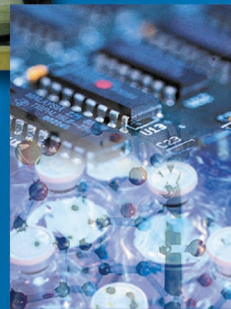
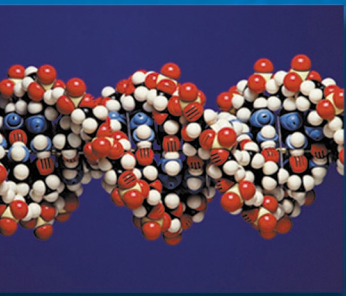




תנאים לשגשוגה של מדינת ישראל

העם היהודי בזמן הזה: בין הכרחיות לחירות

אביעזר רביצקי



מוסד שמואל נאמן למחקר מתקדם במדע וטכנולוגיה

1 מבוא

מוסד נאמן הוקם בשנת 1978 ביוזמת מר שמואל נאמן. מטרת המוסד ודרך פעולתו פורטו במסמכי ההקמה: "מוסד נאמן מוקם לסייע בחיפוש פתרונות לבעיות הלאומיות בתחום הפיתוח הכלכלי, המדעי והחברתי במדינת ישראל"; "בחירת נושאי הפעילות תותנה על ידי השאיפה לעידוד בפתרון בעיות המדינה לטווח בינוני וארוך, תוך ניצול מאגר כוח האדם המדעי והטכנולוגי הנמצא בטכניון וגיוס צוותות המורכבים מאנשי הטכניון ומחוצה לו לתקופות מוגבלות אשר ירכזו מאמציהם בנושאים שנקבעו".

להשגת יעדים אלה מקדם מוסד נאמן מחקרי מדיניות ומדיניות מו"פ מתוך כוונה לגבש על בסיסם ניירות עמדה ומסמכי מדיניות, אשר יובאו לפני הציבור המקצועי והציבור של קובעי המדיניות, ויציגו לפנייהם חלופות שונות לקבלת החלטות.

2 ייעוד והיקף פעולה

הדגש העיקרי בפעילות המקצועית במוסד נאמן היא באותם תחומים שהם בפן הביניים, שבין מדע וטכנולוגיה ובין כלכלה וחברה. הפעילות בתחומי ביניים אלה הינה חשובה כיום יותר מאשר אי פעם בעבר, וזאת משום שבתקופתנו המדע והטכנולוגיה הם הכוח המניע לקידום ושגשוג כלכלי ויש להם השפעה מהותית על איכות החיים ועל מגוון של היבטים חברתיים. זה הייחוד של מוסד נאמן כמכון למחקרי מדיניות. היבט חשוב נוסף לפעילות בתחומי ביניים אלה אמור להיות האימפקט שלהם על המחקר המדעי והטכנולוגי ועל קביעת סדרי עדיפויות בתחומים אלה. קשרי הגומלין ההדוקים בין מדע וטכנולוגיה ובין כלכלה ובין חברה יוצרים מערכת מורכבת של היזונים הדדיים וכתוצאה מכך ההתפתחות המדעית והטכנולוגית כיום אינה מתנהלת בדרך עצמאית לחלוטין כפי שהיה בעבר הלא רחוק. היא מושפעת בצורה גוברת והולכת על ידי צרכים כלכליים וחברתיים. לפיכך, ההבנה של קשרי גומלין אלה הינה אלמנט חשוב נוסף בקביעת מדיניות מחקר ותחומי מחקר באוניברסיטאות ובמכוני מחקר.

3 מבנה ודרך פעולה

מוסד נאמן ממוקם בתוך קמפוס הטכניון ונהנה מהתשתית של מוסד זה. יחד עם זאת מוסד נאמן הינו גוף עצמאי מבחינה משפטית ומנהלית. מבנה זה מאפשר לו פעולה יעילה למילוי ייעודו בכל הקשור לגמישות בהרכבת צוותי חוקרים ומומחים, הכוללים גם נציגים מאוניברסיטאות וגופים מחוץ לטכניון, הדרושים לפעילות הבין-תחומית.

4 פעילות מקצועית

סקירות של פרויקטים שונים, שבוצעו במוסד נאמן מוצגות בדיווחים השנתיים המופצים בציבור. חומר זה ופרסומים אחרים מוצגים באתר האינטרנט של המוסד www.neaman.org.il.

תחום מחקרי מדיניות לאומית הקשורים במדע וטכנולוגיה הנו גרעין הפעולה של מוסד נאמן. הוא משתלב בפעילויות יישום ופעולות משלימות נוספות, שעיקרן הוא יצירת קשר עם השטח, בכל הקשור לנתונים הנדרשים למחקרי מדיניות, שמטרתן ליצור תודעה בציבור המקצועי ובציבור מקבלי ההחלטות כדי ליישם את מחקרי המדיניות. הפעילות במחקרי מדיניות מקיפה ארבעה תחומים עיקריים: מדע-טכנולוגיה-כלכלה; סביבה תשתיות ותכנון לאומי; טכנולוגיה וחברה; חינוך אוניברסיטאי, הון אנושי והתפתחויות מדעיות. פעילויות היישום כוללות, בין השאר, ייזום וניהול של השותפים האקדמיים בקונסורציה שבמסגרת מגנט ומאגרי מידע לשימוש החוקרים והציבור הרחב.

מוסד ש. נאמן
למחקר מתקדם במדע וטכנולוגיה
הטכניון
מכוון טכנולוגי לישראל

תנאים לשגשוגה של מדינת ישראל

העם היהודי בזמן הזה: בין הכרחיות לחירות

אביעזר רביצקי

מאי 2006

פתח דבר

בסוף שנת 2004 הקים מוסד נאמן של הטכניון מפעל לחשיבה ומחקר לטווח רחוק על בעיות היסוד העומדות בפני מדינת ישראל ועל התנאים הנדרשים לשם הבטחת שגשוגה של המדינה. ראש הפרויקט היה פרופ' אביעזר רביצקי מהאוניברסיטה העברית.

החוברת שלפנינו היא אחת מסדרה של חיבורים המציגים את פרויו של מפעל זה. במסגרת הפרויקט הנדון התכנסה קבוצת חוקרים והוגים מן השורה הראשונה של החברה הישראלית המייצגים תחומי עניין שונים – פילוסופי, מדיני, חברתי, משפטי וטכנולוגי. כל אחד מן המשתתפים קיבל על עצמו לחבר חיבור עצמאי שיתרכז באחד מן התחומים המכונים של ההווה הלאומית, לנתח את המציאות ולגבש הצעות והמלצות לקראת העתיד תוך הדגשת הסיכויים והסכנות העומדים בפנינו. החיבורים נועדו אפוא להתרומם מעל המאורעות התכופים והאינטרסים הדוחקים, להתבונן במציאות במבט-על רפלקטיבי ולהציע דרכים אפשריות לשם תיקונה ושיפורה. המחברים גם השתדלו ככל האפשר להתעלם מן המחלוקות הפוליטיות החולפות ולהתרכז בסוגיות תרבותיות, חברתיות ומעשיות בנות קיימא הצפויות להעסיק את החברה והמדינה בעתיד הנראה לעין.

בשלב זה כוללת הסדרה ששה חיבורים:

- עבודתה של הפרופ' רות גביזון - "באין חזון יפרע עם": מטרת על לישראל ונגזרותיה" – מציבה בפני המדינה יעדים ארוכי טווח שיאפשרו לקיים איזון ראוי לבין לכידות חברתית ושותפות במפעל הלאומי, מצד אחד, לבין מחלוקות וריבוי עמדות מצד שני.
- עבודתו של הפרופ' שלמה אבינרי – "הערות לסדרי ממשל בישראל" – מתרכזת בסוגיות שונות המשבשות את מהלך החיים הציבוריים.
- עבודתו של הפרופ' אביעזר רביצקי - "העם היהודי בזמן הזה: בין הכרחיות לחירות" – הוקדשה לשתי שאלות יסוד - התמורה המהירה שהתחוללה בזמננו במצבם של העם ומדינתו והאתגר החדש שמציבה בפנינו 'מלחמת הציוויליזציות' (האמיתית או המדומה).
- עבודתו של הפרופ' משה הלברטל – "זהויות יהודיות ומודרניות ועתידה של מדינת ישראל" – מתרכזת בריבוי הזהויות היהודיות המתייצבות זו מול זו במציאות הישראלית.
- עבודתו של הפרופ' זאב תדמור – "בלא מדע אין עתיד - בלא טכנולוגיה אין קיום" טוענת שהצטיינות במדע וטכנולוגיה היא תנאי הכרחי להישרדותה ושגשוגה של מדינת ישראל.
- עבודתו של הפרופ' יחזקאל דרור – "אריגת עתיד למדינת ישראל" מציגה עתידים חילופיים למדינת ישראל ואסטרטגיות למימושם.

אני מקווה כי מאמרים אלה יעוררו דיון ציבורי רחב ויהווו אבן מרכזית בבניית החזות העתידית של מדינת ישראל.

פרופ' נדב לירון

מנהל מוסד ש. נאמן.

חלק ראשון: יהדות של גורל ויהדות של בחירה

פתיחה

זמן קצר לאחר הסכמי אוסלו בין מדינת ישראל לרשות הפלסטינית נשא שר החוץ הישראלי, שמעון פרס, נאום פוליטי בפני הכנסת. נאומו היה נשכח מלב אלמלא אירעה בו תקרית מילולית שחוללה סערה בקרב הנוכחים. וכך היה הדבר: השר הזכיר בשטף נאומו את שמו של דוד המלך. אחד מחברי הכנסת מחה כנגדו וקרא קריאת ביניים: "מה לך ולדוד המלך? דוד הרחיב את גבול ישראל ואילו אתם מוסרים חבלי ארץ בידי אויב" (כך לפי זכרוני). שמעון פרס הגיב באירוניה: "אני מעריץ את דוד המלך", אמר, "אולם אינני מחקה אותו בכל תחום – גם אינני מטפס על הגגות כמותו." רמז עבה זה, למעשה דוד ובת שבע, עורר עליו את זעמם של חברי הכנסת החרדים. הללו ראו בכך התרסה ישירה נגד קודשי ישראל, וניכר היה בו בשמעון פרס שתגובתם הקשה הפתיעה אותו לחלוטין. הרי הוא, חניך הציונות החילונית, ידע מאז ומתמיד את דוד בתור גיבור היסטורי ריאלי, איש בעל מעלות גדולות וחולשות גדולות - הכול לפי פשט הסיפור המקראי. הוא לא ידע שבעיני האיש החרדי – כמו בעיני המסורת הדתית היהודית לדורותיה - דוד המלך איננו כאחד האדם. 'דוד' הוא סמל, מיתוס, דמות על-היסטורית, הוא אבי אביו של המלך המשיח, נעים זמירות ישראל (משורר תהילים), אב בית דין, אושפיז מיסטי שבא לבקר בסוכתנו בחג, ולפי תורת הקבלה הוא גם מייצג מידה אלוהית עליונה. והנה, כאשר שני אישים אלה, דוד 'הציוני' ודוד 'החרדי', נפגשו מעל הבימה של כנסת ישראל, הם לא ידעו ולא הכירו איש את רעהו.¹

* במאמר זה הצגתי את השקפותי האישיות תוך שימוש במסקנות ובמושגים שפיתחתי במחקריי האקדמיים. לפיכך נדרשת תכופות לסכם בקצרה דברים שנכתבו בעבר כדי לבסס באמצעותם את טיעוני הנוכחיים.

חלפו חודשים אחדים ונתגלעה ברבים מחלוקת חדשה. כיזוע, ב"יד ושם" מוצגים צילומים אותנטיים מתקופת השואה, ובהם גם צילומים קשים של אמהות ובנות חיות, שהופשטו מבגדיהן לפני רציחתן. כמה מן המנהיגים החרדים באו בדרישה להסיר תמונות אלה ולהרחיקן מעין הרבים. הנהלת המוסד סירבה להיענות לדרישתם,² וגם פולמוס זה עורר פרץ של רגשות משני עברי המתרס. אולם במקרה זה כאילו נתהפכו היוצרות בהשוואה לקודמו. שהרי כאן, בהקשר לשואה, דווקא הציוני הוא שנוטה לבקש אחרי הממד הסמלי, המיתי, הקולקטיבי, להפיק לקח עדי-עד ("לעולם לא עוד"), בעוד שדווקא החרדי הוא שנוטה לראות בה מאורע היסטורי ריאלי, פוגרום גדול, "גזירה"³ נוראה; ואם כך, כלום ביקש איש את הסכמתן של נשים אלה (של שרה זו או הינדה זו) לעמוד כך בהשפלתן ולשמש לנו אות ועד למה שאירע "שם"?

¹ כפילות זו הובלטה גם בשירתו של יהודה עמיחי. ראו למשל: "אני חושב עכשיו הרבה על דוד המלך, לא זה החי וקיים [המיתני]... אלא על זה שניגן וניגן וחמק מן החנית, עד שהיה מלך" (שירי יהודה עמיחי, שוקן: תל אביב תשס"ד, כרך 5, עמ' 191).

