

## אומרים "התחדשות יהודית בישראל" – מהי יהדות בישראל?

### מבוא - המדרשה וזהות יהודית

השאלה המכוננת של המדרשה היתה ועודה שאלת הזהות היהודית. האנשים שהקימו אותה עסקו בשאלה, מהי זהותם היהודית, וכדי לענות על שאלה זו פנו ללימוד של "ארון הספרים היהודי". המחשבה היתה, שלימוד והיכרות עם המורשת התרבותית הנמצאת בספרים תספק מענה לשאלה.

ואכן, המדרשה פיתחה את מה שהיא מכנה "פדגוגיה של זהות", שיטת לימוד שיש בה שילוב ושוויון בין התוכן הנלמד ותהליך הלימוד, בין הטקסט והקבוצה הלומדת. "פדגוגיה של זהות" מזמנת תהליכי לימוד חווייתיים, שבהם אנשים לומדים להכיר וללמוד את אוצרות תרבותם: מקרא, ספרות חז"ל, הגות חלוצית וספרות עברית מודרנית. בתוך כך עוברים הלומדים תהליכי התפתחות אישית ובירור זהות, כל זה במסגרת של קבוצה לומדת. הדיאלוג הלימודי הוא בין הלומד לבין הטקסט ובין הלומד לבין שותפיו ללימוד. הזהות מתעצבת ומתבררת מתוך רב-שיח זה.

המדרשה בחרה שלא לעסוק בשאלות הגותיות. היא לא שאלה "מהי היהדות?" או "מיהו יהודי?". היא הניחה שהיכרות וחווייה משמעותיות עם הטקסטים ייצרו תשובה בלתי אמצעית לשאלות אלה. נראה, שלא היתה זו בחירה לגמרי מודעת. מקימי המדרשה עברו בעצמם תהליך מעין זה, אותו תיארו כפורה ומוצלח, ורצו לשתף בכך אחרים. המענה לשאלות הללו היה בראש וראשונה חווייה של משמעות, חווייה אישית. ההנחה היתה שתיקון החברה יבוא כמעט מאליו בעקבות תיקון היחיד. משום כך כינתה המדרשה את עצמה בתחילת דרכה "בית לקבוצות מפגש ועיון".

שינוי השם ל"המדרשה - מרכז חינוכי להתחדשות החיים היהודיים בישראל" ביטא שינוי בחזון המדרשה ובהבנתה את עצמה. מדגש על היחיד אל עבר פעולה בעלת היקף והשפעה רחבים יותר. לא רק הנחה בדבר כוח ההשפעה של היחיד על החברה בה הוא נמצא, אלא רצון להשפיע ישירות ובמודע על תהליכי שינוי חברתיים ותרבותיים. יתכן שהיו כאן שינויים נוספים, היסטים נוספים, בסמוי או במובלע, שלא בוררו לחלוטין: ייתכן שהאוניברסלי הפך לייחודי יותר, התרבותי לדתי יותר.

בדברים הבאים ארצה לפנות לרגע אל השאלות ההגותיות שאנו ממעטים לעסוק בהן, כדי להתחיל לברר מה הן הנחות היסוד שלנו ולאן פנינו מועדות.

על השאלה "מהי היהדות?" ענה ישעיהו ליבוביץ' בצורה נחרצת: "'יהדות' זו לא היתה אלא דת ישראל בהתגלמותה בפועל בתורה ובמצוות, אשר מערכן השיטתי הוא ההלכה"<sup>1</sup>. זוהי דעתם של יהודים רבים גם היום, במודע ושלא במודע. אלא שגם אם יש בהגדרה זו אמת היסטורית - ואכן, לאורך הדורות היו הדת וההלכה המכנה המשותף המשמעותי לכל קהילות היהודים ברחבי העולם - הרי שמאז ההשכלה והאמנציפציה היא אינה משקפת את המציאות. יהודים רבים בארץ ובחו"ל מגדירים את עצמם יהודים, למרות שאינם מחויבים לדת ואינם רואים עצמם כאנשים דתיים.

<sup>1</sup> יי ליבוביץ', "היהדות, העם המדינה", יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל-אביב תשל"ה, עמ' 236.

יתר על כן, גם בין האנשים המגדירים עצמם כיהודים באמצעות הדת וההלכה קיימים זרמים רבים ושונים, כך שקשה לדבר על הלכה כמכנה משותף לכלל היהודים. כך, למשל, קיימים הבדלים רבים בין ההלכה החרדית המתנגדת האשכנזית לבין ההלכה הרפורמית. הציונות, שהיא תנועה לאומית-יהודית, העלתה הצעה אחרת להגדרת יהדות. היהדות היא מבחינתה לאום, ומכך נובעת חתירתה לטריטוריה. זוהי נקודת המוצא. בתוך התנועה הציונית היו זרמים אחדים שהדגישו צדדים שונים. הרצל הדגיש את הפעולה המדינית כלב המפעל הלאומי, בעוד הוגים דוגמת אחד העם וביאליק הדגישו את המשבר התרבותי של הלאומיות היהודית וסברו שעיקר הפעולה הנחוצה הוא על כן חינוך היהודים והגברת זיקתם לתרבותם בכל מקומות מושבם. בתנועה הציונית נמצא מקום גם לציונות דתית, ששילבה בין ההגדרות של יהדות כדת ויהדות כלאום ולא ראתה סתירה ביניהן. אך הציונות כתנועה לאומית היתה מעצם יסודה תנועה חילונית, שיצאה כנגד הזהות של יהדות כדת. למעשה נוצרה דיכוטומיה ברורה בין היהדות החילונית-לאומית לבין היהדות הדתית, ורק פלג קטן בתוך התנועה הציונית איתגר את ההבחנה הזאת.

