

## במאבק על זהות העם היהודי

משה אונא

עדין שטינולץ ("ישראל כחממה להתבוללות",  
"הארץ" גליון ער"ה תשל"ב): "למעשה כל היצירה  
הבתר-מקראית (ולאמיתו של דבר גם חלקים גדו-  
לים מן היצירה המקראית עצמה, באותם מחלקיה  
שאינם נלמדים בבתי-הספר) היא כספר החתום בפני  
האדם הממוצע בישראל. מלבד למומחים שמלאכתם  
בכך, כל התרבות היהודית מאז חתימת המקרא  
היא פשוט בלתי קיימת". האפשר לשער מצב מדאיג  
יותר מבחינתו של מי שחש אחריות אישית כלפי  
מהותה המיוחדת של האומה? ובכל זאת נראית לנו  
ראייה זו כסובייקטיבית. היא ניזונה מן הכאב והזע-  
זוע התמידי שגורמת לנו המציאות. קשה ליהודי  
דתי להשלים עם האווירה שנוצרה סביבו בעקבות  
הניגודים המחרפים בתחום הדת. נראה לנו שגם  
מי שמשוריין מבחינה נפשית בפני פגיעה מדברי-  
הפגם הנשמעים תדיר נגד "הדתיים", אינו יכול  
להשאר שוה-נפש לחלוטין נוכח הגדרת התביעות  
שמקורן בהשקפה דתית כ"כפיה דתית" וכ"השתל-  
טות הדתיים" ונוכח הדבקות תו של "חוקי ימי הבי-  
ניים" על ההלכה.

רגישותנו זו אינה רק ביטוי לתחושתו של בן  
המיעוט הנתקף, ואף לא של מי שחש שנעשה לו  
עוול ושאינו מבינים את מניעיו הכנים שמקורם  
הדאגה לכלל ישראל. יש ברגישות זו משום ביטוי  
לנטל הרגשת האחריות הרובצת עלינו כלפי קיומו  
של העם היהודי, ולחשש, שמא זיקתו של העם  
לייעודו לא תהיה חזקה דיה לשמירת זהותו בין  
האומות.

ואמנם חשש זה בדין שיכוון את מחשבותינו. אל  
לנו להעצר בראיית המצב בכל חומרתו, ולהשלים  
עמו מתוך רפיון ידיים ורוח. בחיפושנו אחר שביל  
אל מה שנקרא בשפתנו היום-יומית קיום-יחד של  
דתיים ולא-דתיים, ומה שאני הייתי רוצה לכנות  
שמירת שלימות העם, עלינו לבחון ולחזור ולבחון

החברה היהודית שבמדינת ישראל נראית למתבונן  
בה כחברה שסועה, חברה שזהותה התרבותית אינה  
ברורה לה. רבו בה התופעות המעידות על מתח  
פנימי רב, תגובותיה אינן שקולות. לנגד עינינו מידה  
מופרזת של העדפת צרכי הפרט על צרכי הציבור,  
קבוצות-לחץ קטנות משיגות לעצמן יתרונות חומ-  
ריים מפליגים על חשבון הכלל, וגורמים שונים  
בתוכה עושים תדיר מאמצים לפרק הגבלות וסייגים  
שבני חברה בריאה מטילים על עצמם כדבר מובן  
מאליו כדי למנוע התפרצות הניגודים בקרבה, שהג-  
ברתם עלולה לסכנה.

רבים הגורמים המביאים לידי מתח ומתיחות:  
עדתיים, מעמדיים, תרבותיים ועוד. אנו היהודים  
הדתיים נוטים לראות את מוקדי הניגודים בתחום  
הדת והאמונה. את הביטוי המובהק לשיסוע החברתי  
אנו מוצאים בהיערכות החילוניים לעומת הדתיים,  
מתנגדי הדת לעומת שומרי המצוות. רבים מאתנו  
מנסים להבין ומשתדלים לפרש את העוינות החב-  
רתיות עקב התרחקות הבריות מתורה ומצוות—  
ברמיזה, עתים סמויה ועתים מפורשת, כי השיבה  
אל דרכי המסורת היתה גואלת אותנו מכל הצרות  
האלו.

אמנם יש הצדקה רבה לכך, אם המאבק על מקומה  
של הדת בהוויתו של עם ישראל נראה לנו כבעל  
חשיבות עליונה. אנו חשים בנפשנו, כי מאבק זה,  
מבחינה מהותית, הוא בראש הנושאים המסעירים  
את החברה. סביר שכך נראים הדברים לעינינו. אם  
אמנם העם היהודי הוא "עם סגולה", ומובנו של  
תואר-כבוד זה הוא שהעם נושא על שכמו ייעוד  
דתי-רוחני בעולם, ייעוד שבלעדיו אין קיומו של  
העם מובטח, הרי יש להתיחס בחומרה יתירה להת-  
ערטלות חלקים גדולים של העם מאורח-חיים יהודי  
ולהתפשטות הזרות לערכי התרבות הסגוליים של  
עמנו, ולחפש כאן את שורש הרע. בצדק אומר הרב

השוני בערכים המנחים את שני המחנות. שמא שינוי בכיוון המערכה על נשמת העם יוליך לשינוי בתוצאותיה.

★

דת במהותה ביטוי היא ליחס האדם למקום. היא אמנם כוללת בתוכה גם את היחסים בין אדם לחברו ולחברתו. במיוחד יש לתחום זה חשיבות רבה בתפיסה הדתית של היהדות. סימן מובהק לכך הוא, דרך משל, מקומה של מצוות צדקה ומשמעותה בשיטת היהדות. אומר הרמב"ם (הל' מתנות עניים, פ' י, הל' א'): "חייבים אנו להזהר במצוות צדקה יותר מכל מצוות עשה, שהצדקה סימן לצדיק ורע אברהם אבינו שנאמר 'כי ידעתיו וכי' ואין כסא ישראל מתכונן ודת האמת עומדת אלא בצדקה שנאמר 'בצדקה תכונני', ואין ישראל נגלאים אלא בצדקה שנאמר 'ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה'". אין מדובר כאן על פילאנתרופיה ומתן נדבות, כפי שיוצא ברור מהמשך דברי הרמב"ם. צדקה פירושה סדרי חברה תקינים ויחסי-אנוש למופת. אולם יחסים אלה אינם עומדים ברשות עצמם, אין הצדקתם בהם עצמם. כמצוות דתיות נגזרות הן מזיקת האדם למקום. הוא ציווה, ועל כן יש לקיים.

