וההפסד גדול מן הרווח. המחיצה נותנת תחושה כאילו האישה היא יצור דְמוּנִי שאסור להסתכל עליו, והיא מקור לחטאי הגבר. הסרת המחיצה ושילוב נשים בתפילה, מצד אחד, והשארת הישיבה הנפרדת, מצד שני, נראים לי האיזון הנכון בין כל הגורמים.

בתוך עמי אנוכי יושב, בין המחיצה האורתודוקסית למעורב הקונסרבטיבי. אם רוצים לתת מקום לשניהם, צריך להקים בית כנסת ובו שלושה אגפים: גברים, נשים ומעורב.

מבחינה מחשבתית יש הבדלים כחוט השערה בין האגף ה"מני"-קונסרבטיבי ובין האגף הדתי-ליברלי. במקום שהמניינים השוויוניים של הציונות הדתית הליברלית ינסו לבדל את עצמם מהקונסרבטיבים, כפי שהיה בכנס "שירה חדשה", שכניס את הקהילות השוויוניות של האוכלוסייה הדתית-לאומית הליברלית בקיץ תשע"ד, עליהם להשתחרר מהרצון להיות חלק מהאורתודוקסיה, שגם כך לא תכיר בחלקה בלגיטימיות שלה. יש לאחד כוחות ליצירת מודל משותף של בית כנסת בעל שלושה אגפים, היכול להכיל דתיים, ליברליים וקונסרבטיבים גם יחד.

גלגולי כיסוי ראש לנשים כביטוי לתהליכים שעברו על הציונות הדתית

תהליך ההתחרדות של המזרחי היה תהליך של חזרה בתשובה. כשם שגר צדק איננו מוכן לקבל פשרות ו"תחמונים" הלכתיים (זה אחד הפירושים ל"קשים גרים לישראל כספחת")⁷, כך גם המזרחי, כשחזר בתשובה לחיק ההלכה, לא היה מוכן לקבל את ההערמה החרדית של הפאה. לפני שנות השבעים לא נהגו רוב נשות המזרחי לכסות את ראשן. בשלב הראשון, בשנות השבעים, הלכו נשות הקבוצה האידיאולוגית של מרכז הרב במטפחת. בשלב השני, בשנות השמונים, דרשה גם האסתטיקה מקום, ונוצר מודל הכובע. השתלטותו של המזרחי החדש על המזרחי הישן בחוגים נרחבים, מצד אחד, וירידת הרוח האידיאולוגית-הלכתית בשנות התשעים, מצד שני, הביאו להופעת כיסוי הראש החלקי (שבו השער גולש החוצה) – פשרה בין הדרישה האסתטית לדרישה ההלכתית. בשנות האלפיים הופיע בחוגים ליברליים כיסוי הראש הסמלי (כגון קשת שעל הראש), שתפקידו יותר לסמל סטטוס, בדומה לטבעת, מאשר לכסות את הראש.

הגאולה תבוא מלמטה

תשובה לתגובות על המאמר "יהדות רצופה בין הלכה לחילוניות"⁸

א) הרב דוד ביגמן הוא חלוץ בפסקי הלכה פורצי דרך, כמו פסקו המתיר לשמוע שירת אישה. דווקא מתוך הדוגמה שהביא בתגובתו למאמרי⁹ ניתן ללמוד כמה מרחב הפעולה שלו מוגבל בתור יהודי הלכתי. הניסיון להציע דגם של הלכה פחות מחמירה ויותר מחדשת יכול ברמה התיאורטית למשוך, אבל כשיורדים מרום האידיאלים אל פרטי ההלכות מוצאים שניתן פה ושם לרכך, אך לא ליצור שינוי משמעותי. הוא מספר כיצד מצא היתר לחייל לנסוע עם חיילת: "אין איסור ייחוד על שלושה גברים עם אישה." מכאן אנו למדים שאם לאותו חייל הייתה חברה, והוא היה רוצה לנסוע עמה לבד למקום שקט ואינטימי, כן הייתה לו בעיה.

המהלך שאני מנסה להוביל – הפיכת העולם ההלכתי לנרטיב אחד מתוך יהדות רבגונית – הוא כאוויר לנשימה לאנשים רבים, כך אני לומד מתוך המכתבים האישיים והתגובות הרבות שקיבלתי.¹⁰ באחד מהם נטען שבנוגע למיניות "ההלכה מחמירה ללא צורך, וכל הנושא יצא לגמרי מפרופורציות הגיוניות עד למצב של חולי נפש".

אין אני נכנע ל"אתוס החרדי של עולם ההלכה", כדברי הרב ביגמן, אלא אני מודע למרחב התמרון הצר שיש לו. יש לזכור שהעולם ההלכתי של חז"ל, שדרש פסוקים והתקין פרוזבול, הוא עולם שהיה ואיננו, וכל הדיבורים על חזרתו הם סוג של בריחה.

ב) פרופסור דב לנדאו כתב בביקורתו על מאמרי שביהדות רק "הזרם השמרני המרכזי" שורד.¹¹ טיעונים אלו הם חלק ממסע הדה-לגיטימציה של האורתודוקסיה כלפי הקבוצות האחרות בעם היהודי; כלפי התנועה הרפורמית אף נטען שהיא "דת חדשה". אולם מזווית הראייה של הרפורמים, הם רואים את עצמם המשך של החדשנות של חז"ל, שגם נתפסה כ"דת חדשה" על ידי מתנגדיהם. בעוד שהצדוקים, שכפרו בתורה שבעל-פה, נעלמו מעל בימת ההיסטוריה, דווקא החדשנים הם אלה ששרדו.

מכיוון שהקראים כמעט נעלמו מן העולם, תופסת האורתודוקסיה את עצמה כדת האותנטית, אולם ניתן לראות בה המשך של הצדוקים והקראים. הם אמנם לא "נתקעים" עם המקרא, שממנו כבר לא פוסקים הלכה, אבל זה מה שהם עושים עם שולחן ערוך.

מנקודת מבט זו, מי ששורד הוא מי שידוע לתמרן בין ישן לחדש. מה שברור בימינו, שכל יכולת הקיום של החברה החרדית בארץ לשרוד ואף להתעצם נשען על הקיום היהודי-המודרני. מבחינה כלכלית החברה החרדית תקרוס ולא תוכל לקיים את עצמה אם תצטרך להקים כלכלה משלה, מערכת בריאות משלה וצבא משלה. הכנסותיה המעטות ממסים לא יאפשרו לה להתקיים.

ג) הנחת היסוד הראשונה של תפיסתי היא ש"כולנו כל העמים [...] משתתפים בבנין אחד גדול עדי-עד, כולנו תורמים את תרומתנו לבנין האנושות" (רש"ר הירש, אגרות צפון, אגרת טו). תפיסה זאת עומדת בבסיס הרצון לשלב מסורת יהודית וערכים מערביים מודרניים.

בעקבות השפעת התרבות האירופית אסר רבנו גרשום על נשיאת שתי נשים (אם כי כבר במקרא עצמו, כל הזוגות הפוליגמיים "חיים על העוקם"). סוגיה נוספת, לימוד תורה לנשים, שנאסר בשולחן ערוך: "צו חז"ל שלא ילמד אדם את בתו תורה..." (יו"ד, סימן רמו, סעיף ו), ואפילו "תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחילה" (שם). בימינו, בעקבות השפעת הפמיניזם המערבי, יש נשים העוסקות בייעוץ הלכתי (שם "מכובס" לפסיקת הלכה) ונערות אורתודוקסיות זוכות בחידון התנ"ך העולמי, והדבר נתפס בציבור כחיובי.

האורתודוקסיה השמרנית עושה הונאה עצמית כשהיא מציגה את עצמה כאילו אינה מושפעת מערכים ליברליים-מערביים,¹² והצגת גלגוליו של דין הצלת גוי בשבת היא דוגמה לכך. בראשית המאה העשרים קרא "החפץ חיים" (הסמכות ההלכתית החשובה ביותר במאה זו), בספרו משנה ברורה, תיגר על "הרופאים בזמננו אפ' [ילו] היותר כשרים [...] שנוסעים כמה פרסאות לרפאות עובדי כוכבים ומזלות [...] מחללי שבת גמורים הם במזיד, ה' ישמרנו" (או"ח, סימן של, סעיף ב, ס"ק ח). ואילו משנות החמישים של המאה העשרים המוסר הליברלי שהתפרץ מלמטה על ידי רופאים דתיים השפיע גם על הפוסקים, והם מצאו לכך היתר. לפי הרב משה פיינשטיין, ההיתר הוא מחשש לאיבה שתביא לפיקוח נפש של יהודים: "בזמננו יש

לחוש לסכנה כמדומני בכל מקום וגם מצד פרסום הידיעות ע"י עיתונים תיכף מה שנעשה בכל העולם [...] להגדיל השנאה עד לרציחה [...] לכן פשוט שבזמננו יש לדון זה כסכנה ממש ויש להתיר כשיזמן זה.¹³ כלפי חוץ מסתמך הרב פיינשטיין על עקרון ה"איבה", אולם המניע הפנימי בכל התהליך הוא השפעתם של ערכים הומניסטיים-ליברליים על הפסיקה האורתודוקסית.

הרטוריקה של העמדת ערכי היהדות אל מול "התרבות הגויית", שאנו שומעים מבית המדרש של "מרכז הרב", חושבת לתומה שהיהדות חיה ב"אקס-טריטוריה" ומתכחשת להשפעות ההומניזם הליברלי עליה מתוך תחושת עליונות מזויפת.

ד) הנחת היסוד השנייה היא שאין לראות ביהדות ההלכתית נציגה בלעדית של היהדות. תפיסת המיניות ביהדות ההלכתית היא רק אחת מכמה יהודיות רבגוניות שהתקיימו במשך ההיסטוריה. שיר השירים (לפני שהפך למשל) מספר על אהבה ארוטית חושנית של טרום נישואים. גם בתוך מחשבת חז"ל עצמה התרוצצו נרטיבים שונים. לדוגמה: "מעשה ברבן שמעון בן גמליאל שהיה על גבי מעלה בהר הבית וראה עובדת כוכבים אחת נאה ביותר, אמר 'מה רבו מעשיך ה'" (בבלי, עבודה זרה כ ע"א). בואו נדמיין לעצמנו מה היה קורא אילו היה רב אורתודוקסי מתבטא בצורה כזו בימינו. על דוד ושלמה מסופר שהיו אצלם בארמון "שְׁרִים וְשָׁרוֹת" (שמואל ב יט, לו; קהלת ב, ח), ואת הדואט הראשון בהיסטוריה של עם ישראל ביצעו דבורה הנביאה וברק. הוויית חיים כזאת המתוארת בספר שופטים - המנהיגה הרוחנית-דתית של העם שרה יחד עם הרמטכ"ל - לא ניתן אפילו לדמיין שתקרה בימינו, בתוך עולם אורתודוקסי, שאפילו בחינה סטנדרטית לרבנות סגורה בו בפני נשים. (בארצות-הברית הרב אבי ויס הולך בין הטיפות ובשנת 2013 הכשיר נשים לתואר מהר"ת - "מנהיגה הלכתית, רוחנית, תורנית". הוא משתמש ב"מכבסת מילים" כדי שלא יוציאו אותו מהזרם האורתודוקסי). בעניין זה קרובות התנועות הלא-אורתודוקסיות אל אותה הוויית חיים המתוארת בספר שופטים יותר מאשר העולם האורתודוקסי של ימינו.

ה) עתה אעבור לטיעון המרכזי והמוצדק שמזכירים הן הרב ביגמן והן פרופסור לנדאו: הצעתי מביאה לאובדן מרכיב מרכזי בתרבות היהודית

ובארון הספרים היהודי – המערכת ההלכתית. גם אני חש במחיר הכבד ואומר שני דברים: 1) המטען ההלכתי לא יאבד מהעם היהודי מכיוון שחלק מהקבוצות בעם היהודי ימשיכו לפעול לפי קודים הלכתיים. 2) רנ"ק (1785-1840) עמד על כך שהיהדות חיה בכמה מחזורי חיים (מורה נבוכי הזמן, שער ז, עמ' לה; שער י, עמ' קיב). כל תקופה נסמכת על קודמתה, מצד אחד, ובעלת מאפיינים חדשים, מצד שני. לא הרי הנבואה של בית ראשון כעולם לימוד התורה של סוף בית שני, ולא הרי הלכות קודשים וטהרות שבבית שני כקיום היהודי בגלות, שבו נעלם שליש משישה סדרי משנה. גם עתה התחלנו פרק חדש בתולדות העם היהודי שנשען על הישן ובונה מתוכו הוויית חיים חדשה. ביאליק, במאמרו "הספר העברי", כותב על כך שיש "חומר ספרותי ישן, שנצבר במשך תקופה מסוימת על שכמה של האומה כהר והיה עליה לטורח" ומתוכו צריך ללקט "את כל החשוב והחביב ביותר לפי דעתו וטעמו של אותו הדור" וכך [בצורה דיאלקטית-הגליאנית]: "התמצית המעולה של הישן [...] נעשית קרקע לגידולים חדשים. [...] מעתה שמירתם של הנכסים המתים נמסרת לבעלי ה'גניזות' והארכיונים – והעם נקי" (כל כתבי חיים נחמן ביאליק, עמ' קצד-רא).

1) מכיוון שרבים וטובים אינם מוכנים למהלכים רדיקליים כמו אלה שהצעת, ברצוני להציע דגם נוסף, דגם ביניים ביני ובין הרב ביגמן. בדגם זה האדם מחויב להלכה באופן עקרוני, חוץ ממקרים חריגים ויוצאי דופן שבהם הוא חושב שהלכה מסוימת צריכה תיקון או ביטול, ומכיוון שהמערכת הרבנית אינה עושה זאת, הדברים צריכים לבוא מלמטה.

במורה נבוכים תופס הרמב"ם את הוראת השעה כאחד המנגנונים הבאים להתאים את התורה לכל תקופה. השינוי נקרא זמני, אך בפועל מדובר בשינוי קבוע. כדי לא לפגוע במעמדה האלוהי של התורה בעיני העם, משנים רק תחת הקטגוריה של זמני:

מכיוון שהאל יתעלה יודע שבכל זמן ומקום זקוקים דיני התורה
הזאת – בהתאם לשוני במקומות, לאירועים חדשים ולנסיבות –
לתוספת חלקם או לגריעה מחלקם, הוא [אמנם] אסר להוסיף
או לגרוע ואמר 'לא תסף עליו ולא תגרע ממנו', כי זה היה מביא

לשיבוש סדרי התורה ולאמונה שאין היא מאת האל. עם זאת הוא התיר לחכמים שבכל תקופה [...] להשעות חלק ממעשי התורה או להתיר חלק מאיסוריה במצב כלשהו או בהתאם למאורע. אבל אין להנציח זאת, כפי שהבהרנו בפתיחה לפרוש המשנה בעניין הוראת שעה. (חלק שלישי, פרק מא).

בעקבות תפיסה זאת כותב הראי"ה קוק שכשאין נבואה, לפעמים התיקון מגיע מלמטה, מהעם. פסקה נפיצה זו רוככה כשהודפס ערפילי טוהר בשנת תשמ"ג:¹⁴

לפעמים כשיש צורך בהעברה על דברי תורה, ואין בדור מי שיוכל להראות את הדרך, בא הענין על ידי התפרצות. ומכל מקום יותר טוב הוא לעולם שיבוא ענין כזה על ידי שגגה, ובזה מונח היסוד של מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. רק כשהנבואה שרויה בישראל אפשר לתקן ענין כזה על ידי הוראת שעה, ואז נעשה בדרך היתר ומצוה בגלוי. ועל ידי סתימת אור הנבואה, נעשה תיקון זה על ידי פרצה ארוכת זמן, שמדאבת את הלב מצד חיצוניותה, ומשמחת אותו מצד פנימיותה.

הבקשה של הרב ביגמן לאדם הפשוט לשבת ולחכות ל"דור רבנים חדש" יותר משהיא משנה מציאות היא משתקת אותה. גאולת העם וחזרתו לארצו לא הגיעו מאנשים שחיכו אלא מאנשים שפעלו ופרצו את מה שמקובל בזמנם. גם במישור ההלכה על האדם הפשוט לפעול מלמטה, בלי לחכות לנסיים מלמעלה.

הגיגים בנושא קיום מצוות ללא מצוֹנה

אין הכנעה כה מלאה כמו זו המופיעה במסווה
של חופש (רוסו).¹⁵

חירות אמיתית היא רצון ובחירה לקיים טקסים מעשיים, המכונים מצוות, מתוך הזדהות עם ערכם הפנימי, ולא מתוך השתעבדות או חובה. במסווה של שחרור מתאוות באה דרישה להיות "עבד ה'" ולקבל "עול מלכות שמים", וכך תשלוט ביצריך: "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה" (אבות ו, ב); "עבד אדני הוא לבד חפשי" (רבי יהודה הלוי).¹⁶ במסווה של בחירה חופשית, שהיא בעצם בחירה להיות כפוף להלכה, מבטלים את ערך החופש: הבחירה היא בשלילתו, בחירה בחיי המעשה ההלכתיים, המכתיבים ליהודי כל צעד בחייו ומבטלים את חירותו. שני אנשים יכולים לקיים אותה פעולה. אצל האחד היא תהיה ביטוי של שעבוד, קבלת עול מלכות שמים וכניעה למערכת ההלכתית, ואילו אצל האחר היא תהיה ביטוי של חירות והזדהות עם תוכן מעשי מסוים במסורת היהודית. ההבדל נעוץ בתודעה, והמסתכל מבחוץ לא יכול להבחין. ב"מבחוץ" אין הכוונה רק בנוגע להסתכלות חיצונית על אורח החיים, אלא גם להסתכלות סטריאוטיפית על מה זה דתי ומה זה חילוני, או חופשי, כפי שכונה בעבר.

קיום מצוות וחופש, ושאלת ההמשכיות הבין-דורית

בדת היהודית יש גורם שלילי מעצם הכפייה שבה. כפייה זו מתחלקת לשניים: א) כפייה מחשבתית: תפיסת האדם ככפוף לאל; ב) כפייה מעשית: קיום מצוות ההלכה.

כרובד התודעה ניתן להשתחרר מהכפייה. לעומת זאת, לגבי הצד המעשי של המציאות האדם הדתי חי חיים שחלקם מוכתבים מראש.

טעמי המצוות יכולים להמתיק את עוקצם של חיים אלו, אבל לא להפוך את המצוות לטבעיות, כפי שרצה ושאף הרא"ה קוק.¹⁷ הכפייה המעשית היא הגורם העיקרי לכך שלא היה, וכנראה גם לא יהיה, תהליך המוני של חזרה בתשובה. החילון של עדות המזרח נבע בעיקר מהצד המעשי.

לא יעזור כאן שינוי תודעתי. חיסרון זה אינו ניתן לפתרון. זה שורש טעותו של הרב קוק, שחשב שהחילון הוא עניין ארעי: "משך איזה זמן יסתבך דור" (אורות התשובה ו, ד).

תמיד יישאר מתח בין העושר שמקבלים מהימצאות בתוך הקיום המעשי ובין ההגבלה והפגיעה בחופש מתוך אותה הימצאות. קונפליקט זה מביא לכך שעבור אנשים בעלי מזג מסוים יתאים עולם של שמירת מצוות, ולאנשים בעלי מזג אחר הדבר לא יתאים.

אצל האחד גובר העושר של קיום השבת המסורתית על פני ההגבלות הנלוות אליה, ואילו אצל האחר יגבר הרצון לחיות ב"שבת חילונית". חשוב שיהיו מסגרות של "שבת דתית" ו"שבת חילונית" כדי ששתי האופציות יישארו עבור אנשים מסוגים שונים. תהיה זו נסיגה אם כל העם "יחזור בתשובה" או "יחזור בשאלה", מכיוון שאז תישאר רק אופציית קיום אחת.

יש להכיר בכך שלאורח החיים הדתי יש גם חסרונות. ההחלטה לחיות בחיי תורה ומצוות היא הקרבה. חיים אלו דורשים מאמץ וצופנים בחובם עולם רוחני ששווה את המאמץ, עולם של קדושה ודבקות בה'.

בין שני קצוות אלה קיימת דרך שלישית, הנותנת יותר מקום לחופש לצד קבלת העושר שיש בקיום המצוות. אלטרנטיבה מאוזנת בין שני קצוות אלה באה לידי ביטוי במאפייני "היהודי המעשי" ו"היהודי הקיומי".

מרכיב נוסף בהכרעה בשאלת קיום המצוות קשור לתהליכים ההיסטוריים, שעברו על העם היהודי במאה העשרים, והצפי לעתיד.

המצוות מכילות שני רבדים: א) רובד תרבותי-לאומי; ב) רובד אמוני, רגש דתי וחיים בקרבת אלוהים. לו היו מתגשמות הזהות היהודית נוסח אחד העם או הדתיות הלא-הלכתית נוסח מרטין בובר, היו לפנינו אפשרויות רציניות נוספות העדיפות מבחינות מסוימות, וייתכן שהיית בוחר בהן לו הייתי חי בראשית המאה העשרים. אולם היחלשות הזהות היהודית והיחלשות

הקשר עם התרבות היהודית בקרב רוב החברה החילונית הביאו אותי באופן אישי להכרעה של קיום מצוות באופן בסיסי. קיום זה אינו אורתודוקסי ותלוי ברלבנטיות הקיומית של כל מצווה, אולם קרוב מבחינת אורח החיים לציונות הדתית הליברלית יותר מאשר לחילוניות.

דתיים רבים אינם רואים ברוב המצוות צו אלוהי, אך הם בוחרים לקיים את כולן מתוך מחשבה שרק בדרך זו אפשרית המשכייתה של התרבות היהודית. החילונים של ראשית המאה העשרים היו ברובם דתל"שים בעלי זהות יהודית עמוקה ועשירה, אולם בדורות השני והשלישי הזהות ניטשטשה. הסופר משה אופיר אמר לי פעם שהזהות הדתל"שית היא כמו פרד, שאינו מוליד: היא איננה יכולה להעביר את המטען שלה לדור הבא.

הרנסנס של לימודי יהדות בבתי המדרש הפלורליסטיים ובמכנינות הקדם-צבאיות החילוניות והמעורבות הוא שכבה דקה, ואני מספק אם הוא אחוז אחד מכלל האוכלוסייה; כך שלעת עתה, כשעדיין לא ברור אם הוא יתרחב לחוגים רחבים יותר, שאלת המשכיית היא משמעותית בתוך מגוון השיקולים המביאים בסופו של חשבון להכרעה.

ואסיים בנוגע לדרך השלישית שהצעתי בין דתיות לחילוניות ובשאלת המשכיית הבין-דורית. אינני יודע אם היא אפשרית, אינני נביא; בכל אופן אני מאמין שהיא יכולה להיות רלבנטית גם במשך דורות, אף על פי שאחוזי החילון הגמור יהיו גבוהים יותר אצל מי שילך בדרך שאני מציע, או בדרך דומה לה, מאשר בבתים דתיים. אפשר להרגיל לאורח חיים מסוים שהילד יחיה כמובן מאליו, ורק לאחר שהילד מגיע לבגרות לדבר עמו על היסודות ההגותיים העומדים בבסיס אורח החיים שאליו הורגל. למי שחושב שלא ניתן לחנך ילדים בדרך זו אומר שני דברים:

ראשית, אם חוסר מחויבות להלכה גורר בהכרח חילון גמור בדור הבא, כנראה באמת המצוות אינן רלבנטיות. לשם מה לקיים חברה, שבה אנשים מקיימים מצוות שאינם רוצים בהן, ושומרים על ההלכה רק מפני שהם חיים באשליה שהם מחויבים לה ושזה רצון האל ומצוותו?

שנית, הצעה זו בוודאי רלבנטית לאנשים בוגרים, שגדלו באחד המגזרים ומחפשים את דרכם ברצף שבין דתיות לחילוניות. מכיוון שמילוני דתיים וחילונים ימשיכו להתקיים גם בדורות הבאים, היא תמיד תוכל להיות

אפשרות אמצע לכל אותם עשרות אלפים, ואולי אפילו מאות אלפים, שמעוניינים לצאת מן המגזר שבו הם נמצאים, אבל אינם רואים במגזר האחר מודל לחיקוי.

עולם הפוך ראיתי: מחזקים את המחוזקים ומחלישים את החלשים אחד העם עמד על כך, שבעקבות אובדן היכולת לקיים מצוות אצל חלקים נרחבים בעם לא רק "בני המשכילים", שאינם שומרים מצוות, אלא אף בני אורתודוקסים גמורים [...] אינם יכולים עוד לקלוט רוח היהדות בדרך מעשית. [...] אם יש איפוא עוד תקווה לחבב את היהדות על בנינו אלה, אין זה אלא אם כן ידעו את ערכה ויבינו כל הטוב הצפון בה...¹⁸ יש צורך בהעצמת לימודי היהדות כתחליף לזהות היהודית שנבנתה באמצעות קיום מצוות. זהות יהודית רק מתוך חיים בתוך הקולקטיב היהודי היא זהות חלשה, ובמקרים רבים אין לה כוח עמידה, כשיש קושי בקיום היהודי בארץ או כשיש פיתוי כלכלי בחו"ל.

א"ב יהושע מבכה על ישראלים שיורדים לברלין.¹⁹ הכשל במחשבתו: הוא תולה זאת בכך שהם לא הפנימו את הטוטאליות של הקיום הישראלי המלא במדינה ריבונית (אחיזת מולדת, עמ' 65), וחושבים שניתן להיות יהודים טובים בכל מקום. אולם הבעיה העיקרית היא שהזהות היהודית שלהם חלשה מפני שהידע שלהם ביהדות הוא דל, ברוב המקרים. דווקא מי שמתעסק בארון הספרים היהודי, ב"טקסטים ישנים" (שם, עמ' 67), בונה את עצמו מבחינה רוחנית ומעצים את זהותו, ובא לידי כך שחשוב לו הרבה יותר לחיות במדינת ישראל. העיסוק בארון הספרים היהודי איננו ניסיון לבריחה מעולם המעשה, אלא הבסיס שיוצר זהות, ועל גביו מגיעים לפעול גם בעולם המעשה.

ומהימים ההם – ימיו של אחד העם, לזמן הזה. לימודי היהדות במגזר הדתי הם רק תוספת לשמירת המצוות, ואילו במגזר החילוני הם חיוניים הרבה יותר לבניית הזהות היהודית; אולם לדאבוננו "עולם הפוך ראיתי" (בבלי, בבא בתרא י ע"ב) – מחזקים את המחוזקים ומחלישים את החלשים. מערכת החינוך מעצימה פערים ומחזקת את המחוזקים. הררי לימודי יהדות במערכת החינוך הדתית, ולימודי יהדות דלים במערכת החינוך הממלכתית.

אין ספק מוציא מידי ודאי

הוודאות בקיום האנושי ובמוסריות הנובעת ממנו גדולה מן הוודאות של האדם בקיומו של אלוהים.²⁰ מה שהאדם קולט באור פנימי ודאי יותר ממה שנתפס באור מקיף.²¹ מכאן נובע שתוקפם של ערכים מוסריים שבין אדם לחברו גדול מתוקפם של ערכים שבין אדם למקום. רמת ודאות גבוהה דוחה רמת ודאות נמוכה. הוודאות בערכן של חלק מהמצוות יורדת עד לכדי ספק ממשי. מכאן נובע שבמקום שיש התנגשות בין ערך אנושי לערך דתי, יידחה האלוהי המסופק מפני האנושי הוודאי.

לדוגמה: טומאת נידה וטומאת יולדת הן דבר שקיומו המטאפיזי מוטל בספק. ספק זה, האוסר נגיעה בין שני המינים, נדחה מפני הוודאות האנושית. הוודאות האנושית ביופי, בטוב ובטבעיות, שיש בנגיעה של חיבה בין גברים לנשים ככלל, ובין בני זוג בפרט, בחיי היומיום ועוד יותר בסיטואציה מרגשת כמו לידה, דוחה את הספק, שכן אין ספק מוציא מידי ודאי (בבלי, פסחים ט ע"א).

האובייקטיביות שבסובייקטיביות

קדושה, טהרה וטומאה הן מושגים שמשתנים מדת לדת, וביהדות מתקופה לתקופה (סדר טהרות כבר איננו נוהג). ריבוי אופני טומאה וטהרה מראה על הסובייקטיביות שבמושגים אלו אצל כל עם ובכל תקופה ועל האובייקטיביות של תופעה זה בנפש האדם. בית נגוע נעשה טמא רק אחרי שהכוהן מכריז עליו ככזה, ועד שהכוהן לא מכריז אין הטומאה קיימת, ולכן ניתן להוציא את כלי הבית.²² אף על פי שטומאה וטהרה הן מושגים סובייקטיביים, הראייה הסובייקטיבית אינה מבטלת אותן, ויש להן קיום בחוויה הסובייקטיבית של האדם.

מי שמתחבר אל עולם הטהרה והקדושה מכיר בעומק הממשות של התודעה הסובייקטיבית. ממשות רוחנית זו מורגשת בקדושתה של השבת. את הטומאה והטהרה ניתן לקיים באהבה, כל עוד לא תפגע בעולם אחר, במוסר ובטבעיות של יחסים אנושיים – כמו במקרים של איסור על מגע בין גבר לאישה מטעמי נידה בהלכה היהודית והיטמאות מנגיעה באדם שאינו מוסלמי (ואפילו אוכל וכלים שנגע בהם לא-מוסלמי), לפי האסלאם השיעי.²³

סוד המשכיות המצוות

העולם המונותיאיסטי לקח פולחן אלילי שהתקיים לפניו ויצק לתוכו תוכן חדש. לדוגמה: מצוות מילה הפכה מפולחן, שעוצר את זעמו של האל, לברית בין עם ישראל ובין הקב"ה. מעשה המילה היה מקובל בקרב עמים רבים במזרח הקדמון. ההיסטוריון היווני-פיניקי פילון מגבל מספר: "כיון שפרצו דבר ומגפות העלה כרונוס את בנו יחידו עולה לאביו, לאורנוס, ונימול, וגם את הלוחמים עמו ציווה לעשות כן" (אנציקלופדיה מקראית, הערך "מילה", כרך ד, עמ' 897). את שרידיה של ההשקפה הפרה-מקראית אפשר לראות בסיפור מילת בנו של משה: המילה משמשת כפעולה שמטרתה לרצות את האל (שמות ד, כג-כו).²⁴

גם בזמננו יציקת תוכן חדש למצוות מעניקה המשכיות למסורת, כמו פרשנות צמחונית למיעוט סוגי הבשר המותרים באכילה; ואם ההכרה היא שיוצרת את הרלבנטיות של כל מצווה ומצווה ומכוננת את משמעותן, צריכה רמת הקיום שלהן להיות נזילה ואינדיבידואלית: מה שרלבנטי לאחד הוא חסר משמעות לרעהו.

מבוכת המילה

הכנסת משמעות למצוות לא מביאה מזור לבעייתיות המוסרית במצוות המילה. כל הטעמים והמשמעויות אינם פותרים את סבלו של התינוק. ניתן לרכך בעייתיות זאת על ידי עשיית מילה לאחר הרדמה מקומית (באמצעות משחה מאלחשת מדובר בתהליך פשוט), אבל הקונפליקט עדיין נשאר. מרכזיותה של המילה בזהות היהודית ובתרבות היהודית לא מאפשרת לי לוותר עליה, אך אני מבין את מי שמתנגד לה. גישה זאת איננה פתרון, אולם עצם המודעות לבעיה ולכך שהיא קונפליקט בלתי פתור היא כבר חצי פתרון.

הפטור ממצוות לנשים

המהר"ל והרא"ה קוק ראו במצוות ביטוי לטבעו של היהודי,²⁵ ובעקבותיהם הסבירו חוגים ממרכז הרב שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן בגלל ההבדל שבין הגבר לאישה: הפטור מתאים לטבעה המיוחד של האישה.

הסבר זה לוקח את ההבדל בין גברים לנשים ומשליך אותו לגבי תחומים שאינם רלבנטיים לטבעם השונה. לדוגמה, מצוות ציצית. אין קשר בין הפטור מלבישת ציצית לטבעה הרגשני של האישה. אבל שערי הפלפולים מעולם לא ננעלו, ובדרך של התפלפלות אפשר לומר תמיד דבר והיפוכו. אילו היה הגבר פטור, היו הפלפלנים אומרים שמכיוון שהוא נימול, אין לו צורך בציצית לזכור את מצוות ה'.

תחום נוסף, שמשליכים עליו את ההבדל שבין גברים לנשים, הוא לימוד גמרא. אילו הייתה הגמרא פיזיקה, הייתי יכול להבין את הטיעון שאין היא מתאימה לרוב הנשים, מכיוון שגם באוניברסיטאות מספר הנשים הלומדות פיזיקה הוא קטן; אולם הגמרא שייכת לעולם המשפטים, למשפט העברי. אם בערך חמישים אחוז מלומדי המשפטים במשפט הישראלי הן נשים, למה הגמרא איננה מתאימה לטבע הנשי?

הטענה החזקה ביותר לביטול התיאוריה של חוגי מרכז הרב היא ההיקש שעשו חז"ל בין אישה לעבד כנעני בעניין הפטור ממצוות. אם מדובר בהבדלים מגדריים, למה חייב עבד כנעני בקיום מצוות כאישה? היקש זה מראה שהפטור נובע מתוך המעמד החברתי הנמוך שהיה מנת חלקם של נשים ועבדים בתקופת חז"ל.

על מעמד נמוך זה כבר עמד שד"ל: "ורז"ל פטרו אותה ממצוות עשה שהזמן גרמא, נראה שבימיהם נשתנה מצב הנשים והכבידו הגברים את עולם עליהן".²⁶ שערי פלפול לעולם לא ננעלו, אולם מי שבעל שכל ישר מבין שמדובר באפולוגטיקה מלאכותית.

למרות כל זאת, לטעמי אין צורך שנשים יניחו תפילין ויתעטפו בטלית, כשם שאין צורך שיהודי אשכנזי יתחיל לומר סליחות מראש חודש אלול. טבעי להתחבר לתרבותך, אולם אין זה טבעי להתחבר לתרבותו של האחר, עדה אחרת או מין אחר. אם מרגישה האישה שקיום מצוות אלו מוסיף לה מבחינה רוחנית, עשייתה מבורכת, ומה שמוזר היום יהיה מקובל מחר. אולם אם היא עושה זאת רק כדי להיראות שווה לגברים, אני רואה בזה טעם לפגם. אפשר להיות שווה גם כשאתה שונה.

לעומת זאת, בתחומים שבהם יש לא רק שוני אלא גם הדרה ואפליה, כגון לימוד גמרא ושותפות בבית כנסת, יש למנוע אפליה ולתת שוויון מלא.²⁷

אם האפליה נעשית מבחינה טקטית, פעולה הדרגתית כדי שתתקבל יותר בציבור, כגון במודל "שירה חדשה", גם זה הכרח שלא יגונה. בבית כנסת "שירה חדשה" יש מחיצה, ונשים חזניות בתפילות שלא מצריכות מניין, כגון בקבלת שבת, והן קוראות בתורה. מכיוון שבבית כנסת "שירה חדשה" חושבים שהשינויים צריכים להיות הדרגתיים, אישה איננה משמשת שליחת ציבור בדברים שבקדושה המצריכים מניין, אף על פי שמבחינה הלכתית שליח ציבור איננו מוציא ידי חובה, מכיוון שכולנו יודעים לקרוא מהסידור.

תדמית ה"קרוע" של הרב שג"ר

הרב שג"ר ביקר את יחס הזרם החרד"לי למעמד האישה. הוא כותב שדחיית הערכים המודרניים היא הכחשה עצמית; מנגד הוא מתנגד לנסיגות של אידיאליזציה למעמד האישה ביהדות וראה בהם הונאה עצמית (כלים שבורים, עמ' 87). וכך מוצגת תדמית ה"קרוע" של הרב שג"ר. אני אומר "תדמית", מכיוון ש"קרוע" הכולל את שני הצדדים ניתן להיות רק בעולם המחשבה. בעולם המעשה צריך להכריע, והרב שג"ר אכן הכריע. הוא הכריע נגד הערכים המודרניים ובעד ההלכה במקום שיש סתירה ביניהם, והתפלל בבתי כנסת המדירים נשים.

זהות, יהדות וליברליות

על היכולת להיות חלק מהקולקטיב הלאומי, שהוא קשר רגשי של מעגל משפחתי רחב, שאיננו קשר למישור של אמונות ודעות, כבר כתב אחד העם:

אני הנני יודע 'מפני מה אשאר יהודי', או יותר נכון, איני מבין כלל מה זו שאלה, כמו שלא אבין אם ישאלוני מפני מה אשאר בן לאבי. אני יכול להוציא משפט כלבבי על האמונות והדעות שהנחילוני אבותי, מבלי שאירא פן ינתק על ידי זה הקשר ביני ובין עמי; יכול אני אף להחזיק באותה 'הכפירה המדעית הנושאת עליה שם דרוין' מבלי שתצא מזה איזה סכנה ליהדותי (כל כתבי אחד העם, עמ' סו-סט).

מכיוון שהזהות הלאומית איננה מצריכה אימוץ של אמונות ודעות מסוימות, אינני רואה את עצמי מבחינת זהותי הלאומית יהודי פחות מחברי האורתודוקסי. לעומת זאת, מבחינת מערכת הערכים שלי אינני תופס את עצמי כיהודי. אני מקבל השראה מטקסטים יהודיים, אולם מערכת הערכים שלי היא הומניסטית-ליברלית, ואינה עולה תמיד בקנה אחד עם היהדות. אני תופס את עצמי כיהודי מבחינה לאומית, תרבותית ודתית, אבל איני מזהה את עצמי עם המוסר היהודי, הבא לידי ביטוי בתורה ובהלכה.

"יהודי יותר" ו"יהודי פחות"

הדיון על זהות "יהודית" לעומת זהות "ישראלית" הוא ניסיון מלאכותי להפריד בין מרכיבים שונים של הזהות. השאלה מה קודם אצלך, ישראלי או יהודי, היא כמו לשאול מה חשוב לך יותר בגוף, היד או הרגל.

היהדות תופסת אצלי מקום כחלק מתוך כמה זהויות מגוונות, כמו יהודי אמריקה שזהותם היא גם יהודית וגם אמריקאית; אולם בעוד שבחול ערוב הזהויות מביא על פי רוב להתבוללות ברוב הנוכרי לאחר כמה דורות, במדינת ישראל ניתן לחיות כיהודי-מודרני לאורך זמן.

באחד הוויכוחים שהיו לי בזמן שלמדתי בישיבת הר-עציון נטען נגד השקפתי: "זה לא יהדות". כמענה לדברים אלה אמרתי: "לא מעניין אותי אם זה 'כן יהדות' או 'לא יהדות'; מעניין אותי אם עמדתי נכונה או לא נכונה, ויש לדון לגופו של עניין."

חילונים רבים בחברה הישראלית נעלבים, אם דתיים רואים בהם פחות יהודים. מבחינת הזהות הלאומית, שהיא זהות של משפחה מורחבת, כפי שכותב אחד העם, יש חופש מחשבה ואין הדבר פוגע בשיוך הלאומי. העמדת הזהות היהודית על בסיס של לאומיות הייתה מהלך קריטי ליכולת של היהודים לחיות בעידן המודרני; אולם צריך להכיר בכך שיהדות, וליהדות יהודי, אינם רק שייכות לאומית, אלא גם תרבות ודת. כדי לא להרגיש "פחות יהודי", עושה ברנר חלוקה מלאכותית בין הלאום היהודי ובין היהדות: "אין לנו וליהדות כלום, ואף על פי כן הננו בתוך הכלל בשום אופן לא פחות ממניחי-תפילין ומגדלי-ציצית" (כל כתבי ברנר ב, עמ' 59).

אינני מרגיש עלבון אם יאמרו לי שאני "פחות יהודי" מהיהודי הדתי. אני ער לכך, שעמדתי ה"לא-יהודית" בנושאים שונים הופכת אותי לפחות יהודי. אני "פחות יהודי", ועל זאת גאוותי! אינני לוקח את היהדות כעסקת חבילה שיש לאמץ את כולה, כפי שעושה החברה הדתית. הזהות שלי אינה רק יהודית, אלא גם ישראלית ואנושית-ליברלית, ולא כל דבר אני מוכן לקבל רק מפני שזה "יהדות".

במקום להתגונן ולומר שהיהדות היא הומניסטית ושחרדים/דתיים לאומנים מעוותים אותה, יש לבחון דברים לגופם, בלי להישען באופן אפולוגטי על איזו "יהדות נאורה" שיהודים הומניסטיים בדו מלבם.

