

בית המדרש הישראלי לרבנות
היברו יוניון קולג'



תיאולוגיה של שחרור

ביטויים תיאולוגיים בשדה המעשה הרבני

עבודה לסיום לימודי הרבנות

מוגשת מאת: יעל וורגן

מנחה: הרב פרופ' יהודע עמיר

אלול תשע"ח

אוגוסט 2018

*התמונה מתוך: 'הללי נפשי', פסוקים מפורשים ומאזורים מספר תהלים, אייל בר כוכבא ואמה שם-בה איילון.

תוכן

מבוא 2

אלוהים

הרהורים עיוניים 5

התנסויות מעשיות 7

ה' אלוהינו ה' אחד ? 8

אדם בצלם אלוהים

הרהורים עיוניים 10

התנסויות מעשיות 13

התורה

הרהורים עיוניים 14

התנסויות מעשיות 17

מוסר, מצוות והלכה

הרהורים עיוניים 20

התנסויות מעשיות 25

תפילה

הרהורים עיוניים ומעשיים 27

סיכום 32

מקורות 34

נספח

מבוא

'הפער הזה', תוהה מרים מול משה, 'בין משיכות המכחול העזות שידענו
לבין היומיום הפעוט
כשנדמה שדבר לדבר לא חובר...' (רבקה מרים)¹

העבודה הזו התחילה בפער הזה.

"משיכות המכחול העזות" היו עבורי חוויות הלימוד בבית המדרש לרבנות, שהיו חזקות ומעוררות רגש ומחשבה עמוקה, התפעמות והתרוממות רוח. קורס התיאולוגיה במיוחד היה עבורי מקור להנאה אינטלקטואלית ורוחנית גדולה, כשנגע בחידות הקיום האנושי ובמהות של תופעות ורעיונות. היתה זו גם הזדמנות עבור כולנו להמשיך לגבש ולחדד את האמונות והדעות שלנו בשאלות היסוד של היהדות ולבחון אותן כחלק מזהותנו האישית ומהתשתית הראשונית העמוקה החבויה מתחת לכל אלה.

"היום-יום הפעוט" הוא 'יום הקטנות' של עבודת הרבנות היומיומית, בשתי המסגרות בהן עבדתי במקביל לשנות לימודי: 'שומרי משפט – רבנים לזכויות אדם', וקהילת 'השחר' באבן יהודה. אופי העבודה שונה מאוד בין שני הארגונים: האחד - אקטיביזם בתחום זכויות האדם, והשני – רבנות קהילתית. אך מבחינת המתח בין מטרות ומימושן יש דמיון ביניהם. בשני המקרים זכרתי היטב את הערכים שהביאו אותי למלאכה הזו, ויחד עם זאת, כל כך הרבה רגעים בתוך שטף העשייה תבעו עיסוק בפרטים שאין בינם לבין הרעיונות הגדולים דבר. מעבר לכך, אורבת תמיד גם הסכנה של הקבע ההופך להרגל וכבר נעשה 'אוטומטי' ומתבצע ללא חשיבה או התרגשות מיוחדת.

לעתים בהתבוננות על שני העולמות הללו – עולם ההכשרה ועולם המעשה – היה נדמה
"שדבר לדבר לא חובר..."

מכאן נולדו אצלי השאלות: האם ישנו רובד רעיוני המזין את העבודה והיכן ניתן לזהות אותו? מה הם הביטויים שלו בתוך היום-יום? באיזו מידה הרעיונות המניעים אותי כרבה מגיעים אל האנשים שאני עובדת איתם?

הסדנה 'השבה אל הלב' עזרה לי לנסח את השאלות ולהתחיל לחשוב עליהן, תוך בחינה רפלקטיבית של מספר מקרים בהם נתקלתי בעבודה. בהמשך החלטתי שעבודת התיאולוגיה האישית יחד עם אותה רפלקציה על המעשה – יהיו עבודת הגמר שלי, בה אציע הרהורים ראשוניים וכיוונים למענה על השאלות הללו.

אני מבקשת להודות לרב פרופ' יהודע עמיר, הרב המלווה שלי בשנתיים האחרונות, המורה לתיאולוגיה וגם המנחה בכתיבת עבודה זו. רבדי הקשר השונים אתו, להם זכיתי, חיברו יחד את קצות כל החוטים: האישי, ההגותי והמקצועי. לפרופ' מיכל מושקט-ברקן, מנחת הסדנה, שליוותה את תחילתו של התהליך ותמכה ברעיון. ולחבריי וחברותיי ללימודים בשנה ד', שישבו עמי סביב לשולחן בשני הקורסים הללו ויחד יצרנו למידה משותפת מלאת הקשבה, עניין, דיאלוג ותמיכה. התובנות והעצות החשובות שקיבלתי מהם הפכו את מחשבותי ונספגו ברעיונותיי.

¹ רבקה מרים, **משה**, ירושלים: כרמל 2011, עמ' 158.

אני מודעת לראשוניותם של הדברים, הנובעת מן העובדה שאני נמצאת בתחילת דרכי הרבנית וניסיוני מועט. אני מבינה שכל הנראה הכיוונים שטרם ניסיתי וטרם התנסיתי בהם רבים יותר מהנתיבים בהם כבר צעדתי, ולכן יש להתייחס לכתוב כאן כאל ראשיתו של המסע ולא כסיומו.

נדמה לי שהערך של עבודה זו עשוי להיות בהצעת אפשרות לחיבור בין רעיונות וערכים מופשטים לבין עבודה מעשית, בתקווה שאחרים/ות המתמודדים/ות עם אותן שאלות יוכלו למצוא בה הד להרהוריהם.

בחלקים הרעיוניים אפרוש את תפישת עולמי בתחומים התיאולוגיים השונים, בעזרתם של מקורות מסורתיים, הוגים ויוצרים בני/ות העת החדשה. בחלקים המעשיים אתאר 'תמונות' מחיי העבודה הנוגעות לאותם תחומים, בהן עשויים הרעיונות לבוא לידי ביטוי בפועל.

הערה אחת הנוגעת לשדה העבודה חשוב לי להציב בשלב זה, והיא אבחון מסוים של הציבור ה'חילוני' אתו, לרוב, אנו עובדים. ברור לי שזוהי הכללה שאינה משקפת את המורכבות של הגדרות הזהות השונות בחברה הישראלית, וחוטאת בהכרח להבנה שכל אדם הוא עולם ומלואו, סיפור ייחודי וחד פעמי, עם רקע ונסיבות חיים שאינם זהים לאף אחד אחר. ובכל זאת, לתחושת, ישנו ערך בניסיון לאפיין את הקבוצה המסוימת של ישראלים שאנו משרתים כרבות וכרבים, על מנת לחתור אל הבנת הרובד העמוק של העבודה אתם.

אני נעזרת בביוגרפיה האישית שלי, שייתכן שבחלקה היא דומה לזו של חילונים אחרים. גדלתי במשפחה ובחברה חילונית, והתחנכתי בחינוך הממלכתי. המסורת היהודית היתה נוכחת בחיינו באופן מינימלי, בעיקר סביב חגים ומועדים. פגשתי צעירים בעלי רקע שונה מבחינת אורחות החיים היהודיים רק בעת שירותי הצבאי. הכרתי מעט טקסטים וריטואלים מסורתיים שלא נחשפתי אליהם קודם, ונמשכתי להכיר יותר. הבנתי מה היה חסר לי (רוחניות) ויצאתי למסע ארוך של 'השלמת חוסרים', לימוד והתעמקות במסגרת 'דתית' והתנסות במגוון פרקטיקות יהודיות, עד כדי אימוץ אורח חיים 'דתי' לתקופה מסוימת. בשלבים מתקדמים בהמשך, בהם גיבשתי זהות מורכבת יותר, עדיין נדרשתי להרחיב את היכרותי עם מקורות ומיומנויות, אך הייתי צריכה, למעשה, גם 'להשתחרר' מדרך החשיבה וההתנהגות ה'דתית' שאימצתי לי בראשית הדרך. בשנות לימודי באוניברסיטה התעניינתי מאוד בהוגים הציוניים החילוניים, שעזבו את בית המדרש ואת הקהילה היהודית הדתית, וחיפשו דרך חדשה. כתיבתם ספוגה במושגים דתיים. מצד אחד הם רוצים להשיל מעליהם את עול המסורת ולמרוד בה, ומצד שני הם לוקחים על עצמם משימה רוחנית להמשיך את היהדות, לעתים תוך היפוך ערכים מוחלט. בנפשם היה קרע בין הגעגוע לחיק החם של המסורת, לבין הכמיהה לחופש וליצירה חדשה. הם יצרו את האפשרות היהודית-חילונית. הם אפשרו לי להעריך מחדש את החילוניות ואת ערכיה, ולהתחבר מחדש לשורש זהותי.

רוב החילונים אתם נפגשתי עד כה בעבודתי הרבנית היו משני סוגים: המיעוט הם 'דתיים לשעבר', שכבר 'השתחררו' מאורח חיים יהודי דתי, אך לעתים עדיין נאבקים עם תפישות עולם שהתקבעו בתודעתם, ולעתים מגששים דרכם אל עבר ביטוי אחר של רוחניות ומסורתיות בחייהם. והרוב, שגדלו כמוני בעולם חילוני, עם מידה כזו או אחרת של מסורתיות במשפחותיהם. אלה לא חשו לרוב צורך להיות במגע ובדיאלוג מעמיק או מחייב עם יהדותם. מצבם שונה לגמרי ממצבם של ה'אבות המייסדים' של החילוניות שהזכרתי. לחלקם אין למה להתגעגע, מבחינת היהדות. הם לא גדלו על ברכיה, לאחרים- צריך להזכיר.

אולם כולם חיים במדינה יהודית בה תפישות אורתודוקסיות של יהדות שולטות במרחבים הציבוריים, ואף בחלק מן החיים האישיים. רובם הפנימו בבלי דעת את הנחות היסוד של היהדות האורתודוקסית, בדבר הדרך האחת הנכונה להיות יהודי/ה, להאמין, לחשוב, לקרוא את התנ"ך, לקיים טקסי חיים ומוות. הם התרגלו שאחרים מחליטים בשבילם ואומרים להם מה לעשות בכל הקשור בפרקטיקות יהודיות. הפנמה זו מותירה לרוב רק שתי אפשרויות: דחייה וניכור, או הכנעה וקבלת 'כללי המשחק' בלית ברירה.

לכן, אבקש לטעון, שהעבודה הרבנית בחברה החילונית צריכה לעמוד על שתי 'רגליים' הניבטות כהפוכות זו מזו:

האחת, היא בנייה של קשר עם המסורת היהודית, היזכרות בחוטים המחברים למורשת, בהיבטים מסוימים בחייהם שיונקים מהמסורת. ובהדרגה, בחינה האם ובאיזו דרך הם רוצים לבטא את הקשר הזה באופן מעט 'סמך' יותר, אולי מחייב...? השנייה, היא שחרור החילונים מהלפיתה האורתודוקסית את החיים היהודיים בישראל, מהדוגמות שחדרו לתודעתם. כשביקרתי בארה"ב לצורך מפגש עם רב רפורמי אמריקאי, טענתי בפניו, שלמרות שלכאורה הדבר הפוך, עבודתנו קשה יותר משלו... משום שבנוסף לעבודת ה'קירוב', עלינו לבצע גם 'undo' לחלק מדפוסי החשיבה של קהלנו. חיבור שתי המגמות הללו יוביל לביסוס הקשר עם היהדות על ערכים של חירות ובחירה.

בספר 'הללי נפשי'² מצאתי פירוש מעניין לפסוק המופיע בשער עבודה זו:

אִם אֶסֶק שְׁמִים שָׁם אֶתָּה וְאַצִּיעָה שְׂאוֹל הַנֶּזֶךְ . (תהלים קל"ט ח')

מעבר למובן המיידני, שאלוהים נמצא בכל מקום, בגבוה ביותר ובנמוך ביותר, הציעו המחברים גם פירוש המציב את הדואליות בפסוק כשני מצבי נפש מנוגדים. **אֶסֶק** – במשמעות של הסקת מסקנה, תהליך חשיבה שבסופו אנו באים לידי הכרעה והחלטה. ו-**שְׂאוֹל** – במשמעות של שאילת שאלות, הטלת ספק, ערעור על הוודאות.

אולי לאחר השאלות והספקות, שהן חיוניות, לדעתי, לתהליך של בניית זהות, נוכל להגיע ל"תמימות שנייה", להכרעות מחייבות ממקום מודע וחופשי יותר.

² איל בר כוכבא ואמה שם-בה אילון, **הללי נפשי**, רעננה: אבן חושן 2015.

אלוהים - הרהורים עיוניים

אחד הרגעים המביכים ביותר בשבילי הוא כאשר אנשים זרים שואלים אותי פתאום: "את מאמינה באלוהים?" אני עדיין לא בטוחה מה הדרך הראויה להשיב על שאלה זו כשהיא נטולת כל הקשר, ומצופה, כנראה, שהתשובה עליה תהיה 'כן' או 'לא'...

בבואי לדון במשמעות האלוהים עבורי ובצורת האמונה שלי באלוהים, אני נתקלת במעיין פרדוקס. כאדם רציונלי ברוב תחומי החיים, אני מעריכה מאוד מחקר מדעי כתשתית לתפישות עולם. ויחד עם זאת, קשה לי לקבל את הגישה ה'מדעית' לדיון במציאות האל. הרצון למצוא הוכחה הגיונית לקיום האל בעיניי סותר את מהות האלוהות. אם האלוהות היתה עובדה או ישות שאפשר להוכיח או להפריך את קיומה – לא היה מקום לאמונה. השימוש, אם כן, בשפה של 'יש' ו'אין', 'קיים' או 'לא קיים' – לא נראה לי מתאים בנושא זה.

אני אינני מאמינה באלוהים כישות אונטולוגית-תבונית בעלת רצון הנמצאת מחוץ ליקום המוכר לנו, ומכוונת את העולם. אני דוחה גם את דמות האל כפי שציירה אותה הפילוסופיה האריסטוטלית, המתאפיינת בשלמות ומושלמות, טרנסצנדנטיות, סטטיות והסתפקות עצמית. דמות אל כזו, מנותקת ומנוכרת מהתודעה והחויה האנושית, ממילא אינה יכולה להיות מוכרת על ידי האדם, ולכן אין משמעות, לדעתי, לעיסוק בה.

מרדכי קפלן כתב: "יכול בהחלט להיות שמחשבתו של האדם מנועה מלהתמודד התמודדות קיומית עם המוחלט, ואין לה אלא להתעסק במוחלט באמצעות תיאוריות מושגיות או באמצעות רעיונות שאינם אלא הפשטה של המציאות. מלבד בתפישות נאיביות קיצוניות, מחשבה רווחת ומקובלת היא שאת האלוהים כמציאות מוחלטת אין לדעת"³ כך, לדעתי, אפשר להבין את דבר האל בתורה: "לא יראני האדם וחי" (שמות ל"ג כ'). אלוהים נשאר חידתי ומסתורי למרות מאמצי ההמשגה וההגדרה שלנו. יחד עם זאת, אני רואה חשיבות גדולה בדיון על אלוהים ועל האפשרויות השונות לפרש את המושג, ולא לוותר עליו, מצד אחד, או להיכנע לביטויים השגורים בלבד, מצד שני.

אני רואה באלוהים ובאלוהות רעיון מופשט, כוח הנמצא גם מעבר לאדם, אך גם בתוכו. ארט גרין מגדיר זאת: "כוח חיות ששוכן בתוך היקום על כל צורותיו"⁴ אלוהים של גרין מוגדר כ"הכוח הפנימי של כל צורות ההווה השונות", וזו הגדרה שאני נוטה להזדהות איתה. הפלא של העולם, הסדר והחוקיות ששוררים בטבע, הנתונים להתפתחות אינסופית - הם עדות לאלוהות. כך, גם הנשמה של האדם היא עדות לאותה אלוהות. היא הנוכחות האלוהית שבתוך האדם, ובכל היצורים החיים, מאחורי ובמעמקי כל זוג עיניים. המתח המפרה את תפישת האלוהות שלי הוא בין המושג המופשט, דהיינו: אלוהי הטבע, לבין הצורך והרצון לחבר את האלוהות אל החוויה האנושית. האדם חי בתוך הטבע וכחלק בלתי נפרד ממנו, וחוקי הטבע חלים עליו כמו על כל שאר היצורים, אך הדחף האנושי והכמיהה האנושית לחפש אחר האלוהות ולהכירה, מעידים על יכולתו של האדם (ושאיפתו) להתרומם מעל לחוקי הטבע ולחיות חיים שיש בהם גם רוח. המושג 'אלוהים' שיצרה האנושות הוא דימוי שביסודו עמדה (ועומדת) חוויה ראשונית בלתי-אמצעית של תחושת הנוכחות האלוהית בעולם. תחושה שכוח גדול ועצום מצוי בעולם ונמצא מעבר לתפישתנו.

³ מרדכי קפלן, **יהדות דינמית**, תל אביב: ידיעות ספרים 2011, עמ' 105.

⁴ ארט גרין, **יהדות רדיקלית**, ראשון לציון: בית – יצירה עברית וידיעות ספרים 2016, עמ' 36.