אפשר להניח שהגדרת זהותם של מרבית יהודי מדינת ישראל היום מכילה מרכיב לאומי. חלקם ירצו להגדיר את לאומיותם במילה "ישראלית" ולא "יהודית". אך עבור רבים יש קשר מהותי בין ישראליותם ליהדותם, והם גם תופסים את זהותם הלאומית כשונה מזהותם של ישראלים שאינם יהודים. מנגד, יהודי התפוצות נמנעים ברובם הגדול מהגדרת זהותם היהודית כבעלת מרכיב לאומי, שכן זהותם הלאומית קשורה בארצות שבהן הם חיים. אדרבה, הם נאבקים על זכותם להיות חלק מן הלאומים שבקרבתם הם יושבים. רוב יהודי התפוצות המזהים עצמם כיהודים מדגישים את המרכיב הדתי ביהדותם, בנפרד ובשונה מלאומיותם. ואכן, אפשר להיווכח במרכזיות הדת בחיי היהודים המזהים עצמם ככאלה בתפוצות.

המושג "עמיות" הוא נסיון לעקוף את שאלת הלאומיות כחלק מן הזהות היהודית. העמיות מנסה לבסס את הגדרתה על המשותף ליהודים בכל ארצות מושביהם (שלא כמו הנוצרים או המוסלמים ברחבי העולם, שאינם טוענים להיותם "עם"). אך למרות הדיונים הרבים על מושג העמיות, יותר משיש בו הגדרה של ממש, הוא מציין בעיקר שאלה – שאלת המכנה המשותף ליהודי העולם, בהנחה שהוא איננו דת או לאום.

לשם העמקת הדיון, אני רוצה לפנות אל משנתו של עמנואל לוינס, הוגה שמרבים ללמוד וללמד מדבריו במדרשה. אין זה מקרה או אופנה, שהרי לא אחת אנו מוצאים בדבריו ניסוח של רעיונותינו ושיחה עם ערכים שלנו.

## **זהות יהודית מבית מדרשו של עמנואל לוינס**

לוינס הרבה לעסוק בשאלת הזהות היהודית בעולם המערבי שלאחר השואה ובמדינת ישראל. ריבוי המאמרים וקטעי הדברים שבהם הוא עוסק בסוגיה זו, אינו מצמיח שיטה אחת בהירה או מכלול של תשובות חד-משמעיות. הם מעלים את השאלות במלוא עוצמתן ומציעים תשובות בלתי ממצות, מהבטים שונים. עובדה זו יכולה להתפרש כאילו אין ללוינס תשובה של ממש לשאלת הזהות היהודית. אלא אם כן, רבוי פנים היא הגדרתו המורכבת ליהדות. היהדות היא עולם ערכי – מוסרי, הלכה, מורשת, היסטוריה וייעוד כאחד. לא ניתן למצות אותה במימד אחד.

במאמרו "יהדות תובענית" מאפיין לוינס את היהדות כ"דרישה לצדק שהיא המסר הדתי שלה".<sup>2</sup> אך האם באמת ניתן לאפיין כך את היהדות? האם הכל אינו אלא דרישה לצדק מוסרי? אם כך, איך נבין מצוות פולחניות דוגמת הכשרות, איסורי השבת והתפילה? כיצד נסביר מושגים כגון "קדושה", "אלוהים", "עבודת ה'", "יראת ה'?" עמדתו של לוינס אינה רדוקציה של הדת לאתיקה.<sup>3</sup> הממד האנכי, שבין אדם למקום, הוא מרכזי ובלתי ניתן לרדוקציה בהגותו ואינו מתבטל בפני הממד האופקי, שבין אדם לחברו, אלא מתנה ומזין אותו. בכתביו הפילוסופיים ממד זה מכונה מטאפיזי, אך ניכר גם שימוש נרחב במילה "אלוהים" (Dieu). בכתביו ה"יהודיים" מופיעה המילה "דת", והוא מתייחס בהם אל חשיבות המצוות הפולחניות. הנסיון להציג את לוינס כמי שממזג את הממד האנכי עם האופקי תוך ביטול מובחנות האנכי, חוטא לדעתי לבחירתו לעסוק בתחום הדתי ולהשתמש במושגים הלוקוחים מאוצר המילים הדתי המובהק, ובראש וראשונה באלוהים, ולקשרם תמיד גם אל האתיקה אך מבלי לבטלם. עמדתו משקפת מערכת יחסים סבוכה ומורכבת של תלות הדדית, בלתי ניתנת להפרדה, בין הציר האופקי לציר האנכי.<sup>4</sup> קיימת הבחנה ואין הם זהים, אך גם לא ניתן לבדוד ציר אחד ולהתעלם מן האחר. באמצעות יחסי אל האדם האחר, אני נמצא בזיקה לאלוהים. היחס המוסרי מאחד אפוא בבת-אחת את המודעות העצמית והמודעות לאל. האתיקה אינה תולדה של התגלות אלוהים, אלא היא התגלות זו עצמה [...] הכרת האלוהים מופיעה בפנינו בצורת צווי, בצורת מצווה [בעברית במקור]. להכיר את אלוהים משמעו לדעת מה צריך לעשות.<sup>5</sup>

למרות שניתן להבחין בין מודעות עצמית לבין מודעות לאל, ואפשר להבחין בין יחסי לאדם האחר לבין יחסי לאל, הרי שיש ביניהם קשר הדוק. ההתגלות היא בו-זמנית של האחר האנושי והאלוהי. המפגש עם פני האדם האחר היא ההתגלות שבה האדם מצווה בצווי טרנסצנדנטי לאחריות כלפי אדם זה. זהו אירוע שלא ניתן לחלק אותו או להפריד בין מרכיביו. הוא קורה בבת-אחת, ומשמעותו היא גם מטאפיזית וגם אתית. וכך כתב על המצוות:

כדי שיהיה צדק בעולם, יש צורך בדיינים [...] ובקהילה המקיימת את המצוות כאן ועכשיו ... אין זאת אלא מפני שמייחסים כוח למצוות, יכולת חדירה אל הנשמה, ומניחים שההיסטוריה, שהכניעה את ישראל, ועוצמת הרצון, שידע בסיני להכריע לטובת המצוות, חזקות יותר מאשר כל כוחות הרוע והגסות המשותפים ליהודים ולאנושות, ככל שהם דבקים במישור ה"טבעי לגמרי".<sup>6</sup>

<sup>2</sup> ע' לוינס, מעבר לפסוק (תרגמה א' גולדוויץ), ירושלים ותל-אביב, 2007, עמ' 21.