"מה הוא רחום, אף אתה רחום".

לא כך רואה אדם לא-דתית את היחסים בין בני-אדם. הוא אף אינו שומע את הלשון שאנו מדברים בעניינים אלה. ממילא אנו מעוררים חשד ולמעשינו ניתן פירוש משובש ומסולף. יתכן שאם הויכוח בינינו יתנהל במישור "נייטרלי", נוכל לצפות לאוירה מחושמלת פחות, ויפתח פתח לדיון ענייני ואף להבנה הדדית. אם נראה את הריב כתוצאה מן התפיסה השונה בדבר הערכים המכוונים את האדם בשני המחנות, כלומר כתוצאה מן הקונצפציה התרבותית שמגשים האדם בחייו, נוכל לגלות אספקטים ריליוואגטיים של הבעיה, הנשארים בהכרח סמויים מעינינו בלעדי זאת. אזי נשכיל להבהיר יותר את משמעותו של הקונפליקט ועל-ידי כך אולי נזכה למצוא את השיטה הנכונה לטפל בצמצום הפער הרוחני והאנושי ההולך ומתרחב בחברתנו ושהוא סכנה לעצם קיומנו.

הדת כנושא עיקרי של קונפליקט בתוך חברה — הוא חומר נפץ מסוכן ביותר. ההיסטוריה הכללית וכן דברי ימי עמנו מלאים דוגמאות לכך. שמא אפשר לפרק את פצצת-הזמן המאיימת עלינו?

את הנתונים, כדי להבינם עד תומם; שמא בכל זאת נמצא דרך ומוצא.

משתדלים אנו להבין את התופעות הקשות, המועזות לעתים את לבנו, של התנכרות, של התנגדות מראש ואף של שנאה, בווכוח על היחס בין דת ומדינה. כדי למצוא להן הסבר אנו מצביעים על הבורות בכל הנוגע לדת ומסורת יהודית בקרב חלקים גדולים של הצבור החילוני, ובעיקר הצעירים שבתוכו; על התמונה המעוקמת והמסולפת של היהדות המסורתית, הקרויה "נטורי קרתא", שמצייגים כדמות אותנטית של יהדות זו; על המוסדות הדתיים בשל מחדליהם בתחום ההלכה והנהגת הצבור ועל אי-יכולתם להידרש לבעיות האדם בן-זמננו ולבעיות החברה החדשה ולדבר בשפה הנשמעת לרחוקים מן המסורת. וכן אנו תולים את הקולר בצואר המפלגות הדתיות שגורמות לאותה התנגדות טוטאלית לכל ששם הדת נקרא עליו. בכל אלה אנו נמצאים בתחום המוגדר כתחום הדת והיחס למוסדותיה ומסגרותיה הארגוניות.

מעט מדי געשה, לדעתך, כדי לראות ניגודים אלה בהקשר מכלול הבעיות התרבותיות והרוחניות של האדם החי במחצית השנייה של המאה העשרים. דבר זה נראה לי הכרחי, אם נרצה לרדת לעומקם של הדברים. אנו רואים את הדת כאותו נתון הכולל בתוכו את חיי האדם על כל תחומיו; על כן נעשתה לנו הנחת-יסוד, שיחסו של האדם אל כל הערכים המכוונים אותו בא לידי ביטוי ביחסי אלו אל הדת. אולם ראייה זו נכונה רק לגבי בני-אדם המגדירים את עצמם כדתיים (ולאמיתו של דבר רק לגבי חלק מהם). אין אנו רשאים להסיח את הדעת מן העובדה, שלאדם הלא-דתי תחום הדת הוא תחום צדדי, ובמקרים רבים אף שולי. נקודת-המבט שהורגלנו בה אינה מאפשרת לנו לראות את הבעיות ולהתבונן בהן כדרך ראייתו והתבוננותו של אדם לא-דתי. לא נוכל לרדת לסוף דעתו ולחוש הרגשותיו, ולבקש נתיב אליו כל זמן שניעצר במקום שעמדנו ונתבצר בו.

בעקבות שיקולים אלה אנסה ללכת בדרך אחרת. טענתי תהיה, כי יותר משיש בקונפליקט שאנו שרויים בו שאלה של אמונה ודת לעומת כפירה, יש כאן שאלה של תרבות אנושית, כלומר — מר של ערכים, של תפיסה אתית השנויה במחלוקת. עלינו להבהיר את

ולרבות. הקונפליקט הגיע לשיאו הקאטאסטרופאלי החל מתקופת האמאנציפאציה עד ימינו.

על סמך מה אנו תולים בכל זאת תקוות בהעתקת ההתגוששות לשדה התרבות? נראה לנו שיתכן כי הרחבת תחום הקונפליקט עד שיקיף את כל צדי הזהות היהודית עשויה לעורר כוחות פנימיים שמ-קורם בחפץ הקיום של העם ותחושת היעוד שלא פגה בלב היהודי. הללו אינם פועלים כל זמן שהבע-יות נתפסות כבעיות דתיות, כלומר של קיום מצוות ושל המוסדות הדתיים.