היצירה האנושית הרוחנית (למשל: השפה, הספרות והשירה, המוסיקה והאמנות) וכן יחסים בין בני אדם שיש בהם התעלות וחסד - הם חלק מהביטויים של אותה רוח.

החיפוש אחר האלוהות אינו בהכרח רק מענג ומרומם. הוא עלול לעורר גם רגשות מורכבים יותר, של אי שקט, בלבול ותסכול. רבקה מרים, במאמר בשם 'ספר תולדות האדם'⁵ כתבה:

איך קורה שאנחנו, המהווים גוף שלם בפני עצמו – ובה בשעה גם חלקיק חי בגוף מופלא שגדול מאתנו – איננו חווים אך ורק את הפליאה שבחיינו. ... אנחנו, בני האדם, בורכנו – או שמא קוללנו – בחיים מקבילים, כשאנחנו שותפים בעולם ובה בעת גם צופים בו ובעצמנו מהצד. אנחנו קרועים. לא נהיר לנו מקומנו ביקום. לא ברור לנו אם אנחנו שולטים בו או נשלטים... אנחנו כמהים אל הנצח ומודעים לארעי.

אני חשה קירבה לתיאורו של מרדכי קפלן את האלוהות כ"מנגנון פנימי ברוח האנושית", ולגישת ה'תיאולוגיה התוארית' שלו, בה מדובר על תכונות ואיכויות אלוהיות, ולא על המהות האלוהית עצמה. הוא סבר שאנשים חדלו להאמין באלוהים, כי הם רואים בו נושא. אם הם ילמדו להתמקד בתארים של האל וישתמשו במושג 'אלוהות' לתיאור היבטים מסוימים במציאות – אז ישוב אלוהים ויהיה משמעותי בחייהם. הוא כותב: "החלופה היחידה לתפיסה המסורתית העל-טבעית של התגלות אלוהים, שיכולה להיות בעלת משמעות מעשית בחייהם של בני אדם, אינה הגישה המטאפיזית, אלא הגישה החברתית-התנהגותית".⁶

פעם נשאלתי האם אני "אוהבת את אלוהים". ובכן, במובן מסוים כן. אך מאחר שאלוהים אינו פרסונה עבורי, הוא/ היא לא יכולים להיות מושא האהבה. אלוהים, עבורי, הוא האהבה הזו עצמה (בין השאר). רגש האהבה בין בני אדם היא ביטוי של האלוהות. קירבה משמעותית שנוצרת בין בני אדם היא נוכחות אלוהים בעולם. בבחינת "ואהבת" = "ה' אלוהיך".

אלוהים עשוי להתגלות אלי במרחבי הטבע האדירים, או בעלה אחד של צמח, אבל גם בתוך תוכי, בגופי, ברוחי, ברגשותי, וביחסים שאני מכוננת עם הסובבים אותי. מצאתי ביטוי נפלא לתחושה זו בשירה של רבקה מרים:⁷

פתאם בפשטות גופנו / רבקה מרים

פתאם בפשטות גופנו נגלה הסנה הבוער
לא בין דפי הספר
לא במדבר, במישורי ערבה.
כאן, בבטן הזאת שלנו, הטובה, הגדולה, הרחבה
כאן, בפריעת שערנו, הנמשח כבלטוף בחדר של שיבה.
אז ידענו: לא נמות גם כשנהיה כבר לאפר.
לא נמות כי נחיה
ונהיה, נהיה אשר נהיה.
איך פתאם כך בגופנו שלנו נגלה הסנה שאיננו אכל
וסמוך ונראה הוא הנצח. ומצוי. ושובב
וקל.

⁵ התפרסם ב'מקור ראשון' בתאריך 5.1.18. תודה לרב שלמה פוקס שהביא בפנינו את הטקסט.

⁶ קפלן, יהדות דינמית, עמ' 105.

⁷ 105 משוררים בכתב ידם, פסטיבל המשוררים הישראלי, כרמל 2007.

התנסויות מעשיות

בתפקידי כרבת הקהילה באבן יהודה הובלתי את תכנית 'שכנים' – סדרה של מפגשי משפחות מהקהילה עם משפחות מהיישוב השכן, בקה אל-גרביה. למפגש הסיום חיברתי ברכה-תפילה שתורגמה לערבית (מצורפת בנספח), וקראנו אותה יחד במעגל המשותף, כמעין מעמד מסכם של התהליך. אלוהים הופיע בתפילה. התפילה נוסחה כפנייה לאלוהים, אלוהי כל האדם – בתחילה בתודה ולאחר מכן בבקשה. לאחר שסיימנו את הקריאה, נגש אלי אחד המשתתפים היהודיים עם שאלה קשה. [משפחתו היתה היחידה בקבוצתנו שאינם חברים בקהילת 'השחר', אך הצטרפו לתכנית. הם הבהירו לי שאין להם עניין בשאר פעילויות הקהילה, מאחר שהם אתאיסטים. לאחר מכן למדתי שהאיש גדל במשפחה חרדית]. בסיום אותה תפילה קצרה הוא אמר לי: הטקסט יפה מאוד, אבל למה להכניס לזה את אלוהים? אפשר פשוט לומר את הדברים היפים הללו בינינו לבין עצמנו. למה לייחס את זה לאלוהים? נכון, השבתי, אפשר בלי. הבחירה להכניס את אלוהים לא מובנת מאליה, גם בשבילי, לכן היא בחירה מודעת מאוד. (ארחיב בנושא זה בהמשך העבודה ובסיכומה).

גם בשנות עבודתי ב'שומרי משפט' – רבנים למען זכויות אדם⁸ שמעתי לא אחת ממתנדבים (חילוניים על פי הגדרתם) שפעלו במסגרת הארגון את השאלה: בשביל מה צריך 'לערב את אלוהים' בפעילותנו למען זכויות אדם וצדק חברתי. למה להתעקש שאנו עושים מעשים טובים כחלק ממזהותנו היהודית, כחלק מתודעת ברואי אלוהים? אותם אנשים היו פועלים כפי שפעלו גם ללא ה'גיבו' האלוהי או היהודי, פשוט כי לבם אומר להם כי זה הדבר הנכון לעשותו. שאלה זו אכן העסיקה ומעסיקה אותי גם היום. אני מוצאת בה הרבה טעם. מה תרומתו של 'אלוהים' לטוב ולראוי בעולמנו? מה יתרון אנו 'מרוויחים' מהוספת דמותו לסיפור האנושי? מעבר לכך, יש כאלה המוסיפים לשאלה, די בצדק, לדעתי, את הטיעון כי במהלך ההיסטוריה האנושית ועד עצם היום הזה השימוש בדמותו של אלוהים היה פעמים רבות לרעה, על מנת להצדיק מעשי רשע ואי צדק (על אף שהעת החדשה הוכיחה כי מעשים כאלה עלולים להתבצע גם בשם עמדות אתאיסטיות מובהקות).

בחוג בני ובנות המצווה, שהנחיתי בקהילת 'השחר' (בו השתתפו גם ההורים), למדנו את סיפור קין והבל כדוגמא ל: 'איך יוצרים מדרש/ כותבים דרשה על התורה'. העלינו שאלות שהטקסט המקראי מעורר, ואז בקשתי מכל משפחה ליצור מדרש כלשהו על השאלה: מדוע הרג קין את הבל. אחת המשפחות, שהגדירה עצמה לאורך כל הדרך כאתיאיסטית (אב יהודי מדרום אפריקה ואם לא יהודייה מבולגריה) – הצביעה בתוקף על העובדה, ש"הכל בסיפור היה בסדר עד שאלוהים נכנס לתמונה". קין והבל יצרו פולחן דתי של הקרבת מנחות לאלוהים וברגע ש'אלוהים התערב' (שעה למנחתו של הבל ולא שעה למנחתו של קין) – החל הקלקול שגרם בסופו של דבר לרצח. מכך הם הסיקו שהאמונה באלוהים והפולחן הדתי שנוצר סביבה רק גורמים לסכסוכים ולמלחמות בעולם. עד כמה שהקריאה הביקורתית הזו נשמעת מתבקשת, מעניין שעד אז לא שמעתי פרשנות כזו לסיפור במסגרת החוג, אף שפעילות מעין זו קיימת כבר עם משפחות חילוניות רבות. האם זה עשוי להיות קשור לעובדה שהם לא גדלו בארץ, לכן לא הפנימו את דיכוי חוש הביקורת?

הם הופתעו לגלות מדרשי חז"ל המעלים טענות דומות, למשל: 'על מה היו מדיינים' – בשטחו של מי יקום בית המקדש⁸, או המשל על 'שני האתליטין שהיו עומדין ומתגוששים לפני המלך. אילו רצה המלך פירשן, ולא רצה המלך לפרשן...'⁹

הם הופתעו גם מהעובדה שמי שיצרו את המדרשים הללו ראו עצמם אנשי אמונה ודת.

⁸ בראשית רבה כ"ב, ז'.

⁹ בראשית רבה כ"ב, כ"ג.

העליתי בפניהם את השאלה: האם הקנאה (שלטענתם אלוהים עורר אצל קין) היתה חייבת להסתיים ברצח, או שהבחירה בדרך ההתמודדות עם רגש הקנאה היתה נתונה לקין, ועדיין נתונה לכל אדם? כוונתי היתה להצביע על כך, שגם אם בני אדם יצרו את מושג האלוהים ואת הדת, עדיין הבחירה המוסרית תמיד בידיהם.

ה' אלוהינו ה' אחד?

שאלות דומות עולות כאשר אני מנסה לעמוד על משמעות ה"אחד" של 'קריאת שמע', הצהרת האמונה המונותיאסטית המרכזית של המקרא ושל העם היהודי. האמנם אלוהינו אחד? באיזה מובן ה' הוא אחד? יהודים רבים משתמשים באותה מילה, אך דמות האל אליה הם מתכוונים כנראה מאוד שונה. וגם אם כולנו ניזונים מדמות אל המופיעה בכתבי הקודש, עדיין לכל אדם יש דמות אל פרטית משלו/ה. כתוצאה מכך, גם הערכים עליהם אנו מבססים את חיינו ואת התנהגותנו בעולם כה שונים ולעיתים גם מנוגדים ממש. מה, אם כן, משמעות ההצהרה שאלוהים הוא אחד? האם יש בה להעיד על הייחוד/ אחדות שמאחורי מה שנראה כריבוי מלא סתירות? האם האל הוא אחד כי הוא מכיל את כל האמונות והדעות כולן, בבחינת אחדות הניגודים? אם כן – מה המשמעות של 'ללכת בדרכיו'?

נוח יותר להאמין שאלוהים מייצג את הטוב המוחלט בלבד, את ההיבטים היפים של רוח האדם. ואילו יצר הרע מקורו רק בגוף, בגשמיות, בהתעלמות מאלוהים. אך אם האלוהות נמצאת בעולם ובתוכנו, אזי גם דמות האל חייבת להכיל את כל הביטויים של הטבע האנושי, גם כאלה הנחשבים 'נחותים', כמו: כעס, קנאה, אלימות, חוסר אונים, הזדקקות, ייאוש וצער – גם הם חלק מפניה של האלוהות. מושג ה'אלוהים' האנושי ניזון מדימויים אנושיים כמו: נשיות וגבריות, חסד ודין, מלחמה ושלום.

העיסוק בפניו הרבות והשונות של האל, ובתוך זה גם במגבלותיו, ימיו כימי המונותאיזם. ביטויים לעניין זה מופיעים בספרות היהודית בשפע עצום, החל המקרא, דרך כל ספרות חז"ל, הפילוסופיה והמיסטיקה בימי הביניים, ועד לספרות העברית המודרנית. הרבה מהמחשבה העומדת בבסיס תורת הקבלה של האר"י נובעת ממעין זה.

מבין פסוקי המקרא אחד הביטויים הבולטים לכך הוא:

"יוֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ, עֹשֶׂה שָׁלוֹם וּבוֹרֵא רָע, אֶנִּי יְהוָה עֹשֶׂה כָּל אֵלֶּה" (ישעיהו מ"ה ז'), שזכה לעידון מסוים בסידור התפילה: "עושה שלום ובורא את הכול", אך ברור ש"הכול" כולל גם את הרע.

דימוי האל הנזקק לבני האדם עולה מהאגדה הידועה במסכת ברכות:

"אמר רבי ישמעאל בן אלישע: פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים, וראיתי אכתיאל יה' צבאות, שהוא יושב על כסא רם ונשא, ואמר לי "ישמעאל בני, ברכני! אמרתי לו: "יהי רצון מלפניך, שיכבשו רחמיך את כעסך, ויגולו רחמיך על מדותיך, ותתנהג עם בניך במדת הרחמים, ותכנס להם לפניך משורת הדין".¹⁰

ברכתו של ר' ישמעאל, החוזרת במדויק על ברכת האל לעצמו במשפט הקודם לקטע זה – מעידה על השניות הקיימת באלוהות בין מידת הדין ומידת הרחמים. הקריאה של האל לעצמו ושל ר' ישמעאל אליו, לבחור בטוב, ברחמים, על פני הכעס, מדגישה את מוטיב הבחירה בטוב, אליו התייחסתי לעיל, ועוד אתייחס בהמשך.

¹⁰ תלמוד בבלי, ברכות ז' ע"א.

בקרב סופרי הציונות והוגיה, עולים בדעתי אחד העם וביאליק כיוצרי תיאולוגיה המעמידה את יחסי הגומלין בין העם לאלוהיו על בסיס הפנים השונות של האלוהות. עבור אחד העם, אלוהים מייצג את ה'רוח הלאומי', מעיין דימוי עצמי אידיאלי של האומה היהודית. הוא מנסה ליצור האחדה שיטתית של כל הביטויים השונים של רוח זו לאורך ההיסטוריה היהודית ולזקק מתוכה את הערכים המוחלטים עליהם היא מבוססת. אצל ביאליק (המשורר), לעומת זאת, קיימת דיאלקטיקה בין דמויות אל שונות. בכמה מיצירותיו, שאלי שביד מגדיר אותן כ"שירת תוכחה נבואית"¹¹, כפל המידות באלוהות נראה כסתירה ללא פתרון ברוח העם. למשל, בפואמה 'מגילת האש' עולה הכפילות המסורתית בין האל הקנא והנוקם במידת דין אכזרית, לבין אב הרחמים המקון על בניו. דמות האל המתבזה, המתוודה על חולשתו בפני עמו, בפואמה "עיר ההרגה", משקפת את ביזיונו של העם:

"סלחו לי, עלובי עולם, אלוהיכם עני כמותכם,
עני הוא בחייכם וקל וחומר במותכם,
כי תבואו מחר על שכרכם ודפקתם על דלתי -
אפתחה לכם, בואו וראו: ירדתי מנכסי!"

דמות אל זו, בדומה ל"אכתריאל יה' ה' צבאות" שבמדרש התלמודי – מעוררת חמלה כלפי האל המודע למגבלותיו, וקוראת לאדם לראותו גם בעליבותו ובנזקקותו. ביטוי נוסף להיבט זה של האלוהות, מצאתי בשיר:¹²

אני צריך כמה בירות כדי לשמוע אותך/ ניסים ברכה

אני שמעתי את אלוהים.
הוא נמצא באומללות,
בקולם של החלשים
המתחננים.
הקול הזה
באינטונציה המשיחית שלו
שבה נמצא האלוהים
הוא בחינה
לצד המקשיב
הוא מבחן
ל"מותר האדם"
ולרחמים.

ליד הבר הזה היו
שני אקליפטוסים בודדים
וזקן חסר שיניים
שמוכר בלונים
וקבצנית אחת
שאלוהים מסתתר עכשיו בה.

ייתכן שהיכולת לעורר חמלה וקרבה היא אחד ה'רווחים' החשובים של הצבת דמות אל כה מורכבת ורבת פנים.

¹¹ אליעזר שביד, **נביאים לעמם ולאנושות**, ירושלים: מאגנס תשנ"ט, עמ' 82-108.

¹² הארץ, 'תרבות וספרות' 20.7.18.

אדם בצלם אלוהים – ההורים עיוניים

המושג של 'אדם בצלם אלוהים' הוא עבורי ההצדקה העיקרית לשימוש במושג 'אלוהים' במישור של הפעילות האנושית על פני האדמה. ברקע עדיין מהדהדת השאלה: מדוע להשתמש באלוהים כדי לבסס את עליונות ערך חיי אדם וערך השוויון? ניתן לבחון, למשל, את המושג המקביל 'צלם אנוש'. משמעו: מכלול התכונות שמאפיינות בן אדם באשר הוא אדם, או פשוט – אנושיות. מושג אוניברסלי, היוצר, מצד אחד, מכנה משותף רחב מאוד, ומצד שני נוגע גם לזהות העצמית של כל אדם ולכבודו העצמי. אדם עלול לחוש שהוא מאבד את 'צלם האנוש' שלו, את ה'אני' שלו במצבים קיצוניים, בשל מצבו הפיסי והבריאותי, הנפשי או ההתנהגותי-מוסרי.

האם 'צלם אלוהים' מאפשר לראות דבר מה נוסף? דמות אלוהים המצויה באדם היא אכן האנושיות במובנה האוניברסלי, אך היא עשויה לציין גם את הזיקה של האדם אל מה שמעבר לאנושי, אל עולמות עליונים מסתוריים שאין האדם יכול באמת לתפוש, אבל חש בהשפעתם עליו ובמשיכה שלו אליהם. במכלול יצירתו האנושית, האדם חורג אל מעבר לעצמו ומבטא את האלוהות. דומה שמחשבה זו מתמודדת גם עם שתי הסכנות האורבות להבנה שגויה של 'אדם בצלם אלוהים': האנשת האלוהים והאלהת האדם.