<sup>3</sup> תודה לידידי רונן אחיטוב, ששיחותי עמו עזרו לי לחדד טיעון זה.

<sup>4</sup> ראו: P. J. Gehrke, "The ethical importance of being human: God and humanism in Levinas's", *Philosophy Today*, 50, 4, (2006), pp. 428-436, philosophy", בו יש ניסיון להגדיר את מורכבות היחסים שבין אתיקה למטאפיזיקה אצל לוינס. ישעיהו ליבוביץ' מייצג את העמדה ההפוכה בדיוק בעניין זה: מבחינתו הדת והמוסר הם תחומים לא קשורים ולא רלוונטיים זה לזה, אף ששניהם חשובים (עמדה קאנטיאנית). מה שקובע אם מעשה הוא דתי או מוסרי הוא כוונת העושה (לבצע מעשה בשל היותו דתי או בשל היותו מוסרי), ולא ייתכן שמעשה יהיה גם דתי וגם מוסרי בו-זמנית. ראו: י' ליבוביץ', "מצוות מעשיות", **יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל**, ירושלים ותל-אביב תשל"ה, עמ' 13-36. וכן ראו: א' גולדמן, "דת ומוסר בהגותו של ליבוביץ'", ד' סטטמן וא' ושגיא (עורכים), **דת ומוסר**, רמת-גן, (1993), עמ' 107-113; M. Fagenblat, "Lacking all interest: Levinas, Leibowitz and the pure practice of Religion", *Harvard Theological Review*, 97, 1 (2004), pp. 299-312.

<sup>5</sup> ע' לוינס, **חירות קשה** (תרגם ע' בסוק), תל-אביב 2007, עמ' 79.

<sup>6</sup> ע' לוינס, **תשע קריאות תלמודיות** (תרגם ד' אפשטיין), ירושלים ותל-אביב 2001, עמ' 106-107.

אין כאן הבחנה בין סוגי מצוות. כל המצוות, גם המצוות הפולחניות, נועדו להכניע את הרוע והגסות הטבעיים לכל האנשים.<sup>7</sup> כלומר שמערכת המצוות כולה נועדה לעצב ולחנך את האדם, להגביל את נטייתו הטבעית להתמדת קיומו, כדי לעוררו לאחריותו לאחר. כך שבכל מקרה לא ניתן להבין את מערכת החטאים שבין אדם למקום אליבא דלוינס מחוץ להקשר בין-אישי או מוסרי. אלה הן מצוות המאפשרות או מתנות נכונה את יכולת האדם לנהוג באחריות אל האדם האחר. יוצא אפוא שגם מערכת החוקים שבין אדם למקום קשורה בקשר הדוק ביחסים שבין אדם לאדם. הפרשן הזה אינו משאיר מקום בהגותו לתיאולוגיה המנותקת מן היחסים האנושיים, (הוא מתנגד לעצם המושג תיאולוגיה). בעומק הדברים, נראה שמבחינת לוינס, כל המצוות מתועלות ליחסים שבין בני-אדם. ההבחנה היא באופן ההתייחסות: האם מדובר במצווה העוסקת ישירות באדם האחר או במצווה המתנה ומאפשרת את קיום אותן מצוות, בהגבילה את הנטיות האנושיות הטבעיות. מכאן אפשר להסיק שהיהדות אינה אלא אתיקה מתוחכמת ומפותחת. לוינס ער לאפשרות זו ומתייחס אליה באומרו דבר אחר: כל חטא שבין אדם לחברו הוא גם חטא שבין אדם למקום. כלומר שיש בכל חטא מרכיב שאינו נוגע ישירות ליחסים שבין אדם לאדם אלא ביחס אל "מה שמעבר", אל הטרנצנדנטי, אל אלוהים. ושוב, יש להדגיש, זו איננה רדוקציה אתית. מהערכתו של לוינס את ההלכה ניתן היה להסיק שהוא גם מקבל את התשובה ההלכתית לשאלה מיהו יהודי; הווה אומר, בן או בת לאם יהודיה או מי שהתגייר כהלכה. אולם אין זה כך. בפרשו טקסטים יהודיים, הוא עקבי לחלוטין בתרגום כל ביטוי ייחודי המצוי בכתובים לבעל משמעות ערכית. לדוגמה:

כמובן, המשנה קובעת סייג אחד: היא מתכוונת לצאצאי אברהם יצחק ויעקב. אין סיבה להזדעזע, אין כאן שמץ של גזענות. כפי שלימד אותי מורה נעלה, כל אימת שמוזכר "ישראל" בתלמוד, אנו רשאים כמובן להבין שמדובר בקבוצה לאומית מיוחדת שהגשימה ייעוד בלתי-רגיל. ואולם בכך אנו מצמצמים את המשמעות הכללית של המושג התלמודי ושוכחים כי "ישראל" פירושו עם שקיבל את התורה, וממילא אנושות שהשיגה את מלוא אחריותה ואת מלוא מודעותה העצמית. בני אברהם יצחק ויעקב הם האנושות. ביחס לאנושות בעלת מודעות עצמית, שעברה את גיל החינוך, חובותינו הן ללא גבול [...] בני אברהם הם אותם בני-אדם שקיבלו מן הסב מסורת קשה של חובות ביחס לזולת, חובות שאי-אפשר לצאת מידיהן לעולם. החובה היא קודם כול מחויבות ביחס לגוף, אותו צריך לפרנס ולתת לו מקלט. על-פי הגדרה זו, צאצאי אברהם הם כל אומה: כל אדם שהוא באמת אדם, הוא כנראה מצאצאי אברהם.<sup>8</sup>