יצירה יהודית ולימודי יהדות

ברגע שתופסים שיהדות היא, כדברי אחד העם, "כוח-היצירה הלאומי, שבעבר נתגלה בצורה של קולטורא [=תרבות] שהיתה בעיקרה דתית. באיזו צורה יתגלה כוח היצירה הזה בעתיד – אי אפשר לראות מראש,²⁸ כל מה שיהודים יוצרים בתוך הקולקטיב היהודי ומתוך שיח (של הזדהות או מחלוקת) עם התרבות היהודית שקדמה לו, או החיים היהודיים בהווה, זה יהדות. הקריטריון לזיהוי יצירה מסוימת כיהדות לא צריך להיות לפי אמונות ודעות מסוימות, או מידת ההתאמה אל היצירה והתרבות היהודית הקודמת, אלא קריטריון של היות הכותב חלק מהקולקטיב היהודי, כפי שכותב גורדון:

המחשבות הגדולות של הנביאים שלנו [...] מתוך שהם היו יהודים, אנו קוראים למחשבותיהם אלו יהדות. וכן הדין בתחיית היהדות. אם בעתיד קרוב או רחוק יהיה ליהודי החדש מה לחשוב ולהגייד על כל אלה הדברים העומדים ברום עולם – העיקר הוא אם יהיה לו משלו – אז יקראו למחשבותיו אלה יהדות, בלי בקש חשבונות רבים, אם תהיינה המחשבות האלה מתאימות בכל ליהדות הישנה או לאו" (מבחר כתבים, עמ' 189).

מבחינה זו אין להפריד ולדבר, למשל, על לימודי יהדות ולימודי ציונות. לימוד ההגות הציונית אין פירושו פחות לימודי יהדות מלימודי תנ"ך

וגמרא. ברגע שהבנה זאת תופנם, לא ייווצרו רגשי נחיתות לאופיים היהודי של מקורות אלו ביחס למקורות העולם המסורת.

רטוריקת "עבודה זרה"

הרטוריקה של השימוש במושג "עבודה זרה" כלפי כל מיני תופעות מודרניות (כגון הערצת זמרים) וכלפי עמדות דתיות אחרות היא דמגוגית, ואפשר לשחק עמה לכל כיוון. מונח זה היה שגור בפיו של ישעיהו ליבוביץ, אך ניתן לטעון שגם ליבוביץ עצמו עובד עבודה זרה מכיוון שאינו עובד את ה', אלא רק את ההלכה, כמו שהחסידיים טענו שהמתנגדים לא יראים את ה' אלא רק את השולחן ערוך.

צריך להפסיק להשתמש במונח "עבודה זרה" ככלי ניגוח. אפילו בנוגע לפולחן קברים יש להימנע מרטוריקה זו לא רק מפני שהיא אינה הוגנת – החלת תופעה אחת על תופעה אחרת בגלל נקודות דמיון מסוימות – אלא גם מפני שעצם הטעון של "עבודה זרה" אינו אומר דבר. לנוסף ב"עבודה זרה" אינו טעון ענייני. ומי אמר שעבודה זרה היא דבר רע? ניטשה וברדיצ'בסקי דווקא העריצו "עבודה זרה". גם אם שוללים את העבודה הזרה עצמה, יש להביא טיעונים ענייניים, ולא לברוח לסיסמאות.

ודאות המדע והאמונה

במבט ראשון נראית האמונה עלובה ביותר בהשוואה לכלי המדע האמפיריים. אכן, המדע הוא עולם של הוכחות, והאמונה היא עולם חלש הקשור ברגשות סובייקטיביים; אולם "חולשה" זו לא צריכה להביא לניסיון להידמות למדע, מכיוון שהיא מהות האמונה. הניסיון להוכיח את קיום האל הוא הגשמה של האל והופך אותו לעוד ישות שצריך להוכיח את קיומו, כפי שכותב קארל יספרס: "אל מוכח אינו אל אלא רק דבר בעולם" (מבוא אל הפילוסופיה, עמ' 33). הנחיתות שיש למאמין לעומת איש המדע אינה נובעת מחסרונה של האמונה, שעדיין לא הגיעה לדרגת ודאות כמו עולם המדע, אלא ממהותה של האמונה, שנמצאת מחוץ לקטגוריות של העולם המדעי. בניגוד למדע, שעוסק רק במה שניתן להפרכה (כפי שחידש קרל פופר), עוסקת האמונה במה שאיננו ניתן להוכחה.

התגלות האמונה

האמונה התמימה, שהודגשה בחסידות ובמיוחד בחסידות ברסלב, היכן היא הייתה בזמנו של הרמב"ם? האמונה הייתה קיימת, אולם היא התכסתה בקליפת הידיעה המתאימה להוכיח את קיומו של אלוהים. אחרי מפעלו של קאנט, שביטל את השיח הפילוסופי העוסק בהוכחות לקיום האל, הוסרו הקליפות ונתגלתה האמונה במלוא זוהרה; וכפי שאומר קאנט בהקדמה השנייה לספרו ביקורת התבונה הטהורה: "נמצאתי חייב לבטל את הידיעה כדי לפנות מקום לאמונה" (עמ' 13).

שכל ואמונה

כאשר השכל הרציונלי התועלתני-מטריאלי עובר את גבולו, הוא מחריב את העולם! הקורבן הראשון הוא העולם הדתי, והשני הוא העולם האידיאליסטי החילוני. השכל איננו יכול לקלוט אידיאל של נתינה טהורה ללא תמורה. הוא משתלט על האדם, חונק אותו, לא נותן להרגשות עדינות ו"שמיעה פנימית" להתגלות.

הוא בוחן הכול בהיגיון, גם מה שמעבר לשכל; וכשאינו מבין משהו, דוחק ושוקע בנהנתנות ואנוכיות. בעיני האדם השכלתני יראה איש האמונה כמשוגע, והאידיאליסט יחשב לפראיר.

אך איש הסוד אינו נתקף בשנאה או בפחד, וגם ממנו עולים ניצוצות. גם אהבה עצמית היא אהבה; רצון לאושר ולטוב יש בה. הוא מצפה לעת אשר תפרוץ הנשמה את כבלי השכל: "וְהִסְרְתִי אֶת לֵב הָאָבֶן מִבְּשָׂרְכֶם וְנָתַתִּי לְכֶם לֵב בָּשָׂר" (יחזקאל לו, כו).

האמונה והספק שמעבר לה

ודאות האמונה קיימת בעומק נשמתו של האדם המאמין. ישנו ספק: מהו מקורה של אותה תחושת אמונה? ייתכן שמקור האמונה הוא מבפנים, וכל מה שבא מהחברה מבחוץ רק פתח וגילה את אור האמונה הפנימי. האפשרות השנייה היא שהכול בא מבחוץ – מהשפעות חברתיות וסוציולוגיות – ותחושת האמונה כדבר פנימי היא אשליה. מכיוון שתחושת האמונה היא ודאית, והספק אינו על עצם תחושת האמונה

אלא רק על מה שמחוץ לשליטתו ותודעתו של האדם – שאין לאדם גישה אליו – אין הדבר צריך להפריע לאדם בזמן תפילתו. בזמנים אחרים הוא ייתן מקום להרהורי הכפירה, שגם הם חלק ממהותו.

אתיאזם בעיני הוגים מאמינים

בעת החדשה מובאים בהגות היהודית הדתית שלושה מקורות, שמהם נובע אתיאזם. האחד נובע מתפיסת אלוהים פגומה; השני נובע מצורת החשיבה של האדם המודרני; והשלישי בא בעקבות מבנה העולם עצמו.

את האתיאזם מהסוג הראשון מביא הראי"ה קוק, את השני מביא "הנזיר", רבי דוד כהן, והשלישי הוא תוצאת הלך חשיבתו של רבי נחמן מברסלב.

(א) לפי הרב קוק, תפיסת האלוהות בצורתה הנמוכה והמגושמת גוררת אחריה כפירה, אולם האלוהים, שכופר בו האתאיסט, הוא האלוהים שכופר בו גם המאמין העליון, ובסוף התהליך יגיע גם הכופר אל האמונה העליונה. "מה שמבינים את האמונה בצורה מקולקלת, קטנה וחשוכה, גורם לכפירה שתשא את ראשה. וזוהי המגמה ההשגחית בבנין העולם של מציאות רגש הכפירה וכל תיאוריה, כדי להעיר את כח החיים שבאמונה בכל לב, למען תבא האמונה למרום מעלתה, עד שתכלול עמה גם הטוב הכלול בתוכנים התיאוריים של הכפרנות, ותהיה האמונה שלמה בכל מלואיה."²⁹

(ב) לפי "הנזיר", ההיגיון האימפריציסטי-נסיוני, שהתפתח במיוחד באנגליה, הבונה את עולמו רק מנתוני החושים, הוא שגרם לסתימת האוזן הפנימית של האדם ומנע ממנו להקשיב לעולם של אמונה שמעבר לנסיון החושים, והוא הגורם לכפירה בדורנו: "יסוד יסודות הכפירה הוא המראה, שאין ודאי נמצא, אלא מה שנראה לעין או לדמיון הציור בהתפשטות המקום. מה שאינו נראה, בלתי עיון הוא, אין. כל מחשבה אינה אלא חבר המראות או ציורי דמיונם (כשיטת לוק ויום). דעה זו ששררה תקופה ידועה בלבות בני הדור, הנתונים תחת יד ספרות האנגלים, מקננת בלב הצעיר היהודי המודרני, שאינו יכול להשתחרר ממנה ולעלות במחשבתו באמת [...] לבלתי נראה, שהוא העליון, השם ב"ה" (החכמה העברית המקורית", ברקאי ד, עמ' 354).

(ג) לפי רבי נחמן (ליקוטי מוהר"ן א, סד) העולם עצמו מלא סבל ועוול; הוא חלל פנוי ללא אלוהים; הוא מלא שאלות שאין עליהן תשובה. היעדרותו של

אלוהים מהעולם גוררת את השכל לאתאיזם, ורק שתיקת האמונה היא עוגן ההצלה בים הכפירה החשוך והעיור.³⁰ לפי הרב קוק, מה שמחיה את הכפירה הוא האור והטוב שבה, והיא צודקת בכך שהיא שוללת תפיסת אלוהות נמוכה. לפי רבי נחמן, הכפירה היא מצד החושך והיעדרותו של האלוהים מהעולם. לפי הרב קוק, הכפירה היא תהליך דיאלקטי שמביא לאמונה גבוהה יותר.³¹ לפי רבי נחמן, הכפירה היא דבר שטבוע במציאות של העולם הזה ואיננו משתנה – עד בוא הגאולה בעולם הבא.

הרב קוק ו"הנזיר" אינם נותנים מקום לכפירה. ברגע שהאדם יתפוס את המציאות בצורה נכונה – תיעלם הכפירה. לעומת זאת רבי נחמן, שבמבט ראשון נראה כי הוא יוצא לבטל את הכפירה כעמדה לא-לגיטימית, במבט מעמיק יותר נותן מקום של ממש לכל אופציה. הכפירה נשענת על מציאות אמיתית, על היותו של העולם חלל פנוי. חוסר היכולת של המאמין לענות על שאלות הכופר נותן מקום ולגיטימציה למחשבת הכפירה מעצם מבנה העולם.³² אצל רבי נחמן יש להבחין בין ההתמודדות של הצדיק, שמעיין בדברי כפירה ומתמודד עם שאלות ללא מענה באמצעות השתיקה, לעומת הנחיותיו לתלמידיו ללמוד ספרי מחקר וכפירה. מבחינה מסוימת שני הדברים, למרות היפוכם, משלימים זה את זה, מכיוון שרק מי שמכיר בעוצמתה של הכפירה יכול להיות חרד ממנה כל כך. חסידי רבי נחמן הולכים על פי הוראותיו, וגם בישיבות ציוניות נאו-חסידיות מנסים ללכת בדרכו. בניגוד לחסידיו נמשך רבי נחמן למושכלי אומן וכתב שהצדיק מעיין בספרי כפירה כדי להעלות נשמות נפולות על ידי עינו.

האמונה והדת בעיני האתאיסט

החברה הדתית, ועוד יותר החרדית, נראות בעיני האתאיסט כחברות שרואות את העולם ומנהלות את חייהן לאור קיבעון בדיוני. ואכן, מושגי הנסים, ההשגחה, שכר ועונש והעולם הבא, העומדים במרכזה של התודעה הדתית, יוצרים עולם בדיוני תלוש מהמציאות. הנהגים הבסיסיים ביותר של ההתנהגות האנושית – מה אוכלים, איך מתלבשים ואפילו כיצד מקיימים

יחסי מין – תלויים באותה פיקציה בדיונית שהתפתחה עם השנים. לעיניו של האתאיסט מתגלה מחזה מטורף. מה שעיצב את התרבות האנושית בעבר ומה שמעצב את התרבות הדתית בהווה איננו המציאות, אלא הדמיון!

היכולת להתחבר לאמונות המסורתיות

במאה העשרים השתלטו המתודות החמורות של מדעי הטבע על הפילוסופיה של הדת והגבילו את טווח התפלספותה. גישה זו חלחלה אצל הוגי זמננו. היא עקרה כל דיון מטאפיזי בכתבי הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, והיא שהביאה לביטול האמונות המסורתיות אצל ליבוביץ.

יש להפריד בין צורת החשיבה של מדעי הטבע ובין צורת המחשבה וההיגיון של האמונה, ולאפשר פתיחות לרגשות כמוסים ושמיעת קול פנימי, גם אם הוא איננו עומד בקריטריונים מדעיים. אין צורך בקבלת מערכת של דוגמות כדי להפתח לאמונות המסורתיות. מעצם האמונה בשלמות המוחלטת של הבורא נובעת דרישה מוסרית לשלמות הבריאה. דרישה זו באה לידי ביטוי באמונה בהישארות הנפש ובאמונה בתיקון העולם. אי-אפשר שבסופו של דבר לא יתממש הצדק והעולם לא יבוא על תיקונו. צורת חשיבה זו יוצרת אמונה והזדהות פנימית עם האמונות המסורתיות, אף על פי שאולי תחושת אלו הן אשליה. מכל מקום היא מאפשרת הזדהות עם הנוסח המסורתי של התפילה, המכיל גם את "תחיית המתים" – ברכה שהוצאה מהתפילה אצל הרפורמים וחלק מהקונסרבטיבים מנימוקים רציונליים.

מובנו של מושג ההשגחה

האמונה תלויה בדרך שהאדם בוחר להסתכל על המציאות. המציאות פועלת לפי חוקי הטבע, ורק ביד האדם המתבונן להכריע אם יש פה השתלשלות טבעית בלבד, או שגם יד ההשגחה בה. למשל, אדם המתבונן בקיבוץ הגלויות והקמת המדינה יכול לבחור אם לראות בהם השתלשלות טבעית בלבד, או שגם ההשגחה פעלה באופן נסתר. פעילות נסתרת זו לא בהכרח באה לומר שיש התערבות נסתרת, "נס נסתרת" במהלכי ההיסטוריה השונים, אלא רק לטעון שללא שום פעילות על-טבעית נסתרת של האל בעולם יש התאמה בין הסיבתיות הטבעית ההיסטורית, שמנתח ההיסטוריון

בבואו לתאר את התהליכים ההיסטוריים, ובין הסיבתיות המוסרית של ההשגחה, שרצתה בהקמת המדינה והבאת טוב על ישראל. אף על פי שכל ההשתלשלות ההיסטורית נובעת ממניעים של סיבתיות טבעית, בסופו של דבר יש התאמה בין ההשתלשלות הטבעית לרצון ההשגחה.

ייתכן שזה המסר הגאוני שמבקש למסור מחבר מגילת אסתר, שבמכוון הוציא את שם ה' מן המגילה, גם במקומות שמתבקש בהם לציין את שמו. כל מה שקורה נעשה לפי כללי הטבע, ולמרות כל זאת נוצרת התאמה בין הפעילות הטבעית ובין רצון ההשגחה להביא להצלה. מבחינה זו התוספות של שם ה' בנוסח תרגום השבעים מחמיצות את עיקר המסר העמוק של המגילה.

בשכל קשה לתפוס את הדבר, אבל המציאות עולה על כל דמיון. בראשית הציונות היה הרצל הוזה ההזיות, ואילו אחד העם היה השקול, הרציני והרציונלי: "מרה היא האמת, אך בכל מרירותה טובה היא מן ההזיה. עלינו להודות לעצמנו כי קיבוץ גלויות הוא דבר שלמעלה מן הטבע. [...] ו'קבץ מארבע כנפות הארץ' (ישעיהו יא, יב) – אי אפשר: זאת תוכל להבטיח רק הדת, על ידי 'גאולה' ניסית" (כל כתבי אחד העם, עמ' קלו-קלח).

בהתממשות חזון הנביאים בנוגע לקיבוץ הגלויות ניתן (אם כי אין זה הכרחי) לראות כוח מוסרי הפועל במציאות, שניתן גם לקרוא לו בשם "השגחה". הוא הביא לסיום הסבל של הקיום היהודי בגלות, ופעל במישור הגלוי של ההשתלשלות הטבעית, שבה שמו של אלוהים נעדר.

חלום

ליל שבת, כ"ט חשוון תשס"ז, סמוך לאור הבוקר. אני שומע על אנשים שהגיעו לנבואה ועל קבוצה סודית של "בני נביאים" שמגיעים לנבואה. אני מחפש את "חדר הנבואה" שלהם, המקום שבו הם מתנבאים. אני מגיע למכון הארי פישל בירושלים, שבו נמצא הארכיון והספרייה של "הנזיר" (תלמידו של הרב קוק), שכל חייו שאף ופעל להגיע לנבואה. אני מוצא את עצמי לבד במסדרון ארוך מאוד, ואני הולך לאורכו ומחפש את החדר. אני מגיע לסוף המסדרון, ומצד שמאל נמצא אולם בעל תקרה לבנה. ברגע שאני נכנס לאולם אני שומע קולות של ברקים ורעמים.

אני זוכר בבירור שהקולות לא באים מחלל האוויר, אלא הייתה זאת "שמיעה פנימית" – קול פנימי. הקול הפחיד אותי. הייתה לי תחושה שאני נכנס למקום שאסור לי להיות בו ואיני ראוי אליו, ומיד יצאתי מהחדר. שמחתה שהגעתי לכך, שזכיתי לשמוע קולות; אילו לא הייתי ראוי, לא הייתי שומע דבר. כשחשבתי על רגע זה של החלום, נזכרתי בדברי הרמב"ם על מעמד הר סיני; משה שמע את המילים, ואילו העם שמע רק קול: "כשמעכם את הקול"; "קול דברים אתם שומעים" – ולא את הדברים עצמם (מורה נבוכים, חלק שני, לג).

אחרי שיצאתי מ"חדר הנבואה" הייתה לי הרגשה לא טובה. איך האמונה תישאר אמונה – משהו שנתון לבחירה חופשית בעולם, דבר שבמהותו איננו מוכח – אם יש מקום כזה שאפשר להיכנס אליו ולחוש את אלוהים? בשלב זה התעוררתי והייתה לי תחושה שחלום זה שונה משאר החלומות, מעבר לחלומות הרגילים שהיו לי, ואחרי שתצא השבת אעלה אותו על הכתב.

בעקבות חלום

ליל שבת, כ"ד תשרי תשס"ח, סמוך לאור הבוקר. אני רואה בניין גדול, ועליו שלט גדול באותיות מרובעות, וכתוב בו "בית תפילה אתיאיסטי". אני נכנס פנימה ורואה כמה גברים ונשים, אולם מרגיש שהמקום ללא חיוניות וחושב כיצד להכניס חיוניות במקום. בעקבות דבריו העמוקים של גורדון על הדתיות הבודהיסטית, שאיננה תלויה באמונה באלוהים, אני מבין שהאתאיזם שפך את התינוק עם מי האמבט וכשל. הוא ביטל את האל, ובעקבות כך גם ביטל את הדתיות, הרליגיוזיות. אולם בני אדם רבים רוצים דתיות וקדושה ונשאבים לחיקה של היהדות האורתודוקסית, העושה קישור תמוה בין רצון אלוהים להלכה. אם אנחנו רוצים שבית תפילה אתיאיסטי יביא לחוויה דתית ולקדושה, כדאי לשים לצדו מקווה טהרה; נרות; קטורת מהתרבות המזרחית; אולי ניגונים יהודיים ולא-יהודיים שמעוררים תחושת קדושה. בארבע פינותיו של בית התפילה ייכתבו המילים: צדק; שלום; אהבה; חסד. ועדה מיוחדת תחבר תפילות הקוראות למימוש אידיאלים שהאדם האתאיסט-הומניסט שואף אליהם.

בדרך זו יציג האתאיזם אלטרנטיבה אמיתית שתיתן מענה ומקום לדתיות. זו תהיה "דתיות ללא אשליה", והיא תיצור קרבה בין עולמו של היהודי האתאיסט לעולמו של היהודי המאמין. אני זורע כאן זרע, ואולי ביום אחד הוא ינבוט. אם אין הדבר ראוי שיתקיים בחיי, אולי ימצא את מקומו בדור אחר.

הגיגים בנושא התגלות אלוהית בטקסט אנושי

ביקורת המקרא ופוסט-מודרניזם

התחלתי ללמוד ביקורת מקרא כשהאמנתי בתורה מן השמים, וחשבתי שאוכל להתמודד מול טיעוניה. מסביבי שמעתי את הטענה האפריורית: החוקר והמאמין, כל אחד בא עם הנחות מוצא אחרות, ולכן מגיע למסקנות אחרות. טיעון פוסט-מודרני זה אומר בעצם שלא ניתן להגיע אל האמת, ולכל אחד יש הנרטיב שלו. בדרך זו הם עשו לעצמם חיים קלים ופטרו את עצמם מן הצורך להתייגע בפרטי הטיעונים. אני אמרתי לעצמי שהנחת המוצא שלי היא שאין הנחת מוצא וכל האפשרויות מונחות על השולחן. כמובן, אינני אובייקטיבי טהור – לכל אדם יש נגיעות והערכות ראשוניות לפני שהוא חוקר לעומק – אבל אין לי הנחות מוצא מקובעות שלא ניתן לזוז מהן. אדם אמיתי עם עצמו יכול להגיע לאמת שהיא מנוגדת למה שהוא מצפה או מייחל בראשית מחקרו, כפי שאכן קורה פעמים רבות במהלך מחקר, וכל חוקר מכיר זאת. הערכות ראשוניות יכולות להשתנות בהתאם לממצאים. "האמת נמצאת בפרטים", ולא בתיאוריות. בסיכומי של דבר, הטיעון הפוסט-מודרני על נקודת מוצא, "נרטיב שונה", נשמע יפה בתיאוריה, אבל כשירדדים לפרטים אין לו על מה להסתמך. גם כשלוקחים את נקודת המוצא של המאמין, אין היא יכולה לעמוד אל מול טיעוני הביקורת.

אפיקורוס בעל כורחו

אני כל כך רוצה להאמין שנסים אפשריים, שיש אמת בפלאות המסופרים לנו במקרא, שיש צדק בעולם, שאלוהים מתערב בעולם ומשנה את חוקי הטבע כשהוא רוצה – אולם רצונות אלו נשברים על סלע המציאות. לדוגמה, הנסים של שמש בגבעון דום והשלכת אבנים מן השמים שקרו עת

נלחמו יהושע וכל עם ישראל בחמשת המלכים.³³ אחד מהם היה מלך חברון, והם לא השאירו לו שריד.³⁴ אמינותו של נס זה מתערערת לאור גרסאות נוספות שמתארות את כיבוש חברון על ידי כָּלֵב בזמנו של יהושע,³⁵ או על ידי שבט יהודה אחרי מות יהושע.³⁶

גם הצבתה של מכת החושך בראש סדר המכות בתהלים³⁷ מטילה צל כבד על מהימנותם של סיפורי המכות שבתורה. מאמינותם של נסים אלו ניתן ללמוד גם על אמינותם של נסים אחרים, אלו שהגיעו אלינו רק בגרסה אחת. אמנם לא ניתן לשלול את קיומם של נסים בעידן המקראי, ולא את התערבותו של אלוהים באופן על-טבעי בעידן אחר, אך ערעורים אלו מחזקים אצלי את ההשערה שבעניין זה עולם כמנהגו נוהג, "מִה שֶׁהָיָה הוּא שֶׁהָיָה [...] וְאִין כָּל חֶדֶשׁ תַּחַת הַשָּׁמַיִם" (קהלת א, ט). כשם שהאל לא פועל בצורה על-טבעית בעידן זה, כך גם לא פעל בעבר. לא היה, לא הווה ולא תהיה שום התערבות על-טבעית של אלוהים בעולם.

השלכותיה של ביקורת המקרא

(1) הטלת ספק ביחס לנסים – דבר המביא לריחוק האלוהות מהעולם. נוצר ספק ביחס למעורבותו של אלוהים מעבר לחוקי הטבע.
 (2) ערעור על היות מצוות התורה אלוהיות מביא לתחושת חופש ביחס לתוקף של מצוות התורה והמחויבות להן. מצוות שרלבנטיות מבחינה קיומית הופכות את הקיום לקיום מאהבה, כפי שתואר בפרקים הקודמים.
 (3) השתחררות מכל אפולוגטיקה. מכיוון שאין בתורה אמת מוחלטת, אין צורך לתרץ דברים שאינם מוסריים ולא סתירות בין דת למדע. המחשבה נעשית חופשית מכל אמינות מוקדמות של התורה והיהדות, והיא בוחנת כל דבר לגופו של עניין.

עלמא דשיקרא

הקטוב והקנאות באו מעולמנו, מעלמא דשיקרא – עולם של שקר. אבל בעולם של אמת, עולם של חיפוש אמת, לא יכול החילוני להרשות לעצמו להכיר את היהדות מתוך עיתונות זולה. אם הוא ילמד אותה לעומקה ולגובהה, זלזולו ייפסק; והדתי לא יכול להרשות לעצמו לחיות חיי תורה

ומצוות בלי ללמוד באופן יסודי את טענותיהם של מבקרי המקרא ומבקרי הדת. אם ילמד אותן, זלזולו בהן ייפסק, וקנאותו לקיום מצוות התורה תחדל!

ומן הראוי אל המצוי. התעצמות האורתודוקסיה בנויה על חסימת ידע ובורות. אם כל מערכת החינוך הדתית הייתה מלמדת את ביקורת המקרא לצד העמדה המסורתית, כתזה מול תזה, אני מעריך שחמישים אחוז בערך היו מאמצים את העמדה הביקורתית.

מתוך עשרות אלפי חוזרים בתשובה ומאות אלפי חרדים כמעט לא תמצא אדם כן עם עצמו, אדם שאומר: אני מה שאני מפני שקיבלתי השכלה מסורתית של לימוד תנ"ך, אולם לפני שאני מחליט על משהו כל כך גורלי שמעצב את חיי, האם לא מן הראוי שאלמד בצורה רצינית ושיטתית גם את השקפות המחקר?

חרדים וחוזרים בתשובה רבים מצאתי, אולם בכל אלה לא מצאתי אחוז אחד של אנשים כנים מחפשי אמת, ועל כך יעיד מספרם הדל של סטודנטים הלומדים בחוג למקרא באוניברסיטאות. כמות הסטודנטים אפסית לעומת עשרות אלפי תלמידים שגודשים את הישיבות. אכן, עלמא דשיקרא!

היכרות עם האחר – סופה של התמימות

האדם הדתי החי בעולם ישיבתי-שמרני מתייחס אל כל מה שנאמר בשם חז"ל ביראת קודש; אולם ברגע שיהיה ער לכך, תיהרס אמונתו התמימה. נדגים זאת באמצעות ציטוטים מספרה של פרופסור תמר רוס, ארמון התורה ממעל לה. ספרה טוב וחשוב, אולם לא ניתן להציגו כספר "מאוזן" המיועד גם עבור "קורא מסורתי בעל נטייה שמרנית" (עמ' 24). כבר בכותרת "הצגת המסורת הרבנית" (עמ' 46) נוצרת בלב הקורא המסורתי פגיעה באבסולוטיות של עולמו: המסורת הרבנית הופכת להיות רק אופציה אחת מבין כמה אופציות אחרות (פמיניסטיות). האמונה התמימה נפגעת גם מן הקביעה ש"הנחות התשתית" אצל האדם המסורתי הן ש"כל חכם שדבריו מובאים בספרות חז"ל מתקופת התלמוד נחשב מעצם עובדה זו כירא שמים, חריף מוח וצדיק במדותיו" (עמ' 48); ומן ההערה המובאת שם: "בחוגים מסורתיים

מסוימים עצם השימוש בשם 'חז"ל' מעורר יראת כבוד בלב השומע. "ברגע שהקורא המסורתי קורא שזו "הנחת תשתית", הוא מבין שמבקשים ממנו לתת דין וחשבון לעצמו למה הוא נוהג כך: מי אמר שכך צריך לנהוג? מי אמר שהציור הנשגב שחינכו אותי בנוגע לחז"ל הוא נכון? עצם הניסוח "כל חכם..." מעלה בלב הקורא את השאלה: האם באמת כל חכם שמוזכר הוא בעל מוח חריף?

יש כאן קעקוע של המוחלטות שבה הוא חי, שיגרום לכיבוי אש האמונה. ברגע שנהיה ערים לאיום שנוצר גם מכתובה שנראית לנו מאוזנת, נוכל להיות אמפתיים כלפי חוגי הר המור המחרמים כל מי שריח מחקר נודף ממנו. הדבר נובע לא רק מחוסר היכולת להתמודד, אלא מכך שעצם ההיכרות עם נקודות מבט אחרות הורסת את האבסולוטיות של העולם המסורתי. בספר צדיק באמונתו יחיה מספר הרב צבי טאו מה קורה לבחורי הישיבה לאחר שהם הולכים למכון להוראה:

ככתה בלכם שארית החיוניות של התורה ואהבתה, ושל הביטחון והוודאות בתורה מן השמים. [...] כשדנו במצב זה באחת הישיבות קם אברך רציני מאד ואמר: 'אני רואה זאת בעיני. מי שנוסע ללימודי המכון, חוזר אדם אחר'. [...] עם הסתכלות אחרת על הגמרא ועל הקודש (עמ' רפ-רפא).

מנקודת מבטי הם חיים בגן עדן של שוטים, והמכון להכשרת מורים הביא לטעימה מעץ הדעת. הוא פוקח את עיניהם ומביא לריכוך קנאותם הדתית. רבים אינם מבינים על מה ולמה הם קנאים כל כך, אולם ברגע שניכנס אל נקודת מבטם, נוכל להיות אמפתיים כלפי קנאותם. מנקודת מבטם יש כאן חורבן, יש כאן עולם מסורתי תמים שנאבק על חייו.

בריאת העולם בתורה ובמדע

אפולוגטיקה היא להגיד שהתנ"ך אינו ספר מדע, אלא בא לתת רק מסרים רוחניים ומוסריים ולא ידיעות מדעיות. בנוסף על מסרים מוסריים יש בתורה גם חוק, היסטוריה, רשימות כרונולוגיות, וכן, גם תיאורים מדעיות. שאלה זו העסיקה גם את אבותינו, ולא רק את היוונים.

יש בסיפורי הבריאה המקראיים גם היבט מדעי, אבל מכיוון שיש בהם שתי תיאוריות כיצד נוצר העולם – בפרק א' צמחים וחיות לפני אדם, ובפרק ב' אדם לפני צמחים וחיות – קצת בעייתי להשוות בין התיאוריה המקראית לתיאוריה המדעית. התיאוריה של בריאת העולם בשישה ימים היא רק אפשרות אחת מתוך כמה אפשרויות.

הנסיגנות למצוא הקבלות בין התורה למדע הם מלאכותיים ומאולצים מפני שבתורה הארץ היא במרכז, ורק אחרי שבפרק א' נבראים הצמחים, בורא אלוהים את הכוכבים ושם אותם ברקיע השמים. סדר זה הוא אבסורדי מנקודת המבט של המדע המודרני, מכיוון שהכוכב הקדום ביותר נוצר כתשעה מיליארד שנה לפני היווצרותו של כוכב הלכת הצעיר – כדור הארץ.³⁸

מה שכל כך מאיים על הדת בתיאוריית האבולוציה איננה הסתירה בין דת למדע. סתירות כאלה יש לרוב בביקורת המקרא. מה שמאיים הוא איבוד הראיה המרכזית של הדת להוכחת קיום אלוהים, הנובעת ממציאיות הסדר שבעולם, שמלמדת על כך שיש מסדר. בחובות הלבבות מובא משל: כשמישהו יוצק דיו על נייר אין זה הגיוני שבאופן טבעי ייווצרו מילים, וכך אין זה הגיוני שהעולם נוצר מעצמו.³⁹ ברגע שיש אבולוציה, אין כבר צורך באלוהים כדי להסביר את העולם, והוודאות בקיומו של האל מתערערת.

מי שהחליש את האמונה בקיומו של אלוהים יותר מכל פילוסוף אתאיסטי היה צ'רלס דרווין. תורתו הפכה את האמונה לערך אישי, פרטי ורגשי ולא אמת ציבורית. שלושה שלבים עברו על האמונה המונותאיסטית:

- 1) אמונה הנובעת מתוך הכרה רגשית, אבל היא דבר מובן מאליו (עבור העם היהודי) – מהתקופה המקראית ועד לחתימת התלמוד.
- 2) בימי הביניים הוטלו בה ספקות, והיא הפכה לעניין מדעי שניתן להוכיחו.
- 3) בעידן המודרני, ובמיוחד לאחר עליית תיאוריית דרווין, חזרה האמונה להיות עניין רגשי, אולם הפעם בצורה הרבה יותר חלשה, מכיוון שלצד המאמינים קיימים אתאיסטים, ההופכים גם את המאמין המודרני למאמין חלש מפני שמתגנבים בו ספקות.

החשיבה המיסטית וביקורת המקרא

על פי המחשבה המיסטית מתבטלים האבחנה שבין גילוי אלוהי למחשבה אנושית והחיץ שבין עידן הנבואה לתקופות ה"אנושיות" שלאחריה. ההתגלות מתרחבת מעבר לנביא המנבא את דבר ה', וכוללת תקופות רבות ועמים רבים. כל ערך חיובי, כל הארה, בין דתית בין מוסרית, שמופיעים בעולם, נתפסים כגילוי אלוהי שמתגלה דרך תודעתו של האדם: "את מפעלות האל יש למצוא בראש ובראשונה ביצירת האדם" (הגל, מבוא לתולדות הפילוסופיה, עמ' 138). לעומת זאת, כל ביטוי לא מוסרי של רעיון או מצווה, אף שמייחסים אותו לאלוהים, הוא למעשה ביטוי של האנושות הבלתי מבוררת שהייתה קיימת באותו עידן.

האלוהים והשטן

מה שבעיני האחד הוא אלוהים בעיני השני הוא שטן. אלוהים, שהורה לרצוח את המקושש על חילול שבת,⁴⁰ אינו אלוהים בעיניי, אלא שטן. אם היו מעמידים אלוהים כזה בבית משפט אזרחי (האמון על ערכי כבוד האדם וחירותו וחופש הדת), הוא היה נשפט על רצח. היו טוענים נגדו "השֵׁפֶט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט" (בראשית יח, כה)? אלוהים שמבקש להוציא להורג על אי-קיום מצוותיו או בגלל דבקות באל אחר איננו אלוהי. אף שכלפי חוץ נראה שכולם מתפללים ביחד לאל האחד, בפועל כל אחד מתפלל לאלוהים שלו, ומה שאצל אחד הוא אלוהים אצל האחר הוא שטן.

מקורות הנאציזם

אנשים רגילים לתלות את הנאציזם בפשיזם ובפילוסופיה של ניטשה, אולם משום־מה שוכחים שמי שהביא לעולם את האידיאה השטנית של רצח עם היה העם היהודי בעצמו. הוא שהביא לעולם את הרעיון של "לא תִּחְיֶה כָּל נֶשְׁמָה" בשבעת עממי כנען (דברים כ, טז). לא נעים לדבר על כך במפורש מפני שזה לא "פוליטיקלי קורקט",⁴¹ אבל אסור להתעלם ממורכבות התרבות היהודית, על החיוב ועל השלילה שבה. יש להבחין בין מלחמות במהלך ההיסטוריה, שבהן הרגו את כל הנכבשים ונוצר רצח עם, ובין אידיאולוגיה הקוראת להשמדת עם מסוים. אידיאולוגיה

כזו נזכרת לראשונה בתורה, עד כמה שידי משגת.

העובדה שבכנען נעשו מעשי זוועה של קורבנות למוֹלך אינה מצדיקה הכחדה של אוכלוסייה שלמה,⁴² וכמובן, גם סכנת השפעה של עבודה זרה אינה מצדיקה לרצוח ללא אבחנה. ניתן היה לנתק מגע או לצוות על פגיעה נקודתית באנשים שמקריבים למוֹלך. כשם שהאנגלים הוציאו אל מחוץ לחוק רצח אלמנות בהודו, וכשם שבישראל שופטים רצח על כבוד המשפחה, כך גם ניתן היה לאסור קורבנות למוֹלך בלי לצוות להוציא להורג את כל האוכלוסייה. כשם שחזקיהו ויאשיהו פעלו להסרת הבמות בלי שפעולתם תהיה כרוכה בהרג אנשים, נשים וטף חפים מפשע, כך הם יכלו לפעול באופן נקודתי בעם ישראל ולאסור את המולך.

כדי לתת לנרטיב הכנעני קול, אשתמש בבדיון ספרותי:

כשכבשו חייליו של יהושע את אחת מערי כנען, התחבאה נערה כנענית במקום מסתור. אחרי ש"טיהרו" את הבית מיושביו הכנעניים, גילו לפתע את מקום מסתורה של הנערה. הנערה התחננה על חייה ואמרה לחיילים: "למה כבשתם את ארצי ורצחתם את משפחתי? מה עוללנו לכם שאתם באים וטובחים בנו ללא אבחנה?"

אמרו לה החיילים: "התרבות שלך, התרבות הכנענית, היא תרבות של תועבה היכולה להשפיע עלינו לרעה, ולכן איננו מחיים כל נשמה". קיללה אותם הנערה רגע לפני הירצחה ואמרה: "הלוואי שמה שעשיתם לנו יעשו גם אחרים לכם."

לדעת חוקרי המקרא לא יכול סיפור זה להיות היסטורי, מכיוון שהרעיון של "לא תחיה כל נשמה" הוא אידיאולוגיה שהתפתחה שנים רבות לאחר כיבוש הארץ.⁴³

העם היהודי הפיץ את הרעיון של רצח עם על רקע הטיעון של תרבות מושחתת שתשפיע לרעה אם לא יחסלו אותה, וכעבור שלושת אלפים שנה חזר הרעיון כבומרנג ופגע בעם היהודי עצמו. תרבותו הוצגה כתרבות מושחתת שהשתלטה על אירופה.

הצגת הרקע שממנו צמח הנאציזם אינה מפחיתה מן האשמה של מעשיהם, ומובן שאין לקשור בין ציוויים אלה למוסריותו של עם ישראל בהווה – מוסר המלחמה שלו גבוה מזה של שאר העולם. רצח עם היה בעבר הרחוק

חלק מן האידיאולוגיה של עם ישראל (ליתר דיוק, אידיאולוגיה של חלקים ממנו), וכבר אלפי שנים היא איננה משחקת תפקיד בתרבות היהודית, מאז קביעתם של חז"ל שסנחריב "בלבל את האומות" (משנה, ידיים ד, ד). אך בראייה כוללת ניתן לומר שהמונותיאזם הישראלי מכיל הרבה יותר דברים חיוביים ומוסריים מאשר דברים שליליים, ואסור לתת לדברים השליליים להסתיר את אורו הגדול.

כפירה בתורה מן השמים היא הצלת האמונה

הכפירה בתורה מן השמים היא המקיימת את האמונה באלוהים. לולי ביקורת המקרא, המנתקת את אלוהים מהתורה, שהיא רואה כטקסט אנושי, איך יכול היה האדם המודרני לייחס לאלוהים את כל הדברים הלא-מוסריים שמייחסים לו בתורה? ביקורת המקרא היא שמצילה את האמונה ומשאירה אותה בטהרה.

הסכנה שבחידוש המשפט העברי

הדיבורים הרומנטיים על התחדשות המשפט העברי, שמקורם ברעיון "המוסר הלאומי" של אחד העם,⁴⁴ והמשכם בדברי אליעזר שביד ויואב שורק,⁴⁵ הם דיבורים מסוכנים, המתעלמים מיסודות אנטי-ליברליים הקיימים במשפט העברי ומכך שהמשפט העברי נחות ברובו מהמשפט הישראלי. בדיני אישות ברור לכל מי שבא לחפש את הצדק בכנות: חלוקה שוויונית בין בני זוג צודקת יותר מכתובה; הזכות של כל אחד מבני הזוג לפרק את הנישואים עדיפה על הצורך בגט מאת הגבר והסכמתה של האישה לקבלו – דבר היכול להביא לסחיטת האישה ולעגינותה (גם אם האישה מסרבת לקבל את הגט, יכול הגבר לחיות עם אישה אחרת ולהוליד ילדים; אך אם אישה תעשה זאת, ייחשבו ילדיה למזמרים); במקום שאין צוואה צודק יותר לחלק את הירושה שווה בשווה בין הבנים והבנות מלתת רק לבנים וכפל לבכור. במקרים מסוימים חשוב להעלות תיקון לחוק הישראלי מתוך המשפט העברי,⁴⁶ אפילו בדברים מהותיים כגון "שמיטה ישראלית" ושנת שבתון בחברה שאיננה חקלאית (אם המשק הישראלי יוכל לספוג זאת), אבל אסור שתיקונים אלו יסמאו את עינינו מלראות את התמונה הכללית.