המושג 'בצלם אלוהים' הוא אוניברסלי לחלוטין, בהיותו נטוע בסיפור בריאת האדם (ויש לדחות מכל וכל את הפרשנות המעוותת, המבקשת לקרוא 'אדם' כיהודי בלבד):

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדִמּוּתֵנוּ; וְיִרְדּוּ בְדָגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל-הָאָרֶץ וּבְכָל-הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל-הָאָרֶץ.
וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ: זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם.
וַיִּבְרָךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת-הָאָרֶץ וְכִבְשֶׁהָ
וְיִרְדּוּ בְדָגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל-חַיַּה הָרֹמֶשֶׂת עַל-הָאָרֶץ. (בראשית א' כ"ו-כ"ח)

זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם: בְּיוֹם בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם, בְּדִמּוּת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ. זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָאָם; וַיִּבְרָךְ אֹתָם, וַיִּקְרָא אֶת-שְׁמֵם אָדָם בְּיוֹם הַבְּרָאָה.
וַיְחִי אָדָם שְׁלֹשִׁים וּמֵאָת שָׁנָה וַיּוֹלֵד בְּדִמּוּתוֹ בְּצַלְמוֹ; וַיִּקְרָא אֶת-שְׁמוֹ שֵׁת.
(בראשית ה' א'-ג')

בפרק א' ניתן ללמוד משהו על תפקידו של האדם בעולם – למלא את הארץ ולשלוט בכל בעלי החיים האחרים. האם בכך מתמצה הדמיון בין אדם לאל? בעליונות ובשליטה, או אולי אחריות על שאר היצורים הברואים. מפרק ה' ניתן ללמוד על נקודת דמיון נוספת: גם האדם 'בורא' (יוולד) "בדמותו כצלמו", ועכשיו רק צריך לחשוב: בדמותו של מי? של עצמו, או של אלוהים? כלומר: האם האדם יוצר חיים מתוך עצמו ובכך הוא דומה לאלוהים, או שהאדם יוצר בני אדם נוספים שהם "בצלם אלוהים", וכך תפקידו הוא להפיץ ולהרבות צלם אלוהים בעולם? שתי הפרשנויות מתאימות ורלוונטיות. השנייה הופכת את 'צלם אלוהים' מדמיון פונקציונלי לאל, לייעוד הפעילות האנושית בעולם. כלומר: השותפות האנושית במעשה בראשית איננו מכון כלפי האל, ומטרתו איננה להידמות לאל, אלא כמעט הפוך: הדמיון לאל הוא המניע לפעולה היצירתית של האדם בעולם הממשי, שמטרתה להביא חיים ולהגן על החיים בעולם. אפשר אם כך לומר שאדם לא רק **נוצר** 'בצלם אלוהים', אלא מרגע זה ואילך הוא אמור **לחיות** בצלם אלוהים, לנהל את חייו ופעילותו מתוך תודעה זו.

שוב מתנסחת השאלה, האם תודעת 'צלם אלוהים' היא נקודת ההתחלה או נקודת הסיום? התשובה, לדעתי, היא גם וגם.

ברור לי לגמרי מהמופע של "צלם אלוהים" בתורה, שהכוונה היא למאפיין המצוי בכל אדם מרגע היווצרו, כנקודת מוצא נתונה, ולא כשאפה, לא כדבר שיש לעשות משהו על מנת להשיגו ("שוויון אינו פֶּרֶס" – כותרת מאמרו של דויד גרוסמן¹³). נקודה זו קריטית וחשובה בעיניי מאוד, מאחר שהיא מבטיחה שלא יהיו סייגים ופשרות בשוויון ערך האדם. גם אם אדם פגום או חוטא, הוא עדיין בצלם אלוהים במובן הראשוני והבלתי ניתן לערעור. יחד עם זאת, ישנה עבודה שאנו צריכים לעשות בעולם כדי לחשוף ולהכיר בצלם האלוהים של כל הבריות, ובמובן זה זהו יעד שיש לעמול על מנת להשיגו. אני מוצאת בסיס למחשבותיי בתחום זה בדבריו של ארט גרין:

העבודה המתמשכת (של היהדות) ... לאפשר לכל בת ובן אנוש באשר הם לזכות להכרה מלאה בתור צלם אלוהים באופן המלא ביותר שמתאפשר ... אתגר מתמשך זה תובע מכל דור ודור להרחיב את המעגל של אלה שאנו רואים אותם כצלם אלוהים, כחלק ממאמצינו להרחיב את גבולות הקדושה... למצוא את אלוהים בכל איש ואישה אינו דבר של מה בכך. אפשר לבלות חיים שלמים במאמץ הזה ולא להביאו לידי שלמות. עלינו ללמוד על כך הרבה מאלה העובדים מדי יום עם אנשים הכורעים תחת עול של סבל זה או אחר, או עם אנשים הקרובים למוות או במיוחד עם אלה שהושפלו על ידי הבושה, או שמעמדם החברתי נמוך עד כדי כך שאינם מסוגלים לראות את צלם אלוהים של עצמם! המתנה הגדולה ביותר שאנחנו יכולים לתת לאדם אחר, היא להתייחס אליו או אליה כאל זה שמגלם את נוכחותו של אלוהים, והנזק הגדול ביותר שאנחנו יכולים לגרום הוא לגזול ממישהו את התחושה הזו.¹⁴

הקטע ברובו מתכתב עם הרישא של פרק זה, בו התייחסתי למושג 'צלם אנוש' ולמקרים והנסיבות בהן אדם עלול לא להכיר עוד בצלם שבו, שלו עצמו. אולם הסיפא של דברי גרין נוגע בצד השני של אותה מטבע – המקרים בהם אדם לא מכיר בצלם האלוהים של אדם אחר או קבוצת אנשים אחרת מזו שהוא מתייך אליה.

התרבות היהודית 'תרמה' לתופעה של גזלת 'צלם אלוהים' מבני אדם באמצעות הרעיון המזיק של נבחרות העם היהודי. מספיק להזכיר את המשנה הידועה במסכת סנהדרין:

לפיכך נברא אדם יחידי, ללמדך, שכל המאבד נפש אחת, מעלה עליו הכתוב כאלו אבד עולם מלא. וכל המקיים נפש אחת, מעלה עליו הכתוב כאלו קיים עולם מלא.¹⁵

התוספת של נפש אחת 'מישראל' – הרי היא בגדר משגה וקלקול מצער ביותר, שסותר את הטקסט המקורי: "לפיכך נברא אדם יחידי" – אין מקום לדבר על 'ישראל' כשמדובר בסיפור הבריאה – וגם את ההקשר המדרשי בו נמצאים דברים אלה. יש נטייה אנושית להשתמש בשוני בין בני האדם לצורך קביעת היררכיות של ערך החיים, אבל המשכה של אותה משנה מצביע על השוני האנושי כחלק מגדולתה של האלוהות, ו'צלם אלוהים' שמכיל בתוכו את כל השונות:

ולהגיד גדולתו של הקב"ה, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה לחברו. לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר, בשבילי נברא העולם.¹⁶

¹³ 'הארץ', 4.8.18, עמ' 1.

¹⁴ גרין, **יהדות רדיקלית**, עמ' 52.

¹⁵ משנה, סנהדרין ד' ה'.

¹⁶ שם.

סכנה דומה של עיוות הכתוב רובצת לפתח הפסוק: "וְאֶהְבֶּתְ לְרַעַךְ כְּמוֹךְ" (ויקרא י"ט ח). ניתן תמיד להשתמש במילה 'רעך' כדי לצמצם את תחולת המצווה רק על אלה הדומים לך או שייכים לאותה קבוצה. לכן טוען בן עזאי במדרש¹⁷ שהכלל הגדול בתורה הוא דווקא הפסוק מבראשית ה' שהבאתי לעיל: "כִּי־וְאֶהְבֶּתְ לְרַעַךְ כְּמוֹךְ", בְּדִמּוּת אֱלֹהִים עֲשֵׂה אֹתוֹ. זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם"; - כלומר - צלם אלוהים. כלל זה לא משאיר מקום ליוצאים מן הכלל!

שוב עשויה לעלות הקושיה – אם אדם כלל לא מאמין בבריאה על ידי אלוהים, כיצד נוכל להציב את 'צלם אלוהים' כתשתית מוסרית ליחסים בין בני אדם? הרי זהו רק סיפור! יטען מי שיטען, זו לא עובדה מדעית! תורת גזע אפשר כנראה להוכיח מדעית. 'צלם אלוהים' אי אפשר להוכיח מדעית. זו בדיוק הסיבה שבמקרה הזה אני מרגישה את כוחו ונחיצותו של הסיפור ושל דמות אלוהים בו. לא כהוכחה, אלא כדימוי רב עוצמה שאדם צריך לבחור לקבל עליו כהנחה יסוד שאין עוררין עליה. כאן אני מרגישה בצורה הכי כנה את חשיבות האמונה. הבחירה להפוך את הסיפור לאמת במובן המיתי והסימבולי, ולראות בו מקור לחובה להתנהג בצורה מסוימת בעולם. מאחר שכפי שטענתי קודם, אנשים משתמשים בשם אלוהים למטרות מנוגדות ולמעשים מנוגדים, אני מרגישה גם צורך להנכיח יחס אחר לאלוהות ולתפקידה עבורנו כיהודים. לומר שאלוהים יכול לתפקד עבורנו בכל מיני דרכים, ועלינו לבחור בדרך המיטיבה למיטב הבנתנו.

תחום זה הוא ככל הנראה היחיד בו אני מוכנה לכנות את אמונתי כ'דתית' (על אף שאין הכרח בכך לדעתי), או לכל הפחות אוכל לומר, שזה המקום בו אני יכולה לראות במידה הרבה ביותר את תרומתה של החשיבה הדתית לשיפור העולם, כפי שמציע מרדכי קפלן:

שדה פעולתה (של הדת) מוכרח להיות טבע האדם. עליה להתמקד באותו היבט בטבע האדם שיש צורך להביא אותו לימוש האנושי המרבי, להתמקד במה שהאדם צריך להיעשות כדי שיבטא את צלם אלוהים. עניינה של הדת הוא לא להעניק תפישה מטאפיזית לאלוהים, אלא להבהיר מה כוונתנו באמונה באלוהים, וכיצד זו משפיעה על ההתנהגות האנושית ועל חתירתה של האנושות ליעדיה.¹⁸

האתגר הגדול המונח לפתחי תמיד, הוא המאמץ לראות צלם אלוהים גם בבני אדם שבטעות גמורה, לדעתי, לא מסכימים עם האוניברסליות של צלם אלוהים, ולכן לא נוהגים בשוויון כלפי בני אדם אחרים. הסופר סלמאן נאטור השתתף באחד הכנסים שנערכו בקולג' בשנות לימודי, שהוקדש לשאלה כיצד יש להיאבק בגזענות. במהלך הרצאתו המרתקת הוא אמר משפט שנחרת בזיכרוני באופן חד וחזק. כך הוא אמר: כשם שאנו אומרים שבכל אדם חבוי גזען קטן, כך עלינו להאמין שבכל גזען מסתתר בן אדם קטן... מה שעלינו לעשות הוא להגיע אל אותו אדם, אל האנושיות של הגזען, ורק כך נוכל להזיז מעמדו המזיק. יש מידה של נאיביות באמירה הזאת, שמתעלמת מהמערך החברתי והפוליטי והחינוכי המוליד עמדות גזעניות, ובחרת להתמקד בנפש האדם היחיד – אבל אני אוהבת אותה. היא מזכירה לי, שלצד המאבקים הציבוריים, העוסקים במדיניות מכוונת מלמעלה, יש ערך וחשיבות לעבודה 'מלמטה', עם אנשים רגילים בתוך שגרת החיים.

¹⁷ תלמוד ירושלמי, נדרים ט', ד'.

¹⁸ קפלן, **יהדות דינמית**, עמ' 105

התנסויות מעשיות

במהלך עבודתי כרכזת זכויות אדם בשטחים ב'שומרי משפט -רבנים למען זכויות אדם', הייתי יוצאת בתקופת המסיק עם מתנדבים ישראלים לסייע לחקלאים פלשתיניים למסוק את עצי הזית שלהם בחלקות בהן הדבר כרוך בסיכון עבורם, מפאת סמיכותן להתנחלויות אלימות. באחד מן הימים הגעתי עם קבוצת מתנדבים למטע פלשתיני מסוים, פגשנו שם את בעלי האדמה והעצים והתחלנו יחד במלאכת המסיק. המטע הזה היה סמוך למאהל יהודי בלתי חוקי. זמן קצר לאחר שהתחלנו בעבודה, הגיע מכיוון אותו מאהל מתנחל בעל מראה תמהוני למדי (ולא אופייני לרוב המתנחלים התוקפים פלשתינים, מאחר שלא חבש כיפה ולא נראה כבחור ישיבה, אלא יותר כמין אדם קדמון לבוש בגד דמוי שק וקעקועים על עורו) אווז בידו מעין נבוט גדול מנפנף בו לכל עבר, צועק ומקלל ומאיים. הוא התקרב אלינו במהירות, וצעק אל הפלשתינים: "לכו מכאן, בני זונות, האדמה הזאת שלי, לא שלכם!" כשהבחין בנו, הישראלים המסייעים להם הוסיפו קללות עסיסיות עוד יותר, המבטאות את העובדה שבעינינו אנו גרועים ושנואים אף יותר מהערבים. כל חזותו, בצירוף עם מילותיו, שידרו תוקפנות ואלימות, והחשש שיפגע בנו ובחקלאים היה ממשי. המשכנו לעבוד בשקט, אך היו בקרב הפלשתינים נשים שפחדו ממש והתחילו לבכות. הוא התקרב אלינו מאוד ויכול היה בקלות להנחית את הנבוט על ראשו של מישו. שותפי לעבודה התקשר מיד והזעיק את הצבא והמשטרה. עד שאלו יגיעו, נעמדתי אני בין התוקף לבין הקבוצה, ממש מולו, הסתכלתי בעיניו והתחלתי לדבר אליו, דבר שהפתיע אותו מאוד והוא נעמד במקומו והשתתק. תחילה אמרתי לו שהפלשתינים בסך הכל מוסקים את הזיתים שלהם ולא מאיימים עליו. אחר כך החלתי לשאול אותו שאלות אישיות: מי אתה? איך קוראים לך? ממתי אתה גר פה? איך הגעת לכאן? מה אתה רוצה בעצם? האמת היא שלא חשבתי על כך מראש, וכל מה שעשיתי נבע מאינסטינקט כלשהו שלא הייתי מודעת אליו, אבל מצאתי את עצמי באמת מתעניינת בו... הוא לא השיב לאף אחת מהשאלות, והמשיך להביט לעבר המוסקים במבטים מלאי שנאה, אבל הרגשתי שמשהו בעניין שלי בו מיתן וריסן את התוקפנות שלו. משהו ביחס אליו כאדם שיש לו סיפור ויש לו בחירה, הרגיע מעט את העניינים. מתנדבים ותיקים ומנוסים אמרו לי אחר כך שלרוב מצבים כאלה מסלימים מהר מאוד... המשטרה הגיעה ועצרה אותו, והעבודה נמשכה בשקט עד סוף אותו יום.

אני נזכרת גם במפגשים רבים בהם השתתפתי במסגרת 'פורום המשפחות השכולות הישראלי-פלשתיני בעד שלום', ובהתרגשות שלי עד דמעות, בכל פעם מחדש, כשהקשבת לסיפוריהם של שכולים משני הצדדים, שאיבדו את יקיריהם בשל סכסוך הדמים המתמשך בין העמים, ובחרו להיות פעילי שלום. הם תמיד מספרים איך הכאב הגדול של האובדן באופן טבעי יצר כעס עצום ורצון לנקום, ואיך הם עברו תהליך של התגברות על יצר הנקמה בזכות המפגש עם ה'אחר' שחווה אובדן דומה. המגע עם אנושיותו של האדם בצד השני של הגדר עזר להם לשמור על האנושיות של עצמם, ולצאת למסע של דיאלוג ופיוס, במקום למסע של פגיעה והרס. בהדרגה הם ויתרו על תחרות הקורבניות (מי סובל יותר, מי קורבן יותר) ובחרו להיות שותפים במשימה משותפת, משימת חייהם, לשנות את המציאות המדממת הגובה חיים ללא הרף. הפלשתינים פעמים רבות מדברים על כך שאין להם הרבה חופש בחירה בחיים, בשל הכיבוש תחתיו הם נתונים, אבל ההליכה בדרך האנושיות, החמלה, האמונה והתקווה – היא בחירה ממש, אולי היחידה והחשובה בחייהם.

זוהי פעולתו של 'צלם אלוהים' בעולם.

