

על יהודים, ישראלים ומה שבפניהם

אופקים

1



בַּמִּגְפָּה

קורונה: משבר, משמעות ותקווה

עורך:
יאיר שלג

עורכי משנה:
עמרי שאשא, משואה שגיב

עורך תמונות:
דוד שפרבר

מנהלת מערכת:
רונית דוקופסקי

מערכת מייעצת:
יפה בניה, יואב פרידמן,
תומר פרסיקו, אבי שגיא

הגהה:
דנה רייך - עבריתא

מיתוג, עיצוב ועימוד:
אייל גור, אילה סלושץ
www.DAVKA.GURU

תמונת השער:
אריק וייס, במגפה, 2020.
חותמת עץ על נייר מוחתם בדיו



מכון שלום הרטמן
SHALOM HARTMAN INSTITUTE

© מכון שלום הרטמן

כתובת המערכת:
מכון שלום הרטמן, גדליהו אלון 11, ירושלים
ofakim@shi.org.il

אופקים

גיליון מס' 1 | סתיו תשפ"ב | ספטמבר 2021
קורונה: משבר, משמעות ותקווה

תוכן

מאמרים

קורונה: משבר, משמעות ותקווה

18. מגפה, אמונה וסולידריות | אבי שגיא

26. שבר, לידה וסערה: על שלושה מרחבי משמעות לעת משבר | מלילה הלנר אשד

36. מקללה לברכה: על ההזדמנות שהביאה הקורונה לעולם העבודה | אריאל פיקאר

46. חרדים לדבר מגפה: החברה החרדית במשבר הקורונה

היגיון עקבי וקוהרנטי | דב שוורץ

זהות דוחה פיקוח נפש | רון מרגולין

החרדים והחברה החילונית: סכנה והזדמנות | לי כהנר

58. "הכאוס הוא המנגנון המרכזי הפועל בישראל": רב שיח על לקחי הקורונה

מולי להד, תהלה פרידמן, מרזוק אל-חלבי, בצלאל כהן, מאיר קראוס

עולם ומלואו

70. "אתם רצי": קריאה חדשה בספר איוב | רחלי פריש

76. סכנה אורבת מבית: מדרש #MeToo | אילנה שטיין היין

מדורים

6. ראיון פותח

"דרך ארץ לא קדמה לתורה. דרך ארץ היא התורה" | יאיר שלג בשיחה עם הרב ד"ר דניאל הרטמן

84. על דעת המכון

עקידה וברית: ישעיהו ליבוביץ ודוד הרטמן בפולמוס על דת ומוסר, חובה ומשמעות | רננה רביצקי פילזר

96. יוצר האדם

שעשגי אישה: על התערוכה "גוף הטקסט: אמנות פמיניסטית במרחבי הדת והתרבות בישראל" | דוד שפרבר



"תפילה ביום הדין" | אייל גור, ע"פ מאוריצי גוטליב, 1878 | עיבוד ממוחשש 3D

דבר העורך | יאיר שלג

פרופ' מולי להד, חברת הכנסת לשעבר תהלה פרידמן, החוקר מרזוק אל-חלבי, הרב בצלאל כהן ואיש החינוך מאיר קראוס. בנוסף לעיסוק בקורונה, הגיליון כולל גם שני מאמרי הגות

היהדות שאנחנו מדברים בשמה היא בעלת צבע מובהק: צבע סובלני, הומניסטי וליברלי. דואג לכבוד האדם וגם לחירותו

נוספים: האחד, של ד"ר רחלי פריש, מעניק לנו זווית חדשה לקריאה בספר איוב, בעיקר לגבי תפקידם של הַרְעִים בסיפור. אילנה שטיין היין מציעה קריאה בסיפור עממי יהודי מהמאה ה-13 כבסיס להתמודדות רוחנית עם תופעת האלימות כלפי נשים, דווקא מצד המוסדות והאנשים שאמורים להגן עליהן.

שלושה מדורים קבועים יופיעו מכאן ואילך ב'אופקים': ראיון עם אינטלקטואל יהודי, מישראל או מהתפוצות, והפעם ראיון עם נשיא המכון, הרב ד"ר דניאל הרטמן. הד אינטלקטואלי לפעילות המכון יופיע במדור 'על דעת המכון', שמביא הפעם עיבוד להרצאתה של ד"ר רננה רביצקי-פילזר, המשווה בין השקפות עולמם של הפרופסורים ישעיהו ליבוביץ ודוד הרטמן. ההרצאה ניתנה לפני חודשים מספר בכנס השנתי של המכון לזכרו של הרטמן. המדור השלישי, 'יוצר האדם' שמו, יעסוק בהשתקפויות של שאלות יהודיות בעולם התרבות והאמנות: ספרים, הצגות, תערוכות, סרטים וכל אפיק תרבותי אחר. בגיליון זה ד"ר דוד שפרבר מציג תערוכה העוסקת בפמיניזם בדתות האברהמיות.

הגיליון, כפי שאתם רואים, מגוון. אנחנו מקווים שהמסע המתחיל כאן לא רק יעשיר את עולמכם כקוראים אלא יתרום גם לטיפוח וביצור מעמדה של היהדות ההומניסטית והליברלית בתוך 'שוק הדעות' הכללי. אנחנו מצפים בעניין לשמוע את תגובותיכם לגיליון, כמו גם הצעות לנושאים, מאמרים ומדורים שיעשו את 'אופקים' עשיר יותר.

למכון הרטמן, המוציא לאור את כתב העת 'אופקים', יש שליחות מרכזית אחת מיום היוסדו: לטפח הגות יהודית ליברלית ורלוונטית לדורנו ולהפיץ את בשורתה ברחבי העולם היהודי ואף מעבר לו. כתב העת שאתם מחזיקים בידיכם נועד להיות נדבך נוסף ומשמעותי בשליחות הזו. מטרתו היא להתמודד עם השאלות החשובות ביותר של הזהות היהודית והישראלית, כמו גם לעסוק בסוגיות אוניברסליות המצויות בחלל עולמנו מנקודת מבט יהודית, וזאת מתוך פתיחות לעמדות שונות ומגוונות לצד עמדה ברורה ויציבה משלנו. היהדות שאנחנו מדברים בשמה היא בעלת צבע מובהק: צבע סובלני, הומניסטי וליברלי; דואג לכבוד האדם וגם לחירותו.

את הגיליון הראשון שלנו החלטנו להקדיש למגיפת הקורונה, שחזרה לאחרונה לתקוף אותנו. על הקורונה נכתבו מיליארדי מילים בשנה האחרונה. אנחנו ביקשנו לכתוב עליה כיהודים. בחרנו לעסוק בהתמודדות היהודית עם סבל פרטי ועם משברים רחבי היקף, בשאלות אמונה נוכח אסונות פרטיים ולאומיים, ובשאלה מה בזהות ובתרבות היהודית והישראלית עשוי לסייע להתמודדות עם משברים מסוג זה או עלול חלילה להקשות על ההתמודדות הזו.

החלק המוקדש למגיפת הקורונה בגיליון נפתח במאמר של פרופ' אבי שגיא המציע התבוננות קיומית בדרך עמידתו של האדם אל מול מצבי משבר. ד"ר מלילה הלנר-אשד מתבוננת במשמעויות השונות של המילה העברית 'משבר' כדי לחלץ מהן תובנות על דרכי ההתמודדות עם המשבר. ד"ר אריאל פיקאר כותב על האופן שבו אנחנו יכולים לשאוב ממקורות פילוסופיים ויהודיים רעיונות להתמודדות עם השינויים בשוק העבודה, שהתעצמו בימי הקורונה. פרופ' דב שוורץ, פרופ' רון מרגולין וד"ר לי כהנר מציעים שלושה מבטים שונים על האופן שבו התנהלה החברה החרדית בתקופת הקורונה, ומנסים להעריך כיצד תשפיע ההתנהלות הזו על יחסה של החברה הכללית לחרדים. את הפרק הזה חותם רב-שיח המבקש להעריך אילו לקחים ניתן ללמוד מימי הקורונה לגבי התמודדות עתידית של החברה הישראלית עם משברים כאוטיים – ממגפות חדשות, דרך רעידות אדמה, ועד התקפות טילים על העורף האזרחי. בשיחה משתתפים



לימוד בחברותות בחצר מכון הרשמן. צילום: נתנאל טוביאס

"דרך ארץ לא קדמה לתורה. דרך ארץ היא התורה" ראיון עם הרב ד"ר דניאל הרטמן יאיר שלג

נשיא מכון הרטמן מדבר על האירועים המכוננים של חייו, על השקפת עולמו ועל האופן שבו הוא פועל לממש אותה באמצעות המכון. ראיון גלוי לב

"רוב הרגעים המכוננים של ילדותי קשורים בלימוד עם אבא שלי. היינו חברותא. אהבת התורה שלו והיכולת היצירתית האין סופית שהתלוותה ללימוד אתו הייתה חלק משמעותי מאוד מהילדות שלי"



צילום: נתנאל טוביאס

הרב ד"ר דניאל הרטמן, בן 62, נולד בניו יורק, שם כיהן אביו, הרב פרופ' דוד הרטמן, כרב קהילה. כשהיה בן 13 עלתה משפחתו לארץ, זמן קצר לפני מלחמת יום כיפור. הוא למד בישיבות נתיב מאיר וחר עזיון, התגייס לחיל השריון, ובמהלך מלחמת לבנון הראשונה התפוצץ הטנק שעליו פיקד. באותה מלחמה גם נפל גיסו, הטייס אהרן כץ. בעקבות המלחמה החליט הרטמן לעזוב לזמן-מה את הארץ יחד עם אשתו ובתו התינוקת. הוא יצא ללימודי תואר שני בניו יורק וחזר כעבור 11 שנים, אחרי שכיהן כרב במרכז קהילתי בניו ג'רזי. הרטמן התיישב בירושלים והחל לעבוד עם אביו בניהול מכון שלום הרטמן, הקרוי על שם הסבא. מאז 1997 הוא המוביל בפועל של המכון, ומשנת 2005 הוא מכהן גם באופן רשמי כנשיא המכון.

הרטמן: "יש כמה רגעים מכוננים בביוגרפיה שלי. רגע אחד כזה התרחש כשהייתי בן שלוש, ואבא שלי התחיל להושיב אותי לציודו, על הבמה בבית הכנסת שלנו במונטריאול. היו שם ארבעה כיסאות קבועים: אבא, החזן, נשיא בית הכנסת ואני. וזה לא היה רק שם: לאן שהלך אני הלכתי. גם כשלמדתי בנתיב מאיר הייתי בין היחידים שלא נשארו לישון בפנימייה. אבא שלי לא הסכים שאגור שם. לאורך כל שנות התיכון, בכל יום שני בצהריים היו באים לקחת אותי לשמוע שני קורסים שלו באוניברסיטה. בעצם, כבר מגיל שלוש הובהר לי: דניאל, אתה אחראי להמשיך. אני גדלתי עם זה כל החיים. עוד הרבה לפני הקמת המכון."

"האמת היא שרוב הרגעים המכוננים של ילדותי קשורים בלימוד עם אבא שלי. היינו חברותא. הוא ממש חנך אותי. בכל הרצאה

שהוא נתן הייתי נושא הכלים שלו. בכל שבת בשש בבוקר היינו לומדים שלוש שעות יחד לפני שהולכים לבית הכנסת. אהבת התורה והיכולת היצירתית האין סופית שהתלוותה ללימוד אתו הייתה חלק משמעותי מאוד מהילדות שלי".

אתה הבן הבכור?

"אני הבן הבכור, אבל לא הילד הבכור. ובילדותי אבא שלי עוד החזיק בגישה שרק בנים יכולים להמשיך באמת. זו תודעה מאוד חזקה בחיים שלי: אתה אחראי על איזו אנדה, שמתוכה אתה גם חי בבדידות".

למה בדידות? הוא לא ליווה אותך כחונך?

"בדידות מול הציבור; לעמוד על דעתך. זה עוד רגע מכונן: עליתי ארצה באמצע כיתה ח', ובכיתה ט' הרב שלנו בנתיב מאיר אמר לכל התלמידים: 'אתם חיל ה', חלק מחברה שייעודה הוא לטפח תלמידי חכמים, ולכן אסור לכם לשרת בצבא'. חזרתי הביתה וסיפרתי לאבא שלי, והוא מייד פתח את הגמרא במסכת ברכות, שמפרשת את המילים 'לך רד' שאומר הקב"ה למשה אחרי חטא העגל: רד להיות איתם, במקום שבו הם נמצאים. למחרת חזרתי לישיבה ונתתי נאום שלם באמצע הכיתה".

"ובאמת הציונות, ועצם החיים בארץ, הוסיפו לאחריות האינטלקטואלית הזו גם אחריות פיזית – שאני אמור להיות לוחם, גם אם למעשה הייתי מאוד קטן מבחינה פיזית. אתוס הגבורה הישראלית גם מאוד השתלב בפנטזיות הגבריות שלי".

"את אותה הבדידות חשתי גם ב'הר עציון' (ישיבת ההסדר שבה למד; י.ש.). מהרגע הראשון התייחסו אליי כגורם בעייתי, אפילו קצת מסוכן, בגלל אבא שלי [הרשמן מכוון לכך שאביו והרב אהרן ליכטנשטיין, ראש ישיבת 'הר עציון', היו מתלמידיו הקרובים של הרב יוסף-דב סולובייצ'יק, והרב ליכטנשטיין, כחתנו של הרב, נאבק באפשרות שדרכו של הרשמן יתחשב כהמשך דרכו של סולובייצ'יק י.ש.] ביום הראשון בישיבה, האחראי על התלמידים מראין את כולם. הוא ראיין את כל

"המודרנה מבחינתנו היא סמכות ערכית, שמחייבת גם את ההלכה. ממש כמו בסיפור אברהם וסדום, האמת המוסרית אמורה לחייב גם את אלוהים עצמו, וגם לתבוע ממנו את המחויבות הזו: 'השופט כל הארץ לא יעשה משפט'?"

67 התלמידים חוץ ממני. לחבר שלי הוא הסביר ש'דינאל הוא הרשמן, ואין לנו על מה לדבר איתו'. בתקופה מסוימת אפילו החליטו שלא יהיה איתי שותף בחדר. הייתי התלמיד היחיד שגר לבדו".

למה נשאתר ללמוד שם, עם יחס כזה?

"גברים באותה תקופה למדו לשלוש ברגשות שלהם. זה חלק מהחוויה הישראלית שלי".

סיפרת להורים?

"לא. הרגשתי שאני צריך להתמודד עם זה בעצמי".

"רגע מכונן היה במלחמה בלבנון, ב-1982, אחרי שהטנק שלי התפוצץ וגסי נהרג. הרגשתי שאני חייב לצאת מהארץ. איבדתי אז חלק גדול מהציונות שלי, כשהבנתי שהיינו חלק מהמלחמה הסודית של אריאל שרון. זה היה גם כרוך בלהבין שהמדינה שלי לא תמיד צודקת. הייתי מוכן להילחם ולמות בשביל המדינה, ובפועל כמעט נהרגתי במלחמה שלא הייתה קשורה לביטחון המדינה. זמן-מה לאחר המלחמה נסעתי לחו"ל לשנתיים, ונשארתי שם 11 שנים. הייתי בניו-ג'רזי ובהתחלה עשיתי שם מאסטר, כמו הרבה ישראלים.

"קיבלתי משרה של רב במרכז קהילתי של 11 אלף איש. לא הייתה כזו משרה באמריקה לפני כן [הרבנים מכהנים בדרך כלל בקהילות המזוהות עם זרם דתי מסוים, בעוד המרכזים הקהילתיים, הדומים למתנ"סים בארץ, פונים לכלל היהודים הגרים באזור; י.ש.]. היו שם יהודים מכל קצות הקשת: אורתודוקסים, קונסרבטיבים, רפורמים. החוויה היא שאתה צריך ללמד יהדות, ולא רק את היהדות שלך, אלא יהדות שתדבר לאנשים שונים. זה שינה אותי באופן מאוד רדיקלי. מאז החזרה שלי לארץ, כל מה שעשיתי בעצם היה להמשיך באותה דרך".

"השפעה מעצבת מסוג אחר היא היחס של אמא שלי, שהיה שונה לגמרי מזה של אבא. בתור ילד שנכשל כל הזמן במבחנים, בגלל הפרעות הקשב והריכוז שלי, אני זוכר שהייתי מגיע הביתה עם תעודה נוראית, והמון פחד. אמא שלי ראתה את הציונים ואמרה: 'ש' לך מורים נוראים'. מאותו רגע התעודות שלי שיקפו מבחינתה את המורים ולא שום דבר לגביי. זו הייתה תעודה לראות אם המורה הצליח או לא הצליח".

"לפי אמא שלי, העולם היה צריך להתרגל אליי ולא אני אליו. באמת אף פעם לא היה אכפת לי מי מסכים איתי, או אתנו. גדלתי בבית אורתודוקסי שבו לא חיפשנו הסכמה של אחרים.

לסגת מהדת בגלל שהמחשבות שלי לא מתאימות למה שהדת מצפה. אדרבה, זה היה המנוף שלי למצוא פרשנות אחרת למקורות ולהבין מחדש מה היהדות מצפה ממני. זה האופן שבו אדם יוצר את היהדות שאיתה הוא יכול לחיות. זו מבחינתי המשמעות העמוקה של המשפט 'דיברה תורה בלשון בני אדם'."

זה מחייב שאלה: מהו באמת אלוהים בשבילך?

"אלוהים הוא מושג מורכב מאוד בחיים שלי, משום שמרגע מסוים לא יכולתי להאמין יותר בתורת ההשגחה".

אירוע ספציפי גרם לזה? השואה?

"השואה לא הייתה חלק מהתודעה המשפחתית שלנו, לא היה שום קורבן שואה במשפחה. ובכל זאת, אני זוכר שבתור ילד בן 14 התחלתי להגיד קדיש בלילה, לפני שאני הולך לישון, על אנשים שנספו בשואה שלא היה מי שיגיד עליהם קדיש".

"זה קשור גם לערך מרכזי בזהות היהודית שלי: 'צדק צדק תרדוף'. אם הגדרתו של אלוהים היא כאל צדק, איך יכולה היתה להתרחש קטסטרופה כמו השואה? זו היתה השאלה שלא נתנה לי מנוחה. אני זוכר את הרגע שבו שוב יכולתי לחיות עם אלוהים; כשהחלטתי שאלוהים ברא את העולם ואז עזב אותו. וזה היה בכיתה יא".

ועם האמונה הזו אתה חי עד היום?

"כן".

עמוס עוז אמר פעם שלדבר על היחס שלך לאלוהים זה יותר אינטימי מאשר לדבר על היחס שלך לאשתך. אבל אני מתרשם שלך אין בעיה לדבר על זה.

"אני יכול לדבר על היחס שלי לאלוהים דווקא בגלל שאצלי הוא מאוד לא אינטימי. היום אני יכול לראות שהעמדה שלי לגבי אלוהים היא זו שמשקפת בפרק א' בבראשית. אבל בכיתה י"א לא הבנתי את זה, רק ידעתי שלא יכול להיות שאלוהים משגיח יתנהג ככה. ובאמת, מגיל 17 לא הייתה לי אף פעם תפילת בקשה".

זה בדיוק מה שעמדתי לשאול: אם זו התפישה שלך לגבי אלוהים, מה משמעות התפילה מבחינתך?

"די דומה לזו של ישעיהו ליבוביץ'. מכיוון שזו המטבע שטבעו חכמים אני קורא את התפילה, ולפעמים גם מתפלל תפילות בקשה בשביל אחרים, אבל לעולם לא בשביל עצמי".

אדרבה, אני גדלתי בתחושה שאם רוב האנשים עושים משהו או חושבים משהו משותף זה כנראה לא טוב, זו בטח טעות".
זה כמעט כמו תפיסת המדינה של אפלטון. החכמים צריכים לנהל את המדינה ולא הנציגים הדמוקרטים.

"לא. הרוב קובע בענייני המדינה, אבל אין לו סמכות בענייני מוסר ורוח. קו החינוך של אבא שלי היה שהסמכות העיקרית בחיים שלי זה אני. ככה הוא חנך אותי בחברותא שלנו. נדחפתי לא רק לשאול, אלא גם לתת תשובות. ישנם הרבה מאוד שאומרים, 'הו, אתה מוכשר מפני שיש לך שאלה טובה'. לא, אתה חייב גם לתת תשובה. בארוחות שבת בבית שלנו היו הרבה פעמים אורחים ואבא שלי היה מתקיל אותם ושואל שאלה. החטא הכי גדול שיכולת לעשות זה להגיד משהו לא משמעותי. אתה צריך להיות זריז וחד. אתה יכול לטעות, אבל לפחות תגיד משהו מעניין".

"אין בתפיסה הדתית שלי שום רגע של כניעה, וגם לא של יראה. אדרבה, מבחינתי מתן תורה זו העצמה טוטאלית של האדם. האדם מוזמן להיות בן בריתו של אלוהים וליצור יחד איתו את היהדות"

"לא יכולתי להאמין יותר בתורת ההשגחה"

מה היסודות של השקפת העולם האנושית והיהודית שלך?

"אחד היסודות, שמגיע מתוך הלימוד, הוא לחיות עם סתירות ומורכבויות. לא לנסות לפתור או ליישב אותן. הרבה פעמים הגמרא שואלת על סתירה בין טקסט אחד לטקסט אחר, ואז מנסים לקיים את שתי העמדות גם יחד. אני למדתי מזה ששבעים פנים לתורה זה דבר שאפשר וצריך לחיות אתו. זה יסוד מכונן שממנו הכל מתחיל. יסוד שני הוא 'מסיני לציון' [כותרת אחד מספריו של אביו; י.ש.]: להיכנס לברית עם אלוהים זה להיות שותף איתו. לא פחות. אין בתפיסה הדתית שלי שום רגע של כניעה, וגם לא של יראה. אדרבה, מבחינתי מתן תורה זו העצמה טוטאלית של האדם. האדם מוזמן להיות בן בריתו של אלוהים וליצור יחד איתו את היהדות".

"יסוד שלישי שליווה אותי בכל חיי, גם כשהייתי בצמתים ומשברים אמוניים, הוא שמעולם לא הרגשתי שאני צריך

זה נכון גם במצבים שבהם עמדת בפני מצוקות קשות? הרי נהוג לומר ש'אין אתאיסטים בשוחות'.

"אצלי זה יותר חמור. גם במלחמת לבנון, כשהייתי בתוך השוחה, אמרתי לעצמי – 'דניאל תתפלל', ולא הייתי מסוגל. הדרך שלי להתגבר על זה הייתה לחשוב על עצמי כאילו כבר מתתי. במקום להתפלל אמרתי לעצמי: נו טוב, אני ממילא כבר מת; ואז הפחד נעלם. לקח לי מעל עשר שנים להבין את הרגע הזה ועד היום עדיין יש מחיר לניתוק הזה. אדם הרי לא עובר חוויית מוות ונשאר בריא".

"אחרי המלחמה נסעתי לארה"ב ובדרך שמענו על מטוס ישראלי שהופל. כשהגענו לניו יורק חיכה לי אבא של אשתי וסיפר לי שהטייס שנפל הוא הגיס שלי, בעלה של אחותי. ובאותו רגע מישוהו אמר: יש מנחה, אתה רוצה לבוא למנחה? אמרתי לאלוהים: אתה יודע שאני לא מאמין שאתה מקשיב לי ברגע זה, אבל אתה גם יודע שלא מגיע לו למות. זה היה הדבר הכי קרוב לתפילת בקשה שיכולתי להוציא".

"היום אני מאוד אוהב כשאני יושב בשולחן המשפחתי ומבקש בברכת המזון בשביל כולם. יש לי רשימה ארוכה של בני משפחה, אבל אני עצמי לא ברשימה. אני מסרב לבקש על עצמי. אני לא יודע אם אני מאמין גם בבקשות על אחרים, אבל זה נותן לי איזשהו רוגע ואני מוכן לאפשר לעצמי את אי-העקביות הזו. במשך הזמן הבנתי שגם אלוהים הזה, כמו שאני מבין אותו, הוא חלק מהותי מהמסורת שלנו. כתבתי על זה ספר: Putting God Second: How to Save Religion from Itself. 'להעמיד את אלוהים במקום השני; איך להציל את הדת מעצמה'. הספר מראה שאמונה באלוהים יכולה ליצור הרס מוסרי, ולכן אלוהים חייב להיות רק במקום השני, אחרי המוסר".

שאלתי קודם על יסודות תפיסת העולם האנושית והיהודית שלך. מה שאמרת עכשיו תקף לשניהם, או שמבחינת תפיסת העולם האנושית שלך יש עקרונות נוספים?

"אין שום הבדל. התפיסה האנושית והתפיסה היהודית שלי הן היינו הך. ב'מורה נבוכים' הרמב"ם מתאר תפיסה דתית לפיה דבר מסוים הוא בעל ערך דתי רק אם הוא לא-הגיוני או לא-מוסרי, ומכנה אותה 'חולי'. לדבריי, ההפך הוא הנכון – כשטענה לא נשמעת הגיונית או מוסרית ברמה האנושית, היא לא יכולה להיטען גם מבחינה יהודית. במקום אחר בספר הוא טוען שהתורה לא יכולה לסתור את האמת, דווקא בגלל אלוהיותה של התורה. בכל מקום שהתורה סותרת כביכול את האמת המדעית או את האמת המוסרית, אנחנו יודעים שלא יכול להיות שזה מה שהתורה אומרת וחייבים לפרש את הדברים אחרת".

אבל פעמים רבות קורה שהאמת המוסרית היא לא משהו חד-משמעי, ויכולות להיות מחלוקות לגביה.

"נכון, ואין שום בעיה עם זה. אני לא טוען שאני צודק. אני רק טוען שהיהדות שלי צריכה להתאים למוסר שלי, כפי שאני מבין אותו. אני מחויב לערכים ולמוסר כפי שאני מבין אותם ואם הם ישתנו, אז גם הפרשנות שלי תשתנה. זה הבסיס לאמרה 'אין לדיין אלא מה שענינו רואות'.



צילום: נעם פיינר

"אני רואה בעמדה החילונית השקפה יהודית אותנטית בדיוק כמו האורתודוקסיה. אני יהודי אורתודוקסי בפרקטיקה ובהרבה מהמחויבויות שלי, אבל הסמכות העיקרית שלי היא 'חילונית' – הראש, השכל והמצפון"

בעקידה כערך דתי ובחירת המאבק של אברהם למען סדום כערך היסוד. פרק יח בבראשית במקום פרק כב. מבחינתי, אלו שתי יהדות שונות: מי שזקוק לעקידה לא יכול לחיות עם המאבק למען סדום, ולהיפך.

"יש אפשרות להתבולל גם בישראל"

"בדבר נוסף אני שונה מאבא. גבולות הפלורליזם היהודי של אבא שלי היו בתוך המרחב של שמירת ההלכה. הוא לא היה יכול להכיל יהודים חילונים בתור עמדה שכלולה ב-'אלו ואלו דברי אלוהים חיים'.

לכאורה היה נראה שהוא היה בקשר מצוין איתם.

"הוא באמת היה, והוא ראה בציונות המשך הברית, אבל יהדות חילונית הייתה מאוד קשה לו. אני רואה בעמדה החילונית השקפה יהודית אותנטית בדיוק כמו האורתודוקסיה, או הדתיות הקונסרבטיבית והרפורמית. אני יהודי אורתודוקסי בפרקטיקה ובהרבה מהמחויבויות שלי, אבל הסמכות העיקרית שלי היא 'חילונית' – הראש, השכל והמצפון".

אתה הרחבת את גבולות היהדות של אבא שלך, או שאצלך פשוט אין גבולות?

"יש גבולות, אבל אני הרחבתי אותם לעומת אבא שלי. במשך הרבה שנים לאבא שלי היה קשה עם הרעיון של שוויון נשים ביהדות. הוא היה מאוד שמרני בענייני מגדר. כשאני הפכתי לנשיא המכון החלטתי שאו שאנחנו מקימים בית ספר לבנות או שאנחנו סוגרים את זה של הבנים (שקם הרבה שנים קודם; י.ש). מי ששינה את אבא שלי בתחום הזה הייתה אחותי טובה. היא בעצם הבכורה, והיא סבלה מאוד מהיחס הזה. אותי העירו בשש בבוקר לתפילה ולימוד, ואת אחיותיי לא היו מעירים. גם בהמשך, כשאבא שלי כבר הפנים את השינוי, בית המדרש של המכון היה עדיין גברי. בסוף הוא התיישר, אבל זה היה הרבה יותר קשה בשבילו".

"הבדל נוסף ביני לאבא הוא שאבא האמין שישראל היא מרכז העם היהודי ואני מאמין שיש שני מרכזים לעם היהודי – כאן ובארה"ב".

אפילו היום, כשמספר היהודים בתפוצות כל הזמן יורד ומספר היהודים בארץ עולה?

"בהחלט, משום שאני חש את הסכנה המאוד עמוקה של התבוללות בארץ. לא שנהפוך לגויים, אבל כן עלולים לאבד את

"היהדות עלולה להפוך, ואולי כבר הפכה, לשליחתה של הלאומנות היהודית. בגלל השואה אנחנו בארץ חושבים ששרידות היהדות היא שאלה דמוגרפית, של מספרים, אבל אני מאוד מפחד מהתבוללות רוחנית בישראל. חלק גדול ממפעל חיי הוא למנוע התבוללות כזו"

"התפקיד של אלוהים הוא להזכיר לאדם שהוא לא אלוהים"

באילו מקומות תפיסת העולם שלך שונה מזו של אביך?

"אלוהים היה הרבה יותר חשוב לאבא שלי. העולם הרוחני היה הרבה יותר חשוב לו. אני לא חושב שהוא יכול היה ליצור את התפיסה של 'יהדות של ברית' ללא חשק עמוק של קרבת אלוהים. אצלי התורה איננה בראש ובראשונה כלי לקרבת אלוהים אלא הזדמנות להתמודד עם האתגר שאלוהים מציב בפנינו. אלוהים שלי רוצה שאני אהיה בן אדם, 'מענטש'. לא רק ש'דרך ארץ קדמה לתורה', אלא דרך ארץ היא התורה".

אם כך, מדוע אנחנו זקוקים לאלוהים? הרי אפשר להגיד מוסר אנושי וזהו.

"אתה באמת לא צריך אותו, אבל הוא פשוט נמצא שם. כלומר, אלוהים באמת לא הכרחי, אבל הוא חלק בלתי נפרד מהסיפור שלנו. לבו של הסיפור הוא הדבר שאלוהים רוצה מאיתנו – 'קדושים תהיו'. מבחינתי, גם הריטואל הדתי הוא חלק מאותה שפה ערכית ומוסרית, זוהי דרך לתרגם חשיבה ערכית ומוסרית לתוך החיים שלנו".

אם כך, מה המשמעות של מצוות שבין אדם למקום?

"התפקיד של אלוהים הוא להזכיר לאדם שהוא לא אלוהים, והתפקיד של מצוות 'בין אדם למקום' הוא להזכיר לך שאתה לא המקום. תפיסת האלוהים של הרמב"ם, שלפיה אלוהים הוא האחרות האולטימטיבית, משנה את כל התודעה האנושית שלך".

אז מבחינתך גם אין מושג של 'עבודת השם'?

"לא. עבודת השם מבחינתי היא עשיית צדקה ומשפט. כל המהפכה של 'מסיני לציון', שעליה גדלתי, היא הכפירה

"ישראל היא אחד המקומות היחידים בעולם שבו יהודי שאינו אורתודוקסי לא יכול לקבל חינוך יהודי בסיסי. מלבד שיעורי תנ"ך, עד השנים האחרונות המדינה לא מימנה בכלל לימודי יהדות בחינוך הממלכתי הכללי בישראל"

על מקומה של יהדות מודרנית, בין אם היא אורתודוקסית, חילונית, מסורתית, רפורמית או קונסרבטיבית. אני רוצה יהדות שמשלבת, שלא רואה בעולם המודרני סכנה אלא מתנה. יותר חשוב לי לדעת מה התוכן של היהדות מאשר מה מספר היהודים".

"גם ביהדות ארצות הברית יש כמוכן אתגרים. בשני המרכזים יש אתגרים עצומים והזדמנויות נהדרות. כששניהם משוחחים אנחנו יכולים ליצור התחדשות יהודית; כל אחד מהם לבדו לא יצליח".

"שיח מוסרי הוא קודם כל שיח פרטיקולרי, לא רק אוניברסלי"

מה אתה רואה בתור בעיות העומק המרכזיות של החברה הישראלית?

"אחת מבעיות העומק הגדולות היא אתגר הכוח. ריבונות מתקיימת בזכות כוח; להיות עם ריבון משמעו לשלוט בשטח שלא שולט בו אף אחד אחר, בצורה בלעדית. אחר האתגרים הוא להיות עם כוח ונאמנות ביחד. המדינה יוצרת ומחייבת כוח והיא יוצרת ומחייבת נאמנות לקבוצה הלאומית שלך. כשאתה מציב נאמנות לקבוצה מול ערכים אוניברסליים אז הנאמנות לקבוצה תמיד תנצח. האתגר בארץ הוא להבין שאנחנו זקוקים למעגלים שונים של נאמנות, ונאמנות לקבוצה כוללת גם נאמנות למוסר היהודי".

הזהות היהודית. כאן בארץ אנחנו יכולים להיהפך ללאומנים ישראלים. קח למשל מפלגה בשם 'הציונות הדתית', שמכילה בתוכה קבוצה אחת שחושבת שהבעיה הכי גדולה במדינת ישראל היא הלהט"בים וקבוצה שנייה שחושבת שהבעיה היא הערבים. מהבחינה הזו, הרוחנית, הסכנה להתבוללות בארץ אפילו גבוהה יותר מזו שבחור"ל. בגלל השואה אנחנו בארץ חושבים ששרידות היהדות היא שאלה דמוגרפית, של מספרים, אבל אני מאוד מפחד מהתבוללות רוחנית בישראל. חלק גדול ממפעל חיי הוא למנוע התבוללות כזו".

"כשבמדינת ישראל קולה המרכזי של היהדות מזוהה עם הציבור החרדי או הציבור החרד"לי; כשאנשים חושבים שמדינה יהודית ודמוקרטית זה מושג בעייתי ושדמוקרטיה היא לא ערך יהודי – אנחנו צריכים להיות מאוד מודאגים. חלק גדול מהמפעל של מכון הרטמן בארץ הוא להילחם



ארוע בבית המדרש, מכון הרטמן. צילום: נתנאל טוביאס

למה?

"שיטת המילט אומרת שכל קהילה וקהילה צריכה לחיות על פי אמונתה והשקפתה. אני רוצה שיהיו הרבה רבנויות, הרבה נישואים, הרבה גיורים, הרבה דרכים לשמור שבת".

וגם היהודים החילוניים יגדירו את עצמם כמילט?

"בטח. זה הרי חיוני. החטא הקדמון היה שהציבור הליברלי היהודי לא דרש לעצמו מילט או כמה מילטים".

"כשאתה קורא את מגילת העצמאות אתה רואה שם ערכים ברורים של שוויון. שיח ליברלי מתחיל בכך שאדם חי במדינתו ומרגע לידתו הוא עטוף בזכויות יסוד, לא רק בחובות. יש לי זכות לחיות את חיי על פי מצפוני ולעשות כל מה שאני רוצה כל עוד אני לא פוגע בכך. הליברליות מתחילה בזה. היא מתחילה באמונה בהעצמת האדם. היא מתחילה בכך שהעולם המודרני מנחיל לנו ערכים חדשים. תפיסת עולם שמחויבת לשינוי ופלורליזם. יש אבני יסוד, עשרת הדברות של היהדות הליברלית. החטא הקדמון בארץ הוא שאפשרנו שהיהדות תהיה שייכת לאורתודוקסים ואז יש דיכטומיה של דתי ולא דתי. זה יצר שיח שתורם להתבוננותה של החברה הישראלית, משום שחלק אחד לא עוסק מספיק ביהדותו ולחלק אחר אין מספיק ביקורת מוסרית על יהדותו. לכן אנחנו גם אוהבים להשתיק את יהדות חוץ לארץ".

"כאן מגיע החטא השלישי: הקשר של הציונות עם יהדות העולם. האם אנחנו חלק מהעם היהודי או שאנחנו תחליף לעם היהודי, העם היהודי החדש. אני חושב שחלק עמוק בהגות הציונית הוא האמונה שאנחנו העם היהודי החדש. אנחנו מחליפים שלו; הם ימותו ואנחנו נחיה. איך אנחנו יוצרים עם יהודי שלומד אחד מהשני ומחויב לא רק להציל אלא מחויב לכבוד. שמדינת ישראל תהיה בית לאומי של העם היהודי באמת, ולא רק של העם הישראלי. אלה הם שלושת האתגרים המהותיים של החברה הישראלית".

"החטא השלישי נוגע לקשר של הציונות עם יהדות הגולה. האם אנחנו חלק מהעם היהודי, או שאנחנו תחליף שלו? חלק עמוק בהגות הציונית הוא האמונה שאנחנו העם היהודי החדש: הם ימותו ואנחנו נחיה"

"העם היהודי תמיד נמצא בצד של העדר הכוח, וזה חלק מהזהות שלי. המחויבות שלי לפלסטינאים, או לבני אדם בכלל, היא לא רק מחויבות אוניברסלית. ערך האדם לא נובע רק מהזהות האוניברסלית שלי אלא קודם כל מהזהות היהודית שלי. חלק מהאתגר שלנו כיהודים הוא ליצור שיח נאמנות לזהות המוסרית היהודית, במיוחד כאשר יש גם שימוש הכרחי בכוח. זו הבעיה בחוק הלאום. חוק הלאום מגדיר מה זה בית לאומי, והוא מתייחס רק לאחד ממעגלי הזהות שהריבונות שלנו יוצרת ולכן הוא מעוות. כשאתה אומר, לא צריך שוויון זכויות בחוק הלאום, כי יש כבר חוק כבוד אדם וחירותו, אתה בעצם מעצב דיכטומיה בין הפרטיקולרי לאוניברסלי. האתגר האמיתי הוא ליצור זהויות פרטיקולריות יותר מורכבות. כן, אני מחויב לישראלי הערבי, וזה לא רק מתוך כבוד האדם, זה גם כבוד האזרח הישראלי".

והמחויבות לפלסטינאי היא גם פרטיקולרית?

"כן. כי אני גר ותושב איתו. מוסר של נאמנות מחייב שיח מוסרי יותר מורכב וזה לא יכול להיות במתח שבין אוניברסלי לפרטיקולרי. זה בטח לא יעבוד בחברה הישראלית שנמצאת בתחושת סכנה קיומית.

"בעיני, שיח מוסרי הוא קודם כל שיח פרטיקולרי. הוא לא שיח קנטיאני. המחויבות המוסרית שלך מתחילות בסיפור שלך, ואיך אתה מספר סיפור מורכב אודות הזהות שלך, סיפור שמאפשר מחויבות מוסרית יותר מורכבת. אתגר הריבונות הוא האתגר לקיים בו זמנית כוח הכרחי ונאמנות מוסרית".

"האתגר השני בחברה הוא מה שאני קורא לו החטא הקדמון של מדינת ישראל. כשאנחנו בחרנו להמשיך את שיטת המילט של הטורקים [ההתייחסות לקבוצות החברתיות השונות לפי זהותן הדתית. י.ש.] אנחנו הגדרנו לרוב היהודי מילט אחד. יש 14 נרטיבים דתיים שונים בחברה הישראלית: מוסלמים, דרוזים, בהאים, עשר עדות נוצריות וקבוצה יהודית אחת. החטא הקדמון היה שהציבור הלא אורתודוקסי אמר, אני לא צריך מילט, אני הרוב. בדרך כלל לרוב אין צורך במילט. כמו שלטורקים עצמם לא היתה הגדרת מילט בחוק העות'מני. המילט היה רק למיעוטים. אנחנו המשכנו להתייחס ליהודים כעדה דתית, והגדרנו אותה באופן מונוליטי. ואנחנו רואים את ההשלכות של זה עד ימינו".

אתה בעד שיטת המילט ורק אומר שצריך לשפר אותה או שאתה נגד כל השיטה?

"אני בהחלט בעדה".

“בוגרי החינוך הממלכתי נעשו מנוכרים למקורות היהודיים”

מה עושה המכון כדי להתמודד עם שלושת האתגרים הגדולים שציננת: טיפוח יהדות ליברלית; המונוליתיות של האורתודוקסיה בתחום הדתי, והיחסים הבעייתיים בין ישראל לתפוצות?

“כל שיטת הפעולה של המכון, בכל התחומים, בנויה על שתי רמות של פעילות. ראשית, ישנו מרכז המחקר, והוא מורכב מאינטלקטואלים שמוכנים ומסוגלים לשוחח עם ההווה. כאלו שמביאים את הידע שלהם, מכל תחום שהוא בתרבות היהודית, לשיחה עם אתגרי ההווה. הפעילות שלנו מתחילה בהגות, כי בלי הגות אנחנו כמו נהג שסוחט את דושת הגז אבל נמצא בניוטרל. בלי החלק המחקרי של המכון לא נוכל לשנות ולעצב את עתיד העם היהודי”.

“יותר מדי יהודים ישראלים רואים את עצמם כיהודים ולא כיהודים, משום שהיהדות מזוהה בעיניהם עם האורתודוקסיה. הבנו שצריך להכשיר דור חדש של מנהלים ומחנכים חילונים ומסורתיים שיוכלו לטפח זהות יהודית”

“החלק השני, שהוא החלק שגדל הכי הרבה בשני העשורים האחרונים, הוא חלק היישום: איך לוקחים את ההגות ומשמיצים אותה במציאות. לשם כך אנחנו צריכים סוכני שינוי שיכולים להביא את הבשורה למאות אלפי אנשים”.

“בחלק הזה של המכון פועלות כ-15 תוכניות גדולות. שתי תוכניות דגל שמתמודדות עם לימודי היהדות במערכת החינוך הן תוכנית בארי ומיזם התנ”ך. התפקיד שלהן הוא ליצור מודל של לימודי יהדות ערכיים ופלורליסטיים בבתי ספר ממלכתיים. ישראל היא אחד המקומות היחידים בעולם שבו יהודי שאינו אורתודוקסי לא יכול לקבל חינוך יהודי בסיסי. בחו”ל לכל זרם יש את מערכות החינוך שלו, אבל בישראל, המדינה מממנת 10-15 שעות שבועיות של לימודי יהדות בחינוך הממלכתי-דתי ובחינוך החרדי, ואילו בחינוך הממלכתי הכללי, מלבד שיעורי תנ”ך, שלרוב לא נלמדים כתוכן רוחני או זהותי, עד השנים האחרונות לא היה כלום. כתוצאה מכך, בוגרי החינוך הממלכתי נעשו מנוכרים למקורות היהודיים שלהם”.

“המכון הבין שאנחנו עומדים בפני משבר גדול – יותר מדי יהודים ישראלים רואים את עצמם כיהודים ולא כיהודים, משום שהיהדות מזוהה בעיניהם עם האורתודוקסיה. החלטנו שאנחנו רוצים להעצים את החינוך היהודי של המערכת הממלכתית, אבל ברוחה שלה. הבנו שצריך להכשיר דור חדש של מנהלים ומחנכים חילונים ומסורתיים שיוכלו לטפח זהות יהודית שתתאים לתלמידים ולמשפחות שלהם. כיום יש בתכנית בארי רשת של 120 בתי ספר ולמעלה מאלף מורים ומנהלים, ובמיזם התנ”ך, כעבור שלוש שנים בלבד, משתתפים כמה מאות מורים”.

“כתוצאה מהמאמץ הזה נוצר מקצוע חובה חדש במדינת ישראל: ‘תרבות ישראל’, שנלמד בכיתות ז-ט. בהתחלה המדינה לא השתתפה במימון, וגייסנו אותו בעצמנו, ועכשיו היא סוף סוף התחילה לממן חלק קטן – שתי שעות לימוד בשבוע. עכשיו אנחנו מתחילים להסיט את הדגש של התוכנית מחטיבות הביניים לכיתות הגבוהות, ובמיוחד למגמות מוגברות ועבודות גמר. כיום 17 אלף תלמידים לומדים בכל שנה מגמה מוגברת במדעים מדויקים, 10,000 במדעי החברה, ופחות מאלף לומדים בכל המקצועות ההומניים גם יחד. אנחנו רוצים להגיע לכך ש-10,000 תלמידים יבחרו במגמות מוגברות ועבודות גמר באחד ממקצועות היהדות”.

התוכנית לא נתקלת בפחד הגדול מפני ‘הדתה’ בציבור החילוני?

“האמת היא שאין פחד גדול בציבור החילוני מיהדות. שלישי מבתי הספר הממלכתיים התיכונים כבר איתנו. השיח סביב ‘הדתה’ הוא מאוד קטן, ורובו מתמקד בשליטה של גורמים חיצוניים על לימודי היהדות בבתי הספר. אבל אצלנו לא אנחנו מלמדים את התלמידים. אני מכשיר את המורים מבחינה מקצועית, והם אלה שמלמדים כהבנתם. בכל בית ספר שמשתתף בתוכנית אנחנו אמרנו: אל תחייבו ילד שהוריו לא מעוניינים שילמד יהדות להשתתף בשיעורים. אבל בפועל, כשהמנהלים הם שבחרים את המורים, ולא מדובר בכנות

“גם אם הרבנים שלנו לא מוכרים על ידי הממסד, זה לא מונע מאיתנו כלום. אנחנו מחתנים, עורכים בר מצוות, מלווים אנשים בשעותיהם הקשות. אלה אנשים שהקהילות בוחרות ורוצות בהם, ולא הממסד אוכף אותם על הציבור”

הפוליטית-לאומית הוא אכן מוקדם מדי, אבל אי אפשר לבנות חברה משותפת אם נתעלם לגמרי משיח הזהות. החידוש של התכנית הוא בניסיון להציב שיח זהותי חליפי: שיח תרבותי-מסורתי בין יהודים, מוסלמים ונוצרים, במקום השיח הפוליטי-לאומי שמיד מוביל אותנו לעימות. כשאנחנו לומדים את הטקסטים והמסורות של האחרים, נוצר חיבור תרבותי וזהותי במקום שיש בו פוטנציאל לא לעומת. התחלנו בתכניות למנהלי בתי ספר, למורים ולמנהלי מתנ"סים, והרעיון הוא להגיע גם למפגשי תלמידים, שבהם ילמדו כולם על החגים של כל הקבוצות".

"אחת הסכנות הכי גדולות היום לעם היהודי היא שיותר ויותר ישראלים מוכנים לומר שהם לא צריכים את יהדות העולם, והם אפילו חושבים שזה 'ניצחון לציונות'. למרבה הצער, גם הרבה יהודים בצפון אמריקה חושבים שהם לא צריכים את ישראל".

"דיאלוג שיש בו תקשורת וחיבור אמיתי"

עוד לא דיברנו על התמודדות המכון עם המתח בין ישראל ליהדות צפון אמריקה.

"אחת הסכנות הכי גדולות היום לעם היהודי היא שיותר ויותר ישראלים מוכנים לומר שהם לא צריכים את יהדות העולם, והם עוד חושבים שזה 'ניצחון לציונות'. למרבה הצער, גם הרבה יהודים בצפון אמריקה חושבים שהם לא צריכים את ישראל. זו מלחמה שאנחנו עוד לא הצלחנו לפצח, אבל חייבים להילחם אותה. הפעילות בצפון אמריקה מהווה היום 40 אחוז מכלל הפעילות של המכון, וזה שינוי עצום לעומת המכון בראשיתו, שפעל רק בישראל. 80 אחוז מהפעילות שלנו בצפון אמריקה קשורה לזיקה שבין ישראל והתפוצות. סוכני השינוי שלנו בתחום הזה הם רבנים מכל הזרמים, שכבר שנים רבות אנחנו מקיימים עבורם סמינרים בקיץ, ואחר כך ממשיכים את הפעילות איתם בארה"ב לאורך השנה. כל אחד מהם משוחח אחר כך עם עוד מאות ואלפי יהודים, וכך אנחנו מגיעים

שירות לאומי אורתודוקסיות, לא היה הורה אחד שלא רצה שילדיו ילמדו בתכנית. ההצלחה שלנו היא מפני שלא באנו מלמעלה, אלא מלמטה, וכך צריך לעבוד בדמוקרטיה. עובדים עם האזרחים, שהם הריבון".