הגיגים בנושא תפיסת האלוהות בעידן המודרני

לאומיות רכה ומאירת פנים לעולם שבחוץ

שמחתי לקבל את תגובת ד"ר משה מאיר,⁴⁷ שאני מעריכו מאוד כאחד מהוגי הדעות המקוריים הפועלים היום לאחר פטירת הרב שג"ר. ברור לי שתפיסת האלוהות שהצעתי תהיה משמעותית רק למעטים בחייהם. גם ברור לי שיהיו לה התנגדויות: בשום דימוי לא נגיע למתכונת אידיאלית שתכלול את כל המרכיבים גם יחד. מה שניתן לעשות זה לעבור מתודעה אחת לרעותה: מצד אחד, לא לאבד את חוויית הדיאלוג עם אלוהים חיים בזמן התפילה, ומצד שני, לדעת להיכנס אל תוך תפיסת האלוהות שהצעתי, דבר שהוא "מענג את הלב מאוד" (הרב קוק)⁴⁸ ומביא מזור להיבטים שליליים המצויים באלוהות הפרסונלית. מכיוון שלמשה מאיר לא מפריעה תפיסת אלוהות משועבדת, כפי שמשועבד עבד לאדונו, כאן דרכינו נפרדות. משה מאיר חושש מניהיליזם, ולכן עוקץ על "תשוקת הכנסייה" שיש בי. על כך אענה כי אינני משתוקק אל דתות אחרות. זהותי היא זהות לאומית-יהודית שמוקד החיים שלה הוא במסורת של התרבות הלאומית שבה אני חי. אולם בניגוד לאופי הקנאי של תפיסת האלוהות הפרסונלית המשתקפת בהלכה, ששוללת כל מגע עם כל הפולחנים שמחוצה לה, אני מתבסס גם ממה שנמצא בחוץ. המעגל הפנימי נשאר בתרבות היהודית, וענפיו נוטים החוצה, מאירים ושמחים עם מה שנפגשים בחוץ, ולא קשים וזועפים. סוף דבר, משה מאיר מבליט את צדדי השלילה של תפיסת אלוהות זאת וכותב בפרפרזה ש"אין לה אלוהים". נכון, אני מסכים עמו שמה שמצטייר מהתיאור שלו באמת איננו אלוהים, ולתפיסת אלוהות כזאת בוודאי שצריך להתנגד והוא איננו האלוהים שלי. ואסיים בדברי רבי נחמן על החולקים עליו: "עלי אין חולקים כלל, רק הם חולקים על מי שעשה כך כמו שבודים החולקים עליו, ועל איש כזה בודאי ראוי לחלוק" (שיחות הר"ן, אות קפב). שורש נשמתו של

משה מאיר נטוע במקום אחר, ואין אני מבקש שיקבל את דבריי. מה שאני מבקש הוא שיאפשר אותם, ייתן מקום גם למי שנמצא במקום אחר, ושלא יבקש ממני שנמצא במקום אחר לאמץ את תפיסת האלוהות שלו.

שאיפה לאחדות

חיפש אדם הראשון אחדות, ומצא אותה באהבה: "וַדַּבֵּק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד" (בראשית ב, כד. אהבה בגימטרייה = אחד). קורא עם ישראל בעולם "שמע ישראל... ה' אחד" ומוציא את העולם מהאלילות המפורדת. קוראים ההומניסטים לאחדות, אחדות המין האנושי, ו"חביב אדם שנברא בצלם" (אבות ג, יד).

חולמים הנביאים על אחדות, אחדות החיים כולם, ובחזונום "וַיְגַר זָאב עִם כֶּבֶשׂ וְנֹמֵר עִם גְּדִי יִרְבֵּץ וְעֵגֶל וְכִפִּיר וּמְרִיא יִחַדּוּ וְנֹעַר קִטָּן נִהַג בָּם" (ישעיהו יא, ו). מאחדים המקובלים עולם ומלואו.⁴⁹ אלוהים ועולם, קודש וחול, חומר ורוח, מונותאיזם ופגאניות, אלוהים ואדם, עולם הזה ועולם הבא. שאיפתם היא לטוב המוחלט, לגילוי "הנהגת הייחוד".⁵⁰ "וּמִשׁוֹשׁ חֶתָּן עַל פְּלֵה יִשִּׁישׁ עֲלִיךְ אֱלֹהֶיךָ" (ישעיהו סב, ה), ו"בְּיוֹם הַהוּא יִהְיֶה ה' אֶחָד וְשִׁמוֹ אֶחָד" (זכריה יד, ט).

והלכת בדרכיו

רעיון "והלכת בדרכיו" מקבל משמעות חדשה בהגותו של הראי"ה קוק. מה האלוהות כוללת כול, אף אתה כלול הכול. מה הוא אחדות הפכים, אף אתה אחד הפכים.

הסתירה והשלום

הסתירות קיימות בעולם הדוגמטי של המציאות, דעה אחת סותרת דעה אחרת. כשמשחררים מהקליפה החיצונית ונכנסים לתדר הרוחני של השיטה, כל שיטה מרחיבה ומעשירה את האדם ומקרבת אותו גם אל מה שהיה במבט ראשון מנוגד לו, אלא אם מדובר באידיאולוגיה שיש בה רוע, ואז מפרידים את הטוב מהרע ומעלים ניצוצות.

חוכמת האמת

תורת הסוד איננה אמיתית מצד ה"קבלה" שבה מדור לדור בעקבות מקורה הקדום, עולמו של רבי שמעון בר יוחאי, הנתפס כסמכות. תפיסה זו מנוגדת לאמת ההיסטורית של קבלה חיה ומתפתחת. יש למצוא את אמיתותה של הקבלה מצד עצמה, ולא מפאת נביעתה ממקור סמכותי קדום. כשם שעל שלילת הגשמיות – אבן היסוד ברמב"ם – אינך שואל "מה מקור אמיתותה", אלא מתוך הכרה במושג האלוהים אתה מבין את אמיתותה מצד עצמה, כך "החכמה הפנימית": ככל שתעמיק בה ותחפש את הרעיון הכללי המצוי מעבר לפרטים שהם ביטוי שלו, תתגלה אמיתותה מצד עצמה. כך עשה הרב קוק בנוגע לתפיסת האלוהות בקבלה:

האחדות האלהית [...] מתעלה על ציור האחדות הרגילה. והיא באמת מתעלה על האחדות באותה המדה שהיא מתעלה על הריבוי, ואותו העושר של הריבוי לעולם נמצא בקרבה בצורה יותר מבהיקה באין סוף, מכפי מה שהוא בהאליליות המנופצת והמפורדה⁵¹ [...] וכל אחד מניצוצי הריבוי יש בו ברכה של גודל אין סוף. [...] מדברת היא הרזיות בהרחבת הביאור, בעולם האלהי האחדותי, בכל העושר הגווני הפרטי, המתגלה מהופעת האלוהות האחדותית, בהגלותה לבני אדם בשכלם ובהרגשתם. וקמים קנאים ואומרים על חכמת אמת זאת, המוחיה את כל נשמה יפה, ילידת חוץ היא, דמיון של מיתולוגיה יש כאן, ואינם יודעים תבענים הללו, שכל ניצוץ אור חם וחיים שיש באיליות⁵² לקוח ושאוּב הוא מיסוד של קודש האחדות. [...] הננו נקראים לדבר במושגי האחדות על פי הופעת הריבוי. והריבוי האחדותי זהו הריבוי העשיר שבעשירים, הריבוי של אחד של לפני אחד.⁵³

בנוגע לתכנים הספציפיים של אותו ריבוי, כגון תיאור הספרות, גם בעולם שבו כבר אין מאמינים בקיומן המטאפיזי הן עדיין ממשיות מבחינת מבנה הנפש שהן מתארות, המורכב מרצון מלא חסדים (כתר), הברקת המחשבה (חוכמה), פיתוח המחשבה (בינה), חסד, דין ורחמים (חסד, גבורה, תפארת) ומיניות גברית ונשית (יסוד ומלכות). גם התפיסה שאין רוע אנושי טהור,

ושלכל רוע אנושי יש ניצוץ שמחיה אותו ובלעדיו אין לו קיום, לא נשארת רק בגדר של תיאוריה, אלא האופן שבו רואים כל דבר במציאות. בכל דבר שנפגשים, גם מה שבמבט ראשון נראה רוע טהור, לאחר שמבררים את מרכיביו מוצאים את הטוב שמחיה אותו.

יחס זה לקבלה איננו אבסולוטי כמו בגישה המסורתית של "כזה ראה וקדש", המקבלת כל דבר שנמצא בה; אבל מה שמצליחים למצוא את האמת הפנימית שבו נהפך לחסין ועומד בפני כל ביקורת מחקרית, מכיוון שאמיתותו איננה תלויה בדבר מחוצה לו, במקור סמכות קדום שעליו הוא נשען.

מעבר למונותיאזם ופגאניות

האלוהות חייבת להיות אליליות כדי לבטא את צבעוניותה של האלוהות. היא חייבת לשלול את האחדות, אף על פי שהיא בעצמה גילוי של אחדות. התפשטות הרעיון המונותיאסטי בעולם היא צעד אחורה ושני צעדים קדימה. היא מובילה לאחדות, אבל מבטלת את הצבעוניות.

תפיסת האלוהות הטרנסצנדנטית השוללת התגלות היא בעצמה התגלות אלוהית. כדי שהטרנסצנדנטיות האלוהית תוכל לבטא את עומקה, היא חייבת לשלול מאלוהים את ההתגלות.

הסתירה שבין תפיסות האלוהות השונות שייכת לקליפה הדוגמטית. כדי להגיע אל עולם השלום, עולם האחדות, יש לחדור אל האור הפנימי המחיה את כל ההפכים.

הציורים השונים של האלוהות, מהפגאניות ועד לליבוניץ, מאירים בצדדיהם השונים את האלוהות שמעל לכל תמונה דוגמטית – "כי לא ראיתם כל תמונה" (דברים ד, טו).

אובייקטיביות וסובייקטיביות בתפיסת האלוהות

את אמרתו של הפילוסוף היווני כסנופנס, "אילו היו לשוורים הידיים והכשרונות של בני האדם, היו יוצרים את אלוהים בצורת שוורים" (הוגו ברגמן, האנציקלופדיה העברית, הערך "אתיאזם", כרך ז, עמ' 452); או את האמרה "אילו היו בני אדם סוסים, הם היו תופסים את אלוהים כסוס גדול" אין להבין בהכרח כאמירה אתיאסטי, הבאה לומר שהאדם יצר את

אלוהים בצלמו וכי מדובר בפיקציה אנושית, אלא כאמירה הבאה לרכך את הנוקשות של החשיבה הדתית.

תפיסת האלוהות היא אכן סובייקטיבית ותלויה בזמן מסוים, בקבוצה חברתית מסוימת ובאופיו של האדם. כל אדם מצייר את האלוהות באופן אחר; אך יש נקודה פנימית שנמצאת מעבר לציורים השונים וריבוי הגוונים תלויי התרבות. כל אמונה ואמונה, כל תפיסה משלל צבעי האמונות השונות, היא גילוי גבולי וסופי של האין-סופי. ככל שמרחיבים את הדעת ונותנים מקום לתפיסות אלוהות שונות, כך עושרו הרוחני של האדם הולך וגדל.

פרדוקס השלמות

המוסריות שפיעמה בציונות החילונית הייתה דתית בעיני הראי"ה קוק מצד עצמה,⁵⁴ מצד עצם האלוהות שבתכנים המוסריים עצמם. רק תלמידיו שבאו אחר כך הדגישו את פסיכולוגיית "הניצוץ האמוני" שבתת-המודע של האתאיסטים, ועשו רדוקציה של האתאיזם.

הרב קוק ניסה לכלול את החילוניות בתוך הדת, אולם דבר זה איננו אפשרי. בלוקחו שיטה חילונית שלמה ובהופכו אותה ל"חלק" ממכלול שלם הוא כבר משנה אותה ולא מאפשר להכליל אותה כפי שהיא. החילוניות רואה את עצמה כשלמה ומתקוממת בצדק נגד הניסיון להפוך אותה לחלק. על אף סובלנותה של תורת הרב קוק ועושרה, גם היא חלקית. את שלמותה של השיטה הנגדית היא אינה יכולה לכלול. הדיאלקטיקה ההגליאנית יכולה לכלול את האחר רק באופן חלקי. מבנה החשיבה האנושית לא מאפשר לכלול את האחר באופן מוחלט. על אף חיסרון זה מאפשרת ההכללה להרחיב את התודעה ולהתעשר מריבוי הגוונים, הן בנוגע לעולם החילוני והן בנוגע לגוונים השונים בתוך העולם הדתי והבין-דתי. המתודה ההגליאנית שמאמץ הרב קוק היא השיטה השלמה והכוללת ביותר. היא המקסימום שיצור אנושי יכול לכלול ולהתקרב אל השלמות, אולם להגיע אל השלם עצמו במצב התודעה שלנו לעולם לא נוכל.

האחדות האלוהית והפילוסופיה של השפה

החשיבה הפילוסופית של הגל⁵⁵ ולודוויג ויטגנשטיין, המצמצמת את מחשבתו של האדם למסגרת השפה בלבד – "גבולות שפתי משמעם גבולות עולמי" ("מאמר לוגי פילוסופי", עמ' 63, סעיף 5.6) – באה מקטנות מוחין של רציונליזם חמור המבטל כל מה שאיננו נתפס בצורה רציונלית בהירה. את הטעות שיש בתפיסה מצמצמת זו אני חש בכל עמקי לבי בנוגע לתפיסת האחדות האלוהית. בכל פעם שאני מדבר עליה, אני מרגיש שאני עושה לה עוול ומעוות אותה. כשאני אומר "אחדות עם אלוהים" אני מדבר מתוך תודעה של דואליות, הזרה לתודעת האחדות. כשאני אומר "רק אלוהים קיים" או "אין עוד מלבדו" או "רק אור אין-סוף קיים", אני מרגיש שוב שאני עושה עוול לתודעת האחדות. באחדות האלוהית אין האדם ועצמיותו מתבטלים; מתבטלת רק הגבוליות שבאדם. המספים נעלמים אבל האור נשאר. כשאני אומר בלשונו של הרב קוק שיש "אחד שלפני אחד", "הריבוי האחדותי", אני מרגיש כיצד המחשבה מנסה בלא הצלחה לבטא את עצמה מבעד לאזיקי השפה וליצור משפטים חסרי פשר רציונלי. משפטים אלו מכניסים אותנו להשגת האור המקיף, לערפל המחשבה המיסטי, לתודעה שמעבר לשפה.

מילים מאירות

הימשכותי לכתבי הרב קוק הייתה בראשיתה הימשכות מיסטית. לקראת סיום התיכון הייתי קורא את ספרו ערפילי טוהר, שיצא לאור באותה תקופה, ונמשך לאור הבוקע ממילותיו – אף על פי שלא הבנתי דבר למעט פסקאות בודדות (כגון זו המדברת על כך שהוא אוהב את כל העולם).⁵⁶ לימים, כשבגרתי ולמדתי קבלה, קראתי את כתביו על רקע תפיסת העולם הקבלית, ונגלו לפני עולמות חדשים.

ההימשכות למילים ולצלילים שמעבר לרובד של ההבנה מתרחשת גם בקריאת מילותיה של הלשון הקבלית. על תופעה דומה מספר ש"י עגנון בנוגע ללימוד הזוהר בצעירותו, כפי שסיפר לבנימין תמוז:

הלילות, לילות הירח בנוה צדק, איזו מתיקות היתה אז באויר בחדר הקטן שלי, כשהייתי קורא בזוהר... אפשר שלא הבנתי הרבה, אבל איזו מתיקות היתה במילים... מה נותר לי מכל זה? הגעגועים, רק הגעגועים.⁵⁷

מכאן ניתן להבין את המנהג לקרוא את הזוהר בעדות המזרח. הקריאה יוצרת רגש של קדושה והתעלות גם ללא הבנת התכנים.

העיוות של השימוש במונחים כלליים

אף על פי שהמחקר מציג את עצמו כמי שבא לתאר את מושא מחקרו, פעמים רבות הוא מעוות אותו באמצעות החלת מושגים כלליים הבאים מעולם אחד על עולם אחר באופן מלאכותי שאיננו תואם אותו. לדוגמה, נקודות הדמיון שבין החשיבה הפגאנית ובין העולם הקבלי מאירות צדדים משותפים מסוימים, אולם הזיהוי של מחשבת הקבלה עם המושג "מיתוס" מעוות אותה. רבי חיים ויטל, הַדְבָּר הראשי של קבלת האר"י, כותב שהוא מתאר בצורה ציורית מושגים רוחניים מופשטים,⁵⁸ ועל כן החלת הקטגוריה של העולם המיתי על קבלת האר"י מסלפת אותה. אותה תופעה קיימת גם בנוגע להגותו של הראי"ה קוק. השימוש במונחים פילוסופיים כלליים, כגון זיהוי הגותו עם תפיסה פנתאיסטית או פנאנטיאיסטית, מאיר צדדים מסוימים בה ומעוות צדדים אחרים. כשאדם שומע "פנתאיזם", הוא מקשר אותו מיד לשפינוזה, שאצלו ההתפשטות, החומר, הם אחד מתוארי האל. לעומת זאת אצל הרב קוק מתגלה הבלתי גבולי האלוהי לאדם בצורה של גבול, של ניצוץ מאור אין-סוף, של חומר; אבל מבחינה אובייקטיבית, מזווית הראייה האלוהית, הכול הוא אור אין-סוף בלתי גבולי. החומר הוא חלק מהאלוהים רק בעולם שכבר יצא מעולם המושגים של חומר ונמצא כניצוץ באור אין-סוף. הכללות מופשטות בולעות את הפרטי הייחודי ומעוותות אותו. ניתן להשתמש במושג הכללי להעשיר את המחשבה, רק אם מציינים באופן פרטני את ההבדלים שבין המושג המכליל ובין הפרט המוכלל.

תורת הרזים

בוא אל תורת הרזים, קח את מחשבתך ולך לך לעולם החירות – 'עולם הבא שהולך ובא',⁵⁹ תן דרור לשכל ולרגש. "תורה חדשה מאתי תצא" – "התורה הבל בפני תורתו של משיח" (קהלת רבה, יא, ז), קבלת הרב קוק,⁶⁰ שנשארה בבדידותה ולומדיה נשארו "איש הסוד הבודד", אף שכלפי חוץ נראה כאילו יצאו מעיינותיה חוצה.

הרלבנטיות של תורת הרב קוק

האם תורת הרב קוק רלבנטית? או במילים אחרות, האם "מאמר הדור"⁶¹ הוא לדורות? החי לפי זווית הראייה הקבלית על פי פרשנותו של הרב קוק איננו מרגיש מאוים כשהוא פוגש תרבות חילונית ליברלית ומתירנית, שחלקה גם וולגרית. הוא אינו חי במושגים של אני מול העולם החילוני, מנסה להגדיר מה הוא שולל, ומהכול הוא מעלה ניצוצות. הוא לא שולל תכנים אחרים, אלא רק את הפרופורציה שלהם.⁶²

הספק בנוגע לאקטואליות של תורת הרב קוק לימינו⁶³ נובע מלימוד תורתו במנותק מהמקור – מאור אין-סוף הכולל הכול, בבחינת "כפירה בעיקר": אי-לימוד העיקר המביא לקיצוץ בנטיעות,⁶⁴ הפנמת אידיאלים בודדים בלבד, ולא יניקה מהמקור, המחפש בטובו בכל יום תמיד אידיאלים חדשים, ומאפשר למצוא חיוב לא רק בדור החלוצים אלא בכל דור ודור.

לתלמידי הרב צבי יהודה קוק הייתה קליטה חזקה והפנמה חזקה של ערכים לאומיים, אך "אורות" אלו הולכים ופוחתים בחברה החילונית, והניכור גובר. כבר נשמעה קריאה של תלמיד תלמידו של הראי"ה קוק (הרב יהודה עמיטל), בישיבת הר עציון, לחלוקה של החילונים לבעלי זיקה יהודית, שיש ליצור עמם קשר, ולא לו שאתם כבר אין על מה לדבר.⁶⁵

אמירות אלו הן תוצאה של לימוד במנותק מהמקור, מנקודת המבט הקבלית. הדמוניזציה, שמנשבת מכתבי הרב צבי טאו בנוגע לאקדמיה, מלמדת על חוסר היכולת ליישם את תורת הרב קוק בימינו. המרכזים מפתחים לומר שתורת הרב קוק לא ניתנת ליישום על החילון של המאה העשרים ואחת, אבל הניכור כבר נוצר.

צריך מהפך בלימוד כתביו!

הגיגים בנושא הפתרון למשבר הגיור

גיור תינוקות⁶⁶

מכיוון שהצעת הפתרון משבר הגיור דרך חזקת כשרות בנישואים לא עשתה הד ולא התרוממה, ברצוני להציע פתרון אחר, הרבה פחות רדיקלי, שאיננו מצריך שינוי תודעתי אלא הולך בדרך המוכרת של גיור: גיור תינוקות. את הפתרון הזה מסר לי אבי ז"ל והוא שמע אותו מהרב משה טנדלר,⁶⁷ ראש ישיבת רבנו יצחק אלחנן בשיבה יוניברסיטי וחתנו של הרב משה פיינשטיין. אחר כך שמעתי את הדברים גם מפיו. זהו מהלך שסיכויי לפתור את בעיית הגרים בימינו גבוהים למדי.

מכיוון שתינוקות אינם בני־דעת, גיורם איננו כרוך בקבלת מצוות אלא בטבילה ומילה. מבחינה מעשית יש צורך בבניית מקווה טהרה בבתי החולים ובבית דין שישהה שם באופן קבוע. לאחר כל לידה של תינוק לזוג הורים המוגדרים "אחרים" בתעודת הזהות יוצע לעבור את ההליך. אם יאותו, יטביל הדיין את התינוק לפני שהאם ותינוקה יעזבו את בית החולים, והילדים יירשמו כיהודים. אם מדובר בכך זכר, יתחייבו ההורים גם למול את בנם, וכך בתוך דור אנו פותרים את הבעיה.

רעיון הטבלת התינוקות עלול להרתיע בגלל טקס דומה בנצרות, אולם כפי שנוהג להתבטא פרופסור שלום רוזנברג: "אין נצרות", כלומר, כל מה שנמצא אצלם בא מאתנו. אמירה זו קיצונית ואיננה מתאימה לכל נושא, אולם היא חלה בבירור על גיור של תינוקות וילדים, הנזכר בגמרא: "אמר רב הונא: גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין [...] דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו. [...] אמר רב יוסף הגדילו יכולין למחות" (בבלי, כתובות יא ע"א). הגיור הרגיל בימינו העמיס על הגרים דרישות שאינן מופיעות בהלכה, ואני מבקש כאן לחזור להלכה. הרמב"ם פוסק בעקבות הגמרא: "גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין שזכות היא לו" (משנה תורה, הלכות איסורי ביאה יג, ז), וכך גם פסק שולחן ערוך:

עובד כוכבים קטן, אם יש לו אב יכול לגייר [אותו], ואם אין לו אב ובא להתגייר או אמו מביאתו להתגייר, בית דין מגיירין אותו, שזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו. בין קטן שגיירו אביו בין שגיירוהו בית דין יכול למחות משהגדיל (יו"ד, סימן רסח, סעיף ז).

כפשוטו מתאר שולחן ערוך כיצד הדבר נעשה. אין צורך שההורים יהיו יהודים, מכיוון שבית הדין הוא שמגייר. גם אין צורך בקבלת מצוות. כשהגר מגיע לבגרות, יש לו זכות למחות על הגיור שנעשה לו בקטנותו. במאה העשרים מתחו חלק מהפוסקים ביקורת על מסלול זה וטענו, שגיור ילד שמאומץ במשפחה חילונית אינו בבחינת זכות, מכיוון שהילד יחיה בחטא, ולכן עדיף שישאר נוכרי. עקב כך גם בימינו דורשים מההורים לשמור מצוות ולתת חינוך דתי לילדיהם (הרב ישראל רוזן, "גיור קטינים המאומצים במשפחה חילונית", תחומין כ, 245-250).⁶⁸ במקום הזכות הגדולה של גיור הילד וחילוצו ממצוקה עתידית כשירצה להתחתן, ובמקום ראייה רחבה המבקשת ליצור אחדות בעם ישראל, מערימה הרבנות הראשית קשיים המנוגדים להלכות פשוטות ומפורשות בגלל חומרות של אחרוני האחרונים.

חומרה חדשה זאת, המבקשת גם מההורים להתגייר, מנוגדת לדברי הרב בצלאל אשכנזי, בעל ה"שיטה מקובצת" (כפירושו על הגמרא בכתובות יא ע"א). הוא מתאר מצב שבו הילד מתגייר אף על פי שהוריו נשארים נוכרים: "אף על גב שאינם מתגיירים עמו, ניחא להי במאי דעבדי ליה [=נוח לו במה שעושים לו] אביו ואמו." במקרה כזה ברור שהוא גדל בבית שלא שומר מצוות, ואף על פי כן אין דרישה גם מההורים לעבור תהליך של גיור.

ריכוזיות מעכבת

התפיסה הריכוזית במדינת ישראל, המקנה סמכות לגוף אחד, נוצרה מתוך כוונות טובות – יצירת אחדות בעם ישראל – אולם בפועל גרם הדבר לתוצאה הפוכה: קרע בעם שעם השנים רק יתעצם. מתן כוח בלעדי לרבנות וחוסר נכונות מצדה לפתור את סוגיית העולים, שאינם יהודים לפי ההלכה, הביאו אותנו לשוקת שבורה. בחוגי הציונות הדתית אוהבים לדבר על כך

שחזרנו לארץ ישראל, וכאן ניתן יהיה להקים סנהדרין שיהיה לה כוח לתקן תקנות, אבל דיבורים לחוד ומציאות לחוד. דווקא קיבוץ הגלויות והימצאות העם היהודי במקום אחד הביאו לריכוזיות שאינה מאפשרת גיוון בפסיקה ההלכתית כפי שהיה בגולה. אדרבה, לפי ההלכה כדי להתגיר די בבית דין מסוים שנוקט מדיניות הלכתית מסוימת; אין צורך שכל בתי הדין יהיו כפופים לסמכות אחת.

כדי שמהלך חדש יצליח יש צורך בהפרטת בתי הדין הרבניים ובהקמת גוף פיקוח עצמאי, נפרד מהרבנות הראשית ומוכר על ידי המדינה. בשלב ראשון יש להקים בית דין, שיעסוק באופן נקודתי בגיור של תינוקות וילדים – גם אם מדינת ישראל לא תכיר בו ולא יהיה תוקף רשמי לתעודות שהוא מנפיק. "אתערותא דלתתא" תביא בסופו של דבר ל"אתערותא דלעילא". המתגיירים יראו את עצמם כיהודים מבחינה חברתית, וגם מבחינה הלכתית לא ניתן יהיה לפסול את הגיור (סוגיית קבלת המצוות יכולה ליצור חוסר לגיטימציה לבית דין המגייר בוגרים). אם יהיו מאות גרים שיעברו את התהליך, יכול בשלב מסוים להיווצר לחץ על הפוליטיקאים להכשיר גיורים אלו ולמסד אותם בתהליך של חקיקה בכנסת.

איני יכול לעשות את המהלך בעצמי, מכיוון שאין לי מעמד וסמכות הלכתיים. נשאר לי רק להשמיע את הרעיון, ואולי אישיות תורנית מוכרת תרים את הכפפה ותניע אותו הלאה. אם את הקפיצה הנחשונית יעשה פוסק מוכר ובעל שיעור קומה בימינו, יהיה הרבה יותר קל לרבנים נוספים לתמוך במהלך, ואולי מתוך מהלך זה תבוא הישועה.

עד כאן דברים שכתבתי בתחילת קיץ 2012. והנה כעבור כשלוש שנים, בקיץ 2015, נשבר המונופול של הרבנות וקמה רשת בתי דין עצמאיים "גיור כהלכה" בראשות הרב נחום רבינוביץ', ראש ישיבת מעלה אדומים, אשר מתמקדת בעיקר בגיור קטינים. אמנם גם בבתי הדין האלה יש "תוכנית הכנה אישית" (מתוך האתר של "גיור כהלכה"), והם לא מסתפקים בטקס הגיור בלבד בגיור של קטינים – מה שיכול להביא לגיור המוני, כפי שהצעתי – ועוד רחוקה הדרך להגיע לפתרון, אבל מהלך משמעותי בדרך אליו כבר התממש.

נישואי תערובת בארץ ובחו"ל

בחוף לארץ קיים קונפליקט בין הרצון לשמור על קיומו של עם ישראל ולהימנע מנישואי תערובת ובין הבדלנות האתנית שרצון זה יוצר. אין זה נורמלי שאדם שחי בסביבה נוכרית יימנע מקשר רומנטי ויהרוס אהבה בגלל דת ואידיאולוגיות. הקיום במדינה יהודית מאפשר חיים נורמליים. יוצא מכך שבאופן פרדוקסלי דווקא חידוש הלאומיות היהודית על ידי התכנסות היהודים למקום אחד, שבו הם רוב, מאפשר גישה ליברלית ואוניברסלית יותר בנוגע לנישואים בין יהודים ללא-יהודים. כל עוד הזוג חי בישראל, המיעוט שאיננו יהודי נטמע בתוך הרוב היהודי.⁶⁹ במדינת היהודים אין צורך לחנך להיבדלות משתי סיבות:

(א) מדובר באחוז קטן מהאוכלוסייה ואין סכנה לכיליון של העם. (ב) עצם המגורים במדינת היהודים יביא להיטמעות הזוגות המעורבים בתוך הקולקטיב היהודי, כפי שהיה בתקופת המקרא. הפרויקט הצייוני הוא חילוני בעיקרו, והוא בא לאפשר קיום של זהות יהודית חילונית בעידן המודרני. בעוד יהודי דתי יכול לחיות בכל מקום באמצעות חומות ההלכה, קיום יהודי חילוני שיכול לשרוד לאורך דורות אפשרי רק במדינת היהודים.

דמגוגיית "פירוד בעם" ו"מדינה יהודית" בנוגע לנישואים אזרחיים כדי למנוע נישואים אזרחיים במדינת ישראל משתמשת האורתודוקסיה בשני סוגי רטוריקה ריקים.

האחד הוא דיבורים על כך שנישואים אזרחיים יפלגו את העם ולא יאפשרו נישואים בין שתי הקבוצות. טיעון זה הוא ניצול של הבורות של רוב המגזר החילוני. מכיוון ששולחן ערוך פסק "מומר שנשא מומרת לעבודת כוכבים בנימוסיהן [...] אין כאן חשש קידושין כלל ומותרת לצאת ממנו בלא גט" (אה"ע, סימן כו, סעיף א), איש לא יהפוך את ילדיהם לממזרים, אם מי שמתחתן בנישואים אזרחיים לא יתגרש ברבנות ולא ייתן "גט לחומרא".

הדמגוגיה השנייה היא הטיעון שמדינת ישראל היא "מדינה יהודית". במדינת ישראל מדברים עברית, חיים בארץ ישראל, מאפשרים לכל יהודי לעלות

במסגרת חוק השבות, מקיימים ימי שבתון בשבתות וחגים, והסמלים – דגל והמנון – אחוזים במסורת הלאומית יהודית. אם נביא בחשבון את הפגיעה הקשה בחופש הפרט ואת הכפייה הדתית, שיוצרים נישואים ברבנות, לעומת הפגיעה ביהדותה של המדינה (לפי דעתי, המצב הקיים מביא ליותר נזק, כי הכפייה מביאה לניכור), נוטה הכף באופן ברור בעד נישואים אזרחיים לא רק למי שנחשב פסול חיתון, אלא לכל אזרח במדינה.

ביולוגיה וזהות לאומית⁷⁰

זהות לאומית בנויה על תרבות, דת, סמלים, שפה, טריטוריה, היסטוריה וחיים משותפים בתוך מסגרת מדינית, אבל גם על קשרי דם וגזע. גם אם מצויים רק חלק ממרכיבים אלה, נוצרת זהות לאומית משותפת; אבל אין להכחיש את היסוד הגזעי המשפיע גם הוא על אופייה של אומה, ואין להתייחס אליו כאל עניין ביולוגי בלבד, כפי שכתב פרופסור אבי שגיא: "דם הוא ציון של רכיב ביולוגי של גופנו, ולפיכך הוא ניטרלי מבחינה ערכית" (מקור ראשון, 6 במרץ 2015). כפי שקשר בין בן להוריו איננו רק קשר ביולוגי של דם, אלא גם קשר גנטי הבא לידי ביטוי בנפש, כך גם במישור הגזעי של האומה.

הרכיב הגזעי לא יפיל אותנו ללאומנות, כל עוד הוא יקבל את מקומו הנכון כרכיב אחד של הזהות הלאומית, אבל לא הכרחי או בלעדי. ארצות-הברית יצרה לאומיות מתוך חברת מהגרים שבאו מארצות שונות. בעוד הלאומנות מדברת על "טוהר הגזע", הצילו אותנו המקרא וחז"ל מנפילה אל לאומנות גזענית והציבו דגם של לאומיות פתוחה, שדווקא החיבור עם יסוד נוכרי שמחוצה לה משלים אותה.

מרות המואבייה נולד דוד, המייצג את לב-לבה של הזהות היהודית. לפי המדרש, "ראשו של עשו נכנס לתוך מערת המכפלה" (פרקי דרבי אליעזר, פרק לב). רבי יוסף ג'יקטיליה מעניק למדרש זה משמעות ומסביר את עומק פשוטו של מקרא. האדמוניות של עשו, המסמלת דם ומלחמה, מתגלגלת לדוד "והוא אֲדָמוֹנִי עִם יַפֵּה עֵינַיִם וְטוֹב רֵאִי" (שמואל א טז, יב).

'אדמוני' הוא סוד המשכת הדין [...] 'עם יפה עינים' זהו סוד חסד אברהם. [...] באדמוני של עשו [...] 'כולו כאדרת שער' (בראשית כה, כה). [...] כי עשו הרשע ירש החרב ושפיכת הדם, ודוד [...] כלול מן הדין ומן הרחמים. [...] ולפיכך כשהיה דוד מתלבש במידת 'אדמוני' היה נלחם מלחמות ה' באויבי ה' ולא תשוב חרבו ריקם, וכשהיה מתלבש 'יפה עינים' היה מפרנס ישראל ועושה עממה כמה חסדים בעין יפה (יוסף ג'יקטיליה, שערי אורה, השער שלישי והרביעי).

סוף דבר, גורדון כתב כי הלאומיות צריכה להיות פתוחה מבחינה תרבותית, לראות בכלל האנושות אורגניזם אחד ולהתעשר ממה שמגיע מבחוץ,⁷¹ וכך גם בקשר לגזע. תפיסה זאת לא תפיל אותנו ללאומנות, ומצד שני לא נתכחש למרכיבים הגזעיים של הלאומיות בגלל שימוש מעוות שעושים בהם לאומנים.

לאומיות והעידן המודרני

מכיוון שלאומיות בנויה על מרכיבים רבים, ניתן להגביר ולהחליש את רגש הלאומיות. הלאומיות לא נוצרה בעידן המודרני, כפי שסובר בנדיקט אנדרסון (בספרו קהילות מדומיינות). שפה, טריטוריה ותרבות לאומית התקיימו עוד לפני הופעתן של התנועות הלאומיות, והצדק עם אנתוני סמית (בספרו עמים נבחרים).

מכיוון שבעידן המודרני התעצמה הלאומיות ונוספו לה דגל, המנון, בתי ספר המלמדים את ההיסטוריה הלאומית ואמצעי תקשורת, שמחברים בין כל חלקי העם, נראה כאילו הלאומיות היא המצאה מודרנית; אולם היא תודעה שרק התעצמה בעידן המודרני, והתווספה לה קומה נוספת על בסיס מאפיינים לאומיים שהיו עוד לפני.

בימינו – בעידן האינדיבידואליות, הגלובליזציה והבריחה מאידיאולוגיות – פחת הרגש הלאומי, אך הוא עדיין חזק הרבה יותר מאשר בתקופה הטרומ-מודרנית, ולכן גם הדיבורים על סוף עידן הלאומיות אינם משקפים את המציאות. כל עוד חיים בני אדם במקום ייחודי, בשפה ייחודית ובתרבות

ייחודית, תמשיך הלאומיות ללוות אותנו בתור רכיב מרכזי בזהות. ברור שבכל הנוגע לעם היהודי, אלפי שנות קיומו והקשר הייחודי שבין דת ללאום, ועמם החזרה אל ארץ ושפה, יצרו תודעה לאומית חזקה יותר מאשר אצל שאר אומות העולם.

הגיגים בנושא דתות

מונותיאזים ופוסט-מודרניזם

היהדות נולדה בעולם האלילי, שבו לכל אומה יש האלוהים שלה, כפי שאומר יפתח למלך עמון: "הלא את אשר יורישך כמוש אלהיך אותו תירש ואת כל אשר הוריש ה' אלהינו מפנינו אותו נירש" (שופטים יא, כד). היא משתלבת היטב בעידן הרב-תרבותי הפוסט-מודרני. על הסוד הזה כבר עמד משה מנדלסון, שהקדים את זמנו והתנגד לוויכוח בין-דתי⁷² ופעל למען אידיאל רב-תרבותי. היהדות משלבת לאומיות, דת ותרבות, ואין לה מגמות התפשטות. לעומת זאת הרחיבו הנצרות והאסלאם את הדת אל מעבר לגבולות הלאומיות והעמידו את הרעיון שיש להמיר את דתות כל העולם, אם בכוח המיסיון ואם בכוח החרב.

באופן פרדוקסלי דווקא הלאומיות היהודית, שנחשבה בעיני שפינוזה לפרימיטיבית ולא מתקדמת לעומת הנצרות האוניברסלית בעלת העקרונות המוסריים האמיתיים,⁷³ מתגלה במאה העשרים ואחת (בקשר לזה) כדת המתקדמת מכולן.

הדרך אל הקדושה

היהדות והאסלאם נתנו ביטוי לדתיות ולקדושה טרנסצנדנטית על ידי בניית מערכת של הלכה ומצוות. הנצרות ביטלה את המצוות, ולכן נוצר בה צורך במוסד נזירות לכל מבקשי ה'.⁷⁴ אלטרנטיבה זו דורשת ממבקשי קרבת אלוהים לסרס את האנושי בהם כדי לממש אותה, והיא יצרה דבר הגרוע יותר ממצוות, המכתיבות לאדם אורח חיים ופוגעים בבחירה החופשית שלו. הנצרות רצתה לקדם את העולם בביטול המצוות, והביאה במקומן אידיאל של דתיות הגרוע בהרבה מהדתיות של המצוות.

היחס אל הארצי ביהדות ובנצרות⁷⁵

לרוב מציגים את הנצרות כדת שיש בה יחס "עוין כלפי מיניות" (אבי בקר, מיהו העם הנבחר, עמ' 65) לעומת היהדות המקדשת את העולם החומרי. בניגוד להצגה דיכוטומית זאת, במציאות הדברים מורכבים הרבה יותר. כשאני נזכר בשכרון החושים שחשתי בעת ביקורי במוזיאון הוותיקן ברומא, שבו אלפי פסלים ותמונות בעלי גוון ארוטי, ומשווה אותו עם איסור ההסתכלות בנשים בהלכה היהודית (שולחן ערוך אה"ע, סימן כא, סעיף א), הדרת נשים ותמונות נשים במגזר החרדי והדרת גברים ממסיבות סיום של בנות במוסדות רבים במגזר הדתי-לאומי, הדברים נראים קצת אחרת. לפי ההלכה אפילו בתוך מסגרת הנישואים מן הראוי שהמעשה המיני ייעשה "כאילו כפאו שד" (שולחן ערוך או"ח, סימן רמ, סעיף ט). גם ביהדות יש אידיאל של פרישות מינית. לאור דברי חז"ל כותב הרמב"ם⁷⁶ שאדון הנביאים, משה, "פירש מן האשה לעולם [...] ונתקדש כמלאכים" (משנה תורה, יסודי התורה ז, ו). אמנם היהדות אינה מטיפה לממש אידיאל זה בחיים כפי שמטיפה הנצרות הקתולית, אבל מכאן ועד לראייה חיובית של המיניות ביהדות מחוץ לתחום המצומצם של מצוות פרו ורבו במסגרת הנישואים הדרך עוד רחוקה.

בודהיזם והאמונה באלוהים

הבודהיזם יצר תרבות אתאיסטית, שהרגש הדתי בה מופנה כלפי בודהא. פסלו מופיע בכל מקדש, הוא תחליף לאלוהים.