התורה – הרהורים רעיוניים

מה היתה תחילתית בתורה? בת עשרים ואחת שנים הייתי ולא שנית כלום. אז הלכתי אצל בית המדרש ושתייתי בצמא דבריהם של מורים ורבנים. רציתי בכל מאודי להאמין כמוהם ב'תורה מן השמיים' ולאמץ את דרכיהם ביישוב הסתירות... רציתי לקבל עלי סמכותם של חכמים... אבל עם השנים ומסגרות הלימוד השונות בהן עברתי – הרצון הזה הלך והתמתן עד שהוחלף בנקודת מבט ביקורתית (אך עדיין אוהבת). כאשר נחשפתי לביקורת המקרא, כבר לא הייתי זקוקה לה על מנת להבין שאינני מאמינה באמת בהיותה של התורה אלוהית. בעצמי חשתי את מה שטען שפינוזה, שיש לקרוא (שאני רוצה לקרוא) את התורה בדרך אוטונומית, ללא כפיפות לסמכות דתית ולהשקפת עולם דתית וללא הנחות מוקדמות.

בדומה לתפישתי אודות האלוהות, אני רואה גם בתורה טקסט אנושי. גם אם בני האדם שיצרו את התורה האמינו שהם כותבים את דבר אלוהים, הוא עבר דרכם, דרך גופם, חושיהם ושכלם. לדידי, 'אלוהים' לא מדבר/ת. לפחות לא במובן שבני אדם מדברים. 'דבר אלוהים' עבורי הוא מטאפורה לדרך בה בני אדם נותנים צורה ומילים לאלוהות בה הם מאמינים. התורה היא 'דבר אלוהים' במובן זה. כפי שניסח מרדכי קפלן: "הדבר שהמסורת מגדירה כהתגלות רצונו של אלוהים – אותו אנו יכולים לכנות בלא פקפוק: תגלית אדם בדבר רצון אלוהים"¹⁹

הכתוב בתורה איננו בגדר אמת היסטורית, אלא אמת רוחנית אנושית, המספקת מידע עשיר על התנהגות אנושית ועל יחסים בין בני אדם. יש בה יסודות היסטוריים, מהם ניתן ללמוד, למשל, על התנהלות חיי המשפחה והחברה בתקופתה, וישנם יסודות על-היסטוריים הנוגעים לטבע ולנפש האדם, שרלוונטיים מאוד גם היום.

דומה כי בעת החדשה ומאז החל תהליך החילון בעם היהודי, מעמדה של התורה הוא אחד התחומים העיקריים שהבחינו (ועדיין מבחינים) בין הזרמים השונים שהתפתחו כתגובה למודרנה. התפישה המסורתית של תורה אלוהית שמקורה באירוע על-טבעי ומכאן קדושתה ותוקף סמכותה הבלתי מעורערת – אותגרה על ידי המדע והביקורת עם עליית הנאורות. היהדות עברה תהליך של 'התבגרות', שבמובן מסוים הוא שחרור משליטתו המוחלטת של העבר ומהתפשיה של מסורת ממקור אלוהי. אולם מעניין הדבר, שגם בתוך היהדות החילונית, ה'חופשית' מעול סמכות העבר והמסורת - נוצרו גישות שונות מאוד ביחס לתורה. ביטוי בולט לכך ניתן לראות בפולמוס שזכה לכינוי 'מאורע ברנר'. יוסף חיים ברנר פרסם בנובמבר 1910 בעיתון "הפועל הצעיר" מאמר בו הוא התייחס לתופעת 'השמד' (התנצרות) שהחלה רווחת בקרב צעירים יהודיים באירופה, ואגב כך הביע דעותיו על המסורת היהודית בכלל ועל התנ"ך בפרט. בין השאר כתב ברנר:

...כשאני לעצמי אין בשבילי גם לברית הישנה אותו הערך, שהכל צועקים עליו בתור "כתבי הקודש", "ספר-הספרים", "הספר הנצחי" וכו'... מן ההיפנוז של עשרים וארבעת ספרי הביבליה נשתחררתי זה כבר, ...הרבה ספרי חול מן הדורות האחרונים יותר קרובים אלי, יותר גדולים בעיני ויותר עמוקים. אך אותה החשיבות שאני מכיר ומוצא בתנ"ך, בתור שרידי זכרונות מימים רחוקים ובתור התגלמות רוח עמנו ורוח האנושי שבנו במשך של הרבה דורות ותקופות – חשיבות זו אני מוצא ומכיר גם בספרי הברית החדשה...²⁰

¹⁹ מרדכי קפלן, **האמונה והמוסר**, ירושלים: ראובן מס, 1954, עמ' 51. ההדגשות במקור.

²⁰ הפועל הצעיר, כ"ב בחשוון תרע"א, 24.11.1910, מובא בספרה של נורית גוברין, **מאורע ברנר**, המאבק על חופש הביטוי, יד בן צבי, ירושלים תשמ"ה.

ברנר טוען כי למקרא אין מעמד מחייב יותר מאשר לטקסטים אחרים. באחת מהערות השוליים במאמרו הוא טוען, שספר חיצוני כמו בן סירא טוב יותר מספר קאנוני כמו משלי.... פרסום המאמר גרר סערה והביא לפולמוס ארוך. בין המבקרים החריפים של עמדת ברנר היה אחד העם, שפרסם מאמר תגובה בעיתונו "השילוח" כחצי שנה לאחר מכן:

"גם הבלתי מאמין, אם הוא יהודי לאומי, אין יחוסו לכתבי הקודש יחוס ספרותי בלבד, אלא ספרותי **ולאומי** כאחד... הרגש הפנימי המקשר אותו אל התנ"ך, רגש של קירבה מיוחדת המעולפת קדושה לאומית, רגש שאלפי נימים דקות יוצאות מתוכו ונמשכות והולכות מתקופה לתקופה עד לעומקי העבר הרחוק... ולא רק מפני שהתנ"ך הוא ספר שאנו מוצאים בו את התגלמות רוח עמנו בתקופה קדומה... אותו ה'היפנוז' הרים את התנ"ך ממדרגת מצבה היסטורית של תקופה ידועה, למעלת **כוח היסטורי של כל התקופות**..."²¹

עבור אחד העם התנ"ך הוא הספר המכונן את הרוח הלאומית הייחודית של העם היהודי, הוא פועל את פעולתו על התרבות היהודית בכל דור ודור, והוא מעיד על כוח יצירה יהודי מקורי.

אחד העם וברנר – שני הוגים חילוניים במובהק, שחילוניותם שונה: אחד העם מייצג חילוניות תרבותית-לאומית, ובדומה, אולי, לביאליק, חילוניות המחפשת אחר 'הלכה' חדשה שתחליף את זו הישנה; וברנר מבטא תפישה חילונית אקזיסטנציאליסטית, רדיקלית ואנטי דתית. העמדות השונות שהם מציגים כלפי המקרא מעוררות אצלי את המתח בין המשיכה לחירות, לשחרור מכבלים ואף למרד, לבין הרגש המיוחד שאני חשה כלפי המקרא כיצירה המכוננת את התרבות שלי, הנובע גם מצורך בתחושת שייכות וצורך במשמעות ובמחויבות. השתמרותה של התורה במשך אלפי שנים והעובדה שאנו קוראים היום את אותן מילים שקראו קדמונינו – מפעימה אותי. אני מרגישה שמדובר ביצירה חד פעמית גדולה ונדירה באיכויותיה, ובשל כך בעלת ממד של נצחיות. קדושתה של התורה עבורי איננה רק משום הדברים הכתובים בה, אלא הרבה בזכות יחסם המיוחד של דורות רבים לפני. אותו יחס מיוחד הוא המכונן, בעיניי, את מקור כוחה וסמכותה של התורה. קריאה ביקורתית בתורה אין משמעה שלילת חשיבותה של התורה, ואין משמעה שאיפה להשתחרר כליל מקשר מחייב אליה. הביקורת היא כלי לביטוי יחס של חירות אל התורה, המעמיד את התורה במבחן המציאות של האדם הקורא.

המקרא אומנם זכה למעמד ממוסד ומקודש בעם היהודי, אך נותר בגדר מסורת חיה בזכות הפרשנויות והמשמעויות החדשות שניתנו לו מדור לדור. השילוב בין תכניו החשובים לבין צורתו הספרותית המיוחדת - משמר את דו השיח המתחדש תמיד בין הקורא למקרא. התורה התקדשה בזכות הדיאלוג החי שקיימו כל הדורות עמה, והיא ממשיכה להתקדש ולהתחדש בכל רגע במידה והדיאלוג הזה ממשיך להתקיים.

עוד ניתן לשאול: מה מהותו של מעשה דרישת התורה? מה היחס בין המקרא ומדרשו? האם המדרש הוא גילוי וחשיפת 'האמת' הגלומה בטקסט המקראי, או שמא המדרש כופה את האמת שלו (של יוצריו) על הטקסט המקראי? ככל הנראה אין תשובה חד משמעית, והיצירה האדירה של פרשנות המקרא ודרישתו מכילה את כל סוגי המוטיבציות הדרשניות. אנו מכירים דוגמאות רבות לכך שלעתים המדרש יוצא נגד הכתוב במקרא ומציע נקודת מבט הפוכה לגמרי מזו המקראית. מכל מקום, אני רואה את חשיבותה של הדרישה העיקשת, שהתורה, באמצעות המדרש, תיגע ותבאר דבר מה בשאלות החיים של ההווה בכל עת.

²¹ אחד העם, **תורה מציון, ב כל כתבי אחד העם**, הוצאת דביר תל אביב והוצאה עברית ירושלים תש"ז. עמ' תח. ההדגשות במקור.

מעניין ומאתגר בהקשר זה שירו של בארי צימרמן על המדרש:

הוי מדרש מדרש / בארי צימרמן²²

הוי מדרש מדרש שקר עמוק שיקר של פסוקים בית אריזה של תבות	הוי מדרש מדרש הלעיטני מן האדם האדם הזה השפירני ואשקר מטובך אשר צפנת ליראיך.
אתה שקרון אתה זכרון עבר מתוך דבר המית אותיות מתפרעות בכלוב לכלוב קרש לענף נצת נוצות לכנף	בא אלי רמאי נחמד שב אצלי על כף היד דרור תקרא פסוקי מקרא אל תירא אל תעוף בחזרה אתה תורה אתה שקרה אתה הבראשית ברא.
בן צפור בן בעור בן חמור אצלך עומדים בתור טובלים ביאור של אור מתבארים ובוערים אשא עיני אל ההורים פסוקים פסוקים מדרשני ענף ספוגי אמת להחריד	

צימרמן מכנה את המדרש 'שקר', בעוד פסוקי התורה "ספוגי אמת להחריד", והם מייצגים את העבר, את ההורים. באופן אירוני, המדרש 'הרמאי' מוצג בשיר כתורת האדם, וצימרמן אף הופך אותו לתורה עצמה. המדרש מחייה את התורה, בזכותו דברי התורה "מתבארים ובוערים", ויותר מכך – המדרש מבטא את החירות, הדרור שבקריאה. השיר מעודד אותנו לקרוא את המקרא מתוך עמדה של דרור מחשבתי ויצירתי, ללא פחד. כך הופך המדרש (האדם הדורש) לבורא עולמות ממש כמו האל!

מרדכי קפלן טוען בספרו 'האמונה והמוסר', שכל מגמת התורה היא לעודד ציות לרצון אלוהים, ולכן כל הסיפורים והחוקים בחומש מושתתים על עקרון הציות לאל עליון. אפשר להתווכח עם טענה זו (לטעמי ישנם סיפורים בתורה המשבחים דווקא את היכולת להתווכח עם האל), אולם עם המסקנה שהוא מציב אני בהחלט מסכימה: תפקידה של הדת בעת הזו היא לשחרר את האדם מתודעת הציות, אל עבר ה'התבגרות', החופש לעצב את גורלו וייעודו, החופש והחובה לפרש את 'דבר האל' מתוך אוטונומיה מוסרית ורוחנית.

²² בתוך: חדשות בן עזר, כתב עת אינטרנטי דו שבועי: <https://library.osu.edu/projects/hebrew-lexicon/hbe/index.htm> גיליון 20, תל אביב, שבת, ט"ו באדר ב' תשס"ה, 26 במרס 2005.

התנסויות מעשיות

מדוע ללמד תורה? לשם מה? שאלה יסודית זו עומדת בבסיס אחד הענפים המרכזיים בעבודה הרבנית. בהמשך ובקשר ישיר אליה נשאל גם: איך ללמד תורה?

מה יחסו של הישראלי החילוני הממוצע לתורה? לרוב הוא למד תנ"ך ואולי גם מעט הנקראת 'תורה שבעל-פה' במסגרת החינוך הממלכתי, ורוב הסיכויים שמאז סיים חוק לימודיו בבית הספר התיכון לא נפגש עם התורה שוב מפגש משמעותי. הוא עשוי לשמוע פה ושם ציטוטים נבחרים שהשתלבו בשפה המדוברת, או תוך שימוש פוליטי כזה או אחר בכלי התקשורת. (במשפחת המוצא שלי נזקקים לתנ"ך ולספרות המדרש בעיקר לצורך פתרון תשבצי היגיון...) אחוז קטן מהישראלים החילוניים אולי ישמע מדי פעם הרצאה בנושא, מעטים עוד יותר ישתתפו בחוג קבוע ללימודי המקרא. סביר להניח שרוב המשתתפים לאותו ציבור חשים יראת כבוד או קדושה במידה מסוימת כלפי ספר התורה, כתשמיש קדושה מרכזי, אם במקרה יראו אחד כזה בטקס באירוע מיוחד כלשהו. אבל לרוב לא מתקיים קשר חי ומתמשך עם תוכן התורה-מקרא-מדרש. תופעה נוספת שניתן לציין היא פנייתם של חילונים החשים צורך בממד של רוחניות בחייהם – אל תורות של דתות אחרות. נשאלתי פעם על ידי אדם שסיפר לי שהוא לומד בודהיזם: "למה אני צריך להתעניין בתרבות שלי דווקא...?" בעיניי, שאלה זו דומה לשאלה: למה לקיים קשר עם המשפחה שלי דווקא? בעוד אני רואה בלימוד של תרבויות אחרות מעשה מבורך ובעל ערך, אני חשה צער נוכח הניכור של יהודים רבים מהאוצר הרוחני הגדול ביותר של תרבותם בת אלפי השנים, הנגיש להם ברובו בשפת המקור! במסגרת עבודת הרבנות הקהילתית אנו פוגשים את הקהל החילוני הזה בכמה מישורים: תפילות שבתות וחגים, טקסי מעגל החיים ואירועי לימוד חד פעמיים או מתמשכים. יש להניח שאותם נשים וגברים שמגיעים לקהילותינו לתפילה וללימוד מייצגים את אותה שכבה דקה של חילונים המחפשים חיבור לרוח יהודית ומוכנים להשקיע בכך מאמץ ומשאבים.

נוכח קריאת המציאות הזו, נדמה לי שתפקידנו הראשון הוא לסייע לאותם יהודים להציב את התורה במקום חשוב (החשוב ביותר?) בין שלל מקורות ההשראה וההשפעות התרבותיות בחייהם. להביא לכך שבהדרגה ספרות הקודש היהודית תהפוך להיות חלק מעולמם הרוחני. העקרון המרכזי הנגזר ממטרה זו הוא עקרון הרלוונטיות. הוא מחייב אותנו לבנות את הדרשות והשיעורים שלנו כך שתמיד יעוררו וייגעו בשאלות החיים הממשיות של האנשים, ולא יישארו מנותקים ולמדניים בלבד. זה לא פשוט, משום שפעמים רבות אנשים מעדיפים להישאר בעמדה של 'קונים ידע' ומתווכחים על עובדות, כביכול, או לדבר על גישות רחוקות מאוד ('החרדים האלה...'). עלינו להתמודד עם הנטייה של חלק מהיהודים החילוניים לדחות את התורה בכללה ולוותר עליה, מפאת הקשיים הלשוניים, התרבותיים והמוסריים שהיא מעוררת בקורא הליברלי המודרני.

תפקידנו השני, מנקודת מבטי, הוא להסיר את חומות הפחד מפני הבעת ביקורת על הכתוב בכתבי הקודש ומפני יצירת פרשנות חדשה לתורה. בהשפעת הראייה של התורה כמקור סמכות מאיים, יש המתקשים להקשות עליה קושיות מהותיות. בנוסף, עשורים רבים של חינוך דכאני, לרוב, המבקש 'תשובות נכונות' ולא מעז להציב שאלות קשות (בכל התחומים, בתוכם בתחום לימודי היהדות) – הותירו אותנו, תוצרי אותה מערכת, עם מגבלה קשה: חוסר יכולת לעמוד מול הטקסטים ולקראם באופן 'נקי' ככל האפשר, ולהיות מסוגלים/ות לומר עליהם משהו משמעותי משלנו. את העקרון הראשון הנגזר ממטרה זו ניתן לכנות 'קריאה יחפה': קריאת התורה והמקרא ללא הזדקקות מידית ל'קבאים' של הפרשנים המסורתיים.

עקרון נוסף, הנראה כסותר את הקודם אך למעשה הוא השלב הבא, הוא ריבוי קולות, והוא מחייב דווקא הכרות עם פרשנויות שונות ומגוונות לאותו טקסט. הפרשנויות הללו יכולות להיות של מדרשים מסורתיים ומודרניים, או שלנו עצמנו, הקוראים. מטרתו של לימוד המדרש, למשל, היא גם ל קבלת השראה לפרשנות אישית. לימוד שפת המדרש יכולה לתת לנו כלים לדרוש את התורה בעצמנו.