כאן תתעורר מיד השאלה: מה הם הערכים היהודיים שעלינו לראותם כיסוד לתרבות יהודית סגורה לית? כלום אין תוכן התרבות היהודית עשיר כל-כך ודמותה רב-גונית כל-כך, עד שזו מתחמקת מהגדרות שעמיתות עם תרבות אחרת יש בו כדי להבהיר את מהותה של היהדות? (להדגמת טענה זו אביא פסוק ממאמרו של מאכס לרנר, מרצה לצי-וויליאמס באוניברסיטת אמריקנית וליחסים בין-לאומיים באוניברסיטת בראנדייס מחוברת אייר-סיון תש"ל של "תפוצות ישראל": "אחד היסודות העיקריים במסורת היהודית — שילוב זה של תאוה לחיי הרוח עם תאוה לפעולה, ופעולת-גומלין בין השתיים." בנוסח זה אין חשש לקונפליקט עם תרבות אחרת. אולם אם נוקטים במקום "תאוה" לשון "חובה" או "אחריות", הרי המשמעות התרבותית משתנית לחלוטין.) זאת ועוד: ברור לנו שאין מנוס מיסוד סובייקטיבי לא מבוטל בכל נסיון לציון ערכים המאפיינים תרבות יהודית סגולית. הרי זה מסימני העקריים של הפלוראליזם שהשתלט בעם היהודי. ועם זאת נראה לנו שכדאי לעשות את הנסיון. גם אם יתברר שאין להגיע לידי הסכמה רחבה כל-צרכה בנושא — עצם הויכוח בשאלה, מה הם הערכים היהודיים הסגוליים, עשוי להיות פורה. כי יתכן שהויכוח יגלה, כי מה שנחשב כערך יהודי "לדוגמה" אינו אלא ערך שהנסיבות השולטות העלו אותו, ואילו ערך אחר שכאילו עבר זמנו בדין שמצא את מקומו בין הערכים שצריכים להנחות אותנו.

כאן ברצוננו להבהיר, שעלינו לראות את הקונפליקט כהתנגשות בין ערכים, ולא כפי שרבים בינינו רגילים לטעון: התנגשות בין ערכים לבין העדר-ערכים. העלמת-עין מכוחו של בר-פלוגתא, המתגלם במערכת ערכים, נראית נוחה יותר, אך אינה מבטיחה בסופו של דבר את הנצחון בוויכוח.

★

התיזה שלי — ואולי היא יותר בבחינת "הנחה תפעולית", כי ברור שאין להפריד את שאלת הדת מהויתו של העם היהודי — היא איפוא, שעלינו לראות את שורש הקונפליקט שבחברתנו בהשקפה התרבותית-האתית השונה בשני חלקי הציבור: השקפה תרבותית-יהודית מכאן והשקפה תרבותית-מערבית מאן. תשומת-לב הצבור שוב לא תתרכז במדה כזאת, כנהוג היום, במומנט הדתי, שלא יוצג עוד כמקור הקונפליקט היחיד והעיקרי. התפיסה התרבותית השוררת בארצות המערב תוכר כסיבה אמיתית לכך שהבעיות לובשות את הצורה המקורית בלתי כיום — והרי הכל מודים שתרבות זו איננה התרבות היחידה היא לאדם. אז יובן שיש כמה וכמה שאלות מעשיות המציקות לחלקים ניכרים של הציבור ותובעות עקב זאת פתרונות מעשיים ללא דיחוי, בלא שיהא בתביעת הרבים משום כוונה לקע-קע את יסודות הדת וההלכה כפי שחוששים בציבור הדתי.

(איננו מעלימים עין מכך, שללא ספק מחריף הקונפליקט, מצד אחד, בשל העובדה שמתנגדי הדת מפקים יתרון טקטי מהדגשת המומנט הדתי, הנר-תנת בידם כלי-זין נוח בצורת סיסמאות מסוימות שהן מטבע עובר לסוחר בחברה בת-זמננו, כגון "כפיה דתית"; ומצד אחר, בשל הופעת קיצונים דתיים כנציגי הציבור הדתי ודבריו. שני הקצוות זיל המערכת החברתית מסייעים זה הוזה למקד את הניגודים בתחום הדתי ולהחריפם).

אולי תיראה טענתנו, כי אפשר להקהות את הקונפליקט בקרב העם היהודי על-ידי העתקתו לתחום התרבותי כבלתי תואמת את העובדה שהקונפליקט התרבותי אינו "פנים חדשות" בעולמה של היהדות. בלי גוזמה אפשר לומר שהוא מלווה את העם היהודי בכל שנות קיומו. בתחילה היה זה מאבק עם תרבות הגויים שהתגלמה בצורות השונות של עבודה זרה. לימים הוא פרץ בהתנגשות עם תרבות יוון, בימי בית שני הוא נהפך למאבק גורלי על עצם הזהות היהודית. בימי הביניים מופיע האיסלאם כנושא התרבות היריבה. תרבות האיסלאם משכה אליה מטובי בניו של העם היהודי. בימי הזהרה של יהדות ספרד מתפתחים זה בצד זה הישגי הרוח הגדולים של היהדות וההתבוללות שהפילה חללים לאלפים

מעמד הר סיני ואסור שתשתנה; ואלו גורסים שיסוד דות ההלכה אינם משתנים, אולם היא מתחדשת תוך עימות שאינו פוסק עם המציאות על-פי כללים שהם עצמם גופי הלכה. (ב) אמונת חכמים: אלה רואים את חכמי התורה כמין יצורי-על שהאדם הפשוט מישראל חייב לקבל מרותם בעינים עצומות ואלה מכירים בסמכותם להורות דרך ההלכה תוך הגבלת סמכותם זו, המשאירה בידי כל אדם מישראל אח-ריות למעשיו. (ג) ענין החוצה את הציבור הדתי בקו אחר: העמדת שלימות הארץ למעלה מן המצוות לעומת הדעה הרואה את העיקר בשלימות העם וב-רמתו החברתית והמוסרית. אלה הם הבדלי תפיסה יסודיים כל-כך, עד שקל להבין מדוע ציבור שומרי המצוות מפולג ומשוסע בתוכו, ואינו מסוגל להת-אחד לשם פעילות משותפת, אף בדברים שהם צרכי הציבור הדתי כולו.