² הדברים אמורים בציונים דתיים וחילוניים כאחד. באותו מקרה היה זה ד"ר יוסף בורג, ציוני-דתי ויו"ר הנהלת "יד ושם" בשעתו, שהתייצב מול הדרישה החרדית.

³ ראו גם: מנדל פייקאז', חסידות פולין בין שתי המלחמות ובגזרות ת"ש-תש"ה ("השואה"), מוסד ביאליק: ירושלים תש"ן.

עימותים אלה ממחישים את האיום של אובדן השפה המשותפת בין קבוצות תרבותיות שונות. אינני מדבר על 'שפה' במובן של הסכמה חברתית או של זהות רעיונית, אלא על המרחב הלשוני שבתוכו מתרחשת המחלוקת. הרי בדוגמאות אלה, לא רק שקהילות שונות נזקקות כל אחת לסמלים נבדלים משלה, אלא שאף בהשתמשן באותם ביטויים עצמם הן מייחסות להם הוראות אחרות: "הפשט" של האחד הוא "הדרש" של האחר, הריאליה של האחד היא המיתוס של זולתו. וכל זאת לא לגבי מוטיבים שוליים, אלא לגבי סמלים מכוננים של הזהות, אולי הסמלים המכוננים (בהא הידיעה) של הסולידריות היהודית בזמננו, ועליהם ניטשת המחלוקת הקשה. עם זאת, עימותים אלה משקפים גם את העובדה שהעבר הקיבוצי חי ונוכח, שיש בכוחו להסעיר לבבות ולספק לקבוצות שונות את אותן נקודות ייחוס. כלום היה אחד מבני הקבוצות הללו מנהל מריבה עם איש יפני על דמותם של גיבורי המקרא? כלום היה עורך ויכוח מר עם אישה אוקראינית על דרכי הנצחת השואה? כל עוד המריבה נערכת על אותם זיכרונות ועל אותם גיבורים, יש בכוחה לקיים את השדרה הדקה של הסולידריות החברתית.

מיתוס ואתוס, זכר וסמל, הם שעומדים ביסוד הזהות הקיבוצית. לכן הם שעומדים גם במוקד המחלוקת והתמורות העמוקות שעברו על הזהות היהודית בדורות האחרונים. מצד אחד, רבים מבני ובנותיו של העם חילנו או ביטלו לחלוטין את הממד המטאפיסי של הסמלים הקלאסיים: ישות על-היסטורית (כנסת ישראל) נעשתה היסטורית, סמל קוסמי (שבת) נעשה תרבותי, דמות מיתית (דוד) נעשתה ארצית, וכיוצא באלה.⁴ אולם מצד שני, גם הם ומתנגדיהם יצרו במקביל מיתוסים חדשים והעניקו פירוש חדש לסמלים קדמונים: חורבן ותקומה, יציאת מצרים החדשה, דת העבודה, אתחלתא דגאולה, עלייה בחומה, (שתי) גדות הירדן ודומיהם. נראה כי עוצמת המאורעות הדרמטיים שפקדו את העם היהודי בעת הזאת זימנו, אולי אף חייבו, תמורות עמוקות כאלה ויצירה נועזת כזו של מערכות סמלים וסיפורי תשתית.

כפי שאטען להלן, תמורות אלה ויצירה זו מייצגות את דרגת החופש הגבוהה שאליה הגיעו בני-העם ואת המעבר המהיר שהתחולל בחייהם ובתודעתם מהכרחיות לחירות, מדטרמיניזם לוולונטריזם, מיהדות של גורל ליהדות של בחירה. זהו כמובן מעבר כולל ומקיף והוא אינו משתקף רק בעולם הסמלים והמושגים, אלא גם (ואולי בעיקר) בעולם המעשים ובהוויית החיים. בתקופה האמורה, האופציות של הזהות היהודית האישית התרבו לאין שיעור, גבולות הקולקטיב הורחבו ללא תקדים מאז תקופת המקרא, וגם ההגדרה הדתית של 'כלל ישראל' נעה מגישה מתכנסת (אקסקלוסיבית) לגישה מכנסת (אינקלוסיבית). בדבריי הבאים אנסה להתחקות אחרי טיבה של תנועה כוללת זו ואחרי תוצאותיה האפשריות בתחומי הקיום, הזהות והאמונה. לבסוף אציג עמדה אישית ביקורתית לגבי מקומו העתידי של העם היהודי ב'התנגשות הציוויליזציות' (האמיתית או המדומה) בין מזרח למערב.

⁴כמובן, גם קודם לכן העם היה גם ישות היסטורית, השבת הייתה גם סמל תרבותי, וכיוצא באלה. אולם החילון הגביל אותם לממדים אלה בלבד.

גלגולי החירות

בסדרת מאמרים של הפרופסור שלמה פינס, הנמנה עם הגדולים שבחוקרי הפילוסופיה של הדת בדור האחרון, עקב המחבר אחרי גלגוליו של המונח 'חירות' בתרבויות שונות.⁵ פינס הצביע על כך שהעם היהודי קלט את מושג החירות מן היוונים והרומים, אך הוא טען את המושג במטען רעיוני חדש והפך אותו לכוח מניע בהיסטוריה. היוונים הם שטבעו ראשונה את המונח 'חירות' והעניקו לו משקל פוליטי חשוב, אולם הם עשו זאת במצב נתון של חירות מדינית ולכן ציינו בכך נכס קיים שכבר היה בידם. לא כן היהודים. הללו אימצו לעצמם את המושג בהיותם נתונים תחת שלטון נוכרי, במצב היסטורי של העדר חירות, ולכן תפסו אותו כשאיפה וכמישימה. הם חוללו אפוא תמורה במושג החירות היווני-רומי ופיתחו לאורו אידיאולוגיה של שחרור. מטבע הדברים, היהודים גם קשרו את המושג בסיפור הקדמון של סיפור יציאת-מצרים ושחרור העבדים, וגם קישור זה תרם לעיצובה של התמורה.⁶ מכל מקום, לדברי פינס, התפיסה היהודית החדשה (המהפכנית) של החירות היא אשר התגלגלה לימים אל ההגות הלאומית המודרנית באירופה, התקבלה בה כערך מרכזי והמריצה התקוממות של עמים מדוכאים.⁷

לדעתי, ניתן למצוא למהלך זה מקבילה מעניינת בדורות האחרונים. כידוע, גם בעת החדשה הושפעו בני העם היהודי מרעיונות השחרור המדיני של עמי אירופה ו/או מן הלהט הלאומי שרחש סביבם: רוב חוקרי הצינונות קושרים קשר הדוק בין התעוררותה של התנועה לבין האווירה ששררה בסביבתה האירופית.⁸ ושוב, גם הפעם נקלטה השפעה זו על רקע של זיכרונות יהודיים קדומים, כמו מרד החשמונאים, המרד הגדול ומרד בר-כוכבא.

⁵ שלמה פינס, "על גלגולים של המונח חירות", עיון, לג (תשמ"ד), [= בין עיון למעשה: מחקרים לכבוד נתן רוטנשטרייך, בעריכת ירמיהו יובל ופול מנדס-פלור], עמ' 247-265; הנ"ל, "על המחשבה היהודית ועל השפעתה על העולם החיצוני", מחקרים במדעי היהדות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 127-133; זאב הרוי, "על פרופסור שלמה פינס וגישתו למחשבת ישראל", ספר היובל לשלמה פינס [= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ז], חלק ב, עמ' 13-14;

Shlomo Pines, "On Spinoza's Conception of Human Freedom and of Good and Evil," in: Yirmiyahu Yovel (ed.), *Spinoza – his Thought and Work*, Jerusalem 1983, pp. 147-159; Idem, "Nietzsche: Psychology vs. Philosophy, and Freedom," in: Yirmiyahu Yovel (ed.), *Nietzsche as Affirmative Thinker*, Dordrecht-Boston-Lancaster 1986, pp. 147-159.

⁶ פינס עצמו לא הדגיש נקודה זאת. וראה מה שכתבתי בסוגייה זו במאמר שהוקדש לזכרו, "חירותו של הספקן", ספר היובל לשלמה פינס (למעלה), הערה 1), חלק ב (תש"ן), עמ' ל-לא.

⁷ לניסוח כולל ורדיקלי יותר בדבר השפעת היהדות העתיקה על הלאומיות המודרנית, ראו: חזוה בן ישראל, בשם האומה, אוניברסיטת בן גוריון: באר שבע תשס"ד, עמ' 102-103: "הלאומיות היהודית ההיסטורית הייתה מודל ארכיטיפי והיא סיפקה ללאומיות המודרנית האירופית מושג יסודי, אשר באורח דיאלקטי מצאו אחר כך את דרכם בחזרה לצינונות המודרנית... חלק מן התיאוריות המודרניות על הלאומיות לא רק חלות על הצינונות, אלא לפעמים נראה שהן אפילו מבוססות עליה". כבר רוסו והרדר מצאו בניסיון ההיסטורי היהודי לקח לאומות אחרות, וכמותם גם חלק מן החוקרים המאוחרים. ראו למשל: Hans Kuhn, *The Idea of Nationalism*, New York 1944; Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood*, Cambridge 1997; Gideon Shimoni, *The Zionist Ideology*, Hanover and London 1995.

⁸ החוקרים חלוקים בדעותיהם לגבי משקלה היחסי של השפעה זו בהתעוררות הלאומית הצינונית. אך גם אם אין הסכמה לגבי מידת תרומתה לעיצובה הרעיוני של הצינונות אין חולק על תפקודה כגורם ממריץ ומניע.

אמת, בעת הזאת שלא כמו בעת העתיקה, גם העמים הסובבים את היהודים לא היו חופשיים מלכתחילה, ולכן כבר הם טענו את מושגי הלאומיות והחירות המדינית במטען מהפכני מובהק. אולם לא כן לגבי הנתונים הבסיסיים כמו מולדת, לשון לאומית, פרולטריון חקלאי. כל אלה היו לרוב האומות בגדר של עובדות קיימות ולא בגדר של מטרות ותביעות; הם שימשו להן מצע מוצק, שרק על בסיסו אפשר היה לקום ולשאוף שאיפה מדינית כלשהי.⁹ לעומת זאת, מבחינתה של התנועה הלאומית היהודית, גם יסודות ראשוניים אלה של ארץ מולדת, לשון מדוברת ועבודת אדמה נעדרו במצב הנתון ולא שימשו בתור מצע מוכן מראש: הם הצטיירו בתור שיקום ותחייה של העבר, בתור מטלה ומחוז-חפץ לעתיד, ולכן גם הם, לא פחות מן העצמאות והחירות, נטענו בהכרח בתוכן מהפכני מחולל. כדי להמחיש הבדל זה, די לבחון את השימוש המיוחד שנעשה במונח 'עבודה עברית' בראשית ההתיישבות היהודית בארץ ישראל. כלום היה איש מעלה בדעתו להפוך מונחים כמו 'עבודה איטלקית' או 'חקלאות סרבית' לסיסמה לאומית ולאידאל חברתי? הדבר התאפשר רק מחמת ההעדר.

אפשר אפוא לטוות את החוט הדיאלקטי הבא: התרבות היוונית-רומית פיתחה לראשונה את מושג החירות. המושג נדד משם אל התרבות היהודית העתיקה, אך זו חוללה בו תמורה וקשרה אותו במאבק ובהתקוממות. הוא נתגלגל לימים אל תנועות לאומיות באירופה המודרנית, ומשם מצא את דרכו חזרה אל התנועה הלאומית היהודית. זו האחרונה שבה ואימצה אותו אל לבה, אך שינתה את ההקשר של נתוני היסוד של הלאומיות וכרכה גם אותם בשאיפה וחתירה נגד המציאות. תנועה אחרונה זו היא שהשפיעה השפעה מכרעת על חיי עם-ישראל בזמן הזה ובה אתרכז בפרק הבא.

מפעלים רצוניים

בשנת 1911, בימי צמיחתה של התנועה הציונית, פרסם ההיסטוריון והבלשן תיאודור נלדקה סקירה מפורטת באנציקלופדיה בריטניקה על הלשונות השמיות העתיקות, ובהן גם על הלשון העברית העתיקה. בין השאר כתב שם נלדקה את הדברים הבאים: "חלומם של ציונים אחדים, שהעברית – כלומר, מה שמתיימרת להיות עברית – תיעשה שוב לשפה חיה ועממית בפלסטינה, סיכוייו להתגשם פחותים עוד יותר מן הסיכויים להתגשמות חזנם על אימפריה יהודית מחודשת בארץ ישראל".¹⁰ ספקנותו של נלדקה לא הייתה שרירותית. הוא לא מצא תקדים לרנסנס מעין זה של לשון קודש שתהפוך ללשון מדוברת, או להגירה המונית מעין זו אל ארץ זיכרונות במטרה לעשותה למולדת, ולכן שיער שגם התקווה הציונית לא תצלח. דבריו ממחישים אפוא יפה איזו אנרגיה ואיזו תמורה רצונית נדרשו מן הציונים כדי לחולל את מפעלם. כאמור למעלה, מה שהיה נתון ומובן מאליו לעמים אחרים היה כאן למיתוס וסמל; מה שהיה שגרתי ונורמלי בתרבויות אחרות היה כאן לשאיפה ולנורמה.