במפגשי בית המדרש שהנחיתי בקהילת 'השחר', הופתעתי מעוצמת ההתנגדות של חלק מהמשתתפים לספרות המדרש, ובעיקר למדרשים חדשים בני ימינו. בעוד שהטקסט המקראי התקבל תמיד באהבה, וגם שירה עברית מודרנית המתכתבת עם המקרא 'עברה' יחסית ללא מחאה. ודווקא המדרש עורר התנגדות... מסגרת הלימוד היתה הטקסט המקראי בספר שמות, ומשם, לאחר שלב ה'קריאה היחפה' נהגתי להביא בפניהם פרשנויות ומדרשים שמצאתי כיצירתיים ומעניינים במיוחד. כוונתי היתה 'לתרגל' חופש פרשני, לראות איך ניתן 'להפוך בה ולהפוך בה' ולומר גם את האמירות הנועזות ביותר. כמו למשל, במדרש הידוע על שבירת לוחות הברית:

שבר את הלוחות כיצד? אמרו: בשעה שעלה משה למרום לקבל את הלוחות שהן כתובות ומונחות מששת ימי בראשית, שנאמר: "והלוחות מעשה אלהים המה והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלוחות" (שמות ל"ב ט"ז), **אל תקרי חרות אלא חירות, שכל מי שעוסק בתורה הרי הוא בן חורין לעצמו.**²³

התגובות היו מגוונות: לצד הנאה (גם אם מוסתרת) של חלק מהמשתתפים, היו כאלה שטענו ורטנו כנגד הדרשנים שהם "הולכים רחוק מדי", "הוזים דברים ממוחם הקודח" ו... "מעניין מה הם לקחו לפני שהם כתבו את זה...". לתגובה החריפה ביותר זכו מדרשי הנשים מהספר 'דרשוני', שמציג מדרשים שכתבו נשים מזרמים שונים בשנים האחרונות, שרובם נכתבו תוך שימוש במטבעות ובתבניות של מדרשים מסורתיים, על מנת להביע מסרים רדיקליים. הגברים שבקבוצה לא יכלו לשאת זאת: "למה הן צריכות להשתמש דווקא בשפה הזאת? למה הן מנסות לכתוב כמו דרשנים קדומים...?" שאלו בכעס.

אני מבינה את הנטייה השמרנית הזו כחלק משחיקת חדוות הלימוד והיצירה באופן כללי במערכת חינוך ממלכתית ובחברה צרכנית. אבל גם ככניעה לתודעה השגויה, שהתורה היא מוזיאון עם מאובנים, שאפשר רק להתבונן במוצגים אבל לא לומר שום דבר שיפוטי עליהם.

התפקיד החשוב ביותר שלנו, לדעתי, הוא לעודד חברי/ות הקהילות שלנו וללומדים/ות אצלנו לראות את עצמם/ן כממשיכי/ות התרבות הענפה והעשירה של פרשנות ודרישת התורה, ולהמשיך ליצור מדרש חדש משלהם/ן. לאפשר להם להיות יוצרים ומהפכנים שתורתם היא מקור השראה מענג. משמעות אמירה זו היא שעלינו מעת לעת לוותר על מקומנו כדרשים/ות ומלמדים/ות, ולפנות מקום לאחרים/ות לעשות זאת. להתעקש על כך ש'הקהל' שלנו הוא לא רק קהל, לא רק צרכן של מרכולתנו הרוחנית, אלא להזמין תדיר להיות שותף ביצירה של החוויה הרוחנית של הדרשה והלימוד. ולבסוף, לראות כיצד ה'קומה' הנוספת של פרשנות ויצירה שאנו בונים סביב התורה – הופכת בעצמה להיות חלק מ'התורה' במובנה הרחב ביותר.

במישור הקהילתי הצלחתי ב'דמוקרטיזציה' של דרישת התורה היתה הצלחה מוגבלת. לא רבים לקחו חלק במשימה, אבל בכל פעם בו זה התרחש (חברת/ת קהילה דורש/ת במקום הרב/ה) היה בזה ערך רב, והתחזקה תחושת שזה כיוון נכון לצעוד בו.

²³ משנה אבות ו', ב'.

בתחום בני/ות מצווה אני מרגישה שהצלחתי לבסס מודל של עבודה עם הנערים/ות על כתיבת דרשה אישית, שעונה על המטרות והעקרונות שהצבתי לעיל. אני מקפידה על כך שהנער/ה יכתבו לבד את דרשתם (בהנחייתי, אך ללא התערבות ההורים), ומעודדת אותם תמיד לשלב בדרשה, לצד רעיון או תובנה העולה מן הפסוקים, גם דוגמאות מחוויות חייהם המשפחתיות או החברתיות לאותו רעיון. התוצאות מצוינות, וגם אם הרמה הרעיונית של הדרשה לא הכי גבוהה, הנגיעות האישיות הן תמיד בעלות ערך רב גם לנער/ה וגם לקרובים ולאורחים בטקס. ככל שהחיבור בין הערכים המופשטים לבין הדרך בה הם באים לידי ביטוי בחיים עצמם טוב יותר – כך הדרשות טובות יותר.

השלב הבא בכיוונו הייתי רוצה לפעול בהקשר של שני התחומים הללו (כפי שהצעתי ברב-שיח אודות ספר הדרשות של רבני התנועה) הוא ליצור פלטפורמה תנועתית כלשהי לאיסוף ולפרסום דרשות טובות של חברי/ות קהילה ושל בני/ות מצווה. נדמה לי שיש בצעד כזה אמירה ערכית וחינוכית מורכבת ונכונה, מעבר, כמובן, להיבט השיווקי האפשרי.

מוסר, מצוות והלכה – ההורים רעיוניים

בהמשך לדיון אודות האלוהות והתורה, גם בתחום זה הנחתי היסודית היא, שהדת הינה מפעל אנושי. גם תודעה מוסרית היא אנושית, ולכן המוסר, גם אם מקורו מחוץ לאדם פרטי זה או אחר, תמיד חייב לעבור דרך 'פילטר' אנושי פרטיקולרי כדי להתממש. בכל זאת מקורו של המוסר בעיניי איננו רק בתוך כל אדם, אלא בוודאי גם מעבר לחוויה האנושית הפרטית, שהיא זמנית ומוגבלת. המוסר מקורו אלוהי במובן זה שהוא מבטא ערכים מופשטים כלל אנושיים ועליונים (כמו: חיים, צדק, שוויון, אהבה) הנמצאים בשכבה גבוהה יותר מאשר ההבנה והשיפוט של חברה אנושית מסוימת בזמן מסוים. המוסר האנושי הוא מוסר אלוהי, באשר אנו רואים את הווייתנו כהוויה בצלם-אלוהים, ואם אנו מפרשים את ציווי המוסר הנובעים מכך כמצוות.

אני מוצאת שוב הד למחשבותי בהגותו של מרדכי קפלן. אם אכן אני רואה, בדומה לקפלן, את האלוהות כ"מנגנון פנימי ברוח האנושית", אזי התודעה המוסרית של כל אדם היא ניצוץ האלוהות שבו. והיא יונקת (או לפחות ראוי לה לינוק) מהמוסר האוניברסלי הטבוע בעולם. כך כתב קפלן:

החוק המוסרי שואב את תוקפו לא מהנחה נאיבית על רצונו של איזה אל גשמי ולא מתפישות מסורתיות לגבי טבע האדם. רק אלוהי הטבע יכול להקנות תוקף לתכונות המוסריות המסייעות לאדם לשלוט בצרכיו הביולוגיים וכוחו הגשמי למען ההתקיימות היוצרת של האנושות... הכוח להבדיל בין טוב לרע... קול האלוהות, טבוע באישיותו וגם בקוסמוס, הוא חלק בלתי נפרד מסדרו של עולם... המצפון הוא דרך האדם המודרני לחוש באלוהות...²⁴

ועוד, באותה הרוח יטען קפלן, שגאולת האדם טמונה בהשתלמותו המוסרית, והיא מימוש האלוהות שבאדם. זוהי תפישת עולם רציונליסטית ואופטימית. כך גם אני מאמינה, שבאדם טבועה יכולת ההבחנה בין טוב ורע, אף כי יש בו יצר המושך אותו גם לטוב וגם לרע. קין בטח ידע שהריגת הבל אחיו היתה מעשה רע, הרבה לפני שנכתב "לא תרצח" על הלוחות. אני מאמינה שרוב בני האדם מטיבם שואפים לטוב, אך נסיבות חייהם לעיתים מובילות אותם לעשות רע. אני מאמינה שחיבור מחדש של אדם לגרעין הטוב שבו, זה הרואה את צלם האלוהים בכל אדם – עשוי לתקן את דרכו.

בדיונים בנושא עולה לא פעם הטענה, שתפקידה של הדת הוא להגביל ולרסן את טבעו החייתי ואת יצריו של האדם, לצמצם את עצמו ולמשטר את התנהגותו. אני מבקשת לטעון, שיש לדת תפקיד נוסף, כמעט הפוך: לחבר אדם לעצמו ולרגש האנושי המוסרי הטבוע בו, לחמלה ולאנושיות שלו וליכולתו לראות את אנושיותם של אחרים, ולעזור לו לממש את טבעו הטוב והמיטיב. הדת היהודית, בדומה לדתות ותרבויות אחרות, יצרה שפה המעצבת את התודעה המוסרית האנושית, ופרקטיקה למימוש המוסר האנושי. אחת השאלות הקשות עבורי היא: כיצד להתמודד עם מקרים בהם הדת שלנו (באמצעות כתבי הקודש שלה) מציגה בפנינו פרקטיקה כנובעת מהמקור האלוהי של המוסר, אך אנו חשים שהיא סותרת את המוסר האנושי הטבעי שלנו. או איך להתייחס למצב בו אדם הפועל מתוך בטחון שהוא עושה רצון האל ומוכיח זאת מן הכתובים – אך בעיניי אחרים מדובר בפשע מוסרי. האם היותו של המוסר אנושי משמעו שהוא יחסי? אולי בכלל לא ניתן לדבר על מוסר כמקשה אחת של חוקים שווים בחשיבותם. והרי ישנן דרגות שונות של 'טוב ורע' – גניבה, שקר

²⁴ מרדכי קפלן, *דת האומיות המוסרית*, ירושלים: מרכז מרדכי קפלן תשס"ה, עמ' 71.

וניאוף, למשל, הם מעשים פחות רעים מאשר אונס ורצח, ובמקרים מסוימים (גם אם נדירים) נסבור כי הם אף מוצדקים מבחינה מוסרית, כאשר הם באים לשרת ערך עליון יותר.

אני נוטה לקבל הכרעה פרשנית-ערכית כלפי כתבי הקודש שלנו, שכאשר אני נתקלת בהם בציווי הנראה סותר את צו מצפוני הפנימי ואת המוסר הכלל-אנושי – עלי להבין מכך שאין זה דבר אלוהים, אלא דבר בני אדם שהבינו באופן שגוי את הקול ששמעו. כותב מרדכי קפלן:

... לא שהתורה איננה יכולה לטעות. אבל טעויותיה, כאשר אלו נבחנות ומתפרשות, אפשר שיהיו מאלפות ומאירות עיניים. כשם שאנו לומדים את חוקי הטבע, כך גם את חוקי המוסר אנו לומדים מתוך ניסוי וטעייה...²⁵

במקרים מסוימים כשאנו מוצאים במקורות הדתיים שלנו ציוויים הניבטים כבלתי-מוסריים חובתנו המוסרית היא לומר שאסור לקיימם ואסור להתייחס אליהם בקדושה, לא רק למען שלום המוסר אלא גם למען שלום הדת. זוהי, לדעתי גם כוונת מדרש נוסף העוסק במוטיב שבירת הלוחות: אמר ריש לקיש: **פעמים ביטולה של תורה זהו יסודה**, שכתוב: 'אשר שברת', אמר לו הקב"ה למשה: 'ישר כוח ששברת'.²⁶

ועוד כותב קפלן:

שוב אין לראות את עיקרי המוסר והאידיאלים כנובעים מן האלוהות, או כגורמים המקדמים את ייעודנו האנושי, אלא אם כן הם מוליכים אותנו לקראת סיוע עצמי והדדי בכל יחסינו החברתיים – ובסופו של דבר, לקראת האיסור הגמור של המלחמה והבטחת השלום הבינלאומי... לקראת סילוקו של כל שימוש בכוח הזרוע ובמזימות.²⁷

הרב חיים הירשנזון²⁸ היה בין הרבנים הבודדים בתקופתו שהתייחסו בגישה חיובית, מנקודת מבט הלכתית, לתמורות שפקדו את היהודים באותה תקופה: תהליכי החילון, התחייה הלאומית היהודית, תמורות חברתיות וכלכליות, ותמורות בתחום מדעי היהדות, במיוחד ביקורת המקרא. גישתו החיובית לסוגיות מודרניות כמו: מעמד הדמוקרטיה, מעמד הנשים, אינדיבידואליזם ורציונליות – עוררה עליו התנגדות רבתי בקרב חכמי דורו. בכלל מתנגדי גישתו המפרגנת לתרבות האירופאית בסוגיות הללו, ניתן למנות את הרב קוק, שכתב לו מספר אגרות ובהן אהבה גלויה ותוכחה מסותרת על 'הכניעה הרוחנית לתרבות המערב'. יצירתו התורנית הגדולה היא ששת ספרי השו"ת: 'מלכי בקודש', בהם הוא עוסק בשאלות הנוגעות לסוגיות של דת ומדינה.

בהקשר של הציונות וכינונה של מדינה יהודית הוא היחיד מבין ההוגים האורתודוקסים שעוסק בחובות המוסריים החדשים שעשוי להציב קיומה של חברת רוב יהודית ושל מדינה דמוקרטית הרואה עצמה יהודית. חזונו של הירשנזון מציב את הדמוקרטיה והחוק הבינלאומי כעיקר משמעות התורה בעידן המודרני. מתוך עולם התורה הוא מכריז על קדושת זכויות האדם כערך אוניברסלי שהיהדות מחויבת אליו. (השימוש במונח 'זכויות האדם' כמובן אנאכרוניסטי - הירשנזון כתב כמה עשורים לפני ההכרזה האוניברסלית בדבר זכויות האדם).

הוא בונה את חזונו סביב חזון אחרית הימים של הנביא ישעיהו:

²⁵ קפלן, **יהדות דינמית**, עמ' 173.

²⁶ תלמוד בבלי, מנחות צ"ט.

²⁷ מרדכי קפלן, **האמונה והמוסר**, ירושלים: ראובן מס 1954, עמ' 50.

²⁸ חיים הירשנזון (1857 צפת – 1935 ניו ג'רסי), מייסדי תנועת 'המזרחי', כתב למעלה מ-40 ספרים, בהם פרשנות למקרא ולתלמוד, תשובות הלכתיות, וחיבורים עצמאיים על שאלות פילוסופיות.

וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים נִכּוֹן יִהְיֶה הָרַב בֵּית ה' בְּרֹאשׁ הָהָרִים וְנִשְׂא מִגְבְּעוֹת וְנִהְרֹו אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם. וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לָכֵן וְנַעֲלָה אֵל הָרַב ה' אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וְיִרְנֹו מִדְּרָכָיו וְנִלְכָּה בְּאַחֲרֵיתָיו כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וְדָבַר ה' מִירוּשָׁלַיִם. וְשָׁפַט בֵּין הַגּוֹיִם וְהוֹכִיחַ לְעַמִּים רַבִּים, וְכָתַתּוּ חֻבּוֹתָם לְאַתִּים וְחִנִּיתוּתֵיהֶם לְמִזְמֵרוֹת לֹא יֵשָׂא גּוֹי אֶל גּוֹי חֹרֵב וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה.²⁹

הרב הירשנזון, בשנת 1919³⁰ מפרש זאת כך: "...ואמר שם: וְשָׁפַט בֵּין הַגּוֹיִם וכו'... - אשר פשוטו של מקרא ו'שפט בין הגוים' נמשך על הרב בית ה', כי הרב בית ה' ישפוט בין הגוים וגו'.

כלומר – הישנזון מצביע על כך שלא נאמר שאלוהים ישפוט בין הגוים. הוא מפרש את "הר בית ה'" כמוסד האנושי אשר יקום על ההר הזה. הוא ממשיך:

אין זאת כי אם שבבית הזה יהיה היכל השלום, אך לא היכל השלום כאגודת העמים (ליג אופ ניישאנס) אשר הציע "אבי המוסר הלאומי" פרזידנט ווילסאן [נשיא ארה"ב וילסון], אשר עכ"פ יהיה בו רצון עמי האגודה יותר חזקה מן עומק הדין, רק יהיה "היכל משפט העמים" (קורט אופ ניישאנס) אשר ישפוט עמים בצדק ולאומים במישרים, והזדון לא ימשול עוד בארץ, ותבטל הדעה הנשחתה, כי לטובת הלאומיות מותר לעשות זדון ורשע, וצדק כל עם יהיה שווה לצדק כל איש, אשר לכל אחד יש לו הזכות להתפתח לפי תכונותיו אף לא ליגע בזכות חברו, ולא ימשול איש באיש ולא עם בעם ולא עם באיש ולא איש בעם לרע לו.³¹ ...