★

עתה הגענו לנקודה שעלינו להשיב על השאלה: מה הם, לדעתנו, הערכים הנחשבים העומדים זה לעומת זה בתרבות היהודית ובתרבות המערבית, ואשר הניגודים ביניהם צריכים להדריך אותנו במ-אבקנו על דמות העם היהודי. ברצוננו להציע ששה ערכים שכל אחד מהם מוגדר בתוך המערכת התר-בותית שהוא שייך לה, וביחד הם מהווים, לדעתנו, מערכת ערכים המאפשרת הבדלה ברורה בין שתי התרבויות, ואלה הם: א. השוני בתפיסת חירותו של האדם; ב. אוטונומיה לעומת היטרונומיה; ג. קריאת-דרור ליצרים לעומת ריסון עצמי; ד. אינ-דיודואליזם שבו היחיד הוא קנה-המדה לעומת האדם השייך לעמו-חברתו; ה. חינוך כתביעה של היחיד כלפי הכלל, לעומת חינוך כחובה מוסרית ודתית; ו. דת כאמונה שבלב לעומת דת כחובה לקבלת עול וכדרך חיים.

#### תפיסת חירות האדם

בעולמנו נחשבת חירות האדם כאחד הנכסים המרכזיים של התרבות האנושית. כלשונו של רייני-הולד ניפור: "המקור העיקרי לרגש כבוד-האדם הוא החירות המהותית של האדם ויכולתו ל'הגדרה עצמית' (ביחס למטרותיו)". אלא שיש תפיסות שו-נות לחלוטין לגבי הנחות-היסוד שעליהן מושג זה מושגת, וכן לגבי משמעותו הלכה למעשה. אליעזר גולדמן בהרצאתו "חירות ואחריות" מבחין בין

קודם שנבוא לציין ערכים של שתי התרבויות, שאנו רואים אותם כעומדים אלה מול אלה, ברצוננו להצביע על שתי עובדות בחיינו שבהן אנו מוצאים חיזוק לדעתנו, שאמנם הבעיה שלפנינו יותר ממה שהיא דתית, היא תרבותית, וההתנגשות אשר אנו עדים לה היא בין ערכים. (א) חלק גדול של הציבור הדתי אינו משתתף במאבק זה על "דמותה של מדינת ישראל". הוא כפי הנראה אינו רואה אותו כמאבק שלו. כלומר הרגשתו היא, שהוא אינו שייך לאותו מחנה, הרואה חובה לעצמו להילחם את מל-חמת הערכים הדתיים. כי הוא מבין אחרת את הער-כים המנחים אותו. האנשים האלה דתיים ושומרי מצוות הם ללא ספק; אולם הם סבורים שהניגודים בתחום הדת אינם מחייבים מאבק ציבורי, ואולי אף מאבק כזה אינו יאה להם. הם חשים את עצמם במחנה אחד עם הלא-דתיים מבחינה תרבותית. אנ-שיו מייצגים אותם כפי הנראה באופן המניח את דעתם, ואמונתם אינה מרחיקה אותם מסביבתם התרבותית. אילו היו מבינים שתפיסתם הדתית תו-בעת מהם ביטוי על-ידי קביעת עמדה בחיי ציבור, הרי התוצאה היתה צריכה להיות אחת משתיים: או שאמנם היו מצטרפים למאבק על דמות העם היהודי; או שתחושת הניגוד הפנימי שנקלעו לתוכו היתה מציקה להם. אם לא אירע לא זה ולא זה, עלינו להניח שהקירבה בתחום הערכי קובעת יותר מן הקשר בתחום הדת.

(אמנם יש בין אלה אנשים המתנגדים לדרכי המאבק ולתופעות השליליות הנלוות אלו. עקב זאת הם שוללים את המאבק, על אף הודהותם עם המחנה הלוחם למען הדת מבחינת הערכים המחייבים אותם. אולם לדעתי לא הם המאפיינים את הציבור הזה. לגבי רובו עדיפה השייכות התרבותית מן הצד הדתי בחייהם.)

(ב) הניגודים בתוך הציבור הדתי הם חריפים כל-כך עד שאין אפשרות להגיע למכנה משותף, אפילו לשם פעילות ציבורית מתואמת, על אף הב-סיס הדתי המאחד, כביכול, את כולם. היכן ימצאו הניגודים המפרידים ביניהם, הלוכשים לעתים צורת שנאה, אם לא בתפיסה התרבותית השונה מן הקצה אל הקצה? היא שאינה נותנת למשותף בתחום הדתי להכריע את הכף! אעמוד על פרטים אחדים שעליהם מושגת התפיסה האחת לעומת האחרת: (א) אלו מחזיקים בדעה שההלכה לא נשתנתה מימות

כזי בתודעת האדם החי בעולם התרבות המערבי. אמנם היא מופיעה בדרך כלל בצורה מוסווית במקצת ועל-כן לא תמיד קל לעמוד על מלוא משמעותה. כך מובטחת השפעתה על מחשבת הדור שלא נעשה מודע לשלילה הטמונה בה. אפשר להבחין בה, דרך משל, בתפיסת הדימוקראטיה שהשתרשה אצלנו. זו אינה מכירה בצורך להגביל את הזכויות הדימוקראטיות של היחיד על-פי קריטריונים של טובת הכלל או של יכולת השיפוט של היחיד, הגבלות הנובעות מתפיסה תקינה של המשטר הדימוקראטי. (אפשר שגם שורשי ה"נוהג" שנקלט אצלנו להשתמש באמצעי השביתה בחיים הציבוריים בכל ענין המעורר אי-רצון כלפי גורמי הרשות, יש למצוא, לפחות בחלקם, בתפיסה זו של הדימוקראטיה ושל זכויות היחיד בחברה הדימוקראטית).

הרי לפנינו ניגוד קטבי לתפיסה היהודית, אשר בה יש לכלל האומה מקום לגיטימי, מוגדר ואיתן בין נתוני-היסוד של האדם, שאינו נופל בחשיבותו מזה של היחיד. בתפיסה היהודית כפוף הכלל, בתחום החיים התרבותיים והרמה החברתית-אנושית לצו הדתי להיות "ממלכת כהנים וגוי קדוש"; והיחיד מצווה "לעבדו", כלומר יעוד הכלל קיים בצד יעודו של היחיד, ולכן משקלם הסגולי שווה. כולם יחד כפופים לאבטוריטה שאיננה באה מתוכם, היא חיצונית. משמעות החירות על-פי שיטה זו באה לידי ביטוי בדברי המדרש הידועים: "חרות על הלוחות — אל-תקרי סרות אלא חירות, אין לך בן-חורין אלא מי שמקיים דברי לוחות". הודעת הכפיפות לזה שהאדם כפוף לו על-פי מהותו כיציר נוצר, ולזה בלבד, זוהי חירות אמיתית.