גלגול המוחשיות בדת

לאחר שחזרתי מהודו ביום הכיפורים תשנ"ח, נראה לי הכתר המעוטר שמעל ספר התורה כפסל הינדואיסטי. השתקפות האור גרמה לספר התורה להיראות בדמות אדם. ראיתי כיצד המונותיאזים צומח מתוך הפגאניות. בניית ארון לחפץ קדוש בחלק הקדמי של מקום התפילה נמצא בכל הדתות. המונותיאזים היהודי, המוסלמי והסיקי הוציאו את הפסל ושמו במקומו ספר. על אף השוני המהותי בין פסל לספר, משתמשות כל הדתות בחפץ מוחשי המשרה קדושה לבית התפילה.

המקדש שמעבר לקורבנות⁷⁷

כשביקרתי במקדש הזהב של הסיקים באמריצר שבהודו, חשתי עד כמה חסר לנו מקדש – מרכז רוחני שיאחד את האידיאות הדתית והלאומית ויביא להתרוממות רוח.

אני מתמקד דווקא במקדש זה בגלל שלושה היבטים הקיימים בו: (א) בדומה ליהדות הדת הסיקית היא דת מונותאיסטית, שאין בה פסלים אלא רק ספר קדוש; (ב) בדומה למקדש הישראלי אין אצל הסיקים ריבוי של מקדשים במקומות שונים, אלא מקדש אחד מרכזי לכולם; (ג) במקדש הסיקי אין הקרבת קורבנות.

עצם קיומו של מקדש מסוג זה מלמד אותנו על האפשרות של מקדש ללא עבודת הקורבנות. במאמרו של ד"ר משה מאיר, "אבלות על מה שלא ישוב" (נכתב לרגל ט' באב תש"ע), נכתב שאילו לא החריבו הרומאים את המקדש, הוא "היה מת בשיבה טובה בעתו ובזמנו" (שלוש שנים לאחר מכן הוא חזר בו והציע חזון של מקדש אוניברסלי).⁷⁸

אולם כשמסתכלים על התהליכים שקרו במזרח הרחוק, רואים שרק תרבות הקרבת הקורבנות מהחי מתה "בשיבה טובה" (למעט מקומות בודדים). שפיכות דמים של בעלי חיים, שאין האל זקוק להם, נעלמה, אבל מקדשים פעילים חיים וקיימים. משה מאיר (במאמרו הראשון) מקריב את בית המקדש על מזבח הקורבנות. בגלל "מסורת ההתנגדות לקורבנות שיסודה בדברי הנביאים" (והמשכה במורה הנבוכים, שתולה את הציווי של הקורבנות במנהגי אותה תקופה), נמחק גם הרצון לחידוש המקדש.

אותם תהליכים שקרו במזרח הרחוק (החלפה של קורבן מהחי בקורבן מהצומח או ביטול גמור של הקורבנות) ניתן למצוא גם בעולמה של מחשבת ישראל. אף על פי שאצל הרב קוק האידיאל של קורבן מהצומח בא רק אחרי חידוש קורבנות מהחי,⁷⁹ תלמידו, רבי דוד כהן, "הנזיר", שהיה צמחוני בעצמו, מעלה בחיבורו מגילת סתרים את האפשרות (אחרי מלחמת ששת הימים) שהעיקובים בכניין המקדש נובעים מהרצון לעבור ישירות לקורבנות מהצומח:

כל רוחי מתקומם לזביחת זבחים ולהזאת דמם. הן אנו מנוזרים מבשר בהמות ועופות, אני בערך ששים שנה, ובני ביתנו כל ימי חייהם. וכיצד תהי עבודת הקודש והמקדש בזביחת בעלי חיים והזאת דמם? אמנם זה רוח טהור, כמו רוח הקודש, המתקומם נגד זה. אבל זאת היא חוקת התורה, חוקה חקקתי, גזרת התורה, ואין לנו רשות להרהר אחריה.

אמנם כבר קדמו חכמינו ז"ל ואמרו בגלוי, עתידים כל הקורבנות שיתבטלו, חוץ מתודה. וכן בשערי אורה. ואולי מתקרב ובא העתיד לבא. ומשום זה מן השמים המניעות והמכשולים, לעכב שלא תתחדש עבודת המקדש בזבחים, כמו קרבן פסח. אמנם יכולה להתחדש העבודה במקדש, בהקרבת המנחות (מתוך כת"י, מחלקה 3, תיק מס' 319).

גם חזונו של הרב חיים הירשנזון (שהתכתב עם הרב קוק בנושא) עוסק במקדש נטול קורבנות: "אין רשות ליחיד או ליחידים לבטל חוק מחמת מחשבתם שעבר תועלתו, כי חוק אשר עבר תועלתו מתבטל מעצמו [...] כמנהג הקרבנות בעמים אשר כמעט בזמן אחד פסק מכל העמים המנומסים יחד" (מושגי שוא והאמת, עמ' 71); "בית המקדש ישוב לנו [...] לא להקרבת קרבנות לזבח ותודה, רק לבית תפילה לשירה וזמרה" (מלכי בקודש, חלק ו, עמ' 96).

רתיעה אחרת מבניין המקדש נובעת מהימצאות כיפת הסלע במקום המקדש. הציפייה לבניין המקדש בהר הבית לא מובילה לשום מקום. גם המחשבה שניתן למקם את המקדש על ההר עצמו לצד כיפת הסלע היא מתכון לפיצוץ ואינה ריאלית. הפתרון היחיד האפשרי הוא הקמת מקדש מחוץ להר הבית, על רחבת הכותל או במקום אחר בעיר ירושלים. אני מניח שאנשים רבים ירימו גבה כיצד אני מוותר על מקום מקדשנו, אבל אני מציע לתת לזמן לעשות את שלו. אולי בעוד כמה מאות שנים תהיה נכונות גדולה יותר לקבל הצעה מסוג זה, שזרעיה ייטמנו לעת עתה עמוק באדמה. סוד כוחה של הצייונות והצלחתה הם ביכולת שלה להתפשר ולממש חלומות גם כשהם חלקיים.

יתרון נוסף שיש בהצעה זו הוא שמבחינת הקטגוריות ההלכתיות ייחשב המבנה כבית כנסת, וסוגיית הקורבנות תהא מנוטרלת. מכיוון שאחדות בעם לא הייתה ולא תהיה, יהיה צורך – לצד כינוס פתיחה כללי ברחבה גדולה המיועדת לכולם, הכוללת עזרת גברים, נשים ומעורבת – גם באולמות שונים שבהם ייערכו תפילות המתאימות לכל הקבוצות: מקבוצות חילוניות כדוגמת "בית תפילה ישראלי", היכולות להתאים גם לאתאיסטים, ועד לתפילות המתאימות למגזר החרדי.

במציאות החיים הנוכחית זאת אגדה, אבל אולי במציאות חיים אחרת יוכל החזון להתגשם בדמות מקדש ממשי – מקום מפואר שאליו יעלו המוני יהודים בחול המועד של פסח וסוכות, מקום שבו דרך הפאר האסתטי והמוזיקלי והאחדות הלאומית, שתבוא יחד עמו, תחזור אותה רוחניות דתית-לאומית שאבדה לעמנו.

הגיגים פילוסופיים ופוליטיים

יתרונו וחסרונו של שביל הזהב

אף על פי שהקיצוניות מבליטה צד מסוים, ואילו הפשרה מטשטשת; אף על פי שאין שלמות בפשרה – הפשרה שלמה יותר מהקיצוניות, מכיוון שהיא אינה מתעלמת ממכלול המרכיבים המגוונים של המציאות.

מוסר של חובה ומוסר של ספונטניות

האידיאל הוא לפעול מבחינה מוסרית מתוך זרימה – "ממקור החדש צריכה אהבת הבריות להתפרץ, לא בתור חוק מיצוה, כי אז תאבד חלקה היותר ברור מזוהרה, כי אם בתור תנועה נפשית פנימית עזה" (הרב קוק, אורות הקודש, חלק ג, עמ' שיח) – ומתוך טוב שמתפשט אל כל הסביבה. אולם מכיוון שמוסריות של חסד יכולה להתממש רק בחלק מהמקרים, יש צורך למזג חסד ודין, ובמקום שהדבר אינו ניתן, לאמץ גם תורה מוסרית המדברת על מצב נפשי של חובה, הנובעת הן מתוך האדם – בדומה לקאנט: "החוק המוסרי [...] לגבי הרצון של כל יש תבוני סופי [=אדם] הוא חוק של חובה, של אילוץ מוסרי" (ביקורת התבונה המעשית, עמ' 80) – והן מתוך המפגש עם הזולת והאחריות כלפיו – בדומה ללוינס: "השיעבוד לצו שמשמיעות לי פני האדם האחר";⁸⁰ "האחריות שאליה אני נחשף [...] איש אינו יכול לעמוד תחתיי. [...] אינני יכול להימלט מפניו של זולתי" (אלוהים והפילוסופיה, עמ' 69-70). כל עוד יכול האדם לחיות ב"חיים של התפשטות", צודק גורדון שיש לדחות את המוסריות הקאנטיאנית של חובה התלושה מהחיים:

מידה יתירה של חיים היא המידה לחיות את כל עצמו ואל מעבר לגבול עצמו, מידת החיים של התפשטות לתוך כל מה שחי והווה, לאין סוף. המידה העליונה הזאת של חיים איננה דבר שבדמיון או

שבאידיאל בלבד, – היא ישנה במציאות בטבע החי. [...] בשעה שהאדם, אם כל חי, נותנת את חייה להצלת פרי בטנה, הרי היא עושה זאת לא על פי חובה מוסרית ולא לשם אידיאל, כי אם מפני שבמעשה זה היא חיה אל מעבר לגבול חיי עצמה, היא חיה לתוך נפש ילדה, היקר לה מנפשה. זהו, בנקודה תמציתית, סמל החיים של התפשטות. אולם מה שבא לידי גילוי פה, בספירת הטבע החי, בצורת פעולה אינסטינקטיבית, יש למצוא לו הארה מתאימה בספירת הטבע האנושי, המואר באור ההכרה העליונה (מבחר כתבים, עמ' 245).

אולם מכיוון שלא כל עשייה מוסרית אנו מסוגלים לעשות מתוך "חיים של התפשטות", אנו נזקקים גם למצב הנפשי של תורות המוסר של קאנט ולוינס. אצל כל אדם יש מינון שונה בצורך להשתמש בשתי תורות המוסר הללו, וגם אצל כל אדם במשך חייו יש תהליך דינמי. השאיפה היא להעביר כמה שיותר מצבים מוסריים מהקוטב של קאנט ולוינס אל הקוטב של הרב קוק וגורדון. למרות המודעות לכך ש"רחשי לב מוסריים במלוא שלמותם" (קאנט, הדת בגבולות התבונה בלבד, עמ' 60), שלמות מוסרית "אין היא בת השגה לעולם" (קאנט, ביקורת התבונה המעשית, עמ' 82), ועלינו להתקרב אליה "בהתקדמות בלתי נפסקת, אך אין סופית" (הדת בגבולות התבונה בלבד, שם).

תודעת האדם והעולם אצל קאנט והיידגר

בעוד אצל יום ההכרה איננה מצליחה להוכיח את חוק הסיבתיות שנמצא מחוצה לה,⁸¹ לפי קאנט החיץ וההפרדה בין ההכרה לקטגוריות (כמו חוק הסיבתיות, הנתפס כדבר שמחוץ להכרה) אינם נכונים. חוק הסיבתיות טבוע בהכרה, והוא תנאי מוקדם-טרנסצנדנטלי⁸² לכל הכרה, ולכן אי-אפשר לחלק בין ההכרה לקטגוריות לחוק הסיבתיות.

היידגר לוקח עיקרון קאנטיאני זה ומשליך אותו על הפילוסופיה של הוסרל רבו ועל דקארט, אבי הפילוסופיה הקארטזיאנית. אצל דקארט (בשלב הראשון)⁸³ האדם איננו יכול להוכיח את קיום העולם שמחוצה לו. לעומת

זאת, אצל היידגר התודעה, העושה חיץ בין האדם ובין העולם ומציבה את העולם מול האדם כאובייקט להוכחה, איננה נכונה. תמיד נמצא האדם בתוך העולם, הוא מושלך אל העולם (שטיינר, משנתו של מרטיין היידגר, עמ' 84), ומציאות העולם היא תנאי מוקדם לכל קיום אנושי, ועל כן אי-אפשר לחלק בין האדם ובין העולם.

כשם שאצל קאנט הסיבתיות היא "תנאי מוקדם", נקודת מוצא שעמה מגיעים לעולם, כך אצל היידגר העולם עצמו הוא תנאי מוקדם המגיע יחד עם האדם.

"תמימות שנייה" בפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית

תפיסתו של היידגר את האדם בתוך העולם היא תפיסה בנאלית פשוטה. השאלה בדבר ההוכחה לקיום העולם נובעת מיציאתו של האדם מהנורמליות הטבעית ויצירת שיגעון פילוסופי. תשובתו של היידגר לדקארט והוסרל היא מעין "תמימות שנייה", המחזירה אותנו אל התודעה הנורמלית. התודעה המוניסטית (מיסטית) של הגל הביאה לריאקציה של רוזנצוויג, המחזיר אותנו אל התודעה הנורמלית המקראית של "אלוהים", "עולם", "אדם". הביסוס הפילוסופי של רוזנצוויג מחזיר אותנו לתודעה הרגילה, ל"תמימות שנייה".

ריאקציות אלו אינן באות לבטל את הפילוסופיה, את נקודת המבט של דקארט והגל, אלא הן תמרור אזהרה לפילוסופיה, המזכיר לה שגם כשהיא עולה לעבר תודעות "על-אנושיות", אל לה לשכוח את התודעה הטבעית שיש לתת לה מקום של כבוד.

סוד היקום

כשחושבים במונחים של ראשית העולם, אנו נכנסים לאבסורד ולחוסר הבנה. חוסר הבנה לא צריך להביא לאמונה באלוהים, אבל בכל אופן עליו להביא את האדם לענווה ולתחושת מסתורין של העולם, ולהבנה שגם למדע יש גבול. למדע אין תשובה, ונראה שגם לא תהיה לו תשובה לשאלתו של לייבניץ: "מדוע יש דבר-מה ולא לא-כלום? שהרי הלא-כלום פשוט וקל מדבר-מה" (השיטה החדשה, עמ' 82-83). מבחינת תודעת הזמן "נתקע"

האדם לא רק בחוסר הבנה אלא גם באבסורד. רס"ג עמד על כך שאבסורד הוא שאנו קיימים, מכיוון שהיה צריך לעבור אין-סוף זמן עד שיגיע הזמן אלינו (אמונות ודעות, מאמר ראשון, סוף אות א). כשאני מסלק בדמיוני את התנועה ואפילו את הממושות ומדמיין מצב של אין, עדיין אינני רואה כיצד ניתן להעלים את מציאותו של הזמן. בניגוד להיגיון הבריא שלי מלמדת תורת איינשטיין שהזמן יחסי, ובמהירות האור הוא נעצר. אולם גם לאחר שמסירים את מושג הזמן, עדיין קיימת שאלת ה"לפני". המדע עוסק במפץ הגדול, אבל לא במה שהיה לפני המפץ הגדול. גם אם תהיה תיאוריה על מה שהיה לפני-כן, תמיד ניתן לשאול ומה היה לפני ולפני עד אין-סוף. ואם הולכים עד אין-סוף, כיצד ניתן להגיע למקום שבו אנו נמצאים?

הזכות ההיסטורית

הימין הדתי מסתמך על הבטחת האל לאבות, ולכן איננו נצרך אל הזכות ההיסטורית. השמאל תוקף את רעיון "הזכות ההיסטורית" על ידי הכנסתה לתוך מסגרת של בית משפט: "איזה בית משפט היה מאשר לצאצאים של אדם לחזור לאדמה של אבות אבותיו לאחר 2,000 שנה שבהן הם נעדרו ממנה, ועוד כשעם אחר נמצא בה כבר מאות בשנים?" טיעון אחר עוסק בשאלת הראשוניות: "אם הולכים לשאלה מי היה ראשון, גם בני ישראל היו כובשים של הכנענים!"

צריך להבין שהיחס לארץ צריך להיתפס באותה קטגוריה של הגדרת הלאום. הפלסטינים הם עם הרבה מאוד בזכותנו. הם לא היו עם לפני מאה שנה. את מציאותו של עם קובעת התודעה, ולא כל מיני הגדרות פורמליות, ומבחינה זו הפלסטינים, קל וחומר היהודים, הם עם, ולכן מבחינה מוסרית ראוי שלשני העמים יהיו זכויות לאומיות.

אותו דבר גם בנוגע לזכות העם על ארצו. מה שקובע כאן הוא לא רק קטגוריות משפטיות, אלא זיקה נפשית. את הזיקה הנפשית המיוחדת של העם היהודי לארצו מוצא יעקב קלצקין בביטוי "שאלת הערבים" – ביטוי שהיהודים השתמשו בו עוד בראשית שנות העשרים (שבהן הם היו כמיעוט):

"שאלת-הערבים" – שמה שם זה מוטעה מעקרו? כל עם ועם יש לו בארצו שאלת-היהודים המטרדת אותו – ועם ישראל אף הוא יש לו בארצו מעין שאלת זרים? דומה, ראוי לנו לשמח על כך. [...]
 אבל אולי [...] יש כאן על צד האמת שאלת-היהודים בארץ ישראל, ולא שאלת-הערבים?

אף על פי כן אין בנוסח זה של השאלה [...] אונאת עצמנו. יש בו משום גלוי. [...] במעמקי נשמת האומה הרי ארץ-ישראל ארצה ומולדתה, ועל-כן אינו עולה כלל על דעתה, שיהא מקום בארץ-ישראל לשאלת היהודים. [...]

אמנם לא השם עקר, אבל בנדון שלנו אינה מקרה סתם, והוא יוצא ללמד על חזיון נפשי, שמצא לו בטוי [...] חיצוני. [...]
 בבטוייה [...] המקריים למראית-עין, הצפים ועולים [...] גנוז הרבה מן הממש הלאומי-ההסטורי. ופעמים עדותם עדיפה מעדותם של הבטויים שמדעת ושכונה, של כרוזי אני-מאמין לאומי ותביעות פומביות (תחומים, עמ' קמה-קנז).

עמוס עוז וא"ב יהושע מתכחשים לזכות היסטורית זו,⁸⁴ ומדברים על זכותו של פליטי יהודי למקלט על שטח מסוים. עמוס עוז מביא את המשל של טובע באונייה שנאחז בקרש: מותר לו להיאחז בקרש, אבל אסור לו להטביע את זולתו.⁸⁵ מהלך זה נעשה כדי לחזק את הטיעון שיש לעשות פשרה טריטוריאלית. אולם מכיוון שאין מדובר כאן על שטח ריק (כפי שיש ברמת הגולן), אלא בשטח שבו נמצא גם עם אחר, גוברת מבחינה מוסרית זכות הלאום הפלסטיני למדינה על פני זכותם של היהודים על ארץ ישראל כולה.

מקור חולשת השמאל הדתי

אחת הבעיות הבסיסיות של היהדות הדתית נובעת מחיפוש האמת באמצעות הישענות על הטקסט, ולא בחינה לגופו של עניין. בתורה לא קיים הרעיון של מתן זכויות לאומיות לגרים, וגם פוסקים המוכנים לפשרה מדינית לא ינמקו את עמדתם במניעים שאינם הלכתיים, כגון זכויות לאומיות לפלסטינים, אלא יחפשו קטגוריות הלכתיות, כגון "פיקוח נפש", ומכאן תחושת הזיוף שחשים כלפיהם.

הגיגים בנושא מיניות, חיים וצמחונות

בגנותה של קנאות

הזוהר טוען שמי שאיננו מקנא, אין אהבתו אהבה;⁸⁶ אבל אני אומר: אהבה קנאית היא אינטרסנטית ורכושנית. אהבה טהורה ואמיתית צריכה להביא את בן הזוג/בת הזוג לרצות להסב אושר לבן/בת זוגו. האוהב האמיתי הוא דווקא זה שמאפשר. מכיוון שרוב בני האדם (נשים כגברים) אינם מגיעים למדרגת אהבה טהורה נטולת קנאות רכושנית, האיסור של "לא תנאף" מתאים לרוב הזוגות – לפחות במציאות התרבותית של ימינו. דווקא זוגות, שנראים בעיני העולם כפרוצים, הם באמת קדושים; ואל תקרי קדושה, אלא קדושה – אהבה טהורה נטולת קנאות ורכושנות.

דרך זו קשה ומסובכת, מלאת מהמורות ואינה דרך לרבים. ברמה התיאורטית ניתן לדבר על תא משפחתי קבוע עם פעילות מינית חד-פעמית ("סטופ") מחוצה לו, אבל בפועל הקשרים שנוצרים במעגלים החיצוניים יכולים לתפוס את המרכז, ואז עלולה הזוגיות הגרעינית להתפרק. לא רק בני הזוג עצמם יכולים להתפרק כשהמעגל החיצוני הופך לפנימי; גם הצורך של הילדים בדמות אחת קבועה של הורים תיהרס במצב של דמויות הוריות מתחלפות.

הפצת הרעיון של אהבה חופשית בתוך מסגרת חיי הנישואים בציבור הרחב על ידי אוהד אזרחי היא אור גדול שאין הכלים תמיד יכולים להכילו, ואז הם נופלים לתוהו, הזוגיות מתפרקת, ויצא שכרנו בהפסדנו. מן הצד האחר, אני מרגיש סלידה משיח הבגידות של התרבות המערבית – שיח שכלפי חוץ מקדש את הנאמנות ורואה בבגידה מעשה פסול, אבל מבפנים הוא רקוב ונובע מעולם של זוגיות רכושנית וזוגיות של שקר והונאה.

פוטנציאל החיים

במחשבה ראשונה כל שפיכת זרע, שאין בה אפשרות של הפריה, היא איבוד והשחתה של פוטנציאל חיים; אולם במחשבה שנייה מכיוון שחיי הזרע אורכים לא יותר מחמישה ימים, הרוב המכריע של שפיכות הזרע רק מקצרות את חיי הזרע בכמה ימים בלבד. מכיוון שאצל אדם שאינו נמצא בזוגיות הזרע גם כך ימות תוך כמה ימים, לא ניתן לראות בשפיכת זרע "כאילו שופך דמים", כפי שמובא אצל חז"ל (נידה יג ע"א). הם לא ידעו את הידיעות המדעיות של ימינו.⁸⁷

אפילו במצב של שפיכת זרע ימים בודדים לפני יחסי אישות מפרים אין זה ממעיט את החיים. אין באפשרותו של האדם לממש אף לא שבירר מפוטנציאל החיים הטמון בו. מאות מיליוני תאי הזרע, שמצויים בכל פליטה, לא יממשו את הפוטנציאל, מכיוון שלא ייכנסו ראשונים לביצית. דומה הדבר לאדם הרוצה לגדל עץ אחד בחצרו הקטנה, ויש לו שקית של גרעינים. הוא זורק את חלקם למקום שבו אין סיכוי שיגדלו, ולא שותל אותם באדמה. אין כאן השחתה, אלא רק אי-מימוש הפוטנציאל של חלק מהם, מכיוון שלא את כולם ניתן לממש.

חיי חברה תקינים ובריאים מצריכים שבני הזוג יגיעו להחלטה כמה ילדים להביא לעולם. מספר שפיכות הזרע לא ישנה את מספר הילדים שייוולדו. ההבדל בין הימנעות לחוסר הימנעות משפיכת זרע, שאין בה הפריה, יכול להשפיע לעתים רחוקות על מספר תאי הזרע שיהיה להם פוטנציאל להגיע לחיים והפריה, אבל לא ישנה את מספר בני האדם שייוולדו, את החיים עצמם.

מכיוון ששפיכת זרע אינה שפיכות דמים, אלא קיצור חייו של זרע שבכל מקרה לא היה מגיע לידי מימוש, יש להעביר את השיפוט הערכי מהזרע עצמו אל האדם, שבו המנגנון הביולוגי והפסיכו-פיזי שלו יוצר דחפים המבקשים פורקן, והמלחמה נגדם מייסרת אותו. מבחינה מוסרית צערו של האדם החי, המשתוקק לשפוך את זרעו, גוברת עשרות מונים על מותם של זרעים חסרי מודעות והכרה, שגם כך ימותו תוך ימים ספורים.

כל עוד מתירה הדת היהודית יחסי מין חסרי פוטנציאל חיים, כמו בזמן ההיריון ואצל אישה מבוגרת לאחר הפסקת המחזור, הרטוריקה של

הימנעות מאוננות בשם "השחתת זרע" היא שקרית. שיח זה צריך להתחלף בשיח אחר. הדת היהודית צריכה להתמקד בערך שיש למיניות טהורה, מיניות של אהבה בין בני זוג קבועים – לעומת מיניות ללא אהבה של מין מזדמן או אוננות. נגד הגישה היהודית עומדת העמדה המתירנית, הרואה בעין יפה גם מיניות בהמית ללא אהבה הן מצד הערכת עצם התופעה והן מצד הצורך הנפשי בה והעונג שהיא גורמת.

הישארות הנפש

הקביעה, שכל דבר נפשי תלוי בחומר ביוכימי מסוים באזור המוח, מביאה לשתי צורות הסתכלות על יחסי חומר ורוח. ייתכן שהפעילות הביוכימית והתחושה הנפשית הן שתי זוויות הסתכלות על עניין אחד, ועם מותו של האורגניזם מתה גם הנפש; אולם ייתכן לראות את היחס בין הנפשי ובין הביוכימי כדוגמת היחסים שבין אור לכלי בקבלה. הנפש-האור מתלבשת בכלי – ביסוד הביוכימי. אם נתפוס את גוף האדם באופן זה, תיתכן אפשרות (גם לפי תפיסה זו אין הדבר ודאי) שיש קיום לאור, לנפש, גם בלא הימצאות הכלי.

אף על פי שאיני אובייקטיבי ואני משתוקק לחיים אחרי המוות, אין לשלול אופציה זאת. "אחת הדרכים להתגבר על פחד המוות, והיא אופיינית בעיקר להשקפות דתיות, הנה האמונה באלמוות ובעולם הבא" (זאב לוי, מחשבות על המוות, עמ' 28), אולם אין האינטרס מהווה ראייה לשלילתה של אפשרות זו. כשם שהאמונה בקיבוץ הגלויות וחזרת העצמאות לעם היהודי הייתה אמונה בעלת אינטרס, שהתגשמה בפועל אף על פי שהאינטרס שבה גרם לה להיות מפקפקת לפני מאה שנה – ואפילו בעיני אחד העם היא נתפסה כנס לא ריאלי (כל כתבי אחד העם, עמ' קלו-קלח) – כך גם עצם העובדה שיש לבני אדם אינטרס להאמין בהישארות הנפש.

לא כל עמדה ליברלית היא באמת נאורה

החברה המערבית מסואבת מבחינה מוסרית בכל הנוגע ללידת ילדים. כשם שכל אדם קיים מתוך חסד שעשו עמו הוריו, שהגבילו את חיי החירות שלהם ונטלו על עצמם נטל כלכלי והשקעה אין-סופית בשביל ילדם, כך חלה גם

על כל אדם חובה מוסרית לקיים את הדור הבא ולהביא לפחות שני ילדים, ולא להיות אדם אנוכי הנמנע מלהביא ילדים לעולם כדי שיוכל לחיות חיים נוחים.

הריקבון המוסרי בנושא זה מביא גם להתכווצותה של הציוויליזציה המערבית ולתהליך אסלאמיזציה של אירופה, המסכנת לטווח ארוך את העולם החופשי ואת התרבות האירופית.

יחסה של התרבות האירופית אל הולדת ילדים משפיע על יחסה של התרבות הליברלית אל הפלות. אל לנו לאמץ עמדה רק מפני שהיא נחשבת לליברלית. יש לבחון כל מקרה לגופו. הסיסמה של "זכות האישה על גופה" ביחס להפלות לא צריכה לבלבל אותנו. נכון, לכל אחד יש זכות על גופו, אבל זכות זו קיימת כל עוד הוא איננו פוגע בזולתו.

תמונה בעיניי שחוגים ליברליים, הרגישים לחייהם של בעלי החיים ומניפים את שלטי "בשר זה רצח", לא פועלים גם עבור חיי עוברים ומוחים נגד הפלות תחת הסיסמה "הפלה זה רצח".

דווקא מדיניות שמרנית, שאיננה מאשרת הפלה באופן אוטומטי, נראית לי מאוזנת יותר מאשר העמדה הליברלית, שמעוניינת לאפשר הפלה גם במקרים של היריון לא מתוכנן אצל זוג נשוי, ולא רק במקרים של נערות שנכנסות להריון בטעות ומעוניינות בהפלה. המצב בארץ בעייתי – יש ועדה, ונשים משקרות בה (ניתן, למשל, לומר שההיריון היה מחוץ לנישואים).⁸⁸

אין בידי פתרון קסם, אבל לפחות ברמה האידיאלית ראוי שהחברה תהיה מוסרית יותר ותתייחס באמפתיה לחיי העובר. אם המצב ישתנה, נשים לא יפילו במצב של היריון לא מתוכנן במסגרת חיי נישואים, ואז גם לא יהיה צורך בוועדה, גם לא בנסיונות לעקוף אותה.

פשע לגזול מעובר את חייו העתידיים. את קולן של נשים המבקשות הפלה שומעים רבות, אבל את קולו של העובר, שחייו נגדעו בטרם עת, מי ישמע?

האם הבהמות שאנו מגדלים היו רוצות שנהיה צמחוניים?

מפורסמת אמרתו של יצחק בשביס זינגר – שבשביל בעלי החיים "כל בני האדם נאצים [...] כל יום הוא טרבלינקה" (מתוך כותב המכתבים).⁸⁹ אם מגדלים את הבהמות והעופות בתת-תנאים, הם יכולים להרגיש כך. החיים

במפעלי הבשר אינם חיים, וטוב מהם המוות. מה שאנו מרוויחים משיח זה הוא הסטת הדיון מעצם פעולת השחיטה אל התמקדות בתנאי גידול בעלי החיים, שהוא דבר הרבה יותר חשוב ויש סיכוי ליצור שינוי. אם מגדלים בעלי חיים בתנאי חיים סבירים, אינני בטוח שהבהמות והעופות היו רוצים שנהיה צמחונים. פירוש הדבר שהם כלל לא יהיו קיימים, מכיוון שאף אחד לא ישקיע בגידול מיליוני בעלי חיים. אם כך, מה עדיף? לא לחיות בכלל – או לחיות ולמות באמצע החיים? אילו הייתם שואלים אותי, גם חצי מהחיים הוא חיים (טיעון זה אינו רלבנטי לדגי הים שחיים בטבע, וחיים טוב גם בלעדיו).

מכאן יוצא שבאופן פרדוקסלי דווקא אוכלי הבשר מאפשרים חיים של בעלי חיים בעולם, בעוד הצמחונים גוזרים כיליון על מיליוני יצורים שכלל לא ייוולדו, כפי שהמכונות גזרו כיליון על מיליוני סוסים וחמורים שלא נולדו מפאת התקדמות הטכנולוגיה.

המאבק של הצמחונים לא צריך להתמקד בשחיטה עצמה, אלא בתנאי הגידול האכזריים של בעלי החיים, ואת זה חייבים לתקן. במאבק זה תוכל הכשרות לסייע לנו. ברגע שיוקם גוף, שיכלול במתן הכשרות גם את סוגיית צער בעלי חיים, החמורה מבחינה הלכתית הרבה יותר משאר הסוגיות ההלכתיות, כגון הכשר "חלק" – "גלאט", תתמעט גם האכזריות שיש באכילת בעלי חיים.

כמובן, מנקודת מבט אחרת, פשוטה, נשמע מזעזע לגדל בעל חיים, לשחוט ולאכול אותו. מבחינה זו נקודת המבט שהוצעה כאן באה רק למתן את הבעייתיות שיש באכילת בעלי חיים.

חזון הצמחונות והטכנולוגיה

ההתפתחות הטכנולוגית, יותר מאשר האידיאולוגיה הפמיניסטית, היא שחילצה את הנשים ממעמדן הנחות. האפשרות שמשק בית לא יהיה עבודה במשרה מלאה אפשרה לאישה לממש את עצמה וכשרונותיה הייחודיים מחוץ לכותלי הבית.

כך גם ביחס לעתיד; יותר מאשר האידיאליסטים הצמחוניים תחלץ הטכנולוגיה את בעלי החיים משחיטה, מהפיכתם לאוכל של בני האדם. האפשרות ליצור מוצר, שיהיו לו טעם זהה ומרכיבים תזונתיים זהים לאלה הבאים מהחי,

תביא בסופו של דבר לנצחונה של הצמחונות. בשנים האחרונות הצליחו לייצר במעבדה המבורגר מתאים של פרה, וכיוון זה ילך ויתפתח.⁹⁰ כשיגיע חזון הצמחונות, יתבוננו בני האדם על עצמם במבט מוזר וישאלו: כיצד יכולנו להיות ברברים כל כך ולאכול את בעלי החיים? רק המחשבה על כך מעוררת סלידה.

כאן ברצוני לבקש סליחה ולומר לאנושות העתידית: לא חוכמה לבוא ולהטיף מוסר ממרום החיים המודרניים שלכם. גם אתם, אילו חייתם בדורנו, ספק רב אם הייתם מצליחים להיות צמחונים.

מאפייניה של הגות אישית

לעתים קרובות באים אליי הוגי דעות להתווכח עמי בדברי פילוסופיה: אין הללו מעלים על דעתם שהפילוסופיה כשהיא לעצמה – להוציא את ההרצאות והמחקרים עליה שאינם מגופיה – היא מעין שירת היחיד. ודרך-כלל כל הסתכלות-עולם פילוסופית הראויה לשמה היא בחינת וידוי אישי, וכלום ניתן להתווכח על שיר ועל וידוי? (יעקב קלצקין, כתבים, עמ' 337).

כל פילוסופיה, גם זו המתיימרת לייצג "פילוסופיה אובייקטיבית" ו"אמת אבסולוטית", היא שיקוף של האדם ההוגה אותה. תפיסה סובייקטיביסטית של הפילוסופיה איננה באה לבטל את חלקי האמת האובייקטיבית⁹¹ הבאים לידי ביטוי במחשבה הסובייקטיבית.

אין מתכון אחיד לאופן שבו יש להרכיב את העולם המסורתי והעולם המודרני. כל הרכבה נותנת את זווית הראייה שלה ומפרה את עולם המחשבה בגוונים שונים.

המציאות מורכבת יותר מכל פילוסופיה שיטתית שבעולם. אי-אפשר לתת משנה סדורה, המאחדת את כל זוויות הראייה של ההוגים השונים; משנה סדורה וסיסטמטית מגבילה את חופש המחשבה של האדם ההוגה, הרואה את המציאות מזוויות שונות ומנוגדות.

גם אחרי הקשבה לקולות שונים אין לחיבור זה כל יומרה לתת את כל זוויות ההסתכלות האפשריות על נושא מסוים, אלא רק להשמיע קול חדש, שאולי ידבר אל אלה שקרובים לעולמו הרוחני של הכותב.

מכיוון שאין מדובר בפילוסופיה סיסטמטית וקוהרנטית, ולעתים ניתן למצוא בה קולות שונים ומנוגדים, נקרא חיבור זה בראשונה "שירת המחשבות".

הוא נקרא כך גם מכיוון שהוא נמצא בין עולם ההגות, שנכתב על פי רוב באופן סיסטמתי, לבין עולם השירה, הנכתבת בשברי קטעים, וכאן במקום תוכן שירי מובא תוכן מחשבתי. אך שם זה משקף את התוכן בממד הצורני של החיבור, ולא את הממד התוכני, ולכן שם זה נדחה.

בין השאר נובעים הניגודים השונים שבתוך הספר גם מפני שהוא נכתב במשך שנים רבות, ונקודות מבט משתנות במשך השנים, אבל אינן סותרות זו את זו.

אף שאין לחפש משנה סדורה, רוח אחת הנושבת מתוך כל ההפכים, מתוך אותם עולמות רוחניים הנתפסים כמנוגדים. האיחוד איננו בא מתוך טשטוש אלא מתוך עלייה לרמת תודעה אחדותית שבה מופנמות נקודות המבט, ה"אורות" השונים הנתפסים בראייה חיצונית כמנוגדים.

כל פרק עוסק בנושא אחר והתפרסם בראשיתו באופן עצמאי, אולם אין מדובר בחלקים נפרדים. את פרקיו השונים ניתן לדמות לבניין שעומד על כמה רגליים שונות. הנושאים אחוזים זה בזה, ולא ניתן להבין עד הסוף מה שנאמר בפרק אחד ללא הישענות על פרק אחר. עם שזירת הפרקים יחד מקבלים הדברים קפיצת מדרגה.

לדוגמה, יסודות קבלת מערכת ערכים הומניסטית ליברלית, שהובאה כמעין אקסיומה, מקבלת את ביסוסה בפרק הדין בפוסט-מודרניזם. גם הביקורת על העולם המסורתי ועל חלק מהמצוות, המובאת בפרקים הראשון והשני, אינה ניתנת להבנה מלאה ללא הפרק השלישי, הדין בביקורת המקרא ומציע תפיסת התגלות מרוככת.

רקע נפשי וסוציולוגי

האישיות מורכבת מאופייה הפנימי של הנפש, מצד אחד, ומהתכנים שקיבלה מהסביבה, מצד שני. היצירה היא גילוי של עולם זה, ולכן חשוב להכיר את הרקע של היוצר. כשאני מתבונן פנימה באישיותי, אני מוצא חמישה מרכיבים.

(א) אישיותי הפרטית, שאידיאל החופש במרכזה. אידיאל זה בשורש נשמתי, מתנת שמים מאז היותי על האדמה. אידיאל זה בא לידי ביטוי בסלידה מסמכות ומציווי, אם היא באה מבשר ודם ואם היא נתפסת בעיני הבריות

כציווי אלוהי. תכונה זו מסבירה את קרבותי לאקזיסטנציאליזם.
 (ב) ראיית העולם והאדם מתוך התודעה הקבלית המצטיירת בהגותו של הרב קוק. תודעה זו נבנתה בעיקר מתוך לימוד עצמי בשנות לימודי בשיבת הר-עציון. ההימשכות לתפיסה זאת קשורה לחופש, מכיוון שתפיסת האלוהות שהיא מציעה מתאימה לתודעה זו, כפי שמורחב בפרק השישי.
 (ג) נפש רליגיוזית ותחושת אמונה, הבאה הן מהסביבה שבה גדלתי והן מתוך התבוננות פנימית בנפש.
 (ד) אמונה בעולם ערכים ליברלי-הומניסטי, שנבנה הן מתוך הסביבה והבית והן מתוך הכרה וודאות פנימית באמת שיש בערכים אלה.
 (ה) חוש היסטורי מפותח, הבא לידי ביטוי בתפיסה ביקורתית, המכירה את המסורות השונות, שיצרו את התורה שבכתב ואת השכבות השונות המרכיבות את התורה שבעל־פה. תודעה זאת התחזקה עם לימודי המקרא באוניברסיטה העברית וניכרת במיוחד בפרק השלישי.

הנחות היסוד

שתי הרגליים, שעליהן עומד הספר, הן אמונה באלוהים או רליגיוזיות דתית מצד אחד, ואמונה במוסר ליברלי מצד שני. מטרת הספר היא ליצור תודעה חדשה שתוכל לאחד ביניהן – גם אם לא תמיד במישור המעשי, לפחות במישור המחשבתי.
 רוב העולם הדתי בורח מהתמודדות עם רוחה של המודרניות, שבאה לידי ביטוי ביסודות הבאים:
 (א) תפיסת האדם כחופשי ואינדיבידואליזם במחשבה ובמעשה. שני יסודות אלה, האחוזים זה בזה, מתנגשים עם רוח המסורת, הבנויה על תודעת כפיפות הן מבחינה תודעתית – כפיפות ביחס לאל, והן מבחינה מעשית – התנהגות על פי ההלכה.
 (ב) תפיסה ביקורתית ביחס לאופן שבו חוברה התורה, שהביאה לכתובת הפרק השני והפרק השלישי. פרקים אלה מציעים אופציה רוחנית-דתית, הנותנת משמעות ורלבנטיות למצוות, גם לאחר קבלת מסקנותיה הבסיסיות של ביקורת המקרא על דרכי ההתהוות של הטקסט המקראי.
 (ג) חוסר הזדהות ודחייה של חלק מהדעות והמצוות המופיעות בתורה

שבכתב ובתורה שבעל-פה, הנתפסות כלא-רלבנטיות ולא-מוסריות על פי קריטריונים של הומניזם ליברלי.

יסודות אלה, ובעיקר השני והשלישי, מבדילים באופן מהותי בין האלטרנטיבה לדתיות וחילוניות, שמוצעת בספר זה, ובין הגותו של יואב שורק.⁹²

הספר איננו שייך לזרם פילוסופי מוגדר. הפילוסופיה מסייעת בפיתוח המחשבה האינדיבידואלית, אבל אין לכלוא אותה תחת הנחות יסוד של אסכולה מסוימת. חיבור זה נקרא אקזיסטנציאליסטי-קיומי מבחינת מוקד ההתעניינות – חיפוש רובד קיומי, אבל אינו עומד בהגדרות הנוקשות של האקזיסטנציאליזם (כגון הטענה ש"הקיום קודם למהות", שנכונה באופן חלקי,⁹³ או חוסר העיסוק במטאפיזיקה). גם בנוגע למחשבה הפוסט-מודרנית היחס הוא מורכב, כפי שהוצג בפרק השמיני.