לפי חזונו, על הרב הבית יכון גם היכל תפילה לכל העמים, גם מוסד השלטון של המדינה היהודית שעתידה לקום, וגם בית משפט בינלאומי (שיגן, בין השאר, על פרטים ממדינתם). הירשנזון מציג את המשפט הבינלאומי כמצווה מדאורייתא! מבחינתו יישום החזון הזה במציאות הוא דבר ה', אבל לא על ה' לעשותו אלא על בני האדם. חלק מן התשתית ההלכתית של חזונו הונח בסוגיות התלמוד במסכת סנהדרין העוסקות במצות דינים של בני נח ובפרשנות של הראשונים לסוגיות אלו. כך הוא כתב:³²

סברת כבוד תורתו בחלוקו בין ז' מצוות בני נח למצוות בני ישראל, כי יסוד כוונת ז' מצוות בני נח הוא תיקון המדינה ואחוות בני האדם, ויסוד מצוות ישראל הוא להתנהג על פי רוח התורה... אבל לא נפחת חובת ישראל לאחוות המדינה ותיקונה מן חובת בני נח לזה אם נוסף לישראל חובה לעשות כרוח התורה... אין היהודי נפטר מחובתו להאנושי חס ושלום, רק שעל ידי התורה נתקשר בקונסטיטיושן מיוחד איך לשמור את חובותיו לאנושות בכלל ולעמו ולאלהיו בפרט.

ובמקום אחר כתב: "וכל הדבר הידוע מסברא, והדעת נוטה אליו והמופת מחייבו, אין צריכים כלל לציווי, ונתחייב אדם בו כמו שה' ציוו, כי הוא מחוקי הצדק אשר מכונן המישרים נטע בחוק הטבע ועולם חסד יבנה..."³³

בהשראת דברים אלה אטען גם כאן, בהמשך ובהתאמה לעמדותיי בנושאים הקודמים, שהמושג 'מצווה' עבורי גם הוא מושג אנושי וסובייקטיבי, הנתון לבחירת מתמדת של האדם.

²⁹ ישעיהו ב' ב-ד.

³⁰ הטקסט הזה מופיע כחלק מתשובה הלכתית העוסקת בשאלה האם מותר לעלות על הר הבית בימינו, בתוך: חיים הירשנזון, **מלכי בקדש**, כרך א', עמ' 10-13, וכן במהדורתו של דוד זוהר, כרך א' עמ' 13-17.

³¹ על פי קהלת ח"ט: "אֵת כָּל זֶה רָאִיתִי וְנָתַן אֶת לְבִי לְכָל מַעֲשֵׂה אֲשֶׁר נַעֲשֵׂה תַּחַת הַשָּׁמַיִם עֵת אֲשֶׁר שָׁלַט הָאָדָם בְּאָדָם לְרַע לוֹ."

³² במכתב אל הרב ליכטנשטיין, 1921, **מלכי בקדש**, כרך ד' עמ' 124.

³³ חיים הירשנזון, בתוך: '**המסדרונה**', כתב עת בעריכתו, א', א', 1885. ההדגשות שלי.

זאת בדרך הנראית הפוכה מזו העולה מהאמרה החז"לית: "גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה" ³⁴ אני רואה את המושג 'מצווה' כמעשה שאדם מחליט שהוא מחויב בו מתוקף מצפוני, ואין לו צורך בציווי חיצוני. מעבר לכך, הציווי החיצוני כאשר הוא מאומץ ללא שיקול דעת וללא חופש בחירה, יש בו גם יסוד מזיק להתפתחות התקינה של האדם והחברה, והוא אינו יעיל לאורך זמן. כפי שכתב קפלן:

כל עוד עיקרי המוסר והאתיקה מתוארים כפקודות וכמצוות, בין כנתונות מן השמיים ובין כנתונות מאת השלטון... יש בהם מיסודות הכפייה והאלימות, ומשום כך הם נידונים לכשלון ³⁵

יחד עם זאת, מושג ה'אלוהים' חשוב בהקשר הזה, אך לא כמקור של החיוב המצפוני ולא כתכלית שלו (אנו לא נוהגים במוסריות למען אלוהים) – אלא כרעיון שבאמצעותו ננהג בדרך הטובה. ניטיב עם הזולת לא בגלל אלוהים ולא עבור אלוהים, אלא על ידי אלוהים. בעזרתו. האלוהים חשוב בעיקר בנוגע לערך החיים ושוויון ערך (חיי) האדם. המושג "בצלם אלוהים" מעניק לערך זה את הנשגבות הראויה לו ומציב אותו עמוק בתוכי האדם כמו גם גבוה מעליו. כל שאר ערכי המוסר נובעים מערך ראשוני זה. כך אני מבינה את דברי הלל הזקן: "מה ששנא עליך אל תעשה לחברך". והשאר... – צא ולמד! צאי ולמדי. הייתי מוסיפה: והשאר – לך ובחר. לך ובחרי. עקרון זה ניתן להחיל גם במישור הקהילתי: השוויון הוא הערך המרכזי שסביבו מתקבצות הקהילות, וכל השאר – נלמד ונבחר.

מעת לעת עולה בתנועתנו השאלה האם ראוי שתהיה לנו 'הלכה' רפורמית. האם לא כדאי להוסיף את מושג "המצווה" (במובן של מערך מחייב של כללים) לאורחות החיים המשותפים, כדי ליצור תודעת חיוב של חברי הקהילה כלפי היבטים מסוימים של אורח חיים יהודי מעשי. אני חשה לעתים שותפה לתחושת הצורך במרקם 'סמך' יותר ומחויב יותר של פרקטיקה יהודית בקהילותינו, על מנת שהעשייה ודפוס ההשתתפות בה לא יהיו כה ספוראדיים. יחד עם זאת, אני סבורה שטוב שאין לנו (וככל הנראה לא תהיה) 'הלכה', במובן של חוק מחייב ו'קבע' שאין לסטות ממנו. אם אנשים לא חשים את החיוב מפנימיותם, נדמה לי שלא החיוב החיצוני שמטילה הקהילה או התנועה הוא זה שיביא אותם להיות יותר מחויבים.

אני מבקשת להציע את הרעיון, שייתכן והמושג 'חסד' עשוי להועיל בהקשר זה, דווקא כמעשה שהוא 'לפנים משורת הדין', ולא הדין (הכלל, הציווי). אני נעזרת בפרגמנטים של הפילוסופית הצרפתייה סימון וייל בספרה 'הכבוד והחסד' ³⁶:

כל תנועות הנפש הטבעיות נשלטות על ידי חוקים מקבילים לחוקי כוח הכובד בחומר. יוצא מן הכלל יחידי הוא החסד. ...מה שאנו מצפים לקבל מאחרים נקבע על ידי פעולת כוח הכובד עלינו. מה שאנו מקבלים מהם נקבע על ידי פעולת כוח הכובד עליהם. לפעמים שני הדברים תואמים הדדית (במקרה). תכופות לא.

החסד, כפעולה מיטיבה, מעבר למה שחוקי הטבע והחברה מחייבים – עשוי להיות כוח מניע, בבחינת 'אינו מצווה ועושה'. נדמה לי שלעתים אנשים נוטים להשתמש במטבע הלשון 'לעשות מצווה' במובן של 'לעשות חסד'. כלומר: לבחור לעשות את מה שלא חייבים, אבל טוב לעשות באשר הוא מיטיב עם עצמנו ועם אחרים.

³⁴ תלמוד בבלי, מסכת קידושין ל"א ע"א, מסכת עבודה זרה ג' ע"א, מסכת בבא קמא פ"ז ע"א.

³⁵ קפלן, האמונה והמוסר, עמ' 50.

³⁶ סימון וייל, **הכבוד והחסד**, הוצאת כרמל 1994, עמ' 39. בכריכת הספר נכתב עליה ש"הדותה היתה עמוקה כעומק שנאתה את הדת היהודית".

חוסר האיזון שנוצר בהתפתחות התרבות היהודית באלף האחרון מעיד עד כמה השתלטה חשיבה 'הלכתית' על החיים היהודיים. ספרות ההלכה המובהקת ('שולחן ערוך', פוסקים, שאלות ותשובות הלכתיות) יצרה, לדעתי, עיוות קשה באופן תפישת היהודים את ממד החירות והבחירה בחייהם, וביכולתם לפתח תחומים אחרים בהווה האנושית. בעניין זה אני מזדהה עם הגותו וכתביו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, בביקורתו הנוקבת כנגד היהדות הלמדנית, וכנראה שגם כנגד 'הלכה ואגדה' של ביאליק ותורתו של אחד העם:

בלוע בלע רכושו הרוחני של האדם את צרכי העולם והמציאות. קם האדם התורי, עקר מה שלפניו ולאחריו, פתח את ספר התורה ויאמר: בה אהגה יומם ולילה, עדי יכבו שאר הנרות ועדי יקפץ כל העולם כולו למצווה אחת ולפקודה אחת. נקבר אלהים בזאת התורה. נקבר העולם בספר; קתם האדם חושיו ויהי לשומר הגוויל....

גוי שלם מרד בטבע, שבט מבני-קדם הלך לתור לו מקום מנוחה בארץ וימצא את ספר הדברות, ויהי אופל-יומם וקולות וברקים נשמעו מכל עבר ואות אחרי אות בלעה כל חלקה טובה; נעקרו השדות, יבשו הנהרות, נמסה כל אבן. נשאר רק בתי-כנסיות ובתי-מדרשות ובהם מלמדים את בני-שם הלכות וחוקים, הלכות וחוקים. וברדת משה מן ההר, לא קם נביא נגדו לתפוש את הלוחות מידו ולשברם גם הוא ולקרוא לעם תועה בשימון, לאמור: שובו אל הטבע, שובו אל אמכם!³⁷

הקושי שלי עם ספרות ההלכה הוא כפול: הצורה והתוכן. מצד הצורה, כאמור, האופי המצווה והדורש ציות ללא מקום לשיקול דעת, ההופך את האדם לתלתי וחסר יכולת חשיבה עצמאית; העיסוק הנקדני בפרטים טפלים על חשבון עיסוק בעיקר. ומצד התוכן, הנחות יסוד תיאולוגיות, ערכיות ומוסריות שקשה לי לקבל. בעניין זה אני מתחברת לאחת השאלות הקשות שעולות תדיר במחזותינו היא: מה לעשות עם טקסטים בעיתיים בספרות הקודש, שאינם עולים בקנה אחד עם אמונותינו המוסריות העמוקות ביותר.

האם להתעלם מהם ובכך לצמצם את השפעתם? האם להמשיך ללמוד וללמד אותם תוך פרשנות 'גואלת' ההופכת את משמעם? האם להציע אלטרנטיבות? בעוד שמורכבות הדיון ברורה לי, בעיקר בתחום של התפילה, בתחום של ספרות ההלכה אני מתקוממת כנגד העמדה הדורשת מאתנו לרכוש בה בקיאות, ולו על מנת להיות מסוגלים להשתתף בשיח ההלכתי ואף לנסות לתקנו ולרפאו מן הרעות החולות שנספגו בו. בחרתי בתנועה הרפורמית מתוך הבנה שזו תנועה פוסט-הלכתית, ולתחושת הצורך להשתמש בשפה הלכתית הוא פעמים רבות אפולוגטי. נראה לי נכון יותר לא להשתמש בכלים הלכתיים בחיי הרוח והמעשה שלנו, ובכך לתרום לצמצום שליטתה הכוחנית של ההלכה בחיי היהודים, בעיקר פה במדינת ישראל.

³⁷ מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, על אם הדרך, כל כתבי ברדיצ'בסקי, תל אביב: דביר, 1960, כרך ב' עמ' י"ח.

התנסויות מעשיות

באחד ממפגשי 'שכנים' קיימנו לימוד ודיון בנושא היחס 'לאחר' ביהדות ובאיסלם. משתתף מבקש אל-גרבייה ואני הכנו דפי מקורות (מבלי לתאם זאת מראש שנינו הבאנו את הטקסט "כל המאבד נפש אחת... וכל המקיים נפש אחת" מהמשנה ומהקוראן). אחד מהמשתתפים היהודים, שאינו חבר בקהילה (אותו בחור חרדי לשעבר המגדיר עצמו אתאיסט כיום) הביע תמיהה על כך שבחרנו "רק את הדברים היפים" מתוך המקורות, והרי יש גם אמירות הפוכות בתכלית, שמראות את הפנים המכוערות של המסורת היהודית. (מעניין שהחברים/ות בקהילה כבר לא שואלים את השאלה הזו...). התשובה אליו היתה הזדמנות להשיב גם לערבים בקבוצה, שביקשו להבין מה משמעות יהדות רפורמית. השבתי, שאחד הביטויים של הרפורמה היה הדגשה של היבטים מוסריים הומניסטיים ואוניברסליים ביהדות, והחזרתם אל מרכז הבמה הרוחנית. נכון, יש בכתבים המקודשים שלנו הכל, גם אלמנטים של בדלנות ושנאת האחר, שלצערנו מקבלים גם היום במה נרחבת בשיח היהודי הישראלי. מול מגמה זו אנחנו בוחרים במודע לתת דגש ונוכחות למגמות של אהבת האדם וראיית כל אדם בצלם אלוהים הקיימות במקורות. כן, יש מי שהוסיפו למשנה "נפש אחת מישראל", אבל אנחנו מבקשים להיאבק בתוספת הזו ולהחזיר את הכוונה המקורית, לתפישתנו, של הטקסט הזה.

פעם אחת מצאתי את עצמי משתמשת במושג 'מצווה' בהקשר של התנהגות חברי/ות הקהילה, מחוץ לכל הקשר של לימוד טקסטואלי. זה היה בנוגע למידת מחויבותם של חברי קהילה לפעילות של טקסי בר/ת מצווה המתקיימת במסגרת הקהילה ומהווה מקור חשוב להכנסה כלכלית ופוטנציאל הצטרפות לקהילה. בעבר שני המעגלים – המעגל הקהילתי והמעגל של בני/ות המצווה - היו מתקיימים במנותק לגמרי זה מזה (למעט במקרים בודדים שהנערה/הם ילדים של משפחה החברה בקהילה). אני ביקשתי למסד תורנות של חברי/ות קהילה, כך שבכל טקס תהיה נוכחות של נציג/ה מהקהילה, המברך/ת את המשפחה והאורחים בשם הקהילה ומסייע/ת לי בהיבטים תפעוליים של הטקס. הרעיון זכה תחילה להתנגדות בוועד הקהילה, בטענה ש"זה לא יעבוד", "זה יותר מדי לבקש מאנשים...", "בשבת בבוקר ובצהריים כמעט בלתי אפשרי לגייס אנשים לשום דבר..." וכו'.

כשהתעקשתי, הצלחנו לגייס כמעט לכל טקס מתנדב/ת אחד/ת. חשיבות הנוכחות של חבר/ת קהילה בטקסים הלכה והתחזרה ככל שזה התממש.

מקרה מיוחד היה הטקס של נער שאמו איננה יהודייה, והוריו חיו במנותק מחוויה יהודית משמעותית כלשהי וללא כל חיבור רוחני או קהילתי לאורח חיים יהודי. בהתקרב עת בר המצווה המשפחה הגיעה אלי, והתחילה תהליך של לימוד והכנה, חלקו במסגרת קבוצה של חוג בני ובנות מצווה, וחלקו בפגישות פרטיות. הם היו צמאים לשיחה וללמידה בתחום היהדות, שכן שאלה הזהות שלהם כמשפחה ושל בנם באופן מיוחד, היתה בלתי פתורה עבורם כל השנים.

בנוסף, ובאופן שאינו נפוץ בקהילותינו, הם התחילו לפקוד את כל פעילויות הקהילה, בקביעות ובעניין רב, והביעו את שמחתם על 'המשפחה' החדשה שמצאו ועל תחושת ה'בית' שהם חשים בקהילה. לקראת הטקס הם דאגו, איך 'ימלאו את השורות', ו'מי ישיר', מאחר שמשפחותיהם נמצאות בחו"ל ויש להם רק קומץ קרובים ומכרים שניתן להזמין. כשהבנתי את המצב, פניתי לחברי/ות הקהילה (שחלקם כבר הכירו את המשפחה, שכאמור, הגיעה לכל פעילות במשך כמה חודשים) והזמנתי את כולם לטקס. כתבתי להם הודעה בזו הלשון: "שבת בשעה 12:30 ____ יעלה לתורה בקהילתנו, לאחר מסע ארוך של לימוד והליך גיור מזורז בבית הדין של התנועה. הוא והוריו מצאו בית רוחני בקהילתנו והפכו לחברים פעילים ביותר. ההורים ביקשו להזמין את כל חברי הקהילה לאירוע, ומאחר שאין להם הרבה משפחה בארץ - **זו מצווה ממש** להשתתף בבר המצווה הזו. מעודדת אתכם לעשות מאמץ ולהגיע."

7 חברות וחברי קהילה הגיעו, שרו והשתתפו והתרגשו. ביחס לגודל הקהילה ולקושי לגייס מתנדבים – זה היה הרבה. בימים שלאחר הטקס הזה נכתבו הרבה הודעות בקבוצת הקהילה, מכל הכיוונים. ההורים של הנער כתבו עד כמה התרגשו מנוכחות הקהילה, מהשותפות והתמיכה. חברי הקהילה שנכחו כתבו שהטקס הזה היה המרגש ביותר שהם חוו אי פעם. אני הודיתי ושיבחתי את כל מי שהגיעו (בשמותיהם!) וכתבתי: "נוכחותכם היתה כה משמעותית ונכונה, וריגשה מאוד את המשפחה (ואותי!). זכות גדולה היא לנו כקהילה ללוות את המשפחה ולהיות לצדם ברגעים חשובים אלה. מי ייתן וירבו שמחות בקהילתנו ונזכה ללוות עוד משפחות רבות במעמדים מרגשים".