⁹ אמנם היו לכך חריגים, כגון השאיפה האירית לתחיית השפה הגיילית, שאיפה שטרם זכתה להתממש ברבים.

¹⁰ Theodor Noeldeke, "Semitic languages," *Encyclopaedia Britannica*, New York 1911, Vol. 24, pp. 617-630.

בעבר כבר הפניתי את תשומת הלב לדבריו אלה (בספרי חירות על הלוחות, עם עובד: תל אביב תשנ"ט, עמ' 265). כאן חזרת עליהם לצורך ההקבלה המעניינת (להלן) עם התחויות שהופיעה באנציקלופדיה אמריקנה בשאלת עתידה של התנועה ההסידית.

לדעתי, תופעה זו איננה בודדה במועדה. היא מייצגת את סיפורם הכולל של היהודים בדורות האחרונים, ולכן כפי שאפשר להדגימה באמצעות תנועה מודרנית מובהקת, שדוגלת בשינוי וחיידוש, כמו התנועה הציונית, כן אפשר להדגימה גם באמצעות זרם שמרני מובהק שדוגל במסורתיות ובהמשכיות כמו האורתודוקסיה החרדית. ישנם מצבים שבהם עצם השימור מייצג תמורה עמוקה: לאחר שעלה הכורת על רוב מניינה ובניינה של היהדות החרדית במזרח אירופה, עצם הניסיון לברוא מחדש את העולם הישן בתוך העולם החדש ולטעת אותו בארץ ישראל ובארצות המערב הוא ניסיון הרואי, מחולל, שדורש כוחות מיוחדים של יצירה ותחייה. במצב כזה, השימור קשה מן החידוש, הרציפות קשה מן העקירה. אם הקמתן של ניו-אינגלנד, ניו-אמסטרדם או ניו-יורק ביבשת האמריקנית היא מעשה הרואי, האם אין הדבר כן גם לגבי הקמתן של פוניבז' החדשה ובעלז החדשה בארץ ישראל ושל סאטמר החדשה בארצות הברית? מי שהיו מציאות ריאלית במקום אחד נעשו אתגר וסמל במקום אחר. שמותיהן של עיירות נכחדות מן העולם ההוא נועדו עתה לציין מיתוסים חיים בעולם הזה (בבחינת "להחזיר עטרה ליושנה"). כפי שלימדונו חוקרי היהדות החרדית, לאחר ההגירה והעקירה גם המסורת איננה מובנת עוד מאליה, גם היא עצמה הפכה מטלה ותביעה. אורחות חיים ומנהגים שנמסרו בעבר מאב לבנו בדרך של הדגמה וחקייו טבעי (יהודי הורגל להתעטף בציצית או ליטול את ידיו כפי שהורגל לרכוס את כפתוריו) נדרשים עתה להימסר מראש ישיבה לתלמידו, בתיווכם של ספרים ומושגים.¹¹ גם כאן, אפוא, לא פחות מאשר במקרה הציוני, הנתונים הבסיסיים של הקיום והתרבות (במקרה החרדי: לבוש, טקסט, שפה, סגנון) נעשו נורמות אידיאולוגיות ותבעו מאמץ עילאי וביטוי הצהרתי.

ציינתי למעלה את התחזית הפסימית של תיאודור נלדקה לגבי עתידה של התנועה הציונית, כפי שהתפרסמה בשנת 1911 באנציקלופדיה בריטניקה. על דרך האנקדוטה, אציין במקביל תחזית פסימית לגבי עתידה של התנועה החסידית, כפי שהתפרסמה בשנת 1904 באנציקלופדיה אמריקנה. במסגרת סקירה מפורטת של הכתות היהודיות ("Jewish Sects"), התייחס החוקר היהודי א"ס איזאקס גם ל"כת" החסידית, ובין השאר כתב שם כדברים הבאים: "החסידות מצויה עדיין בתנועה/טלטלה במזרח אירופה – היא מייצגת סטייה מן הדרך (abberation) ועתידה לעבור מן העולם עם תפוצתה של התרבות המודרנית".¹² קל לשער מה היה איזאקס כותב אילו ידע כי החסידים נועדו להתמודד לא רק עם התרבות המודרנית, אלא גם עם החורבן הפיסי של

¹¹ Menachem Friedman, "Life Tradition and Book Tradition in the Development of Ultra-Orthodox Judaism," W.P. Zenner (ed.), *Judaism Viewed From Within and From Without*, Albany 1986, pp. 235-255; Hayim Soloveitchik, "Migration, Acculturation, and the New Role of Texts in the Haredi World," M. E. Marty and R. S. Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalism: The Dynamic Character of Movements*, Chicago and London, 1994, vol. 4, pp. 197-236; Idem, "Rupture and Reconstruction – the Transformation of Contemporary Orthodoxy," *Tradition*, 28 (1994), pp. 64-130

¹² "It is still in full swing in Eastern Europe - an abberation that will pass away with the spread of modern culture" (A. S. Isaacs, "Jewish Sects," *Encyclopaedia Americana*, New York and Chicago 1904, Vol. 9, no pagination).

תודתי נתונה למר מיכאל קנובסקי מרחובות שהפנה אותי למקור זה.

השואה. מן הסתם היה גוזר עליהם כליה ביתר שאת. אשר על כן כאן, כמו בדוגמה הקודמת, לפנינו המחשה נוספת, לא רק לחוסר-הזהירות של מלומדים בבואם לחזות את העתיד הפתוח, אלא גם לעוצמת האנרגיה והרצון שנדרשו מן החרדים בכלל, ומן החסידים בפרט, במהלך הדורות האחרונים.

לפי הבנתי, המאמץ הרצוני החרגי מתגלה אפילו בקיומו של כל בית-ספר של יום ראשון (Sunday School) רפורמי בארצות הברית. אנו מתעלמים לעתים קרובות מן התופעה המפתיעה של ילדים אמריקנים, הנדרשים להתכנס מדי שבוע, ביום החופשה, על מנת ללמוד יחדיו טקסטים עתיקים ולקרוא אותם בשפת המקור. כלום מצאנו ילדים אמריקנים ממוצא יווני שיתאספו כך כדי ללמוד את כתבי הומרוס במקור היווני? כלום נמצא הורים אמריקנים רבים, ממוצא איטלקי קתולי, שימריצו את ילדיהם להתוודע יפה אל כתבים לטיניים? אמנם מדובר במפעל חלקי, שהצלחתו מוגבלת, אך עם זאת הוא מבטא תופעה ייחודית של מאמצי הישרדות בתוך סביבה תרבותית הומוגנית, אופפת ומבוללת.

כל הדוגמאות הללו מייצגות אפוא מפעלים ייחודיים, מאמצים רצוניים של בני אדם שהתקוממו נגד התנאים והנסיבות. אני משער שיימצאו מי שיחלקו על כך מתוך עמדה מעין-דטרמיניסטית. הם יאמרו: מדינת ישראל קמה זמן קצר אחרי השואה, כתוצאה מן השואה, ואלמלא החורבן ספק אם היה קם הבניין המדיני שהבטיח את הצלחתו של המפעל הציוני. אם כן, שמא אין כאן אלא תהליך סיבתי חיצוני, והרצון האנושי נגרר אחריו כמי שכפאו שד? ובמקביל לכך יבואו אחרים ויציגו את הטעון הבא: הפריחה החרדית נעוצה באכזבה הכללית מערכי המערב והמודרנה לאחר מלחמת העולם השנייה, אכזבה שהצמיחה תגובות פונדמנטליסטיות גם בדתות אחרות. אם כן, שמא יש לתלות את התופעה במהלך תרבותי כללי ולא בהכרעה יהודית ספציפית? אולם, כלום צריך לומר שטיעונים מעין אלה אינם תקפים אלא לאחר מעשה? לשם המחשה, אילו בעקבות השואה - המכה האנושה שאין דומה לה – היו היהודים נסים על נפשם מן הגורל היהודי, איש לאוהלו, ללא מדינה וללא תורה, האם לא היינו תופסים גם זאת כתוצאה צפויה של מוראות החורבן והתסכול הפוסט-מודרני? האם לאחר מעשה לא היה אפשר להסביר גם את הדעיכה, עוד יותר מאשר את הפריחה, לפי הסבר סיבתי משכנע? אולם היהודים נדרשו לפעול לפני מעשה, לא אחריו, להכריע מראש הכרעה רצונית ולבחור את דרכם בין נתיבים חלופיים.¹³ קצתם בגלל השואה קצתם למרות השואה; וכבר חיוויתי את דעתי על עוצמת הכרעתם הוולונטרית בתחומים שונים – במהפכנות, בשמרנות ובהישרדות.

¹³ אינני עוסק כאן בשאלה המטאפיזית של הזירות האישיות מול הדטרמיניזם. אני ער לכך שבהקשר אחרון זה רצוניות וסיבתיות עשויות לדור בכפיפה אחת.

אופציות של זהות

עד עתה התרכזתי בתופעות קולקטיביות ובמהלכים היסטוריים. אפנה עתה אל זהותו האישית של היחיד ואל מרחב האופציות שנפתחו בפניו בהווה ובעתיד הנראה לעין. כאן ניכרת יותר מכל התמורה המהירה שחלה במצבו של היהודי במחצית השנייה של המאה העשרים - מהכרחיות לחירות, מיהדות של גורל ליהדות של בחירה.

המעבר היה חד וחריף. השואה היא הביטוי הנחרץ ביותר של גורל יהודי כפוי: גורלו של אדם נגזר מראש, מעצם לידתו כיהודי, בנחרצות ועקביות שאין להן תקדים בתולדות ישראל (Judaism by descent). והגורל הוא אחד ויחיד. והנה במציאות הנוכחית התהפכו היוצרות: אדם מתבקש תחילה לאשר מרצונו את עובדת יהדותו (Judaism by consent), ואם עשה כן הוא מוזמן גם לבחור לו זהות יהודית ספציפית מתוך מגוון שאין לו אח ורע בתולדות ישראל. אפשר לנסח זאת כך: השואה משקפת את המאמץ הנאצי להפוך את היהודי לאובייקט, אובייקט של רצח, והרי כל האובייקטים הכלולים בקבוצה אחת זהים בהכרח זה לזה. כיום, לעומת זאת, הושם דגש חזק דווקא על הסובייקטיביות היהודית, והרי הסובייקט, מעצם טיבו, אינו ניתן להגדרה ולהכללה, וכל האופציות פתוחות בפניו. הוא יכול לנטוש כליל את הזהות היהודית, הוא יכול לחיות בארה"ב כחסיד סאטמר שווה זכויות (כאחד הגויים), הוא יכול לכהן כרבנית רפורמית בסינסינטי, כרב חב"די ברוסיה, כיהודי חילוני בארץ הקודש, כמלומד קונסרבטיבי בניו יורק, כמתבולל באמסטרדם, וכיצא באלה. (הוא גם עלול לראות עצמו קרדינל יהודי בפריס). והרי גם מקצת מכל אלה לא עמדו בפני אבותיהם.

זאת ועוד: יהודי אמריקני מסוגל כיום לתפוס את הווייתו האישית כהוויה של גלות, או של תפוצה, או של בית, או אף של שליט אמריקני בפוטנציה, שמזדהה עם המדינה היהודית בכל רמ"ח איבריו (ג'ו ליברמן).¹⁴ הכול לפי פרשנותו הקיומית. בהתאמה לכך, גם יהודי ישראלי עשוי כיום להבין את עצמו כמי שחי או בבית לאומי, או בראשית הגאולה, או בניכור קיומי, או גם ב"גלות ישראל בארץ הקודש".¹⁵ הרי לראשונה מאז העת העתיקה קמה מדינה יהודית עצמאית בארץ ישראל, הרי לראשונה מתקיימת יהדות חופשית בחוץ לארץ, קל וחומר שלראשונה מאז ומעולם שתיהן עומדות יחדיו זו בצד זו. אין צריך לומר כי מציאות מהפכנית זו יוצרת אופציות חדשות של זהות והזדהות.

¹⁴ אנקדוטה מעניינת: חמישה מתוך ששת האישים שהתחרו בשנת 1904 על המועמדות הדמוקרטית לנשיאות ארצות הברית היו זכאים לעלות ארצה לפי חוק השבות.

¹⁵ וזאת לפי ההגדרה החרדית. ראו: אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, עם עובד: תל אביב תשנ"ג, עמ' 201-248;

Menachem Friedman, "Israel as a Religious Dilemma," in: Baruch Kimerling (ed.), *The Israeli State and Society: Boundary and Frontiers*, New York 1987, ch. 3; Aviezer Ravitzky, "Exile in the Holy Land: The Dilemma of Haredi Jewry," in: P.Y. Medding (ed.), *Israel: State and Society, 1948-1988 (Studies in Contemporary Jewry, 5)*, Oxford University Press: Oxford & New York 1990, pp. 89-125.