יש גם צד אחר, פילוסופי, לניגוד שהצבענו עליו. "מטבע הדברים (אומר א. גולדמן) אין לשער כי תרבות המכוונת לטיפוח חיי קדושה ולא למימוש-עצמי בלתי-אמצעי תגלה אותו ענין בחירות שמגלים בני-דורנו". כך מתבהרות לנו ההשקפות על חירות האדם, השונות זו מזו ביסודותיהן ובמהותן; ובכך ניתן לנו לעמוד על השוני בתפיסת האדם את עצמו שהן מבטאות ועל השפעתן על סדרי-החיים שלו ושל החברה שהוא משתייך אליה.

כאן, במישור זה, יש להביא לידי עימות ביניהן, ולא בתחום הדתי. עימות כזה יוכל להיות בעל כוח מפרה, החודר לתודעת האנשים ומעורר לתסיסה מבוכן החיובי.

תפיסת חירות שהוא מכנה "תפיסת השכל הישר" ובין "התפיסה הרומאנטית" (אלך בדברי הבאים בעקבותיו). הראשונה מכירה בחירויות היחיד, שבאות להבטיח לו את הזכות ואת היכולת לפעולות מסוימות שבהן הוא מבטא את אישיותו. על-הדרישה לחירות להיות מוצדקת בנימוקים המתקבלים על דעת החברה שיחיד זה משתייך לה. ההצדקה החשובה ביותר, לדעת, באה מצד השיקול, שחירות כלשהי, כגון חופש ההבעה, "היא הנחה כללית למי-מוש של ספקטרום רחב של ערכים". לפי מהותה תהיה חירות זו נתונה להגבלות, אם היא פוגעת בערכים אחרים או בזכותם של בני-אדם אחרים לחירות. "הסכמה לתביעה לחירות והפעלתה בתוך חברה מסוימת מניחה מראש הסכמה מינימאלית בדבר סולם-הערכים" בקרב המשתייכים לחברה זו. התפיסה האחרת ה"רומאנטית", רואה בחירות ה"אדם" סגולה של האישיות האינדיבידואלית. לפי תפיסה זו החברה ראויה להקרא חופשית, אם היא נותנת ליחיד את האפשרות לחיות באופן שיוכל לבטא באופן חופשי את "האישיות הפנימית" שלו. לפיכך אין התביעה לחירות זקוקה להצדקה. עצם העובדה שפעולה מסוימת נעשית מתוך חירות העושה היא הצדקה. "התביעה לחירות היא תמיד עדיפה ורק התנשקות בחירותם של אחרים עשויה להוות תביעה נגדית בעלת משקל", אומר א. ג. בעקבות ג'ון סטיוארט מיל: "החירות היחידה הראויה לשם זה היא זו של בקשת טובת עצמו על פי דרכו שלו, עד שלא ננסה לגזול מאחרים את חירותם או נעצור מאמציהם להשיגה". א. גולדמן מסכם: "בתפיסה הרומאנטית של החירות אפשר להחזיק רק כל זמן שמחזיקים בדעה שהיא מגלמת הנחה עליונה של ערך".

מכאן שלפי תפיסה זו אין מקום לתביעה נגדית בעלת משקל מכריע, לא מצד החברה בתור כוח — כלומר כגורם הדרוש להתגלמותם של ערכים סגוליים, כגון העם היהודי, — ועל כן תביעתה עומדת בדרגה אחת עם תביעת החירות של היחיד; ואף לא מצד גורם העומד למעלה מדרגת האדם, וממילא למעלה מתביעת החירות של האדם. לעומת זה יש בתפיסה שקראנו "תפיסת השכל הישר" מקום לשתי גישות, הן האגוצנטרית והן זו המכירה בערכים אחרים, מתחרים או אף עדיפים. התפיסה "הרומאנטית" כבשה לעצמה מקום מר-

## אוטונומיה מול הטיירונומיה

הארכנו בכירור שאלת חירות האדם ומשמעותה התרבותית. כי החירות היא גם הערך המקיף שב- כולם והיא גם בניין-אב לאחרים. אגב בירור זה בדבר שתי תפיסות החירות מסתבר לנו גם הניגוד השני שמנינו, זה שבין האוטונומיה וההיירונומיה של האדם במשמעותן התרבותית, כלומר כמעצבות דמות אדם. לעומד על קרקע רעיון האוטונומיה, נעשה הביטוי העצמי של האדם ערך עליון. אין לסבול כל הגבלה על-ידי גורם חיצוני, ויהיה הנעלה ביותר. חוקים ממקור אלוהי עלבון הם לאדם האו-טונומי. המשמעות האמיתית של המימרה המפורסמת של בן-גוריון: "כאן מדינת חוק ולא מדינת ההלכה" כה" טמון כאן! כי הרי זה המבדיל בין החוק הניתן על-ידי בני-אדם ובין ההלכה שמקורה אלוהי, כל-ומר למעלה מן האדם המחוקק את חוקיו שלו. הנקודה המכרעת איננה שהאדם כביכול אנוס להיות פאסיבי כשעניניו עומדים להכרעה. כי גם על-פי שיטת ההלכה יש לאדם תפקיד מהותי, מרכזי, בקביעת ההלכה וממילא בהכוונת דרכי היחיד והכלל. ניטלה האוטונומיה מן האדם הכל-יכול, על כן הוא מת-קומם. הניגוד כאן הוא ביחסו של האדם למוחלט: מכאן הכרת ערכו היחסי והמוגבל של האדם המבי-אה לידי ראיית כפיפותו למוחלט כשייכת אליו וכמבטאת אותו ואת מקומו ביקום; ומכאן אי-ההכרה בגורל האדם להיות נתון למרות שהיא למע-לה ממנו — אפילו אם הוא מאמין. (במאמר מוסגר נוסף: הדוגלים בתפיסה האוטונומית זכו לסיוע נכבד מצד הללו שהציגו את ההלכה כבלתי מוש-פעת לחלוטין מדעת בני-אדם וצרכיהם. הסברתם, כי בשלטון ההלכה האדם כאילו משועבד לגורם סטאטי ובלתי ניתן להשפעה, הקלה מלאכתם של מתנגדי ההלכה והרחיבה את תחום השפעתם).