הבעיה של מחויבות בקהילותינו ידועה ומוכרת, ואנו מנסים להתמודד אתה בדרכים שונות. השיעור שלמדתי ממקרה זה הוא, ש'מצווה' במובן של חסד, מה שטוב לעשותו אפילו שאינו חובה והוא מנוגד ל"כוח המשיכה" – עשויה להיות חזקה ומועילה יותר ליצירת תחושת חיוב מאשר כללים ונהלים חקוקים באבן.

תפילה – הרהורים רעיוניים ומעשיים

במשפחתי לא נהגו להתפלל. לא היינו שייכים לקהילה ולא הכרנו את סידור התפילה ולא את סדרי התפילה. אולם בשכנות צמודה לביתנו (ממש מעבר לחצר הקטנה) היה בית כנסת ספרדי גדול. לא פקדנו אותו (למעט לעתים רחוקות ביום כיפור), אך בשבתות ובחגים, עת התקבצו שם מתפללים רבים – היה קול שירתם החזקה מגיע עד לתוך ביתנו וחודר אל נפשנו במשך כל שנות ילדותי ונעוריי. כך, בלי משים, הפכו מנגינות החלקים המושרים בתפילות להיות מעיין 'גירסא דינקותא' שלי, ואני זוכרת כל אחד מהם עד היום. יחד עם זאת, אני זוכרת בבהירות את תחושת הזרות שהרגשתי בתחילת דרכי בבתי כנסת, כבוגרת, לאחר השירות הצבאי. היה לי הרבה ללמוד עד שהתחלתי להרגיש 'בת בית' בתפילת הציבור. נדמה לי שיותר מאשר הרגשתי צורך עמוק ואמתי להתפלל, רציתי בכל מאודי לרצות...! ורציתי לדעת 'איך עושים את זה', ואיך מרגישים כשעושים את זה. בהדרגה ניסיתי לעבור מעמדת המתבוננת והלומדת לעמדת המשתתפת, המתפללת. עד היום אני מרגישה לעתים שהתפילה היא עבורי (ואני עבורה) מעיין 'בת מאומצת', לא משהו שינקתי עם חלב האם. וכזאת, תמיד יהיה בה ממד מסוים של זרות, תמיד תהיה מידה של מאמץ בניסיון להתפלל. העובדה שהתפילה עבורי לא היתה הרגל – היוותה מקור לקושי, אבל גם מקור לגילויים מפתיעים ולחדוות הניסוי.

במהותה, התפילה היא בעיניי, עמידה נוכח אלוהים, אותו כוח חיים מסתורי הנמצא בכל הבריאה ומעבר לה. אני מאמינה שהצורך בתפילה הוא צורך אנושי להיות במגע עם האלוהי. אני מזדהה עם הניסוח של ארט גרין:

...להתפלל - לבטא את מלוא הטווח של הרגשות האנושיים בשעה שאנחנו חשים את נוכחותו של אלוהים או מבקשים אותה... להתפלל פירושו לבחור בזמן ובמקום מסוימים כדי להבחין בנוכחות זו ולהקדיש לה תשומת לב.³⁸

בדומה לגרין, אני סבורה שהתפילה היא אמנות של **תשומת לב**. היא כלי, דרך להפנות את תשומת לבנו לעיקר, לחשוב, לגבוה. על מנת שהיא תתרחש יש להקדיש לה זמן ומקום. היא דורשת מאמץ להתנתק לזמן מה מהמולת החיים הרגילים. אני מסכימה גם עם אלי שביד במאמרו "המייחלים לתפילה", עם הטענה שדרוש מאמץ מכוון של התודעה כדי לומר תפילה. דרוש מצב נפשי של תפילה.

לתפישתי, בתפילה מתקיים מתח בין מבט הפונה פנימה ומבט הפונה החוצה. תפילה נתפשת פעמים רבות כהתמקדות של האדם פנימה והתבוננות לתוכו (בדומה למדיטציה בדתות המזרחיות?). ברובד הזה, התפילה הינה חיפוש קשר עם האלוהי שבי, שיחה ביני לבין עצמי, חיפוש משמעות לחיי.

אולם אני מבקשת להתמקד בתפילת הציבור, מעמד בו קבוצת א/נשים אומרים/ות יחד מילים מוסכמות (גם אם יש בתפילה זו חלקים של תפילה אישית אינטימית). פרופ' אלי שביד טען, שציבור מתפללים הוא תנאי הכרחי לכך שתתקיים תפילה, או לכל הפחות – כלי עזר מרכזי ללימוד המצב הנפשי הדרוש לתפילה.³⁹ כשלעצמי, כמעט אף פעם לא חשתי צורך לעמוד בתפילה לבדי. כמעט תמיד הצטרפות לקהל מתפלל היא היוצרת אצלי את הרצון ואת האפשרות להתפלל.

³⁸ גרין, יהדות רדיקלית, עמ' 171-172.

³⁹ אלי שביד, 'המייחלים לתפילה', בתוך: מאזניים ל"ו תשל"ג.

אם כן, התפילה עשויה לתת מענה לחיפוש קשר כפול – קהילה מתפללת עשויה לסייע ליחיד/ה להתחבר הן לממד התפילה שבתוכו/ה, והן לאחרים שסביבם, לקהל. ארט גרין פונה אל האלוהים:

אתה קורא לי להתעלות מעל ל'אני', אתה קושר ומחבר אותי לכל האחרים, למציאות כולה. אתה ה'אחד' שמצוי בכל לב ולב, בכל יצור ובכל בריה, כך אני מאוחד עם כל אחד מהם ועם המסתורין שמעבר להם.⁴⁰

אני מוצאת ביטוי לכך באופן בו אנו אומרים/ות את 'קריאת שמע' בתפילה: יחד, תוך כיסוי או עצימת העיניים. השבתת המבט מייצרת התבוננות פנימה, ריכוז התודעה, רוגע. ותוך שאנו ממוקדים בעצמנו ובגופנו ובקולנו – אנו שומעים את קולם של המתפללים שסביבנו, את האמירה הקבוצתית הנאמרת בקול אחד ובו ריבוי קולות, קולה של הקהילה המתפללת.

לעתים התפילה נתפשת באופן מאגי, ככלי להשפיע על אלוהים ועל המציאות. מאחר שאני מאמינה באלוהים כ'ישות', כ'אחר' הנמצא מחוץ לעולם ומנהל אותו, הנטייה הראשונית שלי היא לדחות מכל וכל את האמונה הזו בפשטותה. יחד עם זאת, אני נדרשת לשאלה: באיזה מובן אני כן מאמינה בכוחה של התפילה לשנות את המציאות. ראשית, במובנים רבים התפילה יוצרת דמות אל, או לכל הפחות משפיעה על דמות האל אנו מבקשות להיות בקשר. שנית, אני מבינה את הצורך שלנו להשתמש בתפילה כדי 'לגייס' את אלוהים לצדנו, ואני רואה זאת כניסיון לייחס את שאיפותינו ומשאלותינו הגבוהות (וגם את מבוכתנו וחטאינו ובקשת החמלה והרחמים כלפינו) – לצלם האלוהים שבנו.

ועוד – כאדם רציונלי ברור לי שבפרק הבקשות בתפילה, למשל: בקשת רפואה, בינה, סליחה, צדק ושלום – אמירת המילים בפני עצמה כמובן שאינה יוצרת את המצב הרצוי במציאות. (כמו שניסח זאת ישעיהו ליבוביץ' – אלוהים לא עובד/ת בשבילנו...) אם כן – מה תפקידן של הברכות הללו בתפילה? אני סבורה שתפקידן הוא, שוב, הפניית תשומת הלב שלנו, המתפללים והמתפללות, לאותם תחומים חשובים בחיינו, לפתח את התודעה שלנו לצרכים האמיתיים של חיינו. כאשר אנו אומרים/ות: 'מי שברך לחולים'... – אני כמובן אינני מאמינה בכך שהתפילה גורמת לרפואת החולים. אבל היא עוזרת לנו כקהילה לזכור את החולים סביבנו, להיזכר בתפקידנו לסייע להם ולמטפלים בהם, לחשוב עליהם. זה לא מעט בעיניי. כפי שכתב אברהם יהושע השל:

התפילה מלמדת אותנו אל מה עלינו לשאוף... התפילה נוטעת בנו את האידיאלים הראויים להוקרתנו. גאולה, טוהר הלב והלשון, נכונות לעזור, מרחפים כאידאות נוכח תודעתנו, אך האידאה נהיית לעניין שאכפת ממנו, לדבר שכמהים אליו, למטרה שיש להשיגה, כשאנו מתפללים...⁴¹

אפשר היה לומר גם, שהתפילה צריכה לבטא את כל רגשותינו, גם אלה שאינם רצויים לנו. למשל: רצון בנקמה, רצון במפלת האחר. צורך בהרגשה שאני טוב/ה יותר מאחרים. אפשר לטעון, שהתפילה צריכה לייצג את האדם במלואו, על הטוב והרע שבו, על הנעלה והשפל שבו. שהיא צריכה להוות מבט מפוכח על המציאות כפי שהיא. אני בהחלט יכולה להבין ואף להסכים עם הטענה הזו. ומצד שני, אני מרגישה את הרצון שהתפילה תהיה משהו אחר. בדומה לתיאור של השל – שהתפילה תציב לנו תמונה של מה שראוי לשאוף אליו, או להזכיר לנו מה חשוב. ואם אכן כך, ודאי נמצא עצמנו חשים אי-נוחות עם חלקים בתפילה.

⁴⁰ גרין, שם, עמ' 172-173

⁴¹ אברהם יהושע השל, התפילה, עברית: דרור בונדי, ראשון לציון: ידיעות ספרים, 2016, עמ' 64.

אחד הקשיים המשניים, לטענתו של שביד במאמרו, המפריעים לנו להיות בתפילה, הוא זה הקשור לתוכן מילות התפילה בציבור, המופיעות בסידור המסורתי. ואכן, נראה לי שזו דילמה נצחית של חלק מהמתפללים/ות, ואני בתוכם – מה לעשות עם טקסטים בעייתיים בתפילה? בעניין זה התלמוד הבבלי מביא שתי דרכים אפשריות בקטע הידוע במסכת יומא:

דאמר רבי יהושע בן לוי: למה נקרא שמן אנשי כנסת הגדולה - שהחזירו עטרה ליושנה. אתא משה אמר: האל הגדול הגיבור והנורא.
אתא ירמיה ואמר: נכרים מקרקרין בהיכלו, איה נוראותיו? לא אמר נורא.
אתא דניאל, אמר: נכרים משתעבדים בבניי, איה גבורותיו? לא אמר גבור. אתו אינה ואמרו: אדרבה, זו היא גבורת גבורתו שכוּבש את יצרו, שנותן ארך אפים לרשעים.
ואלו הן נוראותיו - שאלמלא מוראו של הקב"ה היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות? ורבנן הכי עבדי הכי ועקרי תקנתא דתקין משה! - אמר רבי אלעזר: מתוך שידועין בקב"ה שאמתי הוא, לפיכך לא כיזבו בו.⁴²

דרכם של 'הנביאים', 'אנשי האמת', היא לא להגיד את מילות התפילה הסותרות את תפישת המציאות שלהם. הם מסרבים לומר מילים מסוימות בשבחו של האל במציאות של חורבן ושל שיעבוד עם ישראל. תגובתם משקפת דרך אחת להתמודד עם המתח בין נוסח התפילה לבין תמורות היסטוריות וחברתיות ואירועי השעה – השמטת מה שנראה כעת פסול. דומה כי הרפורמה בתחילת דרכה נהגה ברוב המקרים בדרך זו. לעומתם, אנשי הכנסת הגדולה, דורשים את מילות התפילה וכך מעניקים להן משמעות חדשה. אפשר להבין את מטרתם כ: 'להחזיר עטרה ליושנה', כלומר – לשמר את המילים המסורתיות של התפילה ולהחזיר את מטבע התפילה לתיקנו, או כמאמץ פרשני המשקף את הסתגלותו של העם למצב החדש.

סידור התפילה הוא בעל עוצמה חינוכית אדירה. מאחר שהוא קובע (עבור אלה המשתמשים בו באופן קבוע) מה יאמרו שוב ושוב פעמים רבות כל כך – הוא יוצר ומקבע את התודעה בצורה חזקה מאוד. הדוגמא העיקרית – דמות האל העולה מתפילות הקבע: אל זכר, שליט יחיד, מלך, אדון, איש מלחמה, ה' צבאות – כל אלה דימויים לכל הפחות בעייתיים, במיוחד כאשר אין לצדם דימויים אחרים. דוגמא חשובה נוספת – ביטויי נבחרות העם היהודי ויחס של שנאה והתנשאות כלפי דתות אחרות ועמים אחרים, ביטויי בקשת נקמה בגויים.

יוסף חיים ברנר שם בפיה של אחת הדמויות בספרו 'מכאן ומכאן' את הדברים הללו:

...אני, בהנאה חריפה ותאוותנית, הייתי מוחק מן הסידור של העברי בן הדור את ה'אתה בחרתנו' בכל צורה שהיא. עוד היום הייתי עושה זאת: מגרד ומוחק את הפסוקים הלאומיים המזויפים עד לבלי השאיר זכר. כי הגאווה הלאומית הריקה וההתפארות היהדותית מחוסרת התוכן לא תרפא את השבר, והמליצות הלאומיות המזויפות לא תועלנה כלום.⁴³

ברנר בוודאי רואה ב'אתה בחרתנו' סתירה עמוקה למצבו של העם היהודי בזמנו, עם הנמצא בשבר זהות עמוק ובקושי קיומי גדול. אבל האין זאת שבזמן הזה, שמעמדו של העם היהודי על פי רוב חזק ובטוח, על אחת כמה וכמה אין צורך בביטויים אלה יותר?

⁴² תלמוד בבלי, יומא ס"ט ע"ב.

⁴³ יוסף חיים ברנר, **מכאן ומכאן**, מאתר פרויקט בן יהודה: <http://benyehuda.org/brenner/mikan.html> מחברת שנייה, פרק א'.

גם מרדכי קפלן טוען שאפשר, ראוי וצריך לוותר על רעיון העם הנבחר:

שומה עלינו להכיר בכך שרעיון הסגוליות של עם ישראל שייך לעולם חשיבה שהתיישן. הרעיון הזה הולם מערכת שלמה של רעיונות שהיו מתאימים לזמנם... אבל הוא כבר אינו יכול לעזור לנו להבין יחסים או להתאים את עצמנו לתנאים המתקיימים היום... אם נמשיך ונאמץ את רעיון הנבחרות והבחירה בעל כורחנו נצטרף להצדקת אי-השוויון בין גזעים ולתמיכה בזכותו של כזע עליון אחד לשלוט בכל השאר.⁴⁴

התפילה וסידור התפילה הם אולי המקומות המרכזיים בהם מתרחש חיבור ממשי בין תיאולוגיה למעשה, לחיי החברה. לכן כה חשוב, לדעתי, לערוך בו עדכונים ושינויים. כשם שאנו נדרשים לדרוש בתורה על מנת שהיא תמשיך להיות תורת חיים, כך אנו נדרשים להמשיך ולתקן תיקונים בתפילה על מנת שהיא תוכל להמשיך להיות חיה ורלוונטית עבורנו. למרבה המזל, אף המסורתיות ביותר בינינו לא יטענו שסידור התפילה ירד בהר סיני ישירות מפי הגבורה – ולכן, בניגוד לתורה, אין סיבה שבני אדם לא ימשיכו ויעצבו אותו בכל דור ודור.

הנטייה האישית שלי, ובעקבותיה גם המקצועית, היא לא לומר בתפילה דברים שמעוררים אצלי קושי מוסרי גדול. הדוגמא המובהקת ביותר היא אכן רעיון בחירת ישראל. אני נוהגת לקדש בערב שבת בנוסח הספרדי, שלא כולל את המשפט: "כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים". כבר שנים שאינני מסוגלת לומר את תפילת 'עלינו לשבח' בנוסחה המסורתית. אינני מצליחה להבין מדוע קהילות רפורמיות שונות (בעיקר בארה"ב, אולי) שמשיטות חלקים רבים מן התפילה המסורתית, מתעקשות דווקא להשאיר תפילה זו על כנה. מזמור תהלים צ"ו הנמצא במזמורי קבלת השבת, והוא אהוב ומוכר ומושר ברוב הקהילות – אני מעדיפה לשיר רק את תחילתו ולעקוף את הפסוק: "כי כל אלוהי העמים אלילים וה' שמים עשה". במיוחד התחדדה לי ההבנה הזו כשאשה לא יהודייה החלה לפקוד את קבלות השבת שהובלתי.