"ספינת דגל נוספת היא בית המדרש לרבנות ישראלית. הגוף הרבני שקיים היום בארץ, הרבנות הראשית, זוכה לכוח רב מן המדינה אבל למעשה לא ברור מי הקהל שלה: לא החרדים, לא החילונים וגם לא רוב אנשי הציונות הדתית. יש להם כוח שהמדינה מעניקה להם, אבל אין להם באמת קהל. אז החלטנו, יחד עם השותפים המצוינים מהמדרשה באורנים, להקים בית מדרש לרבנות ישראלית, שבו אנחנו נותנים הכשרה והסמכה לאנשים מכל הזרמים, במטרה להציף את ישראל במאות רבנים שהציבור עצמו רוצה אותם. אלה אנשים שמגיעים לכאן עם תואר שני באחד ממקצועות היהדות, והם מחויבים להיות שליחי ציבור שיוצרים קהילות. לחלקם כבר יש קהילות עוד לפני שלמדו בתוכנית, הם מלמדים במכונות, או בבתי מדרש שונים ולעתים מתפקדים בפועל כרבנים. אנחנו מקנים להם העשרה והסמכה רשמית, ובכך אנחנו מבקשים לשבור את המונופול של קבוצה אחת על הזהות היהודית. גם אם הרבנים שלנו לא מוכרים כיום על ידי הממסד, זה לא מונע מאיתנו כלום. אנחנו מחתנים, עורכים בר מצוות, מלווים אנשים בשעותיהם הקשות. אלה אנשים שהקהילות בוחרות ורוצות בהם, ולא הממסד אוסף אותם על הציבור".

"עכשיו אנחנו מקימים תנועה שתאגד את בוגרי התוכנית שלנו ואנשים נוספים שהוסמכו על ידי תנועות שונות ופועלים בשטח. רבים עדיין מרגישים שהיהדות האורתודוקסית היחידה היא אורתודוקסית, והתנועה שלנו תיתן קול לקבוצה שמבטאת קול פלורליסטי. יש כאן מנעד, מאורתודוקסים עד חילונים, שאומרים: אני רוצה לשרת קהילה ואני רוצה שגם מישהו אחר, שאני לא מסכים איתו, יהיה רב של קהילה אחרת".

"בנוסף, כדי לקדם את חזון היהדות הליברלית, שמתנגדת למונופול אורתודוקסי, אנחנו מקימים ממש עכשיו במכון גם מרכז ליהדות ומדינה, שיקדם את הרעיונות האלה לא רק בתחום החינוכי אלא גם בתחום הפוליטי והציבורי. לעבודה מלמטה תתווסף גם פעילות ציבורית, מלמעלה".

"תוכנית אחרת שהתחלנו לאחרונה נקראת 'מן הבארות', ומטרתה להתמודד עם האתגר העמוק שבין היהודי הישראלי לישראלי הלא-יהודי. הרבה יהודים וערבים מוכנים להיפגש וגם נפגשים בפועל, אבל הם תמיד משתדלים להימנע מלדבר על סוגיות של זהות. התפיסה שלנו היא ששיח על הזהות

"הקשר עם ישראל לא אמור להיות מבוסס על תביעת נאמנות, אלא על מציאת משמעות: אני אהיה ציוני לא מפני שאני עומד דום ומצדיע לכל מה שישראל מצפה ממני, אלא מפני שיש לישראל משמעות מיוחדת עבורי"

"אנחנו גם פועלים מחוץ לעולם היהודי, וכמו בתוכנית 'מן הבארות' הישראלית, אנחנו מחפשים גם מי האנשים שאיתם העם היהודי בצפון אמריקה משתתף ברשות הרבים. הייתה לנו תוכנית גדולה למנהיגות מוסלמית ונוצרית, ומהשנה הבאה נסיף תוכנית למנהיגות שחורה: איך לשוחח עם יהודים על יהדות ועל ישראל?"

"אנשים מתקרבים ליהדות, ומתרחקים מהערכים הליברליים"

לקראת סיום: נכון לסתיו 2021, איפה אתה רואה את ההצלחות העיקריות של המכון ואיפה האתגרים שעדיין מחכים לפיצוח?

"ההצלחות הכי גדולות של המכון הן ביצירת תורה יהודית ליברלית ובהחדרת התורה הזו לרשות הרבים. אנחנו, יחד עם עוד עשרות מוסדות, חוללנו מהפך בחברה הישראלית כששברנו את הדיכטומיה בין 'ישראליות ליהדות'. אחת החוויות המרגשות שהיו לי בשנים האחרונות הייתה בקרית אונו, כשהגעתי לרגל פגישה שהתקיימה בימי הסוכות. נכנסנו למסעדה לשתות משהו, והייתה שם פרגולה מקושטת בקישוטי סוכה, כשבחלק אחר של המסעדה הגישו פירות ים. זו יהדות ישראלית: לוח השנה היהודי הוא של כולם, גם של אנשים שאוכלים פירות ים. אם היום בישראל כל תלמיד בחטיבת הביניים מקבל העשרה ביהדות – זו ההצלחה הכי גדולה."

"מצד שני, האתגר היום הוא שאנשים אולי מתקרבים ליהדות אבל מתרחקים מהערכים הליברליים. נוצרת דיכטומיה בין מדינה 'יהודית' לבין מדינה 'דמוקרטית', וזה כשלעצמו כשלון חינוכי."

"באופן כללי, החברה הישראלית מתרחקת מציונות ליברלית מסיבות רבות ומורכבות. בתמצית, לדעתי, ברגע שהרגשנו

להערכתנו לכשני מיליון יהודים. הרעיון בסמינרים האלה הוא כפול: ראשית, לחזק את היכולת של הרב ליצור יהדות מודרנית, תוססת, שתוכל להלהיב את הקהילה שלו, משום שאנשים לא יבואו לקהילה אם הזהות היהודית לא תלהיב אותם. שנית, להכשיר את הרבנים הללו לשיח אודות ישראל."

"היהודי הליברלי האמריקני לא יהיה ציוני אם הוא ירגיש שיש סתירה בין ציונות לליברליות. אנחנו צריכים להיזהר מהמחשבה שכל אחד שמבקר אותנו הוא אנטישמי, וכביכול המשימה שלנו היא רק להעמיד אותו על הטעויות העובדתיות שלו, ואז הכל יהיה בסדר. תוכנית הדגל שלנו בתחום הזה נקראת iEngage, ומטרתה ליצור דיאלוג שיש בו תקשורת וחיבור אמיתי. הרעיון הבסיסי של הותכנית הוא שהקשר עם ישראל לא אמור להיות מבוסס על תביעת נאמנות, אלא על מציאת משמעות: אני אהיה ציוני לא מפני שאני עומד דום ומצדיע לכל מה שישראל מצפה ממני, אלא מפני שיש לישראל משמעות מיוחדת עבורי."

"אנחנו לא מנסים להשתיק את הביקורת שמגיעה מיהדות ארה"ב, אלא להיפך: לקבל ולעבד אותה. הביקורת הזו היא מעשה ציוני, משום שהיא מעידה על אכפתיות. כשהביקורת נעשית לגיטימית, היהודי האמריקני יכול להיות חלק מהשיחה. אנחנו גם מבקשים להזכיר ליהודים האמריקאים שבצד המקומות בהם יש להם ביקורת על המציאות הישראלית, יש הרבה חלקים במציאות הישראלית שכבר היום יכולים להתאים לחזון הליברלי. אנחנו מזכירים שצריך גם להפריד בין הנהגת המדינה לבין מהות המדינה, וליצור קשרים עם ישראלים שכן מסכימים איתך. ככה אפשר להיכנס לשיחה שהיהודי האמריקני ירגיש בה בנוח."

"תוכנית נוספת עובדת עם רבני ומחנכי הלל בקולג'ים באמריקה. אנחנו היום נמצאים ב-85 קולג'ים שרוב הסטודנטים היהודים מחוברים אליהם. המחנכים האלה עומדים בלב האתגר היהודי והציוני באמריקה, ליצור שיח אחר. גם התוכנית הזו מקיפה מאות אנשים, שאחר כך מגיעים לעוד אלפי אנשים אחרים. זה מתאים לתפיסה הכללית שלנו: לקחת סוכן שינוי שכבר פועל בשטח, ולהעניק לו הכשרה והעצמה. רוב האנשים האלה לא יודעים איך ללמד ציונות ויהדות, ואנחנו עוזרים להם בזה. זו גם דוגמה לשיטת הפעולה של המכון. יש במכון צוות מחקר של עשרה אנשים, שיושבים כבר 15 שנה, וכל שנה-שנתיים מוציאים תוכנית לימודים חדשה, שעכשיו נכנסת גם למחנות קיץ ולתיכונים ולבתי ספר יהודיים של ימי ראשון, ששם מתרחש רוב החינוך היהודי בארה"ב."

צריך לעבוד לפחות בטווח של שני דורות, ואם אין לך סבלנות לזה – הבעיה היא אצלך. לא מספיק לפעול בעזרת חקיקה או הנחתה מלמעלה. השינוי יהיה אמיתי רק אם הוא יצמח מלמטה, וזה תמיד עניין מורכב: שני צעדים קדימה ואחד אחורה. יותר מזה, אני יודע שאנחנו לעולם לא נגיע למצב האופטימלי, כי אני מאמין במשיח שמתמהמה ואף פעם לא בא. לעולם לא נגשים את מלוא החלומות שלנו, אבל חשוב לחלום ולהילחם על הגשמת החלומות."

שהושטנו שלום וסורבנו – התכנסנו לתוך חומות ציוניות לא ליברליות כדי לאפשר את המשך המציאות של העימות. אנחנו כבר לא מתרגשים מהפרות של זכויות אדם. באופן דומה, אבל בהקשרים אחרים – בשביל שהקואליציה עם החרדים תשרוד, התרחקנו גם מחופש דת."

"אבל אני לא מגדיר את כל אלה ככשלונות אלא כאתגרים. אני אוהב לרוץ מרתונים, וגם חינוך הוא ריצת מרתון. אתה

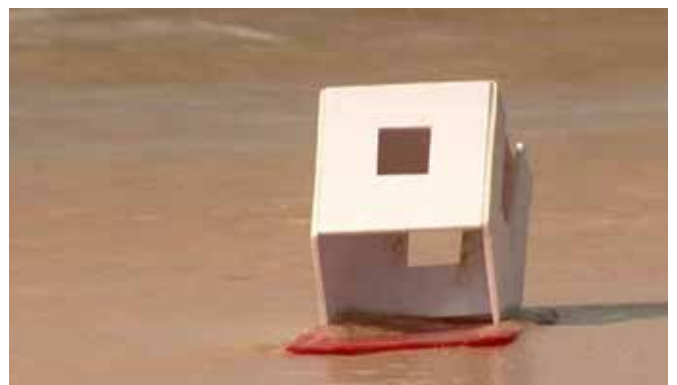


לימוד בחצר המכון. צילום: יוחאי שרון

יאיר שלג

הוא עמית מחקר במרכז קוגוד לחקר המחשבה היהודית ולהגות עכשווית במכון שלום הרטמן, עורך כתב העת 'אופקים' של המכון, ועיתונאי ב'מקור ראשון'





עפרה אראל, בית, 2005. וידיאו

מגפה, אמונה וסולידריות | אבי שגיא

מגפה מערערת את תחושת הביטחון והשייכות של האדם בעולם, כלפי אלוהים וכלפי אדם גם יחד. האם יוכל המאמין להתבונן בכנות אל המציאות, להעדיף את המבט אל הזולת על פני התמקדות באל, ולפתח מבט של חסד, סולידריות וחמלה?

מומנטים של משבר

האיום הטמון בִּדְכָר, קורונה או כל מגפה גדולה אחרת, גדול מכל חולי שחוזה אדם פרטי, שכן מגפות אלו מחוללות חוויות יסוד קשות במיוחד המציבות בפנינו אתגר תודעתי חדש. החוויה הקיומית העמוקה שהן מזמנות היא ערעור האמון בסדרו של עולם. הביטחון הקיומי שלנו מתערער, אנו מתהלכים בעולם והוא נעשה זר ומאיים עבורנו.

כברת דרך ארוכה עשתה התרבות האנושית עד שהפכה את העולם המאיים לבית בו היא שוכנת לבטח. בשחר ההיסטוריה נתפס העולם כמערך של כוחות שרירותיים מאיימים. קיומו של האדם לא היה מובטח והוא נדרש למצוא דרך לרצות את האלים כדי שיאפשרו לו להמשיך ולהתקיים. חיי האדם היו מאבק מתמשך להישרדות ולמציאת דרך לכך שלפחות לרגעים אחדים יוכל להיות שאנן ובוטח בקיומו.

הדתות, ובתוכן גם הדת היהודית, פתרו מתיחות זאת למשך תקופה ארוכה. הן הבטיחו לאדם כי העולם מסודר ומאורגן. משורר תהלים ביטא תודעה דתית זו במזמור תודה לאל על הסדר המופלא של העולם (תהלים קד). הוא מתאר את בלימתו של התהום, הכאוס המאיים: "תהום כלבוש כסיתו" (פס' ו). האל סידר את העולם בצורה כה מופלאה עד שהמשורר מזמר מתוך גודש של תודה: "מה רבו מעשיך ה'" (פס' כד). לשיר ההלל היהודי התווספה המנגינה היוונית הקלאסית, שתיארה את העולם כ'קוסמוס', מילה שמשמעותה מחנה צבאי מסודר. לא עוד כוחות אפלים עומדים ביסוד הקיום, לא כוח שרירותי אכזר שולט בו. בעולם מתקיימים סדר וחוקיות מופלאים הניתנים להכרת האדם.

במסגרת תפיסה זו הוסברה גם המגיפה כחלק מהסדר הקוסמי: היא נתפסה כעונש על חטא. המגפות היו חלק מההיסטוריה הקדושה, שכן תמיד אפשר היה לקבוע מהי סיבת המגפה, מה

תכליתה ובמיוחד כיצד יש להיאבק בה: לחזור בתשובה ולמלא את דבר האל, שמצוותיו הן חלק מסדר העולם.

העולם היה לביתו של האדם משום שזה חש בו ביטחון. הוא מבין אותו ויודע להתנהל בו. מכל היצורים החיים האחרים דווקא האדם זכה להבנה זו שכן הוא תפארת הבריאה ובו היא משתקפת במלוא אורה. פסקל העיר כי גם אם האדם הוא החלש בברואים, הרי הוא היחיד המודע לכך. האדם נעשה לריבון וליצור נבחר לא בשל כוחו אלא משום יכולתו להבין את הכול, ולהבין גם כי יהיו דברים שלא יוכל להבינם עד תום, כגון האל.

כברת דרך ארוכה עשתה התרבות האנושית עד שהפכה את העולם המאיים לבית בו היא שוכנת לבטח. בשחר ההיסטוריה נתפס העולם כמערך של כוחות שרירותיים מאיימים

אם כן, בימים עברו המענה היה ברור: העולם השתבש ואת הפגם יש למצוא באדם. מגפה היא אות, פריצה של האל לחיים בשל פעילות דתית או מוסרית לא נכונה. לפי תפיסה עתיקה זו הטבע אינו מערך סדיר של חוקיות טבעית גרידא, אלא משקף את כוחו ויכולתו של האל. הבורא לא נעלם מעולמו אלא "מחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית". הטבע עומד על בלימה, וחטאי האדם עלולים למוטטו. לפיכך כשמתחוללת מגפה נדרשות שתי פעולות. הראשונה היא התכנסות למקום

שבו האל נוכח – כנסיות, מסגדים בתי כנסת או "רוחבה של עיר" (משנה תענית, ב א) – כדי לשמוע מפי נושא הסמכות הכריזמטית את הסיבה למגפה. הפעולה השנייה היא מעשה התיקון בעקבות זיהוי החטא או החטאים.

לקראת תיאולוגיה של הרוע

מאמינים רבים בני העידן המודרני יתקשו לקבל עמדות אלו. ראשית, איננו סוברים עוד כי אמונה דתית מספקת ידיעה עדיפה על העולם. לאדם המאמין ולזה שאינו מאמין יש ידע זהה על העולם. אמונה היא האופן שבו רואה המאמין את העולם. ראיה זו מחייבת אותו, ואותו בלבד, אולם היא אינה מעניקה לו עדיפות כלשהי בעמידה מול השאלות החשובות של החיים.

מאמינים מודרניים עשויים לראות במגפות התרחשויות טבעיות ולא ביטוי לפעולת האל המשבש את הסדר עקב חטאי האדם. שכן אם המאמין טוען כי ביכולתו לדעת במדויק את הסיבות האלוהיות להתרחשות המגפה, אזי הוא מניח כי מבחינת הבנת העולם אין הבדל בינו לבין האלוהים. בדומה לאלוהים, הוא מבין את המציאות ואת "כללי ההפעלה" האלוהיים. מה נותר עוד מאחרותו המוחלטת של האל? אליעזר גולדמן, מגדולי ההוגים היהודיים בזמננו, ניסח זאת בחדות:

בעיני הדת הבלתי-אשלייתית, מהות העמדה הדתית היא בתחושת הניגוד בין הבורא לבין המציאות הנבראת, והמרקק הבלתי ניתן לגישור בין האנושי לאלוהי. את המציאות האנושית יש לקבל כמות שהיא וללא אשליות כי נוכל להיחלץ ממנה.¹

עמדה מודרנית זו מחייבת התייחסות חדשה של המאמין בעולם. ההיגד "מגפה אינה ביטוי לזעם האל או לעונשו" אינה רק שלילת האפשרות שהמגפה היא פעולת האל. השלילה שמשפט זה מבטא עמוקה יותר: תפיסת המגפה כפעולת האל היא חסרת משמעות שכן האדם לא יוכל לחייב או לשלול אותה. הכרת האל חסומה בפני בן האדם בהיותו אנושי. זאת במיוחד לאור הבנת מלוא המשמעות של המהפכה הקופרניקאית שחולל קאנט: האדם יכול להכיר את עולמו אבל לא את מה שמעבר לעולמו. אם כן, איננו יכולים לומר מאומה על הסיבות למגפה מעבר לסיבות הריאליות שהמדע משיב עליהן.

אולם גם אם הכרת האדם מוגבלת, וגם אם מה שמעבר לפרגוד נמצא מחוץ להשגתו, הוא יודע מה עליו לעשות בעת הזאת. ביטוי לעמדה זו מצוי אצל הרב סולובייצ'יק:

[המאמין] מכיר את המציאות כמו שהיא ואינו תאב להשתמש במטבעות הרמוניסטיות כדי להסתיר את הרע ולהעלימו מן העין. [...] הוא ריאליסטון ואינו נרתע מפני ההתייחסות פנים בפנים מול הרע. גישתו הלכית-מוסרית היא, ונטולה היא כל נימה מטפיסטית-ספקולטיבית.²

לפי תפיסה זו, המאמין פועל בעולם מתוך מחויבות למציאות כפי שהיא. שאלת היסוד המנחה אותו אינה 'מה עליי לדעת' אלא 'מה עליי לעשות' או 'כיצד עלי לפעול' במציאות זאת. "במישור זה, נקודת הכובד נעתקת מבחינת הסיבתיות והתכליתיות [...] לאספקט המעשי" (שם). עניינו של המאמין הוא בהתמודדות ישירה עם המשבר שלפניו, בתיקון הרע ובשאלה מה עליו לעשות, ולא בהבנת דרכי הנסתר של האל לניהול עולמו.

בנקודה זו, יש לציין, נפגשים המאמין והלא-מאמין. האתאיסט, שפועל בתוך מסגרת אימננטית נטולת טרנסצנדנציה, רואה למול עיניו רק את האנושי ופועל בהתאם לכך. הוא אינו מקווה לגאולה ואינו סומך על הנס. עבורו החסד המיידי של ההיחלצות לעזרה הוא המעשה האנושי הראוי. האדם הדתי המודרני מצטרף אליו במחויבות לכאן ולעכשיו ובדרישה לסעד מיידי וממשי למצוקה ולסבל המתגלים מול עיניו.

חיובה של המציאות האנושית כמות שהיא משמעו הכרה בראשוניות הרוע. אין צורך ואין טעם להציע הסבר או תיאוריה לקיומו של הרוע בעולם. הרוע אינו תופעה משנית של הטוב עצמו ואף לא ניתן להעמידו על תכלית שמעבר לו, הכלולה בטוב. הרע ישנו כדרך שהמציאות ישנה. הוא ביטוי להיות המציאות האנושית והטבעית לא מושלמת.

אדם המחייב את הרוע לא מעניק לו ערך ולא מקנה לו מעמד אידאלי. תיאולוגיה של הרוע היא ויתור על האשליה שהרוע אינו ממש, כאילו קיים מעין 'קסם' שבאמצעותו ניתן להעלימו. ההכרה ברוע היא ההכרה בדיסהרמוניה של המציאות. ליתר דיוק, שלמותה של המציאות מבוססת בהיעדר השלמות הבסיסית שבה. הפנומנים המרכזיים של חיינו הם תיקון, התקדמות ושיפור. אלה מצביעים על כך שהמציאות אינה שלמה שכן זה טיבה.

1 אליעזר גולדמן, מחקרים ועיונים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 361.

2 יוסף דב סולובייצ'יק, "קול דודי דופק" (בתוך: סולובייצ'יק, איש האמונה, ירושלים תשל"א), עמ' 68.

היענות מלאה לציווי לפתח בלבנו עמדה של חסד, אחריות והכרה בזולת משמעה ביטוי של הציווי האלוהי, ודרך פעולותינו – גם של הנוכחות האלוהית. דווקא בתוך העולם האימננטי, הכורע תחת האסון, אנחנו יכולים לתת ביטוי לאנושיות המלאה שלנו, ועל ידי כך גם לאלוהות

סבל קיומי, כאני שתוחלתו נכזבה. רוע בעולם עלול לגרום כאב; התפרצות הר געש עלולה לגרום כאבים לאלו שנפגעו. אבל הסבל מהר הגעש אינו מותנה בכאב שייגרם ממנו, שהרי אנו סובלים גם מדברים שלא פגעו בנו פיזית. הסבל הוא אפוא ביטוי עמוק של רוע, של אי-שלמות ופגם עמוק בקיום.

'אתיקה של סבל' אינה עוסקת בהענקת משמעות מטפיזית לסבל, אינה ממוקדת בתיאודיציא ואלה לא בהענקת משמעות אימננטית לסבל. כמה יסודות מכוננים אתיקה זו:

ראשית, ההכרה בקיומו של הרע כנתון בעולם שאין להתכחש לו. רוע מייצר סבל, ואתיקה של סבל היא ההכרה ברוע הקיים בעולם.

שנית, סירוב מתמיד לקבל מציאות זו של סבל. האדם מכיר בכך כי עליו להיאבק כנגד הסבל ולהפחית אותו במידת יכולתו. גם אם לא יביס אותו כליל, אין בכך הרשאה לנסיגה מהמאבק הסיזיפי. אתיקה של סבל אינה מבטיחה דבר. היא אינה מעניקה לאדם שלוה, הרמוניה או ביטחון, אלא מעמידה אותו עירום ועריה לנוכח הרוע. היא מצווה עליו ציווי אחד: היאבק, אל תוותר. האדם המתחייב לאתיקה זו פועל לנוכח תהום הפעורה מאחוריו ומלפניו, כשהוא מניח הנחה אחת בלבד: חובה לנסות לתקן ולשפר. מחויבות זו חותרת לשיפור ומצפה לו, אבל זה אינו היסוד המניע את פעולת הסובייקט. פעולה זו אף לא ניזונה מתקווה לגאולת האדם או העולם, שכן אין היא נשענת על מטפיזיקה כוללת כל. היא מיוסדת על הקיום האנושי ועל מה שקיום זה נושא. היא מחויבת לקיום, כי האדם חי "כאן" ועליו לבנות במציאות זו חיים עם בני אדם

עמדה דתית רווחת רואה בהיעדר השלמות את התנאי ההכרחי למימוש תפקיד האדם בעולם. תיאולוגית הרוע אינה נופלת למלכודת זו. הרע אינו אמצעי למשהו שמעבר לו אלא מציאות קיימת ועומדת. מאחר וכך, שאלת יסוד אחת ניצבת בפני האדם: האם הוא יסלק את הרוע באמצעות תיאוריה כלשהי או שלא יעשה זאת? לשון אחר: האם דבר או קורונה יסולקו באמצעות תיאוריה מטפיזית, או שמא יוותר האדם על המאמצים הנואלים הללו? האם האדם יסביר או האם יפעל? תיאולוגית הרוע מחייבת את האדם לפעולה:

היהדות, עם גישתה הריאליסטית לאדם ולמעמדו בתוך המציאות, הבינה כי הרע לא ניתן לטשטוש ולחיפוי [...] הרע הוא עובדת יסוד שאין להכחישו. ישנו רע; ישנו סבל, וישנם ייסורי שאול ותופת בעולם [...] אי אפשר להתגבר על מפלצת הרע במחשבה פילוסופית-ספקולטיבית.³

אתיקה של סבל

ראשוניות הרוע והתייצבות ריאליסטית בעולם מאפשרות את עיצובה של אתיקה מיוחדת שאותה אבקש לכנות 'אתיקה של סבל'. כדי להבין אתיקה זו עלינו להבחין בין סבל לכאב, שתי חוויות אנושיות הנבדלות זו מזו. שתיהן חוויות סובייקטיביות, אולם לכאב יש מאפיינים אובייקטיביים; הכאב מדיד ובר השוואה, ואילו סבל אינו מדיד ואינו בר השוואה. בהתקיים תנאים מסוימים, כגון פגיעה גופנית, נוכל לצפות לכאב גופני וגם לטפל בו. הטיפול מותאם לאדם יחיד, אולם עקרונות הטיפול הם אוניברסליים: כל מי שיעמוד בתנאים דומים של כאב יטופל באופן דומה. לעומת זאת, סבל הוא חוויה פנימית, והדרך היחידה ללמוד עליה היא להפתח אל הזולת ולהקשיב לו. רק הסובל בעצמו יכול להעביר משהו מסבלו, וגם אז יישאר סבלו לעולם סבל יחיד. ה'טיפול' בסבל לא יכול להיעשות באמצעים אובייקטיביים; אם יש 'טיפול' הוא מתהווה בהתייצבות עם הסובל בסבלו.

הכאב ממוקד בסופו של דבר באיברי הגוף עצמם, ולעומתו הסבל ממוקד בכוליות האדם. אכן, ייתכן שסבל נגרם כתוצאה משיבוש בפעילות הגופנית המחולל כאב, אבל אין התניה הכרחית בין כאב גופני לסבל. האוהב שאהבתו נכזבה עלול לסבול סבל נוראי, שאינו נגרם על ידי איבר מאיברי גופו. סבלו של הסובל הוא

אחרים. כי זה כל האדם: יש הנאבק להיחלץ מהרוע כמידת יכולתו.

שלישית, אתיקה של סבל מחליפה את ההשתוקקות להריגה אל מציאות אחרת ושלמה יותר באחריות מוחלטת של האדם למציאות שבתוכה הוא חי. בקבלו על עצמו אחריות זו משתחרר האדם ממה שתיאר קולאקובסקי כ"מורשת התיאולוגית" של העולם החילוני. זו יצרה סוג של "אסכטולוגיה חילונית" שהתגלמה בצפייה אוטופית כי בעתיד תבטל אי-ההתאמה "בין מהות האדם לבין הווייתו", ובכך היא מבטאת סירוב להווייה הריאלית שבה נתון האדם.⁴ קבלת אחריות מוחלטת על המציאות פירושה הכרה שהמציאות הריאלית היא כוללית ההווייה ולא ניתן לחרוג ממנה. למציאות זאת הושלך האדם ובה הוא נידון להישאר. זהו שינוי בדיספוזיציה של האדם כלפי העולם, שיש לו משמעות כפולה: הן ביחס של האדם כלפי עצמו והן ביחסו לזולתו.

רביעית, אתיקה של סבל אינה אתיקה של מושג הסבל אלא אתיקה של מצוקה **ממשית**. היא מכוונת כלפי הזולת כי שריאלי ואינדיבידואלי, וכלפי הקהילות האנושיות כקהילות ממשיות שלא הוסתרו על ידי מסך של בערות. היא מתכוונת כהיענות למציאותו של זולת סובל ולא מתוך מושגי החובה או אידאות על הטוב והראוי. אתיקה של סבל מחייבת את הנענה לה לחמלה ממשית שבה נוכח הזולת כי ש ממש.

בשל אפיונים אלו, אתיקה של סבל מאפשרת חיבור אפשרי בין המאמין לבין מי שאינו מאמין – שניהם מתייצבים בעת הזאת יחדיו. ההבדלים בין עמדותיהם העקרוניות על העולם הופכים לא רלוונטיים: עתה יש רוע, מגפה מאיימת, וחובתנו המשותפת להיאבק בהם.

ביטוי מרגש להתייבבות משותפת זאת מצוי ביצירתו של קאמי, 'הדבר'. בספר מתוודע הקורא לאב פנלו, המחפש את הסיבה בגינה פרצה המגפה. עמדתו התיאולוגית אינה מונעת ממנו להתייצב לימינו של הרופא רייה וליסייע לו במאבק במגפה. הכומר הישועי מנסה לשכנע את רייה האתאיסט כי הוא עמל לשם גאולת האדם, אך רייה דוחה זאת ומשיב: "גאולה היא מילה גדולה מדי בשבילי. אני לא מרחיק לכת כל כך. מה שמעניין אותי היא בריאותו, קודם כל בריאותו".⁵ הוא מוסיף ואומר לפנלו: "אתה יודע היטב שמה שאני שונא הם המוות והמחלה. ושנינו, אם תרצה ואם לא, סובלים מהם ונלחמים בהם יחד". התייבבות זו מאפשרת את האינטימיות העמוקה בין רייה לפנלו הנאבקים בכל כוחם במגפה. רייה מחזיק

בידו של פנלו ואומר לו "אפילו אלוהים לא יכול להפריד בינינו עכשיו". זהו מומנט מרגש במאבק: לנוכח הרוע והחובה להתייצב בסולידריות למולו, המאמין והאתאיסט מתייצבים יחדיו, משלבים ידיים במאבקם ברוע. הם אינם מאופיינים עוד על ידי אמונותיהם השונות. השיתוף גובר על המפריד – הם נאבקים יחד במגפה למרות האוריינטציה התיאולוגית השונה שלהם.

להיות עם הזולת: עיין הלכתי

העמדה הדתית שהוצגה כאן, לפיה הכרת האל חסומה בפני המאמין, היכול להכיר רק את עולמו ולא את מה שמעבר לו – עלולה להיות קשה עבור מאמינים רבים. המאמין עשוי להתקשות להיות בעולם שבו זיקתו היחידה לאלוהים היא באמצעות החובה שאותה הוא מממש. אם עלינו לפעול בעולם כאילו אין אלוהים, מה ערך יש לאמונתנו?

אולם להבנתי לעמדה זו בסיס מוצק בתוך המסורת היהודית, הנטועה במעמקי ההווייה האנושית. מתוך המסגרת ההלכתית עצמה ניתן להבין כי הדאגה לזולת, המבוססת על היותנו בני אדם החולקים מצב קיומי משותף, היא המרכיב הראשוני והבסיסי ביותר בעולם הדתי.

ברצוני אפוא לסטות מעט מן העיון הפילוסופי ולנתח סוגיה מתוך המסורת הטקסטואלית ההלכתית, שתדגים מרכיב זה. בשורות הבאות אבקש להראות כי הפניה השגורה ביותר לאל – הברכה – נגזרת מתוך ההיגיון האימננטי המעניק קדימות ליחסים האנושיים והבין-אישיים.

כידוע, בהלכה היהודית יש חובה לברך על קיום מצוות שבין אדם למקום. לפני שאדם מניח תפילין, קובע מזוזה לביתו או אוכל מצה בפסח הוא מקדים ברכה לעשייתו הכוללת את המילים: "אשר קדשנו במצותיו וצונו". הברכה השגורה בהלכה היהודית מבטאת היבטים דתיים עמוקים של הזיקה בין האדם לבין האל: שבח והכרת תודה על הטוב החומרי והרוחני שהשפיע עלינו וכן הכרה בריבונות המוחלטת של האל ובתלות של העולם והאדם בו. לאור הנחות יסוד אלה, היינו מצפים שברכה תקדים כל אחת ואחת מהמצוות. אולם בהלכה היהודית מצוות שבין אדם לחברו – כגון נתינת צדקה, כיבוד הורים, ביקור חולים – אינן מחויבות בדרך כלל בברכה. נוהג

4 קולאקובסקי, **על הרשות הנתונה**, עמ' 167.

5 אלבר קאמי, **הדבר**, תרגום אילנה המרמן, תל-אביב תשס"ב, עמ' 192-193.

על מצוות שבין אדם לחברו יש אפוא חותם של היעדר; הן אינן מייצרות מרחב סגור שכולל את הסובייקט הפועל, מעשה המצווה וחפץ המצווה. מצוות בין אדם לחברו המותנות בזולת מתכונות על ידי נוכחותו והיענותו של הזולת. 'שם' בחוץ ממתין הזולת, 'שם' בחוץ הוא פונה אלינו מקיומו הממשי. המצווה היא המרחב שבו מתחוללת הפגישה בין השניים. אין זו תיאוריה מרוחקת על ההלכה אלא יסוד פנימי המעצב אותה. היעדר הברכה משקף תביעה מהאדם שההלכה העניקה לה גיבוי מטא-הלכתי עמוק.

אם כן, ניתן לקבוע כי מצוות שבין אדם לחברו הן מצוות דיספוזיציוניות. דיספוזיציה מציינת התנהגות קבועה, המשקפת נטייה לפעול באופן מסוים, בתנאים ונסיבות נתונים. מצוות דיספוזיציוניות הן כאלו שמימושן מותנה באופיו של האדם, דהיינו, מצוות שלצורך קיומן על האדם להביא לידי ביטוי תכונות נפש שעניינן הזולת. אדם המקיים את המצווה כיש אוטונומי אמור לפתח בתוכו דיספוזיציות, שהן תכונות נפשיות הולמות – רחמים, חסד וחמלה. הדיספוזיציה אינה ממוקדת רק בסובייקט המבצע את המצוות, אלא גם בנמען שלהן – הזולת. מסיבה זו אין מקום לברכה בתחום מצוות אלו. מכלול החובות המוסדרות בהלכה הן מימוש של אתיקה המיוסדת על התייצבות האדם כיש בעל תכונות המובילות אותו לעשיית הטוב. חייב האדם לראות את זולתו כאדם, כסובייקט, ודווקא מתוך ראייה זו – ולא מתוך חובה חיצונית לראייה זו – לבקש לסייע לו. פיתוח מוטיבציה של ההיענות לזולת היא היא קיום מצוות התורה. אדם מקיים את המצווה בינו ובין חברו בשלמותה רק אם אינו פועל כמצווה ועושה'.

לפיכך, ברכה על מצוות שבין אדם לחברו משמעה שלילת משמעותן הדתית. שהרי אדם האומר "אשר קדשנו במצוותיו וצונו" מצהיר בכך כי לבו עקר, כי אין בכוחו לפתח תכונות נפש של אהבה. אדם זה מתאר בורא עולם רחום וחנן אשר מחייב אדם שלא להידמות לו; בורא עולם שברא את האדם בצלמו אך דורש מן האדם לשלול את צלם האלוהים שבקרבם ולפעול כיצור נחות הנזקק לצו האל על מנת להיטיב עם זולתו. ברכה בתחום זה אינה ראויה, ולא בכדי היא נשללה על ידי הליטורגיה.

לעומת זאת, היענות מלאה לציווי לפתח בלבנו עמדה של חסד, אחריות והכרה בזולת, משמעה ביטוי מלא של הציווי האלוהי, ודרך פעולותינו – גם של הנוכחות האלוהית. דווקא

זה משקף תודעה דתית-אתית מובהקת, וכדי להראות זאת אבקש להתמקד בשאלה אחת: מהו הצידוק לכך שאין חיוב לברך על מצוות שבין אדם לחברו? הרי גם מצוות אלה מקורן בצו האל או בהוראות התורה!

לנוכח המחלה אנו עלולים להיאטם בכאבנו וסבלנו, להיבלע על ידי האימה העוטה את חיינו באפלה. אולם מנגד, אנו עשויים לפתוח את לבנו, לצמוח מתוך הסבל, להיפתח אל הזולת, לסרב לייאוש ולחומות המבדילות, ולהיאבק מאבק ברוע שבחוץ המאיים לכרסם גם אותנו

הרמב"ם היה הראשון שקבע שיש לברך על מצוות שבין אדם למקום, ור' יוסף קארו השלים את הדברים ופסק במפורש שאין לברך על מצוות בין אדם לחברו. קביעתו זו של קארו עוררה קשיים, ורבים מחכמי ישראל התנגדו לה, אולם בפועל השתרשה פסיקתו והפכה לנוהג הרווח. ההציון העומד מאחורי נוהג זה הוא שהברכה משקפת את המימד הדתי-הייחודי שבמצוות שבין אדם למקום, ובגלל שהטעם המחייב במצוות שבין אדם לחברו הוא ערכן הפנימי ולא צו האל – מתייתרת הברכה.

כך למשל, על מנת לקיים מצוות צדקה לא די ברצון לנתינה חד-צדדית, אלא צריך שמקבל הצדקה ייענה לה. בלא היענות הצד המקבל, גם אם קיים האדם את ציווי הצדקה במובנו הטכני, הוא לא קיימו כדבעי. מכתביהם של ר' יוסף אבן פלאה ושל בעל העיטור עולה כי שלילת הברכה היא ביטוי לחובה העמוקה של האדם לפנות אל הזולת, לראות את פניו, את חייו ואת דרישתו. מכאן שמצוות אלה מתייחדות בכך שעל מבצען להתייחס למקבל עצמו. הכוונה הדתית הרצויה במצוות אלה אינה מילוי צו האל או הוראות ההלכה אלא פנייה אל הזולת; העמדת האחר, צרכיו, סבלו ומאוויו במרכז ולא הדאגה לקיום מצווה לשם שמיים. לא ניתן לקיים מצוות שבין אדם לחברו ללא היערכות נפשית הולמת. צו האל אינו מדרבן אותנו לבצע פעולות בין-אנושיות מתוך הנחה שהזולת נעדר או שאינו אלא חפץ. האל מצווה עלינו לפנות אל האדם; המצווה מפנה אותנו אל עבר הזולת.

בתוך העולם האימננטי, הכורע תחת האסון, אנחנו יכולים לתת ביטוי לאנושיות המלאה שלנו, ועל ידי כך גם לאלוהות.

המגפה היא התפרצות של טרנסצנדנטיות בלתי נשלטת לתוך חיינו. החוויה האימננטית שלנו נשברת על ידי יסוד זר ובלתי מוכר. משהו מביטחוננו בעולם מתפורר, משהו ביחסינו עם עצמנו מתערער. אולם מעבר לחוויית הערעור בסדרו של עולם, הקורונה מציבה בעיה קיומית, שבמרכזה שאלת היחס של האדם לעצמו ולזולתו ושאלת היחס של האדם אל אלוהיו.

בעת אסון, המאמין המודרני והאדם הלא מאמין עשויים להיחלץ מתוך עצמם ולהעמיד במרכז את הזולת וסבלו. שניהם מכירים ברע כמציאות נתונה המייצרת סבל ודורשת מענה של חסד וסעד. שניהם מאמצים אתיקה של סבל ומכריעים להיאבק על מנת להיטיב ולתקן ככל יכולתם. שניהם מעגנים את עצמם ואת חייהם באחריות מוחלטת לעולם שבו הם חיים ולמציאות שבה הם מוצאים את עצמם. שניהם גם פונים אל הזולת כיש ריאלי, כסובייקט שלם ומלא. מתוך דיספוזיציות אלה הם יוצאים ופועלים תוך כדי המגפה ומעבר אליה.

האם עמדה כזו יכולה להיחשב כעמדה דתית? ניתוח השיח ההלכתי שלעיל מלמד שכן. מתוך בחינת המציאות הליטורגית וההלכתית עולות עמדות חדשות-ישנות הקיימות במסורת בצורה גלויה או מובלעת. עמדות אלה מערערות, או למצער מאפשרות ערעור, על תבנית השיח הדיכוטומי הקלאסי המתאר מתחים בין ציווי התורה לבין ציווי המוסר, בין פרטיקולריזם יהודי לבין אוניברסליזם אנושי, בין תיאולוגיה שבמרכזה ברית סיני הייחודית לעם ישראל לבין כזו המיוסדת על בריאת האדם. המסורת הליטורגית אמרה את דברה: אין סתירה בין אנושיות משותפת למחויבות יהודית.

עלינו להקשיב אפוא לליטורגיה ולשיח שהיא מחוללת: היא אינה טוענת ולא מייצרת תיאוריות אלא משמיעה את קולה באמצעות הריטואל של הברכה, היא 'מדברת' מתוך אילמותה. הריטואל אומר את דברו בצורה ברורה, אם מקשיבים לו ולשיח שהוא חולל: האדם לפני היהודי. שכן היהודי הוא בראש ובראשונה אדם.

אתיקה של סבל מאפשרת חיבור אפשרי בין המאמין לבין מי שאינו מאמין – שניהם מתייצבים בעת הזאת יחדיו. ההבדלים בין עמדותיהם העקרוניות על העולם הופכים לא רלוונטיים: עתה יש רוע, מגפה מאיימת, וחובתנו המשותפת להיאבק בהם

האחריות והחסד

לנוכח המחלה אנו עלולים להיאטם בכאבנו וסבלנו, להיבלע על ידי האימה העושה את חיינו באפלה. אנו עלולים להיעשות יצורים נרגנים שרק חותרים להגיע לחוף מבטחים שבו לא נהיה מובסים. אימה זו עלולה ליטול מחיינו את לשד החיים של יחידות, של קשב ואמפתיה. הקורונה בולעת אותנו לתוכה ועלולה להפוך אותנו לאובייקטים. אולם מנגד, אנו עשויים לפתוח את לבנו, לצמוח מתוך הסבל, להיפתח אל הזולת, לסרב לייאוש ולחומות המבדילות, ולהיאבק מאבק ברוע שבחוץ המאיים לכרסם גם אותנו.

סכנתה של המגפה אינה מצויה רק באיום הפיזי שבה. המגפה מאיימת על הווייתנו, על מה שאנו ועל מה שנהיה. מגיפת הקורונה אינה אירוע ייחודי. היא מצטרפת לאירועים דרמטיים הפוגעים ברקמת חיינו ובאוריינטציה שלנו בעולם. הקורונה היא איום גדול, אבל היא גם הרגע שבו אנו חייבים להשיב לעצמנו על השאלה: מי אנו ומהי זיקתנו אל הזולת? התשובה לכך היא היא התשובה לשאלה היהודית וכן התשובה לשאלת האדם.

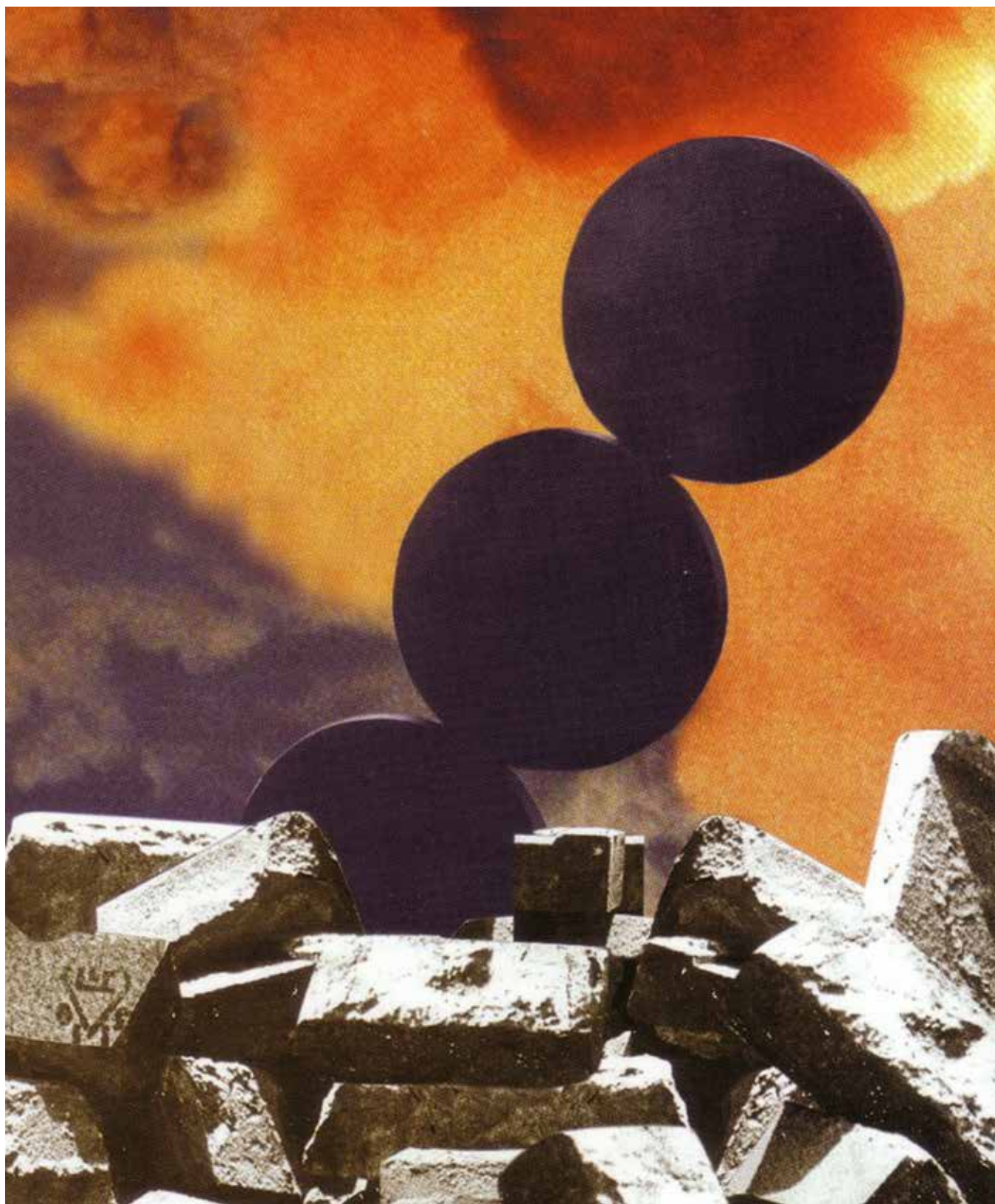


אריק וייס, בקיצו, לא בקיצו, 2020. חותמות עץ על נייר מוחתם בדיו

פרופ' אבי שגיא

הוא עמית מחקר במרכז קוגוד לחקר המחשבה היהודית ולהגות עכשווית במכון שלום הרטמן ומרצה במחלקה לפילוסופיה באוניברסיטת בר אילן





דוד טרסקובר, התרוממות, 1996. הדפס דיגיטלי

שבר, לידה וסערה: על שלושה מרחבי משמעות לעת משבר מלילה הלנר-אשד

למילה "שבר" או "משבר" פירושים שונים, לעתים מפתיעים, בשפה העברית. כמה מדרשי-משבר המופיעים בספרות חז"ל, בזוהר ובכתבי ר' נחמן מברסלב מעלים נתיבים שונים לתיקון וריפוי של השבר האנושי ומציעים משמעות ונחמה לעיתות משבר

פתיחה

בשנה וחצי האחרונות העולם כולו היה מצוי במשבר. מדינות, חברות, והסביבה הטבעית שלנו; השקפות עולם ואידיאולוגיות; וכמובן – בני האדם, שכל כך הרבה מהם נמצאים במשבר כלכלי, פסיכולוגי, חברתי או פוליטי. יש מי ששקעו עמוק מתחת לגלים הסוערים, יש מי שצפו מעליהם ויש מי שרוכבים על הגלים; יש מי שהפחד הקשיח את לבם ואילו אצל אחרים הלב נפתח והתרחב בתגובה למשבר.