## קריאת דרור ליצרים לעומת ריסון עצמי

כנקודה שלישית בסידרת הניגודים — והיא אולי האקטואלית והבולטת ביותר — נציין את קריאת הדרור ליצרים שהיא אופיינית לתרבות המערב ב-ימינו, לעומת חובת הריסון העצמי שהיהדות תובעת. התפיסה הזאת מוכרת לנו מתקופות שונות בהיס-טוריה — והן אלה שסימני ההתנוונות טבועים בהן.

אין היא חדשה בתרבות המערב, כפי שהדבר נראה אולי בראייה שטחית. היא היתה קיימת מזמן בכוח ובסמיו ורק עכשיו הגיעה שעתה, והיא יוצאת בגלוי וכובשת את הציבור. לפיה כל מה שבטבע האדם טוב וראוי לבוא לידי ביטוי ומימוש. תוכיח לציבור, שהתנהגות מסוימת, שהיתה פסולה עד כה, טבעית היא לבני-אדם, והוכחת שיש להתירה, ושוב אין זכות למישהו לקבוע בה הגבלות וסייגים. שוב אין צורך בבירורים נוספים, שמא הדבר עלול להזיק בתחום אחר בעקיפין, שהרי אין עוד מקום לספק כלשהו. דוגמה אקטואלית היא ענין ההומוסקסו-אליות.

התפיסה היהודית מושתתת על ההנחה ההפוכה, דהיינו שיצרי האדם טעונים ריסון, כדי שלא ית-פרצו ויחריבו את עולמו של האדם. בכך מותר האדם מן הבהמה. כאן הניגוד בין העולם האילי לבין היהדות. ואגב ייאמר שעולם זה ידע לפחות — אולי באופן אינסטינקטיבי — שיש לקשור את הפולחן המיני אל עבודת האלילים (שהיו להם סמלי הכו-חות שהאדם נכנע להם), כדי שלא יהרוס את האדם. עובדי היצר המיני של היום אינם יודעים אף מה שידעו עובדי עבודה זרה לפני שלושת אלפים שנים. אמנם היהדות אינה פוסלת את היצרים כדרך הנצרות. לכן קל לה ליהדות לתבוע את תביעתה לריסון היצר, קל יותר מאשר לנצרות; שהרי היא אומרת עידון היצר ולא עקירתו. שמא יש לראות במתירנות של היום תגובה קיצונית לתביעה הקי-צונית של הנצרות, שלפיה היצר ובמיוחד היצר המיני פסול הוא ומכוער? האם הציבור הדתי מבין משמעות זו ומודע לה?

גם בענין זה נראה לנו כי הדגשת האספקטים התרבותיים דוקא, ולא הדתיים, מגבירה בהרבה את הסיכוי למצוא הבנה בחוגים לא-דתיים, אשר לא מעטים בתוכם החוששים מפני התגברות המתירנות וחשים בה את ערעור הסדר התקין של יחסי בני-אדם. הללו נכנעים ל"רוח הזמן", שחזקה היא, ויתכן שיטו אוזן להסברה על רקע זה.

אינדוידואליזם שבו היחיד הוא קנה-המדה לעומת האדם השייך לעמו-חברתו

כבר אמרנו, שכל הניגודים שאנו מונים כאן אפשר אינם אלא אספקטים שונים של שתי תפיסות החי-

הוא אדם. מטרת החינוך היא להביא לידי מימוש את כל הגנוז באדם, בחנינת ערך לעצמו. חברה שאי-נה יכולה לתת למועמד להתחנך את כל שברצונו להשיג לעצמו ובדרגה שהוא לדעתו מסוגל להגיע אליה, הריהי כבעל-חוב שאינו פורע שטרותיו.

היהדות, לעומת זאת ובניגוד מפורש לדעה זו, תופסת את החינוך כאמצעי של החברה היהודית להבטיח קיומה והמשכיותה. החינוך הוא במהותו חובה מוסרית ודתית המוטלת על החברה ועל ההורים, והללו שוקדים עליה לא מפני שהם מכירים בצדקת תביעתו של היחיד, אלא משום שהם נתבעים על-ידי הסמכות העליונה ועל-ידי החברה אשר לקיומה הם אחראים. המתחנך אינו גובה את חובו בחינוך הניתן לו. החינוך מטיל עליו התחייבות. הוא נעשה בעל-חוב כלפי החברה שנתנה לו את האפשרויות להוסיף דעת ולפתח את כשרונותיו. הריהו פורע את חובו בשעה שהוא משתף עצמו בהבטחת קיומו ושגשוגו של עמו, שהרי זה חלק מהותי מייעודו של האדם.

גישה זו לחינוך והכרעתו כמכשיר בידי האומה יש בה כדי לאחד את כל אלה שגורל העם היהודי ועתידו יקרים להם. היא תיצור אולי גם אקלים נוח יותר לחינוך הדתי במדינת ישראל, אם קנה-המדה כלפיו לא יהיה המטען הדתי, המפריד והמעורר חשדות, שהוא מקנה, כי אם הזיקה לאומה ולערכיה הסגוליים שהוא מנחיל מדור לדור.

#### דת כאמונה שבלב מול דת כחובה לקבל עול

כנקודה אחרונה זו שבה המרת הדעה המערבית בתפיסה היהודית עשויה לחולל שינוי עמוק ביחסים בין דתיים ולא-דתיים יש להדגיש את השוני המ-הותי שבעצם תפיסת הדת בין העולם המערבי ובין היהדות. בעולם המערבי נתקבלה הדעה — בעקבות הנצרות הפרוטסטנטית — שהדת זהה לאמונה שב-לב. לביטוייה החיצוניים ה"פולחניים" אין משמעות ואין להם ערך עצמי. עקב זה החיים הציבוריים הכלליים הם "מחוץ לתחומה". רק הדבקים בה הופ-כים אותה לענין ציבורי לעצמם ובתחומם. לגורמים הציבוריים הכלליים אין לתת דריסת רגל בכל הנוגע לעניני דת, פרט — אולי — לסיפוק צרכי דת למב-קשים זאת.