קושי גדול נוסף אני מוצאת בביטויי היחס אל-אדם במונחים של אדון ועבדים. בכלל, אפילו ביטוי כמו 'עבודת אלוהים' קשה לי. אני מרגישה שהוא לא מבטא את סוג הקשר בו אני מעוניינת עם אלוהים. 'לעבוד את...' נשמע לי כמו: 'להיות עבד של...'. "עבדו את ה' בשמחה" נשמע לי כמו אוקסימורון. אני מציעה למגר את לשון העבדות מתפילותינו. ברור לי, כמובן, ההקשר של התפילה כ'עבודה שבלב', כנגד (במקום) עבודת קורבנות בית המקדש שחרב. אבל האם הסתייגותנו מ'עבודת הקורבנות' הינה רק אסתטית, ונוגעת להקרבת בעלי חיים, או שמא יש משהו רחב יותר הנוגע לעצם המחשבה שרצון אלוהים הוא שנעבוד אותו, או בפניו, עם ריטואל פיסי כלשהו? אני חוזרת שוב לרעיון של השל, ש"התפילה מלמדת אותנו אל מה עלינו לשאוף... ונוטעת בנו את האידיאלים הראויים להוקרתנו", אם כך, לדעתי, אין מקום לביטויי עבדות בתפילה. ואם כוונתנו מופשטת יותר, בסגנון 'העבודה הפנימית' שעלינו לעשות עם עצמנו, בנפשנו, או העבודה החברתית של קידום שוויון וצדק בעולם – אזי יש לבחון בכל מקרה לגופו באיזו מידה הנוסח אכן מאפשר פרשנות כזו, ולהתאימו במידה ולא. אם אלך עם הקו הרעיוני בו נקטתי לאורך מסמך זה – נדמה לי שהדבר חשוב במיוחד בעת שאנו מנסים להציע חיבור לעולם התפילה למי שאינם רגילים בכך. בעיניי, עיצוב יחסי אל-אדם כיחסי כוח ושליטה (באמצעות התפילה) שוב מציב את האדם כפאסיבי וצייתן, ופוגם, לכן, במטרה החשובה של שחרור מאינפנטיליות וחיבור (מחודש) ליהדות מתוך גישה של בגרות ועצמאות.

⁴⁴ קפלן, יהדות דינמית, עמ' 242.

ברוח זו אבקש לומר משהו גם על ההקדמות לסידורי התפילה, בין אם הן מוטמעות בתוך דפי הסידור המודפס או נוספות כמדבקות בכריכתו הפנימית של הסידור. לרוב יהיו אלה סידורים של זרם מסוים או אפילו סידור ייחודי של קהילה מסוימת, ובו הרבה פונים אל קהל המתפללים עם הנחיות האמורות לסייע להם להיות בתפילה. נדמה לי שההנחה היא, שרבים מאלה הפוקדים את קהילותינו ומשתמשים בסידורנו (גם במסגרת טקסי בר/ת מצווה) אינם מרגישים בנוח בתפילה. הם אינם רגילים להיות חלק מתפילת ציבור וחשים לעתים זרות וריחוק, וייתכן שיש להם ספקות ותהיות לגבי מטרת התפילה, הנמען/ת שלה, וכדומה. לכן יש לפנות אליהם ולהסביר משהו אודות מהות התפילה, ולצייד אותם בהוראות התנהגות מסוימות. בחלק מן ההקדמות שקראתי ישנה התייחסות לרגשות המעורבים אתם מגיע הקהל לתפילה (ברובו הגדול חילונים), וישנם נוסחים יפים, בעיניים, המציעים לראות את ההזדמנות שבתפילה, ואף הצעות מעשיות כמו: "נסו למצוא מילים המעוררות אצלכם עניין מיוחד...".

חבל, לדעתי, שחלק מן ההקדמות הללו כוללות גם הנחיות דידקטיות מאוד, הכתובות בנימה ממשמעת ונוזפת. לדוגמא, המדבקה בפנים הסידור של 'כל הנשמה' פותחת כך: "תפילה היא לא לצורך בידור. התפילה היא משמעת... אם באתם רק לצפות – תשתעמו". ללא כל ברכה וקבלת פנים מזמינה, הכתוב פותח מיד בנזיפה בכל מי שרואה בתפילה 'בידור'. לאחר מכן הקביעה החד משמעית שעניינה המרכזי של התפילה הוא משמעת, ולבסוף – נזיפה נוספת באלה שבאים 'רק לצפות'. בהמשך הנימה הזו חוזרת: "דעו כי אם הנכם קוראים את התפילות – אינכם מתפללים". אבל בסוף יש נחמה: "כל משמעת קשה בהתחלה", והבטחה שאם רק נתמיד בתרגול נוכל להרגיש "חופשי יותר".⁴⁵ בסידור 'ואני תפילתי' של התנועה המסורתית, הקדמתה של הרבה תמר אלעד-אפלבוים פותחת במילים: "אתם הנכנסים בשערי התפילה, היכנסו בבטחה ואל תיראו". אמנם זהו נוסח מרוכך יותר, לדעתי, מזה של 'כל הנשמה', אך עדיין מנוסח בלשון ציווי, ומורה על הדרך היחידה בה כדאי, ואולי צריך, להיכנס את התפילה. בסידור של קהילת 'ברכת שלום' מופיע המשפט: "ראשית לכול, עליכם להירגע ולהיכנס לאווירת המנוחה של השבת...". מלבד עילגות לשונית קלה, שוב צורם לי הניסוח החד-משמעי, הקובע שעלי "להירגע". ומה תעזור הנחיה זו למי שמסיבה כלשהי מגיע את התפילה לא רגוע? האם ציווי זה ירגיע, או רק יצור מתח נוסף...? יתרה מכך, אני בכלל לא בטוחה שמטרתה הבלעדית של התפילה היא לייצר רוגע.

לעתים אני מוצאת, שוב, שהביוגרפיה האישית שלי מסייעת לי להבין ללבם של הבאים לתפילות ולטקסים שלנו ללא הכרות מוקדמת עם תפילות בכלל, ותפילות ציבור בפרט. והנה, כפי שסיפרתי בראש פרק זה, בתחילת דרכי מצאתי עצמי פעמים רבות בעמדה של צופה בתפילת הציבור ומנסה ללמוד אותה מתוך הצפייה, ולקח זמן עד שיכולתי להצטרף אליה. זה קורה לי מדי פעם עד היום... מדוע לנו לקבוע שעמדה זו לא ראויה? מדוע בכלל אנו מתיימרים לדעת איך אנשים מגיעים לתפילות ואיך ראוי שיגיעו, ואיך הם צריכים להרגיש? האם נוכל באמת לאפשר לכל אדם לבוא כפי שהוא/היא, ברוח מילותיו של אמיר גלבוש (המופיעות בטיטת הסידור החדש): "ככה כמו שאני הולך אני רוצה לקבל פני שבת..."? ברור לי שהכוונות של כולם טובות. אולם הייתי רוצה להקדיש מחשבה נוספת למטרת עבודתנו הרבנית בתחום התפילה, לשאלה: מה, בעצם, אנו מבקשים לעשות כשאנו מובילים תפילות.

⁴⁵ ההקדמה הזו, עליה חתום הרב לוי וימן-קלמן, מצוטטת בפתחם של סידורים נוספים. למשל, בסידור קבלת השבת של קהילת 'ברכת שלום' (ללא ציון שם אומרים...), ובסידור 'שירת הלב' לילדים בהוצאת תל"י (שם מופיע הקרדיט לכותב).

סיכום

הערה אפיקורסית / דוד אבידן

מוזר, אבל נדמה לי, שאני דתי.
יש לי נוסח תפילות משלי, אותו אני מחבר
בשעות הפנאי, ולעתים הוא אפילו
משפיע במידת-מה. פשוט: נוח לי יותר
להניח, שאני מייצג משהו, בבלי ידיעתי, מאשר
לחשוך ללא הרף, שמישהו מייצג אותי, ללא ידיעתי.⁴⁶

מוזר, השיר של אבידן. אי אפשר להתעלם מהסגנון הפארודי (או הסרקסטי) שלו, ובכל זאת מצאתי בו הד להרהורי. השאלה: האם אני 'דתי', או באיזה אופן הדברים שאני אומרת או כותבת משקפים אמונה דתית – הופנתה אלי לא פעם במהלך הלימודים. התשובה לרוב היא: לא. ובכן, האם הרבנות שאני עומדת לקבל על עצמי אינה מנהיגות 'דתית'? אני לא בטוחה. ברור לי, כמובן, שבתנועתנו מדברים על דתיות 'אחרת', אלטרנטיבית. ועדיין, אינני מרגישה צורך במושג הזה בעולמי בשלב זה. באופן עמוק החילוניות טבעית ומובנת לי הרבה יותר. והנה במהלך כתיבת נייר זה, לרגעים התגנבה לתודעתי התחושה: 'מוזר, אבל נדמה לי שאני דתי...'. זה קרה באותם רגעים בהם הרגשתי שבאמת נוצר חיבור בין התיאולוגיה, ומושג ה'אלוהים' שבבסיסה, לאופן פעולתי בעולם. במקומות בהם התבהר לי, ולו לרגע, מה עשוי להיות תפקיד האמונה באלוהים עבורי, ובעקבותיו – מה עשוי להיות תפקידה של הדת שלי. אני מרגישה שניתן לראות את תפישת העולם שהצגתי כאן כמעין "נוסח תפילות משלי", או 'דת משלי', שמצליח/ה להשפיע "במידה-מה" על המציאות. הבירור הזה חייב את ערבוב התחומים שאפיין את הכתיבה, בין האישי, לרעיוני המופשט, לחברתי ולפוליטי. לשאלה מדוע להביא את אלוהים אל עולמנו, אל התפילה, אני רוצה עכשיו להשיב: כי הוא נשם. לא 'נשם' במובן המטא-פיסי, אלא במובן התודעתי והחינוכי. כי אנשים משתמשים בו. אנחנו לא צריכים אפילו "לחשוך ללא הרף" שמשתמשים באלוהים בשמנו. אנחנו יודעים היטב שמשתמשים באלוהים בשמנו, למטרות הסותרות את תפישת עולמנו. מתרחשת בחברה הישראלית ללא הרף גזלה לאור יום, גניבת דעת חמורה שלא מאפשרת לציבור החילוני, בעיקר, לבחור. אני רואה את תפקידי כְּרֶבָה לאפשר לאנשים לבחור מחדש האם 'אלוהים' ו'תפילה' עשויים להיות רלוונטיים עבורם ולהשפיע לטובה על חייהם ועל חיי הסובבים אותם.

מרדכי קפלן מסביר, שהאופי מעודד הציות של התרבות היהודית המסורתית יצר מערכת של סמכות וכפייה, שלא אפשרה לאנשים לפתח שיקול דעת עצמאי. לאור זאת, **תפקידה של הדת בעת החדשה הוא להיות:**

גורם המזרז את הכוחות הגנוזים בכל יצור אנושי ונלחמים לשחרור, מתוך השאיפה לפעול כיסוד-גורם חופשי בעיצוב גורלו ויעודו. הדת עצמה חייבת לעמוד בחזית המאבק האנושי נגד ההנחה הצינית, האומרת כי הייעוד הנכון לכלל האנושות הוא, שייאמר להם לבני האדם מה עליהם לחשוב ומה עליהם לעשות, היא חייבת להשתחרר מן העמדה המסורתית כלפי החופש.

⁴⁶ דוד אבידן, **נמר צעיר בסתיו**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד ומוסד ביאליק, 2018. עמ' 86.

אפשר שבעבר היתה הצדקה לעמדה זו כלפי החופש, אבל הגיעה השעה שיתייחסו אל בני האדם כאל יצורים המסוגלים לצאת מתחומי חוסר הבגרות. מן ההכרח הוא, שמערכת החיים האוטוריטרית תוחלף, בכל שטחי החיים, במערכת חיים המתבססת על אוטונומיה מוסרית ורוחנית. דבר זה לא יוכל להתגשם כל עוד תהיה הדת דבקה בשיטת הסמכות-לשמה.⁴⁷

רבה-עמיתה, שנכחה במפגש שקיימתי עם נער בר-מצווה והוריו לקראת הטקס, ושמעה מפי על צורת העבודה שלי עם משפחות בתחום זה, אמרה: "את דורשת מהם הרבה מאוד", וגם: "את נותנת להם יותר מדי בחירה!". נכון. אני דורשת הרבה ומאפשרת בחירה מרובה, אבל זה לא יותר מדי לדעתי. אני תמיד אעודד אותם לעשות יותר, לא פחות. למשל: אם הנער/ה מסוגלת/ל לכך, תמיד אציע להם לקרוא יותר מהתורה. למה שיקראו רק שלושה פסוקים? שיקראו תשעה או עשרה פסוקים, כמות כזו שמאפשרת להרגיש שהם קראו נתח משמעותי מהפרשה ולראות גם את ההקשר של הדברים. אני מקפידה (בִּרְוֶה ועם חיוך...) על איכות הקריאה. מאידך, אם יש קושי עם הקריאה המסורתית מהפרשה (בעיקר מבחינת התוכן), אתייעץ עם ההורים ועם הנער/ה ואציע להם לבחור חלק אחר מהפרשה לקרוא. אעודד אותם לחלק כמה שיותר תפקידים לאורחים שלהם, כדי שיהיו חלק פעיל מהטקס ולא קהל סביל. אציע להם ברוחב יד לבחור קטעי קריאה ושירים ולשלבם בטקס המסורתי, ואתייעץ אתם אם מעדיפים לכלול תפילות כמו התפילה לשלום המדינה והחיילים, או שמעדיפים לוותר. אבקש מהם להסביר את בחירותיהם, ולא להחליט מתוך בורות או עצלות. בהנחיית הטקס אשתמש בשפה של 'הצעה', ו'הזדמנות' לגבי האפשרות שהנוכחים יוכלו למצוא יופי ומשמעות בתפילה עבורם. לעולם לא בלשון ציווי. זו דוגמא למקום בו נדמה לי שאני מצליחה לממש משהו מאותה 'תיאולוגיה של שחרור' שלי. אני מאמינה שזו הדרך לאפשר לבני אדם לממש את האוטונומיה הרוחנית שלהם. בנוסף, זו דרך להתמודד עם הטענה הרווחת, שבחירה משקפת חוסר רצינות ('יהדות לייט', או 'חפיניקיות'). אני, כמובן, רואה זאת בדיוק ההפך. הבחירה היא ביטוי של בגרות ואחריות. מבחינתי ההזמנה למעורבות ולמחויבות, מחד, וחופש הבחירה, מאידך - הם שני הצדדים של אותה מטבע. קראנו לה: חירות ואחריות. לפנינו עבודה רבה...

החיים רעים, אבל תמיד סודיים... המוות רע.
העולם מסוכסך, אבל גם מגוון, ולפעמים יפה.
האדם אומלל, אבל יש והוא גם נהדר.
לעם-ישראל, מצד חוקי ההיגיון, אין עתיד.
צריך, בכל זאת, לעבוד.
כל זמן שנשמתך בכך יש מעשים נשגבים
ויש רגעים מרוממים.
תחי העבודה העברית האנושית!⁴⁸

⁴⁷ קפלן, **האמונה והמוסר**, עמ' 48. ההדגשות שלי.

⁴⁸ יוסף חיים ברנר, **מכאן ומכאן**, מאתר פרויקט בן יהודה: <http://benyehuda.org/brenner/mikan.html> מחברת שיטת, פרק ב'.

מקורות

- אבידן, דוד, נמר צעיר בסתיו, מבחר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד ומוסד ביאליק, 2018.
- אחד העם, כל כתבי (בכרך אחד), הוצאת דביר תל אביב והוצאה עברית ירושלים תש"ז.
- בר כוכבא, איל, שם-בה אילון, אמה, הללי נפשי, רעננה: אבן חושן 2015.
- ברדיצ'בסקי, מיכה יוסף, כל כתבי, דביר תל אביב, 1960. שני כרכים.
- ברנר, יוסף חיים, מכאן ומכאן, אתר פרויקט בן יהודה:
<http://benyehuda.org/brenner/mikan.html>
- גוברין, נורית, מאורע ברנר, המאבק על חופש הביטוי, יד בן צבי, ירושלים תשמ"ה.
- גרין, אברהם יצחק (ארט), יהדות רדיקלית, ידיעות ספרים 2016.
- הירשנזון, חיים, מלכי בקדש, ארה"ב 1919, באתר HebrewBooks, מהדורה מוערת בעריכת דוד זוהר, ירושלים: מכון שוקן ומכון שכטר למדעי היהדות, 2012.
- השל, אברהם יהושע, התפילה, ידיעות ספרים 2016.
- וייל, סימון, הכובד והחסד, ירושלים: כרמל 1994.
- חדשות בן עזר, כתב עת אינטרנטי דו שבועי:
<https://library.osu.edu/projects/hebrew-lexicon/hbe/index.htm>
- מרים, רבקה, משה, ירושלים: כרמל 2011.
- מרים, רבקה, ספר תולדות האדם, מקור ראשון, 5.1.18.
- קפלן, מרדכי, האמונה והמוסר, ירושלים: ראובן מס, 1954.
- קפלן, מרדכי, דת האומיות המוסרית, ירושלים: מרכז מרדכי קפלן תשס"ה.
- קפלן, מרדכי, יהדות דינמית, תל אביב, ידיעות ספרים 2011.
- שביד אלעזר, נביאים לעמם ולאנושות, הוצאת מאגנס ירושלים, תשנ"ט.
- שביד, אליעזר, המייחלים לתפילה, מאזניים ל"ו תשל"ג.