במאמר זה אני מבקשת לדלות מתוך המקורות היהודיים כמה תמונות ודימויים של משבר כפי שהצטיירו לאורך מאות שנים. התמונות הללו, פרי הדמיון היהודי היוצר, יאפשרו לנו להרהר גם בתגובות אפשריות למשבר ובתהליכים של ריפוי בעקבות משבר. המשותף לתמונות ולדימויים שנפגוש הוא שהם נובעים מתוך המילה העברית "שבר" או "משבר", שלה פירושים רבים כבר במקרא.

שלושה 'משברים' במקרא

נקודת המוצא שלנו תהיה פסוקי המקרא, אבן הפינה של התרבות היהודית, שכבר בהם נוכל למצוא שלל משמעויות לשורש שב"ר. מתוכן אבקש לציין שלוש מרכזיות:

בראש ובראשונה קשורה המילה משבר לשבר, לשבירה וניפוץ של דבר מה שהיה שלם עד עתה. כך למשל שובר משה

Emily Dickinson

There is strength in proving
that it can be borne

Although it tear -

What are the sinews of such
cordage for

Except to bear

The ship might be of satin
had it not to fight -

To walk on seas requires
cedar Feet

את הלוחות האלוהיים שקיבל על הר סיני. התורה האלוהית, המושלמת, מתנפצת לרסיסים: "וַיִּשְׁלַךְ מִיָּדוֹ אֶת הַלְּחָת וַיִּשָּׁבֶר אֹתָם תַּחַת הָהָר" (שמות לב יט).

כאלה הם גם תיאורי ה"שבר" של חורבן ירושלים. כל מה שהיה מוכר ויקר התפרק ונשבר. היופי וההרמוניה המקדשיים, שהיו מקור הגאווה של הקיום היהודי ומרכז הכובד שלו, התנפצו לרסיסים. ישעיהו, נביא הנחמה הגדול של ישראל, מבקש לנסוך תקווה בלב העם. הוא מתאר את החורבן כ"שבר" ובעזרת שני דימויים יפהפיים ומנחמים מצייר את היום שבו יירפא אותו שבר יסודי – השבר ייחבש ויירפא, וה"שוד והשבר" לא יישמעו עוד: "וְהָיָה אִזְרָאֵל הַלְבֵנָה כְּאִזְרָאֵל הַחֲמָה וְאִזְרָאֵל הַחֲמָה כְּאִזְרָאֵל הַלְבֵנָה" (ישעיהו 61:10). "לֹא יִשְׁמַע עוֹד הָמָּס בְּאַרְצָךָ שֹׁד וְשָׁבֶר בְּגְבוּלֶיךָ וְקִרְיַת יִשׁוּעָה חֹמְתֶיךָ וְשָׁעָרֶיךָ תִּהְיֶינָה" (ישעיהו 60:18).

אולם השבר קשור במקרא למילה נוספת. ה'משבר' הוא גם השרפרף שעליו כורעת היולדת בעת לידתה, ואף כינוי לצירי הלידה העזים ביותר, רגע לפני שהיילוד מגיח החוצה. אלו הם הרגעים המסתוריים והמסוכנים של סף החיים – בין מה שנחוות כמוות וכסוף לבין פריצתם של חיים חדשים. כאשר צבאות אשור צרים על ירושלים וחזקיהו המלך מבקש לתאר את האסון המתקרב והולך הוא משתמש בדימוי עוצמתי זה: "כֹּה אָמַר ה' צִוְּיָהּ יוֹם צָרָה וְתוֹכָהּ וּנְאֻצָּה הַיּוֹם הַזֶּה, כִּי בָאוּ בָנִים עַד מִשְׁבֶּר וְכָח אֵין לָלֶדֶת" (ישעיהו לו ג). בפירושו לפסוק מסביר רש"י כי המשבר הוא "שם מושב האשה הכורעת לילד", ואילו ר' דוד קמחי, הרד"ק, מפרט: "המשיל הצרה לאישה אשר יאחזזה חבליה, ובא הבן עד המשבר, והוא הרחם, מקום יציאת הוולד, כי אז חבליה יותר קשים כשהוולד קרוב לצאת".

משמעות שלישית הנגזרת מן השבר היא **משברי ים** – הגלים והנחשולים הגדולים אשר בים. בתפילתו של יונה הנביא אנו מוצאים עדות פואטית עוצמתית שעל חוויית החנק תחת משברי הים הסוער. יונה מתאר כיצד הים בולע אותו: "וַתִּשְׁלֹכְנִי מִצִּוְלָה בְּלִבִּי יָמִים וַיְנַהֵר יָסָבְנִי, כָּל מִשְׁפָּרֶיךָ וְגִלְיָךְ עָלֵי עֲבְרֹךְ... אֶפְפוּנִי מִיָּם עַד נֶפֶשׁ תַּהוֹם יִסָּבְנִי סוּף חֲבוּשׁ לְרֹאשִׁי" (יונה ב ד-ו).

משבר הוא חלק מן האנושיות, וכולנו – כל בני האדם – עברנו או נעבור בחיינו משברים, לעתים קלים ולעתים כבדים ומוחצים. כמילותיה של אמיילי דיקנסון, אנו נקרעים, ובכל זאת מסוגלים לשאת משברים קשים, כאב וסבל איומים. אנחנו לומדים שהספינה האנושית שלנו נבנתה כך שתוכל

לצלוח את המשברים הגדולים של מימי החיים הסוערים. אני מבקשת אפוא לשאוב מתוך ים המחשבה והדמיון היהודיים, כדי לפתוח נקודות מבט שונות אל דימויי היסוד המשבריים הללו ולנסות לשאוב מהם הוראה ונחמה.

משבר כניפוף

כדי להעמיק במשבר כשבירה וכניפוף של המצב הראשוני, נעיין בקטע מתוך אחד מסיפוריו של רבי נחמן, "מעשה מבעל תפילה". זה סיפור נפלא שרבי נחמן סיפר לחסידיו בערוב ימיו, בין השנים 1808-1810. גיבור הסיפור הוא "בעל תפילה", שבוחר לחיות רחוק מכל יישוב, מחוץ לסדר האנושי הרגיל. בעלילת הפנטזיה שטווה ר' נחמן, יוצא בעל התפילה בחיפוש אחר שותפים שיחברו אליו במשימה בעלת חשיבות עליונה: ממלכה ובה מלך ומלכה, נסיכה ושרים, התפרקה והתפזרה כתוצאה מסערה מסתורית, ועתה יש לכוון אותה מחדש ולחבר מחדש את חלקיה הפזורים. סיפור מעשה זה עשוי להתפרש באופנים רבים: כסיפור היסטורי על מצבם המקולקל של העמים; כרצון לתקן את העולם; כדרמה קוסמית על עולם האלוהות שנשבר ויש לתקנו; כביטוי למשאלה לרפא את הנפש האנושית בעזרת אינטגרציה בין חלקיה השונים.

הקטע שלפנינו הוא הרגע שבו ר' נחמן מתאר את הסערה הגדולה שפרצה במפתיע וקרעה לגזרים את הממלכה. האירוע הנורא נמסר מפי בעלי תפקידים חשובים בממלכה, שעולים מן ההריסות ונאלצים למצוא מחדש את מקומם בעולם שבור. אותם שרים מזכירים בדבריהם "יד" פלאית, מעין מפת דרכים ששימשה להתמצאות בעולם וליצירת קשרים בין מקומות שונים, שאבדה אף היא בתוך הכאוס הגדול של הסערה. דומה שמבחינת ר' נחמן אותה "יד" שמעניקה אוריינטציה במרחב למי שמחזיק בה, היא התורה על חמש אצבעותיה, כלומר חמשת חומשיה.

וַיְהִי הַיּוֹם, וְהָיָה רוּחַ סְעָרָה גְּדוֹלָה בְּעוֹלָם. וְהָיוּ סְעָרָה הָיָה בְּלִבָּל אֶת כָּל הָעוֹלָם בְּלֹא וְהָפָךְ מִיָּם לְיָבֵשׁ, וּמִיָּבֵשׁ לָיִם, וּמִמַּדְבָּר יָשׁוּב, וּמִיָּשׁוּב מַדְבָּר, וְהָפָךְ אֶת כָּל הָעוֹלָם בְּלֹא.

וְכָא הָיוּ סְעָרָה הָיָה לְתוֹךְ בֵּית הַמֶּלֶךְ... וְחָטַף אֶת הַנִּלְדָּ שֶׁל הַבֵּת מִלִּפְנֵי הָרֶעִשׁ תִּכְף כְּשֶׁחָטַף אֶת הַתִּיגִיד הַיָּקָר רִדְפָה הַבֵּת מִלִּפְנֵי אֲחֵרָיו וְכֵן הַמֶּלֶךְ וְכֵן הַמֶּלֶךְ, עַד שֶׁנִּתְפָּרְזוּ בָּלֵם וְלֹא נִדְּעַ מְקוֹמָם אֵינִם.

העולם פלו ונחלפו כל מקומות העולם מים ליפשה וכו',
בנדי אי אפער עתה לעלות בדרכים הראשונים, כי עתה
צריכים דרכים אחרים לפי חלוף ושנוי המקומות.

בדברים הללו טמונה תובנה חשובה עד מאוד. הגיבורים שלנו,
שמבקשים לאחות את המשבר, מבינים שחסרה להם המפה
העתיקה המסתורית, "היד", שסייעה להם להתמצא בעולם.
ר' נחמן מבקש לומר לנו כי העבודה הקשה הכרוכה באיחוי
לאחר משבר דורשת יכולת להבחין בין הדרכים הישנות, שלא
ניתן להשתמש בהן עוד, לבין דרכים חדשות שאותן צריך
למצוא. זוהי נקודת המוצא המאפשרת את הבנייה שלאחר
המשבר: הנכונות לבחון מחדש את מפת הדרכים – החיצונית
או הפנימית – לשמוט דרכים ישנות ולהעז לחפש מפה חדשה.
התובנה הזו היא רבת השראה לימינו, ויש בה רלוונטיות
וחשיבות לסערה שבה אנחנו חיים. היא קוראת לנו לאזור עוז
ולקחת על עצמנו עבודה של הבחנה והתבוננות פנימית.

עבודת איחוי לאחר משבר דורשת יכולת להבחין
בין הדרכים הישנות, שלא ניתן להשתמש בהן
עוד, לבין דרכים חדשות. זוהי נקודת המוצא
המאפשרת בנייה: הנכונות לבחון מחדש את
מפת הדרכים, לשמוט דרכים ישנות ולהעז
לחפש מפה חדשה

נעמיק להתבונן עוד בשבירה ובניפוץ הכרוכים בשבר
באמצעות דרשות המתייחסות לשבר היסודי ביותר בהווה
היהודית – חורבנם של בתי המקדש. גם כאן כרוך המשבר
בהרס, ניתוץ ושבירה, המתוארים באופן מצמרר במסורות
המקראיות ובספרות חז"ל והמדרש. ספר הזוהר מבקש לתאר
באופן רוחני ומיסטי את אותו שבר ואת האפשרות לעמוד
נכון. הזוהר דורש את הפסוק מאיכה המתאר את גודלו של
השבר: "גדול פנים שברך מי ירפא לך" (איכה ב יג).

כשנחבר בית המקדש יצא קול ואמר: (איכה ב יג) "מה
אעידך מה אדמה לך תפת ירושלם, מה אשנה לך ונאנחמך
בתולת פת ציון, כי גדול פנים שברך מי ירפא לך..."

עיסרתי אותך בעשרות קדושות, עשיתי לך שלטון בעולם,

ונאנחנו [כלומר, השרים] בלנו לא היינו בכל זה... וכשחזרנו
ובאנו לא מצאנו אותם כלם, וגם היד [=אותה מפה פלאית]
נאבדה אז.

זהו תיאור מרעיש של קטסטרופה שבה הסדר המקודש מתערער
והאחדות האורגנית מתנפצת. התינוק והאם, המלכה והמלך – כל
"חפיסת הקלפים" הארכיטיפית – מתפזרים לכל רוח. כאמור,
אחת הדרכים לקרוא את הסיפור היא כניסיון יצירתי של ר'
נחמן לעצב באמצעות עלילה פנטסטית ופלאית את הרעיון
הקבלי של "שבירת הכלים", שפותח בקבלה הלוריאנית מביט
מדרשו של האר"י במאה ה-16. המושג "שבירת הכלים"
משמש כדימוי יסודי של שבירת האחדות הקמאית, כחלק
מתיאור התהליכים הקדמוניים שהתרחשו לפני בריאת העולם.
לפי תורתו של האר"י, תחילה ביקש האל להאציל את אורו
לתוך המציאות על מנת לברוא את העולם. אולם קטסטרופה
בלתי צפויה התרחשה: ה'כלים' שהיו אמורים להכיל את האור
האלוהי לא עמדו במשא האור, התנפצו ונשברו לרסיסים.
האור האלוהי 'נשפך' אפוא לתוך המציאות והתפזר באופן
בלתי מבוקר. בריאת העולם נכשלה. רק לאחר משבר זה נעשה
הניסיון השני, והמוצלח יותר, לברוא את העולם.

לפי מיתוס נועז זה, ראשיתם של כל הדברים כרוכה בהכרח
בשבירה של מבנים. משבר זה הוא חלק מן התהפוכות
שמתרחשות בתהליכים דינמיים, בין שמדובר בראשית
הקוסמוס, ביחסים בין אישיים, ברעיונות דתיים או בהיבטים
של התודעה. משהו באחדות הראשונית, שעשויה להיות
אדירה או תמימה, מוכרח להישבר, ורק על גבי השבר תוכל
לצמוח מציאות בת קיימא.

אם נשוב לדוגמה המקראית של שבירת הלוחות, נמצא גם בה
אותו תהליך. חטא העגל, שבירת האמון בין העם לבין אלוהיו,
היא קטסטרופה נוראית המובילה לשבירת הלוחות האלוהיים,
המושלמים. אולם רק שבירה זו מאפשרת את הורדת הלוחות
השניים, שהם אלו המלווים את עם ישראל בנדודיו במדבר
ארבעים שנה.

בלב המשבר קשה לראות את האופקים החדשים, המסתתרים
תחתיו ומבקשים לבקוע. כאשר מתחוללת הקטסטרופה מרגיש
האדם את כובד משקלה והטרגדיה הפוקדת אותו מכאיבה
ומשתקת. אולם ר' נחמן מפציר בנו לזכור דבר מה שיאפשר
לנו להגיע אל השלב השני שמתרחש לאחר המשבר. השרים
ממשיכים ואומרים:

ומאז נתפזרו בלנו ומאז אין אנו יכולים עוד לעלות כל
אחד ואחד למקומו לחדש כחו, כי אחר שנהפך ונתבלבל

שכתוב: (איכה ב טו) "הזאת העיר שיאמרו כלילת יופי"; קראתי לך (תהלים קכב ב) "ירושלם הבנויה כעיר שחברה לה".

זוהר ח"א א ע"ב (בתרגום)

'מָה אֲשָׁנָה לָךְ' – כשם שאת יושבת, כך הוא כביכול למעלה. כשם שלא נכנסים כך עתה העם הקדוש בסדרים קדושים, כך נשבע אני לך שלא אכנס אני למעלה, עד שייכנסו כך אוכלוסייך למטה וזו היא נחמתך...

זוהר ח"א א ע"ב (בתרגום)

הזוהר מציג כיצד מנחם האל את ציון, את בני ישראל, את השכינה, באמצעות עמדה מרפאת של אמפתיה. הקב"ה לוקח על עצמו חלק מן הרכיב המוחץ של האסון: כפי שכנסת ישראל ועם ישראל אינם יכולים להיכנס עוד לירושלים החרבה, גם האל אינו נכנס לירושלים השמימית. האל מצהיר "אני אֲדַמָּה לך" כדי לנחמך. האמפתיה והשיקוף הסמלי עשויים אולי להקל מעט על הכאב ולהביא עמם נחמה בימי משבר.

אולם כאשר הזוהר ממשיך לדרוש את מילות הפסוק הבאות הוא מוסיף הצעה מיסטית, רדיקלית ועמוקה יותר:

ועתה שאת כך, גְדוֹל פֶּיִם שְׁכָרְךָ.

ואם תאמרי שאין לך עמידה ורפואה – 'מִי יִרְפָּא לָךְ': ודאי, אותה דרגה סתומה עליונה שהכל עומד בה, היא תרפא לך ותעמיד אותך.

כדי להבין את הדברים עלינו לקוראם בתוך הקשר תורת האלוהות ועשר הספירות של הזוהר. על פי הקבלה, לאלוהות יש צד נשגב, טרנסצנדנטי ובלתי מושג, ולצדו צד אקטיבי המתגלה לבני האדם ופועל במציאות. פני האלוהות הפועלות במציאות בנויות מעשר איכויות עיקריות המכוננות בשפת הקבלה 'ספירות'. לכל אחת מהן אופי ותפקיד מסוים, ושלל שמות וכינויים המזוהים עמה.

לפי הזוהר, מילות הנחמה 'מה אדמה לך' נמסרות מפיה של ספירת תפארת, המכונה גם בפשטות "הקב"ה" – אלו הפנים המרכזיות שבהן נגלה האל בתורה, אלוהי ישראל המעניק לעמו תורה ופועל בהיסטוריה. אולם האמפתיה הקורנת מפניו אלו של האל אינה תמיד מספיקה. כאן נכנסת לתמונה ספירה אחרת, הניצבת ברום עולם האלוהות – ספירת בינה. ספירה זו מייצגת את האיכות האלוהית כאם הגדולה של כל המציאות, הרחם שממנו נולדות שאר הספירות ובו גם נהרה הקוסמוס עצמו. הבינה היא ספירה גבוהה ודקה הרכה יותר, ואי אפשר לשוחח עמה או לתפוס אותה בכוח המחשבה.

ניתן רק להשתאות למולה, לתהות עליה, לשאול מיהי אותה נוכחות מופלאה. לפיכך אחד הכינויים הקבועים שלה הוא מילת השאלה "מי".

הזוהר קורא באופן מפתיע ונועז את המילים "מי ירפא לך" – לא כשאלה אלא כקביעה: "מי ירפא לך?" ספירת בינה, 'מי', היא זו שתרפא את השבר. האם הגדולה והשפעה האלוהי העולם והעצום הטמון בה, היא זו שבכוחה לרפא את כנסת ישראל השבורה מאובדן בן זוגה הקב"ה ומחורבן המקדש.

כאשר המשבר גדול כים, כך אומר הזוהר, הריפוי עשוי להגיע ממקורות עלומים, לא-ידועים. ישנם צעדים צפויים והדרגתיים של יציאה משבר, אותם ניתן להסביר ולהציב בתוכנית מערכתית. אולם עתות משבר קוראות לנו להיפתח לא רק באופן ליניארי ורציונלי, צעד אחר צעד; אם נהיה קשובים נגלה כי לעתים הנחמה והריפוי מגיעים מהיבטים מסתוריים שאפילו לא חשבנו עליהם. הזוהר מציע כי ברגעים אלו נטפח את היכולת להיפתח לנקודת מבט רחבה יותר, שעשויה להפתיע ולהביא עמה ריפוי.

אם נשוב לסיפור המופלא של ר' נחמן על השבר והמשבר – הרי שלעתים את המפות החדשות הנדרשות לנו לקריאת המציאות נקבל ממקום חדש, גבוה ועלום, שלא ציפינו לו.

משבר נלידה

כמו שראינו, מובן נוסף של המשבר הוא כיסא היולדת, והוא קשור לרגעים המאיימים והעוצמתיים של סף הלידה. גם בהקשר זה משתמש הזוהר במשבר כדי לתאר תמונה מיסטית ומיתית, שבעזרתה הוא ממחיש את חשיבותו הקוסמית של אותו משבר-לידה. במסגרת תיאוריו את שבעת ההיכלות השמימיים עוסק הזוהר בהיכל השני ובו שני מלאכים הממונים על המשבר והלידה.

כאשר המשבר גדול כים, כך אומר הזוהר, הריפוי עשוי להגיע ממקורות עלומים, לא ידועים. עתות משבר קוראות לנו להיפתח לא רק באופן ליניארי ורציונלי, צעד אחר צעד; אם נהיה קשובים נגלה כי לעתים הנחמה והריפוי מגיעים מהיבטים מסתוריים שאפילו לא חשבנו עליהם



סיגלית לנדאו, צימאון (יעקב וסיוזיפוס נפגשים עליפי הבאר), 2013. פסל שיש. צילום: יותם פרום

היכל שני... שני עמודים שלצד דרום, אהריא"ל, ברהיא"ל...
אלו ממונים על משבר, ונוטלים אותם קולות של הנשים,
ומניחים אותם לפני אותו היכל. וכאשר הסטרא אחרא
[='הצד האחר', כוח הרע] בא לקטרג, בשעה זו שהיא
שעת הסכנה, עומדים אלו ומכניסים קולות אלו לממונה
שעל הפתח, ולא יכול אותו סטרא אחרא לקטרג.

זוהר ח"ב, רנה ע"ב (בתרגום)

הקול הקולקטיבי של נשות כל הזמנים, הקול הלא-ידיאמני
העומד על הסף שבין חיים ומוות, קולות הרגעים שלפני הלידה
המבטאים את הפניעה לתשוקה להעניק חיים ברגע הסכנה – הם
אלה ששומרים על העולם. הקולות הללו חוסמים את ה'סטרא
אחרא', כינויו של הזוהר לכוחות הרע הזדוניים. כאשר הסטרא
אחרא מבקש לקטרג על העולם ולפגוע בבני האדם, קולות
הנשים העולים מן המשבר מגינים על בני האדם.

הישיבה על המשבר היא רגע הרה הגורל הנחוות כמצוי על סף
המוות, אך בסופו נולדים חיים חדשים. אכן, לא פעם המשבר
מביא אותנו למקומות שבהם אין בנו עוד כוח, אמונה ותקווה
לראות את שמעבר למשבר. אולם דימוי המשבר כרגע הלידה
מקשר בין מחזות הכאב העז הללו לבין האפשרות להוולדות
והולדה של החדש. המשבר הוא סף של אפשרויות חדשות,
הוא מגיע עם הכאב העז של הצירים ועם רגעים הרי גורליים
ומלאי סכנה; ובכל זאת מדובר בנתיב אפשרי לחיים חדשים.

התמונה המופלאה שרקם הזוהר מדימוי המשבר כלידה מלמדת
כי לאנחות הכאב והצער העולות מן השבר יש כוח וחשיבות
רבה. הן אינן מתפזרות אל הריק אלא נאספות ומונחות במקום
של כבוד בהיכלות השמימיים, שם נעשה שימוש בכוחן
המחיה והמגן. במובן מסוים, עליהן עומד העולם ובזכותן הוא
ממשיך להתקיים.

משבר נגל

הדימוי השלישי של המשבר הוא נחשולי הים הגדולים.
בחיינו אנחנו עשויים לשקוע תחת גל המשבר, להילכד
באנרגיה העצומה שלו, או לחלופין לגלוש מעליו. אני מוצאת
שזלדה, המשוררת המיסטיקנית, פותחת פתח לאפשרות
להתקיים בתוך דרמת הקיום הסוערת ובלב מערבולת התודעה,
וזאת באמצעות נוכחותו של אלוהים.

אֵי

זלדה

אֵי דוֹרְכַת עַל הָאֲדָמָה

כְּמוֹ עַל גּוֹף חַי

כְּאוֹתָם פְּלִיטֵי אֲנִיָּה

שֶׁעָמְדוּ עַל גְּבוֹ שֶׁל לִוְיָתָן

כִּי טָעוּ בְּמַרְאֵה הָעֵינַיִם.

אֵי דוֹרְכַת עַל הָעֶפֶר

שֶׁתַּחֲתֶיו מְדַבְּרִים הַמֵּיִם

מְדַבְּרִים שְׂרָשִׁיִּים

מְדַבְּרוֹת מִתְּכֹת

קוֹל הַמּוֹנֵם מִחֲרִישׁ אֶת אֲזָנֵי

מְסַחֵר אֶת לִבִּי

גַּם הָאֵוִיר מִתְנוּעֵעַ וְשֹׁר

וּבְגָבָהִים מִתְפּוֹצְצִים עוֹלָמוֹת.

רַק הַמִּחְשָׁבָה עַל אֱלֹהִים

הִיא אֵי בְּמַעֲרַבְלֶת.

(השוני המרהיב, הקיבוץ המאוחד, 1981)

בים, ומצליח להגיע לחוף. לשאלת רבן גמליאל, מסתבר שהדבר שסייע לו להגיע לחוף מבטחים הוא לנענע בראשו לכל גל שבא עליו. דומה שהוא נד בהכרה ובקבלה, ואולי אפילו בהודיה, לכל משבר באוקיינוס החיים.

והנה, כעבור זמן ר' עקיבא עצמו ניצב בעמדה המשתאה כאשר הוא רואה שחכם אחר, ר' מאיר, הצליח להינצל ממצב דומה:

אמר ר' עקיבא: פעם אחת הייתי מהלך בספינה וראיתי ספינה אחת שמטרפת בים והייתי מצטער על תלמיד חכם שבה. ומיהו? רבי מאיר.

כשעליתי למדינת קפוטקיא בא וישב ודן לפני בהלכה. אמרתי לו: בני מי העלך?

אמר לי: גל טרדני לחברו וחברו לחברו עד שהקיאני ליבשה.

התלמיד האנרכיסט, שמסיפורים אחרים אנו יודעים כי למד תורה מפיו של אלישע בן אבויה, החכם המפורסם שהתפקד, משליך עצמו אל הגלים. אלה זורקים אותו מן האחד לשני עד שהוא מגיע ליבשה. ר' מאיר מתמסר לדינמיקה של המשבר, בוטח בו שיכוון אותו אל החיים.

שני הסיפורים הללו דומים מאוד אולם גם שונים האחד זה מזה, ושניהם עשויים ללמד אותנו משהו על משברים. ר' עקיבא מוצא 'דף' של ספינה על אונייתו השבורה, שנדמה לנו אולי כמו דף גדול מדפיו של התלמוד. הוא צף על פני הים, ואת המשברים והגלים הוא מקבל במנוח ראש של הכרה במציאות וקבלתה. הוא לא מפנה גבו או נלחם עם מה שמביא עמו המשבר אלא מקבל אותו, אולי אף מודה לו. כמו ר' עקיבא, גם ר' מאיר אינו נלחם בים הסוער. אולם הוא משליך עצמו לתוך המשברים, מתוך ביטחון שלא כל הגלים הם כוח הורס או מטביע. הוא סומך על כוח החיים, ומוכן להתמסר לעוצמת הים, הגדולה ממנו. הוא מלמד אותנו כי לעתים אם איננו טובעים במשבר, עלינו לגלות כיצד לשהות במחיצת כוחם של הגלים, לא להתנגד להם אלא לאפשר להם לעשות את דרכם אל היבשה.

אמת, את המודל שמציגים ר' עקיבא ור' מאיר קשה מאוד לחקות, אולם האור העז שלו מעניק לנו השראה ומסמן כיוון שראוי לצעוד בו.

לדברי הזוהר, הקול הקולקטיבי של נשות כל הזמנים, הקול הלא ייאמן העומד על הסף שבין חיים ומוות, קולות הרגעים שלפני הלידה המבטאים את הנביעה לתשוקה להעניק חיים ברגע הסכנה – הם אלה ששומרים על העולם

המציאות היא כוח חיים בלתי פוסק שמדבר באינסוף לשונות: נע, מתערבל, נוסק ומתרסק תדיר. תחושת היציבות אינה אלא אשליה, כמו זו של יורדי ים העומדים על גב לווייתן. כזו היא גם פעמים רבות חווית המשבר – כל שנדמה היה כמוצק ויציב מסתבר כפגיע ופריך. והנה, בסערה האקסטטית והפראית של כל ההווה, בחיי הרוח הסוערים של זלדה, "רַק הַמַּחֲשָׁבָה עַל אֱלֹהִים הִיא אֵי בְּמַעֲרַבְלָתָהּ". המחשבה על אלוהים היא שקט בתוך סערת המשבר, כוח אמוני המעניק מקום יציב בלב ובתודעה. זלדה רואה באלוהות מקום שהוא מחוץ לקלחת הרוחת של תגודות המציאות, אקסטטיות או הרסניות ככל שיהיו.

לעומתה, קריאה בשני סיפורים תלמודיים קצרים על גלים-משבריים, מציעה לנו גישה אחרת כלפי המשבר – לא לחפש את אי השקט שבלב הסערה, אלא דווקא להיסחף בעקבות הסערה ולהתקרב אל משברי הים הסוערים. שני הסיפורים עוסקים במצב שבו אנו מוצאים עצמנו בעיצומו של משבר, בלב ים גלי, לאחר שספינתנו טבעה.

אמר רבן גמליאל: פעם אחת הייתי מהלך בספינה וראיתי ספינה אחת שנשברה והייתי מצטער על תלמיד חכם שבה, ומיהו? רבי עקיבא.

וכשעליתי ביבשה בא וישב ודן לפני בהלכה.

אמרתי לו: בני, מי העלך?

אמר לי: דף של ספינה נזדמן לי וכל גל וגל שבא עלי נענעתי לו ראשי.

בבלי יבמות, קכא ע"א

רבי עקיבא, החכם והמיסטיקן הגדול, מוצא עצמו בלב ים כשאנייתו נשברה. הוא מוצא "דף של ספינה", קרש שנטרף

לדברי די ליאון, לפני החורבן היה העולם האלוהי יציב ושרוי כולו בסוד. בבית קודש הקודשים היו האל והשכינה מקושרים בסוד אהבתם. אולם "השמיים נפתחו", המציאות הסגורה, ההרמטית והקסומה נשברה. השכינה, שהייתה מוסתרת בפנים המקדש, גלתה ויצאה לחוץ. אולם עם יציאתה גם נגלה כוחה בעולם. השבר הגדול הוא שאפשר לה לזרוח ולהאיר גם מחוץ למקדש: "ועל סבה זו מה שהיה סתום – נראה" (שם). רק שבירתו ופירוקו של בית המקדש הסגור והמוצפן – למרות כל האימה והאבל והגלות שצמחו מהם – אפשרה לנו להתוודע לשכינה שבקעה ממחבואה בקודש הקודשים. הנביא יחזקאל יכול היה לראות מראות אלוהים גם בעומדו על נהר כבר בבבל, רק משום שהסדר הקודם, העולמי והתיאולוגי, נשבר. הגלות היא גם הגילוי הגדול של השכינה והמראה.

לפעמים נקודת מבט חדשה יכולה להתגלות רק אחרי משבר אמיתי המנפץ ומחריב את אחדותו של מה שעד אז היה שלם – כמו בית המקדש – או אפילו סודק את אחדותו של האלוהים. אנחנו מקדשים את האחדות ומשתוקקים אליה, אבל לפעמים הסגירות המונוליטית צריכה להישבר – בין שמדובר בחלום לאומי, ביחסים בין-אישיים, או בתיאולוגיה – כדי שנוכל לראות דברים שלא ראינו לפני כן, ולהשיג נקודת מבט שנחסמה לפני כן בפני תודעתנו.

כפי שאומר לאונרד כהן, "הכול סדוק / כך נכנס האור פנימה".

שלושה מדרשים אלה על משברים מלמדים אותנו דברים שונים על רגעי השבירה והכאוס, ועל האפשרות לצמוח מתוכם או בעזרתם. לסיום, אני רוצה לחזור למשבר הארכיטיפי של חורבן המקדש, ולהציג רעיון רב רושם שעשוי להוות מפתח או שער אל הנתונים השונים ששרטטנו כאן. זהו מדרש שמופיע בכתביו של משה די ליאון, אחד המחברים או העורכים של הזוהר, בן קסטיליה, בסוף המאה ה-13. די ליאון כותב על הפרדוקס הגלום במשבר ובחורבן. לאור תפיסתו כי נבואה מתרחשת רק בגבולות ארץ ישראל, מנסה די ליאון להבין מהם התנאים שאפשרו ליחזקאל, המתנבא אחר החורבן ובגולה, לראות מראות אלוהים: "וַיְהִי בְשָׁלְשִׁים שָׁנָה בְּרַבִּיעִי בְּחֻמְשָׁה לַחֹדֶשׁ וַאֲנִי בְתוֹךְ הַגּוֹלָה עַל נְהַר כְּבַר נִפְתְּחוּ הַשָּׁמַיִם וַאֲרָאָה מִרְאֹת אֱלֹהִים" (יחזקאל א א).¹

"השמיים נפתחו", המציאות הסגורה, ההרמטית והקסומה נשברה. השכינה, שהייתה מוסתרת בפנים המקדש, גלתה ויצאה לחוץ. אולם עם יציאתה גם נגלה כוחה בעולם. השבר הגדול הוא שאפשר לה לזרוח ולהאיר גם מחוץ למקדש

המאמר הוא עיבוד להרצאה שנשא ד"ר הלנו-אשד בקיץ תש"ף בעקבות התפרצות הקורונה, בנכס של מכון הרטמן שבו השתתפו רבנים יהודים-אמריקאיים מכל הזרמים. תרגום: יניב פרקש ועמרי שאשא

1 פירוש המרכבה לר' משה די ליאון, מהדורת פרבר-גינת, לוס אנג'לס תשנ"ח, עמ' 58.



ישראל רבינוביץ', שברי כיפור, 1996. ברזל וציצית מלט, אוסף מוזיאון היכל שלמה, ירושלים

ד"ר מלילה הלנר-אשד

היא מנהלת תכנית "משכילות" ועמיתת מחקר במרכז קוגוד לחקר המחשבה היהודית ולהגות עכשווית במכון שלום הרטמן





מירל לדרמן-יוקלס, אמנות תחזוקה, 1973. תצלום שחור לבן, תיעוד מייצג. אוסף האמנות וגלריה רונלד פלדמן, ניו יורק

מקללה לברכה

על ההזדמנות שהביאה הקורונה לעולם העבודה

אריאל פיקאר

מגיפת הקורונה זימנה לנו אפשרות יוצאת דופן לבחון את עולם העבודה שלנו ולחדד את ההיבטים המבורכים שבו. בעזרתה נוכל להפוך את הקושי הטמון במלאכה לברכה – עבור היחיד העובד והחברה כולה

האנושית בהשראת המסורת היהודית והפילוסופית, בין השאר לצורך תפקיד פרגמטי. האתגר האנושי הגדול הניצב לפתחנו הוא הפיכת העבודה מקללה לברכה; מן העבודה התעשייתית המנוכרת, מקללת הניצול והעבדות וקללת השעבוד לכסף – לעבודה כברכה ותיקון. המשבר שהביאה הקורונה לעולם העבודה והתעסוקה עשוי לסייע לנו בתהליך זה.

אהב את המלאכה

כדי לעצב את התרבות האנושית נדרשו בני אדם לסיפורים ולמיתוסים המסבירים כיצד על האדם לנהוג ומדוע. תיאורי הבריאה בספר בראשית מספקים תובנות רבות על הקיום האנושי. סיפור הבריאה בפרק א בבראשית אינו מספק תכלית לעצם מעשה הבריאה, אולם לחלק מהנבחרים נקבע תפקיד או משימה, ובהם לאדם: "וַיִּבְרָךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת-הָאָרֶץ וּכְבֹּשֶׁהּ וּרְדוּ בָּדָגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל-חַיַּה הָרֶמֶשׂת עַל-הָאָרֶץ" (בראשית א כח). על כך כתבה נחמה ליבוביץ בעקבות פירושו של הרמב"ן: "אין כיבוש הנאמר כאן כיבוש אדם מידי אדם. אין פירושו מלחמת אדם באדם, לרע לו, אלא כיבוש מידי השממה. לא פעולת הרס והשמדה, אלא פעולת בניין ותיקון עולם, פעולה ציוויליזטורית, שעבוד כוחות הטבע, ריסון בעלי החיים, תרבות הצמחייה, ניצול אוצרות טבעיים". המעשה האנושי נועד לפיתוח העולם ושכלולו. וממה יחיה

תקופת הקורונה הארוכה הציפה, בין השאר, את המודעות שלנו לעבודה. בימים כתיקונם, רוב בני האדם הם אנשים עובדים. מקום העבודה, זמן העבודה, מעמדו של האדם בעבודה – הם חלק מובנה בחייהם של אנשים בוגרים במשך שנים רבות. אולם מדוע אנו עובדים? כיצד בחרנו את תחום העבודה ואת מקום העבודה שלנו? האם העבודה היא רק הכרח של פרנסה או שיש בקיומה ערכים נוספים? מהו היחס בין החיים שלנו כעובדים לתחומי חיים אחרים שלנו – המשפחה, החברים, הקהילה?

שאלות אלו הן חלק ממרקם החיים השגרתי שלנו, אך הן מקבלות משמעות נוספת בתקופה שחלו בה תמורות כה רבות בעולם העבודה. רבים מאיתנו הוצאו לחל"ת ארוך, יש שפוטרו לגמרי, ורבים עוד יותר עברו במשך תקופה ארוכה לעבוד מבייתם ולא במרחב הרגיל נהגו לעבוד בו. במקצועות מסוימים, כמו בעולם ההוראה והחינוך, העבודה השתנתה לחלוטין במשך תקופת הקורונה והתקיימה באמצעות תקשורת דיגיטלית ולא פנים אל פנים. כך גם התקיימו – ועדיין מתקיימות – פגישות עסקיות, ישיבות עבודה והתייעצויות מקצועיות.

במהלך הקורונה התחלתי לחשוב בעצמי על מושג העבודה ועל השינויים העוברים עליו. עם הזמן התברר שהקורונה אינה אירוע אלא תהליך משמעותי הגורם לתמורות רבות בתחומי חיים שונים. זו הזדמנות לחשיבה על אודות העבודה, משמעותה ומטרותיה באופן כללי ועקרוני, ועל אודות ההשלכות והאתגרים העומדים בפנינו בעקבות משבר הקורונה. אני מבקש להציע התבוננות בתופעת העבודה

קללת העבודה

התפנית מתרחשת בפרק ג של ספר בראשית. אדם וחווה אוכלים מעץ הדעת ונענשים:

אֵל הָאֱשֶׁה אָמַר הִרְבָּה אָרְבָּה עֲצָבוֹךָ וְהִרְבָּה בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים וְאֵל אִישׁךָ תִּשְׁוֹקְתָּ וְהוּא יִמְשַׁלְּכָךָ. וּלְאָדָם אָמַר כִּי־שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתְּךָ וְתָאכַל מִן־הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעֶצְבוֹךָ בְּעֶצְבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ. וְקוֹץ וְדִרְדֹר תַּצְמִיחַ לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה. בְּזַעַת אָפִיךָ תֹאכַל לָחֶם עַד שׁוֹבְךָ אֶל־הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ כִּי עָפָר אַתָּה וְאֵל עָפָר תָּשׁוּב.

בראשית ג טז-יט

מלבד הסבל הפיזי והעוני המנוול של הפועלים, מרקס הצביע על הפגיעה באנושיותם וברוחם בשל הניכור שלהם ממעשה ידיהם: "באיזו מידה עובדים בני אדם באמצעות מכונות או באיזו מידה הם עובדים בתור מכונות?"

החטא מוביל את האנושות למצב המוכר לנו היום, שבו הטבע אינו מספק לאדם את צרכיו בקלות. הפרייה והרבייה מתרחשת תוך גרימת צער לאישה, ועל מנת להשיג מזון על האדם לעבוד בזיעת אפיו ובעיצובו.

לעומת התיאור הראשון, האידיאלי, של העבודה כחלק מטבעו של האדם, לאחר החטא והגירוש מגן עדן הופכת הדאגה למזון ולהמשכיות למשימה מרכזית וקשה של המין האנושי. המיתוס מציב אפוא אידאל חיים נשגב שקשה לממשו אך הוא משאת נפש מתמשכת של האדם.

מי שהיטיב לתאר את קללת העבודה בעת החדשה היה קארל מרקס. בכתביו הוא תיאר את העבודה התעשייתית המודרנית שבה הקפיטליסט מנצל את הפרולטריון, מעמד הפועלים. המהפכה התעשייתית גרמה לנהירה מן הכפר אל העיר, מן החקלאות לבתי החרושת, דבר שיצר היצע גדול של עובדים שהועסקו בתנאים קשים ובשכר נמוך מאוד. התיעוש הפך את האדם העובד לחלק ממכונת הייצור, וככזה, לכר החלפה בכל אדם אחר: "בית המלאכה הוא כמכונה שפרקיה הם בני אדם". שכר העבודה היומי לא

האדם? "ויאמר אלהים הנה נתתי לכם את כל עֵשֶׂב זֶרַע זֶרַע אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וְאֵת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פֵרִי עֵץ זֶרַע זֶרַע לָכֶם יִהְיֶה לְאֹכְלָהּ" (שם, כט). על פי המתואר בפרק זה, אין כל צורך ליצור או לעבוד כדי לחיות; הצומח הוא המזון של כל החי.

פרק ב בבראשית מספק לנו תיאור שונה של יחסי האדם והטבע: "וַיִּקַּח ה' אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם וַיִּנְחָהוּ בְּגֶן־עֵדֶן לְעִבְדָּהּ וּלְשִׁמְרָהּ" (בראשית ב טו). האדם עובד את האדמה בתוך גן העדן, שבו "כָּל עֵץ נָחֲמָד לְמִרְאָה וְטוֹב לְמֵאֲכָל" (שם, ט). הגן מוקף נהרות מים שופעים וסביבו אוצרות זהב, בדולח ואבן השוהם. גם כאן האדם אינו צריך לעבוד לפרנסתו ולדאוג למזונו, אולם הוא גם אינו עוסק בפיתוח ועיצוב הטבע. האדם אינו נדרש לתקן את העולם אלא לשמרו מפני קלקולים, אלו המגיעים מתוך הטבע עצמו ואלו הנגרמים לעולם מן האדם.

כדי להבין את ההבדל בין שני התפקידים אפשר להידרש לשתי המשמעויות שיש למושג "תיקון עולם". המשמעות הראשונה היא תיקון העולם מקלקוליו, מצרותיו וחוליו, זהו תפקידו של האדם בפרק ב. אולם השפה העברית נושאת משמעויות נוספות למילה תיקון – לא תיקון דבר מה מקולקל אלא שיפור ושכלול של העולם הגולמי, כפי שמתואר האדם בפרק א. אולם כאמור, בשני המקרים אין האדם מצווה לעבוד כדי לכלכל את עצמו; בעבודה עצמה קיים ערך של תיקון ושכלול.

המשך לרוח זו של ספר בראשית ניתן למצוא גם בספרות חז"ל. חכמים ראו ערך בעבודה ללא קשר לפרנסתו של האדם. במדרש 'אבות דרבי נתן' מוקדש פרק שלם לנושא זה, פרק המרחיב את דבריו של שמעיה במסכת אבות שבמשנה: "אָהֵב אֶת הַמְּלָאכָה" (משנה אבות, א י). חכמים ראו במעשה בראשית דגם להתנהגות האנושית: מלאכתו ושבתתו של האל הם דגם עבור האדם. כשם שמלאכת הבריאה של האל לא נועדה לפרנסה, אלא יש לה ערך עצמי, גם למלאכת האדם יש ערך עצמי. מאוחר יותר, בספר הזוהר, מוצגת מלאכת האדם כהמשך של מלאכת האל:

"ויברא ה' אלהים את האדם בצלמו". אמר לו: ראה בניתי כל העיר וכל אשר בה וכאשר הייתי מושל עליה ובונה אותה ככל חפצִי, כך אתה תבנה ותעשה מלאכת העולם. מכאן ואילך יהיה הכל מסור בידך וכולם יהיו משועבדים תחתך ויראים ממך [...]. "ויברא אלהים את האדם בצלמו" – לעשות כל צרכי העולם ותיקוניו כאשר הוא עשה בתחילה.

זוהר חדש, פרשת בראשית, פרשה רפז

נאשר אדם הולך יום-יום לעבודתו רק כדי להביא לחם לביתו הוא רואה בעבודתו אמצעי למטרה שמחוצה לה. עבודה כזו היא עול קשה וגורמת לאדם לניכור וזרות מעבודתו. לעומת זאת, מי שזוכה לממש בעבודתו את יכולותיו, את כישרונותיו, את שאיפותיו ואמונתו, מוצא בעבודה עצמה את טעם התכלית

תיאר את העובד המודרני כ'עובד ידע', כזה שכלי העבודה המרכזי שלו הוא הידע והמיומנות שלו. עובד הידע הוא הבעלים של 'אמצעי היצור'. מאז ומעולם רכישת מקצוע היתה כרוכה בידע ובניסיון, אך העולם הטכנולוגי בו אנו חיים העצים את כמות הידע הנדרשת לאדם העובד. במקביל, חשיבות הידע כרכיב בסך כל העבודה הלך וגדל, עד שהדבר היקר ביותר היום הוא הידע והמיומנות ולא חומרי הגלם או המכשירים. עובד הידע נדרש כל הזמן לשפר ולשכלל את הידע הקיים שלו ולצבור ידע חדש. לכן חשובה לא רק ההשכלה הפורמלית שרוכשים בבתי ספר ובאוניברסיטאות אלא בעיקר היכולת להמשיך ללמוד ולהתפתח כל הזמן. בתחום זה יש אחריות רבה לחברה ולמדינה – עליהן ליצור מערכות חינוך ציבוריות מעולות ונגישות לכל חלקי האוכלוסייה. יש להמשיך ולפתח מערכות הכשרה מקצועיות לתחומים שאינם אקדמיים כדי להכשיר עובדים מעולים ומיומנים. ככל שתתפתח ההכשרה כך תעלה ערכה של העבודה המקצועית. העבודה הבלתי מקצועית תתועל יותר ויותר לאמצעים טכנולוגיים ובני אדם יתמקדו בפעילות הדורשת בעיקר את הממדים האנושיים של העבודה: יוזמה, תחכום, יחסי אנוש ועוד.

אולם לצד עידוד ההשכלה וההכשרה במישור הפרקטי, חלק מן המלאכה מוטלת עלינו במישור הפילוסופי, התודעתי והרגשי. לא פעם אנו מתרגלים להתייחס לעבודה כאל אמצעי לפרנסה ולעשיית רווח ותו לא. אולם היבטים וצדדים נוספים בעולם העבודה בכלל, ובעבודתנו שלנו, עשויים לשנות את תחושתנו כלפי העבודה ולעצב את בחירותינו השונות הנוגעות אליה. בחלק זה של המאמר אבקש להציע כמה מבטים שונים ומשלימים לגבי עולם העבודה, שיש בהם כדי לתמוך בהפיכת הקללה לברכה.

התיר לפועל ברירה אלא לחזור למחרת ולעבוד. המשוואה פשוטה ואכזרית: כדי שהמעביד ירוויח על הפועל לקבל את הסכום המינימלי לקיומו אך לייצר ערך גבוה יותר מהצרכים שלו בתוספת עלות אמצעי הייצור – חומרי הגלם, כלי העבודה וכו' – שאותם משלם המעביד. העודף מעבר לכל זה הוא הרווח של המעביד.