זכורני לפני שנים, לקראת סיור במחנה הרצח¹⁶ טרבלניקה, פגשתי בפתח המחנה סיעה של יהודים חרדים והצטרפתי אליהם לשעות ארוכות של כאב ותפילה. בסיום הסיור שוחחתי עם מנהיגם, חסיד ויז'ניץ בא בימים, ניצול השואה. היו אלה ימים של פילוג חריף בין שתי מפלגות חרדיות (אשכנזיות) במדינת ישראל - "אגודת ישראל" ו"דגל התורה" - ומנהיגי שני הצדדים לא חסכו את שבט לשונם זה מזה. האיש ביטא את צערו על כך שגם רבנים ואדמו"רים נטלו חלק בסכסוך ואמר בסרקזם כואב: "ברגע השחרור מהמחנה עלה בגורלי לראות את 'הגדולים' כשהם יוצאים לחופשי. הייתה ביניהם אז הסכמה גמורה, כולם רצו דבר אחד".

"מה הדבר?", שאלתי, והחסיד השיב: "תפוח אדמה". אינני מסוגל לדמות דוגמה נוקבת מזו כדי להמחיש את עומק התמורה שחלה במצבם של היהודים מאז ועד הנה - מיהדות של גורל ליהדות של בחירה. הרעב ל"תפוח" בעת ההיא מסמל גורל כפוי וזהות אחידה, ואילו המחלוקת הפוליטית בעת הזאת מייצגת את מרחב הזהויות החדש, כאשר פליט שואה אמור לבחור בין מפלגה חרדית חסידית למפלגה חרדית ליטאית, במדינה ריבונית יהודית, בלבה של ארץ הקודש, קודם לימות המשיח, בהנהגתם של פורקי-עול. צאו וראו: דווקא הוויכוח על הייעוד הקיבוצי הישראלי הוא שמשקף גם את החירות החדשה לבחור את הזהות האישית.

ממצוקה לשגשוג

החירות החדשה נישאת גם על גלי ההצלחה שפקדה את בני העם בזמן הזה. היהודים הפכו תוך שני דורות מקבוצה נרדפת, הנרדפת ביותר במשפחת האדם, לקבוצה משגשגת, פוליטית, מעמדית וכלכלית. הם נעו מגורל היסטורי שיהודים רבים מבקשים להימלט ממנו, למציאות היסטורית שנוכרים רבים מבקשים להצטרף אליה. ראוי לזכור: לאורך עשרות דורות, 'יהודי' היה שם-נרדף כמעט לאדם עקור, חסר עוגן, ובמקרים רבים גם לאדם נרדף. כדברי הרמב"ם בבואו לנסח את תנאי הכניסה הקלים להפליא (כך בזמנו) אל תוככי העם היהודי:

כיצד מקבלין גרי הצדק? כשיבוא אחד מהם להתגייר מן העכו"ם ויבדקו אחריו ולא ימצאו עילה [כוונה לא כנה], אומרים לו: מה ראית שבאת להתגייר? אי אתה יודע שישאל בזמן הזה דוויים ודחופים ומסוחפין ומטורפים וייסורין באין עליהן? אם אמר: אני יודע ואיני כדאי, מקבלין אותו מיד.¹⁷

כך הציג הרמב"ם, איש המאה השתיים-עשרה, את מצבם ההיסטורי הממשי של ישראל "בזמן הזה", הזמן הלא-משיחי. בני העם היהודי, מעצם הוויית הגלות, "דוויים ודחופים ומסוחפין ומטורפין וייסורים באים עליהם", ולפיכך, מי שמבקש להסתפח אליהם בתנאים אלה חזקה עליו שלבו טהור ובחירתו מבורכת וראוי לקבלו גם בטרם קיבל עליו עול מצוות! והנה, תוקפה של הערכה קשה זו לגבי תנאי החיים היהודיים לא פג אחרי יותר משבע מאות

¹⁶ הביטוי 'מחנה השמדה', כמו הביטוי 'נספה בשואה', הם בעיניי ביטויים מגוינים. היהודים נרצחו באירופה, הם לא נשמדו ולא נספו.

¹⁷ רמב"ם, משנה תורה, הלכות איסורי ביאה, יד, א (ההדגשה שלי - א"ר). רק לאחר ש"מקבלין אותו מיד" מלמדים אותו את "עיקרי הדת" ו"מקצת מצוות". הוא רשאי לסרב לקבלת עול-מצוות ולחזור בו, אולם "אם קיבל, אין משהדין אותו ומלין אותו מיד" (שם, י"ד, ב-ה).

שנה. עקבותיה מתגלים אפילו בנוסחו של חוק השבות הנוהג במדינת ישראל המודרנית: החוק הוריד את רף הקבלה האזרחי ככל האפשר, אולי אף מעבר לזה, ובלבד שכל נרדף בפוטנציה מחמת יהדותו, ויהא גם יהודי לשליש ולרביע, ימצא מקלט פסי במדינת היהודים. כמוכן, הרמב"ם דיבר על כניסה תחת כנפי השכינה, והחוק הישראלי מדבר על כניסה תחת כנפי האזרחות, אך הנחת היסוד בדבר המצוקה היהודית עדיין עומדת בעינה.

אולם הנחת יסוד זו אינה עומדת עוד. בעת הזאת, אנשים ונשים מארצות שונות, מרוסיה ועד אתיופיה ועד המזרח הרחוק, מזהים את המצב היהודי עם הצלחה ושגשוג וחותרים להסתפח אליו בכל נתיב אפשרי. הנה כי כן, חוק השבות שנחקק בזמנו במציאות יהודית אחת מתפקד עתה במציאות אחרת. גם תנאי החיים של יהודי התפוצות מצויים בפריחה: היהודי מזהה ברבים כחבר בקבוצה מצליחה, מעוררת קנאה, כך בחברה, כך בכלכלה, וכך באקדמיה. כדי לעמוד על היקפה של התופעה, די לציין את מקומם הגבוה של בני הקבוצה הן בין זוכי פרס נובל והן בין שועי העולם. והנה, מטבע הדברים, תנאים של רווחה הם גם תנאים של חירות ובחירה. הם פותחים את הדלת כלפי רוחות חדשות וכלפי תקוות אחרות, ואינם מקבעים עוד את האדם בתוך מציאות קשוחה ובתוך זהות נתונה. גם אם אינם בונים לו בהכרח חירות פנימית, הם מעניקים לו חופש תנועה ומרחב של דרכי חיים. מטבע הדברים, גם עצם תנאי החיים בעולם המערבי תורמים תרומה מכרעת לתהליך זה. אמת, דינמיות חופשית זו מאיימת מדי יום על שרידותו וחיוניותו של עם ישראל, וחללים רבים הפילה, אולם אין להכחיש כי היא מעצימה את החירות האישית ואת טווח הבחירה.

למרבה העניין, שינוי רדיקלי זה בתנאי החיים היהודיים טבע את חותמו גם בלבה של התיאולוגיה היהודית והשפיע ישירות על אופיין של תנועות הגאולה שהתגלו לעינינו בעת הזאת.¹⁸ לפי הדעה המקובלת בספרות המחקר, דרכן של התעוררויות משיחיות לצמוח מתוך תחושה של צרה ומצוקה, מתוך תודעה של פורענות ומשבר. כאשר ההווה היסטורית נראית ללא מוצא, כאשר כל תקווה טובה נכרכת בהכרח בעקירה גמורה של המציאות הקיימת, קמו תנועות משיחיות שהבטיחו גאולה עליונה, שתתייצב נגד המציאות, על אף הנתונים. תקוות העתיד נקשרה אפוא בהערכה פסימית של ההווה. והנה, בדור האחרון צמחו שתי תופעות משיחיות אינטנסיביות, ללא תקדים מאז המאה השבע-עשרה, אך הללו ביטאו עמדה הפוכה בתכלית. זו אף זו הדגישו כי אנו חיים בעידן של הצלחה והארת פנים, של מימוש וכיבוש, של התקדמות היסטורית או אף של מלאות קוסמית. האחת, הצינונות הדתית הגאולית, קמה מלכתחילה על הבסיס של שיבת ציון, של התקומה הלאומית-המדינית והניצחונות הצבאיים של מדינת ישראל. השנייה, תנועת חב"ד, אף שהחלה את דרכה המשיחית בתקופת השואה, אל מול אסון וחורבן, פיתחה אחר כך במהירות סערה משיחית בזכות המציאות, בעקבות ההתרחשות וההתקדמות היסטורית המאירה את פניה (בעיקר בשנות השמונים והתשעים). נראה אפוא שהתמורה היהודית מהכרחיות לחירות, ממצוקה לשגשוג, נתנה את אותותיה גם על תופעות מרתקות אלה.

¹⁸ ראו רביצקי, חירות על הלוחות (למעלה, הערה 10), 90-113.

הדת וגבולות הקולקטיב

להפתעתם של רבים, מתברר כי גם התפיסה הדתית של הזהות היהודית עברה בדורות האחרונים תהליך בולט של הרחבת גבולות. היא נעה בבירור מהגדרה אקסקלוסיבית של הזהות, שמוציאה מתוכה סוטים ומתכנסת פנימה, אל הגדרה אינקלוסיבית שנפתחת כלפי הרבים ומכנסת אותם תחת כנפיה. היא מאפשרת אפוא מרחב בחירה גדול יותר. אמת, זוהי אמירה טריוויאלית ביחס לתנועה הרפורמית, אולי גם ביחס לתנועה הקונסרבטיבית, אולם לטענתי היא חלה גם על גווייה השונים של היהדות האורתודוקסית ואפילו על הגרעין הקשה של הזרם החרדי האולטרה-אורתודוקסי.

המסורת ההלכתית כרכה את הזהות היהודית באמונה ובקיום מצוות. מבחינתה של מסורת זו, כמו גם מבחינת המציאות ההיסטורית לאורך הדורות, יהודי שמרד במתכוון ("להכעיס") במצוות הדת, הוציא את עצמו מכלל ישראל. עצם מעשיו מעידים על רצונו לפרוש מן הקהילה ומן האומה ולכן גם חובת האחוה ההדדית והסולידריות פגה כלפיו. הוא הדין גם לגבי יהודי שכפר ביסודות האמונה שעליהם הושתתה הקהילה. כלשונו של הרמב"ם, גדול החכמים בימי-הביניים: "וכאשר יאמין האדם אלה היסודות כולם ונתבררה אמונתו בהם, הוא נכנס בכלל ישראל ומצווה לאהבו... וכשנתקלקל לאדם יסוד מאלה היסודות, הרי יצא מן הכלל וכפר בעיקר".¹⁹ הגדרת השייכות הייתה אפוא חדה והיא קבעה ברורות את גבולות הקולקטיב. אולם המציאות המודרנית והמהפכה הצינית שינו את החברה היהודית לבלי הכר והצמיחו בתוכה תופעה חדשה, רבת-ממדים, של יהודים שנטשו את תורת ישראל אך דבקו ללא סייג בעם ישראל. קשה להפריז בעומקה של תמורה זו - ליתר דיוק: של שערורייה זו - מבחינתה של החשיבה ההלכתית. לאורך דורות ארוכים, יהודי שפרק את עול המצוות היה חשוד מניה וביה כבוגד בעמו, "רודף" ו"מוסר". והנה, הופיעו על הבמה יהודים מחללי שבת ואוכלי טריפות אשר בה בשעה גם מגלים נכונות למסור את נפשם למען עמם. כיצד הגיבה לכך המסורת הדתית? האם חולל הדבר שינוי עומק במושגי היסוד של הזהות?

אפתח בהדגמות קלות ואסיים בכבדות. מיותר להעלות את השאלה ביחס לתנועה הרפורמית, שהרי זו הרחיקה עצמה ביודעין מיסודות מכריעים בעולמה של ההלכה. בדור האחרון הכירו מנהיגיה גם ביהדותו של בן לאב יהודי ולאם נוכרייה (patrolinial descent) ופרצו בכך ללא תקדים את גבולות הקולקטיב. התנועה הקונסרבטיבית, כדרכה, נהגה במתינות בשאלה זו. אולם כבר בראשית דרכה קבעה עיקרון מנחה לפיו ההלכה מתעצבת בהתאם לדמותו ההיסטורית הריאלית של כלל ישראל, ולכן יכלה להחיל את הזהות והסולידריות גם על מי שאיננו עונה לדרישות הפורמליות שנדרשו בעבר.²⁰

¹⁹ רמב"ם, פירוש המשנה, הקדמה לפרק חלק, סוף ----. השו"ל, הלכות אבל, א, י.

²⁰ לאחרונה החלה ועדת ההלכה של התנועה הקונסרבטיבית לדון בשאלת מעמדו של אב נוכרי הנוכח בטקס בר המצווה של בנו היהודי (בן לאם יהודיה).

לפי הדעה הרווחת, היהדות האורתודוקסית אמורה לפטור עצמה משאלות אלה ולהתעלם כליל מתנאי הזמן והמקום. ולא היא! גם בקרבה חלו תמורות עמוקות, אף כי בדרכים אחרות. כבר הראיתי בעבר כי מורי הוראה מן השורה הראשונה של האורתודוקסיה המודרנית (או של הציונות הדתית) הכירו מפורשות ביסוד הלאומי של הזהות - בשותפות הקיומית בין בני העם – בתור יסוד עצמאי מכונן שאיננו נבלע ביסוד הדתי.²¹ הם הרחיבו את גבולות הזהות והסולידריות היהודית כלפי כל מי ששומר אמונים לברית הגורל, גם אם הפר את ברית האמונה. "חופשיים כאלה אינם יוצאים מכלל ישראל במובנו הציבורי והלאומי... בכל מקום שכינוסו של העם הוא לתקנת העם והדגשת צביונו הלאומי, כל ישראל נחשבים חברים.²² הראי"ה קוק הרחיק לכת עוד יותר: הוא תפס את עצם הנאמנות הלאומית כביטוי עמוק של נאמנות דתית – "רוח ה' ורוח ישראל אחד הוא!"²³ - ולכן הציג את החלוצים החופשיים כבעלי תשובה שלא מדעתם. תפיסות הלכתיות והגותיות אלה חוללו תמורה משמעותית בהגדרה המסורתית של "כלל ישראל".