הגדרתו של לוינס את מי שנכלל בקטגוריה "יהודי" היא תמיד הגדרה ערכית: זהו אדם המודע לאחריותו לאדם האחר, לאתיקה.<sup>9</sup> הגדרה זו אינה חלה רק על בן ללאום מסוים, אלא על כל מי שממלא תנאי ערכי זה, גם מי שלא נולד לאם יהודיה ולא התגייר. במובן זה, "היהודי מבשר טיפוס אנושי חדש". אפשר היה לחשוב שיש בכך ביטול של הייחוד היהודי. אולם הוא מוסיף:

<sup>7</sup> ראו גם: ע' לוינס, "משמעות העשייה הדתית" (תרגמה ז' הנסל), עמנואל לוינס בירושלים, ירושלים תשס"ז, עמ' 3-1; לוינס, **חירות קשה**, עמ' 43-46, 115-116; לוינס, **מעבר לפסוק**, עמ' 108-110; ש' ויגודה, "בשמי גן העדן הראשונים: ההלכה במשנתו הפילוסופית של עמנואל לוינס", עמנואל לוינס בירושלים, עמ' 185-215.

<sup>8</sup> לוינס, **תשע קריאות**, עמ' 119-120.

<sup>9</sup> וראו גם: **שם**, עמ' 167, 241; לוינס, **חירות קשה**, עמ' 145, 157-160; לוינס, **מעבר לפסוק**, עמ' 101, 115, 117, 167.

יהודי הוא אולי מי שמבין בגלל ההיסטוריה הלא-אנושית שלו את התביעה העל-אנושית של המוסר, את הצורך למצוא בעצמו את מקור הוודאות המוסרית [...]. היהודי מבשר טיפוס אנושי חדש.<sup>10</sup>

כלומר, מי ששותף להיסטוריה הלא-אנושית של היהודים, כלומר מי שנולד יהודי, קרוב יותר למודל אנושי זה. מורכבות עמדתו של לוינס נחשפת כאן בכל חוסר עקביותה. מצד אחד, התשובה לשאלה "מיהו יהודי" אינה הלכתית, לא גנטית ואף לא מהותנית, אלא ערכית. לפיכך, ניתן היה לחשוב שאדם אתי הוא יהודי. אך היהודי הוא מי שזו מורשתו, כלומר, מי שאמור להיות אחד מן המקדמים של ערכים אלה בעולם. באיזה מובן זו מורשתו, ומדוע לחשוב שדווקא יהודים הם המלמדים ערכים כלל-אנושיים לכל העולם? לוינס סבור שהתורה ומה שהיא מלמדת, המצוות ודרך החיים שהן מעצבות, מלמדות את האתיקה טוב יותר מכל מערכת ערכית אחרת, מרגילות את האדם להגבלת הטבע הייצרי שלו ולעשיית הטוב. על מה הוא מסתמך בטיעון זה? אין לכך, כמובן, הוכחה לוגית או אמפירית. זו כנראה "עמדה שנקבעה מראש".

כאמור, מעבר להגדרה הערכית, היהודי גם נתון להיסטוריה המשותפת של סבלו של העם היהודי. "גורל של עם נהדף והודף בחיי היומיום שלו את מי שבחיינו מסתפק במשמעות הטבעית או 'ההיסטורית'".<sup>11</sup> ההיסטוריה המשותפת היא ההתחייבות בסיני, "נעשה ונשמע", היא סיפור יציאת מצרים המלמד את היהודי להזדהות עם המשועבדים ולהיאבק אתם על חירותם, והיא, אולי יותר מכל, הרדיפה שאין ממנה מפלט של היהודי בשל גזעו בידי הנאצים.<sup>12</sup> מצד אחד, לוינס דוחה ונזהר מכל הגדרה גזעית של היהודי, אך היותו נרדף בשל גזעו, ללא שום מפלט, מופיעה יותר מפעם אחת כחלק ממה שמגדיר את היהודי. האם זו סתירה? לא בהכרח. יש הבדל בין הגדרה עצמית גזעית לבין הגדרה הבאה מבחוץ בצורה של רדיפה וסבל, שהם גורל משותף. התמונה כבר מורכבת: מצד אחד, העמדת ההלכה כגורם המעצב והמגדיר את היהודי, כמערכת ערכית המצווה על האדם להיות אדם אתי; מצד שני, הגדרת יהודי כמי שהוא אדם אתי ודחייה מפורשת של כל הגדרה גזעית או מהותנית. ואם לא די במעגליות זו, הרי שנוספים להגדרת היהודי מרכיבים של היסטוריה משותפת ונרדפות. יש כאן מתח בלתי-פתיר בין היסוד האוניברסלי ליסוד הייחודי, ולוינס מחזיק בעקביות בשניות זו מבלי לפתור אותה. יתירה מזו, לוינס מודע היטב לעובדה שבימיו יהודים רבים, אולי רובם, אינם מחויבים להלכה ואינם רואים את עצמם כמוגדרים על-ידי דתם.

האם יש לחשוב, שחוש הצדק הנמצא בלב התודעה היהודית - פלא הפלאים הזה - לא נוצר אלא בשל העובדה שמשך מאות בשנים היהודים צמו ביום הכיפורים, שמרו על השבת ועל חוקי הכשרות, חיכו למשיח ואהבו את הזולת כחובה דתית? האם צריך להרחיק לכת ולחשוב שהזלזול במצווה פוגע בחוש הצדק היהודי המסתורי שבתוכנו; ושם עודנו נישאים, כיהודים ללא חיים ריטואליים וללא יראת שמיים,

<sup>10</sup> לוינס, **תשע קריאות**, עמ' 104.

<sup>11</sup> לוינס, **מעבר לפסוק**, עמ' 22.