חיבור זה בא לסתור על מנת לבנות משהו חדש, והוא כולל באופן חלקי יסודות מהעבר בתוך הבניין החדש. הוא דומה לדגם של חיים נחמן ביאליק, שיש בו מאפיינים דיאלקטיים הגליאניים, המבקשים לכלול את הישן בתוך החדש, אבל גם מדגיש את החלקים הדחויים שאינם נכללים בתוך הבניין החדש. מטרת הספר היא ליצור מהפכה בתודעה הדתית, ומבחינה זו הוא לא רק חיבור דיאלקטי בנוסח הגל והראי"ה קוק, המעוניינים לכלול את הישן בחדש, אלא גם קרוב לניטשה וברדיצ'בסקי, המבקשים שינוי ערכים ומהפכה.⁹⁴

הבהמה חיה בעדר. האדם מתייחד ביכולתו לשבור את העולם שחונך עליו, ולבנות בניין חדש משברי הכלים של עברו התרבותי ומהאור החדש של עצמיותו:

יש קדושה בונה, ויש קדושה מחרבת, הקדושה הבונה טובה גלוי,
והמחרבת טובה גנוז, מפני שהיא מחרבת כדי לבנות מה שהוא יותר
נעלה ממה שכבר בנוי. [...]

מי שאין נפשו משוטטת במרחבים, מי שאינו דורש את אור האמת
והטוב בכל לבבנו, איננו סובל הריסות רוחניות, אבל אין לו גם
כן בנינים עצמיים. הוא חוסה בצלם של הבנינים הטבעיים, כמו

השפנים שהסלעים הם מחסה להם. אבל האדם, מי שנשמת אדם בקרבו, נשמתו לא תוכל לחסות כי אם בבנינים שהוא בונה בעמלו הרוחני, שאיננו פוסק תמיד מעבודתו הזריזה (הרב קוק, אורות הקודש ב, עמ' שיד).

ההתנגשות בין עולמות שונים ומנוגדים והניסיון להוציא מתוכם אלטרנטיבה חדשה הם הכוח המתסיס והיוצר לאורך כל הספר. גם אם יסייע רק לבודדים בגיבוש עולמם הרוחני, יבוא שכרי בעמלי. אסיים בדברי הרמב"ם בפתחה למורה נבוכים, אם כי אינני רואה את החולקים עלי כמבולבלים או בורים, אלא בעלי עמדה לגיטימית לא פחות מזו שיש לי:

ואילו המבולבלים אשר מוחותיהם לוכלכו בדעות שאינן נכונות [...] וחושבים את אלה לחוכמות אמיתיות [...] הללו יירתעו מפרקים רבים בספר. [...] המתאים לאיש אחד מעולה ואינו מתאים לעשרת אלפים בורים – הריני מעדיף לאמר זאת לו לבדו ואיני שועה אל הגנאי של אותו עם רב, ואשים לבי לחלץ אותו יחיד מעולה מן הסבך שנסתבך בו (עמ' 19-20).

הכול פתוח, "כל החשבון עוד לא נגמר" (כלשונו של ברנר בסוף סיפורו "מכאן ומכאן"). האם הוא באמת ייצור שינוי חברתי? האם ייווצר גוון של "יהדות קיומית" שבין דתיות לחילונית? האם הוא יהיה רלבנטי רק ליחידים או גם לציבור? "לאלוהים פתרונים".

הערות

הערות לפרק א: יהדות רצופה בין הלכה לחילוניות

1. גלגולו הראשוני של פרק זה פורסם במוסף שבת של מקור ראשון, כ"ג באייר תש"ע, 7 במאי 2010.
2. אברהם יהושע השל, "על ייחודו של הקיום היהודי", מולד ט"ו (1957), עמ' 243. השל מתכתב כאן הן עם הפואמה של יהודה ליב גורדון, "קוצו של יוד", המתארת טרגדיה הנובעת מנוקשות הלכתית, והן עם קפדנותו של שמאי, שדחף באמת בניין גר שרצה ללמוד את כל התורה על רגל אחת (בבלי, שבת לא ע"א).
3. על התהליכים שעברו על הציונות הדתית ראו בספרו של יאיר שלג, הדתיים החדשים.
4. Haim Soloveitchik, "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy".
5. מאז פרסום המאמר בגלגולו הראשון קמה התופעה המבוכת של כניסת חילונים למפלגת "הבית היהודי". אולם יש לשים לב שכניסה זאת איננה שיתוף אמיתי ושוויוני. אין מקום לאוטונומיה של חברי הכנסת החילונים בנושאי דת ומדינה והם נצרכים ליישר קו עם עמדות המפלגה. זה אמנם טוב יותר מבתי הספר הממלכתיים-דתיים, שמוכנים להכניס חילונים למסגרת אבל לא לתת מקום למורה חילוני בצוות, אבל עדיין יהיה החילוני גלגל משני במערכת. וכמובן, אין במפלגת "הבית היהודי" שום חזון למודל שנמצא בין דתיות לחילוניות, כפי שמוצע כאן.
6. "ויתצבו בתחתית ההר", אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית ואמר להם: 'אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם.' אמר רב אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאורייתא [מכאן ניתנה הודעה משפטית על ביטול ההתחייבות כלפי התורה, שנעשתה בכפייה ולכן אין לה תוקף]. אמר רבא: אף על פי כן הדור [=חזור] קבלוה בימי אחשוורוש דכתיב 'קימו וקבלו היהודים', קיימו מה שקיבלו כבר" (בבלי, שבת פח ע"א).
7. בנוסף על פרק הזמן הארוך מדי מבחינת הקשר הזוגי, יש בסוגיה זו גם בעיה של עקרות הלכתית, כפי שמובא בספרו של ד"ר דניאל רוזנק להחזיר טהרה ליושנה.

8. אפשר להוסיף מימוש של היהדות באמצעות ערכים מוסריים של צדק חברתי; אך מכיוון שהם גם ערכים מוסריים אוניברסליים, קשה לראות בהם מרכיב ייחודי של היהדות.
9. מודל זה מצוי בבית הכנסת לידר בירושלים וביישוב נטף בהרי יהודה. לאחרונה שמעתי שגם בוגרי מכינת עין־פרת מקיימים תפילות בצורה זו.

הערות לפרק ב: קיום מצוות ללא מצווה

1. חלק מפרק זה פורסם במקור ראשון, כ' בטבת תשס"ט, 16 בינואר 2009. החלק הרדיקלי יותר, הדין ברלבנטיות של מצוות שונות, נדחה במסגרת מאמר נוסף שביקשתי לפרסם, אבל פורסם בנוסח מקוצר במסגרת של תגובה בי' אלול תשע"ג, 16 באוגוסט 2013.
2. רבי ישעיה הלוי הורוויץ, שני לוחות הברית, פרשת תולדות, אות ד. במשנה (אבות ד, ב) הביטוי "שְׁכַר מִצְוָה, מִצְוָה" – נובע מכך ש"מִצְוָה גֹרְרֶת מִצְוָה": שכר המצווה הוא המצווה שבאה אחריה. לעומת זאת, לפי הפרשנות של השל"ה, שכר המצווה אינו משהו שמחוצה לה, לא בעולם הבא וגם לא במצווה שתבוא אחריה, אלא מצד תוכנה הרוחני של המצווה עצמה. (השל"ה גם כותב הפוך ממה שצוטט כאן. ראו שם, ב"עשרה מאמרות", מאמר שלישי ומאמר רביעי, אות כז, דפוס אמשטרדם תנ"ח, דף מט, עמ' א-ב).
3. לפי הגמרא לא מניחים תפילין בשבת, מפני שהן אות, וכבר השבת היא אות (בבלי, מנחות לו ע"ב). על דרך הסוד ניתן לדרוש לפי מה שנאמר בתיקוני זוהר (תיקון סט): "וַיַּעַשׂ ה' אֱלֹהִים לְאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ כְּתִנּוֹת עוֹר וַיִּלְבִּישֵׁם, וְאִינּוֹן [=הם] תְּפִלִּין דְּאִינּוֹן מְעוֹר" (דף קטו ע"ב). לעתיד לבוא יחזרו כותנות העור להיות אור: "וְנִגְזָה כְּאוֹר תְּהִיָּה וְגו' (חבקוק ג, ד) באותה מדרגה שהיה קודם החטא שהיה לו כותנות אור" (ר' יצחק איזיק חבר, פתחי שערים, נתיב פנימיות וחיצוניות, פתח יח). בשבת, שהיא מעין עולם הבא, שבו כותנות העור והתפילין יחזרו להיות כותנות אור, אין צורך בהנחת תפילין.
4. נראית לי משכנעת הקביעה, שעם שנמצא בארצו לא ימציא על עצמו סיפור זר לארץ שבה הוא נמצא, מכיוון שדבר זה רק יחליש את אחיזתו בארץ. גם התיאורים המפורטים של כיבוש הארץ, למרות הסתירות ברמה הפרטנית בין מקורות שונים, מלמדים על המגמה הכללית.
5. "שלשה כחות מתאבקים כעת במחננו [...] ושרשיהם קבועים הם [...] במרחבי רוח האדם. [...] הקדש, האמה, האנושיות – אלה הם שלשת התביעות העקריות, שהחיים כלם, שלנו ושל כל אדם [...] מרכיבים מהם. [...] יסודות של הפרוד היא בצדדים השליליים שכל כח רואה בחברו, והצדדים השליליים מצד עצמם באמת אינם ראויים לשמם זה, כי בכל כח בודד, ביחוד נפשי, מוכרחים להיות צדדים שליליים, בפרט בהתפשטותו היתרה על חשבונם של

כחות אחרים. בזה אין להפליא בין הקדש ובין החל. [...] "שלושת הסיעות היותר רשמיות בחיי האמה אצלנו: האחת האורתודוקסית, כמו שרגילים לקראתה, הנושאת את דגל הקדש, טוענת באמץ, בקנאה ובמרירות, בעד התורה והמצוה, האמונה [...]; השניה היא הלאמית החדשה, [...] החפצה לחדש את חייה הלאמיים, אחרי שהיו זמן רב עלומים בקרבה מתגרת ידה של הגלות המרה, [...] השלישית היא הליברלית, שהיתה נושאת את דגל ההשכלה בעבר לא רחוק ועדין ידה תקיפה בחוגים רחבים, היא אינה מתכנסת בחטיבה הלאמית, ודורשת את התכן האנושי הכללי של ההשכלה, התרבות והמוסר ועוד.

"הדבר מובן, שבמצב בריא יש צורך בשלושת הכחות האלה גם יחד, [...] בידידות הראויה, להכיר בעין יפה כל אחד את התפקיד החיובי של חברו. [...] עד שלא די שיכיר כל אחד את הצד החיובי, שיש בכל כח [...] אלא שעוד הלאה ילך, [...] וידע שלטובתו של הכח המיוחד, שהוא יותר נוטה אליו, צריך הוא להיות משפע באיזו מדה גם מהצד השולל, שהכח האחר השולל את הכח הזה החביב שלו, הוא מפני שבשלילתו הוא מעמידו על מדתו הראויה לו ומצילו מהגרעון המסכן של התוספת וההפרזה. [...] אך דרך אחד יש לפנינו: שכל אחד [...] יחד עם ההגנה, שכל אחד קרוא להגן, על אותו הכח המיוחד שהוא מקשר אליו, על-פי טבע נפשו ועל-פי הרגלו וחוכו, ידע איך להשתמש בכחות שהם מוצאים להם מקלטם באנשים אחרים ובסיעות אחרות, למען ישלים את עצמו ואת סיעתו, בין בצד החיובי של הכחות האחרים ובין [...] במה שישמרו אותו מקלקלת ההפרזה. [...] באופן זה נוכל לקוות להגיע למצב של חיים הראויים לגוי אחד בארץ" (אורות, עמ' ע-עב).

מפסקה זאת אנו למדים שכאשר יש התנגשות בין ערכים שונים, על הדת להמעט מכוחה ולתת מקום לערכים האחרים. גם הרב קוק עצמו לא הרגיש בנוח עם המונח "אורתודוקסי", ובין השורות נשמעת נימה של ביקורת: "האחת האורתודוקסית, כמו שרגילים לקראתה". בעיני הרב קוק, מנקודת מבטו הקבלית, כל היסודות, הן הדתיים-אורתודוקסיים, הן הלאומיים והן הליברליים, מקורם בשפע אלוהי שמתגלה בצורה של אידיאלים שונים: "מובן הדבר, כי מה שהכנסנו את הקדש בשדרת שלשת הכחות, שכל אחד צריך לצמצם את עצמו לפעמים כדי להניח מקום לחברו, איננו מובן כי אם בצד הטכני והמעשי של הקדש ובצדדים המחשביים וההרגשיים המתחסיים לזה. אמנם עצם הקדש העליון הרי הוא הנושא הכללי [...] שכלם הלא את ברכתם מקדש הם נושאים. על-כן המחשבה האידיאלית הרוממה, המחשבה האלהית, היא בעצמה באמת חפשית היא מכל צמצומים [...] למעלה מכל גבולים [...] ובהתהלך האדם והגוי בנתיבות הצדק המעשיים והמחשביים, הממודים בגבולם, יבשר שלום לעלות גם כן אל האצילות הרחבה" (שם).

6. בנושא זה ראו את הקדמתו של אברהם צבי בראון לספרו של אדמונד הוסרל, משבר המדעים האירופיים והפנומנולוגיה הטרנסצנדנטלית, עמ' 19.
7. טנטולוס, בנו של זאוס, רצח את בנו כדי להכין סעודה לאלים. כעונש על פשעו הוא הוצב ליד נהר ועץ פרי, וכל פעם שרצה לאכול מהפרי – העץ עלה, וכשרצה לשתות – המים ירדו.
8. "אפשר לראות בדת נברוזה כפייתית כלל אנושית, וכמו זו של הילד, מקורה בתסביך אדיפוס. כלומר ביחס לאב. על פי תפיסה זו רשאים אנו לחזות מראש, כי אין מנוס מפני פניית העורף לדת, ממש כשם שתהליך הגידול וההתבגרות גזרת גורל הוא לילד, וכי אנו שרויים כיום בעיצומו של שלב זה בהתפתחות האנושית" ("עתידה של אשליה", כתבי זיגמונד פרויד, כרך חמישי, עמ' 64).
9. משפט זה מובא בחיבור שפרסם מרקס בכתב עת שהיה בבעלותו בשנת 1844. שם כתב העת: *Deutsch-Französische Jahrbücher*. הדברים נכתבו בהקדמה לחיבור "לביקורת פילוסופיית המשפט של הגל" – *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* – בעמ' 71.
10. "מה שמבינים את האמונה בצורה מקולקלת, קטנה וחשוכה, גורם לכפירה שתשא את ראשה. זוהי המגמה ההשגחית בבנין העולם של מציאות רגש הכפירה וכל תיאוריה, כדי להעיר את כח החיים שבאמונה בכל לב, למען תבא האמונה למרום מעלתה, עד שתכלול עמה גם הטוב הכלול בתוכנים התיאוריים של הכפרנות, ותהיה האמונה שלמה בכל מלואיה" (מדות הראי"ה, הערך "אמונה", פסקה כח).
11. "חשיפת היש כמות שהוא היא בו־בזמן, בחובה, הסתרת היש בכללותו" (מרטין היידגר, "מאמרים", על מהות האמת, עמ' 85).
12. החוק החיתי: "כי תשב אשה על האובניים ללדת [...] אם זכר יוולד [...] כאשר יגיע החודש השלישי [...] יטהרו. ואם נקבה תיוולד ויגיע החודש הרביעי יטהרו" (משה ויינפלד, עולם התנ"ך, מבוא לספר ויקרא, עמ' 10).
13. באיסור גדי בחלב אמו יש רובד נגד עבודה זרה (לאור הצמדתו למצוות ביכורים בבית ה') ורובד מוסרי, בדומה לאיסור "ישור או שֶׁה אתו וְאֵת בְּנוֹ לֹא תִשְׁחֹטוּ בְיוֹם אֶחָד" (ויקרא כב, כח). וכך כותב קאסוטו: "לא תבשל גדי בחלב אמו, כלומר לא תעשה כמעשה הגויים, המסמלים את הפוריות בפעולה אכזרית זו" (אנציקלופדיה מקראית, כרך ב, עמ' 437). התפיסה שטעם המצווה הוא כנגד מנהגי עבודה זרה מובא ברמב"ם, מורה נבוכים, חלק ג, פרק מח.
14. הטעם נמצא בראשונה אצל רבי יוסף אלבו בספר העקרים, חלק שלישי, פרקים יד-טו, ופותח אצל הרב קוק במאמר "אפיקים בנגב" (אוצרות הראי"ה ב, עמ' 742-746). חלקים מהמאמר יצאו בחוברת נוספת של הרב קוק, חזון הצמחונות והשלום.

הערות לפרק ג: התגלות אלוהית בטקסט אנושי

1. גלגולו הראשוני של פרק זה פורסם במקור ראשון, כ"ז בסיוון תשס"ט, 19 ביוני 2009.
2. הרב אלחנן סמט מבקר את שיטת הרב ברליאר וטוען בנוגע לסיפור המבול: "ביקורת המקרא התפארה בכך שהיא פירקה אותו לגורמים. [...] לפני כמה שנים החלטתי שהנה הגיע הזמן לגשת לנושא ולטפל בו לפי השיטה [הספרותית] שלי. [...] מה שגיליתי זה סיפור שבנוי בשיטה ספרותית מהודקת שלא ראיתי כמותה בכל התנ"ך! הסיפור הכי אחיד לפי שיטת הניתוח הספרותי" (מקור ראשון, י"ד בניסן תשע"ה, 3 במאי 2015).
- קראתי את מה שכתב על סיפור המבול, ולמרות ההצהרות הבומבסטיות את הסתירות המהותיות הוא לא פותר. ברור שלא ניתן ליצור שני סיפורים מלאים, אחד עם שם אלוהים ואחד עם שם הויה (בשם הויה קופצים ישר לציווי של כניסה לתיבה, ואין בקשה לבנות תיבה). למרות זאת לא ניתן לאחד מבול, שנאמר עליו שיארך (לא רק השלב הראשון שלו, אלא כולו) ארבעים יום ולילה (ז, ד), ונאמר עליו "וַיְהִי מִקֵּץ אַרְבָּעִים יוֹם" (ח, ו) – עם מבול שגבר על הארץ מאה וחמישים יום (ז, כד), ולא ניתן לאחד את הסיפור, שבו נראו ראשי ההרים (ח, ה), עם הסיפור על יונה שאינה מוצאת מנוח כי "מִיָּם עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ" (ח, ט).
3. נוסח מוקדם של הטיעונים המובאים כאן נגד שיטת הרב ברליאר נכתב כתגובה למאמרו "על ביקורת המקרא" (מגדים, גיליון ל, טבת תשנ"ט). מאמר התגובה נדחה על ידי המערכת.
4. דן קיבל נחלה בשפלה (יהושע יט, מ-מח), נלחץ על ידי האמורי (שופטים א, לד) ועבר לצפון בזמן השופטים: "וּבַיָּמִים הֵהָם שָׁבַט הַדְּנִי מִבְּקֶשׁ לוֹ נַחֲלָה לְשִׁבְתָּ דָן וַיְבוֹאוּ עַל לֵישׁ [...] וְאֵת הָעִיר שָׁרְפוּ בָאֵשׁ. [...] וַיִּקְרָאוּ שֵׁם הָעִיר דָּן בְּשֵׁם דָּן אָבִיהֶם, [...] וְאוֹלָם לֵישׁ שֵׁם הָעִיר לְרֵאשֶׁנָּה" (שופטים יח).
5. חזי כהן, "דברה תורה לבני אדם" (בעיני אלהים ואדם, עמ' 337). הרב אמנון בזק (עד היום הזה, עמ' 77-79) טוען שכבר מימות השבטים ידעו שנחלת דן נמצאת בצפון; אולם מדובר בתירוץ אפולוגטי, מכיוון שבשטח דן מתואר כמי שעושה מסע חיפוש, ולא ברור לו להיכן יגיע: "וּבַיָּמִים הֵהָם שָׁבַט הַדְּנִי מִבְּקֶשׁ לוֹ נַחֲלָה לְשִׁבְתָּ. [...] וַיִּשְׁלְחוּ בְנֵי דָן מִמִּשְׁפַּחְתָּם חֲמִשָּׁה אַנְשִׁים [...] לְרַגֵּל אֶת הָאָרֶץ וַחֲקֹרְהָ" (שופטים יח, א-ב). אילו היה הדבר ידוע ואזור זה היה מיועד להם מקדמת דנא, היו הדברים נזכרים גם בחלוקת הנחלות: "לְמִטָּה בְנֵי דָן לְמִשְׁפַּחְתָּם יֵצֵא הַגּוֹרֵל הַשְּׂבִיעִי, וַיְהִי גְבוּל נַחֲלָתָם צָרְעָה וְאֲשֶׁת־אֹוֹל וְעִיר שְׁמֶשׁ" (יהושע יט, מ). גם התיאור של מסירת נחלות על פי גורל מלמד שרק בשלב זה נודע לכל שבט מה נחלתו.
6. מטבלה זו ניכר יפה כיצד השם "בשמת בת אילון החיתי" מתפרק במסורת של בראשית פרק לו. השם הפרטי "בשמת" נקשר אל "ישמעאל" ("בשמת בת

- ישמעאל"), ואילו שם האב "אילון החיתי" נקשר לשם "עדה" ("עדה בת אילון"). ביקורת זאת העלה לראשונה עוד בשנות השישים חוקר הפיוט והתפילה הרב יוסף היינימן. דבריו מובאים בספר שיטת הבחינות, עמ' 206.
7. מתוך דברים ששמעתי מהרב ברויאר. ראו איש האמונה, עמ' 13-18.
8. בשיעורים ששמעתי מפי הרב ברויאר הוא היה משנה לעתים את הבחינות במהלך השיעור ולא היה החלטי אילו בחינות יש לעשות. לעתים היה לוקח שינויים טכניים ומנסה למצוא בהם איזו אידיאה רוחנית (לפי התרשמותי, באופן מלאכותי).
9. להלן הפסוקים הרלבנטיים לעניין זה: (א) "בְּנֵי מְכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה יָלְדוּ עַל בְּרַפִּי יוֹסֵף" (בראשית נ כג); (ב) "מוֹשֵׁב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יֵשְׁבוּ בְּמִצְרַיִם שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה" (שמות יב, מ); (ג) "וַיֵּלְכוּ בְּנֵי מְכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה גִלְעָדָה וַיִּלְכְּדָהּ, וַיִּוְרֹשׁ אֶת הָאֲמֹרִי אֲשֶׁר בָּהּ. וַיִּתֵּן מֹשֶׁה אֶת הַגִּלְעָד לְמְכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה" (במדבר לב, לט-מ); (ד) "מְכִיר בְּכוֹר מְנַשֶּׁה [...] הֲיֵה אִישׁ מִלְחָמָה וַיְהִי לוֹ הַגִּלְעָד וְהַבְּשָׁן" (יהושע יז, א); (ה) "מִכֵּן עֲשָׂרִים שָׁנָה וּמַעֲלָה [...] כֹּל יֵצֵא צָבָא בְּיִשְׂרָאֵל. [...] מִשְׁפְּחוֹת מְנַשֶּׁה [...] שְׁנַיִם וְחֲמִשִּׁים אֱלֶף" (במדבר כו, ב, לב).
10. הגדיל לעשות הרב אמנון בזק, תלמידו של הרב ברויאר. הוא הרחיב את שיטת רבו גם לנביאים, והאבסורד ההיסטורי שיש בשיטה רק מחריף. למשל, בני ישראל קוראים את כיבוש חברון ההיסטורי כפעולה נקודתית של שבט יהודה וכלב בפרט, ומן הצד השני קוראים גם תיאור בדיוני על כיבוש חברון על ידי כל ישראל (יהושע י, לו-לז; יד, יא-יג; ושופטים א, י).
11. "שָׁמוּ כֵּם דְּבָרֵי אֲתוֹתַי וּמִפְתֵּימֵי בְּאֶרֶץ חָם. שְׁלַח חֲשֹׁךְ וַיַּחֲשֹׁךְ וְלֹא מָרוּ אֶת דְּבָרָיו. הִפֵּךְ אֶת מִימֵיהֶם לְדָם וַיִּמָּת אֶת דָּגָתָם. שָׂרַץ אֲרָצָם צִפְרָדַיִם בְּחֲדָרֵי מַלְכֵיהֶם. אָמַר וַיָּבֵא עֲרֹב פְּנִים בְּכָל גְּבוּלָם. נָתַן גְּשָׁמֵיהֶם כָּרָד אֲשֶׁר לְהַבּוֹת בְּאֲרָצָם. וַיִּךְ גִּפְנָם וַתִּאֲנָתֵם וַיִּשְׁבַּר עֵץ גְּבוּלָם. אָמַר וַיָּבֵא אֲרָבָה וַיִּלַּק וַיֵּאֵן מִסָּפֶר. וַיֵּאֱכַל כָּל עֵשֶׂב בְּאֲרָצָם וַיֵּאֱכַל פְּרִי אֲדָמָתָם. וַיִּךְ כָּל בְּכוֹר בְּאֲרָצָם רֵאשִׁית לְכָל אוֹנָם" (תהילים קה, כז-לו).
- 12.

במדבר	ויקרא
"וּבִיּוֹם הַבְּכוּרִים בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה קֹדֶשׁהּ לַה' בְּשִׁבְעַתֵּיכֶם מִקְרֵא קֹדֶשׁ יְהִיֶה לְכֶם כָּל מִלְאֲכַת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ. וְהַקְרַבְתֶּם עוֹלָה לְרִיחַ נִיחַח לַה' פְּרִים בְּנֵי בָקָר שְׁנַיִם אֵיל אֶחָד שְׁבַעַה כִּבְשִׂים בְּנֵי שָׁנָה" (כח, כו-כז). "שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם" (שם, ל).	"מוֹשְׁבַתֵיכֶם תָּבִיאוּ לָחֶם תְּנוּפָה שְׁתֵּים שְׁנַיִ עֲשָׂרִים סֶלֶת תַּהֲיִינָה חֲמִץ תֵּאֲפִינָה בְּכוּרִים לַה'. וְהַקְרַבְתֶּם עַל הַלָּחֶם שְׁבַעַת כִּבְשִׂים תְּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה וּפֶר בֶּן בָּקָר אֶחָד וְאֵילִם שְׁנַיִם יְהִיו עֹלָה לַה'. [...] וְעֲשִׂיתֶם שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת וּשְׁנַיִ כִּבְשִׂים בְּנֵי שָׁנָה לְזָבַח שְׁלָמִים" (כג, י-יט).

13. לפי חז"ל, בני אפרים "מנו לקץ וטעו" (בבלי, סנהדרין צב ע"ב), ויצאו ממצרים לפני שאר השבטים.
14. להערכתי הייתה ביקורתו מכוונת כלפי חתנו, הרב אביה הכהן, שלימד בשיבת הקיבוץ הדתי בעין צורים.
15. "ומכה אביו ואמו מות יומת" (שמות כא, טו); "מכשפה לא תחיה" (שמות כב, יז); "ובת איש כהן כי תחל לזנות את אביה היא מחללת באש תשרף" (ויקרא כא, ט); "איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו מות יומת, אביו ואמו קלל דמיו בו. ואיש אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו מות יומת הנאף והנאפת" (ויקרא כ, ט-י). הבעיה המוסרית בפסוקים אלה היא חוסר המידתיות שבין העבירה ובין העונש.
16. דוגמה נוספת לביצוע גזר דין מוות בהוראת ה' הוא סיפור מקלל ה': "ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי בתוך בני ישראל וינצו במחנה בן ישראלית ואיש הישראלי. ויקב בן האשה הישראלית את השם ויקלל ויביאו אתו אל משה ושם אמו שלמית בת דברי למטה דן. ויניחהו במשמר לפרש להם על פי ה'. וידבר ה' אל משה לאמר, הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה וסמכו כל השמעים את דיהם על ראשו ורגמו אתו כל העדה. [...] וידבר משה אל בני ישראל, ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה וירגמו אתו אבן ובני ישראל עשו כאשר צוה ה' את משה" (ויקרא כד, י-כג).
17. אף על פי שהתורה איננה אוסרת זאת, היא ערה לבעיות הקנאה שמציאות זו יוצרת אצל רחל ולאח ואצל חנה ופנינה. וראו עוד: "כי תהיין לאיש שתי נשים האחת אהובה והאחת שנואה" (דברים כא, טו).
18. "רק מערי העמים האלה אשר ה' אלהיך נתן לך נחלה לא תחיה כל נשמה" (דברים כ, טז).
19. "ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו. שבר תחת שבר עין תחת עין שן תחת שן כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו" (ויקרא, כד, יט-כ). וראו רמב"ם במורה נבוכים: "מי שחיסר איבר יחוסר איבר כמותו: 'כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו'. אל תעסיק מחשבתך בזה שאנו עונשין כאן בממון, כי מטרתו עכשיו לתת טעמים לכתובים, ולא לתת טעמים להלכה, אף שגם על הלכה זאת יש לי דעה שאותה אשמיע בעל פה" (מהדורת מיכאל שוורץ, חלק ג, פרק מא).
20. סעיף 197: "כי יכה איש את עין בן חורין ושיחתה, את עינו יכו וישחיתו"; וכן סעיף 200 על מפיל שן (ש"א לוינשטם, "מידה כנגד מידה", אנציקלופדיה מקראית, כרך ד, עמ' 842).
21. "לא יקשה בעיניך בשלחך אתו חפשי מעמך כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים" (דברים טו, יח).
22. באורות הקודש, כרך א, עמ' כג, שונה: "לפנימיותו של האדם".

23. הרב דוד ביגמן טוען שאת התפיסה בנוגע למרכיבים האנושיים שיש בנבואה צריך להחיל גם על התורה: "מידת המעורבות האנושית שונה מנביא לנביא, ומנבואה לנבואה. אף התורה שניתנה במסמך מכוון ומחייב אינה פטורה מכלל זה" ("מה' לבדו אירא ולא אשא פנים בתורה", בעיני אלהים ואדם, עמ' 312).
24. ברור הסיגים צריך להתקיים גם ביחס לנבואות אחרית הימים. מצד אחד משתאים רבים מאתנו על פלא קיבוץ הגלויות. מצד שני פרטים רבים, המתארים את הגאולה, נראים זרים לימינו (כמו תיאור מדויק של גבולות השבטים ביחזקאל מ, א-ח), ולא נראה שיבואו אי-פעם למימושם.
25. "הרמב"ם התפתה יותר מדי אחר דעות הפילוסופיאה אשר גברה בימיו בין הישמעאלים, וממנה קיבל דעה נפסדת ומוקת שאין לאדם השארות הנפש [...] אלא ע"י קנות המושכלות, כי רק הדעה הנקנה הוא נשאר. ואני לא אגנהו על סברתו זאת, כאשר עשו רבים [ר' חסדי קרשקש, אור ה', פרנבורג 1969, מאמר ב, כלל ו, פרק א; ר' יוסף אלבו, ספר העקרים, ורשא תרל"ז, מאמר שלישי, פרק שלישי, עמ' 203], כי אין חטא או גנות נופל באמונה, כי אין האמונות מבוא לרצון [ראה ר' חסדי קרשקש, אור ה', מאמר ב, כלל ה, פרק ה]. אולם צר לי מאוד כי מן הסברה הזאת המשיך הוא ז"ל תולדה קשה ומרה [...] כל מי שלא השלים נפשו [...] אינו אחינו ורענו, אבל הוא בהמה, ואיננו בכלל ואהבתה לרעך כמוך. [...] ומורידים אותו [כופר לבור] ואין מעלין, וכן הגויים הבלתי מאמינים [...] גם הם כבהמות נדמו. ומשה רבנו צווה לכוף את כל העולם (כמו שצוה מוחמד) להכיר יחוד האל. וזוהו נמשך שלקח כפשוטם הרבה מאמרי הז"ל המתנגדים לדרכי התורה האלהית אשר כל נתיבותיה שלום, ולא המתיקם אלא הוסיף עליהם מרירות" (אגרות שד"ל, עמ' 274). "וזוהו נמשך במקום שהיה לו למתק בחכמתו קצת דברי מרירות שנאמרו בתלמוד כנגד הנוכרים, הוא הוסיף לפעמים על מרירותם, ונתן אותנו לזעוה לכל גויי הארץ. [...] כי ממנה [מאמונה זו] באה לקהלינו [...] שנאת הכופרים אשר אין אמונתם כאמונתנו, דבר אשר כלל לא ירשנו מאבותינו" ("יסודי התורה", מחקרי יהדות א, עמ' 166).
26. המושג "עמלק" בנוגע לצוררי ישראל ממשך לשמש גם היום. גם ביחס לשבעת העממים, דעתו של רבי דוד כהן ("הנזיר") היא שיש להרחיב קטגוריה זו ולהחילה גם על הפלסטינים החותרים להשיג זכויות לאומיות: "ז' עממים לאו דוקא לתולדותיהם הגזעיות לשמותם, שבא סנחריב ובלבל את העולם, אלא כאלו מתושבי הארץ, שקובעים עליהם בעלותם העממית" (מגילת מלחמה ושלום, עמ' יט).
27. "לְנִכְרֵי תְּשִׁיף וְלְאֹחֲזֵיךָ לֹא תִשִּׁיף" (דברים כג, כא): "לְעֵלְם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאֲחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאֹחֲזֵי לֹא תִרְדֶּה בּוֹ בְּפֶרֶךְ" (ויקרא כה, מז).
28. "עכו"ם" ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין" (בבלי, עבודה זרה כו ע"א). ורמב"ם: "אבל עכו"ם שאין בינינו לבינם מלחמה [...] אסור להצילן אם נטו

- למות כגון שראה אחד מהם שנפל לים ואינו מעלהו שנאמר 'לא תעמוד על דם רעך', ואין זה רעך" (משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק ד, הלכה יא). וכך פסק שולחן ערוך: "עכו"ם שאין בינינו ובינם מלחמה [...] אין מסבבים להם המיתה ואסור להצילם" (חו"מ, סימן תכה, סעיף ה).
29. "איסי בן עקיבא אומר קודם מתן תורה היינו מוזהרי' [ם] על שפכות דמים, לאחר מתן תורה תחת שהוחמרו הוקלו. באמת אמרו פטור מדיני בשר ודם ודינן מסור לשמים" (מכילתא, פרשת משפטים, פרשה ד). "פירוש שדמו של ישראל חשוב בעיני מלכו של עולם ולכך אינו נהרג עבור עו"ג [=עובד גילולים], לכן הקלו העו"ג, שישאל ההורגן פטור, ולכן אמרו פטור מדיני בשר ודם ודינו מסור לשמים" (ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק, משך חכמה, ספר שמות כא, יד). וכך פסק הרמב"ם: "ישראל שהרג גר תושב אינו נהרג עליו בבית דין שנ' (שמות כא, יד) 'וכי יזיד איש על רעהו' ואין צריך לומר שאינו נהרג על הגוי" (משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק ב, הלכה ג).
30. "אמר ר' חיא בר אבא אמר ר' יוחנן בן נח נהרג על פחות משהו פרוטה" (בבלי, עירובין סב ע"א), וכך פסק הרמב"ם: "בן נח שגזל פחות משהו פרוטה ובא אחר וגזלה ממנו, שניהם נהרגים" (משנה תורה, הלכות מלכים, פרק ט, משנה ט).
31. "גוי שהרג את ישראל בשגגה, אע"פ שהוא שוגג הרי זה נהרג" (רמב"ם, משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק ה, הלכה ד).
32. "אסור לישראל ליתן לעכו"ם מתנת חינם" (רמב"ם, משנה תורה, הלכות גביה ומתנה, פרק ג, הלכה יא); ובשולחן ערוך רוכך קצת האיסור: "אסור ליתן מתנת חינם לעכו"ם שאינו מכירו" (יו"ד, סימן קכא, סעיף יא).
33. "אבדת עכו"ם מותרת שנאמר 'אבדת אחיך' והמחזירה הרי זה עובר עבירה מפני שהוא מחזיק ידי רשעי עולם. ואם החזירה לקדש את ה' [...] הרי זה משובח" (רמב"ם, משנה תורה, הלכות גזילה ואבידה, פרק יא, הלכה ג); וכן שולחן ערוך, חו"מ, סימן רסו.
34. "שור ישראל שנגח שור של כנעני פטור, ושור של כנעני שנגח שור של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם" (בבלי, בבא קמא לח ע"א). ורמב"ם: "שור של ישראל שנגח שור של עכו"ם בין תם בין מועד פטור לפי שאין העכו"ם מחייבין את האדם על בהמתו שהזיקה והרי אנו דנין להם כדיניהם, ושור של עכו"ם שנגח של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם" (משנה תורה, הלכות נזקי ממון, פרק ח, הלכה ה). וכך פסק שולחן ערוך: "שור של ישראל שנגח שור של עכו"ם פטור ושל עכו"ם שנגח של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם" (חו"מ, סימן תו, סעיף א).
35. "מה שנאמר בגמרא דוקא בעממין שאינם גדורים בדרכי דתות ונימוסים כמו שנאמר בגמרא, שבע מצות בני נח שלא קימום עמד והתיר ממונם [...] הא כל

- ששבע מצוות בידם דינם אצלנו כדיננו" (מאירי על בבא קמא לז ע"ב); וכן:
 "כל שהוא מעממין הגדורים בדרכי הדת ועובדי האלהות על אי זה צד [...] הרי
 הם כישראל גמור לדברים אלו, אף באבדה..." (מאירי על בבא קמא קיד ע"ב).
 36. "העיקר הוא כדעת המאירי, שכל העמים שהם גדורים בנימוסים הגונים בין
 אדם לחברו כבר נחשבים לגרים תושבים בכל חיובי האדם" (אגרות ראי"ה,
 חלק א, עמ' צט).
37. "כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר
 וכתב לה ספר כריתת ונתן בידה ושלחה מביתו" (דברים כד, א).
38. בחוק שוביניסטי זה באה לידי ביטוי הבעלות שלו כלפיה, אם כי מדובר
 בבעלות רכה יותר מהבעלות על נכסים אחרים, מכיוון שלאישה יכולים להיות
 נכסים משלה והבעל לא יכול למכור אותה לגבר אחר.
39. "ואל בני ישראל תדבר לאמר איש כי ימות וכן אין לו והעברתם את נחלתו
 לבתו" (במדבר כז, ח).
40. "חלק כל נכסיו לאחרים בלשון מתנה, אף על פי שלא שייר כלום ליורש, דבריו
 קיימים" (שולחן ערוך חו"מ, סימן רפא, סעיף ט).
41. "אומרים קדיש, ואין אומרים בפחות מעשרה זכרים. [...] והוא הדין לקדושה
 וברכו" (שולחן ערוך או"ח, סימן נה, סעיף א). ובסימן קצט: "נשים ועבדים
 וקטנים אין מזמנים עליהם, אבל מזמנים לעצמן [...] ובלבד שלא יזמנו בשם.
 [...] אבל שאוכלות עם האנשים חיבות ויוצאות בזימון שלנו."
42. גם במפקד שאינו קשור ליוצאי צבא גברים, כמו מפקד שבט לוי, אין לנשים
 מקום: "פְּקֻדֵיהֶם בְּמִסְפָּר כָּל זָכָר מִבֶּן חֹדֶשׁ וְיָמְעָלָה פְּקֻדֵיהֶם שְׁבַעַת אֲלָפִים וְחֲמִשָּׁה
 מֵאוֹת" (במדבר ג, כב). לא ניתן לתרץ שסופרים כאן בעלי תפקידים, מכיוון
 שתינוקות בגיל חודש אינם משתתפים בעבודת המקדש.
43. "אשה שלמדה תורה יש לה שכר אבל לא כשכר האיש מפני שאינה מצווה
 ועושה. ואע"פ שיש לה שכר צו חז"ל שלא ילמד אדם את בתו תורה מפני
 שרוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד ומוציאות דברי תורה לדברי הבאי
 לפי עניות דעתן. אמרו חכמים כל המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה
 תיפלות (פי' דבר עבירה). במה דברים אמורים תורה שבע"פ אבל תורה
 שבכתב לא ילמד אותה לכתחילה ואם מלמדה אינו כמלמד[ה] תיפלות
 (רמב"ם וסמ"ג ולא כמקצת ספרי הטור)". בהגהות הרמ"א על שולחן ערוך
 מובאת תוספת: "הגה ומכל מקום חייבת האשה ללמוד דינים השייכים לאשה
 (אגור בשם סמ"ג)" (שולחן ערוך, יו"ד, סימן רמו, סעיף ו). "החפץ חיים" התייר
 גם לימוד של תנ"ך ומוסר: "נראה דכל זה דווקא בזמנים שלפנינו [...] אבל
 כעת בעונותינו הרבים, שקבלת [=מסורת] האבות נתרופף מאוד מאוד [...] וברפרט
 אותן שמרגילין עצמן ללמוד כתב ולשון העמים, בוודאי מצווה רבה
 ללמד חומש וגם נביאים וכתובים ומוסרי חז"ל, כגון מסכת אבות [...] כדי

שיתאמת אצלם עניין אמונתנו הקדושה; דאי לאו הכי [=שאם לא כן] עלול שיסורו לגמרי מדרך ד', ויעברו על כל יסודי הדת ח"ו [=חס ושלום] "ליקוטי הלכות, חלק ד, מסכת סוטה, פרק ג, עמ' 21-22, הערה 3). במחצית השנייה של המאה העשרים תמך הרב אהרן ליכטנשטיין גם בלימוד גמרא: "הבנות כיום מקבלות חינוך כללי רחב, ורבות מגיעות לאוניברסיטה, ושם – ולא רק שם, אלא בחברה בכלל – באות במגע עם השקפות ותפיסות עולם שונות. כך שהידע וערכי התורה נחוצים לבת. [...] אין לי שום התנגדות ללמוד בנות גמרא [...] וצריך אפילו למסד את זה כחלק אינטגרלי של למידה בביה"ס, שיעור ממשי. כך אני מלמד את בתי וכך חונכה אשתי [בתו של הרב יוסף דב הלוי סלובייצ'יק, מנהיג האורתודוקסיה המודרנית בארצות-הברית] וזו נראית לי הדרך המומלצת לציבור הבנות בדורנו" (בעיות יסוד של האישה וחינוכה, עמ' 158-159).