ומה על האורתודוקסיה החרדית? האם גם בה ניכרים אותות הזמן ותמורותיו? אציג דוגמה מאירת עיניים. לפי ההלכה, יהודי שמחלל שבת בפרהסיא מוציא עצמו מן הכלל וחלה כלפיו חובת ביעור רשעים ("מורידין ואין מעלין"). כלום ינהגו כך תושבי בני ברק (החרדים) בתושבי גבעתיים (החילונים) ששוכנים בקרבתם? האם יפקיעו אותם מגדרי האחוה היהודית? כבר בדורות קודמים נמצאו חכמים שגוננו על העבריין המודרני תוך שימוש בשלל מושגים כמו "שוגג", "תינוק שנשבה" או "אנוס על פי היצר". אולם הגדיל לעשות מולם מורה ההלכה הגדול של היהדות החרדית בימי הקמת המדינה, ר' ישעיה קרליץ (החזון איש). לדבריו, הדינים החמורים נגד הכופרים אינם חלים על בן דורנו - לא רק מכיוון שלא רק הוא, אלא הוריו ומוריו הם שסטו מן הדרך והם שנושאים באחריות הישירה; וגם לא רק מכיוון שלא רק הוא, אלא גם מורי ההלכה נכשלו במשימתם החינוכית, והאחריות מוטלת גם על צווארם. יותר מזה: כביכול גם הקב"ה עצמו לא התגלה בפניו ומנע ממנו את טובו: הרי בדורותינו ההשגחה הסתתרה, הנסים נעלמו מן העין, ולכן החופשי איננו בגדר מורד ואשמתו פחותה לאין שיעור.²⁴ בקצרה: הכופר אינו עוד אותו כופר, הרב אינו עוד אותו רב, אפילו היקום אינו עוד אותו יקום, ומכאן שאין להפעיל נגדם את ההלכות הקדומות! גלוי לעין כי החזון איש נקט מדיניות מטא-הלכתית מרחיקת לכת, ובאמצעותה הרחיב מאוד את גבולות הזהות והסולידריות המקובלים בקהילה החרדית. אמנם נמצאו חכמים שתמחו על פסיקתו, בהדגישם את העיקרון האורתודוקסי השולל את שינוי ההלכה בעקבות שינוי המציאות.²⁵ אולם דווקא משום כך ניכרת ההעזה החריגה שבה נקט החזון איש בבואו לדון בשאלה זו.

²¹ רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים (למעלה, הערה 15), עמ' 141-162; הנ"ל, חירות על הלווחות (למעלה, הערה 10), עמ' 241-254.

²² הרב ב"צ חי עזיאל, הגיוני עזיאל, ירושלים תשי"ג, עמ' שכ"ז. הרב עזיאל היה בשעתו רבה הראשי הספרדי של ארץ ישראל.

²³ ראי"ה קוק, אורות, מוסד הרב קוק: ירושלים תשכ"ו, עמ' סד.

²⁴ חזון איש, יורה דעה, הלכות שחיטה, סימן ב, ט"ז. להרחבת הדברים ראו רביצקי, חירות על הלווחות (למעלה, הערה 10), עמ' 229-232.

²⁵ (הרב) אברהם ווינפילד, שו"ת לב אברהם, מאני תשל"ז, סימן קמ"ב, עמ' רנ"ח. השו"ת (הרב) ב"ז זילבר, או נדברו, בני ברק תשל"ט, כרך י"ד, עמ' י"ז.

כל הדוגמאות האלה יחדיו, מקצה הקשת אל קצה הקשת, הן ביטוי נוסף לפתיחתן של אופציות חדשות בפני הזהות היהודית בת-זמננו. אנשים ונשים שהורחקו לפניהם מן הקהילה עשויים להיחשב היום כחלק אורגני ממנה (גם אם בחטאם). הרצועה הותרה במידה זו או אחרת (בהתאם לדרכו של זרם זה או אחר) וכתוצאה מכך התרחבו מאוד היקפה של האחוה היהודית וגבולותיו של כלל ישראל.

חתימה

תפלל רבי שניאור זלמן מלאדי, מייסדה של תנועת חב"ד, למען נצחונו של הצאר הרוסי. אמנם אם ינצח נפוליאון, כתב האדמו"ר באחת מאגרותיו, "ירבה העושר בישראל ויורם קרן ישראל [בקרב העמים], אבל יתפרדו ויתרחקו לבן של ישראל מאביהן שבשמים". לעומת זאת, אם ינצח הצאר, "אם כי ירבה העוני בישראל ויושפל קרן ישראל, אבל יתקשרו ויתחברו ויתעקדו לבן של ישראל לאביהם שבשמים."²⁶

נראה שדאגתו של האדמו"ר עשויה הייתה להלום לא רק את זמנו אלא גם את זמננו שלנו – שבו הלבבות אינם "מתקשרים" ואינם "מתעקדים" עוד מאליהם אל תפיסות מסורתיות ואל ערכים נתונים. אולם החירות, מעצם היותה חירות, איננה מוליכה רק בנתיב סלול אחד. היא פותחת פתחים רבים ופתוחה לרוחות רבות. החירות איננה תוכן אלא מרחב, ומרחב זה מציע הן את סם המוות והן את סם החיים ליחיד, לקהילה ולעם.

²⁶ ראו: ח"מ היילמאן, בית רבי, ירושלים תשי"ג, עמ' 94-92.

חלק שני: העם היהודי והתנגשות הציוויליזציות

מה לך לדרך מצרים לשתות מי שחור

ומה לך לדרך אשור לשתות מי נהר

(ירמיהו ב', י"ח)

העימות המחודש בין המערב לאסלאם, שהגיע לשיאו הדרמטי בהתקפה הרצחנית על מגדלי התאומים במנהטן, העמיד את הנהגת העם היהודי בפני דילמה חריפה: מה מקומו של היהודי במאבק זה? האם יתייצב בצד אחד של המתרס ויזדהה עמו ללא סייג, או שמא עברו ועתידו ההיסטורי קוראים לו להיבדל משני הכוחות כאחד ולעמוד ככל האפשר מעבר להם? גם התיאוריה הנפוצה בדבר 'התנגשות הציוויליזציות' וגם הלכי הנפש הרווחים היום במערב ובמזרח דוחקים בעם היהודי לבחון את עמדתו ולתהות האם ראוי לו להטיל עצמו בחיקה של ציוויליזציה שלטת אחת. אמת, המציאות הפוליטית הנוכחית אינה מתירה לו להיות ניטרלי: היא מחייבת אומה ומדינה לכרות בריתות פרגמטיות ולהתחבר למעצמה חזקה לפי צרכי השעה. אולם האם שומה על היהודים להתמסר לחלוטין לצד אחד ולזהות עצמם עמו בכל שדה תרבותי ובכל מישור ערכי?

כל פעולה והכרעה בתחום זה עשויות להשפיע השפעה ניכרת על עתידו של היהודי ההיסטורי בכל אתר ואתר, הן במדינת ישראל, הן בתפוצות ישראל. כל עמדה שתניקט תשליך השלכה ישירה על שלומם וביטחונם של היהודים ותטביע חותם עמוק על תרבותם וזהותם. לפיכך, ראוי היה להעמיד שאלה זו במוקד סדר היום הלאומי. אולם למרבה הפלא השאלה איננה זוכה כלל לתשומת לב ציבורית ופוליטית, וכל שכן לדיון ביקורתי מנקודת מבט תרבותית ודתית.

* גרסה קצרה ראשונה של מאמר זה התפרסמה בעיתון **הארץ** (מוסף השבת, י"ט בניסן תשס"ד, 10 באפריל 2004) ובספר **חוג נשיא המדינה לתפוצות** (בעריכת סרג'יו דלה פרגולה ועמוס יובל, סדרה א, ירושלים: הספרייה הציונית והמכון ליהדות זמננו, תשס"ד, עמ' 25-33). המאמר זכה לתגובות רבות, חלקן ביקורתיות, ולכן בחרתי לשוב ולכתבו מתוך התייחסות לדברי המעירים והמבקרים. ירון הירשפלד סייע לי רבות באיתורה של הספרות הרלוונטית ותודתי נתונה לו על מאמציו ועל פריים.

אמנם הזנחה זו איננה מונעת מדוברים יהודים רשמיים לשאת דברים נמרצים ולנקוט עמדות אינטואיטיביות נחרצות בנושא. הם עושים זאת חדשים לבקרים, בישראל כמו בארצות הברית. אולם לדעתי, הצהרות אלה משקפות ברובן מדיניות שגויה; הן פוגעות באינטרס הלאומי בטווח הקצר ומאיימות על העתיד היהודי בטווח הרחוק.

בין מזרח למערב

משחר תולדותיהם הילכו היהודים בין תרבויות גדולות, בין דתות שליטות ובין כוחות אימפריאליים שהתנגשו זה בזה. הם מצאו את דרכם בין הפרת לנילוס, בין פרס ליוון, בין הנצרות לאסלאם, אך מעולם לא הזדהו עם אחד הצדדים בכל מאוּדָם. לעתים עמדו היהודים בתווך בין המעצמות השונות ולעתים היו פזורים ומפוצלים ביניהן, אך הם לא מסרו עצמם עד תום לאחד הכוחות המתחרים: 'מה לך לדרך מצרים לשתות מי שחור ומה לך לדרך אשור לשתות מי נהר'. כאשר כרתו היהודים בריתות ושיתפו פעולה עם זולתם, היה זה בעיקר שיתוף מדיני חלקי; הוא התבסס על אינטרסים הדדיים אד-הוק ולא על הזדהות טוטלית של ההווה והמהות. כאשר צידדו קצתם בתנועות לאומיות שרחשו סביבם, נמצאו כנגדם יהודים אחרים שצידדו בתנועות מתחרות; כאשר הזדהו חלקם עם זרמים רעיוניים ומעמדיים מסוימים, קמו לעומתם אחרים ותמכו בזרמים אחרים. כמובן, כלל גדול זה הופר במלחמת העולם השנייה, אולם באותה שעה הופרו כל הכללים וכל מוסדות הארץ חיטבו להישבר, ולפיכך אין מביאים ממנה ראיה. לעומת זאת, בשעות רבות אחרות, למול מלחמות 'שגרתיות' ומאבקים היסטוריים רגילים שאומות העולם ניהלו ביניהן, היהודים לא נבלעו באחד המחנות הנצים ולא הזדהו כולם כאחד עם אחד הכוחות או עם אחת האמונות.

והנה, בימים אלה ממש נדמה כאילו הקרקע נשמטת תחת עמידה מסורתית זו: העם היהודי מצטייר עתה בעיני כול כמי שניצב כולו בקוטב מוגדר אחד של 'התנגשות הציוויליזציות'; והוא עושה זאת לכאורה באופן מוחלט, בכל שדה משמעותי של הקיום: מן השדה הצבאי והמדיני, דרך המישור החברתי והתרבותי, ועד הרמה המוסרית והדתית.

זכור, בשנותיה הראשונות של מדינת ישראל ניטש בה ויכוח חריף: איזו עמדה תנקוט המדינה החדשה כלפי המלחמה הקרה בין המערב הקפיטליסטי לבין המזרח הקומוניסטי. משה סנה, מנהיג מק"י, תבע שמדינת היהודים תימנע מהזדהות עם מעצמות המערב; והוא עשה זאת לא מטעמים אידיאולוגיים גרידא אלא גם מטעמים פרגמטיים – שמא ידם של הקומוניסטים היא שתגבר והיא שתהיה בעתיד על העליונה. ראש הממשלה דוד בן-גוריון חלק אמנם על דעתו והכריע לטובת השיתוף עם המערב, אך גם הוא הגביל זאת רק לתחום הפוליטי, המעשי, ואילו בתחום האידיאולוגי והתרבותי העדיף את האתוס הסוציאליסטי דווקא. כך נמנעו גם בפעם ההיא ההתמסרות למחנה אחד וההיבלעות המוחלטת בו. אך לא כן עתה. לפי התמונה שמצטיירת לעינינו בעת הזאת, היהודי/הישראלי אמור לדבוק לחלוטין בתרבות אחת, בעוצמה אחת, באתוס מוגדר אחד. לפי אוצר הדימויים החדש שדוברים ישראלים ויהודים תורמים בחריצות לטיפוחו, במוקד העימות הנוכחי של המערב עם האסלאם המיליטנטי עומדת כביכול מורשת דתית אחת, 'מורשת יהודית-נוצרית', ובצדה פועלת גם ברית דמים משותפת, ברית אמריקנית-ישראלית. הכול נקראים אפוא להכריע הכרעה חדה: 'הלנו אתה אם לצרינו?'.