<sup>12</sup> עניין זה מופיע כחוט השני למן חיבורו המוקדם של לוינס "היות יהודי" ב-*Cahiers d'études Levinassiennes, 1*, עמ' 138-141. על הגדרתו של עמ' ז-יג, ועד לכתובה מאוחרת הרבה יותר, למשל: **חירות קשה**, עמ' 74; **תשע קריאות**, עמ' 141-138. על הגדרתו של לוינס את מי שהוא יהודי ועל הקשר שבין יהדות לסבל ראו גם: A. Herzog, "Benny Levy versus Emmanuel", *Levinas on 'being Jewish', Modern Judaism* 26, 1 (2006), pp. 15-30. אמנם המאמר "היות יהודי" מעורר הרבה תהיות. עמדות המוצגות בו אינן תואמות את עמדות הכותב במאמרים אחרים (יתכן כי זו הסיבה שלוינס מעולם לא פרסם מאמר זה מחדש). אך דווקא בעניין הסבל כחלק מהגדרת היהודי ניכרת עקביות של לוינס למן המאמר האמור ועד למאמרים מאוחרים הרבה יותר. ראו גם את הערותיו של בני לוי למאמר "היות יהודי" ב-*Cahiers d'études Levinassiennes 1*, pp. 107-117, וכן א' שיינפלד, "מבוא ליהדות יהודי", **שם**, עמ' א-ו.

מכוחה של תנופה שרכשנו, אל עבר הצדק המוחלט, הרי שום דבר לא מבטיח לנו שכן יהיה עוד זמן רב?<sup>13</sup>

הגדרת הזהות היהודית על-ידי הדת היא בלתי מספקת עבור "יהודים ללא חיים ריטואליים". אך במקום להתכחש למציאותם של יהודים אלה או להוקיעם כלא-יהודים, נראה כי הוא מנסה להתמודד עם המציאות, וכך הוא כותב:

החוכמה היהודית הנה בלתי נפרדת מן הטקסטים המקראיים והרבניים. הלשון העברית מכוונת את תשומת לבו של הלומד לעבר הרובד האמיתי של טקסטים אלה [...] היהדות לא תוכל לשרוד, אלא אם כן יכירו ופיצו אותה החילונים מפתחי החיים המשותפים של בני האדם, מחוץ לכל יהדות [...] היהדות של בית התפילה איננה ניתנת עוד להורשה. יהדות מסוימת של בית אבא [...] גוססת או מתה. משום כך, עלינו לחזור אל החוכמה היהודית, משום כך יש לעורר בה, בחוכמה שבעל-פה זו, את התבונה הרדומה; משום כך על יהדות התבונה להוביל את יהדות התפילה; יהודי התלמוד צריך להוביל את יהודי התהלים.<sup>14</sup>

מכיוון שהנוסחאות המוכנות מראש אינן מספקות, והיהדות נאלצת להתמודד עם מציאות חסרת תקדים, פונה לוינס אל הטקסטים היהודיים. המענה לשאלות הזהות היהודית ימצא אולי בדרך של לימוד התורה. יהודים חיפשו תמיד מענה לשאלות חייהם בתורה, וכך עושה גם לוינס. הוא החל ללמוד תלמוד לאחר מלחמת-העולם השנייה עם מורה דגול ומסתורי, "מר שושני". ממנו למד, והמשיך לפתח, שיטת לימוד ייחודית, שבה שואל הלומד על כל חלק בטקסט מהי משמעותו האקטואלית עבורו. שיעוריו התלמודיים הם למעשה מדרש פילוסופי ומודרני לסוגיות בתלמוד. נקודת המוצא ללימוד היא סוגיה הלקוחה מן המציאות של יהודים, והדיון בה הוא באמצעות לימוד מעמיק ויצירתי של הטקסט שנבחר. כך נדון יחס היהודים לגרמנים בשנות ה-60 בשיעור "אל עבר האחר", השיעור "יהדות ומהפכה" נלמד לאחר מהפכת הסטודנטים של 1968, השיעור על האישה ומעמדה נלמד סביב שינוי מעמדן של נשים בחברה בשנות ה-70, ושיעור על המלחמה ניתן לאחר מלחמת יום הכיפורים. עצם העיסוק בתורה גם הוא חלק מהגדרת הזהות: "להגדיר את עצמך כיהודי מנקודת מוצא של הוראתו של ספר, זה להזדהות בראש וראשונה כפרשן, כתלמיד של התורה".<sup>15</sup> הלימוד המעמיק של התורה, מתוך רצון כן ואמיתי ללמוד ממנה על המציאות ולהיות מושפע מן הלימוד, הוא אפוא מרכיב נוסף של הזהות היהודית. התוצאה היא בדרך כלל התבוננות מורכבת ורבת ממדים על המציאות ועל הטקסט. היהדות איננה דוגמה כי אם תהליך לימוד ומחשבה, המפגיש תורה עם לומדים ועם מציאות, המשפיעים ומושפעים זה מזה. היבט נוסף של הזהות היהודית הוא הקהילתיות. לוינס עוסק בנושא זה בשיעורו "הברית", וכך הוא כותב על עצם הצורך בקהילה:

מסגרת המדינה והאומה היא פחות מופשטת מן המסגרת הגלובאלית, אך נותרת עדיין רחבה מידי והמגבלות המשפטיות האוניברסליות - מבטיחות את יכולת האנשים לחיות זה לצד זה אך לאו דווקא פנים-אל-פנים זה עם זה... מכאן החיפוש אחר חברה מצומצמת שחבריה מכירים זה את זה. חושבים שלשם כך צריכים

<sup>13</sup> לוינס, אל עבר האחר, (תרגמו אליזבת גולדוין ויורם ורטה), מחברת שדמות 10, אורנים 2002, עמ' 14. (ציטטי תרגום זה כי הוא טוב יותר והוא שלנו וגם לזה יש משמעות בחוברת של המדרשה!)

<sup>14</sup> לוינס, חירות קשה, עמ' 330, 351. ראו גם שם, עמ' 85-87, 231, 288. זהו נושא מרכזי בספר הזה.