מלבד הסבל הפיזי והעוני המנוול של הפועלים, מרקס הצביע על הפגיעה באנושיותם וברוחם בשל הניכור שלהם ממעשה ידיהם: "באיזו מידה עובדים בני אדם באמצעות מכונות או באיזו מידה הם עובדים בתור מכונות?" העבודה מדכאת את כשרונותיו ויכולותיו של האדם. זוהי קללת העבודה.

האם אפשר לתקן את מושג העבודה?

ססיל דלזל ברנס, פילוסוף בריטי שפעל בראשית המאה העשרים, כתב בספרו הפילוסופיה של העבודה כי "האדם הוא חופשי כאשר כל היכולות שלו וההנאות שלו זורמות במלוא עוצמתן". הפועל העושה את מלאכתו הוא כמו הפרחים ועצי הפרי אשר פורחים, מלבלבים ומגדלים את פירותיהם ובכך מביאים את הפוטנציאל הטמון בהם למימוש מלא. עוני ועריצות המשבשים את יכולתו של האדם לממש את עצמו הם כמו מניעה של אוויר ואור. כאשר אדם הולך יום-יום לעבודתו רק כדי להביא לחם לביתו הוא רואה בעבודתו אמצעי למטרה שמחוצה לה. עבודה כזו היא עול קשה וגורמת לאדם, כפי שתיאר זאת קארל מרקס, לניכור וזרות מעבודתו. לעומת זאת, מי שזוכה לממש בעבודתו את יכולותיו, את כישרונותיו, את שאיפותיו ואמונתו, מוצא בעבודה עצמה את טעם התכלית. עבודה כזו מביאה לאדם אושר ולא רק פרנסה, משמעות ולא רק אמצעי לקיום.

המשימה האנושית ביחס לעבודה היא אפוא לעצב מחדש את העולם ולתקנו כך שהעבודה הקשה והמקוללת 'תחזור' להיות פעולה של ברכה. חנה ארנדט הראתה שבשפות רבות קיימת הבחנה בין ההיבט העמלני, הקשה והמעיק של העבודה, Labor באנגלית או Arbeit בגרמנית, לבין ההיבט היצירתי והאומנותי – Work באנגלית או Werk בגרמנית. בעברית זהו ההבדל בין המילה 'עבודה' למילה 'מלאכה'. כיצד אפוא מתקנים את העבודה והופכים אותה למלאכה? כיצד מעצבים עולם שבו עיסוקו העיקרי של האדם הוא יצירתי ומלא סיפוק?

דומה שהמפתח הראשון והחשוב ביותר לתיקון הוא השכלה. החוקר האמריקאי פיטר דרוקר, אבי תורת הניהול המודרנית,

העבודה כמעצבת זהות ושייכות

מתווך עבור הצרכנים בין הצורך שלהם לבין החומר, ולפיכך הוא חלק מהקיום שלהם. הצרכנים, מצידם, מאשרים את נוכחותו ומעריכים אותו ואת עבודתו. חז"ל ביטאו את הגאווה והכבוד שמביאה המלאכה לאדם העוסק בה: "גדולה היא מלאכה שכל אומן ואומן יוצא ומשתבח באומנותו. כאיזה צד? הטרסס יוצא והכרכר על אזנו ומשתבח באומנותו; הצבע יוצא והאירא על אזנו ומשתבח באומנותו; הלכלר יוצא והקולמוס באזנו ומשתבח באומנותו" (אבות דרבי נתן, נוסח ב, פרק כא).

לתפיסה זו של העבודה כמעשה חברתי יש משמעויות רבות. היא מעניקה לעובד את זהותו כחבר בחברה, כשותף, כשייך. היא גם מחייבת את המעביד לראות בכל אחד מהעובדים שלו שותף בעל ערך. על המעביד לדאוג לכך שעובדיו יחוו את היותם חלק ממשוה גדול יותר, יכירו בחשיבותו ויתוגמלו בהתאם.

העבודה כשליחות

אחד הניסוחים המעניינים של משמעות העבודה עבור האדם התפתח בחשיבה ובאורח החיים הנוצרי-פרוטסטנטי בעקבות הרפורמציה של מרטין לותר במאה השש-עשרה. על פי

עבור רבים מאיתנו העבודה היא רכיב מרכזי ומשמעותי בזהותנו האישית והחברתית. המקצוע שלנו ומעמדנו המקצועי בחברה מגדירים עבור רבים מאיתנו את מי שאנחנו. עולם העבודה הוא עולם של שותפות, רשת של בני אדם התורמים את חלקם למאמץ משותף. בעולם העתיק הייתה זו שותפות של בני המשפחה והשבט שעבדו יחד בשדה ובכרם. המהפכה התעשייתית יצרה מפעלים הולכים וגדלים שבהם עובדים רבים. יכולת הייצור במרחב גאוגרפי קטן יחסית, ובהמשך – יכולות התקשורת והתחבורה, הביאו ליצירתם של צוותים בינלאומיים השותפים בעשייה וביצירה, במסחר ובפיתוח. דליזל ברנס הדגיש שהעבודה המודרנית, הנעשית ברובה בשיתוף פעולה בין בני אדם, מאפשרת ומרחיבה את החירות האנושית שהיא במהותה חירות של החברה: "כאשר אני יוצר לך נעליים אני מרחיב את החירות שלך. כאשר אתה חולק עמי את רעיונותיך אתה מרחיב את החירות שלי".

לאדם העובד בשותפות עם עובדים אחרים נוצרת ההרגשה של היותו נצרך, שזקוקים לו בגלל ההשפעה של עבודתו על עבודתם של אחרים. בעקבות מרקס, שראה בעבודה תיווך בין האדם לבין הטבע, טען הפילוסוף הצרפתי ז'ק אלול כי בעבודה, ביצירה של מוצר שאחרים משתמשים בו, עונה העובד על צורך אנושי. הוא



אלעד ליפשיץ / סטודיו דוב אברמסון, אל תקריבונניך אלא בנין, 2021. ציור קיר באזור התעשייה תלפיות, ירושלים.
הקיר נוצר במסגרת פרויקט 'פועלי צדק - למען שלום בונין', פרי יוזמתם של ציפי חורי ועודד רון מבית המדרש לרבנות ישראלית של מכון שלום הרטמן והמדרשה באורנים, בשותפות הקרן לירושלים, קרן שוסטרמן, קרן האני, קרן אביב, חברת עדן, מרכז ספיר, המודל הירושלמי, רשות הרבים, כולנא ויוצרים זיכרון

מנה גדושה של תסכול וייאוש עד אשר ימצא האדם את דרכו שלו.

מאפיין נוסף של תפיסת העבודה כשליחות כרוך בתחושת האחריות שיש לאדם כלפי עבודתו, ונובאק מדגיש כי זו נפגמת ומתערערת כאשר היא אינה מלווה בסמכות ובעצמאות. ככל שהעובד יהיה עצמאי יותר ובעל סמכות משמעותית גדולה יותר – כך תגבר תחושת האחריות שלו. זוהי תובנה חשובה על אודות ארגון העבודה והיחס של המעביד לעובדיו. בהקשר זה חשוב להדגיש שתפיסת העבודה כשליחות דורשת מסירות גדולה ועלולה לבוא על חשבון היבטים חשובים אחרים של החיים. תיקון עולם העבודה מחייב גם מציאת איזונים נכונים בין העבודה לבין שאר תחומי החיים.

לא כל אדם יכול לעשות כל דבר; דרושה התאמה בין האדם, יכולותיו, אהבותיו וכישוריו כדי שיוכל למלא את שליחותו. קשה למצוא את השליחות האישית והדבר דורש התנסויות רבות, הליכה בדרכים שונות ואף מנה גדושה של תסכול וייאוש

עבודה כמשחק

היבט נוסף ומעניין בעולם העבודה הוא המשחק והמשחקיות. ההיסטוריון ההולנדי יוהאן הויזינגה אפיין רבות מהפעולות האנושיות כמשחק: "משאתה בודק את תוכן מעשינו... פעמים שמהרהר אתה שאין כל מעשה האדם אלא משחק חולף... תרבות האדם מטבע ברייתה והתפתחותה באה בדרך המשחק כהויותו". לטענתו, בכל היבטי התרבות קיימים מימדים משחקיים, פעולות הנעשות על פי חוקים וכללים וטקסים שאינם הכרחיים לתכלית הפעולה אך מעניקים לה נופך משחקי, תחרותי, משעשע, מרגש ומפעיל. בשיטה זו ניתח הויזינגה את עולם המשפט, הדיפלומטיה, המלחמה, האמנות והפילוסופיה, ואני מבקש להוסיף לרשימה זו את עולם העבודה.

התבוננות בעבודתם של אנשים רבים חושפת היבט משחקי, תחרותי, או הישגי כרכיב מרכזי בחווייתם. הדבר ניכר, למשל בעולם העסקי. אי אפשר להסביר את ההתלהבות של אנשים העוסקים במסחר רק דרך פריזמת המימוש העצמי

התפיסה הלותרנית, לכל אדם יש שליחות בעולם שמטרתה להיטיב עם הסביבה ועם הזולת, ולפיכך חובתו הדתית של האדם באה לידי ביטוי בכל דבר שהוא עושה. לפי אמירה המיוחסת ללותר, הסנדלר עושה את רצון האל בדיוק כמו הנזיר המתפלל; לא משום שהוא מצייר צלבים קטנים על הנעליים אלא משום שהוא מייצר נעליים טובות.

בראשית המאה העשרים הציע הסוציולוג הגרמני מקס ובר תיאור של תרבות העבודה והכלכלה הקפיטליסטית בארצות הברית ושל הזיקה בינה לבין אמונתם הדתית הפרוטסטנטית של האמריקאים. בניגוד לאדם סמית', ובר סבר כי לא הרצון לרווח מניע את הכלכלה אלא תחושת השליחות המוסרית שיש לעובד בעבודתו או במסחרו. לדידו, הקפיטליזם אינו רק תאווה לחומרנות אלא גם מערכת של אתיקה, ששורשיה נעוצים בתפיסה הנוצרית הפרוטסטנטית הרואה בעבודתו של האדם את שליחותו בעולם. לדברי ובר, האתיקה הפרוטסטנטית כפי שהתפתחה באמריקה כוללת את החובה של האדם לעבוד בצורה מקצועית ורציונלית: "לא עבודה סתם מבקש האלוהים אלא עבודה רציונלית במקצוע... תועלתו של מקצוע, וממילא חינו בעיני אלוהים, נבחנים אמנם קודם כל על פי קני-מידה מוסריים, ושנית, על פי חשיבות הנכסים העתידיים להיווצר בו למען הכלל". בין אם נקבל את התזה של ובר כהסבר היסטורי לתופעת הקפיטליזם האמריקאי ובין אם לאו, יש בהצעתו תובנה חדשה על אודות מושג העבודה: עבור רבים, העבודה היא מימוש של אישיותם; שליחות לטובת החברה, המדע או העולם. תפיסה זו יכולה להיות מבוססת על אמונה דתית או על חוויה פנימית הנובעת מתוך האדם עצמו.

הפילוסוף האמריקאי בן זמננו מייקל נובאק הצביע על ארבעת המאפיינים של תפיסת העבודה כשליחות, שהראשון שבהם הוא ייחודיותה של השליחות של כל אדם ואדם. התפיסה הדתית של העבודה כשליחות בנויה על האמונה כי האדם הוא יצור שנברא בצלמו של האל, ולפיכך ריבוי הפנים האינסופי של האל מתבטא בריבוי האפשרויות האנושיות. לכל אדם שליחות משלו, תפקיד משלו בעולם. עבודה היא שליחות כאשר האדם חש הנאה וסיפוק מעשייתה והיא ממלאת אותו אנרגיה. המצב המודרני הוא שלב גבוה של הקיום האנושי, שלב שבו לא כוחו הפיזי של האדם אלא יכולתו השכלית והיצירתית היא זו שמביאה ברכה לעולם. לא כל אדם יכול לעשות כל דבר; דרושה התאמה בין האדם, יכולותיו, אהבותיו וכישוריו כדי שיוכל למלא את שליחותו. קשה למצוא את השליחות האישית והדבר דורש התנסויות רבות, הליכה בדרכים שונות ואף

עבודה בהקשר יהודי-ישראלי: ציונות וגאולה

לעבודה שמור מקום מיוחד בהגות הציונית, שביקשה להפוך את היהודים מעם של סוחרים, בנקאים ומלומדים לעם עצמאי שמייצר ומספק את צרכיו בעצמו ומגן על עצמו. אולי יותר מכל מזוהה עם רעיון העבודה אהרן דוד גורדון, שגיבש תפיסה בדבר חשיבותה של העבודה בארץ ישראל כרכיב מרכזי של הרעיון הציוני. לדידו של גורדון, עונשה של הגלות אינו רק ההתרחקות הגאוגרפית מארץ ישראל אלא ההתרחקות מהחיים הטבעיים:

עם אשר נקרע כולו מעל הטבע, אשר במשך אלפיים שנה היה כלוא בתוך החומות; עם אשר הורגל לכל מינים חיים, רק לא לחיי עבודה מדעת עצמו ובשביל עצמו, עם כזה לא יוכל בלי התאמצות כל כוח רצונו לשוב ולהיות עם חי, טבעי, עובד. העיקר חסר לנו. חסרה לנו עבודה, לא עבודה מהכרח, כי אם עבודה שהאדם קשור אליה קשר אורגני, טבעי, ושהעם קשור על ידה אל אדמתו ואל תרבותו, הצומחת מאדמתו ומעבודתו.

א.ד.גורדון, האומה והעבודה, תל אביב תשי"ז, עמ' 134

העבודה בכל תחומי החיים היא הביטוי לכך שחברה היא בעלת תרבות: "התרבות החיה הלא היא מקיפה את כל החיים. כל מה שהחיים בוראים לשם החיים הרי הוא תרבות. עבודת אדמה, בניין בתים וכל מיני בניינים, סלילת דרכים וכו' וכו' – כל עבודה, כל מלאכה, כל מעשה הרי הם תרבות זהו יסוד התרבות". (גורדון, שם, עמ' 136)

לרעיונות אלו היו שותפים גם חניכי תנועות הנוער של הפועל המזרחי, תנועת תורה ועבודה, ברית חלוצים דתיים, הקיבוץ הדתי ובני עקיבא. כך למשל, בחוברת שיצאה לאור בשנות השבעים של המאה העשרים כתב העורך, יוחנן בן-יעקב, את הדברים הבאים: "המילים 'תורה' ו'עבודה' כשהן מופיעות בסיסמת 'תורה ועבודה' [...] הופכות חטיבה אחת מורכבת, מהות ערכית חדשה וכוללת [...] ממקורות היהדות הקדומים עולה העבודה-המלאכה כערך יהודי-דתי; ערך שמלכתחילה ולא בדיעבד, כיעוד ולא כעונש, כשאיפה דתית ולא כנטל, כערך ולא כצורך".

על אף אופיים הציוני והמודרני של דברים אלו, מעניין לציין כי ניתן למצוא רוח דומה גם בכתביו של ר' משה סופר, הידוע בכינויו חת"ס סופר, המתנגד הגדול למודרניות שטבע את הסיסמה "חדש אסור מן התורה". באופן מפתיע, החת"ס סופר מתייחס בכמה מכתביו לחשיבותן של העבודה והמלאכה ובעיקר המלאכה בארץ ישראל. כך למשל באחת מדרשותיו הוא מדגיש לימוד התורה אינו יכול לדחות את יישוב הארץ ועבודתה, שכן גם זו מצווה חשובה:

או השליחות החברתית. גם הרווח הכספי וצבירת ההון במסחר אינם מסבירים מדוע אנשים עוסקים בכך הרבה מעבר לצורך שלהם בממון. ההנאה מעבודה כזו נובעת גם מהמשחקיות שבה, הצורך ביוזמה, בתחבולה, בתכנון ובתעוזה. הניצחון או ההפסד במערכה מכניסים ממד של ריגוש לעשייה העסקית. גם בתחומים של ייצור, טכנולוגיה והתקדמות מדעית, אפשר להבחין בדמיון שבין המאמץ המושקע בהתמודדות עם אתגרים שונים לבין המשחקיות שבפתרון חידות.

מאריך טוויט תיאר זאת בצורה נפלאה בספרו 'הרפתקאותיו של טום סויר', כאשר טום הופך את המשימה המעיקה של צביעת הגדר לסוג של משחק מלא הנאה המושך אליו ילדים רבים. בסוף הסיפור מעיר המספר: "אילו היה טום פילוסוף דגול וחכם כמחברו של ספר זה, היה תופס כעת ש'עבודה' היא כל דבר שאדם חייב לעשותו, בעוד 'שעשוע' הוא כל דבר שאדם אינו חייב לעשותו".

עבודה כסובלימציה

לעיסוק בעבודה חשיבות רבה גם כדרך של האדם להתמודד עם יצריו, תשוקותיו ופחדיו. העבודה מעדנת את יצריו האלימים ותשוקותיו המיניות של האדם. פרויד ראה בעבודה את אחת האפשרויות לסובלימציה של האדם: "היכולת להסב אל העבודה המקצועית ואל יחסי האנוש הקשורים בה, מידה גדולה של רכיבי ליבידו נרקסיים, תוקפניים, ואפילו ארוטיים, מעניקה לה ערך [...] סיפוק מיוחד מעניקה העבודה המקצועית אם נבחרה מרצון, שאז היא מאפשרת לאדם לעשות שימוש, באמצעות הסובלימציה, ברחשי דחף מתמידים".

ההנאה ממסחר נובעת גם מהמשחקיות שבה, הצורך ביוזמה, בתחבולה, בתכנון ובתעוזה. גם בתחומים של ייצור, טכנולוגיה והתקדמות מדעית, אפשר להבחין בדמיון שבין המאמץ המושקע בהתמודדות עם אתגרים שונים לבין המשחקיות שבפתרון חידות

גמישות ופיתוח מתמיד של ידע, מיומנות וכישורים: בעולם עבודה דינמי ומשתנה נדרש האדם לגמישות מחשבתית ומעשית ביחס לייעודו, כישוריו ושליחותו. בדרך כלל אדם מכשיר את עצמו במשך שנים רבות להיות בעל מקצוע מסוים: רופא או מהנדס, מורה או עורך דין. הוא בונה את זהותו המקצועית שהיא חלק משמעותי מזהותו האישית ומתחושת המשמעות בחייו; הוא טווה קשרים מקצועיים ומעמד בארגון ובחברה, ולא פעם הוא בוחר להקים את ביתו מתוך זיקה גאוגרפית למקום עבודתו. הוא מתכנן את כלכלתו על סמך מה שהוא צפוי להרוויח כשכר על עבודתו, לוקח משכנתא, קונה כליים ומכשירים, משלם על לימודיו, על השתלמויות וכנסים וכך הלאה.

זהו מבנה מורכב ועדין המיוסד על הנחות יסוד שמשויות להשתבש. משכר העבודה בעקבות מגפת הקורונה הוא ביטוי דרמטי ויוצא דופן לכך, אך יש לראות בו נורת אזהרה גם להמשך – על האדם להיערך לכך שהמבנה שהוא בנה סביב עבודתו עשוי להתפרק. המסקנה המתבקשת היא בנייה זהירה, מודולרית וגמישה יותר של עולם העבודה ושל היחס בין העבודה לרכיבי החיים הרבים האחרים. כדי לעשות זאת צריך כל אדם לפתח ולעדכן את הידע והמיומנויות המקצועיות שלו. הרחבת היכולות האישיות מאפשרת לאדם לעבור מעבודה אחת שכבר לא מצליחה לפרנס אותו או לעניין אותו לעבודה אחרת. לא מדובר רק בהיערכות מעשית, אלא גם בפתיחה מחודשת של שאלות על אודות זהות ומשמעות, שליחות ואחריות. ההתמקצעות המודרנית עלולה לגרום לאדם לחשוב שרק במקצוע שבו השקיע מנעוריו, רק במקום עבודה מסוים או רק בתפקיד מסוים הוא מגשים את ייעודו ומממש את עצמו. ככל שאדם יפתח מוקדם יותר מרחבי משמעות נוספים, כישורים וקשרים נוספים – כך הוא יוכל במידת הצורך לעבור מתחום מקצועי, מקום עבודה או תפקיד אחד לאחר.

בית ועבודה מול עבודה מהבית. שוק העבודה המשתנה מעלה שאלות חדשות על אודות המרחב והזמן שלנו. הקורונה לימדה אותנו לעבוד (בתחומים מסוימים) מהבית, וככל הנראה, גם אחריה רבים מאיתנו ירצו להמשיך ולעבוד מביתם, לפחות חלק מהזמן. שייתכן השינוי ה'טכני' שחווינו בשנה החולפת יגרום לתהליך שבו רבים מאיתנו יעברו – לפחות מבחינה תודעתית, אם לא רשמית – ממצב של שכיר למצב של עצמאי. העבודה מהבית מאפשרת לנו לנהל באופן עצמאי את הזמן שלנו, שלא לדבר על החיסכון האדיר בעלויות של זמן וכסף הכרוכות בנסיעה ועל זיהום האוויר הנוראי שגורמת התחבורה. זו גם הזדמנות לחשוב מחדש על החלוקה בין בני זוג בכל הקשור לעבודות הבית

שהעבודה בקרקע גופה [היא] מצווה משום יישוב ארץ ישראל ולהוציא פירותיה הקדושים. ועל זה ציוותה התורה 'ואספת דגנך'... וכאילו תאמר לא אניה תפילין מפני שאני עוסק בתורה, הכי נמי [=כך גם] לא יאמר לא אאסוף דגני מפני עסק התורה" (חידושי חת"ם סופר למסכת סוכה לו ע"א). במקום אחר החת"ם סופר מדגיש שלא רק מלאכות חקלאיות חשובות בארץ ישראל "אלא לימוד כל האומנות משום ישוב וכבוד ארץ ישראל, שלא יאמרו לא נמצא בכל ארץ ישראל סנדלר ובנאי וכדומה, ויביאום מארצות רחוקים, על כן היה לימוד כל האומנות מצווה

דרשות חת"ם על התורה, פרשת שופטים, ד"ה 'מי האיש'

ההתמקצעות המודרנית עלולה לגרום לאדם לחשוב שרק במקצוע שבו השקיע מנעוריו הוא מגשים את ייעודו ומממש את עצמו. ככל שאדם יפתח מוקדם יותר מרחבי משמעות נוספים, כישורים וקשרים נוספים – כך יוכל לעבור מתחום מקצועי, מקום עבודה או תפקיד אחד לאחר

הצעות לעולם העבודה החדש בעקבות הקורונה

היבטים רעיוניים וערכיים אלו ביחס לעולם העבודה יוכלו לחולל שינוי במציאות רק אם יתורגמו למעשים פרקטיים וממשיים. חשיבה מעמיקה על אודות העבודה יכולה להעניק כלים למנהלים ומנהיגים לשם תכנון, שיפור ותיקון עולם העבודה ומעמדם של העובדים. בהקשר זה, מגפת הקורונה העולמית, ששינתה את עולם העבודה והאיצה תהליכים שכבר החלו לפני, עשויה להיות הזדמנות לשינוי. הן במישור האישי של האדם החושב ומתכנן את חייו ואת עבודתו והן ברמת מוסדות החברה והמדינה – נוכל להיעזר בשינויים שכפתה עלינו הקורונה כדי לתכנן את עולם העבודה באופן שיביא לידי ביטוי כמה שיותר מן ההיבטים החיוביים והקונסטרוקטיביים שלו. אבקש לשרטט כמה תחומים כאלו, שבהם הקורונה יכולה לסייע לנו להפוך את קללת העבודה לברכה.

ולטיפול בילדים. החלוקה המגדרית המקובלת, הרואה את הגבר כמפרנס הראשי ולכן משחררת אותו, בדרגות שונות, מעבודות הבית והטיפול בילדים, יכולה וצריכה להשתנות. הגמישות בלוח הזמנים של מי שעובד לפי פרויקט (בשונה ממי שעובד 'בשעות העבודה') תאפשר חלוקת עבודה מורכבת יותר ושוויונית יותר. תקוותי היא שגברים לא רק יהיו שותפים ל'עול' עבודות הבית אלא גם ימצאו משמעות, שליחות והנאה בחלקים חשובים אלו של החיים שנחשבו במשך דורות כתפקידן ומטלתן של נשים.

גם במישור החברתי נפתחות הזדמנויות חדשות. המעבר לעבודה מהבית ידרוש מאמץ לפתח יחסים אנושיים וחברתיים בין עובדים שאינם נמצאים באותו מרחב כל הזמן, למשל על ידי יצירת מפגשים ייעודיים לכך מזמן לזמן. במקביל, אפשר וצריך יהיה לפתח את הממד החברתי בתוך הקשר גאוגרפי קרוב ולא על בסיס קשרי עבודה, למשל על ידי פיתוח מרחבי עבודה מקומיים שאליהם מגיעים עובדים מחברות שונות. המעבר לעבודה מהבית יוכל לסייע גם ביצירת מקומות עבודה בפריפריה ובפרברי הערים שיתבססו על הרעיון שאדם עובד אינו נדרש למאמץ גדול ויקר כדי להגיע למקום העבודה שלו. הדבר יאפשר לאנשים רבים להעתיק את מקום המגורים שלהם לפריפריה מבלי שהדבר ינתק אותם ממקום עבודתם.

תכנון היציאה לגמלאות: תוחלת החיים ממשיכה לעלות, וגיל הפרישה לגמלאות פוגש רבים מן העובדים והעובדות במלוא כוחם ויכולותיהם. יש להניח שגיל הפרישה יעלה בעתיד, ועדיין – למרבית האנשים ייוותרו שנים טובות ורבות לעבוד. אנשים בריאים שפרשו מעבודתם אינם זקוקים בהכרח למנוחה; רבים מהם דווקא רוצים ויכולים לפעול ולעשות עוד הרבה. אלא שעולם העבודה צריך 'להחליף משמרות' –

צעירים רבים יוצאים מדי שנה מן ההכשרות השונות והם מבקשים להיקלט בעולם העבודה. כדי להתמודד עם אתגר זה יש לשוב לרעיון המקורי של העבודה כתיקון. יתכן ואדם ייצא לגמלאות אחרי עשרות שנות עבודה, אך כל עוד כוחו במותניו הוא לא יפרוש משותפותו בתיקון העולם. את שליחותו ואת הגשמת יכולותיו וכישוריו הוא יוכל למצא במרחבים אחרים. ככל שאדם יפתח בצעירותו תחומי עניין ומיומנויות שאינן חלק ממקצועו המרכזי כך הוא יגיע לגמלאות ערוך ומוכן לאתגרים חדשים ומלהיבים.

פיתוח תחומי עניין שאינם עבודה. הנורמה המקובלת כיום במערב היא ששבוע עבודה הוא בן חמישה ימים. מצב העבודה מהבית שנוצר בקורונה לימד אותנו שאנו יכולים לתכנן בצורה אחרת את יחסי הזמן בין עבודה לפנאי, ואכן עולם העבודה המשתנה עשוי להוביל לקיצור נוסף של שבוע העבודה ואף לצורת ארגון אחרת של זמן העבודה לעומת זמן הפנאי. ישנם תחומים או עובדים מסוימים שיכולים לרכז את עבודתם בתקופה מסוימת ביום, בשבוע או בחודש, ולפנות בכך זמן משמעותי ורחב יותר לפעולות שאינן מוגדרות כעבודה. כך נוכל למשל ליצור איזון נכון יותר בין הרכיבים השונים של החיים שלנו: את הזמן הפנוי מעבודה ראוי לנצל להעמקת הקשר הזוגי, המשפחתי והחברתי, לטיפול משמעותי יותר בהורים מזדקנים, לפעילות משותפת עם הילדים, להתנדבות בארגוני חסד ועזרה לזולת ולפעילות ציבורית ופוליטית.

אנו יכולים לפתח תחומי עניין משמעותיים של יצירה, תרבות, אמנות, לימוד, התנדבות, טיול וספורט. יתרה מזאת, ככל שיופנה זמן רב יותר לפעילויות מסוג זה תיווצר סביבה תעשייתית שלמה של עבודה: מדריכי טיולים וספורט, חוגים לאמנות וליצירה, תיאטרון ומוזיקה ועוד.

זכינו לחיות בתקופה שבה מתרחשים תהליכי תיקון עמוקים בחברה האנושית. מבט מקיף על ההיסטוריה האנושית, במעין 'זום אאוט', מראה שבתחומים רבים החיים שלנו היום טובים יותר מאלו של בני ובנות דורות קודמים. אנו בריאים יותר, חיים שנים רבות יותר, תנאי המגורים שלנו מרווחים יותר. אנו נהנים משפע של מזון ומיכולות טכנולוגיות מצילות חיים. אמנם, יש עוד דרך ארוכה לתיקון. לצד השפע והעושר ישנן חברות וקהילות בנות זמננו החיות בעוני, רעב, מלחמה ומצוקה.

זאת ועוד, המרדף אחרי העושר בעולם המערבי טומן בחובו סכנות איומות לסביבה הטבעית ולמרקם החברתי. יש הרבה מה לשפר ברמה הבינלאומית, ברמת המדינה והממשלה, אך יש גם הרבה שאנו, כל אחד ואחת מאיתנו, יכולים לעשות. חלק גדול מהתיקון קשור ליחס ולגישה שלנו לעולם העבודה. חשיבה מעמיקה המובילה לתכנון נכון של עולם העבודה. ברמת הכלל וברמת הפרט, עשויה לתרום רבות ליצירתו של עולם מתוקן.



מירל לדרמן-יוקלס, אמנות תחזוקה, 1973. בשנות השבעים יצרה האמנית היהודייה מירל לדרמן-יוקלס את 'סדרת מיצגי אמנות תחזוקה' הקאנונית שכללה שטיפת רצפות במוזיאון ומחוץ לגלריות וניקוי מוצגים במוזיאון. במיצגים קונספטואליים אלה הפכה האמנית את עבודות הבית והשירותים לכדי יצירת אמנות.

ד"ר אריאל פיקאר

הוא עמית מחקר במרכז קוגוד לחקר המחשבה היהודית ולהגות עכשווית במכון שלום הרטמן





חרדים לדבר מגפה: החברה החרדית במשבר הקורונה

אחת התופעות השנויות ביותר במחלוקת בתקופת הקורונה (כיום אולי נכון יותר לומר: במהלך השנה הראשונה של מגפת הקורונה) הייתה התנהלותה של החברה החרדית. חלקים מן הציבור החרדי התעלמו במודע מן ההנחיות: היו ששלחו את הילדים לתלמודי התורה בימים בהם הוטל סגר גם על מערכת החינוך; היו שהתעמתו עם הרשויות כנגד הסגירה של מנייני תפילה בשל החשש להידבקות, והיו אפילו מי שקיימו אירועים שאין להם שום חיוב הלכתי, כמו חתונות המוניות או טישים של אדמו"רים.

חשוב להדגיש: הפרות של הנחיות הסגר התרחשו בכל מגזרי החברה הישראלית. אבל רק בחברה החרדית אלו היו הפרות מגובות בהנחיות מפורשות של חלק ממנהיגי הקהילה. משום כך יצא זעמם של רבים כלפי הציבור החרדי ככלל, והקבוצות הסוררות בפרט. החלטנו להקדיש אפוא לסוגיה הזו פרק מיוחד בתוך המבט הכולל על משבר הקורונה, באמצעות מבט משולש: פרופ' דב שוורץ מבקש לפענח את נקודת המבט החרדית הפנימית, זו שמתוכה ניתן אולי להבין את הפרת ההגבלות. לעומתו, פרופ' רון מרגולין גורס שגם מנקודת מבט חרדית אי אפשר לקבל את ההפרות הללו. ד"ר לי כהנר טוענת שלטווח ארוך, יש סיכוי שמשבר הקורונה דווקא יגביר את השתלבותו של המגזר החרדי בחברה הישראלית הכללית.

יאיר שלג

אריק וייס, ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, 2020. תצלום צבע

היגיון עקבי וקוהרנטי | דב שוורץ

את ההתנהלות החרדית בתקופת הקורונה צריך לנתח מנקודת המבט ותפיסת העולם של החברה החרדית עצמה. מהזווית הזו, מדובר בהתנהגות מובנת ובעלת היגיון פנימי

ניזוקים", כשהגדרת אותם "שלוחי מצווה" מסורה בלעדית למנהיגים הרוחניים המקובלים על הציבור. תיאור זה אינו רק משאלת לב אלא נתפס כמציאות ממשית. לא מדובר כמובן בטיעון רציונלי, שהמציאות בהכרח מוכיחה, אולם האמונה בו חזקה לא פחות מכל טיעון מציאותי.

בחינת עולמם הפנימי של החרדים מגלה שאינם חסרי אחריות. הם מאמינים באמת ובתמים שהיקום מושתת על חוקים שאחדים מהם אינם מקובלים על אדם מודרני. הם סבורים שיש "גדולי תורה" ואדמו"רים שניחנו בראייה כוללת אונטית וחודרת של המציאות

רכיב נוסף בתודעה החרדית, שיש לו חשיבות רבה לענייננו, קשור במעמדה וסמכותה של מדינת ישראל בעיניים החרדיות. מצד אחד, אי אפשר להכחיש את ההתקרבות של הציבור החרדי למוסדות השלטון במהלך העשורים האחרונים. נוסף לכך, בשל מעמדה של הרפואה כמצילת חיים יש לציבור החרדי הערכה לאנשי המקצוע של הרפואה. שגרירים מטעמים (כדוגמת הרבנים אלימלך פירר, בני פיישר ויהושע שיינברגר) ממליצים על רופאים בכירים הנחשבים כמעולים בתחומם וחרדים רבים מקפידים לקבל ייעוץ רפואי מהרופאים המובילים ביותר. הם אינם מדקדקים בדתיותם של הרופאים, והקריטריון היחיד למעמדו של רופא בעיני החרדי הוא מקצועיותו והמוניטין שלו כפי שהומלץ בידי אותם מתווכחים וממליצים.

כדי לקיים שיח פורה סביב התנהגות החרדים בזמן הקורונה וכדי להבין באופן עמוק את תמונת המצב בעולם החרדי, איננו יכולים להסתפק במבט שיפוטי מבחוץ, הבוחן את התופעה לפי אמות המידה שלנו או תמונת עולמנו. עלינו לנסות לחדור לתודעה החרדית עצמה ולפענח מה ברכיבים וביסודות המרכיבים אותה הוא שיצר את תגובתה המפתיעה לאתגר הקורונה. בדברים שלהלן אנסה לעשות זאת, כשנקודת המוצא שלי איננה מתמצית רק בהיסטוריה האינטלקטואלית שאני שוקד עליה במיטב זמני, אלא נובעת גם ממגורים במשך עשרות שנים בשכונות שבהן חיים זה לצד זה בני הציגונות הדתית ובני המגזר החרדי.

באמרי "התודעה החרדית" כוונתי לאופנים שבהם מתבוננות קבוצות החרדים בעצמן ומיישמות את היסודות הרעיוניים המניעים אותן על פני אירועים משתנים. התודעה היא סובייקטיבית, והיא תופסת את האירועים האובייקטיביים וחושפת את הממד המהותי שלהם בעיניה. חקר התודעה החרדית איננו עוסק אפוא באירוע ההיסטורי כשלעצמו, דהיינו בהשתלשלות המאורעות ובכירור העובדות לאשורן, אלא בדרכים שבהם הוא נצפה בעיניים החרדיות.

אקבע מראש: להערכתי בחינת עולמם הפנימי של החרדים מגלה שאינם חסרי אחריות. הם מאמינים באמת ובתמים שהיקום מושתת על חוקים שאחדים מהם אינם מקובלים על אדם מודרני. כך, למשל, הם סבורים שיש "גדולי תורה" (הציבור הליטאי), אדמו"רים (הציבור החסידי) ומנהיגי הדור (הציבור המזרחי), שניחנו בראייה כוללת אונטית וחודרת של המציאות, הנעדרת מבני אדם אחרים. החרדים סבורים שאותם נבחרים הם צופי עתיד, בדומה לנביאים המקראיים, ויודעים טוב מאחרים כיצד להתכונן אליו. להערכתי אם לא ניקח בחשבון גורם זה לא נוכל להבין את הציבור החרדי. חוק נוסף שהיקום החרדי מושתת עליו הוא "שלוחי מצווה אינם

מצד שני, כאשר ההמלצות הרפואיות מתייחסות לתחומים קולקטיביים העלולים לפגוע באופן משמעותי בערכים ציבוריים כמו לימוד תורה וחינוך – היחס החרדי מנוגד בתכלית. קיימת הבחנה בין הסמכות הרפואית הפרטית לסמכות הרפואית הנוגעת לסוגיות ציבוריות. האתוס החרדי טוען שכאשר רופא, מעולה ככל שיהיה, פוגע בסדרי תלמוד תורה ותפילה הרי גוברת עליו שנאתו לדת כביכול, ובמסגרת רדיפת הדת הכרעותיו שוב אינן מקצועיות.

אולם העניין עמוק יותר. כאשר חרדי פונה לטיפול רפואי הרי שהוא שומע להוראות רופאיו בשל "פיקוח נפש" או "הנהגות הבריאות" (המונח המסורתי שנקט ביחס לאתוס הבריאותי). לעומת זאת, כאשר אנו עוסקים בקולקטיב אזי הופך ה"פיקוח נפש" ל"קידוש השם", וכידוע, לפי ההלכה במקרה של קידוש השם מצווה אדם להיהרג אפילו על נהג קל שנהגו בו יהודים וכעת הם נכפים לעבור עליו. אם כן, כאשר אותו רופא עצמו, שבמישור הפרטי אמון על "פיקוח נפש", גורם לעבור על דברי תורה, זוהי שעת "קידוש השם" ואין לשמוע לו. אולם אליה וקוץ בה. ההנהגה החרדית שקבעה את הכללים הללו לא לקחה בחשבון שהרופאים שהתמנו בידי משרד הבריאות לשמור על בריאות הציבור לא חשבו לרגע על ביטול תורה או על פגיעה בקיום מצוות. הם אדישים לחלוטין לערכיהם של החרדים ואינם מנהלים מאבק נגד לימוד התורה או התפילה. מעניין אותם דבר אחד בלבד: לשמור על בריאות הציבור.

אבקש להבהיר זאת באמצעות אנלוגיה רחוקה, מההתנהגות החרדית בשואה. המיתוס החרדי הציג את המניע הנאצי כמאבק בתורה ובקדשי ישראל, ולפיכך קבעו המנהיגים הרוחניים של החרדים כי זוהי שעת "קידוש השם".¹ מכאן שיש להיהרג על כל נהג פעוט, למשל, שלא לקצץ את הזקן כדי להסוות את המראה היהודי ולחמוק מעיני הנאצי של האס.אס. אך הם טעו טעות מרה. הנאצים לא הכריזו מאבק נגד התורה ולא התעניינו בפגיעה בשמירת מצוות, אלא ביקשו להשמיד יהודי באשר הוא יהודי. על כן גילוח הזקן לשם טשטוש היהדות הוא בגדר "פיקוח נפש" ולא "קידוש השם". כמדומה שהמונח "קדושת החיים" המיוחס לר' יצחק ניסנבוים, איש הציונות הדתית, מבטא היטב תובנה זו, אולם החרדים לא אימצו אותו בזמן השואה.

שני הקטבים ביחס לרפואה הציבורית והפרטית של מדינת

ישראל מבהירים את תגובותיהם של החרדים, לפחות בשלבים הראשונים של הקורונה. חוסר האמון הבסיסי כלפי רשויות המדינה אפשר את הצגת תקנות החירום כגוון של מאבק סמוי נגד התורה.

ההנהגה החרדית לא לקחה בחשבון שהרופאים שהתמנו בידי משרד הבריאות לשמור על בריאות הציבור לא חשבו לרגע על ביטול תורה או על פגיעה בקיום מצוות. הם אדישים לחלוטין לערכיהם של החרדים ומעניין אותם דבר אחד: לשמור על בריאות הציבור

החרדה לגורל הנער

במהלך השנה האחרונה הופנתה ביקורת ציבורית קשה כלפי החברה החרדית בשל פתיחת מוסדות החינוך בניגוד להוראות משרד הבריאות. אמנם יש הבדלים בין הציבורים השונים בתוך העולם החרדי, אולם חלק גדול מהמוסדות פעל למרות האיסור. גם במקרה זה, מדובר בתופעה האופיינית לציבור החרדי ועל כן יש לבחון אותה בראש ובראשונה על פי התודעה החרדית.

יש שטענו שפתיחת מוסדות החינוך נבעה מתנאים סביבתיים המאפיינים את החברה החרדית: מספר ילדים גבוה המתגוררים בדירות קטנות יחסית והעדר תשתיות אינטרנט וטלפונים חכמים, דבר המקשה על שהייה ממושכת בבית ואינו מאפשר למידה מרחוק. כל הסיבות הללו נכונות, אולם להבנתי ההתנהגות החרדית נובעת מגורם עמוק הרבה יותר.

החברה החרדית פיתחה במשך השנים את התובנה החינוכית שטובת הילד דורשת צמצום משמעותי של חלקו של הבית וחשיפה מירבית לציבור המחנכים. בחלק הארי של תלמודי התורה הילד יוצא השכם בבוקר לתפילה ושב הביתה בשעות

משבר הקורונה העמיד את העולם החרדי בפני מצב חדש: חינוך ילדים בבית. הבית החרדי לא הורגל בחינוך ביתי והוא מתורגל הרבה פחות ממשפחה ממוצעת בחברה הישראלית בניהול תרבות פנאי

ניתנת האמת להיאמר: לא תמיד יכולה מדינה מודרנית להתחשב בשיקולים תודעתיים כמו אלו שהעליתי לעיל. שכן גם אם אנשי הקבוצה הסגורה מאמינים בחוקיות אחרת, החוקיות של החיים הממשיים עלולה לפגוע בציבור הסובב אותה. לשם כך קיימת מערכת אכיפה במדינה מודרנית.

אבל הכבוד כלפי הזולת וכלפי תודעתו הוא תנאי יסודי לשיח משותף והוא הכרחי לשם מציאת פתרונות שיאפשרו את החיים ביחד. לעתים היקום המודרני והיקום החרדי אינם נפגשים, ולפיכך כדאי להיזהר מתוויות ומאפיונים שהם בגדר השלכה מהתודעה המודרנית והפוסט-מודרנית על התודעה החרדית. להערכתי, כל מהלך הנקט כלפי העולם החרדי חייב לבוא מתוך הכבוד היסודי של הכרת התודעה החרדית. ללא הכרה בתודעה זו, בהנחות היסוד שלה וברכיבי התשתית שלה, לא יהיה סיכוי לשיח עם העולם החרדי.

הערב המאוחרות. לאור שיעור הילודה הגבוה, הבנות המסיימות את הלימודים בשעות סבירות מסייעות בדרך כלל בניהול הבית. משבר הקורונה העמיד את העולם החרדי בפני מצב חדש: חינוך ילדים בבית. הבית החרדי לא הורגל בחינוך ביתי והוא מתורגל הרבה פחות ממשפחה ממוצעת בחברה הישראלית בניהול תרבות פנאי. החרדים אף לא פיתחו מסגרות אלטרנטיביות של חינוך לא פורמלי שיאפשרו שליטה על תרבות הפנאי.

החינוך החרדי פיתח חרדה מפני מעידה ונפילה של צעירים שאינם תחת מסגרת. חרדה זו מסעירה ומעוררת את הדמיון, כשהתרחיש הגרוע מכול המאיים על התודעה החרדית הוא עזיבת המחנה ונשירה מן הציבור החרדי. כזה הוא למשל המיתוס שמסגרת צבאית בהכרח תגרום לצעיר להפוך לחילוני. הוראת המנהיגים הרוחניים החרדים על פתיחת מוסדות החינוך החרדיים היא דרך התמודדות עם סכנת עזיבת המחנה ולמעשה עם היעדר תרבות פנאי. מבחינתם מדובר בהישרדות, על כל המשתמע מכך.

היקום החרדי הסגור, היחס למדינה ולרפואה והסוגיה החינוכית הם רכיבים אחדים – חלקם אידאולוגיים ואחרים חברתיים – הבונים את התודעה החרדית. כמובן, תודעה זו כוללת רכיבים רבים נוספים, ורק מקצתם נידונו כאן בקצרה. מטרתי הייתה להצביע על חשיבותו של הגורם הרפלקטיבי, דהיינו על האופן שבו החרדים תופסים את עצמם.



צילום: חיים ריבלין

פרופ' דב שוורץ

הוא עמית מחקר במרכז קוגוד לחקר המחשבה היהודית ולהגות עכשווית במכון שלום הרטמן, וראש המכון לחקר הציונות הדתית באוניברסיטת בר אילן





צילום: חיים ריבלין

זהות דוחה פיקוח נפש | רון מרגולין

גם אם בוחנים את ההתנהגות החרדית בקורונה במשקפי הערכים החרדיים, מדובר בכישלון מוסרי. שמירת הקבוצה וליכודה החברתי הוצבו כמטרה עליונה שהאפילה על עקרונות דתיים, רוחניים וערכיים

לעזאזל של החברה הישראלית, במיוחד כאשר התנגדו החרדים לעצת המומחים לחלק את הארץ לאזורי סיכון ולהקל באזורים שהתחלואה בהם נמוכה למול אזורים בהם התחלואה הייתה גבוהה. אמנם בקולותיהם של מבקרים מסוימים נשמעה פה ושם נימה פוגענית, המשקפת את שנאת השונה, אלא שהעובדות הן פשוטות: הטיעון שחלוקת המדינה לאזורים מטילה דופי בציבור החרדי הושמעה לראשונה על ידי מנהיגיו של ציבור זה בתגובה לדרישת הרופאים שניהלו את המאבק בקורונה וללא כל קשר לעמדת התקשורת. העובדה שרוב מוחלט בקרב הציבור הלאומי דתי וגם בקרב החרדים המזרחיים מצביעי ש"ס בחרו לא להפר את ציווי ההגבלה ולהישמע להוראות המדינה מעידה כי אין לפטור את העניין בטענה שמדובר באנטישמיות מבית ובמציאת שעיר לעזאזל. יתרה מזאת, התעלמותם של קהלים חרדיים מן התקנות התרחשה לא רק בישראל אלא גם בשכונות חרדיות בארה"ב, ובמיוחד בניו יורק.

התפקיד החברתי של הטקס הדתי

הסוציולוג היהודי צרפתי אמיל דורקהיים (1858-1917), מאבות הסוציולוגיה ומדעי החברה, שהיה בעצמו בן של רב, טען שסודם של החיים הדתיים הוא בהיותם אמצעי מעולה לליכוד חברתי. לא תוכנו של הטקס הדתי חשוב, ולא טיבה של האמונה הדתית עצמה, אלא הליכוד החברתי החזק שאלו מייצרים. לפיכך, לפי דורקהיים, חייבת המדינה החילונית ליצור טקסי דת וזיכרון אזרחיים שיהיה בכוחם ללכד את האזרחים כפי שהטקסים הדתיים מלכדים את חברי הקהילה הדתית.

פרנץ רוזנצווייג, וכמוהו גם הוגים יהודים מודרניים נוספים, נטו לזלזל בטיעון הסוציולוגי מבית מדרשו של דורקהיים. הם

החברה החרדית בישראל ובעולם מגוונת ומורכבת הרבה יותר ממה שנהוג לחשוב. מטבע הדברים, כל אמירה מכלילה על החרדים ומגפת הקורונה יש בה עיוות וסילוף האמת. למרות זאת, אין ספק שבהשראת עמדותיהם של רבנים ומנהיגים חרדיים שונים, והרבה פעמים בעקבות שתיקתם הרועמת, נדחפו בני קהילות שונות – חלק גדול מהן קהילות חסידיות – להתנהגות בעלת מאפיינים אנרכיסטיים בזמן מגפת הקורונה.