היבט דתי והיבט גלובלי

לדעתי, זו התפתחות מסוכנת שמאיימת על עתידנו. מצד אחד היא מחזקת את הממד הדתי של המאבק בינינו לבין שכנינו ומציירת אותו כסכסוך אולטימטיבי, ומצד אחר היא מעניקה למאבק ממדים גלובליים ומציירת אותו כסכסוך כלל-עולמי. יתר על כן: היא גם עלולה לעוות את דמותה של היהדות ההיסטורית ולקעקע את עולמה הייחודי ואת תרבותה הפרטיקולרית.

רבים מאתנו מזהירים זה שנים מפני החרפתו של הממד הדתי בסכסוך הישראלי-ערבי או הישראלי-פלסטיני. הם היטיבו לדעת, כי לא הרי סכסוך פוליטי כהרי מאבק היסטורי, ולא הרי מאבק היסטורי כהרי התנגשות דתית. סכסוך פוליטי בין מדינות אפשר ליישב באמצעות שיחות ופשרות; מאבק היסטורי בין עמים קשה יותר ליישב, אך הדבר אפשרי; אולם ספק גדול אם אפשר להתגבר על התנגשות ישירה בין שתי דתות מונותאיסטיות, כל שכן שרבים ממאמיניהן מעניקים להן פירוש אקסקלוסיביסטי מובהק. התנגשות חזיתית כזאת נוגעת מיד בתחומו של המוחלט, של הטוטלי. היא עלולה אפוא להזין את עצמה בכל מחיר ולהחריף את עצמתה בכל יום ויום, עד חרמה.

ואמנם לאסוננו, הסכסוך המזרח תיכוני הלך ונצבע בשנים האחרונות בצבעים דתיים עזים. המאבק על חבלי הארץ מצטייר יותר ויותר כמאבק תיאולוגי, ושאלת הריבונות הפוליטית הולכת ו'מתעלה' לדרגה מטפיזית מובהקת. והרי כבר כתב הדרשן הקדמון על סיפור קין והבל: 'ויהי בהיותם בשדה, ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגו: ועל מה היו מדיינים? זה אומר: בתחומי בית המקדש נבנה, וזה אומר: בתחומי בית המקדש נבנה!'.²⁷ המדרש תולה אפוא את הרצח הראשון בתולדות האדם במניעים דתיים מובהקים, במלחמה על המרכז הקדוש; וכך ראינו גם אנו בעינינו וכך שמענו באוזנינו מאז ועד עתה.

והנה, בעת הזאת קמים עלינו אויבים ו'דידים' והם מבקשים להוסיף להיבט דתי זה של הסכסוך גם את ההיבט העולמי. לאחר 'האבסולוטיזציה' של המאבק ממשמשת ובאה גם 'הגלובליזציה' שלו. בעקבות זאת מצטיירת עתה מדינת ישראל, או היהודים באשר הם, כמוקד פוליטי וציר מטפיזי של התרבות המערבית, שאור שבעיסה של 'מורשת יהודית-נוצרית' שנאבקת על נפשה (או נלחמת עד חרמה) מול האסלאם העולמי. כלום צריך לומר כי הצירוף של שני יסודות אלה יחדיו, הדתי והגלובלי, הוא צירוף מאיים? האם יש לחזור ולהדגיש כי הוא עלול להקים עלינו מיליארד ורבע של אויבים (מוסלמים) פוטנציאליים? כבר לפני עשרות שנים הציג סיד קטב, מקנאי האסלאם במצרים, את ישראל בתור חוד החנית של התרבות המערבית, ראש חץ שאותו יש לקעקע תחילה. אולם שנות דור נוספות נדרשו כדי שישיראל תצטייר ברבים כחוד החנית של 'מסע צלב' מודרני, מערבי, אמריקני, נוצרי ו'דמוקרטי'.

²⁷ בראשית רבה, כ"ב.

האם יש לראות בכל התופעות הללו גזרת גורל? האומנם אי-אפשר להשפיע עליהן באמצעות מדיניות לאומית נכונה? כמובן, חלק ניכר מהן קשור בעובדות אובייקטיביות ואינו תלוי במעשינו או במחדלינו: מטבע הדברים, ישראל חולקת עם המערב שורה של סמלים ותכנים משותפים, למן המסורת המקראית המכוננת, דרך התרבות המדעית המקדמת, ועד לשיטה הפוליטית-משפטית המארגנת; גם מבחינה דמוגרפית, הרוב המוחלט של העם היהודי שוכן כיום במדינת ישראל ובארצות הברית. וישנן עוד כהנה וכהנה תופעות נתונות שיוצרות בינינו שיתוף קיומי ותודעתי. אולם תופעות אלה אינן חזות הכול ואינן פורסות את מלוא התמונה. בצדן רוחשים גם תהליכים רבים אחרים, פתוחים ודינמיים, ואלה מסורים בידינו או ומאפשרים לנו שיקול דעת ופעולה מודעת.²⁸

סכסוך אזורי

קודם כול, בניגוד לרטוריקה המקובלת על רבים ממנהיגינו, עלינו לעשות כל מאמץ להפריד בין הסכסוך המזרח תיכוני, שאנו שקועים בו עד צוואר, לבין הסכסוך הגלובלי, שאנו מעורבים בו רק בעקיפין. האינטרס היהודי והישראלי מחייב להגביל את המאבק הנוכחי עם הפלסטינים למאבק מקומי, אזורי, לאומי ופוליטי, ולא להציגו כשמן התבערה של עימות כולל ומקיף, על-אזורי ועל-לאומי. אולם כאשר אנו מציירים את דמותו של יאסר ערפאת בדמותו של אוסמה בן-לאדן (כפי שעשה בשעתו ראש הממשלה אריאל שרון), או את דמות החמאס בדמות אל-קאעידה, אנו עושים בדיוק ההפך: אנו מחוללים בכך במו ידינו את המעבר המסוכן, הכפול, מן הדגש הפוליטי אל הדגש הדתי ומן המוקד האזורי אל המוקד העולמי.

יתר על כן: אם ערפאת הוא בן-לאדן, אזי גם בן-לאדן הוא ערפאת; ואם החמאס הוא אל-קאעידה, אזי גם אל-קאעידה הוא החמאס, היינו הוא לוחם את מלחמתו של הפלסטיני, הוא תוקף בשמו והורג למענו. ואם כן, אין מנוס מן המסקנה שמחיר הדמים הכבד שהמערב נתבע לשלם לאחרונה, לא נדרש ממנו אלא בגלל ישראל ומלחמותיה. במילים אחרות: הגלובליזציה של הסכסוך עלולה להקים עלינו לא רק את העולם המוסלמי כולו; היא מאיימת לקומם נגדנו גם מגזרים רבים של העולם המערבי הליברלי, אלה שמבקשים לשבת בשלווה ולהתרחק ת"ק פרסה מכל מלחמות השבטים אשר במזרח התיכון.

אשר על כן, אל לנו להאיץ שוב ושוב בארצות הברית לתקוף מדינה ערבית כלשהי (כפי שעשה שמעון פרס בהיותו שר החוץ, ערב המלחמה בעיראק). גם אם הדבר נראה כמתיישב עם האינטרס הישראלי המיידי, בטווח הקצר, אל לנו לחזק את הדימוי ההרסני של מבעירי הבערה בכל אתר ואתר. ינהלו האמריקנים את מלחמותיהם שלהם, ואנו די לנו במלחמותינו שלנו.²⁹

²⁸ אני מכיר בגבולות כוחנו והשפעתנו, ואינני משלה עצמי להאמין כי הדבר מסור בידינו כולו או רובו. אוריה פורמן התווה כמה מן הגבולות האלה במאמר ביקורת מפורט שחיבר כלפי מאמרי, 'התנגשות הציוויליזציות היא (בלית ברירה) מלחמתנו' [טרם נדפס]. אולם אני מבקש לעסוק בתחום הנתון באחריותנו, לא כמה שקצרה ידינו מהושיע בו.

²⁹ הדברים אינם אמורים ביחס לאיום הגרעיני. בעת הזאת, כבעבר, סגנת השואה הלאומית גוברת על כל השיקולים ועל כל הנימוקים.

אמת, אפשר להעלות גם סברה הפוכה:³⁰ אפשר לטעון כי הגלובליזציה של הסכסוך עשויה לערער את הדימוי החיובי של המאבק הפלסטיני כמאבק לשחרור לאומי ולהוקיע אותו כחלק מן הטרור הבינלאומי הרצחני. איננו מכחישים זאת. אולם לדעתנו, גם אם נניח שכל פגיעה בדימוי הפלסטיני משרתת במישרין את מדינת ישראל, תועלת פרגמטית מעין זו לטווח הקצר אינה שקולה כנגד הסכנות המהותיות לטווח הרחוק, הטמונות בהחרפת הממד הדתי של הסכסוך ובהצבת ישראל בלב הסערה ובמוקד שפיכות הדמים העולמית. היא איננה מאזנת את הרעה הנשקפת לעם היהודי ולמדינתו מן הדימוי הכוזב של חוד החנית ב'מלחמת ציוויליזציות' אמתית או מדומה. יתר על כן: בניגוד לדבריו של אחד המבקרים, יהודי ישראל ויהודי התפוצות מצויים בסירה אחת בעניין זה. גם האינטרס הישיר של יהודי המערב תובע להגביל את היקפו של הסכסוך ולמעט ככל האפשר את הזיקה שנוצרה בעת האחרונה בין תמיכה עקרונית במדינת ישראל לבין עימות חזיתי עם המוסלמים השוכנים סביבותם.³¹

מילניאריזם נוצרי

זאת ועוד, יש לרסן את הלהט שאחז לאחרונה במנהיגים ישראלים לכרות 'ברית תיאולוגית פוליטית', עם אנשי הימין הנוצרי האמריקני. גם טובתה של מדינת ישראל וגם עתידה של אמונת ישראל אוסרים עלינו לקשור את גורלנו ודמותנו עם מנהיגים דתיים פונדמנטליסטים ועם מטיפים אוונגליסטים שמבקשים להחיש את שיבת ציון היהודית כאמצעי מובהק לשיבתו של ישוע הנוצרי. אמת, דוברים נלהבים אלה קוראים לאנשיהם לחבור עמנו ולדבוק בנו, הם גם דוחקים בנו להפגין את כוחנו ולהרחיב את גבולנו. אולם רבים מהם אינם מסתירים כלל את מניעיהם ואת ציפיותיהם: הם חותרים בגלוי, ללא כחל ושרק, לעודד את היהודים להתכנס יחדיו במקום שבו חטאו את חטאם הקולקטיבי נגד המשיח הנוצרי, לחזור בהם מחטאם ולהיכנס תחת כנפיו, ולהמריץ בכך את ביאתו השנייה. לדבריהם, העם היהודי חוזר לארצו בעיניים קשורות: הוא עיוור לייעודו ולמשמעות הפנימית של מעשהו, ולכן הם, האונגליסטים, קרואים להאיר את דרכו ולהצביע על מגמת פניו האמיתית.

זוהי אפוא אהבה חונקת, בולעת, אהבה ששוללת מן 'האהוב' את זהותו העצמית ואיננה מניחה לו מרחב קיום משלו; היא אינה מתירה לו לדבוק באמונתו לאורך ימים ושנים, לא בעתיד ההיסטורי וודאי שלא בעתיד האסכטולוגי. קצתם מאמינים כי היהדות אינה מעניקה ישועה לבניה, ולא זו בלבד אלא שרובם עתידים להישמד בשעת המאבק האחרון - 'הזעזוע הגדול' - שעתיד להתרגש עלינו לפני בוא הגואל. אולם גם אלה מהם אשר מבטיחים לנו גורל מבורך מתנים זאת בגלוי בדבקותנו העתידה במשיח הנוצרי. גם הם אינם פונים אלינו כפי שאנו, לפי תודעתנו שלנו, אלא כפי ש'נועדנו' להיות.

³⁰ תגובה מעין זו לדבריי שמעתי לראשונה מפיו של עמנואל סיון.

³¹ איננו מקבלים אפוא את הביקורת המפתיעה שמתח סטיוארט כהן על דבריי, שלפיה עצם הדרישה להוסיף ולהחזיק במדיניות הקלאסית של העם היהודי, שמעולם לא התמסר בכל מאודו לשום תרבות שלטת, פוגעת בטובתם של יהודי התפוצות בני זמננו. ראו מאמרו 'בחירה חותכת בין טוב לרע: אסור לישראל להימנע מנקיטת עמדה ברורה בעימות בין המערב לבין האיסלאם', **הארץ**, כ"ח בניסן תשס"ד, 19 באפריל 2004, עמ' 2.