<sup>15</sup> לוינס, בשעת האומות, A l'Heure des Nations, Paris, 1988, עמ' 71. (לא תורגם לעברית)

להיפגש ולבלות ביחד. האם זה הפתרון?... הייתכן שהצרכים החברתיים שלנו ימצאו את מימושם בחברה של שבתות ועתות פנאי, בחברה עראית של מועדון?<sup>16</sup>

תשובתו על שאלה זו היא שלילית. לא די במפגשים של שבתות ושעות פנאי, בחוגים ומועדונים ליצירת קהילה משמעותית. בסוף מהלך פרשני של סוגיה ממסכת סוטה (לז ע"א-ע"ב), הוא קובע:

**כל ישראל ערבים זה לזה** משמעו: כל האנשים המקבלים על עצמם את החוק האלוהי, כל האנשים שהם באמת אנשים, אחראים זה לזה.

זה כנראה אומר גם שאחריותי כוללת גם את האחריות שהאדם האחר יכול לקחת על עצמו. לי יש תמיד אחריות נוספת על זו של האחר, כי אני אחראי גם על אחריותו. ואם הוא אחראי על אחריותי, אני אחראי על אחריותו לאחריותי: **אין לדבר סוף**. לאינסוף, מאחורי האחריות המוכרת של כולם לכולם מופיעה לפתע העובדה שאני אחראי גם לאחריות זו, בחברה של התורה! זהו אידיאל, אך אידיאל המניח את אנושיות האנושי. בברית שחושבים אותה עד הסוף, בחברה העושה שימוש מלא בכל ממדי החוק, החברה היא גם קהילה.<sup>17</sup>

לוינס סבור אפוא, שקהילה היא מבנה חברתי קיים. כל מבנה חברתי - מפעל, בית-ספר או קהילה של שעות פנאי - יכולים להפוך לקהילה בתנאי שתקיים בהם האחריות התובענית של אדם לאדם. בקהילה אנשים לא רק צועדים זה לצד זה, כי אם גם רואים זה את זה ונפגשים פנים אל פנים במובן האתי המוענק למפגשים מסוג זה; כלומר, הם אחראים זה לצרכי זה, ערבים, בעלי ברית. הטקס הדתי יכול אולי לעזור ביצירת ערבות מסוג זה, אך אין הוא המטרה.

מהו יחסו של לוינס למדינת ישראל והאם יש לכך קשר לשאלת הזהות היהודית? לוינס סבור שישראל היא יותר מאשר מקום להגנה על הקיום הפיזי של היהודים, אף אם נועדה גם לכך. לדעתו, זהו המקום שבו יש ליהדות סיכוי לממש את האתיקה שהיא הורתה לעולם, ברמה של קיום פוליטי בתוך המדינה. "מַעֲבָר לְמַדִּינָה בְּמַדִּינָה". כל עוד חיו היהודים בגלות, הם יכלו להתמקד באתיקה כיחס בין אדם אחד לרעהו במישור הפרטי או ברמת הקהילה שלהם. החידוש הגדול של מדינת ישראל הוא ביצירת תנאים להמצאה ובעיקר ליישום פוליטיקה הכפופה לאתיקה, פוליטיקה שאינה המטרה של עצמה אלא משרתת את הצדק ברמה לאומית.<sup>18</sup>

האתיקה היא מחויבות אינסופית לאדם אחד. עם הופעת אדם נוסף, כלומר במציאות, תמיד, הפוליטיקה, המגבילה את אינסופיות הזכויות של הפרט ומשווה את זכויותיהם של כולם, נעשית הכרחית מבחינה אתית. לוינס אינו אנרכיסט. הוא רואה במדינה המודרנית הכרח בליגונה של הגבלת זכויות אינסופיות של כל אדם לשם יצירת חיים משותפים. אך נטייתה של הפוליטיקה היא להפוך למטרת עצמה, לצבור כוח כערך עליון, ובסופו של דבר לפגוע בבני אדם בשם המדינה. "יש אנטינומיה בין האתיקה לפוליטיקה". לכן, האתיקה צריכה להיות מעל לפוליטיקה גם במדינה ולהוות עיקרון של ביקורת והגבלה של הפוליטיקה. האתיקה היא עיקרון חתרני, שהוא הכרחי למדינה כדי לשמור על עצמה מפני השתעבדותה לעצמה וגלישתה לאלימות; "מעבר

<sup>16</sup> לוינס, **מעבר לפסוק**, עמ' 100.

<sup>17</sup> **שם**, עמ' 117.

<sup>18</sup> ראו: **חירות קשה** עמ' 291 - 306; **מעבר לפסוק** עמ' 227 - 247; **בשעת האומות** (ראו הערה 15) עמ' 107-124.

למדינה במדינה". זהו רעיון אוניברסלי, חשוב לכל מדינה, אך הוא לא מתממש בדרך כלל. למרות זאת, הוא לא נשאר בגדר תיאוריה בלבד.

לדעת לוינס, המתח שבין האתיקה לפוליטיקה, העימות ביניהן במציאות פוליטית, מתרחש במדינת ישראל; זהו המקום שבו נעשה נסיון מודע להתמודד עם המתח הזה. כאן נדמה שנוצר אצלו ערבוב - ישראל היא גם מציאות וגם אידיאל בו-זמנית.<sup>19</sup> כך, למשל, הוא אמר בראיון ששודר ברדיו הצרפתי קרוב מאוד לאירועי סברה ושתילה בשנת 1982 ובהתייחס אליהם:

...הרעיון הציוני כפי שאני רואה אותו כעת, אם מפנים אותו מכל מיסטיקה, מכל משיחיות שקר של מיידיות, הוא למרות הכול רעיון פוליטי שיש לו הצדקה אתית. יש לו הצדקה מכיוון שנחוץ פתרון פוליטי כדי לשים קץ לשרירותיות שאפיינה את מצבם של היהודים ולכול הדם השפוך הזה הנשפך זה מאות בשנים ברחבי העולם... אך קיים גבול אתי לקיום פוליטי זה, שהוא נחוץ מבחינה אתית. אך מהו גבול זה? ייתכן שמה שקורה עכשיו בישראל הוא המקום שבו מתרחש העימות בין האתיקה לפוליטיקה ובו מחפשים את הגבולות. אנטינומיה דוגמת זו שבין האתיקה לפוליטיקה אינה באה על פתרונה בהגות פילוסופית בלבד. נחוצים לכך אירועים, כלומר, חוויות אנושיות. וייתכן שהפתרון לבעיה אנושית אוניברסלית של היחס בין האתיקה לפוליטיקה יכול לבוא מכאן: עם המצוי בליבה של האנטינומיה הזו אשר למרות המלחמה, מעסיקה אותו באופן יומיומי הוא עם עם מסורת אתית ארוכה. האירועים שם, שהיינו שמחים אילו לא קרו, יהיו בעלי משמעות עבור ההיסטוריה הכללית של הרוח. אולי כאן ייווצר איזה אור במצפונם הקונקרטי של אנשים סובלים ונאבקים.<sup>20</sup>