רות. ועם זאת ראוי לפרטם ולהעמיד לפנינו כל אחד בפני עצמו. כי כל אחד מגלה לנו צד אחר של הבעיות שברשתן הסתבכה האנושות של ימינו בכללותה והברתנו בפרט. אף האינדיוידואליזם כך. הוא כאילו רק ביטוי אחר לתביעת החירות שהיא מזכויותיו האבסולוטיות של האדם. אינדיוידואליזם תובע את עלבוננו של הפרט מן החברה ופוסל את ככליה מכל וכל. הוא רואה את תפקיד החברה המ-אורגנת בכך בלבד, שהיא תשמור את היחיד מפני פגיעה בזכויותיו. על-פי מבחן זה נקבעים היחסים בין היחיד והכלל, באופן שכל תביעה מצד הכלל שאינה עומדת במבחן האמור תהא פסולה מעיקרה; או, לפחות, היענות לתביעה כזאת היא בבחינת טובה שהוא, היחיד, עושה לכלל, ובעבורה הוא זכאי לגמול מצד החברה, והוא יגבה את הגמול "המגיע לו" בכל האמצעים שייראו לו.

לעומת זה מדגישה היהדות את שייכותו של האדם לעמו-חברתו ומכירה בחובות שעצם שייכות זו מטילה על כל יחיד. בתחום הערכי נקבע היחס על-פי הקונצפציה שהכלל ככלל נושא הוא לערכים סגוליים שרק בכוחו לממש אותם. היחיד משועבד לערכי הכלל ואינו עומד מעליהם. הכלל "כל ישראל ערבים זה בזה" בא ללמדנו, שמעשי כל אחד מאתנו אינם רק ענינו הפרטי והוא "בעל הבית" הבלבדי עליהם. הציבור, כחברה, כמדינה וכעם, תמיד שותף לו, ולאור זה עליו לכלכל את מעשיו.

לתפיסה זו, היהודית, עשוי להיות, לדעתנו, כוח שכנוע רב בתנאים של היום; עלינו להקנות לציבור את ידיעת מצב העם היהודי בכל חומרתו, ולגייס את העוצמה המוסרית ותחושת האחריות הקיימות בלי ספק בכל שדרות העם. מן הצורך שתפיסה זו תהיה לנחלת כל אחד ואחד — אם רוצה העם להת-קיים בעולם העוין של ימינו.

#### חינוך כתביעת היחיד או כחובת הכלל

אספקט הנראה לנו מאַלף במיוחד הוא השוני בפילוסופיה של החינוך. בעולם המערבי נחשב החי-נוך בראש וראשונה כזכות. מתוך כך הוא בא לידי ביטוי כתביעה מצד היחיד כלפי הכלל. החברה חבה ליחיד לספק לו את חינוכו המרבי. הרעיון שביסודה של פילוסופיה זו הוא, שיש לטפח את האדם באשר

כיצד תשפיע ראייה זו את בעיות חברתנו במי- שור התרבות דוקא על הערכתנו את האפשרות לקיום ייחוד — או, ביתר דיוק: האפשרות להקים במי- שותף את מדינתנו ולקיים אותה? יתכן מאד שבחי- נת הנתונים על-פי ראייה זו תביא אותנו לידי מסקנה, שבעיותינו קשות יותר לפתרון מכפי שהיו נראות לנו, כל עוד ראינו אותן כקונפליקט על רקע דתי. כי האדם בן-זמננו, אף הדתי, שרוי בסביבתו התרבותית, על אף הקשרים החזקים עם חברות אחרות, ועל אף שחיקת העצמיות התרבותית המקורית בעמים רבים עקב פעולתם של כלי התקשורת ההמו- ניים שאינם נעצרים בפני כל מכשול. הבריות נכ- נעים להשפעות של תרבות סביבתם הבאות אליהם בעקיפין. הם יתנגדו באופן אינסטינקטיבי לגורם שינסה להוציאם מתרבותם תוך פניה להכרתם, להג- יונם — ולרצונם. ואילו בקונפליקט דתי, ככל שהוא חמור — ובלבד שלא יגיע לידי התפוצצות — יתכנו מקרים של חזרה בתשובה עקב שינויים המתחוללים בנפש האדם, הפותחים פתח לריכוך בתחום האנושי. אף הסכמה על "מודוס וינדי" על סמך הסדרים פורמאליים, עשויה להתקבל על רוב הצבור — פרט לקיצונים — כמוצא המאפשר קיום ייחוד, ואפילו הוא זמני. אם בכל זאת נראית לנו העתקת הויכוח לתחום התרבות כרצויה וכמבטיחה התקדמות, הרי הסיבה היא, שבתחום התרבות הרגשות עמוקים פחות, ולכן יש בהם מכשול מועט יותר בפני ההבנה ההדדית, ההקשבה והשכנוע.

והרי כמה פתחים לריכוך הניגודים על-ידי פעי- לות בתחום התרבותי. אולי יקלו עלינו את הויכוח על יסודות התרבות המשותפת, ויכוח זה שהוא עדיף מן הויכוח על עניני דת, שהוא במדה רבה בבחינת שיח בין חירשים.

א) יש לשמור קשרים אישיים ואף לטפחם, על אף הניגודים בהשקפה, אבל תוך ערות לניגודים אלה. לא לנתק קשרים, הוא צו השעה.

ב) יש לטפח תחומי תרבות שאינם מועדים מראש להתנגשות. כאן יתכן שאמנות אמיתית ברמה גבוהה עשויה למלא תפקיד חשוב. (מה ש"נמכר" כיום כאמנות הוא ברובו לא יותר מקצף על-פני התרבות). כדאי לתת את הדעת על כך בחינוך. חינוך להבנה אמנותית מעמיקה, הן בחינוך החילוני והן בחינוך הדתי, עשוי לשמש גשר ולהביא לידי זיקה והפריה הדדית.