כלום צריך לומר אילו ציפיות מרחיקות לכת ניטעות בלבם של מאמינים נלהבים אלה כאשר מנהיגי ישראל קושרים עמם קשרים פומביים הדוקים ועורכים אתם טקסי הזדהות ססגוניים? האם יש להדגיש איזו סכנה אורבת לפתחנו אם ביום מן הימים ישתכנעו מאמינים אלה כי היהודים מכזיבים שוב את תקוותיהם, כי הם מוסיפים חטא על פשע ו'בוגדים' במשיח הנוצרי גם בפעם הזאת? את דעתי זו כבר הבעתי בעבר, אולם אז לא הסתמכתי על ראיות כלשהן, אלא על ההיגיון הפנימי של אמונתם. והנה לאחרונה, לנוכח מחלתו של ראש ממשלת ישראל, נבעתנו לשמוע את אחד ממנהיגי הבולטים של האוונגליזם האמריקני, פט רוברטסון, תולה את המחלה בחטאו של אריאל שרון, על אשר חילק את נחלת האל ומסרה בידי נוצרים. רוברטסון, שזכה בשעתו בפרס מיוחד מטעם שר התיירות בנימין אלון, אמנם התנצל על דבריו בעקבות הסערה שעוררו, אולם יש בהם יותר מרמז אפשרי לקראת הבאות.

ברית חדשה זו, שהולכת ונכרתת כיום עם המילניאריזם המשיחי הנוצרי, צופנת בחובה גם רעות אחרות, הן מן ההיבט המדיני, הן מן ההיבט הדתי: מבחינת מדינת ישראל, הזיהוי המתחזק עם הימין הנוצרי ממקם אותנו יותר ויותר בצד מוגדר אחד של העימות הגלובלי, צד תקיף ומיליטנטי, שמגלם בכל הווייתו עוינות כלפי האסלאם וכלפי הלוונט באשר הם. כך מתחדד אפוא הדימוי המזיק של ישראל בתור ראש החץ של 'מלחמת הציוויליזציות' הנוכחית; ואילו מבחינת דת ישראל - העניין חמור עוד יותר. לפי מיטב הכרתי, שם שמים חוזר ומתחלל בכל עת ששרים בישראל יוצאים מגדרם ומעלים על נס בכנסים רשמיים את דובריה הבכירים של המשיחיות הנוצרית הרדיקלית, זו אשר תולה את הגאולה האוניברסלית בהמרה היהודית ואשר קושרת את קץ הימים עם קץ היהדות.³² כמובן, אין לדחות ביד גסה את תמיכתם של המאמינים הנוצרים. אילו נהגו מנהיגינו באיפוק ובריסון, אילו הקפידו בנימוס על גבולות השיח, אזי לא היה מקום למחאה. רק הלהט, התלות וההתמסרות הם שמעוררים דאגה.

³² לניסוחים שקולים של התופעה ראו יעקב אריאל, 'הפונדמנטליסטים האמריקנים וישראל', הלכה למעשה: זרמים פונדמנטליסטים לנוכח בעיות אזורנו, ירושלים: פרסומי מכון דוויס ליחסים בינלאומיים, האוניברסיטה העברית, 1989, עמ' 1-26; הנ"ל, 'ציונות נוצרית פונדמנטליסטית: דיוקן של ארגון נוצרי לתמיכה בישראל', ירושלים: פרסומי מכון דוויס ליחסים בינלאומיים, האוניברסיטה העברית, 1994; יוסף דן, 'ישראל כתופעה תיאולוגית', תבלת 15 (תשס"ד), עמ' 71-86; Karen Armstrong, *The Battle of God*, New York: Alfred A. Knopf, 2000, pp. 214—; Yaacov Ariel, *Evangelizing the Chosen People*, Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 2000; idem, 'Terrorism and Political Violence', *Terrorism and Political Violence* 13 (2001), pp. 1—14; idem, 'Philosemites or Antisemites? Evangelical Christian Attitudes toward Jews, Judaism, and the State of Israel', *Analysis of Current Trends in Antisemitism* 20 (2002)

פטרנליזם תרבותי

עלינו להתקומם גם נגד הניסיון לכפות על עולם ומלואו את צורת המשטר של המערב (או של ארצות הברית), וכל שכן את אורחות החיים והנורמות התרבותיות הנהוגות בו. עלינו להתקומם נגד כפייה זו בין שהיא נעשית בכוח הזרוע ובין שהיא נעשית בכוח הממון, בין שהיא משליטה על אחרים שיטה הזרה לרוחנו ובין שהיא כופה עליהם שיטה הקרובה ללבנו. לא רק האינטרס הישראלי המייד, אלא גם הזיכרון ההיסטורי היהודי מורה לנו לצאת נגד גישה אחידנית, המבקשת למחוק מסורות פרטיקולריות, לגבור על תפיסות קהילתיות ולהשליט תחתן תפיסה 'אוניברסלית' אחת, בלעדית וחד-ממדית. אל יטעו דבריי: לא באתי לערער על התוקף האוניברסלי של איסורים מוסריים, כמו איסורי רצח, אונס ועינוי. חלילה לי לתלות גם את אלה בהקשר תרבותי יחסי. אך באתי להסתייג מן היומרה הבינלאומית החדשה, להשליט באמצעים צבאיים, לא רק את המוסר הבסיסי אלא גם את מכלול הערכים ההומניסטיים, כמו זכויות הפרט, ליברליזם ושוויון. לפי הכרתי, כל מאמץ לממש יומרה זו ולהוציאה אל הפועל עלול להביא לעולם סבל קשה יותר וכאב רב יותר מאלה שהלוחמים יצאו למנוע.

לא, לא כל בני האדם מאמינים באמונותינו, לא כולם בוחרים את בחירתנו, ולא כולם אוהבים כאהבתנו. אפשר גם אחרת ומותר גם אחרת. אני מעז לומר זאת גם כלפי האוניברסליות של השיטה הדמוקרטית גופה! לא בכל מצב תרבותי ולא בכל סיטואציה היסטורית ראוי להצביע על צורת ממשל יחידה, שרק היא תבטיח את הסדר החברתי ורק היא תגן על שלום הבריות.³³ גם אם הדמוקרטיה היא בעיניי שיטת הממשל הרצויה וההוגנת, היא איננה השיטה הלגיטימית היחידה. תרבויות שונות מצריכות דרכי ממשל שונות: ישנן שיטות אחרות שאינן דמוקרטיות אך הן מרסנות את השלטון מכוחו של חוק דתי או חוק מדיני ומציבות תריס בפני העריצות והרצחנות: החל במונרכיה קונסטיטוציונית קלסית,³⁴ עבור ב'ליברליזם חוקתי' מודרני³⁵ וכלה בקשת רחבה של מערכות שלטון מעורבות,³⁶ כדברי ר' דוד קמחי במאה השלוש עשרה על מעמדם של מלכי ישראל בתקופת המקרא: 'אם היו [אחאב ואיזבל] הורגים וגוזלים שלא במשפט, היו ישראל מורדין בו, כי לא היו מניחים מלך עליהם אם לא יעמיד ארץ במשפט'.³⁷

³³ ראו יחזקאל דרור, 'דמוקרטיה כפוייה', *הארץ* - ספרים, ה' בשבט תשס"ד, 28 בינואר 2004, עמ' 4; James Dobbins et al, *America's Role*;

in Nation-Building: From Germany to Iraq, Santa Monica, Calif.: The Rand Corporation, 2004

³⁴ המושג של 'מונרכיה מוגבלת', שהיא 'שלטון על פי חוק', פותח ברהיטות כבר בספר הפוליטיקה לאריסטו, והוא משמש שם מפורשות אל מול

'מונרכיה אבסולוטית' ו'שלטון עריץ'. ראו פוליטיקה, III, פרקים 14-16.

³⁵ Farred Zakaria, 'The Rise of Illiberal Democracy', *Foreign Affairs* 76 (1997), pp. 22--43

³⁶ Eric J. Hobsbawm, 'Spreading Democracy', *Foreign Policy* (Sep/Oct 2004), pp. 40--41; Bruce Russett, 'The Fact of

Democratic Peace', Michael E. Brown, Sean M. Lynn-Jones, and Steven E. Miller (eds.), *Debating the Democratic Peace*, London: MIT Press, 1996, pp. 72--73; Bruce Russett et al, *Grasping the Democratic Peace: Principles for a Post Cold War World*, Princeton: Princeton University Press, 1993

³⁷ פירוש רד"ק למלכים א כ"א, י.

אשר על כן, הניסיון הפשטני ליצור דיכטומיה חדה – או רודנות או דמוקרטיה – איננו מתיישב עם תולדות האדם ועם ההתנסות הפוליטית של עמים שונים ותרבויות שונות. העולם הוא זירה מורכבת יותר ומגוונת יותר מכפי שמציג לפנינו הדגם הבינארי של 'חברות החופש' מול 'חברות הפחד'.³⁸ אין מידה אחת המתאימה לכל קיבוץ אנושי ולכל מסורת תרבותית, ועל אחת כמה וכמה שאין לכפות בכוח הזרוע מידה אחידה על עולם ומלואו. לאמיתו של דבר העמדה הפטרנליסטית המצדיקה שיטת משטר אחת ויחידה יוצרת פרדוקס ברעיון הדמוקרטי: היא שואפת לכפות על כל עם ועם, ובכלל זה על עמים שלא הוכשרו לכך ולא בחרו בכך, את הרעיון של 'רצון העם'.³⁹

בעניין זה ראוי להטות אוזן לקולה של המסורת היהודית. ההלכה התלמודית הבדילה היטב בין חובות אנושיות אוניברסליות לבין חובות יהודיות פרטיקולריות. מצד אחד, ההלכה הגדירה דרישות כלליות מינימליות ('שבע מצוות בני נוח') שמחייבות את האדם באשר הוא אדם, ומצד אחר היא ניסחה שורה של תביעות פרטניות מקסימליות ('תרי"ג מצוות') שחלות רק על היהודי באשר הוא יהודי. אם כן, רק בקשר לדרישות המינימליות האוניברסליות עלתה האפשרות של כפייה מעבר לגבולותיו של הלאום היהודי. יתר על כן: אמנם הדרישות הללו כוללות גם את התביעה מכל קהילה אנושית לכונן סדר חברתי ולייסד מערכת משפטית כלשהי ('דינים'); אולם איזה סדר חברתי יתכונן בה, אילו חוקים ומשפטים ינהגו בה? שאלות פרטניות אלה נמסרו בידי כל קהילה לעצמה ובידי כל מסגרת מדינית לגופה. כך נחסמה בהלכה הנטייה הטבעית של כל תרבות – דתית או חילונית – להתפשט על פני תבל כולה ולחולל 'גלובליזציה' של אורחות חייה ושל הנורמות המכוונות את דרכיה.

והוא הדין גם בזמננו שלנו. כפי שביקשתי לטעון, הן האינטרס הישראלי, הן הזיכרון ההיסטורי הן המסורת ההלכתית, כולם כאחד מורים ליהודי שלא ליטול חלק במסע הניצחון היהיר של שיטה חברתית אחת; כולם כאחד מתריעים מפני ההזדהות עם השאיפה היהירה שתהא כל הארץ שפה אחת (אנגלית) ודברים אחדים (מערביים).

³⁸ Natan Sharansky with Ron Drimer, *The Case for Democracy: The power of Freedom to Overcome Tyranny and Terror* : New York: Public Affairs, 2004

³⁹ לאחרונה נתחברו מחקרים לא מעטים על הסכנה הטמונה בדרך האלימה לקראת הדמוקרטיה. ראו Jack Snyder, 'Democratization and War', *Foreign Affairs* 74 (1995), pp. 79-97; Jack Snyder and Edward D. Mansfield, 'Democratization and the Danger of War', *International Security* 20 (1996), pp. 5-38; Edward D. Mansfield, *From Voting to Violence*, New York: Norton and Company, 2000; Jack Snyder, *Transitions to Democracy and the Rise of Nationalist Conflict*, Jerusalem: The Leonard Davis Institute of the Hebrew University, 2000; Edward D. Mansfield and Jack Snyder, 'Democratic Transitions, Institutional Strength, and War', *International Organization* 56 (2002), pp. 297-337; Marina Ottaway and Thomas Carothers, 'Middle East Democracy', *Foreign Policy* (Nov/Dec 2004), pp. 22-28. ראו גם מכלול המאמרים המופיעים בקובץ *Debating The Democratic Peace* (לעיל הערה 10).

אלן פינקלקראוט ביקש לאחרונה לעמוד על פרדוקס מסוים של הקיום היהודי בזמננו. בדורות עברו, כך טוען פינקלקראוט, כאשר היהודי הצטייר בתור 'האחר' של החברה האירופית, הדבר נחשב לו לגנאי; ואילו בדורנו, כאשר נתהפכו היוצרות והתואר 'אחר' נעשה ציון תרבותי חיובי ומעורר הזדהות, הוא ניטל מן היהודי (מן הישראלי) ועבר אל יריבו הפלסטיני.⁴⁰ אינני יודע עד כמה הכללה זו חלה על אירופה, כולה או מקצתה. אולם כאמור, מנקודת ראותי, התביעה לשמר את האחרות היהודית ואת הפרטיקולריות התרבותית מתחייבת בראש ובראשונה מן המסורת התרבותית, מן הזהות ההיסטורית, ולא פחות מזה מצורכי הקיום במזרח התיכון ובמציאות הגלובלית בת זמננו. עמוס לוצאטו, ראש הקהילה היהודית באיטליה, הבין זאת נכוחה כאשר סירב, בשנת 2002, לא רק להצעתו המקורית של סגן ראש ממשלת איטליה, ג'אנפרנקו פיני, להדגיש בחוקת אירופה את שורשיה הנוצריים של אירופה, אלא גם להצעתו, שבאה אחריה, לציין בחוקה זו את שורשיה 'היהודיים-נוצריים' של אירופה. לוצאטו, יותר ממנהיגים יהודים אחרים, השכיל להקפיד על שימורה של 'האחרות' היהודית בעולם שבו משני צדי המתרס מוכרזת 'מלחמת ציוויליזציות'.