כצורך קיומי של עם, למדינת ישראל יש הצדקה אתית. ההגנה הפיזית על בני עם נרדף מצדיקה את קיומה של מדינה ואף של צבא, מדינה מציאותית וארצית. מבנה הטיעון מניח שהפוליטיקה זקוקה להצדקה אתית. הגנה על קיומו של עם היא הצדקה מסוג זה. ובכל זאת, מה קורה כאשר קיום זה הופך לאלים ורצחני, כאשר נראה שלמרות ההצדקה המוסרית, המדינה פוגעת בבני אדם חפים מפשע? מה קורה כאשר מדינת ישראל מאפשרת, או לפחות אינה מונעת, את הטבח בסברה ושתילה?

"מעבר למדינה" - מדינה המכפיפה את הפוליטיקה לאתיקה לא קיימת; היא בבחינת אידיאל. מה שנאמר כאן הוא שבישראל נוצרה הזדמנות לנסות ליצור מודל של מדינה שיש בה איזון אחר מהמקובל בין אתיקה לפוליטיקה, נסיון שהתממשותו אינה פשוטה כלל ועיקר. אירועי סברה ושתילה הם כשלון, הם פוליטיקה אלימה. אך לוינס, מבלי להתעכב על הוקעתם, בוחר להתמקד בהמשך הראיון הזה דווקא בתגובה הנזעמת של רבים בציבור הישראלי לאירועים האלה. לדעתו, תגובה זו באה ממניעים מוסריים. בחברה הישראלית מתקיים דיון ציבורי ער, ובעיני לוינס תכליתו של הדיון הזה היא למצוא איזון בין הצרכים הקיומיים של המדינה ובין האתיקה, המוסריות. במובן זה, מדינת ישראל היא ניסוי ממשי, במציאות, ב"מעבר למדינה בתוך המדינה". מדינת ישראל היא נכס כלל-עולמי למרות ועם הכשלונות שמזומנים לה במשימה קשה זו. מדוע

<sup>19</sup> ראו: ס' קריצ'ילי, "חמש בעיות בדבר השקפתו של לוינס על הפוליטיקה, והתוויית פתרון להן", *מדינה וחברה*, 3, 2 (תשס"ג), עמ' 699-710.

<sup>20</sup> שודר ברדיו הצרפתי ב-28 בספטמבר 1982, ופורסם ב-1-8 (1983), *Nouveaux Cahiers*.



לחשוב שכל זה קורה במדינת ישראל יותר מאשר בכל מדינה דמוקרטית אחרת? האם זו משאלת לב, ציפייה או תיאור מציאות?

אם זו ציפייה ממדינת ישראל, הרי שהיא גבוהה ותובענית, ציפייה שהפער בינה לבין המציאות מעורר ייאוש או גיחוך. יתכן שזהו אפילו פער מסוכן, כי הוא מטפח תפיסה עצמית רחוקה מן המציאות. עם זאת, לוינס לא היה מנותק מן המציאות. הוא אמר דברים אלה בראיון על הטבח בסברה ושתילה, ולא התעלם ממה שקרה שם. האם גם לאחר עשרים וחמש שנים נוספות של אלימות מתמשכת בין ישראל לשכנותיה היה ממשיך להחזיק בדעה שישראל היא נכס אוניברסלי כמקום שבו מתמודדים עם היחסים הקשים שבין אתיקה לפוליטיקה?

לוינס מייחס פנים רבות לזהות היהודית. היהדות היא מערכת ערכית-מוסרית, הלכה, מורשת, תרבות, היסטוריה של סבל ויעוד. הגדרתו היא רבת פנים במודע ובמכוון. המשותף לפנים אלה הוא האתיקה, האחריות של אדם לאדם ולצרכיו הקיומיים. האתיקה לא שייכת ליהודים ואינה בלעדית להם, אך כשם שברמה האישית, יש לי תמיד אחריות אחת יותר מן האדם האחר, ועליו, כך ליהודי יש תמיד אחריות אחת נוספת מן האדם האחר, ועליו - כפרט, כקהילה, כדת, כתרבות, כעם וכמדינה. היהדות איננה מקבץ של תכונות מולדות, אלא תביעה לערכיות מסוימת. את הערכיות הזאת יש ללמוד ולטפח בחיי היומיום, בלימוד התורה ובכל ממד של החיים. וככל שהאתגר גדול ורחוק מן המציאות, כך יש לעסוק בתכניו ולהתכוון אל המציאות בלימוד ובמעשה. כוחה של התורה הוא לחדש משמעות, לעורר את הלומדים לאחריותם. לימוד התורה הוא נטילת חלק בהתגלות, עיסוק מתמיד שנועד לשמור על היהדות ועל היהודי מפני שביעות רצון עצמית ומפני התנוונות רוחנית.

## זהות יהודית מתחדשת

הזהויות היהודיות-הישראליות היום (בשונה מזהות יהודית לא-ישראלית וזהות ישראלית לא-יהודית) מורכבות ממינונים משתנים של דת, לאומיות, מסורת ומורשת, שפה, תרבות, אתניות, היסטוריה, חויית נרדפות ועוד. המדרשה מנסה להיות רלוונטית לכל הגדרות הזהות היהודיות-ישראליות באשר הן. מבחינתה, אין דרך אחת להיות יהודי ואין מתכון אחד. יבחר לו האדם מה משמעותי עבורו, ובלבד שלא יהיה אדיש ובור ביחס ליהדותו.