44. "ואם שניהם רוצים [=עומדים] לטבוע בנהר הצלת האיש קודם" (שולחן ערוך יו"ד, סימן רנב, סעיף ה. נכתב בתוך סוגריים במקור). בסיטואציה של הצלת חיים דמו של הגבר אדום יותר, אבל במקרה של שבי פודים קודם את האישה, מפני שיכולים לאנוס אותה והיא תיפגע יותר. "ואם רגילין במשכב זכור, פודין האיש קודם" (שם).

45. "ואיש אשר ישכב את זכר משכבי אשה תועבה עשו שניהם, מות יומתו דמיהם בם" (ויקרא כ, יג).

46. בסוף הפרק שעוסק באיסורי עריות, הכולל הומוסקסואליות (ויקרא יח, כב), נאמר: "כי את כל התועבת האל עשו אנשי הארץ אשר לפניכם ותטמא הארץ" (כז). הרב יעקב מדן, ראש ישיבת הר עציון שנחשבת "מתונה" ו"פתוחה", קישר בין הומוסקסואליות לתועבות הכנענים שצריך להתנגד להן (מקור ראשון, כ' בסיוון תשס"ו). הרב יהושע שפירא, ראש ישיבת רמת גן (הזרם החרד"לי), כתב: "רבים רוצים [...] 'לטהר את השרץ' ב'מחקרים' משונים ובשלל אמירות כאילו-מדעיות הניזונות מתרבות רקובה המבקשת להקים לתחייה את עולם התועבות של ארץ מצרים וארץ כנען" (גליון עולם קטן, 2010).

הרא"ה קוק אמנם כותב שאיסור הומוסקסואליות יכול לגרום ל"קצת טינא [...] אצל יחיד באופן שאי אפשר לעקרה" מכיוון שאין הוא יכול להשתחרר מנטייה זאת, כפי שטוען המדע המודרני: "ההתעוררות של המדע החדש על דבר הנטייה הטבעית שיש לאילו בני אדם מראשית יצירתם למשכב זכר, אולם בשורה התחתונה הוא לא מוכן לתת לכך לגיטימציה. הם רוצים "לעקור את המחאה המוסרית בזה, אבל דבר אלהינו יקום לעולם. [...] היא נטיה רעה, שצריך אדם וכללות האדם להלחם עליה" (שמונה קבצים, חלק ו, צט). באורות הקודש, חלק ג, עמ' רצו, הושמטו המילים "משכב זכר".

47. במצעד הגאווה בשנת תשס"ה דקר ישי שליסל שלושה משתתפים. במצעד הגאווה עשר שנים אחר כך הוא רצח את שירה בנקי, נערה בת שש־עשרה.
48. "כי ימצא בקרבך באחד שעריך [...] איש או אשה אשר יעשה את הרע בעיני ה' אלהיך לעבר בריתו. וילך ויעבד אלהים אחרים [...] וסקלתם באבנים ומתו" (דברים יז, ב-ה); "כי תשמע באחת עריך [...] לאמר יצאו אנשים בני בליעל מקרבך וידיחו את ישבי עירם לאמר נלכה ונעבדה אלהים אחרים אשר לא ידעתם. [...] הפכה תכה את ישבי העיר ההוא לפי חרב החרם אתה ואת כל אשר בה ואת בהמתה לפי חרב" (דברים יג, יג-טז).
49. "מי שאינו מודה בתורה שבעל פה [...] הרי זה בכלל האפיקורוסין ומיתתו בכל אדם. מאחר שנתפרסם שהוא כופר בתורה שבעל פה מורידין אותו ולא מעלין והרי הוא כשאר כל האפיקורוסין והאומריין אין תורה מן השמים והמוסרין והמומריין שכל אלו אינם בכלל ישראל ואין צריך לא לעדים ולא התראה ולא דינים אלא כל ההורג אחד מהן עשה מצוה גדולה והסיר המכשול" (רמב"ם, משנה תורה, הלכות ממרים, פרק ג, הלכות א-ב).
50. רמב"ם, משנה תורה, הלכות ממרים, פרק ג, הלכה ג. המילים "ולא ימהר אדם להורגן" אינן בנוסח הדפוסים אלא בכתבי היד (כתב יד תימן וכתבי יד נוספים). פרופסור חיים סולובייצ'יק הפנה את תשומת לבי לקיומו של נוסח כתבי היד. ראו משנה תורה, מהדורת הרב דוד קאפח, כרך כג, עמ' לב.
51. "אין דין מורדין אלא בזמן שהשגחתו יתברך גלויה, ואז היה ביעור הרשעים גדרו של עולם. אבל בזמן ההעלם שנכרתה האמונה מן דלת העם, אין כמעשה ההורדה גדר הפרצה אלא תוספת הפרצה, שיהיה בעיניהם כמעשה השחתה ואלימות ח". [...] ועלינו להחזירם בעבותות אהבה" ("החזון איש" על יורה דעה, סימן ב, סעיף קטן טז).

הערות לפרק ד: נבחר בין נבחרים

1. גלגולו הראשוני של פרק זה פורסם במוסף שבת, מקור ראשון, ח' שבט תשע"ד, 10 בינואר 2014.
2. א"ב יהושע, אחיזת מולדת, עמ' 68-73. הדברים נאמרו לראשונה בהרצאה לשם קבלת תואר דוקטור כבוד באוניברסיטת תל-אביב, 1996.
3. במערב אירופה ובמזרח הרחוק התרחשו תהליכים דומים. "בין 800 לבין 200 לפנה"ס [...] נדחסו מאורעות בלתי-רגילים. בסין חיו קונפוציוס ולאוטוזה, נוצרו כל הזרמים של הפילוסופיה הסינית. היתה זו תקופת מחשבתם של מור"טי, טשוונג-טוזה, ליאדזי ורבים אחרים. בהודו נוצרו האופנישאדות, חי בודהה, פותחו כל האפשרויות הפילוסופיות עד לסקפסיס ולמטריאליזם, מן הסופיזם ועד לניהיליזם, כמו בסין. באיראן לימד זרתוסטרא את תפיסת עולמו המתגרה של המאבק בין טוב לרע: בישראל הופיעו הנביאים, מאלישע וישעיהו

עד ירמיהו וישעיהו השני. ביוון הופיעו הומרוס, הפילוסופים פארמנידס, הראקליט ואפלטון, המחזאים טוקידידס וארכימדס. כל ההתפתחות העצומה הזו, המיוצגת רק במעט בשמות האלה, אירעה באותן מאות ספורות של שנים, כמעט בר־זמנית בסין, בהודו ובמערב, מבלי שהאחד ידע על משנהו" (קארל יספרס, מבוא אל הפילוסופיה, עמ' 74-75).

4. "כיום כבעבר מעיד יהודי אמיתי בחדווה על שליחותו הנעלה של ישראל: להעלות על נס בעולם כולו את האמונה באל אחד. [...] בחדווה הוא מודה שהרעיון הקדום הזה בו חי ישראל התגשם בעולם במידה הולכת וגוברת, ועל שרעיון זה מוסיף להתגשם. ובנפשו הבטחון כי יבוא היום ורעיון זה יאיר את האנושות כולה, ויעשה אותה אגודת אחים אחת" (אברהם גייגר, מבחר כתביו על התיקונים בדת, עמ' 70. המקור בגרמנית נכתב בשנת 1861).
5. וכך כתב גורדון בעקבות מלחמת העולם הראשונה: "הנקודה המרכזית של ישובנו היא שאיפתנו לברוא עם ישר. עד עכשיו ידענו שהפרט צריך להיות ישר אבל העם יוצא מן הכלל: לו מותר לכבוש ארצות. אבל זהו אבסורד. כל השקרים שבעולם באים מזה שלעם מותר הכל ולפרט זה אסור. לעם אסור להילחם כמו שלפרט אסור לרצוח. [...] אם אנחנו שואפים לחיים חדשים, זהו העיקר שבבילינו" ("פטריכל גנוז משנת 1918", כתב העת מבפנים, רבעון התק"ס, מו, סתיו-חורף תשמ"ד, עמ' 154; מובא גם בספר של אברהם שפירא, אור החיים ב'יום קטנות';) וכן "העם בתור אישיות קיבוצית הרי הוא חיה טורפת אכזרייה. [...] כל האידיאלים [...] מתבטלים [...] כנגד האנוכיות הגסה של העם. [...] כללו של דבר: באין עם-אדם אין אדם-אדם, אין יחיד אדם; ומי כמונו, בני ישראל, צריך לעמוד על זה? אנחנו הודענו ראשונה כי האדם נברא בצלם אלהים, אנחנו צריכים ללכת הלאה ולאמור: העם צריך להיברא בצלם אלהים. [...] מכל מיני אשפה עושים גז מאיר, - ואנחנו מכל מיני פורענויות וייסורי גיהנום עשינו אור גנוז, ואותו נביא לידי גילוי ביצירת עם אדם, עם בצלם אלהים" ("א"ד גורדון, "עם אדם", מבחר כתבים, עמ' 264).
6. "מתוך מתח חלוצי של מגשימי חזון - לאומי ואנושי - יעצב העם העברי במולדתו המתחדשת דמות אומה למופת, שלא תבייש את מורשת נביאיה, חכמיה ומדריכיה מאז ועד היום" (דוד בן-גוריון, "יחוד ויעוד", יחוד ויעוד, עמ' 120-123).

הערות לפרק ה: שאלת הרע והיכולת להאמין

1. "פירוש לספר איוב", כתבי הרמב"ן א, מהדורת ח"ד שעוועל, עמ' יט; מובא אצל הרב עמית קולא, "הצדקה, הכחשה והארצה", בעיני אלהים ואדם, עורכים: יהודה ברנדס, טובה גנזל וחיותה דויטש, עמ' 387.
2. חנה לצרוס-יפה, פרקים בתולדות הערבים והאסלאם, עמ' 370-371. "לדעת האשעריה, המשמעות היחידה של 'טוב' ו'רע' הוא 'ציות' ו'אי-ציות' למצוות האל" (מ' שורץ, "כלאם", האנציקלופדיה העברית, כרך כ, עמ' 808). "בעיית מציאות הרע אינה מכשול חמור בעיני אל-אישערי, מכיוון שאין הוא רואה את ההבדל בין הטוב והרע כקיים בפני עצמו, אלא כנוצר לפי רצונו של האל [...]. ומתוך הדגשת כל יכולתו של האל" (ש' פינס, "גזרה קדומה", האנציקלופדיה העברית, כרך י, עמ' 588).
3. "הבינותי מה רב המרחק בין אלהי אברהם ובין אלהי אריסטו" (ריה"ל, כוזרי, מאמר רביעי, אות טז). על פתק החיזיון שרשם בלז פסקל (בשנת 1654) נאמר: "אלהי אברהם, אלהי יצחק, אלהי יעקב. לא של הפילוסופים ולא של המלומדים." וראו בעניין זה, יהודה איזנברג, "אלוהי אברהם ואלוהי אריסטו", פורסם לראשונה בכתב העת שדה חמד, גיליון ט-י תשנ"ו, ולאחר מכן בכתב העת האינטרנטי ממעמקים, גיליון 36, כסלו תשע"א.
4. אברהם יהושע השל, ישראל, הווה ונצח (תרגום: דוד בר לבב), עמ' 17-18. מובא אצל דרור בונדי, איכה?, עמ' 342, הערה 117. דברי השל נאמרו בקשר לתחושת סכנה של שואה שנייה שריחפה בעולם היהודי ערב מלחמת ששת הימים.
5. "האדם כיום שואל: כיצד אפשר שיקרה מה שנעשה לעם היהודי, או מה שאירע בהירושימה? אבל כלום רשאים אנו להטיל על האלוהים את האחריות על מה שעשו בני-אדם? הלא בשעה שברא את העולם 'צמצם' את עצמו, מסר כביכול חלק מסמכותו לידינו. את מסכת הקישור והשילוב בין אחריות אלוהית לאחריות אנושית הן לא נוכל להתיר לעולם. הדבר החשוב לנו, ובייחוד כיום, הוא: שלא לאבד את האמונה במשמעות, להגיע לאהבת אלוה בתוך כל הרע והפורענות וחוסר-הפשר האופפים אותנו. [...] האמונה לא באה כדי להמציא לנו נחמה זולה ולחנך אותנו לאופטימיזם קל. מה שהיא נותנת לנו היא נחמה יקרה, שנקנית בייסורים: לאהוב את אלוהים על אף העולם, ולטייע בכך לפי עניות יכולתנו שהעולם הזה ייעשה בסופו של דבר בכל זאת עולמו של אלוהים, שבו היא אלוהים לא רק מסתתר, אלא גם מתגלה" (מתוך מכתבו של הוגו ברגמן לברוך פילקס ולטש. ש' ה' בגרמן, "על הדרך לאמונה", אנשים ודרכים, עמ' 374-375).
6. הסבר זה לשאלת הרוע הטבעי שמעתי מאבי מורי ז"ל, פרופסור שמואל שילה.

הערות לפרק ו: תפיסת האלוהות בעידן המודרני

1. גלגולו הראשון של פרק זה פורסם במקור ראשון, י"ג בכסלו תשע"ה, 5 בדצמבר 2014.
2. יעקב קלצקין: "בבחינה דתית הריני 'יהודי כשר' רק למחצה: יש בי מאהבת אלהים, ברם לא מיראת אלהים..." ("קטעי יומן", כתבים, עמ' 337).
3. הרב קוק מזהה את המוסר עם המושג הקבלי "אור פנימי" – אור מושג, בעוד שהאלוהות הבלתי מושגת מוגדרת כאור מקיף (אורות הקודש ג, עמ' טז).
4. "אלו ה' בחינות שמצדו ומצדנו, הם הן עצמם עניין הצמצום והקו הנזכר בדברי הארי ז"ל. [...] מצד עצמותו לא יצדק מעלה ומטה, רק מצד הקו – מצד השגותינו, שאנחנו מצדנו משיגים סדר העולמות דרך השתלשלות כעין קו, יצדק מצדנו מעלה ומטה. [...] ודאי שגם במקום כל העולמות והברואים, הכול מלא רק עצמותו יתברך שמו לבד כקודם הבריאה [...] מופלה ומכוסה מהשגתנו, שעל ידי זה הצמצום וההסתר תהא כל השגתנו דרך השתלשלות, והמשכת התגלות אורו בסדר ההדרגה לבד כעין קו דרך משל" (נפש החיים, שער ג, פרק ז).
5. "כשחושבים על דבר האלוהות, לפעמים הולכת היא המחשבה בצורה שוללת את העולם. [...] באין סופיותו מאפס הוא את ההוויה כולה, 'זכולא כלא חשיבין, לאין דומין'. [...] ויש עוד ציור יותר מבוסס, שהמחשבה האלוהית משלמת היא את העולם, היא נותנת להוויה כולה את ערכה הנכון. מצד מחשבה שממקור חסד כזאת, הולכת אהבת העולם וכל הבריות ומתגברת. [...] בזה החושב לא נפרש מהעולם, אלא מעלה את העולם אל העדן העליון, העדנה והרוממות האלוהית" (ערפילי טוהר, עמ' סה; שמונה קבצים ב, אות קפד).
6. הסבר רחב היקף על היסודות הפילוסופיים-קבליים והמודרניים העומדים בבסיס תודעה זו, ראו במאמרי "ממשות האדם והעולם בחוויה האוניו-מיסטית של הרב קוק", עיונים בתקומת ישראל, כרך 25, 2015, עמ' 37-64. להלן הפסקה מפנקסי הראי"ה: "כל מה שאנו מציירים ביטול המציאות של כל הנבראים ושל עצמנו כלפי מעלה, צריכים להמתיק את הדברים שעצם ציור הביטול, מצד היעדרה של המציאות בדרך של אין סוף, נופל הוא על החיסרון של ההוויה, אבל הצד של המעלה שבהוויה, אדרבא כל עניין של ביטול הרי זה מחזק את מציאותו ומוסיף לו הוויה על הווייתו" (חלק א, פנקס ז, עמ' תכד).
7. כחוט השערה בין השגה מופשטת לדמיון כוזב. ניתן לטעות ולהבין שמדובר בעמדה שקרובה לשפינוזה, הרואה בעצמים הפיזיים חלק מאלוהים, אולם בתודעה מופשטת זו העולם החומרי הוא ביטוי של הארה אלוהית הנתפסת בתודעה האנושית כגבול חומרי, אבל מצדו של האל היא הארה מאור אין-סוף. אולם גם בתפיסה מופשטת זו יש צדדים היכולים לעורר התנגדות.

8. הביטויים "קדושה בונה" ו"קדושה מחרבת" לקוחים מתוך דברי הרב קוק באורות הקודש ב, עמ' שיד.
9. "ההבדל שבין אלהים והעולם תלוי הוא רק בדעה והשגה וארחות החיים. כל מה שהדעה מתעלה [...] מוצא הוא שהכול כלול הוא באלהים. והעצמיות הפרטית של כל פרט מפרטי ההויה איננו אם התגלות אלהות, הזורחת בגוונים שונים לפנינו" (אורות הקודש, חלק ב, עמ' שצח-שצט).
10. "אלה הישרים, שצרור החיים העליונים הוא עמהם תמיד [...] כשהם [...] פונים להתעסק בחכמות חול, גם בדברים זרים, בכשפים, באמונות זרות וטמאות, מהכל הם שואבים קרני אור וניצוצות חיי קודש מפוזרים, מהכל עושים עטרות חן, למלאות בהם את אור החיים כולו" (ערפילי טוהר, עמ' ד). באורות הקודש, חלק ב, עמ' רצא, הושמטו המילים: "ככשפים, באמונות זרות וטמאות".
11. "תיאוריה?... כן, תיאוריה, לו אמרתיה לאחרים [...] לו השמעתיה לאחרים, כי אז היה זה מצלצל כתיאוריה גרידא... ורשות בידם להאמין או שלא להאמין, לקבלה או שלא לקבל. אבל מי שבא להכרה זו על ידי נסיון... הרי זה בשבילו חיים, ולא תיאוריה" (י"ח ברנר, "שכול וכשלון", כתבים, כרך ב, עמ' 1559-1560; מובא אצל אבי שגיא, להיות יהודי: י"ח ברנר כאקסיסטנציאליסט יהודי, עמ' 114).

הערות לפרק ז: הפתרון למשבר הגיור: הזקת יהדות בנישואים

1. גלגולו הראשון של פרק זה פורסם במקור ראשון, כ"ח בחשוון תשע"א, 5 בנובמבר 2010, תחת הכותרת "להצטרף לעם ישראל: הפתרון".
2. נטע סלע, "דו"ח: פירות באושים בכל מערך הגיור", Ynet, 28 במאי 2008.
3. קובי נחשוני, "2009: ירידה חדה במספר המתגיירים", Ynet, 10 בפברואר 2010.
4. הרב יהודה ברנדס, "פולמוס הגיור המתחדש", אקדמות א, תשס"ח, עמ' 83-95. על גישות מקילות בנוגע לסוגיית קבלת מצוות, ראו את מאמרו של אבי מורי ז"ל: "Halakhic leniency in modern responsa", *Israel Law Review* 22,3 (1988) 353-364. regarding conversion.
- כונס לאחר מכן לתוך ספרו: דין, מוסר ויושר במשפט העברי: קובץ מאמרים, עמ' 1-12 בחלק האנגלי.
5. הרב שמעון יעקבי, ביטול גיור עקב חוסר כנות בקבלת מצוות, עמ' 105.
6. איגור יבדוסין, עוז אלמוג, דוד פז, "דפוס שכול ואבלות בקרב עולים מחבר המדינות", בסעיף "שכול והנצחה של חיילי צה"ל"; מובא באתר "אנשים - ישראל, מדרך לחברה הישראלית", פורסם ב-4 באוגוסט 2008.

7. "שְׁבַעַת יָמִים שָׂאֵר לֹא יִמָּצָא בְּבֵיתְכֶם כִּי כָל אֶחָד מִמְחֻמְצֵת וְנִכְרְתָהּ הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעֵדֶת יִשְׂרָאֵל בְּגֵר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ" (שמות יב, יט).
8. "וְהִיְתָה לְכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּעִשׂוֹר לַחֹדֶשׁ תַּעֲנִנוּ אֶת נַפְשֵׁיכֶם וְכָל מְלֶאכֶה לֹא תַעֲשׂוּ הָאֶזְרָח וְהַגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם" (ויקרא טז, כט).
9. "וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵר וְעָשָׂה פֶסַח לָהּ. הַמּוֹל לּוֹ כָּל זָכָר וְאִזּוּ יִקְרַב לַעֲשׂוֹתוֹ וְהִיא כְּאֶזְרָח הָאָרֶץ וְכָל עֶרְלָל לֹא יֵאָכֵל בּוֹ. תוֹרָה אַחַת יְהִיָּה לְאֶזְרָח וְלַגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם" (שמות יב, מח).
10. "אנו מצווים ועומדים להזהר גם מן התכסיס המדינאי של היד החזקה החשאית, הרוחנית, והיא הטמעת הערבים, שכמה ציונים אומרים להבנות ממנה. לו גם אפשר היה לנו להכשירה, היא אסורה עלינו. אף חס לנו לשאוף להתבוללות טבעית, כביכול, של הערבים. אם אנו מזכים התבוללות זו, אין אנו זכאים להתקומם כנגד התבוללות היהודים בתרבות העמים, ושוב אנו מפסידים את זכות קיומנו הלאומי. [...] וכשאנו מגנים את ההתבוללות שבמחננו ורואים בה חטא וניווול, עבדות והתננות, הרי דין זה שאנו דנים לעצמנו חל גם על התבוללות הערבים שבתוכנו. כשם שאנו משבחים את ערכה האנושי והתרבותי של התחיה הלאומית שלנו, של שמירת עצמיותנו וקיום צורותיו של העם בתוך אחדות בין-לאומית שאינה מקפחת את יחודו, כך עלינו לשבח כל התעוררות לאומית שבעולם ואתה הערכה נתונה [...] גם לתחית עמי המזרח. שאלמלא כן הרי הלאומיות שלנו רק קנאות לאומית צרת-עין" (יעקב קלצקין, "שאלת הערבים או שאלת היהודים", תחומים, עמ' קמה-קנא).
11. "הנחיות בירור יהדות" – הרבנות הראשית לישראל.
12. "מעיקר הדין העולים מרוסיה המצהירים שהם יהודים – נאמנים הם. ומכל מקום אם יש רגליים לדבר שהצהרתם אינה נכונה צריך לחקור ולדרוש היטב" (שאלות ותשובות יביע אומר, כרך ז, אבן העזר, סימן א). וראו אליהו בירנבוים, המצדיק את מדיניות הרבנות במאמרו "יהדות שאינה מובנת מאליה", מקור ראשון, כ בטבת תשע"ו, 1 בינואר 2016.
13. חוק מידע גנטי, תשס"א – 2000, סעיף 28ה.
14. רבי שמואל שטראשון בביאוריו על בבא בתרא נח ע"א. מדובר בבדיקה שהוזכרה בספר חסידיים (סימן רצא): לוקחים את עצם המת ובודקים אם נבלע הדם בעצם של ההורה. אם כן – נולד ממנו, אם לא – ממזר. השופט מנחם אלון מביאו בפסק דין ע"א 548/78 פלוגית נ' פלוני, פ"ד לה(1) 736 (1980), כראיה לכך שאסור לערוך בדיקת רקמות.
15. גלעד צוויק, "דעה: אפשר להתגייר גם אחרת", אתר "מידה", 20 במרץ 2014.
16. צופיה הירשפלד, "להתחיל מבראשית: הפתעה, את לא יהודיה!", Ynet, 19 באוקטובר 2011.

17. למעט גרושה וכהן, שייאלצו להתחתן במסלול של נישואים אזרחיים או רפורמיים.
18. על "האגודה המרכזית של אזרחים גרמנים בני דת משה" ראו אברהם ברקאי, לבטי זהות על סף החידלון: האגודה המרכזית ויהודי גרמניה 1893-1938. על ההונאה העצמית של תפיסה זו כתב אחד העם: "הסכימו אחינו אלה [במערב אירופה] בשביל השגת הזכויות, לבטל בהבל פיהם מציאות עם ישראל ולהעמיד את היהדות רק על הדת בלבד. [...] הנה בדורות האחרונים [...] 'הכפירה המדעית הנושאת עליה שם דרוין' הולכת ומתגברת [...] ומה יעשו איפוא אלה מאחינו, אשר [...] התורה [...] רופפת בלבם? היעזבו לגמרי את היהדות והיו לאזרחים פשוטים? [...] איפה הוא החבל אשר יוכלו להראות עליו כי הוא המקשרם אל היהדות. [...] הרגש הלאומי הטבעי, שבא להם בירושה מאבותיהם ואינו תלוי באמונות ובמעשים דתיים הס מלהזכיר! את הרגש הזה מכרו עוד לפני מאה שנה וקבלו תמורתו זכויות. הן אמנם לא ברצונם הדבר לעקרו מלבם, ולמרות כל השתדלותם להכחידו ולמרות כל האמתלאות שהם בודים בשביל להעלימו מעיני אחרים ומעיני עצמם – הוא עודנו חי ופועל מעמקי נפשם על אפם ועל חמתם" (אחד העם, "עבדות בתוך חרות", תרנ"א-1891, כל כתבי אחד העם, עמ' סו-סז).

הערות לפרק ח: תוך וקליפה: אל מעבר למודרניזם ופוסט־מודרניזם

1. פורסם (בנוסח מעט שונה) במקור ראשון, י"ד בתשרי תשע"ב, 12 באוקטובר 2011.
2. הבהרה: מכיוון שפרק זה לא בא להציג את דעתו של הוגה פוסט־מודרני כזה או אחר, אלא את מאפייני הפוסט־מודרניזם באופן כללי, לא ראיתי חובה להישען על ספרות המקור של הוגי הדעות הפוסט־מודרניים. נשענתי בעיקר על החלק הראשון של ספרה של גילי זיוון דת ללא אשליה נוכח עולם פוסט־מודרני, המתאר באופן כללי מאפיינים פוסט־מודרניים. בעקבות ביקורת מוצדקת שקיבלתי על כך שהסתמכתי על כלי שני, עלי לסייג את דבריי ולומר שאין בכוחי לקבוע אם הקביעות שהבאתי מכילי שני הן אכן עמדתם של ההוגים המוזכרים במאמר, או שזו רק תפיסתם על פי פרשנותה של גילי זיוון.
3. סיפור ידוע זה מובא גם בספרו של הרב אלחנן סמט, עיונים בפרשת השבוע, פרשת אחרי מות־קדושים.
4. הצגה זו של הסוגיה נכונה כל עוד שמים בסוגריים את סוגיית הרוע ושאלת קיומו של אלוהים שבאה בעקבותיה (נידונה בפרק החמישי), ודנים רק בחוויית הנבואה. דרך ביניים בין שתי גישות אלו בנוגע להתגלות הנבואית מובאת בפרק השלישי.

5. לפעמים נוטה עולם המדרש של חז"ל לפרשנות, ולפעמים עוקר את הכתובים, משחק אתם, ויוצר מהם עולם חדש.
6. פרופסור בנימין איש שלום טען (בשיעור מוקלט) שמנדלסון יכול לטעון נגד שפינוזה ולומר שהוא לא מקבל את ביקורת המקרא של שפינוזה, מכיוון שכל הפירושים הם יחסיים, וגם ביקורת המקרא וגם הפרשנות המסורתית הן רק אפשרות של פירוש, ולא "האמת". דוגמה זאת ממחישה כיצד אימצה האורתודוקסיה המודרנית את הפוסט-מודרניזם כדי לברוח מהתמודדות. ברמה העקרונית נשמעת טענה זו "מתקדמת" מאוד, אולם האמת נמצאת בפרטים, וכשירדים אל גופי הטיעונים, הרבה פעמים ניתן להגיע להכרעה.
7. הרמח"ל משתמש במודל זה בעולם הפנים-יהודי של ההלכה, אבל ניתן לקחת אותו כעיקרון מנחה בכל השאלות הקשורות לסתירה בין ערכים.
8. בגמרא כתוב "במקום בינה", שזה גם מקומו של הלב, "לב מבין" (בבלי, ברכות סא ע"א); "לב מבין בבינה" (זוהר ג, דף רלה ע"ב).
9. ראו למשל מרדכי חיימוביץ', "מלך קול ישראל: כך נאבק בן גוריון בתקשורת".
10. כל מה שנאמר כאן מתייחס לאדם האירופי ולא למיעוט המוסלמי שהיגר לשם.

הערות לסיפורו של הספר

1. התוכנית שסוכמה עם מנהל הארכיון – להוציא לאור את ביאוריו המיוחדים של "הנזיר" לספר עץ חיים לרב חיים ויטל, דבר שהשתוקקתי אליו מאוד – לא יצאה אל הפועל. ביאורים אלה מונחים בארכיון ועדיין מחכים לגואלם (חלק קטן מהם הוצאתי לאור בחוברת אור הרזים בשנת 1999).
2. אם כי לספר נוספו גם קטעים חדשים רבים. הפרק "קיום מצוות ללא מצווה מורכב משני מאמרים. הראשון פורסם, והשני נדחה כמאמר בפני עצמו כי היה "קשה לעיכול" בעיתון, אבל בסופו של דבר התפרסם במתכונת מצומצמת יותר של תגובה על פולמוס המסורתיים/דתיים לייט. הפרק "שאלת הרע והיכולת להאמין" היה אמור להתפרסם בשנת 2015, אולם עקב החלפת הבעלים של העיתון והוראה ללכת בקו שמרני יותר הוא נדחה. גם החלק "רסיסי מחשבות" מתפרסם כאן לראשונה.
3. תודה מיוחדת ליואב שורק, שאף מצא כותרות קולעות למאמרים שהפכו כאן לפרקים ראשון ושלישי, וליטש וחידד את הנוסח בפרקים השישי והשמיני.

הערות לרסיסי מחשבות

1. מאמר זה נשלח לכתב העת דעות של "נאמני תורה ועבודה", והוא התפרסם תחת השם "יש צורך ביצירת דתיות חדשה" (דעות, גיליון 22, תמוז תשס"ה, יולי 2005, עמ' 5). כאן מופיע הנוסח המלא של המאמר.
2. דעות 15, עמ' 16. וראו: "במקום השראת שכינה לא חששו חכמים להרהור. [...] התיירו לאישה לקרות בציבור כשאינן שבעה בקיאים לקרות" (הרב עובדיה יוסף, שו"ת יחוזה דעת ד, סימן טו).
3. בקבלת האר"י בדומה לנסירה של חוה מאדם הראשון ובנייתה לאישה, נוקבא/מלכות נבנית על ידי ניתוקה מזעיר אנפין ובנייתה מחדש.
4. "אל מול השערה קשה ובלתי מסתברת זו [תורת התעודות], מציגה שיטת הבחינות הסבר אלטרנטיבי, מפוקח והגיוני: סתירות אלו הן דרכו המיוחדת של הקב"ה ללמד את המורכבות שיש בתחומים שונים בתורה" (הרב אמנון בזק, עד היום הזה, עמ' 120).
5. ריאיון עם צור ארליך, "סיפור לא פשוט", מקור ראשון, דיוקן, ג' בכסלו תשס"ז, 24 בנובמבר 2006, עמ' 26-29. בריאיון עצמו אני חוזר בעל-פה על רעיונות שהובאו בהרחבה בספר, למעט קטע זה המתקשר למאמר על "נאמני תורה ועבודה".
6. אחרי שכתבתי דברים אלו התפרסם מאמרו של צבי זוהר "זוגיות על-פי ההלכה ללא חופה וקידושין" (אקדמות כרך יז, תשס"ו, עמ' 11-31). לפי המאמר מדויק יותר לומר: "הדרישות המחמירות של פוסקי ההלכה בימינו..."
7. "וה"ר אברהם גר פירש לפי שהגרין בקיאיין במצות ומדקדקין בהם, קשים הם לישראל כספחת דמתוך כן הקב"ה מזכיר עונותיהם של ישראל כשאינן עושין רצונו" (תוספות על קידושין ע"ב, ד"ה "קשים").
8. גלגולה הראשוני של תגובה זאת התפרסם ב"מקור ראשון", כ"ב סיוון תש"ע, 4 ביוני 2010.
9. תעמולת ההלכה החרדית – הרב דוד ביגמן
 "הבעיה עליה הצביע אלחנן שילה במאמרו היא חמורה ואף קריטית מבחינה אנושית, דתית ולאומית. היסוד ההלכתי המשותף, שהיה בעבר בסיס מאחד לכל עם ישראל, הולך ונשמט מידיהן של קבוצות שונות בעם. ממילא, התרבות היהודית העשירה הופכת למצומצמת ולחנוקה, וקבוצות שונות בעם ישראל אינן מוצאות דרך לתקשר זו עם זו, בהיעדר בסיס תרבותי מתאים.
 אני חש הערכה גדולה כלפי הנכונות להעלות את הבעיה והאומץ להציע עבודה פתרונית מרחיקי לכת. אכן, יש צורך לשחרר את המועקה של אנשים שאינם שייכים כיום למגזר ה'דתי' אך מעוניינים להתקרב למסורת ההלכתית,

וכן לאפשר לאנשים השייכים למגזר זה אך רוצים להכהות את זיקתם להלכה, להישאר עדיין מחוברים אליה ולא לבחור 'או הכול או כלום'. עם זאת, אני חולק מכל וכל על פתרונו של שילה, הכרוך מיניה וביה בוותור על המסורת ההלכתית החיה, לפחות עבור חלקים גדולים מעם ישראל. להבנתי, ההבדל בינינו טמון באופן הבנתנו את העולם ההלכתי ואת האופן שבו הוא מתנהל כיום.

לדברי שילה, מתוך התהום הפעורה שבין העולם ההלכתי לרוב בניין ומניין עם ישראל, אנו נקראים לאפשר זיקות שונות לעולם ההלכתי ולפעול לכתחילה ליצור ציבורים שאינם מחויבים לו. אך למרבה האירוניה, נקודת המוצא של שילה הקוראת לשינוי במעמד ההלכה בחיי היהודים מאמצת את המודל ההלכתי החרדי, כפי שהוא מתקיים היום – הן בחוגים חרדיים והן בחוגים ציוניים-דתיים, שכן היא מניחה כי העולם ההלכתי כפי שהוא מתגלה היום לעינינו במדינת ישראל משקף בצורה 'אותנטית' את ההלכה. אך קבלת העולם ההלכתי הספציפי שאנו רואים כיום לנגד עינינו הוא כניעה לתעמולה הגסה של החברה החרדית, שהיא-היא המקור לדימוי הנוכחי של ההלכה שחלחל אל הציונות הדתית ולעתים אף לפוסקיה. אזכיר כדוגמה אחת מקרה שבו פנה אליי חייל שעמד לצאת לפעילות קרבית בג'יפ האמר ובו חיילת נהגת. כמה דקות לפני היציאה שאל אותי אותו חייל במסרון אם ישנה בעיה של ייחוד בנסיעה כזו. לאחר שענה לשאלתי ואמר כי בג'יפ יהיו עוד שני חיילים מלבדו, כתבתי לו כי הדבר מותר (שכן אין איסור של ייחוד על שלושה גברים עם אישה). לאחר מכן שיתף אותי אותו חייל בתשובות שקיבל מרבנים אחרים השייכים לציונות הדתית, אשר במקום לענות לפי שורת הדין בחרו לשפוט את הסיטואציה בעיניהם. 'אין זה נאה כלל', ענה אחד הרבנים. [...]

השיח החינוכי והציבורי אינו מכיר בחשיבה וביצירה העכשוויות ומחזיק באתוס המקדש את הקיפאון. [...]

מובן שקושי נוסף הוא כמות החומרות העצומה הקיימת במערכת ההלכתית כיום, שרק הולכת וגוברת. [...] אני מבקש לצטט כאן את אחד מגדולי הפוסקים של דורנו שאמר כי 'אם נמשיך להחמיר כך – אנשים פשוט יצביעו ברגליים'. טענתי היא שההלכה עשויה להיות, וכך היא הייתה, התמודדות כנה ואמתית עם שאלות הזמן, באופן נטול עצבנות הלכתית, אובססיה ופטישיזם. ניתן, גם היום, לשמר תרבות הלכתית חיה ונושמת אשר נעה בחופשיות במרחבים תרבותיים וחברתיים רחבים, ואין צורך לצייר מפה חדשה שבה מתערערת הזיקה לעולם ההלכתי.

בעייתיות נוספת בהצעתו של שילה להיפרד מן ההלכה כמרכזה של התרבות היהודית היא ההתעלמות מתפקידה החשוב במישורים הקיומיים הדתיים. אנו נוטים לקבל את ההלכה כאוסף חוקים שכל מגמתו מכוונת למישור הנורמטיבי,

אך עולם ההלכה העשיר הוא גם לשד החיים היהודיים במובן הקיומי. הן בספרות ההלכתית והן באורח החיים היומיומי של ההלכה משתקפים מרחבי חיים פנימיים, חיוניות דתית, תחושת קשר, נשגבות ועומק קיומי. נדמה שזאת הבינו גם חלק מחוגי 'ארון הספרים היהודי' שביקשו לעסוק בהגות ובמחשבה היהודית מבלי לקיים זיקה אל ההלכה, וכיום גם בקרבם מתחדשת הקריאה לחידוש הלכה חיה שתאפשר בניית קומה נוספת על גבי הקומה הלימודית-אינטלקטואלית.

דור רבנים חדש

כאמור, הבעיה שאותה מציף שילה במאמרו – חוסר הרלבנטיות של ההלכה לחלקים גדולים בעם ישראל והתכווצותה אל תוך המרחב הפנימי שלה – היא חמורה ודורשת מענה. אך הפתרון אינו ביצירת מרחבים שאינם כפופים למרחב ההלכתי. דרך זו אמנם עשויה לפתור חלק מן הבעיות, אך כפי שכתבתי לעיל, יש לה חסרונות רבים כמו סירוס משמעותי של המטען התרבותי היהודי, ויתרה מזאת, במישור העקרוני – זו היא כניעה לדמות ההלכה כפי שהיא נראית היום. [...] עלינו לגדל דור של פוסקים בעלי שאר רוח וכתפיים רחבות שישבו להלכה את החיוניות והרלבנטיות שהיו בה משך כל הדורות. עלינו לפעול לפיתוחה של ההלכה ולשכלולה באמצעות הקהילות, הפוסקים ובתי המדרש שלנו.

אינני חושב שבאופן זה יחזור כל עם ישראל להסתופף תחת כנפי ההלכה, אך עולם הלכתי חי ותוסס יאפשר הרחבה של האנשים המקיימים אליו זיקה של כפיפות, ויעורר שיח משמעותי בינה לבין שאר הקבוצות. בכלל, אינני נוטה להאמין במודלים המכילים ומגדירים את כל הקבוצות ומציעים פתרון לכולן. פתרונות מסוג אלו עשויים להיות כוחניים בניסיונם לאפיין את מקומו ועמדתו של כל אדם ואדם. לפיכך, אין לי ציפייה לבנות מערכת המכניסה את כל הייחוד הרב-גוני היהודי לתוכה. אני שואף לחידוש חיי ההלכה התוססים, חידוש שלהבנתי ישנה ממילא את תמונת המצב הנוכחית של העם היהודי. יצירת הלכה משמעותית וחיה תחייב התייחסות משמעותית מצד שלל סוגי הציבורים והאנשים – גם אם בדחייתה וגם אם בקבלתה. [...].”