ההתנגדות של רבים מהחרדים לקבל על עצמם את הוראות הממסדים הרפואיים לגבי שמירת מרחק, עטיית מסכות ונקיטת שאר אמצעי זהירות – כנראה לא הייתה סתמית. אמנם התנגדויות שכאלה לא היו ייחודיות לבני קהילות חרדיות. אפילו נשיא ארה"ב לשעבר דונלד טראמפ, וכמוהו גם מספר מנהיגים אחרים בעולם, זלזלו בהנחיות הללו, במיוחד בראשית המגפה, וסירבו לקבל על עצמם הגבלות כלשהן על אף מעמדם המחייב. אנשים שונים חששו שמא ההחלטה לעצור את החיים היא קיצונית ומבטאת אובדן שליטה והיסטריה. אולם אין בעובדות אלה כדי לשחרר אותנו מדיון במשמעות ההתנגדות הקבוצתית להנחיות בקרב מנהיגים ויחידים בחברה החרדית.

כשם שאין להכחיש שרוב הציבור החרדי בישראל הקדים להתחסן כאשר מנהיגיו האיצו בו לעשות זאת, מרגע שהבינו שפעולה פשוטה זו יש בה להגן על היחידים ולהפחית את התחלואה בקרב הקבוצה כולה, כך אין להתעלם מן הנטייה שקדמה לה: להתעלם מן ההגבלות כאשר הדבר היה כרוך בפגיעה באורח החיים המסורתי, במיוחד בכל הנוגע לקיום מצוות שרגילים לקיימן בציבור כמו תפילות בבתי כנסת, לימוד תורה בבתי מדרש, חתונות ולוויות.

אל מול הגינויים הרבים בכלי התקשורת כנגד הציבור החרדי ומנהיגיו, הושמעו טענות כי הציבור החרדי הפך לשעיר

גילו עניין בערכים ובתכנים הרוחניים שבמקורות הדתיים על שום תרומתם הסגולית לחיי האדם, ולא חשבו שבכוחם של טקסים אזוריים להחליף את ערכם הייחודי של האמונות והטקסים הדתיים בכלל ושל אלה היהודיים בפרט. בצעירותי נסיתי להזדהות עם עמדה זו, אולם אירועים כמו התנהגות הקבוצות החרדיות בתקופת הקורונה מזכירים לי מחדש את טענתו של דורקהיים. במובנים מסוימים, האנרכיזם החרדי מהווה מעין הצדקה של טענתו.

בחירתם של ציבורים חרדיים לזלזל בפרהסיה בצווי ההגבלה לשם המשך קיומם של אורחות חייהם הדתיים שיקפה סולם ערכים אלטרנטיבי. לדידן של אותן קבוצות, הקהילה הפרטית קודמת לכלל היהודים ובמיוחד לכלל אזורי המדינה

אין ספק שצווי ההגבלה בתקופת הקורונה ערערו את הנוהג הדתי והעדיפו על פניו את המחויבות לשמירת בריאותם של כלל אזורי המדינה ללא הבדל דת, גזע ומין. השיקול המרכזי שהוצג בפני הציבור היה החשש מקריסת מערכות הבריאות הציבוריות ובראשן בתי החולים המשרתים באופן שוויוני את כלל אזורי המדינה, במיוחד לאור קריסת המערכות הללו במדינות כמו איטליה וספרד. במילים אחרות, צווי ההגבלה העמידו את טובת כלל האזרחים על פני טובתם של יחידים וקבוצות ייחודיות.

בחירתם של ציבורים חרדיים לזלזל בפרהסיה בצווי ההגבלה לשם המשך קיומם של אורחות חייהם הדתיים שיקפה סולם ערכים אלטרנטיבי. כיוון שמדובר בהנחיות שנועדו למנוע

הדבקה המונית מפני וירוס שמחולל מוות אכזרי, במיוחד בקרב מבוגרים, ניתן היה לצפות שהצו "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" (דברים ד טו) או הכלל הנודע "וחי בהם ולא שימות בהם" (בבלי סנהדרין, עד ע"א) יהיו אלה שינחו את החברה החרדית בהתייחסותה לצווי ההגבלה של הרשויות. אלא שלדידן של אותן קבוצות שהתעלמו מן ההנחיות, הקהילה הפרטית – של החסידים, הלמדנים או חברי בית הכנסת – קודמת לכלל היהודים ובמיוחד לכלל אזורי המדינה. ערכים מוסריים המצויים למכביר במקורות, המנוסחים בלשון כללית באמצעות המצווה "ואהבת לרעך כמוך", התגלו כטפלים למחויבות לשמירת ההרגלים המקיימים את הקהילה החרדית ומלכדים אותה.

בחירתם הראשונית והטבעית של אותם בני קהילות חרדיות לא הייתה דתית או הלכתית, ובוודאי שלא מוסרית, אלא חברתית. ברוח ניתוחו של דורקהיים, ניתן לומר במידה רבה של וודאות שהערך הגבוה ביותר בסולם הערכים שלהם הוא המחויבות החברתית להמשך קיומה של הקבוצה. כיוון שבשעת חירום אין מניעה דתית או הלכתית להתפלל ביחידות, ללמוד תורה בחוג המשפחה ולקיים טקסי ברית, נישואין ולוויה בהשתתפות מניין בלבד, הרי שהסרבנות הקבוצתית שהתגלתה בתקופת הקורונה מעידה על כך שהשמירה על הליכוד הקבוצתי גברה בשעת מבחן על כל ערך אחר, לפחות בקרב מתנגדי ההגבלות.

אין בכוונתי להציג דיכטומיה מוחלטת בין ליכוד חברתי לבין ערכי מוסר ותכנים שברוח. ברור שמחויבות עמוקה לליכוד החברתי אינה סותרת לחלוטין אפשרות של מחויבות לערכים ולתכנים רוחניים. אולם שעת מבחן חושפת את סדרי העדיפויות של כל יחיד וכל קבוצה. בשעת המגפה נחשפה סתירה ממשית בין המחויבות לליכוד החברתי של הקבוצה לבין המחויבות לערכים דתיים ומוסריים הנשענים על ערך קדושת החיים.



צילומים: חיים ריבלין



פרופ' רון מרגולין

הוא עמית מחקר במרכז קוגוד לחקר המחשבה היהודית ולהגות עכשווית במכון שלום הרטמן ופרופסור חבר בחוג לפילוסופיה יהודית ובתוכנית ה-M.A. במדעי הדתות של אוניברסיטת תל אביב



החרדים והחברה החילונית: סכנה והזדמנות

לי כהנר

משבר הקורונה ניפץ את האמון שנבנה בזהירות בעשור האחרון בין החברה החרדית לבין הציבור הכללי. אולם הקורונה גם חיזקה רוחות של שינוי חרדי פנימי, שעשויות לפתוח הזדמנויות חדשות למפגש ולריפוי

מן הפוליטי אל הלוקאלי

תהליך נוסף שהתרחש בצל הקורונה הוא התחזקות ההנהגה המוניציפלית החרדית. בדומה למה שהתחולל בציבור הישראלי בכלל – השלטון המקומי והמועצות האזוריות והעירוניות התגלו כמשמעותיות ביותר עבור האזרח החרדי

ביום שאחרי הקורונה נרצה שוב ללכת קדימה ולחזור ולהגיד "אחים אנחנו". נצטרך לשוב ולחיות אחד ליד השני, לפתוח את שוק העבודה ואת ההשכלה הגבוהה לחברה החרדית. את כל אלה יהיה מאוד קשה לעשות

הממוצע. ראשי הערים החרדיות העניקו לתושביהם את המענה המיידי בתחומי הרווחה, הכלכלה, הבריאות והחינוך, והמנהיגים המקומיים הרוויחו נקודות זכות רבות על חשבון ההנהגה הפוליטית החרדית, שאיבדה את אמון הציבור החרדי. חברי הכנסת החרדיים נתפסים כמי שעשו לביתם או דאגו כל אחד לאלקטורט שלו ולא פעלו מספיק לטובת הציבור החרדי בכלל. לחרדים הייתה ציפייה שההנהגה תדאג להוציא אותם מהמשבר כמה שיותר מהר, אך בסופו של דבר הם היו האחראים לצאת. הביקורת הזאת נשמעת פה ושם אפילו כנגד ההנהגה הרוחנית והרבנית, כמו למשל ביקורת כלפי הרב קנייבסקי המובעת בפירוש בקרב חלק מהקבוצות הליטאיות. אולם בדרך כלל התרעומת מופנית כלפי

הקורונה חוללה שבר גדול בתוך החברה החרדית, שאת עומקו אנחנו עדיין לא יכולים לשער במדויק. במיוחד חמור שברו של הדור הצעיר שעזב בלית ברירה את ספסלי הלימודים לתקופה לא קצרה. חלקו הגדול של הדור הזה יחזור לישיבות, אבל מי שלא יעשה זאת – עשוי להידחק אל שוק העבודה ולהתרחק מן הליבה של החברה החרדית. הרבנים, מנהיגי הציבור החרדי, הבינו זאת היטב ומסיבה זו הם ביקשו להשאיר את הציבור הצעיר בתוך עולם הישיבות תוך כדי משבר הקורונה.

דחיפה נוספת החוצה מן המובלעות החרדיות קשורה לחוויית הבידוד וההרחקה במרחבים החרדיים. מי שגר בתוך מרחב חרדי שמרני ושומר על ההנחיות הרגיש כי בשל ההפרות של אחרים הוא "נכלא" לאורך תקופות ארוכות בתוך "מרחבים אדומים". אחרי חוויה כזו, ייתכן מאוד שחרדים רבים יעדיפו לגור במרחב מעורב ולא בערים חרדיות מובהקות, כדי לא להיכלא שוב בתוך המובלעות החרדיות.

המחקר מראה שהפרק הביוגרפי המועד לרצון לצאת מן המובלעת הפיזית והחברתית – ולו באופן חלקי – הוא סביב גיל ארבעים, אז בדרך כלל הילדים כבר התקבלו למסדות הלימוד ולפיכך הם לא ישלמו מחיר על ההחלטה להתרחק. לא פעם בגיל זה מתחילים חרדים לשאול את עצמם שאלות על מקומם. אין הכוונה ליציאה בשאלה, אולם ביום שלאחר הקורונה מעבר לעיר מעורבת או יציאה לשוק העבודה הן אפשרויות הרבה יותר מפתות עבור החרדי המתון. במקביל, הורים רבים חשו שהמגזר החרדי לא נתן להם מענה חינוכי למשבר; ההנחה שילדים יכולים ללמוד שעות רבות בעזרת שיחות טלפון, ללא "זום" וללא מסגרת, התגלתה כמופרכת. דומה שרבים מההורים יפנו לפתרונות טכנולוגיים כדי שהמשבר הבא, אם יגיע, יתפוס אותם מוכנים יותר.

הפוליטיקאים, הנתפסים כמי שמוציאים לפועל את המדיניות החרדית ולכן נושאים באחריות.

כך או כך, דומה שעכשיו הן הציבור החרדי השמרני והן החרדים המודרניים נושאים עיניהם לשלטון המקומי: הראשונים מבקשים שהמובלעת החרדית תמשיך להיות ביתם המוגן, והאחרונים מבקשים לייצר תשתיות ברמה גבוהה יותר, לקראת המשבר הבא. אכן, ההתנהלות האינסטיטוטית של ראשי הערים והמועצות מול משרדי הממשלה השונים העמיקה את הקשרים בין המערכות הללו והדבר ישליך גם על התנהלותן בזמן שגרה ועל היכולת שלהן לספק מענה לתושבים שבאחריותם.

האם יש סיכוי לאמון מחודש?

ההיבט הקשה ביותר של משבר הקורונה בחברה החרדית קשור בעיניי למערכת היחסים שלה עם הציבור החילוני. התקשורת הזרימה כל ערב מראות קשים מאוד לסלון של הציבור הישראלי – הפרות בוטות של הנחיות משרד הבריאות בקרב החברה החרדית. השנאה שנבעה מהמראות האלה הרסה בחדשים ספורים מאמץ של עשור לקירוב בין המגזרים באמצעות פעולות של גישור, מפגש והידברות ובאמצעות יצירה תרבותית של תוכניות טלוויזיה וסרטים. הנרטיב שהלך והתנסח בשנים האחרונות, שלפיו החברה החרדית עוברת שינויים ומחפשת מחדש את אופייה, נמחק בזמן הקורונה. במשך שנה הציבור הישראלי ראה באמצעות התקשורת חברה שמרנית קיצונית שמפרה את הנחיות המדינה ובכך פוגעת בציבור כולו.

אחת השאלות הקשות ביותר שהתעוררה אצלי בזמן משבר הקורונה הופנתה לקבוצות החרדיות המתונות יותר, שאיתן אני עובדת: היכן הן היו? מדוע קולן לא נשמע? התשובות שקיבלתי חזרו על עצמן: הסגר הראשון חולל מעין הלם שגרם להתכנסות פנימה; בסגר השני אנשים היו עסוקים בדאגה לביתם הפרטי ונטשו שלא מרצון את מוטיבציית הגישור או ההשתלבות; בסגר השלישי כבר נעשו ניסיונות



ד"ר לי נהנר

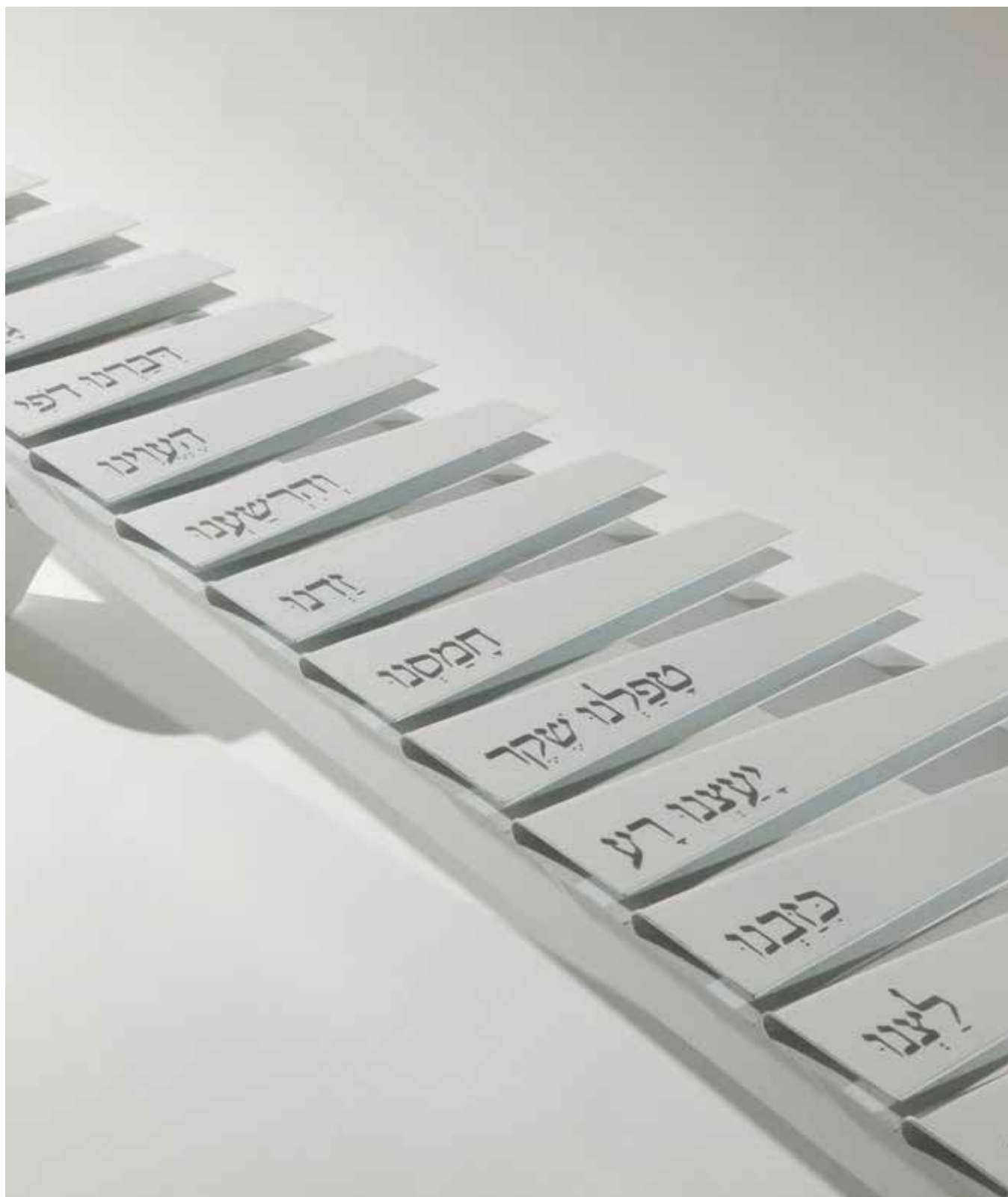
היא ראש החוג לגאוגרפיה ולימודי סביבה במכללת אורנים וחוקרת בותכנית "חרדים בישראל" במכון הישראלי לדמוקרטיה

של קבוצות חרדיות מתונות להשמיע את קולן, אבל היה זה מאוחר מדי.

ביום שאחרי הקורונה נרצה שוב ללכת קדימה, לחזור ולהגיד "אחים אנחנו". נצטרך לשוב ולחיות אחד ליד השני, לפתוח את שוק העבודה ואת ההשכלה הגבוהה לחברה החרדית. את כל אלה יהיה מאוד קשה לעשות אחרי השנה האחרונה. מערכת היחסים עם החברה הכללית תהיה להערכתי הסוגיה המורכבת ביותר לטיפול ולשיקום. מעסיק חילוני יתקשה הרבה יותר לפתוח את הדלת לעובד חרדי; האזרח מן השורה יחשוש לגור לצידם של חרדים. למתחים הישנים סביב צביון דתי ותרבותי, מתווסף עתה הפחד מפני התנהגות החרדים בזמן מגפה או סכנה. מי שישוחח עם נערים ונערות חילוניים יגלה מהי התפיסה הישראלית הרווחת כלפי החרדים: חברה אחידה שכולם בה שמרניים וקיצוניים. אנחנו נדרשים לחזור אפוא ולהדגיש ולהציג את הגיוון בחברה החרדית, את ריבוי הקולות שבה, שלפחות אחד מהם הוא קול מודרני שמבקש להשתלב בחברה הישראלית ובשוק העבודה שלה.

ועם כל זה, בדיוק בנקודה הזאת משבר הקורונה מציע גם הזדמנות. האינטרנט הפך להיות לכלי פוטנציאלי אדיר במישור התעסוקה, במישור ההשכלה וגם בהיבטים מקצועיים. בקרב חרדים מתונים, המחברים לאינטרנט, אנחנו רואים עלייה בהזדמנויות ללימודים גבוהים, ללימודים במכינות, לעבודה מהבית. נשים חרדיות שעזבו לגור בפריפריה יכולות עתה לעבוד בחברות שנמצאות במרכז, שכן העבודה מתבצעת בחלקה או ברובה מרחוק. במקביל, תחושת המחנק של הרחוב החרדי והאכזבה מן ההנהגה הפוליטית והרבנית בעקבות המחיר ששילמו החרדים, כמו גם הקושי הכלכלי שהביאה הקורונה, מהווים כאמור פוטנציאל לכניסה רחבה יותר של חרדים למעגל העבודה.

כדי שהשינויים הללו יתחוללו צריכה החברה החרדית להעמיק את המגמות האלו בתוכה, ומנגד, החברה הכללית נדרשת לקבל את הקבוצות החרדיות שיגיעו אל שוק העבודה בזרועות פתוחות ובחיבוק אמץ.



דוב אברמסון, וידוי: הניגון, 2007. אלומיניום ועץ

"הכאוס הוא המנגנון המרכזי הפועל בישראל"

מולי להד, תהלה פרידמן, מרזוק אל-חלבי,
בצלאל כהן, מאיר קראוס

רב שיח על לקחי הקורונה - לקראת התמודדות עתידית של החברה הישראלית
עם משברים קשים

משבר הקורונה חשף שורה של כשלים משמעותיים בהתנהלותן של החברה הישראלית ושל מערכות השלטון שלה. בעיקר בלטו לעין כשל ברמת הנכונות של אזרחים רבים לציית להנחיות, גם במצב חירום ממש, וכשל מקביל בנכונות ויכולת השלטון לאכוף את הוראותיו, בעיקר מול ציבורים חזקים ומאורגנים. בנוסף בלט כלשונה של המערכת המדינתית המרכזית לספק מענה מוצלח ומהיר לכל מצוקות האזרחים, במיוחד במצב של משבר מהיר ומתגלגל המייצר בעיות חדשות כמעט מדי יום.

מתוך הנחה שהחברה הישראלית עלולה לעבור בעשורים הקרובים לא מעט משברים כאוטיים ועמוקים – מגפות נוספות, מצוקות כלכליות, רעידות אדמה, התקפת טילים רחבה ועוד – כנסנו יחד חמישה מומחים מתחומים שונים וביקשנו לשמוע מהם על התובנות שהם רכשו מימי הקורונה לקראת התמודדות עם משברים עתידיים: המומחה לטיפול בטראומות פרופ' מולי להד; חברת הכנסת לשעבר תהלה פרידמן; חוקר החברה הערבית ד"ר מרזוק אל-חלבי; הפעיל החרדי הרב בצלאל כהן; ואיש החינוך מאיר קראוס. הדברים המובאים כאן הם תמצות דבריהם מתוך השיחה המשותפת שנערכה לפני מספר שבועות.

יאיר שלג

לנצל את מנגנוני התכנון לטווח ארוך | מולי להד

באופן כלשהו. אנחנו זקוקים לרשות חירום לאומית, לתוכניות אסטרטגיות, לעבודה של תיאום, תכנון וחשיבה קדימה. מנגנונים כאלו ניסו לצמוח בשנים האחרונות, אבל תמיד רוסקו.

לקח נוסף שהתגלה שוב ושוב בשנה וחצי האחרונים הוא עד כמה חשובה הרשות המקומית. אי אפשר לשלוט במשבר ארצי כמו הקורונה מן המשרד בירושלים. אסונות כמו מגפה או רעידת אדמה יוצרים גלי הדף בכל הארץ, גם באזורים מרוחקים, והניסיון של שלטון מרכזי לתת להם מענה הוא בדרך כלל לא רלוונטי. צריך לתת לרשויות המקומיות לפעול במקרים כאלה כי הן יודעות מי האנשים בתחומן שזקוקים לעזרה ואיך להגיע אליהם, איפה נמצאים ילדים וקשישים, וכן הלאה. אבל גם כאן – אי אפשר לעשות את זה ללא תכנון. צריך לתת לרשות המקומית את הכלים, האמצעים, הליווי וההנחיות. אני בעד להחזיר לקהילה את הכוח אבל מתוך מהלך שילווה בתכנון לטווח ארוך. בהקשרים אחרים אפשר לראות איך יוזמות מקומיות נהדרות לא מצליחות להתרומם כי לא נלווית להן עבודת הכנה בשטח. המהלך המקומי כשלעצמו הוא נהדר, אבל אין איך לקלוט אותו או להשתמש בו אם לא נעשית עבודת תשתית רחבה יותר.

נושא עקרוני נוסף שמשבר הקורונה הציף, והאחרון שאני מבקש להתייחס אליו, הוא משבר האמון והאמינות הנורא שאנחנו נמצאים בתוכו. כאיש מדע, אני חש שהמדע כבר לא נתפס כגוף ידע רציונלי המבוסס על חקר, ידע וניסיון, אלא כפיסת מידע נוספת שצצה בעיתונות ובתקשורת, בין הפייקניז והחדשות האחרות. המגמות הללו קשורות לערעור הכללי על סמכות מקצועית, לחוסר אמון בגורמים שנתפסו בעבר כאמינים, כאחראיים וכבני סמך. זאת תופעה עולמית שהגיעה לקיצוניות בארה"ב של טראמפ, אבל אפשר למצוא אותה גם באירופה וכן בישראל. העובדה ש-30% מהצרפתים מסרבים להתחסן, כאשר במקומות אחרים בעולם כמהים לחיסונים, היא לא תיאמן.

בהקשר הזה, האתגר העצום הוא להחזיר לאנשים את האמון, במיוחד לדור הצעיר שמחובר לרשתות החברתיות. אני עסוק בנושא הזה מטעם משרד הביטחון שנים רבות, ואני זוכר איך לפני שבע שנים, במבצע צוק איתן, חווינו את ההשפעה הנוראית של הרשתות החברתיות כשהורים

אחד הכשלים המרכזיים שבלטו במשבר שעברנו בשנה וחצי האחרונים הוא שמדינת ישראל לא הפעילה את המנגנונים שישנם ברשות העוסקים בתכנון לטווח ארוך. כמעט בכל משרד ממשלתי ובכל רשות ממשלתית יש יחידה שעוסקת בניית לטווח ארוך, וכמעט אף אחת מהן לא הופעלה: לא בתחום הביטחוני, לא במערכת החינוך, לא בתחום בריאות הנפש, ועוד. הוועדה העליונה לבריאות, למשל, לא כונסה ולו פעם אחת בזמן הקורונה. גם לא הוועדה המייעצת של המועצה לביטחון לאומי. לישראל יש המון תוכניות מגירה ואפילו תרגולים למצב של מגפות במדינת ישראל – אם כי לא מגפות ארוכות כמו זו שחווינו – ולא נעשה בהן שימוש. לכן, הלקח הגדול מבחינתי ממשבר הקורונה הוא להשתמש בגופים האזרחיים האלה, שכל השנים מתאמנים ומתאמנים, ולהפעיל אותם בזמן אמת. אנחנו מעולים באלתור, ולכן הגענו למצב שיש לנו מכונות הנשמה שיכולות להנשים חצי מהמזרח התיכון, אבל בתכנון הממוסד לטווח ארוך – אנחנו מקבלים ציון נמוך מאוד.

דוגמה לכשל תכנוני לטווח הארוך מצויה בתחום בריאות הנפש, שבו אני עוסק. בשדה הזה אנחנו נמצאים בתוך משבר שנמשך כבר שנים רבות. בעשרים שנים האחרונות לא פותחו תרופות חדשות, בעוד בשאר ענפי המדע התרופות כל הזמן מתחדשות. במקביל, הזמינות של שירותי בריאות הנפש צומצמה מאוד עקב הרפורמה שהתחוללה לפני שש שנים, ואת התוצאות שלה אנחנו רואים עכשיו – זמן ההמתנה לראות איש מקצוע יכול להגיע עד 18 חודשים במקומות מסוימים, ובתחום בריאות הנפש לילדים המצב אף חמור הרבה יותר.

חוסר התכנון קשור לאווירה כללית ששוררת בישראל, של חוסר מבניות ושל כאוס. למעשה, הכאוס הוא המנגנון המרכזי שפועל בישראל, כשרוב הזמן אנחנו מצליחים לנהל אותו. נתניהו, למשל, היה מומחה בניהול כאוס. אבל אי אפשר לנהל כאוס לנצח, תמיד בשלב מסוים הוא מתגבר ודוחה מעליו את הניסיון לביית ולנהל אותו, ואז מתרחשת קטסטרופה כמו שחווינו בזמן הקורונה. הכאוס מסוכן במיוחד מכיוון שכשהוא משתלט, האנשים מחפשים את האדם החזק שיוכל לנהל אותם, ומעדיפים שלטון כוחני על פני דמוקרטיה. בהקשר של משברים, מדינת ישראל צריכה להקים מנגנונים של תיאום ושיתוף פעולה. אני מדמיין למשל מערך תכנון לאומי שהממשלה והכנסת מעורבות בו, וגם העם שותף לו

רב שיח | לקחי הקורונה

נערים ונערות ומעניקות להם כלים לבחון ולהבדיל בין ידיעה מבוססת לבין מידע שאין לו שום קשר למציאות. תוכניות הלימוד של בית הספר צריכות לכוון לשם, לעתיד הווירטואלי.

השלכה אחת מיני רבות של משבר האמון והאמינות היא הצפה של המון דעות קדומות – על חרדים, על ערבים, על מהגרי עבודה, וכן הלאה. במשבר הקורונה החרדה העצימה את הפירוד, וזאת בניגוד למשברים קודמים כמו מלחמות, שבהן דווקא התגברה תחושת ה"יחד" ומידת ההכלה הייתה גבוהה מאוד. בהקשר הזה, אני חושב שכדאי לנסות ליצור אמנה חברתית חדשה, שבה כל חלקי החברה מסכימים על עקרונות מסוימים, ואותם מנסים לקדם יחד. את שאר הנושאים, שבהם יש מחלוקות – משאירים כרגע פתוחים ועומדים. אחרת אי אפשר להתקדם. אם להשתמש בשפה של הנשיא לשעבר ריבלין, השבטים השונים של החברה הישראלית צריכים להסכים על משהו, להתכנס סביב אמנה שתקדם את היסודות המשותפים.

גילו בוואטסאפ שילדיהם נהרגו. אלו תופעות שהתחילו כבר קודם לכן אבל הגיעו למימדים רחבים במערכות האחרונות ויצאו מכלל שליטה. אנחנו צריכים ללמוד איך מתמודדים עם מדיה חברתית שבה אין מדרג אמינות וניתן להפיץ בה כל דבר. תרבות צריכת המידע היא נטולת ביקורת. זהו אתגר עצום, במיוחד לאנשי חינוך – לבנות תוכניות שמכשירות

בהקשר של משברים, מדינת ישראל צריכה להקים מנגנונים של תיאום ושיתוף פעולה. אנחנו זקוקים לרשות חירום לאומית, לתוכניות אסטרטגיות, לעבודה של תיאום, תכנון וחשיבה קדימה. מנגנונים כאלו ניסו לצמוח בשנים האחרונות, אבל תמיד רוסקו



צילום: DMY, ויקיפדיה

פרופ' מולי להד

הוא פרופ' מן המניין בחוג לפסיכולוגיה במכללה האקדמית תל חי ומומחה בתחום ההתערבות והשיקום של קהילות בעקבות אסון



הלכידות החברתית איננה מותרות | תהלה פרידמן

של השקעת אנרגיה שלטונית. אם היה לנו ראש ממשלה שהיה יושב עם ראשי משרד החינוך בתדירות שבה הוא יושב עם הרמטכ"ל או עם בכירי משרד הביטחון – היינו נמצאים היום במקום אחר. אני מדמיית ראש ממשלה שאומר לשר החינוך: 'צריך לחתוך את שכבת הפיקוח ולמסור יותר יכולות לרמה המקומית, למנהלי בתי הספר; זה ייצור סכסוך עבודה אדיר, אבל אני כראש ממשלה מגבה אותך'. זאת המשמעות של הפניית אנרגיה שלטונית, וכרגע מערכת החינוך מוזנחת מהבחינה הזו. אני קיוויתי מאוד שהקורונה תהיה הזדמנות למערכת החינוך לשאול את עצמה שאלות עקרוניות, גם ברמת התוכן: מה חשוב לנו שילד בכיתה ח' יעבור; מה הגרעין ומה המעטפת בתוכניות הלימודים; וכדומה. אבל זה לא קרה בשום שלב, וכחברה בוועדת החינוך של הכנסת, זה היה מתסכל בצורה קיצונית.

בראות הנפש נמצאת גם היא במשבר אדיר, כמו שמולי להד התחיל לספר. יש, למשל, אלפי תקנים בלתי-מאוישים של פסיכולוגים חינוכיים. התקצוב של התקנים הללו נמוך ביותר, ולכן הם לא אטרקטיביים ופסיכולוגים לא רוצים לאייש אותם. חלק מהתקנים מוגדרים באופן שלא באמת מאפשר עבודה סבירה, כמו למשל פסיכולוג שאחראי על מאות ילדים. זה יחס כל כך לא סביר, שפסיכולוגים פשוט לא מגיעים למשרות האלה.

בהקשר המגדרי, אנחנו יודעים שהקורונה הכתה בנשים באופן חריף הרבה יותר מאשר בגברים, בכמה מובנים. היחס בין המפוטרות והמפוטרים היה בערך שני שליש לעומת שלישי, והאלימות במשפחה גאתה מאוד בגלל סיטואציית הלחץ. גם כאן בולט סדר העדיפויות של מדינת ישראל: היחס שמקבלת אלימות משפחתית לא מתקרב לזה של סוגיות ביטחוניות מבחינת תשומת הלב, מבחינה תקציבית, מבחינת כוח אדם ומשאבים. אבל למה זה כך, כעצם? הרי מדובר בביטחון של החיים שלנו, של נשים.

שלושת הנושאים הללו כרוכים בפער נוסף שהקורונה הצביעה עליו, ואותו חוויתי מקרוב כחברת כנסת: הפער בין היכולות של החברה הישראלית לבין הפוליטיקה הישראלית. זה לקח שאנחנו מכירים גם מימים של שגרה; הפוליטיקה הישראלית לא ממש מתפקדת, ויותר מזה – היא אף פוגעת פגיעה מתמשכת בחברה. בחברה הישראלית אפשר למצוא יצירתיות,

לתחושת, הקורונה לימדה אותנו בראש ובראשונה עד כמה חשוב האמון בין הקבוצות השונות בחברה ובין אזרחים לשלטון; עד כמה קריטיות השאלות של לכידות חברתית. במשך שנים התייחסנו להיבטים הללו בתור קישוט, כמשהו שנחמד אם יש לנו אותו ולא כאג'נדה רצינית של ממש. הקורונה לימדה אותנו שהנושאים הללו צריכים להיות מוצבים בבסיס הצרכים המדיניים שלנו. הרבה מאוד ממחירי הקורונה, כולל מוות של אנשים, נבעו מבעיות של חוסר אמון ושל ניהול פוליטי סקטוריאלי. למשל, העובדה שלא הפעילו את תוכנית ה'רמזור' בקיץ הקודם נבעה מלחץ פוליטי של קבוצות שונות והדבר עלה לנו במחירים גבוהים מאוד בחיי אדם ובכלכלה. צריך להיות ברור לכולנו שהשאלות סביב שבטיות, סקטוריאליות ולכידות הן סוגיות יסודיות ובעלות חשיבות עצומה.

שנית, ובהמשך לדברים של מולי להד אני רוצה להתייחס לסוגיית השלטון המקומי. השלטון המקומי תפקד ברמה טובה יותר מזה הארצי בכל הנוגע למשבר הקורונה – גם בגלל הקרבה לשטח וההיכרות עם הצרכים השונים, וגם בשל הגיוון והגמישות. בניגוד לרמה הלאומית ש'תופרת' חליפה במידה אחת לכל הבעיות, לשלטון המקומי יש יכולת לתת מענים שונים לבעיות שונות. הלקח הוא שיש צורך לחזק עוד יותר את השלטון המקומי.

הנושא הזה קשור למתח נוסף: בין סוגיות פנים לסוגיות חוץ. ישראל היא מדינה מוזנחת למדי מבחינת סוגיות הפנים, כי באופן טבעי רוב האנרגיה הושקעה תמיד בסוגיות חוץ וביטחון. במשבר הקורונה ישראל חוותה בפעם הראשונה משבר עמוק, בסדר גודל של מלחמה, שאינו מתחולל על הציר הלאומי אלא על הציר האזרחי. כך ניתן פתאום משקל אדיר לשאלות פנים ולשאלות אזרחיות שבדרך כלל זוכות למעמד משני. הקורונה חשפה שנושאי הפנים הם הם "החיים עצמם", ולא נושאי החוץ. מסתבר שהחיים הם קודם כל הרפואה, החוסן החברתי, החינוך.

מתוך שלל נושאי הפנים שהקורונה הציפה את חשיבותם, בלטו מערכת החינוך, בריאות הנפש והסוגיה המגדרית, ועל שלושם אני מבקשת להרחיב מעט. אני חושבת שאין מחלוקת שצריכה להתחולל רפורמה עמוקה במערכת החינוך. זאת למעשה לא סוגיה אידיאולוגית, ואפילו לא של כסף אלא

הכשל הראשון, שמטריד אותי מאוד, הוא חולשתה של הכנסת מול הממשלה. הכנסת, שהיא הכוח של העם, נדרסת תחת מגף הממשלה. במדינת ישראל יש מעט מידי חברי כנסת, שהרי חלק לא מבוטל מהם הם שרים, וגם חברי הכנסת הקיימים אזוקים למשמעת הקואליציונית. בעבר המשמעת הקואליציונית הייתה מופעלת בנושאים שסביבם התכנסה הקואליציה, ובנושאים אחרים חברי כנסת מן האופוזיציה ומן הקואליציה יכלו לשתף פעולה ולפעול יחד. כיום המשמעת הקואליציונית מחייבת אותם להצביע באופן מסוים באחוז גבוה מאוד של ההצבעות. אני חושבת שהדיון האינסופי בשאלת הכוח של בתי המשפט מול הכנסת הוא לא הנושא הבער אלא חוסר האיזון בין שתי רשויות אחרות: המחוקקת והמבצעת, הכנסת והממשלה.

מתח נוסף שמייצר בעיות הוא בין המפלגות לבין ראשיהן. למעשה, המנגנון הקלאסי של מפלגה כמעט ולא פועל היום, כי אנשים מצביעים לא למפלגה אלא לזה העומד בראשה – לנתניהו, לבנט, ללפיד, לגנץ. מכיוון שכך, חבר הכנסת הממוצע שואל את עצמו, ודי בצדק: מה הסמכות המוסרית שלי, כמספר 6 או 7 ברשימה, לנקוט עמדה בניגוד לראש הרשימה? בעבר, כשהמנגנונים המפלגתיים היו חזקים, התקיים איזון כלשהו בין ראש המפלגה לבין חברי הכנסת האחרים, וגם להם היה כוח מסוים כלפי ראש הרשימה שלהם. כיום, גם אם ראש המפלגה הוא אדם משתף וקשוב – כמו במפלגה שבה אני הייתי חברה – חסרונה של המפלגה כגוף חי עדיין מורגש. עד לפני עשור רוב המפלגות בישראל היו מפלגות חיות, ויוצאות הדופן היו המפלגות החרדיות וישראל ביתנו של ליברמן. כיום המצב התהפך. רוב המפלגות מוגדרות על ידי ראש הרשימה שלהן ואילו המפלגה עצמה רדומה ונמצאת בשוליים. המהלך שהובילה מרב מיכאלי ב'עבודה' – החזרת המנגנון המפלגתי – הוא יוצא הדופן במפה הפוליטית העכשווית. אם אנחנו רוצים הנהגה ראווה יותר – כדאי להתחיל מן הכשלים הללו ולמצוא איזון נכון יותר בין הכנסת לבין הממשלה ובין המפלגה לבין העומד בראשה.

יזמות וגם ערכות, ואילו הפוליטיקה פשוט פועלת נגד מגמות כאלו ומזיקה להן. אם פוליטיקה אמורה לשקף בדרך כלל את החברה, אצלנו המראה שבורה.

ישראל היא מדינה מוזנחת למדי מבחינת סוגיות הפנים, כי באופן טבעי רוב האנרגיה הושקעה תמיד בסוגיות חוץ וביטחון. הקורונה חשפה שנושאי הפנים הם הם 'החיים עצמם', ולא נושאי החוץ. מסתבר שהחיים הם קודם כל הרפואה, החוסן החברתי, החינוך

אני מבקשת להצביע על שני כיוונים אפשריים לפתרון הבעיה הזו. דבר ראשון, אנחנו צריכים לזכור שמי שמייצר מנהיגי ציבור הוא הציבור עצמו. פוליטיקאים, לא נעים להגיד, הם עם שקל מאוד לאלף אותו. הפוליטיקאי זקוק לתשומת לב ציבורית, זה מה שמעניק לו כוח לפעול. כשתשומת הלב הציבורית שלנו מופנית להתנהגות אלימה, בוטה וחסרת אחריות – אנחנו מעודדים את הפוליטיקאים שלנו להתנהג ככה. אם אין פידבק ציבורי משמעותי לפוליטיקה עניינית ואחראית – פוליטיקאים לא ינקטו בה. אני חושבת שאזרחים צריכים להתייחס אל עצמם כשחקנים פוליטיים אקטיביים, לא רק כשהם מצביעים בקלפי אלא גם בין סבבי הבחירות. תגובות ברשתות החברתיות, למשל, הן סוג של אקטיביזם פוליטי. הן דרך להעביר פידבק לפוליטיקאי ולכן הן משפיעות על ההתנהגות הפוליטית של נבחרי הציבור.

לצד זאת, ישנם מספר כשלים מבניים ומערכתיים שמונעים צמיחה של הנהגה פוליטית טובה יותר. גם כשמגיעים אנשים טובים ומצוינים אל המערכת הפוליטית, וגם כשהם מקבלים גיבוי מהציבור שבחר בהם, הכשלים הללו תוקעים את המערכת ולכן הם דורשים התייחסות נפרדת.

תהלה פרידמן

היא סמנכ"לית "יזומת המאה" וחברת כנסת לשעבר. מובילה יזומות וארגונים לקידום לכידות חברתית



בחברה הערבית גם לרשויות המקומיות אין כוח מרזוק אל-חלבי

בטח לא כשמדובר תקציבי ענק. כל ההחלטות נתונות לידי של ראש המועצה, שבדרך כלל נטול אף יכולת לניהול תקציבי, וכתוצאה מכך – התקציב לא מנוצל ולא מתממש. זה המצב הכללי, אולם ישנן כמה רשויות יוצאות דופן שפורצות את הגבולות הללו, ובאמת מצליחות הרבה יותר מאחרות בפיתוח ובנייה לטובת האוכלוסייה כולה.

כיום כדי לאשר תוכנית מתאר ביישוב ערבי נדרשות במוצע 15 שנים. המשמעות היא שפיתוח היישובים חסום ופרויקטים גדולים לא מקודמים. היישובים הערביים נטולי תכנון אסטרטגי, ולכן הם עסוקים כל הזמן רק בפתירת בעיות מהיום למחר

באופן כללי יותר, אני רוצה למנות שלושה לקחים שאני מזהה בעקבות משבר הקורונה, שאותם מדינת ישראל צריכה ליישם בהקשר של המגזר הערבי. לקח ראשון הוא שבכל תכנון מדיניות לקראת המשבר הבא על מקבלי ההחלטות לקחת בחשבון את החברה הערבית. צריך לדאוג שאת שדרת השלטון המקומית יאיישו אנשים בעלי יכולות ומיומנויות להתמודד עם משברים, כאלו שלא יהיו רק צרכנים של מדיניות אלא גם שותפים בבנייה ובביצועה. יש מומחים ערבים, פעילים ופעילות שמעוניינים להגן על האוכלוסייה שלהם ולשתף פעולה עם הרשויות, ובמשבר הבא כדאי לקחת אותם בחשבון כבר מההתחלה. יש לדאוג שבעלי תפקידים מהחברה הערבית יהיו משולבים בדרגים הכי גבוהים שעוסקים בטיפול, ייעוץ והכנת תוכניות וכן ברמת השטח. כבר מעכשיו אפשר לצרף נציגים ערביים לפורומים שמתכננים וקובעים מדיניות.

לקח שני הוא טיפול בבעיית חוסר התכנון. מולי להד התייחס לכך ברמה הכללית, ואני רוצה להתמקד בחברה הערבית. נתון בלתי נתפס הוא שכיום כדי לאשר תוכנית מתאר ביישוב ערבי נדרשות במוצע 15 שנים. המשמעות היא שפיתוח היישובים

אני רוצה לפתוח, כמו עמיתי, בתחושת חוסר האמון שהורגשה בזמן משבר הקורונה – בחברה הישראלית הכללית ובחברה הערבית בפרט. כמו שאמרו לפניי, למדיה החברתית, המרכזית כל כך בחיים שלנו, יש חלק משמעותי בחוסר האמון הזה. אבל לדעתי במקרה שלנו חוסר האמון נבע בעיקר מהתנהלות המדינה והממשלה ביחס למשבר הקורונה: קבלת החלטות לא-שקופה, לעתים תוך ניסיון הסתרה מהציבור; תחושה של הכרעות מתוך לחץ; סירוב להתייעץ עם המומחים הרלוונטיים – כל אלה ועוד גרמו לתחושת חוסר אמון כללית. לכך התווסף גם ניהול סקטוריאלי של המשבר, תוך התמקדות בקבוצות ותת-קבוצות, ללא ראייה ממלכתית שלוקחת בחשבון את כל אזרחי המדינה.

בהקשר הערבי, חוסר האמון הזה מגיע אחרי שני עשורים של שיסוי, הסתה ודה-לגיטימציה לחברה הערבית. זו הסיבה שלצד חוגים רחבים שכן צייתו להנחיות ושיתפו פעולה עם המדיניות של משרד הבריאות, היו רבים בחברה הערבית שזלזלו בהנחיות ובנהלי הקורונה. הייתה תחושת ניכור בסיסית כלפי ממשלת נתניהו בקרב החברה הערבית. חוסר האמון שהרגישו ישראלים רבים כלפי נתניהו והממשלה שלו היה חריף יותר בקרב הערבים, כן הם שמרגישים מנודים ומודרים, ולא מאמינים שהמדינה באמת רוצה בטובתם. מכאן נולדה בקרב חלקים בחברה הערבית התחושה שההנחיות הממשלה נובעות משקר ומניפולציות. אגב, בזמן שהציבור הישראלי הרעף שבחים על תפקוד צוותים רפואיים ערבים בזמן הקורונה, הממשלה ונציגיה נשארו אדישים לעניין ונמנעו מלשבח את הצוותים הללו. דפוסי התנהגות כאלו העצימו את התחושה שהממשלה לא ממש רצינית ולא אחראית.

דיברו כאן קודם, ובצדק, על חשיבות העבודה ברמה הלוקאלית, של המועצות המקומיות. אבל במקרה של החברה הערבית – הרשויות המקומיות הן מוחלשות וחסרות אמצעים. אני עצמי הייתי חבר בפורום שהתכנס במשבר הקורונה וניסה לייצג לרשויות המקומיות, אבל גילינו שאין די כוח אדם ואין תקציב. כמובן שחלק מהכשלים ומהאשמה נעוצים גם בחברה הערבית עצמה. יש למשל תופעה בולטת של חוסר יכולת לנהל תקציב ברשויות המקומיות. הבעיה נובעת מכך שאת התפקידים ברשויות המקומיות לא מאיישים אנשים בעלי יכולת לנהל את הרשויות ואת תקציביהן באופן מיטבי,

העולם, הוא לא אפשרי יותר ברמת השטח ואי אפשר לבצע אותו. ההגמוניה בישראל לא עיצבה תוכנית חלופית, ולכן נוצר הכאוס שדיברתי עליו. אנחנו נטולי אופק אמיתי, ואין לנו אפשרות לייצר אמנה חברתית בת הסכמה. אני חושב שאנחנו כבר לא יכולים לחזור אחורה, וצריכים לחשוב קדימה – לאן אפשר להתקדם מכאן. במקביל, גם בחברה הפלסטינית התרחשה קריסה של הפוליטיקה. גם הרשות הפלסטינית וגם החמאס בעזה איבדו כל אמון של הציבור בהם.

יורגן הברמאס לימד אותנו שהדמוקרטיה הייצוגית נוצרה והתעצבה בהתאמה למדינת הלאום. אבל מה קורה כאשר כוחות גדולים מחוץ למדינה מעורבים באופן ברור ומובהק בהחלטות הלאומיות? אלו תופעות שמתרחשות בכל העולם וגם בישראל כתוצאה מתהליכי הגלובליזציה שמחלישים את יכולתן של המדינות והממשלות לשרת את אזרחיהן ולא את בעלי האינטרסים בכלכלה הגלובלית. יש חשש אמיתי שהדמוקרטיה קורסת – בישראל ובעולם – בשל הכוחות הרבים שבוחשים הן בזירה הלאומית והן בתוך המדינות פנימה. התהליכים הגדולים האלה מחלחלים ומשפיעים על החיים היומיומיים של האזרחים.