טקסי החיים שעיצבה המדרשה נבנים על בסיס לימוד המסורת והתאמתה לרוח המשתתפים בטקס. ואכן, ברוח הפלורליזם היהודי של המדרשה, לא נבנו טקסים מחייבים וסגורים, אלא עוצב תהליך שיש בו לימוד והצעות שונות, כך שכל משפחה תוכל לחגוג את הטקס היהודי שלה בצורה המתאימה לה. ביסוד טקסים אלה נמצא המתח הפורה בין מסורת לחידוש. מבנה הטקס ותכניו משוחחים באופנים מגוונים עם הטקס הדתי המסורתי.

עניין נוסף שהמדרשה נתנה עליו את דעתה הוא, שהיהדות היא לא רק דת (במובן הצר של יחסים בין אדם למקום) ולא רק תרבות. ככל שהלימוד התפתח והעמיק, הסתבר שהיהדות מוטרדת ועסוקה גם בעיצוב יחסים שבין אדם לחברו, בעיצוב של קהילות שמתקיימים בהן יחסים של הוגנות וערבות הדדית. המדרשה, שתמיד התעקשה על לימוד קבוצתי ועל הזיקה שבין הלומדים בתהליך הלימוד ואף תפסה את עצמה כקהילה של מחנכים, מצאה חיבור טבעי בין התפיסה הפדגוגית שלה ליהדותה. צדק חברתי הוא חלק מן האידיאולוגיה שלה והפך להיות נושא ללימוד,

ובמידה מסוימת תחום של עשייה (בהקשר זה עולים על הדעת תוכנית הכשרות החברתית, תחום נשים, אגף צעירים שבו כל התוכניות כוללות פעילות חינוכית, ופילנתרופיה של "קהילות קבלות השבת").

החוויה המשמעותית של אנשי המדרשה כקהילה שבה מתקיימים לימוד, עבודה וגם טקסי חיים, חברה להבנה שהטקסיות היהודית מזמנת ומעודדת קהילתיות. אלא שבישראל החיים אינם מאורגנים בדרך כלל בקהילות. הקשר המתהדק בין המדרשה לקהילת "בני ישורון" (BJ), קהילה גדולה ומפוארת בניו-יורק, וביקורים חוזרים של אנשי המדרשה אצלה, גרמו להתלהבות והתרגשות רבה. הם נחשפו שם לחיי קהילה, שבמוקד שלהם עומדות התפילות, ובראשן קבלות השבת. זה היווה דוגמה לדרך שבה ניתן להקים קהילות: מפגש קבוע בערבי שבת לטקס, שיש בו הרבה שירה משותפת, שמחה מעצם המפגש וחוויה רוחנית (אולי אפילו דתית). אלה יאפשרו יצירת קהילה, שתחגוג ביחד טקסי חיים, תוכל להוסיף פן חברתי של ערבות הדדית בתוכה, ואולי אף תפנה לחברה בכללותה. המדרשה חיבקה את המודל הזה בהתלהבות המאפיינת אותה ופנתה להקמת "קהילות קבלת שבת", ללימוד של הליטורגיה היהודית ולהכשרה של מובילי קהילה.

עם זאת נראה לי, שהיא לא נתנה די את דעתה לכך שקהילת BJ, המודל, היא קהילה דתית. מבחינתה של קהילה זו, היהדות היא דת על כל המשתמע מכך. לא מדברים בה עברית, לא יוצרים בה יצירות שאינן קשורות בהווה הדתית, הלימוד מצוי בה בשוליים, והפעילות ההתנדבותית המרשימה שהקהילה יוזמת, כאשר היא מופנית אל מחוץ לקהילה, נעשית מתוך גישה פילנתרופית. אין אני באה כלל לבקר את קהילת BJ ואת הישגיה הנפלאים. אין גם שום פסול ברצונה של המדרשה להיות מושפעת ממנה ומדרכי פעולתה. אולם אימוץ מודל זה מחייב בדיקה זהירה של מה שמתאים בו למדרשה ולקהילות שהיא מלווה, ומה שחסר בו. בארצות-הברית יהדות היא בעיקר דת, כי אופציית הלאום אינה רצויה ואולי גם בלתי אפשרית. אנחנו חיים במציאות אחרת, ואל לנו לוותר על פיתוח ההבטים הנוספים של זהותנו היהודית-ישראלית.

הדגם המורכב של לוינס מאפשר לשמור ולפתח יהדות פלורליסטית רבת פנים וממדים; יהדות שהיא גם דת, גם לאום וגם תרבות, מחוברת היטב לעברית ומוקד ליצירה תרבותית יהודית וישראלית; יהדות שיש בה טקסים מרגשים, קשרים קהילתיים משמעותיים של אחריות אדם לזולתו ואחריות לאומית; יהדות המציעה לראות את יהודיותה של מדינת ישראל לא בהסתגרות ולא כתירוץ לפגיעה במיעוטים, אלא כאתגר של דרישה עצמית לצדק שוויוני לכול, וכמוקד של ביקורתיות אתית חתרנית מתמדת.

כגודל האתגרים, כן חשיבות לימוד התורה. הביקורת על המציאות, ניהול המתח שבין מסורת לחידוש, בין ראוי למצוי – כל זה מצריך לימוד מעמיק ומרחיב של אוצרות תרבותנו ובדיקה מתמדת של הקשר בין העבר להווה, בין ישראל לתפוצות, בין יהודים ולא-יהודים בישראל. הדברים הללו קיימים במדרשה. סקירה של כלל פעילויותיה מצביעה על כך שהיא משוחחית באופן כזה או אחר עם כל ההבטים הללו של היהדות. אין אני באה אלא להעלות למודעות את מה שנראה לי כהנחות היסוד שלנו, כדי שנוכל להמשיך לטפח ולחזק את כל מה שאנו מאמינים בו.