10. כתריה עמיאל – לתת שם למקום

”הזדעזעתי עד עמקי נשמתו ממאמרו של אלחנן שילה. זעזוע שהעביר בי צמרמורת של בעונג, וסימר את שערי. [...] אני מרגישה לבטח כמו אלו שקראו את מאמריו של איתמר, בנו של אליעזר בן יהודה. אני מרגישה שאני חיה בתקופה היסטורית של מהפך. וללא ספק זהו הזמן.

מדהים איך הוא קולע בדיוק ללבו של הדור. דברים שקורים אצלי ואצל בעלי בצורה אינטואיטיבית, כמו שהוא אומר. למשל, שינוי ההתייחסות לנושא הצניעות ולמיניות, ולדיני הרחקה; לשמירת השבת על כל דקדוקיה

ההלכתיים; והכשרות. כבר כמעט התפתיתי לקרוא לעצמי "חילונית", בדיוק מהסיבות שאותן מפרט אלחנן במאמרו. בעלי בא ממשפחה מעורבת – אמו דתייה ואביו חילוני, והמציאות אצלם בדיוק כמו שמתאר אלחנן שילה. כמה נפלא שסוף־סוף ניתן למקום הזה שם. כמה נהדר שסוף־סוף נוצר מהמקום הזה שיח לגיטימי. [...]."

נכתב אליי ועליי – רונן פוקסמן

"[...] אינני אוהב את הכותרות 'תל"ש', 'מוריד כיפה' או 'חוזר בשאלה'. נאמר רק שאינני דתי כבר שבע־שמונה שנים.

גם המילה 'חילוני' ריקה מתוכן בעבורי, ולכן (בצירוף כמובן עם הקושי הגדול של ניתוק ממסורת בית אבא) אינני מכנה עצמי ככזה אלא אם כן דוחקים אותי לקיר. אינני שמח על כך שאני מוגדר על פי מה שאינני, אך כרגע אין בנמצא מושג פוזיטיבי המגדיר יצור כלאיים שכמוני.

רציתי להודות לאלחנן שילה על מאמרו. אני חושב שניתן לומר שהוא סידר לי מעט דברים בראש. חלקים נרחבים מאוד שלו נדמו בעיניי כאילו נכתבו אליי ועליי. אני נשוי כבר כמעט שנתיים לנועה, אישה דתייה כנה ומסורה לדת ישראל, ושגרת יומנו כוללת באופן כמעט מתמיד אלמנטים של שיח, דיאלוג, דיון ולא מעט מריבות, כולם בנושאים קיומיים־יהודיים. כשאני אומר קיומיים אני מתכוון במובן האקזיסטנציאליסטי של המילה, הכי מילולי שיש. [...] כולי תקווה שהמאמר יקים רעש גדול ויגרום הדים רבים בכל הספירה התקשורתית על מנת שאנשים רבים, וביניהם גם אני ושכמותי, יוכלו לחיות בהרמוניה הן עם עצמם והן עם סביבתם, ויוכלו להשפיע עליה, ולהקדין מחוייית היהודיות הפרטית שלהם."

לגיטימציה – אלישבע ראק

"שמחתי מאוד לקרוא את מאמרו של אלחנן שילה. עיתוי הקריאה של המאמר היה בעבורי כמו משמים.

בליל שבת, בזמן שטיילתי עם חברה אחרי סעודת השבת, דיברתי על היותי זמן רב מתהלכת בין עולמות. יש חלוקה מאוד ברורה אצלי בין היחס לעולם ההלכה לבין החיבור שלי ליהדות במקום בסיסי יותר, שקשור באמונה, במסורת, בתרבות היפהייה ובארון הספרים המפעים. גדלתי בבית הלכתי מאוד. עולם האמונה והיהדות שחיויתי דרך הוריי היה [...] בשבילי [...] ריק.

עברתי מספר גלגולים במשך שנות התבגרותי. קיבלתי מענה מסוים בעולם החסידי-ארץ־ישראלי [...] וגם, לפעמים, בעולם החילוני, המשוחרר ממחויבות. אני בוחרת משהו מפה, ועוד משהו ממקום אחר לגמרי – וזה מסתדר לי. אבל גם לא.

וזה מה שאמרתי לחברתי. קשה לי להכיל בתוכי את המגוון הזה ולהסכים

לקרוא לזה שלם. התפיסה הטוטאלית שעליה גדלתי עדיין נמצאת אי-שם בתוכי. וחלק מהעניין הוא החברה, שמשקפת לי את זה, כאשר אני מקבלת תגובות של הרמת גבה או אפילו זלזול בבחירות שלי. את דתייה או לא?!... למחרת בבוקר קראתי את המאמר.

נפתח לי פה פתח לכך שהלגיטימציה תהיה לא רק בעיניי, או בעיני קבוצות בודדות של אנשים שאני מכירה, אלא כאמירה חברתית-לאומית. ומכחינתי גם יותר מזה – כאמירה של רצון ה', של אידיאל שבו כל אדם בהתאם למבנה נפשו ולנשמתו באמת יכול וצריך לבחור ולסלול את דרכו הייחודית".

11. היהדות אינה אמבה – פרופסור דב לנדאו

"ההלכה הפסוקה מצויה היום, נוסף להימצאותה בתודעת שני מיליון יהודים וביניהם כמאה אלף בני ישיבות ורבנים, גם ברבבות ספרי הלכה, [...] אינה יכולה להימחק על יד לחיצה על כפתור, אבל גם לא על ידי מאמרים מפולפלים מזה ומעורפלים מזה בעיתונות. [...]"

שילה דורש 'ליצור גיוון ושוני ברמות הקיום של ההלכה בהתאם לאופי הרוחני של כל אדם'. והרי לך הלכה המתנהגת כאמבה או כזיקית. [...]

עיקר דאגתו של שילה היא שרבים מאוד מבני הדת היהודית מתרחקים מן הדת ועוזבים לגמרי את כור מחצבתם. [...] ההיסטוריה הוכיחה שעל אף התרחקותם של רבים, עם ישראל מצליח לשמור על קיומו הפיזי הנחוץ לשם קיומו הרוחני. לפי חישוב היסטורי פשוט, עם ישראל יכול היה משך אלפי שנות ההיסטוריה שלו לגדול לעם של כמאה מיליון נפש. נראה שההשגחה לא היתה מעוניינת ב'הצלחה' גדולה כזאת. כל הקבוצות שסירבו ללכת בדרכו של הזרם המרכזי השמרני נשרו מן האומה והיו לדבר אחר השונה ממנה. הם נבלעו בהוויה העולמית הסובבת הקרובה או הרחוקה, שאליה נשאו את נפשם ממילא. בעם ישראל נותרו רק אלה ששמרו על זהותם הייחודית. כך קרה לקראים, לצדוקים, לשבתאים, ולרבים מאוד מן המשכילים והרפורמים. אמנם העניין קשה יותר בארץ ביחס לציבור החילוני הגדול של ימינו, אבל כוח ההמצאה של ההיסטוריה הוא גדול ביותר, וקשה מאוד לשער מראש כיצד היא תפתור את בעייתם.

אנו רק יכולים לקוות ששני הצדדים יגיעו אל מצב שבו יבינו שאין הם יכולים לכפות את תפיסותיהם זה על זה, ויצליחו לחיות יחד על אף הניגודים הקשים, לפחות בלא השנאה התהומית ששוררת ביניהם היום. די לנו בהישג "קטן" זה, וראוי לדעת שאין הוא קטן כל עיקר. לתקווה זו נוסף תקווה נוספת שנצח ישראל לא ישקר וכל הנשאים לפליטה יבנו את עם ישראל כממלכת כוהנים וגוי קדוש."

12. ראו לדוגמה את דברי הרב צבי טאו: "אין מחלוקת על כך שמי שיקבע את הכרעת החיים אינו החוץ אלא הפנים. לא שיקולי דעת זרים, לא פילוסופיות,

- תיאוריות או אידיאולוגיות מן החוץ, מעולם נוכרי או חילוני, אלא רק דבר אחד יכריע – התורה" ("צדיק באמונתו יחיה", עמ' קמט).
13. אגרות משה, אורח חיים, חלק ד, סימן עט. גם הרב איסר יהודה אונטרמן מנמק את ההיתר שלו בפיקוח נפש של יהודים, אם כי לטענתו דין איבה נובע מדין "דרכי שלום", הנובע מדרכי התורה שהן "דרכי שלום" (ראו "דרכי שלום והגדרתם", "מורשה" א, עמ' 5-10). שניהם בונים את פסיקתם על החת"ם סופר, שכתב "אם יש באיבה זו חשש סכ"נ [=סכנת נפשות] יש להתיר אפילו מלאכה דאורייתא" (שו"ת חת"ס, חלק יורה דעה, סימן קל"ח), ובעקבות כך טענו שבימינו אי-הצלת גוי בשבת תמיד תביא לסכנת נפשות של יהודים ולכן יש להתיר באופן גורף.
14. הרמב"ם, עמ' טו; "שמונה קבצים", קובץ ב, ל. הרב יצחק שילת השמיט בערפילי טוהר את המילים "ארוכת זמן". את המילה "חיצוניתה" שינה ל"עצמה" ואת המילה "פנימיותה" שינה ל"תכליתה". צמד המילים "ארוכת זמן" חשוב מכיוון שהוא מבטא את הרעיון שלא מדובר בתיקון לזמן אלא בשינוי קבוע, שנעשה תחת הקטגוריה של "זמני".
15. ז'אן ז'אק רוסו, "על סמכות המחנך", אמיל; מובא אצל בועז צבר, "סתירה והתנגדות: ביקורת על אידיאל 'ההרמוניה' באידיאולוגיית החינוך האינדיבידואליסטי", דפים 55, עמ' 16, הערה 5.
16. כל שירי רבי יהודה הלוי, ספר חמישי, שבחים ומשלים, משלי חכמה ומוסר, שיר יא, עמ' 133, וראו למשל ר' נתן, ליקוטי הלכות, הלכות גבית חוב מהיתומים, הלכה ד: "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה, שעל ידי זה מְכַנֵּיעַ הַיֵּצֶר הָרָע."
17. "המצוות יפתחו את הטבע האנושי עד שיעשו הם בעצמם טבע קבוע לאדם" (הרא"ה קוק, אורות הקודש, חלק ד, עמ' תקיז).
18. "על דבר אוצר היהדות בלשון העברית" (ב' בתמוז תרנ"ד), כל כתבי אחד העם, עמ' קד-קו. חמש שנים מאוחר יותר הוא לא הסתפק בלימודי יהדות והוסיף את הרעיון של התנהגות על פי המוסר הלאומי, אולם מושג זה הוא ערטילאי, לא ניתן ליישום ואף פוגע בחירותו של האדם. ראו "המוסר הלאומי" (תרנ"ט), כל כתבי אחד העם, עמ' קסב-קסד.
19. ראו בקישור זה: goo.gl/UZFta2.
20. רעיון זה נכתב בעקבות שיחה שהייתה לי עם יערה באביב תשנ"ח. לימים היא הייתה לאשתי.
21. הרב קוק מזהה את המוסר עם המושג הקבלי של אור פנימי – אור מושג, בעוד האלוהות הבלתי מושגת מוגדרת כאור מקיף (אורות הקודש ג, עמ' טז).
22. "כי תבאו אל ארץ כנען אשר אני נתן לכם לאחזה ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחזתכם. ובא אשר לו הבית והגיד לכהן לאמר כנגע נראה לי בבית. וצוה הכהן ופגו את הבית בטָרָם יבא הכהן לראות את הנגע ולא יטמא כל אשר בבית ואחר

- כֵּן יָבֵא הַכֹּהֵן לְרֵאוֹת אֶת הַבַּיִת. [...] וְכֵן הִכְהֵן וְרָאָה וְהָנִיחַ פֶּשֶׁה הַנֶּגַע בְּבֵית צִרְעַת מִמְאָרְתָּהּ הוּא בְּבֵית טָמֵא הוּא. וְנָתַץ אֶת הַבַּיִת אֶת אַבְנָיו וְאֶת עֲצָיו וְאֶת כָּל עֵצֵי הַבַּיִת" (ויקרא יד, לד-מה).
23. "כת ה'את'נא עשריה', הנחשבת ל'אורתודוקסיה' השיעית [...] בעיניה אף המגע עם לא-מוסלם נחשב למטמא" (האנציקלופדיה העברית, "הערך "שיעה", כרך לא, עמ' 820-821).
24. לפי פרקי דר' אליעזר, במקום, שנשפך דם הברית של אברהם, שם נבנה המזבח (פרק כח). מדרש זה משקף את תפיסת המילה כסוג של המרה ועידון של קורבן המולך, בדומה להמרה שנעשית בפדיון הבן. הקורבן בא לשכך את דינו הקשה של האל גם אצל נח (בראשית ח, כ-כא).
25. "כי מצוות התורה שהם הפעולות האלהיות מתייחסות לישראל שלפי מעלת נפשם הם מוכנים אל הפעולות האלהיות [...] אבל עכו"ם [...] אינם ראויים לפעולות האלהיות שהם המצוות" (המהר"ל, תפארת ישראל, פרק א, עמ' צא). "המצוות יפתחו את הטבע האנושי עד שיעשו הם בעצמם טבע קבוע לאדם. כמו שהתרבות האנושית משתדלת שקניניה הלימודיים יעשו כטבע קבוע, ככה התרבות האלהית עולה היא הרבה למעלה בשאיפתה של חידוש הטבע האנושי למדה אלהית עליונה..." (הראי"ה קוק, אורות הקודש, חלק ד, עמ' תקיז).
26. "שד"ל לומד זאת מהפסוק "לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה" (שמות כ, י): "כולל בלא ספק האיש והאישה, שהרי בקטנים הזכיר בנך ובתך, ובעבדים עבדך ואמתך, א"כ האשה שווה לאיש, והיא ברשות עצמה כמו בעלה. שלו היתה האישה משועבדת לבעלה כשפחה, היה צריך להזהיר את האיש על שבייתה, כדרך שהזהירו על שביית בניו ועבדיו, מפני שאינם ברשות עצמם, וכן בכל המצוות שבתורה הכתוב מדבר בל' [שון] זכר וגם האשה בכלל. ורז"ל פטרו אותה..." (שד"ל, פירוש על התורה, שמות כ, ט). כשהתורה רוצה לפטור את הנשים היא יודעת לומר זאת במפורש, כגון בעלייה לרגל: "יִרְאֶה כָּל זְכוּרְךָ" (שמות כג, יז).
27. הסתייגותי מטלית לנשים בטלה כשמדובר בשליחת ציבור. שליח ציבור מתעטף בטלית מפאת כבודו של בית הכנסת, ולכן מתעטף בה גם שליח ציבור רווק שלא נוהג להתעטף בטלית.
28. אגרות אחד העם, כרך ה, עמ' 30. איגרת זו נכתבה לד"ר י' אברהם (מקיברידש) ב־30 במרץ 1913 והיא מובאת גם בספרה של רינה חבלין, מחויבות כפולה: זהות יהודית בין מסורת לחילון בהגותו של אחד-העם, עמ' 112.
29. מדות הראי"ה, הערך "אמונה", כח. וגם "יש כפירה שהיא כהודאה, והודאה שהיא ככפירה. כיצד: מודה אדם שהתורה היא מן השמים, אבל אותם השמים מצטיירים אצלו בצורות כל-כך משונות, עד שלא נשאר בה מן האמונה האמיתית מאומה. וכפירה שהיא כהודאה כיצד: כופר אדם בתורה מן השמים, אבל כפירתו מיוסדת רק על אותה הקליטה שקלט מן הציור של צורת השמים

אשר במוחות המלאים מחשבות הבל ותוהו, והוא אומר, התורה יש לה מקור יותר נעלה מזה, ומתחיל למצא יסודה מגדולת רוח האדם, מעומק המוסר ורום החכמה שלו. אף-על-פי שעדיין לא הגיע בזה למרכז האמת, מכל-מקום כפירה זו כהודאה היא חשובה, והיא הולכת ומתקרבת להודאת אמונת אומן" (ראי"ה קוק, אורות האמונה, עמ' 48). וראו עוד שם, עמ' 22-24. בהערת שוליים 95 יש דוגמה נוספת, ברורה יותר.

30. בעוד הדיבור הוא השכל הרציונלי, שאין למאמין תשובה על קושיותיו, האמונה היא שתיקה, שאיננה נמצאת בקטגוריות של השכל.
31. ניתן לראות את שלושת השלבים שעוברת האמונה בפסקה שבה הרב קוק מדבר על שלב, שבו יש דתיות מסורתית המתקיימת מכוח האינרציה, ללא בחירה; שלב שני של נתק בין העם ואלוהיו; ושלב שלישי של דתיות מתוך בחירה. הרב קוק ממשיך תהליך זה לשלושת השלבים בסיפור בריאת אדם וחוה, על פי פרשנות חז"ל (בראשית רבה ח, א), שבה האדם הראשון וחוה נבראו יחד עם שני פרצופים מחוברים גב לגב. המצב הראשון שבו אדם וחוה דבוקים גב לגב נמשל לדתיות מכוח האינרציה, קשר שאין בו בחירה; היפרדות אדם וחוה נמשלת לשבת, שבו העם מתנתק מאלוהיו ומהתורה; ואילו השלב השלישי, שבו אדם נפגש עם חוה, נמשל לסוף התהליך, שבו העם שב אל אלוהיו ואל התורה: "אי אפשר [...] לכנסת ישראל להפרד מצור ישעה אור ה' אלהי ישראל. אבל האי אפשרות הזאת ההולכת ומופיעה בכל הדורות, יש בה הכרח טבעי שאינו נותן לבהירות הדעת לגלות את פעולתה. על כן ימים באים, שתדרמה נופלת על האדם, והפרצופים ננסרים זה מזה, עד שהפירוד הגמור נעשה אפשרי. שהבחירה השכלית מכרת לומר זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי (בראשית ב, כג) [...] האפשרות לדבר גבוהה גבוהה, על דבר שמד, כפירה, על דבר פרודים מוחלטים, הם תולדותיה של הנסירה, המביאה לידי ההתאחדות הגמורה, הצורית החפשית" (אורות הקודש ד, עמ' תמט; מובא גם באורות עמ' קמב).
32. דבריי מבוססים על תפיסת החלל הפנוי של רבי נחמן, אבל הולכים צעד נוסף מעבר לו. הוא, כמובן, איננו נותן מקום לכפירה וסובר שהיא דבר שלילי שצריך לתקן אותו על ידי כלים לא-רציונליים, וזה מה שעושה הצדיק.
33. "וַיְהִי בְּנֶסֶם מִפְּנֵי יִשְׂרָאֵל הֵם בְּמוֹרֵד בֵּית חוֹרֶן, וְה' הִשְׁלִיךְ עֲלֵיהֶם אֲבָנִים גְּדֹלוֹת מִן הַשָּׁמַיִם עַד עֶזְקָה, וַיָּמָתוּ רַבִּים אֲשֶׁר מָתוּ בְּאֶבְנֵי הַבֶּרֶד מֵאֲשֶׁר הָרְגוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּחָרֵב. אִזְּדַבֵּר יְהוֹשֻׁעַ לְה' [...] וַיֹּאמֶר לְעֵינַי יִשְׂרָאֵל שָׁמַשׁ בְּגִבְעוֹן דּוֹם וַיִּרַח בְּעֵמֶק אֵילוֹן" (יהושע י, יא-יב).
34. "וַיַּעַל יְהוֹשֻׁעַ וְכָל יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ מֵעֵגְלוֹנָה חֲבֻרֹנָה וַיִּלָּחְמוּ עִלֶּיהָ. וַיִּלְכְּדוּהָ וַיִּכְנֹה לְפִי חָרֵב וְאֵת מַלְכָּהּ וְאֵת כָּל עַרְיָהּ וְאֵת כָּל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר בָּהּ לֹא הִשְׁאִיר שָׂרִיד... " (יהושע י, לו-לז).

35. קלב: "עודני היום חזק פאָשר ביום שלח אותי משה ככחי אז וככחי עתה למלחמה ולצאת ולבוא. ועתה תנה לי את הָהָר הַזֶּה [...] והורשתים פאָשר דבר ה'. ויברכהו יהושע ויתן את חברון לכלב בן יפנה לנחלה" (יהושע יד, יא-ג).
36. "ויהי אחרי מות יהושע וישאלו בני ישראל ה' לאמר מי יעלה לנו אל הכנעני בתחלה להלחם בו. ויאמר ה' יהודה יעלה [...] וילך יהודה אל הכנעני היושב בחברון ושם חברון לפנים קרית ארבע ויכו את ששי ואת אחימן ואת תלמי" (שופטים א, א-י).
37. "שלח משה עבדו אהרן אשר בחר בו. שמו בם דברי אתותיו ומפתים בארץ חם. שלח חשף ויחשף ולא מרו את דברו. הפך את מימיהם לדם וימת את דגתם. שרץ ארצם צפרדעים בחדרי מלכיהם" (תהלים קה, כו-ל). הגיוני שמכת חושך תהיה ראשונה, כי היא מעין מכת אזהרה ואינה פוגעת באופן ממש.
38. "נחשף הכוכב העתיק ביותר: מה הגיל שלו?" Ynet, 10 בפברואר 2014.
39. "בברור מציאות הבורא יתרום ויתהדר הוא – שכאשר נתבונן בעולם הזה, נמצאהו מחובר מורכב, לא ימלט שום חלק מחלקיו מן החיבור והסידור. והרי אנו רואים אותו בחושינו ובשכלנו כבית הבנוי המעוּתד בכל פרטיו, השמיים מעליו כתקרה, והארץ פרושה כשטיח, והכוכבים סדורים כנרות, והמרגליות אצורות כסגולות, כל דבר מהם לשימוש [...] נתקבל בדעתנו ונתאמת בנפשנו, כי מחברם – [...] הוא בוראם יתרום ויתהדר. [...] ומן הנמנע שיעשה הדבר את עצמו, מתחייב שיהא לעולם עושה – יצרו וחדשו. [...] וכבר דמו אנשים, כי העולם נהיה בתחילת הווייתו במקרה מאליו בלי בורא שבראו או יצר שיצרו. ומן התימה בעיני, שיעלה על לב בעל־הגיון בזמן שפיתו כרעיון הזה. [...] ומן הידוע אצלנו, כי הדברים שהם נעדרים כונת מכון [...] – אין אפשרות שימצאו בהם עקבות החכמה והיכולת. הלא תראה: אלו יצק האדם דיו על ניר בבת־אחת, לא יתכן שיצטייר ממנו עליו כתב סדור ושורות נקראות כאותו הנעשה בעט; ואלו הגיש לפנינו אדם כתב מסדר [...] ודומה, שהוא יצק את הדיו על הניר ונצטייר הכתב עליו מאליו, היינו ממהרים להכחישו ושלא יתכן שנעשה שלא בכונת מכון. [...] [וכן ביחס לעולם]: היאך יתכן לומר במה שהוא בעינינו יותר דק בעשיתו ועמוק בשכלולו ללא גבול, שהוא נתהוה בלי כונת מכון וחכמת חכם ויכולת יכול" (רבינו בחיי בן יוסף בן פקודה, חובות הלבבות, מהדורת הרב קאפח, שער היחוד, פרק שישי, עמ' ל-לג).
40. "ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש מקשש עצים ביום השבת. [...] ויאמר ה' אל משה מות יומת האיש רגום אתו באבנים כל העדה מחוץ למחנה. ויצאו אתו כל העדה אל מחוץ למחנה וירגמו אתו באבנים וימת פאָשר צנה ה' את משה" (במדבר טו, לב-לה).

41. בשיחה עם א"ב יהושע דיברתי בשבחו של העם היהודי. ציינתי את משקלו הסגולי בעבר, שהיה מעבר לפרופורציות של גודלו, ואמרתי שהשפעתו על האנושות דומה בגודלה להשפעת התרבות היוונית. הוא טען שהעם היהודי הוא שהמציא גם את הג'נוסייד - רצח עם. הוא אמנם לא קישר זאת אל הנאציזם, אולם כך הבנתי את הדברים.
42. הרב קוק נתלה בסיפור המולך כדי להצדיק מבחינה מוסרית רצח של אוכלוסייה שלמה: "שבע האומות, רק מפני השריד אשר נואלנו להותיר [...] למדנו לעשות את כל תעבותיהן, שריפת בנים ובנות באש. [...] אתה שואל יקירי למה התייחסנו אליהם באכזריות? לא נוכל לצייר, כמה חשוך ושפל היה העולם מבלעדי האכזריות הזאת שלנו" (הרא"ה קוק, מאמרי רא"ה, עמ' 508).
43. על אי-יישום חוק החרם ראו מרדכי כוגן, לא לבדד ישכון: ישראל ושכני בימי הבית הראשון, כרך ראשון, פרק שישי, "חוק החרם".
44. "המוסר הלאומי הוא תורה גדולה ושלמה לעצמה, הצריכה למוד ושמוש. [...] לא לחרפה תחשב איפוא גם להלאומיים שלנו [...] לוא התאספו אף הם אגודות אגודות לחקור ולדרוש בשאלות המוסר הלאומי. [...] באגודות כאלה יוכלו להשתתף בפועל לא רק חכמים מומחים, כי אם כל אדם מישראל המבקש לחיות כיהודי לאומי [...] ותלמוד מביא לידי מעשה" (אחד העם, "המוסר הלאומי" (תרנ"ט, 1899), כל כתבי אחד העם, עמ' קסב-קסד).
45. "למעשה נזקק העם במדינתו כעם רק לקטע מסוים של משפטו הלאומי [...] ואילו בשאר התחומים הוא נזקק למקורות של חוק לאומי זר - החוק הבריטי והתורכי. זוהי אנומליה והיא טעונה תיקון. עם ישראל מן הראוי שיחוקק את כל חוקיו בזיקה למקורות המשפטיים-לאומיים שלו" (אליעזר שביד, "פלורליזם ואחדות בתרבות היהודית", מאזנים נו, עמ' 30-34); יואב שורק, הברית הישראלית, עמ' 193-198.
46. ראו את מאמרו של אבי ומורי פרופסור שמואל שילה, "פני המשפט במדינת ישראל כפני הדור", דין, מוסר ויושר במשפט העברי; קובץ מאמרים, עורכים: ברכיהו ליפשיץ, גדעון ליבזון, מרגלית שילה, עמ' 363-369.
47. התגובה ותשובתי לתגובה פורסמו במקור ראשון, כ' כסלו תשע"ה, 12 בדצמבר 2014. התגובה המלאה נמצאת בבלוג של ד"ר משה מאיר שבו הוא מרכז את מאמריו. להלן עיקרי הדברים שכתב:
- "האופן הפילוסופי והאופן הקבלי - מבית מדרשו של האר"י ובמיוחד בפיתוח החב"די ובעקבותיו בדרכו של הרא"ה - ביטלו את האישיות של אלוהים והפכו אותו לכוליות. לא בכדי שילה כותב על ה'אלוהות' ולא על 'אלוהים'. [...]
- דווקא מפאת התובנה שאותה מבליט שילה המכירה כי מדובר רק באופן של תפיסת אלוהים, אני מגיע למסקנות הפוכות. ריבונו של עולם הפרסונלי,

- התנ"כי, הוא זה המתאים יותר מכל לאדם הפוסט מודרני. [...] היא ישות ואישיות הניצבת מול האדם במלוא כוחה, ומאתגרת אותו כאשר יאתגר אב את בנו. אותה אפשר לאהוב כאהוב אישה, כמתואר להפליא בשיר השירים, וכן – היא גם משעבדת כשעבד אדון את עבדו. [...] ולא – כפי שקורה בתמונה שאותה משרטט שילה – מי שישותו מבחינת אישיות מחוקה ונעדרת. [...]
- אלוהי איש ההלכה הוא צירוף של אלוהי התנ"ך ושל אלוהי המשנה. לזה הוא פונה בתפילתו – אלוהי אברהם, אלוהי יצחק ואלוהי יעקב, ולזה הוא פונה בתורתו ובחכמתו. אם יש בו תשוקה למרחבים של איסור, הוא מביא אותם לידי ביטוי במרחבי חייו החילוניים ולא מנסה לכפות על אלוהים ועל שפתו הדתית שיכילו את אהבת האמנות שלו ואת תשוקת הכנסייה שבו.
- אני מזהיר מפני העמדתה של דת שאלוהיה הפך לאלוהות חסרת אישיות. זו אין בה דיאלוג ועל כן אין בה חיים, אין בה גבולות ועל כן סכנת התווה והבזוה אורבת לה. אילולא דמיסתפינא הייתי אומר – אין לה אלוהים."
48. "הרעיון שכל ההויה כולה היא רק ענין האלהות, ואין עוד לגמרי מבלעדי ה', הוא מענג את הלב מאד. העונג הרוחני שהרעיון הזה מסובב, הוא המופת על צד האמת המתבטא על ידו" (הרא"ה קוק, שמונה קבצים א, נה; וכן אורות הקודש, חלק ב, עמ' שצו).
49. הכוונה כאן לפרשנות הרא"ה קוק לקבלה.
50. מושג הלקוח מקבלת הרמח"ל.
51. "מכפי מה שהוא בהאיליות המנופצת והמפורדה" הושמט באורות הקודש.
52. "שיש באיליות" הושמט באורות הקודש.
53. שמונה קבצים, קובץ א, אות תד; אורות הקודש, חלק ב, עמ' תד.
54. "מהוהויה הכפרנית כל זמן שהיא עסוקה במגמות מוסריות, הרי היא ממש דרישת ד'. המוסר והרחבתו, הגדלת ערכם של החיים, עונגם ושאיפותיהם הוא בעצמו דרישת ד'" ("פירורים משולחן גבוה", מאמרי רא"ה, חלק א, עמ' 41).
55. "היודע את המחשבה – גם מגלה אותה, כי מהותה של המחשבה היא להתגלות. ואם אין המחשבה מתגלה, סימן שאין לאדם כל מחשבה, והוא רק מבקש להעמיד פנים כאילו יש לו מחשבה. אמנם יש הטוענים, כי בסמלים חבוי משהו, כמוס משהו, אך לאמיתו של דבר אין בהם כל תוכן" (הגל, מבוא לתולדות הפילוסופיה, עמ' 189-190; מובא גם במאמרו של אביעד בילר, "הרב קוק והגל", עמ' 174). לעומת זאת כתב הרב קוק על חוסר היכולת של מחשבותיו לבוא לידי ביטוי בשפה המוגבלת: "כוחותי הרוחניים בקרבי שואגים מרב יגונם, הם מרגישים את עצמם כאסירים יושבי כלא, ואסירי עוני אלה הם כובלים. [...] הם אומרים להתפרץ בכח, להפיל קירות בית שבים, לצאת לחרות עולם. [...] הוי מתי, מתי תבוא גאלתם, מתי, מתי אהיה מדבר וכותב את כל אשר ירחש לבי" (קבצים מכתב יד קדשו, פסקה ב).

56. "אני אוהב את הכל, איני יכול שלא לאהוב את כל הבריות, את כל העמים. רוצה אני ממעמקי בתפארת הכל, בתקנת הכל. אהבתי לישראל היא יותר נלהבת, יותר עמוקה, אבל החפץ הפנימי מתפשט הוא בעזוז אהבתי על הכל" (עמ' לא).
57. הארץ, 20 בפברואר 1970; מובא אצל דן לאור, חיי עגנון, עמ' 62.
58. "אמנם דבר גלוי הוא כי אין למעלה גוף ולא כח הגוף חלילה. וכל הדמיונות והציורים אלו לא מפני שהם כך חס ושלום. אמנם לשכך את האוזן, כדי שיוכל האדם להבין הדברי' [ם] העליוני' [ם] הרוחנים, בלתי נתפסי' [ם] בשכל האנושי, לכן נתנה רשות לדבר בבחי' [נת] ציורים ודמיונים [...] היות ופשוט שאין שם למעלה אלא אורות דקים בתכלית הרוחניות, בלי נתפסי' [ם] שם כלל... ויש עוד דרך אחרת כדי להמשיך ולצייר בה את הדברים העליונים, והם בחינת כתיבת צורת האותיות" (שער ההקדמות, עמ' ה'). הרמח"ל לוקח עמדה עקרונית זאת של רבי חיים ויטל ומיישם אותה על פרטי הקבלה, וכותב את המשמעות הרוחנית המופשטת של כל ציור וציור.
59. "בינה [...] שהיא עלמא דחירו" (ביאור הגר"א לתיקוני זוהר, ביאור על הקדמת תיקוני זוהר). "ספירת בינה [...] עולם הבא שהוא הולך ובא" (ר' יוסף ג'קטיליה, שערי אורה, השער השמיני, הספרה השלישית). את המשפט הזה פירש "הנזיר" כביטוי להתעלות העולם והפיכתו מ"עולם הזה" ל"עולם הבא": "הבינה כולה מכונה אל העתיד לבוא, אל מה שהולך ובא" (דוד כהן, אור הרזים, עמ' י).
60. בהגותו של הרב קוק יש להפריד בין העקרונות המיסטיים (הנקראים כאן "קבלת הרב קוק"), שאינם תלויים בתורה ובהלכה, לבין הגותו של הרב קוק המושפעת מעולמות שונים. לדוגמה, התודעה הקבלית של הרב קוק מאפשרת הכרת האור הפמיניסטי, אף על פי שהרב קוק עצמו לא היה פתוח לקליטתו.
61. ראי' קוק, "מאמר הדור", אדר היקר, עמ' קז-קטז.
62. ראו ראי' קוק, "אורות התחיה", אורות, עמ' ע-עב, פסקה יח. כל קבוצה – אורתודוקסים, דתיים לאומיים וליברליים – צריכה לקבל תכנים מהקבוצה האחרת ולהמעיט במרכזיות של הדגל שבו היא מחזיקה.
63. את צמצום תורת הרב קוק לערכים של לאומיות ואהבת הארץ, ואת הבעייתיות שמהלך זה יוצר בנוגע לחילון של ימינו, ניתן לראות יפה בקטע זה: "יש אומרים: דבריו של מרן הרב זצ"ל שרירים וקיימים. 'התורה הזו לא תהיה מוחלפת'. גם היום ישנם רבים שאוהבים את הארץ ומוכנים למסור את נפשם. [...] יש אומרים: רוב הציבור כיום איננו קשור לשום אידיאליים. הארץ והעם אינם מעניינים אותו. הם חילונים כי הם בורים. נוח להם להמשיך בדרכם [...] כך יוכלו לספק את תאוותיהם. [...] לשם חיזוק גישה זו מביאים כהוכחה את בעלי התשובה הרבים שאוהבים לשמוע מוסר פשוט ואינם קשורים לרעיונות כלל ישראליים" (הרב אליעזר מלמד, ראש ישיבת בית-אל, עיתון בשבע, אלול תשס"ד – 2003).

64. נטיעות - ספרות, האידיאלים השונים שבמציאות (הרב קוק מפרש את הספרות כ"אידיאלים אלוהיים").
65. חשוב לציין ששמעתי זאת ממנו בדרשה שנאמרה במחצית הראשונה של שנות התשעים, לפני רצח רבין. אני מסופק אם לאחר רצח רבין הוא היה ממשיך בשיח זה.
66. גלגולו הראשון של קטע זה פורסם במקור ראשון, ד' בסיון תשע"ב, 25 במאי 2012.
67. אבי מורי פרופסור שמואל שילה ז"ל כתב על נושא הגיור.
68. חומרה זו של האחרונים יכולה להסתמך על דברי "תוספות ישנים" על מסכת כתובות דף יא, שמוציאים את דברי הגמרא מפשרות ומפרשים "הגדילו יכולין למחות", שמחאה זו אי-קיום מצוות, "כגון שהתחילה מנהג גיות יום לפני גדלותה וכן נהגה יום או יומיים לאחר גדלותה"; אולם שולחן ערוך מדבר על "למחות", ולא על סוגיית קיום המצוות. גם לדעת הריטב"א (שם) לא מודיעים על המצוות לקטן, ומכיוון שקבלת מצוות אינה מעכבת את הגרות, הוא גר שלם גם ללא קבלת מצוות: "והכא [מקרה של קטן] דלאו בר הודעה הוא, אינו מעכב". גם את תיאור הגמרא של "גר שנתגייר בין הנכרים" (שבת סח ע"ב), ואינו יודע על מצוות השבת, מציע הריטב"א להסביר שמדובר בגר קטן, כלומר סיטואציה של גיור קטן שחוזר לחיות בתוך סביבה של לא-יהודים, והוא לא מכיר את השבת.
69. מה שנכתב כאן איננו מתייחס לנישואים של אישה יהודייה עם פלסטיני מוסלמי, מכיוון שבמקרה כזה מקריבה לרוב האישה את זהותה הלאומית היהודית והופכת להיות חלק מהעם הפלסטיני.
70. גלגולו הראשון של קטע זה פורסם במקור ראשון, כ"ט אדר תשע"ה, 20 במרץ 2015.
71. "האדם [...] אינו אלא תא בגוף האומה, כמו שהאומה אינה אלא אבר בגוף האנושות [...] ואין לחשוב, כי עובדה זו, קביעתו זו של היחיד בתור תא בתוך יתר התאים, פוגמת בחירותו ובשלימותו של היחיד" (א"ד גורדון, "האדם והטבע", מבחר כתבים, עמ' 126-127). "היחיד, במידה שהוא אישיות עמוקה ועשירה, בה במידה עמוק ועשיר היסוד הלאומי - כמו כן היסוד האוניברסלי (למשל - הנביאים, שאין לך אינדיבידואליסטים ואין לך לאומיים וגם אוניברסליסטים גדולים מהם)" ("לברור רעיונו מיסודו", מבחר כתבים, עמ' 236-237). במכתבו לרחל ערב נסיעתה לאירופה הוא מדגיש את ההפריה ההדדית בין האומות: "אנחנו הולכים מן החיים האירופיים, מן האדם האירופי, אנחנו מתיחדים בארץ ישראל. מבקשים אנחנו את חיי עצמנו, את האדם שבעצמנו [...] אולם במידה שנפשנו משתחררת, הרי חשובים לנו מאוד החיים האירופיים, האדם האירופי. בתור בני-חורין הרי אנחנו אחים [...] לאדם

- האירופי כמו לכל אדם, וחיינו אינם צריכים להיות זרים לנו, איך שיהיה יחסו אלינו. [...] והטבע האירופי? כלום [...] אינו אבר מגוף אחד חי, שארץ־ישראל הוא אברו השני? וכמה הוא יכול לתת לנפשנו, במידה שהיא מרגישה את עצמה בת חורין!" ("מכתבים", מבחר כתבים, עמ' 360).
72. "לפי כלל דתי אין אני רשאי להשתדל לגייר שום אדם שלא נולד בתורת ישראל. רוח זו של עשית נפשות, שאחרים משתוקקים כל כך להעמיסה על היהדות ולמצוא בה את מקורה, הריהי מתנגדת לה מן הקצה אל הקצה. כל הרבנים מורים [...] שדת ההתגלות שלנו [...] אינה חובה אלא לאומתנו בלבד [...] מכאן שדת אבותי אינה רוצה להתפשט. אל לנו לשלוח משלחות לארצות הודו [...] כדי להטיף לעמים הרחוקים לקבל את דתנו. [...] אלה הם הטעמים והנימוקים, שהדת והפילוסופיה שלי מספיקות בידי להימנע [...] מויכוחים דתיים" (משה מנדלסון, "פולמוס לפאטר", כתבים קטנים בעניני יהדות, עמ' 180-205).
73. "כריסטוס [...] נשלח ללמד את כל האנושות כולה ולא את היהודים בלבד, ולפיכך לא די היה בכך שרוחו תסגל עצמה להשקפת היהודים, אלא להשקפות ולתורות המשותפות לכל האנושות, כלומר למושגים משותפים ואמתיים" (ברוך שפינוזה, מאמר תיאולוגי־מדיני, עמ' 50). "ואף על פי שאותם חמשת הספרים מכילים מלבד טקסי־קודש, הרבה ענייני מוסר, אין הללו כלולים בהם כתורות מוסר משותפות לכל בני האדם כי אם מצוות שסוגלו ביחוד להשגתו ולאפיו של העם העברי בלבד. [...] כריסטוס [...] לא נשלח לשמור על הממלכה ולתקן חוקים, אלא ללמד את החוק המשותף לכל" (שם, עמ' 55).
74. גם בזרמים מסוימים של הצופיות האסלאמית מהווה הסגפנות תחליף למצוות.
75. קטע זה לקוח מתוך מאמר ביקורת שכתבתי על ספרו של אבי בקר, מהו העם הנבחר, הוצאת ידיעות אחרונות, 2013. המאמר התפרסם במקור ראשון, י"ד אדר א תשע"ד, 14 בפברואר 2014.
76. "דתניא שלשה דברים עשה משה מדעתו והסכים הקדוש ברוך הוא עמו. [...] פירש מן האשה (בבלי, שבת פז ע"א).
77. גלגולו הראשוני של קטע זה פורסם ב"מקור ראשון", ה' באב תשע"א, 5 באוגוסט 2011.
78. "ירושלים האוניברסלית" (מקור ראשון, כ"ז בכסלו תשע"ד, 29 בנובמבר 2013).
79. חזון הצמחונות של הרב קוק אמור להגיע בשלב הרבה יותר רחוק, אחרי שתעבור תקופה ראשונה של גאולה שבה יקריבו בעלי חיים. רק כשיגיע זמן שבו בני אדם יפסיקו לאכול בשר, תהיה תחיית המתים ובעלי החיים יקבלו תבונה ויעלו באופן נסי למדרגת מדבר, יהיה מקום לקורבן מהצומח. בגלל חוסר הבהירות בנוגע לעמדתו של הרב קוק אביא כאן כמה מקורות שייתנו

תמונה מלאה. אחת הסיבות לחוסר הבהירות נובעת מכך שבחברת חזון הצמחונות והשלום לא הביא "הנזיר" את הקטעים בתוך המאמר "אפיקים בנגב", שבהם מבקר הרב קוק את המתנגדים לקורבנות: "כמה שפלות ערך [...] תביא דליגה פחזנית כזאת, אם כל זמן שלצרכיו החומריים יזבח בכל אות נפשו בע"ח לאכול בשרם [...] אבל] בהקרבת קורבנות [...] תמצא החמלה מקום, כאן יעשה האדם רחמני, ולא יוכל להתאכזר על הב"ח [=הבעל חיים] להעלותם לקורבן, פה יאמר 'שלחן ד' מגואל' (מלאכי א, יב), נטיה כזאת איננה מורה רושם של התעלות רגש האדם לטובה, כ"א [=כי אם] על נפילתו המדעית המוסרית בכללה. מה שפל ונבזה האדם עם טענה כזאת [...] ההרגשה הבריאה להכרת טובה לשם ד' [...] בשביל תעודה רמה כזאת, ראוי יותר לותר עליה חיי החי [...] ממה שראוי לותר עליהם בשביל אכילתו החומרית. [...] כל זמן שלא התרוממה האנושות [...] למדה זו שתהיה ראויה להגדיל את ערך יחסה עם הב"ח במשקל המוסר הטהור – עד אז, לא ויתור כ"א [=כי אם] זבחי צדק, זביחת בע"ח במקום הראוי" ("אפיקים בנגב", אוצרות ראי"ה, חלק ב, עמ' 754-755). כדי להבהיר את שיטת הרב קוק, להלן עוד כמה מקורות בסוגיה זאת:

1) "לכבוד הרב הגאון החכם המפורסם מו"ה חיים הרשענזאהן [...] ובענין הקרבנות, ג"כ [=גם כן] יותר נכון להאמין שהכל ישוב על מכונו [...] אבל מסכים אני עם כת"ר [=כבוד תורתו], שא"א [=שאי אפשר] לנו לגשת למעשה הקרבנות בלא הופעה של רוח"ק [=רוח הקודש] גלויה בישראל. אמנם צפיה זו ג"כ לא נפלאה היא ולא רחוקה, ויוכל להיות שפתאום יבוא אל היכלו האדון אשר אנו מבקשים ומלאך הברית אשר אנו חפצים (מלאכי ג, א) – ואז יבנה בהמ"ק ב"ב. (אגרות ראי"ה, חלק ד, איגרת תתקצ"ד, עמ' כד. המכתב משנת תר"פ).