השקפת היהדות עומדת בניגוד גמור לתפיסה זו. לפי היהדות הדת היא קודם-כל קבלת עול מלכות שמים שפירושה קבלת עול מצוות ודרך חיים, והיא מחייבת את הפרט ואת הציבור לעצב את דמות החברה על-פי מתכונת ציוויה. האמונה דרושה לאדם כדי שיוכל למלא את חובותיו הדתיות והאנו- שיות בשלימות, אך אינה תנאי למילוי.

הציבור הלא-דתי בישראל — ואפילו חלק מן ה- ציבור הדתי! — קיבל את התפיסה הנוצרית המתור- ארת. מכאן חוסר ההבנה לגישת הציבור הדתי לבע- יות הדת. השוני בתפיסה גורר לא רק אי-הבנה וזרות, אלא גם מתיחות. הללו רואים במחזיקים בתפיסה היהודית מחללי הקודש ובתביעותיהם הכ- נסת גורם זר — הדת — אל היחסים בין בני-אדם במישור הציבורי, שביא בהכרח לידי שיבוש הסדר הטוב; ביטויים כגון "הדת כקרדום לחפור בו" ו"כפייה דתית", נעשו שגורים עקב זה בפני הבריות, ומונעים יחס ענייני. הללו, לעומת זה, רואים את הדוגלים בתפיסה הנוצרית כאנשים ההופכים ענין התובע מן האדם רצינות עליונה ויראת כבוד, ל"פולקלור", למילה ריקה ובלתי מחייבת. זרות זו מולידה רגשי דחייה ואף איבה בקרב הציבור. הס- רתה עשויה להועיל לא מעט, לדעתנו, לסילוק המתח ולהפגת האגרסיביות ההדדית, כדי לאפשר, לפחות, התבוננות בלי דעה קדומה בעמדה המנוגדת ובמס- קנות הנובעות ממנה.

כל מתבונן אוביקטיבי יודה שניגודים אלה אינם שוליים. על-פי טבעם הם אינם יכולים להשאר בת- חום העיון והמחשבה. כי על פיהם נקבעות עמדות הלכה למעשה ולכל אחד מהם יש משמעות מעשית מובהקת ותוצאות, לעתים מפליגות, בחיי יום-יום. עם זה נראה לנו שהם אינם זהים עם הניגוד בין העמדה הדתית והחילונית ואינם מתמצים בניגוד זה, אף על פי שהשפעה ממקורות דתיים ניכרת בהם. הם מבטאים תפיסה תרבותית.

\*

ניסינו לעמוד על ערכים אחדים, שבהם בא לידי ביטוי, לדעתנו, באופן ברור הניגוד התרבותי המפלג את הציבור במדינת ישראל. ויש, כמובן, עוד כיוצא בהם. אך נראה לנו, שדי באלה להוכיח את התיזה, שכאן בתחום הערכים מקור ראשי למתח הק- יים בחברתנו ולזעזועים שאינם מרפים ממנה.



ההתמודדות עם בעיות שהומן גרמן, התמודדות שאדם מישראל נדרש לה; במיוחד התחמקות ונס־מכת על דעת הרב הפוטר, כביכול, את ההדיוט מן המחשבה העצמאית. אנשים הנכונים לעמוד במ־אבק המחשבתי בכוחם גם לבנות גשרים. התממ־שות הקונפליקט במישור הרוחני-תרבותי עשויה לרסן התפרצותם של יצרים אפלים השוכנים עמוק בנפש האדם, שמהם עיקר הסכנה לבסיס המשותף העלול להתערער ולהישמט מתחת רגלינו.

(ה) בויכוח יש למנוע ככל האפשר יצירת הר־גשה של הזדהות כוללת עם תרבות המערב בקרב הלא־דתיים. הדבר דרוש לנו גם לצורך שיפור היחסים בין העדות. הצלחה בענין זה תביא איפוא עמה הישג כפול ומכופל.

★

אין לפנינו דרך סלולה לקראת בסיס לאומי-תרבותי משותף לכל בני עמנו. אנו רחוקים מאופטימיות. אולם ההתפתחויות של ימי דור במדינת ישראל ביחסים בין דתיים ולא־דתיים בפרט, ובחתימה לזהות יהודית סגולית מחודשת בכלל, ממלאות לבנו דאגה. מן הראוי לבחון גישה שונה מן המקובלת עד כה, שמא יעמוד לנו ריוח והצלחה ממנה.

(ג) יש ערכים מסויימים בתרבות המערב שב־מבט ראשון נראים כזרים לתרבות יהודית בצורתה המקובלת עלינו. אך בחינה נוספת תראה לנו שאפ־שר ל"עכל" אותם והם עשויים למצוא את מקומם "בפנים", וממילא לקרב את הדוגלים בהם. והרי זו היתה שיטתו של ר' שמשון רפאל הירש, שחייב את הויקה לערכי התרבות של הסביבה שעד כה היו "אסורים בהנאה". הוא הראה שלא כל "חדש אסור מן התורה", זו סיסמתו של החתם סופר שנתקבלה בציבור שומרי המצוות. כך, למשל, פילס ש"ר הירש ליהדות הנאמנה דרך אל המדעים והנימוסים בחיי הפרט והציבור. יש מכשולים בדרך זו, אבל בסופו של דבר היא מבטיחה תוצאות חיוביות בתחום היח־סים וההבנה ההדדית.

(ד) גם אם הדבר נראה כעומד בניגוד למגמות ההתקרבות, נראה לנו שדוקא טיפוח תודעה תרבותית יהודית עצמית בקרב הציבור הדתי, ובמיוחד בקרב הצעירים, תהיה אמצעי חשוב לקדם קיום־יחד. תודעה זו איננה זהה עם קיום מצוות, ולעתים אף יש ניגוד מסויים בין שני אלה. הדבר יקרה בשעה שקיום מצוות שבין אדם למקום דוחה הצידה את המצוות שבין אדם לחברו, או כשמתחמקים מן