חלוקה דיכוטומית

לבסוף, זוהי אולי המשימה הקשה והמכבידה ביותר, דווקא היהודים הם שחייבים לעמוד בפרץ מול הניסיונות הנוכחיים לחולל דמוניזציה של דת האסלאם ודה-הומניזציה של המוסלמים, ולחלק בכך את העולם חלוקה דיכוטומית בין 'בני אור' ל'בני חושך'. דווקא היהודים הם שנדרשים לצאת חוצץ נגד הדטרמיניזם התרבותי שמועיד את בניה של דת מסוימת, מעצם מהותה, למעשים של אכזריות ושפיכות דמים. אין כמותם להציב בפני עמי אירופה את תולדותיהם שלהם, העקובים מדם, ולהשוותם עם תולדותיהם של עמים מוסלמיים רבים. אין כמותם לתאר את התמורות העמוקות שהדתות עוברות במרוצת הדורות ואת התנודות הפנימיות המטלטלות את בניהן שוב ושוב – ממתניות לקנאות, מפונדמנטליזם לפתיחות וחוזר חלילה. והרי התמורות והתנודות האלה ניכרות בעולם המוסלמי גם בעת הזאת:⁴¹ לא הרי סעודיה כהרי אינדונזיה, לא הרי פקיסטן כהרי טורקיה, ולא הרי איטולה שיעי כהרי חסיד צופי. וכי אפשר שיהיה אחרת? כלום העולם 'המערבי' עולם אחד הוא?

האם צריך לחזור ולהזכיר את הדמיון בין היהדות לאסלאם ברוב הסוגיות המכריעות של הדת: הספר, ההלכה, הנבואה, היחיד והקהילה, הדת והמדינה,⁴² וכל שכן אמונת הייחוד עצמה? מי יעיד טוב מן היהודים על כוחה של הפרשנות הדתית היוצרת ועל הפתחים הרחבים שהיא מסוגלת לפתוח בפני המאמין - במיוחד ביחס לדת שמיסודת על ספר, על מילים ועל היגדים כתובים? מי ייטיב מהם לתאר את כוחה של הפרשנות הדתית לדחוק

⁴⁰ אלן פינקלקראוט, **בשם האחר: הרהורים על האנטישמיות שבפתח**, בתרגום שולמית הרן, ירושלים: שלם, תשס"ד.

⁴¹ דן שיפטן, 'מסגרת הניתוח של סמואל הנטינגטון, תרומתה ומגבלותיה', **היסטוריה 13** (תשס"ד), עמ' 103-121; Fouad Ajami, 'The

Summing', *Foreign Affairs* 72 (1993), pp. 2-9.

⁴² ראו לאחרונה ברנרד לואיס, 'דת ופוליטיקה באסלאם וביהדות', אהרן אמיר ואחרים (עורכים), **אחרת: קובץ עיונים**, ירושלים תשס"ב, עמ' 27-37.

אמנם מפתיע להיווכח כיצד חוקר גדול של תולדות האסלאם אינו מתגלה כמתבונן מעמיק בתולדות היהדות.

רעיון אחד אל השוליים ולהוליך רעיון אחר אל המרכז, להפיח חיים במקורות נשכחים ולהשליך מקורות אחרים אל תהום הנשייה?⁴³ דווקא היהודים הם שאמורים ללמד, מתוך מסורתם, כי אפילו צירופים כמו 'מלחמת קודש' (או 'ג'יהאד מזוין') עשויים להיות אקטואליים בשעה אחת ובמקום אחד ולעבור נטרול או ריחון (ספיריטואליזציה) בשעה אחרת ובמקום אחר.⁴⁴

אמת, הדמות הרצחנית שהאסלאם הערבי הרדיקלי לובש כיום נגד עינינו חונקת את התקווה מרגע לרגע. אמת, לעמים מוסלמיים ולקבוצות מוסלמיות יש כיום חלק מכריע בסכסוכים האלימים המתנהלים ברחבי תבל, ולא רק באזורנו שלנו. והרי זוהי מגמתם המוצהרת של מנהיגי האסלאם הקיצוני, לחלק את העולם לשני מחנות קוטביים שיילחמו ביניהם עד מוות: 'האומה' המוסלמית הגדולה מזה ו'הברית הצלבנית-יהודית' מזה, כלשונם של בן-לאדן.⁴⁵ אמת, במציאות בינלאומית זו לא נוכל להתכנס פנימה ולנקוט עמדה ניטרלית בלתי מזדהה, על אחת כמה וכמה שבמציאות הקשה באזורנו אין לעם קטן מנוס מלחבור אל כל כוח מדיני ידידותי שהוא ולשתף עמו פעולה לפי צורכי השעה. אולם די לנו בכך. יש להבדיל היטב בין שיתוף פרגמטי לבין התמסרות תרבותית, בין שיקולים לטווח הקצר לבין הסתכלות לטווח הרחוק, בין אינטרסים פוליטיים אד-הוק של מדינת ישראל לבין הפרספקטיבה הרחבה של היהודי ההיסטורי; או במילים אחרות, בין הסכסוך האזורי לבין 'התנגשות הציוויליזציות' האמיתית או המדומה. שכן לפי הכרתי, קשה להטיל ספק במה שאומרת טובתנו ובמה שמלמדת מסורתו של היהודי ההיסטורי בכל הקשור להתנגשות זו: שומר נפשו ירחק ממנה כרחוק מזרח ממערב.

חתימה

כאמור, גרסה ראשונה קצרה של מאמר זה כבר נתפרסמה וזכתה לתגובות מתגובות שונות, חלקן ביקורתיות.⁴⁶ במאמרי זה התייחסתי לקצתן, אולם עם חתימת הדברים מתבקשת התייחסות גם לתגובות של עמיתים שעסקו בהיבטים עקרוניים של השאלה.

⁴³ כפי שכתב עמנואל סיון, טיוון, דרום קוריאדה ויפן מעידות כי מורשת העבר לאו דווקא מעצבת את העתיד, ובמובנים מסוימים האסלאם כשיר עוד יותר מן הקונפוציאניות לקלוט נורמות דמוקרטיות חלקיות. ראו מאמרו, 'דמוקרטיה בעולם הערבי?', *מקרום* 1 (1997), עמ' 79-90.

⁴⁴ ראו על כך בחיבורי: 'דגמים של שלום בהגות היהודית', *על דעת המקום*, ירושלים: כתר, תשנ"א, עמ' 21-22; 'האם פיתחה המחשבה ההלכתית מושג של "מלחמה אסורה"?' , *חירות על הלוחות*, תל אביב: עם עובד, תשנ"ט, עמ' 139-140, 155-156. ראו גם מאמרו של עבד אל-חמיד אל-אנצרי, *לשעבר דיקן הפקולטה להלכה מוסלמית באוניברסיטת קטר*, על העיוות שמתחולל לדעתו בהוראתו של המונח 'ג'יהאד', בעיתון *אל-שרק אל-אוסט*, לונדון, 15 באפריל 2004 (צוין על ידי *MWMRI: The Middle East Media Research Institute*). אינני מקבל את הביקורת שהפנה כלפיי מרדכי רוטנברג, שלפיה הפרשנות הדתית היוצרת אינה אפשרית עוד באסלאם משעה שה'איג'יהאד' נדחה במאה העשרים על ידי חכמי הלכה מוסלמים (ראו *הארץ*, כ"ט בניסן תשס"ד, 20 באפריל 2004). אין תרבות ללא פרשנות, מוצהרת או מובלעת, ואין טקסט ללא מדרש, גלוי או חבוי. ראו גם מאמרים המופיעים בקובץ *Leonard Swidler (ed.), Muslims in Dialogue, Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 1992*.

⁴⁵ ראו לעומת זאת דוד אוחנה, 'הצלב, הסדר והמגן-דוד: האנלוגיה הציונית-צלבנית בשיח הישראלי', *עיונים בתקומת ישראל* 11 (תשס"א), עמ' 486-525; ב"ו קדר, 'המוטיב הצלבני בשיח הפוליטי הישראלי', *אלפיים* 26 (תשס"ד), עמ' 9-40.

⁴⁶ ראו לעיל הערת כוכבית בפתח המאמר.

שמואל פיינר הביע את דאגתו שמא התרעה כמו שלי מפני היבלעות בתוך מערך מערבי דומיננטי מחזקת את ידיהם של יהודים דתיים פונדמנטליסטים. 'באופן פרדוקסי', כתב פיינר, 'אותו זרם חדש ביהדות זמננו שחותר להקשחת העימות עם העולם המוסלמי הוא זה שגם מתייבץ בחזית האנטי-מערבית שבונה הפונדמנטליזם המוסלמי'.⁴⁷ אינני מתכחש לחשש זה, אולם אינני מוכן לכוון את עולמי, את עולמנו, רק לפי מה שמתבקש מן המאבק עם היריב היהודי הפנימי. הרי למול 'הפרדוקס' האחד עומד גם 'פרדוקס' מנוגד: החלוקה החדה של המציאות ל'בני אור' מול 'בני חושך', דווקא היא סימן ההיכר המובהק של פונדמנטליזם דתי ותרבותי. היא היא שהופכת אור לחושך. אין מנוס מפוא מלהלך בין הפרדוקסים, בין הציוויליזציות, בנתיב שיהלום את דרכו של היהודי ההיסטורי. אמת, כפי שכתבתי למעלה, מדינת ישראל וחלק הארי של העם היהודי חולקים כיום עם המערב שורה של סמלים ותכנים משותפים, למן המסורת המקראית דרך התרבות המדעית ועד לשיטה הפוליטית-משפטית; ועל אחת כמה וכמה שההומניזם הדתי בן זמננו נדרש להסב את פניו בעיקר אל העולם המערבי. אולם יש להבדיל היטב בין יניקה לבין התמסרות, בין זיקה חיובית ביקורתית לערכים מערביים לבין הזדהות עד תום בכל תחומי הקיום האישי והלאומי.

הערה זו תקפה ביתר שאת ביחס לביקורתו של סטיוארט כהן. כהן סבור כי עמדתי מעדיפה את האינטרס הישראלי התועלתני על פני השיקול המוסרי והצורך להבחין בהבחנה חותכת בין טוב לרע. הוא גם מגייס לעזרתו את וינסטון צ'רצ'יל, אשר הכריז מלחמה על הנאצים ו'קנה את הנצח בהבחנה חדה ובלתי מהוססת בין הטוב והלא-טוב'.⁴⁸ אשוב אפוא ואדגיש: לפי הבנתי, עמדה מוסרית היא עמדה שיודעת לחלק חלוקות ביניים, להבחין בדרגות שונות של טוב ושל רע ולזהות שטחים אפורים. היא מסוגלת להבדיל בין האסלאם לבין 'האחים המוסלמים', בין 'האחים המוסלמים' לבין אל-קאעידה, בין אל-קאעידה לבין הנאצים. היא גם יודעת להבחין בין ערכים וחובות אוניברסליים לבין ערכים וחובות פרטיקולריים, בין מה שמותר לכפות על הזולת לבין מה שאסור לכפות על הזולת (או על בני תרבות אחרת). עמדה פשטנית שאין לה בעולמה אלא רע מוחלט וטוב מוחלט היא עמדה בלתי מוסרית בעליל. זוהי גם התובנה העמוקה שגלומה בהבחנה היהודית המוסורתית בין אויב לבין 'עמלק'. יתר על כן: אינני מקבל את ההבחנה החדה בין מוסר לתועלת כאשר מדובר בעתידה ההיסטורי של אומה. עצם הדאגה לשלומה ולטובתה של עם שרידי חרב היא צו מוסרי ממעלה ראשונה המוטל על בניו.

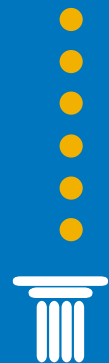
⁴⁷ שמואל פיינר הביע את דעתו במכתב אישי והתיר לי לסכמה ולחוות את דעתי עליה.

⁴⁸ כהן (לעיל הערה 5).

פרופ' אביעזר רביצקי



פרופ' אביעזר רביצקי הוא פרופסור ומרצה למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית. בעבר שימש כראש החוג וכראש המכון למדעי היהדות באוני' העברית. בנוסף, שימש פרופ' רביצקי כחבר המועצה להשכלה גבוהה, כעמית בכיר במכון הישראלי לדמוקרטיה, כחבר המועצה הלאומית לביו-אתיקה וכחבר ועדת "סל התרופות". פרופ' רביצקי הוא חתן פרס ישראל ופרסי פולברייט, רוטשילד, לידי דייויס, לקריץ, קרן הזיכרון לתרבות יהודית והתנועה לא"י טובה.



הטכניון - מכון טכנולוגי לישראל
מוסד שמואל נאמן למחקר מתקדם במדע וטכנולוגיה
טל. 04-8292329, פקס. 04-8231889
קרית הטכניון, חיפה 32000
www.neaman.org.il