2) "זבחי בעלי חיים יתמעטו מאכילת רשות ודאי [...] לצרכי חובת היום, יתכן להיות שעוד יעמדו בעלי חיים רבים במשך תקופה שלמה [...] או שהסנהדרין אז ימצאו לנכון, על פי הכח שיש להם לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, לפטור מקרבנות החובה של מין החי, כיון שכבר חדלה הריגת חי מן המנהג של תשמישי הרשות. והמקרא מסייע, שקרא הכתוב לקרבן 'לחם', 'את קרבני לחמי לאישי' ואחר כך אומר 'את הכבש האחד', הא כיצד, כל זמן שבעלי חיים קרבים לתשמישי הרשות עשה בעלי חיים לגבוה, אבל כשבעלי חיים אינם קרבים לרשות עשה הקורבנות מלחם. [...] ועל זה רמזו חז"ל 'כל הקרבנות בטלים ותודה אינה בטלה' שיש בה לחם. [...] וכך היא המדה בכל פעם שנמצא פסוק בתורה וסברה ישרה, שיש כח ביד בית דין הגדול, מכל שכן בצירוף הנביאים, לפסוק הוראות גדולות כאלה. אמנם זה החזיון הוא לימים רחוקים מאד, ויוכל היות שתיקון העולם בתחית המתים יהי[ה] לפני זה, ואז באמת כמה ענינים ישתנו לפי ערך הזמן. רק שהרשעים הם האוכלים פגה את עץ

- הדעת, ולא ידעו גודל הערך של כל דבר בשעתו" (קבצים מכתב יד קדשו, כרך שני, אות ח, עמ' טו-טז).
- 3) "ובקול דממה דקה אומרת חכמת ישראל, הקבלה: 'מדרגת החי דלעתיד לבא תהיה ככחינת המדבר דעכשיו ע"י עליית העולמות'. [...] על העת ההיא [...] אמרו חז"ל דברם הגדול, שהוא גדול ומפליא: 'כל הקרבנות בטלין לעתיד לבוא'. ("אפיקים בנגב", אוצרות ראי"ה, חלק ב, עמ' 742-754).
- 4) "וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים" [...] בעלי החיים הקרבים למזבח, חל בהם עצמם התקון ע"י התעלותם להיות זבח לד'. [...] אבל לעתיד לבא שפע הדעת יתפשט ויחדר אפילו בבעלי-חיים 'לא יריעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את הד'. וההקרבה שתהיה אז של מנחה, מהצומח, תערב לד' כימי עולם וכשנים קדמוניות" (עולת ראי"ה, חלק א, עמ' רצב).
80. עמנואל לוינס, "אחרות וטרנסנדנטיות", עמ' 45, מתוך "אחרית דבר" לספר של עמנואל לוינס, אלוהים והפילוסופיה, עמ' 118.
81. למשל, לפי יום זריקת אבן על חלון אינה ראייה לכך שהאבן היא הגורם לשבירת החלון, אף על פי שבכל פעם שזורקים אבן על חלון, הוא נשבר. נהוג להביא את משל הפרה, שכל יום אוכלת עשב וחושבת שזה חוק טבע, עד שיום אחד לוקחים אותה לשחיטה...
82. מושג זה שונה מן המושג "טרנסצנדנטי", שמשמעותו היא מעבר לעולם. פרופסור שלום רוזנברג נהג להתבדח ולומר, שההבדל בין מי שלמד פילוסופיה ומי שלא למד בא לידי ביטוי בשאלה אם הוא יודע את ההבדל שבין טרנסצנדנטי לטרנסצנדנטלי.
83. הוסרל מאמץ אותו לפני שהוא מתחיל עם ההוכחות התיאולוגיות לקיום האל, שבאמצעותן הוא מוכיח גם את קיום העולם.
84. "המושג זכות היסטורית הוא נטול כל תוקף מוסרי אובייקטיבי וחסר הצדקה מוסרית לגבי הסיטואציה של שיבת העם היהודי לארצו" (א"ב יהושע, בזכות הנורמליות, עמ' 78).
85. "אין למפעל הציוני צידוק אובייקטיבי מלבד צדקת הטובע הנאחז בקרש היחיד שבו יכול היה להיאחז ולהינצל. ודי בכך. כאן צריך להקדים עניין שעוד אשוב אליו: הבדל מוסרי עצום רובץ בין הטובע הנאחז בקרש ומסיט הצידה – ולו גם בכוח – את יושביו האחרים של הקרש – לבין הטובע המשתלט על הקרש כולו ומשליך יושביו האחרים המימה. והוא הנימוק המוסרי שמאחורי הסכמתנו העקרונית, החוזרת ונשנית, לחלוקת הארץ. והוא המרחק שבין יהוד יפו ורמלה לבין יהוד שכס ורמאללה" (עמוס עוז, באור התכלת העזה, עמ' 76).
86. "כל מאן דרחים ולא קשיר עמיה קנאה, לאו רחימותיה רחימותא, כיון דקני הא רחימותא אשתלים [=כל מי שאוהב ולא קשורה יחד עמה קנאות, אין אהבתו אהבה! כיוון שקינא, אהבתו נשלמה" (זוהר, בראשית, פרשת ויחי, דף רמה ע"א).

87. לפי חז"ל פרש אדם הראשון מאה ושלושים שנה מחוה אשתו, ומסופר על השדים שנולדו ממנו: "אמר רבי ירמיה בן אלעזר כל אותן השנים שהיה אדם הראשון בנידוי הוליד רוחין ושידין ולילין" (עירובין יח ע"ב). רעיון זה פותח בקבלה: "נעמה [...] דטעיין בני נשא אבתרה [...] אתיית וחייכת בהו בכני נשא, ולזמינין דאולידת רוחין בעלמא מנייהו [=נעמה, שטעו בה בני אדם אחריה, באה ומחייכת באותם בני אדם, ואחר זמן מולידה רוחות בעולם מהם]" (זוהר, חלק א, נה ע"א). על תפיסה זו נאים דבריו של דוד יום: "על ידי התאגדות יכול האדם להתגבר על אויביו הממשיים ולהיות לאדון על כל בעלי החיים, אך כלום אין הוא מיד מקים לעצמו אויבים דמיוניים, שדים ורוחות יצירי דמיונו, הפוקדים אותו ומטרידים אותו בפחדים שבאמונות תפלות והורסים כל הנאה שבחיים" (דיאלוגים על הדת הטבעית, עמ' 129-131). גם אם מישוה מסתפק וחושב שאולי היו להם יכולות הכרה שאין לנו בימינו, "אין ספק (השאלה אם מדובר בדמיון או בדבר ממשי) מוציא מידי ודאי" – הסבל שתפיסה זו גורמת לאדם הנאלץ להילחם נגד המנגנונים הביולוגיים והפסיכופיזיים של עצמו.
88. אביבה לורי, "שקרים שסיפרתי לוועדה", הארץ, 10 באוגוסט 2006.
89. מתוך תרגומו של נמרוד הלפרן, מעריב, 12 ביולי 2002.
90. "פריצת דרך: בורגר המעבדה הראשון נאכל", Ynet, 5 באוגוסט 2013.
91. ניתן לדמייין את האמת האובייקטיבית כפאזל בעל אין-סוף חלקים, וכל אמת סובייקטיבית משתבצת בתוך פאזל אין-סופי זה.
92. למרות קווי הדמיון הכלליים בינינו והחזון המשותף שלנו, דרכינו שונות: (1) שורק רגיש כמוני לסוגיית החירות. הוא קרא לספרו הברית הישראלית, מפני שהוא מתאר כניסה למערכת מתוך חירות של כריתת ברית בין שני צדדים. אולם גם מי שמחליט מבחירה חופשית להיות כפוף להלכה – גם אם מדובר בהלכה "רכה" יותר – חירותו נפגעת. לעומתו הצפיתי – לקיים את המצוות על פי קריטריונים קיומיים, ולא קריטריונים של מחויבות להלכה – נותנת מקום לחירות גם ברמה המעשית ביחס לקיומה של כל מצווה ומצווה.
- (2) הגותו וחזונו חונקים, מכיוון שאינם נותנים מקום לחילוניות גמורה ואתאיסטית, שתמשיך להיות חלק מהפסיפס בתוך האפשרויות השונות שהוא מציע. גבולות הגזרה אינם מגיעים מעבר לרמת קיום מצוות של מסורת. הוא ממשיך את העמדה הקוקניקית של רצון לסינתזה בין דתיות לחילוניות. גם אני דוגל בסינתזה זאת, אולם אני מתנגד לכך שכולם אמורים להיות בתוכה (תפיסה שגם הרב שג"ר התנגד לה: "כישלון השיטה, שחשבה לבנות מדינה שתמזג את הזרמים כולם"; כלים שבורים, 93-100). להלן דברי שורק במאמרו "האתגר, ביטול החברה הדתית" (מקור ראשון, 4 באפריל 2011): "מדובר ב'חלום התשובה' שכל יהודי שומר תורה ומצוות מתחנך עליו... (שרימפס וצ'וזבורגר ניתן להשיג רק באזורי מגורים של מיעוטים)... צניעות – אותו ערך

נשכח, שנותר נחלת הדתיים בלבד – חוזרת להיות ערך מכונן, ובהתאם לכך הנורמה החושפנית הולכת ונעלמת מהרחוב, ואפילו מהטלוויזיה ומהחוף... כמעט כל יהודי/ה מבקר בבית הכנסת, לפחות ברוב השבתות והחגים." (3) לגבי היחס שבין היהדות לתרבות המערבית. אצל שורק ההצדקה לשינויים קשורה לשיח קוקניקי של תורת הגלות לעומת תורת ארץ ישראל, שהוא הרבה יותר קל לעיכול בחוגים מסורתיים, בעוד אני שם את הדברים על השולחן וכותב במפורש שבנושאים רבים יש לאמץ את ערכי התרבות המערבית-מודרנית תוך כדי דחיית ערכים מסורתיים. אותם דברים שהוא רוצה לבטל מתאימים ליהדות ארצות-הברית לא פחות מאשר ליהודי ארץ ישראל, ואינם קשורים לשיח של גלות וגאולה. תליית השינוי בחזרה לארץ ישראל איננה הסיבה לצורך בשינוי.

93. ז'אן-פול סארטר, האקסיסטנציאליזם הוא הומניזם, עמ' 11-14. בחירות האדם יוצרות את מה שהוא, אבל האדם איננו רק "לוח חלק". יש באדם מהות אינדיבידואלית, שורש הנשמה, שגילויה מבטא את מהותו.

94. בניגוד לדגם של ניטשה וברדיצ'בסקי – "כדי לבנות מקדש, צריך להרוס מקדש" (ניטשה, לגנאלוגיה של המוסר, עמ' 300; מ"י ברדיצ'בסקי, "מחשבות", בתוך "שינוי ערכים", כל כתבי מיכה יוסף בן גריון [ברדיצ'בסקי], עמ' ל"ב) – בדגם של קבלת האר"י ושל הרב קוק ובדגם ההגליאני הדיאלקטי הבניין כולל החדש את היסודות החיוביים מהעבר שנשבר. בעניין זה ראו אלהן שילה, "רבדים קבליים בהגותו של הרב קוק, זיקתם לפילוסופיה של הגל ולרוח התקופה", עמ' 86-89.

ביבליוגרפיה

- אבן עזרא על התורה, בתוך: תורת חיים, ירושלים תשמ"ו.
- ויינפלד משה, עולם התנ"ך, ספר ויקרא, תל-אביב 1999, "מבוא לספר ויקרא", עמ' 13-8.
- אונטרמן איסר יהודה, "דרכי שלום והגדרתם", מורשה א, תשל"ו, עמ' 5-10.
- אחד העם, כל כתבי אחד העם, תל-אביב תשי"ט.
- , אגרות אחד העם, תל-אביב תרפ"ד.
- איזנברג יהודה, "אלוהי אברהם ואלוהי אריסטו", שדה חמד (תשנ"ו), גיליון ט-י.
- מופיע גם בכתב העת האינטרנטי ממעמקים, גיליון 36, כסלו תשע"א.
- איצקוביץ חיים מוולוז'ין, נפש החיים, ירושלים תשמ"ג.
- איש הורוויץ ש"י, מאין ולאין, ברלין תרע"ד.
- אלבו יוסף, העקרים, ורשא תרל"ז.
- אליהו בן שלמה מוילנה (הגר"א), תקוני זוהר עם ביאור הגר"א, וילנא תרכ"ז.
- אליעזר ליפא סוקניק ומשה דוד קאסוטו, "הדרד", אנציקלופדיה מקראית, כרך ב, ירושלים 1954, עמ' 787-790.
- אליצור אבשלום, "על שמונה הבלים של הפוסט-מודרניזם", גלילאו, 28, 1998, עמ' 43-47.
- אליצור איתי, "חיים קלים", מוסף שבת של מקור ראשון, ח' טבת תשע"ג, 21 בדצמבר 2012.
- אנדרסון בנדיקט, קהיליות מדומיינות (תרגום: דן דאור), תל-אביב 1999.
- אשכנזי אשר בן צבי הירש, כתר ראש, ירושלים 2012.
- אשר כהן, יהודים לא-יהודים, ירושלים תשס"ז.
- בוזגלו מאיר, שפה לנאמנים, ירושלים 2008.
- בונדי דרור, איכה?, ירושלים תשס"ח.
- בוק אמנון, עד היום הזה, תל-אביב 2013.
- בחיי בן פקודה, תורת חובות הלבבות (תרגום: הרב יוסף קאפח), ירושלים 1984.
- ביאליק חיים נחמן, כל כתבי חיים נחמן ביאליק, ת"א תשי"ה.
- ביגמן דוד, "מה' לבדו אירא ולא אשא פנים בתורה", בעיני אלהים ואדם (בעריכת יהודה ברנדס, טובה גנזל וחיותה דויטש), ירושלים תשע"ה, עמ' 297-313.
- ביליק אלקנה וליונשטאם שמואל אפרים, "חזיר", אנציקלופדיה מקראית, ירושלים 1965, כרך ג, עמ' 90-94.

- בן-גוריון דוד, יחוד ויעוד, ירושלים תשל"א.
- בן ששון חיים הלל (עורך), תולדות עם ישראל בימי קדם, כרך א, תל-אביב תשי"ט.
- בן-נרן יואל, "יש לבצע גיור המוני מרוכז", ארץ אחרת 17, 2003, עמ' 68-69.
- בקר אבי, מיהו העם הנבחר, תל-אביב 2013.
- בראון אברהם צבי, הקדמה לספרו של אדמונד הוסרל, משבר המדעים האירופיים והפנומנולוגיה הטרוסצנדנטלית, ירושלים תשנ"ו.
- ברגמן הוגו, תולדות הפילוסופיה החדשה, ירושלים 1970.
- , "אתאיזם", האנציקלופדיה העברית, ירושלים תשכ"ח, כרך ז, עמ' 452-453.
- , אנשים ודרכים, ירושלים תשכ"ז.
- ברדיצ'בסקי מיכה יוסף, כל כתבי מיכה יוסף בן גוריון [ברדיצ'בסקי], תל-אביב תש"ך.
- , עמל יום והגותו: פרקי יומן (תרגמה: רחל בן גוריון), תל-אביב תשל"ה.
- ברויאר מרדכי, "על ביקורת המקרא", מגדים ל (1999), עמ' 97-107.
- ברמן נדב, "המסורתיות: אתגר או איום? מחשבות בעקבות ספרו של מאיר בוזגלו שפה לנאמנים", דעות 44, חשוון תש"ע, עמ' 38-40.
- ברנדס יהודה, "פולמוס הגיור המתחדש", אקדמות כ"א, תשס"ח, עמ' 83-95.
- ברנר יוסף חיים, כל כתבי ברנר, כרך ב, תל-אביב.
- , כתבים, כרך ג, תל-אביב תשכ"ז; כרך ד, תל-אביב תשמ"ה.
- ברקאי אברהם (עורך מדעי: גיא מירון), לבטי זהות על סף החידלון: האגודה המרכזית ויהודי גרמניה 1893-1938, ירושלים 2013.
- ברקוביץ אליעזר, אמונה לאחר השואה, (תרגם: אביב מלצר), ירושלים תשס"ו.
- גוברין נורית (עורכת), בודד במערבו: מיכה יוסף ברדיצ'בסקי בזכרונו של בני זמנו, חולון תשנ"ח.
- גורדון אהרן דוד, כתבי א. ד. גורדון, כרך ה', תל-אביב תרפ"ט.
- , מבחר כתבים, ירושלים תשמ"ג.
- גורזאב אילן, "פוסטמודרניזם, ערכים וחינוך ערכי בישראל", צמתים (בעריכת יעקב עירם ואחרים), ירושלים תשס"א, עמ' 91-155.
- , לקראת חינוך לגלותיות, הוצאת רסלינג, 2004.
- גייגר אברהם, מבחר כתביו על התיקונים בדת (תרגם: ג' אליאשברג, ערך: מ' מאיר), ירושלים תש"ם.
- גילי זיוון, דת ללא אשליה נוכח עולם פוסט-מודרני, ירושלים תשס"ו.
- ג'קטיליה יוסף, שערי אורה (עורך: יוסף בן שלמה), ירושלים תשל"א.
- גרייבר יוסי, "בינו לבניה, בין הלכה למעשה", דעות 20 (2005), עמ' 10.
- גרין ארט, יהדות רדיקלית, ראשון לציון 2016.
- גריןשטיין אד, "עין תחת עין, שן תחת שן?", רסלינג: במה רב-תחומית לתרבות, 5, 1998, עמ' 31-34.

דרידה ז'אק ומיכל גוברין, בהשתתפות דיוויד שפירו, גוף תפילה, ניו-יורק 2001.
 הרשן נגה ודרשן גאי, המיתולוגיה הכנענית, תל-אביב תשס"ט.
 הגל וילהלם פרידריך, מבוא לתולדות הפילוסופיה (תרגום: מרדכי בן אשר), ירושלים
 תשכ"ג.

הובס תומס, לויטן (תרגום: יוסף אור), ירושלים תשכ"ב.
 הופמן יאיר, "מבוא לספר ירמיהו", עולם התנ"ך, תל-אביב 1996.
 הורביץ ישעיה, שני לוחות הברית, ירושלים תשי"ט.
 היידגר מרטין, מאמרים (תרגום מגרמנית: אדם טננבאום), תל-אביב 1999.
 הירש שמשון רפאל, אגרות צפון, ירושלים 1965.
 הירשפלד צופיה, "להתחיל מבראשית: הפתעה, את לא יהודיה!", Ynet, 19 באוקטובר 2011.

הכהן מאיר שמחה מדווינסקי, משך חכמה, ירושלים תשל"ב.
 הרצברג אברהם, הרעיון הציוני, ירושלים תשל"ל.
 הררי יובל, ההיסטוריה של המחר, כינרת זמורה-ביתן, אור יהודה 2015.
 הרשנזון חיים, מושגי שוא והאמת, ירושלים תרצ"ג.
 —, מלכי בקודש, כרך ו, סנט לואיס 1919.
 השל אברהם יהושע, "על ייחודו של הקיום היהודי", מולד ט"ו (1957), עמ' 237-244.
 —, אלהים מאמין באדם (תרגום: דרור בונדי), אור יהודה תשע"ב.
 —, אלהים מבקש את האדם, ירושלים תשס"ג.
 —, ישראל, הווה ונצח (תרגום: דוד בר לבב), ירושלים תשל"ג.
 ויטנשטיין לודוויג, מאמר לוגי פילוסופי (תרגום: עדי צמח), תל-אביב 1994.
 ויטל חיים, עץ חיים, תל-אביב תשל"ה.
 —, שער הגלגולים, ירושלים תשמ"ח.
 —, שער ההקדמות, ירושלים תשל"ד.
 ז'בוטינסקי זאב, אמה וחברה, ירושלים תש"י.
 זוהר צבי, "זוגיות על פי ההלכה ללא חופה וקידושין", אקדמות יז (תשס"ו), עמ' 31-11.

חבלין רינה, מחויבות כפולה: זהות יהודית בין מסורת לחילון בהגותו של אחד-העם,
 תל-אביב 2001.

חבר יצחק איזיק, פתחי שערים, תל-אביב תשמ"ט.
 חיימוביץ' מרדכי, "מלך קול ישראל: כך נאבק בן גוריון בתקשורת", nrg, 28 בנובמבר 2012. <http://goo.gl/GNvdzD>.
 טאו צבי, צדיק באמונתו יחיה, ירושלים תשס"ז.
 טאוב גדי, המרד השפוף, תל-אביב 1997.
 טוב עלם יוסף, צפנת פענח, קראקא תרע"ב.
 טור פז משה (קינלי), "בזכות הנורמליות", דעות 18 (2004), עמ' 4-7.

- יהודה החסיד, ספר חסידים, פרנקפורט תרפ"ד.
- יהודה הלוי, כוזרי (תרגום: יהודה בן תבון), ניו-יורק 1946.
- , כל שירי רבי יהודה הלוי, מהדורת ישראל זמורה, תל-אביב תשט"ו.
- יהודה ליוואי ברבי בצלאל (מהר"ל), תפארת ישראל, מהדורת הרב חיים פרדס, תל-אביב תשל"ט.
- יהושע אברהם ב', אחיזת מולדת, בני-ברק תשס"ח.
- , בזכות הנורמליות, ירושלים תש"ם.
- יום דוד, דיאלוגים על הדת הטבעית (תרגום: משה שטרנברג), ירושלים תשמ"ב.
- יונס הנס, מושג האלהים לאחר אושוויץ (תרגום: דנית דותן), תל-אביב 2004.
- יוסף עובדיה, שו"ת יחוה דעת ד, ירושלים תשמ"ז.
- יספרס קארל, מבוא אל הפילוסופיה (תרגום: זאב שילה), חולון תשנ"ב.
- יעקב בן אשר, טור, ירושלים 1998.
- יעקבי שמעון, ביטול גיור עקב חוסר כנות בקבלת מצוות, ירושלים תש"ע.
- ישראל משקלוב, פאת השולחן, ירושלים תשכ"ח.
- כהן דוד ("הנזיר"), אור הרזים, ירושלים 1999.
- , מגילת מלחמה ושלום, ירושלים תשל"ד.
- , "החכמה העברית המקורית", ברקאי ד, תשמ"ז, עמ' 347-361.
- , כת"י, מחלקה 3, תיק מס' 319.
- כהן הרמן, דת התבונה ממקורות היהדות (תרגום: צבי וויסלבסקי), ירושלים תשל"ב.
- כהן חזי, "דברה תורה לבני אדם", בעיני אלהים ואדם (בעריכת יהודה ברנדס, טובה גנזל וחיותה דויטש), ירושלים תשע"ה, עמ' 329-341.
- כהן ישראל מאיר מראדין ("החפץ חיים"), לקוטי הלכות, חלק ד, פיעטרקוב 1899.
- כוגן מרדכי, לא לבדד ישכון: ישראל ושכניו בימי הבית הראשון, 2001, הוצאת משרד החינוך.
- לאור דן, חיי עגנון, ירושלים ותל-אביב תשנ"ח.
- לוי זאב, מחשבות על המוות, תל-אביב 2008.
- לוינס עמנואל, אלוהים והפילוסופיה (תרגום: דניאל אפשטיין ועמית עסיס) תל-אביב תשס"ד.
- לוינסטם שמואל אפרים, "מידה כנגד מידה", אנציקלופדיה מקראית, כרך ד, עמ' 840-846.
- לוצטו משה חיים, אדיר במרום, חלק שני, ירושלים תשמ"ח.
- לוצטו שמואל דוד, פירוש על המישה חומשי התורה, תל-אביב תשכ"ו.
- , אגרות שד"ל, ירושלים תשכ"ז.
- , מחקרי יהדות, ירושלים תשל"ל.
- לורי אביבה, "שקרים שספרתי לועדה", הארץ, 10.8.2006.
- ליבוביץ ישעיהו, אמונה, היסטוריה וערכים, ירושלים תשמ"ב.

- לייבניץ גוטפריד וילהלם, השיטה החדשה וכתבים אחרים על תורת המונדות (תרגום: יוסף אור), ירושלים 1997.
- ליכט יעקב שלום, "מילה", אנציקלופדיה מקראית, ירושלים תשכ"ג, כרך ד, עמ' 894-901.
- ליכטנשטיין אהרן, "בעיות יסוד של האישה וחינוכה", האישה וחינוכה (עורך: ב"צ רוזנפלד), כפר סבא תש"ם, עמ' 157-164.
- ליכטנשטיין מאיר, "ציונות דתית אחרת", מקור ראשון, מוסף שבת, 6 במאי 2016.
- לינר מרדכי יוסף, מי השילוח, ניו-יורק תשד"ם.
- לצרוס-יפה חנה, פרוקים בתולדות הערבים והאסלאם, תל-אביב תשל"ג.
- מאיר משה, שנים יחדיו: פילוסופיה דתית-חילונית חדשה, ירושלים 2012.
- , "ירושלים האוניברסלית", מוסף שבת של מקור ראשון, כ"ו בכסלו תשע"ד, 29 בנובמבר 2013.
- מאירי מנחם, בית הבחירה על בבא קמא, זכרון יעקב 1976.
- מימון שלמה, חיי שלמה מימון (תרגום: י"ל ברוך), תל-אביב תשי"ג.
- מירסקי יהודה, "מתחת להריסות", ארץ אחרת 15, 2003, עמ' 26-36.
- מלול מאיר, "דין הסגרת עבד לאדוני", עולם התנ"ך על ספר דברים, תל-אביב 1999, עמ' 179.
- מוסליאנסקי צבי, "משמעותה של השבת", ספר השבת (עורכים: יעקב נכט ואחרים), תל-אביב תש"ח, עמ' 531.
- מנדלסון משה, ירושלים (תרגום: ש' הרברג), תל-אביב תש"ז.
- , כתבים קטנים בעניני יהדות (תרגום: ש' הרברג), תל-אביב תש"ז.
- , מכתבים על אודות התחושות (תרגום: ידידיה פלס), תל-אביב 1988.
- משה בן מימון (רמב"ם), מורה נבוכים, מהדורת מיכאל שוורץ, תל-אביב תשס"ג.
- , משנה תורה, ירושלים 2009.
- , משנה תורה, על פי כתב יד תימן, מהדורת יוסף קאפח, כרך כג, קרית אונו תשנ"ו.
- משה בן נחמן (רמב"ן), כתבי הרמב"ן א, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ג.
- נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן, ירושלים תשנ"ד.
- נחמן מברסלב, שיחות הר"ן, ירושלים תשכ"ז.
- נחשוני קובי, "2009: ירידה חדה במספר המתגיירים", Ynet, 10 בפברואר 2010.
- ניטשה פרידריך, לגנאלוגיה של המוסר (תרגום: ישראל אלדד), ירושלים ותל-אביב תשל"ט.
- , מסות על חינוך לתרבות (תרגום: יעקב גולומב), ירושלים תשמ"ח.
- סארטר ז'אן פול, האקסיסטנציאליזם הוא הומניזם (תרגום וערך: יעקב גולומב), ירושלים תש"ן.
- סידור בית תפילה ישראלי, תל-אביב תשע"ג.

- סולובייצ'יק דב יוסף, איש האמונה, ירושלים תשמ"ח.
 סופר משה בן שמואל (החת"ם סופר), ספר חת"ם סופר, שאלות ותשובות, וויען תרל"א.
- סלע נטע, "דו"ח: פירות באושים בכל מערך הגיור", Ynet, 28 במאי 2008.
 סמט אלחנן, "ממשיך את נחמה" (ריאיון), מוסף שבת, י"ד בניסן תשע"ה, 3 במאי 2015.
- , עיונים בפרשת השבוע, סדרה שנייה, ירושלים תשס"ד.
 סמית אנתוני, עמים נבחרים: מקורות מקודשים של זהות לאומית (תרגום: איה ברויאר), ירושלים 2010.
- סעדיה גאון, אמונות ודעות, ירושלים 1972.
 עגנון ש"י, "גבעת החול", על כפות המנעול, ירושלים ותל-אביב תשנ"ח.
 עוז עמוס, באור התכלת העזה, תל-אביב 1977.
 עופר יוסף (עורך), שיטת הבחינות, אלון שבות תשס"ה.
 פיינשטיין משה, אגרות משה, או"ח ח"ד, ניר-יורק 1974.
 פייקאז' מנדל, חסידות ברסלב, ירושלים 1996.
 פיקאר אריאל, "משמעות חדשה לשפה עתיקה", מקור ראשון, בכ"ו בכסלו תשע"ד, 29 בנובמבר 2013.
 פינס שלמה, "גזרה קדומה", האנציקלופדיה העברית, ירושלים תשכ"ט, כרך י, עמ' 588-581.
- פכטר עדו, "שגרירות המזבח בקודש", מוסף שבת, מקור ראשון, ז' באדר א תשע"א, 11 בפברואר 2011.
- פלד מורן, "שלושה דורות ופוסט-מודרניזם", ארץ אחרת 15, 2003, עמ' 30-36.
 פרויד זגמונד, כתבי זגמונד פרויד (תרגום: חיים איזיק), תל-אביב 1969.
 פרל בני, "נשאר רק לצעוק", מוסף שבת, מקור ראשון, 26 בדצמבר 2014.
 צבר בועז, "סתירה והתנגדות: ביקורת על אידיאל 'ההרמוניה' באידיאולוגיית החינוך האינדיבידואליסטי", דפים 55 תשע"ג, עמ' 11-28.
 קאנט עמנואל, ביקורת התבונה הטהורה (תרגום: שמואל הוגו ברגמן ונתן רונטשטרייך), ירושלים תשי"ד.
- , ביקורת התבונה המעשית (תרגום: שמואל הוגו ברגמן ונתן רונטשטרייך), ירושלים תשל"ג.
- , ביקורת כוח השיפוט (תרגום: שמואל הוגו ברגמן ונתן רונטשטרייך), ירושלים 1961.
- , הנחת יסוד למטפיסיקה של המידות (תרגום: מ' שפירא), ירושלים תשמ"ד.
- , הדת בגבולות התבונה בלבד (תרגום: נתן רונטשטרייך), ירושלים תשמ"ו.
- קאסוטו משה דוד, "גדי בחלב אמו", אנציקלופדיה מקראית, ירושלים 1954, כרך ב, עמ' 435-437.

- קויפמן יחזקאל, גולה ונכר, תל-אביב תרפ"ט.
- , תולדות האמונה הישראלית, כרך שני, תל-אביב תשכ"ג.
- קולא עמית, "הצדקה, הכחשה והארצה", בעיני אלהים ואדם (בעריכת יהודה ברנדס, טובה גנזל וחיותה דויטש), ירושלים תשע"ה, עמ' 386-398.
- , הוויה או לא היה: היסטוריה וספרות, שפה דתית ודמות האל, יבנה, 2011.
- קונדרה מילן, חגיגת אי-המשמעות (תרגמה מצרפתית: רמה איילון), זמורה ביתן 2015.
- קוק אברהם יצחק הכהן, אורות, ירושלים תשמ"ה.
- , אורות האמונה, ירושלים תשנ"ח.
- , אגרות ראי"ה א-ג, ירושלים תשמ"ה.
- , אגרות ראי"ה, חלק ד, ירושלים תש"ן.
- , אדר היקר, ירושלים תשמ"ה.
- , אוצרות הראי"ה ח"ב, ירושלים תשמ"ח.
- , אורות הקודש א-ג, ירושלים תשמ"ה.
- , אורות הקודש, חלק ד, ירושלים תש"ן.
- , אורות התורה, ירושלים תשמ"ה.
- , אורות התשובה, ירושלים תשמ"ה.
- , חזון הצמחונות והשלום, ירושלים תשמ"ג.
- , מאמרי ראי"ה, ירושלים תשמ"ח.
- , מדות הראי"ה, ירושלים תשמ"ה.
- , עולת ראי"ה, ירושלים תשמ"ה.
- , ערפילי טוהר, ירושלים תשמ"ג.
- , פנקסי הראי"ה, חלק א, ירושלים תשס"ח.
- , קבצים מכתב יד קדשו, כרך ראשון, ירושלים תשס"ו; כרך שני, תשס"ח.
- , שמונה קבצים, ירושלים תשנ"ט.
- קוק צבי יהודה, שיחות הרב צבי יהודה א, מועדים, ירושלים תשס"ו.
- קורצ'בסקי בינימין, "דת, ודת העבודה", הפועל הצעיר שנה 46 (תשי"ג), חוברת 20, עמ' 11.
- קלצקין יעקב, כתבים, תל-אביב תשי"ג.
- , תחומים, ברלין תרפ"ה.
- קפלן מרדכי, ערכי היהדות והתחדשותם, ירושלים 1938.
- קרוכמל נחמן, מורה נבוכי הזמן, וולתאם תשכ"א.
- קרליץ ישעיה ("החזון איש"), חזון איש על יורה דעה, ירושלים תשי"א.
- קרשקש חסדי, אור ה', וילנא תרס"ה.
- רבינו בחיי בפירושו על התורה, תורת חיים, ירושלים תשמ"ו.
- רבינוביץ נחום, שיח נחום, מעלה אדומים תשס"ח.

- רגב יוסי, "להרוג את כולם"? 22 בנובמבר 2013, בבלוג <http://rwu6yH/gl.goo>.
רוזן ישראל, "גיור קטינים המאומצים במשפחה חילונית", תחומין כ (תש"ס) עמ' 250-245.
- רוזנברג שמעון גרשון (שג"ר), בתורתו יהגה, אלון שבות תשס"ז.
—, כלים שבורים, אפרת תשס"ג.
—, לוחות ושברי לוחות, הגות יהודית נוכח הפוסטמודרניזם, תשע"ג.
—, שיעורים על ליקוטי מוהר"ן א, (בעריכת נתנאל לדרברג), אלון שבות: מכון כתבי הרב שג"ר, תשע"ב.
- רוזנק דניאל, להחזיר טהרה ליושנה, תל-אביב 2011.
רוס תמר, ארמון התורה ממעל לה, תל-אביב תשס"ז.
רוסו ז'אן ז'אק, אמיל (תרגמה: ארזה טיר אפלורויט), ירושלים 2009.
רופא אלכסנדר, מבוא למקרא, ירושלים תשס"ו.
רמון עינת, חיים חדשים, ירושלים תשס"ז.
- ש' שפרה וקליין יעקב (עורכים), בימים הרחוקים ההם, תל-אביב 1996.
שביד אליעזר, "פלורליזם ואחדות בתרבות היהודית", מאזנים נו (תשמ"ג), 4-3, עמ' 34-30.
- , "פוסט-מודרניזם והזהות היהודית", צמתים (עורכים: יעקב עירם ואחרים), ירושלים תשס"א, עמ' 641-650.
- שגיא אבי וסטטמן ודניאל, דת ומוסר, ירושלים תשנ"ג.
—, "לשבת כגרים בארץ", מוסף "שבת", מקור ראשון, ט"ו אדר תשע"ה, 6 במרץ 2015.
שגיא אבי, להיות יהודי, י"ח ברנר כאקסיסטנציאליסט יהודי, תל-אביב תשס"ז.
שוורץ מיכאל, "כלאם", האנציקלופדיה העברית, ירושלים תשל"א, כרך כ, עמ' 809-807.
- שורק יואב, "האתגר, ביטול החברה הדתית", מוסף שבת, מקור ראשון, 4 באפריל 2011.
—, הברית הישראלית, תל-אביב תשע"ה.
שטיינר ג'ורג', משנתו של מרטין היידגר (תרגמה: תלמד מוקדי; ערכה: עדי אופיר), תל-אביב 1988.
- שטראשון שמאל (הרש"ש), ביאור על בבא בתרא בתוך ש"ס וילנא.
שטרנהרץ נתן מנמירוב, ליקוטי הלכות, ירושלים תשל"ל.
שילה אלחנן, "רבדים קבליים בהגותו של הרב קוק, זיקתם לפילוסופיה של הגל ולרוח התקופה", עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן תש"ס.
- , "ממשות האדם והעולם בחוהיה האוניו-מיסטית של הרב קוק", עיונים בתקומת ישראל, כרך 25 (2015), עמ' 37-64.
- שילה שמואל, "פני המשפט במדינת ישראל כפני הדור", דין, מוסר ויושר במשפט העברי: קובץ מאמרים (עורכים: ברכיהו ליפשיץ, גדעון ליבזון, מרגלית שילה), ירושלים תשס"ז, עמ' 363-369.

שחטר-שלומי זלמן ורות גן קגן, קרבת אלהים, תל-אביב 2006.
 שלג יאיר, "יהודים שלא כהלכה", נייר עמדה של המכון הישראלי לדמוקרטיה,
 תשס"ה.
 —, הדתיים החדשים, ירושלים 2000.
 שניאור זלמן מלאדי, שער היחוד והאמונה, ניו-יורק תשי"ד.
 שפילמאן יעקב מאיר, טל אורות, ירושלים תשל"ו.
 שפינוזה ברוך, מאמר תיאולוגי-מדיני (תרגום: חיים וירשובסקי), ירושלים תשכ"ב.
 שפירא אברהם, אור החיים ב'יום קטנות', תל-אביב תשנ"ו.
 שרון משה, "שיעה", האנציקלופדיה העברית, כרך לא, ירושלים תשל"ט, עמ' 818-821.
 שרלו סמדר, מי הזיז את היהדות שלי? יהדות, פוסטמודרניזם ורוחניות עכשווית,
 תל-אביב 2016.

Birnbaum, David, *God and Evil*, Hoboken, N.J, 1989.

Rubenstein, Richard, *After Auschwitz*, Indianapolis 1966.

Shilo Shmuel, "Halakhic leniency in modern responsa regarding conversion", *Israel Law Review* 22,3 (1988) 353-364.

כונס בספרו: דין, מוסר ויושר במשפט העברי; קובץ מאמרים (עורכים: ברכיהו ליפשיץ, גדעון ליבזון, מרגלית שילה), ירושלים תשס"ז, עמ' 1-12 בחלק האנגלי.

Soloveitchik Haim, "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy," *Tradition* (1994), vol. 28, No. 4, p. 64-130.

מפתחות