חסום ופרויקטים גדולים לא מקודמים. אם אני ראש מועצה שרוצה לבנות היכל תרבות בעיר ערבית, גם אם יש לי את התקציב לכך – אין לי היכן לבנות אותו כי אין לי קרקע, וכדי להצליח להקצות קרקע דרוש זמן ארוך. באופן כללי, היישובים הערביים נטולי תכנון אסטרטגי ולכן הם עסוקים כל הזמן רק בפתירת בעיות מהיום למחר. בעבר היו יחידות של תכנון אסטרטגי ביישובים ערביים, ובמקומות שבהם הן עוד פעילות – כמו למשל אום אל פאחם – תקציבים גדולים מנוהלים באופן מוצלח ביותר וסוגיות של קרקעות ובנייה לצרכי ציבור מטופלות היטב. המבנים הארגוניים האלו חייבים להשתפר כדי שהחברה הערבית תצליח להתמודד עם המשבר הגדול הבא.

לקח שלישי, והוא אולי העקרוני ביותר, נוגע לרעיון המארגן של מדינת ישראל. הפוליטיקה הישראלית כולה – וכמוה גם זו הפלסטינית – התבססה על הרעיון שמדינת ישראל היא מדינה לאומית לעם היהודי, בהתאם לתוכנית החלוקה. מתוך נקודת המוצא הזאת פעלו מייסדי המדינה והאליטות שהחליפו אותם, ולאורה הם תכננו ובנו את העתיד; זה הרעיון שעיצב את הפוליטיקה הישראלית עד ממשלות שרון ואולמרט. אני חושב שכישלון אוסלו הביא את הקץ על הרעיון הזה. הוא עבר מן



צילום: שרון גבאי

מרזוק אל-חלבי

הוא עמית מחקר במרכז קוגוד לחקר המחשבה היהודית ולהגות עכשווית במכון שלום הרטמן



בעיית האמינות והאמון בממסד | בצלאל כהן

התחיל בשקט ובצנעה ונודע לכולם בחתונה הגדולה שתועדה בקיץ, בחודש אב שעבר.

אכזבה גדולה נוספת הגיעה מן 'החרדים החדשים', קבוצה שאני עסוק בה כבר הרבה שנים. החרדים החדשים, המודרניים, כאילו נעלמו מן המפה בזמן הקורונה. הציפייה שלי הייתה שהם ישמיעו קול, ידברו על הסכנה, על הצורך להתמודד, על סולידריות, שותפות ואחריות. אבל למעשה, חוץ מכתב אחד שתיעד הפרות קורונה לאורך התקופה, ואכן שילם על זה מחיר יקר, רק בודדים השמיעו קול, וגם הם לא עשו זאת כקבוצה. אני הסקתי מכך שמוקד חשוב שחסר בעולמם של החרדים, גם החרדים החדשים, ובו לא עוסקים מספיק הוא נושא האזרחות ולימודי האזרחות. השיח הציבורי כל הזמן עוסק בלימודי אנגלית ומתמטיקה בחינוך החרדי, ובכניסה לעולם העבודה, אבל מסתבר שלא פחות מאלה חשובים לימודי האזרחות. למקבלי ההחלטות וקובעי המדיניות היתה הנחה שאם החרדים ייקלטו בעבודה, בצבא ובאקדמיה – ההתנהגות האזרחית תגיע ממילא, אבל ההנחה הזו לא הוכיחה את עצמה.

קשה למצוא חברי כנסת שיהיו מוכנים להאבק למען החינוך הממלכתי החרדי, כלומר – מוסדות הלימוד שמשרתים את החרדים החדשים. חבר הכנסת החילוני לא מעוניין להכנס למאבק הזה, שנתפס כלא שלו, במחיר סכסוך עם הממסד החרדי

באופן כללי, לדיבור על 'טוב משותף' לכלל האוכלוסיה, להכלה רב-תרבותית של קבוצות שונות, למציאת המשותף בין ה'שבטים' השונים של ישראל – לכל אלו יש עקב אכילס שנחשף בקורונה, לפחות בכל הנוגע לחרדים. המהלכים הללו לא יכולים להתקיים ללא דרישה חד משמעית כלפי קבוצות המיעוט להסכים על כללי משחק משותפים. הכלה של תרבות

אני מבקש לפתוח בנושא שכבר עלה כאן – בעיית האמינות והפייק-ניוז, בעיקר ברשתות החברתיות. בשנה וחצי האחרונות כל אדם שיודע לחפש בגוגל כמה מילים באנגלית הפך למומחה במגיפות, בחיסונים, במדיניות; הוא יודע לחשב אחוזי תמותה, להשוות לנזקי השפעת, לתת עצות על חיסונים, ועוד. מומחים וחכמים מטעם עצמם אנחנו רואים גם בימים כתיקונם, אבל הפעם ההיקפים של התופעה היו מייאשים ממש. כולם הפכו למומחים, הכל נצבע בקונספירציות. גם בחברה החרדית התרחשו תופעות דומות, ומכיוון ששם אין פייסבוק או אינסטגרם – הוואטסאפ החליף את העיתונות הממוסדת. חלק מהאתרים החרדים ניסו להביא קולות של מומחים בעלי משקל ואנשי מקצוע – בלט בכך לטובה "כיכר השבת", האתר החרדי הגדול ביותר כיום – אבל בוואטסאפ כל הזמן רצו שמועות.

אני עצמי מצאתי את עצמי מתקשה לכתוב באופן פומבי, כי היה נראה לי שהקולות הסבירים, השקולים, פשוט לא יישמעו בתוך בליל השמועות והקונספירציות. במיוחד כשעלו קונפליקטים מורכבים: האם לסגור את בתי הכנסת, האם לחגוג את ליל הסדר עם המשפחה, האם לקיים חתונות, האם לפתוח תלמודי תורה ושייכות. הפלפולים הלמדניים האינסופיים, השמועות והקונספירציות יצרו שיח מלא בחוסר אמון. התרחשה הטלת ספק קבועה בתום הלב של מקבלי ההחלטות ולעתים הצטיירה תמונה של תוכנית זדונית עולמית.

בהקשר הזה האכזבה הגדולה ביותר הייתה מן האדמו"ר מבעלז, שבמשך עשרות שנים נחשב, ובצדק, כמנהיג מתקדם ביותר וכרפורמטור. דווקא הוא, אדמו"ר תל אביבי, דובר עברית רהוטה, שהצעיד את הקהילה שלו קדימה בנושאי תעסוקה ואקדמיה – שימש כמכחיש הקורונה הגדול. לפי חלק מן השמועות, הדבר נבע מתוך החשש שלו מפגיעה נפשית בבני הקהילה שלו. כבר בחודשים הראשונים של המשבר הוא הפיץ מכתב לחסידים שלו ועודד אותם שלא להיכנס לתחושות של דאגה וייאוש. הוא אמנם הודה בקיומה של המגפה אבל למעשה החליט: 'אנחנו נמשיך להתנהג כרגיל; נמשיך את הטישים, את החתונות, את התפילות'. חסידי בעלז אפילו לא הלכו עם מסכות בבית המדרש. זה

— ביכולת החיבור איתם. שכן הבעיה הגדולה כרגע היא שהישראליות לא רואה בהם שותפים, והיא נמצאת בשיג ושיח רק עם הממסד החרדי. קשה למצוא חברי כנסת שיהיו מוכנים להאבק למען החינוך הממלכתי החרדי, כלומר — מוסדות הלימוד שמשרתים את החרדים החדשים. חבר הכנסת החילוני לא מעוניין להכנס למאבק הזה, שנתפס כלא-שלו, במחיר סכסוך עם הממסד החרדי. אבל זו טעות, כי השותפות הזו תשרת לא רק את החרדים החדשים אלא את החברה הישראלית כולה.

לסיום, אני רוצה לסמן גם שתי נקודות התמודדות פנים-חרדיות שלדעתי הקורונה הציפה. הראשונה היא כניסתו של האינטרנט לחברה החרדית בעוצמה שמעולם לא הייתה כמותה. אנחנו מדברים על עלייה של עשרות אחוזים בחיבור לאינטרנט, דבר שבוודאי ישפיע על החברה החרדית ועל השיח שבתוכה. הסוגיה השנייה היא הדור הצעיר בשיבות. לא כל התלמידים חזרו לשיבות כשהן נפתחו מחדש. תלמידים רבים ש'הוחזקו' בשיבות באופן מלאכותי, לא מתוך הרצון ללמוד אלא בלחץ המשפחה או כדי לא לפגוע בשידוך — ניצלו את הקורונה כדי 'לנשור'. בכך הם מחוללים לדעתי שינוי דרמטי בעולם החרדי, שעוד נראה את אותותיו בעתיד.

מיעוט וסובלנות כלפי ערכים אחרים צריכה לבוא יחד עם תביעה חד משמעית לאחריות. שמעתי לא פעם חרדים שמשתתפים בדיאלוגים עם חילונים ועם קבוצות ישראליות אחרות תמהים: אם אתם מכבדים אותנו כמו שאנחנו, כיצד אתם מבקרים את העובדה שמבחינתנו הרב קנייבסקי הוא שמחליט על החינוך בקהילתו והאדמו"ר מבעלז הוא שקובע אם יהיו חתונות או טישים?

אם נחזור לחרדים החדשים ולאכזבה מחולשתם, אני רוצה להתעכב על שתי סיבות מרכזיות לאותה חולשה. ראשית, החרדים החדשים אינם מאורגנים יחד, בין השאר מפני שהרבה מהם עסוקים בחייהם האישיים ולא בחיים הציבוריים; הם מתמודדים באופן יומיומי עם שאלות פרנסה, עיצוב אורח החיים המשפחתי שלהם וכדומה, ורובם לא מעוניינים לפעול לתיקון החברה החרדית כולה. את חלקם זה לא מעניין, ואחרים טוענים שזו פשוט משימה בלתי אפשרית. נוסף לכך, רוב החרדים החדשים הם מאוד צעירים. בעולם החרדי אין לגיטימיות להשמעת קול בגיל 25 או 30. זה קול חסר משמעות מבחינה ציבורית בתוך החברה החרדית.

מכל זה אני לא מסיק שהחרדים החדשים הם לא רלוונטיים. להפך, אני עדיין חושב שהמפתח טמון בהם, או ליתר דיוק

הרב בצלאל כהן

הוא ראש בית מדרש "אנשי חיל" למנהיגות תורנית בקהילה החרדית המתחדשת ויזם חברתי



מערכת החינוך נתפסת כחסרת ערך עצמי | מאיר קראוס

כל זה נכון באשר לתשתיות הפיזיות הנדרשות להתמודדות עם אירועי קיצון, אבל הדברים חמורים לאין ערוך במישור החברתי והרוחני. באירוע קיצון אנחנו חווים פחד, אי ודאות, שינויים דרמטיים בדפוסי החיים, חוסר ריכוז, דאגה ותסכול. אם כדי להיערך לרעידת אדמה עתידית צריך לחזק מבנים ולבנות ממ"דים, הרי שכדי להיערך להתמודדות חברתית, נפשית ורוחנית של האוכלוסייה בעת כזו צריך לחזק את הסולידריות, האמון, המחויבות ואת החוסן החברתי. האם הנושאים הללו עמדו אי פעם על שולחנם של נבחרי הציבור ומקבלי ההחלטות? האם הייתה אי פעם ממשלה בישראל שהעלתה לדיון את שאלת קידום הסולידריות בחברה?

מערכת החינוך היא מראה מצוינת לכך. לכל אורך המשבר היה ברור שבעיני מקבלי ההחלטות למערכת החינוך אין ערך משל עצמה. היא נסגרה בשל שיקולי בריאות ונפתחה בשל שיקולים כלכליים – נסגרה בגלל סכנה של הדבקה ונפתחה כדי לשחרר את המשק, כשההורים יוכלו לצאת לעבודה. שיקולים חינוכיים כמעט לא נלקחו בחשבון. זו תפיסה אינסטרומנטלית של החינוך שנובעת מחשיבה קפיטליסטית או ניאו-קפיטליסטית, שיש לה השפעה אדירה בישראל. במבוא לדו"ח ועדת דברת, שבחנה את מערכת החינוך והמליצה על שינויים בה, נכתב כי מטרת החינוך היא לשפר את יכולת ההשתכרות של התלמיד. אם זו באמת המטרה, אז אפשר לפתוח ולסגור את מערכת החינוך משיקולים כלכליים. אבל אם במרכז מערכת החינוך עומד האדם, אני משער ששיקולי הפתיחה והסגירה היו אחרים. עם כל הביקורת על הרב קנייבסקי שהחליט לפתוח את תלמודי התורה מבלי להתחשב בהנחיות – השיקולים שלו היו שיקולים ערכיים וחינוכיים, כאלו שנעדרו משולחן הממשלה.

חשוב לי להדגיש: ההיבטים הללו, הערכיים, החברתיים והחינוכיים, כמו סולידריות ואמון, משפיעים בצורה הישירה ביותר על ניהול המשבר. יכולת אכיפה, למשל, נשענת במדינה דמוקרטית על כך שיש היענות מרצון של רוב הציבור להנחיות, לצד איים של חוסר-ציות בשוליים. שנים של הזנחת הסולידריות ושל טיפוח קהילות נבדלות שאינן שותפות באחריות – פגעו ביכולת של המדינה לאכוף את ההנחיות.

בהקשר הזה אני רוצה גם לחדד את ההבדל בין הגורמים הפוליטיים לבין הגורמים האזרחיים הפעילים בחברה עצמה. כמו שתהלה אמרה, לא רק שהמערכת הפוליטית לא מעודדת

אני מצטרף לדברים שנאמרו באשר לסוגיית התכנון. לצערנו, במשרדי הממשלה אין מתודולוגיה של תכנון ולא קיימים מנגנוני תכנון כחלק אינטגרלי מתהליכי קבלת ההחלטות. יוצא הדופן היחיד הוא צה"ל, שבו יכולות תכנון מוטמעת בסדר העבודה של הארגון. חולשת התכנון קשורה לדעתי לאתוס ישראלי בעייתי – אתוס של מבצעים מיוחדים. היוקרה מוענקת לעשייה מבריקה וחד-פעמית ולא לעמל האפור וארוך הטווח. פיצוץ בכור אירני מסעיר את הישראלים יותר משאלות אסטרטגיות התוהות על ערכה של מדיניות רבת שנים שדחקה אותנו מחוץ למעגל ההשפעה של המאבק העולמי באיראן. אולם מדינה לא בונים במבצעים מיוחדים אלא באמצעות עשייה אפורה, יום אחרי יום.

מבצע החיסון בישראל היה באמת הישג מרשים, של הצלת נפשות ממש. אבל מבצע כזה אל לו שישכיח את כל השנה שקדמה לו, שכללה ההתמודדות יומיומית עם המשבר. לכן, הצלחת מבצע החיסונים לא מפחיתה את החששות שלי באשר ליכולת שלנו להתמודד עם אירועי משבר עתידיים. כמו שרכישת הסופר-טנק, מטוס הכיבוי הענק, לא כיסתה על מחדלי המדינה בהיערכות לשריפות, גם החיסונים לא מחפים על המחדלים ארוכי הטווח שקשורים בהתכוננות למגפה ובניהול המגפה. כחלק מאתוס המבצעים המיוחדים, מדינת ישראל אוהבת הרוואיות, אבל הרוואיות היא תמיד תוצאה של חוסר היערכות או חוסר מוכנות, ותכנון נכון היה מייתר את הצורך בה.

אני גם מבקש להזכיר שהמגפה לא הייתה כל כך בלתי-צפויה כמו ששכנעו אותנו לחשוב. אחרי מגפת הסארס בשנים 2002-2003 ארגון הבריאות העולמי ניסח אזהרה והתריע שתרחש בקרוב מגפה. בשנת 2007 הניח משרד הבריאות על שולחן הממשלה תוכנית היערכות למגפה, תוכנית שלא נדונה בשום פורום רציני וכמובן לא התבצעה בפועל. כלומר, היו כאן כלים שעשויים היו לשמש כבולמי זעזועים, יכולה הייתה להתבצע הערכות שהייתה מקילה על ההתמודדות עם המגפה. אך במקום זאת, בשל חוסר בתכנון והערכות, המגפה פגשה אותנו כשמערכת הבריאות מתוחה עד קצה בכל פרמטר וכשיכולת ניהול המשבר שלה נמוכה. מדוע נזקקנו לגייס את מערכת הביטחון לניהול המשבר? בדיוק מן הסיבה שהזכרתי קודם – זו המערכת היחידה שאימנה את עצמה בתהליכי עבודת מטה, בהקצאת משאבים, ביכולת תכנון, ועוד.

ההצלחה הגדולה ביותר בעולם הייתה של המדענים שעסקו במחקר מדעי בסיסי סייזיפי לאורך עשרות שנים, המובילים בהם הם זוג ממוצא טורקי שחיים בגרמניה. המדענים הללו יצרו את התשתית המדעית שאפשרה בסופו של דבר לחברת פיזור להתאים חיסון לנגיף בתוך חצי שנה. התשתית הזאת נבנתה בעמל אפור, במשך עשרות שנים, במשאבים ממשלתיים. השוק החופשי אינו מצטיין, בלשון המעטה, בהשקעה במדע בסיסי לאורך זמן, שכן השקעות כאלה לא מניבות מזומנים במהירות הנדרשת. כדאי שנזכור מי השחקנים שיכולים לקחת על עצמם את התכנון ואת ההיערכות לאירועי קיצון ואת הדאגה לחיי האנשים.

תמונה דומה עולה מההתנהלות של קופות החולים בישראל, שהייתה סיפור הצלחה. לכאורה, יש תחרות בין הקופות, אבל עיון ברגולציה בתחום הבריאות מגלה שהמערכת המדינית אפשרה לקופות החולים תחרות שכל עניינה הוא טובת המבוטח. הן מתחרות אחת בשנייה על רמת השירות שהן יעניקו בקצה השרשרת לאדם החולה. בניגוד לחברה בשוק הפרטי, שחזקה עליה שהיא דואגת בראש ובראשונה לשורת הרווח שלה ולא לטובת הלקוחות, בישראל הצליחו לכנות מערכת מורכבת שיש בה תחרות אבל לא על הרווח הכספי אלא על שירות המבוטח או החולה. בניית מערכות דומות במרחבים נוספים לטובת החברה הישראלית היא יעד חיוני ומשימה חשובה לממשלה הדואגת לאזרחיה.

כך גם באשר לשאלת האמון והסולידריות. הסדר חברתי הכלכלי הנוהג כיום אינו מעודד סולידריות חברתית ואמון. אם אנו מבקשים לחזק את חוסנה של החברה הישראלית, הן לחיי היומיום ובוודאי לקראת ארועי קיצון שעוד יגיעו, אנו נדרשים לשנות כיוון.

סולידריות, אמון וחוסן חברתי, היא למעשה פועלת נגדם. בתוך החברה היו קרנות אור נהדרות – הציות האזרחי בסגר הראשון לצד מופעים של סולידריות והתנדבות. אולם המערכת הפוליטית לא התגייסה למערכה על החיים, לא אזרה כוח כדי לייצר יציבות פוליטית, כלכלית וחברתית. תהליכי קבלת ההחלטות נראו משונים, לא תמיד רציונליים, ומנותקים מהחוויה הריאלית של האזרחים. מי שכן התגייסו למערכה היו מנהלי בתי החולים, רופאים ואחיות, צוותי עזר, אנשי חינוך ועוד שורה ארוכה של אנשי מקצוע בדרגים שונים. ה'פקידים' שנוהגים להשמיץ אותם בישראל, אלו שכבר שנים עוברים 'דיאטה' תקציבית, עבדו בפרך ועמדו במשימות.

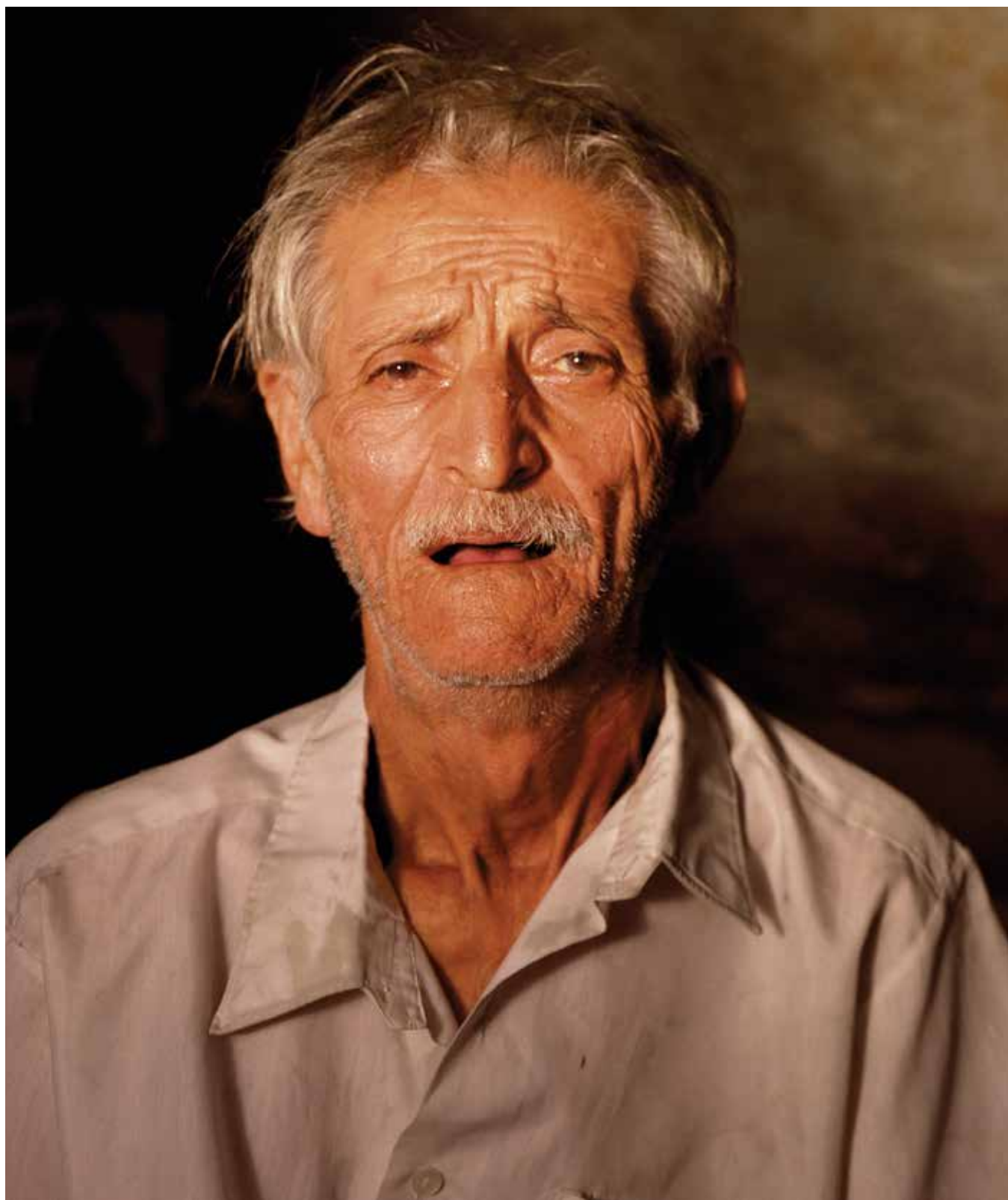
מערכת החינוך נסגרה בשל שיקולי בריאות ונפתחה בשל שיקולים כלכליים. שיקולים חינוכיים נמעט ולא נלקחו בחשבון. זו תפיסה אינסטרומנטלית של החינוך שנובעת מחשיבה קפיטליסטית או ניאו-קפיטליסטית, שיש לה השפעה אדירה בישראל

הרבה מהמחשבות שפירטתי כאן נכונות גם ברמה הגלובלית. הכישלון הגדול ביותר בעולם במאבק במגפה הוא של המדינה בעלת המשאבים הגדולים ביותר, בעלת התשתית המדעית ורמת הרפואה הגבוהה ביותר ובעלת יכולות ניהול מצוינות – ארצות הברית. היה לה את כל הפוטנציאל לנצח את הקורונה אבל היא נכשלה בגלל השקפת עולם חברתית-כלכלית ניאו-קפיטליסטית, שלפיה למדינה אין אחריות על בריאותם של אזרחיה.

מאיר קראוס

הוא עמית מחקר במרכז קוגוד לחקר המחשבה היהודית ולהגות עכשווית במכון שלום הרטמן





עדי נס, ללא כותרת (אויב), 2004. מתוך סדרת סיפורי התנ"ך

"אַתָּם יַרְעִי": קריאה חדשה בספר איוב | רחלי פריש

תפקידם של הרעים בספר איוב אינו רק לספק נחמה לאיוב או להטיח ביקורת נגדו. הופעתם של הרעים מלמדת כי החברות והסולידריות הם עצמן כלי חיוני בהתמודדות עם הסבל האנושי ועם הרוע

שלושת הרעים

ספר איוב עוסק בשאלה המטרידה מאמינים מאז ומעולם: מדוע צדיקים סובלים? כיצד ייתכן שאדם החי את חייו בהתאם לחוקי האל והוראותיו, אדם צדיק, גומל חסדים, הנאמן לאלוהים בכל מאודו, סובל מצוקה, עוני, מחלות ואפילו מוות בטרם עת? אולם על אף העיסוק הרב בשאלה זו במקרא ובתרבויות מקבילות, ספר איוב הוא יצירה חדשנית וייחודית שאין כדוגמתה במרחב שסביבו. אחד המאפיינים המייחדים את ספר איוב ביחס ליצירות אחרות הוא מבנה הספר: חלקו המרכזי, העוסק באופן אינטנסיבי בפתרונות השונים לשאלת הצדיק הסובל, בנוי כסדרה של נאומים שנושאים איוב ורעיו. הספר אינו נאום או מסה של אדם בודד, כמו 'קהלת' למשל, והוא גם אינו דיאלוג בין שני קולות – בין האדם לרעהו או בין האדם לאלוהיו – אלא מעין רב-שיח שבו כל משתתף נושא את נאומו בתורו. למבנה רב-קולי זה אין מקבילה בספרות המקרא.

בדרך כלל נהוג לייחס מתודה חדשנית זו לרוחב דעתו של המחבר ולדינונו המעמיק והמורכב בשאלת ייסורי הצדיק. חוקרים טענו שריבוי הקולות מאפשר דיון עשיר ומגוון ההולם סוגיה סבוכה זו. אולם כפי שניתן להבחין מעיון בספר, הפתרונות השונים המוצעים לשאלת ייסורי הצדיק אינם באים באופן עקבי מפיו של רע זה או אחר. כל הרעים אמונים על אותה מסורת חוכמתית, והם מעלים, במהלך שלושת מחזורי הנאומים בספר, טיעונים דומים או חופפים הנובעים ממסורת זו. כך, למשל, הטענה שכל היצורים חוטאים ואין מי שיוכל לטעון לפני האל שכלל לא חטא, מופיעה בדברי אליפז (ד יז-יח; טו יד-טז) ובדברי בלדד (כה ד-ו); טענת הגמול המושהה, שלפיה הצלחת הרשעים זמנית ובסופו של דבר ידם של הצדיקים תהיה על העליונה, מופיעה בדברי בלדד (פרק ח),

בדברי אליפז (טו לא-לג) ובדברי צופר (פרק כ). ריבוי הדמויות בספר אינו נובע אפוא מניסיון לשים בפיו של כל רע טענה מסוג שונה. נדמה שכל הטענות הללו יכולות היו להיאמר מפיו של רע אחד בלבד.

טענה זו מתחדדת מתוך הקבלה ליצירה בבליית מראשית האלף הראשון לפני הספירה, המכונה "התיאודיציה הבבליית" ונחשבת במחקר כמקבילה בסגנונה וברעיונותיה לספר איוב. יצירה זו מציגה דו-שיח בין הצדיק הסובל לרעו החכם המבקש להציע פשר לסבלו. טענותיו של הרע החכם דומות מאוד לאלו שמשמיעים רעי איוב, אך במקרה הבבלי – כולן נאמרות מפיו שלו בלבד. מחבר התיאודיציה הבבליית לא ראה צורך להוסיף דמויות נוספות לסיפור. מדוע בחר אפוא מחבר ספר איוב להציב כנגד איוב שלושה רעים?

אני מבקשת לטעון שהרעים בספר איוב אינם משמשים רק כאמצעי רטורי ומבני, אלא שהחברות והרעות היא נושא מהותי בספר, השוזר אותו לכל אורכו והוא אף מוצג כדרך התמודדות מסוימת עם הסוגיה הניצבת במרכז היצירה: בעיית הרוע בעולם. הרעים אינם מייצגים רק קולות בוויכוח אלא את החברה עצמה; ההתמודדות של הצדיק הסובל מולם חשובה לא פחות מאשר התמודדותו מול אלוהים. אכן, כמעט בכל אחד מן הנאומים איוב פונה לשני נמענים: לרעים ולאל. הוא עונה לטענות שמטיחים בו הרעים, מקשה על אמונותיהם ביחס לתורת הגמול ואף מתייחס לעתים קרובות לאופן פנייתם אליו ולדרך שבה הם מתמודדים עם טענותיו. חבריו אינם משמשים לו רק כנמענים חלופיים לטענותיו כלפי האל הנעדר. יש לו דרישות גם כלפיהם, ומתוך דרישותיו עולה דרך חלופית, או לכל הפחות משלימה, להתמודדות עם סוגיית הסבל האנושי.

עימות מחריף והולך

הרעים מופיעים לראשונה בספר בסוף סיפור המסגרת, כחוליה מקשרת בין הסיפור לבין מחזורי הנאומים:

וַיִּשְׁמְעוּ שְׁלֹשֶׁת רָעִי אִיּוֹב אֶת כָּל־הָרָעָה הַזֹּאת הַבָּאָה עָלָיו וַיָּבֹאוּ אִישׁ מִמָּקוֹמוֹ אֶל־יֹפִיז וּבִלְדָּד הַשּׁוּחִי וְצוֹפָר הַנַּעֲמָתִי וַיִּנְעֲדוּ יַחְדָּו לְבֹא לְנוֹד־לוֹ וּלְנַחֲמוֹ: וַיֵּשְׂאוּ אֶת־עֵינֵיהֶם מִרְחוֹק וְלֹא הִפְרִיחוּ וַיֵּשְׂאוּ קוֹלָם וַיִּכְפוּ וַיִּקְרְעוּ אִישׁ מְעֵלָּו וַיִּזְרְקוּ עֶפֶר עַל־רֵאשֵׁיהֶם הַשָּׁמַיְמָה: וַיֵּשְׁבוּ אֹתוֹ לְאַרְץ שִׁבְעָתָה יָמִים וְשִׁבְעָתָה לַיְלֹת וְאֵין־דָּבָר אֵלָיו דְּבָר כִּי רָאוּ כִּי־גָדֹל הַכָּאֵב מְאֹד: (ב יא-יג)

התנהגותם של הרעים מתוארת כאמפתית, עדינה ורגישה. הם באים "איש ממקומו", בוכים עמו ומשתתפים במנהגי האבלות. שתיתקם לאורך שבעת הימים הראשונים נתפסה בספרות חז"ל כהנהגה ראויה שאף נקבעה כהלכה לדורות: המנחמים בימי האבל אינם פותחים בדברים אלא יושבים ושותקים עם האבל עד שהוא פונה אליהם (בבלי מועד קטן, כח ע"ב). התנהגות זו מעוררת בקורא כבוד והערכה כלפי הרעים. הם מגיעים לתמוך בחברם בעת צרה, בניגוד, ככל הנראה, לבני משפחה וקרובים אחרים (השוו: יט יג-יז). הם אינם נרתעים מפצעי השחין של איוב, שבוודאי הרחיקו מעליו רבים, ואינם נמנעים מלשבת עמו על אף ש"יד אלוה נגעה בו" (על פי יט כא).

ואולם בפרק ג, לאחר שאיוב פותח את פיו ומקלל את יום לידתו, נדמה שהרעים הופכים את עורם. הם פונים אל איוב בלשון קשה, מוכיחים אותו על דבריו ולעתים אף לועגים לו. מהפך זה מעורר בחריפות את שאלת מניעיהם של הרעים: מה הייתה מטרתם של הרעים בנאומיהם? מדוע הם נוהגים כך כלפי איוב?

מנאומי הרעים עולה כי מטרתם הראשונית היא להביא לשיקומו של איוב. כך עולה למשל מנאום אליפז, הפותח בנזיפה כלפי איוב העורג אל המוות:

הֲנֵה יִסְרָף רַבִּים וַיָּדִים רַפּוֹת תִּחַצֵּק: כּוֹשֵׁל יִקְיִמוּן מִלֵּיד וּבְרָכִים כְּרָעוֹת תִּאֲמָץ: כִּי עָתָה תָּבֹא אֵלֶיךָ וְתֵלֵא תִגַּע עֲדֶיךָ וְתִבְהֵל: הֲלֹא יִרְאֶתְךָ פְּסָלְתְּךָ תִּקְוֶתְךָ וְתָם דְּרָכֶיךָ: (ד ג-ו).

אליפז נוזף באיוב על איבוד העשתונות המתבטא בקללת יום לידתו. על פי שיטתו של אליפז, ההולמת את תפיסת המסורת החוכמתית בכלל, מגישה זו של איוב לא תבוא הישועה. לפי המסורת החוכמתית, העולם מתנהל על פי משוואת גמול ברורה. אדם ההולך בדרך הישר יגיע לחיים טובים, ואדם סובל הוא אדם שסטה מן הדרך. אליפז מבקש אפוא להשיב את

איוב אל ה"דרך", מכיוון שזו האפשרות היחידה לשפר את מצבו: לגלות היכן הכשל – מהו החטא שחטא כלפי האל – ולשוב ממנו. גם יתר דברי הרעים במחזור הנאומים הראשון מנוסחים ברוח זו. אמנם טענותיו של איוב הולכות ומחריפות, ובהתאמה גם הטון של נאומי הרעים, אך ככלל, כל הנאומים במחזור זה מסתיימים בהבטחות לשיקומו של איוב אם רק יואיל לשוב אל דרך הישר. מטרתם הראשונית של הרעים בנאומיהם ממשיכה אפוא את יחסם אל איוב בתחילת הסיפור – הם מבקשים לתמוך בו ולשקמו. עתה הם אמנם עושים זאת בלשון קשה, לעתים אפילו בגערה, אך המוטיבציה הבסיסית שלהם חיובית.

אולם עד מהרה הופכות ההאשמות כלפי איוב לבוטות יותר ויותר, תהליך המגיע לשיאו בנאומו השלישי של אליפז, המאשים את איוב בחטאים איומים: התעללות בשכבות החלשות ביותר בחברה תוך כפירה בהשגחת האל. נדמה שתפנית זו של הרעים היא תגובה לערעור הקשה על תורת הגמול ועל טובו של אלוהים שמביע איוב בנאומיו. איוב, המתעקש על צדקתו לאורך כל הדרך, חש שהאל מתעמר בו לשווא. הוא אינו מבין כיצד ייתכן שאיש תם, ישר וירא אלוהים כמוהו סובל כל כך. תשובותיהם של הרעים, הטוענים שאין יצור שאינו חוטא או שאלוהים מייסר את האדם לטובתו, זוכות לבזו מצדו של איוב, והוא אף מטיח דברים כלפי מעלה. בעקבות זאת הרעים, שתפיסת עולמם הדתית עומדת תחת מתקפה חריפה, 'תופסים צד'. הם מגינים על אמונתם, או אולי, לתחושתם – על אלוהים עצמו, גם במחיר הטחת האשמות קשות וחריפות באיוב, שאינן נכונות ואינן הולמות את דמותו. נדמה שהתלהטות הרוחות גורמת לרעיו של איוב לנטוש את מגמתם הראשונית, לתמוך בחברם הסובל, והם מתייצבים 'לצדו' של אלוהים. עם זאת, אפילו ברגעיו הקיצוניים ביותר של הוויכוח אליפז מבטיח לאיוב שיקום מלא אם רק ישוב אל אלוהיו (כב כא-ל).

הרעים, שתפיסת עולמם הדתית עומדת תחת מתקפה חריפה, 'תופסים צד'. הם מגינים על אמונתם, או אולי על אלוהים, גם במחיר הטחת האשמות קשות וחריפות באיוב, שאינן נכונות ואינן הולמות את דמותו

נוחה של חברות

התנהגותם של הרעים מעוררת אצל איוב אכזבה רבה כבר בשלבים הראשונים של הדין. כך הוא מגיב לטענותיו של אליפז בנאומו הראשון:

אחי בגדו כמו־נחל פַּאפִּיק נְחָלִים יַעֲבְרוּ: הַקָּדָרִים מְנִי־קָרַח עָלֵימִי יַתְעַלְמֵם־שָׁלֵג: בָּעֵת יִזְרְבוּ נִצְמָתוֹ בְּחֶמֶד נִדְעָכוּ מִמְּקוֹמָם... כִּי־עָתָה הֵייתָם לֹא תֵרָאוּ חֲתַת וְתִירָאוּ: הַכִּי־אֲמַרְתִּי הִבּוּ לִי וּמִכְחָם שָׁחַדוּ בְעָדִי: וּמִלְטוֹנִי מִי־דָצָר וּמִי־ד עָרִיצִים תִּפְדּוּנִי: (ו טו-כג)

איוב חש שרעיו בגדו בו כפי שנחל אכזב בוגד במבקשים למצוא בו מים. הוא מדמה את רעיו למעין גבעה או הר מושלגים. השלג מעורר ציפייה אצל בני האדם, המקווים להשתמש במי ההפשרה בעונות החמות. היערמות השלג מהווה הבטחה לעתיד, לזמנים קשים. באופן דומה איוב ציפה שרעיו יתמכו בו, יתנו לו מכוחם, ויחלצו אותו מיד צורריו – במקרה הזה, מידי האל בכבודו ובעצמו. החוכמה שאגרו במהלך חייהם, צדקתם ונאמנותם, הייתה אמורה לעמוד לימינו בצרתו. ואולם, כמו שלג העומד בשמש ומתאדה עד שלא נותר לו זכר, כך גם תמיכתם של רעי איוב. בנאומיהם המצדיקים את סבלו ומבקשים את חטאו עומדים הרעים לצדו של אלוהים ולא לצדו של איוב.

תחושה זו הולכת ומתעצמת ומגיעה לשיאה בתגובת איוב לבלדד, בלבו של מחזור הנאומים השני. איוב טוען כלפי רעיו כי הם בחרו לתמוך באל המתעלל במקום בו, הקורבן החף מפשע. הוא מתאר את הסבל שהוא חווה מידי האל במונחים קשים, תוך שהוא מדגיש בעיקר את נטישתם של מיודעיו וחבריו. על פי איוב, נטישה זו נגרמה באופן ישיר על ידי האל, בדרך נוספת להוסיף על סבלו:

דַּעֲוֹ־אִפּוֹ כִּי־אֱלֹהִים עֲוֹנָתִי וּמִצֻּדֹי עָלִי הִקִּיף: הֵן אֶצְעַק חָמָס וְלֹא אַעֲנֶה אֲשׁוּעַ וְאֵין מִשְׁפָּט... כְּבוֹדִי מַעְלֵי הַפִּשְׁיט וַיִּסָּר עֲטָרַת רֹאשִׁי... אָחִי מַעְלֵי הַרְחִיק וַיִּדְעִי אֲך־זָרוּ מִמֶּנִּי: חָדַל וּקְרֹכִי וּמִי־דָעִי שִׁכְחוֹנִי: גָּרִי בֵּיתִי וְאֶמְהִיתִי לְזָר תִּחַשְׁבְּנִי נִכְרִי הֵייתִי בְּעֵינֵיהֶם... רוּחִי זָרָה לְאִשְׁתִּי וְחַנְתִּי לִבְנֵי בִטְנִי...

חֲנָנִי חֲנָנִי אֲתֶם רָעִי כִּי י־אֱלֹהִים נִגְעָה בִּי: לָמָּה תִּרְדָּפְנִי כְמו־אֵל וּמִבְשָׁרִי לֹא תִשָּׁעֶז: (יט ו-כב)

מצד אחד איוב סבור שהתרחקותם של רעיו ובני משפחתו נגרמת בידי האל עצמו, ומנגד הוא פונה לרעיו, אותם שלושה רעים המתוכחים עמו, כ"קבוצה" נפרדת שביכולתה לבחור לעמוד לצדו במקום להצדיק את האל. איוב מתחנן לרעיו

איוב מתחנן לרעיו בקריאה נוגעת ללב: "חֲנָנִי חֲנָנִי אֲתֶם רָעִי". הוא חש שאלוהים מנהל מערכה נגדו, אך כאן הוא פונה דווקא לחבריו ותוהה מדוע הם בוחרים לצודד באלוהים, מדוע הם מצטרפים למעין חגיגה מקאברית של התעללות בו?

בקריאה נוגעת ללב: "חֲנָנִי חֲנָנִי אֲתֶם רָעִי". הוא אף מעלה שאלה חמורה כלפיהם: "לָמָּה תִּרְדָּפְנִי כְמו־אֵל?" במקומות אחרים בספר, איוב פונה אל האל ומבקש הסבר למצבו. אך כאן הוא פונה דווקא לחבריו ותוהה מדוע הם בוחרים לצודד באלוהים, מה המניע שלהם, מדוע הם מצטרפים למעין חגיגה מקאברית של התעללות בו?

כאדם חכם ומפוכח, דומה שאיוב מסוגל לשער מדוע רעיו בוגדים בו. כך הוא טוען כלפיהם במקום אחר:

שְׁמַעֲוֵנָּא תּוֹכְחָתִי וְרִבּוֹת שְׁפָתַי הִקְשִׁיבוּ: הֲלֵאֵל תִּדְבָּרוּ עֲנֵלָה וְלוֹ תִּדְבָּרוּ רְמִיָּה: הִפְנִינוּ תִּשְׁאוֹן אִם־לֵאֵל תִּרְיִבוּ: (יג ו-ח).

איוב חש שרעיו בוחרים בדרך השקר כדי לא לפגוע באמונתם או כדי להגן על האל מהדברים הקשים שמוטחים בו מצד איוב. לשיטתו, אם הרעים היו בוחרים בדרך האמת ויראתם מפני האל לא הייתה מסנוורת אותם, הם היו מבינים עד כמה טענותיו מוצדקות, מצטרפים אליו ותומכים בו. במקום זאת הם נושעים אותו במערכה, מצטרפים לצד החזק, לצדו של אלוהים.

אכזבתו הקשה של איוב מרעיו, כמו גם טענותיו כלפיהם לכל אורך מחזור הנאומים, מוכיחה שהוא רואה בתמיכתם עניין חשוב, מהותי, שעשוי להקל באופן משמעותי את סבלו. התרחקות הקרובים היא מוטיב מרכזי ביצירות מסוג "הצדיק הסובל", במקרא כמו גם במסופוטמיה ובמצרים. ואולם כאן, בספר איוב, נושא זה זוכה להעמקה ולפיתוח מיוחד שלא מצאנו עוד כדוגמתו. החברים נתפסים כאן כקבוצה אוטונומית שבאפשרותה לבחור במי לצדד בעימות; תמיכתם עשויה לספק הקלה משמעותית עבור הסובל גם אם אלוהים ממשיך לפגוע בו.

תפיסה זו עשויה להפתיע את הקוראים בספר: הרי אם אלוהים בוחר לפגוע באדם מסוים ללא כל סיבה, אם האדם חש שאלוהים מתעמר בו, מה תועיל תמיכת חבריו? אולם התוכנה כי תמיכת החברה היא מקור לרווחה ואולי אפילו לגאולה, זוכה לתמיכה מכיוון בלתי צפוי – מדבריו של האל בכבודו ובעצמו בפרק הסיום של הספר.

חלקו המרכזי של הספר, המפתח את הדיון בסוגיית הצדיק הסובל, מסתיים ברצף נאומים מפי האל המתגלה מן הסערה. נאומים סתומים אלה זכו – בצדק – לפרשנויות רבות ומגוונות. עם זאת, רוב החוקרים מסכימים שדברי האל אינם עונים באופן ישיר לטענותיו של איוב ולא חושפים בפניו את הסיבה לסבל שעבר. הנאומים מתמקדים בקוצר השגתו של האדם ובחוסר יכולתו להבין את עומקם והיקפם של מעשי האל.

אולם זו אינה המילה האחרונה בספר. לאחר תגובתו הכנועה של איוב להתגלות האל, הספר ממשיך ומתאר את אחריתו. תמונה סיפורית זו פותחת בגערותו של האל באליפו וברעיו, שבניגוד לאיוב לא "דיברו נכונה" כלפי האל. מה עליהם לעשות כדי להשיב את חרון אפו של האל?

וַעֲתָהּ קָחוּ לָכֶם שִׁבְעָה-פָּרִים וְשִׁבְעָה אֵילִים וְלָכוּ אֶל-עֶבְדִּי
אִיּוֹב וְהַעֲלִיתֶם עֹלָה בְּעֶדְכֶם וְאִיּוֹב עֶבְדִּי יִתְפַּלֵּל עֲלֵיכֶם כִּי
אִם-פָּנִיו אֶשָּׂא לְבִלְתִּי עֲשׂוֹת עִמָּכֶם נִבָּלָה כִּי לֹא דִבַּרְתֶּם
אֵלַי נְכוֹנָה כְּעֶבְדִּי אִיּוֹב: (מב ח-ט).

אם כן, סליחת האל לרעים תלויה דווקא בכך שאיוב יתפלל בעדם. ניתן להציע פרשנויות שונות למהלך זה, כמו למשל שאיוב התגלה כצדיק האמיתי ולכן הוא היחיד שמסוגל להשיב את כעסו של אלוהים. אך לאור המשך הסיפור, נדמה שיש כאן עניין נוסף שעל איוב ורעיו ללמוד. מתברר שלא רק מצבם של הרעים מול אלוהים תלוי בתפילה זו, אלא גם מצבו של איוב:

וְהָיָה שֶׁבֶת אֶת שְׁבוֹת אִיּוֹב כִּהְתְּפִלּוּ בְּעֵד רָעָהוּ וַיִּסֹּף ה' אֶת-
כָּל-אֲשֶׁר לְאִיּוֹב לְמִשְׁנָה. (מב ט-י).

איוב אמנם זכה לאישור אלוהי על מעשיו כבר בתחילת הדברים – הוא מכונה "עבדי איוב" ומוצג כמי שדיבר נכונה לפני ה' – אך אין די בכך. שיבת איוב למצבו הקודם אינה תוצאה ישירה של העמידה בניסיון השטן או של דברי האמת שהשמיע, כפי שהיינו מצפים, אלא של התפילה בעד הרעים. רק כאשר התפלל איוב בעד רעיו אלוהים השיב את שבותו. בדרישה מהרעים לחלות את פניו של איוב ובדרישה מאיוב להתפלל בעד רעיו, אלוהים מדגיש את חשיבותה של הרעות

בשיקומו של האדם. נדמה שאלוהים אף מעניק לה ערך רב יותר מאשר הפניה אליו. התמיכה ההדדית בין בני האדם היא זו המושכת את חסדו של אלוהים.

דברי האל מאשרים למעשה את תפיסת הרעות העולה מדבריו של איוב לאורך הספר. בעולם שבו דרכיו של האל נסתרות מאיתנו, כאשר החוקיות שבה הוא מנהל את עולמו בלתי ניתנת להשגה – החברות, הרעות, התמיכה ההדדית בין בני האדם, עשויות לספק לפחות מידה מסוימת של נחמה. אמנם העמידה לצד האדם הסובל איננה תחליף לישועת האל, אך היא מספקת תמיכה וחוסן שעשויים להיות בעצמם מעין גאולה.

בניגוד לתפיסה המקובלת, ספר איוב אינו מלמד רק על קוצר השגתו של האדם וחוסר יכולתו לשלוט בגורלו ולהבין את מעשי האל. לאלה יש אמנם מקום נכבד בספר, אך זה אינו הנושא היחיד הוא עוסק בו. לצד ההתמודדות מול אלוהים, הספר מציג גם את תפקידה של החברה במצבי משבר. שלושת הרעים אינם רק קולות המייצגים השקפות עולם תיאולוגיות, תפיסות שונות של דרך האל בעולם, אלא גם את האופן שבו נוהגת החברה כלפי אדם המתמודד עם סבל ומשבר. החברה נדרשת לספק תמיכה וביטחון לסובל ללא קשר ליחסיו עם האל.

בתקופות קשות, שבהן אנשים טובים ואהובים מאבדים את פרנסתם, את בריאותם ולפעמים אף את חייהם, עלינו לזכור שאמנם איננו יכולים להבין את מעשי האל ואיננו יכולים לשלוט בגורלנו, אך התמיכה, החברות, הערבות ההדדית – כל אלו בהישג ידינו. בעולם שבו האל מסתיר את פניו עלינו לעמוד זה לצד זה, לתת מכוחנו זה לזה. כפי שמלמד אותנו ספר איוב, יש בכך נחמה גדולה.

בעולם שבו דרכיו של האל נסתרות מאיתנו – החברות, הרעות, התמיכה ההדדית בין בני האדם, עשויות לספק נחמה. העמידה לצד האדם הסובל איננה תחליף לישועת האל, אך היא מספקת תמיכה וחוסן שעשויים להיות בעצמם מעין גאולה



אריק וייס, נקי כפיים, 2000. סבון ומברשת ניקוי

ד"ר רחלי פריש

היא עמיתת מחקר במרכז קוגוד לחקר המחשבה היהודית ולהגות עכשווית במכון שלום הרטמן ומרצה למקרא במכללה האקדמית חמדת ובאוניברסיטת בר-אילן





נחמה גולן, בית במלכודת, 2005. נייר ומלכודת מן המזרח, מתכת

סכנה אורבת מבית: מדרש #MeToo

אילנה שטיין היין

לפעמים דווקא המוסדות שאנחנו סומכים עליהם הם שמסכנים אותנו. סיפור ימי ביניים על אישה אמיצה המתמודדת עם התנכלות ופגיעה מלמד אותנו לקח עכשווי על הצורך בביקורת ופיקוח על מוסדות בעלי כוח

קוגניטיבי: מצד אחד אנו נותנים אמון במישהו וסומכים עליו ומנגד אנחנו מכפיפים אותו לפיקוח וביקורת. לעתים קרובות מדי, התלות שלנו במוסדות הללו ובראשיהם מרתיעה אותנו מלחשוב על האפשרות של שימוש לרעה בכוחם. אנחנו חוששים שנגלה משהו שיעמיד בסימן שאלה את הנרטיב או את ההצלחה שסובבים אותם; פוחדים שהתרומות שהם תרמו ותורמים לקהילה שלנו יתאדו. במקרים כאלה, לעתים קרובות קל יותר להעלים עין.

המחשבה שהמסגרות שאנחנו סומכים עליהן דורשות שגם נפקח עליהן עין היא מחשבה מערערת. אנחנו חוששים שנגלה משהו שיעמיד בסימן שאלה את הנרטיב או את ההצלחה שסובבים את המוסדות הללו; אנו פוחדים שתרומותיהם לקהילה שלנו יתאדו

ניסיון השנים האחרונות – החל ב-"MeToo", דרך מחאות נגד אלימות משטרתית, ועד לאירועים קשים שבהם היו מעורבים מוסדות ואנשי ציבור, חילונים ודתיים – לימד אותנו שכאשר אנו חוששים לבחון כיצד מופעל הכוח במקומות שאנחנו בוטחים שבהם, לרבות במרחבים המקודשים שלנו,

שאלות קשות על שימוש לרעה בכוח, בפרט סביב מגדר ומקומות עבודה, עלו בשנים האחרונות בזכות תנועת "MeToo" הן מעבר לים והן בישראל. לצערנו, בימי מגפת הקורונה התחדדו עוד יותר סוגיות של התעמרות בתוך המשפחה וניצול לרעה של מבני כוח מגדריים ודתיים.

יש לנו תשתיות רבות המעצבות ומארגנות קהילות וחברות: בתים, בתי ספר, מוסדות דת, ארגוני צדקה וחברה, ממשלות, רשויות אכיפה, בתי משפט, וכן הלאה. אנחנו אכן זקוקים נואשות לכל אלו. כאשר התשתיות הללו פועלות היטב, הן מטפחות בני אדם בריאים וקהילות חזקות. הן מקדמות התנהגות טובה ופורייה ואף גומלות עליה, ומנגד מרתיעות מפני התנהגות רעה ותובעות דין וחשבון ממבצעה. בצדק אנחנו מאציילים על המוסדות הללו ועל העומדים בראשם סמכויות רבות ואמון גדול.

אולם לעתים הצורך שלנו במוסדות הללו ובאלו העומדים בראשיהם, כמו גם האמון שאנחנו נותנים בהם, מאפשרים ניצול לרעה של מערכות שהוקמו מתוך כוונה טובה. כאשר ילד סובל התעמרות מצד הוריו או מוריו – דווקא אלו שאמורים להגן עליו הם שהופכים למקור הסכנה; כאשר בן קהילה מוטרד או מותקף בידי הרב – דווקא האדם שאמור לעזור בו השראה ולהעניק לו תחושת שייכות הוא שמעורר ניכור; כאשר אשת מקצוע מוטרדת או מותקפת בידי חבר הנהלה והארגון מגן על התוקפן – דווקא אלו שאמורים להעצים ולפתח הם אלו שמסתירים אמיתות לא נוחות.

המחשבה שהמסגרות שאנחנו סומכים עליהן דורשות שגם נפקח עליהן עין היא מחשבה מערערת, שיוצרת אצלנו דיסוננס

אנחנו מאפשרים לאנשים רעים ולמערכות רעות להתפתח באין מפריע; אנחנו מייצרים קורבנות שסובלים בשקט. אחד הכלים העומדים לרשותנו לצורך תיקון המוסדות שלנו הוא לספר את סיפוריהן של אותן הפרות אמון ולעמוד על הדרכים שבהן אנו יכולים לתקן. אבל לא קל לספר את הסיפורים הללו.

ההשחטה של מוסדות נאמנים שאמורים לשמש בית לקהילותינו, מתוארת בצורה דרמטית בסיפור עם יהודי-צרפתי מן המאה השלוש-עשרה, המופיע באנתולוגיה 'אוצר המדרשים' מראשית המאה העשרים. הסיפור מתאר גיבורה צדקת שמתמודדת עם שורת ניסיונות אונס ורצח. אף שהזהות הנשית עומדת במרכזו, הסיפור עוסק בשאלות רחבות יותר הנוגעות לשימוש האתי בכוח, ובשורות הבאות אבקש לעיין בו מבעד לעדשה זו.¹

הזרים – מקור הישועה?

כך נפתח הסיפור:

מעשה באדם אחד שהלך לסחורה [=נסע לצורך מסחר], והניח את אשתו לאחיו.

וצוה לו: אחי, שים עיניך ולבך על אשתי 'לעבדה ולשמרה' עד שאשוב לשלום. וענה לו אחיו: אעשה כדברך.

הלך האיש לסחורתו בדרך רחוקה, ותשאר האשה לבדה ביד אחי בעלה. מה עשה? היה יוצא ונכנס והולך אצלה יום אחר יום ואומר לה: השמיעיני ואעשה כל חפצך ואתן לך כל מה שתרצי.

והיא אומרת לו: חלילה לי מעשות זאת, שכל המכחשת לבעלה מכחשת לבוראה, ועוד כי נפשה נידונה בדינה של

גיהנם, ועוד כי בעלי אחיך הוא והפקידני בידך לשמור אותי ולא לחבל נפשי ונפשך, ואיך תעלה בדעתך לשלוח יד בפקדון אחיך?! כי בתורת פקדון שמני בידך בלי ליכנס לרשות שאינה שלך...

וכל החומד אשת חברו יאבד ממונו ולסוף בא לידי צרעת ועתיד להיות נידון בגיהנם יורד ואינו עולה.

ההשחטה מיידית. הגיבורה נמצאת בביתה שלה, המוסד הראשוני ביותר שמספק תחושת הביטחון, תחת השגחתו של בן משפחה. ובכל זאת היא נתונה בסכנה. מכורח הנסיבות נאלץ בעלה לבטוח באחיו, וגיבורתנו נופלת קורבן לכורח ולאמון הללו. אבל אפילו כקורבן קולה נשמע צלול ורם. היא משמיעה טיעונים – שמקורם במסורת היהודית עצמה – כדי להסביר לאחי בעלה מדוע מעשיו רעים. היא מפגינה היכרות עמוקה עם התורה ודברי חז"ל: היא מכירה את הדקויות ההלכתיות בדבר ההבדל בין מתנה לפיקדון, ומגייסת גם טענות על גמול ועונש.² אולם אחי הבעל אינו מקשיב:

מה עשה אותו האיש? יום אחד בא ונכנס אצלה בבית, ויאמר אל העבד: קח את הדלי ולך לשאוב מים. וכיון שהלך למים, קפץ האיש אליה ורצה לאונסה ואמר לה: עשי רצוני. וצעקה האשה צעקה גדולה ומרה ואין מושיע לה, עד שהניחה מפני שצעקה.

ויצא לשוק ושכר עליה עדי שקר ואמר להם: בואו והעידו שאתם ראיתם שאני מצאתיה עם עבד ביתה. מה עשו הרשעים? הלכו לפני הסנהדרין והוליכוה לפניהם, והעידו 'כך וכך' ראינו שעשתה פלוגיאתא זאת עם עבדה, ודונה סנהדרין לסקילה.

מיד לקחוה... והוציאוה לבית הסקילה חוץ לירושלם וסקלוה ושמו עליה גל של אבנים כדין הנסקל.

שימו לב את מי שומעים ועל מי סומכים. מצד אחד קולה של הגיבורה נשמע; זעקויותיה מכריחות את תוקפה. הפחד

1 הסיפור מונע על ידי מוטיב העלמה במצוקה ומופיעה בו גם גבורה דרמטית, בדומה לסיפורי המאחרים של ג'פרי צ'וסר. גם אחד מסיפורי הקובץ 'אלף לילה ולילה' דומה לסיפורנו. אולם השקסט שלפנינו מלא ברמזים עשירים למקורות יהודיים ופיתולי עלילה שחותרים תחת הציפיות הרגילות מן הז'אנר הימי בינימי.

2 טענתה בעניין הצרעת היא אולי פרשנות לתיאור ה"נגעים" שמהם סובל פרעה בבראשית יב יז, כעונש על ששכב עם שרי אשת אברם. אולי יש כאן גם קשר לחוק המקראי על הרחקת הסובלים מצרעת מן הקהילה כיוון שנתפסו כטמאים. ייתכן שבכך טוענת האשה שגיסה יגודה עקב מעשיו. אולם כפי שנראה בהמשך, למרבה האירוניה היא זו שתיאלץ לעזוב את הקהילה עקב פשעיו. טענתה שהחומד את אשת חברו עתיד להיות נידון בגיהנום ללא אפשרות לעלות משם מתבססת על הנאמר בבבלי בבא מציעא, נח ע"ב: "היורדין לגיהנום עולים חוץ משלשה שיורדין ואין עולין, ואלו הן: הבא על אשת איש, והמלכין פני חבריו ברבים, והמכנה שם רע לחבירו."

"מה עשה אותו האיש? יום אחד בא ונכנס אצלה בבית, ויאמר אל העבד: קח את הדלי ולך לשאוב מים. וכיון שהלך למים, קפץ האיש אליה ורצה לאונסה ואמר לה: עשי רצוני. וצעקה האשה צעקה גדולה ומרה ואין מושיע לה, עד שהניחה מפני שצעקה"

לו: אם תוליכני לארצי אני אלמדנו תורה נביאים וכתובים. אמר לה: וכי יודעת את ללמוד? אמרה לו: הן. מיד הוליכה לארצו עמו ולמדה תורה לבנו.

מתברר שהאישה בטוחה יותר בחשכת הליל, מחוץ לגבולות העיר, כשהיא קבורה תחת גל אבנים ובחברת זרים, מכפי שהייתה בביתה שלה.

כמו אלוהים במעמד הר סיני, האישה מופיעה ביום השלישי וקולה נשמע כמו מן העולם השמימי,³ ובדומה ליעקב הישן על האבנים בבית אל וזוכה לראות את אלוהים – האב שומע את קול הגיבורה מתוך גל האבנים שעליו הוא ישן. קולה נעשה סוף סוף קול שראוי להקשיב לו. בניגוד לאנשים בביתה לשעבר, האיש הזה, הנוסע כדי ללמד את בנו תורה, רוצה להקשיב לסיפורו. כאשר היא מספרת אותו הוא שומע, נותן בה אומן ומאמין לדבריה, אף שאינו חייב לה דבר. היא עצמה יודעת מי היא ומה סיפורו, אבל כעת ידעו גם אחרים – משום שמישהו מוכן סוף סוף להקשיב.

בניגוד לרות, הנשאלת על ידי בועז בגורן "מי את בתי?", הגאולה של גיבורתנו אינה מתרחשת בזכות נישואין. היא פודה את עצמה באמצעות הידע התורני המפתיע שלה, והיא נאבקת למצוא את פיתה הפנימי בתורה עצמה.⁴ אולם היא עדיין זקוקה לפחות לאדם אחד בעולם שיאמין בה. עד אז, היא מדברת אל האבנים, צועקת אל הרוח. הרעות שמעניק לה האדם הזה, שבעצמו נמצא בשליחות דתית, מסייעת לה למצוא את ביתה – הממשי והמשפיר.

מבושה וההשלכות החמורות של מעשיו – כלומר מוסכמות המערכת עצמה – מבריחים את התוקף. אבל העוול נולד מקולות אחרים, הנחשבים חזקים יותר משלה: העבד נשמע להוראות הגיס ויוצא מן הבית, העדים מוסרים עדות שקר והסנהדרין מקבלת את העדויות הללו וגוזרת את דינה. הגיבורה אינה מקבלת את זכות הדיבור במשפטה. המערכת מתעלמת מקולה.

ברקע מהדהד סיפור יוסף המקראי: אשת פוטיפר מנסה לפתות את יוסף, המשמש בביתה כעבד; הוא מנסה לחמוק מחיזוריה, אזי היא תוקפת אותו והוא נמלט. באוזני אחרים טוענת אשת פוטיפר שיוסף הוא זה שתקף אותה וכי ברח רק כשהחלה לצעוק. בעקבות כך מושלך יוסף לבית הסוהר. בסיפור שלנו המצב הפוך: הגבר הוא בעל הכוח, והאישה היא צדקת כיוסף: היא מנסה לשמר את טהרתה ואז – במקום השלכה לבית הסוהר – נגזר עליה מוות מיידי. כמו במקרה של יוסף, משפחתה-שלה היא שמתעמרת בה.

האישה היא גיבורת הסיפור ועמה אנחנו אמורים להזדהות. היא אינה בטוחה בביתה אף שפעלה בדיוק כפי שמצופה ממנה: היא נוהגת בצדיקות ושוטחת טענות דתיות בשם התורה, העומדת בתשתית קהילתה. גיבורתנו מאוימת בידי אותם המוסדות עצמם שהוקמו לשם ההגנה עליה: משפחתה, שכניה ואפילו בית הדין.

הסיפור יכול היה להסתיים בנקודה הטרגית הזו, במותה של האישה כתוצאה מרשע ושחיתות. אבל הגיבורה שלנו מסרבת לנוח:

ויהי ביום השלישי בא אדם אחד מעיר אחרת שהולך את בנו ללמוד תורה בירושלם. וכשהגיע לבית הסקילה חשך עליהם היום ולא יכלו להגיע לירושלם. ולנו הלילה באותו מקום, ושמנו ראשיהם על הגל וישכבו במקום ההוא.

וישמעו קול מדבר בתוך האבנים, ש[כן] היתה מתאנחת וצווחת ואומרת: אוי לי כי נסקלתי בלשון הרע! וישמע האיש את הקול מדבר בתוך האבנים, ויהפוך את האבנים כל הלילה לצד אחד, וירא כי אשה היא. ויאמר לה: מי את בתי? ותאמר לו: אשת פלוני הייתי.

ויאמר אליה: מה לך פה? אמרה לו: כך היה מעשה וסקלוני בלא פשע ובלא חמס בכפי. אמרה לו: אדוני, לאן אתה הולך? אמר לה: לירושלם, ללמד תורה לבני. אמרה

3 או שאולי זה ניכוס פולמוסי של תחיית ישו ביום השלישי לאחר צליבתו.

4 זאת בניגוד מובהק לגרסה המצויה ב'סיפורי אלף לילה ולילה', שבה הגיבורה נשכרת כדי לטפל בתינוק ולא ללמד אותו.

המוכה נעשית רופאה

גם כאן יכול היה הסיפור להסתיים. בניגוד לנקודת הסיום האפשרית הקודמת, סיומו של הסיפור כאן היה משאיר אותנו בתחושה של סיפוק, גם אם מעורפל; בהרגשה שהגיבורה תהיה בסדר ואולי אפילו תצליח לחולל איזו רפורמה דתית. אבל ברגע שהיא נמצאת שוב בבית, גם אם בית חדש, פוקדות אותה צרות נוספות.

יום אחד נתן עבד הבית עיניו בה ואמר לה: השמיעי לי ועשי רצוני ואני אתן לך כל מה שתרצי, ולא אבתה לשכב עמו. מה עשה העבד? לקח סכין אחד ורצה להרגה, והכה את הנער והרגו ויברח.

והקול נשמע בבית אבי הנער כי מת העלם, ויאמר לאשה: מאחר שכן הוא, לכי מביתי וצאי לדרכך, כי בכל עת שאני רואה אותך לבי סוער והומה על בני.

האישה שבה אל מרחב ביתי, שבו ניתן היה לצפות שתשב בבטחה, אבל דווקא כאן היא שוב בסכנה. לא זו בלבד, אלא שכעת גם הילד שהיא מלמדת אינו בטוח. הוא נסחף לתוך סערה שאינה קשורה אליו ומקפח את חייו. אולי מוטב היה לה אילו נותרה מחוץ לעיר, תחת גל האבנים? אולי עדיף היה לאב ובנו לו לא היו פוגשים בה לעולם?

זהו היפוך נוסף של סיפור יוסף ואשת פוטיפר, אולם למרבה האירוניה כעת העבד הוא החזק, וגיבורתנו מוצאת עצמה בסכנה. עתה היא נדחקת שוב אל שולי החברה:

מה עשתה האשה? הלכה לדרכה, וכשהגיעה על שפת הים, באה ספינה מליסטים ולקוחה ושבאוה בשבי.

וה' הטיל רוח סערה על הים ויהי סער גדול בים והאניה חשבה להשבר, ויראו המלחים ויזעקו איש אל אחיו ויאמרו איש אל רעהו: לכו ונפילה גורלות ונדע בשל מי הרעה הזאת לנו. ויפילו גורלות ויפול הגורל על האשה. ויאמרו לה: הגידי לנו מה מלאכתך. ותאמר להם: עבריה אני ואת אלקי השמים אני יראה, אשר עשה את הים ואת היבשה. וספרה להם כל הקורות אותה.

מה עשו האנשים? נתמלאו רחמים על האשה. ועשה הקב"ה לה נס ולא נגעו הליסטים בה, וישליכוה אל היבשה ועשו לה דירה קטנה, וישתוק הים מזעפו ותלך האניה לדרכה.

הליסטים באונייה, שודדי הים, הם התגלמות ההיות-בלי-בית: הם שטים ממקום למקום ותופסים בדרכם כל מי ומה שהם

כאשר האישה מספרת את סיפורה לשודדי הים הם לא רק מאמינים לה, אלא עוזרים לה לבנות בית ועולם חדש עבור עצמה. הנבלים הופכים לגיבורים, ומי שאמורים היו להיות גיבורים אורבים ברקע כנבלים. רק היציאה מן הסדר הישן והכניסה אל תוך חוויה חדשה מספקת לה ביטחון. סוף סוף היא מוצאת לה בית אמיתי

רוצים. מי שעקב בעיון אחר השתלשלות הסיפור עד עכשיו יוכל לנחש כי באופן אירוני דווקא כאן תהיה הגיבורה בטוחה. חברות הליסטים מגינה עליה יותר מאשר אחי בעלה, יותר מאשר בית הדין שלה, יותר מאשר שכניה וחבריה.

לאורך הסיפור האישה נאחזה שוב ושוב בקדימות התורה ויראת האלוהים, והנה עתה, במקום המפתיע ביותר, אלוהים מופיע לאשש את טענותיה. היא הופכת מיוסף ליונה – הנביא המוצלח והחריף ביותר בתנ"ך. בדומה ליונה במסעו הימי, גם האישה מספרת על אלוהיה ותורתה באוזני נוסעי האונייה. אך בניגוד למלחים של יונה, שודדי הים שלה אינם משליכים אותה הימה כדי להציל את עצמם. כאשר היא מספרת להם את סיפורה הם לא רק מאמינים לה, אלא עוזרים לה לבנות בית ועולם חדש עבור עצמה, הרחק מהחברה שממנה הגיעה. הנבלים הופכים לגיבורים, ומי שאמורים היו להיות גיבורים אורבים ברקע כנבלים. רק היציאה מן הסדר הישן והכניסה אל תוך חוויה חדשה מספקת לה ביטחון. סוף סוף היא מוצאת לה בית אמיתי.

מכאן ואילך עוזר לה אלוהים להגשים את נבואותיה המקוריות:

והאשה הזאת נשארה במחוז והיתה רופאנית מעולה ובחונה, והזמין לה הקב"ה כל מיני עשבים שבעולם והיתה מרפאת בהם כל זב ומצורע וכל חולי. ועלתה האשה מעלה מעלה, ותקבוץ זהב וכסף לרוב עד שיצא טבעה בכל העולם.

גיבורתנו נעשית מרפאה. לאחר שהתבססה הרחק מביתה היא מרפאה מחלות – זיבה וצרעת – שלפי התורה הסובלים

אותי לסקילה בשביל לשונכם שקר, והקב"ה הצילני למען רחמיו וחסדיו הרבים, וזהו בעלי אשר הולכתם לפניכם אלי, והקב"ה יודע רזי עולם ותעלומות סתרי כל חי וכל סתר מביא לגלוי, שנאמר "וסתר פנים ישים" [איוב כד טו].

ואותם שלשה אנשים לקו בצרעת ומתו בה.

מיד הכיר האיש כל המעשה וידע שהיא אשתו, והיו שמחים וטובי לב ונתנו שבח לבוראם על כל הנסים האלו.

הגיבורה נוטלת לידיה סמכות של בית דין ותובעת משלושת האנשים שלפניה דין וחשבון בגין הפשעים שנעלמו מעיני בית הדין הקודם. היא כופה על אלו שפגעו בה להודות בפשעיהם, כדי לחלץ אותה מגל השקרים שתחתיו קברו אותה. אם קודם לכן הייתה הגיבורה כיוסף המוטרד בבית פוטיפר עתה הפכה ליוסף המנצח, הנחשף במלוא כוחו בפני אָחִיו-מעניו. אולם בניגוד ליוסף, היא אינה סולחת; היא מענישה.

החלטתה מעלה שאלות נוקבות על סליחה ועל צדק. בגרסה מקבילה לסיפור, המופיעה בקובץ **אלף לילה ולילה**, הגיבורה סולחת למעניה. אבל לא כך בסיפורנו. כאן היא מכהנת כשופטת ותליינית כאחד. האם מותם של האנשים האלה הוא בלתי נמנע, או שמא הייתה אפשרות לשקמם? האם אלימות היא הברירה היחידה הפתוחה בפניה, לאור כל מה שלמדה והבינה? האם היא יכולה לסמוך על מישהו אחר שיתבע מהם דין וחשבון, או שמא אלוהים הוא היחיד שיכול לעשות דין צדק?

לקורא המודרני, סיפור העם הזה מסתיים במעין נפילת מתח, משום שהוא אינו מתמודד עם ההתעמרות המערכתית. מוסר ההשכל שלו מטיל רק על יחידים (ואולי גם על הקהילה) את האחריות להתנהגותם:

בא וראה כמה גדול עונש לשון הרע ועדי שקר. ומוציא דבה סופו ללקות בצרעת, וכל יראי השם ישמרו לשונם מדבר רע, שנאמר "שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו" [משלי כא כג].

הסיפור מוקיע את העדים במקום את השופטים, ובנקודה זו בולטת העובדה כי שורשיו הם במאה השלוש-עשרה. מבעד לעדשה של בני המאה העשרים ואחת, הרי ברור לגמרי שמישהו צריך היה לזמן את השופטים ולהראות להם מה עוללו. ברור שעלינו לבחון את המערכות שאפשרו את

מהן משולחים החוצה מן המחנה, ולפי המדרש הן קשורות לפריצות מינית ולדיבה. כאן היא יכולה לרפא את המחלות הללו מבלי שיפגעו בה. רק עכשיו, הרחק כל כך מביתה המקורי, יודעים האנשים את ערכה ומוקירים אותה. "מחוצ למחנה" היא עולה כפורחת.

אולם כעת חוזר לביתו בעלה, זה שעמו קשרה את הקשר האינטימי הראשוני, בביתה, והוא מגלה שהכול השתנה.

לימים חזר בעלה לירושלם מסחורתו אשר היה גר שם, ושמע קול בעיר שאשתו נסקלה. מה עשה הקב"ה? הביא צרעת גדול על אותן האנשים שהעידו שקר עליה ועל אחי בעלה.

שמעו שמטרוניתא אחת רופאנית היתה בכרכי הים, אמרו איש אל אחיו: נתנה ראש לילך אל הרופאנית. ויאמר האיש אל אחיו: לך עמנו.

הלכו כלם ארבעה עד שהגיעו למקומה. נכנסו אצלה, מיד הכירה אותם והם לא הכירוה. אמרו לה: אדונתנו, מארץ רחוקה באנו כי שמענו שמעך שאת רופאנית מעולה, רפאי אותנו מצרעתנו ותקחי ממנו כסף וזהב לרוב.

הנה נסגר מעגל: כאשר גיסה ניסה לפתותה, הזהירה אותו האישה שיאבד את כספו, ילקה בצרעת ויָרַד לגיהנום. כעת הוא סובל מצרעת ועומד למסור את כל כספו, בעוד לה יש רכוש רב ומעמד מכובד. אנחנו כבר משערים מהו השלב הבא בסיפור: מפלתם הסופית שלו ושל משתפי הפעולה עמו.

אמרה להם: לא אוכל לעשות רפואה לשום אדם אם לא יגיד לי עוונו הגדול, כי לא יועיל לו. אמרו לה: כזאת וכזאת עשינו. אמרה להם: רואה אני על פניכם שחוטאים גדולים אתם ולא גליתם לי על כל עוונותיכם, וכל זמן שתכסו על פשעיכם לא יועיל רפואה לכם.

מה עשו? ספרו והודו ולא בושו וספרו כל המעשה לפני בעל האשה. אמרה להם: הרעותם ופיכם ענה בכם, בשבועה לא אעשה לכם רפואה, כי כל רפואות שבעולם לא יועילו לכם. כי "לא איש אל ויכזב" [במדבר כג יט], מאשר דבר ביד משה עבדו בחירו וביד עבדיו הנביאים, דכתיב: "לא תלך רכיל בעמך לא תעמוד על דם רעך" [ויקרא יט טז] – נמצא שהרכילות מביאה לידי רע, ואתם רשעים. אני האשה הנצבת עמכם אשר עשיתם כל הרעות האלה והוצאתם

התרחשות הטרגדיה הזו ולא את הפושעים לבדם. אבל אף שהתמה הזו ברורה לכל אורכו של הסיפור, היא אינה מצוינת בו במפורש. במקומה באה רק אזהרה מפני ניצול לרעה של מערכת, אשר ככל שאר המערכות, גם היא פגיעה.

הסיפור מוקיע את העדים במקום את השופטים, ובנקודה זו בולטת העובדה כי שורשיו הם במאה השלוש-עשרה. מבעד לעדשה של בני המאה העשרים ואחת, ברור לגמרי שמישהו צריך היה לזמן את השופטים ולהראות להם מה עוללו. ברור שעלינו לבחון את המערכות שאפשרו את התרחשות הטרגדיה הזו

לא רק סוף טוב

קריאה בסיפור העם הזה מעמידה בסימן שאלה את יכולתנו לבטוח במבנים של הבית: של ביתנו הפרטי, של הבית החברתי או הקהילתי, ואפילו של בתינו המושגיים, כלומר הרעיונות הממסגרים את חיינו. שוב ושוב מגלה גיבורת הסיפור שהיא בטוחה יותר דווקא מחוץ למבנים שנועדו להגן עליה. היא אינה מוגנת בביתה שלה תחת "השגחתו" של אחי בעלה או תחת סמכות הסנהדרין, אלא דווקא כשהיא שוכבת לכאורה-מתה תחת גל אבנים, לעת לילה, בחוץ, בחברת אדם זר. היא מאוימת כאשר היא ממלאת תפקיד של מורה בבית, ברשות בעל הבית, ואילו בספינת הליסטים היא שוב בטוחה. ובאופן הבולט ביותר: היא מעולם לא הייתה בטוחה כפי שהייתה הרחק מקהילת המוצא שלה, כאשר היא משמשת כמרפאה מעבר לים.

ובכל זאת האישה אינה מוותרת. הגיבורה שלנו נאחזת באידיאולוגיה שאמורה לעמוד בבסיס המוסדות שהכזיבו אותה – באלוהים ובתורה. דומה שהאידיאולוגיה והערכים הם הם שהפכו לה לבית. את אלה היא אינה עוזבת אלא לוקחת אותם איתה לכל שתלך. היא לא תניח למי שלקחו ממנה את ביתה הפיזי ליטול ממנה גם את ביתה הרוחני או הפסיכולוגי.

גיבורת הסיפור משתמשת בקולה שוב ושוב כדי לבנות את ביתה ולשקמו. היא משתמשת בקולה בדרכים שלא רק מעצבות ובונות אותה באופן אישי, אלא משפיעות גם על העולם סביבה: כדי להזהיר את אחי-בעלה מפני הגורל המצפה לו; כדי לזעוק כשהוא תוקף אותה; כדי לספר את סיפורה לנוסע ובנו; כדי לגלול אותו שוב באוזני שודדי הים; ולבסוף – כדי לתבוע דין וחשבון ממי שהתעמרו בה.

ואף על פי כן... הקצוות אינם נקשרים בסוף הסיפור. איננו יודעים אם האישה תצטרך לשוב למקומות שבגדו בה או שמא היא ובעלה יתיישבו במקום החדש שבו בנתה לעצמה חיים. איננו יודעים אם היא תוכל לחולל שינוי מערכתי: האם תחזור לקהילתה ותחולל רפורמה בבית הדין? האם תוכל להנחיל את המסר העוצמתי שלה, שלפיו מי שמשחיתים מערכות צריכים לבוא על עונשם? האם היא תוכל לשוב ולחיות בתוככי המבנים הללו? הסיפור נשאר פתוח.

בדומה לסיפור שלנו, גם מצב החברה שלנו אינו סיפור סגור. כאשר אנחנו מגלים שבתנו הושחתו מכפנים – האם אנחנו עורכים בדק בית אמיתי? לא פעם במקרי התעמרות המוסדות מוצגים כנושאים את ערכינו הטובים ביותר, בעוד הקורבנות מוצגים כמי שמנסים להרוס משהו – את המוסדות הנחוצים לנו כל כך או אפילו את הערכים עצמם. אבל מחברי הסיפור מציגים את הניצולה כהתגלמות הערכים שאותם המסגרות והמוסדות נועדו לייצג. אפשר לראות זאת כך: הניצולים יכולים ללמד את מוסדותינו שיעור חשוב בתורה.



ראידה אדון, בית בתוך מזוודה, 2018. תצלום סטילס מתוך עבודת הווידאו "זרות"

ד"ר אילנה שטיין היין
היא מנהלת הסגל האקדמי ועמיתת מחקר במכון שלום הרשמני צפון אמריקה





מנשה קדישמן, עקידת יצחק, 1985-1982 (שלושה חלקים: האיל, הנשים המקוננות, יצחק). פלדת קורטן. מוזיאון תל אביב לאמנות, מתנת רחל ודב גוטסמן

עקידה וברית: ליבוביץ והרטמן בפולמוס על דת ומוסר, חובה ומשמעות רננה רביצקי פילזר

ישעיהו ליבוביץ ודוד הרטמן העמידו תפיסות תיאולוגיות עוצמתיות שונות ואף מנוגדות זו לזו: הראשון הדגיש את המחויבות ואת הציות לאל, והשני את הקשר והשותפות בין האל לאדם. מתוך התיאולוגיות הללו צמחו גישות שונות לשאלות של דת ומוסר ולהבנת עולם התפילה

מביטה בשניהם משוחחים, לא מבינה דבר, שומעת קולות עולים ויורדים, משמיעים מילים זרות לי. שאלתי אותו אחר כך: למה הבאת אותי לכאן? הרי לא הבנתי דבר. תשובתו של אבי הייתה: עכשיו את לא מבינה ולא יודעת להעריך את השיחה הזו ואת האדם שעומד מולך, אבל יום אחד עוד תספרי על השיחה הזו לנכדייך.

עבור ליבוביץ העקידה היא סמל יהודי, העומד כנגד הסמל הנוצרי של הצלב: הצלב מסמל את האל הבוחר להקריב את בנו למען האדם, בעוד העקידה חורטת בתודעתנו את תמונת האדם הנדרש להקריב את בנו למען האל

אצל דוד הרטמן זכיתי ללמוד בעצמי והייתה זו חוויה מכוננת ומעצבת והיא שהותירה בי זיכרונות משמעותיים של חדות לימוד ושמחת גילוי. דוד הרטמן פתח בפניי חדרי תורה ועודד אותי ללקט בהם אוצרות וסגולות יקרות, אך גם לחשוב באופן עצמאי, לבקר, להצטרף למסע הפילוסופי האינסופי ולהתקדם דרך שאלות והפרכות.

ישעיהו ליבוביץ ודוד הרטמן היו שני הוגים מעמיקים, מקוריים ויצירתיים, מבקשי אמת אשר חיו שנים ארוכות בירושלים; שני מנהיגים רוחניים כריזמטיים, חדורי להט, אשר קיבלו במה וזכו לאוזן קשבת הן בקרב קהל דתי והן בקרב קהל חילוני נרחב. שניהם האמינו בחינוך ובעשייה; שניהם סימנו את מלחמת ששת הימים כרגע מכונן שעיצב את הכרעותיהם; שניהם ראו בלאומיות סכנה של עבודת אלילים; שניהם דחו את האפשרות הדתית של התרחשות ניסים ובחרו בחוקי הטבע. אולם רב היה המרחק האישיותי וההגותי ביניהם: ליבוביץ עסק במצוות מעשיות ובהלכה והרטמן התמקד בתיאולוגיה, בערכים ובמטה-הלכה. האחד עסק בעבודת האלוהים והשני באלוהים עצמו, האחד התנגד לחיפוש משמעות ודחה את ההזדהות האנושית עם מעשים דתיים, ואילו השני חשף משמעות בכל מעשה ריטואלי ובכל טקסט. הראשון – איש של תשובות חותכות ונוקבות, השני – איש של שאלות ואתגרים פתוחים; האחד מוכיח בשער והשני מגן הפלורליזם.

כילדה צעירה, זכיתי לשמוע מקרוב את דבריו של ליבוביץ. באותה עת ניהל אבי, פרופ' אביעזר רביצקי, שיחות וויכוחים עם פרופ' ליבוביץ על אמונה ופילוסופיה, אשר תועדו לימים בספר ויכוחים על אמונה ופילוסופיה (בסדרת "האוניברסיטה המשודרת"). באחת הפגישות הציע לי אבא לבוא עמו לביתו של ליבוביץ ברחביה ולהקשיב לשיחתם. ישבתי על הספה,

בדברים הבאים אבקש לבחון את הגותם של השניים ולהבחין בין שיטותיהם בשני נושאים: שאלת היחס שבין דת ומוסר ומעמדה של התפילה במעשה הדתי.

בין דת ומוסר, בין עקידה לברית

הסיפור המקראי על עקידת יצחק הוא סיפור מאתגר המעורר שאלות מוסריות, הוריות, אנושיות ותיאולוגיות קשות. למרות זאת, ליבוביץ לא נרתע מהעקידה ובחר לראות דווקא בה את הסמל העליון של האמונה היהודית, האידיאל שכל אדם מאמין אמור לשאוף אליו. בעקידה מתגלה אברהם אבינו, אבי המאמינים, כמי שמוכן להקריב את בנו יחידו למען אלוהיו, ובאמצעות הקרבת בנו הוא מוותר על כל תקוותיו וכמיהותיו ועל כל ההבטחות שניתנו לו למען יראת האלוהים. לדידו של ליבוביץ, זהו סמל לניצחון ההוראי של האדם על טבעו, להכנעת האישיות ומכלול הרצונות, הנשיות והצרכים האנושיים תחת התביעה האלוהית. ההיענות לצו האל הבא מן החוץ דורשת הכנעה והתגברות, ויתור וכפיפות, צמצום האישיות והמאווים האנושיים.

במאמר מרתק המוקדש לדמויותיהם של אברהם ואיוב, ליבוביץ משרטט שתי משמעויות הפוכות של יראת אלוהים או של אמונה. השוני בין השניים הוא זה שבין עבודת ה' לשמה ובין עבודה שלא לשמה, בין עובד אלוהים לאשר לא עבדו.

הסוג הראשון של עבודת ה' הוא כפונקציה אנושית חברתית. יראת האלוהים והחלטתנו לשעבד עצמנו למלכותו מובנת באותו האופן שבו יש להבין שעבודים אחרים שלנו לממשלה או למלכות אנושית, מתוך אינטרס או תועלת שיביא לנו הדבר:

"נמצאת יראת שמיים אמצעי לשלום האדם ולתיקון החברה, וביסוסה בלב האדם מותנה בהכנת הטובה שהיא מביאה לו. האדם ומציאותו הם התכלית, והשם יתברך כביכול משרתו של האדם הממונה על בטחון הפרט והכלל!"¹

במקרה זה יראת השמיים אינה מטרה ותכלית לעצמה, אלא יש לה תועלות אנושיות הקשורות בתיקון החברה והאדם,

הוספת טוב חברתי ומניעת רע. אלוהים מתואר כמעין שוטר סמכותי השומר על הסדר בחברה או מאפשר לנו חיים רוחניים משמעותיים יותר. לפי תפיסה זו, קיים קשר הדוק בין דת ומוסר. חברה שיש בה יראת שמיים תהיה לכאורה חברה בטוחה ומוגנת יותר מאשר חברה שאין בה אמונה.

האפשרות השנייה, שסמלה הוא העקידה, מעלימה את המימד התועלתני שביראת האל:

"היראה שהביאה את אברהם אבינו למעשהו – להשכים בבוקר, לחבוש את חמורו, לקחת בידו את האש ואת המאכלת, לקחת אתו את יצחק בנו, לשים עליו את עצי העולה וללכת עמו אל המקום אשר אמר לו האלהים – אינה באה מציפייה לטובה הצפונה לאדם במעשה זה או מחשש לרעה הנגרמת על ידי הימנעות ממנו... במקרה זה אין יראת ה' מתבטאת אלא ביכולתו של אברהם לבטל את כל הערכים האנושיים... מפני פחד ה' ומהדר גאווה".²

יראת האל מן הסוג השני, שבה ליבוביץ בוחר, מתבטאת בעשייה כנגד התועלת האישית, בציות כנגד הטובה האנושית או החברתית, בביטול ערכים, מאווים ורגשות טבעיים וגם ייעודים אוניברסליים מפני הדרישה האלוהית. לפי ליבוביץ, מי שהולך בדרך הראשונה רואה באלוהים סוג של שופט ושליט בשר ודם, ואילו רק מי שהולך בדרך השנייה רואה בו אל טרנסצנדנטי, השוכן מעבר לעולם. בסוג האמונה הראשון האל הוא אמצעי וכלי לשירות האדם, בעוד בסוג השני האל הוא המטרה והאדם משרת אותה. מי שעובד את אלוהיו מתוך הגישה הראשונה ומעניק הנמקות מוסריות לאמונה, את עצמו הוא עובד. וזוהי כבר עבודה זרה.

עבור ליבוביץ העקידה היא סמל יהודי, העומד כנגד הסמל הנוצרי של הצלב. שני הסמלים מבטאים את ההבדלים בין הדתות: הצלב מסמל את האל הבוחר להקריב את בנו למען האדם בעוד העקידה חוררת בתודעתנו את תמונת האדם הנדרש להקריב את בנו למען האל. שני ערכים מוחלטים אינם יכולים לשכון יחד ויש להכריע האם הערך הבלעדי והעליון הוא עבודת האל או עבודת האדם. העקידה היא רגע של בחינה מהו הערך העליון עבור האדם, מהו אותו הדבר "אשר דברים אחרים נדחים מפניו והוא איננו נידחה מפני דבר אחר".³ רק כאשר אברהם בחר בעבודת האל ולא

1 ישעיהו ליבוביץ, "אברהם ואיוב", בתוך: יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל אביב תשל"ז, עמ' 391.

2 שם.

3 ישעיהו ליבוביץ ואביעזר רביצקי, ויכוחים על אמונה ופילוסופיה, תל אביב 2006, עמ' 46.

עצמאותנו האינטלקטואלית. הברית הכרותה בין האל לעם ישראל אינה רק קריאה לציות ללא תנאי; לא פחות מכך, היא קריאה להעצמה של היכולת האנושית ולאישור שלה.⁶ לפי הרטמן, תחילתה של הברית נעוצה בבריאת האדם בצלם אלוהים, כישות מועצמת הניצבת לצד האל וכיצור אוטונומי

אל מול 'תיאולוגיית העקידה' מפתח הרטמן את 'תיאולוגיית הברית', המעמידה במרכז את האוטונומיה האנושית ואת האינטימיות והשותפות שבין האל והאדם. בלב השקפתו ניצבת הטענה כי יראת שמיים אינה מקטינה את האדם אלא מגדילה ומעצימה אותו

רציונלי בעל חירות ובחירה. במעשה זה אלוהים מוותר על הכוח והסמכות המוחלטים ובוחר לחלוק אותם עם האנושות. הדבר דומה ליחסי הורה וילדו, שאמנם אינם שוויוניים אולם במסגרתם ההורה מגדל את הילד להיות אדם עצמאי ולהפוך לשותף שלו. גם ביחסי הברית עם האל מוזמנים בני האדם לשמר את הרציונליות, המוסריות ויכולת הבחירה שלהם ואף לתבוע מאלוהים לנהוג על פי אלו. גם את מעמד הר סיני הרטמן אינו רואה כרגע משעבד אלא כהזמנה של האל לעמו להיות יחדיו בשותפות וביחסי ברית ולקבל אחריות על חייהם שלהם ועל העולם כולו. ביטוי נוסף לשותפות ולכבוד הוא כוח הפרשנות התלמודי, המוסר בידי בני האדם את היכולת, הלגיטימציה וההזמנה להשתמש ביכולות האנושיות על מנת לבנות ולעצב את תוכן התורה והברית. לדעתו של הרטמן, השלב האחרון בברית הוא שיבת היהודים לקיום מדיני; הציונות היא צעד נוסף באחריות שלוקח היהודי על הגשמת הברית המשותפת.⁷

את רעיון הברית בחר הרטמן להמחיש באמצעות שתי

חשך את בנו יחידו, קרא אליו מלאך אלוהים מן השמיים וקבע: "עֲתָה יָדְעֵתִי כִּי יֵרָא אֱלֹהִים אִתָּה" (בראשית כב יב). אמנם, "לא כל אדם הוא אברהם אבינו" ולא כל אחד מאיתנו מועמד אישית בניסיון העקידה, אולם "מעין מעשה אברהם יש בקיום המצוות המעשיות יום יום".⁴

דוד הרטמן הכיר היטב את תיאולוגיית העקידה, אשר העמידה את הכניעה וההקרבה במוקד החוויה הדתית. הוא נפגש בה לא רק באמצעות ליבוביץ אלא גם דרך מורו ורבו, הרב יוסף דב סולוביצ'יק. כליבוביץ, גם סולוביצ'יק ראה בעקידה ביטוי לאופני ההתנהגות הדתית ולגילויי האמונה המחייבים כל יהודי באשר הוא, וקבע אותה כמבחן אמונה לחיי יהדות אמיתיים, חיי ויתור והכנעה. הליכתו של אברהם לעקידה סימלה בעיני הרב סולוביצ'יק את החיים הדתיים התובעים מן האדם הקרבה עצמית, שבירת הרצון וויתור על הנאות ושאיפות שאינן עולות בקנה אחד עם תורה ומצוות, ואף תביעה קשה ומייסרת נוספת – עקידת האינטלקט וההיגיון.⁵

הרטמן לא היה מוכן לקבל תיאולוגיה זו. בכתביו הוא דוחה את העקידה כמבחן אמונה אולטימטיבי וכדרישה חיה ורלוונטית שצובעת את החיים הדתיים. למעשה, הוא פוסל את עצם הכורח לבחור בין דת ומוסר ואת ההעמדה של ערך עליון אחד בלעדיו. אל מול 'תיאולוגיית העקידה' הרטמן מפתח את 'תיאולוגיית הברית', המעמידה במרכז את האוטונומיה האנושית ואת האינטימיות והשותפות שבין האל והאדם. בלב השקפתו ניצבת הטענה כי יראת שמיים אינה מקטינה את האדם אלא מגדילה ומעצימה אותו. כאשר אלוהים בוחר לכרות ברית עם האדם הוא מזמין אותו לשותפות ומייחס ערך לדעתו ולאנושיותו. הרטמן הודף את הדרישה לקורבן תמידי ולעקידת הצרכים, הערכים והרגשות האנושיים. הוא מבכר את הסוג הראשון של עבודת האלוהים, הקושר בין דת ומוסר, ורואה באמונה פונקציה אנושית חברתית. במודל הברית "דמות האדם הדתי אינה מתמצה בכניעות ובתחושת אפסות מול פני אל אינסופי מצווה וכול יכול. תחת זאת, שבה אלינו רוחם המפותחת והחיונית של חז"ל, אשר הבינו כי יישום הרצון האלוהי... מצריך תדיר הפעלה מלאה תוקף של

4 ישעיהו ליבוביץ, "מצוות מעשיות", בתוך: יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל אביב תשל"ו, עמ' 23.

5 יוסף דב סולוביצ'יק, "גאון וענווה", בתוך: דברי הגות והשקפה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 220-222.

6 דוד הרטמן, שונא שקרים ה', ירושלים 2018, עמ' 15-16.

7 דוד הרטמן, מסיני לציון, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 35-56. להרחבה על תיאולוגיית הברית, ראו: משה הלינגר, "תיאולוגיית הברית של דוד הרטמן: דגם לסינתזה בין יהדות הלכתית לבין דמוקרטיה ליברלית באורתודוקסיה המודרנית", בתוך: אבי שגיא וצבי זוהר (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת, תל אביב תשס"ב, עמ' 121-169; אבי שגיא ודב שוורץ, נאמנות ביקורתית, ירושלים תשע"ט, עמ' 76-100.

מטפורות: מטפורת הנישואין ומטפורת בית המדרש. בכך הוא בחר לוותר על המטפורה החז"לית הרווחת של אדון ועבדים:

כיוון שיחס הברית הינו יחס של אהבה, ביטוי הנאות אינו במטאפורה המלכות, אלא במטאפורה מקראית אחרת: כזו של איש ואשתו. נישואין הינם הזמנה לרקום יחס של קירבה ואינטימיות, שאינו מבטל את עצמיותו של אף אחד משני השותפים... המטאפורה של האל כמורה ובני אדם כתלמידיו – הכובשת לה מקום מרכזי בתקופת חז"ל – גם היא כלי נאות לתיאורו של יחס הברית. האל כמורה מעודד את תלמידיו לחשוב מחשבה עצמאית ולקבל עליהם אחריות אינטלקטואלית לאופן הבנתה ויישומה של התורה...⁸

אחד השיעורים שדוד הרטמן אהב במיוחד ללמד, ואותו זכיתי לשמוע מפיו, עסק בהבדל העמוק שבין שני סיפורים סמוכים בספר בראשית: הוויכוח על גורלם של תושבי סדום (בראשית יח) וסיפור עקידת יצחק (בראשית כב). שני הסיפורים ייצגו עבורו שתי אנתרופולוגיות דתיות שונות: האחד סימל את ההקרבה העצמית המוחלטת ואילו האחר תיאר קריאת תיגר מוסרית תקיפה.

סיפור סדום פותח ברצונו של האל להחריב את העיר על רעתה הרבה ובבחירתו המפתיעה ליידע את אברהם מראש על כוונתו: "וה' אָמַר: הֲמִכָּסָה אֲנִי מֵאַבְרָהָם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה? וְאַבְרָהָם הָיָה לְגֹי גָדוֹל וְעָצוֹם וְנִבְרָכָה בּוֹ כָּל גֹּיֵי הָאָרֶץ כִּי יִדְעֻתִּי לְמַעַן אֲשֶׁר יַצְנֶה אֶת בְּנֵי וְאֵת אֶחָיו וְשִׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית יז-יט). לאברהם יש מעמד מיוחד בעיני האל, אך המצב מטיל עליו גם אחריות יוצאת דופן לפעולה ולתיקון. אברהם בוחר להתווכח עם ההחלטה ולנסות לשנות את רוע הגזירה ואף מצליח להשיג הבטחה אלוהית כי סדום תינצל לו יימצאו בה לפחות עשרה צדיקים. השיחה עם אברהם מייצגת את המעבר מאלוהים בורא הטבע הפועל לבדו אל אלוהי הברית המגביל את עצמו ומעמיד לצדו שותף. אברהם אינו רק מכשיר בידי האל, אלא ניצב מולו כאישיות עצמאית ומעז לדרוש דרישות ואף לתבוע מהאל נאמנות לעקרונות מוסר אוניברסליים: "וַיֹּאזֶן אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר: הֲאֵפֶה תִסָּפֶה צְדִיק עִם רָשָׁע? [...] חָלָלָה לָךְ מַעֲשֵׂת פְּדָבָר הַזֶּה לְהָמִית צְדִיק עִם רָשָׁע. וְהִנֵּה כְּצִדִּיק פְּרָשָׁע! חָלָלָה לָךְ, הַשֹּׁפֵט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט!" (בראשית יט כג-כה).

אם בסיפור העקידה נראה כי המוסר כפוף לדת ואין לו עמידה בפני עצמו, הרי שבסיפור סדום מוצג מצב הפוך, ובו האל והדת כפופים שניהם למוסר. אברהם מתווכח בשם המוסר והצדק, מציג מצפן מוסרי וטוען כנגד עונש קולקטיבי ובעד אחריות אישית – 'איש בחטאו יומת'. אלוהים אינו כועס על החוצפה האנושית, לא סותר את טיעוני אברהם ולא מסרב לו, אלא רק מצביע על כך שהתנאי של אברהם לא מתקיים במציאות: בסדום אין אפילו עשרה צדיקים שיצדיקו את ביטול העונש. אברהם אינו נתבע לוותר על תחושת הצדק הטבעית שלו ואינו נדרש לצייתנות ולשתיקה. ההתעקשות המוסרית של אברהם וקבלת טיעוניו על ידי האל מהוות אבן יסוד בשיטתו של הרטמן, המבססת מערכת יחסים של שותפות בין האל לאדם.⁹ אם כן גם הרטמן, כמו ליבוביץ, מעמיד שתי תפיסות זו מול זו, פוסל אחת באופן חמור ובוחר בשנייה כדרך הדתית האידאולית. אלא שבחירתו הפוכה מזו של ליבוביץ: הרטמן דוחה את תפיסת העקידה, הכניעה וההקרבה, ובוחר בתפיסת הברית והשותפות שבאה לידי ביטוי בסיפור סדום.

ליבוביץ מכיר, כמובן, את סיפור סדום כסיפור מכונן, וכאן הוויכוח התיאולוגי בין שני ההוגים הופך להיתקלות חזיתית. ליבוביץ יוצא כנגד טענות מעין אלו שמעלה הרטמן, המדגישות את כפיפותו של האל למוסר. הוא תוקף את חסידי "המונותאיזם האתי", אשר "במגמתם לרוקן את הדת מתוכנה האמוני-דתי התיאוצנטרי ולהעמידה על משמעות מוסרית-אנתרופוצנטרית, מרבים להתפעל ממעמדו של אברהם אבינו בוויכוח על סדום ועל צדיקיה".¹⁰ לדבריו, הבחירה להדגיש את המוסריות באה על חשבון הדתיות ועל כן מרוקנת את הדת מתוכן. לא בכדי המחמאה "ירא אלהים אתה" ניתנה לאברהם בעקבות העקידה ולא בעקבות סיפור סדום, שכן העובד את האל בשל פונקציות אנושיות – את עצמו הוא עובד!

הרטמן דוחה גישה זו. לדידו, הגישה הליבוביציאנית היא שמרוקנת את הדת ממשמעות ואינה מאפשרת לה להיות גורם מעורר הזדהות והשראה; היא שהופכת את הדת כמעט לקריקטורה של המתנגדים לה, שלא רואים בה נשמה ומשמעות אלא צמצום האנושיות, ציות עיוור וכניעה. הרטמן יוצא כנגד ליבוביץ במילים מפורשות: "אין ליבוביץ מכיר בשום קטגוריה של ברית שתיתן מקום ניכר להדדיות בין האל לעדת ישראל. ולגביו, יש לבחור בין דת שמרכזת האדם

8 הרטמן, מסיני לציון, עמ' 16-18.

9 הרטמן, מסיני לציון, שם, עמ' 42-46.

10 ליבוביץ, אברהם ואיוב, עמ' 392.

ליבוביץ זלזל באנשים המתפללים על בקשותיהם האישיות והופכים את אלוהים ל"שר-הבריאות העילאי, שר-המשפטים העילאי, שר-המשטרה העילאי". האל אינו עובד בשירותכם, הוא טען, הוא לא עוזר, לא תומך, לא מקשיב. דרישה דתית נמדדת במילוי משימות, לא בסיפוק צרכים

לבין דת שמרכזה הבלעדי באלהים¹¹. לטענתו של הרטמן, על המקום המוסרי לקבל מקום של כבוד לצד המקום הדתי. המתח בין שני הערכים, שאף אחד מהם איננו מוחלט ובלעדי, מפרה הן את החשיבה הדתית והן את זו המוסרית, ודווקא ההכרח לבחור ביניהם עלול ליצור פחות ערך של שניהם.

אחת הדוגמאות הבולטות ביותר להשלכותיו של הפער שבין תיאולוגיית העקידה ותיאולוגיית הברית במעשה הדתי היא התפילה, ולה אבקש להקדיש את הדיון הבא.

מקומה של התפילה במעשה הדתי

התפילה היא הפעילות הדתית הריטואלית השכיחה ביותר והמחייבת ביותר בעולם היהודי. סידור התפילה עמוס במילים: דברי שבח לאל, אמירת הודיה ומגוון בקשות אישיות, המתייחסות לצורכי האדם ולמצוקותיו. ההוגים השונים הבינו וצינו מטרות שונות לתפילה: שטיחת בקשה, חינוך האדם, יצירת קהילה, קיום דיאלוג עם האל, דבקות מיסטית ואף השפעה על האלוהות¹². ליבוביץ יצא בחריפות כנגד כל המטרות הללו שכן מבחינתו קיים רק מניע לגיטימי אחד לתפילה.

במאמר "על התפילה", שעליו העיד ליבוביץ כי היה המאמר החשוב ביותר שכתב אי פעם, הוא מבחין בין שתי משמעויות שונות ומנוגדות של התפילה: "האחת היא תופעה אנושית פסיכולוגית: ביטוי לדחף נפשי עצמי של האדם... פעולה שהאדם עושה אותה למענו, לסיפוק צרכיו... שירות שהוא עושה לעצמו, עבודה שהוא עובד את עצמו, ואין בה מאומה מעבודת הבורא, מקבלת עול מלכות שמים"¹³. תפילה זו יוזם האדם בהתאם לנסיבות חייו: כאשר הוא חרד – הוא מתפלל ליציבות, כאשר אהוביו חולים – הוא מתפלל לרפואה, כאשר עומד ביתו ריקם – הוא מתפלל לפרנסה. ליבוביץ לא ראה בתפילה כזו תופעה דתית אלא ביטוי של אינטרס אנושי. התפילה האמיתית והכנה שניתן לראות בה 'עבודת הבורא',

היא התפילה מן הזן השני: "לא תפילה שהאדם דורש להתפלל אותה אלא תפילה שהוא נדרש להתפלל אותה, לא תפילה שהוא יוזם אותה אלא תפילה המוטלת עליו". כדי שתהיה התפילה ראויה עליה להיות 'תפילת חובה' ולא רשות, וכן עליה להיות 'תפילת קבע', כזו שאינה פורקן לרחשי לבו של האדם ואינה מבטאת את התנאים והמצבים המשתנים של הקיום האנושי. כיוון שכך, גם התפילה עצמה אינה משתנה: "אותם שחרית, מנחה ומעריב... מוטלים על כל אדם מישאל ומלוויים כל אחד כל ימי חייו". אותה תפילת עמידה "למי שעומד כחתן להיכנס לחופתו ולמי שכאלמן חוזר מהלוויית אשת נעוריו"¹⁴.

באחד ממאות המכתבים שנכתבו לליבוביץ, משתף הכותב: "אני מתפלל בשעה שנפשי מתעטפת עלי! אינני זקוק לא לסידור ולא לבית כנסת, לא לחז"ל ולא לתורה שבעל פה". הכותב רואה בתפילה מעשה ספונטני רגשי, ביטוי אנושי של הלך הנפש שאינו זקוק למבנה, לדפוס, או לריטואל חיצוני. תשובתו של ליבוביץ חריפה: "מה שאתה מכנה בשם 'תפילה', אין לו כל משמעות דתית וספק אם בכלל יש לו משמעות מעבר להיותו ספורט אמוציונאלי. אם אתה מתפלל בשעה שנפשך מתעטפת עליך – הרי אתה מתכוון להנאתך, למתן סיפוק לצרכיך הנפשיים, בדומה למי שמתכוון להתרוממות

11 הרטמן, מסיני לציון, עמ' 76, וראו גם עמ' 129-130.

12 ראו למשל: שלום רוזנברג, "תפילה והגות יהודית: כיוונים ובעיות", בתוך: ג"ח כהן (עורך), התפילה היהודית: המשך וחדוש, רמת גן וירושלים תשל"ח, עמ' 89-107.

13 ישעיהו ליבוביץ, "על התפילה", בתוך: יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל אביב תשל"ו, עמ' 385.

14 שם, עמ' 385-386.

הרוח על ידי שמיעת מוסיקה או על ידי צפייה בטלוויזיה כיצד חוליגן אחד בועט בכדור נגד חוליגן אחר".¹⁵

ניתן לערער על ליבוביץ ולשאול: אם אין משמעות להלך הנפש של המתפלל, מדוע מפרטות מילות התפילה הלכי נפש שונים ומדוע כלולות בתפילה התייחסויות למצב האנושי המגוון והמשתנה? מדוע נבחרו דווקא מילים אלו ולא אחרות, להיכלל בסידור? באמירה קיצונית שהטרידה את שומעיו, אך הבהירה את עמדתו, טען ליבוביץ כי לתפילה הייתה אותה המשמעות עבורו, אילו הורתה לו ההלכה להתפלל שלוש פעמים ביום מתוך מדריך הטלפונים של העיר ניו-יורק במקום מתוך הסידור.¹⁶ אין אפוא משמעות למילות התפילה ולבחירתן המדויקת, אין חשיבות לשאלה אם הפיוט המושר הוא לירי או בעל משקל, אם קטע התפילה קדום או חדש. לפי ליבוביץ, האדם מתפלל בשל חובת התפילה המוטלת עליו ולא בשל תוכנה של התפילה. אנשים אינם משכימים קום לבית כנסת כי לאל יש צורך בתשבחותיהם, בברכותיהם או במידע על צורכיהם, ובוודאי שלבני האדם אין כוח השפעה על האל. המתפללים פוקדים את בית הכנסת על מנת לקיים מצוות תפילה בציבור ולמלא את חובתם הדתית.

ליבוביץ זלזל באנשים המתפללים על בקשותיהם האישיות והופכים את אלוהים ל"ממונה על החברה האנושית, הממלא בשבילה תפקידים של שר-הבריאות העילאי, שר-המשפטים העילאי, שר-המשטרה העילאי, שר-הסעד העילאי ושר-הכלכלה העילאי". האל אינו עובד בשירותכם, הוא טען, הוא לא עוזר, לא תומך, לא מקשיב. דרישה דתית נמדדת במילוי משימות, לא בסיפוק צרכים.

יחס זה לתפילה חוזר אצל ליבוביץ גם בפרשנותו לשאר המצוות. השלמות הדתית מתבטאת עבורו בקיום מצוות 'לשמך', ללא כל מטרה או תכלית נוספת – לא תועלת גופנית, לא סיפוק רוחני, לא שיפור המידות, לא גמול בעולם הזה או בעולם הבא, ואפילו לא מטרות נעלות כמו תיקון החברה או צרכים חברתיים. כך, אם האדם תופס את השבת כמצווה סוציאלית שבה נחים העבד והאמה, כחווייה משפחתית נעימה, כהזדמנות לאיסוף כוח פיזי או רוחני להמשך השבוע, או כמעשה אוניברסלי של עצירה – הרי שיש לו אינטרס אישי בקיום המצווה ולכן את עצמו הוא עובד ולא את האל. לפי

ליבוביץ, אדם שמזדהה עם המצוות שהוא עושה ומזהה בהן ערכים נוסף על היותן מצוות, עובד את עצמו ולמעשה עובד עבודה זרה. צעד נוסף בכיוון זה יביא למסקנה כי ככל שיהיה האדם מנוכר יותר למעשיו, ככל שיזדהה פחות ויבין פחות את מעשיו הדתיים, כך תהיה עבודת האל שלו גבוהה יותר.

לדידו של ליבוביץ אין להוסיף לסדר התפילה קטעים חדשים כמו תפילה לשלום המדינה, ואין טעם לשלב בתפילת הקבע תפילות אישיות. ממילא אין אנו מבקשים מהאל להתערב בסדרי הבריאה שנקבעו על ידו והתפילה אינה אלא ביטוי למגמת המתפלל לעבוד את ה'

יחסו של דוד הרטמן למצוות, כמו גם לתפילה, היה שונה בתכלית. פסגת המעשה הדתי לא הייתה בעיניו ציות ומילוי חובה אלא האוטונומיה האנושית והאינטימיות והשותפות שבין האל והאדם, בהתאם לתיאולוגיית הברית שפיתח. הוא סבר שדרישת המסורת היהודית מהאדם לקיים מצוות מכבדת את החירות האנושית ומשדרת תחושת מסוגלות והעצמה. לכאורה, התפילה מאתגרת רעיונות אלו, שכן במסגרתה עומד האדם אל מול האל, כורע ומשתחוה, שוטח את בקשותיו האנושיות הקטנות מתוך תודעת תלות מוחלטת וללא קבלת מענה. אולם גם בתפילה מוצא הרטמן את תחושת האחריות האנושית הגלומה בברית. הוא מצביע על אנשי כנסת הגדולה, המוסד העליון של חכמי ישראל בימי עזרא ונחמיה, אשר עם החורבן והפסקת הנבואה לקחו על עצמם את האחריות להמשיך את הדיאלוג האינטימי בין אלוהים לבין עם ישראל. היעדר הנבואה וההתגלות והפסקת המעורבות הניסית הגלויה לא חוללו אצלם ספק עצמי ואימה, אלא להיפך – הם פעלו מתוך יוזמה ויצירתיות וייסדו את התפילה הקבועה כדי להמשיך את מעורבות האל בחייהם. כך אפוא התפילה אינה משקפת כניעה והתמסרות אלא דווקא

15 זהו כמובן תיאורו של ליבוביץ את משחק הכדורגל. הדברים מופיעים במכתב שלא פורסם ברבים, מיום 2.7.1974. אני מודה לרב אילעאי עופרן על ההפניה.

16 שיחה זו, שנאמרה בעל פה, לא תועדה בכתב. לדברים הנסובים על אמירה זו, מבלי להזכירה במפורש, ראו: ליבוביץ ורביצקי, **ויכוחים על אמונה ופילוסופיה**, עמ' 82.



אנדי ארנוביץ, אפוד תפילות, 2009. נייר יפני, חוטים, דפי סידור ותהילים

את רוחה הפעלתנית של קהילת הברית התובעת לקיים דו-שיח עם אלוהים.¹⁷ גם שילוב תפילות הבקשה בסידור אינן מקטינות את האדם, לדעת הרטמן. הבקשות שבסידור משדרות לאדם כי העובדה שהוא בריה אנושית וחלשה בעלת צרכים קטנוניים אינה סותרת את היותו אישיות עצמאית אחראית. הסופיות והשברירות של חיי האדם גם הן חלק מהברית, ובתפילה משתקפת רוחו הבוטחת של עובד ה', היודע כי אלוהיו מקבל אותו כאישיות כולית.¹⁸

יתרה מזאת, בעיני הרטמן, התפילה אינה רק תחליף לקורבנות אלא גם המשכה של תפיסת הצדק הנבואית. בעת התפילה מתרחש גילוי האל בתור נוכח, 'אתה', אשר עמו נוצר הדיאלוג. התפילה מעצימה כוחות של אהבה ואחוה המעודדים את המתפלל היחיד להיות פעיל בתוך המציאות החברתית והמדינית ולעשות צדק, מוסר ומשפט. מכאן שתפילת הבקשה מרחיבה את כבודו העצמי של האדם ואת כוחות האחריות והחירות שלו ולא עומדת כנגדם.

דוד הרטמן מתפלמס במפורש עם עמדתו של ליבוביץ בנוגע לתפילה בשלושה נושאים: כוונה, קבע ואינטימיות.¹⁹

ראשית, **כוונת התפילה**. כפי שראינו, מושג הכוונה אינו מתפרש אצל ליבוביץ כהזדהות אישית, התרגשות דתית או דבקות מיסטית, אלא רק ככוונה לצאת ידי חובת המצווה. לעומתו, הרטמן רואה בתפילה סוג מיוחד של מצווה, שכן היא עוסקת במילים, בהלך נפש שפונה למרום. עיקרה של המצווה היא ההזדהות האישית, כוונת הלב, כינון קשר וברית עם האל. המשנה במסכת ברכות קובעת כי אדם אבל וחתן בליל חופתו פטורים מן התפילה וחכמים אף פוטרים את הבא מן הדרך ומי שאין דעתו מיושבת עליו, שכן לתפילה נדרשת התכווננות ייחודית, הקשבה למילים ואפילו פנאי ורוגע נפשי.²⁰ הרטמן מודאג מתפילה שכל עניינה הוא חובה. הוא מוטרד משעמום של המתפללים והמתפללות ומחוסר ההזדהות שלהם עם תוכן התפילה. הניכור, שהוא מקור הכוח של התפילה, לדידו של ליבוביץ, נתפס אצל הרטמן כבעיה וכאתגר.

שנית, **תפילת הקבע**. ליבוביץ מהלל את הדפוסים הקבועים של התפילה ומזלזל בזו הספונטנית היוצאת מן הלב. לעומתו, הרטמן תובע איזון בין קבע ותחנונים, בין חובה ורשות, בין 'מצוות אנשים מלומדה' לבין חוויה דתית. התפילה לדידו אינה רק בגדר חובה אלא ביטוי של אמונה וקשר. הוא מצביע על תחינות אישיות הנמצאות בתפילה, המעידות על ערכוב הממד האישי בתוך דפוסי הקבע. הרטמן מתאר את אמו המתפללת ומלחשת בקשות אישיות על משפחתה, מתוך תודעת ברית של מי שראויה לעמוד בפני האל ולבקש.²¹ בהקשר זה נדרש הרטמן למחלוקת התלמודית לגבי מקור תפילת החובה הקבועה – האם יש לתלותה בתפילותיהם הספונטניות של אבות האומה או לראותה כתחליף לקורבנות הממוסדים והסדורים במקדש. ההבדל בין שתי האלטרנטיבות הוא ההבדל בין תפילה אישית לתפילת ציבור, בין ספונטניות לדפוסים מוסדרים, בין פתיחה לכול לבין הגבלה לאלו שראויים בלבד, בין יוזמה אישית לאחדות, בין השדה והמקדש, בין לכתחילה לבדיעבד. הסוגיה התלמודית משלבת בין השניים: "תפילות – אבות תיקנום, וחכמים הסמיכו אותן על הקרבנות".²² המקור לרעיון התפילה הוא אמנם תפילתם האישית הספונטנית של האבות, אולם סדרי התפילה, זמניה ודפוסי נלמדים מן הקרבנות. יש לזכור את האיזון בין שני הלכי הנפש, מזכיר הרטמן, ולא לאפשר לתפילת החובה והקבע להשתלט כליל על מרחב התפילה.

הפולמוס השלישי נוגע לממדים **האינטימיים והאינדיבידואליים** בתפילה. ליבוביץ רואה בתפילה דוגמה לאופן שבו נבנית ההלכה כולה מתוך קיבוציות התודעה הדתית. לעומת זאת, בעיני הרטמן התפילה מייצגת נטייה נגדית בהלכה, המעודדת יוזמה ואחריות של היחיד הפועל בתוך המערכת ההלכתית הציבורית. בתפילה הרטמן חווה אינטימיות ושיחה על הצרכים האנושיים. לא בהכרח כדי שיבואו מצוקותיו לכדי פתרון, שהרי גם את הקרובים לנו אנו משתפים במצבים של פגיעות, אף אם אין ביכולתם לפתור את בעיותינו. הרטמן מוצא מרגוע וחיזוק בעצם השיחה עם האל. הוא רואה בתפילת הבקשה ביטוי לצורך של בני הברית, אוהבי ה', לשתף את האל במצבם האנושי.

17 הרטמן, **מסיני לציון**, עמ' 156.

18 שם, עמ' 171.

19 שם, עמ' 186-194.

20 משנה ברכות, ב ה; ג א; בבלי עירובין, סה ע"א.

21 הרטמן, **מסיני לציון**, עמ' 192.

22 בבלי ברכות, כו ע"ב (בתרגום).

הרטמן התייחס ברצינות רבה למשמעות הפטור של נשים ממצוות רבות. הוא כתב כי הליברליזם והפמיניזם משקפים "הבנה מודרנית עמוקה של משמעות הבריאה בצלם אלהים" וכי "התנסות באלהי הבריאה באופן עמוק בחיינו מחייבת יצירה של תבניות נורמטיביות שוויוניות"

מתאורי האל, כאשר חשו כי תיאורים אלו אינם תואמים את המציאות המשתקפת מחלונם: הם לא ראו את האל הנוחל ניצחון על במת ההיסטוריה אלא את הנוכרים מחריבים את המקדש ומשעבדים את בניו. אמיתותה של המסורת נבחנת בכנותה – היא אמיתית כאשר היא ממשיכה להיות תיאור אמין של העולם שהאדם חי בו.²⁴ נאמן למסורת זו, ביקש הרטמן להוסיף לסידור את התפילה לשלום המדינה ולמחוק את תפילת 'נחם' מנוסח תפילת תשעה באב, שבה ירושלים השוממה והדוויה, בעת שמבט מן החלון מראה עיר בנויה, מתוארת שוקקת חיים.²⁵

השלכה פרקטית נוספת של ההבדל בין תפיסות שני ההוגים היא יחסם לשיתוף נשים במצוות. מבחינה הלכתית, נשים פטורות ממצוות עשה התלויות בזמן, אולם מה קורה כאשר הן מבקשות לקבל על עצמן מצוות אלו מרצונן ומבחירתן? במאמר על מעמדה של האישה ליבוביץ מתייחס לנשים דתיות החשות השפלה, קיפוח או הדרה בשל אי-חיובן במצוות רבות אלו. לדבריו, "תפיסה זו מוטעת מעיקרה: המצוות הללו אינן מעשים שיש להם משמעות מצד עצמם, שבגללה הם מוטלים כחייבים על הגבר, אלא כל משמעותם אינה נובעת אלא מזה שהתורה קבעה אותם לחייבים למי שהיא מחייבת במעשים אלה; אלמלא חיוב זה היו חסרי משמעות".²⁶ ליבוביץ אומר לפמיניסטיות הדתיות כי אין להן סיבה של ממש לחוש פגועות, שכן אין משמעות למצוות

לעמדותיהם התיאולוגיות המנוגדות של שני ההוגים השלכות שונות לגבי היבטים הלכתיים ופרקטיים של התפילה, וכאן אבקש להתעכב על שתיים כאלו: שאלת שינוי נוסח התפילה והיענות לרצונן של נשים לקחת חלק במצוות שבהן אין הן מחויבות.

ראשית, מהו מקומם של שינויים בנוסח התפילה והאם הם לגיטימיים? כך, למשל, האם נכון להוסיף תפילה לשלום המדינה עם הקמתה של מדינת ישראל? האם ראוי לשנות מטבעות תפילה שטבעו חכמים מטעמים מגדריים? האם יש למחוק מן הסידור חלקים שאינם עוד רלוונטיים? לשיטת ליבוביץ, אין משמעות דתית לתיקון ושינוי נוסח התפילה לשם התאמתה לצורכי האדם, להלך הרוח של הדור, לנסיבות ההיסטוריות או לערכים מוסריים. שכן שינוי כזה מעיד על כך שהתפילה אינה מעשה דתי אלא אחת מהפעולות שעושה האדם להנאתו ולסיפוק צרכיו הנפשיים. ליבוביץ אינו סבור שנוסח התפילה עצמו קדוש או אלוהי, וברור לו כי הוא נכתב ונקבע בידי אדם. אולם ההכרעה ההלכתית להתפלל וסמכותם של מתקני התפילה יוצרים קביעות של הנוסח. לכן לדידו אין להוסיף לסדר התפילה קטעים חדשים כמו תפילה לשלום המדינה, ואין טעם לשלב בתפילת הקבע תפילות אישיות. ממילא אין אנו מבקשים מהאל להתערב בסדרי הבריאה שנקבעו על ידו, והתפילה אינה אלא ביטוי למגמת המתפלל לעבוד את ה'. אם מקפל המצנחנים יקפל כראוי את המצנח, אומר ליבוביץ, ואם הצנחן ימלא בהקפדה ובכישרון אחר ההוראות – הוא יחזור בשלום מן הצניחה; ואם לאו – לא תועיל לו כל תפילה מיוחדת שנחבר לכבודו. מסיבה זו טען ליבוביץ כי אין תפילה שאינה נענית. מי שמתפלל בכוונה הנכונה – לעבוד את האל – תפילתו נענית מיניה וביה, מעצם עומדו בתפילה. מי שמתפלל בכוונה לא ראויה ומבקש להפיק תועלת כלשהי מתפילתו עלול להתאכזב, אולם תהיה זו אשמתו וטעותו שלו.²³

גישתו של דוד הרטמן לסוגיה זו שונה לגמרי. לתפיסתו, המציאות ההיסטורית והתנסויות החיים משפיעות על השפה הדתית ומעצבות אותה. הרטמן הרבה לצטט את הסוגיה התלמודית במסכת יומא, המספרת כי דניאל וירמיה בחרו להשמיט את המילים "האל הגיבור" ו"האל הנורא"

23 ליבוביץ, על התפילה, עמ' 883-983.

24 בבלי יומא, סט ע"ב. לדידו של הרטמן בסוגיה זו ראו למשל: הרטמן, שונא שקרים ה', עמ' 35-37.

25 שם, עמ' 19 וכן עמ' 139-140.

26 ישעיהו ליבוביץ, "מעמדה של האשה – הלכה ומטא הלכה", בתוך: אמונה הסטוריה ערכים, ירושלים תשס"ב, עמ' 71-72.

ישעיהו ליבוביץ (1903-1994)

ישעיהו ליבוביץ נולד בריגה בשנת 1903. בגיל צעיר עבר לברלין, שם למד כימיה ופילוסופיה. בהיותו בן 30 קיבל תואר דוקטור לפילוסופיה מאוניברסיטת באזל ומייד לאחר מכן עלה לארץ ישראל והצטרף לאוניברסיטה העברית, שם לימד שנים רבות, גם לאחר צאתו לגמלאות. מספרים כי היה מתרוצץ על פני השבילים באוניברסיטה כשהוא שקוע בהרהורי, עוצר מפעם לפעם כדי לענות ברצינות גמורה ובסבלנות לשאלות של סטודנטים, שרדפו אחריו כדי לשאול "מה זאת אהבה?" או "האם יש לאדם גם נשמה?".

ליבוביץ היה מדען והוגה דעות, עורך האנציקלופדיה העברית, איש שמאל רדיקלי, ואף מבקר חריף ופרובוקטיבי של ממשלות ישראל, תפקיד שזיכה אותו בכינוי 'נביא הזעם' של החברה הישראלית. בשנת 1993 התחוללה שערורייה כאשר ביקשה וועדת פרס ישראל להעניק לליבוביץ פרס מפעל חיים על תרומה מיוחדת לחברה ולמדינה. קולות נשמעו נגד הענקת הפרס לליבוביץ בשל התנגדותו הקולנית לפעולות הממשלה, תמיכתו בסרבנות, התקפותיו על חיילי צה"ל והתבטאויותיו הקיצוניות. בעקבות הסערה הציבורית ויתר ליבוביץ על הפרס.

כמעט עד לפטירתו בגיל 91, נהג להסתובב ברחבי הארץ באוטובוסים

על מנת להפיץ את אמונותיו ותפיסותיו. לכל מקום שהוזמן טרח להגיע, וכל גודל או סוג של קהל היה ראוי בעיניו למרצו ולזמנו. כשנשאל ליבוביץ למה הוא חוזר שוב ושוב על אותם הרעיונות, ענה שגם לוח הכפל, כשחוזרים עליו שוב ושוב – נשאר נכון.



צילום: יעקב סער, לע"מ

מהן להיות יוצרות פעילות של התרבות, יוזמות, כובשות או בונות.²⁸ בספרו האחרון כתב הרטמן כי הליברליזם והפמיניזם משקפים "הבנה מודרנית עמוקה של משמעות הבריאה בצלם אלהים" וכי "התנסות באלהי הבריאה באופן עמוק בחיינו מחייבת יצירה של תבניות נורמטיביות שוויוניות".²⁹ כהרגלו, גם בסוגיה זו הוא ייחס חשיבות עצומה למקומה של הקהילה. את ההכרעה מהו מערך דימויי האל שיהיה האותנטי ביותר לתודעה המוסרית הוא ראה כאתגר המוצב לפתחם של יחידים וקהילות. דוד הרטמן ניסה לתקן עולם גם בגופו, כאשר הצטרף לקהילה השוויונית "שירה חדשה" שהקימה בתו בירושלים. את הפמיניזם, נהג לומר, למד מבתו ולא מאמו.

מלבד היותו חיוב המוטל על האדם. לכן, קבלה עצמית של מצוות היא מעשה חסר טעם מבחינת דתית ואין בה קירוב נשים לחיי תורה. דומה הדבר לאדם שאינו כהן שיקבל על עצמו לפתע הגבלות ואיסורים החלים על כהנים בלבד ויימנע מהיטמאות למתים – אין בכך איסור, אולם אין בכך כל טעם. ליבוביץ אינו דוחה או מנמיך אפוא את מעמדן הרוחני של נשים, אולם אין הוא פותח להן פתח להצטרף לחלק גדול ממערכת החיים הדתיים.²⁷

לעומת ליבוביץ, בתפיסתו ובכתיבתו של דוד הרטמן חלה תמורה של ממש בעקבות התפתחות הפמיניזם הדתי. הרטמן התייחס ברצינות רבה למשמעות הפטור של נשים ממצוות רבות, שהופך אותן ל"קסטה רוחנית דתית נפרדת" ומונע

27 יש לציין שביחס ללימוד תורה על ידי נשים גישתו שונה והוא רואה בפטור נשים מלימוד "משגה חמור ואסון גדול של היהדות ההיסטורית" (שם, עמ' 72).

28 דוד הרטמן, **שונא שקרים ה'**, עמ' 81.

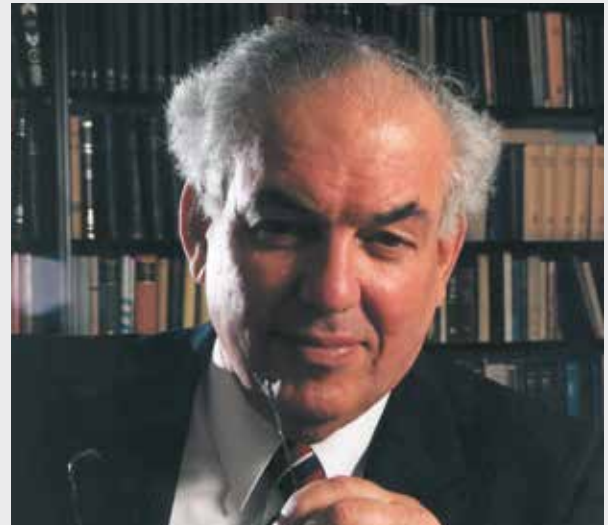
29 שם, עמ' 95-97.

דוד הרטמן (1931-2013)

ופילוסופיה מערבית. הרב סולוביצ'יק הפך להיות מורו המובהק ומדריכו הרוחני, הסמיך אותו לרבנות ואף המריצו ללמוד פילוסופיה ולהרחיב את עולמו. עם הזמן נפרדה דרכו של התלמיד מזו של מורו. לצד מה שקיבל מרב, דחה הרטמן חלק מרעיונותיו של סולוביצ'יק, חידש ויצר תיאולוגיה חלופית.

דוד הרטמן כיהן במשך שנים רבות כרב של קהילות אורתודוקסיות בארה"ב ובקנדה, מתוך קשב להתמודדויות רוחניות ואנושיות, וביקש לטעת את אהבת האל וההלכה בלב קהילתו. בשנת 1971 עלה לארץ ישראל ממניעים תיאולוגיים דתיים ומתוך אמונה כי רק בארץ, בקרב קהילה יהודית ריבונית, ניתן לממש חיים יהודיים מלאים ולחזות בהגשמתה של הרוח המוסרית של התורה. בשנת 1976 הקים את מכון שלום הרטמן בירושלים על מנת שיהווה בית מדרש תוסס אשר בו יתקיים שיח יהודי חדש המשלב בין מחויבות למסורת לבין פתיחות להווה ולמודרנה, בין תובנות העבר לשאלות העתיד.

הרב פרופ' דוד הרטמן נולד למשפחה חרדית מן היישוב הישן וגדל וחונך בארצות הברית במוסדות ישיבתיים תורניים. לימים עבר ללמוד אצל הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, התיאולוג הגדול של האורתודוקסיה המודרנית ששילב חשיבה הלכתית



צילום: באדיבות מכון הרטמן

העובדים 'שלא לשמה' שמא תוביל אותם הדרך לעבודה שהיא 'לשמה'. עמדותיו המורכבות של דוד הרטמן קרובות לליבי ולתודעתי, ואני מיישמת רבות מהן בחיי הדתיים. אולם עמדותיו הנחרצות והבהירות של ישעיהו ליבוביץ ניצבות מולי כסימני קריאה תובעניים, המעוררים ומחדדים את מחשבתי ודורשים ממני לעצב תשובות ותגובות ראויות.

תפיסתי הדתית שלי קרובה לתיאולוגיה שפורס דוד הרטמן, המציעה גישה מורכבת יותר לדת ולדתיות. בתפיסתו של הרטמן יש יותר מערך מוחלט אחד; יש בה בחירה, שותפות והעצמה של עובדי האל ומקום לדינמיות ולהשתנות. היא פותחת פתח לתפילות נדבה לצד תפילות החובה ולעבודת היחיד והיחידה בתוך הקולקטיב, ויש בה חמלה ואמון כלפי

המאמר מבוסס על הרצאה שנישאה בננס השנתי של מכון שלום הרטמן, "קרב תרבותיות: עתיד החברה המשותפת בישראל", פברואר 2021.

ד"ר רננה רביצקי פילזר

היא המנהלת החינוכית של המרכז לזהות יהודית ישראלית במכון שלום הרטמן וממקימות ומובילות קהילת "שירה חדשה" בירושלים





פאטמה אבורומי, הצמחה של אמי, 2009. ענף קוצים ושיער

שעשני אישה | דוד שפרבר

בתערוכה מקוונת מציגות אמניות בנות דתות מונותאיסטיות שונות את ביקורתן על השלטון והדכאנות הגברית המאפיינת את התרבויות שאליהן הן משתייכות. המשותף גדול בהרבה מן המפריד

יתרונות. עתה התאפשר לנו להוסיף חומרים שלא יכלו לקבל מקום בתערוכה ממשית: קולן ופניהן של האמניות המשתתפות בתערוכה מונכחים בסרטונים קצרים שבהן האמניות מדברות על יצירתן. באמצעות סרטים אלו, שכונו "וידאו טקסט", ביקשנו לחשוף מנעדים נוספים של פרשנויות לאמנות שלהן ולחדד קווי דמיון ונקודות שוני בין העבודות, בין היוצרות ובין העולמות השונים שבתוכם הן פועלות.

כך, אחת העבודות החזקות שהוצגה בתערוכה היא עבודת הווידאו של האמנית הפלסטינית יארא קאסם מחג'נה (מילה, 2015). באנימציה הקצרה שיצרה נראות ידיים תופרות בחוט ובמחט עלי כותרת של ורד וחותכות בעזרת להב קטן את החלק הפנימי שלו. ברקע נשמע קול נשימות כבדות. הסאונד מפסיק ברגע החיתוך הברוטלי. השילוב בין עדינות לכאב מכה

התיאולוגית מרי דיילי טענה ש"אם אלוהים הוא זכר, אז הגבר הוא אלוהים" וש"הגבר הוא אלוהים ביחס לאישה". מכאן, שמה שהאל הוא לגבר, הגבר הוא לאישה. כפי שהמחישה זאת ד"ר רוגית עיר שי: בחברות מסורתיות שונות גברים מכסים את ראשם אל מול האל מתוך הפגנת כבוד וענווה ואילו נשים מתכסות מול גברים כאקט של הסתרת מיניותן ושמירה על צניעותן.

האמניות המציגות בתערוכה 'גוף הטקסט', שאציתי יחד עם נורית יעקבס-ינן בתחילת השנה, מייצרות פעולות של התנגדות והיפוכים מורכבים החותרים תחת היררכיות אלה. האמניות – מוסלמיות, יהודיות, נוצריות ודרוזיות – מבקרות את התרבויות והמסורות שבתוכן הן חיות ובד בבד מנכסות אותן מחדש בתנאים שלהן. עשייתן האמנותית היא סדנה לבחינה חוזרת ונשנית של המסורת והתרבות, תוך חתירה תחת ההבניות הממשטרות שלהן וניסיון לעצב אותן מחדש.

מילת נשים

בשנת 2020 הזמינה אותי יעקבס-ינן לאצור איתה את התערוכה במסגרת הכנס הבינלאומי ע"ש טייגר: 'פמיניזם בדתות האברהמיות', שהתקיים במרכז רקמן באוניברסיטת בר אילן. הכנס נדחה בעקבות מגיפת הקורונה, והתערוכה עצמה, שנדחתה גם היא, הומרה מתצוגה בחלל האוניברסיטה לתערוכת רשת. אמנם כורח הקורונה הוא שחייב אותנו לעבור לפלטפורמה מקוונת, אך התברר שבכורח השינוי טמונים גם

אף על פי שעבודתן של האמניות המוצגות בתערוכה מתקבלת לעיתים כחילול קודש, הן אינן דוחות את התרבות שבתוכה הן חיות אלא דווקא מאשרות אותה, תוך ערעור על התנתיבים הפטריארכליים הדכאניים בתוכה, אשר מדירים אותן כנשים. הביקורת הנוקבת שלהן מעידה על מחויבותן העמוקה לטקסט, לריטואל ולחוק

בצופה. ב'וידאו טקסט' מתארת האמנית את עמדתה ביחס לעשייה אמנותית מתוך מעורבות חברתית: "אני אישה בת מזל, אישה ערבית מוסלמית והחלטתי ליצור סרטון שעוסק במילת נשים מבלי שעברתי מילה בעצמי". היא מטעימה: "עם הזכות שלי באה האחריות להציג ולהראות... והלוואי שלא הייתי צריכה להשתמש בטראומות שלנו וברגשות הכלואים שלנו על מנת ליצור אמנות".

גוף, תמונה, טקסט

בתערוכה ביקשנו להאיר היבטים משותפים לאמניות פמיניסטיות היוצרות במרחבים תרבותיים ודתיים שונים. מצאנו שאף שהן פועלות מתוך תרבויות ודתות שונות, הן מתגלות לא פעם כקרובות זו לזו, יותר מאשר נשים וגברים בני אותה דת או תרבות. המחשה לכך היא סדרת הדפסי הרשת 'ורוניקה' (2017) של האמנית הפלסטינית דוריס חכים, המציגה פנים של שלוש נשים: יהודייה, נוצרית ומוסלמית שנרצחו בישראל על ידי גברים – רצח בתוך המשפחה ורצח בשם 'כבוד המשפחה'. בהדפסי הפנים שיצרה חכים משולבים פסוקי המקרא (בעברית), הברית החדשה (ביוונית) והקוראן (בערבית). לכל הפסוקים נושא זהה: אי-שוויון בין המינים הקיים בשלוש הדתות הללו.

אמניות אחרות עוסקות בתיאולוגיה ומבקשות להאיר צדדים נשיים בייצוגי האלוהות; לנכס ולקורא מחדש פולחני נשים עתיקים ולתת קול ונראות לדמויות נשים שקיבלו במסורות הפטריארכליות מקום שלילי או שולי. חלקן מאגדות ביצירתן את החברתי עם התיאולוגי, לא פעם באמצעות שילוב בין טקסטים מקודשים להנכחה של הגוף הנשי.

כך, היצירה 'ג'מילה' (2017) של הצלמת הדרוזית אמירה זיאן, מנכיחה את הגוף באמצעות העדרו. זיאן צילמה את ידיה של אמה כשהיא קוראת בספר דרוזי מקודש על רקע שחור אטום, כלומר – כשהגוף עצמו נעדר. ההתרסה הטמונה בעבודה מתחדדת לאור ההדרה הכפולה שחוות נשים דרוזיות ביחס לדת: ברובד הראשון נאסר עליהן לקרוא את הטקסט מתוקף היותה של הדת הדרוזית דת סודית, האוסרת על רוב מאמיניה לגשת אל הקודש פנימה, וברובד השני הן מודרות כנשים מעיסוק בטקסט.

אצל יעל סרלין, היהודייה האורתודוקסית, הטקסט לא נכתב על הגוף ולא על הספר אלא פורץ מתוכו. בעבודת הוידאו 'קדיש' (2018) נראות עשר נשים שקוראות באופן אישי וחופשי את הקדיש. תפילת הקדיש, שבאופן מסורתי אמירתה מחייבת מניין של עשרה גברים, היא עדות לזיכרון על המת. אצל סרלין נקרא

הקדיש על ידי מניין נשים המחזקות ומתקפות זו את זו. בתוך העבודה נוצרת קריאה פרשנית חדשה לטקסט: הוא מצטייר כמכוון פנימה, אל החלק המת בתוך הגוף ולא אל מחוצה לו. לאורך העבודה לא מתבהר על מה מקוננות הנשים הללו. האופן החלקי של הפריימים ובהם הפנים המצולמות מכסה על זהותן הספציפית ומחדד את החידתיות האופפת את העבודה.

גם נחמה גולן מציגה בתערוכה עבודה המשלבת בין הגוף הנשי לטקסט המקודש. 'ספר נשים' (2000) היא אחת העבודות שהפכו לאיקוניות בתחום האמנות היהודית הפמיניסטית. הטקסט שמופיע בעבודה לקוח מתוך ספר ההלכה 'משנה תורה' של הרמב"ם, והוא עוסק בהלכות נישואין ובדיני אישות ומגדיר את הנישואין כ'קניין' חד-צדדי שבו הגבר קונה את האישה. הטקסט מופיע כשקף המתוח על פניה של האמנית, ראשה עטוי שביס לבן ככלה, והשקף מתפקד כמעין הינומה. הדימוי מוכפל כתמונת ראי, שצדה האחד פונה לצופה וצדה האחר לעבר האמנית. פיה של האמנית פעור, והדימוי הנוצר הוא של חנק, כאילו הטקסט חוסם את קולה ואת נשימתה. בפה הפעור בשני צדי העבודה ובהכפלת הידיים היוצרת דימוי ואגילי במרכז ישנה רמיזה מינית. עבודה זו ממשיכה מסורת של אינספור יצירות פמיניסטיות קלאסיות משנות השבעים ואילך שעוסקות בדימוי האישה ה'כלואה' וכאלו שמציגות דימויים ואגיליים.

באנימציה הקצרה נראות ידיים תופרות בחוט ובמחט עלי כותרת של ורד וחותכות בעזרת להב קטן את החלק הפנימי שלו. ברקע נשמע קול נשימות כבדות. הסאונד מפסיק ברגע החיתוך הברוטלי. השילוב בין עדינות לכאב מכה בצופה

יצירה נשית

הפילוסופית הצרפתית הלן סיקסו אפיינה "כתיבה נשית" ככזו ה"זורקת עצמה בהשתוללות" ואינה נכנעת להגיגון ההגמוני המבחין בין השיח שבעל-פה לטקסט הכתוב. לפי סיקסו, הכתיבה הנשית "מתפרצת", "עפה" ו"גונבת" – תיאורים שהולמים מאוד כמה מן העבודות המוצגות בתערוכה. בניגוד למודלים קונבנציונליים, שמבחינים

קודש, הן אינן דוחות את התרבות שבתוכה הן חיות אלא דווקא מאשרות אותה, תוך ערעור על התכתיבים הפטריארכליים הדכאניים בתוכה אשר מדירים אותן כנשים. הביקורת הנוקבת שלהן מעידה על מחויבותן העמוקה לטקסט, לריטואל ולחוק, ונסמכת על תיאולוגיה רווחת בפמיניזם הדתי, שרואה בתיקון שאותו הן מבקשות מעשה דתי של "תיקון עולם".

בין טקסט לידע לא כתוב, הנובע מן הגוף, אמניות אלה משלבות יחד גוף וטקסט, או במונחים של סיקסו: "בשרן דובר אמת". באופן זה הן מציבות את הגוף כמקור של ידע וזיכרון, המחבר בין חוויה פרטית להוויית קיום בתוך קהילה.

אף על פי שעבודתן של האמניות מתקבלת לעתים כחילול



יארק קאסם מחאג'נה, מילה, 2015. אנימציה

ד"ר דוד שפרבר

הוא חוקר אמנות, ויחד עם האמנית ויוצרת הקולנוע נורית יעקבס־ינן אצר את התערוכה המקוונת "גוף הטקסט: אמנות פמיניסטית במרחבי הדת והתרבות בישראל", במסגרת הכנס הבינלאומי ע"ש טייגר: "פמיניזם בדתות האברהמיות: דילמות של רב־תרבותיות, מגדר ומשפט". הכנס נערך בינואר 2021 מטעם מרכז רקמן לקידום מעמד האישה בפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר אילן, בשיתוף עם התכנית ללימודי מגדר באוניברסיטת בר אילן והמכון לחקר היחסים בין יהודים, נוצרים ומוסלמים באוניברסיטה הפתוחה. לתערוכה המקוונת: <https://art2021.rackmancenter.com/he> או סירקו את הברקוד

